

TEXTE & KONTEXTE

Nr. 150 39. Jahrgang 2/2016

Biblische Hermeneutik

EXEGETISCHE ZEITSCHRIFT

| | |
|---------------------------------------------------------------------|-------|
| Vorwort | 1–2 |
| Ton Veerkamp | |
| Geschichte der synoptischen Tradition | |
| Die Struktur des »Neuen Testaments« | 3–10 |
| Gerhard Jankowski | |
| Messianische Realpolitik. Wie Lukas in der Apostelgeschichte | |
| das Programm des Paulus kritisch verarbeitet | 11–20 |
| Anke Wolff-Steger | |
| Die Bibel ist eine große Erzählung – | |
| und die Erzählung geht weiter | 21–31 |
| Matthias Loerbroks | |
| A Blessing in Disguise? Thesen zum Aufsatz von | |
| Notger Slenczka, Die Kirche und das Alte Testament | 31–38 |
| Dick Boer | |
| Rethinking Schleiermacher. | |
| Warum wir ihn nicht verachten sollten | 39–52 |

Texte & Kontexte, exegetische Zeitschrift.

Herausgegeben vom Verein für politische und theologische Bildung LEHRHAUS e.V.

1978 begründet von: Ton Veerkamp, Till Wilsdorf †, Magdalena Winchenbach

und Jaap van Zwieten de Blom †.

Redaktion: Andreas Bedenbender (verantwortlich), Matthias Loerbroks, Irene Pabst,
Christiane Schulz, Anke Wolff-Steger.

Redaktions- und Vertriebsanschrift: Lehrhaus e.V., Nervierstr. 12, 44263 Dortmund.

Vertriebsanschrift für die Schweiz: Urs Häner, Dammstr. 14, 6003 Luzern.

Internet: www.texteundkontexte.de

Bestellungen auch an: mail@texteundkontexte.de

Die Zeitschrift erscheint mit vier Nummern jährlich.

Bezugspreis: 17,- € zzgl. Porto; Nichterwerbstätige und Geringverdienende 10,- € zzgl. Porto.

Der Preis der Einzelhefte variiert nach Umfang.

Kündigung des Abonnements bis zum 31.12. des Vorjahres.

Die Redaktion lädt zur Einsendung von Manuskripten ein, übernimmt für diese aber keine Haftung.

© für die Artikel bei den Autorinnen/Autoren; für den redaktionellen Teil bei LEHRHAUS e.V.

ISSN 0170-1096

Vorwort

150 reguläre Nummern TEXTE & KONTEXTE, ein »halbrundes« Jubiläum also – das ist eine gute Gelegenheit für ein Innehalten. Darum widmet sich die vorliegende Ausgabe einer hermeneutischen Fragestellung: Was bedeutet es, die Bibel so zu lesen, wie es in dieser Zeitschrift seit bald 39 Jahren praktiziert wird? Was hat es für uns mit der »Einheit der Schrift« auf sich, und was mit ihrer Vielfalt? An welche Lehrer knüpft TEXTE & KONTEXTE dankbar an, und wo gibt es in der Vergangenheit oder in der Gegenwart Impulse, die hier bislang unbeachtet geblieben sind, die aber doch eine kritische Würdigung verdienen? Eine umfassende Behandlung dieser Fragen ist im vorliegenden Heft natürlich nicht möglich, aber immerhin finden Sie im folgenden mehrere Aufsätze, die einzelne Aspekte exemplarisch beleuchten.

Die ersten beiden Artikel gehen auf Vorträge zurück, die im März dieses Jahres bei einem Lehrhaus im »Institut für Theologie und Politik« in Münster gehalten worden sind. Oberthema der Veranstaltung war »Ja und Nein – was die Evangelisten einander zu sagen hätten.«

Ton Veerkamp legt dar, was die Evangelisten untereinander und mit Paulus verbindet und worin sie auseinandergehen. Im Zentrum steht dabei die von Markus aufgeworfene Frage: »Wie nun weiter unter einer übermächtigen Weltordnung ohne Messias?« Spätestens mit der »Christianisierung« des Imperium Romanum wurde diese Frage verschüttet. Doch auch im Untergrund wirkte sie weiter, und so kann sie noch über 1900 Jahre später dabei helfen, wenn es darum geht, die eigene Ratlosigkeit zu artikulieren. Ob dies bereits der erste Schritt ist, der aus dem Dilemma herausführt, wird abzuwarten bleiben, aber jedenfalls gilt: Ohne eine solche Artikulation geht es sicher nicht.

Gerhard Jankowski wendet sich der Frage zu, wie Lukas in der Apostelgeschichte das Programm des Paulus kritisch verarbeitet. Als Lukas schrieb, war Paulus nicht nur bereits hingerichtet worden, er war auch mit seinen Zielen in erheblichem Maße gescheitert, seine Hoffnungen hatten sich als trügerisch erwiesen. Die empirische Wirklichkeit in den Gemeinden hatte mit der Einheit von Juden und Heiden, zu der es, Paulus zufolge, im Messias kommen sollte, zunehmend weniger zu tun; von einem neuen Himmel und einer neuen Erde war nichts zu sehen. Unter diesen Umständen versucht Lukas von Paulus zu retten, was zu retten ist – auch um den Preis, daß er Paulus dabei stark verändert. Die Unterschiede zwischen dem »lukanischen Paulus« und Paulus, wie er uns in seinen Briefen entgegentritt, lassen sich verstehen, wenn die gewandelten Zeitumstände bedacht werden, die Lukas zur Abfassung der Apostelgeschichte veranlaßten.

Anke Wolff-Steger beschäftigt sich mit dem niederländischen Exegeten Frans Breukelman, dessen Geburtstag sich in diesen Tagen zum 100. Male jährt, und zeichnet nach, auf wie vielfältige Weise Breukelman auch in Deutschland die Bemühungen um biblische Theologie geprägt hat. In den Höhen des akademischen

Olympos sind seine Impulse hierzulande kaum je angekommen, aber TEXTE & KONTEXTE verdankt ihm viel – und in biblischer Sprache kann man hinzufügen: »*ad ha-jom ha-se* – bis auf den heutigen Tag«.

Matthias Loerbroks reagiert auf den Aufsatz »Die Kirche und das Alte Testament«, in dem der Berliner Theologe Notger Slenczka dafür plädiert, die evangelische Kirche solle sich endlich eingestehen, daß das »Alte Testament« für sie faktisch keine kanonische Geltung mehr habe. Loerbroks stellt diesem Ansinnen eine Thesenreihe entgegen, weist aber zugleich darauf hin, daß Slenczka ja in vielem nur ausspricht, was tatsächlich im Denken des Kirchenvolkes (und gerade des frommen Kirchenvolkes) erschreckend häufig zu finden ist. Wenn der Aufsatz Slenczkas dazu beiträgt, diesen Sachverhalt wahrzunehmen und ihm dann begründet entgegenzutreten, kann er sich als ein Segen in Verkleidung erweisen.

Dick Boer untersucht die Theologie Schleiermachers (die von Slenczka und einem weiten Teil des deutschen Bildungsprotestantismus hoch in Ehren gehalten wird) und zeigt, wie es möglich ist, sie nicht-religiös zu interpretieren. Schleiermacher bietet dann eine solidarische Kritik der Aufklärung und der Revolution. Seine Kritik galt der totalitären Tendenz der »vollendeten Aufklärung« (Kant, Fichte, Hegel). Aufgrund der Sorge, die Eigenart des christlichen Glaubens lasse sich den »Gebildeten« nicht mehr vermitteln, beabsichtige er, diese Eigenart in ihren Diskurs zu »übersetzen«. – Bemerkenswert ist Schleiermachers Verhältnis zum Judentum: scharfe Ablehnung und verständnisvolle Charakterisierung stehen dicht nebeneinander. Das Unverständnis, das Schleiermacher gegenüber dem Judentum zeigt, offenbart seine eigene Schwäche – sein Unvermögen, Gottverlassenheit zu denken. Mit dem jüdischen Leiden an der Unerlöstheit der Welt konnte er nichts anfangen. Schleiermacher neu zu denken bedeutet deshalb, nach Auschwitz über ihn hinausdenken.

Daß die zweite von vier Nummern eines Jahrgangs erst im Dezember erscheint, ist nicht ideal. Aber die meisten, die uns abonnieren, haben eine ungefähre Vorstellung von den Bedingungen, unter denen die Zeitschrift produziert wird, darum hoffen wir auf Verständnis. Möge die Lektüre der jetzt vorgelegten Aufsätze dazu beitragen, daß die Zeit bis zum Erscheinen der Nr. 151/152 (wohl im April oder Mai) niemandem übermäßig lang vorkomme!

Für Ihre Redaktion, im Dezember 2016

Andreas Bedenbender

Geschichte der synoptischen Tradition. Die Struktur des »Neuen Testaments«

1. Einleitung

Der Titel des Vortrages stammt von Rudolf Bultmann, früher Professor des Neuen Testaments in Marburg, der fast während des ganzen 20. Jahrhunderts – und damit weit über seinen Tod hinaus – die Exegese des Neuen Testaments international bestimmt hat. 1921 veröffentlichte er seine »Geschichte der synoptischen Tradition«. Ganz in der Tradition des 19. Jahrhunderts ging es ihm darum, die Entstehung des Textes des Neuen Testaments zu verstehen. Zu diesem Zweck wandte er die »formgeschichtliche Methode« an. Indem man die Formen von Einzeltexten aufspürt, kann man verschiedene Stufen erkennen, die der Text bei seiner Entstehung durchlaufen hat: von der Verkündigung Jesu über die mündliche Überlieferung seiner Worte und Taten durch seine Schüler hin zu ersten schriftlichen Fixierungen und schließlich zur Endkomposition. Das Markusevangelium ist die eine Hauptquelle für die anderen Evangelien, eine weitere Quelle enthält neben wenigen Mitteilungen über die Taten Jesu vor allem sehr viel Spruchmaterial. Man nennt diese Quelle wenig fantasie reich »Q«. Der Text der einen Hauptquelle, Markus, ist gesichert, aber einen ursprünglichen Text der Spruchquelle haben wir nicht, allenfalls eine sehr hypothetische Rekonstruktion¹.

2. Vom Ende her denken

Ich schlage den umgekehrten Weg vor. Wir gehen aus von der Endgestalt der vier Evangelien. Alle vier enden mit einer ausführlichen Erzählung, in der das qualvolle Ende und der Tod des Messias Jesus von Nazareth erzählt wird; alle vier enden mit einer Auferstehungsgeschichte, in der über den »aus dem Tod erweckten« Jesus berichtet wird. Allerdings tritt der Auferstandene dabei allenfalls als

1 Bis heute dauern die Anstrengungen an. Es gibt ein »International-Q Project«, seit 1980 koordiniert vom britischen Exegeten James Robinson. Es veranstaltet Kongresse und internationale Seminare, seit einigen Jahren haben diese Gelehrten einen Text vorgelegt, der nach ihren Auffassungen dem »Ur-Q« nahe kommt. Eindeutig haben Matthäus und Lukas Zugang zu einer Sammlung von Aussagen Jesu gehabt, sonst wäre die weitgehende Übereinstimmung zwischen beiden nicht zu erklären. Aber sie weichen voneinander in einigen wesentlichen Abschnitten ab. Wer von den zweien bietet das Original? Viel Arbeit für hauptamtliche Exegeten, und voraussichtlich werden sie auch im 21. Jahrhundert kein endgültiges Ergebnis bieten.

eine ungreifbare, gespenstische Erscheinung auf (Matthäus, Lukas, Johannes), teilweise wird er überhaupt nicht gesehen (Markus). Das Ende des Messias ist zwar kein Ende, aber ein deutlicher, gangbarer Weg, der über dieses Ende hinausführt, wird nicht sichtbar.

Wir gehen davon aus, daß die Evangelien alle nach der furchtbaren Katastrophe des jüdischen Volkes im Krieg gegen Rom geschrieben wurden; allenfalls das Mk-Ev könnte schon kurz vor dem Ende des Krieges entstanden sein. Damit ist ein direkter Zusammenhang zwischen dem Ende des sogenannten »Jüdischen Krieges« und der Kreuzigung des Messias Jesus gegeben. Jedes Evangelium hat seine eigene Sicht auf das Hauptproblem für alle messianischen Gemeinden: »Wie können wir nach der Katastrophe des Jahres 70, dem Untergang Jerusalems und dem Ausbleiben des Messias, weiter an der messianischen Perspektive festhalten, wie weiter nach der Katastrophe?« Die erste Antwort, die des Markus, ist keine Antwort, allenfalls eine angstweckende Verheißung:

»Ihr sucht Jesus, den Gekreuzigten? Er ist nicht hier (im Grab) ... Aber geht weg, sagt zu seinen Schülern und zu Petrus: Er geht euch voran nach Galiläa, dort werdet ihr ihn sehen, wie er sagte« (Mk 16,6f.).

Das Geschehen in und um Jerusalem im Jahr 70 vershlägt Markus und den Frauen die Sprache:

Sie gingen weg und flüchteten aus der Grabstelle, Zittern und Entsetzen hatte sie befallen. Niemand sagten sie irgend etwas, sie hatten nämlich Angst« (Mk 16,8).

Wer so endet, antwortet auf die Frage *wie weiter?*: »Ich weiß es nicht. Nach Galiläa, alles noch einmal von vorne?« Für die Frauen und für die Gemeinden war das alles andere als eine frohe Botschaft, Markus schrieb einen schweren Text: »Stunde Null des Evangeliums des Jesus Messias«; so müßten wir das Wort *archē* in Mk 1,1 übersetzen.

Irgendwie muß es aber weitergehen. Das geschieht in Matthäus 28, in Lukas 24 mitsamt der Apostelgeschichte und in Johannes 20. Allerdings geschieht hier nicht eine Auferstehung, sondern es geschehen vier »Auferstehungen«, plural. Gemeinsam ist die Antwort: Der Messias Jesus wurde »aus den Toten erweckt«. Was das eigentlich heißen soll, ist Gegenstand der Debatte unter den vier Evangelisten und so der messianischen Gemeinden, für die sie ihre Sicht der Dinge aufschrieben. Die Debatte bedeutet aber zugleich eine Debatte darüber, wie die Lage des Römischen Reiches einzuschätzen sei. Je nach der Beschaffenheit ihrer Antwort sichtigten die Evangelisten ihr Quellenmaterial, bearbeiteten und ergänzten es und erzählten so die Geschichte Jesu neu. So entstand die »synoptische Tradition«: aus der politischen Frage, wie man nach der Katastrophe des Messias und seines Volkes im Römischen Reich weiterleben kann, ohne alle Hoffnung auf »eine Welt anders« aufgeben zu müssen. Die Evangelisten führen ein intensives Gespräch untereinander und mit Paulus. Das »Neue Testament« ist somit ein politisches Gespräch, allerdings ein Gespräch in einer eigentümlichen Sprache. Die Sprache ist nur auf dem ersten Blick das sogenannte »Koi-

ne-Griechisch«, tatsächlich ist sie die Sprache der Schrift Israels. Denn die »heilige Schrift« dieser messianischen Gemeinden war diese Schrift, das sogenannte »Alte Testament«².

3. Ein Messias, viele Wege

Zwischen Paulus und den Evangelien gibt es folgende Gemeinsamkeiten:

- Alle sehen in Jesus von Nazareth den Messias.
- Alle erhoffen vom Messias eine neue Gesellschaftsordnung; insofern sind sie alle antirömisch.
- Ihr Messianismus ist strikt anti-zelotisch.
- Der messianische Weg verläuft über Niederlage und Scheitern (Kreuz), aber das letzte Wort ist die Auferstehung.
- Der Auferstandene hat etwas Ungreifbares, Gespenstisches. Auferstehung ist daher nirgends ein klarer, strategisch überzeugender Weg.

Bei der Suche nach einem messianischen Weg in der Welt des Römischen Reiches konnten gravierende Unterschiede nicht ausbleiben.

Paulus

Die messianische Gemeinde aus Juden und Nichtjuden ist Keimzelle der baldigen messianischen Weltrevolution, eine Menschheitsperspektive. Der Raum ist *panta ta ethnē*, alle Völker, die Tora hat für die Völker keine Bedeutung.

Markus

Der Messias, und daher alles Messianische, ist vorerst gescheitert. Aber alles wird wieder von vorne beginnen, in Galiläa: Es gibt keine Himmelfahrt, dafür ein *zurück* nach Galiläa: Das Evangelium ist das, was endlich anfangen muß. Der Raum ist allerdings nicht die bewohnte Welt aller Völker (*oikoumenē pantōn tōn ethnōn*), sondern Galiläa.

² Vielleicht sind der Epheser- und der Kolosserbrief eine Antwort der Paulusschule an Markus, auf alle Fälle schalten sich 2 Thess, 2 Petrus und der Judasbrief in die Debatte um die sogenannte »Parusieverzögerung« ein, die für Lukas das Hauptthema war. Das Buch der Offenbarung erzählt, wie die Auferstehung geschehen wird, Auferstehung der Welt und ihrer Menschen. Die Johannesbriefe geben eine Debatte in der Gruppe um Johannes wieder, wo die ganze Wortgruppe, mit der die »Auferstehung« wiedergegeben wird (*egeirō, anastasis, anistēmi*), vollständig fehlt, die einzige Textgruppe, wo auf die Frage des Markus mit keiner Silbe mehr eingegangen wird. Mit dem »neuen Gebot«, das der Solidarität, scheinen die Probleme gelöst. Der Jakobusbrief erwähnt eine Art von Auferweckung: »Und das vertrauensvolle Gebet befreit ihn [einen schwer Kranken] und der HERR weckt ihn auf«, 5,15.

Matthäus

Die messianisch zugespitzte Tora ist die Botschaft: eine messianisch-jüdische Menschheitsperspektive für alle Völker. Alle sollen messianische Juden werden. Wie bei Markus gibt es auch bei Matthäus keine Himmelfahrt, aber der Messias »wird da sein, alle Tage, bis zur Vollendung der Epoche«. Die ganze Welt ist der Raum des Messias, und *von Galiläa aus* werden alle Völker mit der Botschaft der *ganzen* jüdischen Überlieferung angesprochen – sowohl mit der schriftlichen Überlieferung (5,17–19; Tora) als auch mit der mündlichen, also der frühen rabbinischen Tradition (23,2).

Lukas

Die Tora bleibt in vollem Umfang (Lk 16,17) gültig, aber auch die paulinische Vision einer Gemeinde aus Juden und Nichtjuden bleibt gültig; für die Nichtjuden gilt die Tora nicht. Leben muß die Gemeinde freilich ohne Messias. Als einziger unter den Evangelisten läßt Lukas Jesus in den Himmel aufsteigen, und das gleich zweimal (Lk 24 und Apg 1). Wir müssen ohne den Messias leben, können aber aus der Inspiration (Geist) des Messias leben und die lange Zeit, die kommt, durchhalten. Die Perspektive »alle Völker« teilt Lukas mit Matthäus und Paulus, freilich ist Rom noch lange nicht fällig, es bleibt auch für die kommenden Generationen bestimmend. Die *Cleverness* der »Söhne dieser Weltordnung« ist größer als die der »Söhne des Lichtes«, und die Gemeinde muß dies gebührend zur Kenntnis nehmen, 16.8. Lebensführung soll daher nicht von revolutionärer Ungeduld bestimmt sein, vielmehr von einem geschmeidigen »Sozialdemokratismus«, aber mit messianischer Aussicht (August Bebel, nicht Gerhard Schröder!). Auch hier ist die ganze Welt der Raum des Messias, und alle Völker sind Adressaten der Botschaft.

Johannes 1–20

Der eigentliche Inhalt der Sendung des Messias durch den Gott Israels ist das Zusammenführen aller in der Welt zerstreuten Kinder Israels. Der Messias ist eine Perspektive *für das Volk Israel weltweit*, nicht *weltweit für alle Völker*. Johannes teilt die Auffassung des Markus: der Aufstieg des Messias ist allenfalls ein Anfang: *oupō anabebēka, anabainō*, 20,17, Präsens gegen Perfekt, eine begonnene, aber noch nicht abgeschlossene Handlung, keine Himmelfahrt (trotz 3,13). Johannes teilt die Einschätzung des Lukas, die Gemeinde muß ohne Messias leben, aus seiner Inspiration kann sie dies aber auch. Für Johannes heißt das gegen Lukas und alle anderen: Der Weg ist das Leben im Untergrund, im Raum mit geschlossenen Fenstern und Türen, es gibt eine prinzipielle Ablehnung jeglichen Kompromisses mit Rom. Nur im Untergrund weht der Geist mit der neuen Tora des Messias: Solidarität (*agapē*). Zwar ist die ganze Welt der Raum des Messias, aber angesprochen sind nur die »zerstreuten Kinder Gottes«, die Juden in der Diaspora.

Johannes 21

Dieses Kapitel ist m. E. kein etwas ungeschickt beigefügter »zweiter Schluß« des Johannesevangeliums, Joh 21 ist das Schlußkapitel der ganzen ersten Abteilung *Evangelium* des sogenannten »Neuen Testaments«. »Dort werdet ihr ihn sehen«, verspricht bei Markus der junge Mann im Festgewand. Hier, am Strand des »Galiläischen Meeres«, sehen Petrus und die Schüler den HERRN, den Messias. Hier tauchen auf einmal die Söhne des Zebedäus, Jakob und Johannes, auf, die im vierten Evangelium bislang noch nie hervorgetreten sind. Seite an Seite mit ihnen begegnen Thomas, der skeptische Held der Johanneserzählung, und der Schüler, dem Jesu besonders verbunden war. Hier wird der *echte* Schluß des Markusevangeliums geschrieben, als Schlußerzählung des ganzen vierfachen Evangeliums.

Es gibt daher nur *ein* Evangelium. Aus der *synopsis* der drei »synoptischen Evangelien« wird eine Symphonie mit vier Sätzen über *ein* Thema.³ In den Kanon der messianischen Gemeinden, der sich in den letzten Dezennien des 2. Jahrhunderts herausbildete⁴, geht das vierfache Evangelium den Briefen des Paulus voran und wird mit diesen durch die Apostelgeschichte – die ja nichts anderes ist als die ausführliche Auferstehungsgeschichte des Lukas – verbunden. So erhalten wir eine Doppelstruktur: Evangelium und Paulus, in strikter Analogie zur Doppelstruktur der Schrift Israels, Mose und die Propheten. Wir versuchen zu begreifen, warum es zu dieser Struktur kam.

3. Eine kleine Kirchengeschichte

Als »Heilige Schrift« galt in den Gemeinden bis tief in das 2. Jahrhundert nur der Tenach, die Schrift Israels. Daneben wurden auch die kursierenden messianischen Texte verlesen und besprochen. Einen Kanon – eine verbindliche Liste von Schriften – gab es nicht. Freiheit der Kinder Gottes – man könnte es auch ideologisches Chaos nennen.

Akut wurde die Sache, als um 140 ein gewisser Marcion sich auf den Weg nach Rom machte. Er war ein steinreicher Überseehändler, ein *megistan*, wie dieser Stand in der Offenbarung des Johannes genannt wird, und zugleich ein Paulusfan. Sein Vater war Bischof der messianischen Gemeinde in Sinope an der Südküste des Schwarzen Meeres. Marcion ging seinem Vater und der Gemeinde mit seinem Paulusgerede so auf die Nerven, daß er vor die Tür gesetzt wurde.⁵ In der

3 Solche viersätzigen Stücke über *ein* Thema sind selten. Ein Beispiel ist das Es-Dur-Quartett aus Opus 76 von Joseph Haydn.

4 Der Hebräerbrief und die Offenbarung des Johannes blieben lange ein Problem, noch nach 200 stellte eine Gruppe um den Presbyter Gaius in Rom das Johannesevangelium in Frage, aber das waren Nachhutgefechte.

5 Marcion habe, so schreiben später seine Gegner, dort eine Jungfrau verführt und sei

messianischen Gemeinde in Rom, der Paulus einen schon damals berühmten Brief geschrieben hat, würde er, wie Marcion meinte, mit seinen Auffassungen Resonanz finden, zumal er reichlich Geld für die Gemeinde mitbrachte. Aber er mußte auch dort die gleiche Erfahrung machen, er brachte die Gemeinde gegen sich auf und sie schloß ihn aus ihren Reihen aus. Marcion beschloß, selbst eine Gemeinde zu gründen, wo nur Paulus, und niemand außer Paulus, Geltung haben sollte.

Damals war in der städtischen Mittelschicht die Gnosis angesagt. Die Gnosis war eine Weltanschauung, die am Rande des hellenistischen Judentums entstand. In ihren Anschauungen und in ihrer Kulturpraxis nahm sie jüdische, frühchristliche und nichtjüdische Impulse auf. Dazu gehörten die jüdische Apokalypitk, christlicher Erlösungsglaube, griechisch-hellenistische Religiosität, vorderorientalische Mysterienkulte und der alt-iranischen Dualismus.

Marcion sah Paulus als Gnostiker, und er hatte dessen Vorstellungen zu einer Weltanschauung ausgebaut, in der die materielle Welt böse war, das Werk eines bösen Schöpfers, der für alles Böse in der Welt verantwortlich war und die Menschen mit seinen Gesetzen und Strafandrohungen gefangen hielt. Einem Text über einen bösen Gott mit seiner bösen Schöpfung konnte man keinen Respekt mehr entgegenbringen, insbesondere gab es keinen Grund, ihn vorzulesen. Paulus dagegen predigte einen Gott der Erlösung, ganz nach der damaligen gnostischen Mode, die die menschliche Seele als einen gefangenen Funken des göttlichen Lichtes sah, eingekerkert in einem bösen Körper, der mit seinen Bedürfnissen von der Materie abhängig war. Der neue Gott ist der Erlöser *von* der Schöpfung. Marcions Idee erwies sich als eine Erfolgsnummer. Überall entstanden marcionitische Gemeinden, straff organisiert rund um einen verbindlichen Kanon, der aus zehn von Marcion bearbeiteten Briefen des Paulus und einer entjudeten Fassung des Lukasevangeliums⁶ bestand. Am Ende des 2. Jahrhunderts waren die marcionitischen Gemeinden viel zahlreicher als die Gemeinden, die an der Schrift Israels festhielten. Diese Mehrheitsverhältnisse hielten in manchen Gebieten bis weit ins 4. Jahrhundert an. Marcion war der erste Gründer einer allgemeinen, griechisch: *katholischen*, und ideologisch geschlossenen Kirche. Die messianischen Gemeinden standen mit dem Rücken an der Wand. Die Alternative hieß: entweder weiterwursteln und zusehen, wie sich die Menschen in Marcions Kirche

deswegen aus der Gemeinde ausgeschlossen worden. Wahrscheinlicher sei, so Harnack 1924, 26*, daß schon dort Marcion durch seine Irrlehre die Braut Christi, die Kirche, entehrt habe. Als Gründungsjahr der marcionitischen Kirche sahen die Marcioniten später das Jahr 144 an.

6 Einige Beispiele: Lk 16,17: »Leichter ist es, daß der Himmel und die Erde vergehen, als daß *aus der Tora (nomou)* ein einzelnes Strichlein wegfällt«; Marcion: »Leichter ist es, daß der Himmel und die Erde vergehen, als daß *aus meinem (Jesu) Wort* ein Strichlein wegfällt.« Epheser 2,20; Das Haus Gottes, aufgebaut auf dem Grundstein der Apostel und der Propheten«, Marcion streicht »Propheten«. In Kol 1 streicht Marcion die Verse 1,15b und 16, wo es um die Schöpfung geht. Weitere Beispiele bei Harnack 1924.

hinüberretteten, oder anfangen, die messianische Bewegung weltweit zu organisieren. Die Frage der messianischen Gemeinden war daher: »Was wollen wir, was ist uns wichtig, was nicht, was muß unbedingt sein usw.« Vier Texte, die alle auf die Frage des Markus eingehen, werden Paulus vorangestellt, um einer gnostischen Lektüre des Paulus vorzubeugen. Unter diesem Vorzeichen kann Paulus nicht länger als Dokument einer esoterischen Erlösungsreligion, in der es um einen neuen, anderen und fremden Gott geht, gelesen werden.⁷

Freilich muß das Verhältnis zwischen der Schrift Israels und diesen messianischen Schriften geklärt werden, was ohne die Klärung des Verhältnisses zwischen dem Gott Israels, genannt »Vater«, und dem Gott der messianischen Gemeinden, genannt »Sohn«, nicht ging. Dieses zweite Hauptproblem wurde auf den Konzilien von Nizäa (325) und Konstantinopel (381) »gelöst«, d.h. mit einer Kompromißformel entschärft: Es gibt keine Unterordnung, etwa des Sohnes unter den Vater. Die Einheit Gottes ist das Fundament der Einheit der Schrift, die Einheit der Schrift bezeugt die Einheit Gottes, im Heiligen Geist, der mit diesen Grundentscheidungen der messianischen Kirche im 2. Jahrhundert sozusagen »ganze Arbeit« geleistet hat. Die nunmehr christlich-katholische Kirche war die endgültige Antwort auf die Herausforderung durch die marcionitisch-katholische Kirche. Der Messias befreit die Schöpfung von der Verunstaltung durch die von Menschen gemachte Weltordnung; er ist kein Heiland, der uns von der bösen Welt erlöst.

4. Die Frage des Markus und unsere Frage heute

Durch all diese Kämpfe um die rechte Lehre, um die Orthodoxie, ohne die eine allgemeine Kirche nicht funktionieren kann, war allerdings die Frage des Markus verschüttet worden: »Wie nun weiter unter einer übermächtigen Weltordnung ohne Messias?« Es schien auch gar nicht mehr nötig, man dachte: »Jetzt haben wir ein Imperium Romanum Christianum, ein römisches Christentum, alles ist vielleicht nicht in bester, aber doch ziemlich guter Ordnung.« Die Frage des Markus nach dem Königreich Gottes, nach der Welt *anders*, verschwand im Untergrund, wie die ganze »Eschatologie des Abendlandes«; nachzulesen ist das beim jüdischen Philosophen Jakob Taubes.

Wie können wir in einer Welt leben, deren Ordnung das Gegenteil alles dessen ist, was wir von Israel und seiner Schrift her erwarten dürfen? Warum und wozu mußte der Messias scheitern? Lukas bringt es mit der Erzählung der Emmausjünger auf den Punkt. »Wir aber hatten gehofft, daß er es war, der Israel freikauften sollte« (Lk 24,21). Die Geschichte endet so:

⁷ Leider ist das Luthertum weitgehend hinter die Entscheidung der messianischen Kirche in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zurückgefallen.

»Mußte nicht der Messias dies erdulden? Und er (*der unbekannte, gespenstische Jesus, Lk 24,37*) erklärte, beginnend mit Mose und allen Propheten und mit allen Schriften, das, was ihn (*den Messias und alles Messianische*) betraf« (Lk 24,26f.).

Die Geschichte der synoptischen Tradition ist die Geschichte des verzweifelten Suchens nach einer Antwort auf Markus. Die Frage für uns ist: »Wie nun weiter in einer globalisierten Welt der vereinzelter Menschen, wo für Autonomie und Egalität kein Platz mehr ist, wie weiter ohne Messias?« Auch wir hatten so gehofft, als wir in den sechziger und siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts dachten: Nun wird sich die ganze Weltordnung radikal ändern. Vierzig Jahre später sind wir zurück beim *point zero*, bei Markus. Von diesem Ende her denken wir, von Markus, Matthäus, Lukas und Johannes. Und dann auch von Paulus her. Fangen wir an.

Lemgow-Schmarsau, November 2016

Ton Veerkamp

Sekundärliteratur

Bedenbender, A.

2013 Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg, Leipzig.

Bultmann, R.

1931 Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen.

Harnack, A. von

1924 Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig.

Veerkamp, T.

1982 Vom ersten Tag nach jenem Sabbat. Der Epilog des Markusevangeliums, in: TuK 13, 5–34.

Messianische Realpolitik. Wie Lukas in der Apostelgeschichte das Programm des Paulus kritisch verarbeitet

Das Evangelium nach Lukas ist von einem Schüler und Mitarbeiter des Paulus geschrieben worden. So will es die christliche Tradition. Während Markus und Matthäus in ihren Evangelien nur indirekt auf Paulus eingehen, stellt Lukas Worte und Taten des Paulus in den Mittelpunkt einer eigenen Erzählung, der sogenannten Apostelgeschichte (Apg). Warum gerade Paulus? Dessen Programm, das Zusammenleben von Juden und Nichtjuden in der messianischen Ekklesia, schien nach der Katastrophe des Jahres 70 genauso erledigt wie alle anderen messianischen Programme auch. Die neue Schöpfung mit einer neuen Menschheit, die für Paulus unmittelbar bevorstand, hatte sich als Illusion erwiesen. Und auch die Hoffnung auf eine Autonomie für Israel, die ein Ziel der verschiedenen messianischen Widerstandsgruppen im Aufstand gegen Rom gewesen war, hatte sich offensichtlich erledigt. Die römische Herrschaft war nicht im geringsten erschüttert. Den Befreiungsbestrebungen in Galiläa und Judäa hatten die Legionen ein Ende gesetzt. Die von Paulus propagierte Einheit von Juden und Nichtjuden in den messianischen Gemeinden als Vorzeichen für die erhoffte radikal veränderte Welt erwies sich als kaum noch praktikabel. Die Gegensätze zwischen Juden und Nichtjuden wurden eher noch schärfer, zumal die Rabbinen, die aus der Partei der Peruschim (Pharisäer) hervorgegangen waren, offensiv gegen heterodoxe und vor allem messianische Strömungen innerhalb des Judentums vorgingen. Konnte da die Einheit der Verschiedenen, ein gemeinsames Leben zwischen Juden und Nichtjuden, überhaupt noch gelebt werden? Wer die Verhältnisse genau betrachtete, mußte erkennen, daß der Messianismus, welcher Couleur auch immer, offensichtlich erledigt war.

Dennoch gaben einige die messianischen Hoffnungen auf eine Veränderung der Welt nicht auf. Jedoch gründeten sie diese Hoffnungen nicht auf einen kämpferischen, letztlich siegreichen Messias. Sie erinnerten sich, daß Paulus den gekreuzigten Messias propagiert hatte. Der, so hatte er auch gesagt, war aus den Toten auferstanden. Das ist ein Anzeichen dafür, daß die Veränderung der Welt, die unmöglich geworden schien, eben keine Unmöglichkeit war. So nahmen sie Paulus beim Wort. Auf jeweils ihre Art reden Markus, Matthäus und Lukas davon, daß der Messias leiden und getötet werden mußte. Lukas wird am Ende seines Evangeliums sagen, daß im Tenach das Leiden und der Tod des Messias begründet sind (Lk 24,26f.). So versucht er die Katastrophe des Jahres 70 zu verarbeiten. Er hatte verstanden, daß ein Aufstand gegen Rom, der nur auf Galiläa, Judäa und Jerusalem beschränkt blieb, scheitern mußte. So war für ihn Jerusalem nicht der Endpunkt der Geschichte, sondern vielmehr der Ausgangspunkt der Befreiung, nicht nur für das Volk Israel, sondern auch für die anderen von Rom versklavten

Völker. Das war seiner Meinung nach im Programm des Paulus angelegt. Wie lautet dieses Programm? Wir finden es sehr knapp formuliert in Gal 1,15f.:

Es gefiel Gott,
seinen Sohn durch mich zu offenbaren,
daß ich ihn als Sieger ausrufe bei den Völkern (ἐν τοῖς ἔθνεσιν, hebr. *gojim*).

In Apg 9,15 lautet dieses Programm mit den Worten des Lukas so:

Dieser (Schaal) ist mir ein erwähltes Werkzeug,
meinen NAMEN zu tragen
vor Völker (ἐνώπιον ἔθνῶν; *gojim*), Könige und Söhne Israels.

Daß der Paulus der Apostelgeschichte den Namen Jesu auch vor die Söhne Israels tragen soll, unterscheidet ihn von Paulus, wie er sich selber sah. Nicht zufällig ist in Gal 1,15f. von Israel (oder den Juden) nicht die Rede. In Gal 2,7 geht Paulus davon aus, daß ihm das Evangelium, die befreiende Botschaft, für die Gojim anvertraut ist, das für die Juden aber Petrus. Im Blick auf die Juden soll, wie Paulus in Röm 11,14 darlegt, das Evangelium allenfalls indirekt wirken: Indem die Gojim in großer Zahl die Botschaft von der Befreiung annehmen, könnten ja *einige* Juden auf die befreiten Gojim eifersüchtig werden, umkehren und sich dann ebenfalls auf das Befreiungsgeschehen einlassen.

Für Lukas hingegen gehört die Predigt in den Synagogen programmatisch zum Wirken des Paulus hinzu. Vermutlich gibt es dafür zwei Gründe. Ersten wird das paulinische Programm so zur narrativen Umsetzung einer Formel, die schon bei Paulus mehrfach begegnet: *Den Juden zuerst, und dann auch den Griechen (den Gojim)* (vgl. Röm 1,16 u.ö.). Zweitens gewinnt die Einheit zwischen Juden und Gojim in den messianischen Gemeinden auf diese Weise eine zusätzliche Plausibilität. Das hatte sie dringend nötig, denn historisch war es wohl so, daß trotz der Übereinkunft zwischen Paulus und den messianischen Autoritäten (vgl. Gal 2,1–10) die von ihm in der Diaspora gewonnenen Gojim zu Jerusalem als heikle Sonderfälle galten; das wird in Gal 2,11–13 deutlich. Auch hatte Paulus Sorge, daß die von ihm unter den Gojim gesammelte Kollekte von den *Heiligen* in Jerusalem möglicherweise gar nicht angenommen würde (vgl. Röm 15,31). Die Vereinbarung nennt Paulus in Gal 2,9:

... Jaakov, Kephass und Jochanan,
die der Ansicht sind Säulen zu sein,
reichten mir und Barnabas die rechte Hand zur Gemeinschaft,
daß wir zu den Gojim,
sie zur Beschneidung (gehen sollten),
und das wir dazu der Armen gedenken sollten.

Demnach sind Paulus und andere mit der befreienden Botschaft zu den Gojim gesandt, Petrus und die anderen zu den Juden. Und die von Paulus beeinflussten messianischen Gemeinden sollten die Armen in Jerusalem materiell unterstützen.

Lukas berichtet über die Vereinbarung weitaus mehr und auch anders (Apg 15,1–34). Ihm zufolge trafen in Antiochia Abgesandte aus Judäa ein, die verlang-

ten, daß die Nichtjuden in der Ekklesia beschnitten werden müßten, wenn sie befreit werden wollten. Als Paulus und Barnabas ihnen widersprechen, kommt es zum Streit. Da es zu keiner Einigung kommt, wird beschlossen, eine größere Delegation nach Jerusalem zu den *Gesandten (Aposteln) und Ältesten*, den Repräsentanten der messianischen Ekklesia, zu schicken. Wortführer bei der dann stattfindenden Disputation sind auf der Seite der Jerusalemer Ekklesia Petrus und Jaakov. Diskutiert wurde die Frage, ob die Nichtjuden Juden werden müssen, wenn sie sich für den messianischen Weg entschieden haben. So verlangte es eine Gruppe, die nach Lukas aus der Partei der Peruschim kam und sich der Ekklesia angeschlossen hatte. Petrus hat diese Position zumindest hinterfragt. Paulus und Barnabas berichteten dann von ihren Erfolgen unter den Gojim. Jaakov, der Bruder des Messias, unterbreitete daraufhin den Vorschlag, der schließlich zu der Vereinbarung führte: keine Beschneidung der Gojim, um sie *nicht zu beunruhigen*, von ihnen aber ist zu verlangen, *sich zu enthalten von Verunreinigung durch die Idole, von der Hurerei, von Ersticktem und von Blut*. Dieser Vorschlag wurde angenommen. Wenn die Auflagen, die den Gojim gemacht werden, von ihnen eingehalten werden, ist es Juden gerade noch möglich, mit ihnen zu verkehren. So soll die Einheit der Verschiedenen in der messianischen Ekklesia gewahrt werden. Aber die Bedingungen, die die Gojim in der Ekklesia auf Grund der Vereinbarung einzuhalten haben, gehen weit über das hinaus, was wir von Paulus darüber erfahren.

Nach Lukas wurde die erzielte Vereinbarung schriftlich in einem Brief fixiert. So wurde sie verbindlich. Paulus erwähnt die Auflagen für die Gojim mit keinem Wort. So wird die von Lukas überlieferte Vereinbarung aber zur Kritik an der paulinischen Praxis, Nichtjuden ohne jegliche Vorbedingungen an den Hoffnungen Israels teilnehmen zu lassen, indem sie in der Ekklesia mit Juden zusammenleben. Weil das zumindest für Juden problematisch war, hatten die Nichtjuden Mindestgebote für das Zusammenleben zu erfüllen. Als Richtschnur dienten dabei Bestimmungen über die *Fremdlinge* in Israel, wie sie in Lev 17,10.15; 18,16 formuliert sind. Gleichzeitig ist das Ergebnis des Gesprächs in Jerusalem, wie es Lukas darstellt, aber auch ein Versuch, eine Spaltung zwischen den verschiedenen messianischen Gruppen zu verhindern. Vor allem kam es für Lukas darauf an, die Gruppen, die Paulus folgten, mit den Gruppen zu versöhnen, die Petrus und Jaakov folgten. In Apg 1,13f. finden wir in der Aufzählung der in Jerusalem versammelten Schüler einen Hinweis auf die verschiedenen messianischen Gruppierungen: die jüdischen messianischen Gruppen repräsentiert in Petrus, Jaakov und Jochanan sowie in den Gesandten, die Gemeinde der Brüder des Messias in Jerusalem und die Gruppe um die Mutter des Messias. Auch die Täuferbewegung, die von Johannes dem Täufer ausgegangen war, versucht Lukas in das breite Spektrum der messianischen Bewegung zu integrieren. Im Evangelium sind die ersten Kapitel ganz dem Täufer gewidmet, und die messianische Bewegung und die Täuferbewegung sind für Lukas eng miteinander verwandt, so wie Johannes der Täufer und der Messias über ihre Mütter verwandt sind.

Lukas kaschiert die Probleme, die zwischen den verschiedenen messianischen Gruppen bestanden. Darüber hinaus läßt er Paulus auch als messianischen Prediger unter den Juden auftreten. So schreibt er eine Vergangenheit, die nur wenige Jahrzehnte, aber eben auch einen schrecklichen Krieg zurücklag, mit kräftigen Federstrichen um, nicht weil er harmoniesüchtig war und die messianischen Gesandten der vorangegangenen Generation verklären wollte, sondern um ein – wie er glaubte – praktikables Modell für die Zukunft zu entwickeln, das tragfähiger war als die zurückliegenden Versuche. Jedenfalls müssen wir uns bei der Lektüre der Apostelgeschichte immer vor Augen halten, daß der Paulus, der uns hier begegnet, von dem Paulus, wie wir ihn aus seinen Briefen kennen, oft weit entfernt ist.

Das in Apg 9,15 formulierte Programm wird in der Apg in mehreren großen Reden, die Paulus auf seinem Weg durch die Diaspora nach Rom hält, vorgestellt. Anfangs redet Paulus ausschließlich in den Synagogen der jüdischen Gemeinden in der Diaspora. Die erste größere Rede in Antiochia in Pisidien ist eine Erinnerung an die Befreiungsgeschichte Israels (Apg 13,13ff.). Zu dieser Befreiungsgeschichte gehören auch der Tod und die Auferstehung des Messias. Die Führung des Volkes wird angeklagt, das nicht erkannt zu haben, was nach Meinung des Paulus ein Fehler war. Diese Anklage wird Paulus in der Apg noch mehrmals erheben. In seinen Briefen hören wir davon kein Wort. Hier tritt eindeutig die Sicht des Lukas zu Tage. In Pisidien lehnt ein Teil der Juden den von Paulus vertretenen Messianismus ab. Paulus erklärt daraufhin, daß zwar den Juden zuerst das messianische Programm verkündigt werden mußte, da es aber von ihnen abgelehnt wird, wird er von jetzt ab zu den Gojim gehen und ihnen die Botschaft vom Sieg des Messias bringen. Das wird er dann in Korinth genauso deutlich erklären (Apg 18,6). Er geht dann in das Haus eines sogenannten *Gottesfürchtigen*. Das ist zwar ein Goj, aber er ist auf dem Weg, Jude zu werden.

Hier wird ein Problem deutlich, das Paulus mit den Synagogengemeinden in den griechischen Städten hatte. Andeutungsweise wird das auch in 2 Kor 10,12–18 angesprochen. Paulus war von seinen Gegnern vorgeworfen worden, er halte sich nicht an die getroffene Vereinbarung, nur zu den Gojim zu gehen. Erste Ansprechpartner für sein Programm hatte er fast ausschließlich unter den sogenannten *Gottesfürchtigen* gewonnen. Das waren Nichtjuden, die mit dem Judentum sympathisierten oder auf dem Weg waren, Juden zu werden. Für die jüdischen Diasporagemeinden waren die Gottesfürchtigen hoch willkommen, da sie zum großen Teil zu den Eliten in den Städten gehörten. Für Paulus waren und blieben sie Nichtjuden, denn sie hatten sich ja noch nicht beschneiden lassen. Die andere Seite sah in diesen Gottesfürchtigen schon die zukünftigen Juden, weil sie auf dem Weg zum Judentum waren und sicher auch eine Art Konvertitenunterricht erhalten hatten. Wandte sich Paulus an die, hielt er sich nicht mehr an die Vereinbarung, die er mit Vertretern der Gemeinde der Brüder und mit der Gruppe um Petrus getroffen hatte.

Wie bereits gesagt, wird die messianische Praxis des Paulus von bestimmten Vertretern des Judentums in der Diaspora abgelehnt. Hier spiegeln sich wahrscheinlich die Erfahrungen wider, die Lukas zu seiner Zeit mit der Offensive der Rabbinen machte. Die begannen um die Tora zu sammeln, was von Israel übrig war. Dabei lehnten sie alle heterodoxen Strömungen strikt ab oder versuchten, sie wieder zurückzugewinnen. Hinzu kam in der Diaspora die Furcht vor weiteren Pogromen, die immer ein Anlaß für das Eingreifen der römischen Behörden waren. Diese Gemeinden wollten in Ruhe gelassen werden und die ihnen gewährten Privilegien nicht gefährden. Weil die messianischen Prediger mit ihrer Botschaft Unruhen in die Gemeinden brachten, wurden sie bei den römischen Behörden als gefährliche Agitatoren denunziert, die die römische Ordnung zerstören wollten.

Dennoch will Lukas die Diskussion zwischen den messianischen Gruppen und den Repräsentanten des Judentums offen halten. Bezeichnend dafür ist eine Episode aus den Anfangskapiteln der Apg, in denen es um die Frage geht, ob die messianischen Prediger den einen in Israel allein gültigen NAMEN durch einen anderen Namen, eben den des Messias Jesus, ersetzen. In Apg 5,34–42 läßt Lukas im Sanhedrin, in dem das Problem verhandelt wird, Gamaliel, einen der überaus angesehenen Lehrer auftreten und erklären: Wenn das, was die messianischen Prediger sagen, von Menschen ist, wird es vergehen, kommt es aber von Gott her, ist dagegen nichts zu machen. Also sollte man abwarten, wie sich die Sache entwickelt. Noch war wenigstens in der Frage der Lehre das Band zwischen den jüdischen Lehrern und der messianischen Bewegung nicht zerschnitten. Lukas verschweigt die harten Auseinandersetzungen zwischen Paulus und den Vertretern jüdischer Gemeinden in den Städten der Diaspora nicht. Dennoch ist er bemüht, auf keinen Fall die Schärfe in der Diskussion aufkommen zu lassen, die wir von Paulus aus seinem Brief an die Philipper (Phil 3,1ff.) kennen.

Wie wird aus dem Paulus, der ein rigoroser Verfechter eines toratreuen Judentums war, ein messianischer Prediger unter den Gojim? In einer Rede vor dem Volk (Apg 22,3ff.), in der sich Paulus gegen den Vorwurf verteidigt, er sei kein Jude mehr, läßt Lukas ihn sagen:

Ich bin ein jüdischer Mann,
geboren in Tarsos in Kilikien,
aufgewachsen in dieser Stadt,
unterrichtet zu den Füßen Gamaliels
mit aller Akribie der väterlichen Tora,
ganz ein Eiferer für Gott ...

Zum Vergleich: in Phil 3,5f. sagt Paulus von sich selbst:

Beschnitten am achten Tag,
von Abstammung her Israelit, aus dem Stamm Benjamin,
Hebräer von Hebräern,
gemäß Tora Pharisäer,
mit Eifer die Ekklesia verfolgend,
gemäß der Bewährtheit, die durch die Tora kommt, ohne Fehl und Tadel ...

In seinen Briefen erwähnt Paulus an keiner Stelle Gamaliel – geschweige denn, daß er ihn seinen Lehrer nennt. Es ist wohl ein Konstrukt des Lukas, daß er Paulus zu einem Schüler Gamaliels macht, dem führenden Vertreter der »theologischen« und politischen Schule der Pharisäer. Gamaliel wiederum kam aus der Schule Hillels, die in ihrer Auslegung der Tora eher liberal war. Das heißt aber nicht, daß durch seine Auslegung die Tora an Geltung verloren hätte. Im Gegenteil: von ihm stammen mehrere halachische Gebote. Ein Schüler Gamaliels zu sein, bedeutete damals etwas. Wer in dieser Tradition steht, handelt ihr gemäß. Er setzt sich radikal für Israel und seinen Gott ein. So einer war Paulus in der Sicht des Lukas. Dann aber die Wende. Es ist der Messias, der Paulus in einer Vision im Tempel von Jerusalem, dem Zentrum jüdischen Lebens, beauftragt, zu den Nichtjuden zu gehen. Und das heißt: aus dem Zentrum des Judentums heraus, gebunden an die Tradition, wie er sie bei Gamaliel, einem der großen Lehrer Israels, studiert hatte, ergibt sich sein Weg zu den Goyim. Folglich ist die Hinwendung zu ihnen der Tradition gemäß.

Der Vorwurf, Paulus sei kein Jude mehr und gefährde durch seine Praxis Israel, wird in Apg 21,27f. von Juden aus der Diaspora erhoben. Nun heißt es in dieser Rede in Apg 22, daß Paulus aus der Diaspora stammt, aus Tarsos in Kilikien. Paulus jedoch verschweigt in seinen Briefen seine Herkunft. Daß Paulus aus der Diaspora kommt, weist ihn in der Sicht des Lukas als einen Mann aus, der sich auskennt in den Verhältnissen, die in der Diaspora herrschen. Aber Lukas stellt ihn auch als einen Juden dar, der zwar aus der Diaspora kommt, aber in Jerusalem aufwächst und dort zu einem entschiedenen Verfechter des Judentums ausgebildet wird. Von Kind an ist er im Judentum verwurzelt. Ohne diese Verwurzelung ist sein Weg, ist der Weg der messianischen Ekklesia nicht zu verstehen. Noch einmal: der Weg zu den Nichtjuden in der Diaspora ergibt sich aus der jüdischen Tradition.

Dieser Sicht ist vehement widersprochen worden. Das zeigt sich in der Schilderung der Reaktion des Volkes auf die Rede des Paulus, wie Lukas sie schildert: Es kommt zu einer tumultartigen Zusammenrottung des Volkes, hervorgerufen von Juden aus der Diaspora, zu Lynchstimmung und zum Eingreifen der römischen Besatzungsbehörden.

Nicht nur in Jerusalem war das so, auch in anderen Städten der Diaspora verursachten die messianischen Prediger solche Krawalle, wie wir aus der Apg erfahren. Über den Messianismus wird nicht mehr diskutiert, er wird als Gefahr gesehen. Ihm muß vehement widersprochen werden. Dennoch darf die Hoffnung auf die definitive Befreiung des Volkes Israel und der Völkerwelt nicht aufgegeben werden. Die befreiende Botschaft muß durch die von Rom beherrschte Welt in das Zentrum der Herrschaft, nach Rom, gebracht werden. Wie geschieht das? Indem Paulus nach Rom kommt. Und wie kommt er nach Rom? Indem er sich, als er von einem römischen Offizier verhaftet wird und unter der Folter verhört werden soll, auf sein römisches Bürgerrecht beruft (Apg 22,25.)

Exkurs: Paulus – ein Römer

In Apg 16,37 hat der Paulus der Apostelgeschichte sich in einer ähnlichen Situation schon einmal auf sein römisches Bürgerrecht berufen. *Civitas Romana* heißt dieser Rechtsstatus. Das Bürgerrecht hat man von Geburt, wenn die Eltern Römer waren. Freigelassenen kann es gewährt werden, bzw. Freigelassene können es kaufen. Einzelnen und Gruppen kann es verliehen werden, wenn sie sich um römische Interessen besonders verdient gemacht haben.

Nur in der Apg erfahren wir, daß Paulus römischer Bürger gewesen ist. Er selbst schweigt sich in seinen Briefen darüber aus. Das ist auffallend. Nun kann es durchaus möglich sein, daß Paulus bzw. seine Familie das Bürgerrecht besaßen. Lukas behauptet, daß die Familie in Tarsos ansässig war. Augustus hatte nach Beendigung des Bürgerkrieges der Stadt und ihren Einwohnern besondere Privilegien gewährt. So könnte auch der Familie des Paulus das Bürgerecht wegen besonderer Verdienste um die römische Sache verliehen worden sein. Paulus soll es von Geburt an besessen haben.

Der Römer Paulus – heißt das, daß die messianische Ekklesia sich mit ihrem Protagonisten Paulus von ihren jüdischen und auch von den messianistisch-antirömischen Wurzeln gelöst und sich in die römische Weltordnung eingefügt hat? Ist die Apg also eine Art apologetische Propagandaschrift mit einem antijüdischen Akzent, die mit dem Entwurf einer messianischen Strategie für die Zeit nach der Katastrophe des Jahres 70 nichts zu tun hat? So oder ähnlich ist die Apg tatsächlich verstanden worden: Der Christ Paulus, der sich vom Judentum gelöst hat, ist ein Vertreter der christlichen Kirche, die sich im Imperium Romanum zu etablieren beginnt und sich ihm gegenüber völlig loyal verhält. Mit ihrer Loyalität kann sie hoffen, den Status einer religio licita zuerkannt zu bekommen. Ihre Mitglieder sind wie ihr Protagonist gute römische Bürger, die die römische Ordnung nicht in Frage stellen.

Die Rolle, die das römische Bürgerrecht des Paulus in der Apg spielt, ist zu tiefst ironisch. Weil Paulus römischer Bürger ist und weil Römern nur in Rom der Prozeß gemacht werden kann, wird er von Staats wegen nach Rom geschafft. So kommt es dahin, daß die befreiende Botschaft auch in Rom gesagt und gehört werden kann! In Rom wird Paulus erklären, daß er wegen *der Hoffnung Israels* inhaftiert und nach Rom gebracht wurde (Apg 28,20). Die Apostelgeschichte ist also dort am Ziel, wo zusammen mit Paulus die Hoffnung auf die endgültige Befreiung Israels nach Rom kommt.

Die anderen Reden, die wir in der Apg hören, werden gemäß dem Auftrag des Messias in Apg 9 vor Königen gehalten oder vor denen, die wie Könige herrschten. In Apg 24,10–21 finden wir die Rede vor dem Prokurator M. Antonius Felix, in Apg 25,1–12 die vor dem Prokurator Porcius Festus. Beide Prokuratoren sorgen dafür, daß Paulus auf den Weg nach Rom gebracht wird. Schließlich ist noch

die Rede vor Herodes Agrippa II. – dem die Römer den Titel König verliehen hatten – und seiner Schwester Berenice zu nennen. Alle diese Reden sind im Grunde Verteidigungsreden, in denen sich Paulus gegen Anschuldigungen der jüdischen Führungseliten wehrt, dabei aber auch sein Programm erläutern kann.

Und genau darum geht es Lukas. Denn die Praxis (und auch die Politik) seiner Ekklesia ist umstritten. Als Paulus, in Rom angekommen, zu der dortigen Führung der jüdischen Gemeinschaft Kontakt aufnimmt, erklären deren Sprecher (Apg 28,21f.):

Wir haben weder Schreiben von Judäa über dich bekommen,
noch ist einer der Brüder eingetroffen,
um etwas Schlechtes über dich zu vermelden oder zu reden.
Wir erachten es aber für wert, von dir zu hören, was du denkst.
Denn über diese Sekte ist uns nur bekannt,
daß ihr überall widersprochen wird.

Aus jüdischer Sicht ist die Ekklesia eine Sekte, der überall widersprochen wird. Widerspruch heißt aber noch lange nicht Abbruch jeglichen Gesprächs mit den Gegnern, Widerspruch fordert zur weiteren Klärung der Inhalte heraus. Freilich nur gegenüber denen, die widersprechen, mit denen also ein Gespräch noch möglich ist. Ihnen ist geradezu unermüdlich zu erklären, daß die Ekklesia trotz ihrer Praxis nach wie vor in der Tradition des Tenach verwurzelt ist und verwurzelt bleibt – um der Hoffnungen Israels willen. Mit anderen, die jegliche Auseinandersetzung verweigern, ist nicht mehr zu reden. Den Machthabern aber, den Königen, ist zu erklären, daß die Ekklesia keine radikale Bewegung ist, keine Bewegung, die aufständische Ziele verfolgt. Ihr geht es nicht um *στάσις*, *Aufstand*, sondern um *ἀνάστασις*, *Auferstehung* (Apg 24,21) und das heißt um eine neue Schöpfung, um eine neue Welt mit neuen Menschen. Die wird ganz gewiß kommen. In der Zeit bis zur völligen Veränderung der Verhältnisse, die sie bringen wird, muß alles getan werden, daß die Botschaft davon in der ganzen von Rom beherrschten Welt auf den Weg gebracht wird.

Recht nüchtern äußert sich Lukas über die Tora und ihre Bedeutung. Für Paulus war die Tora zum Problem geworden. Er kam bekanntlich zu dem Schluß, daß Tora, die ja menschliches Leben aus jüdischer Sicht erst möglich macht, unter den gegebenen Verhältnissen in der von Rom beherrschten Welt gar nicht getan werden kann. Zeugnis dafür ist, was er in Röm 7 schreibt. Man merkt, wie er fast an seiner Erkenntnis verzweifelt. Davon hören wir in der Apg nichts. Der Paulus in der Apg hält sich an die Tora. So läßt er Timotheos, der eine jüdische Mutter hat, beschneiden, wie es die Tora verlangt. Als ihm vorgeworfen wird, er bringe messianisch lebende Juden davon ab, auf jüdische Weise zu leben, zeigt er, daß er nach der Tora lebt, indem er die Kosten für ein Nasiratsgelübde übernimmt und die vorgeschriebenen Opfer für die Beendigung des Gelübdes vollzieht (Apg 21,15–26). Er wahrt so seine jüdische Identität.

In der ersten Rede vor einer jüdischen Gemeinde in der Diaspora in Antiochia, *vor Israel*, wie Lukas schreibt, erklingt das paulinische Programm, wenn es heißt (Apg 13,38f.):

Also sei euch Männer, Brüder, bekannt:
Durch ihn (den Messias) wird euch Sündenerlaß angekündigt.
Und von allem, wovon ihr durch die Tora Mosches nicht wahr werden konntet,
wird in ihm jeder, der vertraut, wahr.

Paulus erklärt, daß jeder wahrer Mensch werden kann, wenn er vertraut. Das erinnert stark an Röm 3,21:

Bewährtheit Gottes ist offenkundig geworden außerhalb der Tora,
bezeugt von der Tora und den Propheten,
die Bewährtheit Gottes freilich durch das Vertrauen auf den Messias Jesus
für alle, die vertrauen.

Jeder und jede kann sich bewähren durch Vertrauen und so wahrer Mensch werden, jeder, Jude und Nichtjude. Paulus muß diesen Satz im Römerbrief breit auslegen, auch um zu zeigen, daß er in der Tradition, in der Tora und den Propheten verankert ist. In der Apg wird dagegen ausführlich erzählt, wie das, was im Tenach als Weisung auf den Weg gegeben wurde, messianisch zu verstehen und zu aktualisieren ist. Das geschieht vor allem in den Reden vor den Söhnen Israels, vor den Völkern und vor den Königen.

Wir fassen zusammen. Der Enthusiasmus, den Paulus gewiß hatte, weil für ihn die neue Schöpfung unmittelbar bevorstand, ist verfliegen. Lukas und die anderen müssen sich auf einen mühsamen Weg machen. Für Paulus war allein die Erkenntnis wichtig, daß durch den auferstandenen Messias eine neue Schöpfung mit einer neuen Menschheit unmittelbar bevorstand und damit auch eine völlige Neuordnung der Dinge. Im Messias sein, messianisch leben, die Einheit der Verschiedenen verkörpern und leben, das ist neue Schöpfung. Die fleischlichen Bindungen, die Bindung an Volk oder Ethnie, sind nicht mehr relevant, auch nicht die Bindung des Messias an sein Volk, an Israel. *Auch wenn wir auf fleischliche Weise einen Messias erkannt haben, so erkennen wir jetzt nicht mehr. Darum, wenn jemand im Messias ist, ist er eine neue Schöpfung*, heißt es in 2 Kor 5,16f. Diesem Satz ist vehement widersprochen worden. Der erste, der widerspricht, ist Paulus selbst. Denn in Röm 9,5 läßt er eine Aufzählung der Gnadengaben Israels darin kulminieren, daß *der Messias nach dem Fleisch* von Israel stammt. Später ist Lukas auf dieser Spur weitergegangen. Gerade nach dem Jüdischen Krieg mit seinen unzähligen Opfern ist die Verbindung des Messias mit seinem Volk unerläßlich. Deswegen ist von den Taten und Worten des Messias unter seinem Volk zu erzählen. Lukas erzählt das in seinem Evangelium. Zu erzählen ist aber auch, wie die Taten und Worte des Messias unter die Völker kommen. Davon erzählt Lukas in der Apg, indem er den Weg des Paulus von Jerusalem, dem Mittelpunkt Israels, durch die Völkerwelt nach Rom, dem Zentrum des römischen Imperiums nachzeichnet. Dort müssen die Hoffnungen Israels laut werden, dort muß offen gesagt werden, daß Gott herrscht und nicht Menschen über Menschen. Aus dem charismatischen und fast enthusiastischen Messianismus, der bei Paulus deutlich wird, wird bei Lukas ein pragmatischer Messianismus, eine messianische Realpolitik, wie wir auch sagen können. Bezeichnenderweise wird in der Apg die mes-

sianische Bewegung mehrmals *der Weg* genannt. Und dieser Weg ist keine *via triumphalis*.

Der Weg kann nur gegangen werden, wenn die einzelnen messianischen Gruppen sich nicht über den Weg zerstreiten, sondern zusammenfinden und solidarisch miteinander umgehen. Dabei dürfen auf keinen Fall die Hoffnungen Israels aufgegeben werden, und erst recht darf Israel nicht aufgegeben werden. Die Auseinandersetzung mit den jüdischen Lehrern, die Israel um die Tora sammeln und alle heterodoxen Gruppen ausschließen wollen, ist nicht unnötig zuzuspitzen. Wo jedoch der Disput über den richtigen Weg nicht mehr möglich ist, sollte er aufgegeben werden, ohne die Gegner zu diffamieren. Vor den römischen Machthabern und deren Helfershelfern ist in aller Offenheit über den messianischen Weg zu reden. Die Ekklesia des Lukas handelt nicht subversiv, wohl aber taktisch klug, indem sie die Möglichkeiten, die das römische Recht bietet, nutzt, um zum Ziel zu kommen. Sie weiß – im Gegensatz zu Paulus –, daß noch ein langer Weg vor ihr liegt, bis dieses Ziel erreicht sein wird. Sie weiß auch, daß dieser Weg nicht einfach sein wird. Aber getragen von der Hoffnung auf die völlige Veränderung der Welt und eine neue Schöpfung kann sie den Weg gehen.

Siegburg, im Oktober 2016

Gerhard Jankowski

Die Bibel ist eine Große Erzählung – und die Erzählung geht weiter

Frans Breukelman zum 100. Geburtstag

1. Frans Breukelman – Mentor der Amsterdamer Schule

Frans H. Breukelman wurde am 1. Dezember 1916 geboren. In der langen Zeit seines Wirkens hat er nicht nur Generationen von niederländischen Theologen geprägt, sondern auch zahlreiche Menschen, die in Deutschland Theologie treiben. Gerade TEXTE & KONTEXTE verdankt ihm viel.

Als Breukelman 1993 im Alter von 76 Jahren starb, lagen erst drei Bände seiner biblischen Theologie veröffentlicht vor¹ – sehr wenig im Vergleich mit den umfangreichen Texten, die noch in seinen Schubladen ruhten. Nach seinem Tod wurde in den Niederlanden unter dem Namen *Stichting Breukelman* eine Stiftung gegründet, die sich um sein Vermächtnis kümmerte. Insbesondere machte sie es sich zur Aufgabe, weitere Bände mit Werken Breukelmans herauszubringen. Im Laufe der Jahre erschienen so seine Untersuchungen zu Matthäus und zur Genesis, darüber hinaus eine Zusammenstellung von verschiedenen Aufsätzen, Arbeiten zu biblischen Grundworten und eine längere Calvinstudie². Editorisch war dies keine einfache Aufgabe. In den meisten Fällen hatte Breukelman seine Aufzeichnungen später handschriftlich erweitert, oder er hatte sie von Lesung zu Lesung neu geschrieben, und so waren immer neue Ergänzungen zum Text hinzugekommen.

Alles in allem kann man feststellen, daß Breukelman seinen Grundaussagen treu geblieben ist. Im Prozeß der permanenten Überarbeitung hat er also nicht

1 *Bijbelse Theologie I/1 – Schrift-lezing. Een verhandeling over de kolometrische weergave van bijbelse teksten als hulp bij het lezen en als grondslag voor de exegese*, Kampen 1980; *Bijbelse Theologie III/1 – De ouverture van het Evangelie naar Matteüs: Het verhaal over de γένεσις van Jezus Christus (Mattheüs 1:1–2:23)*, Kampen 1984; *Bijbelse Theologie I/2 – Het eerstelingschap van Israel te midden van de volkeren op de aarde als thema van »het boek van de verwekkingen van Adams, de mens«*, Kampen 1992.

2 Nach seinem Tod sind folgende »Cahiers« herausgekommen: *Bijbelse Theologie III/2 – Het evangelie naar Matteüs als »Die Heilsbotschaft vom Königtum«*, Kampen 1996; *Bijbelse Theologie II/1 – Debharim: Der biblische Wirklichkeitsbegriff des Seins in der Tat*, Kampen, 1998 (deutsch); *Bijbelse Theologie IV/2 – Theologische opstellen*, Kampen 1999; *Bijbelse Theologie IV/1 – De structuur van de heilige leer in de theologie van Calvijn* Kampen, 2003; *Bijbelse Theologie II/2 – Sjemot: De eigen taal en de vertaling van de Bijbel*, Kampen 2009; *Bijbelse Theologie I/3 – Ouvertures van Genesis*, Kampen 2010; *Bijbelse Theologie III/3 – De finale van het evangelie naar Matteüs*, Kampen 2012.

verändert, sondern nur vertieft – oft auch durch die Einbeziehung völlig neuen Materials. Diesbezüglich warf er sein Netz für einen christlichen Exegeten sehr weit aus. In seinen »Cahiers« zur Biblischen Theologie kommen neben den Reformatoren und den christlichen Exegeten der Neuzeit regelmäßig jüdische Ausleger zu Wort, immer wieder stoßen wir auf die Stimme von Talmud und Midrasch.

Gerade an den neuzeitlichen Auslegern ließ Breukelman freilich oft kein gutes Haar – sie hätten den Text nicht verstanden, befand er kurz, oder noch prägnanter: »Was da (in der Bibel) steht, das liest er nicht, und was er liest, das steht da nicht!«

Bei seiner »Exegese wider die Exegeten« blieb Breukelman konsequent im Dialog mit den biblischen Zeugen, vor allem mit denen, die er sich von Beginn an vorgenommen hatte: der Genesis und Matthäus, und immer wieder den Psalmen. Sein besonderes Interesse galt zum einen den Grundworten der biblischen Sprache, zum anderen der Frage der angemessenen Übersetzung. Alles kam für ihn darauf an, daß die Übersetzung den jeweiligen biblischen Zeugen – und nicht etwa das moderne Bewußtsein – zu Gehör brachte.

Breukelman hat die Texte nicht sezirt und in einzelne Teile zerlegt, sondern sie blieben in ihrer Einmaligkeit ein Teil des Ganzen der Schrift. Nach seinen Vorlesungen hinterließ er darum keinen Scherbenhaufen, eher gab es eine Aufbruchsstimmung: *Aha, so kann man es machen! Jetzt geht es! Auf einmal erschließt sich der Text!* Diese Ermutigung bewirkte Breukelman mit scheinbar einfachen Mitteln: mit einer Übersetzung, die das hebräische Idiom vorangehen ließ, mit genauer Beachtung der Kolometrie (also der Sprech- und Sinnzeilen) und mit Hilfe der Konkordanz, immer wieder der Konkordanz.

Das blieb nicht ohne Konsequenzen für die anderen theologischen Fachrichtungen. Diesbezüglich folgte Breukelman der Erkenntnis seines Lehrers Cornelius H. Miskotte: Unter dem Vorzeichen des »Sola scriptura« hatte die Auslegung der Schrift Konsequenzen für die systematische und die Praktische Theologie. Die Bibel war also kein Steinbruch zur nachträglichen Begründung dogmatischer Lehrsätze (die berüchtigten »dicta probantia« der altprotestantischen Orthodoxie) oder zur Illustrierung von Predigteinfällen, vielmehr kam es der Bibel zu, die Grundsätze für die Dogmatik vorzugeben und die Predigt zu inspirieren, auch zu disziplinieren. Damit ging die Hermeneutik über in Homiletik. Wie sehr dieser Zugang quer steht zum traditionellen Kanon der theologischen Disziplinen, ist auch daran zu ersehen, daß Miskottes grundlegendes Buch »Wenn die Götter schweigen« in Bibliotheken in den unterschiedlichsten Rubriken eingeordnet wird: Manchmal gehört es zur alttestamentlichen Exegese, dann wieder zur Systematischen Theologie und gelegentlich auch zur Homiletik. Es hat also auf verschiedene Art Schule gemacht, und das gleiche gilt von der Biblischen Theologie, wie Breukelman sie betrieb. Ihre Auswirkungen findet man in den Niederlanden in der Dogmatik, im Alten wie im Neuen Testament, in der Homiletik und Liturgie und in neuen Lieddichtungen. Alles zusammen formte dann die »Amsterdamer Schule«.

Allerdings ist dieser Ausdruck (der ansonsten ja auch eine sehr kreative Richtung in der Architektur der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts bezeichnet) hier vielleicht etwas hoch gegriffen; bei der biblisch orientierten Amsterdamer Schule geht es weniger um eine neue Schulrichtung, als vielmehr darum, daß die Bibel selbst Schule macht. Theologen und Theologinnen machen sich auf den Weg, die Bibel zu Wort kommen zu lassen – an der Universität, in der Gemeinde, in der Gesellschaft, in der Politik. Ausgangsort dieser Schule ist »mokum«, wie Amsterdam liebevoll von seinen Bürgern genannt wird.

Inzwischen ist in Amsterdam an der »Protestantse Theologische Universiteit« ein Lehrstuhl für Biblische Theologie eingerichtet worden; gegenwärtig hat ihn Rinse Reeling Brouwer inne. Ein Doktorand publiziert laufend den Fortgang seiner Doktorarbeit über Breukelman im Netz und macht dadurch weiteres Material zugänglich. Die Stiftung Breukelman hat umfangreiche schriftliche Materialien Breukelmans – Vorträge, Abzüge für Seminare, Aufzeichnungen, Artikel, Briefe etc. – archivieren lassen, und ebenso das audiovisuelle Material: Tonbandaufzeichnungen und kurze Filme.³ Es gibt Lehrhäuser, oder Bibelschulen, die auf der Spur Breukelmans weiterarbeiten und die Bibel gemeinsam in Gruppen lesen. Zu nennen sind etwa die »Nieuwe Bijbelschool«⁴ und »De Nieuwe Liefde«⁵ in Amsterdam. Fast alle diese Gruppen haben sich frei zusammengefunden, und wenngleich sie sich manchmal unter dem Dach der Kirche treffen, so doch meistens außerhalb kirchlicher Räumlichkeiten.

In den Niederlanden ist die Beschäftigung mit Breukelman also immer noch präsent. Wie aber steht es mit Deutschland? Um darauf zu antworten, ist ein kleiner Ausflug in die Geschichte erforderlich.

2. Breukelman in Deutschland

Am Institut für Evangelische Theologie in Berlin

Im Studienjahr 1974/75 lehrte Friedrich-Wilhelm Marquardt an der Universität in Amsterdam. Hier lernte er Breukelman kennen; von ihm beeindruckt, lud er ihn nach Berlin an die Freie Universität ein. Dieser Gegenbesuch erfolgte im Wintersemester 1975/76 – zu einem Zeitpunkt, als die Biblische Theologie Breukelmans in Deutschland noch so gut wie gar nicht bekannt war. (Auf eine Ausnahme von dieser Regel wird im nächsten Abschnitt eingegangen.)

Während Breukelman von den Theologiestudenten der Kirchlichen Hochschule in Berlin-Zehlendorf und vor allem von deren Professoren kaum wahrge-

³ Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlands Protestantisme (1800-heden).

⁴ www.denieuwebijbelschool.nl.

⁵ www.denieuweliefde.com.

nommen wurde, fand er am Institut für Evangelische Theologie einen durch Friedrich-Wilhelm Marquardt und Helmut Gollwitzer gut vorbereiteten Nährboden vor. Die Theologie Barths hatte dort eine Lehrstätte, und der gesellschaftliche und politische Kontext des theologischen Denkens wurde nicht ausgeblendet. Ebenso wichtig war aber, daß Theologiestudent/innen hier ermuntert wurden, nach neuen theologischen Wegen zu suchen, denn das Institut war ein Ort der unkonventionellen Lehre und des theologischen Experimentierens. Mit seiner Leidenschaft für Barth und mit seiner unorthodoxen und unprofessoralen Art paßte Breukelman gut an dieses Institut.

Den von Gollwitzer und Marquardt vorgeprägten Student/innen vermittelte Breukelman die Erkenntnis, daß Barths Dogmatik als biblische Hermeneutik gelesen werden konnte, also als eine Anleitung, die Bibel auszulegen. Das hinterließ oft einen tiefen Eindruck. Noch eindrucksvoller freilich war die Begeisterung, die Breukelman für die biblischen Schriften zeigte. Wer an einer deutschen Universität Theologie studiert, ist so etwas kaum gewohnt; Begeisterung gilt als unseriös, sie paßt nicht zur »Distanz zur Sache«, die doch ein wesentliches Kriterium von »Wissenschaftlichkeit« ist. Gerade die historisch-kritische Exegese hat oft getan, was in ihren Kräften stand, um den Student/innen die Begeisterung für die Bibel gänzlich auszutreiben. Das Eigentliche, so bekamen diese zu hören, sei ohnehin nicht im Text zu suchen, sondern hinter ihm.

Noch in einer anderen Hinsicht erschloß Breukelman den deutschen Student/innen eine völlig neue Welt: Er legte die Bibel im Rahmen des Tenach aus und schlug überdies eifrig in jüdischen Kommentaren nach. Beides war in einem christlichen Kontext bis dahin – und noch lange Zeit später – höchst unüblich.

Schon kurz nach Breukelmans Gastspiel in Berlin gingen die ersten deutschen Studenten an die Universität Amsterdam, um ihn dort zu hören, oder sie pilgerten nach Finkum in Friesland, wo Breukelman in geselliger Atmosphäre niederländische wie deutsche Studenten zu Studienkursen einlud. Ja, später hieß es, daß es eine richtige »duitse invasie« an der Universität in Amsterdam in den 80er Jahren gegeben haben soll, denn die Anzahl der deutschen Studenten hatte erheblich zugenommen.

»Unterwegs« – Theologie post catastropham

Zu der von Marquardt in Gang gesetzten Breukelman-Rezeption in Berlin gibt es freilich ein Vorspiel. Schon in den 50er Jahren hatte der damals in Berlin wohnende Theologe Horst Dzubba als einer der ersten Deutschen Frans Breukelman in Simonshaven aufgesucht und war öfter bei ihm zu Gast gewesen. Wie Marquardt in seinem Artikel: »Horst Dzubba. Ein Berliner Nachbar von Frans Breukelman«⁶ ausgeführt hat, brachte Dzubba Breukelmans Biblische Theologie in

6 Horst Dzubba. Ein Berliner Nachbar von Frans Breukelman, in: TuK 90 (2001), 4–31.

den Berliner *Unterwegskreis* ein. Im *Unterwegskreis* trafen sich Theologen, die nach Kriegsende und in Zeiten des sich ausbreitenden Kalten Krieges in der »Frontstadt Berlin« – denn das war die Stadt damals – nach neuen Wegen suchten. Sie bemühten sich um eine angemessene Rede von Gott »post catastropham«. War dieses »post« in der Nachkriegszeit durch das Kriegsende und den verlorenen Krieg markiert, so wurde Ende der 70er Jahre Auschwitz das entscheidende Datum, das gerade Marquardt und andere aus dem ehemaligen *Unterwegskreis* bestimmen sollte. Die biblisch-theologischen Einsichten Breukelmans erwiesen sich als gute Nahrung für diesen Kreis, der nach einem geistigen, kirchlichen und gesellschaftlichen Umdenken strebte.

Freilich war die Art der Einbringung durch Dzubba nicht unproblematisch. Dzubba hatte sich so sehr auf Breukelmans Bibellektüre eingelassen, daß sie seine eigene geworden war. Er bearbeitete die biblischen Texte, wie er es bei Breukelman gelernt hatte. Auf die geistige Urheberchaft Breukelmans wurde nicht immer verwiesen. 1953/54 erschienen dann in den Veröffentlichungen des *Unterwegskreises* in Berlin mehrere Artikel unter dem Namen von Frans Breukelman und Horst Dzubba⁷. Breukelman, der seine Studien ungerne schriftlich aus der Hand gab, hatte dieser Veröffentlichung nicht zugestimmt. Es kam deshalb zu einer Verstimmung zwischen den beiden. Breukelman selbst berichtete mir noch von einem Besuch Dzubbas im Frühjahr 1954. Ob es danach noch zu weiteren Begegnungen gekommen ist, weiß ich nicht.

Horst Dzubba hat dann 1961 ein Büchlein im Burckhardt-Verlag herausgebracht, in dem er Einsichten von Breukelman in Briefform verarbeitet hat⁸. Der 1953 unter beider Namen veröffentlichte Aufsatz »Befreiung als kosmisches Drama« wird dort wieder abgedruckt, nun aber nur unter dem Namen Dzubbas – völlig ohne Hinweis auf Frans Breukelman. Im Vergleich zu der im Breukelman-Archiv vorliegenden Fassung »Befreiung als kosmisches Drama« sind einige sprachliche, aber inhaltlich unwesentliche Veränderungen von Horst Dzubba vorgenommen worden⁹.

Auch wenn Frans Breukelman mit der Veröffentlichung seiner Studien überhaupt nicht einverstanden war, hat die durch Dzubba vorgenommene mündliche und schriftliche Verbreitung der Erkenntnisse Breukelmans in den 50er und 60er Jahren in Berlin doch eine hilfreiche Wirkung entfaltet. Noch in meiner Studienzeit in den 70er Jahren gab es Studenten, die Dzubba hörten: freilich nicht im universitären Rahmen, sondern einem kleinen Kreis von Schüler/innen. Wie Breukelman war auch Dzubba ein durch und durch mündlicher Mensch.

7 Der Verfasserin lagen folgende Artikel vor: Der israelitische Mensch, in: *Unterwegs* 3/1953; Das »Vaterhaus« in Israel, in: *Unterwegs* 4/1954; »Befreiung als kosmisches Drama«, in: *Unterwegs* 1954.

8 H. Dzubba, *Hört die Reden. Briefe zur Biblischen Sprache*, Berlin-Dahlem 1961.

9 Auffallend ist die andere Reihenfolge, die in Horst Dzubbas Aufsatz zu finden ist: Psalm 18 – bei Breukelman am Anfang – wird nun an dritte Stelle gesetzt, voraus geht nun Jona, gefolgt von Jeremia. Diese Reihenfolge ist schon in der Breukelmanfassung handschriftlich vorhanden.

Texte & Kontexte

Mitte der 70er Jahre beschränkte sich Breukelmans Berliner Wirkung nicht auf das FU-Institut für Evangelische Theologie und die Linie, die über Dzubba zum *Unterwegskreis* geführt hatte. In den Evangelischen Studentengemeinden hatten damals viele die Bibel schon zu den Akten gelegt; mit dem Aufkommen der »materialistischen Exegese« wurde sie aber wieder begeistert hervorgeholt. Der Text wurde nun in seinem gesellschaftlichen Kontext gelesen, und dieser Kontext war von Klassenkämpfen bestimmt.

Breukelman wußte auch diesen Kreis »profund zu belehren«. ¹⁰ »Wenn man den Text anpaßt an unser modernes Bewußtsein, beginnen alle Worte laut zu protestieren.« – so eine in seinen Lesungen immer wiederkehrende Ermahnung Breukelmans. Daß diese Ermahnung auch für eine Anpassung der Bibel an das Schema Klassenkampf gilt, diese Lektion mußten wir im materialistischen Bibellektürekreis in der Evangelischen Studentengemeinde lernen, den Ton Veerkamp, damals Studentenfarrer in Berlin, ins Leben gerufen hatte. Er schreibt über die Begegnung mit Breukelman:

»Er führte uns eine Exegese vor – oder muß man sagen: eine Exegese auf? – die alles, was wir bis dahin gelernt hatten, nicht nur in Frage stellte, sondern eigentlich auch erledigte. (...) Er zeigte uns, daß es um das Zuhören geht.« ¹¹

Als 1978 die Gründung der exegetischen Zeitschrift *TEXTE & KONTEXTE* erfolgte, stand Breukelman gewissermaßen Pate, und einer seiner Schüler, der leider viel zu früh gestorbene Jaap van Zwieten de Blom, gehörte der Gründungsredaktion an. Im Lauf der Jahre wurden mehrere ins Deutsche übersetzte Aufsätze Breukelmans in *TEXTE & KONTEXTE* veröffentlicht. Aber nicht nur durch Übersetzungen war Breukelman in dieser Zeitschrift präsent, seine Erkenntnisse sind auch in so manchem Artikel der Autor/innen eingeflossen. Dies soll im folgenden Abschnitt exemplarisch erläutert werden.

Biblische Grundworte

Breukelman lehrte, daß die biblischen Grundworte anders lauten und darum auch etwas anderes sind als die »Grundbegriffe der Bibel«, die in der exegetischen Wissenschaft üblicherweise angenommen werden. Gerade in einem deutschen Sprachkontext war und ist das wohltuend. Wenn Begriffe, die zum biblischen Grundwort (oder Wortstamm) *jascha*^c gehören, mit »befreien« und »Befreiung« übersetzt werden, nicht also mit »retten«, oder »erlösen« oder »Heil«, dann hat

¹⁰ Fr.-W. Marquardt, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie, Prolegomena zur Dogmatik*, München 1988.

¹¹ T. Veerkamp, *Die Vernichtung des Baal. Auslegung der Königsbücher 1.17 – 2.11*, Stuttgart 1983.

dies eben einen deutlich anderen Klang. Abgesehen davon, daß »Heil« in der Hitlerzeit schwer mißbraucht worden ist, gibt das Wort einfach nicht das Geschehen wieder, für das in der Bibel *jascha*^c steht. *jascha*^c/Befreiung ist eine räumliche Bewegung, die dort greifbar wird, wo wahrhaftes Mensch-Sein gelebt werden darf. Und dieses Mensch-Sein ist nicht beschränkt auf ein Volk, das sich zur Herrenrasse zählt. Wenn Breukelman dann doch immer wieder bei der Befreiung von der »sieghaften Verwirklichung des Heils im Raum« sprach, dann war das ein deutlicher Seitenhieb auf den deutschen Gruß. So kann man es dann auch nur im niederländischen Sprachraum formulieren.

Die Bedeutung des NAMENS als Bestimmung dessen, was Gott in Israel ist, hat in Deutschland, wenn auch nur im kleinen Kreis, schon durch Miskotte eine Hörerschaft gefunden. Für Breukelman war »die Methode des Namens« für die Sicht des *Menschen* ebenso bestimmend. Der Name eines Wesens begründet sein Dasein in der Geschichte, seine Einmaligkeit und Besonderheit. Namen sind nicht nur Schall und Rauch, sie gehören unverzichtbar zur Würde des menschlichen Lebens. Wer Menschen ihren Namen nimmt, macht sie zu Nicht-Menschen, raubt ihnen ihre Existenz. Die Nazis haben die Nennung der Namen in den KZs ganz verboten. Wir verstehen die Denkweise der Bibel besser, wenn wir uns klarmachen, was die Alternative zu ihr ist.

Daß Schöpfung etwas anderes ist als die Entstehung der Welt, das war ein weiteres Lehrstück, das bei Breukelman zu lernen war. In Genesis 1 geht es nicht darum, wie alles, was wir so kennen, einmal entstanden ist, sondern worauf es mit Himmel und Erde hinauslaufen soll. Für die Predigt ist es heilsam, deutlich in die Ohren gerufen zu bekommen: Die Bibel beginnt mit diesem »Und siehe es ist sehr gut!«, und nicht etwa mit dem »Sündenfall«. Sie beginnt also mit einem JA Gottes zu seiner Schöpfung und nicht mit einem NEIN. Dieses »Ja« Gottes ist aber kein Urteil aus der sicheren Distanz, sondern es manifestiert sich als seine befreiende und Raum schaffende Tat.

Die zwischen 1996 und 1999 in lockerer Folge bei TEXTE & KONTEXTE erschienenen Hefte zum Thema Grundworte (Schöpfung, Namen, Land, Sabbat) sind eine Frucht der Auseinandersetzung mit diesen Impulsen Breukelmans¹².

Ton Veerkamp: Die Welt anders – die politische Konsequenz der biblischen Theologie

Besonders Ton Veerkamp hat mit seinen Studien gezeigt, was für eine politische Sprengkraft in den biblischen Texten liegt, wenn die »Methode« Breukelmans zur Anwendung kommt.¹³

¹² Vgl. TuK 69 (1996); 76 (1997); 80 (1998); 84 (1999).

¹³ Vgl. T. Veerkamp, *Die Vernichtung des Baal*, Stuttgart 1983; ders., *Autonomie und Egalität. Ökonomie, Politik und Ideologie in der Schrift*, Berlin 1993; ders., *Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung*, Hamburg 2012.

Breukelman Auslegung war politisch und damit gesellschaftskritisch, weil die Schrift es selber schon ist. Seine Arbeiten zu Psalm 72 und Psalm 113, die beide in *TEXTE & KONTEXTE* veröffentlicht wurden¹⁴, zeigen, daß die Veränderung von Herrschaftsverhältnissen damit beginnt, daß »die ganz oben« sich denen im Staub zuwenden. Gott ist seinem Wesen nach ein sich zuwendender Gott, diese Zuwendung hat zuerst die Richtung, den Erniedrigten zu erhöhen. Jede Erhebung Gottes ist immer zugleich eine Erniedrigung, genauer: Sie manifestiert sich in dieser Erniedrigung. Auch der König ist einzig dafür König, um den Erniedrigten aus dem Staub aufzuheben. Die Erhöhung in der Erniedrigung: Breukelman konnte das anhand der beiden Psalmen eindringlich vor Augen führen und zu Gehör bringen.

Ton Veerkamp ist auf dem von Breukelman gezeigten Weg weitergegangen. Immer wieder führte er aus: Die Texte der Schrift haben einen doppelten Kontext – einerseits innerhalb der Schrift, andererseits innerhalb des gesellschaftlichen und politischen Zusammenhangs, in dem sie stehen.

»Die Schrift« als Kontext bedeutet: Die Auslegung eines einzelnen Bibeltextes funktioniert nur, wenn ergründet wird, in welcher Beziehung dieser Text zum Ganzen der Schrift steht. – Die Gesellschaft als Kontext bedeutet: Um den Text zu verstehen, benötigen wir ein gesellschaftskritisches Modell, und wir benötigen ein geschichtliches Modell. Die Frage nach der Geschichte ist nicht die Frage nach dem, was zufälligerweise eben so und nicht anders war, sondern nach dem, was notwendig so war, was also nicht hätte anders sein können. Oder genauer: Es ist die Frage, warum ein bestimmtes historisches Geschehen aus einer bestimmten historischen Perspektive so und nicht anders wahrgenommen werden mußte. Die Texte und die Bibel als Ganzes erzählen von der Begegnung von Himmel und Erde, sie erzählen die Geschichte von Gott mit uns. Damit bietet die Bibel eine Große Erzählung, ein von Generation zu Generation weitergegebenes Narrativ, das davon handelt, wie diese Erde anders werden kann, als wir sie kennen. Mittels der Bibel erzählt eine Generation der anderen »die Welt anders«, wie Ton Veerkamp sein letztes Buch nannte. Veerkamp schreibt zum Begriff »Narrativ«:

»Der Ausdruck stammt von den französischen Philosophen der Postmoderne wie Michel Foucault, Jean-François Lyotard oder Jacques Derrida. Eine Große Erzählung ist ein Entwurf, in dem die Lebensvollzüge auch der einzelnen Menschen mit erzählt sind. Die französischen Philosophen sagen, dass die Zeit dieser großen Entwürfe vorbei sei. Die Postmoderne bedeutet eine Vernetzung verschiedener Fäden. Mal so, mal so können die Dinge verknüpft werden, aber es ist nicht mehr z.B. die Große Erzählung der Bourgeoisie von Emanzipation und dem mündigen Menschen, die den Einzelnen hilft, sich in der Gesellschaft zurechtzufinden. Ob das wirklich so ist, weiß ich nicht. Ich weiß aber, dass in der Bibel eine Große Erzählung erzählt wurde. Eine Perspektive für die Gesellschaft als ganze

14 Fr. Breukelman, Der König im Tun von »Mischpath W-Zedaqah«, in: TuK 23 (1984); ders., Psalm 113 oder die Struktur der biblischen Theologie, in: TuK Nr. 53 (1992); ders., Over der nedrigheid van God, exegese van Psalm 113, in: *Bijbelse Theologie* II/2, Kampen 2009, 119–162.

und zugleich eine Perspektive für die einzelnen Mitglieder dieser Gesellschaft wurde entworfen.«¹⁵

Eine Grundvoraussetzung dafür, die Bibel als Große Erzählung begreifen zu können, ist die Einheit der Schrift. Weil Gott EINER ist, ist auch die Schrift eine Einheit, ein organisches Ganzes, in dem jeder Text mit allen anderen verknüpft ist¹⁶. Indem die Erzählung von Generation zu Generation weitergegeben wird, wird sie neu erzählt, anders erzählt, aber es wird nichts Anderes erzählt.

Friedrich-Wilhelm Marquardt: Die Erstlingschaft Israels – die dogmatische Konsequenz

Was Marquardt von der Amsterdamer Schule und von Frans Breukelman gelernt hat, sollte Eingang finden in seine Dogmatik, die von 1988 an in sieben Bänden herauskam. Im ersten Band, »Vom Elend und Heimsuchung der Theologie«, führt Marquardt den Begriff der »evangelischen Halacha«¹⁷ ein, der dieses Werk insgesamt prägt. Wie Breukelman bezieht Marquardt sich auf Barths Gotteslehre in der »Kirchlichen Dogmatik II/1: Gottes Sein in der Tat.«

»Da es zum besseren Verständnis unseres theologischen Ansatzes bei den »Werken« dienen kann, skizzieren wir – kurz und beispielhaft – einige biblische Beobachtungen, die wir der bisher leider nur in mündlicher Tradition und in Konvoluten fliegender Blätter überlieferten »Biblichen Theologie« des Niederländers Frans Breukelman verdanken.«¹⁸

In dem nachfolgenden Paragraphen »Abraham, unser Vater: Über die Berufung (De vocatione)«¹⁹ folgt dann in Anlehnung an Breukelman eine Exegese über das biblische Grundwort der »Zeugungen«. Dies geschieht in freier Interpretation Marquardts, die beim Erfinder nicht unbedingt auf Gegenliebe stieß.

»Wir erklären uns im Blick auf die folgenden Erörterungen abermals profund belehrt durch die »Biblische Theologie« Frans Breukelmans (...) Sprache und Art der Darstellung nehmen wir auf unsere Kappe, während wir Textbeobachtungen und inhaltliche Einschätzung ihrer Bedeutung für eine Biblische Theologie ausdrücklich als eine Erkenntnis der Lehre Breukelmans ehren. Die Verantwortung für die weitgehenden dogmatischen Entwicklungen tragen wir selbst.«²⁰

15 Die Vision einer anderen Welt. Gespräch mit Ton Veerkamp, in: Junge Kirche 2/2012, 34f.38–40: 34f.

16 Vgl. Veerkamp, ebd., 34: »Die historische Kritik zerstückelt die Einheit der Erzählung. (...) Das Leben ist ein Ganzes trotz der Brüche und Widersprüche. Die Schrift ist auch ein Ganzes. Sie ist *eine* Erzählung.« (Hervorhebung von mir, AWS).

17 Fr.-W. Marquardt, Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik, München 1988.

18 Ebd., 217.

19 Ebd., 263ff.

20 Ebd., 287.

Auch wenn Breukelman in den weiteren Bänden von Marquardts Dogmatik nicht überall genannt wird, ist seine Art und Weise, die Bibel zu »hören«, in den dort zu findenden exegetischen Ausführungen, allgegenwärtig.

In der Reihe *Einwürfe* hat Marquardt 1990 in einem Band mit dem Titel »Die Bibel gehört nicht uns« den Aufsatz »Bericht über eine biblische Weise die Bibel zu lesen – Frans Breukelman«²¹ veröffentlicht. Er versucht darin, die Hintergründe Breukelmans und seine Art, an die Bibel heranzugehen, einer deutschen Leserschaft deutlich zu machen. Insbesondere stellt er hier heraus, was Breukelman sehr wichtig war, nämlich daß die Bibel als gesprochenes Wort, als Ruf, gehört werden will. (I. Die Bibel als Schrift und Ruf.) Zu diesem Zweck setzt Marquardt Breukelmans »Methode« in Beziehung zum deutschen Kontext.

»Wir geben diesen Bericht für deutsche Leser. Frans Breukelman ist Niederländer. Er schöpft anders als wir, die wir mehr von der Luther'schen Tradition beeinflusst sind, aus dem Erbe Calvins und des Calvinismus, damit vor allem aus einem weniger problematischen Verhältnis zum Alten Testament und zum Volk dieses Testaments: dem jüdischen.«²²

Breukelman hatte seine Probleme mit dieser Lesart. Es war für ihn nicht einfach, sich in das deutsche Verständnis seiner biblischen Theologie als einer Theologie nach Auschwitz hineinzufinden:

»Ich bin froh über dieses Buch, aber weiß nicht, ob ich den ganzen Weg, den Marquardt geht, auch gehen kann. Aber ich begreife die Notwendigkeit dieses Buches: »nach Auschwitz« (...)

(...) Natürlich ist das mir aus dem Herzen gesprochen, daß es in den Prolegomena um Israel gehen muß. Wie kann es auch anders sein, wenn man erkennt, daß der »sefer toledoth adam«, das Buch der Zeugungen Adams, die Ouvertüre des ganzen »Tenachs« ist, und, wenn man weiß, daß es darin um die Erstlingschaft Israels geht.

Achte auf den einen, Israel, denn in dem einen geht es, repräsentativ, um uns alle. Also, wenn man wissen will, was mit uns allen los ist, was unsere Zukunft ist, was Humanität ist, dann wird es hier in diesem Einen definitiv gesagt. So ist es im Tenach und das ist auch die Herkunft der Apostel, das ist die Herkunft von Matthäus und Paulus. (...) Und deshalb gehört Israel in die Prolegomena einer Dogmatik. Aber die Frage ist, wie Israel in den Prolegomena einer Dogmatik vorkommt.«²³

Die Art, wie Breukelman die deutsche Theologie durch seine Bibelauslegung belehrt, möchte ich in Anlehnung an einen Aufsatz von Miskotte »Die Erlaubnis zum schriftgemäßen Predigen«²⁴ nennen. Wie schon gesagt, hat Breukelmans Hermeneutik unmittelbare Auswirkungen auf die Homiletik. »Om het levende woord« – um das lebendige Wort soll es gehen, wenn die Schrift auslegt wird. Die Lebendigkeit der Schrift, der zu Worten gewordenen Erfahrungen von Menschen

21 In: *Einwürfe* 6, Herausgegeben von Fr.-W. Marquardt, D. Schellong und M. Weinrich zusammen mit dem Christian-Kaiser-Verlag. München 1990, 157–206. Leider gibt es diese Reihe nicht mehr.

22 Ebd., 171.

23 Frans Breukelman, *Om de plaats van de herberg*, in: *Bijbelse Theologie* IV, 2, Theologische Opstellen, Kampen, 1999, 198–203.

24 K. H. Miskotte, *Die Erlaubnis zum schriftgemäßen Denken*, in: *Antwort*. Karl Barth zum 70. Geburtstag. Zürich 1956.

in ihrer Begegnung mit Gott, wird in der Predigt zum Klingen gebracht werden. Breukelman lehrte nicht nur ein neues Verständnis der Schrift, er lehrte auch, ihre Schönheit wahrzunehmen und ihr mit Ehrfurcht zu begegnen. Das war der deutschen historischen Kritik abhandengekommen.

Daß er bei der Exegese immer wieder Begriffe aus der Musik gebrauchte, war für deutsche Ohren ziemlich ungewohnt: »Die Worte klingen in den Ohren! Der Text muß zum Klingen gebracht werden.« Die Einleitung zur Genesis oder zu den Evangelien bezeichnete er als »Ouvertüre«. Das ihm eigene Talent, diesen Klang der Worte mit Gesten und Stimmgewalt in Szene zu setzen, war in deutschen Hörsälen gänzlich ungewöhnlich. Während seines Berliner Gastsemesters sind nicht wenige zu ihm gekommen, weil es sich schnell herumgesprochen hatte, da ist einer, der während seiner Vorlesungen lacht und weint, brüllt und flüstert, mit den Füßen trampelt und mit den Händen fuchtelte. Da ist einer, der bringt den Vorlesungssaal zum Beben. Und noch etwas war gänzlich ungewohnt: *Der liest nicht vor, sondern redet frei – von Angesicht zu Angesicht.*

Ein letztes ist hier zu nennen, was von Breukelman gelernt werden kann. Die deutsche Theologie und damit auch die Predigtlehre hat eine gewisse Scheu, ja fast Ablehnung dem Alten Testament gegenüber. »Ist das Alte Testament noch aktuell?« – »Könnten wir es nicht abschaffen?« Diese oft in Frageform präsentierte Kritik am Alten Testament ist weit verbreitet – unter Laien und unter der Pastorenschaft. Daß es für Christen so etwas wie eine Liebe zum Alten Testament und damit zum hebräischen Idiom der Schrift gegeben könnte, kommt vielen gar nicht in den Sinn: »Das ist doch irgendwie zu einfach, zu primitiv!«

Breukelman hat demgegenüber die Maxime aufgestellt: »Das Evangelium darf nur vom Tenach her interpretiert werden!«, und diese These hat er nicht nur in der Auslegung des Neuen Testaments, sondern auch in der des »Alten« mit Leben ausgefüllt. So wurde bei ihm im praktischen Vollzug deutlich: Die christliche Predigt lebt – wenn sie denn lebt – aus der Fülle Israels, und schon deshalb hat alles Antijüdische in ihr keinen Platz. Ton Veerkamp schreibt:

»Die uns von Breukelman eingeprägte Hermeneutik, ›das Evangelium nur vom Tenach her verstehen‹ zu wollen und zu können, ist nicht nur eine wissenschaftliche Methode. Sie ist vor allem eine Grundsatzentscheidung. Ohne Israel sind wir nichts, wir können ohne Israel nicht sein. (...) Ohne Israel, das heißt ohne seine einmalige gesellschaftliche Perspektive von Freiheit von jeglichem ›Ägypten‹, kann Theologie nicht biblisch sein; und wenn Theologie nicht biblisch ist, ist sie nicht nur belanglos oder gar schädlich, sondern vor allem zum Gähnen langweilig; in einer solchen Theologie geht es nämlich meistens um nichts, gar nichts.«²⁵

Langweilig ist Breukelmans Theologie nie gewesen. Sie führte im Gegenteil eindrucksvoll vor Augen, nein vor Ohren: Das »Alte« Testament macht Spaß, ist prall gefüllt mit Geist und mit Leben. Darum darf biblische Exegese sowohl spirituell als auch lustvoll sein.

Molfsee bei Kiel, im Oktober 2016

Anke Wolff-Steger

25 T. Veerkamp, Theologie der Schrift in Stichworten, in: TuK 69 (1996), 3–26: 24.

A Blessing in Disguise?

Thesen zum Aufsatz von Notger Slenczka, Die Kirche und das Alte Testament¹

I

Gott hat darauf gesehen, ein Volk aus den Völkern zu nehmen für seinen Namen. Apostelgeschichte 15,14

Vocare heißt rufen, auch berufen. Christen sind Christen, weil sie in Jesus Christus einen sie verpflichtenden und befreienden Ruf Gottes hören. Der Berliner Theologe Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928–2002) hat darum ein Kapitel über die Berufung an den Beginn seiner Dogmatik, in die Prolegomena, gestellt – in alten Dogmatiken kam dieser Topos, wenn überhaupt, eher am hinteren Rand vor. Zu dieser Berufung gehört der Ruf zur Einwanderung in die Welt der Bibel, und so skizziert Marquardt an dieser Stelle so etwas wie ein biblisches Weltbild, eine biblische Art zu denken, und zwar anhand der Hebräischen Bibel – nicht aus religionsgeschichtlichen, sondern aus systematisch-theologischen Gründen. Wer ein Christ, eine Christin wird, ist zur tätigen Teilnahme an einer Geschichte berufen, die lange vor Jesu Geburt begonnen hat, lernt in Israels Bibel, sich in und an dieser Geschichte zu orientieren, auch zu orientalisieren, lernt so auch den Gott näher kennen, dessen Stimme er und sie in Jesus Christus und im Evangelium von Jesus Christus so bezeichnend und gewinnend, so kritisch wie tröstlich hat rufen hören.

II

Wenn sie auf Mose und die Propheten nicht hören, so lassen sie sich auch nicht überzeugen, wenn einer von den Toten aufersteht. Lukas 16,31

Notger Slenczka ist nicht der erste, dem aufgefallen ist, daß die Hebräische Bibel, das christlich so genannte Alte Testament, sich konzentriert auf die wechselvolle, aber nie abgebrochene Beziehungsgeschichte zwischen Gott und seinem Volk Israel. Er irrt sich aber, wenn er aus dieser zutreffenden Beobachtung schließt, das jüdische Volk sei auch der einzige Adressat dieser Schriften, und sie seien darum so etwas wie das Dokument einer National-, einer Stammesreligion. Doch die in ihnen bezeugte Geschichte der Erfindung, Erwählung, Befreiung, Begleitung und Bewahrung Israels zielt aufs Ganze, hat auch die Völker im Blick. Ihnen

¹ Marburger Jahrbuch Theologie XXV, Leipzig 2013, S. 83–119.

wird zugemutet, aber auch zugetraut, an dieser Beziehungsgeschichte zu erkennen, wer Gott ist und wie er ist und was er will. Es ist gerade diese besondere Geschichte, die über das Allgemeine aufklärt, jedenfalls ist das die Sicht der biblischen Autoren Alten und Neuen Testaments: Es ist der Gott Israels, der Himmel und Erde geschaffen hat – und nicht hat der Schöpfer des Himmels und der Erde zudem Israel erwählt. Die christliche Kirche, die christliche Theologie hat zu lange, hat zu oft vom Allgemeinen aufs Besondere geschlossen. Was geschieht und worauf es hinausläuft, wenn – zunächst im Denken, dann auch in der gesellschaftlichen Wirklichkeit – das Besondere unter dem Allgemeinen subsumiert und entsprechend zugerichtet, zurechtgestutzt wird, läßt sich bei Horkheimer, Adorno, Levinas lernen – und es wäre gut, wenn Theologen und Theologinnen das auch tun.

Das Alte Testament, sagt Slenczka mit Recht, ist keineswegs bloß forderndes und anklagendes Gesetz im Gegensatz zum freisprechenden und freimachenden Evangelium – es ist beides: Gesetz und Evangelium – freilich müßte man genauer sagen: es ist zuerst froh und frei machendes Evangelium und dann, daraufhin auch Gesetz: Weisung –, doch er fügt leider hinzu: nur für die Juden. Das aber ist falsch: Die in der Hebräischen Bibel und durch seine schiere Existenz auch vom nachbiblischen Israel bezeugte Treue Gottes zu seinem Volk ist frohe Botschaft auch für Gojim, jedenfalls für die Christen unter ihnen, so sie Ohren haben zu hören.

III

*Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige.
Offenbarung 1,17f.*

Slenczka skizziert eine reiche und glanzvolle Epoche evangelischer Theologie von Schleiermacher bis Harnack, in der nicht nur evangelische Theologen, sondern fast alle geistig bewegten und beweglichen Menschen dem Entwicklungsgedanken, dem Fortschrittsglauben anhängen: Sie sahen in der Entwicklung der menschlichen Geschichte, Zivilisation und Kultur eine stete Verfeinerung, Versittlichung, Vergeistigung, Humanisierung, eine mehr oder weniger lineare Entwicklung von der Barbarei zur Kultur, sahen darum auch eine Art religionsgeschichtlichen Fortschritt vom Alten zum Neuen Testament, der seitdem weiterging und weitergeht, nicht aufgehört hat, die Welt menschlicher, weniger unmenschlich zu machen, so daß das Reich Gottes nicht mehr apokalyptisch hereinbrechen muß, sondern durch dies strebende Sich-Bemühen erreicht wird. Diese Überzeugung wurde nicht von ein paar Barbaren und Banausen um einen Schweizer Dorfpfarrer herum erschüttert, zerstört, sondern durch die Barbarei des Ersten Weltkriegs – und zwar nicht nur bei den wenigen, die dann eine dialektische Theologie oder eine Theologie der Krise entwickelten, auch die

Lutherrenaissance gehört zur Wirkung dieser Erschütterung, das plötzlich lebhaftere Interesse an den Romanen Dostojewskis, der Expressionismus in der Literatur und in der bildenden Kunst, die Entstehung atonaler Musik, aber auch Entwicklungen in der jüdischen Theologie: Der Begriff der Offenbarung wurde von Franz Rosenzweig und Karl Barth zur selben Zeit wiederentdeckt. An jenen Reichtum und Glanz wieder anknüpfen zu wollen, die Theologie seither als zeitbedingte und nunmehr zu überwindende Übertreibung abzutun, ist darum unhistorisch, also unrealistisch und angesichts der weiteren Katastrophen des 20. Jahrhunderts auf makabre Weise naiv. Es ist kein Zufall, daß es die Theologie Karl Barths war, die sich in der noch barbarischeren nächsten Katastrophe bewährte. Es ist auch kein Zufall, daß mitten in ihr Walter Benjamin in seinen geschichtsphilosophischen Thesen mit dem Fortschrittsglauben auch der Sozialdemokratie ins Gericht ging.

Nun gibt es ja im Neuen Testament keine Zeile, die darauf hindeutet, Jesus sei gekommen, um das Alte Testament zu humanisieren, zu vergeistigen, zu modernisieren oder sonstwie zu korrigieren. Auch Slenczka scheint dem Entwicklungsgedanken nicht recht zu trauen – selbst wenn er gelegentlich mit ihm argumentiert, etwa darauf hinweist, daß heutiges frommes Selbstbewußtsein, also religiöses Selbstverständnis, große Teile der Bibel, freilich auch des Neuen Testaments, zurückweist –, denn er nennt als weiteren Kronzeugen einen dieser dialektischen Theologen der Krise, den Neutestamentler und theologischen Existenzialisten Rudolf Bultmann. Als nüchterner Historiker sagt der zwar, daß der historische Jesus ins Judentum gehört, was aber so viel heißt wie: daß er ihn nicht interessiert. Der verkündigte Christus, das Kerygma des Evangeliums, das mich – und zwar als Einzelnen – zugleich zum Tode verurteilt und freispricht, befreit mich von der Last der Geschichte, fordert und fördert meine Entweltlichung. So kann auf seine Weise auch Bultmann mit dem Alten Testament nichts anfangen: nicht weil es religionsgeschichtlich überholt und überwunden ist – das kann ja für ihn keine Kategorie sein –, sondern weil es die Geschichte eines Gottesvolks bezeugt, eines Kollektivs also, das versucht, in der Geschichte den Bund mit Gott zu bewahren und zu bewähren. Das Alte Testament ist darum für ihn ein Dokument des Scheiterns, das dem Neuen dialektischen Auftrieb gibt. Doch die biblische Botschaft Alten und Neuen Testaments ist nicht die Befreiung von der Geschichte – als wäre sie ein Verhängnis und Gefängnis –, sondern die zur tätigen Teilnahme an der Geschichte, die der Gott Israels mit der *politeia* Israels und den verheißungsvollen Bundesschlüssen begonnen hat (Eph 2,12), in der nun auch die Völker als Mitbürger und Hausgenossen (Eph 2,19) mittun sollen.

IV

Habt ihr nicht gelesen im Buch des Mose bei dem Dornbusch, wie Gott zu ihm sagte und sprach: »Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs«? Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden. Ihr irrt sehr. Markus 12,26f.

Slenczka hält das Alte Testament für den religionsgeschichtlichen Hintergrund Jesu, seiner Jünger und der Autoren des Neuen Testaments. Seine Kenntnis ist darum für das sachliche Verstehen vieler neutestamentlicher Wendungen unerlässlich, es ist aber nicht relevant für das, was denen geschieht, denen Jesus Christus durch das Evangelium begegnet. Ob jemand zuvor Buddhist war oder Muslima oder, siehe Paulus, Jude; ob jemand sich an den Sternen orientierte, an griechischen oder germanischen Mythen – immer wird das religiöse Selbstverständnis durch die Begegnung mit Jesus vollkommen umgestülpt. Das muß nicht heißen, alles Vorherige für Kot zu erachten, es kann auch heißen, und für Slenczka heißt es das, daß die Botschaft des Neuen Testaments allen möglichen Selbstverständnissen kritisch und tröstend hinzugefügt werden kann – und auch faktisch wird. Diesen Vorschlag gab es bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts: das Alte Testament ist der Volksnomos der Juden – andere Völker haben andere: die Edda, die Nibelungen oder was auch immer, müssen darum bei der Aufnahme des Evangeliums nicht auch diesen fremden Volksnomos übernehmen. Es war der niederländische Theologe Kornelis Heiko Miskotte (1894–1976), der 1939 in seinem Buch *Edda en Tora* ohne Ressentiment, mit Liebe und Verständnis dieses heidnische Denken skizziert, ihm aber das ganz andere Denken der Tora entgegengestellt hat. (Die gegenwärtige Debatte könnte Grund und Anlaß sein, auch sein großes Buch von 1956, *Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments*, 1964 erweitert auf Deutsch erschienen, – wieder – zu lesen.) Slenczka weiß, daß er sich mit seinem Vorschlag in schlechter Gesellschaft befindet, meint aber, der Fehler jener Volksnomos-Theologen müsse anderswo liegen als bei ihrer Verhältnisbestimmung von Altem und Neuen Testament. In der Tat müssen nicht alle diejenigen, die sich vom Neuen Testament nicht an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs binden lassen, bei einem germanischen Heldenchristus landen, wie das die Nazitheologen taten, die sich freilich nicht damit begnügten, das Alte Testament abzutun, sondern auch noch das Neue zu entjuden versuchten. Doch wer meint, es sei irrelevant für den christlichen Glauben, daß der Gott, der uns in Jesus begegnet, sich selbst durch seine Bindung an Abraham, Isaak und Jakob-Israel definiert, bekommt es wahrscheinlich mit einem etwas blassen, farblosen Gott zu tun, vielleicht mit dem »Gott der Philosophen« (Blaise Pascal), vielleicht mit »jenem höheren Wesen, das wir verehren« (Heinrich Böll) oder der »Mischung aus Christkind und Goethe und Landgerichtspräsident« (Franz Josef Degenhardt), vermutlich mit einem Gott ohne Eigenschaften, ohne Willen und Wi-

derwillen. Was alle Autoren des Neuen Testaments als ihre Aufgabe betrachteten, die sie in recht verschiedener Weise lösten, war, einerseits zu bezeugen, daß der Gott Israels in Jesus Christus etwas überraschend Neues getan hat, daß dies aber andererseits vollkommen mit seinem bisherigen Handeln im Einklang ist, ihm ähnlich sieht. Es ist diese Spannung zwischen Kontinuität und Überraschung die ihre Lektüre spannend macht.

V

Christus ist ein Diener der Juden geworden um der Treue Gottes willen, um zu befestigen die Verheißungen an die Väter – die Völker aber sollen Gott verherrlichen um seines Erbarmens willen. Römer 15,8f.

Christliche Lektüre des Alten Testaments, christliche Predigt über alttestamentliche Texte bedeuten nicht, diese Texte apologetisch nach Beweisen, *prooftexts*, abzusuchen für das Bekenntnis oder die Behauptung (was zweierlei ist), daß es sich bei Jesus von Nazareth um den Christus, den Messias handelt; auch nicht historisch naiv sich vorzustellen oder zwanghaft fundamentalistisch sich vorzuschreiben, seine Autoren hätten beständig dem Kommen Jesu von Nazareth sehnsüchtig entgegengesehen. Wer bereits, ehe er oder sie das Buch überhaupt aufschlägt, sicher ist, daß seinen Texten ohne das Neue Testament etwas fehlt, kann ihre Botschaft nur verfehlen. Ein unbefangener Leser, eine aufgeschlossene Leserin wird nicht auf die Idee kommen, daß da nur Verheißungen stehen, deren Erfüllung aber erst das Neue Testament verzeichnet. Insofern haben diejenigen recht, die empfehlen, diese Texte für sich zu nehmen und nicht zu meinen, man müsse ständig nach dem Neuen Testament greifen, um ihren Sinn zu entschlüsseln. Slenczka greift diese Empfehlung auf und verbindet mit ihr den Rat, zwar nicht die Lektüre dieser Texte den Jüdinnen und Juden zu überlassen, aber ihre Lektüre als den eigenen Glauben prägende, ihn nicht nur informierende, sondern formierende Texte. Nun gibt es in der Tat Theologen und Theologinnen, die in der Befürchtung, den Juden etwas wegzunehmen, die angesichts der Geschichte christlicher Bibelauslegung ja auch nicht aus der Luft gegriffen ist, einen Bogen um die Hebräische Bibel machen, um sie nur ja nicht sich anzueignen (also andere zu enteignen), zu vereinnahmen (also zu stehlen), zu missbrauchen – ein Marcionismus, der diesmal nicht judenfeindlich, sondern judenfreundlich daherkommt. Das aber ist eine etwas seltsame Übernahme der rabbinischen Praxis, einen Zaun um die Tora zu machen.

Denn Christen und Christinnen entdecken in der Tat bei ihrer Bibellektüre auch das »Christuszeugnis des Alten Testaments« (Wilhelm Vischer) – nicht in jenem apologetischen Sinn, auch nicht in der offenkundig falschen Annahme, diese Texte hätten keinen anderen Sinn, als auf Jesus zu verweisen, sondern als

dankbare Empfänger eines wichtigen Teils des ihnen verkündeten und von ihnen zu verkündigenden Evangeliums, ohne den ihr Christusverständnis schmal, dünn und vor allem ständig offen für gojische Mißverständnisse wäre. Da Lukas vermeiden will, daß seine griechischen Leser bei der Entstehung Jesu im Leib der Maria an all die Götter denken, die mit Menschenfrauen Halbgötter zeugen, parallelisiert er diese Geschichte mit der von Zacharias und Elisabeth, also mit der von Abraham und Sarah, mit den *toledot* Israels. Christinnen und Christen finden also im Alten Testament nicht nur Bestätigungen dessen, was sie ohnehin schon aus dem Neuen wußten, entdecken auch nicht lauter Jesusgeschichten – im buchstäblichen Sinn freilich schon: sie entdecken lauter Jeschua-, lauter Befreiungsgeschichten –, aber Immanuel-, Gott-mit-uns-Geschichten, lernen so Israel als »formale Christologie« (Hans-Urs von Balthasar) verstehen, und das hilft ihnen dabei, die Jesusgeschichten im Neuen Testament nicht unbiblisch, sondern biblisch zu verstehen. Die ersten drei Evangelien sind sich darin einig: im Gespräch mit Mose und Elia, also mit der Tora und den Propheten, mit der Hebräischen Bibel, leuchtet Jesus hell wie das Licht.

VI

Meine Augen haben dein Befreien gesehen, das du bereitet hast vor dem Angesicht aller Völker: ein Licht zur Aufklärung der Völker und Herrlichkeit deines Volkes Israel. Lukas 2,30ff.

Doch es geht bei dieser Debatte gar nicht um Notger Slenczka. Beim Streit um seinen Text »Die Kirche und das Alte Testament« geht es um die Kirche und das Alte Testament. Es wäre gut, wenn einige der Theologen und Theologinnen, auch der kirchenleitenden, die jetzt erschrocken und empört reagieren, einen Moment innehielten und dessen innewürden, daß Slenczka nur etwas genauer ausdrückt und offen ausplaudert, was schon lange heimlicher, aber keineswegs immer heimlicher Konsens der Kirche ist – in Kirchenleitungen und in Synoden, unter theologischen Hochschullehrern und den Studierenden, unter Pfarrerinnen und Pfarrern und beim Kirchenvolk auch. Man könnte die Entwicklung unter Abwandlung eines Harnackworts eine akute Schleiermacherisierung – und eine rasante dazu – der evangelischen Kirche nennen, wenn man dem großen Theologen damit nicht Unrecht täte, denn wie bei Luther sind auch bei ihm die Epigonen schlichter und gröber als der virtuose Meister selbst. Slenczka hat zwar nicht ganz recht, aber auch wirklich nicht ganz unrecht, wenn er sagt, daß er nur ratifiziert, was längst kirchliche Praxis ist. Es ist ja nicht nur so, daß landauf, landab noch immer und immer wieder von einem gräßlich grausigen Gott des Alten Testaments gesprochen wird im Gegensatz zu einem ganz anderen, einem ständig und stets nur liebevoll sanft säuselnden Gott des Neuen Testaments. Es

ist vor allem so, daß wir das, was wir mit einem etwas unklaren Wort Spiritualität nennen, viel interessanter finden als den Inhalt, die Sprache, die Denk- und Erzählweise der Bibel beider Testamente. Die Kirche ist schon lange keine Lerngemeinschaft mehr, wenn sie es denn je war, sondern Gefühlsgemeinschaft. Der Versuch, den Gott Israels durch allerlei selbstgemachte Gottesbilder zu ersetzen, rächt sich darin, daß er gelingt. Und weil wir es entweder nie gelernt oder schon lange vergessen haben, dem Gott Israels und seinem Volk die Ehre zu geben, die beiden gebührt, tragen wir auch wenig bis gar nicht zur erhellenden Aufklärung der Völkerwelt bei. Wenn die gegenwärtige Debatte dazu führt, uns das klar zu machen, und uns motiviert, das zu ändern, dann könnte der Aufsatz »Die Kirche und das Alte Testament« ein *blessing in disguise*, ein Segen in Verkleidung, gewesen sein.

Berlin, im Mai 2015,

Matthias Loerbroks

Rethinking Schleiermacher.

Warum wir ihn nicht verachten sollten

Theologe der Revolution

Wer über die Aktualität Schleiermachers nachdenkt, sollte sich zuerst ein Bild der Zeit, in der er lebte und arbeitete, machen. Seine Zeit war das Zeitalter der Revolution, und die (Französische) Revolution war der »Sitz im Leben« seiner Theologie. Insofern ist seine Theologie in unserer Zeit, die ja die Revolution hinter sich gebracht zu haben scheint, »unzeitgemäß« geworden. Für alle Zeiten gültig wäre diese Theologie nur, wenn man meint, in ihr handele es sich um die »Religion« als etwas, das zu jeder Zeit seine Relevanz behält, weil es nun mal allgemein-menschlich ist, irgendwie »religiös« zu sein. So denken wohl die meisten, die sich noch mit Schleiermacher beschäftigen. Er bleibt für sie der Repräsentant einer zeitlosen Religiosität, die von der Geschichte nicht getroffen werden kann.

Wenn Schleiermacher aber den Adressaten seiner »Reden über die Religion«¹ – den »Gebildeten« – klarmachen will, warum er sich gerade an sie, die deutschen Intellektuellen, wendet, dann verweist er auf die Französische Revolution als »erhabenste[...] Tat des Universums«² – und »Universum« ist ihm der Inbegriff des »Ganzen«, der Totalität der Wirklichkeit, sowohl als Ziel menschlichen Denkens und Handelns, als auch als das Licht, das Menschen von anderswoher aufgeht, sagen wir: das Licht der Offenbarung. Die »Franken« jedoch haben dieser erhabensten Tat nur »mit frivoler Gleichgültigkeit« zugesehen³ – anstatt diesem »Ereignis« treu zu bleiben. Es sind jetzt die »Gebildeten« in Deutschland, die diese Revolution »retten« sollen. Dieses aber wird nur möglich sein, wenn sie das »Wesen der Religion« (an)erkennen als die Bedingung jeder Revolution mit einem menschlichen Gesicht. Denn ohne Religion ist die Revolution dazu verdammt, unmenschlich zu werden, weil der Mensch sich dann dazu überhebt »wie Gott« zu sein. Das ist in Kurzem das Projekt Schleiermachers, das, wenn es aus diesem »politischen« Kontext herausgedacht wird, zu einer leeren Abstraktion verkommt.

1 Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799). Zitiert wird nach der Seitenangabe der ersten Ausgabe (zitiert als R). Diese ist in allen Ausgaben der Reden zu finden.

2 R, 17. Gemeint ist vielleicht, daß die Franzosen zugesehen haben, wie die Revolution auf die Diktatur Napoleons hinauslief. Der Staatsstreich Napoleons fand zwar am 9. November 1799 (18. Brumaire) statt, während die »Reden« schon im Juli 1799 abgeschlossen und im September desselben Jahres veröffentlicht wurden. Aber daß eine Diktatur im Kommen war, war schon seit längerer Zeit abzusehen.

3 Ebd.

Dieser Kontext ist Teil einer allgemeineren Problemkonstellation, die die Gebildeten in Deutschland beschäftigte. Die Französische Revolution war unverkennbar das Unternehmen einer bestimmten Klasse, der Bourgeoisie. Und der Bourgeois war der Mensch, der vor allem seinem Privatinteresse nachging, sein partikuläres Glück erstrebte. Das Problem der Gebildeten war, wie die »bürgerliche (bourgeoise) Gesellschaft« sich zu einer citoyenalen (staatsbürgerlichen), auf das Allgemeininteresse orientierten Gesellschaft entwickeln könnte. Wie war zu verhindern, daß der egoistische Bourgeois sich absolut setzt und so die Revolution um ihr menschheitliches Ziel brächte? Es war die Frage nach dem revolutionären Subjekt. Offen war, ob der Bourgeois einer solchen Subjektivität fähig – ob man ihn dazu erziehen konnte – oder ob dieses Subjekt woanders zu suchen war.

An die Gebildeten: ein Sprachspiel

Die Antworten der großen Philosophen des deutschen Idealismus (Kant, Fichte, Hegel) – wie alle Gebildeten ihrer Zeit Anhänger der Revolution und Vertreter einer solidarischen Kritik – waren unterschiedlich. Ihnen gemeinsam war die Überzeugung, das revolutionäre Subjekt könne gedacht und als vernünftig zumindest plausibel gemacht werden. Kant war der Moderate. Das revolutionäre, will sagen: citoyenale Subjekt, war nur denkbar unter der Voraussetzung der »Unabhängigkeit von der Sinnenwelt«. In der Empirie gab es nur das bourgeoise Subjekt. Daß es einen Weg aus der Empirie gab, konnte nur »postuliert« werden.⁴ Die Bewegung dorthin war die einer »unendlichen Progression«.⁵ Daß sie je realisiert würde, war für Kant wohl unvorstellbar. Fichte ging entschieden weiter. Das Reich der (citoyenalen) Freiheit »muß erreicht werden sollen«, nein, es »ist erreichbar, denn – ich bin«.⁶ Dieses »Ich« ist aber nicht die »individuelle Person«, die sich selber »der letzte Zweck [ihres] Handelns« ist.⁷ Es ist das »reine Ich«, das als »absolute Selbsttätigkeit« nicht mehr »durch die Dinge bestimmt wird« (wie der Bourgeois durch sein Privatinteresse), sondern als selber »die Dinge bestim-

4 Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft (hg. v. K. Vorländer), (Felix Meiner, Philosophische Bibliothek 38), Hamburg 1967, 152: Die Freiheit »[fließt aus] der notwendigen Voraussetzung der Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und des Vermögens der Bestimmung seines Willens nach dem Gesetze einer intelligibelen Welt«. Sie ist Postulat, d.h. »Voraussetzung in notwendig praktischer Hinsicht«.

5 Daß diese Ideen nicht bloß reine Spekulation sind, haben sie »lediglich ihrem reinen praktischen Vermögen zu verdanken« (ebd., 156). Und an anderer Stelle: »Einem vernünftigen, aber endlichen Wesen ist nur der Progressus ins Unendliche, von den niederen zu den höheren Stufen der moralischen Vollkommenheit möglich« (ebd., 141).

6 Johann Gottlieb Fichte, Die Bestimmung des Menschen, (Felix Meiner, Philosophische Bibliothek 226), Hamburg 1979, 114.

7 Johann Gottlieb Fichte, Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98) (Felix Meiner, Philosophische Bibliothek 239), Hamburg 1975, 86.

ment« zu denken ist⁸. Hegel war vielleicht der radikalste: das Reich der citoyenalen Freiheit ist verwirklicht, »der [real existierende] Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen [ist: citoyenalen] Idee«. ⁹ Von Hegel angeleitet, lernt der Bürger sich selber als jemanden zu verstehen, dessen »höchste Pflicht es ist, Mitglied des Staats zu sein«. ¹⁰ Seine Freiheit kommt als Einsicht in die Notwendigkeit des Staates zum Ziel. Über den Staat hinaus kann nichts mehr gedacht werden, weil mit dem Staat alles schon gedacht ist.

Gerade diese Selbstgewißheit, mit der diese Philosophen sich trauen, das revolutionäre Subjekt zu denken, wird für Schleiermacher nun selber zum Problem. Ihre Autonomie ist über jeden Zweifel erhaben, sie unterwerfen sich nur einem Gesetz, das sie sich selber gegeben haben – sogar der moderate Kant kennt keine andere Religion als die »innerhalb der bloßen Vernunft«. Schleiermacher wittert da Absolutismus: die theoretische Vernunft reicht bis zum »absoluten Wissen« (Hegel), die praktische Vernunft bis zur endgültigen Verwirklichung des Reiches der Freiheit (Fichte). Dem sich absolut setzenden Bourgeois wird ein noch absoluteres revolutionäres Subjekt gegenüber gesetzt. Denn wer wird dieses Subjekt noch in seine Schranken weisen, wenn seine Autonomie keine Schranken mehr kennt?

Schleiermacher verwendet den Begriff »Absolutismus« nicht. Mit diesem Wort hat Karl Barth seine theologische Kritik der Aufklärung auf den Begriff gebracht: »Absolutismus [bedeutet] ein Lebenssystem, das gegründet ist auf die gläubige Voraussetzung der Allmacht des menschlichen Vermögens.« ¹¹ In der Sache aber trifft der Begriff genau das, was Schleiermacher an der fortschrittlichen Philosophie seiner Zeit störte: die Allmacht, mit der sie meinte, des Problems der Revolution, ihre bourgeoisen Beschränktheit, Herr zu werden. ¹² Sie übersah, daß gerade dieses Herr-Werden die Revolution, die sie retten wollte, verdarb. Ihre Revolution war herrschaftlich strukturiert: es waren die Philosophen (die Gebildeten), die im Namen der Vernunft die Masse der Unvernünftigen zur Vernunft bringen sollten. Sie waren die Erzieher, die »von oben« die »da unten« aufzuklären hatten. Sie vergaßen aber, daß der Erzieher selbst erzogen werden muß. Ihr Reich der Freiheit blieb eine Gesellschaft von Herren und Knechten. ¹³

8 Ebd., 47.

9 G. W. Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts § 257 (Felix Meiner, Philosophische Bibliothek 124a), Hamburg 1955, 207.

10 Ebd. § 258, 208.

11 Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zollikon-Zürich 1947, 19.

12 Daß Schleiermachers Kritik der Aufklärung sich mit einem Barth-Zitat explizieren läßt, ist kein Zufall. Beider Theologie ist eine kritische Theorie des neuzeitlichen Bewußtseins.

13 Karl Marx kritisierte diese »Lehre von der Veränderung und der Erziehung« in seinen »Thesen ad Feuerbach«, weil diese vergaß, »daß die Umstände von den Menschen [und nicht von den Philosophen] verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß.« Diese Lehre mußte notwendig »die Gesellschaft in zwei Teile – von denen der eine über ihn erhaben ist – sondieren« (Marx-Engels-Werke [MEW] 3, 533).

Schleiermacher schlägt sich aber nicht auf die Seite der Reaktion, die von keiner Revolution wissen will, weil Herrschaft und Knechtschaft nun mal zur *condition humaine* gehören. Er wendet sich an die Gebildeten und ruft gerade sie zur Ordnung ihrer Relativität. Er will die Revolution retten, indem er sie auf ihr menschliches Maß zurückführt. Nicht die sich absolut setzende Vernunft, sondern die grundsätzlich relativierende Religion befreit den Revolutionär von der Versuchung ein Herr-Gott zu werden, ein Unmensch, der im Namen der Menschlichkeit vor keiner Schreckensherrschaft mehr zurückschreckt.¹⁴ Der Befreiungsschlag, den Schleiermacher vorhat, beginnt mit einem äußerst polemischen Satz, »mit dem schneidenden Gegensatz, in welchem sich die Religion gegenüber Moral und Metaphysik befindet« (R, 50). Diese Polemik richtet sich aber gegen das von der Kirche verschuldete Mißverständnis, dem die Gebildeten aufgefressen sind, die Religion hätte das Sagen über das, was Menschen tun sollen (Moral) und was sie wissen dürfen (Metaphysik). Mit einem Sprachspiel versucht Schleiermacher, den Gebildeten klarzumachen, daß die Religion ihrer Autonomie nicht im Wege steht, sondern – subtiler Unterschied! – sie als *relative* Autonomie gewissermaßen heilsam »aufhebt« (bewahrt und rettet). Das Sprachspiel besteht darin sowohl für das menschliche Streben als auch für das, was seinem Streben vorangeht, dasselbe Wort, »Universum«, zu benützen. Sein Kernsatz lautet: Die Religion »begehrt nicht, das Universum seiner Natur nach zu bestimmen und zu erklären wie die Metaphysik, sie begehrt nicht aus Kraft der Freiheit und der göttlichen Willkür des Menschen es fortzubilden und fertig zu machen wie die Moral. Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen« (ebd.). Das verbindende Moment ist also »Universum«, das Ein-und-Alles, nicht quantitativ (eine Aufzählung: alle), sondern qualitativ: das »Ganze«, die Totalität. Um dieses »Universum« geht es den Philosophen, um dieses »Universum« geht es in der Religion. Nur, daß die Philosophen das »Universum« bestenfalls andenken und es als Ziel des Handelns nur in »unendlicher Progression« ins Auge fassen können. Schaffen können sie es nicht, es bleibt als Ergebnis menschlicher Produktion unerreichbar. Ein Mensch, der alles wüßte oder alles erreichte, ist eine Unmöglichkeit: »verwegener Übermut (...) freche Feindschaft gegen die Götter« (R, 52). Der Mensch, der sich trotzdem dieses Unmögliche zutraut, »wird das Universum

¹⁴ Auch Barth, der weiß, daß »es wenig wahrscheinlich ist, dass man auf den Boden des Römerbriefes ein reaktionärer Mensch wird«, richtet seine Kritik an den Revolutionär und sieht sein »Anliegen darin, dass zur Ehre Gottes der *revolutionäre* Mensch (...) zur Strecke gebracht wird« (Karl Barth, *Der Römerbrief* (Zweite Fassung) 1922 (Karl Barth-Gesamtausgabe), Zürich 2010, 640, Hervorhebung im Original). Aber auch er will nicht den Tod des Revolutionärs, sondern, daß »der absolute Ton (...) verschwindet, um einem vielleicht relativ [!] gemäßigten, vielleicht relativ [!] radikalen Absehen auf menschliche [!] Möglichkeiten Platz zu machen« (ebd., 653).

vernichten, indem er es zu bilden scheint, er wird es herabwürdigen zu einer bloßen Allegorie, zu einem nichtigen Schattenbild unserer eigenen Beschränktheit« (R, 55).

Schleiermacher versucht sich in einem Sprachspiel, das die Gebildeten verstehen können. Er hofft, sie über den Begriff des »Universums« für eine Dimension des Menschseins sensibilisieren zu können, die sie in ihrem aufklärerischen Enthusiasmus vergessen haben, die der Schöpfung: »Es ist euch gelungen das irdische Leben so reich und vielseitig zu machen, daß ihr der Ewigkeit nicht mehr bedürft, und nachdem Ihr Euch selbst ein Universum geschaffen habt, seid Ihr überhoben an dasjenige zu denken, welches Euch schuf« (R, 2). Deshalb heißt das Subjekt der Religion (»welches Euch schuf«) »Universum« statt »Gott«; Mensch und Gott sollen nicht gegeneinander ausgespielt, sondern zusammengedacht, verbündet werden.

Das hat wohl seinen Preis. Das Sprachspiel erfordert, mit dem Allgemeinen anzufangen: das Wesen *der* Religion (2. Rede). Erst in der letzten (5.) Rede kommt Schleiermacher auf das Besondere zu sprechen: die christliche Religion und innerhalb dieser Religion auf das Subjekt, worin die Religion sich verwirklicht: Jesus. Die Frage ist dann, ob es Schleiermacher mit diesem Sprachspiel gelingt, den Gebildeten das Gefühl zu vermitteln, *heilsam* relativiert zu sein. Könnten sie diese Relativierung nicht ebenso gut als heillos erfahren? Sich, wie Schleiermacher schreibt, »seiner Beschränktheit (...) der Zufälligkeit seiner ganzen Form, des geräuschlosen Verschwindens seines ganzen Daseins im Unermeßlichen« (R, 52) bewußt zu werden, ist nicht unbedingt beruhigend. Man kann sich dann schon vorstellen, daß Fichte meinte, auf die (Selbst-)Gewißheit der Vernunft nicht verzichten zu können, weil anders »die Welt und mit ihr wir selbst in das absolute Nichts versinken [würden]«. »Lediglich durch unsere Moralität [Praxis]« (...) erhalten [wir] uns über diesem Nichts.«¹⁵ Das sich verabsolutierende Subjekt ist das sich vor dem Nichts ängstigende Subjekt.

Schleiermacher kann auch nicht mehr als auf (s)eine Erfahrung hinweisen. Ihm ist Religion widerfahren, das Licht der Offenbarung, daß das »Universum« (gut) geschaffen ist, ist ihm aufgegangen. Aber kann man von vorne herein den Gebildeten diese Erfahrung absprechen? Marx, auch er ein solidarischer Kritiker der Aufklärung, hat den Satz, »der Mensch macht seine Geschichte«, relativieren können: Ja, »[d]ie Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbst gewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.«¹⁶ Dann ist es nicht

15 Joh. Gottlieb Fichte, Die Bestimmung des Menschen (vgl. o., Anm. 6), 95.

16 Die 18. Brumaire des Louis Bonaparte, in: MEW 8, 115. Wäre der Marxismus doch selber bei dieser Relativierung geblieben und hätte Lenin nicht den fatalen Satz geschrieben: »Die Lehre von Marx ist allmächtig, weil sie wahr ist.« (Wladimir Iljitsch Lenin, Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus, in: Werke 19, Berlin/DDR 1977, 3.) Wäre die Geschichte der kommunistischen Bewegung nicht menschlicher verlaufen?

aussichtslos, die Gebildeten in ihrer Sprache anzusprechen, einer Sprache, die ihrer Sehnsucht nach dem Reich der Freiheit entgegenkommt, anstatt diese einfach zu diffamieren. Bewegt sich Schleiermacher hiermit nicht in den Spuren des Paulus, der »denen ohne Tora wie einer ohne Tora wurde (...) damit ich die ohne Tora gewinne« (1 Kor 9,21)? Denn könnte es nicht sein, daß diese, »die Tora nicht haben, von Natur aus tun, was der Tora ist« (Röm 2,14), in ihrer Sprache hörten, was Tora tun heißt: Menschen und keine Götter zu werden?¹⁷

Das Sprachspiel kennt seine Grenze. Die Voraussetzung der christlichen Religion ist eine Erzählung. Die Evangelien erzählen uns, wer Jesus ist und was er tut. In den »Reden« wird aus der Erzählung ein Bewußtseinsdiskurs. »Religion ist Sinn und Geschmack« (fürs Unendliche), ist ein Gemütszustand. Was »in dem Stifter des Christentums« »herrschend« ist, ist »Empfindung« (R, 300). Und ein Christ gibt sich nur zu erkennen, indem er »Euch in das Heiligste seines Gemütes hineinblicken« läßt (ebd.). Die Umstände, in denen der religiöse Mensch leben muß, spielen keine Rolle, sind für das Wesen der Religion unwesentlich. Das Verhältnis des »Universums« zum Menschen ist entdramatisiert, es gibt zwischen ihnen keine Geschichte. Was den religiösen Menschen bewegt, ist »kindliche (...) Passivität«. Wenn er selber sich bewegt, tut er es »aus Religion«. Wie es ihm dabei ergeht, kann seiner Religiosität nichts anhaben. Das von Schleiermacher anvisierte Subjekt ist über die ups und downs nicht weniger, wenn auch anders, erhaben als das Subjekt der Philosophen.

Religion heißt Gesellschaft

Liest man die 2. Rede über »das Wesen der Religion«, könnte man den Eindruck gewinnen, der religiöse Mensch ist ein Individuum. Aber die praktische Pointe der »Reden« ist nicht eine religiös-kultivierte Individualität, sondern eine religiös-qualifizierte Sozialität. Die 2. Rede ist nicht ohne die 4. Rede, »Über das Gesellige in der Religion«, zu verstehen. Der wahre homo religiosus ist nicht das Individuum, sondern bildet eine Gesellschaft. Die Gebildeten sollen nicht aus ihrem gesellschaftlichen Engagement in eine entpolitisierte Individualität hinein-ge(ver)führt werden, sondern sich in einer neuen Gesellschaft engagieren, in der die Herrschaftsfreiheit »herrscht«, die sie zwar wollen, aber mit ihrer Selbstherrlichkeit zugleich verhindern. Sie sind auf den Staat fixiert, der von oben die Ordnung der Vernunft durchsetzt¹⁸, Schleiermacher weist sie hin auf die andere

17 Barth konnte das so nicht mehr sagen. Für ihn war im Diskurs der Allgemeinheit kein Ort mehr. Die Kommunikation mit den Gebildeten, die Schleiermacher suchte (nach 1798), war in der Situation Barths (nach 1914) u-topisch geworden.

18 Wenn die Bürger, wie in Hegels Rechtsphilosophie, freiwillig die Notwendigkeit des Staates einsehen, besteht ihre Freiheit darin, sich dem Staat unterzuordnen.

Möglichkeit der Kirche – nicht die real existierende, die sich mit dem Staat verbündet hat, um diesem ideologische Hilfestellung zu leisten, sondern eine freie, vom Staat getrennte. Deshalb besteht Schleiermacher vehement auf der Trennung von Staat und Kirche: »Hinweg also mit jeder solchen Verbindung zwischen Kirche und Staat! – das bleibt mein Catonischer Ratsspruch bis ans Ende, oder bis ich es erlebe sie wirklich zertrümmert zu sehen« (R, 224). Erst dann kann die Kirche sein, was sie ihrem Wesen (der Religion) nach ist: »Das vollendete Resultat der menschlichen Geselligkeit (...) Ein priesterliches Volk (...) eine vollkommene Republik, wo jeder abwechselnd Führer und Volk ist, jeder derselben Kraft im anderen folgt, die er auch in sich fühlt, und womit auch er die anderen regiert« (R, 184f.). Für Schleiermacher ist diese Kirche eine Realität. Die Gebildeten sollen nicht denken, er »habe die Kirche konstruiert aus dem Begriff ihres Zwecks (...). Ich versichere Euch aber, daß ich nicht von dem geredet habe was sein soll, sondern von dem, was ist.« Aber was er den Gebildeten vor Augen geführt hat, ist nicht die Kirche, »welche noch kämpft gegen alle Hindernisse der religiösen Bildung, welche ihr das Zeitalter und der Zustand der Menschheit in den Weg legt«, sondern »die triumphierende Kirche (...) die schon alles was ihr entgegenstand überwunden und sich selbst konstituiert hat« (R, 191). Die Realität dieser Kirche ist Real-Utopie, ihre Existenzweise ist die des »Noch-nicht«, in der Gegenwart nur hier und dort anzutreffen, »(v)ielleicht (...) sogar nur in einzelnen abgesonderten von der großen Kirche gleichsam ausgeschlossenen Gemeinheiten« (R, 192). Nicht diese »Gemeinheiten«, diese peripheren »Basisgemeinden«, werden von Schleiermacher angedet. Sie sind zu klein, um als revolutionäres Subjekt ernsthaft in Betracht zu kommen, verstehen sich wahrscheinlich auch gar nicht als revolutionäres Subjekt. Seine Hoffnung sind die Gebildeten, die schon die Utopie eines Reiches der Freiheit verfolgen, aber sich von der Illusion befreien müssen, selber dieses Reich schaffen zu können. Dann pervertiert die Utopie in ihr Gegenteil, wird zu einer Allmachtsphantasie, die nur zu einem Schrecken ohne Ende werden kann. Schleiermacher versucht sie zu gewinnen für die Real-Utopie, die die Realität der menschlichen Beschränktheit in Rechnung stellt. Gelingt das, dann ist das revolutionäre Subjekt gerettet, indem es sich seiner Relativität bewußt geworden ist. Dann werden die Gebildeten nicht mehr ablehnen, was Schleiermacher ihnen in seinem Schlußsatz zusagt: »weigert uns nicht den Gott anzubeten, der in Euch sein wird« (R, 312).

Theologie in post-revolutionärer Zeit

Aber Schleiermacher hat erleben müssen, daß »das Zeitalter der Revolution« erst einmal vorbei war. In der Vorrede zur dritten Ausgabe (1821) fragt er sich, ob er den Abdruck seiner »Reden« erneut gestatten sollte, »da die Zeiten sich so auffallend geändert haben, daß die Personen, an welche diese Reden gerichtet sind,

gar nicht mehr da zu sein scheinen (...) (d)enn (...) wenn man sich umsieht unter den Gebildeten: so möchte man eher nötig finden, Reden zu schreiben an Frömmelnde und an Buchstabenknechte, an unwissend und lieblos verdammende Aber- und Übergläubige.«¹⁹ Und in der Tat, die Gebildeten von damals sind inzwischen römisch-katholisch und reaktionär geworden. Schleiermacher jedoch gibt sein Projekt, die Bedeutung der Religion allgemein-verständlich zu machen, nicht auf. Zwar ist der Adressat seiner Theologie jetzt die Kirche. Seine Dogmatik dient der Selbstverständigung der Kirche, ist *kirchliche* Dogmatik: »die Dogmatik [ist] eine theologische Disziplin, [hat] also lediglich auf die christliche Kirche ihre Beziehung«. ²⁰ Aber es ist ihm wichtig, die Theologie davor zu bewahren, eine »Binnenwahrung« zu werden, nur noch in ihrem engen Kreis kommunizierbar, ein Fremdkörper. Deshalb beginnt seine »Glaubenslehre« mit einer Einleitung, in der er die Eigenart des Glaubens in der Kultur zu verorten versucht. Voraussetzung ist, daß die Sprache, in der die Kultur sich selber versteht – in seiner Zeit ist das vor allem die Sprache der Wissenschaft –, eine solche Verortung zuläßt. Wir, nach zwei Weltkriegen, nach Auschwitz und Hiroshima, lebend in der neoliberalen Unkultur, die jede Sprache gnadenlos für sich vereinnahmt, werden uns das kaum noch vorstellen können. Schleiermacher konnte es sich noch vorstellen. Seine Sorge war vielmehr, daß der »Knoten der Geschichte« so auseinanderging: »das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben«. ²¹ Mit dem ersten meinte er eine Kirche, die ihre Wahrheit nur noch gegen die Wissenschaft behaupten konnte und notwendigerweise die Freiheit der Wissenschaft einengen mußte. Mit dem zweiten eine Wissenschaft, die ihre Freiheit verabsolutierte (denn das ist der Unglaube nach Schleiermacher²²), also gerade die Wissenschaft, die zu Auschwitz und Hiroshima geführt hat – und selber mit der Barbarei gegangen war.

Die Eigenart des Glaubens (der »Frömmigkeit«) ist, daß sie es von vornherein unmöglich macht, die Eigenart des Menschen als absolut frei oder absolut deter-

19 Vorrede zur dritten Ausgabe, in: Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern 1799 | 1806 | 1821, Studienausgabe, Hg. v. N. Peter, F. Bestebreurtje u. A. Büsching, Zürich 2012, 4.

20 Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, §2, Leitsatz, 10 (zitiert als CG). Schleiermacher hat auch ernsthaft überlegt, eine solche kirchliche Dogmatik zu schreiben: »Ich hätte gewünscht, es [seine Dogmatik] so einzurichten, daß den Lesern möglichst auf jeden Punkt hätte deutlich werden müssen, daß der Spruch Joh. 1, 14 [das Wort ist Fleisch geworden] der Grundtext der ganzen Dogmatik ist.« (Über seine Glaubenslehre, an Herrn Dr. Lücke, Zweites Sendschreiben, in: Schleiermacher-Auswahl, Hg. H. Bolli, München / Hamburg 1968, 144, zitiert als Sendschreiben.)

21 Sendschreiben, 146.

22 »(D)ie eigentlich sogenannte Gottlosigkeit, Atheismus« ist nach Schleiermacher: 1. der praktische Atheismus, der von Gott und Gebot nicht wissen will (»frevelhafte Scheu vor der Strenge des Gottesbewußtseins«), 2. die Konsequenz eines Denkens, das vor nichts haltmacht (»ein Erzeugnis der Zügellosigkeit«) (CG § 33, 177).

miniert zu bestimmen.²³ Das läßt sich in der Sprache der »Ethik« (der Kulturphilosophie) so sagen: »Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit (...) ist dieses, daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind.«²⁴ Das Absolute wird also reserviert für das, was den Menschen »absolut« transzendiert, »Gott«. Indem der Mensch sich dessen bewußt wird, ist alles andere (die Welt, in der er lebt: die Welt der Natur und des Mitmenschen) relativ. Relativ seine Freiheit, relativ aber auch seine Abhängigkeit. Beide sind immer gegeben, können dem Menschen aber nie fatal werden – indem er seine Freiheit verabsolutiert oder sich dem Schicksal ergibt: »eines von beiden [kann] sich auf ein unmerklich Kleines beschränken (...), aber nie wird eines von beiden Gliedern gänzlich verschwinden.«²⁵ Dazu notiert Schleiermacher: »Hieraus [aus dem unmerklich Kleinwerden der Freiheit bzw. der Abhängigkeit] begreift sich die Neigung, Naturkörper (...) und Naturpotenzen (...), gegen welche unsrer Freiheitsgefühl ein Minimum ist, zu vergöttern. Ebenso auch Personen (...), welche eine fast schaffende bildende Kraft bewiesen haben.«²⁶ Schleiermachers Definition von »Religion« (Frömmigkeit) macht jede Vergöttlichung eines Endlichen unmöglich, sei es eines Menschen oder der Natur.²⁷ Sie ist nicht die Sanktionierung dessen, was im Allgemeinen unter Religion verstanden wird, sondern gerade ihre Kritik: Es gibt in der Welt keine Götter! Dies würde nicht zuletzt für die Vergötzung des Menschen gelten, wie in Feuerbachs Religion der Humanität. Zwar ist hier nicht die große Persönlichkeit, sondern die Gattung »Menschheit« Gott, aber diese dann doch als der Inbegriff von allem, was auch die Menschheit lieber nicht sein sollte: allmächtig, allwissend, allgegenwärtig.

Was Schleiermacher eigentlich allgemein-verständlich zu machen versucht, ist also das »Bilderverbot«: Du sollst keine anderen Götter neben mir haben. Denn es sind diese anderen Götter (Natur und Übermensch), die dem Menschen seine Freiheit nehmen, ihn dazu bringen wollen, sich ihrer Allmacht zu beugen. Nur, die Voraussetzung des Verbotes, des »Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus

23 Der Gedanke, daß alles determiniert ist, ist genauso absolutistisch wie der der totalen Freiheit: es wird ein letztes Wort gesprochen.

24 CG § 4, Leitsatz, 23.

25 CG § 4, 27.

26 Ebd.

27 Die Ähnlichkeit mit der Erklärung des Entstehens der Religion durch Friedrich Engels ist auffallend: Religion ist »nichts anderes als die phantastische Widerspiegelung, in den Köpfen der Menschen, derjenigen äußeren Mächte, die ihr alltägliches Dasein beherrschen, (...) in der die irdischen Mächte die Form von überirdischen annehmen« und er rechnet dazu auch »gesellschaftliche Mächte (...) die den Menschen ebenso fremd (...) gegenüberstehen (...) sie mit derselben scheinbaren Naturnotwendigkeit beherrschen wie die Naturmächte selbst« (MEW 20, 294). Es gibt aber einen wichtigen Unterschied: Schleiermacher erklärt die Religion als Konsequenz eines Verkennens des Glaubens (mit Barth: Religion ist Unglaube), Engels definiert sie als einen (historisch erklärbaren) Mangel an Einsicht, der durch Aufklärung überwunden wird.

Ägypten, dem Sklavenhaus hinausgeführt hat«, fällt schrecklich blaß aus. Der Grund für das Bilderverbot ist ein »Woher unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins«, über das Woher dieses Woher wird kein Wort verloren – außer, daß es später als »schlechthinnige Ursächlichkeit« definiert wird. Aufs Neue stoßen wir auf die Grenze von Schleiermachers Versuch, die »Ursache« des christlichen Glaubens den neuzeitlichen Menschen (zumindest) plausibel zu machen. Gott als der »ganz andere«, mit keinem Gott auf eine Ebene zu (stellen ist, läßt sich nur erzählen, das »Woher« ist nur glaubwürdig, wenn es konkretisiert wird durch das »Ich bin«, das das empfängliche und selbsttätige Subjekt des Glaubens konstituiert. Ohne diese Konkretisierung bleibt das Woher eine Leerformel, die schlechthinnige Abhängigkeit haltlos.²⁸

Das Problem: Schleiermachers Antijudaismus

Das Problem der Schleiermacherschen Sprache ist, daß er mit der Sprache des sogenannten Alten Testaments (die Sprache der Botschaft) nichts anzufangen weiß. »Das Christentum steht zwar in einem besonderen historischen Zusammenhange mit dem Judentum«²⁹, aber theologisch relevant ist das nicht: »Die neutestamentischen Schriften sind ihrem Ursprung nach authentisch und als Norm für die christliche Lehre zureichend.«³⁰ Nun könnte man sagen – und ich sagte es bereits –, daß auch das Neue Testament ohne Erzählung nicht gut denkbar ist. Aber abgetrennt von den alttestamentlichen Schriften (Tenach) kann das Neue Testament leichter als ein Dokument des Glaubens im Sinne einer innerlichen Bewegtheit, als ein (nicht im Sinne Schleiermachers!) religiöses Buch gelesen

²⁸ Das stimmt nicht ganz. Wenn Schleiermacher auf die Kritik eingeht, er deduziere das Christentum aus dem Abhängigkeitsgefühl, schreibt er: »Will man den Sprachgebrauch [des Deduzierens] auf dieselbe Weise fortsetzen: so müßte man sagen, ich deduziere das Christentum aus dem Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, welches allerdings eine besondere Form des Abhängigkeitsgefühls ist« (Sendschreiben, 155). Diese Präzisierung des allzu allgemein gehaltenen Abhängigkeitsgefühls hätte die Eigenart des christlichen Glaubens wesentlich verständlicher gemacht, nämlich jenen Menschen, die die »Sehnsucht nach dem ganz anderen« (Horkheimer) teilen. Sie löst aber nicht das Problem des »Woher«, das dieser Sehnsucht entgegenkommt.

²⁹ CG, Leitsatz § 12, 83. Und es kommt noch schlimmer, denn der Leitsatz schließt mit der Nivellierung von Judentum und Heidentum: »was aber sein geschichtliches Dasein [...] betrifft, so verhält es [das Christentum] sich zu Judentum und Heidentum gleich.«

³⁰ CG, Leitsatz § 131, 299. Das heißt aber nicht, der Theologe könnte getrost auf das Studium des Alten Testaments verzichten: »Schon die vielfältigen direkten und indirekten, in neutestamentischen Büchern auf alttestamentische genommenen Beziehungen machen eine genauere Bekanntschaft mit diesen Büchern, also auch in ihrer Grundsprache, notwendig.« (Kurze Darstellung § 128). Und ebenfalls soll »auch das Arabische und Rabbinische für die Erklärung der Bibel zugezogen« werden (KD §129). Man wünschte sich, die Theologie hätte diese Empfehlungen Schleiermachers ernster genommen.

werden. Erst der Tenach als die Voraussetzung der apostolischen Schriften macht das unmöglich: Die Bibel ist ein politisches Buch. Es ist eigentlich erstaunlich, daß Schleiermacher in seinen »Reden« eine durchaus politische Lektüre der »Religion« anbietet und in seiner Dogmatik den christlichen Glauben unverkennbar religionskritisch – und das heißt recht verstanden: politisch – definiert.³¹ Wie abstrakt auch immer, in der Tendenz ist die Theologie Schleiermachers »jüdisch«: keine Götter neben dem einen Gott, dessen Absolutheit darin besteht, absolut (einzig und allein) für die Menschlichkeit des Menschen einzustehen. Umso mehr drängt sich Frage auf, *warum* Schleiermacher mit dem Alten Testament nichts anfangen kann. Wie konnte ihm die Religionskritik des Bilderverbots nicht aufgefallen sein?³² Die Erklärung, er teile damit nur das allgemein christliche Vorurteil gegen den Tenach (das *Alte* Testament), genügt nicht. Er war frei genug, sich der christlichen Lehre gegenüber unkonventionell zu verhalten – seine Reformulierung des Bilderverbots liefert dafür den Beweis.

Aber Schleiermacher hat das Judentum gekannt!³³ Gerade seine Abrechnung mit dem »Judaismus« in den Reden³⁴ bietet eine überraschend genaue Darstellung des Wesens des Judentums, wie es im Tenach erzählt wird. Denn was ist im Judentum »die überall hindurchschimmernde Idee des Universums«? Es ist »die [Idee] von einer allgemeinen unmittelbaren Vergeltung, von einer eigenen Reaktion des Unendlichen gegen Jedes einzelne Endliche (...) belohnend, strafend, züchtigend«³⁵. In stärker biblische Sprache übersetzt: wer Tora tut, wird von Gott belohnt werden, wer nicht, wird bestraft werden.³⁶ Das ist »der religiöse Geist des Judentums«, der »sich überall durchschlingende Parallelismus« und »das Ansehen des Dialogischen«, die Geschichte »vorgestellt als ein Gespräch zwischen Gott und den Menschen«.³⁷ Was besagt das anderes als die Verbundenheit des

31 Marquardt beurteilt Schleiermachers »tief lamentables Verhältnis zum AT« als »den Krebschaden seiner ganzen Theologie«, merkt aber an: Die Frage sei nicht »welches System, welche ›Theologie‹ in dem abgehobenen Sinne des Wie-hat-er-das gemacht-und-gesagt [...] übermittelt uns ein Theologe«, sondern »welches *Zeugnis*« (Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Theologie in der bürgerlichen Gesellschaft: Schleiermacher*, Bonn 2012, 216f.). Dann ist es möglich Schleiermacher besser zu verstehen als er sich selbst verstand, oder weniger überheblich: ihn ad bonam partem (und in bona fide) zu verstehen.

32 Es fehlt jeder Hinweis auf Ex 20,1 (Ich bin).

33 Marquardt weist darauf hin, daß »die ›primären Gebildeten unter den Verächtern- ungetaufte Juden« sind (Henriette Herz!). (Schleiermacher, 216.)

34 »(S)chon lange eine tote Religion, und diejenigen, welche jetzt noch seine Farbe tragen, sitzen eigentlich klagend bei der unverweslichen Mumie, und weinen über sein Hinscheiden und seine traurige Verlassenheit« (R, 286).

35 R, 288.

36 »Siehe, Segen und Fluch, lege ich [Moses] euch heute vor: den Segen, wenn ihr auf die Gebote des NAMENS, eurer Gottheit, hört, die ich euch heute gebiete, und den Fluch, wenn ihr auf die Gebote des NAMENS, eurer Gottheit, nicht hört, und wenn ihr von dem Weg abweicht, den ich euch heute gebiete, und den anderen Götter nachlauft, die ihr gar nicht kennt« (Dtn 11,26–28).

37 R, 288.

Gottes Israels mit seinem Volk, eine Verbundenheit, die darin besteht, daß Gott seinem Volk die Freiheit schenkt, mit ihm zusammenzugehen (Parallelismus) und im Gespräch zu sein?³⁸ Allerdings ist die Vorstellung, die Geschichte würde nach einem solchen einfachen Gesetz von Tat und Vergeltung ablaufen, »höchst kindlich« und läßt sich unter dem Druck der Weltgeschichte – das winzig kleine Israel inmitten der Völker – nicht mehr denken. Sie ist »auf einem kleinen Schauplatz ohne Verwickelungen berechnet, wo bei einem einfachen Ganzen die natürlichen Folgen der Handlungen nicht gestört oder gehindert werden.«³⁹ An diesem Punkt geht Schleiermachers so (ungewollt) positives Verständnis für das Judentum gewaltig in die Irre. Er übersieht, daß zum Dialog zwischen Gott und seinem Volk auch die Erfahrung der Abwesenheit Gottes gehört, die Erfahrung, daß das Tun der Tora »umsonst« ist (Hiob!), und die Sorge, daß Gott sein Volk für immer verlassen haben könnte. Schleiermacher meint, das Bewußtsein »schlechthiniger Abhängigkeit«, wie Jesus Christus es in »schlechthin unsündliche[r] Vollkommenheit und Seligkeit« darstellt⁴⁰, vor dieser Erfahrung der Gottverlassenheit bewahren zu müssen. Die Theorie, Christus hätte das, »was der Natur nach nur Mitgefühl in ihm sein konnte, als sein persönliches Selbstbewußtsein gehabt«, ist ihm undenkbar.⁴¹ Jesu Schrei, »mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen« (Mt 27,46), darf nicht »als eine Beschreibung Christi von seinem eigenen unseligen Zustande« angesehen werden.⁴² Geschweige denn, wir könnten auf den Gedanken kommen »auch die göttliche Natur in ihm habe mitgelitten.«⁴³ Das kann nicht sein. Gott bleibt vom Leiden seiner Menschen unberührt.

An diesem Punkt ist es uns unmöglich geworden, Schleiermacher zu folgen. Hier ist seine Theologie nicht so sehr »unzeitgemäß« als vielmehr (hoffentlich für immer⁴⁴) »überholt«. Es gelingt uns im »Zeitalter der Extreme« (»1914«, Auschwitz, Hiroshima) nicht mehr, die Erfahrung der Gottverlassenheit zu verdrängen. Und der Tenach ist uns deshalb so wichtig geworden, weil diese Erfah-

38 Zugleich ist es so, daß vieles aus dem Judentum als unwesentlich ausgeschlossen wird: »Nehmt einmal alles Politische (...) hinweg, vergeßt das ganze Experiment den Staat anzuknüpfen an die Religion (...) vergeßt daß das Judentum (...) gegründet [war] auf eine alte Familiengeschichte« (toledoth!) (R, 287). Wobei zu bedenken ist, daß Schleiermacher so das Judentum gegen die antijüdische Anschuldigung einen Staat im Staat bilden zu wollen, also ein gefährlicher Fremdkörper zu sein, in Schutz nahm.

39 R, 289.

40 CG § 91, Leitsatz, 29.

41 CG § 104, 129f.

42 Ebd., 130 Anmerkung.

43 Ebd., 129.

44 Aber Notger Slenczka macht doch noch mal den Versuch (»Was soll die These: Das AT hat in der Kirche keine kanonische Geltung mehr?«, in: Blickpunkte, Sonderausgabe Mai 2015). Das AT ist ihm nur »die religionsgeschichtliche Voraussetzung« des NT. Es wäre höchstens überlegenswert das AT »als Platzhalter für die vorchristliche Gotteserfahrung aller Zeiten« zu betrachten – eine Verallgemeinerung, die die Partikularität des Tenach außen vor läßt (Blickpunkte, 9). Außerdem spricht die abschätzigste Bezeichnung »vorchristlich« Bände!

rung zugelassen wird. Auch die apostolischen Schriften lassen sich unter der Voraussetzung des Tenach nicht mehr nur als triumphales »es ist vollbracht« lesen. Sie bleiben offen für die Erfahrung, daß der Messias nicht gekommen ist.

Überholt?

Heißt das nun, Schleiermachers Versuch, die Eigenart (nicht des christlichen, sondern) des biblischen (Un)Glaubens allgemein-verständlich zu machen, ist ebenfalls überholt? Barth meinte, dies sei tatsächlich der Fall, weil die Partikularität des biblischen Gottes der Allgemeinheit nicht mehr vermittelbar war: dieser Gott war spätestens »1914« in der europäischen Kultur zu einem Fremdkörper geworden. Aber es gibt ja nicht nur diese Allgemeinheit, es gibt auch die Menschen, die innerhalb dieser Allgemeinheit ihre Sehnsucht nach dem ganz Anderen nicht aufgeben können, die nicht glauben können, die Welt, wie sie ist, sei alles. Sollte es unmöglich sein, diesen Menschen die Eigenart des biblischen Glaubens verständlich zu machen? Ihnen klar zu machen, daß die Bibel ihre Anfechtung, vor der drückenden Übermacht der allgemein-herrschenden Ordnung zu kapitulieren, versteht – und ihr widerspricht? Schleiermachers Projekt, den Gebildeten (und den Ungebildeten) teilnehmend anzusprechen, ist nicht abgetan, wenn wir nur bedenken, daß die Situation sich dramatisch verändert hat. Der »Kältestrom« der akademischen Sprache, deren Schleiermacher sich bediente, ist nicht mehr geeignet, die Menschen, die angesprochen werden sollen, zu erwärmen – ihnen Mut zu machen, sie zu inspirieren, ihre Verzweiflung zur Sprache zu bringen. Die biblische Sprache muß her, eine Große Erzählung, die Worte findet für die Hoffnung wie für die Hoffnungslosigkeit, für die Empörung wie für die Zärtlichkeit der Solidarität.⁴⁵ Auch das »Woher« dieser Großen Erzählung, der NAME, der diese Erzählung »verursacht«, braucht dabei, als »schlechthinnig« unvermittelbar, nicht außen vor zu bleiben. In seinem Buch »Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung« vermittelt Ton Veerkamp den NAMEN, indem er ihn verständlich macht als »die Chiffre für eine Grundordnung, welche die Sklaverei ausschließt«⁴⁶ Man kann natürlich fragen, ob mit dieser Bezeichnung »Chiffre« letztendlich doch nicht das Wesentliche des NAMENS auf der Strecke bleibt: das »Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus, hinausgeführt hat«. Denn kann eine Chiffre »ich bin« sagen – und Rede

45 Schleiermacher war dagegen der Meinung »in der für die Schule bearbeiteten Glaubenslehre nicht auf die biblische Sprache allein zurückgehn« zu können (Sendschreiben, 168). Sicherlich: nicht allein. Aber in Schleiermachers Glaubenslehre vermißt man die biblische Sprache schmerzlich.

46 Ebenso schließt sie Ba'al aus als »die Chiffre für eine Gesellschaft der großen Eigentümer, die Sklaverei zwingend voraussetzt« (Ton Veerkamp, Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung, Hamburg 2012, 55).

und Antwort stehen, hören und angesprochen, angeschrien werden? Aber was ist, wenn der NAME sich tatsächlich darin gefällt nur noch eine Chiffre zu sein – eine Möglichkeit, die zumindest das Judentum für denkbar hält? Dann bietet der Versuch Veerkamps den Gebildeten unter den Verächtern der Religion die Große Erzählung der Bibel, inklusive des NAMENS, zu vermitteln, die Chance, daß diese die Verantwortung dafür auf sich nehmen (das »*Joch* der Tora«), daß diese Erzählung nicht in Vergessenheit gerät. Schleiermacher könnte sein Projekt in dieser Aktualisierung wohl »aufgehoben« wissen.

Amsterdam, 3.10.2016

Dick Boer

Texte & Kontexte – eine Auswahl lieferbarer Hefte

Markusevangelium

- 93/94 *Neue Beobachtungen zum Markusevangelium* (110 S., 12,- €)
103/104 Andreas Bedenbender: *Das »Messiasgeheimnis«
im Markusevangelium* (96 S., 11,- €)
140 Andreas Bedenbender: *Verdeckte Spuren des
Jüdischen Krieges im Markusevangelium* (64 S., 6,- €)

Lukanisches Doppelwerk

- 145-147 Gerhard Jankowski: *Das Evangelium nach Lukas.*
Übersetzt und mit Anmerkungen versehen (191 S., 17,- €)
91/92 + Gerhard Jankowski: *Apostelgeschichte.*
98/99 + Mit Beiträgen von Andreas Bedenbender und Ton Veerkamp
101/102 (3 Teile [1,1-9,31; 9,32-21,14; 21,15-28,31], zus. 397 S., 35,- €)

Johanneisches Schrifttum

- Sonderheft* Ton Veerkamp: *Das Evangelium nach Johannes.*
Nr. 3 Übersetzt und mit Anmerkungen versehen.
(2015) 2., grundlegend überarbeitete Auflage (160 S., 15,- €)
109-111 + Ton Veerkamp: *Der Abschied des Messias.*
113-115 *Eine Auslegung des Johannesevangeliums.*
(2 Teile [1,1-10,21; 10,22-21,25], zus. 312 S., 30,- €)
71/72 Ton Veerkamp: *Der 1. Johannesbrief* (141 S., 14,- €)

Paulusbriefe

- 121-123 Gerhard Jankowski: *Der 1. Korintherbrief* (150 S., 15,- €)
131-132 Gerhard Jankowski: *Der 2. Korintherbrief* (112 S., 12,- €)
47/48 Gerhard Jankowski: *Der Galaterbrief* (120 S., 13,- €)
62/63 Gerhard Jankowski: *Der Philipperbrief* (117 S., 13,- €)
139 Gerhard Jankowski: *Der 1. Thessalonicherbrief* (61 S., 6,- €)

Festschriften

- 73/74 *Paulus und Israel.* Festschrift für Gerhard Jankowski (110 S., 12,- €)
134-136 + *Theologie verantworten – im Angesicht Israels.*
137/138 Festschrift für Klaus Wengst (2 Teile, zus. 289 S., 28,- €)
141-143 *Weiter denken.* Festschrift für Ton Veerkamp (148 S., 15,- €)

Rabbinische Literatur

- 65/66 *Die Bindung Isaaks (Gen 22) nach dem Midrasch Bereschit Rabba.*
Mit einer Einführung in die rabbinische Literatur (87 S., 10,- €)

Predigtmeditationen

- 118-120 Friedrich-Wilhelm Marquardt: *Predigtmeditationen I.*
Hebräische Bibel und Evangelien (159 S., 15,- €)
125/126 Friedrich-Wilhelm Marquardt: *Predigtmeditationen II.*
Römerbrief bis Offenbarung (120 S., 13,- €)

Bei Bezug von 10 und mehr älteren Nummern (bis Nr. 140) verringert sich der Preis um ein Drittel. Der Bezug aller noch lieferbaren Hefte bis Nr. 140 (z. Zt. ca. 70 Nummern, überwiegend ab Nr. 62/63) ist für 180,- € möglich. (Alle reduzierten Preise zzgl. Porto.) Der Inhalt der Hefte 1-100 und 106/107 – und damit aller vergriffenen Nummern – liegt auf einer CD vor. Die Hefseiten lassen sich an einem PC lesen und ausdrucken, nicht aber automatisch durchsuchen. Separat kostet die CD 50,- € (Inland) bzw. 53,- € (Ausland). Wird die CD zusammen mit den lieferbaren Heften bis Nr. 140 bestellt, beträgt der Gesamtpreis 200,- € (wieder zzgl. Porto).

Detaillierte Angaben finden sich unter www.texteundkontexte.de

LEHRHAUS E.V. – DORTMUND