



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Die Tränen der Bibel

Exegetische Untersuchungen und bibelhermeneutische Reflexionen

Verfasserin

Julia Worahnik

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, im April 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt: Katholische Fachtheologie

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger

Inhalt

Vorwort	5
---------------	---

TEIL I – Bibelhermeneutische Reflexionen

Auf der Suche nach einer *angemessenen* Bibelhermeneutik

I.1	Ausgangspunkt der Überlegungen	7
I.2	Bestandsaufnahme	9
I.2.1	Begriffsklärung	9
I.2.2	Bestandsaufnahme der Bibelwissenschaft	11
I.2.2.1	Situation der östlichen und westlichen Exegese	11
I.2.2.2	Protestantische und katholische Bibelauslegung	13
I.2.2.3	Geschichtlicher Rückblick (besonders 16.–19. Jh.)	14
I.2.2.4	Zugang zur Heiligen Schrift bei den Kirchenvätern	17
I.3	Konzeption der Bibelwissenschaft	21
I.3.1	Beobachtung und Erfahrung: Gemeinschaft vom Lamm	21
I.3.2	Unterteilung in „forschende“ und „auslegende Exegese“	22
I.3.2.1	Vorstellung der Unterteilung	22
I.3.2.2	Übersicht	24
I.3.3	Berufung des Einzelnen	25
I.3.4	Verhältnis Bibelwissenschaft und andere theologische Disziplinen – am Beispiel der Dogmatik	26
I.4	Elemente einer katholischen Exegese	29
I.4.1	Exegese und Kirche – Bekenntnisgemeinschaft; Glaubensregel	29
I.4.2	Exegese und Heiliger Geist	32
I.4.2.1	Wer braucht den Heiligen Geist in der Bibelauslegung?	32
I.4.2.2	Kirche als Glaubensgemeinschaft	34
I.4.2.3	Inspiriertheit der Schrift	35
I.4.2.4	Kanonfrage	36
I.4.2.5	Authentizität der Schrift	37
I.4.3	Exegese und Glaube / Gebet / Liturgie	37
I.4.3.1	Glaube oder „Hermeneutik der Sympathie und Liebe“	37

I.4.3.2	Betendes Lesen der Heiligen Schrift (<i>Lectio divina</i>) und Liturgie	38
I.5	Ziel: Sinn-volle Konzeption und Bibelauslegung	40

TEIL II – Exegetische Untersuchungen

Das Motiv des Weinens und der Tränen in der Bibel

II.1	Hinführung	43
II.2	„Forschende Exegese“	44
II.3	„Auslegende Exegese“ – mögliche Beispielexegesen	45
II.3.1	<i>Der erste Mensch in der Bibel, der weint – Hagar; und weinende Frauen</i>	46
II.3.2	<i>Jakob und Esau – verschiedenartiges Weinen und Weinen, das sich wandelt</i>	49
II.3.3	<i>Josef, der „große Weiner“ der Bibel</i>	51
II.3.4	<i>Weinen – umarmen – küssen</i>	55
II.3.5	<i>Sich nicht trösten lassen</i>	56
II.3.6	<i>Das Weinen als erster Laut – Mose</i>	59
II.3.7	<i>Weinen und bitten – murren und klagen</i>	61
II.3.8	<i>Aufforderung zu weinen oder Verbot</i>	62
II.3.9	<i>Institutionalisiertes Weinen – und wo es fehlt</i>	64
II.3.10	<i>Weinen über die eigene oder des Anderen Schlechtigkeit</i>	66
II.3.11	<i>„Die mit Tränen säen, werden mit Jubel ernten“ (Ps 126,5)</i>	68
II.3.12	<i>Konzentration des Weinens – das Buch Tobit</i>	70
II.3.13	<i>κλαυθμός – heulen und mit den Zähnen knirschen</i>	72
II.3.14	<i>Tränen über Jerusalem und Jerusalems Tränen</i>	73
II.3.15	<i>Gottes Tränen und Tränen des Messias</i>	76
II.3.16	<i>Weinen und Auferstehung</i>	77
II.3.17	<i>„Weine nicht! Gesiegt hat [...das] Lamm!“ (Offb 5,5 und 5,7)</i>	78
II.3.18	<i>Alle Tränen werden getrocknet</i>	80
II.4	Schlusskommentar	83
	Nachwort	85
	Bibliographie	86
	Bibelstellenregister	89

Vorwort

Im Zuge des Einlesens und Annäherns an mein Thema *Die Tränen der Bibel*, sah ich mich laufend mit der Frage konfrontiert, wie ich eigentlich meinen Zugang zur Bibel definiere, was ich ganz allgemein für einen redlichen Zugang halte und auf welche Basis ich meine Arbeit stellen will. Den hermeneutischen Boden zu bereiten, auf dem man anschließend seine Bibelarbeit situiert, halte ich für unerlässlich.

In TEIL I stelle ich daher meine Überlegungen zur Bibelwissenschaft vor, sowie den Versuch, eine *der Bibel angemessenen Hermeneutik* herauszuarbeiten. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sollen die wichtigsten Etappen der Bibelwissenschaft dargestellt und eine versöhnliche Konzeption derselben entwickelt werden. Ihr Ziel ist es, einerseits möglichst alle exegetischen Mittel wertschätzend betrachten zu können, und andererseits sich und seine Arbeit positionieren zu können. Schließlich werden *Elemente einer katholischen Herangehensweise* genannt.

Diese Überlegungen bilden die Grundvoraussetzung für meine konkrete Bibelarbeit, die in TEIL II dargestellt ist: *Das Motiv des Weinens und der Tränen in der Bibel*, die sich nach der in Teil I erarbeiteten Unterscheidung in die „auslegende Exegese“ einordnet. Grundlage der Beispielexegese ist intensive Textlektüre und ein kanonischer Ansatz, der besonders in den intertextuellen Bezügen zum Ausdruck kommen soll.

Zwei Professoren im Alten Testament möchte ich meinen besonderen Dank aussprechen:

Ludger Schwienhorst-Schönberger in Wien, der uns vom Beginn des Studiums an gezeigt hat, wie die Bibel ein Buch des Lebens sein kann und „keine rein akademische Angelegenheit“. In seinem Unterricht hat er unser Interesse am Lesen der Heiligen Schrift und am tiefer Eindringen und Forschen gefördert und gefordert. Unsere Zusammenarbeit in meiner Tätigkeit als Studienassistentin war immer sehr ermutigend und an der Haltung einer *Correctio fraterna* ausgerichtet. Für diese Erfahrungen und die Betreuung meiner hier vorliegenden Arbeit bin ich sehr dankbar!

Während meines Auslandsaufenthalts in Fribourg in der Schweiz 2012/13 habe ich einige Vorlesungen und Seminare bei Philippe Lefèbvre op. besucht. Dieser dominikanische Priester hat uns durch seinen Leitspruch („Lisez la Bible!“) ständig motiviert, die Texte selbst genau anzusehen und immer wieder aufs Neue zu lesen. Davon wurde ich sehr geprägt!

Weiters danke ich Stefanie, meiner Schwester, und Pascual, meinem Verlobten, für das Ermutigen, Begleiten und gemeinsame Durchhalten im Alltag des Studierens und Verfassens dieser Arbeit.

Wien, im April 2014

Julia Worahnik

TEIL I

Bibelhermeneutische Reflexionen

Auf der Suche nach einer *angemessenen* Bibelhermeneutik

I.1 Ausgangspunkt der Überlegungen

Sobald man nahe und reflektiert am Bibeltext arbeitet, stellen sich die Fragen nach der Hermeneutik, mit der man einem Text begegnet, und welche exegetische Methode man anwendet. Hat man gleichzeitig das Anliegen, eine dem Bibeltext *angemessene* Form der Schriftauslegung anzuwenden – und dies war durchaus die treibende Kraft hinter meinem Bemühen –, so tut sich im immer tiefer Forschen ein immenses Feld auf, das genau bearbeitet und in Betracht gezogen werden will, in einer Arbeit wie der hier vorliegenden jedoch nur schemenhaft nachgezeichnet werden kann.

Vorausschickend sei noch erwähnt, dass grundsätzlich die Bibelwissenschaft angesprochen ist, die von Christen betrieben wird, also sowohl Altes als auch Neues Testament umfasst. Der jüdische Umgang mit der Bibel wird – aus rein pragmatischen Gründen – nicht explizit behandelt.¹ Meine Überlegungen zu einer angemessenen Schriftauslegung beziehen sich in dieser Arbeit also auf den *christlichen* Umgang der Bibel.

Was nun kann *angemessene* Schriftauslegung sein? Welche bibelwissenschaftlichen Methoden entsprechen dieser am meisten? Gibt es Methoden, die *nicht angemessen* sind? Am Ende dieses ersten Teils meiner Arbeit möchte ich diese Fragen einigermaßen beantwortet haben. Dazu stelle ich, nach einem Überblick über die Bibelwissenschaft von der Gegenwart zurück bis zu den Kirchenvätern, eine Unterteilung der Methoden vor und Überlegungen, die in der Bibelwissenschaft leitend sein sollten.

Auf dieser Suche nach einer angemessenen Hermeneutik der biblischen Schriften orientiere ich mich an folgenden Ideen und Grundsätzen:

- a. Zunächst halte ich es für wichtig, dass man innerhalb eines Konzepts arbeiten kann, das sinn-volle Bibelauslegung ermöglicht. „Sinn-voll“ im Sinne von sinnstiftend und haltgebend. „Sinn-voll“ sowohl für den Einzelnen, als auch in der Gemeinschaft. Dies steht an erster Stelle, da uns die Bibel meines Erachtens gerade zu diesem Zweck gegeben ist (und dies nicht nur im persönlichen Gebrauch). Eng damit verbunden ist auch:

¹ Eine besonders empfehlenswerte Darstellung der Beziehungen zwischen Christen und jüdischem Volk aufgrund der gemeinsamen Schrift (Altes Testament auf christlicher, Tanach auf jüdischer Seite) bietet: PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, 24. Mai 2001, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

- b. Die Bibel ist ein Buch des Lebens und des Glaubens. Ihre Auslegung „kann“, so Benedikt XVI., „keine rein akademische Angelegenheit sein“².
- c. Jegliche Arbeit an der Bibel hat ihren Wert und ihren Platz. Wichtig scheint mir, die angemessene *Positionierung* der jeweiligen Arbeit. Ein beispielsweise sprachlich genau am Text arbeitender Exeget soll nicht gleichzeitig die theologische Auslegung zu diesem Text leisten müssen oder wollen; ebensowenig soll ein Exeget, der mit einer Übersetzung der Heiligen Schrift umgeht, und eher assoziativ arbeitet, keine textkritischen Äußerungen machen wollen. Der Frage, wie man all diese Methoden in ein Gesamtkonzept bringen kann, werde ich besonders in Kapitel I.3 nachgehen.
- d. Dies bringt eine weitere Grundidee zum Vorschein: das gegenseitige Wertschätzen der jeweiligen Arbeit in der Bibelwissenschaft und das „Stehenlassen“ anderer Herangehensweisen, das meiner Meinung nach möglich ist, wenn man sich des Anspruchs seiner eigenen Arbeit bewusst ist.

Diese Idee lässt sich wunderbar in einer Skizze darstellen, die folgende Überschrift trägt: „Vielheit in der Einheit“, was ein wichtiger und hilfreicher Grundsatz ist, dem man besonders auch in der Bibelwissenschaft gerecht werden kann.

Der Pfeil bedeutet dabei die „angemessene Bibelauslegung“, die einzelnen Kreise sind die jeweiligen Arbeitsweisen und Möglichkeiten, zu dieser beizutragen; jeder je nach seinen Begabungen und Interessen. Dieser Gedanke wird mich später noch zur Überlegung der *Berufung* des Bibelwissenschaftlers³ bringen. Leitend ist außerdem die Idee, dass jeder Einzelne auf diesem Weg unersetzlich ist. Manche sind mehr darauf bedacht, gegen blinden Fundamentalismus vorzugehen, andere dazu berufen, den Menschen direkt die Bibel nahezubringen, etc.

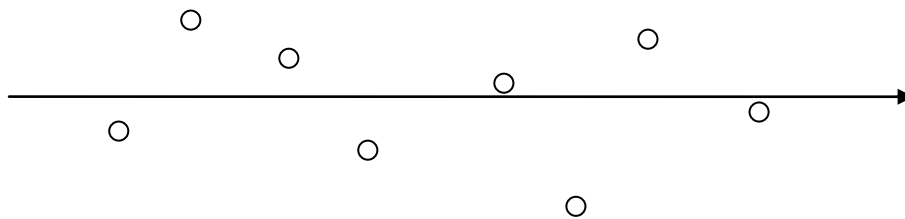


Abbildung: Vielheit in der Einheit

² RATZINGER Joseph/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2007, 108. Als Aufsatztitel aufgenommen von SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER Ludger, „Keine rein akademische Angelegenheit“. *Zum Verhältnis von Erklären und Verstehen in den Jesus-Büchern von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.*, in: TÜCK Jan-Heiner (Hg.), *Der Theologenpapst*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2013, 184-206.

³ Siehe Kapitel I.3.3.

e. Ein weiteres Anliegen möchte ich noch erwähnen: Die Bibelwissenschaft – wie auch jede andere – soll kein Selbstzweck sein. Ziel der wissenschaftlichen Erforschungen soll sein, die Ergebnisse für viele einsichtig zu machen. Dies gilt sogar im Besonderen für die Bibelwissenschaft – zumindest für jene, die versucht *Theologie* zu sein –, da ihr Gegenstand für Christen die *Heilige Schrift* ist, aus der die Menschen leben und Sinn gewinnen wollen. Hierbei halte ich mich ganz an die Päpstliche Bibelkommission im Dokument „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“: „Dies ist das Ziel der Interpretation der Bibel. Wenn die erste Aufgabe der Exegese im Finden des echten Sinns des heiligen Textes oder gar seiner unterschiedlichen Bedeutungen besteht, dann muss⁴ sie diesen Sinn dem Adressaten der Heiligen Schrift mitteilen, und dieser ist, wenn möglich, jeder Mensch.“⁵

Um all diese Anliegen möglichst einbeziehen zu können, bedarf es zunächst Begriffsklärungen und einer skizzenhaften Darstellung der wichtigsten geschichtlichen Entwicklungen – wobei ich versuche, einen Bogen von der aktuellen Situation bis zu den Kirchenvätern zu spannen. Dieses Spektrum vor Augen habend, soll schließlich eine Konzeption erarbeitet werden, die jenen erwähnten Leitlinien gerecht werden kann.

I.2 Bestandsaufnahme

I.2.1 Begriffsklärung

Im vorangegangenen Kapitel sind meine Orientierungsgrundsätze und somit teilweise mein *hermeneutisches Vorverstehen* – zumindest was die Bibelwissenschaft betrifft – zum Ausdruck gekommen. Sich eines solchen Vorverstehens bei der Beschäftigung mit der Bibel bewusst zu sein, ist entscheidend. Je nach Interesse wird man seine Herangehensweise an die Bibel wählen. Es ist nicht völlig beliebig, mit welchem Vorverständnis man an die biblischen Texte herangeht, dennoch kann sich jeder wunderbar einfügen, sodass schließlich alle im selben Boot sitzen: einer am Steuer, ein anderer am Ruder, ein weiterer prüft den Wind, der vierte ist für die Rationen zuständig, und so fort. Alle Reisenden sind dabei unentbehrlich, um das Boot sicher über das Meer zu bringen.⁶

Gewiss, im Grunde bedeutet *Hermeneutik* die Frage „nach der richtigen Begrifflichkeit, mit der die Heilige Schrift angegangen werden muss, damit sie der heutige Mensch verstehen kann“⁷. Ein Exeget, der z.B. mit textlichen Fragen beschäftigt ist und kaum versucht, eine Verstehenshilfe für den heutigen Menschen zu finden, wäre hier nicht unmittelbar angesprochen. Da er aber einen wichtigen Beitrag zum immer besseren Verständnis leistet (indem er

⁴ Um einem Lesefluss nicht im Wege zu stehen, habe ich alle Zitate ohne Anmerkung an die neue Rechtschreibung angepasst.

⁵ Seine Heiligkeit Johannes Paul II., Ansprache über die Interpretation der Bibel in der Kirche, Nr. 15, in: PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, 23. April 1993, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

⁶ So will sich auch die Abbildung oben in Kapitel I.1 verstanden wissen.

⁷ Die Interpretation der Bibel in der Kirche 65.

immer authentischere Textzeugen zu Verfügung stellt), sollte auch er sein hermeneutisches Vorverständnis klar vor Augen haben. Eine schöne Erklärung zur Hermeneutik ist folgende: „Da jedes Verstehen die Differenz von Eigenem und Anderem voraussetzt, ist jeder Versuch, eine Sache zu verstehen, abhängig von der Wechselwirkung zwischen dem Ausleger und dem auszulegenden Gegenstand. Im Umgang mit Texten bildet Hermeneutik folglich den Rahmen, innerhalb dessen die Interaktion zwischen Auslegern und Text analysiert und begründet wird.“⁸

Ist die Hermeneutik einmal geklärt, kann sich der Bibelwissenschaftler an die *Exegese* heranwagen. Diese umfasst das ganze Spektrum der Beschäftigung mit der Bibel⁹: die Einleitungswissenschaft, die alt- und neutestamentliche Zeitgeschichte, die eigentliche Exegese der biblischen Bücher und die biblische Theologie. Hier haben sich manche Begriffe fest verankert, wie z.B. die „historisch-kritische Exegese“, die man hinterfragen und genau beleuchten sollte, um nicht vorschnell einzelne Herangehensweisen in vorgefertigte Schubladen zu schieben.¹⁰

Am Ursprung des Wortes „Exegese“ steht das griechische Verbum ἐξηγέομαι. Es hat viele Bedeutungen¹¹: herausführen, hinführen, vorangehen, (An-)führer sein, leiten, mit seinem Beispiel vorangehen, regieren; ausführen, erklären, deuten, auseinandersetzen, erzählen. Das Substantiv ἐξηγητής kann einen Ratgeber oder einen Deuter von Orakelsprüchen oder Träumen bezeichnen. Wenn das Wort im Neuen Testament vorkommt, ist es meist innerhalb eines Berichts über Jesu oder Gottes Handeln (Lk 1,18; Apg 15,12; 15,14 und 21,19). Jedenfalls kann man sagen, dass der Exeget seine Verantwortung in der Untersuchung und Vermittlung des Wortes Gottes nicht unterschätzen sollte.

Soweit dies möglich ist, halte ich es für sinnvoll, vorgeprägte und vielleicht sogar belastete Begriffe nicht zu verwenden, sondern die Sache an sich so genau wie möglich zu beschreiben.¹²

So viel zu den Grundbegriffen. Was weitere Begriffe zur Bibel (z.B. Authentizität der Schrift¹³) oder zur Literaturwissenschaft (z.B. *Close reading*¹⁴) betrifft, so werde ich diese an passender Stelle erläutern.

⁸ VETTE Joachim, *Christliche Bibelauslegung*, URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/40706/> (Stand: 19. März 2014).

⁹ Vgl. *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. völlig neu bearbeitete Auflage, hg. von Josef Höfer und Karl Rahner, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1957–1968, hier: LThK², Band 3, *Exegese*, Spalte 1273. Wobei hier auch die biblische Hermeneutik eingerechnet wird.

¹⁰ Das soll in Kapitel I.3 versucht werden.

¹¹ Vgl. GEMOLL Wilhelm / VRETSKA Karl, *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*, Oldenbourg, München¹⁰2006.

¹² Ich denke z.B. an den schon erwähnten Begriff „historisch-kritisch“, bzw. auch „biblische Theologie“. Mein Vorschlag in I.3.2.2, die „kanonische Exegese“ vielleicht explizit als „bibeltheologische Exegese“ zu bezeichnen, ist ein Versuch, der Sache an sich so gerecht wie möglich zu werden.

¹³ Dazu in Kapitel I.4.2.3.

¹⁴ In Kapitel II.1.

I.2.2 Bestandsaufnahme der Bibelwissenschaft

I.2.2.1 Situation der östlichen und westlichen Exegese

Ich möchte diese Bestandsaufnahme mit der Darstellung der Situation der östlichen und der westlichen Exegese beginnen, wobei ich mich an Marius Reiser und das Kapitel „Geist und Buchstabe“ in seinem Buch „Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift“¹⁵ halte. Reiser stellt die einzelnen Beiträge vor, die auf dem west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposium von Neamț vom 4.-11. September 1998 vorgetragen und in einem Band festgehalten wurden.¹⁶ Es zeigt in etwa die beiden Extreme, die in der Bibelwissenschaft existieren können.

Auf den Punkt bringt Reiser diese Situation gleich zu Beginn: „Westliche wie östliche Exegese befinden sich derzeit in einer üblen Lage; die eine, weil sie die Verbindung mit Dogmatik, Patristik und Spiritualität verloren hat, die andere, weil sie von Dogmatik, Patristik und Spiritualität erdrückt wird; die eine, weil sie fast nur noch historisch-kritische und damit beschränkte Auslegung betreibt, die andere, weil sie historisch-kritische Auslegung so gut wie gar nicht kennt; die eine, weil sie den Traditionsbruch der Aufklärung nicht überwunden hat, die andere, weil sie, von Aufklärung unberührt, lebendige Tradition immer wieder mit steriler Konservierung verwechselt.“¹⁷ Er überlegt nun: „Könnte es nicht sein, dass die orthodoxe Seite die Heilmittel für die westlichen Übel besitzt und die westliche Seite die Heilmittel für die östlichen Übel?“¹⁸

Die drei Beiträge zu „Kirche und Bibelwissenschaft“ anlässlich des Symposiums beschreiben dieses Verhältnis aus dem Blickwinkel aller drei Konfessionen: Der orthodoxe Beitrag von Januarij Ivliev „betont, dass die Hl. Schrift nur eine der vielfältigen Weisen der Bezeugung Christi im Leben der Kirche ist. Die Schrift liefert Bilder Christi, erfahren wird er in der Eucharistie.“¹⁹ Guiseppe Segalla – ein Katholik, erklärt, „dass die Kirche nicht über der Schrift steht, aber diese in autoritativer Weise deuten muss“²⁰. Wobei hier nicht vorgegeben wird, wie man auszulegen hat; sondern die Kirche behält sich die Funktion der *Assistentia negativa* vor, was bedeutet, dass sie sagen kann, wie *nicht* gedeutet werden kann. Aus dem evangelischen Beitrag von Jürgen Roloff ist ersichtlich, dass die Schrift fast als selbständige Größe angesehen wird. Er beruft sich dabei auf die Alte Kirche, doch Reiser meint, dass diese Annahme historisch wohl nicht haltbar sei.²¹

¹⁵ REISER Marius, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik* (WUNT 217), Mohr Siebeck, Tübingen 2011.

¹⁶ DUNN James D.G. / KLEIN Hans / LUZ Ulrich / MIHOC Vasile (Hg.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums von Neamț vom 4.-11. September 1998* (WUNT 130), Tübingen 2000.

¹⁷ REISER, *Bibelkritik* 63.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ REISER, *Bibelkritik* 68.

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. REISER, *Bibelkritik* 69.

Gegenüber orthodoxer Exegese sei James D.G. Dunn zitiert. Er meint, dass „die Anwendung der historischen Methoden auf die Hl. Schrift theologisch gesehen eine Konsequenz und ein Ernstnehmen der Inkarnation bedeutet“²² und dass Fehlleistungen nicht von der Methode selbst herrühren, sondern von jenen, die sie anwenden und sich ihrer philosophischen Prämissen nicht bewusst sind; sie verwechseln „ihre vorläufigen Hypothesen mit endgültigen Ergebnissen der Wissenschaft“²³. Im Beitrag von Savas Agourides erfährt man, dass das Bibelstudium schon vom 4./5. Jahrhundert an seine eigenständige Rolle verlor und vollständig in die Liturgie eingebunden wurde. Folge davon war in der Neuzeit ein starrer Traditionalismus – in etwa die Situation der römisch-katholischen Kirche im 19. Jh.²⁴

Gegen die Forderung einer vorurteilsfreien und voraussetzungslosen Geschichtswissenschaft – ein Erbe der Aufklärung, meint Dunn, dies sei nicht einmal wünschenswert, da „ein Vorverständnis einer Sache [...] unumgänglich [ist], auch wenn es möglicherweise korrigiert werden muss“²⁵. Am Beispiel von Jesu „Naturwunder“ im Gegensatz zur Wissenschaftsgläubigkeit der Erben der Aufklärung erläutert Reiser: „Über den Glaubenssatz von der Unfehlbarkeit der Naturwissenschaften [...] mokieren sich heute selbst Naturwissenschaftler“²⁶, und mokiert sich seinerseits: „Ich sehe keinen vernünftigen Grund, warum ich die Allmacht *Gottes* für beschränkt halten soll, nur um mit Ernst Troeltsch an die ‚Allmacht der Analogie‘ und ‚die prinzipielle Gleichartigkeit alles historischen Geschehens‘ glauben zu können.“²⁷

Was das Verhältnis von katholischer und orthodoxer Exegese betrifft, ist es sehr instruktiv, den Beitrag von Simon Crisp zu lesen. Darin macht er deutlich, „dass sich die orthodoxen Vorbehalte nicht gegen die westlichen Methoden richten, sondern gegen die damit oft verbundenen philosophischen Vorurteile der Aufklärung“²⁸. Sind wir uns dessen bewusst, so können wir uns wieder auf die Suche nach einem gemeinsamen Verständnis über die Auslegung der Schrift begeben. Dies mag bei einem neuen Verständnis der Väterallegorese begonnen werden, was auch auf katholischer Seite möglich ist, da – so die Meinung von Reiser – in der katholischen Theologie und Liturgie diese Kontinuität noch da ist, wenn auch brüchig geworden.²⁹ Eine weitere Stimme, die den Dialog zwischen orthodoxen und katholischen Bibelwissenschaften einander angenähert sieht, ist Thomas Söding, der es für möglich hält „von einer Ekklesialinspiration zu sprechen. In der Gemeinschaft der Glaubenden bleibe der Geist Gottes lebendig, so dass sie in der Schrift das Wort Gottes zu erkennen und zu bekennen vermag“ [...]. Diese Auffassung entspricht ganz der orthodoxen.“³⁰

²² REISER, Bibelkritik 71.

²³ REISER, Bibelkritik 72.

²⁴ Vgl. REISER, Bibelkritik 75.

²⁵ REISER, Bibelkritik 73.

²⁶ REISER, Bibelkritik 78.

²⁷ REISER, Bibelkritik 77.

²⁸ REISER, Bibelkritik 73.

²⁹ Vgl. REISER, Bibelkritik 74.

³⁰ REISER, Bibelkritik 77.

Diese Gedanken mögen genügen, um klar zu machen, dass im Dialog zwischen orthodoxen und katholischen Bibelwissenschaftlern Hoffnung auf ein gemeinsames Verständnis und einer Einigung in hermeneutischen Fragen besteht.

I.2.2.2 Protestantische und katholische Bibelauslegung

Wie sieht das nun beim Verhältnis von protestantischer zu katholischer Bibelexegese aus? Grundsätzlich kann gesagt werden, dass sich diese beiden heutzutage kaum voneinander unterscheiden. Protestanten wie Katholiken anerkennen die sogenannte „historisch-kritische Methode“, und bedienen sich ihrer. Gleichzeitig wird gerade diese Methode heute „in Frage gestellt: einerseits durch das Aufkommen anderer Methoden und Zugänge in der wissenschaftlichen Welt selbst und andererseits durch die Kritik vieler Christen, die diese Methode vom Standpunkt des Glaubens aus als mangelhaft erachten“³¹. Es gibt viele neue Methoden und Zugänge heute – denken wir beispielsweise an psychoanalytische oder soziologische Ansätze, aber auch an genaue sprachliche Analysen.³² Dieser „Pluralismus der Methoden und Zugänge“ wird von den einen als Reichtum geschätzt, bei andern jedoch hinterlässt er den Eindruck einer großen Verwirrung“³³. Er bewirke aber gleichzeitig den Wunsch nach *einfacheren* Zugängen, aus denen auch wirklich Sinn geschöpft werden kann und die Bibel nicht zu einem durch Wissenschaftlichkeit verschlossenen Buch wird. Diese Gegenbewegung wiederum führe – so die Päpstliche Bibelkommission – zu Fundamentalismen und zu subjektiven Engführungen in der Bibelauslegung.³⁴

Ein anderes Problem, welches sowohl die protestantische als auch die katholische Schriftauslegung betrifft, sieht Marius Reiser in der „Misere der heutigen Predigt“, an der die Zunft der Bibelwissenschaftler nicht ganz unschuldig sei, da sie von der Allegorese (als Methode der spirituellen oder geistigen Schriftauslegung) nichts wissen wolle.³⁵

Dieses Urteil kann natürlich keineswegs die gesamte Zunft der Bibelwissenschaftler meinen. Es gibt heute sehr wohl neue Ansätze, die im Anschluss an die Kirchenväter neue Wege der geistigen Schriftauslegung suchen. Hier sei besonders auf Ludger Schwienhorst-Schönberger hingewiesen, der den Großteil der Ansätze der Kirchenväter aufnimmt und diese fruchtbar in einer aktuellen Bibelauslegung geltend machen will.³⁶ Gewisse Parallelen zeigen sich zu Benedikt XVI., der ebenso den Schatz der Kirchenväterexegese nicht verloren wissen will.³⁷

³¹ Die Interpretation der Bibel in der Kirche 27.

³² Neuere Ansätze der Auslegung beschreibt auch: FISCHER Georg, *Wege in die Bibel. Leitfaden zur Auslegung*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2008, 66-86.

³³ Ebd.

³⁴ Vgl. Die Interpretation der Bibel in der Kirche 28.

³⁵ Vgl. REISER, Bibelkritik 373.

³⁶ Siehe dazu z.B. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER Ludger, *Was heißt heute, die Bibel sei inspiriertes Wort Gottes?*, in: SÖDING Thomas (Hg.), *Geist im Buchstaben? Neue Ansätze in der Exegese* (Quaestiones Disputatae 225), Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2007, 35-50; oder: *Wiederentdeckung des geistigen Schriftverständnisses. Zur Bedeutung der Kirchenväterhermeneutik*, in: Theologie und Glaube 101 (2011) 402-425; oder: *Ein-*

Was können wir vorläufig festhalten? Aktuell sind größtenteils kaum Unterschiede zwischen protestantischer und katholischer Exegese auszumachen. Die beinahe Monopolstellung der sogenannten „historisch-kritischen“ Methode über längere Zeit hinweg, hat uns allerdings in eine schwierige Situation gebracht. Um die jeweiligen Positionen besser einordnen zu können, ist ein Blick in die Geschichte nötig, den wir im Folgenden wagen.

I.2.2.3 Geschichtlicher Rückblick (besonders 16.–19. Jh.)

Wir werden nun einige Einzelpersonen oder -aspekte beleuchten und so die wichtigsten Etappen ansehen, um einen Gesamtüberblick zu ermöglichen. Eine erschöpfende Darstellung ist nicht das Anliegen, nur die Grundlinien sollen nachgezeichnet werden.³⁸

Bis zu Beginn der Neuzeit waren es Schriftauslegung und -verständnis in der Nachfolge der Kirchenväter, die fast uneingeschränkte Autorität innehatten. Im Laufe des Mittelalters allerdings gab es schon Tendenzen, den Literalsinn zu betonen und die Allegorese aus der wissenschaftlichen Bibelauslegung auszuschneiden.³⁹ Sie wurde in die Predigt verbannt, und die theologische Exegese zur Aufgabe der Dogmatik.⁴⁰

Ab der Renaissance und dem Humanismus begann sich die „moderne Exegese“ explizit zu entwickeln (auch wenn viele meinen, sie setze erst im 18. Jahrhundert an; anhand der Geschichte wird ein Umdenken schon ab dem 16. Jahrhundert ersichtlich).⁴¹ „Die humanistische Exegese bedeutet jedenfalls eine Neuerung, die wegführt von der theologischen und spirituellen Deutung der biblischen Texte hin zu ihrer philologischen und historischen Untersuchung.“⁴² Die „hermeneutischen Grundannahmen, die seit der Väterzeit galten, insbesondere, was die Inspiriertheit der Heiligen Schrift und die Rolle der *Regula fidei* bei der Exegese betraf, blieben im Humanismus intakt. [...] Alle ‚Parteien‘ achteten streng auf eine glaubenskonforme Exegese.“⁴³ Das Anliegen der Protestanten war, die Schrift zu erhellen, da sie höchste kirchliche Autorität sein sollte; das der Katholiken war es, Unklarheiten zu Tage zu fördern, um die Notwendigkeit der Tradition und des Lehramts erweisen zu können.⁴⁴ Hierbei wird ersichtlich, dass es nicht die Reformation war, die die Exegese in diese Richtung trieb.⁴⁵

Dennoch lohnt sich ein kurzer Blick auf Martin Luther (1483–1546), besonders auf sein Schriftprinzip *Sola scriptura*. Damit meinte er, dass die Schrift alleinige und oberste Norm

heit statt Eindeutigkeit. Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft?, in: Herder Korrespondenz 57 (8/2003) 412-417.

³⁷ Vgl. die drei Bände: RATZINGER Joseph/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2007, 2011 und 2012.

³⁸ Einen Kurzüberblick einschließlich des Mittelalters bietet: FISCHER, Wege in die Bibel 36-53.

³⁹ Vgl. REISER, Bibelkritik 17.

⁴⁰ Vgl. REISER, Bibelkritik 368f.

⁴¹ Vgl. REISER, Bibelkritik 15f.

⁴² REISER, Bibelkritik 16.

⁴³ REISER, Bibelkritik 18.

⁴⁴ Vgl. REISER, Bibelkritik 18f.

⁴⁵ Vgl. REISER, Bibelkritik 19.

der Kirche sein kann, da sie in den wesentlichen Aussagen klar und eindeutig sei. Dies stellte sich aber als Irrtum heraus. Die Schrift legt sich nicht selbst aus und aus ihr lässt sich auch keine konfessionelle Dogmatik ableiten. Sich zu einem unfehlbaren Lehramt zu bekennen, war gegen Luthers Sinn.⁴⁶ Im katholischen Bereich erfüllt diese Funktion die schon erwähnte *Regula fidei*. Man verstand darunter „den Inhalt des verbindlichen kirchlichen Glaubens, der als Zusammenfassung der Hl. Schrift und lebendige apostolische Verkündigung galt“⁴⁷. Da Luthers Schriftprinzip einen Widerspruch enthält, suchte man im Protestantismus eine der katholischen analoge Lösung und sprach von der *Analogia fidei*. Dieser Ausweg wurde später aus den eigenen Reihen abschätzig als „kleinkatholisch“ bezeichnet.⁴⁸ Sowohl *Regula* als auch *Analogia fidei* wurden oft „als Herrschaftsinstrument der Dogmatik verstanden, das der historischen Kritik die Freiheit nimmt“. Wobei übersehen wird, „dass diese Regula als Quintessenz der Heiligen Schrift galt und nur exegetischen Abwegigkeiten eine gewisse Grenze ziehen sollte“⁴⁹.

Wenn diese Entwicklungen auch schon Vorbereitungen auf einen Umschwung waren, so kam das Revolutionäre doch tatsächlich erst im 18. Jahrhundert. „Vorbereitet war dieser Paradigmenwechsel im Rationalismus Spinozas, der Sozinianer, der englischen Deisten und der französischen Freigeister des 17. Jahrhunderts. Dieser Rationalismus wird von seinen Gegnern mit Vorliebe als ‚kalt‘ und ‚seicht‘ bezeichnet.“⁵⁰

Die Ursache dieses Umschwungs ist wohl „im Überlegenheitsgefühl der ‚Moderne‘, die alles vor den ‚Richterstuhl der Vernunft‘ ziehen wollte“⁵¹ zu suchen. „Plötzlich sah man die Bibel mit neuen Augen, die sich vom Übernatürlichen nicht mehr blenden lassen wollten.“⁵² Auf die Spitze getrieben sieht das Ergebnis laut Reiser folgendermaßen aus: „Ja, der Kritiker glaubte Jesus besser zu begreifen als die beschränkten Apostel.“⁵³ Diese Entwicklung brachte auch den „endgültigen Autoritätsverlust der Väter mit sich“⁵⁴. „Im 19. Jahrhundert machte man sich energisch daran, die Bibel ohne alle Väter zu lesen, vorurteilslos und rücksichtslos ‚historisch-kritisch‘.“⁵⁵ Vom Ende des 18. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts war es die deutsche Exegese, fast ausschließlich die protestantische, die die maßgebende Rolle spielte. Erst ab der Mitte des 20. Jahrhunderts konnten sich die angelsächsische und die römisch-katholische Exegese ins Gespräch einschalten.⁵⁶ Dass die Wundererzählungen und andere Geschichten der Bibel Fiktion seien, setzte sich zu diesem Moment auch auf katholischer Seite durch.⁵⁷

⁴⁶ Vgl. REISER, Bibelkritik 43.

⁴⁷ REISER, Bibelkritik 43f.

⁴⁸ Vgl. REISER, Bibelkritik 44f.

⁴⁹ REISER, Bibelkritik 33.

⁵⁰ REISER, Bibelkritik 26.

⁵¹ REISER, Bibelkritik 20.

⁵² Ebd.

⁵³ REISER, Bibelkritik 22.

⁵⁴ REISER, Bibelkritik 25.

⁵⁵ REISER, Bibelkritik 28.

⁵⁶ Vgl. REISER, Bibelkritik 29.

⁵⁷ Vgl. REISER, Bibelkritik 24f.

Um diese Entwicklung (bzw. zunächst „Nicht-Entwicklung“) in der katholischen Kirche nachzuzeichnen, lohnt ein Blick auf den Katholiken Richard Simon (1638–1712). Sein Schicksal ist es wert, eine „Kriminalgeschichte“ genannt zu werden, schön dargestellt im 7. Kapitel („Richard Simons biblische Hermeneutik“) in Reisers Buch. Es ist „die Geschichte einer systematischen Verknennung und Verleumdung“⁵⁸. Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts begann eine anerkennende und positive Neubeurteilung Simons, durch die erstmals bewusst wurde, dass Simons hermeneutisches Konzept darin bestand, der Kritik freie Hand zu geben und eine theologische Deutung nicht auszuschließen.⁵⁹ „Die strikte Unterscheidung von Fragen, die ausschließlich Sache der Kritik sind, und Fragen, die Glaube und Theologie („la Religion“) betreffen, ist für Simons Konzeption der Bibelwissenschaft grundlegend [...]; es geht ihm lediglich darum, die Zuständigkeiten abzugrenzen.“⁶⁰ Cajetans (1469–1534) Regel, eine neue Deutung für akzeptabel zu halten, wenn sie dem Text und der kirchlichen Lehre nicht widerspricht, auch wenn sie vom Strom der Väter abweicht (diese Regel wurde auch durch das Konzil von Trient [1545–1563] nicht verurteilt), stellte für Simon die „goldene Regel der Exegese“ dar. Seiner Ansicht nach hätte dies auch das Mittel sein können, um protestantische und katholische Exegese miteinander zu versöhnen.⁶¹ Für Simon war es letztlich immer die Kirche mit ihrer Tradition, die ihm die Authentizität der Schrift garantierte⁶², daher ist es Reiser „schwer begreiflich, wie der Vertreter dieser Konzeption als Rationalist und Heuchler verleumdet werden konnte“⁶³. Simons Konzeption kann vor der Vernunft bestehen, überlässt ihr aber nicht die Alleinherrschaft⁶⁴ – eine für uns heute bedenkenswerte Herangehensweise!

Jedenfalls fand die weitere Entwicklung der Exegese nun nur noch auf protestantischer Seite statt. Als die Zeit der Modernismuskrise in der Mitte des 20. Jahrhunderts überwunden war, wurde leider nicht auf die versöhnliche Hermeneutik Simons zurückgegriffen, sondern in das andere Extrem umgeschwenkt, indem an die Konzeption Johann Salomo Semlers (eine rein „historisch-kritische“ Herangehensweise) angeknüpft wurde.⁶⁵

Vieles, was uns nach dieser erfahrungs- und lehrreichen Geschichte heute großteils selbstverständlich scheint, z.B. dass die Bibel als Heilige Schrift das Buch der Kirche ist, oder andere Ergebnisse, die uns beispielsweise die Literaturwissenschaft liefert, finden wir schon bei den Kirchenvätern. Ebenso befassten sie sich auch mit historischen Fragen, auch wenn das heute in „historisch-kritischen“ Kreisen kaum bekannt ist.⁶⁶ Uns ihnen nun zuzuwenden bedeutet

⁵⁸ REISER, Bibelkritik 186.

⁵⁹ Vgl. REISER, Bibelkritik 197.

⁶⁰ REISER, Bibelkritik 200.

⁶¹ Vgl. REISER, Bibelkritik 204.

⁶² Vgl. REISER, Bibelkritik 213.

⁶³ REISER, Bibelkritik 215.

⁶⁴ Vgl. ebd.

⁶⁵ Vgl. REISER, Bibelkritik 216.

⁶⁶ Vgl. REISER, Bibelkritik 379.

ein reichhaltiges und umfangreiches Umfängen, aus dem wir viel Wertvolles schöpfen können.

I.2.2.4 Zugang zur Heiligen Schrift bei den Kirchenvätern

Die Bibel besaß in der frühen Kirche eine zentrale Stellung. Sich mit ihr zu beschäftigen – in der konkreten Anwendung oder in der theoretischen Reflexion – gehörte zu den Grundvollzügen frühchristlicher Theologie. Entscheidend war dabei nicht die Lückenlosigkeit oder Detailliertheit der Auslegung einer Perikope, sondern, die Kirche Gottes zu erbauen (vgl. Origenes, *hom. in Gen.* 10,5), das Wort Gottes für die Gläubigen innerhalb der Kirche gegenwärtig verstehbar zu machen und den Menschen die Begegnung mit Gott zu ermöglichen. Was Gott in der Vergangenheit begonnen hat, will Er in der Gegenwart erfahrbar machen – diese Aufgabe sahen die Kirchenväter in der aktualisierenden Exegese. Dabei waren sie der Überzeugung, dass der Heilige Geist der eigentliche Autor der biblischen Schriften sei; was zur Folge hatte, dass auch der Ausleger dieses selben Geistes bedurfte⁶⁷: „[E]rst auf dieser Ebene wurde der biblische Text zur lebendigen Stimme Gottes, zu seinem gegenwärtigen Wort“⁶⁸. Exegese verstand sich als geistliches Geschehen; „nicht primär als Textauslegung, sondern als denkender Nachvollzug der Gottesrede, wie sie die Bibel bezeugt und vermittelt“⁶⁹.

Die zentrale Bedeutung der Heiligen Schrift zeigt sich besonders auch darin, dass die Theologie an sich bis ins hohe Mittelalter hinein einfach *Sacra scriptura* bzw. *Sacra pagina* genannt wurde. „War die patristische Theologie also exegetisch orientiert, so war die Exegese wiederum zutiefst theologisch geprägt.“⁷⁰ Was als „Schriftbeweis“ bezeichnet wird, war nicht ein Deduzieren von Glaubensformeln aus der Heiligen Schrift, sondern es wurde das schon bestehende lebendige Glaubensbewusstsein der Kirche anhand konkreter Schrifttexte erklärt und bestätigt, diente also einer Vergewisserung der eigenen Überzeugungen. In ihrem Vorgehen der Schriftauslegung folgten sie den paganen Methoden, da die Bibel – wenn auch göttlichen Ursprungs – von Menschenhand aufgeschrieben worden war. Der Unterschied zur antiken Kommentartechnik lag vor allem darin, dass die Kirchenväter ihr Hauptaugenmerk auf die inhaltlichen Aussagen legten und nicht so sehr auf die Form.⁷¹

Die wichtigste hermeneutische Grundlage der Kirchenväter war es, die Glaubenswahrheit im Text zu entdecken, die im Schrifttext eingeschlossene göttliche Wahrheit zu erschließen, ohne ein schon definiertes Erkenntnisziel aus dem Text herauszulesen oder willkürliche Exegese zu

⁶⁷ Vgl. dazu den Abschnitt „C.I. Religiöser Zugang“ in: FIEDROWICZ Michael, *Handbuch der Patristik. Quellentexte zur Theologie der Kirchenväter*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2010, 142-162 und in: FIEDROWICZ Michael, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2010, 97-105.

⁶⁸ FIEDROWICZ, *Handbuch der Patristik* 159.

⁶⁹ FIEDROWICZ, *Handbuch der Patristik* 153.

⁷⁰ FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter* 106.

⁷¹ Vgl. dazu: „C.II. Schriftgebrauch und systematische Schriftauslegung“ in: FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter* 106-114.

betreiben. Sowohl in der christlichen als auch in der philosophischen Hermeneutik der Antike bestand die „Überzeugung, dass die Wahrheit dem Interpreten in gewisser Weise bereits bekannt ist“⁷², und dass es kein zusammenhangloses Wissen gibt. Man ging also mit einem übergreifenden Verständnis – katholisch gesehen ist dies der Raum der Kirche, das Licht des Heiligen Geistes und der Einklang mit der Glaubensregel – an die Texte heran und legte sie von dort her aus. Bei schwierigen Stellen sollte die Allegorese herangezogen werden, um den verborgenen Sinn aufzudecken, doch waren sich auch die entschiedensten Vertreter einer geistigen Schriftauslegung einig darüber, „dass diese immer vom Literalsinn ausgehen müsse. Die Hochschätzung des Wortsinnes gründete im Bekenntnis zum fleischgewordenen Logos.“⁷³ Das Begriffspaar „Buchstabe und Geist“ bedeutet in diesem Zusammenhang, dass „wie sich [...] in Christus menschliche und göttliche Natur verbinden, so [...] auch das biblische Wort eine menschliche und eine göttliche Seite [besitzt]“⁷⁴. Der Buchstabe steht hier dem Geist gegenüber. Diese beiden Interpretationsebenen (historische und allegorische) blieben grundlegend, differenzierten sich allerdings auch in eine mehrdimensionale Schriftauslegung aus. Der menschengewordene Logos Christus, der uns das Alte Testament liest (vgl. Origenes, *hom. in Jos.* 9,8) und es für uns zum Evangelium macht (vgl. Origenes, *Jo.* 1,33), wurde von den Kirchenvätern als der wahre Hermeneut der Schrift betrachtet und als Schlüssel zu ihrem Verständnis. Dies sollte jedoch keine christliche Vereinnahmung der jüdischen Schriften bedeuten, sondern die „Fortschreibung der innerbiblischen Hermeneutik, wie sie in der Emmaus-Unterweisung (Lk 24,13-35) grundgelegt ist“⁷⁵. Augustinus – stellvertretend herangezogen für die Kirchenväter – verstand Christus hier in seiner Gesamtgestalt als Haupt und Leib: Für ihn gehörte die ekklesiologische Auslegungsperspektive untrennbar zur christologischen Lektüre der alttestamentlichen Schriften.⁷⁶

Die konkreten Auslegungsmethoden und -regeln waren vielseitig und sowohl der paganen Exegese als auch der christlichen Auslegungspraxis entnommen. Zu nennen sind besonders die *Typologie* und die allegorisch-symbolische Auslegung – die *Allegorese*. Um missbräuchlichen Tendenzen vorzubeugen, mussten Kriterien festgelegt werden. Für die typologische Auslegung gilt, dass die „wirkliche Analogie zwischen Typos und Antitypos, zwischen Vorbild und Wahrheit“⁷⁷ gegeben sein muss: eine wahre Ähnlichkeit bei gleichzeitiger Unähnlichkeit. Im Bereich der allegorisch-symbolischen Auslegung gibt es mehrere Herangehensweisen: Es kann das Irdische (oder die biblischen Worte) als Reflex der himmlischen Welt (oder Träger göttlicher Ideen) zu verstehen sein; oder ein Dreier-Schema „Schatten – Bild – Wahrheit“ zugrundeliegen; gerechtfertigt ist jede Auslegung, die nützlich ist – wenn bei-

⁷² FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter* 116.

⁷³ FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter* 127.

⁷⁴ FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter* 127.

⁷⁵ FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter* 131.

⁷⁶ Vgl. hierzu: „C.III. Hermeneutische Grundlagen“ in: FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter* 114-133 und „C.II. Hermeneutische Grundlagen“ in: FIEDROWICZ, *Handbuch der Patristik* 163-188.

⁷⁷ FIEDROWICZ, *Handbuch der Patristik* 192.

spielsweise ein Bibeltext im Wortsinn unverständlich ist; die Auslegung muss sich als Gottes würdig erweisen: Wenn ein wörtliches Verständnis unvereinbar ist mit dem Gottesbild, ist eine allegorische Auslegung angebracht. Von Anfang an wurde viel diskutiert und gekämpft um das rechte Verständnis der allegorisch-symbolischen Auslegung: zunächst gegen die Gnostiker, die mittels dieser Methode ihre eigenen Auffassungen zu bestätigen suchten; dann auch im Origenismus-Streit, wo sich Origenes' Gegner mit der Sorge um Verlust der Realität und Origenes selbst mit der Sorge um Verlust der göttlichen Dimension der Schrift gegenüberstanden. Als weitere Auslegungsprinzipien der Kirchenväter können wir beispielsweise nennen, dass der Leser durch die Erklärung einer Schriftstelle nicht verwirrt werden soll (und weiterer Erklärungen bedürfe; vgl. dazu Hieronymus, *comm. in Ion. proph. prol.*); oder die Aufforderung, vernünftige Einsichten nicht mit dem (irrationalen) Hinweis auf die Heilige Schrift abzuweisen, damit sich die Christen nicht blamieren und die Glaubwürdigkeit der Schrift nicht verloren ginge⁷⁸; weiters war den Kirchenvätern (darunter besonders Hieronymus und Augustinus) die Kenntnis der biblischen Sprachen wichtig; was manche besonders erstaunen mag ist das Anliegen der Kirchenväter, den Sinnzusammenhang und die eigentliche Aussageintention, sowie die Entstehungssituation eines Textes zu beachten – dies vor allem in der Kontroverse gegen die Gnostiker, die oft isolierte Verse zugunsten ihrer Positionen ins Feld geführt haben. Andere wichtige Prinzipien zur Schriftauslegung sind die Überzeugung, dass die Schrift am besten mit Hilfe der Schrift selbst ausgelegt werde (gemäß dem Grundsatz antiker Grammatikerexegese), um Einzeltexte aus dem Ganzen der Schrift heraus zu verstehen; und der Grundsatz der Widerspruchslosigkeit der Schrift, was sich aus der Überzeugung herleitet, „dass Gott der Hauptautor der Schrift sei und durch Inspiration die Hagiographen bei der Abfassung der einzelnen biblischen Bücher lenkte“⁷⁹. Vermeintliche Widersprüche würden sich bei tieferer Betrachtung auflösen und ein innerer Einklang würde ersichtlich. Um nicht wie die Gnostiker schwierig verständliche Stellen durch ihre eigenen Positionen zu erklären, galt bei den Kirchenvätern, dass das Mehrdeutige durch das Eindeutige geklärt werden sollte, „das Dunkle durch das Offenkundige“ (vgl. Tertullian, *de pudicitia* 17,18).⁸⁰

Ein entscheidender Grundsatz der Kirchenväter, der meines Erachtens in der heutigen Bibelwissenschaft weitgehend verloren gegangen ist, ist der kirchliche Kontext der Schriftauslegung. Für die frühchristliche Theologie bildet die Glaubensgemeinschaft der Kirche den eigentlichen Verstehensraum des Gotteswortes. Als erster Zeuge diesbezüglich sei Augustinus angeführt, der nach langem Ringen zu dem Schluss kam: „Ich würde dem Evangelium jedenfalls nicht glauben, wenn mich die Autorität der katholischen Kirche nicht dazu bewege“

⁷⁸ „Es ist skandalös, verhängnisvoll und unbedingt zu vermeiden, wenn er [ein Nichtchrist, der ein sicheres vernünftiges Wissen über Erde und Himmel oder sonstige Elemente der Welt gewonnen hat] hört, wie ein Christ gleichsam mit der Berufung auf die christlichen Schriften über diese Dinge solchen Unsinn verbreitet und, wie man sagt, abgrundtief irrt, so dass der andere kaum sein Lachen zurückhalten kann“ (Augustinus, *de Genesi ad litteram* 1,19).

⁷⁹ FIEDROWICZ, Handbuch der Patristik 229.

⁸⁰ Vgl. hierzu: „C.IV. Auslegungsmethoden und -regeln“ in: FIEDROWICZ, Handbuch der Patristik 188-234.

(*contra epistulam Manichaei* 5). Die mutwillige Interpretation der Schrift durch Mani verdiente seinen Glauben nicht, erst die kirchliche Verkündigung hat ihn zum Glauben an das Evangelium geführt. „Nur dann ist die Bibel die authentische Wiedergabe der apostolischen Botschaft, wenn sie in den apostolischen Kirchen unter Leitung der Nachfolger der Apostel gelesen wird.“⁸¹ Die Kirche ist der Entstehungs- und Lebensraum des biblischen Offenbarungszeugnisses, daher kommt auch ihr die entscheidende Deutungskompetenz zu. Sie wird von den Kirchenvätern als „zeitübergreifende Erkenntnisgemeinschaft“ gesehen, in die man eintreten muss, damit sich die göttliche Wahrheit erschließt, die in der Schrift bezeugt ist. Sie soll der Führer, der Lehrer sein. Hieronymus beklagt, dass sich jeder zur Erklärung der Schrift berufen hält: „[A]lle nehmen sich die Schrift vor, zerren an ihr herum und treten als Lehrer auf, bevor sie selbst in die Lehre gegangen sind.“⁸² „Die Gewissheit der kirchlichen Auslegung [...] gründet nach patristischer Überzeugung darin, dass derselbe Geist, der die Schriftworte inspirierte, zugleich auch der Kirche deren rechtes Verständnis verleiht.“⁸³ Was man anhand des Wortes „Interpretation“ erkennen kann, ist, dass es weder die objektive Distanz, noch das isolierte Erkenntnisbemühen des Einzelnen sein kann, das zu eigentlicher Erkenntnis führt, sondern die innere Beteiligung und das Eintreten in diese zeitübergreifende Gemeinschaft, die die Kirche ist. „Die Vereinbarkeit mit dem überlieferten Glauben der Kirche ist also der Maßstab für das, was als verlässliche Auslegung gelten kann gegenüber dem, was nicht dem biblischen Wort, sondern dem eigenen Denken entstammt.“⁸⁴

Um die Treue der Schriftauslegung zur Kirche zu gewähren, orientierten sich die Kirchenväter an der Glaubensregel, der *Regula fidei*. Diese bot Orientierung, wenn die Selbstevidenz der Schrift nicht gegeben war oder eine verwirrende Vielfalt von Deutungsmöglichkeiten bestand. Dabei stand die Glaubensregel dem Bibeltext nicht äußerlich gegenüber, sondern ist innerlich auf ihn bezogen. Sie ist „das letzte Maß der Schriftauslegung [...], bei dem für das Suchen und Finden der Exegeten weitester Raum bleibt, aber zugleich das auszulegende Schriftwort geschützt und nicht willkürlicher Deutung preisgegeben wird“⁸⁵. Dem Urteil Fiedrowicz’ kann ich nur beipflichten, wenn er meint, dass vermutlich nicht jede Einzelauslegung der Kirchenväter den biblischen Sinn adäquat erfasst, sie jedoch „ein unvergleichliches Gespür für die Grundaussage (ὁπόθεσις) der Schrift [besaßen]. Indem sie die eigentliche Zielrichtung (σκοπός) der biblischen Botschaft dank der Orientierung an der Glaubensregel zutiefst erfassten, war ihr Umgang mit der Schrift trotz aller Unzulänglichkeit mancher Detailinterpretation im Endergebnis dennoch sachgemäße Auslegung dessen, was die Bibel grundsätzlich bezeugte.“⁸⁶ Tief verbunden mit diesem Gedanken ist auch der der „Einheit der Schrift“. Wenn der Bibelauslegung die Glaubensregel als hermeneutischer Schlüssel zugrunde

⁸¹ FIEDROWICZ, Theologie der Kirchenväter 173.

⁸² FIEDROWICZ, Handbuch der Patristik 251.

⁸³ FIEDROWICZ, Theologie der Kirchenväter 176.

⁸⁴ FIEDROWICZ, Theologie der Kirchenväter 178.

⁸⁵ FIEDROWICZ, Theologie der Kirchenväter 182.

⁸⁶ FIEDROWICZ, Theologie der Kirchenväter 184f.

liegt, kann auch das Einzelne in diesem Licht richtig gedeutet werden und erhält seinen Platz im Gesamtgefüge des göttlichen Heilsplanes. Sie zu kennen bedeutet, die Musik Gottes erlernt zu haben und fähig zu sein, im rechten Augenblick die rechten Saiten zu schlagen. So ist „die gesamte Schrift ein einziges, vollkommenes und abgestimmtes Musikinstrument Gottes [...], das mittels verschiedener Klänge eine einzige heilsame Melodie für die hervorbringt, die sie kennenlernen wollen“ (Origenes, *commentarii in Matthaeum* 2).⁸⁷

Wir haben die entscheidenden Momente aus der Bibelwissenschaft festgehalten. Im Folgenden soll eine Konzeption entwickelt werden, die versucht, aufgrund dieser geprüften Einsichten das Gute zu behalten (vgl. 1 Thess 5,21).

I.3 Konzeption der Bibelwissenschaft

I.3.1 Beobachtung und Erfahrung: Gemeinschaft vom Lamm

Die Erfahrung, die ich mit der dominikanischen *Gemeinschaft vom Lamm* in Wien und Frankreich gemacht habe, eignet sich gut als Übergang von den Kirchenvätern zu einer Konzeption, die einerseits einen versöhnlichen Weg innerhalb der Bibelwissenschaft vorsieht und andererseits eine angemessene Hermeneutik und Exegese der biblischen Schriften zu beschreiben versucht⁸⁸.

Seit Beginn meines Studiums liebte ich die Arbeit mit, in und an der Heiligen Schrift. Ich schmökerte in wissenschaftlichen Büchern „über“ die Bibel, lernte mit Freude und Eifer die biblischen Sprachen und ließ mir kaum eine biblische Vorlesung entgehen. Vor ein paar Jahren lernte ich dann die Gemeinschaft vom Lamm⁸⁹ kennen. Wenn wir am Ende einer Messe noch über die liturgischen Texte redeten, machte ich eine interessante Erfahrung: Meine eigenen Gesprächsbeiträge bezogen sich immer auf etwas, das ich „gerade gelesen“ hatte, oder auf eine neue oder alte Theorie in der Bibelwissenschaft, und Ähnliches. Angesprochen auf die Frage, was ich persönlich heute aus den Texten mitnehmen konnte, oder *was Gott uns wohl heute mit diesen Texten sagen wollte*, verhielt ich mich eher zurückhaltend. Dies war (noch) nicht die für mich im Vordergrund stehende Perspektive. Diese Erfahrungen haben mir für meine Beschäftigung mit der Bibel die Augen geöffnet.

Es ist nicht nur das persönliche Aneignen von Bibeltexten, das mich im Umgang der Gemeinschaft vom Lamm mit der Bibel so fasziniert hat. Sie sind auch wahrlich „Spezialisten“ in der Bibel, sie kennen unglaublich viele Texte und können Zusammenhänge herstellen, die ihnen dank der höchst eifrigen Lektüre (die ersten Jahre des Postulats und des Noviziats lesen die Kandidaten ausschließlich in der Heiligen Schrift) und im Rahmen der Liturgie erschlossen

⁸⁷ Vgl. zu diesem Abschnitt: „C.V. Der kirchliche Kontext der Schriftauslegung“ in: FIEDROWICZ, Theologie der Kirchenväter 171-187 und in: FIEDROWICZ, Handbuch der Patristik 234-259.

⁸⁸ Letzteres kommt sowohl in diesem Abschnitt (I.3), als auch im folgenden (I.4) zum Ausdruck.

⁸⁹ Im Internet präsent unter URL:

<http://www.communaudelagneau.org/la-communaute-de-l-agneau/?lang=de> (Stand: 19. März 2014).

werden. Die Liturgie ist für die Gemeinschaft vom Lamm der Höhepunkt des christlichen Lebens, ihr gilt ihr ganzer Einsatz. Sie ist – besonders zu Festtagen, bei Vigilien und auf ganz besondere Weise zu Ostern – reich bestückt mit Texten der Kirchenväter, die ein Verständnis erschließen, das man in einer modernen Kommentarreihe kaum findet. Ihr Alltag ist ständig in Berührung mit der Heiligen Schrift, sie leben daraus. Sie legen dadurch ein wunderbares Zeugnis ab.⁹⁰ Gewiss, wir können nicht alle Bruder oder Schwester vom Lamm werden, und das ist auch gar nicht das Ziel. Meines Erachtens zeigen sie allerdings eine Weise der Beschäftigung mit der Bibel auf, die in der Exegese am meisten vernachlässigt wurde. Ich möchte sogar sagen, dass diese einer wissenschaftlichen Beschäftigung um nichts nachsteht – sie ist *anders*. Es ist auch hier wieder wichtig, das Vorverständnis und das Anliegen an die Bibelarbeit zu definieren.

I.3.2 Unterteilung in „forschende“ und „auslegende Exegese“

I.3.2.1 Vorstellung der Unterteilung

Mein Anliegen, jedwede redliche Arbeit mit der Bibel zu würdigen, dürfte schon deutlich geworden sein. Dieses ist es, das mich dazu bewegt hat, eine gute Unterteilung der exegetischen Methoden zu überlegen, die alle Ansätze und Arbeitsweisen in der jeweiligen Herangehensweise schätzt.

Noch bevor ich Marius Reisers Buch „Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift“ in Händen hielt, hatte ich mit der Bezeichnung „historisch-kritische Methode (Exegese)“ Schwierigkeiten. Für die einen bedeutet es die „einzig wahre“ Methode, um die Bibelarbeit in der wissenschaftlichen Welt zu rechtfertigen. Für andere klingeln bei dem Begriff sofort die Alarmglocken: Es sei ein modernes Phänomen, das die Heilige Schrift nur profanisiere und ohnehin nicht mehr ernst zu nehmen sei. Die Vorbehalte gegenüber diesem Begriff, die Reiser in seiner Einführung erwähnt, bestätigten mich in meiner Wahrnehmung. Er skizziert die Entstehung dieses Begriffs und beanstandet die eigentlich „unkritische“ Anerkennung des Begriffs „historisch-kritisch“ und schlägt vor, „zum Sprachgebrauch der Humanisten zurückzukehren, d.h. Kritik als eine Kunst zu verstehen, die in der Anwendung gewisser Regeln und Methoden besteht. Dann wird das Ungetüm ‚historisch-kritisch‘ überflüssig; es gibt nur noch kritische und unkritische, gute und schlechte Exegese, und jeder weiß, was gemeint ist.“⁹¹

⁹⁰ Wieder kann ich auf RATZINGER/BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth I, 218 hinweisen: „Die Heiligen [hier bezogen auf Franziskus in den Überlegungen zu der Seligpreisung der Armen] sind die wahren Ausleger der Heiligen Schrift. Was ein Wort bedeutet, wird am meisten in jenen Menschen verständlich, die ganz davon ergriffen wurden und es gelebt haben.“

⁹¹ REISER, Bibelkritik 36.

Möglichst viele der verschiedenen Herangehensweisen an die Bibel vor Augen machte ich mich auf die Suche nach einer Einteilung derselben. Folgende Unterteilung und Begriffe schienen mir die grundsätzlichsten und „neutralsten“:

(1) „*forschende* Exegese“ abzugrenzen von (2) „*auslegender* Exegese“.

Man könnte (1) auch „wissenschaftliche Exegese“ nennen, doch dieser Begriff ist belasteter, als wenn sie einfach „forschende“ heißt. Außerdem würde man zu schnell daraus schließen, dass (2) „unwissenschaftlich“ sei. Genauso war eine Überlegung (2) „theologische Exegese“ zu nennen, doch auch das trifft aus wenigstens zwei Gründen nicht im eigentlichen Sinn zu: „Auslegende Exegese“ ist nicht notwendig „theologisch“, und „forschende Exegese“ ist nicht notwendig „untheologisch“.

Gewiss, in der „forschenden Exegese“ wird in erster Linie wissenschaftlich gearbeitet werden, nach allen Facetten, die uns die Bibelwissenschaft und andere Wissenschaften, die mit der Bibelwissenschaft in Verbindung gebracht werden können, zu Verfügung stellen. Genauso wird der „auslegende“ Exeget meist theologisch vorgehen. Keinesfalls soll durch diese Unterteilung ausgeschlossen werden, sich beiden Richtungen auf einmal zu widmen, eine gute Synthese beider zu erarbeiten (ich denke, das ist sogar das Ziel; nur aufgrund der Detailliertheit des heutigen Wissensstandes auf allen Gebieten ist es schwierig geworden, all dies Wissen in einer einzelnen Person zu vereinen). Will ein forschender Exeget auch eine theologische Aussage zu seinen Forschungsergebnissen hinzufügen, so tut er gut daran, seine auslegenden Kollegen heranzuziehen; will ein auslegender Exeget auf Details in der Textarbeit näher eingehen, soll er sich bei seinen forschenden Kollegen Rat holen. Eine gewisse Angewiesenheit auf die Arbeit anderer kommt hier zum Ausdruck, die nötig ist und viel Gutes hervorbringen kann. Wichtig ist die Positionierung und Reflexion über die je eigene Herangehensweise – kurz: die Klärung des Vorverständnisses und des Anliegens.

Jedenfalls meine ich, die beiden Begriffe „forschend“ und „auslegend“ treffen den Punkt und sind so neutral wie möglich, sodass sie einfach die Herangehensweise beschreiben und die Wertschätzung jeglicher Arbeit ermöglichen. Zum Versuch einer Versöhnung der einzelnen Methoden wurde ich angeregt durch vielerlei Lektüre; herausheben möchte ich dazu wieder das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“, das ein Zeugnis über die stetige Suche nach der geeignetsten Auslegung der Schrift ablegt und eine sehr gute, bündige Darstellung der Methoden bringt.⁹²

⁹² Vgl. Die Interpretation der Bibel in der Kirche, z.B. in den Schlussfolgerungen 114-116. Siehe dazu besonders auch jeweils das Vorwort im dreiteiligen Werk: RATZINGER/BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth.

I.3.2.2 Übersicht

In Form einer Übersicht soll nun dargestellt werden, wie sich die einzelnen Herangehensweisen in die oben beschriebene Unterteilung einfügen lassen könnten.

(1) *forschende Exegese*

- literarisch (rhetorisch, narrativ, semiotisch, etc.)
- textlich (vermutlich würde man hierzu die meisten Schritte der sogenannten „historisch-kritischen“ Exegese⁹³ rechnen, wie z.B. redaktions- und formgeschichtlich)
- archäologisch
- kulturanthropologisch
- soziologisch
- sprachwissenschaftlich
- psychologisch/psychoanalytisch
- historisch
- philosophisch
- wirkungsgeschichtlich

(2) *auslegende Exegese*

- kanonisch (man mag dies vielleicht als „bibeltheologisch“ im eigentlichen Sinn bezeichnen, da hier versucht wird, die Bibel mit der Bibel selbst zu erklären)
- intertextuell (sehr eng verbunden mit der ersten Kategorie⁹⁴)
- geistig/spirituell
- kirchlich (ich möchte zwar vermeiden, konfessionelle Unterschiede zu machen, doch an einem gewissen Punkt wird es nötig sein, konkret Stellung zu nehmen⁹⁵)
- assoziativ (persönlich oder in Gemeinschaft)
- kontextuell (z.B. feministisch)
- (fundamentalistisch⁹⁶)

In der *forschenden* Exegese können wohl alle Wissenschaften angeführt werden, die helfen, die Heilige Schrift in ihrer Entstehungssituation und den Entstehungsbedingungen genauer zu verorten, sowie den Text genau zu analysieren. Zur *auslegenden* Exegese gehören jene Methoden, die versuchen, das Wort der Bibel in das Heute zu vermitteln.

⁹³ Übersichtlich dargestellt sind diese Schritte und verschiedene Auslegungsarten bei DOHMEN Christoph, *Die Bibel und ihre Auslegung*, C.H. Beck, München 1998; siehe besonders „III. Formen der Bibelauslegung“ 43-91; und bei: FISCHER, Wege in die Bibel 54-65.

⁹⁴ Eine gute und prägnante Erklärung und Unterscheidung dieser beiden Herangehensweisen („intertextuell“ und „kanonisch“) findet sich in GROHMANN Marianne, *Jüdische Psalmenexegese als Paradigma kanonischer Intertextualität. Dargestellt am Beispiel von Ps 139 und Lev 12,2*, in: BALLHORN Egbert / STEINS Georg (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielexegesen*, Kohlhammer, Stuttgart 2007.

⁹⁵ Dazu in Kapitel I.4.

⁹⁶ Vgl. dazu die Kritik an dem fundamentalistischen Umgang mit der Heiligen Schrift in: Die Interpretation der Bibel in der Kirche 61-63: Das geforderte wortwörtliche Verständnis der Schrift entpuppte sich bei genauem Hinsehen als unbiblisch. Das Grundproblem sei die Ablehnung des geschichtlichen Charakters der biblischen Offenbarung, die unfähig macht, die Wahrheit der Menschwerdung selbst voll anzunehmen.

Keine dieser Methoden wurde – wie gesagt – explizit als „theologisch“ bezeichnet. Vielleicht wäre dieses Attribut am ehesten der „geistigen / spirituellen“ Exegese zuzuordnen, genauso aber auch der „kirchlichen“, der „kanonischen“ oder der „assoziativen“. Und auch die „kontextuelle“ würde sich selbst wohl als „theologische“ bezeichnen. Wenn wir „theologisch“ als „gottsuchend“ oder „die Gotteslehre betreffend“ definieren, so ist dies eine Eigenschaft, die wohl allen auslegenden Methoden eigen ist oder sein sollte.

Alle diese Herangehensweisen zusammen ergeben – so meine Idee – die Bibelwissenschaft. Es soll nicht ein Graben geschaffen werden zwischen beispielsweise einer geistigen Schriftauslegung, die „nur der Erbauung dient“, und einer rein wissenschaftlichen Arbeit am Bibeltext, die „nichts mehr mit der Bibel als Heilige Schrift zu tun“ hat. Wenn die Bibelwissenschaft auf diese Art und Weise *vereint* auftritt, werden einerseits keine Kritiker berechnete Einwände gegen die Theologie als Wissenschaft finden, als auch der „Gegenstand“ der Theologie – Gott und Sein Wort – bewahrt und würdig behandelt werden. So müssen wir nicht „eine Vielfalt von Einheiten, die untereinander nicht vermittelbar sind“⁹⁷ annehmen, wie es der theologische Liberalismus des 19. Jahrhunderts tat, sondern eine *Vielfalt in der Einheit* suchen und bewahren, wie es in einer multikulturellen Religion wie die des Christentums (Papst Franziskus nennt es ein „Volk der vielen Gesichter“) unausweichlich ist.⁹⁸

Es gibt bestimmt Überschneidungen innerhalb einer Methode selbst oder zwischen den Methoden. Um sich selbst so genau wie möglich positionieren zu können, ist eine recht vollständige Auflistung sehr hilfreich. Den Anfang zu einer solchen habe ich hier hoffentlich bieten können.

Der entscheidende Gedanke ist: *Jede dieser Methoden hat ihren Platz und Wert!* Die Klärung des eigenen Vorverständnisses, das gute Neben- und Miteinander dieser Methoden, mit gleichzeitigem Respekt und Würdigung der Arbeit der anderen können hilfreich sein, in der Exegese einen wünschenswert friedvollen Weg zu gehen. Diese Überlegungen bringen mich zu einem neuen, im Folgenden dargestellten Gedanken.

1.3.3 Berufung des Einzelnen

In der Bibelwissenschaft von einer *Berufung* zur jeweiligen Arbeit zu sprechen ist wohl ein unüblicher Gedanke. Gleichwohl er nicht unpassend ist, meine ich. In erster Linie spricht man von Berufung, wenn es diejenige zum Priestertum oder zum Ordensleben, vielleicht auch noch die zum Stand der Ehe bezeichnet. Im Deutschen haben wir allerdings auch die Nähe zu einem weiteren Begriff, der uns eine neue Perspektive eröffnet: der *Beruf*. Am deutlichsten wird dies, wenn man das Begriffspaar „Job“ und „Beruf“ als Vergleich hernimmt. Gefühls-

⁹⁷ REISER, Bibelkritik 53.

⁹⁸ Vgl. dazu FRANZISKUS, *Die Freude des Evangeliums. Das Apostolische Schreiben „Evangelii gaudium“ über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, mit einer Einführung von Bernd Hagenkord SJ, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2013, Nr. 115-118.

mäßig versteht man, dass ein „Job“ eher eine Arbeit zum Geldverdienen ist; spricht jedoch jemand von seinem „Beruf“, schwingt mit, dass er sein Handwerk gelernt hat, seine Arbeit mag und sich eben vielleicht sogar *dazu berufen* weiß.

In dieser Hinsicht möchte ich diesen Begriff auch in der Bibelwissenschaft geltend machen. Gemäß seiner Berufung – das heißt in Anbetracht seiner Fähigkeiten, Leidenschaften, Freuden, Interessen – seiner Arbeit nachgehen, ist wohl die Voraussetzung, um die eigene Tätigkeit und die der anderen zu schätzen. Jeder sollte das Arbeitsfeld in den Blick nehmen, das ihn anspricht, ihm liegt und wichtig ist und ihm Freude bereitet. Wenn diese Freude der Motor ist, kann man seine Einzigartigkeit anerkennen und gleichzeitig sein Eingebettetsein in ein gemeinschaftliches Ganzes, das auf dem Weg ist und sich gegenseitig bereichert (es sei ein weiteres Mal an die Abbildung im ersten Kapitel erinnert).

Ich denke, dieser Gedanke ist ein Anfang dazu, sich nicht bloß auf die eigenen Kräfte zu verlassen, sondern gelassen an seine Bibelarbeit heranzugehen – ein Gedanke, den ich auf alle Berufe umlegen würde, und eben auch in dieser Wissenschaft.

1.3.4 Verhältnis Bibelwissenschaft und andere theologische Disziplinen – am Beispiel der Dogmatik

Wenn wir von der *Berufung* des Einzelnen innerhalb der Bibelwissenschaft sprechen können, so gilt das ebenso interdisziplinär zwischen allen Fächern der Theologie. Sehen wir uns dazu modellhaft das Verhältnis von Bibelwissenschaft und Dogmatik an.

Wie wir im geschichtlichen Rückblick schon gesehen haben, war die gesamte Theologie bis ins hohe Mittelalter hinein einfach *Sacra scriptura* genannt worden.⁹⁹ Dann gab es allerdings einen Moment, ab dem die Auslegung nur noch der Dogmatik überlassen wurde.¹⁰⁰

Anhand der beiden Begriffe Schrift und Tradition kann man das Verhältnis von Bibelwissenschaft und Dogmatik gut zeigen. Dazu sei Joseph Ratzinger zitiert, der im Zuge seiner Habilitationsschrift über Bonaventura viele Einsichten zum Thema Offenbarung erworben hat¹⁰¹: „Schrift und Überlieferung sind für *uns* allerdings die Quellen zur Erkenntnis der Offenbarung, aber sie sind nicht *an sich* die Quelle der Offenbarung, sondern *an sich* ist die Offenbarung die Quelle von Schrift und Überlieferung.“¹⁰² Diese Erkenntnis sei – so Rudolf Voderholzer – in *Dei Verbum* eingeflossen: „Der erste und grundlegende Schritt zur Neube-

⁹⁹ Siehe oben I.2.2.4.

¹⁰⁰ Kapitel I.2.2.3.

¹⁰¹ RATZINGER Joseph, *Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras*, in: RATZINGER Joseph/BENEDIKT XVI., *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien*, Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, Band 2, Verlag Herder, Freiburg 2009, 52-417.

¹⁰² *Der Glaube der Kirche. Ein theologisches Lesebuch aus Texten Joseph Ratzingers*, erstellt durch das Institut Papst Benedikt XVI. in Regensburg, 1. September 2011, Arbeitshilfen 248, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 33.

stimmung des Schrift-Tradition-Verhältnisses in ‚Dei Verbum‘ besteht in der Nach- und Unterordnung der beiden Größen unter die ‚Revelatio ipsa‘, so dass deutlich wird, dass scriptura und traditio nicht Fontes revelationis, wie der Titel des Schemas insinuierte, sondern ‚Modi transmissionis revelationis‘ sind.¹⁰³ In Dei Verbum heißt es: „Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift sind also eng untereinander verbunden und haben aneinander Anteil. Denn beide, die ja aus demselben göttlichen Quell hervorsprudeln, verschmelzen gewissermaßen in eins und streben demselben Ziel zu.“¹⁰⁴

Grob gesagt kann man festhalten, dass sich der Bibelwissenschaftler in erster Linie mit der Schrift, der Dogmatiker mit dem konkreten geschichtlichen Ort der Offenbarung (der Tradition im weiteren Sinne) beschäftigt. Konkreter formuliert es die Päpstliche Bibelkommission: „Die erste Aufgabe des *Exegeten* ist es, mit Genauigkeit den Sinn der biblischen Texte in ihrem eigenen Kontext festzustellen, d.h. zuerst in ihrem literarischen und besonderen geschichtlichen Kontext, und dann im Kontext des Kanons der heiligen Schriften. Indem er diese Aufgabe erfüllt, stellt der Exeget den theologischen Sinn der Texte ins Licht, sofern diese eine solche Bedeutungsdimension haben. Somit wird eine Kontinuität zwischen Exegese und späterer theologischer Reflexion möglich. Doch der Gesichtspunkt ist nicht der gleiche, denn die Aufgabe des Exegeten ist grundsätzlich historisch und beschreibend und beschränkt sich auf die Interpretation der Bibel. Der *Dogmatiker* steht vor einem mehr spekulativen und systematischen Werk. Für seinen Zweck interessiert er sich besonders für bestimmte Texte und Aspekte der Bibel; außerdem bezieht er viele andere Gegebenheiten in seine Reflexion ein, die nicht biblisch sind – patristische Quellen, Konzilsdefinitionen und weitere Dokumente des Lehramtes, die Liturgie wie auch philosophische Systeme und kulturelle, soziale und politische Gegenwartsbedingungen. Seine Aufgabe ist nicht die Bibelinterpretation, sondern das umfassend durchdachte Verständnis des christlichen Glaubens in all seinen Dimensionen und namentlich in Hinsicht auf seinen entscheidenden Bezug zur menschlichen Existenz.“¹⁰⁵

In diesem Dokument wird auch darauf hingewiesen, dass es zwischen der *katholischen* Exegese (im Gegensatz zur *liberalen*) und der Dogmatik eigentlich nie einen allgemeinen Konflikt gab.¹⁰⁶ Keine dieser beiden Disziplinen kann ehrlicherweise ohne die andere auskommen, und dies wurde großteils auch erkannt. Für meine Grundidee einer angemessenen Bibelwissenschaft ist dieser Umstand unerlässlich.

¹⁰³ VODERHOLZER Rudolf, *Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung. Bausteine zu einer christlichen Bibelhermeneutik*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2013.

¹⁰⁴ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“*, zitiert nach HÜNERMANN Peter (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen*, lateinisch-deutsche Studienausgabe (Sonderausgabe 2009), Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2004, hier: DV 9,1.

¹⁰⁵ Die Interpretation der Bibel in der Kirche 98; Hervorhebung J.W.

¹⁰⁶ Vgl. Die Interpretation der Bibel in der Kirche 97.

Exkurs: „Offenbarungstheologie“ im wörtlichen Sinne

Nehmen wir die Ausdifferenzierung der Offenbarung in die zwei Vermittlungsformen kirchliche Überlieferung und Heilige Schrift, die Joseph Ratzinger vorgeschlagen hat und vom II. Vatikanischen Konzil aufgenommen wurde, zum Anlass, über die theologischen Disziplinen nachzudenken, so zeigt sich ein gewisses Desiderat. Grob unterschieden beschäftigt sich die Dogmatik also mit der Tradition (was von manchen Seiten als zu autoritär und unbiblisch beurteilt wird), die Bibelwissenschaft mit der Analyse der Texte (heute oft zu sehr rein auf die Vergangenheit bezogen). Es fehlt die Arbeit, die diese beiden Herangehensweisen miteinander verbindet. Da die Tradition und die Bibel die zwei Vermittlungsformen der Offenbarung darstellen, könnte man diese fehlende Kategorie als „Offenbarungstheologie“¹⁰⁷ bezeichnen. Es liegt mir fern, ein neues Fach vorzuschlagen; doch zeigt sich so deutlich das Anliegen, das ich an die Bibelwissenschaft herantrage. Die „erbauliche“ Art und Weise, mit dem Bibeltext umzugehen, soll nicht allein Laien überlassen werden (oder anderen theologischen Disziplinen, die aufgrund der Beschäftigung mit ihrem eigenen Fach nicht gleichzeitig auch biblische Spezialisten sein können). Eine Bibelwissenschaft, die die Tradition und die Gegenwart immer im Blick hat, arbeitet sehr wohl wissenschaftlich (bzw. „forschend“), soll aber ausgerichtet bleiben auf die gesamte Offenbarung Gottes, und ihre je eigene Arbeit an ihr ausrichten. Vor allem auf Seiten der Bibelwissenschaft muss dies wieder besonders beachtet werden, wenn sie *Theologie* sein will. (*Exkurs Ende*)

Im selben Sinne wie im vorherigen Kapitel „innerbibelwissenschaftlich“, ist es „interdisziplinär“ zwischen diesen beiden Disziplinen genauso wichtig, dass jeder seine *Berufung* zur jeweiligen Herangehensweise erkennt und in diesem „Stand“ am Reich Gottes mitarbeitet. Wünschenswert ist eine Zusammenarbeit im Geist Jesu und der Kirche, wo ein gegenseitiger Vertrauensvorschuss herrscht, eine Wertschätzung untereinander und auch gegenüber der eigenen Arbeit, ganz gemäß der Anweisung des Paulus an die Römer:

Aufgrund der Gnade, die mir gegeben ist, sage ich einem jeden von euch: Strebt nicht über das hinaus, was euch zukommt, sondern strebt danach, besonnen zu sein, jeder nach dem Maß des Glaubens, das Gott ihm zugeteilt hat. Denn wie wir an dem einen Leib viele Glieder haben, aber nicht alle Glieder denselben Dienst leisten, so sind wir, die vielen, ein Leib in Christus, als einzelne aber sind wir Glieder, die zueinander gehören. Wir haben unterschiedliche Gaben, je nach der uns verliehenen Gnade. Hat einer die Gabe prophetischer Rede, dann rede er in Übereinstimmung mit dem Glauben; hat einer die Gabe des Dienens, dann diene er. Wer zum Lehren berufen ist, der lehre; wer zum Trösten und Ermahnen berufen ist, der tröste und ermahne. Wer gibt, gebe ohne Hintergedanken; wer Vorsteher ist, setze sich eifrig ein;

¹⁰⁷ Dieser Begriff soll keine Verbindung zu Karl Barth herstellen; er entspringt m.E. dem Wesen der Sache.

wer Barmherzigkeit übt, der tue es freudig. Eure Liebe sei ohne Heuchelei. Verabscheut das Böse, haltet fest am Guten! Seid einander zugetan, übertrefft euch in gegenseitiger Achtung! Lasst nicht nach in eurem Eifer, lasst euch vom Geist entflammen und dient dem Herrn! (Röm 12,3-11)

Diese Überlegungen betrafen speziell die Dogmatik und die Bibelwissenschaft, treffen jedoch ebenso auf die anderen theologischen Disziplinen zu (z.B. die Moraltheologie, die Fundamentaltheologie, etc.) – jeweils mit den passenden Vorzeichen.

I.4 Elemente einer katholischen Exegese

Außer im letzten Kapitel, wo die Dogmatik (und somit die *katholische* Glaubenslehre) in den Blick kam, bin ich bis hierher ohne eine konfessionelle Festlegung ausgekommen – wenn auch, zugegeben, die von mir verwendete Literatur kaum einen Zweifel zulässt. An einem gewissen Punkt der Konzeption ist es aber nicht mehr möglich, davon abzusehen.¹⁰⁸ Diesen Punkt habe ich nun erreicht. Die nun folgenden Abschnitte sind eindeutig aus einem katholischen Geist heraus entstanden, wenn ich mir auch wünschte, dieses *katholisch* würde wieder als das gelten, was es eigentlich bezeichnet: „das Ganze betreffend“ oder „allgemein“. Dieser Weg ist vermutlich noch ein langer, auf dem alle Beteiligten beizutragen und zu lernen haben.

Bei aller katholischen Herangehensweise, suche ich doch immer zuerst das *Christliche* an sich als das Hervorragende herauszustellen. Meines Erachtens ist dies nun am authentischsten, klar und nachvollziehbar in der katholischen Kirche, ihren Dokumenten und Konzeptionen verwirklicht und dargestellt.¹⁰⁹

Es werden drei Begriffspaare genauer besehen: Exegese und Kirche (Kirche als Bekenntnisgemeinschaft mit der Basis einer Glaubensregel); Exegese und Heiliger Geist; und Exegese und Glaube / Gebet / Liturgie. Auffallend wird die Präsenz der Themen der Kirchenväter sein, die in diesen Fragen gute Ratgeber sind und wieder mehr zu unseren Vorbildern werden sollten.

I.4.1 Exegese und Kirche – Bekenntnisgemeinschaft; Glaubensregel

Für die Kirchenväter war es selbstverständlich, Schriftauslegung nicht losgelöst von einem kirchlichen Rahmen zu betreiben, wie wir anfänglich schon in Kapitel I.2.2.4 gesehen haben. Das Bewusstsein darüber, dass die Kirche schon existierte bevor die neutestamentlichen Schriften entstanden, war bei ihnen höchst präsent. Wovon diese Schriften und ebenso die

¹⁰⁸ In der Übersicht der Unterteilung in I.3.2.2 war das beim Stichwort „kirchlich“ schon zu erkennen.

¹⁰⁹ Rudolf Voderholzer schreibt in seinem Vorwort, dass „[e]ine systematische Darstellung der spezifisch christlichen Verstehenslehre wie auch der ihr vorausliegenden theologie- und dogmengeschichtlichen Entwicklung [...] bislang ein Desiderat der theologischen Forschung und Lehre“ ist (VODERHOLZER, Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung 12). Ein paar Elemente dazu finden sich – so hoffe ich – in den folgenden Darstellungen.

alttestamentlichen sprechen, „entnimmt die Kirche nicht primär der Schrift, sondern ihrem eigenen Glaubensbewusstsein, wie es sich in der lebendigen Überlieferung manifestiert. Indem die Kirchenväter zunächst hieraus lebten und sich daran orientierten, erfassten sie, noch bevor sie die Schrift lasen, wovon auch die Schrift im ganzen sprach.“¹¹⁰

Dieses Glaubensbewusstsein, das ihnen durch die lebendige Überlieferung der Kirche mitgegeben wurde, kann man essentiell in der Glaubensregel, der *Regula fidei* fassen. „Glaubensregel und Schriftzeugnis verhalten sich hinsichtlich der Offenbarungswahrheit wie deren Kontraktion und Expansion.“¹¹¹ So kam der Glaubensregel eine große bibelhermeneutische Bedeutung zu: als Leitfaden und Kompass, um die Grundbotschaft der Bibel zu erkennen. Auch für die Kirchenväter war der Literalsinn nicht unerheblich, doch bestand die Basis, das hermeneutische Vorverständnis, in der Glaubensregel. „Erst die Kenntnis der wesentlichen dogmatischen und moralischen Prinzipien, wie sie im Glaubensbekenntnis und im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe formuliert sind, ermöglicht nach Augustins Überzeugung ein adäquates Verstehen der biblischen Einzelaussage.“¹¹² Es ist notwendig, so Clemens von Alexandrien, die Schriften unter anderem gemäß der Richtschnur der Wahrheit auszulegen, „[d]enn weder die Prophetie noch der Erlöser selbst haben die göttlichen Geheimnisse so verkündet, dass sie für jeden Beliebigen leicht fassbar wären“ (*stromateis* 6,124,5f). Trotz des vorgegebenen Kanons gab (und gibt) es viele verschiedene Interpretationen, „[d]arum machen es die vielen Abweichungen des variantenreichen Irrtums sehr notwendig, bei der Auslegung jener Schriften der Propheten und der Apostel die Richtschnur nach der Norm des kirchlichen und katholischen Verständnisses auszurichten“ (Vinzenz von Lérins, *commonitorium* 2,2).

Wir stehen heute wie seit jeher vor denselben Herausforderungen. Wenn es zur Zeit der Kirchenväter eher darum ging, vor Häresien zu schützen und gelungene Abgrenzungen zu finden, so kämpfen wir heute mehr gegen einen Subjektivismus und Eklektizismus, der es erlaubt, die Heilige Schrift je nach persönlichem Anliegen beliebig auszulegen. Dieser Entwicklung zu entgehen, wird uns „durch das Festhalten am kirchlichen Glaubenszeugnis als einer regulativen Norm der Schriftauslegung“¹¹³ ermöglicht. Wird diese Gesinnung als zu engstirnig und einschränkend betrachtet, können wir folgende Aussage Johann Adam Möhlers entgegenhalten, die er 1832 in seinem Werk „Symbolik“ niedergeschrieben hat: „Sollte nun auch, um diesen Grundsatz zu verhöhnen, gesagt werden: ‚er sei gleichbedeutend damit: schaue die Schrift durch die Brille der Kirche an‘, so lass dich nicht stören, es ist besser, du betrachtest das Gestirn mit bewaffnetem Auge, als dass es deiner stumpfen Sehkraft entgehe und dir in Nebel und Nacht verhüllt bleibe. Einer Brille wirst du dich übrigens immerhin bedienen müssen; aber nimm dich in acht, dass du sie dir nicht von dem nächsten besten Glasschleifer zu-

¹¹⁰ FIEDROWICZ, Theologie der Kirchenväter 187.

¹¹¹ FIEDROWICZ, Theologie der Kirchenväter 179.

¹¹² FIEDROWICZ, Theologie der Kirchenväter 187.

¹¹³ REISER, Bibelkritik 46.

rechtrichten und auf die Nase setzen lassest.“¹¹⁴ Mit Rückgriff auf Gadamer und der neueren Erforschung der Hermeneutik bringt Reiser den Nachweis, dass vollkommene Unvoreingenommenheit und Objektivität in der Textauslegung nicht möglich sind und stellt zu Recht die rhetorische Frage: „Und welche [,Brille‘] sollte bei einem Buch der Kirche angemessener sein als die kirchliche?“¹¹⁵ Auch seine folgende Überlegung ist es wert, vollständig zitiert zu werden: „Die Verantwortlichkeit gegenüber dieser Glaubensgemeinschaft [die ‚*Communio sanctorum*‘ im Gegensatz zu einer sich je aktuell neu zusammenfindenden Gesprächsgemeinschaft] steht weder im Widerspruch zur Freiheit eines Christenmenschen noch zur Freiheit der Wissenschaft und Forschung. Sie soll lediglich verhindern, dass die Destruktion der eigenen Voraussetzungen und Prinzipien zur Selbstauflösung der Theologie in Religionswissenschaft führt.“¹¹⁶ Soll dies nicht geschehen, ist es nötig, der historischen und literaturwissenschaftlichen Betrachtungsweise wieder eine theologische und geistliche Deutung hinzuzufügen, die den Gesamtsinn und die Einheit in der Vielfalt der biblischen Aussagen beachtet.¹¹⁷ Ist dies nicht gegeben, besteht die große Gefahr, buchstäbliche – also fundamentalistische – Bibelauslegung zu betreiben (da die Richtschnur fehlt, die den Rahmen einer Interpretation vorgeben kann), oder für den heutigen Menschen sinnentleerte Interpretationen zu bieten, weil ohne dem Bezugspunkt der Tradition – hier: der *Regula fidei* – die mindestens zweitausendjährige Zeitspanne, die uns von der Abfassung der biblischen Schriften trennt, kaum schadlos überwunden werden kann und die biblischen Texte so nicht in kontinuierlicher Art und Weise ins Heute übersetzt werden können.

Exkurs: Vorwurf evangelikaler Kreise

Es kann dazu kommen, dass der Tradition der Vorrang eingeräumt wird, bzw. Glaubensformeln gelernt werden, ohne den Bezug zum Wort Gottes in der Bibel herzustellen. Daraus wiederum kann ein Vorwurf entstehen (besonders von sogenannten „evangelikalen“ Kreisen, wo die Bibel alleiniger Maßstab des Glaubens ist), dass die Kirche mit ihrer Tradition und ihren Glaubensformeln wichtiger sei, als das Wort Gottes in der Heiligen Schrift und in der Person Jesus Christus.¹¹⁸ Mag dies auch gelegentlich in der Geschichte so geschehen sein, ist es bestimmt nicht das Ideal. Genau hier ist die besondere Arbeit der Bibelwissenschaftler anzusetzen, die mitverantwortlich sind, dass die Bibel übersetzbar bleibt, in die je neue Gegenwart hinein aktualisiert werden kann und den Priestern Hilfestellung zur Predigt gegeben wird. Zu diesem Zweck muss auch eine geistige Auslegung der Schrift in der Bibelwissenschaft ihren Platz haben und darf nicht als „rein erbauliche“ Angelegenheit ausgeschieden werden. In der katholischen Kirche haben wir das Glück, dass alle Herangehensweisen erlaubt

¹¹⁴ MÖHLER Johann Adam, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, hg. von Josef Rupert Geiselmann, Hegner, Köln 1958, 426f.

¹¹⁵ REISER, Bibelkritik 47.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Vgl. REISER, Bibelkritik 48.

¹¹⁸ So NIEDERKLEINE Ingmar, *Die Grundströmungen – evangelikal, liberal und traditionell*, URL: http://www.evangelikal.de/was_ist_evangelikal_.html (Stand: 19. März 2014).

sind; es liegt an jedem Einzelnen, sich in dieses Ganze einfügen zu wollen und an einer gelungenen Bibelauslegung beizutragen, die gegen Einwände wie z.B. „zu wenig wissenschaftlich“ von liberaler oder „zu wenig biblisch“ von evangelikaler Seite standhält. (*Exkurs Ende*)

Zu einer gelungenen Aktualisierung und somit „Über-setzung“ gehört nach Reiser „ein gemeinsamer kultureller Erfahrungsraum mit einem kulturellen Gedächtnis. Dieser Erfahrungsraum kann im Fall der Bibelauslegung wie der Theologie überhaupt wiederum kein anderer sein als die Kirche.“¹¹⁹ Höchst beachtlich in diesem Zusammenhang sind folgende Zeilen Marius Reisers, die er in diesem Kapitel über „Bibel und Kirche“ als Antwort auf Ulrich Luz schreibt, der in seiner Theorie über die Aufgabe der Exegese einen bewusst nichtkirchlichen Standpunkt einnimmt (obwohl seine Praxis weit kirchlicher sei, als er theoretisch vorgebe): „Eine Hermeneutik der Sympathie und Liebe kann unterscheiden, ohne zu trennen, und hat m.E. grundsätzlich Vorrang vor einer Hermeneutik des Verdachts. Sie schließt Kritik gerade aus Liebe mit ein. Wir sollten die biblischen Texte in erster Linie nicht als Angeklagte betrachten, sondern als Zeugen.“¹²⁰

Diese „Hermeneutik der Sympathie und Liebe“ kann und soll meines Erachtens jeder Herangehensweise der Bibelwissenschaft – ob es nun eine forschende oder eine auslegende ist – zugrunde liegen. Am besten möglich dürfte dies innerhalb der Kirche mit ihrer Tradition und Glaubensregel sein, da „nur in ihr der Geist fortlebt, der die Schrift hervorgebracht hat. Derselbe Geist, der die Schrift als Buch der Kirche inspiriert hat, führt auch die Kirche in den Sinn der Schrift ein.“¹²¹ Dieses für die Kirchenväter selbstverständliche und für uns großteils wieder zu erlernende Verständnis führt uns zu Überlegungen, wie der Heilige Geist in der Kirche, in der Bibel und in dessen Auslegungen zugegen ist.

I.4.2 Exegese und Heiliger Geist

I.4.2.1 Wer braucht den Heiligen Geist in der Bibelauslegung?

So selbstverständlich es auch sein sollte, den Heiligen Geist in einer theologischen Disziplin nicht außen vor zu lassen, so ungewöhnlich mag es doch scheinen, Ihn *ausdrücklich* zu erwähnen. Es ist dies keine einfache Aufgabe, doch nötig und mir ein großes Anliegen, um ein verantwortbares Modell der katholischen Exegese aufzeigen zu können.

Wie immer in der katholischen Kirche, muss auch hier der Mittelweg gefunden, die schmale Gratwanderung begangen werden: zwischen einerseits einer Exklusivität des Heiligen Geistes und der persönlichen Bibelauslegung (die die Gefahr der Beliebigkeit in sich trägt) und andererseits einem Traditionalismus, der sich nicht mehr um eine Ausrichtung an der Bibel bemüht, sondern erstarrt ist und den Anschluss an den heutigen Menschen verloren hat.

¹¹⁹ REISER, Bibelkritik 49.

¹²⁰ REISER, Bibelkritik 58.

¹²¹ FIEDROWICZ, Theologie der Kirchenväter 176.

Auf einer Internetseite über den Evangelikanismus¹²² habe ich die brauchbare, aber in gewisser Weise doch mangelhafte Unterscheidung zwischen „Evangelikalen“, „Liberalen“ und „Traditionalisten“ gefunden. Die „Evangelikalen“ werden von Ingmar Niederkleine als konfessionsunabhängig, aber großteils nahe den Freikirchen bezeichnet; als diejenigen, die allein die Bibel als Zentrum und Grundlage ihres Glaubens haben. Die „Liberalen“ seien meist gleichzusetzen mit den Protestanten, die besonders die „historisch-kritische“ Methode ausüben und den Bibeltext kaum mehr als *Heilige Schrift* ansehen. Die „Traditionalisten“ werden von Niederkleine vor allem als der katholischen und der orthodoxen Kirche zugehörig angesehen, wo nicht mehr Jesus, sondern die Kirche den ersten Platz einnehme.¹²³

Auch wenn ich mir diesen „Traditionalismus-Vorwurf“ als Katholikin nicht gerne gefallen lasse und sich vermutlich auch niemand anderer in ein solches Schema gepresst wissen will, muss man doch festhalten, dass diese Beobachtung sehr grob betrachtet seine Berechtigung hat. Auch betont Niederkleine zu Beginn seines Artikels, dass es wohl in jeder christlichen Kirche Vertreter aller drei Modelle gebe.¹²⁴

Die Frage ist nun aber nicht, sich zu verteidigen oder andere zu beschuldigen, sondern der Wahrheit auf den Grund zu gehen und eine angemessene Herangehensweise zu finden. Dies möchte ich nur von katholischer Sicht aus tun, um zu weitläufige Ausführungen zu vermeiden. Ich werde wenn nötig die erwähnten drei Kategorien („Evangelikale“, „Liberalen“ und „Traditionalisten“) beibehalten, doch eine vierte – meines Erachtens fehlende und nötige – Kategorie hinzunehmen, ich nenne sie versuchsweise die „Katholischen“, wiederum im wahren Wortsinn (καθολικός = das Ganze betreffend, allgemein¹²⁵). Aus den ersten drei Kategorien sollen die guten Dinge behalten und so ein gehbarer Mittelweg gefunden werden, der wohl immer eine Gratwanderung sein wird. Dies – so meine ich – ist die Aufgabe der „Katholischen“.

Durch den Titel „Geschichte als Brücke? Neue Zugänge zum Alten Testament“ wurde ich auf ein kleines Büchlein aufmerksam, das interessante Aspekte anspricht. Die beiden Autoren wird man wohl als „Evangelikale“ bezeichnen, was in ihren Ideen und Ausführungen zum Ausdruck kommt. Doch entscheidend ist, *was* jemand sagt, und nicht *wer* dieser jemand ist (mit allen dazugehörigen Vorurteilen), daher sah ich mir manche Aussagen genauer an. Dass der Heilige Geist in der Bibelauslegung einmal einen expliziten Platz bekommt¹²⁶, ist nicht sehr häufig, ließ mich also aufhorchen.

¹²² NIEDERKLEINE, Grundströmungen (Anm. 116).

¹²³ Vgl. ebd.

¹²⁴ Vgl. ebd.

¹²⁵ Vgl. GEMOLL, Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch.

¹²⁶ Wie z.B. im Fazit des Büchleins DREYTA Manfred / HOPP Traugott, *Geschichte als Brücke? Neue Zugänge zum Alten Testament*, Reihe „Edition Ichthys“ Band 4, Brunnen Verlag, Gießen 2005, hier 51, aber auch an anderen Stellen in diesem Büchlein.

Durchgehend kommt die Überzeugung zum Ausdruck, dass jeder Mensch alleine die Bibel lesen und „richtig“ verstehen, also auf die ihm eigene Praxis anwenden kann. Das Paradebeispiel dazu ist eine Person, hier Frau Meier¹²⁷, eine Hausfrau und Mutter ohne theologische Bildung, die die Bibel aufschlägt und darin liest. Kann sie verstehen, was sie liest? Die Antwort von Manfred Dreytza ist – gut „evangelikal“ – der Hinweis auf die „Genugsamkeit“ und „Klarheit“ der Heiligen Schrift, wenn sie im Heiligen Geist gelesen wird. Meiner Meinung nach ist der Hinweis auf den Heiligen Geist bei der Schriftlektüre ein sehr wichtiger, besonders für die westliche Exegese, die einen solchen Zugang wahrscheinlich als „rein erbaulich“ bezeichnen würde – und es ist gar nicht so einfach, dieser Kategorisierung zu entgehen, was mir aber ein großes Anliegen ist. Holen wir noch ein wenig mehr aus.

I.4.2.2 Kirche als Glaubensgemeinschaft

Es gibt tatsächlich einen Aspekt, der mir in Dreytzas Antwort fehlt: derjenige der Gemeinschaft, die im Glaubensbekenntnis (hier konkret als Gemeinschaft der Getauften) als *Communio sanctorum* bezeichnet wird. Eine rein individualistische Bibellektüre kann vielleicht erbauen und ist gelegentlich auch annehmbar. Genau in dieser Unterscheidung der individuellen Bibelauslegung von einer gemeinschaftlichen sehe ich den Ausweg aus dem Dilemma. Wenn wir nämlich genau hinsehen, wem diese Heilige Schrift zum Bewahren und Auslegen gegeben wurde, so entdecken wir nicht nur eine Frau Meier und einen Herrn Soundso, sondern eine ganze Glaubensgemeinschaft: die Kirche! Ihr ist auch der Heilige Geist verheißen: „Derselbe Geist, der die Schrift als Buch der Kirche inspiriert hat, führt auch die Kirche in den Sinn der Schrift ein. Origenes (hom. in Lev. 5,5) fasste die Grundüberzeugung der patristischen Epoche prägnant zusammen, wenn er schrieb: ‚Der Geist schenkt der Kirche den geistigen Sinn‘ (*spiritalium sensum ... Spiritus donat Ecclesiae*).“¹²⁸ Wenn wir davon ausgehen, verlieren wir uns nicht in individualistischen Auslegungen oder einer Beliebigkeit in den Interpretationen, sondern vertrauen darauf, dass der Geist die Kirche lenkt und werden mehr darauf achten, welche Aufgabe jedem Einzelnen aufgetragen wird, die er dann in diesem Geist und in dieser Glaubensgemeinschaft erfüllen kann. „Die großen Exegeten der Alten Kirche waren sich stets bewusst, dass nicht das isolierte Erkenntnisbemühen des Einzelnen den Zugang zu der im Schriftwort enthaltenen göttlichen Wahrheit finden konnte, sondern das Eintreten in die zeitübergreifende Erkenntnisgemeinschaft der Kirche unerlässlich war, die in ihrem kollektiven Gedächtnis verwahrte und zur Tradition sammelte, was in verschiedenen Epochen von Einzelnen an Einsicht in das Gotteswort gewonnen wurde.“¹²⁹ Schon Augustinus warnte vor jenen Tendenzen, die „die individuelle Inspiration zur alleinigen Garantie des rechten Schriftverständnisses“¹³⁰ machten.

¹²⁷ Vgl. DREYTZA / HOPP, Geschichte als Brücke? 21f.

¹²⁸ FIEDROWICZ, Theologie der Kirchenväter 176.

¹²⁹ FIEDROWICZ, Theologie der Kirchenväter 177.

¹³⁰ FIEDROWICZ, Theologie der Kirchenväter 172.

Nicht nur die „Evangelikalen“ sind der Auffassung, dass den einzelnen Christen und Christinnen der Heilige Geist gegeben ist. Diese Überzeugung findet sich auch bei den „Katholischen“ – wobei bei Letzteren einige wichtige Elemente hinzukommen: Voraussetzung für diesen Geistempfang ist das Beten und das betende Sich-Aneignen der Heiligen Schrift, sowie die Überzeugung, dass eine derartige Lesung nie eine rein individuelle ist.¹³¹

Benedikt XVI. weist diesbezüglich auf ein weiteres beachtenswertes Element hin: „[E]s gibt kein wahres Verständnis der christlichen Offenbarung außerhalb des Wirkens des Parakleten. Das hängt damit zusammen, dass die Selbstmitteilung Gottes stets die Beziehung zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist einschließt“¹³²; und er fügt eine Reihe von Bibelstellen an, die uns das Wirken des Geistes schon in der Bibel zeigen. „Der Geist, der in der Inkarnation des Wortes im Schoß der Jungfrau Maria wirkt, ist derselbe, der Jesus in seiner ganzen Sendung leitet und der den Jüngern verheißen wird. Derselbe Geist, der durch die Propheten gesprochen hat, stützt und inspiriert die Kirche in ihrer Aufgabe, das Wort Gottes zu verkündigen, und in der Predigt der Apostel; schließlich ist es dieser Geist, der die Autoren der Heiligen Schrift inspiriert hat.“¹³³

I.4.2.3 Inspiriertheit der Schrift

Benedikt XVI. und die Kirchenväter sind sich einig: Die Heilige Schrift muss im Geist ausgelegt werden, und das zugrundeliegende Prinzip ist schon die Inspiriertheit der Schrift selbst. „Das von Gott Geoffenbarte, das in der Heiligen Schrift schriftlich enthalten ist und vorliegt, ist unter dem Anhauch des Heiligen Geistes aufgezeichnet worden.“¹³⁴ In seinem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Verbum Domini* beschreibt Benedikt XVI. die Wichtigkeit, sich der Inspiration der Heiligen Schrift bewusst zu sein, da sonst die Gefahr bestehe, dass sie rein als Objekt historischen Interesses gelesen und nicht mehr das Wort Gottes in ihr erfahrbar würde. Gleichzeitig erkennt er, dass „Inspiration“ und auch „Wahrheit“ zwar stets Schlüsselbegriffe für eine kirchliche Hermeneutik darstellten, heute es jedoch nötig sei, „diese Wirklichkeiten adäquat zu vertiefen, um besser antworten zu können auf das, was für eine wesensgemäße Auslegung der heiligen Texte erforderlich ist“¹³⁵; und er wendet sich diesbezüglich an die Forschung, die in diesem Sinne voranschreiten solle.

Trotz dieser Grundideen, die eigentlich seit dem Anfang der Bibelauslegung bestehen und im 20. Jahrhundert durch das II. Vatikanische Konzil und im beginnenden 21. Jahrhundert auch von anderen Autoren wieder explizit vertreten werden, stelle sich – so das Urteil Ludger

¹³¹ Vgl. Die Interpretation der Bibel in der Kirche 87.

¹³² BENEDIKT XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Verbum Domini* über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche, 30. September 2010, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 187, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, Nr. 15.

¹³³ Ebd.

¹³⁴ DV 11,1.

¹³⁵ BENEDIKT XVI., *Verbum Domini*, Nr. 19.

Schwienhorst-Schönbergers im Jahr 2007 – in der praktischen zeitgenössischen Exegese noch kein Umdenken ein. „Wohl kaum ein Exeget käme auf die Idee, die Auslegung eines biblischen Textes durch Rückgriff auf die Inspirationslehre zu rechtfertigen oder in ihrem Wahrheitsgehalt zu erschließen. [...] Das Thema wird an die Dogmatik abgegeben, nach dem Motto: Wir haben nichts damit zu tun und für die alltägliche Arbeit der Schriftauslegung ist die Lehre von der Inspiration ohnehin unbrauchbar, da sie nicht operationalisierbar ist.“¹³⁶ Um nicht blind an eine Lehre der Inspiration „glauben“ zu müssen, nennt Schwienhorst-Schönberger unter anderem neue Erkenntnisse aus den Literaturwissenschaften, die überzeugen können. Zunächst zählt er dazu die Einsicht in die *Sinnoffenheit literarischer Texte* und die damit einhergehende Notwendigkeit der kontextuellen Lektüre; je nach Kontext können Texte unterschiedlich zur Entfaltung kommen. Es folgt die *Unterscheidung zwischen der Intention eines Autors und der Bedeutung eines Textes*, wobei in der christlichen Tradition Letzteres von Bedeutung ist. Schließlich kommt Schwienhorst-Schönberger auf die *Normativität des Endtextes im Rahmen des Kanons* zu sprechen und erwähnt die kanonische Schriftauslegung, die inzwischen von immer mehr Exegeten vertreten wird.¹³⁷

I.4.2.4 Kanonfrage

Für die Lehre der Inspiration der Schrift ist die Kanonfrage tatsächlich unerlässlich, denn schon die *Kanonwerdung* war ein heiß umstrittener Vorgang. Will man ihn nachvollziehen, stößt man schnell an die Grenzen der Vernunft und muss anerkennen, dass hier wohl der Geist gewirkt hat, wie es im I. Vatikanischen Konzil beschrieben ist: „Die Kirche hält sie [die Bücher des Alten und Neuen Testaments, die im Konzil von Trient aufgezählt wurden]¹³⁸ aber nicht deshalb für heilig und kanonisch, weil sie allein durch menschlichen Fleiß zusammengestellt und danach durch ihre Autorität gutgeheißen worden wären; genaugenommen auch nicht deshalb, weil sie die Offenbarung ohne Irrtum enthielten; sondern deswegen, weil sie, auf Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben, Gott zum Urheber haben und als solche der Kirche selbst übergeben worden sind.“¹³⁹ Im selben Artikel werden die Bücher genau als diejenigen aus der alten lateinischen Vulgata-Ausgabe definiert, was uns zu einer weiteren Frage bringt, nämlich die nach der Authentizität der Schrift.¹⁴⁰

¹³⁶ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Bibel inspiriertes Wort Gottes? 35.

¹³⁷ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Bibel inspiriertes Wort Gottes? 37-39.

¹³⁸ DENZINGER Heinrich / HÜNERMANN Peter (Hg.), *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau ⁴¹2007; hier: DH 1502.

¹³⁹ I. VATIKANISCHES KONZIL, Dogmatische Konstitution „Dei Filius“ über den katholischen Glauben, DH 3006.

¹⁴⁰ Siehe dazu auch: Die Interpretation der Bibel in der Kirche 83: „Indem die Kirche den Kanon der Schriften feststellte, hat sie ihre eigene Identität deutlich erkannt und definiert, so dass die Heilige Schrift fortan wie ein Spiegel ist, in dem die Kirche ihre Identität immer wieder entdecken und durch die Jahrhunderte hindurch die Art und Weise verifizieren kann, wie sie selbst fortwährend auf den Ruf des Evangeliums antwortet und wie sie sich ihrem Auftrag als dessen Übermittlerin entsprechend verhält.“

I.4.2.5 Authentizität der Schrift

Im Vorfeld der exegetischen Arbeit stellt sich schon grundsätzlich die Frage, welcher Ausgabe, bzw. ob man sich ohnehin nur der lateinischen Ausgabe (Vulgata) bedient. Hilfreich ist der Artikel über die „Authentizität der Schrift“ im Lexikon für Theologie und Kirche von 1957. Pius XII. habe erläutert, dass es sich bei dieser Festlegung des Konzils vom Trient, um eine „Authentisch-Erklärung“ der Vulgata im *juridischen* Sinne handle. „Was die *literarkritische* A[uthentizität] der Hl. Schrift angeht, so sind darüber noch keine definitiven kirchl. Entscheidungen ergangen.“¹⁴¹ Die juridische Authentizität der Heiligen Schrift bedeute, „die auf der Inspiriertheit, Inerranz und Kanonizität beruhende Eigenschaft der Schrift, indiskutable Norm u. Autorität in Glaubensfragen zu sein. Da nur die Urschriften inspiriert sind, sind zunächst diese in vollem Sinn authentisch (*authentia originalis*), ihre Nachschriften u. Übersetzungen aber insoweit, als sie mit dem Original übereinstimmen (*authentia conformitatis*) u. diese wesentl. Übereinstimmung u. amtl. Verwendbarkeit als Norm in Glaubenssachen v. der Kirche erklärt worden ist (*authentia auctoritatis*)“¹⁴². Gerade ein Part der Bibelwissenschaft ist ja dazu aufgefordert, einen immer genaueren „Urtext“ der Bibel zu Verfügung zu stellen, und muss sich der schriftlichen Zeugen bedienen, wenn sie hier fortschreiten will.¹⁴³

I.4.3 Exegese und Glaube / Gebet / Liturgie

I.4.3.1 Glaube oder „Hermeneutik der Sympathie und Liebe“

Ich erwähne nun einen Punkt, der eher selten in der Bibelwissenschaft angesprochen wird. Die Exegese als eine hervorragende Disziplin der Theologie soll – ich denke soweit herrscht Einigkeit – von gläubigen Menschen betrieben werden, die die Bibel tatsächlich als *Heilige Schrift* anerkennen.¹⁴⁴ (Wenn die Bibel als gleichbedeutendes Schriftzeugnis unter vielen antiken Texten untersucht wird, so wird man dies vielleicht „Literaturwissenschaft“ nennen, „Altuntersuchung“, oder ähnlich.) Der Glaube ist allerdings – zumindest in unseren Breitenkreisen – so sehr in die Privatsphäre abgeglitten, dass man davon heute kaum mehr redet und ihn noch weniger im wissenschaftlichen Kontext erwähnt. Dieser Umstand hat natürlich auch seine Berechtigung: Das Glaube ist eine sehr persönliche Angelegenheit, die immer auch dem Wandel unterworfen ist; im Idealfall dem steten Wachstum, doch gibt es auch Momente der Glaubenskrise. Darüber Auskunft zu erwarten oder Rechenschaft einzufordern, widerspricht dem Respekt und der Würde der Person und ist keineswegs mein Anliegen.

Dieses zielt darauf, die Kategorie *Glaube* wieder in die Bibelwissenschaft hineinzunehmen als eine der hermeneutischen Grundlagen. Es soll möglich sein, die Arbeit eines glaubenden

¹⁴¹ LThK², Band 1, *Authentizität der Schrift*, Spalte 1127; Hervorhebung J.W.

¹⁴² LThK², Band 1, *Authentizität der Schrift*, Spalte 1126f.

¹⁴³ Vgl. dazu auch: LEO XIII., Enzyklika „Providentissimus Deus“, DH 3280.

¹⁴⁴ Vgl. zu den folgenden Überlegungen auch das 8. Kapitel „Grundlagen biblischer Auslegung“ in: FISCHER, *Wege in die Bibel* 120-132.

Menschen unterscheiden zu können von jener eines rein literarisch oder anderweitig interessierten. Will die Bibelwissenschaft eine *theologische* Tätigkeit sein, ist die Grundvoraussetzung die gläubige Haltung des Exegeten. Gewiss, in der forschenden Exegese wird das eigene Bekenntnis eine weniger große Rolle spielen als in der auslegenden Exegese, da sie sich mehr der allgemeinwissenschaftlichen Werkzeuge bedient. Als Grundeinstellung muss jedoch auch der forschende Exeget unterscheiden zwischen einer „Hermeneutik des Verdachts“ oder einer „Hermeneutik der Sympathie und Liebe“¹⁴⁵. Reiser schreibt in seiner Einführung: „Für das Verstehen mag Kritik ein notwendiger Bestandteil sein; zunächst aber gehören dazu Sympathie und Freundschaft. Diese werden im Fall der Bibel nicht nur dem Buch gehören, sondern auch der Gemeinschaft, deren Buch sie ist. Wie Homer niemand lieben wird, der nicht die Griechen liebt – mit all ihren Schwächen! –, so wird auch die Bibel niemand lieben, der nicht Juden und Christen liebt. Mit all ihren Schwächen.“¹⁴⁶

I.4.3.2 Betendes Lesen der Heiligen Schrift (*Lectio divina*) und Liturgie

Der letzte Gedanke in diesem ersten Teil stellt den Schlüssel zu jeder Beschäftigung mit der Bibel dar; die Grundannahme lautet schlicht:

Die Heilige Schrift ist das Wort Gottes, das es in Seinem Geist zu verstehen gilt.

Die Geschichte lehrt uns, dass es immer wieder irreführende Schriftauslegungen zu entlarven galt, und wir werden wohl unablässlich um eine rechte Exegese ringen müssen. Was kann uns da Sicherheit verschaffen? Meines Erachtens nur das Gebet und das Eingebettetsein der Schrift in den Vollzug der Kirche, der der Heilige Geist verheißen ist; ebenso aber auch die Demut, uns immer wieder belehren zu lassen und uns vom Wort Gottes ansprechen lassen zu wollen, um nicht unsere eigenen Ideen in den Text hineinzulesen.¹⁴⁷ „Der Heilige Geist ist natürlich auch den einzelnen Christen und Christinnen gegeben, so dass ihr Herz ‚in ihnen brennt‘ (vgl. Lk 24,32), wenn sie im persönlichen konkreten Lebenszusammenhang beten und sich betend die heiligen Schriften aneignen.“¹⁴⁸ Wichtige Impulse zu einer betenden Herangehensweise an die Heilige Schrift liefert uns auch Papst Franziskus im dritten Kapitel seines Apostolischen Schreibens „*Evangelii gaudium*“, das sich mit der Verkündigung des Evangeliums befasst. Was er hier für die Predigtvorbereitung vorschlägt, dürfen wir auch in der Bibelwissenschaft ernst nehmen. Zuerst soll der Heilige Geist angerufen, dann die ganze Aufmerksamkeit dem biblischen Text gewidmet werden. „Diese Haltung einer demütigen und staunenden Verehrung des Wortes Gottes äußert sich darin, dabei zu verweilen, es sehr sorg-

¹⁴⁵ Vgl. dazu noch einmal: REISER, Bibelkritik 58.

¹⁴⁶ REISER, Bibelkritik 38.

¹⁴⁷ Vgl. dazu schon bei den Kirchenvätern: FIEDROWICZ, Handbuch der Patristik 163: „Von noch grundsätzlicher Bedeutung war die Bereitschaft, den Sinn den Texten selbst zu entnehmen, statt ihn in sie hineinzulegen, und das eigene Denken vom Wort Gottes her bestimmen zu lassen, statt die Autorität der Schrift dem eigenen Urteil zu unterwerfen.“

¹⁴⁸ Die Interpretation der Bibel in der Kirche 87.

fältig zu studieren, in heiliger Furcht davor, es zu manipulieren. Um einen biblischen Text auslegen zu können, braucht es Geduld, muss man alle Unruhe ablegen und Zeit, Interesse und *unentgeltliche* Hingabe einsetzen.¹⁴⁹ Ein weiterer Hinweis von Franziskus im selben Kapitel kann auch für die Bibelwissenschaft eine heilsame Botschaft sein: „Es wird von uns nicht verlangt, dass wir makellos sind, sondern vielmehr, dass wir immer im Wachsen begriffen sind, dass wir in dem tiefen Wunsch leben, auf dem Weg des Evangeliums voranzuschreiten, und den Mut nicht verlieren.“¹⁵⁰ In der *Lectio divina* sieht Papst Franziskus eine „konkrete Weise, das zu hören, was der Herr uns in seinem Wort sagen will, und uns von seinem Heiligen Geist verwandt zu lassen. [...] Sie besteht im Lesen des Wortes Gottes innerhalb einer Zeit des Gebetes, um ihm zu erlauben, uns zu erleuchten und zu erneuern.“¹⁵¹ Sie ist aber niemals getrennt vom Studium, das genauso dazu beiträgt, die zentrale Botschaft des Textes zu finden.¹⁵² Benedikt XVI. weist explizit darauf hin, dass dieses Wort, das in der *Lectio divina* vernehmbar wird, sich an jeden persönlich richtet, aber ebenso das Wort ist, das die Gemeinschaft, die Kirche aufbaut; von daher empfiehlt er die gemeinschaftliche Schriftlesung innerhalb des Volkes Gottes, der Kirche.¹⁵³

Der bevorzugte Ort für das betende Lesen der Heiligen Schrift ist – so Benedikt XVI. – die Liturgie, insbesondere die Eucharistie, wo das Wort – der Herr selbst – unter uns vergegenwärtigt wird.¹⁵⁴ „Die Liturgie [...] stellt die Verkündigung in die Mitte der um Christus vereinigten Glaubensgemeinschaft, die sich Gott nahen will.“¹⁵⁵ In der österreichischen Ausgabe des neuen Gotteslobs wird dies folgendermaßen auf den Punkt gebracht: „Christus ist in seiner Kirche gegenwärtig, besonders in der Feier der Liturgie. Er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden (vgl. SC 7). Daher wird Gottes Wort in jeder liturgischen Feier verkündet.“¹⁵⁶ Rudolf Voderholzer weist in seinem Kapitel über den geistigen Sinn der Schrift zurecht darauf hin, dass das Wort der Heiligen Schrift im katholischen Gottesdienst als Wort Gottes geglaubt und verehrt wird, wenn der Lektor die Worte der Lesung als „Wort des lebendigen Gottes“ deklariert.¹⁵⁷ Wenn wir diesen Ausruf jeden Tag oder zumindest jeden Sonntag hören und innerhalb der Gemeinschaft der Kirche vernehmen, bekommen die Texte für uns eine andere Dimension, als wenn wir sie in unserem Studierzim-

¹⁴⁹ FRANZISKUS, Die Freude des Evangeliums, Nr. 146.

¹⁵⁰ FRANZISKUS, Die Freude des Evangeliums, Nr. 151.

¹⁵¹ FRANZISKUS, Die Freude des Evangeliums, Nr. 152.

¹⁵² Vgl. ebd.; außerdem: DV 25,1: „Sie [alle Christgläubigen] sollen aber daran denken, dass Gebet die Lesung der Heiligen Schrift begleiten muss, damit sie zu einem Gespräch zwischen Gott und Mensch werde; denn ‚ihn reden wir an, wenn wir beten; ihn hören wir, wenn wir die göttlichen Sprüche lesen‘ [Ambrosius, De officiis ministrorum I,20,88].“

¹⁵³ Vgl. BENEDIKT XVI., Verbum Domini, Nr. 86; und ebenso: FRANZISKUS, Die Freude des Evangeliums, Nr. 174.

¹⁵⁴ Vgl. BENEDIKT XVI., Verbum Domini, Nr. 86.

¹⁵⁵ Die Interpretation der Bibel in der Kirche 106.

¹⁵⁶ *Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch*, hg. von den (Erz-)Bischöfen Deutschlands und Österreichs und dem Bischof von Bozen-Brixen, Ausgabe für die (Erz-)Diözesen Österreichs, Verlag Katholisches Bibelwerk und Wiener Dom-Verlag, Stuttgart und Wien 2013.

¹⁵⁷ Vgl. dazu: VODERHOLZER, Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung 124.

mer lesen (man denke dabei auch an die Auswahl der Schriftstellen – je eine aus dem Alten und eine aus dem Neuen Testament, die uns schon in ein bestimmtes Verständnis der Heiligen Schrift hineinführt). Auch das studierende Lesen ist wichtig! Doch auf die zusätzliche Dimension der Liturgie, die den Menschen durchdringt, ohne messbares Wissen zu sein, dürfen wir nicht verzichten, wenn das *Wort Gottes* als solches verstanden werden soll. Die Liturgie prägt auf eine Weise, die dem rationalen Verständnis verschlossen bleibt, und erfüllt damit einen wichtigen Part der Schriftannäherung.¹⁵⁸

I.5 Ziel: Sinn-volle Konzeption und Bibelauslegung

Es gibt sehr viele Überlegungen, die im Vorfeld jeder Bibelarbeit einer Klärung bedürfen. Dies soll im ersten Teil anfanghaft geleistet worden sein. Man könnte immer noch mehr dazu finden und tiefer schürfen. Für die Klärung des Ansatzes und die Bereitung des „exegetischen Bodens“ allerdings ist es vorerst ausreichend.

Die ersten drei Kapitel sollten dazu beitragen, die heutige Situation in der Bibelwissenschaft besser zu verstehen, und ein Konzept vorschlagen, in dem die einzelnen Ansätze in ihrer jeweiligen Aufgabe gewürdigt und geschätzt werden können. Das Ziel dieses Konzepts sollte sein, einen versöhnten Weg innerhalb der Bibelwissenschaft gehen zu können, der ein Miteinander aller Exegeten fördert. Da sie eine *theologische* Wissenschaft ist, gibt es außer dem Gegenstand immer auch noch eine *Person*, die die Theologen untereinander verbindet. Gezeigt wurde besonders, dass die eigene Positionierung innerhalb der Auslegungsmethoden eine große Wichtigkeit hat. Jeder Ansatz kann angemessen sein, wenn er richtig eingeordnet ist. Je nach eigenem Anliegen und hinsichtlich der Zielpersonen wird man einen konkreten Ansatz auswählen, zu dem man sich – idealerweise – *berufen* weiß.

Das vierte Kapitel ist ein Versuch, Elemente für eine explizit *katholische* Bibelauslegung darzustellen, die m.E. die angemessenste unter den Herangehensweisen verwirklicht. Auf den Punkt gebracht bedeutet dies, die Tradition der Kirche ernst zu nehmen (beispielsweise im Mitverfolgen der Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls oder der Päpstlichen Bibelkommission) und die Heilige Schrift im Geist der Kirche zu lesen (ganz grundsätzlich soll das heißen, einfach ein lebendiges Mitglied in der Kirche zu sein, in allen möglichen Facetten). Dass hier eine *katholische* Methode erwähnt wird, will nicht ausschließend verstanden sein. Mehrere Male ist der Wunsch zum Ausdruck gekommen, *katholisch* möge doch wieder im Sinne von „das Ganze betreffend / allgemein“ verstanden werden. Das Wichtigste diesbezüglich ist meines Erachtens die schmale Gratwanderung auf sich zu nehmen: Es wird immer

¹⁵⁸ Dies gilt ebenso für die Texte im Stundenbuch. Im folgenden Teil wird das Motiv des Weinens und der Tränen in der Bibel genauer angesehen. Für das Verständnis dieser Schriftstellen macht es einen Unterschied, ob man sie unabhängig von der Liturgie liest, oder ob man weiß, dass beispielsweise die Klagelieder in der Karwochenliturgie gelesen werden, oder während der Fastenzeit die Texte der Offenbarung.

Anfragen von beiden Extremen geben; den guten Mittelweg zu finden und auf diesem durchzuhalten, ist die Herausforderung zu jeder Zeit.

Die Heilige Schrift will im Geist gelesen und immer mehr durchdrungen werden. Wenn wir ihr mit Marius Reiser in einer „Hermeneutik der Sympathie und Liebe“ begegnen, können wir sie in unsere Gegenwart hinein *übersetzen*, wo sie sinn-voll sein kann und will. Den Boden für solch ein positives Verständnis zu bereiten ist das Anliegen, das hinter den vergangenen Ausführungen steht.

TEIL II

Exegetische Untersuchungen

Das Motiv des *Weinens* und der *Tränen* in der Bibel

II.1 Hinführung

Meine *grundsätzliche* Einstellung zur Bibelwissenschaft und zu den verschiedenen Herangehensweisen in der Bibelauslegung habe ich in Teil I ausführlich dargelegt. Um meine *konkrete* Textarbeit vorzustellen, bedarf es noch einiger Hinweise.

Wie ich im Vorwort schon erwähnt habe, wurde ich in meinem Auslandsstudienjahr in Fribourg in der Schweiz sehr geprägt vom Unterricht Philippe Lefèbvres op. (Alttestamentler im französischen Teil der Universität) und seiner unermüdlichen Aufforderung an die Studenten: „Lisez la Bible!“ Eine seiner Methoden ist es, einen neutestamentlichen Text durch alttestamentliche zu erhellen. Ihr liegt intensive Lektüre und ein hohes Maß an Intertextualität zugrunde. Dies ist *ein* Ansatz unter vielen, doch er entspricht meinen eigenen Ideen, und das ist – wie ich in I.3.3 über die Berufung erwähnt habe – ausschlaggebend. Die Bibel möchte gelesen werden und zur Sprache kommen!

Um dies methodologisch näher zu erklären ist ein Blick in das Metzler Lexikon zu Literatur- und Kulturtheorie wertvoll, das von Ansgar Nünning herausgegeben wird.¹⁵⁹ Diesen Ansatz, die Bibel als ein zusammenhängendes Werk zu lesen, die biblischen Texte mit anderen biblischen Texten zu vergleichen und sie einander gegenseitig interpretieren zu lassen, finde ich gut abgebildet in den Lemmata *Close reading* und *Werkimmanente Interpretation*.

Das Lemma *Close reading* skizziert Nünning folgendermaßen: „eine Form der sehr detaillierten, gründlichen, textnahen und intensiven Lektüre und Interpretation, die völlig werkzentriert ist, von der Autonomie des Kunstwerks ausgeht, sämtliche Faktoren des Kontexts bewusst ausblendet und auf die Erschließung der sprachlichen Besonderheiten, formalen Merkmale und Bedeutungsnuancen des jeweiligen Werks konzentriert ist“¹⁶⁰. Der Sache nach entspricht dies sehr genau der von mir angewandten Methode.

Etwas zurückhaltender bin ich in Bezug auf das Lemma *Werkimmanente Interpretation*. Einerseits entspricht es meiner Herangehensweise, nämlich – im Gegensatz zu forschender Exegese – ganz auf den Text selbst konzentriert zu bleiben (wie auch bei *Close reading* zum Ausdruck kommt). Dass hier allerdings die Unabhängigkeit des Textes so betont wird, schließt – so meine ich – aus, den Text grundsätzlich im Verstehenshorizont einer Kanongemeinschaft lesen zu dürfen. Es zielt – wie Nünning auch anmerkt – auf ein *Sola scriptura*-

¹⁵⁹ NÜNNING Ansgar (Hg.), Metzler Lexikon: *Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart ⁵2013.

¹⁶⁰ NÜNNING, *Literatur- und Kulturtheorie*, Lemma: *Close reading*, 105.

Prinzip hin, das mich wiederum zu den Überlegungen bringt, die ich mit Reiser und Möhler in I.4.1 vorzubringen versucht habe.

Weiters nenne ich noch die Kriterien, die Dale C. Allison in seinem Werk zum Matthäusevangelium herausgearbeitet hat, da sie meinem exegetischen Ansatz besonders in Bezug auf das Zusammenlesen des Alten und des Neuen Testaments zugrundeliegen: „In order to gain, in our present circumstances, so far removed from those of ancient Jews and Christians, some way of measuring the probability or improbability of a proposed allusion in the Bible, we must begin by asking in what ways one text may be linked to another. There are at least six.“¹⁶¹ Als solche Arten der Verbindung nennt er die expliziten und die impliziten Erwähnungen eines alttestamentlichen Textes im Neuen Testament; die ähnlichen Umstände und Erzählstrukturen; bestimmte Schlüsselwörter oder Ausdrücke, die einen Zusammenhang herstellen können; und schließlich auch noch die Wortreihenfolge, die Silbenfolge und den poetischen Klang.¹⁶²

Nach Darlegung der Grundkonzeption in Teil I ist aber, so hoffe ich, ersichtlich geworden, dass keine Methode, die man bei der Bibelauslegung anwendet, in sich schon das letzte Wort hat. Den literaturtheoretischen Definitionen fehlt beispielsweise die Dimension des liturgischen Mitfeierns und daher eine zusätzliche Dimension der Durchdringung der Texte. Was heute auch in der Literaturwissenschaft als Stichwort *literarischer Kanon* (sehr gut erklärt bei Nünning) fungiert, bezeichnete ursprünglich als *Kanon* nur die heiligen Schriften, die von einer Glaubensgemeinschaft angenommen wurden. Die Kriterien, die Allison herausgearbeitet hat, sind allerdings so nah am biblischen Text und wollen ihn selbst in verschiedener Hinsicht zum Sprechen bringen, dass mir diese Herangehensweise die sinnvollste scheint, um zu einer Theologie hinführen zu können.

II.2 „Forschende Exegese“

Wie aus meiner Methodenbeschreibung erkennbar ist, will ich mich so wenig wie möglich vom Bibeltext selbst entfernen und habe daher darauf verzichtet, tiefer in die forschende Exegese einzudringen. Außer der detaillierten Textarbeit kann es wertvoll sein, die Trauerbräuche im Alten Israel und im frühen Christentum genau zu analysieren, also auf kulturanthropologische Themen einzugehen, wie es etwa Flemming Friis Hvidberg¹⁶³ getan hat. Ein Werk aus der Spiritualität in Bezug auf die Tränen hat Christoph Benke als Habilitationsschrift verfasst.¹⁶⁴ Dieses und die Dissertation von Barbara Müller¹⁶⁵, die das Leiden in den

¹⁶¹ ALLISON Dale C., *The New Moses. A Matthean Typology*, Fortress, Minneapolis 1993, 19.

¹⁶² Vgl. dazu ALLISON, *The New Moses* 19f.

¹⁶³ HVIDBERG Flemming Friis, *Weeping and laughter in the Old Testament. A study of Canaanite-Israelite religion*, posthume englische Ausgabe, Verlag Brill, Leiden 1962.

¹⁶⁴ BENKE Christoph, *Die Gabe der Tränen. Zur Tradition und Theologie eines vergessenen Kapitels der Glaubensgeschichte*, Echter Verlag, Würzburg 2002.

Apophthegmata patrum untersucht hat, sind bestimmt nicht auf ein rein „forschendes“ Anliegen beschränkt, der Struktur halber erwähne ich sie aber in dieser Kategorie. Gegen Ende meiner Arbeit bin ich noch auf die philosophische Arbeit zu den Tränen von Catherine Chaliier¹⁶⁶ aufmerksam geworden, das sehr vielversprechend klingt. Ansonsten gibt es zum Thema noch Untersuchungen zur griechisch-römischen Antike¹⁶⁷, die die dem Alten Israel benachbarten Kulturen näher in den Blick nehmen, und viele mehr.

Ich selbst begnüge mich hier mit einer kurzen Wortanalyse, um die Begriffe vorzustellen, die im Folgenden maßgebend sind.

κλαίω¹⁶⁸ – I. aktiv: 1. *intransitiv*: weinen, klagen, jammern; durch Misshandlungen zu Tränen bringen. 2. *transitiv*: beweinen, bejammern, beklagen. II. *medium*: bei sich weinen.

κλαυθμός – 1. das Wehklagen, Weinen. 2. *übertragen*: Unglück, Strafe.

δάκρυ / δάκρυον – *episch / poetisch*: 1.a. Träne, b. alles, was wie eine Träne tropft: Saft der Bäume usw. 2. Gegenstand der Tränen, Trübsal; Trübsal senden.

δακρύω – 1. *intransitiv*: weinen, Tränen vergießen, *Perfekt Passiv*: verweint sein, *Aorist*: in Tränen ausbrechen, vor Freude / aus Leid, üblicherweise wegen etwas, z.B. unter Tränen klagen; die Augen mit Tränen füllen. 2. *transitiv*: beweinen.

Die hebräischen Äquivalente sind vielfältig, es gibt keine konkordante Übersetzung der hebräischen Begriffe in der Septuaginta. Diese Unterschiede und Feinheiten herauszuarbeiten wäre auch eine sehr interessante Arbeit.

II.3 „Auslegende Exegese“ – mögliche Beispiexegesen

Kommen wir nun zum Thema selbst und zu möglichen Beispiexegesen. Es geht um das Motiv des Weinens und der Tränen in der Bibel, die – so die leitende Idee – einmal ein Ende haben werden. Der Kanon gibt die grobe Strukturierung der Kapitel vor. Diese stellen die *Umkreisung* eines Themas dar. Von der angedeuteten Bewegung her (vom *Weinen* zum *Ende des Weinens*), möchte ich die Heilige Schrift eine Geschichte erzählen lassen; eine Geschichte, die aber aus vielen einzelnen Geschichten besteht und auf diese Weise nicht geradlinig verläuft. Die Geschichten ergänzen einander, Themen werden angeschnitten und aufgenommen, Horizonte eröffnet, etc.

¹⁶⁵ MÜLLER Barbara, *Der Weg des Weinens. Die Tradition des „Penthos“ in den Apophthegmata Patrum*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2000.

¹⁶⁶ CHALIER Catherine, *Traité des larmes. Fragilité de Dieu, fragilité de l'âme*, Albin Michel, Paris 2008.

¹⁶⁷ FÖGEN Thorsten (Hg.), *Tränen und Weinen in der griechisch-römischen Antike*, Zeitschrift für Semiotik, Band 28, Stauffenburg, Tübingen 2006.

¹⁶⁸ Alle griechischen Worterklärungen stammen (gekürzt) aus: GEMOLL, Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch.

Mit dieser Methode stelle ich keineswegs einen Absolutheitsanspruch auf *die richtige* Auslegung. Möglicherweise gibt es sie, vielleicht müssen wir uns aber auch damit begnügen, „treu“ an die biblischen Texte heranzugehen und nichts der Offenbarung Entgegenstehendes als Auslegung verkünden. Innerhalb dieser Grenzen gibt es so einen Raum für Vielfalt und Viestimmigkeit. Die von mir gewählte Form wird besonders Textzusammenhänge aufzeigen, andere Methoden bringen andere Schätze ans Licht.

Ich nehme also ein Motiv heraus – eines unter sehr vielen biblischen Motiven! Da ich dieses Motiv so vollständig wie möglich darstellen möchte, stehen am Beginn jedes Kapitels jene Stellen in kleiner Schrift, die im Text näher behandelt werden (kursiv jene, die zum Thema gehören, aber nicht explizit erwähnt werden); diejenigen, die in dieser Arbeit nicht vorkommen, werden am Ende aufgezählt, so dass ein Gesamtüberblick über das gewählte Motiv gewährleistet ist.

Gelegentlich ist mir der hebräische Text¹⁶⁹ eine Hilfe, doch grundsätzlich halte ich mich an die griechischen Begriffe in der Septuaginta¹⁷⁰ und im Neuen Testament¹⁷¹, für meine Ausführungen verwende ich hauptsächlich den deutschen Text¹⁷².

Textkritische und historische Fragen werden hier nicht behandelt. So kann ich jeden Vers aus dem Buch Jesaja dem Propheten Jesaja zuordnen, auch wenn dies historisch keinen Wahrheitsgehalt hat. Ich nehme die Texte, wie sie in ihrer endgültigen Gestalt – im Kanon – dastehen.

Der Einblick in Kommentare und Lexika, die zu den behandelten Szenen, zu den Personen, Orten und zur Geschichte gearbeitet haben, wäre eine wichtige und interessante Fortführung der Arbeit. In dem begrenzt zu Verfügung stehenden Zeitrahmen muss man jedoch eine Entscheidung treffen – für mich fiel sie auf das *Lesen der Bibel* selbst.

II.3.1 Der erste Mensch in der Bibel, der weint – Hagar; und weinende Frauen

Gen 21; 1 Sam 1; Lk 7,36-50; Lk 23; Joh 20; (*Rut 1; 1 Sam 4*).

Wenn wir nun beginnen, die Bibel von vorne zu lesen und auf dieses gewählte Motiv des Weinens und der Tränen achten, so ist es interessant, zu sehen, welcher Mensch in der Bibel als erstes in diesem Zusammenhang vorkommt. Es ist dies Hagar, die ägyptische Magd von Abraham und Sara in Gen 21. Sie ist es, die Abraham den ersten Sohn gebiert (Gen 16) – zu jener Zeit heißt er noch Abram und seine Frau Sarai. Schon in diesem Kapitel ist es erstaunlich, zu lesen, dass der Engel des Herrn (wiederum der erste in der Bibel, der „Engel des Herrn“ genannt wird) dieser Ägypterin unzählbare Nachkommen und die Geburt eines Sohnes

¹⁶⁹ *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ⁵1997.

¹⁷⁰ RAHLFS-HANHART, *Septuaginta. Editio altera*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006.

¹⁷¹ NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ²⁷2006.

¹⁷² *Die Heilige Schrift – Einheitsübersetzung*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart ¹¹2006.

verheißt (Gen 16,10f). Den Bund schließt der Herr allerdings mit dem verheißenen Sohn der Sara (Gen 17,21), die über diese Verheißung zunächst lacht (Gen 18,12), Abraham aber in Gen 21,2 tatsächlich einen Sohn gebiert: Isaak. Nun lässt Sara ihre ägyptische Magd durch Abraham verstoßen (Gen 21,10); Hagar irrt mit ihrem Sohn Ismael in der Wüste von Beerscheba umher (v. 14). Als sie das Ende für ihr Kind nahen sieht, weint sie laut (v. 16).

Die letzte Frau, die in der Bibel weint, ist Maria von Magdala vor dem Grab Jesu (Joh 20,11-18). Zwischen diesen beiden Frauen gibt es Gemeinsamkeiten. Im Johannesevangelium erfahren wir nicht mehr über sie, jedoch in den anderen Evangelien. In Mk 16,9 lesen wir, dass Jesus aus Maria von Magdala sieben Dämonen ausgetrieben hat; Lk 8,2 schreibt, sieben Dämonen seien aus ihr ausgefahren. Maria von Magdala war also nicht die heilige Frau schlechthin, die man sich beim Gedanken des Auserwähltseins von Gott vorstellt. Ebenso ist Hagar als ägyptische Magd sozusagen eine Fremde, nicht dem Volk Israel Zugehörige. Beide Frauen sind jedoch in nahem Kontakt zu einerseits dem Volk Israel (Hagar durch ihre Verbindung mit Abraham) und andererseits zu Jesus und den Aposteln (Maria von Magdala).

In Gen 21 lautet die Erzählung weiter, dass Gott das Schreien des Kindes hört und ein Engel Hagar fragt: „Was hast du, Hagar?“ (v. 17). Er verheißt ein großes Volk in Nachkommenschaft ihres Sohnes (v. 18) und Gott öffnet ihr die Augen, sodass sie einen wasser- und damit lebensspendenden Brunnen erblickt. Joh 20 erzählt von zwei Engeln, die von der weinenden Maria von Magdala in der Grabkammer Jesu erblickt werden (v. 11f). Sie fragen: „Frau, warum weinst du?“ (v. 13). Maria von Magdala antwortet, blickt sich um und sieht Jesus dastehen, weiß aber nicht, dass es Jesus ist (13f). Dieser stellt ihr wiederum die Frage: „Frau, warum weinst du? Wen suchst du?“ (v. 15). Erst als Jesus sie mit ihrem Namen anspricht (vgl. Hagar wird in Gen 21,17 sofort beim Namen genannt und stellt keine Fragen), wendet sie sich (ein weiteres Mal) um und erkennt ihren Meister (v. 16).

So lebensspendend das Wasser des Brunnens für Hagar in Gen 21 ist, so bedeutsam und lebensspendend ist auch für Maria von Magdala, den „Herrn gesehen“ (v. 18) zu haben. Umso größer kann man deren Dankbarkeit und Freude annehmen, da sich beide Frauen ihrer Herkunft (Hagar) oder ihrer Vergangenheit (die Dämonen in Maria von Magdala) bewusst waren. Erinnern wir uns an das Gleichnis Jesu über den Geldverleiher und die beiden Schuldner, denen jener die Schulden erlässt (Lk 7,41-43). Simon erkennt, dass derjenige den Verleiher mehr lieben wird, dem mehr erlassen wurde.

Dieses Gleichnis ist eingebettet in eine weitere Erzählung über eine weinende Frau in der Bibel: die Begegnung Jesu mit der Sünderin (Lk 7,36-50; in den Parallelstellen Mt 26,6-13; Mk 14,3-9; Joh 12,3-8 ist nicht vom Weinen die Rede). Hier haben die Tränen der Frau eine bedeutsame Rolle: Sie fallen auf die Füße Jesu und die Sünderin (sie wird nur als solche bezeichnet) trocknet sie mit ihrem Haar (v. 38). Es ist dies (mit Tob 7,16) die einzige Stelle, an

der ein Mensch Tränen trocknet¹⁷³ – sonst wird nur Gott genannt als derjenige, der die Tränen abwischt (z.B. Offb 21,4). Da die Frau nur „die Sünderin“ genannt wird, können wir davon ausgehen, dass dieser Aspekt der Schlüssel zum Verstehen ist: Die Sünderin weiß um ihre Vergehen, ist betrübt darüber und weint. Sie trocknet die Füße Jesu, küsst sie und salbt sie mit wohlriechendem Öl (v. 37f), was ihr von Jesus als Ausdruck von viel Liebe angerechnet wird (v. 47). So kann er ihr die Sünden vergeben (v. 48) und sagt: „Dein Glaube hat dir geholfen. Geh in Frieden“ (v. 50). Auch Maria von Magdala glaubt Jesus und verkündet den Jüngern, dass sie den Herrn gesehen habe (Joh 20,18). Jesus tritt daraufhin selbst in die Mitte der Jünger und sagt ihnen: „Friede sei mit euch!“ (v. 19 und 21; und ein drittes Mal als Thomas dabei ist: v. 26). Er spricht ihnen von der Sündenvergebung (v. 23) und zu Thomas, er solle gläubig sein und nicht ungläubig (v. 27).

Diese Episoden drehen sich um das Erkennen (zunächst seiner selbst: hier als Sünderin oder Fremde; anschließend das Erkennen Gottes und Jesu als den Messias), das Öffnen der Augen und den Glauben der einzelnen Person, der die Sündenvergebung ermöglicht. Jeder Text geht auf verschiedene Art und Weise mit dieser Botschaft um. In Form von Geschichten können wir sie uns aneignen und weitererzählen. Wenn wir mehrere Geschichten aufeinander hin lesen, ist das eine sehr bereichernde Lektüre, die immer tiefer eindringt in das Mysterium der Botschaft, die uns in der Heiligen Schrift vermittelt ist.

Auch Hanna im ersten Samuelbuch ist in gewisser Weise eine gedemütigte Frau: Sie hat keine Kinder, der Herr hat ihren Schoß verschlossen (1 Sam 1,2 und 1,6). Ihr Mann Elkana hat sie aber lieb und gibt ihr den doppelten Anteil (v. 5), während seine andere Frau Peninna und ihre Kinder ihren einfachen Anteil erhalten (v. 4). Von Peninna gekränkt weint Hanna und isst nichts (v. 7). Sie geht in den Tempel des Herrn in Schilo, betet und weint (v. 9f). Sie bezeichnet sich selbst als seine Magd (also als „Magd des Herrn“ – δούλη κυρίου; vgl. Lk 1,38 und 1,48) und bittet den Herrn, ihr Elend (ταπείνωσις) anzusehen (v. 11; vgl. Lk 1,48) – Worte, die uns an die Verheißung der Geburt Jesu und Marias *Magnifikat* denken lassen (Lk 1,26-56; siehe auch das Danklied der Hanna in 1 Sam 2). Diese beiden Buchanfänge – 1 Sam und Lk – können wunderbar miteinander ins Gespräch gebracht werden.

Auffallend ist, dass auch der Hanna die Worte: „Geh in Frieden!“ gesagt werden, hier vom Priester Eli, der sie im Tempel beobachtet hat und ihr zusagt, dass ihre Bitte nach einem Sohn erfüllt würde (1 Sam 1,17). Von da an ist sie getröstet, isst wieder und hat kein trauriges Gesicht mehr (v. 18), obwohl das Verheißene noch nicht eingetreten ist – also aufgrund ihres *Glaubens*! Sie kehren daraufhin nach Rama zurück, der Herr denkt an Hanna, sie wird schwanger und gebiert einen Sohn: Samuel (v. 19f).

Vor dem Hintergrund dieser beiden alttestamentlichen Texte (Gen 21 und 1 Sam 1) ist die Episode mit den weinenden Frauen, die Jesus auf dem Weg zur Schädelhöhe folgen (Lk

¹⁷³ Siehe dazu auch das Kapitel II.3.18.

23,26-31), auf den ersten Blick schwer verständlich. In Gen 21 und 1 Sam 1 ist das Entscheidende das Leben des eigenen Sohnes (Hagar) und die Möglichkeit, selbst zu gebären, auch wenn der Sohn dann ein ganz Gott Geweihter wird (Hanna). In Lk 23 sagt Jesus zu den Frauen, die um ihn klagen und weinen: „Ihr Frauen von Jerusalem, weint nicht über mich; weint über euch und eure Kinder! Denn es kommen Tage, da wird man sagen: Wohl den Frauen, die unfruchtbar sind, die nicht geboren und nicht gestillt haben“ (v. 28f). Letztlich dürfte der Grund des Weinens in diesen drei Texten dennoch derselbe sein: Es geht um den *Sohn*, dessen Leben in Gefahr oder nicht gewährleistet ist. Der Hinweis Jesu mag vielleicht bedeuten, dass Er der *wahre Sohn* ist, der lebt und leben wird, und der nicht Grund des Weinens sein braucht. Das Heil liegt nicht im Besitzen oder Gebären eines eigenen leiblichen Sohnes, sondern vielmehr im Glauben an den Messias, der am dritten Tag von den Toten auferstehen wird (Lk 24,46), in dessen Namen den Völkern die Umkehr verkündet und die Sünden vergeben werden (v. 47).

II.3.2 Jakob und Esau – verschiedenartiges Weinen und Weinen, das sich wandelt

Gen 27; 29 und 33; Hos 12; Mal 2; Hebr 12.

Im vorangegangenen Kapitel ist zum Ausdruck gekommen, dass Tränen zu Buße und Umkehr finden und sie von Gott erhört werden können. In einem der letzten Bücher des Neuen Testaments – im Hebräerbrief – lesen wir ein gegenteiliges Beispiel: Es geht um Esau, der als „gottlos“ bezeichnet wird, da er sein Erstgeburtsrecht für eine einzige Mahlzeit verkauft hat (Hebr 12,16). „Ihr wisst auch, dass er verworfen wurde, als er später den Segen erben wollte; denn er fand keinen Weg zur Umkehr, obgleich er unter Tränen danach suchte“ (v. 17). Es liegt keine Automatik im Tränenvergießen; es führt nicht immer zur Rettung. Das darauffolgende Kapitel beginnt mit den Worten: „Die Bruderliebe (φιλαδελφία) soll bleiben“ (Hebr 13,1). Wenn wir nun an die Texte des Alten Testaments denken, die von Esau sprechen, so denken wir gleichzeitig an Jakob, seinen leiblichen Bruder (Gen 25–33). Auch Rebekka ist zunächst kinderlos geblieben, bis Gott sich von Isaak bitten lässt und Rebekka schwanger wird (Gen 25,21). Zwei Söhne stoßen einander im Mutterleib (v. 22); es sind zwei Stämme: Der ältere muss dem jüngeren dienen (v. 23), „denn es steht in der Schrift: Jakob habe ich geliebt, Esau aber gehasst“ (Röm 9,13).¹⁷⁴ Und tatsächlich ist diese Frage im Zentrum der Erzählung über Jakob und Esau: Wer ist der geliebte, wer ist der auserwählte Sohn? Gen 25,28: Isaak hatte Esau lieber (ἠγάπησεν), Rebekka hatte Jakob lieber (ἠγάπα).

Bevor wir in der Geschichte fortfahren, möchte ich eine kurze Anmerkung zum Wort „lieben“ / ἀγαπᾶν im Buch Genesis einfügen. Elf Mal taucht es hier auf, das erste Mal in Gen 22,2:

¹⁷⁴ Nicht weil Jakob sich unanfechtbar gut verhält, sondern aufgrund der Erwählung durch den Herrn! Dies kommt besonders gut zum Ausdruck in Hosea, wo Jakob bzw. Israel und seine Taten sowie Efraim negativ gezeichnet werden (Hos 12,1-15). Doch der Herr „will ihre Untreue heilen und sie aus lauter Großmut wieder lieben“ (Hos 14,5).

Abraham soll seinen einzigen Sohn, den er liebt (in der Septuaginta: seinen Liebling, den er liebt) nehmen und ihn als Brandopfer darbringen. Somit ist Isaak nun der Liebling (man sollte vielleicht eher mit „Geliebter“ übersetzen, nur hat dieser Begriff im Deutschen eine eindeutige Konnotation, die im Griechischen so nicht gemeint ist). Isaak liebt Rebekka (24,67) und überträgt – so könnte man sagen – das Attribut des „Geliebtseins“ auf sie. Von daher kann erklärbar werden, warum der geliebte Sohn der *Rebekka* – nämlich Jakob – und nicht der des Isaak – Esau – der „Erwählte“ ist. Diese Folge lässt sich noch fortsetzen: Jakob liebt Rahel (29,18 und 29,20), mehr als Lea (29,30), die meint, durch die Geburt der vielen Kinder doch die geliebte Frau werden zu können (29,32). Als Rahel gestorben ist, liebt Jakob seinen vorletzten Sohn Josef (der Erstgeborene der Rahel) mehr als alle anderen seiner Kinder (37,3) und seinen letzten Sohn Benjamin (ihr Zweit- und Letztgeborener, bei dessen Geburt Rahel stirbt; 44,20).¹⁷⁵

Kehren wir wieder zu Esau und Jakob zurück. Den Sprung ins Alte Testament habe ich eingeleitet mit der Bruderliebe (φιλαδελφία) aus Hebr 13,1. Dieses griechische Wort selbst kommt in der Septuaginta nur im vierten Makkabäerbuch vor (4 Makk 13,23; 13,26 und 14,1). Doch das Wort φιλεῖν (was sowohl liebhaben als auch küssen bedeuten kann) findet sich ab Gen 27 – in der Geschichte von Esau und Jakob. Als Jakob zu Isaak geht, um ihm das zubereitete Wildbret zu bringen, will sich Isaak versichern, ob es auch wirklich *Esau* sei, der herantritt, damit der richtige (der geliebte) Sohn den Segen erhalte (Gen 27,18-25). Isaak ruft (in Wirklichkeit) Jakob zu sich, um von ihm geküsst zu werden (φιλήσων; v. 26f), daraufhin segnet Isaak den Jakob (v. 28f). Da erscheint der Bruder Esau und sie entdecken den Schwindel Jakobs (v. 31-37). Da Esau nun keinen Segen mehr bekommen kann, beginnt er, laut zu weinen (v. 38). Esau ist dazu angehalten durchzuhalten, um das Joch von seinem Nacken abzustreifen (v. 40), eine Formulierung, die der Aufforderung an Kain ähnelt: „[W]enn du nicht recht tust, lauert an der Tür die Sünde als Dämon. Auf dich hat er es abgesehen, doch du werde Herr über ihn!“ (Gen 4,7). Esau und Jakob sind das zweite Brüderpaar, dem diese Herausforderung gestellt wird.¹⁷⁶ Der erste Impuls des Esau ist auch tatsächlich, Jakob töten zu wollen (Gen 27,41), woraufhin Jakob nach Paddan-Aram zum Bruder Rebekkas flieht (Gen 28,7).

¹⁷⁵ Die einzige Stelle, die hier aus der Reihe fällt ist Gen 34,3: Sichem, der Sohn des Hiwitters Hamor, legt sich zu Dina, der Tochter Leas, vergewaltigt sie und liebt das Mädchen schließlich. Darüber kann man noch länger nachdenken. Möglicherweise ist es von einer Zahlensymbolik her zu verstehen: 10x wird das Wort ἀγαπᾶν im Sinne von echter Liebe und Weitergabe des wahren Geliebt- und Erwähltseins verstanden, 1x allerdings – das *elfte* Mal – ist eine grobe Verfehlung gegen diese Zehnzahl geschehen, die in der Bibel beispielsweise die Zehn Gebote bezeichnen.

¹⁷⁶ Es gibt noch einen Text, der Kain und Esau miteinander in Verbindung bringt, nämlich Mal 2,13: „Außerdem bedeckt ihr den Altar des Herrn mit Tränen, ihr weint und klagt, weil er sich eurem Opfer nicht mehr zuwendet und es nicht mehr gnädig annimmt aus eurer Hand.“ Gewiss, der Kontext hier ist ein ganz anderer: die Mischehenproblematik. Der hier angesprochene Bund zwischen Juda und der „Frau deiner Jugend“ (Mal 2,14), kann vielleicht auch auf Kain übertragen werden, der seine Arbeit als Ackerbauer in Treue und Einfachheit erledigen sollte (Gen 4,2); bzw. auf Esau, der sein Erstgeburtsrecht nicht für Brot und Linsengemüse verkaufen sollte (Gen 25,34).

Verfolgen wir die Geschichte weiter anhand des gewählten Motivs des Weinens: Jakob trifft bei einem Brunnen auf freiem Feld auf Rahel, die Tochter Labans (Laban ist der Bruder Rebekkas). Er küsst (ἐφίλησεν) Rahel und beginnt laut zu weinen (Gen 29,1-11), Jakob wiederum wird von Laban geküsst (ἐφίλησεν; v. 13).¹⁷⁷ Es vergehen Jahre. Als Jakob mit seinen Frauen und deren Mägden zu einer Großfamilie herangewachsen ist, kehrt er in seine Heimat zurück. Esau zieht ihm schon entgegen (Gen 32,7). Wir lesen von dem Kampf Jakobs mit einem Mann (v. 23-33), wonach Jakob dem Ort den Namen Penuël gibt und sagt: „Ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen und bin doch mit dem Leben davongekommen“ (v. 31). In Gen 33 wird das Wiedersehen Jakobs und Esaus erzählt (Gen 33,1-11). Bisher hatte Esau noch nie jemanden geküsst, doch dieses Mal übersteigt er diese Hürde: Er küsst Jakob (φιλεῖν) und beide weinen (v. 4). Das Weinen Esaus in Gen 27,38 war noch ein ganz anderes, ohne Liebe, Freundschaft oder Bruderliebe (φιλαδελφία). Hier ist ein Schritt zur Befreiung vom Brudermord in Gen 4 geschehen. Erstaunlich in dieser Begegnung ist außerdem die Aussage Jakobs, der Esau überredet, sein Geschenk anzunehmen: „Denn dafür habe ich dein Angesicht gesehen, wie man das Angesicht Gottes sieht, und du bist mir wohlwollend begegnet“ (Gen 33,10). Jakob selbst drückt durch diese Worte, die er in den letzten Kapiteln formuliert, eine Parallelisierung aus: Gott von Angesicht zu Angesicht sehen und mit dem Leben davongekommen, und Esaus Angesicht sehen, der ihn nicht mehr töten will.

Ein Konflikt unter Brüdern, der gut gemeistert wurde! Einem weiteren Brüderkonflikt begegnen wir im folgenden Kapitel über Josef und seine Brüder.

II.3.3 Josef, der „große Weiner“ der Bibel

Gen 37; 42; 43; 45; 46 und 50; Mk 16; Apg 20; 2 Kor 2; Phil 3.

Im letzten Kapitel haben wir gesehen, dass das Geliebtsein zuletzt von Jakob auf seine und der Rahels Söhne Josef und Benjamin übertragen wird. Dieses Kapitel handelt vom Erstgeborenen Rahels, nämlich von Josef, den man wohl zu Recht den „großen Weiner der Bibel“¹⁷⁸ nennen kann.

Am Beginn der Geschichte in Gen 37,35 wird Josef zunächst von seinem Vater Jakob beweint. Auch hier wieder geht es um den Brüderkonflikt: Josef stehen zehn Brüder (alle restlichen Jakobssöhne außer Benjamin) gegenüber. Nachdem er nach Ägypten verkauft wurde, wird er dort „Herr über Ägypten“ (Gen 41,45) und Höchster gleich nach dem Pharaon (v. 40). Durch die Hungersnot gedrängt, reisen die zehn Brüder Josefs (alle außer Benjamin) nach Ägypten, wo Josef genug Brot gespeichert hat (Gen 42). Josef erkennt seine Brüder. Er verlangt, seinen Bruder Benjamin zu sehen, woraufhin den Brüdern ihre Schuld an Josef bewusst

¹⁷⁷ Ein weiteres interessantes Thema, das man noch ausführlicher ausarbeiten könnte, wäre: Jakob und die List (die er einerseits anwendet, andererseits erleidet; Gen 25–35).

¹⁷⁸ Diese humoristische Bezeichnung hat Philippe Lefèbvre op. in seinem Bibelunterricht mehrmals erwähnt.

wird. Dieser hört mit, wendet sich ab und weint zum ersten Mal (Gen 42,24). Als die Brüder zum zweiten Mal nach Ägypten reisen – diesmal mit Benjamin –, ist Josef bei dessen Anblick so sehr gerührt, dass er sich in die Kammer zurückzieht, um sich dort auszuweinen (Gen 43,26-30). Nach deren erneuter Abreise lässt Josef sie verfolgen und durch eine List zurückholen (Gen 44,1-14). Benjamin soll bei Josef bleiben, doch Juda will sich stellvertretend für den Jüngsten in Josefs Hände geben (v. 15-34). Nun beginnt Josef so laut zu weinen, dass es die Ägypter und der Hof der Pharaos hören (Gen 45,1f). Er gibt sich seinen Brüdern zu erkennen und versichert ihnen mehrmals, dass Gott selbst es war, der ihn nach Ägypten geschickt habe, um Leben zu erhalten (v. 5, 7, 8 und 9). Benjamin – der zweite Sohn Rahels – ist der einzige Bruder, der in das Weinen Josefs einstimmt (v. 14). Der Unterschied ist deutlich: Josef küsst weinend – seine Brüder unterhalten sich mit ihm (v. 15). Im Zentrum dieses und des folgenden Kapitels ist das Wort „leben“. Um Leben zu schenken und zu erhalten ist Josef von Gott nach Ägypten geschickt worden (Gen 45,5 und auch 47,25); ob Josefs Vater noch am Leben ist (Gen 45,3); zu Jakob: Josef ist noch am Leben (Gen 45,26; 45,28 und 46,30) – woraufhin Jakobs Geist wieder auflebte (Gen 45,27).

Die Brüder holen also Jakob nach Ägypten (Gen 46). Josef zieht seinem Vater entgegen, fällt ihm um den Hals und weint lange (Gen 46,29). Israel lässt sich in Ägypten nieder (Gen 47,27) bis zum Tod Jakobs. Kurz zuvor segnet dieser seine Söhne (Gen 49). Als Jakob stirbt ist wieder Josef der Einzige, der weint und ihn küsst (Gen 50,1). Seine Brüder haben nun Angst, Josef würde sich feindselig gegen sie stellen (v. 15). Als jener diese Worte vernimmt, muss er wieder weinen (v. 17) und versichert seinen Brüdern abermals, dass Gott Gutes im Sinn hatte und durch ihn – Josef, den „Zufüger“ (Gen 30,24) – Leben spenden wollte (v. 19f). Die Brüder scheinen in dieser ganzen Erzählung unfähig, in den Willen Gottes einzustimmen und nach dem Schuldeingeständnis auf eine Beziehungsebene mit Josef zu gelangen, die sich um das *Leben* dreht und nicht mehr um Schuld oder Vergeltung.

Im Neuen Testament gibt es zwei Personen, die auch öfter weinen oder unter Tränen sprechen: Jesus und Paulus. An den letzten Abschnitt anschließend möchte ich zunächst auf Paulus zu sprechen kommen.

Von der Struktur her ist folgende Bemerkung interessant: Paulus ist auf Reisen; hier spricht er zu den Menschen und hier schreibt er seine Briefe; in seiner Haft wird er nach Rom gebracht (Josef aus der Genesis ist auch nicht in seiner Heimat; er wird von seinen leiblichen Brüdern an Ismaeliter, an midianitische Kaufleute¹⁷⁹ verkauft, die ihn nach Ägypten weiterreichen).

An vier Stellen spricht Paulus von seinen Tränen, gleich zwei Mal in seiner Abschiedsrede in Milet: Er diente dem Herrn unter Tränen und vielen Prüfungen (Apg 20,19; die „Nachstellun-

¹⁷⁹ Interessant dabei ist die Beobachtung, dass Josef sozusagen von seiner ganzen Verwandtschaft verkauft wurde, die da sind: seine leiblichen Brüder (Söhne Leas, Silpas und Bilhas), die Ismaeliter (Ismael ist der erste Sohn Abrahams mit der ägyptischen Magd Hagar; siehe Gen 16) und die Midianiter (Midian ist der vierte Sohn von Abrahams dritter Frau Ketura; siehe Gen 25). Nur sein leiblicher Bruder Benjamin, der auch dieselbe Mutter hat – Rahel –, ist an diesem Verkauf nicht beteiligt

gen der Juden“, die er erlitten hatte, können an die Verkaufsgeschichte Josefs erinnern). Und er ermahnt jeden Einzelnen unter Tränen (Apg 20,31). In diesem Zusammenhang erwähnt er das Wort Jesu: „Geben ist seliger als nehmen“ (v. 35), das schon im vollen Sinne auf Josef zutrifft! Nach der Rede brechen alle in lautes Weinen aus, fallen Paulus um den Hals und küssen ihn (v. 37). Dass sie ihn nicht mehr „von Angesicht“ (πρόσωπον) sehen würden, schmerzt sie – und ruft uns Jakob in Erinnerung, der in der Wiederbegegnung mit Josef in Ägypten sagt: „Jetzt will ich gern sterben, nachdem ich dein Angesicht wieder sehen durfte“ (Gen 46,30), womit er nebenbei gesagt auch die Worte des Simeon beim Erblicken Jesu vorwegnimmt (Lk 2,29-32).

Die nächste Stelle findet sich im zweiten Korintherbrief: Paulus erklärt, dass er den Korinthern aus großer Bedrängnis und Herzensnot, und unter vielen Tränen schreibe; nicht um sie zu betrüben, sondern um sie seine übergroße Liebe spüren zu lassen (2 Kor 2,4). Er lässt ein Beispiel folgen: Wenn jemand Betrübnis verursacht hat, soll er nicht bestraft werden, sondern sie sollen verzeihen und ihm gegenüber Liebe walten lassen (v. 5-8), „[d]enn auch ich habe, wenn hier etwas zu verzeihen war, im Angesicht Christi um eurerwillen verziehen, damit wir nicht vom Satan überlistet werden; wir kennen seine Absichten nur zu gut“ (v. 10f). Von hierher wird erkennbar, dass Tränen große und verzeihende Liebe bedeuten können, was auch Josef seine Brüder spüren lassen will, die jedoch darauf nicht eingehen können oder wollen. Derjenige, der dieses Betrübnis verursacht hat, soll getröstet werden, damit er nicht von allzu großer Traurigkeit überwältigt wird (2 Kor 2,7); die Strafe soll genügen (v. 6). Josef „bestraft“ seine Brüder auch, indem er sie gegen besseres Wissen als „Spione“ anklagt (Gen 42), und Benjamin den Becher in den Sack legt (Gen 44). Doch dies scheint zu genügen. Nach dieser Episode spricht Josef nur noch von der lebensspendenden Tat Gottes und dass sich die Brüder nicht mehr grämen sollten (ab Gen 45).

Im Brief an die Philipper fordert Paulus seine Brüder (ἀδελφοί) auf, ihn nachzuahmen, und nicht wie jene zu sein, die als Feinde des Kreuzes leben. Zu diesen spricht Paulus unter Tränen (Phil 3,17f), wie auch Josef zu seinen Brüdern unter Tränen spricht und versucht, sie von ihrem verkehrten Denken wachzurütteln, das in gewisser Weise eine Feindschaft des Kreuzes darstellt: Einerseits wollen sie nicht wahrhaben, dass Josef sein Kreuz (die Gefangenschaft, das Verkauftwerden) auf sich nimmt und es von Gott zum Guten wenden lässt; andererseits wollen sie ihr eigenes Kreuz (das Bewusstwerden ihrer Schuld) nicht von Gott verwandeln lassen. Eine derart verwobene Lektüre kann uns die Worte des Paulus erhellen, da wir mit einer weiteren Erzählung noch einmal anders und vielleicht besser verstehen, wie diese ungewollte „Feindschaft des Kreuzes“ aussehen kann.

Parallelen, die schon öfter gezogen wurden, sind jene zwischen dem Josef der Genesis und Josef, dem „Ziehvater“ Jesu (zum Beispiel durch die Träume, die eine wichtige Rolle in beider Leben spielen, oder durch den Aufenthalt in Ägypten)¹⁸⁰, sowie zwischen dem Josef der

¹⁸⁰ Siehe dazu: LEFEBVRE Philippe op., *Joseph, l'éloquence d'un taciturne*, Salvator, Paris 2012.

Genesis und Jesus. Letztere kann man kurz und prägnant folgendermaßen zusammenfassen: Der tot geglaubte Sohn lebt! Josef ist – in Analogie – wie Jesus der geliebte und auserwählte Sohn, beide werden von ihren Stammesgenossen gehasst und sollen getötet werden. Schenken wir einer Szene mehr Beachtung: Nachdem die Brüder Josef ausgezogen und in die leere Zisterne geworfen haben, kommt Ruben später zurück und Josef ist nicht mehr darin (Gen 37,23f und 37,29). Stellen wir uns die Szene bildlich vor, dann sehen wir Ruben (übrigens bedeutet sein Name: „Seht, ein Sohn!“; Gen 29,32) über die Zisterne gebeugt, den „Sohn“ suchend, doch er ist nicht mehr da. Ähnliche Szenen kennen wir aus den Evangelien, als die Jünger oder Maria zum Grab Jesu hintreten, ihn selbst aber nicht darin finden (vgl. Mt 28,1-8; Mk 16,1-8; Lk 24,1-12 und Joh 20,1-18). Das Gewand bzw. der Ärmelrock des Josef (χιτών) spielt insofern eine Rolle, als die Brüder es verwenden, um den Tod des Josef bei seinem Vater vorzutäuschen, woraufhin Jakob seine Kleider (ἱμάτιον) zerreißt. In den Evangelien finden sich zwar verschiedene Begriffe für „Gewand“, ein Interesse an diesem Detail (besonders am Gewand Jesu) ist aber offenkundig.

Vergleichen wir diese Szene im Markusevangelium weiter mit Josef in Gen 37, so fällt schon einmal auf, dass der Mann, der Jesus in das Grab legt auch Josef heißt: Es ist Josef von Arimathäa (z.B. Mk 15,42-47). Die drei Frauen, die zum Grab gehen, sehen einen jungen Mann mit einem weißen Gewand darin sitzen, der ihnen sagt, dass Jesus nicht hier sei (Mk 16,1-6). Jesus erscheint dann zuerst Maria aus Magdala, die zu denen geht, mit denen er zusammen gewesen war, die nun klagen und weinen (v. 9-11). Sie glauben ihrer Botschaft nicht, worauf Jesus den Elf bei Tisch erscheint und ihren Unglauben und ihre Verstocktheit tadelt (v. 11-14). Ähnlich in der Genesis – wenn auch über einen längeren Zeitraum hinweg – wendet sich Ruben seinen Brüdern zu, um ihnen zu sagen, dass der „Kleine“ nicht mehr da ist (Gen 37,30). Im Laufe der Geschichte in Ägypten sieht man, dass Josefs Brüder ihn nicht erkennen, in gewisser Weise ungläubig sind, und nach dem Offenbarwerden der Identität ihres Bruders verstockt bleiben in ihren Ängsten und Machtgedanken (Gen 42–50). Die Szene der *Elf bei Tisch* mit dem Messias (Mk 16,14) ist in Gen 43,32f vorgebildet, wenn der Ägypter Josef, der von Gott geführt wurde, um Leben zu bringen und Getreide für das notwendige Brot zu spenden, zunächst unerkannt mit seinen Brüdern bei Tisch sitzt. Interessanterweise wird der Sarg des Josef (Gen 50,26) – zumindest im hebräischen Text – mit demselben Wort bezeichnet (ארוֹן) wie die Bundeslade Gottes (ab Ex 25,10), die die Anwesenheit des Herrn anzeigt.

Wozu sind diese Personen einander ähnlich dargestellt? Dies ist die Schlüsselfrage, und wir werden sie uns mit jedem Lesen neu stellen müssen. In erster Linie ist es natürlich wichtig und interessant zu sehen, dass man die neutestamentlichen Texte nie ganz verstehen kann, wenn man diejenigen aus dem Alten Testament nicht kennt, beziehungsweise ist die Aussicht auf das Neue Testament wichtig, wenn man die alttestamentlichen Texte liest. Gewiss, ein einzelnes Motiv reicht noch nicht aus, um Stellen ausreichend zu analysieren, doch von einem Motiv kommt man zu einer umfassenderen Szene, zu einem Kapitel, zum ganzen Buch und

schließlich vernimmt man eine „zusammenklingende Vielstimmigkeit“¹⁸¹ beim Lesen der Heiligen Schrift.

Unsere Analyse in diesem Kapitel zeigt die Konkretheit Gottes und auch des Kreuzes im alltäglichen Leben der Personen, die in der Bibel dargestellt werden. Es ist nicht bloße Hypothese, dass ein Kreuz zu tragen ist oder man von seinen eigenen Brüdern verkauft werden kann. In realen Momenten des Lebens kommt die Nachfolge Christi zu tragen, wenn wir sie auf uns nehmen. Eine analytische Lektüre der biblischen Texte liefert uns dafür Beispiele, zeigt Zusammenhänge zwischen den beiden Testamenten und gibt uns einen Wegweiser zur Hand, mit dem wir diese Nachfolge – in Gemeinschaft mit vielen Vorbildern – gehen können.

II.3.4 Weinen – umarmen – küssen

Gen 33; 45; 46 und 50; Rut 1; 1 Sam 20; Apg 20; (Lk 7).

Das Motiv des Weinens in Verbindung mit dem Umarmen oder Küssen ist uns sowohl in Gen 29,11 untergekommen (Jakob küsst Rahel und beginnt zu weinen), als auch bei Esau und Jakob in Gen 33, wo uns das Ende eines gelösten Bruderkonflikts dargestellt wird. In Gen 45 weinen Josef und Benjamin. Josef küsst alle seine Brüder und danach seinen Vater (Gen 46); in Gen 50 weint er und küsst ihn abermals. Hier schon ist ein Ungleichgewicht zu spüren, das wir im vorangegangenen Kapitel ein wenig zu erklären versucht haben.

Das Motiv kehrt ähnlich wieder im Buch Rut, als Orpa und Rut, die beiden moabitischen Schwiegertöchter der Noomi aus Betlehem, von ihr zum Abschied geküsst werden, die beiden Schwiegertöchter jedoch weinen und mit zu ihrem Volk gehen wollen (Rut 1,9). Orpa schließlich erwidert den Abschiedskuss und trennt sich von Noomi (v. 14). Rut besteht darauf, mit Noomi in ihr Volk zu gehen, zu ihrem Gott. So ziehen sie gemeinsam nach Betlehem (v. 16-19).

Auch an der folgenden Stelle, die dieses Motiv zeigt, ist ein Abschied der Grund für die Tränen und die Küsse: Jonatan und David haben Jonatans Vater und dessen Diener überlistet und müssen nun Abschied nehmen voneinander (1 Sam 20). Die List besteht darin, zu sagen, David müsse zum jährlichen Opfer in seine Heimatstadt Betlehem gehen (1 Sam 20,6; was diesen Text mit dem aus dem Buch Rut wieder in Verbindung bringt). Wenn Jakob sich sieben Mal zu Boden wirft, bevor er vor seinem Bruder Esau steht und sie einander umarmen, weinen und einander küssen (Gen 33,3f), so ist es hier David, der sich mit dem Gesicht zur Erde wirft und sich drei Mal vor Jonatan verneigt. „Dann küssten sie einander, und beide weinten. David hörte nicht auf zu weinen“ (1 Sam 20,41).

¹⁸¹ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER Ludger, *Die Einheit der Schrift ist ihr geistiger Sinn*, in: Bibel und Kirche 63 (3/2008) 179-183. Vgl. u.a. dazu das Kriterium „Widerspruchslosigkeit der Schrift“ als allgemeines Auslegungskriterium der Kirchenväter, in: FIEDROWICZ, Handbuch der Patristik 229-231; und in: FIEDROWICZ, Theologie der Kirchenväter 168f.

In der Apostelgeschichte weinen und küssen einander die Ältesten der Gemeinde von Ephesus und Paulus vor dem Abschied (Apg 20,37; dazu haben wir schon im vorigen Kapitel gearbeitet). All diese Beispiele sind Erzählungen von freundschaftlichen Beziehungen; durch das Küssen und das Weinen drücken sie ihre Zuneigung, Schmerz, Trauer oder Freude aus. Am Rande möchte ich erwähnen, dass das Küssen oder der Kuss (φιλεῖν, auch καταφιλεῖν) in der Bibel vielseitig konnotiert ist. Im Matthäusevangelium sehen wir z.B. Judas, der Jesus verrät, indem er ihn küsst (Mt 26,49). Um hier weiter einzudringen, wäre eine genaue Analyse der Worte φιλεῖν und καταφιλεῖν im Alten und im Neuen Testament vonnöten. Vielleicht stellte sich auf diese Art und Weise die Szene des Weinens, Umarmens und Küssens als *scène type*¹⁸² heraus, die dann intensiv durchgearbeitet werden müsste.

II.3.5 Sich nicht trösten lassen

Gen 37; 1 Sam 1; Jes 22; Jer 31; Mt 2; (1 Sam 20).

Beginnen wir die Lektüre hierzu im Matthäusevangelium. Zwei Mal wird in diesem Evangelium geweint: zu Beginn in Mt 2,18 (in Rama; Rahel weint um ihre Kinder) und gegen Ende in Mt 26,75 (Petrus nach der dreimaligen Verleugnung Jesu). Zwischen diesen Stellen kommt außerdem das Wort „Wehklagen“ / κλαυθμός vor – sechs Mal! In der Einheitsübersetzung heißt die hier eingesetzte Wendung: „heulen (und mit den Zähnen knirschen)“ – mehr dazu später¹⁸³.

Matthäus beginnt sein Evangelium mit der Schilderung des Stammbaums Jesu und dessen Geburt, im zweiten Kapitel erzählt er uns die frühe Kindheit Jesu. Beim Kindermord in Betlehem angelangt, fügt er ein Zitat des Propheten Jeremia ein: „Damals erfüllte sich, was durch den Propheten Jeremia gesagt worden ist: *Ein Geschrei war in Rama zu hören, lautes Weinen und Klagen: Rahel weinte um ihre Kinder und wollte sich nicht trösten lassen, denn sie waren dahin*“ (Mt 2,17f). Es ist tatsächlich ein wortwörtliches Zitat aus Jeremia (ausgenommen der Zeitform), genau genommen sind es in Jeremia die Worte des Herrn. Matthäus verweist durch seine Zitation aber nicht nur auf Jeremia, sondern ebenso auf Rahel und Rama, die jeweils eine Bedeutung in sich tragen.

Rahel – die Frau Jakobs und Mutter Josefs und Benjamins – ist die einzige Stammutter, die in den Evangelien Erwähnung findet. Sie ist die geliebte, doch zunächst unfruchtbare Frau Jakobs; er zieht sie Lea, seiner ersten Frau, vor. Diese Konstellation findet sich wieder in 1 Sam 1: Elkana hat zwei Frauen: Peninna, die ihm Kinder gebiert, und Hanna, die keine Kinder hat (1 Sam 1,2), jedoch von Elkana geliebt wird (v. 5). Auch sie weint in Bezug auf ihre Kinder, oder genauer: um überhaupt ein Kind zu bekommen (v. 11). Dass Elkana sie fragt,

¹⁸² Zu den *scènes types* in der Bibel siehe die literaturtheoretische Arbeit von: ALTER Robert, *L'art du récit biblique*, Éditions Lessius, Bruxelles 1999 (Original: *The Art of Biblical Narrative*, Basic Books, New York 1981).

¹⁸³ Siehe Kapitel II.3.13.

warum sie weine und ob er ihr nicht viel mehr wert sei als zehn Söhne, zeigt vielleicht sein Unverständnis gegenüber der Frau, die er liebt (v. 8); es kann aber auch ein Hinweis sein auf die Söhne des Jakob: Es sind zehn Söhne, doch Rahel bittet noch um den „Zufüger“ (Josef), und bekommt schließlich noch Benjamin. Was Rahel und Hanna noch in besonderer Weise verbindet ist, dass der Heimatort Hannas und Elkanas *Rama* ist (somit auch der Geburtsort Samuels; v. 19f); *der Ort*, an dem das Klagen und Wehgeschrei Rahels zu hören ist in Jer 31,15 und Mt 2,18.¹⁸⁴

Im Leben des Samuel spielt der Ort Rama eine wichtige Rolle: Samuel wird dort empfangen, von Hanna geboren (1 Sam 1,19f) und als entwöhntes Kind von dort aus in den Tempel nach Schilo gebracht, wo er dem Herrn überlassen wird (v. 24-27). Seine Eltern kehren daraufhin wieder nach Rama zurück (1 Sam 2,11). Samuel wird Richter in Israel, kehrt als solcher immer wieder nach Rama zurück, „denn dort hatte er sein Haus“, und baut für den Herrn einen Altar (1 Sam 7,17). Hier wollen die Ältesten Israels zum ersten Mal, dass Samuel einen König über sie einsetzt (1 Sam 8,4f). Die folgenden Kapitel, in denen Saul durch Samuel zum König gesalbt wird, jener jedoch nicht tut, was der Herr von ihm will, spielen nicht in Rama (1 Sam 9–18)¹⁸⁵. Als David vor Saul mit Michals Hilfe flieht, kommt er zu Samuel nach Rama und sie bleiben im Prophetenhaus (1 Sam 19,18). Da alle Diener Sauls in prophetische Verzückung geraten, geht er selbst nach Rama, wo auch er „in Samuels Gegenwart in Verzückung“ gerät (v. 20-24). Samuel wird nach seinem Tod in Rama begraben (1 Sam 25,1 und 28,3).

Wenn die Kinder erwähnt werden, die Rahel in Rama beweint, so kann durchaus Samuel als dem Herrn Dargebrachter (1 Sam 1) und als Seinen Willen erfüllender Richter (1 Sam 7,6) und Prophet (1 Sam 3,20) auch gemeint sein. Die Zugehörigkeit zum Volk Israel, besonders aber die Erwählung und Berufung durch Gott sind das Ausschlaggebende und Verbindende. Rahel weint um ihre Kinder, denn sie sind dahin. Ja, sie sind dahin: Josef stirbt (Gen 50,26), alle seine Brüder und Zeitgenossen sterben (Ex 1,6), Samuel stirbt (1 Sam 25). Doch sind sie wirklich dahin? Josefs Gebeine sollen mit ins Land genommen werden (Gen 50,25; siehe besonders Ex 13,19 und auch Hebr 11,22), die Söhne Israels sind fruchtbar in Ägypten und das Land wimmelt von ihnen (Ex 1,7), Samuel wird nach seinem Tod von Saul durch die Totenbeschwörerin von En-Dor herbeigerufen und steigt herauf (1 Sam 28,11-19).

Rahel lässt sich also laut Jeremia und Matthäus nicht trösten, als ihre Kinder sterben. Vielleicht weil sie weiß oder ahnt, dass der Tod noch nicht die endgültige Tatsache ist! Die Trauerzeit und Totenklage einzuhalten, genügt ihr nicht. Es gibt mehr als den Tod, und dieses

¹⁸⁴ Ich stelle nicht die Frage, ob in allen Fällen, wo der Ort Rama erwähnt wird, topographisch derselbe Ort gemeint ist. Doch gehe ich davon aus, dass zumindest die Namensgleichheit eine bestimmte Wichtigkeit hat (ähnlich wie Josef, der Sohn Jakobs in der Genesis, natürlich eine andere Person ist als Josef, der Ziehvater Jesu im Neuen Testament; doch können sich die beiden Personen gegenseitig erhellen und ein erstes Indiz dafür ist der gemeinsame Name).

¹⁸⁵ Zwei Mal wird gesagt, dass Samuel nach Rama zurückkehrt: in 1 Sam 15,34, nachdem er Saul mitgeteilt hat, dass der Herr ihn aufgrund seines Ungehorsams verworfen hat; und in 1 Sam 16,13, nachdem Samuel den jüngsten Sohn Isais – David – zum König gesalbt hat.

Mehr ist ihr noch nicht offenbar. Sie lässt sich jedoch nicht trösten (οὐκ ἤθελεν παρακληθῆναι). In Gen 37 wird schon einmal über Josef, ein Kind Rahels, trostlos geweint: Jakob trauert um seinen Sohn und „lässt sich nicht trösten“ (οὐκ ἤθελεν παρακαλεῖσθαι). Was Jakob hier vollzieht wird bei Jeremia und Matthäus seiner Frau Rahel zugeschrieben. Für seinen Vater ist Josef gestorben – und wieder auferstanden, als er ihn in Ägypten erblickt. Im Buch Jeremia spricht der Herr: „Verwehre deiner Stimme die Klage und deinen Augen die Tränen! Denn es gibt einen Lohn für deine Mühe – Spruch des Herrn: Sie werden zurückkehren aus dem Feindesland. Es gibt eine Hoffnung für deine Nachkommen – Spruch des Herrn: Die Söhne werden zurückkehren in ihre Heimat“ (Jer 31,16f). Und im Folgenden heißt es: „Seht, es werden Tage kommen – Spruch des Herrn –, in denen ich mit dem Haus Israel und dem Haus Juda einen neuen Bund schließen werde, nicht wie der Bund war, den ich mit ihren Vätern geschlossen habe, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägypten herauszuführen“ (v. 31f). Die Texte selbst bringen uns auf die Spur, diese Erzählungen zusammen zu lesen und sie einander gegenseitig beleuchten zu lassen. Jeremia schreibt von den Vätern beim Auszug *aus Ägypten*, die Seinen Bund gebrochen haben. Es verwundert nicht, dass Rahel also um ihre Kinder klagt und weint, dass Jakob um Josef geweint hat, und beide sich vorerst nicht trösten lassen. Der Prophet Jeremia schreibt vom neuen Bund, den Gott mit seinem Volk (mit dem Haus Israel und dem Haus Juda) schließen will und verheißt Hoffnung für Rahels Nachkommen. So soll sie ihrer Stimme die Klage verwehren und ihren Augen die Tränen (Jer 31,16). Grund für diesen neuen Bund und das Ende des Klagens und Weinens ist nicht Verdienst der Menschen oder des Volkes, sondern Gottes Gnade: „Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt, darum habe ich dir so lange die Treue bewahrt“ (Jer 31,3). „Weinend kommen sie, und tröstend geleite ich sie [...]. [D]enn ich bin Israels Vater, und Efraim ist mein erstgeborener Sohn“ (v. 9). „Ich verwandle ihre Trauer in Jubel, tröste und erfreue sie nach ihrem Kummer“ (v. 13).¹⁸⁶

Gewiss hat es je nach Text seine eigene Bedeutung, in welcher konkreten Situation welche konkreten Worte gesprochen werden, bzw. geschrieben sind (in Jeremia ist es vermutlich die Heimkehr aus dem Exil; in der Genesis wird die Geschichte der Erzeltern erzählt). Wenn wir diese Texte heute in der Bibel lesen, mehr noch: *aufgerufen* sind, sie zu lesen (da durch das Zitat in Mt 2,18 dazu angestoßen), so haben sie für uns und unsere Zeit ebenso eine Bedeutung, die wir jeweils entdecken sollen. Mit Rahel werden wir auf Jakob verwiesen und somit auf die Stämme Israels, beziehungsweise auf die geliebten Söhne Josef und Benjamin. Im Stammbaum, den uns Matthäus schildert, ist der Stammvater Juda genannt, um bis zu Jesus zu gelangen. Es ist genau diese Diskrepanz in den Texten (warum ist nicht Juda als großer Lebensspender in der Genesis beschrieben?; warum entdecken wir so viele Gemeinsamkeiten zwischen Jesus und Josef, weniger aber mit Juda?, etc.), diese immer *gebrochene Geradlinig-*

¹⁸⁶ Vgl. dazu auch Jes 22,4: Der Prophet weint und sagt: „Bemüht euch nicht, mich zu trösten über die Misshandlung der Tochter, meines Volkes.“

keit, die uns zum Denken anregen soll und uns etwas sagen will. Auch der Stammbaum selbst inkludiert ja wieder einen solchen *Bruch*: Fünf Frauen werden genannt, die ersten vier sind entweder Fremde oder Sünderinnen, oder evozieren eine Sündengeschichte (Tamar, Rahab, Rut, die Frau des Urija; in Mt 1,3-6). Die fünfte Frau ist Maria, „von ihr wurde Jesus geboren, der der Christus (der Messias) genannt wird“ (v. 16). In den ersten vier Fällen wird die Frau nur zusätzlich zum Mann als des Kindes Mutter bezeichnet, Maria allerdings ist bei der Geburt Jesu die einzig Beteiligte.

Josef wird als Sohn Jakobs (Mt 1,16) und als Sohn Davids (v. 20) bezeichnet. Bei „Sohn Jakobs“ denken wir natürlich wieder an die Genesis, und auch die folgenden Verse lassen uns solche Verbindungen herstellen: Träume sind es, die den Josef der Genesis aus dem Gefängnis in Ägypten retten (Gen 40f); Träume auch, die dem Verlobten Marias die entscheidenden zu gehenden Schritte offenbaren (Mt 1,20; Mt 2,12f.19.22). Es wird deutlich, dass vielerlei Hinweise die Texte der Bibel miteinander verketteten.

Interessant ist auch noch die Überlegung, warum dieses Zitat gerade beim Kindermord von *Betlehem* auftaucht. Es ist eine wichtige Stadt besonders in den Büchern Richter, Rut (Herkunft Elimelechs und Noomis, dessen Schwiegertochter Rut der Noomi einen Sohn gebiert: Obed, der Vater Isais, des Vaters Davids) und 1 Samuel (Davids Heimat). Das erste Mal wird *Betlehem* jedoch erwähnt, als Rahel bei Benjamins Geburt¹⁸⁷ stirbt und an der Straße nach Efrata, das jetzt *Betlehem* heißt, begraben wird. Jakob errichtet ihr dort ein Grab (Gen 35,19f und Gen 48,7). An diesem Ort in der Nähe von *Betlehem* ist nun beim Kindermord die Stimme der dort verstorbenen Rahel zu hören, die sich beim Tod ihrer Kinder nicht trösten lassen will.

II.3.6 *Das Weinen als erster Laut – Mose*

Gen 50; Ex 2; Dtn 21 und 34; Weish 7; Mt 2.

Wenn wir von Kindermord sprechen, denken wir unweigerlich auch an eine andere Erzählung der Bibel, in der zwar nicht alle Kinder im Alter bis zu zwei Jahren (Mt 2,16), aber alle *Erstgeborenen* getötet werden: im Buch Exodus. Mose kündigt die zehnte Plage an: „So spricht Jahwe: Um Mitternacht will ich mitten durch Ägypten gehen. Dann wird jeder Erstgeborene in Ägypten sterben, vom Erstgeborenen des Pharao, der auf dem Thron sitzt, bis zum Erstgeborenen der Magd an der Handmühle und bis zu den Erstlingen unter dem Vieh“ (Ex 11,4f). Als dies ausgeführt wird, erhebt sich bei den Ägyptern ein großes Wehgeschrei (κραυγή μεγάλη), dann führt Mose das Volk Gottes aus Ägypten (Ex 12–14).

¹⁸⁷ Benjamin ist das einzige Kind Jakobs, das nicht in Labans Heimat (Haran in Mesopotamien; von wo aus auch Abram in Gen 12 wegzog) geboren wird, sondern in Kanaan, im Land, das der Herr den Nachkommen Abrams verheißen hat.

In der weiteren Erzählung über Mose und das Gottesvolk kommt das Motiv des Weinens nicht mehr oft vor. Wenn, dann ist es das ganze Volk, das weint, beziehungsweise soll eine Frau, die gefangen war, einen Monat lang ihren Vater und ihre Mutter beweinen (Dtn 21,13). Die Stellen, wo das Volk weint, sind entweder Totenklage oder das Murren der Israeliten – beides sehen wir noch etwas genauer in den folgenden Kapiteln.¹⁸⁸

Doch eine Einzelperson fällt aus dieser Reihe, und das ist Mose. Er liegt als weinendes (κλαῖον) Kind in einem Kästchen, als die Tochter des Pharao dieses erblickt, es öffnet und Mose als „Hebräerkind“ erkennt (Ex 2,6). Josef, der „große Weiner“ der Bibel, dessen Weinen man noch im letzten Kapitel zwei Mal vernimmt (Gen 50,1 und 50,17), ist am Ende des Buches Genesis gestorben und in einen Sarg gelegt worden (v. 26). Das Buch Exodus beschreibt sogleich die Vermehrung des Volkes in Ägypten und die Bedrohung durch den Pharao, alle Knaben der Hebräer zu töten. Hier taucht diese bedrohliche Situation das erste Mal auf; sie wiederholt sich in veränderter Form etwas später: im Kindermord in Betlehem. Im zweiten Kapitel ist von Mose die Rede, der weinend im Kästchen liegt – nur dieser Umstand, sozusagen seine Flucht *nach Ägypten* (genauer hier: zu den Ägyptern), rettet Mose vor dem Getötetwerden. Genauso wird es uns auch von Jesus erzählt, der mit seinen Eltern nach Ägypten flieht (Mt 2,13f), damit sich das Prophetenwort erfülle: „*Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen*“ (v. 15). Dies gilt auch schon von Mose, der vom Herrn gerufen und berufen wird, das Volk Israel aus der Knechtschaft zu befreien (Ex 3,10). Er, der nicht gut im Reden ist, der von sich sagt: „Mein Mund und meine Zunge sind nämlich schwerfällig“ (Ex 4,10), wird vom Herrn gegen den Pharao geschickt. Mose kann also nicht gut sprechen, doch der erste Laut, den er von sich gibt ist „lautstark“ – er weint! (Ex 2,6). Wenn Salomo in dem Buch der Weisheit die Grundstruktur des Lebens beschreibt, erwähnt er das Weinen als seinen ersten Laut, wie bei allen, und dass kein König anders ins Dasein trat (Weish 7,1-6). „Alle haben den einen gleichen Eingang zum Leben; gleich ist auch der Ausgang“ (Weish 7,6). In der Gestalt des Mose ist uns diese Wirklichkeit erstmals vor Augen geführt.

Mose wie Josef sind Rettergestalten des Pentateuch. Der Pentateuch endet mit dem Tod des Mose, der von Gott (aus dem hebräischen Text her ist diese Übersetzung möglich) begraben wird. Niemand kennt bis heute sein Grab (Josefs Gebeine werden aus Ägypten mitgenommen – Ex 13,19; doch wo sie begraben werden, erfahren wir nicht). Mose wird dreißig Tage lang von den Israeliten beweint (Dtn 34,5-8).

¹⁸⁸ Besonders II.3.7 und II.3.9.

II.3.7 Weinen und bitten – murren und klagen

Num 11; 14 und 25; Dtn 1; Ri 2; 20 und 21; 1 Sam 11 und 30; 2 Sam 3 und 12; Mk 5; (*Ri 14; 1 Sam 13; 2 Sam 13; 1 Kön 21; 2 Kön 20 und 22; 2 Chr 34; Jdt 7; 1 Makk 7; 2 Makk 11 und 13; Ijob 2; Ps 6; 39; 56 und 95; Sir 35; Jes 38; Jer 3 und 50; Bar 1; Dan 6 und 13; Joel 2; Sach 7; Apg 9*).

Oft wird in der Bibel das Weinen des Volkes als Bitte oder Klage an Gott gerichtet. Das Volk weint vor dem Offenbarungszelt (z.B. Num 25), vor dem Herrn (z.B. Dtn 1), vor dem Engel des Herrn (z.B. Ri 2) und richtet im Weinen auch gezielte Fragen an Gott (z.B. Ri 20 und 21). Manchmal ist es Klage und Wehgeschrei (z.B. 1 Sam 11 und 30; 2 Sam 1 und 3).

Einen Höhepunkt dieses Motivs finden wir im Buch Numeri. Das Volk bricht vom Sinai auf, um in das Land der Verheißung zu gelangen. Die Israeliten und die, die sich ihnen angeschlossen haben, weinen und wollen Fleisch (Num 11,4). Mose hört sie: Alle Sippen weinen am Eingang ihrer Zelte (v. 10). Mose beklagt sich darüber beim Herrn (v. 10-15). Er soll sich mit den siebenzig Ältesten vor dem Offenbarungszelt aufstellen, dort werde der Herr mit ihnen reden (v. 16f). Mose soll zum Volk sagen: Heiligt euch, ihr werdet Fleisch bekommen, denn ihr habt dem Herrn die Ohren vollgeweint (v. 18). Der Herr erhört ihr Weinen (v. 18) und gibt ihnen so viel Fleisch, bis sie es nicht mehr sehen können (v. 19f). In v. 20 wird das Weinen gemeinsam mit der Missachtung des Herrn, der mitten unter ihnen ist, genannt.

Drei Kapitel weiter bekommt das Volk Angst vor dem Land und deren Bewohner, da die Männer, die mit Kaleb gezogen waren, um das Land zu erkunden, falsche Aussagen darüber gemacht haben (Num 13,31f). Die ganze Gemeinde erhebt Geschrei und das Volk weint die ganze Nacht (Num 14,1). Sie wünschen sich eher, in Ägypten oder in der Wüste gestorben zu sein, als in jenes unbekannte Land zu gehen, in das der Herr sie bringen will (v. 2).

Bei diesen Kapiteln im Buch Numeri können wir lange in persönlicher Betrachtung verharren. Schon Abram war sozusagen „in der Wüste“ und ist nur auf das Wort des Herrn hin sogleich aufgebrochen. Mose tut das ebenso. Das Volk jedoch (bzw. der Bibelleser), zu dem der Herr nur vermittelt spricht (über Mose und Aaron, bzw. durch das fleisch- bzw. buchgewordene Wort Gottes), tut sich schwerer mit dem Gehorsam.

Das Weinen als Bitte an Gott wird in folgendem Beispiel ausgedrückt. Wir können wieder einen Text aus dem Neuen und einen aus dem Alten Testament gegenüberstellen, Unterschiede und Gemeinsamkeiten festhalten. Es handelt sich einerseits um den Text im Markusevangelium, der uns die Auferweckung der Tochter des Jäirus erzählt: Mk 5,38-43; und andererseits um 2 Sam 12, wo David durch Fasten und Weinen den Herrn von Seiner geplanten Tat, seinen Sohn sterben zu lassen, abbringen will. Das besagte Kind ist der Sohn des David (des „Messias“) und der Batseba (der Frau des Urija, der von David in den Tod getrieben wurde). Dieser Sohn muss die Tat Davids büßen und stirbt. Nach seinem Tod hört David auf, zu fasten und zu weinen, worüber sich seine Diener wundern. Man könnte sagen, David bemühe Gott nicht länger mit seiner Bitte (2 Sam 12,20-24). In der Geschichte der Tochter des Jäirus

reden die Leute auf Jäirus ein, er solle den Meister nicht länger bemühen, da doch seine Tochter schon gestorben ist (Mk 5,35). David ist ein Geretteter in dieser Geschichte, die Buße seines Sohnes hat ihm selbst das Leben geschenkt. Dieser David steht nun auf und isst (2 Sam 12,20); Jesus sagt zu den Menschen, die um ihn und die Tochter des Jäirus herum stehen, man solle ihr – der Geretteten – etwas zu essen geben (Mk 5,43).

Oft soll der Erwählte oder der Gesalbte des Herrn (der Messias) seinen Brüdern zu essen bringen: schon Josef, als er das Getreide ganz Ägyptens verwaltet; aber auch David, der in 1 Sam 17,17 zu seinen Brüdern geschickt wird; und auch die Bitte nach dem täglichen Brot im Gebet des Herrn (Mt 6,11 und Lk 11,3) ist ein Hinweis darauf. Hier kommt dieses Motiv gemeinsam mit jenem vor, dass das Weinen ein Ende hat. Entweder es hat ein Ende durch den Tod (in 2 Sam 12 ist es der Tod des Sohnes aufgrund des Verhaltens Davids – seine Sünden sind vergeben, der Sohn der Sünde aber muss sterben; man kann aber auch sagen, dass ein weiterer Sohn nachkommt – der, der dann der neue Messias wird: Salomo); oder das Weinen hat ein Ende aufgrund der Auferstehung, des Neuen Bundes.¹⁸⁹ Woran man dieses neue Gesetz erkennt, steht deutlich im Text: „Sei ohne Furcht; glaube nur!“ (Mk 5,36). Der Glaube führt zum Leben! Durch das Wirken und die Worte Jesu (des Sohnes, der für alle sterben wird), kann die Tochter des Jäirus leben.

II.3.8 Aufforderung zu weinen oder Verbot

Lev 10; 2 Sam 1; Ijob 30; Koh 3; Sir 7 und 22; Jes 22; Jer 22; Joel 2; Lk 23; Röm 12; (Neh 8; Sir 38; Jes 30; Ez 24; Jak 4f).

Außer an den bisher erkundeten Stellen wird das Weinen im Pentateuch nicht sehr häufig erwähnt. Als Totenklage (siehe nächstes Kapitel) und ein Mal im Buch Levitikus. Diese Stelle möchte ich als Sprungbrett für das folgende Kapitel heranziehen.

Das zehnte Kapitel im Buch Levitikus erzählt, dass zwei der Söhne Aarons (Nadab und Abihu) ein unerlaubtes Feuer darbringen, das der Herr nicht befohlen hat. Dieses Feuer verzehrt die beiden Söhne und sie müssen vom Heiligtum weggetragen werden (Lev 10,1-5). Daraufhin sagt Mose zu Aaron und seinen Söhnen Eleasar und Itamar, sie sollen nicht ihr Haar lose herunterhängen lassen und ihre Kleider nicht zerreißen – kurz: sie sollen nicht trauern, sonst müssen sie sterben. Ihre Brüder, das Haus Israel, sollen über den Brand weinen, den der Herr entfacht hat (v. 6). Es folgen Vorschriften, wie Aaron und seine Söhne sich im Heiligtum verhalten sollen (v. 7-20). Die Frage, wie sich das Volk oder die, die im Heiligtum Dienst tun, vor dem Herrn verhalten sollen, ist in ganz Levitikus präsent. Zwei Schlüsselsätze zum Verständnis sind folgende: „An denen, die mir nahe sind erweise ich mich heilig, und vor dem

¹⁸⁹ Besonders ab II.3.16.

ganzen Volk zeige ich mich herrlich“ (Lev 10,3) und: „Ihr sollt zwischen heilig und profan, zwischen unrein und rein unterscheiden“ (v. 10).

Die Aufforderung, nicht zu trauern beziehungsweise zu weinen, ist insofern bedenkenswert, als sie diese Unterscheidung aufnimmt: Zu dem Attribut „heilig“ gehören Aaron und seine Söhne, da sie den Dienst am Heiligtum verrichten. Sie sollen nicht trauern, denn an ihnen will sich der Herr als heilig erweisen. Zu „profan“ wird das Volk gezählt, da sie sich vor dem Offenbarungszelt aufhalten sollen. Sie sollen weinen über den Brand, den der Herr entfacht hat; vielleicht ist ein Weinen gemeint, das die Gottesfurcht ausdrückt, da sich der Herr vor dem Volk als herrlich erweisen will.

Eine Aufforderung und gleichzeitig ein Verbot zu weinen ist uns aus einer Stelle des Evangeliums bekannt: „Ihr Frauen von Jerusalem, weint nicht über mich; weint über euch und eure Kinder!“ (Lk 23,28).¹⁹⁰ Ein gewisser Vergleich ist zulässig: Über Jesus, der in einem ganz engen Verhältnis zu Seinem Vater steht – also ganz „im Heiligtum“ ist, soll nicht geweint werden. Über die Menschen vor dem Heiligtum, die gebären und stillen – also ganz „in der Welt“ stehen, soll geweint werden. Sie sind es, die den Weg zum Heiligtum im Moment gehen und gehen werden („eure Kinder“).

Eine solche Aufforderung zu weinen findet sich gelegentlich in den prophetischen Büchern: Wenn der Tag des Herrn naht, ruft der Herr das Volk zur Buße auf: „Kehrt um zu mir von ganzem Herzen mit Fasten, Weinen und Klagen“ (Joel 2,12). Mit Kohelet können wir verstehen, dass es eine „Zeit zum Weinen“ (Koh 3,4) gibt, umso mehr wenn sie vom Herrn angeordnet ist: „An jenem Tag befahl Gott, der Herr der Heere, zu weinen und zu klagen, sich eine Glatze zu scheren und Trauergewänder zu tragen. Doch was sieht man: Freude und Frohsinn“ (Jes 22,12f). Auf diesen Ungehorsam antwortet der Herr mit der Nicht-Vergebung ihrer Schuld (v. 14). Das Verhalten des Volkes ist nicht gleichgültig!

„Freut euch mit den Fröhlichen und weint mit den Weinenden“, heißt es im Römerbrief (Röm 12,15), wenn Paulus zu brüderlicher Liebe und zu einem Leben im Geist aufruft. Schon im Buch Jesus Sirach finden wir diese Aufforderung: „Entzieh dich nicht den Weinenden, vielmehr trauere mit den Trauernden!“ (Sir 7,34). Beide Stellen stehen im Kontext der Aufforderung, gottesfürchtig zu leben und Gutes zu tun. Wenn man das Ende bei allem bedenkt, wird man niemals sündigen (v. 36). Auch Ijob ist ein solcher Gottesfürchtiger, der um den weint, der harte Tage hatte, und dessen Seele sich über den Armen quält (Ijob 30,25 in seinem Schlussplädoyer, in dem er seine Unschuld vor Gott beteuert).

¹⁹⁰ Diese Stelle haben wir oben in Kapitel II.3.1 schon einmal erwähnt. Hier ist sie von einer anderen Perspektive gesehen, was eine Grundlage für mein Verständnis von Bibelauslegung deutlich macht: Je nach Kontext (der sich im Laufe der Zeit immer wandelt, sogar im Laufe einer Generation oder eines Menschenlebens) haben uns die Bibeltexte immer je Neues zu sagen. Um dieses Verständnis sollen wir uns bemühen und so können wir auch scheinbar Gegensätzliches stehen lassen, ohne die Ruhe zu verlieren, weil wir nicht alles in der Hand haben.

Über wen soll außerdem geweint werden? Beim Propheten Jeremia lesen wir: „Weint nicht um den Toten, und beklagt ihn nicht! Weint vielmehr um den, der fortmusste; denn er kehrt nie wieder zurück, nie mehr sieht er sein Heimatland“ (Jer 22,10). Hier klingen die Worte des Herrn vermutlich in die Zeit der Exilierung nach Babylon hinein, was uns nicht daran hindern darf, sie ins Gespräch mit anderen Texten der Bibel und in unseren heutigen Kontext zu bringen. Wenn wir etwa das spät entstandene Buch Jesus Sirach ansehen, heißt es: „Über einen Toten weine, denn das Lebenslicht erlosch ihm; über einen Toren weine, denn die Einsicht erlosch ihm. Weniger weine über einen Toten, denn er ruht aus; das schlechte Leben des Toren ist schlimmer als der Tod“ (Sir 22,11).¹⁹¹ Als ob schon hier eine gewisse Ahnung vorhanden ist, dass der Tod nicht das Letzte sei, sondern eher über den Weiterlebenden geweint werden soll, da er noch auf der Erde wandelt – hier konkret: ins Exil muss oder ein Tor ist.

Im zweiten Samuelbuch, nach dem Tod Sauls und Jonatans, singt David die Totenklage. Interessant ist, dass er den Töchtern Israels zuruft, sie müssten um Saul weinen (2 Sam 1,24), doch Jonatan hier keine Erwähnung findet. Über ihn sagt er: „Weh ist mir um dich, mein Bruder Jonatan. Du warst mir sehr lieb“ (v. 26). Vielleicht führt uns diese Stelle wieder zurück zum Ausgang: Über den, der nahe bei Gott ist, soll nicht geweint werden; über den sich gewissermaßen profan Verhaltenden schon.

Da ich so „rein biblisch“ wie möglich bleiben möchte, steige ich hier nicht in die Psychologie ein. Bestimmt gibt es von dieser Seite verschiedene Interpretationen, die zu betrachten auch interessant wäre. Jedenfalls können wir festhalten, dass das Weinen nicht nur *eine* Bedeutung hat und nicht nur *eine* Ursache und Folge. Am besten ist es, die einzelnen Texte wieder und wieder zu lesen, um wirklich die Bedeutung zu erfassen und ihn in unsere Lebenswelt zu übersetzen, bzw. *überzusetzen*. Dann kann der biblische Text mit seinen Motiven und Situationen da sprechen, wo er Sinn hat: heute!

II.3.9 Institutionalisiertes Weinen – und wo es fehlt

Gen 50; Num 20; Dtn 34; Ri 11; 2 Sam 1; 3; 13 und 19; 1 Kön 2; 2 Kön 11; Jdt 14; 1 Makk 9; Sir 38; Jer 22 und 34; Ez 27; Mk 16; Lk 23; Joh 20; (2 Makk 4; Ps 78).

Eine Aufforderung zur *institutionalisierten* Totenklage finden wir im Buch Jesus Sirach: „Mein Sohn, um den Toten lass Tränen fließen, trauere, und stimm das Klagelied an! Bestatte seinen Leib, wie es ihm zusteht, verbirg dich nicht bei seinem Hinscheiden! Sei betrübt, mein Sohn, und überlass dich heftiger Klage, halte die Trauer ein, wie es ihm gebührt, einen Tag oder zwei, der Nachrede wegen; dann tröste dich über den Kummer hinweg!“ (Sir 38,16f).

¹⁹¹ Dass über den Toten zunächst *auch* geweint wird, kann man aus dem Brauch der Totenklage heraus verstehen, die wir im nächsten Kapitel betrachten.

Die Totenklage im engsten Sinn ist nicht mit den Worten κλαίω oder δακρύω bezeichnet, die wir hier als Motiv ausgewählt haben. So ist es wohl richtiger bei den folgenden Überlegungen vom *Kontext* der Totenklage zu sprechen.

Dass die Totenklage gehalten wird, ist eher der Normalfall in den Erzählungen der Bibel. So wird beispielsweise bei Jakobs Tod geweint (Gen 50; Josef beweint ihn), in Num 20 wird Aaron beweint (30 Tage lang vom ganzen Haus Israel), am Ende des Pentateuch – in Dtn 34 – Mose (ebenso 30 Tage lang von den Israeliten). Im zweiten Samuelbuch werden beweint: Saul (2 Sam 1; die Töchter Israels sollen um ihn weinen), Abner (2 Sam 3; der König und das Volk), Amnon (2 Sam 13; David und die Söhne des Königs) und Absalom (2 Sam 19; der König David). Im Buch Judit wird über Holofernes geweint (Jdt 14; sein Verwalter Bagoas), Judas in 1 Makk 9 (ganz Israel), dem König Zidkija wird eine Totenklage über ihn angekündigt (Jer 34) und im Buch Ezechiel wird sie sogar über die Stadt Tyrus gehalten – im Bild eines Schiffes (Ez 27). Dass die Totenklage eine Ehre für eine Person bedeutet, zeigt uns der Prophet Jeremia. Der Herr spricht „über Jojakim, den Sohn Joschijas, den König von Juda: Man wird für ihn nicht die Totenklage halten: ‚Ach, mein Bruder! Ach, Schwester!‘ Man wird für ihn nicht die Totenklage halten: ‚Ach, der Herrscher! Ach, seine Majestät!‘ Ein Eselsbegrabnis wird er bekommen. Man schleift ihn weg und wirft ihn hin, draußen vor den Toren Jerusalems“ (Jer 22,18f).

Möglicherweise gibt es außer der Ehrverweigerung noch einen anderen Grund, warum eine Totenklage nicht gehalten wird. Schauen wir dazu auf die Personen, über die bei ihrem Tod *nicht* geweint wird: Beispielsweise über Josef in Gen 50, obwohl er selbst über Jakob weint. Ebenso beweint niemand Jonatan (obwohl er mit seinem Vater Saul gemeinsam umkommt und David ein Klagelied singt), David (1 Kön 2) und Salomo (2 Kön 11).¹⁹² Möglicherweise haben uns diese Leerstellen etwas zu sagen. Die genannten Personen sind alle mehr oder weniger Rettergestalten oder Gesalbte (vgl. Messias) des Herrn: Josef – wie wir in Kapitel II.3.3 gesehen haben; Jonatan – als geliebter Freund Davids, der ihm zur Flucht verhilft; David und Salomo – die zum König über das Volk Gesalbten.

Im Neuen Testament gibt es schon von vornherein nicht so viel Klage, geschweige denn Totenklage, wie im Alten Testament. Dass allerdings Jesus bei Seinem Tod nicht beweint und betrauert wird, ist doch erstaunlich! In Lk 23,49 stehen die Frauen und sehen alles mit an, was geschieht (Jesus hat ihnen aufgetragen nicht zu weinen; v. 28). Mk 16,10 beschreibt die die mit Jesus zusammen waren als klagend und weinend, als Maria von Magdala ihnen von Jesu Erscheinen berichten will (es wird nicht gesagt, ob sie über Jesus oder über sich selbst weinen, daher ist es offen für die Interpretation). Auch in Joh 20 wird jemand als weinend beschrieben: Maria von Magdala – jedoch ist der Grund für ihr Weinen, dass sie Jesus *nicht findet*. Es scheint doch Absicht zu sein, dass niemand direkt über den und beim Tod Jesu weint

¹⁹² Diese Liste ist nicht vollständig. Es sind dies wichtige Persönlichkeiten, bei denen man eine Totenklage und das Beweinen erwarten würde.

und klagt. Von ihm selbst stammt ja die Aussage: „Wenn ihr mich lieb hättet, würdet ihr euch freuen, dass ich zum Vater gehe“ (Joh 14,28). Und genügend andere Botschaften hat Jesus den Jüngern in seinem Leben auf Erden vermittelt, auf dass sie glauben, dass der Tod nicht das letzte Wort habe.¹⁹³

Einen besonderen Fall stellt die Erzählung über Jiftach und seine Tochter im Richterbuch dar (Ri 11,29-40). Jiftach legt dem Herrn ein Gelübde ab: Wenn der Herr die Ammoniter in seine Gewalt gibt, will Jiftach das erste, das ihm aus seinem Haus entgegenkommt als Brandopfer darbringen (v. 30f). Es ist seine Tochter, sein einziges Kind. Sie ist einverstanden, dass ihr Vater seinem Gelübde treu bleibt (v. 34-36). Nur möchte sie zwei Monate lang in die Berge gehen und mit ihren Freundinnen ihre Jugend beweinen, was ihr gewährt wird (v. 37f). Danach opfert Jiftach seine Tochter (v. 39). In gewisser Weise ist es eine vorgezogene Totenklage, die Jiftachs Tochter mit ihren Freundinnen über sich hält. Folgende etwas gewagte Überlegung beruht weniger auf textuellen Übereinstimmungen, von der Struktur der Erzählung her ist sie jedoch möglich: Man kann auf gewisse Weise das Schicksal *Jesu* mit dem der Tochter Jiftachs in Verbindung bringen. Jiftach will sich und sein Volk vor den Ammonitern retten. Dafür ist er bereit, seine einzige Tochter hinzugeben (auch wenn das nicht von vornherein intendiert war; im Endeffekt ist es Tatsache). Ebenso will der Herr sein Volk retten und gibt Seinen einzigen Sohn hin – als einmaliges Opfer, um die Sünden vieler hinwegzunehmen und alle zu heiligen (Hebr 9f).¹⁹⁴ Und wer weiß, vielleicht hat Jiftachs Tochter in den Bergen ja ähnliche Worte im Mund, wie sie Jesus am Ölberg¹⁹⁵ betet: „Vater, wenn du willst, nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht mein, sondern dein Wille soll geschehen“ (Lk 22,42).

II.3.10 Weinen über die eigene oder des Anderen Schlechtigkeit

1 Sam 24; 2 Kön 8; Esra 10; Ijob 16; Jer 3; Mt 26; Mk 14; Lk 22; (Ri 2).

Von einer anderen Person im Neuen Testament ausgehend können wir einen neuen Aspekt des Weinens eröffnen und in das Alte Testament blicken. Petrus, der Jesus verleugnet hat, geht hinaus und weint bitterlich (vgl. Mt 26,75; Mk 14,72 und Lk 22,62). Jesus hat ihm sein Verleugnen angekündigt, doch erst als das bezeichnete Signal ertönt (das Krähen des Hahnes), wird sich Petrus seiner Tat bewusst und weint über seine Schlechtigkeit.¹⁹⁶

¹⁹³ Siehe dazu beispielsweise das mehrmalige Ankündigen seines Todes und seiner Auferstehung, u.a. in Mt 16,21.

¹⁹⁴ Der Hebräerbrieff schreibt im folgenden Kapitel über den Glauben der Urväter und der Patriarchen und über weitere Zeugen des Glaubens. Hier wird auch Jiftach genannt (Hebr 11,32) – möglicherweise aus dem soeben herausgearbeiteten Grund?

¹⁹⁵ Auch Jiftachs Tochter ist „in den Bergen“ (Ri 11,37f).

¹⁹⁶ Man bedenke in diesem Zusammenhang noch einmal die Erzählung über Josef und seine Brüder. Selbst als die Brüder ihre Schlechtigkeit erkannt haben, gelangen sie doch nicht zu einem erlösenden Weinen oder zu Tränen der Reue.

Eine sinngemäß ähnliche Erzählung findet sich im ersten Samuelbuch: Saul verfolgt David seit 1 Sam 22 und hofft, ihn in En-Gedi einzuholen. Als er allerdings in eine Höhle geht, um seine Notdurft zu verrichten, ist es genau jene Höhle, in der David und seine Männer sitzen. David kann mit seinem Verfolger – den er richtigerweise als Messias bezeichnet – tun, was er will. David begnügt sich damit, Saul einen Zipfel seines Mantels abzuschneiden, mit dem er ihn dann konfrontiert. Die Ähnlichkeit der Erzählungen besteht nun darin, dass der Weinende sich gegen den Messias¹⁹⁷ richtet und sich angesichts der Gutheit des Messias seiner eigenen Schlechtigkeit bewusst wird: „Und Saul begann laut zu weinen und sagte zu David: Du bist gerechter als ich; denn du hast mir Gutes erwiesen, während ich böse an dir gehandelt habe. [...] Jetzt weiß ich, dass du König werden wirst und dass das Königtum in deiner Hand Bestand haben wird“ (1 Sam 24,17-21).

Im Grunde sind beide – Petrus und Saul – nicht endgültig negativ gezeichnet: Beide gestehen sich ihre Schlechtigkeit ein. In beiden Erzählungen ist die Begegnung mit dem „Messias“ gezeichnet. Die Konfrontation mit dem Heiligen bringt eine gewisse Selbsterkenntnis zu Tage. Dafür *offen zu sein* ist die Anforderung, die in den biblischen Texten gestellt wird. Gerade zu Petrus sagt Jesus, er werde der Felsen sein, auf dem Jesus seine Kirche bauen will und die Mächte der Unterwelt sie nicht überwältigen werden, und überträgt ihm die so genannte „Binde- und Lösegewalt“ (Mt 16,18f).¹⁹⁸

Weil sie ihrem Gott die Treue gebrochen und fremde Frauen geheiratet haben, weint Esra (zur Buße für das Volk) und das Volk vergießt viele Tränen (Esra 10,1). Im Buch Jeremia sind es die Söhne Israels, die weinen und flehen, weil sie krumme Wege gegangen sind und den Herrn, ihren Gott, vergessen haben (Jer 3,21). Beide Texte rufen aber auf, nicht in dieser Trauer über die eigene Schlechtigkeit zu verharren, sondern umzukehren, zum Herrn zurückzukehren bei dem Rettung ist (v. 22f), beziehungsweise einen Bund mit Gott zu schließen und die Vergehen durch rechte Lebensweise (Esra 10,3: Auflösung der Mischehen) aufzuheben.

Ob diese Texte von der Zeit der Perser sprechen (Esra), vom drohenden Exil (Jer), von der Zeit des Königtums (1 Sam) oder von der Zeit Jesu: In allen Fällen wird das rechte und gottesfürchtige Verhalten gelobt und belohnt. Sich dem Messias oder Gott gegenüber schlecht zu verhalten, führt im Endeffekt zu nichts als zu Tränen, zum Eingeständnis der eigenen Schlechtigkeit und (im Idealfall) zu Umkehr und richtigem Verhalten. Diese Umkehr ist immer möglich! In manchen Texten explizit; in 1 Sam 24 kann man den Schwur Davids, Sauls

¹⁹⁷ David bezeichnet zunächst *Saul* als den Messias, doch Saul selbst erkennt an, dass erst das Königtum *Davids* Bestand haben wird (1 Sam 24,21). Samuel salbt David als achten (!) und jüngsten Sohn Isais im Übrigen schon, als Saul noch König ist (1 Sam 16).

¹⁹⁸ Für die Frage nach dem Papsttum ist dies eine entscheidende Stelle. Petrus (auf dem dieses Amt von der Tradition her aufbaut) ist gewissermaßen der Erste der Sünder – wenn man ihn als Sprecher der Apostel betrachtet, doch eben auch der Erste, der seine Schlechtigkeit einsieht, bekennt und bereut. Die demütige Haltung des Bereuens und sich immer wieder mit dem Heiligen Konfrontierens (beispielsweise in der Liturgie) ist es, was von Petrus und seinen Nachfolgern gefordert scheint.

Nachkommen und seinen Namen nicht auszurotteten (v. 22f), als Vergebung deuten, die auf die Reue und das Schuldeingeständnis des Saul folgen.

Zwei weitere Beispiele brechen mit diesem Schema: Hasaël wird von Ben-Hadad, dem König von Damaskus, zu Elischa geschickt, der ihm weissagen soll, ob er von seiner Krankheit genesen wird (2 Kön 8,8-10). Nachdem er Ben-Hadad durch Hasaël die Genesung zugesagt hat, weint der Gottesmann (v. 10f). Hasaël fragt Elischa, warum er weine, worauf dieser antwortet: „Weil ich weiß, wieviel Leid du den Israeliten bringen wirst“ (v. 12), und alle bösen Taten aufzählt, die Hasaël – den ihm der Herr als König von Aram gezeigt hat (v. 13) – begehen wird. Elischa weint über die Schlechtigkeit des Hasaël, der sich von dieser Offenbarung keineswegs berühren lässt, heimkehrt und Ben-Hadad ermordet (v. 14f).

Ijob – kurz nachdem er seinen Verfall als Zeugen *gegen* sich (Ijob 16,8) und kurz bevor er den Zeugen *für* ihn im Himmel, seinen Bürgen in den Höhen (v. 19) erwähnt – spricht über seine Haut, für die er ein Trauergewand genäht hat und über sein Gesicht, das vom Weinen rot ist (v. 15f). „Doch kein Unrecht klebt an meinen Händen, und mein Gebet ist lauter“ (v. 17). Ijob ist *der* Zeuge dafür, dass das eigene Tun nicht immer dem Ergehen entspricht. In v. 17 scheint er sich selbst zu sagen, dass verständlich wäre, was er zu erleiden hat, wenn Unrecht an seinen Händen klebte. Diese Logik wird durchbrochen und Ijob weint so wie jene, die über ihre eigene Schlechtigkeit klagen.¹⁹⁹

II.3.11 „Die mit Tränen säen, werden mit Jubel ernten“ (Ps 126,5)

Ijob 30; Ps 30 und 126; Lk 6; Joh 16; (Ps 42; 80 und 102).

Ein häufig wiederkehrendes Motiv ist die Gegenüberstellung von weinen und lachen (sich freuen / jubeln). Beginnen wir mit der Bewegung von der Freude zur Trauer und Klage, dann können wir beim Buch Ijob anschließen. In seiner Schlussrede (Ijob 29–31) sieht Ijob Gott als seinen Feind an, Seiner Willkür hingegeben (z.B. Ijob 30,17-23) und beendet sie mit der Hoffnung auf Antwort des Allmächtigen (Ijob 31,35). Mitten in diesen Zustand des verzweifelten Klagens und der Unschuldsbeteuerung vor Gott spricht Ijob die Worte: „Zur Trauer wurde mein Harfenspiel, mein Flötenspiel zum Klagelied“ (Ijob 30,31). Es ist eine der wenigen Stellen, in denen keine Aussicht auf eine Umkehr dieser Bewegung (also von der Trauer wieder zur Freude) ausgedrückt wird. Ijob weiß sich als Gerechter vor Gott und sieht keine Möglichkeit, sich noch treuer oder untadeliger zu verhalten. So kann er die Bewegung einer wiederkehrenden Freude (noch) nicht entdecken.²⁰⁰ Erst in Ijob 42 ändert sich das Bild, und Ijob stirbt schließlich „hochbetagt und satt an Lebenstagen“ (Ijob 42,17). Welch eindrückli-

¹⁹⁹ Die Figur des Ijob hier mit Jesus dem leidenden Gerechten zu vergleichen, liegt nahe. Dazu in Kapitel II.3.15.

²⁰⁰ Das Kapitel 42 gibt uns schließlich Einblick in die veränderte Wahrnehmung Ijobs. Die Bewegung „vom Glauben zum Schauen“ ist wunderbar dargestellt in: SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER Ludger, *Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2007.

ches Vorbild Ijob hier für die Leser der Bibel aller Zeiten darstellt, fällt uns besonders auf, wenn wir z.B. folgende neutestamentliche Stelle dazu lesen: „Glücklich der Mann, der in der Versuchung standhält. Denn wenn er sich bewährt, wird er den Kranz des Lebens erhalten, der denen verheißten ist, die Gott lieben“ (Jak 1,12; vgl. auch Offb 2,10). Bei den ersten Worten hören wir auch den ersten Psalm mit, der jenen Mann glücklich preist, der „Freude hat an der Weisung des Herrn, über sie nachsinnt bei Tag und bei Nacht“ (Ps 1,2), was in unserem Kanon der erste Vers nach dem Buch Ijob ist! Die *Freude* trotz der Prüfungen, wie sie in 1 Petr 1,6 („[d]eshalb seid ihr voll Freude, obwohl ihr jetzt vielleicht kurze Zeit unter mancherlei Prüfungen leiden müsst“) oder in 1 Petr 4,13 („freut euch, dass ihr Anteil an den Leiden Christi habt; denn so könnt ihr auch bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit voll Freude jubeln“) beschrieben ist, kommt in Ijob nicht vor. Eher finden wir verwirklicht, was Jakobus bezüglich einer Warnung vor dem Weltsinn schreibt: „Wer also ein Freund der Welt sein will, der wird zum Feind Gottes“ (Jak 4,4; Ijob bevorzugt gerade, Feind *der Welt* zu sein) und: „Klagt und trauert und weint! Euer Lachen verwandle sich in Trauer, eure Freude in Betrübnis. Demütigt euch vor dem Herrn; dann wird er euch erhöhen“ (v. 9f).

Im Lukasevangelium wird dies sogar in eine Seligpreisung und einen Weheruf eingebaut: „Selig, die ihr jetzt weint, denn ihr werdet lachen“ (Lk 6,21) und: „Weh euch, die ihr jetzt lacht; denn ihr werdet klagen und weinen“ (v. 25) und vergleicht die jetzt Weinenden mit den Propheten (v. 23), die jetzt Lachenden mit den falschen Propheten (v. 26).²⁰¹

Die Freude hat hier ihren besonderen Platz. Im Johannesevangelium heißt es: „Amen, amen, ich sage euch: Ihr werdet weinen und klagen, aber die Welt wird sich freuen; ihr werdet bekümmert sein, aber euer Kummer wird sich in Freude verwandeln“ (Joh 16,20). Jesus spricht diese Worte, als er gerade versucht, den Jüngern seine Trennung von ihnen und ihr Wiedersehen zu erklären (v. 16-22). „So seid auch ihr jetzt bekümmert, aber ich werde euch wiedersehen; dann wird euer Herz sich freuen, und niemand nimmt euch eure Freude“ (v. 22). Das Wiedersehen mit Jesus ist also der Grund für die Freude, für die es lohnt, in Kummer auszuharren.

Psalm 126 steht vermutlich im Kontext der Rückkehr aus dem Exil. Der Herr wendet das Los der Gefangenschaft Zions. Das Volk, das unter Tränen im Exil ausgeharrt hat und treu geblieben ist, wird vom Herrn zurückgeführt nach Zion, nach Jerusalem, wo sie fröhlich sind und jubeln: „Die mit Tränen säen, werden mit Jubel ernten“ (Ps 126,5). Auch im Psalm 30 wird eine Rettung beschrieben, dieses Mal die Rettung eines Einzelnen, der vom Herrn aus der Tiefe, aus dem Reich des Todes herausgeholt wird (Ps 30,2-4). „[S]ein Zorn dauert nur einen

²⁰¹ Hierzu könnte man die Szenen bedenken, die von den *Tränen als Speise* sprechen. Drei Mal in den Psalmen ist dies der Fall: Ps 42,4 („Tränen waren mein Brot bei Tag und bei Nacht; denn man sagt zu mir den ganzen Tag: ‚Wo ist nun dein Gott?‘“), Ps 80,6 („[d]u hast sie gespeist mit Tränenbrot, sie überreich getränkt mit Tränen“) und Ps 102,10 („Staub muss ich essen wie Brot, mit Tränen mische ich meinen Trank“). Der Psalmist dürfte sich bewusst sein darüber, dass diese Zeit durchzustehen ist, auch wenn er von allen verlacht wird oder seine Tage dahinschwinden. Da Erde und Himmel – also alles Irdische – vergehen, der Herr aber bleibt (vgl. Ps 102,26f), will der Psalmist auch in der Not durchhalten.

Augenblick, doch seine Güte ein Leben lang. Wenn man am Abend auch weint, am Morgen herrscht wieder Jubel“ (v. 6). Der Herr verwandelt sein Klagen in Tanzen und umgürtet ihn mit Freude (v. 12).

Drei verschiedene Kontexte (das Wiedersehen mit dem Retter Jesus – Joh 16; die Rückkehr aus dem Exil – Ps 126; die Rettung aus dem Reich des Todes – Ps 30) und doch *ein* Motiv: den Weg zum ewigen Leben in unendlicher Freude gehen zu wollen (mit Jesus; in Jerusalem; im Reich der Lebenden), in dem kein Platz mehr für Trauer, Tränen und Klage ist.²⁰²

II.3.12 Konzentration des Weinens – das Buch Tobit

Gen 29 und 33; 1 Sam 1; Tob 2; 3; 5; 7; 10 und 11; Am 8.

In Tobit finden sich auf ein Buch konzentriert viele Formen des Weinens und der Tränen: in fast jedem Kapitel und bezüglich fast jeder Person.

Tob 2: Am Pfingsttag wird für Tobit ein Festmahl veranstaltet. Sein Sohn erzählt ihm jedoch von einem Toten am Marktplatz, den Tobit sogleich verbirgt, um ihn später zu begraben. Er erinnert sich an die Worte des Propheten Amos: „Eure Feste sollen sich in Trauer verwandeln und alle eure Freudenlieder in Totenklage“ (v. 6; vgl. Am 8,10) und Tobit beginnt zu weinen. – *Gerade im letzten Kapitel haben wir schon andere Beispiele zu diesem Motiv herausgearbeitet.*

Tob 3: Tobit ist erblindet (Tob 2,10); er weint und betet in seinem Schmerz. Zur gleichen Zeit wird in Ekbatana (in Medien) Sara von ihren Mägden beschimpft, weil der Dämon Aschmodai schon sieben Männer getötet hat, bevor sie mit ihr geschlafen haben. Sara wird traurig und weint; sie will sich erhängen, was sie ihrem Vater zuliebe aber nicht tut. – *Tobits Klage erinnert an Ijob, auch wenn Tobit sein eigenes Fehlverhalten eingesteht. Die Trauer und das Weinen im (ausdrücklich erwähnten) Schmerz sind recht selten in der Bibel. Sara und Tobias sind jeweils das einzige Kind ihrer Eltern (Tob 3,10 und 6,15).*

Tob 5: Tobit schickt seinen Sohn Tobias auf die Reise, um das aufbewahrte Geld von Gabaël zu holen. Rafael (als Engel zunächst unerkannt) begleitet ihn. Hanna aber – die Mutter des Tobias – weint, weil Tobit ihren Sohn weggeschickt hat. Dieser sagt ihr, dass ein guter Engel ihn begleite, worauf Hanna zu weinen aufhört. – *Hanna heißt nicht nur wie die Mutter Samuels, sondern ist auch ihr ähnlich dargestellt. Beide Frauen weinen um ihren (erhofften) Sohn (Tob 5,18 und 1 Sam 1,7-10) und bringen ihre Klage vor (in Tob 5,18 vor Tobit, in 1 Sam*

²⁰² Dass für das jüdische Volk die Tora eine vergleichbar besondere Stellung einnimmt, lässt sich in diesem Kontext gut anhand einer Stelle in Nehemia zeigen: Das Volk bittet den Schriftgelehrten Esra, das Buch mit dem Gesetz des Mose zu holen und darin zu lesen (Neh 8,1-3). Das ganze Volk lauschte auf das Buch des Gesetzes (v. 3) und sie weinten. Da sagt der Statthalter Nehemia zum Volk: „Seid nicht traurig, und weint nicht!“ (v. 9), und Esra fügt hinzu: „[H]altet ein festliches Mahl [...] denn heute ist ein heiliger Tag zur Ehre des Herrn. Macht euch keine Sorgen; denn die Freude am Herrn ist eure Stärke“ (v. 10f).

1,10f vor den Herrn). Als sie getröstet worden sind (Tob 5,21f und 1 Sam 1,17), hören sie auf zu weinen (Tob 5,23 und 1 Sam 1,18).

Tob 7: Bei der Ankunft des Tobias, umarmt ihn Raguël unter Tränen und weint, als er erfährt, dass Tobit sein Augenlicht verloren hat. Tobias und Sara werden vermählt. Vor der ersten Nacht zusammen in der Kammer weint Sara, ihre Mutter trocknet ihre Tränen und sagt, sie solle Vertrauen haben. – *Es werden uns hier die Erzeltern in Erinnerung gerufen. Tobias wird von seinen Eltern zu Raguël geschickt, Sara begrüßt sie und führt sie zu ihren Eltern Raguël und Edna; in Gen 29 steht eine ganz ähnliche Erzählung: Jakob, von Rebekka zu ihrem Bruder Laban geschickt, wird von Rahel – seiner Tochter – begrüßt, die ihn zu Laban bringt. Jakob küsst Rahel und weint (v. 11). In Tobit ist es Raguël, der Tobias unter Tränen umarmt (Tob 7,6).*

Tob 10: Da Tobias nicht zurückkehrt beginnt Hanna schon, ihn zu beweinen; sie isst nichts und klagt. – *Auch Hanna, die Mutter Samuels, isst nichts und ihr Herz ist betrübt (1 Sam 1,7f).*

Tob 11: Spät aber doch kehrt Tobias mit Sara und Rafael in seine Heimat zurück. Hanna eilt ihrem Sohn entgegen. Sie brechen beide in Tränen aus. Tobias geht auf seinen Vater Tobit zu und streicht ihm die Galle auf die Augen, sodass er wieder sehen kann. Dieser fällt seinem Sohn um den Hals und preist Gott unter Tränen. – *Raguël will das jung vermählte Paar nicht vor Beendigung des vierzehntägigen Hochzeitsfestes gehen lassen (Tob 8,19f); auch das erinnert wieder an Jakob und Laban (Gen 30f). Hanna und Tobias eilen einander entgegen und brechen bei ihrer Wiederbegegnung in Tränen aus (Tob 10,9); als Jakob mit seiner Familie in seine Heimat zurückkehrt, ist es Esau, der ihm entgegenkommt, sie küssen einander und weinen (Gen 33). Hanna ruft: „Ich habe dich wiedergesehen, mein Sohn, jetzt kann ich ruhig sterben“ (Tob 11,9), was wir von Simeon kennen, der das Kind Jesus in seine Arme nimmt und Gott preist (Lk 2,29-31; vgl. auch Gen 46,30).²⁰³*

Um seine Botschaft mitzuteilen, bedient sich das Buch Tobit vieler Motive, die in anderen Büchern schon vorkommen. Vielleicht ist dies eine Art, zu vermitteln, inwiefern schon vorhandene Texte in einem neuen Kontext wieder fruchtbar aufgegriffen werden können.

Wenn wir das ganze Buch Tobit betrachten, so fällt auf, dass sich sehr viel um die Augen dreht: die offenen Augen, in die warmer Kot fällt, sodass sich weiße Flecke bilden (2,10); die Bitte an Gott: „Wende deine Augen nicht von mir ab!“ (3,6); Saras Gebet: „Nun aber, Herr, habe ich meine Augen und mein Gesicht dir zugewandt“ (3,12); das Augenlicht Tobits (7,6) und Ednas (10,5; hier ist besonders interessant, dass zwar *Tobit* erblindet ist, doch *Hanna* –

²⁰³ In diesem Kontext treffen wir auf die dritte Frau mit dem Namen Hanna: Die Frau, die nach Simeon erwähnt wird und sich ständig im Tempel aufhält, Tag und Nacht mit Fasten und Beten Gott dient. Sie preist Gott und spricht zu allen, die auf die Erlösung Jerusalems warten über das Kind (Lk 2,36-38). Hanna (Tob) spricht zwar nicht die Worte der Hanna (Lk), sondern die des Simeon, doch dürfte das wieder ein solcher *Bruch* im Text sein, der uns aufmerksam werden lässt.

als Tobias nach langer Zeit immer noch nicht heimgekehrt ist – klagt: „Alles ist mir gleichgültig geworden, mein Kind, seit ich dich, das Licht meiner Augen, weggehen ließ“) und schließlich Tobits Lobgesang: „Kehrt um, ihr Sünder, tut, was recht ist in seinen Augen“ (13,8). Die Augen spielen am Anfang der Bibel schon eine wichtige Rolle: Die aufgehenden Augen und das Erkennen von Gut und Böse wie Gott sind die Versuchung, der Eva und dann auch Adam nicht widerstehen (Gen 3,5f). Ihnen gehen die Augen auf (v. 7). In Tobit ist die Blindheit Grund des Weinens (eine Blindheit auf dem Weg zurück in das Paradies?; eine Blindheit, die „richtig“ ist – um wieder „richtig“ sehen zu können?), das Wiedersehen des Sohnes und das Wiederfinden des Augenlichtes Grund des Lobpreises. Es löst allerdings – vorerst – noch (reinigende?) Tränen aus (Tob 11), doch der Ausblick auf die heilige Stadt Jerusalem, in die die Völker von weither ziehen werden und in der die Betrübten sich in Ewigkeit freuen werden, ist schon präsent (Tob 13). Von diesen zunächst blinden und weinenden Augen wird der Herr alle Tränen abwischen (vgl. Offb 21,4).

II.3.13 *κλαυθμός* – heulen und mit den Zähnen knirschen

Jdt 16; Mt 8; 13; 22; 24 und 25; Lk 13.

Matthäus verwendet oft den Ausdruck „heulen (*κλαυθμός*) und mit den Zähnen knirschen“. Die anderen beiden Vorkommen von der Wortfamilie „weinen“ sind das Jeremiazitat über Rahel²⁰⁴ und das Weinen des Petrus nach der Verleugnung²⁰⁵, die das sechsmalige „Heulen und mit den Zähnen knirschen“ umschließen.

Diese Wortgruppe kommt in folgenden Kontexten vor: (1) Der Hauptmann von Kafarnaum glaubt, dass sein Diener auf das Wort Jesu hin gesund werden kann. Jesus ist erstaunt über diesen Glauben. Viele werden kommen aus dem Osten und dem Westen, um mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische zu sitzen. Die aber, für die das Reich bestimmt war, werden hinausgeworfen in die äußerste Finsternis und „heulen etc.“. Zum Hauptmann sagt Jesus: Es soll geschehen, wie du geglaubt hast (Mt 8,5-13). (2) Jesus erklärt das Gleichnis vom Unkraut: Es wird aufgesammelt und im Feuer verbrannt; genauso wird der Menschensohn Engel aussenden, die aus seinem Reich alle aufsammeln, die andere verführt und das Gesetz Gottes übertreten haben. Sie werden in den Ofen geworfen, in dem das Feuer brennt, und „heulen etc.“. Die Gerechten werden im Reich ihres Vaters wie die Sonne leuchten (Mt 13,36-43). (3) Weiter erklärt Jesus das Gleichnis vom Fischnetz: Die guten und die schlechten Fische werden getrennt, genauso werden die Engel am Ende der Welt die Bösen von den Gerechten trennen und sie in den Ofen werfen, wo sie „heulen etc.“ (Mt 13,47-50). (4) Jesus erzählt das Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl. Die Eingeladenen wollen nicht kommen, also werden Leute von der Straße geholt. Der König fragt einen von ihnen,

²⁰⁴ Siehe Kapitel II.3.5.

²⁰⁵ Siehe Kapitel II.3.10.

warum er kein Hochzeitsgewand trage; dieser weiß darauf nichts zu sagen. Der König befiehlt, ihm Hände und Füße zu binden und ihn in die äußerste Finsternis zu werden, wo er „heulen etc.“ wird. Denn viele sind gerufen, aber nur wenige auserwählt (Mt 22,1-14). (5) Wieder ein Gleichnis Jesu: Der schlechte Knecht, der die anderen schlägt und ein Trinkgelage feiert, weil er denkt, der Herr komme noch lange nicht, wird in Stücke gehauen, hat seinen Platz unter den Heuchlern und wird „heulen etc.“ (Mt 24,45-51). (6) Im Gleichnis vom anvertrauten Geld wird der nichtsnutzige Diener, der sein Talent vergraben hat, hinausgeworfen und dort „heulen etc.“ (Mt 25,14-30).

Alle sechs Vorkommen stehen im Zusammenhang einer Trennung – allgemein gesprochen: einer Trennung zwischen Guten und Bösen. Es wird kein Subjekt beschrieben, das explizit bestraft; eher steckt die Idee dahinter, dass das Verhalten der Menschen *selbst* sie verurteilt und sie die Folgen tragen müssen (wie es in Ps 1,6 beschrieben ist: „der Weg der Frevler führt in den Abgrund“ – ohne das Zutun Gottes). Eine regelrechte Bestrafung durch Gott wird in dem Buch Judit beschrieben: In ihrem Lobgesang nach der Flucht der Assyrier singt Judit: „Doch weh den Völkern, die mein Volk bekämpfen. Am Tag des Gerichts straft sie der allmächtige Herr, er schickt Feuer und Würmer in ihr Gebein; in Ewigkeit sollen sie heulen (κλαυθμός) vor Schmerz“ (Jdt 16,17). Wenn im Buch Judit das Verhalten gegenüber dem Volk Israel gemeint ist, so ist im Matthäusevangelium zunächst der Glaube das Ausschlaggebende (Mt 8), außerdem das Verhalten gegenüber den Mitmenschen (Mt 13 und 24) und das Fehlverhalten sich selbst und seinen Talenten gegenüber (Mt 22 und 25). Im Gleichnis vom Fischnetz scheint es schon bestimmt zu sein, wer gerecht und wer böse sei (Mt 13). Doch dazu können wir die Stelle im Lukasevangelium lesen: „Bemüht euch mit allen Kräften, durch die enge Tür zu gelangen“, wo eine Vorherbestimmung ausgeschlossen ist (Lk 13,24). Lukas schreibt über den unerwartet zurückkehrenden Hausherrn, der die von sich weisen wird, die Unrecht getan haben. Sie werden „heulen etc.“, wenn sie Abraham, Isaak und Jakob und alle Propheten im Reich Gottes sehen, selbst aber ausgeschlossen sind (v. 27f).²⁰⁶

II.3.14 Tränen über Jerusalem und Jerusalems Tränen

Neh 1; Ps 137; Kgl 1–5; Bar 4; (Jes 22).

Das neue Jerusalem wird in der Offenbarung des Johannes als „Stadt meines Gottes“ bezeichnet (Offb 3,12) und als wiedergekehrtes Paradies dargestellt (Offb 21f; dazu im letzten Kapi-

²⁰⁶ Nebenbei bemerkt ist das eine der expliziten Stellen im Neuen Testament, die es für ganz selbstverständlich hält, das Alte Testament mit ihren Erzählern, mit den Propheten, aber auch mit allen anderen Personen und Erzählungen zunächst genau zu lesen, sie ernst zu nehmen und für eine christliche Lebensweise fruchtbar aufzubereiten (als Aufgabe der Exegese). Andere Stellen sind die ausdrücklichen Hinweise auf die Schrift, z.B. als Jesus fragt: „Habt ihr nie gelesen, was David getan hat, als er und seine Begleiter hungrig waren und nichts zu essen hatten [...]“ (Mk 2,25) und viele andere! Siehe dazu: PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel 19f (Anm. 1).

tel II.3.18). Wenn von „neuem“ Jerusalem die Rede ist, in dem alle Tränen abgewischt werden (Offb 21,4), denkt man auch an ein „altes“, wo noch geweint wird.

In den alttestamentlichen Texten ist diesbezüglich meist vom Exil und besonders von der Zerstörung des Tempels die Rede: So klagt Nehemia über die niedergelegte Stadtmauer von Jerusalem und ihre abgebrannten Tore. Er erinnert den Herrn an die Worte, die er zu Mose gesprochen hat, sein Volk an den erwählten Ort zu bringen, um dort Seinen Namen wohnen zu lassen; und bittet, dass Sein Ohr aufmerksam auf das Gebet Seines Knechtes hören solle (Neh 1,1-11).²⁰⁷ In der Verbannung geht das Weinen weiter: „An den Strömen von Babel, da saßen wir und weinten, wenn wir an Zion dachten“ (Ps 137,1). Die Rückkehr nach Jerusalem, der höchsten Freude, wird hier erhofft (v. 6) und Babel als Zerstörerin dargestellt, der ihre Taten heimgezahlt werden sollen (v. 8f).

Bedeutend in diesem Zusammenhang ist das Buch der Klagelieder²⁰⁸. In der Septuaginta ist ein Vers vorangestellt, der Jeremia als Klagenden einführt, ansonsten wird auch Jerusalem selbst als klagende Frau personifiziert dargestellt. Gewiss ist der Kontext dieses Textes das Beklagen des zerstörten Jerusalem: Sie, die einstmalige „Große unter den Völkern“ und „Fürstin über die Länder“ ist zur Fron erniedrigt und weint des Nachts, hat Tränen auf ihren Wangen und keinen Tröster (Klgl 1,1f). Sie beklagt ihre Unreinheit (v. 9) und weint über die Helden, die der Herr in ihrer Mitte verworfen hat (v. 15f); sie hat keinen Tröster (v. 17). Nach all dem Klagen wird der „Gesalbte des Herrn“ erwähnt, ihr „Lebensatem“, der in ihren Gruben gefangen ist (Klgl 4,20). Und etwas später wird über die jungen Männer geschrieben, die unter der Holzlast zusammenbrechen (Klgl 5,13). Wenn diese und andere Verse im Kontext der katholischen Karwochenliturgie gelesen werden, so kann man bei diesen und anderen Stellen an den Leidensweg Jesu denken. Der offene Schluss des Buches: „Oder hast du uns denn ganz verworfen, zürnst du uns über alle Maßen?“ (Klgl 5,22), lässt die Hoffnung anklingen, dass hier das Ende noch nicht erreicht ist.

Auch im Buch Baruch ist Jerusalem personifiziert dargestellt. Sie klagt über ihre Söhne und Töchter, die verschleppt wurden: „Mit Freude habe ich sie großgezogen, mit Weinen und Klagen musste ich sie ziehen lassen“ (Bar 4,11), und erklärt, dass nur der, der das Unheil über sie brachte, sie der Hand ihrer Feinde auch wieder entreißen kann²⁰⁹ (v. 18). Schon hier ist die Aussicht auf Rettung präsent: „In Trauer und in Tränen ließ ich euch ziehen, doch wird mir

²⁰⁷ In der Offenbarung wird auch aufgefordert, dass wer Ohren habe hören möge (Offb 2,7.11.17.29; 3,6.13.22; 13,9; aber auch Mt, Mk und Lk). Hier aber ist Gott angesprochen. Wenn ich darauf hinweise, ist meine Idee dahinter, dass der Herr in der Bibel nichts von den Menschen verlangt, das Er nicht selbst schon gezeigt und vorgelebt hat, beziehungsweise seine Protagonisten vorleben lässt.

²⁰⁸ Die Klagelieder werden in der jüdischen Liturgie am 9. Ab gebetet – der Tag an dem der großen Katastrophen der Geschichte des jüdischen Volkes gedacht wird, besonders der beiden Tempelzerstörungen (587/6 v.Chr. durch die Babylonier und 70 n.Chr. durch die Römer).

²⁰⁹ Ein Gedanke, der in Ijob vorkommt (Ijob 5,18; aber auch Dtn 32,39 und Hos 6,1) und im Hebräerbrief durch das einzig heiligende Opfer Jesu Christi (Hebr 9,14 und 10,10).

Gott euch wiederschenken zur Freude und zum Jubel für immer“ (v. 23) und Jerusalem wird ermutigt, Vertrauen zu haben: „Der dir den Namen gab, er wird dich trösten“ (v. 30).

In Jesaja klingen ein solcher Trost und eine Hoffnung schon an. Der Herr tröstet sein Volk, erlöst Jerusalem (vgl. Jes 52,10), es wird gejubelt, da ein „junger Spross“ (der „Knecht“) wie ein zum Schlachten geführtes Lamm den Mund nicht auftut und die Sünden von vielen trägt (vgl. Jes 53f). Zion / Jerusalem wird Glück verheißen (Jes 54; vgl. auch Jes 48, wo der heilige Berg des Herrn die Freude der ganzen Welt ist und Er Seine Stadt ewig bestehen lässt; vgl. Jes 48,2f und 48,9). Ausgefaltet wird dieses Glück und Heil in den folgenden Kapiteln: Die Fremden und Verschnittenen sollen nicht verzweifeln; was beim Herrn zähle, sei, Seinen Willen zu erfüllen (Jes 56,4; das erinnert an unser erstes Kapitel über die Ägypterin Hagar und die Sünderin Maria von Magdala, die – und zwar beide in gewisser Weise an erster Stelle – beide ihr Weinen beenden sollten). Das Jerusalem des Propheten Jesaja ist der Ort, wohin alle Völker ziehen werden (Jes 60,3f), wo ewige Freude herrscht (Jes 61,7; vgl. dazu Offb 21f), wo der Bräutigam als Bild für den Herrn steht (Jes 62,5) und der Himmel als Thron Gottes beschrieben wird (Jes 66,1; vgl. Offb 21,3). Aus Jerusalem macht der Herr Jubel, aus seinen Einwohnern Freude: „Ich will über Jerusalem jubeln und mich freuen über mein Volk. Nie mehr hört man dort lautes Weinen und lautes Klagen“ (Jes 65,19; vgl. dazu Offb 21,4). Noch einige andere Elemente, die in Jesaja und der Offenbarung parallelisiert erscheinen, lassen die beiden Bücher als zwei Weisen *einer* Botschaft erscheinen.²¹⁰

„Altes“ (irdisches) und „neues“ (himmlisches) Jerusalem stehen einander nicht gegenüber. Das Jerusalem, das jetzt in der Verbannung ist, wird jubeln. Sehr wohl ist – meiner christlichen Auffassung nach – das Kommen Jesu Christi der Anbruch des Gottesreiches, des himmlischen / neuen Jerusalem. Dies bedeutet aber keineswegs einen Automatismus. Wir alle sind in der „unerlösten Stadt“ gefangen, solange eine innere Umkehr nicht geschehen ist. Einen Hinweis auf eine solche Deutung liefert auch die Gegenüberstellung der beiden Städte: Babylon (in der Offenbarung die „Hure“) und das neue Jerusalem. Babylon stellt nicht das jüdische Volk dar, sondern steht für das *Exil*, das wohl am prägnantesten mit der *Abkehr von Gott* beschrieben werden kann. Solange wir hier verharren, werden wir zu weinen haben, wie es z.B. in der Trauer um die Tempelzerstörung zum Ausdruck kommt.

²¹⁰ Dies sind wichtige Stellen, um mit dem Judentum in einen Dialog zu treten. Messianische Juden und Christen treffen sich hier ohne Weiteres.

II.3.15 Gottes Tränen und Tränen des Messias

2 Sam 15; Ijob 16; Jer 8 und 14; Lk 19; Joh 11; Hebr 5; (*Jer 13*).

Auch Jesus weint an einer Stelle über Jerusalem und tadelt es, die Zeit der Gnade nicht erkannt zu haben (Lk 19,41-44).²¹¹ Jesus ist am Ölberg (v. 29 und 37) und nähert sich der Stadt Jerusalem, als er über sie zu weinen beginnt und ihre Zerstörung ankündigt. Im Alten Testament gibt es eine ähnliche Szene mit dem König David (2 Sam 15). Sein Sohn Absalom ruft eine Verschwörung gegen David ins Leben, sodass David, der sich mit seinen Dienern in Jerusalem aufhält, aus der Stadt fliehen muss. Als die Leute an David vorüberziehen, weinen sie laut (v. 23; in Lk 19 ist es *Jesus*, der an den Leuten vorüberzieht und zwar *nach* Jerusalem und nicht *aus* der Stadt). Anschließend überschreitet der König den Bach Kidron, der zwischen Jerusalem und dem Ölberg liegt (möglicherweise genau der Ort, an dem Jesus im Lukasevangelium seine Tränen vergießt). Da steigt David weinend den Ölberg hinauf und auch die Leute, die bei ihm sind, verhüllen ihr Haupt und weinen (v. 30). „Da sagte David: Herr, vereitle den Rat Ahitofels!“ (v. 31; Ahitofel war unter die Verschwörer gegangen). Das Gebet Jesu am Ölberg kommt uns in den Sinn: „Vater, wenn du willst, nimm diesen Kelch von mir!“ (Lk 22,42). Kurz zuvor ist Jesus mit den Aposteln bei Tisch und reicht ihnen Brot und Wein (v. 14-23); in 2 Sam 16 kommt dem David Ziba entgegen mit einem Paar gesattelter Esel, die unter anderem mit Brot und mit Wein beladen sind (v. 1f). Diese vielen ähnlichen Motive in den Texten scheinen uns zu sagen, dass es immer wieder die gleichen Geschichten sind, die erzählt werden, jedoch eben *nicht ident*, oder gerade verkehrt herum erzählt, um die Unähnlichkeit darzustellen. Beide – David und Jesus – sind „Messias“ für ihr Volk, sie werden verfolgt, fliehen, weinen, Brot und Wein wird ihnen zugeordnet, etc.

Die Tränen Jesu über Jerusalem lassen uns besonders an das Buch Jeremia denken, in dem der Herr mehrmals Tränen über Sein Volk (als Jerusalem und Juda gezeichnet) vergießt (Jer 8,23 und 14,17). Der Herr gewährt jedoch einen neuen Bund, denn „[m]it ewiger Liebe habe ich dich geliebt, darum habe ich dir so lange die Treue bewahrt“ (Jer 31,3), sodass das Weinen ein Ende hat (Jer 31,16).

Das zweite Mal wird Jesus in den Evangelien weinend dargestellt, als sein Freund Lazarus stirbt (Joh 11,17-44). Das hier verwendete Wort *δακρῶω* wird im Neuen Testament sonst nirgendwo gebraucht.

In der Offenbarung wird über Jesus gesagt: „Als er auf Erden lebte, hat er mit lautem Schreien und unter Tränen Gebete und Bitten vor den gebracht, der ihn aus dem Tod retten konnte, und er ist erhört und aus seiner Angst befreit worden“ (Hebr 5,7). Er hat als Sohn den Gehorsam durch Leiden gelernt (v. 8). Von daher lässt sich auch Ijob 16 besser verstehen, beziehungs-

²¹¹ Auch diese Stelle und die Folge darf nicht antijudaistisch interpretiert werden. Vielmehr weint Jesus über die Menschen, die in ihren Sünden verharren und sein Gnadenangebot nicht erkennen, sodass sie – wie es im Evangelium dargestellt ist – Jesus ans Kreuz bringen.

weise das ganze Buch Ijob: Auch wenn kein Unrecht an seinen Händen klebt und er sich als Gerechter vor Gott weiß, so muss er durch Leiden lernen und gewinnt so am Ende ein erfülltes Leben (Ijob 16 und 42). Was bei Ijob auf ein Menschenleben beschränkt gezeigt wird (bzw. sich auf seine Kinder und Kindeskinde, auf vier – die Zahl der Vollkommenheit – Geschlechter ausdehnt), ist bei Jesus Christus universal: „[Z]ur Vollendung gelangt, ist er für alle, die ihm gehorchen, der Urheber des ewigen Heils geworden und wurde von Gott angere-det als ‚Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks‘“ (Hebr 5,9f).²¹²

II.3.16 Weinen und Auferstehung

1 Kön 17; 2 Kön 4 und 13; Mk 5; Lk 7 und 8; Joh 11 und 20; (Dan 6; Apg 9 und 21).

Eine meiner Grundideen, dieses Motiv des Weinens zu wählen, war der Gedanke, dass alles Weinen eines Tages ein Ende haben wird und dass dies auch schon in den Texten der Bibel zum Ausdruck kommt. In diesem Kapitel ist das schon recht offensichtlich. Es gibt mehrere Erzählungen im Neuen Testament, in denen die Menschen um eine Person trauern und weinen. Wenn Jesus (in der Apostelgeschichte ist es Petrus) hinzukommt und den Menschen wieder zum Leben erweckt, hat das Weinen ein Ende.

Fünf Mal wird eine solche Geschichte erzählt: die *Auferweckung der Tochter des Jairus* (in Mk 5²¹³ – der Synagogenvorsteher solle nur glauben; die Leute geraten in Entsetzen; ebenso in Lk 8), die *Auferweckung des jungen Mannes in Nain* (Lk 7 – die einzige Stelle an der nicht gesagt wird, dass die Leute weinen; es sagt nur Jesus zu dessen Mutter, die eine Witwe ist, sie solle nicht weinen; v. 13), die *Auferweckung des Lazarus* (Joh 11 – Maria, die Juden und auch Jesus weinen; viele, die Jesus bei seiner Tat gesehen haben, kommen zum Glauben an ihn; v. 45) und außerhalb der Evangelien die *Auferweckung der Tabita durch Petrus* (Apg 9 – alle Witwen weinen; auch hier kommen durch die Tat des Petrus viele zum Glauben an den Herrn; v. 42). Jesus fragt in Mk 5,39: „Warum schreit und weint ihr? Das Kind ist nicht gestorben, es schläft nur.“ Daraufhin wird er ausgelacht (v. 40).²¹⁴ Der Glaube des Synagogenvorstehers dürfte allerdings ausschlaggebend gewesen sein, dass Jesus dieses Wunder (im Gegensatz zum Folgekapitel) wirken kann (v. 41). Jesus fragt, warum die Menschen weinen – als würde er sagen: „Glaubt ihr denn nicht? Obwohl ich euch das nahe Gottesreich verkünde? Und obwohl ihr schon durch mich gewirkte Wunder gesehen habt?“ Im Johannesevangelium wird Maria von Magdala am Grab Jesu die gleiche Frage gestellt: „Frau, warum weinst du?“ (Joh 20,13 und 20,15). Zunächst sind es die zwei Engel, die sie fragen und danach Jesus zur Be-kräftigung nochmals: „Frau, warum weinst du? Wen suchst du?“ Wir können uns vorstellen,

²¹² Siehe zu Ijob und Jesus im Hebräerbrief auch besonders die vier Gottesknechtslieder in Deuterocesaja (Jes 42,1-9; 49,1-9c; 50,4-9; 52,13-53,12) in ihrem Gesamtkontext des Deuterocesaja (Jes 40-55).

²¹³ Diese Erzählung haben wir in Kapitel II.3.7 schon ausführlicher behandelt.

²¹⁴ Im folgenden Kapitel – Mk 6 – kann Jesus kein Wunder tun, da er von seiner Heimat abgelehnt wird und wundert sich über ihren Unglauben (Mk 6,1-6a).

Jesus würde fragen: „Aber Maria, glaubst du denn noch immer nicht? Wen suchst du denn? Etwa den Auferstandenen bei den Toten?“ Das Weinen hat ein Ende, mit Jesu Auferstehung ist die Trauer über den Tod vorbei.

Man könnte meinen, die Auferweckungstexte seien auf das Neue Testament beschränkt, wo Jesus selbst bald auferstehen wird und die Macht hat, Tote zu erwecken, doch dem ist nicht so. Schon im Alten Testament finden sich Texte, die ein erstaunlich ähnliches Motiv erkennen lassen: So zum Beispiel in 1 Kön 17, als Elija den Sohn der Witwe in Sarepta wieder zum Leben erweckt, die daraufhin weiß, dass Elija ein Mann Gottes ist (1 Kön 17,24); oder auch in 2 Kön 4, wo es Elischa ist, der den Sohn der Frau in Schunem erweckt; Elischa hat ein weiteres Mal die Macht, Tote zum Leben zu erwecken, nämlich als er selbst tot im Grab liegt und ein zu ihm gelegter Toter wieder lebendig wird und sich aufrichtet (2 Kön 13,14-21). Vor allem diese letzte Erzählung wäre es wert, sie noch genauer auf Verbindungselemente zu Jesus hin zu lesen; da das konkrete Motiv des *Weinens* in diesen alttestamentlichen Geschichten aber nicht vorkommt, belasse ich es bei diesen Hinweisen.

II.3.17 „Weine nicht! Gesiegt hat [... das] Lamm“ (Offb 5,5 und 5,7)

Neh 8; Jer 22; Mi 1; Lk 7; 8 und 23; Offb 5 und 7.

Mit den letzten zwei Kapiteln haben wir wirklich die Zielgerade der Bewegung erreicht, die ich versucht habe, anhand eines Motivs durch die Bibel hindurch darzustellen: Das Ende des vielfach verursachten Weinens und den Grund für dieses Ende.

Haben wir im vorigen Kapitel die Frage: „Warum weinst du / weint ihr?“ genauer angesehen, so ist es nun die Aufforderung: „Weine / weint nicht!“ An zwei Stellen im Alten Testament ist sie in einen Satz eingebaut: „Weint nicht um den Toten“ (Jer 22,10) und: „Weint nicht in Akko“ (Mi 1,10); und einmal in dieser Form im Neuen Testament: „Weint nicht über mich“ (Jesus in Lk 23,20). Die vier Stellen, in denen die Aufforderung *absolut* geschrieben ist, haben besondere Bedeutung: Im Buch Nehemia geht es (wie wir in Kapitel II.3.11 schon gesehen haben) um die Verkündigung des Gesetzes des Mose durch Esra. Das Volk weint, als es die Worte des Gesetzes hört. Nehemia weist aber darauf hin, dass dieser Tag (nämlich der, an dem das Gesetz – das heißt das Wort Gottes / die Tora / der Mittler zu Gott – verlesen wird) ein heiliger Tag zu Ehren des Herrn ist, und sie nicht weinen sollen (Neh 8,1-12).

Die übrigen drei Stellen stehen im Neuen Testament: in Lk 7,13 und 8,52 (beide sind im Kontext einer Totenerweckung durch Jesus)²¹⁵, und in Offb 5,5. Im fünften Kapitel der Offenbarung des Johannes wird die Himmelsvision des Johannes beschrieben: Er sieht jemanden auf dem Thron sitzen mit einer Buchrolle auf der rechten Hand, die mit sieben Siegeln versiegelt ist. Da niemand für würdig befunden wird, das Buch zu öffnen, weint Johannes. Einer der

²¹⁵ Siehe oben II.3.16.

Ältesten sagt zu ihm: „Weine nicht! Gesiegt hat der Löwe aus dem Stamm *Juda*, der *Spross aus der Wurzel Davids*; er kann das Buch und seine sieben Siegel öffnen“ (v. 5). Dann sieht er ein Lamm, das wie geschlachtet aussieht. Es tritt heran und empfängt das Buch von dem, der auf dem Thron sitzt. Alle Engel rufen: „Würdig ist das Lamm, das geschlachtet wurde, Macht zu empfangen, Reichtum und Weisheit, Kraft und Ehre, Herrlichkeit und Lob“ (v. 12). In 1,5 heißt es, dass Jesus Christus uns durch sein Blut von unseren Sünden erlöst hat. Wenn nun in 5,9 das Lamm angesprochen ist, das mit seinem Blut Menschen für Gott erworben hat, so ist die Identifizierung des Lammes mit Jesus eindeutig.²¹⁶

Wozu ist hier der Löwe aus dem Stamm Juda erwähnt? Woran erinnern wir uns bei diesen Worten? In erster Linie natürlich denken wir an den sogenannten „Segen Jakobs“, der allerdings nur über Josef einen ausdrücklichen Segen spricht (Gen 49,22-27). Josef und Juda werden mehr Worte gesagt als den anderen Brüdern. Juda ist als junger Löwe bezeichnet. „Nie weicht von Juda das Zepter, der Herrscherstab von seinen Füßen, bis der kommt, dem er gehört, dem der Gehorsam der Völker gebührt“ (v. 10).²¹⁷ Beim Propheten Hosea spricht der Herr über sich: „[I]ch bin für Efraim wie ein Löwe, wie ein junger Löwe für das Haus Juda“ (Hos 5,14), was zunächst wie eine Drohung klingt („ich reiße die Beute“ und „keiner kann sie mir entreißen“; v. 14); im Grunde will Er jedoch nur, dass sie (das Volk) wieder Ausschau halten nach Ihm (v. 15). Der in Micha angekündigte messianische Herrscher wird aus Betlehem-Efrata (von den Gauen Judas) hervorgehen und der Hirt der Söhne Israels sein (Mi 5,1 und 5,3; kurz davor beschreibt Micha die sogenannte Völkerwallfahrt zum Zion: Mi 4,1-5). Als Hirt des Volkes Israel wird schon David bezeichnet, z.B. in 2 Sam 5,2.²¹⁸ Die Wurzel Davids aus Offb 5,5 spielt auf Jes 11,1 an: „Doch aus dem Baumstumpf Isais wächst ein Reis hervor, ein junger Trieb aus seinen Wurzeln bringt Frucht.“

Jesus stammt aus dem Stamm Juda (siehe Mt 2,6 und Hebr 7,14). Wenn wir uns das einmal klar vor Augen stellen, heißt das: Jesus stammt nicht aus dem Stamm, dessen Stammvater sich lebensspendend und gut verhalten hat, der den Segen seines Vaters Jakob erhält und dessen Stammvater in mehrererlei Hinsicht Ähnlichkeiten zu Jesus zeigt (Josef); nein, David und schließlich Jesus stammen aus dem Haus Juda ab. Die Geschichte des Stammvaters Juda ist

²¹⁶ Man denke dabei auch an Joh 1,26 und 1,39 sowie an 1 Petr 1,19. Zum *geschlachteten* Lamm siehe: Jes 53,7.

²¹⁷ Die weiteren Verse der Worte über Juda stellen interessante Verbindungen her: Laut v. 11 besitzt er einen Esel (erinnert an Jesu Einzug in Jerusalem auf einem Esel); er wäscht in Traubenblut sein Gewand (das Blut des Lammes in der Offenbarung des Johannes dient auch dazu, die Kleider zu waschen); die Zähne des Juda sind weißer als Milch (die Beschreibung des Geliebten im Hohelied nennt die festsitzenden Zähne, die in Milch gebadet sind; Hld 5,12). Der Geliebte des Hohelieds wird auch als „weiß und rot“ beschrieben, vielleicht weiß wie die Zähne und rot wie das Traubenblut, in dem Juda sein Gewand wäscht? „Feurig von Wein funkeln seine Augen“ (Gen 49,12) – im Hohelied wird zum Essen und Trinken aufgefordert. „Esse meine Wabe samt dem Honig, trinke meinen Wein und die Milch. Freunde, esst und trinkt, berauscht euch an der Liebe!“ (Hld 5,1). Über diese Gemeinsamkeiten lohnt es sich, weiter nachzudenken.

²¹⁸ Außerdem in 1 Chr 11,2; Ps 78,72; Ez 34,23 und 37,24; ansonsten wird – wenn eine einzelne Person gemeint ist, meist über Gott als den Hirten gesprochen. Eine einzige Frau wird auch als Hirtin bezeichnet, nämlich Rahel in Gen 29,9. Es ist dies auch das erste Mal, dass eine *einzelne Person* so genannt wird. Rahel ist die Mutter der geliebten Kinder des Jakob: Josef und Benjamin, die Frau, die sich nicht trösten lässt beim Tod ihrer Kinder, sondern auf *mehr* hofft (dazu in Kapitel II.3.5).

nicht besonders glorreich: Zwei seiner Nachkommen (darunter Perez, auf den die Genealogie des David zurückgeht; Rut 4,18-22) entstammen der Unzucht mit seiner Schwiegertochter Tamar (Gen 38). Da all dies in der Heiligen Schrift steht und wir nicht anzunehmen haben, die Verfasser oder Redaktoren haben sich „einfach geirrt“, ist die einleuchtende Erklärung, dass diese Brüche *gewollt* sind. Daraus können wir Schlüsse ziehen, z.B. dass der Herr nicht immer so geradlinig und durchstrukturiert handelt, wie wir es uns vorstellen oder gerne hätten; auf unsere Existenz gesehen: dass – nach dem portugiesischen Sprichwort – Gott auch auf krummen Zeilen gerade schreibt.²¹⁹

Jesus wird als Sohn Davids bezeichnet, die messianischen Verheißungen bilden mit dem Kommen Christi und seiner Auferstehung eine Einheit. Das Alte Testament nicht kennen, würde bedeuten, die Botschaft des Herrn nur in Bruchstücken aufnehmen zu können.

„Die Rettung kommt von unserem Gott, der auf dem Thron sitzt, und von dem Lamm“ (Offb 7,10). „Denn das Lamm in der Mitte vor dem Thron wird sie weiden und zu den Quellen führen, aus denen das Wasser des Lebens strömt, und Gott wird alle Tränen von ihren Augen abwischen“ (v. 17).

II.3.18 Alle Tränen werden getrocknet

Ps 116; Jes 29; 43 und 65; Offb 5; 7 und 21.

Nach vielen Darstellungen aus der Bibel sind wir nun bei den Tränen angelangt, die abgewischt oder getrocknet werden.²²⁰ Eine Verheißung, die man im Alten Testament schon findet, jedoch ihre prominente Stellung am Ende des Neuen Testaments hat: in der Offenbarung des Johannes (Offb 7,17 und 21,4).

Der Prophet Jesaja spricht im Kontext des Festmahls auf dem Berg Zion von der Beseitigung des Todes für immer – hier wischt der Herr dann die Tränen von jedem Gesicht (Jes 25,8). Die Wallfahrt der Völker zum Zion schmückt der Prophet noch weiter aus (in Tritojesaja: Jes 56–66; aber auch schon in Deuterojesaja: Jes 40–55). Diese Kapitel sind voll von Elementen, die sich in der Offenbarung des Johannes wiederfinden.

Das Buch, das das Lamm erhält, da es würdig ist darin zu lesen (Offb 5,5-7), ist mit sieben Siegeln versiegelt. In Jes 29,11 spricht Jesaja zu den Verblendeten: „So wurde für euch jede Offenbarung wie die Worte in einem versiegelten Buch: Wenn man es einem Menschen gibt, der lesen kann, und zu ihm sagt: Lies es mir vor!, dann antwortet er: Ich kann es nicht lesen, denn es ist versiegelt. Und wenn man das Buch einem Mann gibt, der nicht lesen kann, und zu ihm sagt: Lies es mir vor!, dann antwortet er: Ich kann nicht lesen“ (Jes 29,11f). Es kommt

²¹⁹ Paul Claudel stellt dieses Zitat seinem Buch, bzw. Theaterstück „Der seidene Schuh“ voran, zitiert aus der Ausgabe: CLAUDEL Paul, *Der seidene Schuh*, Herder Bücherei, Freiburg im Breisgau 1965, 7.

²²⁰ Wie gesagt: Nur zwei Personen werden genannt, die die Tränen eines anderen Menschen trocknen: Saras Mutter in Tob 7,16 und die Sünderin in Lk 7,38; ansonsten ist es *der Herr*, der die Tränen trocknet und abwischt.

hier schön zum Ausdruck, dass nicht das eigene Können zählt, sondern einzig, ob das Herz beim Herrn oder eben fern von Ihm ist (vgl. Jes 29,13).²²¹

Jesaja 40 beginnt mit den Worten: „Tröstet, tröstet mein Volk [...]. Redet Jerusalem zu Herzen und verkündet der Stadt, dass ihr Frondienst zu Ende geht, dass ihre Schuld beglichen ist“ (Jes 40,1f). In der Offenbarung ist das neue Jerusalem die heilige Stadt und der Ort der Erfüllung der Verheißung (Offb 21,2). Dieser Aspekt ist ein entscheidender. In Jesaja wird nicht von dem neuen Jerusalem oder der neuen Stadt gesprochen²²², doch aber: „Seht her, nun mache ich etwas Neues“ (Jes 43,19), als Er einen Weg durch die Wüste bahnt, um Sein Volk aus der Verbannung zu retten (v. 14-17; der Text erinnert an den Auszug von Ägypten im Buch Exodus). Kurz zuvor soll auch ein neues Lied gesungen werden (Jes 42,10), da die Rettung bevor steht. Dies „neue Lied“ (das sonst nur in den Psalmen gesungen wird und ein Mal im Buch Judit vorkommt) singen die Heiligen, als sie vor dem Lamm niederfallen, das würdig ist, das Buch zu öffnen (Offb 5,9); und ebenso das Lamm mit den makellosen Freigekauften auf dem Berg Zion (Offb 14,3). Auch der neue Himmel und die neue Erde verbinden diese beiden Bücher: Die heilige Stadt, das neue Jerusalem wird im Zustand des neuen Himmels und der neuen Erde erblickt, „denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen“ (Offb 21,1); es ist der Ort, an dem Gott unter den Menschen wohnen wird und Er alle Tränen von ihren Augen abwischen wird: „Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen. *Er, der auf dem Thron saß*, sprach: *Seht, ich mache alles neu*“ (vgl. v. 2-5). In Jesaja wird mit ähnlichen Worten das endzeitliche Heil beschrieben: „Denn schon erschaffe ich einen neuen Himmel und eine neue Erde. Man wird nicht mehr an das Frühere denken, es kommt niemand mehr in den Sinn. [...] Denn ich mache aus Jerusalem Jubel und aus seinen Einwohnern Freude. [...] Nie mehr hört man dort lautes Weinen und lautes Klagen“ (Jes 65,17-19). In beiden Kontexten muss das Szenario den Menschen, die es hören, utopisch – im wahrsten Wortsinn *ort-los* – vorkommen. Und zwar den Hörern zu jeder Zeit! Möglicherweise ist daher das *Neue* so sehr betont. Es wird uns etwas verheißen, das alle Vorstellungen übersteigt – manchmal auch mit Humor beschrieben (man möge sich das Bild eines Stroh fressenden, friedlichen Löwen doch einmal bildlich vorstellen!; vgl. Jes 65,25).

Er, der auf dem Thron sitzt, sagt: „Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende. Wer durstig ist, den werde ich umsonst aus der Quelle trinken lassen, aus der das Was-

²²¹ Im Kapitel über den geistigen Sinn der Schrift beschreibt Rudolf Voderholzer die neutestamentlichen Grundlagen der Lehre vom geistigen Schriftsinn (VODERHOLZER, Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung 126). Zu Apg 8,30 („Verstehst Du auch, was Du liest?“) zitiert er Rudolf Pesch: „Die Frage des Philippus [...] ist die Grundfrage biblischer Hermeneutik. Bedingung des Verstehens der Bibel ist nicht schon das Lesenkönnen; [...] es bedarf zu ihrem Verständnis eines des Weges Kundigen, der ihren Sinn aufschließt. Dass der Prophet nicht von sich selbst oder einem anderen seiner Zeit sprach, [...] lässt sich nicht durch schriftgelehrte Diskussion [...] entscheiden, sondern nur aus der Ein-Sicht in die Geschichte Jesu von Nazareth als der Aufgipfelung der Geschichte Gottes mit seinem Volk“ (PESCH Rudolf, *Die Apostelgeschichte I* [EKK V/I], Zürich / Einsiedeln 1986, 295).

²²² Zu den Ähnlichkeiten bezüglich der Stadt Jerusalem in der Offenbarung und in Jesaja siehe Kapitel II.3.14.

ser des Lebens strömt. Wer siegt, wird dies als Anteil erhalten: Ich werde sein Gott sein, und er wird mein Sohn sein“ (Offb 21,5-7). Auch im nächsten Kapitel kehren diese Wortpaare wieder: „Ich bin das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende“ (Offb 22,13), und schlagen eine Brücke zum Beginn der Offenbarung: „Ich bin das Alpha und das Omega, spricht Gott, der Herr, der ist und der war und der kommt, der Herrscher über die ganze Schöpfung“ (Offb 1,8).²²³ Der Herr wird auch in Jesaja als Erster und Letzter bezeichnet (Jes 44,6 und 48,12).

In Jes 43 spricht der Herr von allem, was er gibt (z.B. Ägypten, ganze Länder, ganze Völker), um Jakob und Israel (d.h. das ganze Gottesvolk) auszulösen (Jes 43,1-4). Wie der Herr Abram (Gen 13,14), Jakob (Gen 28,14) und Mose (Dtn 3,27) das Land in allen vier Himmelsrichtungen verheißt, so wird dem Volk in Jesaja die Heimkehr zugesagt, gesammelt aus dem Westen, mit Kindern aus dem Osten, vom Norden wird gefordert, zum Süden sagt der Herr: Halt nicht zurück (Jes 43,5f). In der Offenbarung hat die heilige Stadt Jerusalem zwölf Tore, mit den Namen der zwölf Stämme Israels: In jeder der vier Himmelsrichtungen gibt es drei Tore (Offb 21,12f). In dieser Stadt gibt es keinen Tempel, „[d]enn der Herr, ihr Gott, der Herrscher über die ganze Schöpfung, ist ihr Tempel, er und das Lamm“ (v. 22).

Ich möchte den zweiten Teil meiner Arbeit mit einem Psalm beschließen, der die Gesamtbe-
wegung, die im Motiv des Weinens und der Tränen zum Ausdruck kommt, würdig zusammenfasst:

*Ich liebe den Herrn; denn er hat mein lautes Flehen gehört
und sein Ohr mir zugeneigt an dem Tag, als ich zu ihm rief.
Mich umfingen die Fesseln des Todes,
mich befielen die Ängste der Unterwelt,
mich trafen Bedrängnis und Kummer.
Da rief ich den Namen des Herrn an: „Ach Herr, rette mein Leben!“
Der Herr ist gnädig und gerecht, unser Gott ist barmherzig.
Der Herr behütet die schlichten Herzen; ich war in Not, und er brachte mir Hilfe.
Komm wieder zur Ruhe, mein Herz! Denn der Herr hat dir Gutes getan.
Ja, du hast mein Leben dem Tod entrissen,
meine Tränen (getrocknet),
meinen Fuß (bewahrt vor) dem Gleiten.
So gehe ich meinen Weg vor dem Herrn im Land der Lebenden. (Ps 116,1-9)*

Der Herr erhört das Flehen (z.B. das Flehen Hannas um einen Sohn – 1 Sam 1) und rettet aus dem Tod (z.B. die Tochter des Jäirus – Mk 5). Seine Barmherzigkeit und die schlichten Her-

²²³ In Offb 1,17 sagt der, „der wie ein Mensch aussah“ (v. 13): „Fürchte dich nicht! Ich bin der Erste und der Letzte“; und in Offb 2,8 spricht „Er, der Erste und der Letzte, der tot war und wieder lebendig wurde: [...]“.

zen der Menschen helfen in der Not. Wenn das Innerste erschüttert ist (z.B. beim Tod Jonatans, des Freundes Davids – 2 Sam 1) kann das Herz wieder zur Ruhe kommen durch die Güte des Herrn (z.B. Jer 31; Jes 66,13 und 2 Kor 1,4). Der Herr entreißt Jesus und durch Ihn auch uns dem Tod (z.B. Offb 5,9) und trocknet seine und unsere Tränen (z.B. Joh 11 und Hebr 5,7). Er gewährt uns den Weg im Land der Lebenden (z.B. die erneute Freundschaft und Brüderlichkeit zwischen Esau und Jakob – Gen 33; aus der Quelle trinken zu dürfen, aus der das Wasser des Lebens strömt – Offb 21,6; den Anteil zu erhalten am Baum des Lebens – Offb 22,14 und „Gottes Sohn“ sein zu dürfen – Offb 21,7).

Der Psalm endet mit einem Ausblick auf Jerusalem, die neue und heilige Stadt (vgl. Offb 21,2), die für uns Christen das himmlische Jerusalem bedeutet, das mit der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus schon angebrochen ist und uns, die wir es gläubig annehmen, das ewige Leben und die Errettung vom (geistigen und körperlichen) Tod, von Tränen und Trauer schon im irdischen Leben gewährt:

*Ich will dem Herrn meine Gelübde erfüllen offen vor seinem ganzen Volk,
in den Vorhöfen am Hause des Herrn,
in deiner Mitte, Jerusalem. Halleluja! (Ps 116,18f)*

Weitere Stellen zum Motiv des Weinens und der Tränen: Ri 9 (Jotam „rief“); 15f (Simson „rief“); 21 (um Benjamin); 1 Sam 13 (Saul, Jonatan und andere); 2 Kön 20 (Hiskija); Esra 3 (bei Anblick des Tempels); Jdt 7 (bei Belagerung der Assyrer); Ijob 2 (die drei Freunde); 31 (die Furchen des Ackers); Ps 56 (Tränen sammeln); Koh 4 (die Ausgebeuteten); Sir 12 (heuchelnde Tränen); 31 (Auge muss immer weinen); Jes 15 (Gericht über Moab); 16; 33 (die Boten des Friedens); Jer 9 (Klagefrauen); 13 (über den Hochmut); 41 (Jischmael); 48 (Drohrede über Moab); 50 (weinend gehen die Söhne Israels und Judas und suchen ihren Gott); Mi 7 (am Tag der Bestrafung); 1 Kor 7 („wer weint, als weine er nicht“); 2 Tim 1 (Paulus erinnert sich an die Tränen des Timotheus); Offb 18 (über Untergang Babylons).

II.4 Schlusskommentar

Wir haben gesehen, welche vielfältigen Gründe für die Tränen der Bibel beschrieben werden. Ich denke, es ist ein Prozess zu durchlaufen, der uns den Zustand des himmlischen Jerusalems möglich macht. Dieser Prozess ist uns – nicht geradlinig, aber doch – in der Bibel vorgezeichnet: in Form von Erzählungen, Prophetenworten und anderen Texten. Jeder Mensch kann sich in dieser Vielstimmigkeit wiederfinden und ist darin angesprochen. Das ist meiner Meinung nach entscheidend für das Verständnis und die Auslegung der biblischen Texte.

Eine innerbiblische Lektüre, die diese Erzählungen ganz ernst nimmt und mit anderen Texten der Bibel ins Gespräch bringt, kann ein sehr reichhaltiges und sinnvolles Unternehmen sein. Die Heilige Schrift ist ein Geschenk an uns, sie ist das Wort Gottes, das unablässig studiert

und meditiert werden will. Wenn sie Raum bekommt, uns Geschichten erzählen zu dürfen und uns zu belehren, können ihre Worte heilbringend sein in unserer Gegenwart – in die sie *heute* sprechen will.

Nachwort

Die *Tränen der Bibel* haben wir in TEIL II anhand der Stellen analysiert, in denen das Motiv des Weinens und der Tränen in den biblischen Schriften vorkommt. Wir konnten eine gewisse Bewegung ausmachen: vom Weinen in den Texten der Trauer, der Verzweiflung oder des Abschieds zu zunächst heilsamen Tränen der Reue oder der Freude bis schließlich hin zum Ende des Weinens, wenn das Lamm gesiegt hat und der Herr in der himmlischen Stadt Jerusalem alle Tränen von den Augen abwischen wird.

Auch TEIL I kann unter dem Vorzeichen der *Tränen der Bibel* gelesen werden. Anhand zweier Schriftstellen sei mir dazu folgende Erläuterung und Interpretation gestattet: Da sind zunächst die Tränen Jesu über die Stadt Jerusalem (Lk 19,41-44). Wenn sie nicht erkennt, was ihr Frieden bringt und die Zeit der Gnade nicht erfasst, wird sie von ihren Feinden bedrängt werden. Auf die Bibelwissenschaft hin gedeutet kann das meinen, dass wir in der Kirche und der Theologie friedvoll, jeder auf seine Gnadengabe bedacht, nebeneinander leben lernen und ein brüderliches Verhältnis pflegen sollen. Denn sonst wird auch uns der Boden unter Füßen entschwinden, beispielsweise durch Anfragen von anderen Wissenschaften oder Angriffe von atheistischen oder relativistischen Strömungen. Kein Stein wird auf dem anderen bleiben. Doch wenn wir im biblischen Text weiterlesen (es folgt die Tempelreinigung; v. 45-48), erkennen wir, dass auch da noch Hoffnung bleibt: Jesus wird die Händler und Käufer aus dem Bereich Gottes hinauswerfen und wieder „reinen Tisch“ machen. Er wird uns täglich belehren, denn der Eifer für Sein Haus verzehrt ihn (vgl. Joh 2,17).

Die zweite Schriftstelle ist Joh 20,11-18. Maria von Magdala steht vor dem Grab Jesu und weint, da sie den Herrn sucht. Wen sucht sie? Jesus, das fleischgewordene Wort Gottes! Die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift ist nicht eine am toten Buchstaben, sondern eine mit dem lebendigen Herrn. Wir dürfen und sollen in der Bibel das Wort Gottes suchen! Die *angemessene* Auslegung der Bibel ist ein ihr selbst zugrundeliegendes und innewohnendes Anliegen. Dies ernst nehmend können wir die sozusagen geistigen „Tränen der Bibel“ verhindern.

Doch gewiss (ganz im Sinne von „[h]alte mich nicht fest“; v. 17): Wir können uns einer solchen angemessenen Auslegung immer nur *annähern*, wir werden sie nie ganz erfassen. Der Glaube, der von Thomas (v. 27), den Jüngern und auch uns heute gefordert wird, ist aber ein erheblicher Bestandteil des Vorverständnisses zur Bibelauslegung. Auf diesem Weg können wir mit den in Teil I genannten Elementen in Demut und Freude zu einem immer tieferen Verständnis der biblischen Schriften voranschreiten.

Bibliographie

Quellen

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ⁵1997.

Die Heilige Schrift – Einheitsübersetzung, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart ¹¹2006.

KRAUS Wolfgang / KARRER Martin (Hg.), *Septuaginta Deutsch*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ²2010.

NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ²⁷2006.

RAHLFS-HANHART, *Septuaginta. Editio altera*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006.

Kirchliche Dokumente

BENEDIKT XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Verbum Domini* über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche, 30. September 2010, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 187, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

Der Glaube der Kirche. Ein theologisches Lesebuch aus Texten Joseph Ratzingers, erstellt durch das Institut Papst Benedikt XVI. in Regensburg, 1. September 2011, Arbeitshilfen 248, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

FRANZISKUS, *Die Freude des Evangeliums. Das Apostolische Schreiben „Evangelii gaudium“ über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, mit einer Einführung von Bernd Hagenkord SJ, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2013.

PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, 24. Mai 2001, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, 23. April 1993, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“*, zitiert nach HÜNERMANN Peter (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen*, lateinisch-deutsche Studienausgabe (Sonderausgabe 2009), Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2004.

Hilfsmittel

DENZINGER Heinrich / HÜNERMANN Peter (Hg.), *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau ⁴¹2007.

GEMOLL Wilhelm / VRETSKA Karl, *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*, Oldenbourg, München ¹⁰2006.

HATCH Edwin / REDPATH Henry A., *A concordance to the Septuagint. Volume I*, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1975.

HATCH Edwin / REDPATH Henry A., *A concordance to the Septuagint. Volume II; Supplement*, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1975.

Lexikon für Theologie und Kirche, 2. völlig neu bearbeitete Auflage, hg. von Josef Höfer und Karl Rahner, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1957–1968.

- LISOWSKY Gerhard, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ³1993.
- NÜNNING Ansgar (Hg.), *Metzler Lexikon: Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart ⁵2013.
- SCHMOLLER Alfred, *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ⁸2008.

Sekundärliteratur

- ALLISON Dale C., *The New Moses. A Matthean Typology*, Fortress, Minneapolis 1993.
- ALTER Robert, *L'art du récit biblique*, Éditions Lessius, Bruxelles 1999 (Original: *The Art of Biblical Narrative*, Basic Books, New York 1981).
- BALLHORN Egbert / STEINS Georg (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielsexegesen*, Kohlhammer, Stuttgart 2007.
- DOHMEN Christoph, *Die Bibel und ihre Auslegung*, Verlag C.H. Beck, München 1998.
- DREYTA Manfred / HOPP Traugott, *Geschichte als Brücke? Neue Zugänge zum Alten Testament*, Reihe „Edition Ichthys“ Band 4, Brunnen Verlag, Gießen 2005.
- DUNN James D.G. / KLEIN Hans / LUZ Ulrich / MIHOC Vasile (Hg.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums von Neamtz vom 4.-11. September 1998 (WUNT 130)*, Tübingen 2000.
- CLAUDEL Paul, *Der seidene Schuh*, Herder Bücherei, Freiburg im Breisgau 1965.
- FIEDROWICZ Michael, *Handbuch der Patristik. Quellentexte zur Theologie der Kirchenväter*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2010.
- FIEDROWICZ Michael, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau ²2010.
- FISCHER Georg, *Wege in die Bibel. Leitfaden zur Auslegung*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart ³2008.
- Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch*, hg. von den (Erz-)Bischöfen Deutschlands und Österreichs und dem Bischof von Bozen-Brixen, Ausgabe für die (Erz-)Diözesen Österreichs, Katholisches Bibelwerk und Wiener Dom-Verlag, Stuttgart und Wien 2013.
- GROHMANN Marianne, *Jüdische Psalmenexegese als Paradigma kanonischer Intertextualität. Dargestellt am Beispiel von Ps 139 und Lev 12,2*, in: BALLHORN Egbert / STEINS Georg (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielsexegesen*, Kohlhammer, Stuttgart 2007.
- MÖHLER Johann Adam, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, hg. von Josef Rupert Geiselmann, Verlag Hegner, Köln 1958.
- RATZINGER Joseph/BENEDIKT XVI., *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau ⁴2005.
- , *Jesus von Nazareth. Prolog: Die Kindheitsgeschichten*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2012.
- , *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2007
- , *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2011.

- , *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien*, Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, Band 2, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2009, 52-417.
- REISER Marius, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik* (WUNT 217), Mohr Siebeck, Tübingen 2011.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER Ludger, *Die Einheit der Schrift ist ihr geistiger Sinn*, in: *Bibel und Kirche* 63 (3/2008) 179-183.
- , *Einheit statt Eindeutigkeit. Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft?*, in: *Herder Korrespondenz* 57 (8/2003) 412-417.
- , *Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2007.
- , „*Gegenwart des lebendigen Gottes*“. *Das Alte Testament im Jesus-Buch* (2. Band) Papst Benedikts XVI., in: TÜCK Jan-Heiner (Hg.), *Passion aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2011, 37-61.
- , „*Keine rein akademische Angelegenheit*“. *Zum Verhältnis von Erklären und Verstehen in den Jesus-Büchern von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.*, in TÜCK Jan-Heiner (Hg.), *Der Theologengeneral. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2013.
- , *Mystik und Rationalität. Zum Jesus-Buch von Papst Benedikt XVI.*, in: *Bibel und Kirche* 62 (3/2007) 185-188.
- , *Was heißt heute, die Bibel sei inspiriertes Wort Gottes?*, in: SÖDING Thomas (Hg.), *Geist im Buchstaben? Neue Ansätze in der Exegese* (Quaestiones Disputatae 225), Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2007.
- , *Wiederentdeckung des geistigen Schriftverständnisses. Zur Bedeutung der Kirchenväterhermeneutik*, in: *Theologie und Glaube* 101 (2011) 402-425.
- VODERHOLZER Rudolf, *Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung. Bausteine zu einer christlichen Bibelhermeneutik*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2013.

Weiterführende Literatur

- BENKE Christoph, *Die Gabe der Tränen. Zur Tradition und Theologie eines vergessenen Kapitels der Glaubensgeschichte*, Echter Verlag, Würzburg 2002.
- CHALIER Catherine, *Traité des larmes. Fragilité de Dieu, fragilité de l'âme*, Albin Michel, Paris 2008.
- FÖGEN Thorsten (Hg.), *Tränen und Weinen in der griechisch-römischen Antike*, Zeitschrift für Semiotik, Band 28, Stauffenburg, Tübingen 2006.
- HVIDBERG Flemming Friis, *Weeping and laughter in the Old Testament. A study of Canaanite-Israelite religion*, posthume englische Ausgabe, Verlag Brill, Leiden 1962.
- LEFEBVRE Philippe op., *L'éloquence d'un taciturne*, Salvator, Paris 2012.
- MÜLLER Barbara, *Der Weg des Weinens. Die Tradition des „Penthos“ in den Apophthegmata Patrum*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2000.

Bibelstellenregister

ALTES TESTAMENT

Genesis

3,5f.....72
 3,772
 451
 4,251
 4,750
 1259
 13,1482
 1646, 52
 16,10f.....47
 17,2147
 18,1247
 2146, 48
 21,247
 21,1047
 21,1447
 21,1647
 21,1747
 21,1847
 22,249
 24,6750
 2552
 25–3349
 25–3551
 25,2149
 25,2249
 25,2349
 25,2849
 25,3451
 2750
 27,18-2550
 27,26f.....50
 27,28f.....50
 27,31-3750
 27,3850, 51
 27,4050
 27,4150
 28,750
 28,1482
 2971
 29,1-1151
 29,979
 29,1155, 71

29,13.....51
 29,18.....50
 29,20.....50
 29,30.....50
 29,32.....50, 54
 30f71
 32,7.....51
 32,23-33.....51
 32,31.....51
 33.....51, 55, 71, 83
 33,1-11.....51
 33,3f.....55
 33,4.....51
 33,10.....51
 34,3.....50
 35,19f.....59
 37.....54, 58
 37,3.....50
 37,23f.....54
 37,29.....54
 37,30.....54
 37,35.....51
 38.....80
 40f59
 41,40.....51
 41,45.....51
 42.....51, 53
 42–50.....54
 42,24.....52
 43,26-30.....52
 43,32f.....54
 44.....53
 44,1-14.....52
 44,15-34.....52
 44,20.....50
 45.....53, 55
 45,1f.....52
 45,3.....52
 45,5.....52
 45,7.....52
 45,8.....52
 45,9.....52
 45,14.....52
 45,15.....52

45,26.....52
 45,27.....52
 45,28.....52
 46.....52, 55
 46,29.....52
 46,30.....52, 53, 71
 47,25.....52
 47,27.....52
 48,7.....59
 49.....52
 49,10.....79
 49,11.....79
 49,12.....79
 49,22-27.....79
 50.....55, 65
 50,1.....52, 60
 50,15.....52
 50,17.....52, 60
 50,19f.....52
 50,25.....57
 50,26.....54, 57, 60

Exodus

1,6.....57
 1,7.....58
 2,6.....60
 3,10.....60
 4,10.....60
 11,4f60
 12–14.....60
 13,19.....57, 60
 25,10.....54

Levitikus

10,1-5.....62
 10,3.....63
 10,6.....62
 10,7-20.....62
 10,10.....63

Numeri

11,4.....61
 11,10.....61
 11,10-15.....61

Bibelstellenregister

11,16f.....	61
11,18.....	61
11,19f.....	61
11,20.....	61
13,31f.....	61
14,1.....	61
14,2.....	61
20.....	65
25.....	61

Deuteronomium

1.....	61
3,27.....	82
21,13.....	60
32,39.....	74
34.....	65
34,5-8.....	60

Richter

2.....	61
11,29-40.....	66
11,30.....	66
11,34-36.....	66
11,37f.....	66
11,39.....	66
20.....	61
21.....	61

Rut

1,9.....	55
1,14.....	55
1,16-19.....	55
4,18-22.....	80

1 Samuel

1.....	48, 56, 82
1,2.....	48, 56
1,4.....	48
1,5.....	48, 56
1,6.....	48
1,7.....	48
1,7f.....	71
1,7-10.....	70
1,8.....	57
1,9f.....	48
1,10f.....	70
1,11.....	48, 56

1,17.....	48, 71
1,18.....	48, 71
1,19f.....	48, 57
1,24-27.....	57
2,11.....	57
3,20.....	57
7,6.....	57
7,17.....	57
8,4f.....	57
9-18.....	57
11.....	61
15,34.....	57
16.....	67
16,13.....	57
17,17.....	62
19,18.....	57
19,20-24.....	57
20.....	55
20,6.....	55
20,41.....	55
22.....	67
24.....	67
24,17-21.....	67
24,21.....	67
24,22f.....	68
25.....	57
25,1.....	57
28,3.....	57
28,11-19.....	58
30.....	61

2 Samuel

1.....	61, 65, 83
1,24.....	64
1,26.....	64
3.....	61, 65
5,2.....	79
12.....	61, 62
12,20.....	62
12,20-24.....	61
13.....	65
15.....	76
15,23.....	76
15,30.....	76
15,31.....	76
16.....	76
16,1f.....	76

19.....	65
---------	----

1 Könige

2.....	65
17.....	78
17,24.....	78

2 Könige

4.....	78
11.....	65
8,8-10.....	68
8,10f.....	68
8,12.....	68
8,13.....	68
8,14f.....	68
13,14-21.....	78

1 Chronik

11,2.....	79
-----------	----

Esra

10,1.....	67
10,3.....	67

Nehemia

1,1-11.....	74
8,1-3.....	70
8,1-12.....	78
8,3.....	70
8,9.....	70
8,10f.....	70

Tobit

2.....	70
2,6.....	70
2,10.....	70, 71
3.....	70
3,6.....	71
3,10.....	70
3,12.....	71
5.....	70
5,18.....	70
5,21f.....	71
5,23.....	71
6,15.....	70
7.....	71
7,6.....	71

Bibelstellenregister

7,16 47, 80
8,19f 71
10 71
10,5 71
10,9 71
11 71, 72
11,9 71
13 72
13,8 72

Judit

14 65
16,17 73

1 Makkabäer

9 65

4 Makkabäer (LXX)

13,23 50
13,26 50
14,1 50

Ijob

5,18 74
16 76, 77
16,8 68
16,15f 68
16,17 68
16,19 68
29–31 68
30,17–23 68
30,25 63
30,31 68
31,35 68
42 68, 77
42,17 68

Psalmen

1,2 69
1,6 73
30 69, 70
30,2–4 69
30,6 70
30,12 70
42,4 69
78,72 79

80,6 69
102,10 69
102,26f 69
116,1–9 82
116,18f 83
126 69, 70
126,5 69
137,1 74
137,6 74
137,8f 74

Kohelet

3,4 63

Hohelied

5,1 79
5,12 79

Weisheit

7,1–6 60
7,6 60

Jesus Sirach

7,34 63
7,36 63
22,11 64
38,16f 64

Jesaja

11,1 79
22,4 58
22,12 63
22,14 63
25,8 80
29,1 80
29,11f 80
29,13 81
40 81
40–55 77, 80
40,1f 81
42,1–9 77
42,10 81
43 82
43,1–4 82
43,5f 82
43,14–17 81

43,19 81
44,6 82
48 75
48,2f 75
48,9 75
48,12 82
49,1–9c 77
50,4–9 77
52,10 75
52,13–53,12 77
53f 75
53,7 79
54 75
56–66 80
56,4 75
60,3f 75
61,7 75
62,5 75
65,17–19 81
65,19 75
65,25 81
66,1 75
66,13 83

Jeremia

3,21 67
3,22f 67
8,23 76
14,17 76
22,10 64, 78
22,18f 65
31 83
31,3 58, 76
31,9 58
31,13 58
31,15 57
31,16 57, 76
31,16f 58
31,31f 58
34 65

Klagelieder

1,1f 74
1,9 74
1,15f 74
1,17 74

Bibelstellenregister

4,2074
5,1374
5,2274

Baruch

4,1174
4,1874
4,2375
4,3075

Ezechiel

2765
34,2379
37,2479

Hosea

5,1479
5,1579
6,174
1249
12,1-1549
14,549

Joel

2,1263

Amos

8,1070

Micha

1,1078
4,1-579
5,179
5,379

Maleachi

2,1350
2,1450

NEUES TESTAMENT

Matthäus

1,3-659
1,1659
1,2059
2,679
2,12f59
2,13f60

2,1560
2,1659
2,1959
2,2259
2,17f56
2,1856, 57, 58
6,1162
873
8,5-1372
1373
13,36-4372
13,47-5072
16,18f67
16,2167
2273
22,1-1473
2473
24,45-5173
2573
25,14-3073
26,6-1347
26,4956
26,7556, 66
28,1-854

Markus

2,2573
577, 82
5,3561
5,3662
5,38-4362
5,3977
5,4077
5,4177
5,4362
677
6,1-6a77
14,3-947
14,7266
15,42-4754
16,1-654
16,1-854
16,947
16,9-1154
16,1065
16,11-1454
16,1454

Lukas

1,1810
1,26-5648
1,3848
1,4848
2,29-3171
2,29-3253
2,36-3871
6,2169
6,2369
6,2569
6,2669
777
7,1377, 78
7,36-5047
7,37f48
7,3847, 80
7,41-4347
7,4748
7,4848
7,5048
877
8,247
8,5278
11,362
13,2473
13,27f73
1976
19,2976
19,3776
19,41-4476, 85
19,45-4885
22,14-2376
22,4266, 76
22,6266
2349
23,2078
23,26-3149
23,2863, 65
23,28f49
23,4965
24,1-1254
24,13-3518
24,3238
24,4649
24,4749

Bibelstellenregister

Johannes

1,26	79
1,39	79
2,17	85
11	77, 83
11,17-44	76
11,45	77
12,3-8	47
14,28	66
16	70
16,16-22	69
16,20	69
16,22	69
20	47, 65
20,1-18	54
20,11f	47
20,11-18	47, 85
20,13	47, 77
20,13f	47
20,15	47, 77
20,17	85
20,18	48
20,19	48
20,21	48
20,23	48
20,26	48
20,27	48, 85

Apostelgeschichte

8,30	81
9	77
9,42	77
15,12	10
15,14	10
20,19	52
20,31	53
20,35	53
20,37	53, 56
21,19	10

Römer

9,13	49
------------	----

12,3-11	28
12,15	63

2 Korinther

1,4	83
2,4	53
2,5-8	53
2,6	53
2,7	53
2,10f	53

Philipper

3,17f	53
-------------	----

1 Thessalonicher

5,21	21
------------	----

Hebräer

5,7	76, 83
5,8	76
5,9f	77
7,14	79
9f	66
9,14	74
10,10	74
11,22	57
11,32	66
12,16	49
12,17	49
13,1	49, 50

Jakobus

1,12	69
4,4	69
4,9f	69

1 Petrus

1,6	69
1,19	79
4,13	69

Offenbarung

1,5	79
1,8	82
1,13	82
1,17	82
2,7	74
2,8	82
2,10	69
2,11	74
2,17	74
2,29	74
3,6	74
3,12	73
3,13	74
3,22	74
5,5	78, 79
5,5-7	80
5,9	79, 81, 83
5,12	79
7,10	80
7,17	80
13,9	74
14,3	81
21f	73, 75
21,1	81
21,2	81, 83
21,2-5	81
21,3	75
21,4	48, 72, 74, 75, 80
21,5-7	82
21,6	83
21,7	83
21,12f	82
21,22	82
22,13	82
22,14	83

Abstract

Die Arbeit handelt von den Tränen der Bibel. Zunächst im übertragenen Sinn: Die aktuellen und geschichtlichen Ereignisse innerhalb des Faches der Bibelwissenschaft vor Augen habend, wird eine Konzeption entwickelt, in der eine wahrhaftige, fruchtbringende und versöhnliche Beschäftigung mit der Bibel möglich ist, um „Tränen der Bibel“ zu vermeiden. Die *Heilige Schrift angemessen auszulegen* ist ein vielstimmiges Unternehmen; Elemente einer katholischen Konzeption können dies sehr gut verwirklichen. Im zweiten Teil der Arbeit kommt eine Hermeneutik zur Anwendung, die die Bibel selbst zu Wort kommen lassen will. Anhand des *Motivs des Weinens und der Tränen* werden die Texte aufeinander hin gelesen. So zeigen sich interessante Verbindungen innerhalb der Bibel, die zur Erhellung und einem besseren Verständnis der biblischen Texte beitragen können. Die Untersuchungen zeigen eine Bewegung hin zu einem Ende der Tränen, das – biblisch fundiert – den Menschen zu jeder Zeit Trost spenden kann.

This thesis is about the tears of the Bible. First in a figurative meaning: the actual and the historical facts within the exegetics shall permit the development of a concept, where the Bible can be treated veritably and rewardingly. Exegetes should be reconciled among each other to avoid “tears of the Bible”. To interpret the Holy Scripture in an adequate manner is a many-voiced task, which can be realized by elements of a catholic concept. In the second part a hermeneutic is applied which gives the Bible the opportunity to speak for itself. On the basis of the motive of the crying and the tears the texts are read in a correlative manner. This approach makes it possible to point out interesting connections among the different texts, which illuminates the special meaning of the Bible. The exegesis samples reveal a movement towards the end of the tears, which – biblically well-founded – can console people at each time.

Ce travail traite du sujet des larmes de la Bible. D’abord dans un sens figuré : ayant examiné les événements actuels et historiques dans la science biblique nous permet de développer une conception dans laquelle un travail véritable et réconcilié entre les biblistes sera possible pour éviter les « larmes de la Bible ». Faire l’exégèse des Saintes Écritures d’une manière juste et convenable est un travail aux multiples voix ; les éléments d’une conception catholique peuvent bien réaliser ce projet. Dans la seconde partie du travail est appliquée une herméneutique, qui permet d’écouter la voix de la Bible elle-même. À l’aide du motif des pleurs et des larmes les textes sont lus ensemble pour s’éclairer l’un l’autre et pour contribuer à une bonne compréhension des textes. Au terme de notre étude nous comprendrons que le mouvement général nous conduira à la fin des larmes comme une grâce de Dieu pour tous les hommes et tous les temps.

Curriculum Vitae

Julia Worahnik

AKADEMISCHE AUSBILDUNG UND ERFAHRUNG

<i>April 2014</i>	Diplomarbeit: <i>Die Tränen der Bibel. Exegetische Untersuchungen und bibelhermeneutische Reflexionen</i> , Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger.
<i>WS 2013/14</i>	Studienassistentin am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft.
<i>2012 – 2013</i>	Studienjahr Erasmus an der Theologischen Universität Fribourg (CH).
<i>WS 2011/12 und 2010/11</i>	Studienassistentin am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft.
<i>September 2010</i>	Studienexkursion nach Israel und Jordanien.
<i>seit WS 2008/09</i>	Studium der Katholischen Fachtheologie an der Universität Wien (A).

BERUFLICHE AUSBILDUNG UND ERFAHRUNG

<i>2007 – 2012</i>	Diözesankonservatorium für Kirchenmusik Wien (geprüfte C-Kirchenmusikerin).
<i>2004 – 2008</i>	Angestellte im Transportunternehmen Mag. Michael Sillar GmbH (Buchhaltung, Lohnverrechnung, Disposition, Zollabfertigung).
<i>2003 – 2004</i>	Au-Pair in St.-Jean-de-Luz (F).
<i>1998 – 2003</i>	Handelsakademie in Neunkirchen/NÖ (Matura mit Auszeichnung).

SPRACHLICHE KOMPETENZEN

<i>Muttersprache</i>	Deutsch.
<i>Moderne Fremdsprachen</i>	Französisch – verstehen/sprechen/schreiben: sehr gut. Englisch – verstehen/sprechen/schreiben: gut. Spanisch, Italienisch, Slowakisch, Neuhebräisch: Grundkenntnisse.
<i>Biblische Sprachen</i>	Griechisch, Hebräisch: gut. Aramäisch, Latein: mittel.

PERSÖNLICHE FÄHIGKEITEN UND INTERESSEN

<i>Musik</i>	Orgel, Klavier, Gesang, Gitarre, Querflöte.
<i>Pfarre</i>	Messe und Anbetung gestalten, Organistin.
<i>Sonstiges</i>	Bewegung an der freien Natur, ausgebildete klassische Masseurin, theologische Lektüre, handwerkliche Basteleien.

Wien, im April 2014