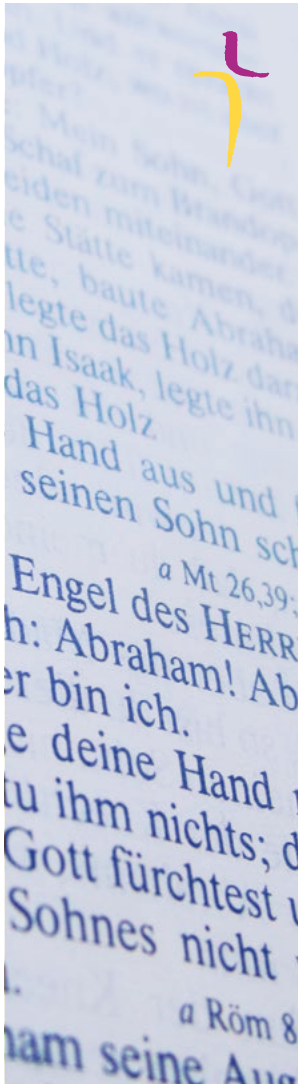


Amt und Gemeinde

63. Jahrgang, Heft 1, 2012/2013

€ 6,-



Bibelwissenschaften

Markus Lang

Aller Anfang ist schwer!

Die historisch-kritische Exegese
im gegenwärtigen Studienbetrieb

285

Stefan Fischer

Von der historisch-kritischen Methode
zu aktuellen Ansätzen alttestamentlicher
Exegese. Am Beispiel der Opferung Isaaks
(Genesis 22).

292

Markus Öhler

„Gemeinsam, das ist alles“

305

Marianne Grohmann

Von den Rändern in die Mitte – und zurück?
Perspektiven feministischer bzw.
gender-sensibler Exegese

315

Hans Förster

Die Arbeit an der sahidischen Version
des Johannesevangeliums im Kontext
der gegenwärtigen Forschung

325

und andere Beiträge

Impressum: Impressum und Offenlegung gem. §25 Mediengesetz: Medieninhaber: Evangelische Kirche A.B. in Österreich. **Herausgeber:** Bischof Dr. Michael Bünker. **Redaktionsteam:** Dr. Gerhard Harkam, Dr. Jutta Henner, Dr. Thomas Krobath, Mag. Charlotte Matthias, Dr. Robert Schelander, Dr. Karl W. Schwarz. **Zusammenstellung dieses Bandes und Lektorat:** Dr. Robert Schelander. **Coverfoto:** Hilde Matouschek. **Druck:** Evangelischer Presseverband in Österreich, Ungargasse 9, 1030 Wien. **E-Mail:** aundg@evang.at. Erscheint mind. 4 × jährlich. Jahresbezugspreis: € 19,-. Einzelheft: € 6,-. Postscheckkonto: Evangelischer Oberkirchenrat, Amt und Gemeinde, Nr. 1159.895.

Blattlinie: „Amt und Gemeinde“ versteht sich als theologische Fachzeitschrift, die PfarrerrInnen, LehrerInnen und Interessierte über den neuesten Stand theologischer Forschung und Praxis in der Evangelischen Kirche und in anderen christlichen Kirchen informieren will.

Bestellungen werden unter aundg@evang.at oder telefonisch unter +43 1 7125461 entgegengenommen.

INHALT

Editorial	283
Robert Schelander	
Aller Anfang ist schwer! Die historisch-kritische Exegese im gegenwärtigen Studienbetrieb	285
Markus Lang	
Von der historisch-kritischen Methode zu aktuellen Ansätzen alttestamentlicher Exegese. Am Beispiel der Opferung Isaaks (Genesis 22).	292
Stefan Fischer	
„Gemeinsam, das ist alles“	305
Markus Öhler	
Von den Rändern in die Mitte – und zurück? Perspektiven feministischer bzw. gender-sensibler Exegese	315
Marianne Grohmann	
Die Arbeit an der sahidischen Version des Johannesevangeliums im Kontext der gegenwärtigen Forschung	325
Hans Förster	
* * *	
Du bist der Heilige Gottes.	336
Wilhelm Pratscher	
Ansprache anlässlich der Trauerfeier für em. o. Univ.-Prof. Dr. Georg Sauer	340
Christian Danz	

Über Ben Sira 1,11-20 342
Gerhard Harkam

Laudatio für em. o. Univ.-Prof. Dr. Georg Sauer 347
Siegfried Kreuzer

Rezensionen

Karl W. Schwarz über:
Joachim Rathke: *Wer ist Jesus Christus für uns?*
Joachim Rathke: *Von Jesus erzählen* 351

Elisabeth E. Schwarz über:
Thomas Krobath, Andreas Heller (Hg.): *Ethik organisieren –
Handbuch der Organisationsethik* 356

Anhang

AutorInnen 360

Editorial

Von **Robert Schelander**

Das Studium des Alten und des Neuen Testaments gehört selbstverständlich zu einer vollständigen theologischen Ausbildung. Für die protestantische Theologie steht das Studium der biblischen Fächer mehr als für andere Konfessionen im Zentrum eines Theologiestudiums.

Wenn im Folgenden Mitglieder der Wiener Fakultät über neue Entwicklungen in der Lehre berichten, so ist dies vor dem Hintergrund zu sehen: wissenschaftliche Entwicklung in den theologischen Fächer wird in der Ausbildung berücksichtigt und veränderte Ausbildungserfordernisse wirken auf die Lehre zurück.

Die Bibelkunde ist ein Beispiel für die Berücksichtigung der veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen. Dr. Markus Lang, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Neutestamentliche Wissenschaft, berichtet von den ersten Schritten von Theologiestudierenden hin zu einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit biblischen Texten. Damit werden Methodenfragen angesprochen, welche häufig um das Erlernen und den Gebrauch der historisch-kritischen Methode kreisen.

Stefan Fischer, Dozent im Fach Altes Testament, führt die Ausführungen von Markus Lang fort: „von der historisch-kritischen Methode zu aktuellen Ansätzen alttestamentlicher Exegese“. Anhand von Genesis 22 (Isaaks Opferung/Bindung) zeigt Fischer wie eine literaturwissenschaftliche Methodik neue Interpretationsmöglichkeiten eröffnet, welche zum Teil „der bisherigen Exegese zuwiderlaufen“.

Kaum ein Interpretationsansatz der jüngeren Zeit wird so kontrovers diskutiert, wie die Fragen der feministischen Exegese. Dies belegen nicht zuletzt die Diskussionen zur Bibel in gerechter Sprache. Marianne Grohmann, außerordentliche Universitätsprofessorin für Altes Testament, wirft einen Blick auf Geschichte und die aktuelle Tendenzen dieser Bibelauslegung. An der zunehmenden Bedeutung des „Gender“-Begriffs zeigt sie wie hier einerseits Ansätze und Ergebnisse der Geschlechterforschung aufgegriffen werden, andererseits eine gender-sensible Exegese „vielfältiger, ausdifferenzierter und detaillierter“ geworden ist. Die Verschrän-

kung von Forschungsperspektiven und ihre Umsetzungen in Lehrveranstaltungen zeigt, wie Lehre durch aktuelle Forschung angeregt werden kann und wird.

Markus Öhler, Professor für Neues Testament, plädiert für interdisziplinäre Zusammenarbeit. Nur gemeinsam, d. h. in Verbindung mit anderen theologischen und nichttheologischen Disziplinen ist ein umfassendes Verständnis biblischer Texte möglich. An kleinen thematischen Beispielen zeigt er wie antike Sozial- und Religionsgeschichte, Judaistik, Literaturwissenschaft das Verständnis der Texte bereichern.

Textkritik gehört mit zu den schwierigsten Aufgaben, so beschreibt Markus Lang seine Erfahrung mit Studienanfängerinnen. Hans Förster, Kirchengeschichtler und Leiter eines Forschungsprojektes zur koptischen Überlieferung des Neuen Testaments, zeigt an einem Beispiel aus dem Johannesevangelium, dass die Früchte dieser Arbeit wichtige Impulse für das Verständnis einzelner Passagen des biblischen Textes liefern können. Die koptische Textüberlieferung – lange Zeit wenig beachtet – nimmt für die Rekonstruktion des biblischen Textes einen wichtigen Platz ein.

Diese Sammlung unterschiedlicher Beiträge, welche allesamt von Mitgliedern der evangelisch-theologischen Fakultät Wien stammen, dokumentiert wie sehr sich die Ausbildung in den biblischen Disziplinen in den letzten Jahren verändert hat. Zugleich sind sie ein gutes Beispiel für den Anspruch von universitärer Ausbildung auf „forschungsgelenkte Lehre“.

Der Chronist der evangelischen Fakultät kann auch von Veränderungen in personeller Hinsicht berichten: Dr. Wilhelm Pratscher, ordentlicher Universitätsprofessor, emeritiert mit Ende September 2012. Er hat das Fach Neues Testament seit 1998 in Wien vertreten. Für den kommenden Lebensabschnitt wünschen wir Gottes reichen Segen. Wir nehmen dies als Anlass seine Abschiedspredigt im Rahmen eines Fakultätsgottesdienstes im Juni 2012 hier abzudrucken.

Im Sommer des vergangenen Jahres hat uns die Nachricht vom Tod von em. o. Univ.-Prof. Dr. Georg Sauer erreicht. Er hat als Lehrstuhlinhaber für das Fach Alttestamentliche Wissenschaft und Biblische Archäologie mehr als ein Vierteljahrhundert den Nachwuchs der Evangelischen Kirche beim Lernen begleitet und damit geprägt. Wir – ich darf mich hier einschließen – sind ihm dafür dankbar. Wir drucken die Predigt von Rektor Dr. Gerhard Harkam, sowie die Ansprache durch den Dekan der evangelisch-Theologischen Fakultät Univ.-Prof. Dr. Christian Danz anlässlich der Verabschiedung, ab. Schließlich wirft die Laudatio, welche Prof. Siegfried Kreuzer anlässlich der Verleihung des Österreichischen Ehrenkreuzes für Wissenschaft und Kunst I. Klasse an Georg Sauer im Oktober 2011, gehalten hat, nochmals einen Blick auf sein Lebenswerk. ■

Aller Anfang ist schwer!

Die historisch-kritische Exegese im gegenwärtigen Studienbetrieb

Zugegeben die historisch-kritische Methode ist keinesfalls eine neue Erfindung, sondern schon seit Jahrzehnten „state of the art“ zumindest in der europäischen Exegese. Nichtsdestotrotz sind sowohl die Betrachtung der einzelnen Arbeitsschritte und Methoden als auch die Aufbereitung und Darbietung stets in Bewegung, stellt doch gerade diese Methodik große Ansprüche an das Verständnis und Kritikfähigkeiten dar.

Von **Markus Lang**

Eine geänderte Ausgangslage – Bibelkunde und STEOP¹

Die klassischen Studienpläne der evangelischen Theologie sahen stets vor, dass die Studierenden erst nach einer gewissen

Eingewöhnungsphase – meist ein Jahr (gleichbedeutend mit der Überwindung der Sprachenhürden) – mit der oft sehr herausfordernden historisch-kritischen Exegese konfrontiert wurden. Zwar befinden sich die altbekannten Methoden-Seminare wie eigentlich auch die zugehörigen Einleitungsvorlesungen in den modernen Bachelor-Studienplänen im

¹ Für detaillierte Informationen zur STEOP s. <http://etf.univie.ac.at/studienservicecenter/download>.

zweiten Studienjahr. Es gibt neuerdings jedoch bereits einen früheren Brückenschlag in Richtung Exegese: die Vorlesung „Bibelkunde“². Während deutsche Ausbildungsorte eine solche erste biblische Grundinformation schon seit längerem in ihren Studienplänen führen, ist diese in Österreich erst seit wenigen Jahren als Pflichtprogramm des ersten Studienjahres vorgesehen. Mehrere Überlegungen waren ausschlaggebend für die Einführung dieser Lehrveranstaltung. Zu allererst waren die Bildungsvoraussetzungen der Studienanfänger leitend. Ob man vor 20–30 Jahren wirklich davon ausgehen konnte, dass bei den frischgebackenen Studierenden ausreichend kirchliche Sozialisation bzw. ein qualitativ hochwertigerer Religionsunterricht vorhanden waren, ist natürlich fraglich. Es zeigte sich aber in der jüngeren Vergangenheit, dass die Studierenden kaum über Inhalt, Aufbau und Konzept des Buches der Bücher informiert sind. Es gestaltete sich daher äußerst schwierig, im zweiten Studienjahr relativ unvermittelt in die historisch-kritische Exegese einzusteigen.

Ausgehend von diesen Beobachtungen entschloss sich die evangelisch-theologische Fakultät nach deutschem Vorbild die „Bibelkunde“ als bibelwissenschaftliches Propädeutikum einzuführen. Es geht aber hierbei nicht um eine bloße Orientierung, wo man was finden kann, sondern

auch um einen ersten Brückenschlag in Richtung historisch-kritisches Verständnis der Heiligen Schrift. So werden auch Informationen über die planvolle Bildung des Kanons, die Konzeptionen und theologischen Schwerpunkte der einzelnen Schriften und Kanonsteile wie auch die spezifische theologische Nomenklatur der Bibelwissenschaften geboten. Immer wieder kommt es im Zuge der Konfrontation mit der historisch-kritischen Wissenschaft zu persönlichen Krisen. Es sind nicht nur Studierende aus einem relativ evangelikal-hintergrund, die Probleme mit der nüchternen, wissenschaftlichen Betrachtung der Bibel haben. Auch die einen oder anderen Studierenden ohne eine solche Vorprägung haben ihre Schwierigkeiten, wenn das doch oft naive Verständnis der Heiligen Schrift(en) herausgefordert wird. So ist der momentane Modus operandi ein im Vergleich zu früheren Studienverläufen langsamerer, aber auch früher beginnender Prozess auf dem Weg zu einem gefestigten, kritischen und kritikfähigen Verständnis der Bibel.

Darüber hinaus wird manchen Lesern die öffentliche Diskussion über die sogenannte STEOP (Studieneingangs- und Orientierungsphase) bekannt sein. Gemeinsam mit der Theologischen Enzyklopädie und der Vorlesung Reformationgeschichte bildet die Bibelkunde seit dem Studienjahr 2011/12 die sogenannte STEOP des Studiums der evangelischen Theologie. Nun gab es vermehrt Stimmen, die die STEOP als Knock-out-Phase bezeichnet haben. Dem ist aus der Sicht der Theologie in Wien eindeutig zu widerspre-

2 Als Beispiel dafür, was eine Bibelkunde zu leisten hat, vgl. das in der Vorlesung verwendete Handbuch: L. Bormann, *Bibelkunde. Altes und Neues Testament*, UTB basics, 4. Aufl. Göttingen 2011, und www.bibelwissenschaft.de/bibelkunde.

chen. Vielmehr geht es wirklich um eine Orientierung darüber, was auf die Studierenden in diesem Studium zukommt. Natürlich kann es dann auch dazu kommen, dass manche Studierende sich aufgrund dieser Erfahrung gegen ein Studium der Theologie entschließen. Der momentane Erfahrungsstand lässt aber davon ausgehen, dass der „Abschreckungsmoment“ der STEOP eher gering ausfällt.

So völlig reibungslos verläuft die Umstellung auf die STEOP jedoch nicht. Eine Beobachtung, die quer durch die Fachbereiche gemacht wird, stimmt nachdenklich. Ohne die Qualität der österreichischen Matura und Schulen schmälern zu wollen, stellen die Prüfungen der STEOP doch eine große Herausforderung dar. Dies liegt nicht daran, wie manche meinen, dass das Niveau an Österreichs Schulen auf ein bedenkliches Niveau gefallen sei, sondern daran, dass die klassische und eher gemächliche universitäre Sozialisation nun durch einen abrupten und durchaus harten Einstieg abgelöst wurde. Während man sich das Ganze früher mal angesehen hat und eine Prüfung versucht hat, wird heute bereits zu Beginn des Studiums das volle Leistungspotential der Studierenden eingefordert.

Wer in ein neues, anderes Bildungssystem eintritt, sollte die Zeit erhalten, sich an die dort üblichen Herausforderungen zu gewöhnen. Die Erfahrung der meisten Absolventen früherer Zeit stimmt damit überein, dass man für die Universität neu „lernen“ lernen muss (z. B.: die Bewältigung großer Stoffmengen binnen kürzester Zeit). In Zeiten der STEOP muss dies

aber sofort geschehen. Auch wenn dies meist gelingt, sind die Prüfungsleistungen hierbei aber für alle Beteiligten sehr ernüchternd. Für den weiteren Studienfortschritt muss eine positiv absolvierte STEOP nachgewiesen werden. Wer dies nicht kann, kann auch keine weiteren Lehrveranstaltungen belegen. Und noch eins: Die STEOP-Prüfungen dürfen nur einmal wiederholt werden. Wird auch dieser Antritt nicht bestanden, wird der Kandidat für dieses Studium gesperrt. Es kann wohl jeder nachvollziehen, wie groß der Druck ist, der auf Studienanfängern (auch der evangelischen Theologie) und Lehrenden lastet. Das langsame Hineingleiten in den Studienbetrieb gehört leider der Vergangenheit an.

Die biblischen Proseminare

Die ersten Hürden wurden überwunden: Die STEOP ist geschafft, die ersten Proseminare sind absolviert, die Sprachbarriere wurde mit großen Schritten genommen. Und nun?

Mit Schaudern erinnert sich vielleicht mancher Studierender an die STEOP zurück, eventuell sogar die Bibelkunde. Und trotzdem wurden damit die Voraussetzungen geschaffen, um jetzt in medias res zu gehen, die historisch-kritische Wissenschaft en Detail kennen zu lernen. Es folgen die biblischen Proseminare I & II.

Frühere Absolventen werden sich noch an die beiden Proseminare erinnern. In beiden wurde die historisch-kritische Methode von A bis Z für die beiden Testamen-

te durchgekaut. Vieles begegnete in einer nicht unerheblichen Redundanz. Es gibt zwar Unterschiede in der Methodik, ein Großteil ist beiden aber gemeinsam. Aus diesem Grund entschieden sich die beiden zuständigen Institute, AT und NT, zur Zusammenarbeit im Rahmen des Methodenseminars. Aus den beiden parallelen Proseminaren entstand das zweigeteilte Biblische Proseminar.

Eingangs wurde zwar erwähnt, dass die historisch-kritische Exegese „state of the art“ sei. Das „Auslegungsprimat“ dieser Methodik steht aber nicht mehr auf so festem Grunde wie beispielsweise in den 70er Jahren. Eine Vielzahl an alternativen wie ergänzenden Auslegungsmethoden ist in jüngerer Zeit hinzugetreten. Die meisten davon können durchaus fruchtbare Ergebnisse für die Praxis liefern. Daher ist es umso wichtiger auch diese kennenzulernen. Im biblischen Proseminar I, das vom Institut für Alttestamentliche Wissenschaft betreut wird, werden spezifisch alttestamentliche Fragen der Exegese und eine Auswahl aus der großen Bandbreite neuerer Methoden behandelt. Im Sinne der Methodenpluralität wird in die Rezeptionsästhetik, literaturwissenschaftliche Bibelauslegung, Erzähltextexegese und in an der Leserwelt orientierte Methoden eingeführt.³ Die klassischen Methoden der historisch-kritischen Exegese lernen die Studierenden dann im Biblischen Proseminar II kennen.

Das biblische Proseminar II – eine Frage der Perspektive

Der Theologe an und für sich ist ein Mensch, der vieles hinterfragt und versucht, sich ein kritisches Bild von den Dingen zu machen. Dieses gilt natürlich auch für den Studierenden. Und daher muss sich der Lehrende von heute immer wieder mit der Frage konfrontiert sehen: „Wozu das Ganze?“ Obwohl diese Frage schon Generationen auf der Zunge brannte, wird sie heute vermehrt geäußert. Und besonders ein Anfänger ist sich oft nicht sicher, wozu denn das Ganze dienen sollte. Ein bloßes Lernen, weil es eben so ist und gemacht werden muss, entspricht weder dem Zeitgeist noch dem erwünschten Lernerfolg. Auch wenn in den Vorworten mittlerweile klassischer Methodenhandbücher⁴ kurz der Weg von der Exegese zur Predigt angesprochen wird, so wird dies doch aus den Methodenschritten selbst wenig klar. Vielmehr geht es heutzutage um die Einsicht, dass die Schriften des Kanons Teile eines Kommunikationsprozesses sind, dessen Teile (Kommunikationspartner, -form, -absicht etc.) besonders beleuchtet werden müssen, um den Texten in ihrer Ursprungssituation gerecht zu werden und diese Kommunikation in die Gegenwart fortsetzen zu können.

Wir alle kommunizieren täglich in verschiedensten Formen – teils bewusst teils unbewusst. Und genau diese Kommuni-

3 Einen kleinen Appetithappen hierzu bietet der Artikel von Stefan Fischer in diesem Heft.

4 Vgl. z. B.: U. Schnelle, Einführung in die neutestamentliche Exegese, UTB 1253, 8. Aufl. Göttingen 2008 (vormals Strecker/Schnelle).

kationsformen sind der Punkt, an dem die Vermittlung der historisch-kritischen Methodik ansetzen muss. Durch Analogien zwischen gegenwärtigen und vergangenen Kommunikationsprozessen kann den Studierenden veranschaulicht werden, warum eine historisch-kritische Beschäftigung mit biblischen Texten gewinnbringend sein kann. Einige kleine Beispiele sollen diese Herangehensweise illustrieren.⁵

Das bloße „Dass“ der Textkritik und damit die Herausforderung, einen „Ur-Text“ von möglichst hoher Wahrscheinlichkeit zu erarbeiten, gehört wohl zu den schwierigsten Punkten, denen sich Anfänger stellen müssen. In dieser Hinsicht ist es von relativ geringer Bedeutung, welcher religiösen Provenienz die Studierenden sind. Die radikale In-Frage-Stellung eines für Millionen und Aber-Millionen Menschen heiligen bzw. geheiligten Textes und die Erkenntnis, dass Menschen dessen Werdegang beeinflusst bzw. gesteuert haben, kann für viele eine kritische Erfahrung bedeuten. Wie oft hört man da Fragen wie „Und welchen Text autorisiert die Kirche?“ oder sogar „Ja und welcher Text ist jetzt der Richtige?“ Ein relativ simpler Weg in die Textkritik liegt nicht in der bloßen Ausbreitung der theoretischen Grundlagen, sondern in einer Übung an Texten, die keine „sakrale Ehrfurcht“ gebieten. So können beispielsweise die Studierenden fast spielerisch an den Varianten von Fausta Ausgaben der ver-

gangenen Jahrhunderte Beeinflussungen durch den jeweiligen Zeitgeist erarbeiten und an Zeitschriftenartikeln erkennen, wie verwirrend bzw. interpretationsoffen Tipp- und Interpunktionsfehler sich auf den Leser auswirken können. Ist durch diesen Umweg ein erstes Einverständnis in die Tradierung und Genese von Texten allgemein geschaffen, können die Studierenden dann mittels des eigentlichen exegetischen Instrumentariums an biblischen Texten darauf los tüfteln.

Ziemlich umfangreich gestaltet sich heutzutage der Bereich der „Sprachlichen Analyse“. Verschiedenste literaturwissenschaftliche Methoden tummeln sich hier (z. B.: Textpragmatik, Semantik, Semiotik, Erzähltextanalyse, Aktantenmodelle). Den Studierenden soll hier klar werden, wie stark die Textgestaltung den Kommunikationsprozess beeinflusst und wie deutlich hier oft situationsbedingte, sprachliche Signale hervortreten können. Auch hier bietet sich an, den Einstieg in diesen Methodenabschnitt mittels einer Analogie aus der Gegenwart zu erleichtern.⁶

Diese Herangehensweise empfiehlt sich für einen Großteil der folgenden Arbeitsschritte. Der Mensch von heute ist sehr stark durch die mediale Kultur geprägt. Üblicherweise sind wir durch unsere Bildung für den Umgang mit und das Verständnis von Medien vorbereitet. So ist es auch nicht weiter schwierig, die Verwendung und Verarbeitung von

5 Vgl. zu einem Teil des Folgenden das im biblischen Proseminar II verwendete Methodenhandbuch: M. Ebner/B. Heiningner, Exegese des Neuen Testaments, UTB 2677, 2. Aufl. Paderborn 2007.

6 Besonders deutlich illustriert dies der Abschnitt über eine Fußballberichterstattung bei Ebner/Heiningner 59–62.

Vorlagen für einen unter bestimmten Gesichtspunkten erstellten Text zu verstehen und deren Verbindung, die ja nicht immer vollständig gelingt, zu erkennen (Literarkritik). Weder leben wir in einem leeren Raum noch sind wir von unserer Umwelt ungeprägt. Die situationsbedingte Verwendung von Gattungen ist für uns wie schon für vorangegangene Generationen eine Selbstverständlichkeit dar. Diese Selbstverständlichkeit führt aber meist zu einer unbewussten Verwendung von Gattungen, die jedoch starke Kommunikationssignale darstellen. Der Schritt zum bewussten Erkennen und Verwenden von Gattungen selbst ist ein sehr kleiner und nichtsdestotrotz ist damit der Brückenschlag zur Gattungskritik bereits vollbracht und der Einblick in die Situationsbedingtheit („Sitz im Leben“) ergibt sich nahezu von selbst. Da die Situation aber eine andere als die heutige ist, folgt auch die Notwendigkeit der Umfeldanalyse ohne allzu großen Aufwand.

In Summe sollte sich bis jetzt den Studierenden erschlossen haben, dass der Unterschied im Kommunikationsverhalten zwischen einem frühen Christen und einem Menschen von heute nicht all zu groß ausfällt. Bei einer Veränderung der Situation wird auch die Präsentation und Vermittlung der Inhalte beeinflusst, besonders wenn ein Text nicht als unantastbar angesehen wurde (Überlieferungsgeschichte). Die individuelle Weitergabe und Akzentuierung von Inhalten ist etwas Menschlich-Allzumenschliches, das eben nicht oder gerade nicht vor religiösen Inhalten Halt macht. Selbstverständlich arbeiten auch Exegeten

in den Einzelschritten nicht in der im Proseminar geforderten Detailtiefe, sondern wählen ihre Methoden gezielt aus. Für die Studierenden gilt es aber erst einmal ein „Sonntagsschema“ in der vollen Detailtiefe einzüben, um dann selbst die notwendigen Schritte auswählen zu können.

Kommunikationsprozesse begleiten und bestimmen unseren Alltag. Dies ist den Menschen von heute vielleicht noch entschieden bewusster als früheren Generationen. Und genau dieses Bewusstsein ist es, an das die Vermittlung der historisch-kritischen Exegese anschließen kann. So bleibt auch heute das gewährleistet, was die historisch-kritische Exegese stets getan hat: Sie verändert nicht nur unser Verständnis der Bibel, sondern auch unseren allgemeinen Umgang mit Kommunikation. Denn ein profundes Verständnis von Kommunikation ist eine unabdingliche Vorbedingung für eine gelingende Kommunikation.

Ein Nachsatz: Die Bachelorarbeit

Wurde nun das Sonntagsschema der historisch-kritischen Exegese sorgfältigst erlernt, geht es an die Abfassung der Proseminar-Arbeit, in der es das Erlernte praktisch umzusetzen gilt. Bereits vor der Einführung des Bologna-Systems wurde an der Fakultät die Entscheidung getroffen, sich von zwei teilweise parallel laufenden Proseminararbeiten zu verabschieden und sie durch eine etwas umfangreichere Arbeit entweder aus dem

AT oder NT zu ersetzen, in der auch nicht strikt historisch-kritische Methoden Platz finden können.

Durch die Aufteilung bzw. Stufung des Theologiestudiums in Bachelor und Master wurde die exegetische Proseminararbeit neben der aus dem Fach Kirchengeschichte zur Bachelorarbeit, also zu einer Abschlussarbeit, aufgewertet. Dies ist nicht eine bloße Umkennzeichnung, sondern birgt auch Vorteile für die Studierenden und etwas mehr Arbeitsaufwand für den Lehrenden. Als Abschlussarbeit ist sie selbstverständlich auch zu betreuen und zu begutachten. Ging es vorher um ein gelungenes Verständnis von Kommunikation, so geht es jetzt um das Gelingen von Kommunikation. Den Studierenden fällt es offensichtlich relativ schwer, die Betreuung in Anspruch zu nehmen. Die

Intensivierung des Betreuungsverhältnisses ist heutzutage mit Sicherheit notwendig. Sie stellt aber nach wie vor eine große Herausforderung an Studierende und Lehrende dar.

Kurzzusammenfassung

Seit vielen Jahrzehnten stellt die historisch-kritische Methodik das Standardinstrumentarium eines Exegeten dar. Auch wenn sich diese Methodik selbst als relativ statisch erweist, so haben sich doch manche Vorzeichen im aktuellen Studienbetrieb verändert. Die Einbettung der historisch-kritischen Exegese in die gegenwärtige Studiensituation (Bologna, STEOP etc.) versucht der vorliegende Artikel zu beleuchten. ■

Von der historisch-kritischen Methode zu aktuellen Ansätzen alttestamentlicher Exegese. Am Beispiel der Opferung Isaaks (Genesis 22).

Die Quellenscheidung galt lange Zeit als unverzichtbares Paradigma historisch-kritischer Pentateuchexegese. Inzwischen gilt die Vierquellenhypothese als veraltet. Stattdessen wird der Text mit neuen Methoden analysiert. Dadurch kommt es zu einer anderen Interpretation, wie am Beispiel der Opferung Isaaks gezeigt wird.

Von **Stefan Fischer**

Geistesgeschichtlicher Hintergrund

In der Reformationszeit kam die Bibel als Grundlage des christlichen Glaubens neu zur Geltung. Im Laufe der Kirchengeschichte hatte es sich eingebürgert, die

Bibel auf einen vierfachen Sinn¹ hin zu befragen. Nun wurde allein der Literal-sinn wichtig. Die wörtliche Auslegung

¹ Der vierfache Schriftsinn wird unterschiedlich bestimmt. Origenes (3. Jh.) unterschied literale, symbolische, typologische und allegorische Auslegung.

in seinen geschichtlichen Bezügen gewann an Bedeutung. Das Interesse war auf den Text und seine Geschichte fokussiert. Als sich im geistesgeschichtlichen Kontext der Aufklärung die historisch-kritische Exegese entwickelte, fiel die moaische Autorschaft des Pentateuch. Es wurden verschiedene Entstehungsmodelle entwickelt, die unter den Begriffen Pentateuchkritik Eingang in die wissenschaftliche Forschung fanden. Diese Modelle lassen sich auf drei reduzieren, welche von einer Grundschrift, Erzählkränzen oder Quellen ausgehen. Letzteres fand als Vierquellenhypothese, welche nach ihren hypothetischen Quellen mit JEDP bezeichnet wird, weite Verbreitung und war im deutschen Sprachraum vorherrschend.

Das Forschungsinteresse richtete sich darauf aus, nach der Textkritik, welche der grundlegenden Bestimmung eines Ausgangstextes dient, dessen zugrunde liegenden Quellen mit Hilfe der Literarkritik herauszuarbeiten und eine Genese des Textes nachzuzeichnen.

Dazu wurden Methoden der Kritik entwickelt, welche auf die Form, Überlieferung, Tradition und Redaktion des Textes ausgerichtet sind. Die Ablösung dieses Modells durch eine methodische Vielfalt soll nun anhand des Textes von der Bindung Isaaks ausgeführt werden.

Quellenscheidung und Literarkritik

Die älteren Kommentatoren wie Hermann Gunkel² rechneten Gen 22 literarkritisch dem Elohisten zu. Die zwei Gottesnamen Jahwe und Elohim, sowie die Doppelung der Rede des Engel Jahwes (22,11.15), der obendrein noch einen Subjektswechsel von Elohim (22,2) bewirkt, weisen auf Spannungen im Text hin. Die Verse 15–18 wurden als Zusatz angesehen, deren Zuordnung aber uneinheitlich beurteilt wurde. Es handelt sich um Verheißungen aus dem Traditionsgut (cf. Gen 12,3; 13,16), welches meist dem Jahwisten zugerechnet wurde.

Diese Spannungen wurden auf unterschiedliche Quellen zurückgeführt. Deren Aussagen wieder herzustellen wurde zum Ziel der Forschung. So hielt etwa Hermann Gunkel die Erzählung für eine Kultsage (22,14). Er ging vom Ortsnamen der Opferung aus und führte die Sage auf einen Ort Jeru'el bei Teqoa zurück. Der Name soll später zu Morija abgewandelt worden sein, um den Anschluss an den Ort des salomonischen Tempels (2 Chr 3,1) zu erstellen. Auch soll der Elohist eine ältere Erzählung von einem Kinderopfer aufgenommen haben. Sie sollte erklären, weshalb Israel im Unterschied zu seinen kanaanäischen Nachbarn das Kinderopfer ablehnte und das Menschenopfer durch Tieropfer abgelöst wurde. Jedoch wurde auch festgehalten, dass man es

2 Hermann Gunkel, Genesis 2. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, (HAT I, 1), 1902, S. 211.

in vorprophetischer Zeit nicht als gegen Jahwe gerichtet angesehen hat, Kinder zu opfern. Denn es fällt auf, dass zwar Abraham und Isaak gemeinsam nach Morija gehen (22,6), aber nur Abraham bei der Rückkehr erwähnt wird (22,19). In konsequenter Literarkritik wurde deshalb der Schluss gezogen, dass es eine Textstufe gegeben hat, in der Abraham seinen Sohn tatsächlich geopfert hat.³ Erst durch die Einführung der Intervention des Engels Jahwes (22,11–13) wäre dieses verändert worden.

Möglicherweise wurde beides in einer weiteren redaktionellen Phase zu einer legendenhaften Erzählung über Abraham verbunden, der als Stammvater Israels sich in dieser außerordentlichen Prüfung bewährt und vorbildhaften Gehorsam an den Tag legt. So wird gegenüber der Erklärung als Kinderopfer einschränkend darauf hingewiesen, dass der vorliegende Text zwar vom Opfer eines Menschen handelt, aber dieses in allen Phasen im Kontext einer Prüfung steht.

Die Abkehr von der Vierquellenhypothese

In der klassischen Vierquellenhypothese wurde in aller Unterschiedlichkeit von der Vereinigung eines älteren J (ca. 950 v. Chr.) mit einem etwas jüngeren E (800 v. Chr.) ausgegangen, welches dann

mit dem mit der josianischen Reform in Verbindung gebrachten Deuteronomium (um 622 v. Chr.) und P (um 550 v. Chr. in Babylon) vereinigt wurde.⁴ Eine allzu mechanistische Vorstellung von einzelnen Quellen mit dem Charakter einer Urkunde wurde verlassen, wenn auch insbesondere P innerhalb des Überlieferungsprozesses noch besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird und es in den USA Ansätze zu einer neuen Urkundenhypothese gibt. Im Anschluss an die alte Erzählkranzhypothese wird häufig von Erzählungen aus vorexilischer Zeit ausgegangen. So gibt es Vätergeschichten, die durch andere Überlieferungen erweitert zur Erzeltern Erzählung wurden. Sie entspricht in großen Teilen JE der Genesis, die neben einer Exoduserzählung und einer Urgeschichte steht und im Exil oder in nachexilischer Zeit zu einer Komposition zusammengefasst wurde. Die Verknüpfung geschieht durch eine priesterliche Redaktion, welche eine eigenständige priesterliche Quelle P einarbeitet und selbstständig tätig ist. Einzelne Erweiterungen und redaktionelle Bearbeitungen können später noch hinzutreten. Die überlieferungsgeschichtlichen Prozesse werden sehr unterschiedlich rekonstruiert und stehen vor allem noch im Forschungsinteresse deutschsprachiger Wissenschaft.

3 Lukas Kundert, Die Opferung/Bindung Isaaks. Band 1: Gen 22,1-19 im Alten Testament, im Frühjudentum und im Neuen Testament, Neukirchener: Neukirchen, (WMANT 78), 1998, S. 32.

4 Eine gute Zusammenfassung der redaktionsgeschichtlichen Modelle bietet Erich Zenger, Einleitung in das Alte Testament. Kohlhammer: Stuttgart 2004, S. 95.

Veränderte Fragestellungen

Was Genesis 22 betrifft, so verändert sich durch die Abkehr von der Vierquellenhypothese der Blickwinkel. Das Interesse nach der Vorgeschichte des Textes und seiner religionsgeschichtlichen Genese wird durch den Endtext und seine Einordnung in den Zyklus der Abrahamsgeschichten ersetzt. Die Verheißung an Abraham in der zweiten Rede des Engels (22,15-18) nehmen die Segnungs- und Mehrungsverheißungen auf (12,2; 15,5). Diese werden nun nicht mehr im Rahmen der Traditionskritik als Einfügung einer anderen Quelle angesehen, sondern als Teil einer dichten theologischen Interpretation, welche den ganzen Zyklus durchdringt.⁵ Der genaue Vergleich der Texte zeigt eine Intensivierung in der grammatischen Form,⁶ eine Vergrößerung der Nachkommenschaft, die zahlreich wird wie der Sand am Ufer des Meeres⁷ und die Ergänzung der Landverheißung durch die Vernichtung der Feinde. Hier gibt es Ansätze zur kanonischen Exegese, welche diesen Text in den Zusammenhang des Alten und Neuen Testaments stellt.

5 Gordon Wenham, *The Akedah: A Paradigm of Sacrifice*. In: *Pomegranates and golden Bells*, D.P. Wright; D.N. Freedman, A. Hurvitz (Hg.). Winona Lake, Eisenbrauns. 1995, S. 97.

6 22,17 „Segnen“ wird durch Infinitiv absolutus und wayyiqtol-Form ausgedrückt. „Ich werde dich bestimmt segnen.“

7 Während die Mehrungsverheißung zahlreich wie die Sterne am Himmel zu sein an 15,5 anknüpft, eröffnet die Formulierung „zahlreich wie der Sand am Meeresufer“ eine Verbindungslinie zu Abrahams Nachkommen, denn Jakob (32,13) verweist auf ihn zurück.

Literaturwissenschaftliche Analyse

Der Erzählcharakter des Alten Testaments hat in der Exegese an Bedeutung gewonnen und wird heute im alttestamentlichen Proseminar behandelt.⁸ Er wird auf den Endtext angewendet, obwohl er theoretisch auch auf jede Vorstufe angewandt werden könnte, doch sind diese i. d. R. zu fragmentarisch, als dass sinnvolle Ergebnisse erwartet werden könnten. Der Interpretation einer Erzählung liegt eine Textanalyse zu Grunde, welche den Text auf seine Kohärenz und Kohäsion hin analysiert.

Textanalyse

Besonderes Gewicht wird auf die Textoberflächenanalyse gelegt. Dazu wird der Text einer Satzformationsanalyse unterzogen. In dieser werden die finiten Verben nicht nur grammatisch bestimmt, sondern auch auf ihre Stellung im Satz hin analysiert. Non-verbale Satzglieder werden durch x markiert. Bei der Analyse wird eine Veränderung des Zeitlageverhältnisses, ein Wechsel in der Anreihung (syndetisch/asyndetisch) oder der Position des Verbes Beachtung geschenkt. Wenn in einer Abfolge von Sätzen von der Kopfposition des Verbes, im Hebräischen

8 In mehreren Auflagen ist erschienen: Helmut Utzschneider & Stefan Ark Nitsche, *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh, 2001.

häufig durch ein „und“ und nachfolgendes Verb eingeführt, abgewichen wird und das Verb in eine Mittelstellung rückt oder es zu einem Wechsel im Tempus der Formation kommt, so gilt es, diesem besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Der Leser nimmt so am Fortgang der Erzählung teil.

Wayyiqtol-Formen drücken einen Progress in einem vorzeitigen Geschehen aus. Sie sind die übliche Erzählform des Alten Testaments. Wird zu einer *x-qatal*-Formation gewechselt, so wird eine Handlung in der Vorzeitigkeit angezeigt. Wenn dann zu einer (*we-*)*qatal*-Formation gewechselt wird, so wird eine nachzeitige Folgehandlung dargestellt.

Entsprechend diesen Mustern lässt sich in der Erzählung von der Bindung Isaaks von der Textoberfläche auf die Kohäsion schließen. Beispielsweise wird in der zweiten Rede des Engels Jahwe von der *wayyiqtol*-Form „und er sprach“ ins *x-qatal* zu „ich habe bei mir selbst geschworen, weil du das getan hast und deinen einzigen Sohn mir nicht vorenthalten hast“ gewechselt (22,16). Darauf folgt dann die Segensverheißung, also einer nachzeitigen Folgehandlung „und ich werde deinen Samen segnen“ (*qatal*). So weist die Textoberfläche bereits darauf hin, dass es im Verlauf markante Wechsel gibt. Die Textoberflächenanalyse wird nun mit der Texttiefenstruktur verbunden, bei der es sich um eine begründete Gliederung und Zusammenfassung handelt. Der Inhalt des Textes wird so in Aussagesätze gegliedert, welche thematisch reduziert werden. Dabei werden

kleinschrittige Makropropositionen zu Propositionen zusammengefasst. Für die Bindung Isaaks lassen sich die Propositionen als Prüfung seitens Gottes (22,1–2) Vorbereitung des Opfers (22,3–10), Darbringung des Opfers (22,11–14) und Zusage des Segens (22,15–18) erschließen. Diese lassen sich auf das Thema oder auf Teilthemen reduzieren, so dass der Text als Prüfung Abrahams bezeichnet werden kann. Die strukturelle Gliederung hebt dabei etwa die zweifache Rede des Engels Jahwes (22,11.15) hervor, welche es nahe legt, diese als Einheit zu lesen. In der Quellenscheidung hingegen wird 22,15–18 als Nachtrag angesehen, da er keine Funktion habe.⁹

Auf die Textoberflächen- und Tiefenanalyse folgt die Pragmatik. Damit ist der Handlungsgehalt gemeint. Hier hat die Sprechakttheorie Einfluss genommen, denn es werden die Einstellungen und Haltungen des Sprechers (Illokutionen) und die erwünschten Reaktionen (Perlokutionen) identifiziert. Da Sprechakte in erzählenden Texten weniger offensichtlich sind als in Texten mit einem hohen Identifikationsgrad für den Leser, wie etwa die Psalmen, bleiben sie eher vage und führen zu unterschiedlichen Interpretationen.

Wenn auf „Abraham nannte die Stätte »Der HERR sieht« die Aussage folgt „daher man noch heute sagt: »auf dem Berge, da Jahwe sieht«“ (Gen 22,14), so wird sich direkt an den Leser gewandt.

⁹ Claus Westermann Genesis 12–50. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, (EdF 48), 1976, S. 434.

Die Zeitangabe „noch heute“, lässt nicht nur den zeitlichen Abstand des Erzählers von der Erzählung erkennen, sondern auch ein Informationsbedürfnis gegenüber dem Leser, welches eine Reaktion hervorrufen soll. Die ätiologische Herleitung soll dem Leser den Namen eines Ortes erklären. So ist mindestens Verständnis erwünscht. Wird diese Einzelaussage in einem kanonischen Kontext gedacht, in welchem der Kultort Morija mit dem Tempelberg gleichgesetzt wird (2 Chr 3,1), so mag diese Erklärung bei dem Leser eine positive Einstellung gegenüber diesem Ort verstärken wollen (s. u.).

Was die Einheitlichkeit des Textes betrifft, so kann 22,14 als Erzählnotiz aufgefasst werden, welche aus der erzählten Welt in die Welt des Erzählers wechselt.¹⁰ Solche Beobachtungen sind Teil der Erzähltextanalyse.

Erzähltextanalyse

Der biblische Text wird hier als Erzählung analysiert. Dabei spielt die Historizität der Erzählung keine Rolle, da jede Erzählung eine Abstraktion und Interpretation ist. Es geht darum, die Handlung und Darstellung eines Textes zu erfassen. Dabei kann beispielsweise Gérard Genette¹¹ gefolgt werden. Er unterscheidet die Geschichte (histoire) als kausale und chronologische Zusammenhänge von der Erzählung (ré-

cit) in seiner Gestaltung durch Tempo und Abfolge der Ereignisse und der Narration (narration), der Präsentation einer Erzählung, die in der biblischen Überlieferung selbstredend schriftlich erfolgt, aber einen eigenen Stil aufweist.

Von den verschiedenen Aspekten, die dieses für die Analyse von Genesis 22,1–19 bedeutet, sei nur auf das Element der Zeit als Teil der Erzählung (récit) verwiesen. An ihrem Verlauf lässt sich die Gewichtung und Spannungssteigerung des Textes wahrnehmen. Die Erzählzeit des Textes entspricht neunzehn Versen. Sie kann in wenigen Minuten gelesen werden. Die erzählte Zeit umfasst mehrere Tage. Die Erzählung 22,1–18 umfasst drei Tage Wegstrecke. Wird der Rückweg hinzugerechnet (22,19), so mögen etwa sechs Tage verstreichen. Je geraffter eine Zeitangabe ist, desto weniger Gewicht kommt ihr zu.

Der frühmorgendliche Aufbruch von Abraham lässt auf eine Vision in der Nacht schließen, die Abraham ohne Verzug umsetzt. Diese wenigen Stunden werden in 22,1–3a erfasst.

Die dreitägige Wanderung wird ebenso stark gerafft (22,4 und 22,19), so dass der Wegstrecke nur geringe Bedeutung zukommt. Da nicht beschrieben wird, was auf dem Weg alles geschieht, findet sich hier eine Leerstelle, die den Leser zur eigenen Interpretation einlädt.

Das letzte Wegstück umfasst die Verse 22,5–8. Durch die Einführung eines Dialoges zwischen Abraham und Isaak kommt es zu einer szenischen Darstellung, welche die Wahrnehmung verlangsamt und in die

¹⁰ Thomas Meurer, Einführung in die Methoden alttestamentlicher Exegese, Lit: Münster, 1999, S. 44.

¹¹ Gérard Genette. Die Erzählung. 2. Auflage. Wilhelm Fink: München, 1998.

Vorbereitung des Opfers (22,9) übergeht. Die Darbringung des Opfers fokussiert auf einen Moment (22,9–13), nämlich den, dass Abraham mit dem Messer in der Hand im Begriff ist, den gebundenen Issak zu töten. Diese Szene wird durch die verbale Intervention des Engels Jahwes „Abraham, Abraham“ und die Antwort Abrahams „Hier bin ich!“ gestreckt. Die Szene wird bis 22,13a gezogen, ohne dass ausgesagt würde, Abraham hätte das Messer sinken lassen. Unter zeitlichem Aspekt liegt hier der Höhepunkt der Erzählung vor. Dem entspricht, dass es hier zu einer Unterbrechung der wayyiqtol-x Formationen kommt.

Danach beschleunigt die Szene, denn es wird die einzige Zeit in Anspruch nehmende Darbringung des Widderopfers in einem halben Vers zusammengefasst (22,13b). Es folgt 22,14 ein erklärender Einschub. Die zweite Rede des Engels (22,15–18) ist ein Monolog, in welchem Erzählzeit und erzählte Zeit ineinander fallen. Unter zeitlichem Aspekt hat sie großes Gewicht. Der erklärende Einschub (22,14) führt beim Leser dazu, dass die zweite Rede nicht unmittelbar im Anschluss an das Widderopfer erfolgen muss, sondern noch etwas Zeit verstrichen sein mag. Die knappe Schilderung der Rückkehr und die Niederlassung Abrahams in Beerscheba schließen die Erzählung ab.

Textanalyse und Theologie

Einen etwas anderen Weg geht Christof Hardmeier in der von ihm entwickelten

Methode der Textpragmatik. Er bietet eine gründliche Analyse der Textstruktur, aus der er einen narrativ inszenierten Handlungsrahmen ableitet¹² und kommt zu einer Neuinterpretation, welche postuliert, dass Gott Abraham nicht aufgefordert habe Isaak zu töten, sondern ein anderes Brandopfer darzubringen. Er übersetzt die Aufforderung „Nimm jetzt deinen Sohn ... und opfere ihn dort als Brandopfer“ mit „führe ihn hinauf dort bezüglich eines Brandopfers“.¹³

Zwar ist diese Übersetzung problematisch, sie weist aber auf das theologische Problem einer textgemässen Interpretation hin, wenn diese den eigenen Vorstellungen zuwider läuft.

Diese Spannung zeigt sich bereits in der Bezeichnung der Textthematik der Erzählung.

Kann hier von der Opferung Isaaks gesprochen werden, wo er doch gar nicht stirbt? Sollte nicht eher von der Bindung Isaaks gesprochen werden, so wie dieses in der jüdischen Exegese verbreitet ist?¹⁴ Steht Isaak tatsächlich im Zentrum der Erzählung? Sollte der Text nicht eher „die Prüfung Abrahams“ heißen, da Abraham einer Prüfung unterzogen wird

12 Christof Hardmeier, *Realitätssinn und Gottesbezug. Geschichtstheologische und erkenntnisanthropologische Studien zu Genesis 22 und Jeremia 2–6*, Neukirchen: Neukirchener. (BThSt 79), 2006, S. 76–80

13 Christof Hardmeier a. a. O., S. 16.

14 Cf. Lukas Kundert, *Die Opferung/Bindung Isaaks. Band 2. Gen 22,1–19 in frühen rabbinischen Texten*, (WMANT 78), 1998.

(Gen 22,1)?¹⁵ Die Auslegung als Prüfung bekommt in der konfessionellen Exegese grosses Gewicht. Luther sieht in Abrahams Biographie eine Kette von Anfechtungen, die sich steigern und zwar vom Befehl die Heimat zu verlassen über die Zumutung zu glauben, dass Sarah noch eine Sohn gebären wird, bis zu dem Befehl Isaak zu opfern. Abraham kennt den Ausgang seiner Versuchung noch nicht und muss *contra deum ad deum* (gegen Gott zu Gott hin) fliehen. In reformierter Exegese wird ausgehend von der *immutabilitas dei* (Unveränderbarkeit Gottes) die Prüfung von ihrem Ausgang her betrachtet und so der Widerspruch zwischen Verheissung der Nachkommenschaft und Tötungsbefehl geglättet.

Die Bezeichnung als Prüfung ist bereits eine Interpretation des Vorganges seitens des heterodiegetischen Erzählers, welcher dem intendierten Leser einen Interpretationsrahmen bietet, den Abraham nicht hatte. Er soll das Handeln Abrahams erklären und mag in dem Leser die Erwartung schüren, dass alles gut ausgehen muss, wenn Abraham die Prüfung besteht. Damit wird die die Verheissung zunichtemachende Aufforderung des Sohnesmordes potentiell entschärft. Diese Erklärung wirkt aber zugleich viele Fragen auf, da Gott als aktiver Teil dieser Erzählung angesehen

wird. Was ist das für ein Gott, der einen Menschen prüft, indem er die Tötung seines Sohnes verlangt? Und ist die Reaktion Abrahams, dass er sich willig dem fügt, was er von Gott gehört hat, richtig?

Die Situation wird dadurch verschärft, dass Gott nicht nur derjenige ist, der dieses Opfer verlangt, sondern es auch empfängt. Dieses geschlossene religiöse System erschwert den Widerspruch, da es Abraham sowohl in den doppelten Widerspruch gegenüber Gott als Initiator als auch als Empfänger der Handlung bringen würde.¹⁶

In der intertextuellen Interpretation des Neuen Testaments wird dieser Glaube Abrahams als Vorbild für das Zusammenspiel von Glaube und Werken angesehen (Jak 2,21-23)¹⁷. Der Glaube, der sich im Gehorsam des Opfers zeigt, wird als Antwort auf die göttliche Prüfung hervorgehoben und ein Ausweg aus dem Dilemma der Tötung des Sohnes der Verheissung gefunden. Die ethische Komponente der Tötung kommt dabei überhaupt nicht in den Blick, sondern es wird in Gott das Zutrauen gesetzt, eine Lösung herbeizuführen. Während diese Lösung in Gen 22 weltimmanent durch den Widder als Ersatzopfer dargebracht wird (22,8.13), wird im Hebräerbrief der Glaube an die Auferstehung eingeführt:

15 Cf. Johann Anselm Steiger. Zu Gott gegen Gott. Oder: Die Kunst, gegen Gott zu glauben. Isaaks Opferung (Gen 22) bei Luther, im Luthertum der Barockzeit, in der Epoche der Aufklärung und im 19. Jahrhundert. In: Isaaks Opferung (Gen 22) in den Konfessionen und Medien der frühen Neuzeit. J. A. Steiger & U. Heinen (Hrsg.). Berlin, New York: de Gruyter, (AKG 101), 2006, S. 185–237.

16 Cf. Klaus-Peter Jörns, *Notwendige Abschiede, auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 4. Auflage 2008, S. 289.

17 Lukas Kundert, Band 1, a. a. O., S. 206–209 erkennt in diesem Text eine Tradition nach der die Opferung Isaaks tatsächlich vollzogen wurde.

17 Durch Glauben hat Abraham, als er geprüft wurde, den Isaak dargebracht, und er, der die Verheißungen empfangen hatte, brachte den einzigen Sohn dar; 18 über den gesagt worden war: «In Isaak soll deine Nachkommenschaft genannt werden», 19 indem er dachte, dass Gott auch die Macht hat aus den Toten erwecken zu können, weshalb er ihn auch in einem Geschehen mit zeichenhafter Bedeutung¹⁸ empfing. Hebr. (11,17–19).

Diese Deutung auf die Auferstehung hin ist im Frühjudentum vorhanden und bereitet den kirchlichen Gebrauch vor, diesen Text auf Christus zu beziehen und in der Liturgie der Osternacht zu lesen.¹⁹

Neubewertung durch eine Hermeneutik des Verdachts

Solch eine Glaubenshaltung des Gehorsams muss aus heutiger Sicht als fatalistisch bezeichnet werden. Als Vorbild im

Sinne der imitatio sollte sie abgelehnt werden.

Diese kritische Haltung, gerade auch gegenüber Genesis 22, ist erst dort möglich, wo die traditionelle Deutung nicht mehr als autoritativ angesehen wird. Diese Hermeneutik verdächtigt den biblischen Text, Träger einer nicht normativen Weltanschauung vergangener Zeiten zu sein. Sie hinterfragt die selbstverständlichen Voraussetzungen des Erzählers. In der Exegese hat sich für dieses „Gegen den Strich lesen“ des Textes der Begriff der „Hermeneutik des Verdachts“ eingebürgert. Er kann, wie die historisch-kritische Methode, an der Widersprüchlichkeit des Textes im Sinne der Literarkritik ansetzen, bringt aber umfassender eine kritische Haltung gegenüber dem Text zum Ausdruck, welche die gesellschaftlichen und ideologischen Voraussetzungen hinterfragt, insbesondere in seiner patriarchalen Gestalt. Was legitimiert ein Text an Tradition und gesellschaftlichen Gegebenheiten? Ist es Recht, dass ein Vater so über seinen Sohn verfügen kann? Da sich Menschen mit einem grausamen Gott, der die Tötung des einzigen Sohnes verlangt, schwer getan haben, ist eine kritische Hinterfragung des Textes naheliegend. Bei Hardmeier (s. o.) wird versucht diese bereits mit der Übersetzung zu begründen. Gewöhnlich ist es die Hinterfragung des Textes in seiner üblichen Übersetzung. Diese Haltung zeigt sich bereits im kritischen Geist der Aufklärung. Im 19. Jahrhundert wurde das notwendige Misstrauen gegenüber einer göttlichen Offenbarung, die solch einen Inhalt hat,

¹⁸ Zur Übersetzung und zur frühjüdischen Tradition cf. Lukas Kundert, Band. 1, a. a. O., S. 213.

¹⁹ In der katholischen Liturgie ist wird er als zweite Lesung in der Osternacht verwendet und dazu die Parallele gezogen: „Gott hat den Sohn Abrahams verschont, aber seinen eigenen geliebten Sohn hat er für die Welt hingegeben“. (Der grosse Sonntags-Schott Benediktiner der Erzabtei Beuron (Hg.), Herder: Freiburg, 1976, S. 224). Die christologische Deutung der kirchlichen Tradition auf Karfreitag und Ostern wurde im Protestantismus noch bei Wilhelm Vischer, Das Christuszeugnis des Alten Testaments, Erster Teil, Das Gesetz, Evangelischer Verlag: Zürich, S.176, vertreten: „Und sehen wir denn nicht, wie über diesem Opfertage das Dunkel des Karfreitags liegt und wie die finstre Wolke umsäumt ist vom Glanz der Ostersonne ...“.

durch einen pseudonymen Johannes di Silentio geäußert, der sie Kant in einem fiktiven Dialog mit Abraham in den Mund legt.²⁰ Kant trifft Abraham, der die Leiche seines Sohnes in einem Sack hinter sich her zerrt und ihm vorwirft, dass man auf so eine Stimme nicht hört.

Die vom Erzähler eingeführte Lesevorgabe Genesis 22 als Prüfung Abrahams durch Gott zu lesen, wird nicht nachvollzogen, sondern hinterfragt. Kant wirft Abraham vor, nur eine vermeintliche Stimme gehört zu haben und eine grundsätzlich falsche Sicht von Gott zu haben. Die Argumentation läuft darauf hinaus, dass Abraham mehr hätte zweifeln müssen: „Er hört zu viele Stimmen. Und er glaubt zu schnell, viel zu schnell, er hätte ruhig einmal zweifeln können.“²¹

Nicht nur die Interpretation des Textes als Prüfung ist problematisch, sondern auch das Opfer an sich. Der Widder als Ersatzopfer löst die Spannung des Textes und bringt eine Wendung zum Guten. Aber dieses Opfer kann auch hinterfragt werden. Ist der Anspruch Gottes, dass ihm die Erstgeburt gehört (Ex 13,2), ein „unerbittliches Muss“?²² Was ist das für ein Gott, der Opfer benötigt, bei denen es zur Tötung eines Lebewesens kommt? Entspricht dieses nicht einer Sühnetheolo-

gie, welche aus heutiger Sicht überholt ist, auch wenn das Neue Testament daran anknüpft (Röm 8,32; cf. Gen 22,16 LXX)?²³ Der Widder, der getötet wird, wird zum Ersatzopfer. Das Tötungsgebot wird nicht zurückgenommen, nachdem Abraham seine Prüfung bestanden hatte. Hier steht die Vorstellung von einem Gott im Hintergrund, welchem Opfer dargebracht werden müssen. Ob dieses notwendig oder gut ist, wird nicht hinterfragt.

Kanonische Exegese

Die kanonische Exegese vertritt häufig einen synchronen Ansatz, sie ist aber nicht mit ihm identisch. Der Kanon bietet Möglichkeiten der Kontextualisierung und bildet den Lesehorizont des Textes. In ihm sind die verschiedenen Texte zusammengestellt und er ist zugleich das Rezeptionsmedium, so dass in der kanonischen Exegese Kontext, Struktur und das Rezeptionsmedium berücksichtigt werden.²⁴

In Genesis 22 wird die Einleitungsformel „nach diesen Dingen“ (22,1) nicht nur als formgeschichtliches Merkmal für einen Neuanfang, sondern als Hinweis auf einen textübergreifenden Erzählzusammenhang angesehen, der das vorher Geschehene als abgeschlossen ansieht und zu etwas Neuem ansetzt. Da die Formel in

20 Häufig wird Sören Kierkegaard als Verfasser angesehen, doch ist dieses nicht gesichert. Kierkegaard bietet in „Furcht und Zittern“ ebenfalls mehrere kritische Interpretationen. Cf. Gerhard von Rad. Das Opfer des Abraham. Kaiser: München, 1971, S. 58–85.

21 Zit. nach Stefan Berg S. 95, In: Morija. Hermeneutische Blätter 2011 (1/2), S. 87–95.

22 Klaus-Peter Jörns. a. a. O., S. 308.

23 Klaus-Peter Jörns. 2004, a. a. O., S. 314.

24 Georg Steins, „Die Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre. Herder: Freiburg (HBS 20), 1999, S. 26.

22,1 und 22,20 vorkommt, wird 22,1–19 als eine Einheit bestimmt. Was zuvor geschehen ist, wird in Kapitel 21 in zwei Erzählungen vermittelt. In Genesis 21 wird von der Vertreibung Hagens und dem Bund mit Abimelech berichtet. Wenn Genesis 22 von Genesis 21 her gelesen wird, so fallen Übereinstimmungen auf.

Für Hagar wird JHWH zum Gott, der sieht, so dass 21,14–19 und 22,3–14 komplementär gelesen werden können.²⁵ Die Rückkehr Abrahams nach Beerscheba (22,19) verbindet durch den Ortsnamen diese Erzählung mit dem Bund mit Abimelech (Gen 21,31–33) ebenso wie mit der Hagar-Ismael-Erzählung (Gen 22,14).

Die intertextuellen Bezüge treten hier besonders hervor. Der Ort der Opferstätte, Morija, wird zu dem Ort, an dem Salomo den Tempel baut (2 Chr 3,1). Damit wird der Ort des Tempels durch die Verbindung mit den Erzelterngeschichten legitimiert und gewinnt an Bedeutung.

Insbesondere durch die Verbindung mit 22,14, „da man noch heute sagt“, wird hervorgehoben, dass es eine bleibende Erinnerung an dieses Geschehen gibt. So wird Gottes beständige Gegenwart am Kultort ausgesagt: „Die Geschichte feiert nicht irgendein altes Heiligtum, sondern begründet vielmehr die Garantie für Gottes ständige Gegenwart in seinem Volk“.²⁶

Kanonische Exegese geht Stichwortverbindungen nach, die dem mit dem

Kanon vertrauten Leser aufgefallen sein könnten. Die Schlüsselwörter „Widder“, „Brandopfer“ und „erscheinen“ werden nur noch im kultischen Kontext von Leviticus verwendet (Lev 8; 9; 16). Auch so wird die Erzählung mit Israels Kultus verbunden und der Kultus in der Abrahamsgeschichte verankert.²⁷

Neue Methodenvielfalt

Die hier kurz vorgestellten Methoden können zu einer neuen Interpretation führen, da sie verschiedene Aspekte des Textes erhellen, die in einer traditionellen Exegese untergehen. Werden eine literarische Analyse mit der Hermeneutik des Verdachts und einer kanonischen Lesart verbunden, so erscheint Abraham in einem anderen Licht.

Eine kontextuelle Lesung des Verhaltens Abrahams lässt ihn als jemanden erscheinen, der keine Probleme damit hat, andere Menschen um seines eigenen Vorteils willen zu opfern. Zweimal gab er Sarah um seines eigenen Vorteils willen preis, als er die Ahnfrau verleugnete (Gen 12; 20; cf. 26), zweimal überließ er Hagar ihrem Schicksal, um sich nicht mit Sarah auseinandersetzen zu müssen (Gen 16; 21). Wäre es bei dieser Vorgeschichte nicht naheliegend, dass Abraham auch seinen Sohn Isaak töten würde? Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, dass Abraham Ismael stets lieber als Isaak gehabt hat. Als Gott die Geburt Isaaks

25 So Christof Hardmeier a. a. O., S. 11.

26 Brevard. S. Childs. 2003, Die Theologie der einen Bibel Band 1, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt. S. 382–83.

27 Brevard. S. Childs. a. a. O., S. 383.

ankündigt (17,15–17), wendet sich Abraham unmittelbar Ismael zu und verweist auf ihn: „Möchte doch Ismael vor dir leben“ (17,18). Nachdem Gott den ewigen Bund mit Isaak angekündigt hat, hört er auf mit Abraham zu reden, aber Abraham reagiert, indem er Ismael als erstes, noch vor sich selbst, beschneidet (17,19–22) und ihm so das Bundeszeichen gibt. Als Sarah Ismaels Vertreibung einfordert, hält Abraham dieses für eine schlechte Angelegenheit (21,11), so dass es einer göttlichen Intervention bedarf (21,12). So wird offensichtlich, dass Abraham Ismael gegenüber Isaak vorgezogen hat. Unter diesen Vorzeichen würde die Opferung Isaaks für Abraham ein Problem lösen und kein neues schaffen. Die Bevorzugung Ismaels durch Abraham steht im Gegensatz zur Bevorzugung Isaaks seitens Gottes.

Wenn es nach der Intervention des Engels des Herrn heißt: „ nun weiß ich, dass Du deinen einzigen Sohn mir nicht vorenthalten hast“ (Gen 22,12), so ist es nicht Abrahams Bereitschaft Isaak zu opfern, wie die klassische Interpretation des Befehls zum Brandopfer (Gen 22,2) nahelegt, sondern genau das Gegenteil.²⁸ Dass Abraham dem Befehl des Engels

Jahwes „Strecke deine Hand nicht gegen den Jungen aus“ (Gen 22,12) gehorcht und Isaak nicht tötet ist sein eigentlicher Gehorsam,²⁹ denn ihn zu töten, war die eigentliche Probe (Gen 22,2).³⁰ Erst nach dieser Probe willigt er in den Plan Gottes ein, durch Isaak den Segen zu bringen. Entsprechend folgt die Erneuerung und Verstärkung der Verheißung des Segens in der zweiten Rede des Engels (Gen 22,15–18).

Neue Methoden biblischer Exegese führen zu neuen Erkenntnissen, die den Kanon der Stimmen erweitern. Sie rufen Widerspruch von Seiten der traditionellen Ergebnisse hervor. Die Vielfalt gegenwärtiger Exegese ist eine Bereicherung, die dazu verhilft, nochmals neu hinzuschauen, was der Text sagt. Insofern ist sie zutiefst reformatorisch.

Zusammenfassung

Die reformatorische Fokussierung auf den Literalsinn des Wortes führte in der Aufklärung zur Hinterfragung des vorliegenden Textes und dem Interesse seiner Entstehungsgeschichte. Diese führten zur Vierquellenhypothese im Pentateuch. Hier

28 Die Aufforderung Gottes an Abraham „Bringe deinen Sohn als Brandopfer dar“ (22,2) wird im Hebräischen mit einer Partikel unterstrichen, welche emphatisch verstanden werden kann, so dass hier ein nachdrücklicher Befehl geäußert würde. Sie kann aber auch als höfliche Aufforderung „bitte“ übersetzt werden, welches Abraham die Möglichkeit gelassen hätte, dieses zurückzuweisen. Vielleicht handelt es sich hier um ein ironisches Missverständnis zwischen einem Befehl und einer absurden Aufforderung. Auch die Interpretation Hardmeiers (s. o.), welche keine Aufforderung zur Kindstötung sieht, würde dieser Interpretation entsprechen.

29 In der jüdischen Auslegung findet sich eine genau gegenteilige Interpretation. Dort hinterfragt Abraham die Autorität des Engels Jahwes, da dessen Aufforderung dem Befehl Gottes, dass Abraham seinen Sohn opfern soll, widerspricht. Cf. Mendel G. Glenn, *Jewish Tales and Legends*, Star Hebrew Book: New York, 1929, S. 79.

30 R. Christopher Heard. *Dynamics of dislection. Ambiguity in Genesis 12-36 and ethic boundaries in post-exilic Judah*. SBL: Atlanta, (SBL.SS 39), 2001, S. 90–95.

liegen die Wurzeln historisch-kritischer Exegese. Zwar wurde diese Hypothese weitreichend modifiziert, aber nachhaltiger wirkt die Veränderung der Fragestellung auf die gegenwärtige Exegese. Aus den Literaturwissenschaften ist die Text- und Erzähltextanalyse entlehnt, welche mit theologischen Fragestellungen zusammengebracht wird. Dabei kommt es durch eine Hermeneutik des Verdachts zu einer

Neubewertung der Texte. Die kanonische Exegese bringt unterschiedliche Interpretationen des Textes in seinen jeweiligen Zusammenhängen zum Sprechen. Die neue Methodenvielfalt führt dazu, dass biblischen Texten andere, z.T. der bisherigen Exegese zuwiderlaufende Ergebnisse hervorbringen. Dieses wird an der Opferung Isaaks (Genesis 22) gezeigt. ■

„Gemeinsam, das ist alles“

Die Suche nach dem historischen Jesus, die Erforschung paulinischer Theologie und die Rekonstruktion des frühen Christentums sind ohne interdisziplinäre Zusammenarbeit nicht mehr denkbar – Beispiele aus Lehre und Forschung zeigen dies auf.

Von **Markus Öhler**

Zunächst das Selbstverständliche: In Forschung und Studium des Neuen Testaments orientiert sich noch vieles an den alten Problemstellungen und Aufgaben. Kommentare werden geschrieben, Theologien und Einleitungen für das Examen gelernt. Der historisch-kritische Methodenkanon hat sich – allen Angriffen aus ganz verschiedenen Richtungen zum Trotz – noch lange nicht erledigt, sondern ist weiterhin eine unverzichtbare Grundlage neutestamentlicher Exegese. Dies alles spielt sich aber, wie im Folgenden gezeigt werden soll, vor einer veränderten Kulisse ab: Zum einen sind es neue Entwicklungen in der Rückfrage nach dem historischen Jesus und im Verständnis paulinischer Theologie, zum anderen in-

terdisziplinäre Ansätze, die jeweils in Lehre und Forschung Anstöße und veränderte Perspektiven hervorgebracht haben.

Vor allem die 80er und 90er Jahre des 20. Jhd. waren Zeiten, in denen sich innerhalb der wissenschaftlichen Erforschung des Neuen Testaments manche Paradigmenwechsel vollzogen, die vor 20 Jahren noch die Grundfesten erschütterten. Sie sind inzwischen ins allgemeine Bewusstsein der Exegeten und Exegetinnen durchgedrungen, sodass sie auch in der Literatur wie in den Lehrveranstaltungen verstärkt zur Geltung kommen. Dass dabei manches auch abgeschliffen und in klassische Positionen eingepasst wurde, versteht sich von selbst.

Die neue Perspektive auf Paulus

Zu nennen ist hier zunächst die mehr oder weniger radikale Neu-Deutung der paulinischen Theologie auf dem Hintergrund des zeitgenössischen Judentums – die „New Perspective on Paul“. Mit ihr wurde das klassische lutherisch-bultmannsche Verständnis der Rechtfertigungslehre deutlich zurechtgestutzt. Wesentliche Errungenschaft ist vor allem die Erkenntnis, dass die paulinische Darstellung des Judentums als Religion der Werkgerechtigkeit nicht den verschiedenen Formen antiken jüdischen Selbstverständnisses entspricht. Vor allem E. P. Sanders wies dies auf, wenngleich sein eigenes Verständnis des antiken Judentums als „Bundesnomismus“ nicht unwidersprochen an die Stelle der alten Sicht treten konnte.¹ Auf den schottischen Exegeten James D. G. Dunn geht in diesem Zusammenhang der oft rezipierte Gedanke zurück, dass Paulus mit den „Werken des Gesetzes“ nicht die vor Gott rechtfertigende Einhaltung des Gesetzes meint.² Nach Duns Ansicht handelt es sich vielmehr um jene Identitätsmerkmale des Judentums, die zur Unterscheidung von den Völkern wichtig waren, also Beschneidung, Sabbateinhaltung, Endogamie und Reinheitsgebote. Beide Ansätze dieser „New Perspective“ sind weithin aufge-

nommen worden und kritisch reflektiert in die Paulusforschung eingegangen. Auch Verteidiger der lutherischen Sicht haben zumindest gesehen, dass die herkömmliche Deutung des antiken Judentums als „Werkereligion“ nicht zutreffend ist.

Die dritte Suche nach dem historischen Jesus

Auch in der Jesusforschung kam es zu einer radikalen Neuorientierung, wiederum aus dem angloamerikanischen Raum: Die sog. „Third Quest for the Historical Jesus“ mündete in eine Vielfalt historischer Rekonstruktionsversuche, die ausgesprochen differente Ergebnisse zeitigte: Jesus als hellenistischer Wanderphilosoph, als sozialreformerischer Prophet, als rabbinischer Weisheitslehrer oder als radikaler Apokalyptiker. So unterschiedlich die Entwürfe auch sind, sie haben vor allem eines gemeinsam: Sie sind darum bemüht, Jesus aus seinem zeitgeschichtlichen und vor allem jüdischen Umfeld heraus zu verstehen. Das Zutrauen in die kanonischen und außerkanonischen Quellen ist ebenfalls deutlich größer geworden. Erneut ist wieder James D. G. Dunn zu nennen, der seine Jesusdarstellung auf dem hermeneutischen Grundsatz aufbaut, dass eine objektive Rekonstruktion des historischen Jesus nicht möglich sei. Thema der Forschung könne vielmehr nur sein, den erinnerten Jesus zu erheben, also den der ersten Jünger („Jesus remembered“), die schon in gewisser Weise vorüberlich

1 Ed P. Sanders, Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen (StUNT 17), Göttingen 1985 (engl. 1977).

2 James D. G. Dunn, The New Perspective on Paul, Grand Rapids 2008².

an ihn glaubten.³ Allerdings ist auch kritisch anzumerken, dass ein vergleichbares hermeneutisches Bewusstsein nicht bei allen neueren Jesusdarstellungen festzustellen ist.

Interdisziplinarität im Rahmen von Lehrveranstaltungen

Zugleich wird – das ist die zweite wesentliche Orientierung gegenwärtiger Exegese – verstärkt zusammen mit anderen theologischen Disziplinen bzw. unter Einbeziehung weiterer geisteswissenschaftlicher Forschungsergebnisse in Lehre und Forschung gearbeitet, wie die folgenden Beispiele aus der Wiener Fakultät zeigen werden. Das hat bereits Tradition – ich erinnere nur an die intensive Beschäftigung mit tiefenpsychologischen Zugängen durch Kurt Niederwimmer und Wilhelm Pratscher – und ist auch in die Studienarchitektur eingegangen: Im Zuge der Umstellung auf das Bologna-Modell wurden interdisziplinäre Module verpflichtend gemacht.

Exegese und Dogmatik⁴

Die aus der „Third Quest“ herkommen- den unterschiedlichen Jesusbilder wa-

ren Thema eines Seminars im Wintersemester 2009/10, das gemeinsam mit dem Kollegen Christian Danz aus der Systematischen Theologie veranstaltet wurde („Der historische Jesus und der dogmatische Christus“). Neben dem Vertrautwerden mit der „Third Quest“ und den daraus resultierenden verschiedenen Rekonstruktionen des historischen Jesus wurde dabei vor allem Wert darauf gelegt, die Jesusdarstellungen selbst als Theologie zu begreifen. Die Deutungen Jesu entstehen nämlich vor dem Horizont theologischer Positionierung, die unhintergebar bleibt. Dennoch sind die Ergebnisse nicht irrelevant, sondern eben als theologische Aussagen, die auf einem historisch erarbeiteten Hintergrund entwickelt wurden, für eine moderne Christologie insgesamt höchst bedeutsam. Mit der Zusammenstellung von historischem Jesus und dogmatischem Christus im Seminar wurde eine Perspektive aufgegriffen, die seit Rudolf Bultmann die Diskussion beherrscht. Dieser hatte bekanntlich darauf hingewiesen, dass der historische Jesus nicht Gegenstand des Glaubens sei, sondern der Christus des Kerygmas. Demnach sei die Rekonstruktion des Wirkens Jesu innerhalb der historischen Rückfrage zwar bedeutsam, für die Theologie freilich irrelevant. Bekannt ist hier der Verweis auf das „Daß des Gekommenseins Jesu“, mit dem Bultmann dies auf den Punkt brachte. Ernst Käsemann meinte im Widerspruch zu seinem Lehrer Bultmann – und leitete damit die „Neue Frage nach dem historischen Jesus“ ein –, dass die Suche nach dem Leben Jesu eine eminent

3 James D. G. Dunn, *Jesus Remembered* (Christianity in the Making I), Grand Rapids 2003.

4 Vgl. grundsätzlich Carsten Claußen/Markus Öhler (Hgg.), *Exegese und Dogmatik* (BThSt 107), Neukirchen-Vluyn 2010.

wichtige Aufgabe der Theologie an sich sei. Nicht nur historisch, sondern auch sachlich stünden der historische Jesus und der Christus des Kerygmas durchaus in Kontinuität zueinander.

Die „Third Quest“, deren prominente Vertreter vor allem aus dem angloamerikanischen Raum kommen, hat diese deutsche Debatte selten wirklich aufgenommen, sondern sich vielmehr auf dem Weg historischer Konstruktion jenseits hermeneutischer und theologischer Debatten begeben. Doch wird auch bei ihnen wie in den deutschsprachigen Jesusbüchern von Gerd Theißen und Annette Merz⁵ oder Jens Schröter⁶ deutlich, dass sie eine theologische Agenda damit verbinden. Sie sind dabei manchmal stärker an der innerkirchlichen Bedeutung Jesu orientiert, manchmal mehr an der gesellschaftlichen Umgestaltungskraft seiner Verkündigung. Die neueren Debatten in Geschichtswissenschaft und Theologie über den konstruierenden Charakter jeder Geschichtsschreibung, also auch jener über Jesus von Nazareth, leisten dazu ebenfalls einen Beitrag, der begreifen lässt: Über den historischen Jesus zu schreiben, heißt immer zugleich auch Christologie zu treiben. Gerade daraus erwächst aber auch eine Möglichkeit, den Dialog zwischen exegetischer und dogmatischer Theologie konstruktiv voranzutreiben. Das setzte sich über die Lehrveranstaltung hinaus auch in einem Symposium zum 70. Geburtstag

von Falk Wagner fort, bei dem der Stand der Christologie im 21. Jahrhundert im Dialog zwischen den Disziplinen in den Blick genommen wurde.⁷

Exegese und Kirchengeschichte

Die Ausrichtung einer ebenfalls im Wintersemester 2009/10 stattgefunden Lehrveranstaltung gemeinsam mit dem römisch-katholischen Kirchengeschichtler Rupert Klieber hatte in gewissem Sinn eine ähnliche Problematik zum Thema. Unter dem Titel „Unscheinbare (biblische) Texte – gravierende (historische) Wirkung“ wurde nach Kontinuität und Diskontinuität gefragt sowie nach Text und Rezeption in konkreten historischen Umständen. Dabei wurden u. a. die Zusammenhänge von Augustins Umgang mit den Donatisten mit Lk 14,23 („Nötige sie hereinzukommen“) besprochen. Es ging um die Bedeutung der Aussendungsrede (Mt 10,1–15) für die Lebenswende des Franz von Assisi oder die Verwendung von Mt 27,25 („Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“) in Judenpogromen des 14. Jahrhunderts. Aus der protestantischen Tradition wurde der Einfluss der Texte über die Jerusalemer Urgemeinde (Apg 2,42–47; 4,32–35) auf die Gestaltung des Täuferreiches zu Münster (1534–1535)

5 Gerd Theißen/Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2001³.

6 Jens Schröter, *Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt* (BG 15), Leipzig 2006.

7 Christian Danz / Michael Murrmann-Kahl (Hgg.), *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert* (Dogmatik in der Moderne 1), Tübingen 2011².

aufgegriffen, ebenso aber auch die Rezeption von Jes 2,4 und Mi 4,3 („Schwerter zu Pflugscharen“) in der Widerstandsbe-
wegung gegen das DDR-Regime. Der interdisziplinäre Zugang ließ erkennen, wie wichtig die Aufarbeitung der Rezeptionsgeschichte für beide Disziplinen ist. So kann die kirchengeschichtliche Forschung nicht darauf verzichten, nach der Entstehung wirkungsgeschichtlich bedeutsamer Texte zu fragen sowie ihre Auslegungsgeschichte durch die Jahrhunderte zu untersuchen, will sie begreifen, wie diese Texte in bestimmten historischen Kontexten rezipiert wurden. Und umgekehrt findet der Neutestamentler sich vor die Herausforderung gestellt, seine Lektüre und Auslegung als Teil einer Geschichte zu begreifen: In ihrem Verlauf wurden diese Texte manchmal völlig gegen ihre Intention herangezogen, konnten aber auch aus dem respektvollen Umgang über Jahrhunderte hinweg gestaltende Kraft entfalten. Im Rahmen der Seminardiskussionen traten auch einige Mythen offen zu Tage, da deutlich wurde, dass die Klärung, wie bzw. sogar ob überhaupt die Rezeption biblischer Texte zu bestimmten historischen Ereignissen führte, nicht einfach, ja sogar oft unmöglich ist. Dennoch konnte gezeigt werden, dass die modifizierte Nachahmung von modellhaften Abschnitten der Schrift – manchmal freilich verkürzt auf Formeln – oder der Bezug auf in der Bibel enthaltene Bilder und Symbole für die eine oder andere historische Entwicklung mitverantwortlich waren.

Exegese und Kulturanthropologie

Die Integration kultur- und sozialwissenschaftlicher Analysen in die biblische Exegese wurde in einem Seminar zum Anlass genommen, sich mit verschiedenen kulturanthropologischen Modellen und ihrer Anwendbarkeit zur Auslegung neutestamentlicher Texte zu beschäftigen (Sommersemester 2010). Die Integration dieses Ansatzes geht auf Arbeiten von Autoren wie Bruce J. Malina, John D. Crossan und Jerome H. Neyrey zurück und ist im deutschen Sprachraum etwa von Christian Strecker breit rezipiert worden.⁸ Grundgedanke der kulturanthropologischen Arbeit ist die Beobachtung kultureller, sozialer oder auch psychologischer Phänomene aus unterschiedlichen zeitlichen und geographischen Kontexten, deren Zusammenschau und darauf beruhend die Entwicklung von Modellen. Letztere sollen dazu dienen, menschliches Handeln und Denken einordnen zu können. Gerade in der Jesusforschung, aber auch weit darüber hinaus hat dieser Zugang ein relativ breites Echo in der Exegese gefunden, wobei zugleich auch seine Einschränkungen gesehen wurden: Die Modelle dürfen nicht das Verständnis der Texte normieren, sondern müssen so flexibel bleiben, dass sie durch die Texte auch in Frage gestellt bzw. an sie angepasst werden.

⁸ Christian Strecker, *Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive* (FRLANT 185), Göttingen 1999.

Zu den am meisten in der Exegese wie auch in der Geschichtswissenschaft rezipierten Modellen gehört z. B. jenes von Ehre und Schande („Honor and Shame“). Danach geht es Menschen, unter anderem jenen im mediterranen Raum der Antike, vor allem darum, ihren Ehrstatus zu halten bzw. zu verbessern und Strategien zu entwickeln, Schande zu vermeiden. Sie machen sich – das ist auch für das Verständnis von Persönlichkeit und Identität sehr wichtig – in einem hohen Maß davon abhängig, was andere über sie denken und in welchem Verhältnis ihr eigener Status oder der ihrer Familie bzw. anderer Bezugspersonen zu dem der Personen und Gruppen in ihrer Umgebung stehen. Liest man auf diesem Hintergrund das Neue Testament, finden sich zahlreiche Bezüge auf dieses Modell. Manche Abschnitte wie etwa die Haustafeltexte bestärken die Orientierung an Ehre und Schande. Auch die paulinische Selbstdarstellung in Konfrontationen mit Gegnern partizipiert an diesem Kampf um Ansehen. Andere Texte negieren das Streben nach Ehre: Die paulinische Gegenüberstellung von Weisheit und Torheit, Kraft und Schwachheit, Angesehenem und Verachtetem in 1 Kor 1 gewinnt, wenn man die gesellschaftlich äußerst wichtige Rolle von Ehre und Schande bedenkt, noch höhere Sprengkraft. Der Kreuzestod Christi und davon abgeleitet das (idealisierte) Selbstverständnis der Glaubenden werden durch Paulus geradezu zum Gegenbild zur herkömmlichen Maxime stilisiert.

Im Seminar selbst wurden neben diesem Modell in Bezugnahme auf einen entsprechenden Sammelband von Richard

L. Rohrbaugh⁹ unter anderen die Felder Verwandtschaft, Reinheit, Patronat oder Mahlgebräuchen diskutiert, aber auch wirtschaftliche Zusammenhänge und moderne Strömungen wie der Chiliasmus in Bezug zu den die frühchristlichen Texte gesetzt.

Exegese und Religionspsychologie

Als letztes Beispiel interdisziplinärer Zusammenarbeit sei ein Seminar genannt, das sich mit psychologischen Zugängen zum Neuen Testament befasste. Es wurde gemeinsam mit dem Religionspsychologen Herman Westerink im Wintersemester 2011/12 veranstaltet und widmete sich der kritischen Lektüre eines 2007 erschienenen Buches des Heidelberger Neutestamentlers Gerd Theißen, der seit den 80er Jahren psychologische Modelle zum Verständnis neutestamentlicher Texte heranzieht.¹⁰ Die Phase der populärwissenschaftlichen tiefenpsychologischen Exegese, wie sie auf wenig hilfreiche Weise von Eugen Drewermann betrieben wurde, ist zwar glücklicherweise an ein Ende gekommen, Theißen zeigt freilich, dass sich aus einer methodisch verantworteten Perspektive eine Reihe von Einsichten gewinnen lassen. Es geht also nicht um die unreflektierte Projektion (tiefen-)

9 Richard L. Rohrbaugh (Hg.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody 2003.

10 Gerd Theißen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007.

psychologischer Modelle auf die neutestamentlichen Texte, sondern um eine historische Religionspsychologie, die sich der Differenzen zwischen Antike und Moderne bewusst ist. Sie trifft sich darin mit mentalitätsgeschichtlichen und kulturanthropologischen Ansätzen. Entscheidend bleibt, dass die Texte in ihrem Eigenwert zur Sprache kommen müssen.

Innerhalb einer Strukturierung von Religion in Erfahrung, Mythos (Lehre), Ritus (Gemeinschaft) und Ethos bringt Theißen verschiedene psychologische Konstellationen zum Tragen, die sich mehr oder weniger organisch auf die Texte bzw. die dahinter rekonstruierbaren historischen Verhältnisse anwenden lassen. Dabei unterscheidet Theißen zudem zwischen moderatreligiösen und extremreligiösen Erfahrungen, die sich in allen Bereichen von Religion finden ließen. Einsicht in die Wirklichkeit durch religiöse Deutung oder Vision, Gebet oder Glossolalie, Umkehr innerhalb der religiösen Gemeinschaft oder Konversion mit einer völligen Neuorientierung sind unter anderem Erscheinungen in der moderaten oder extremen Richtung. Beides sei, so Theißen, notwendiger Bestandteil christlicher Religiosität: Extremreligiöse Erfahrungen sind nicht beständig, sondern brauchen die Alltagsreligiosität, um Stabilität zu ermöglichen. Umgekehrt enthalten religiöse Aufbrüche notwendig extremreligiöse Erscheinungen, die in der christlichen Tradition zumeist als Erfahrungen des Heiligen Geistes interpretiert werden. Das verbindende Element aller christlichen Formen religiösen Erfahrens

und Erlebens, und zwar in allen Bereichen von Religion, ist der Bezug auf Christus und die christologische Deutung.

Im Seminar wurden anhand von Theißen Buch sowohl Textdeutungen als auch die darauf angewandten psychologischen Modelle kritisch diskutiert, etwa auch hinsichtlich einer zu starken schematischen Kategorisierung der Vielfalt. Zugleich zeigten sich die Texte aber auch in einem neuen Licht, sodass sie gerade in ihrer Andersartigkeit erkannt werden können. Bei allem Verbindenden ist eben auch die historische Differenz zu berücksichtigen. Diese und andere Fragen konnten zum Abschluss des Seminars im Zuge eines Gastvortrags mit Gerd Theißen an der Fakultät diskutiert werden.

Interdisziplinarität in neutestamentlicher Forschung

Interdisziplinarität gehört, so viel sollte an diesen Beispielen aus der Lehre an der Wiener Evangelisch-Theologischen Fakultät deutlich geworden sein, zum Wesen neutestamentlicher Exegese, die sich in keiner Hinsicht mehr in der „reinen“ Lektüre erschöpfen kann. Dabei ist kaum mehr zwischen der Zusammenarbeit unter den theologischen Disziplinen und jener mit anderen geisteswissenschaftlichen Fächern zu unterscheiden. In jeder Hinsicht gilt, dass durch Interdisziplinarität neue Fragestellungen eingebracht, neue methodische Zugänge erschlossen, neue Ergebnisse erreicht werden. Was dabei für

die Lehre gilt, ist noch sehr viel mehr für die Forschung zu veranschlagen.

Der Beitrag der Judaistik zu Entwicklungen in der Exegese

Die „Third Quest“ nach dem historischen Jesus erhielt wesentliche Impulse aus der sozialgeschichtlichen, kulturwissenschaftlichen und archäologischen Forschung, vor allem aber aus der Judaistik. Arbeiten des amerikanischen Judaisten Jacob Neusner, aber auch des Wiener Günter Stemberger haben aufgezeigt, dass das Judentum zur Zeit Jesu und des frühen Christentums keine Einheit bildete, sondern in verschiedenste Strömungen zersplittert war. Die Diskussion, was nun aber dann der gemeinsame Nenner aller Formen von Judentum war – Neusner spricht sogar von „Judentümern“ –, dauert an: der Tempel, die Bindung an die Tora, die gemeinsame Herkunft? In diesem Zusammenhang ist zudem in den Vordergrund getreten, dass das Judentum in der Antike nicht als Religion, sondern als Volk wahrgenommen wurde, das eine spezifische Kultur hatte, die die Religiosität einschloss, aber nicht darin aufging. Betrachtet man die Judäer aus dieser Perspektive, gewinnen antike und moderne ethnologische Überlegungen großes Gewicht, die sich zum Verständnis der Auseinandersetzungen über die Einhaltung der Tora im frühen Christentum als fruchtbar erwiesen haben.

Wichtig für die exegetische Diskussion über Jesus und Paulus war aber gerade, die

Vielfalt innerhalb des antiken Judentums – oder: des jüdischen Volkes – wahrzunehmen und sowohl die Jesusbewegung als auch die verschiedenen Formen des frühen Christentums damit auch als Teil des antiken Judentums begreifen zu können. Das Auseinandertreten von Judentum und Christentum – James D. G. Dunn nennt es in einer viel diskutierten Metapher „The Parting of the Ways“ – war aus dieser Perspektive ein sehr vielfältiger, zeitlich und lokal unterschiedlich verlaufender Prozess, der nicht geradlinig auf eine Trennung hinauslief, sondern viele Wendungen hatte.

Exegese und antike Sozialgeschichte

Der starke Einfluss der Erforschung der antiken Sozialgeschichte ist seit den 70er Jahren für die neutestamentliche Exegese unverzichtbar, wobei auch hier Arbeiten von Gerd Theißen besonders wichtig waren. Seit den 90er Jahren ist u. a. die Erforschung des antiken Vereinswesens verstärkt betrieben worden. Mit den antiken Vereinigungen ist so eine Sozialform der Antike wieder in den Fokus der Neutestamentler getreten, die zuletzt Ende des 19. Jahrhunderts thematisiert worden war. Die frühen Hausgemeinden haben, so zeigen zahlreiche neuere Arbeiten, in vielen Aspekten Parallelen zu diesen Gemeinschaften. Sie sind also keine neuen Kreationen aufgrund des Glaubens, sondern knüpfen an Vorhandenes an. Ihre Ordnungen, die Regelung ihrer finanziellen Verhältnisse,

die Bezüge auf die Umgebungsgesellschaft, dies und einiges mehr ist aufgrund der Zusammenarbeit mit Althistorikern nun besser zu verstehen.¹¹

Exegese und antike Religionsgeschichte

Das Zusammenwirken mit Forschern zur antiken Religionsgeschichte hat in der neutestamentlichen Exegese eine große Tradition, die auch in der Gegenwart fortgesetzt wird. Dabei zeigt sich, dass es auch hier nicht ohne Archäologie, Altphilologie, Epigraphik und Papyrologie geht, um die antiken Zeugnisse recht einordnen zu können. Wie auch im Blick auf das Judentum tritt verstärkt ins Bewusstsein, dass lokale und zeitliche Differenzierungen notwendig sind. Die Zusammenarbeit mit Vertretern und Vertreterinnen dieser Disziplinen öffnet dabei den Blick für die spezifischen Verhältnisse in den Städten des frühen Christentums wie Philippi, Thessalonich oder Korinth. Zugleich werden Generalisierungen in Frage gestellt, die aus lokal und zeitlich weit entfernten Zeugnissen unzulässige Schlüsse nahe legen. Aus religionswissenschaftlicher Perspektive ist in den letzten Jahrzehnten aber auch wichtig geworden, das frühe Christentum nicht auf dem Hintergrund

einer negativen Folie der paganen (oder gar jüdischen) Religiosität abzuheben, sondern sich um eine so weit wie möglich objektive Beschreibung zu bemühen, die Parallelen und Differenzen aufzeigt. Die klassische Fragestellung, ob und wenn ja, worin das Christentum von paganen Traditionen abhängig ist, tritt demgegenüber in den Hintergrund, weil sie allzu leicht apologetisch oder polemisch gefärbt ist. Vielmehr ist wichtig, die verschiedenen Formen frühchristlichen Glaubens im Kontext paganer und jüdischer Religiosität zu verstehen. Dass auch dies nur in interdisziplinärer Zusammenarbeit gelingen kann, liegt auf der Hand.

Literaturwissenschaftliche Ansätze

Eine ganz andere Perspektive eröffnet sich der Erforschung des Neuen Testaments mit der Aufnahme literaturwissenschaftlicher Theorien. In die Lehre gehen diese Ansätze vor allem im Rahmen des Methodenseminars ein. Rezeptionsästhetik, narrative Theorien oder Intertextualitätskonzepte werden aber auch in anderen Lehrveranstaltungen ebenso wie in Forschungsarbeiten diskutiert und aufgenommen. Dabei haben sich unter anderem Untersuchungen zur zeitgenössischen und gegenwärtigen Rezeption als weiterführend erwiesen. Während erstere den Verstehenshorizont der antiken Leser und Leserinnen erhebt, fragt letztere nach gegenwärtigen Lektüreerfahrungen, häufig kombiniert mit qualitativen Interviews. Daraus ergeben

¹¹ Vgl. Markus Öhler, Antikes Vereinswesen, in: Neues Testament und Antike Kultur, II: Familie, Gesellschaft, Wirtschaft, ed. K. Scherberich, Neukirchen-Vluyn 2005, 79–86. Für Informationen zur Lebenswelt der frühen Christen ist das Sammelwerk „Neues Testament und Antike Kultur“ (5 Bde., Neukirchen-Vluyn 2011²) sehr empfehlenswert.

sich durchaus wichtige Anregungen für Predigt und Unterricht.

Gemeinsam – nicht einsam

„Ensemble, c’est tout“ lautet der Titel eines Films aus dem Jahr 2007 (deutsch: „Zusammen ist man weniger allein“, mit Audrey Tautou und Guillaume Canet). Mit einiger Berechtigung lässt sich das auch auf die neutestamentliche Exegese anwenden: „Gemeinsam, das ist alles“ heißt dann nicht weniger, als dass die Auslegung des Neuen Testaments nur dann ein umfassendes Verständnis ermöglicht, wenn sie interdisziplinär geschieht. Sie muss die ganz unterschiedlichen Perspektiven der Theologie wahrnehmen, sie muss sich auf die Zusammenarbeit mit anderen geisteswissenschaftlichen Forschungsgebieten einlassen. Es geht nicht um eine theologische Binnendisziplin, die sich selbst genug

ist, sondern um die Weite menschlicher Erfahrung mit dem Glauben, wie sie in den Texten manifest geworden ist. Diese aufzuspüren gelingt nur dann sachgemäß, wenn sie alle Aspekte menschlichen Denkens und Erlebens berücksichtigt. Gerade deshalb ist neutestamentliche Exegese so herausfordernd und spannend.

Zusammenfassung

Die Auslegung des Neuen Testaments kann nur mehr mit einem umfassenden interdisziplinären Ansatz sinnvoll betrieben werden. Neue Aufbrüche der letzten Jahrzehnte in der Jesus- und Paulusforschung und deren Umsetzung in der Lehre verdanken sich dem Zusammenwirken mit anderen theologischen und geisteswissenschaftlichen Disziplinen. Dies wird auch für die Zukunft unerlässlich bleiben. ■

Von den Rändern in die Mitte – und zurück?

Perspektiven feministischer bzw. gender-sensibler Exegese

Marginalisierte biblische Frauen stärker ins Zentrum zu rücken, war ein Grundanliegen feministischer Exegese. Was ist daraus geworden?

Von **Marianne Grohmann**

Von der feministischen zur gender-sensiblen Exegese¹

Feministische Exegese ist „salonfähig“ geworden. Sie hat den Weg in renommierte Fachzeitschriften – z. B. *Vetus Testamentum* oder *Biblical Interpretation* –, exegetische Arbeitsbücher und Studienpläne geschafft, theologische Kongresse bemühen sich um Frauenquoten. Genderfragen sollen als Perspektive in allen Lehrver-

staltungen präsent sein. Insofern sind sie von einem Randphänomen in die Mitte gerückt. Gleichzeitig sind immer wieder Meinungen zu hören wie: „Wozu brauchen wir noch Feministische Exegese? Frauen sind doch gleichberechtigt!“ oder: „Es geht in der biblischen Exegese um die *Texte an sich*, unabhängig von gesellschaftspolitischen Anliegen.“ In Zeiten von Sparzwängen an den Universitäten konzentriert sich die Theologie auf ihre Kernfächer. Insofern werden Gender-Fragen wieder an den Rand gedrängt.

Dem Begriff *gender-studies* / Geschlechterforschung liegt die Unterscheidung zwi-

¹ Vgl. zum Folgenden Marianne Grohmann, *Feministische/Gender-faire Exegese*, in: *Protokolle zur Bibel* 14/2005, 81–92.

sehen sex, dem biologischen Geschlecht, und gender, dem sozialen, kulturell zugeschriebenen Geschlecht, zugrunde.² Aus biologischen Unterschieden zwischen Männern und Frauen soll nicht auf gesellschaftliche Rollenzuschreibungen geschlossen werden. Der Begriff ist zwar aus feministischen Wissenschaftsdiskussionen entstanden, versucht aber, „neutraler“ zu sein. Geschlechtszuschreibungen betreffen nicht nur Frauen, sondern auch Männer. Sie sind ein wichtiges Element kultureller Normen und Werte und schlagen sich auch in den biblischen Texten nieder. Exegese im Bereich der Genderforschung sensibilisiert dafür, dass sowohl sex als auch gender wichtige Faktoren in der Interpretation sind. Neuere Gender-Diskussionen reflektieren die Konstruiertheit der Geschlechterdifferenzen.³ Sie verzichten auf Charakterisierungen in den Kategorien „weiblich“ und „männlich“, weil in ihnen immer die Gefahr von klischeehaften Festschreibungen liegt. Die Problematik dieses neuen, Neutralität suggerierenden – auch „postfeministisch“ genannten – Ansatzes liegt darin, dass der Blick auf gesellschaftliche Ungerechtigkeiten, die nach wie vor – vielleicht subtiler – vorhanden sind, verloren geht. Um das zu

vermeiden, spricht Irmtraud Fischer von einem „gender-faire[n] Forschungsansatz mit feministischer Option“⁴. Solange die gesellschaftlichen Bedingungen noch nicht so gleichberechtigt sind, dass Männer und Frauen wirklich egalitär präsent sind, ist die feministische Option also noch aufrecht zu erhalten.

Insgesamt sind sowohl feministische als auch gender-sensible Exegesen vielfältiger, ausdifferenzierter und detaillierter geworden. Es gibt heute weniger große Entwürfe als viele Einzelstudien zu konkreten Themen. Die Diskussion hat sich stärker vom Feminismus zur Genderforschung verlagert. Auch wenn der Titel „Genderforschung“ neutraler ist und die Reflexion männlicher Rollen mit einbezieht, wird auch gender-sensible Exegese stärker von Frauen betrieben als von Männern.

Der „zweifache Blick“

Feministische bzw. gender-bewusste Hermeneutik reflektiert den zweifachen Blick: Der klassische männliche Blick, wie er sich in der Literatur und eben auch in der Bibel niederschlägt, sieht die Frau als

2 Manche Ansätze gehen so weit, auch die biologische Geschlechtsidentität als nicht dichotomisch festgelegte anzusehen: z. B. Ana-Maria Rizzuto, *One god, two genders: Psychoanalytic Reflections*, in: Elmar Klinger u. a. (Hg.), *Die zwei Geschlechter und der eine Gott*, Würzburg 2002, 29–45: 33.

3 Vgl. einführend: Christina von Braun/Inge Stephan (Hg.), *Gender-Studien. Eine Einführung*, Stuttgart u. a. 2000; Regina Becker-Schmidt/Gudrun-Axeli Knapp, *Feministische Theorien zur Einführung*, Hamburg 2000.

4 Irmtraud Fischer, *Ein Gender-fairer Forschungsansatz mit feministischer Option für die Alttestamentliche Exegese*, in: dies., *Gender-faire Exegese. Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten (Exegese in unserer Zeit 14)*, Münster 2004, 31–44.

„die andere“⁵ (Simone de Beauvoir), der verschiedene – positiv oder negativ konnotierte – Attribute zugeschrieben werden. Dieser Blick wird zum allgemeinschlichen gemacht: Dies wird z. B. in vielen alten Kommentaren zu biblischen Frauengestalten deutlich, wo der männliche Blick als historisch-kritisch-neutraler deklariert wird. So schreibt z. B. Gerhard von Rad in seinem Kommentar zu Gen 16: „Sara geht mit ihrem Gegenstoß aufs Ganze; sie appelliert ja auch an den höchsten Richter, der in alles Verborgene sieht. Ihre Aufregung und Leidenschaft, die offenbar Hagar schon an ihre Stelle rücken und Mutter des Verheißungserben werden sieht, gewinnt ihr – trotz ihres subjektiven Rechts – nicht die Sympathie der Leser.“⁶ Frauen sind gewöhnt, mit „zweifachem Blick“⁷ zu lesen, sich gewissermaßen doppelt zu identifizieren: sich nicht nur mit weiblichen, sondern auch mit männlichen Figuren zu identifizieren, sich mitgemeint zu fühlen, auch wenn sie nicht explizit genannt sind.⁸

Gender-faire Hermeneutik reflektiert die Brille, die wir alle auf der Nase haben, wenn wir Texte lesen. Sie lädt ein, die Brille vielleicht einmal abzulegen oder zu wechseln. Diese Brille betrifft

unterschiedliche Ebenen der Textinterpretation:

- Männer und Frauen in den Texten;
- die Verfasserfrage/die Frage nach Autorinnen biblischer Texte/„female voices“: Es gibt kaum biblische Bücher – außer vielleicht das Buch Ruth⁹ – die sich eindeutig Autorinnen zuschreiben lassen. Es gibt Texte, die Frauen im Text zugeschrieben werden, z. B. das Lied der Hanna 1 Sam 2. Zudem ist es möglich, nach „female voices“ (weiblichen Stimmen oder Frauenstimmen) zu suchen: Gerade zunächst mündlich tradierte Formen wie z. B. Siegeslieder können eine solche ursprüngliche Frauen-Literatur sein;¹⁰
- in der Wirkungsgeschichte: Die Welt der Bibel ist zweifellos patriarchal, aber manchmal sind die Geschlechterstereotype der Auslegungsgeschichte einschränkender als die biblischen. Die Prämisse, „weil nicht sein kann, was nicht sein darf“ – z. B. eine Prophetin oder eine Apostelin – prägt oft den Blick auf die biblischen Texte. Die Bibel hat auch Potenziale, Geschlechtergrenzen zu relativieren: z. B. männliche und weibliche Seiten im Gottesbild des Alten Israel;
- die männliche oder weibliche Brille von Lesern und Leserinnen.

5 Vgl. den Klassiker von Simone de Beauvoir: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau (Le deuxième sexe), Reinbek bei Hamburg (Neuausgabe) 2000.

6 Gerhard von Rad, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2–4), Göttingen/Zürich (1972) ¹²1987, 149.

7 Vgl. Hedwig Meyer-Wilmes, Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie, Regensburg 1996, 12–13.

8 Vgl. Ruth Klüger, Frauen lesen anders, im gleichnamigen Essay-Band, München 1996, 83–105: 103.

9 Vgl. Irmtraud Fischer, Rut (HThKAT 11), Freiburg i. Br. u. a. 2001.

10 Vgl. Athalya Brenner/Fokkelien van Dijk-Hemmes, On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible, Leiden 1993.

Feministische Hermeneutik reflektiert die Parteilichkeit; das Objektivitätsideal historisch-kritischer Exegese wird hinterfragt: „Feministisch kritisiert und transformiert wird die einseitig auf Distanz rekurrierende Definition wissenschaftlicher Objektivität. In einem ‚dynamischen‘ Verständnis wissenschaftlicher Objektivität wird das Wechselspiel von Distanz und Relation, das jedes wissenschaftliche Arbeiten prägt, zum Ausdruck gebracht.“¹¹

Der Ansatzpunkt bei der Erfahrung wurde an feministischer Theologie und Exegese immer wieder kritisiert. Ihr doppelter Erfahrungsbegriff ermöglicht es aber, Vereinfachungen zu vermeiden: Die Reflexion von Erfahrungen geht über konkrete, individuelle Einzelfälle hinaus. Gleichzeitig geht es darum, Gemeinsamkeiten struktureller, soziokulturell bedingter Erfahrungen zu benennen.¹²

Feministische bzw. gender-faire Exegese ist keine einheitliche Methode, sondern eine Hermeneutik, eine Perspektive, die eigentlich für jede Exegese gelten sollte. Ihre Methoden sind im Prinzip dieselben wie in der Bibelwissenschaft insgesamt. „Feministische Exegese entwickelt selbst keine neuen Methoden, ist aber innovativ auf der Ebene der Methodologie, der Organisation von Methodenschritten und

ihrer kritischen Hinterfragung.“¹³ Gender-faire Exegese bewegt sich wie die Exegese allgemein im Prinzip zwischen den Polen historisch-kritischer Methodik, die nach wie vor ihren Schwerpunkt im deutschsprachigen Raum hat, und neueren literaturwissenschaftlichen Ansätzen, wie sie in der angelsächsischen Tradition vorherrschen.¹⁴ Schwerpunkte werden aber unabhängig vom geographischen Kontext jeweils unterschiedlich gesetzt: klassisch historisch-kritisch, sozialgeschichtlich, religionsgeschichtlich, literaturwissenschaftlich, rezeptionsästhetisch etc.¹⁵ Z. B. mit der Rezeptionsästhetik, einem Ansatz, der dem Leser bzw. der Leserin eine große Bedeutung bei der Interpretation eines Textes zuweist, gibt es eine Reihe von Berührungspunkten.¹⁶

Themenfelder

*Frauen in der Bibel:*¹⁷ Die Erforschung gegenwärtiger und vergangener Frauenwirklichkeit stand an den Anfängen feministischer Exegese, ist aber nach wie

11 Annette Noller, *Feministische Hermeneutik. Wege einer neuen Schriftauslegung*, Neukirchen-Vluyn 1995, 132–133.

12 Vgl. Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt, *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament*, in: Hedwig Jahnow u. a., *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen*, Stuttgart/Berlin/Köln 1994, 9–25: 9.

13 Marie-Theres Wacker, *Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen*, in: Luise Schottroff/Silvia Schroer/Marie-Theres Wacker, *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995, 3–79: 61.

14 Vgl. Z. B. Athalya Brenner (ed.), *A Feminist Companion to the Hebrew Bible*, 10 Bde., Sheffield 1994ff.

15 Einen Überblick gibt Wacker, *Grundlagen*, 61–79.

16 Vgl. Marianne Grohmann, *Aneignung der Schrift. Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn 2000, 38–41. 61–68. 125–128.

17 Vgl. z. B. Herbert Haag/Dorothee Sölle u. a., *Große Frauen der Bibel in Bild und Text*, Freiburg 1993.

vor ein wichtiger Arbeitsbereich, der sich inzwischen stark ausdifferenziert hat. Das Interesse feministischer Exegese ist es, Frauen aus ihrem Beschrieben-Werden als „die andere“ auch in ihrer Aktivität und Bedeutung zu sehen. Marginalisierte Frauengestalten in den biblischen Texten werden stärker in den Mittelpunkt gerückt. Ihre Rolle in der Geschichte des Alten Israel und des frühen Christentums wird neu bewertet. Dieser Themenbereich war und ist v. a. als Kompensationsgeschichte wichtig, um einen Ausgleich gegenüber einer weitaus größeren Beachtung und theologischen Höherbewertung von Männern im Alten und Neuen Testament zu schaffen. Als einziges Thema feministischer/ gender-fairer Exegese reicht es nicht aus.

*Spuren von weiblichen Gottesbildern:*¹⁸ Die Suche nach einer Frauen entsprechenden Weise der Rede von Gott führt zur Frage nach weiblichen Seiten Gottes: V. a. die Hebräische Bibel enthält durchaus Potential in diese Richtung: z. B. Gott als Hebamme in Ps 22,10-11 oder eine mütterliche Gottesvorstellung in Hos 11. Im NT gehören in diesen Kontext Fragen der „Weiblichkeit Jesu“, zu Jesus Sophia und zur Vater-Sohn-Thematik. Die Suche nach solchen Spuren soll allerdings nicht dazu führen, Weiblichkeit festzulegen; sondern dadurch, dass diese Aspekte hervorgehoben werden, kann ein vollständigeres Gottesbild entstehen. Die Diskussion um weibliche Gottesbilder ist sehr differen-

ziert geworden: Vermieden werden sollen einerseits traditionelle Klischees und andererseits Antijudaismus, wenn hier Polarisierungen aufgebaut werden und das Judentum zur Negativfolie gemacht wird. Das Ziel wird sein, männliche und weibliche Gottesvorstellungen, wie sie in den biblischen Texten begegnen, zu integrieren.

*Systemischer Androzentrismus:*¹⁹ Feministische bzw. gender-faire Hermeneutik setzt bei den patriarchalischen Strukturen der Entstehungs- und Auslegungskontexte der Bibel insgesamt an und analysiert ihren systemischen Androzentrismus. So kommentiert z. B. das Kompendium Feministische Bibelauslegung²⁰ die biblischen Bücher in ihrer Gesamtheit und nicht nur „frauenspezifische Texte“.

Geschlechtergerechte Bibelübersetzungen: Das Dilemma zwischen zeitgemäß und textgemäß betrifft jede Übersetzung. Die Frage nach einer geschlechtergerechten Bibelübersetzung stellt sich auf unterschiedlichen Ebenen: Lässt sich der alttestamentliche Gottesname JHWH „geschlechtergerecht“ übersetzen? Wo sind Frauen in den Texten mitgemeint? Lassen sich z. B. die Kinder Israels oder die JüngerInnen Jesu inklusiv verstehen? Diese Fragen wurden und werden rund um die Diskussionen zur Bibel in gerechter Sprache intensiv diskutiert.²¹

18 Vgl. z. B. Helen Schüngel-Straumann, Gott als Mutter in Hosea 11, ThQ 166 (1986) 119–134.

19 Wacker/Hartlieb, Bibelauslegung, 110.

20 Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh 2019.

21 Vgl. Ulrike Bail u. a. (Hg.), Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2006.

Konkrete Umsetzung in Lehrveranstaltungen

Ein Ort, an dem diese Fragen diskutiert werden, ist das „Gender-Modul. Die Evangelisch- und die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien bieten gemeinsam ein Wahlmodul „Gender im religiösen, ethischen oder kulturellen Kontext“ an: „Dieses Modul bietet eine grundlegende Auseinandersetzung sowohl mit verschiedenen gendertheoretischen Ansätzen als auch mit speziellen theologischen, religionswissenschaftlichen und ethischen Fragestellungen, die unter einer Genderperspektive er- und bearbeitet werden. Der Bedeutung und Entwicklung von Geschlechtergerechtigkeit in Kirche(n) und Religionen kommt dabei besondere Aufmerksamkeit zu.“²²

Sexuelle Gewalt in biblischen Texten

Schwerpunktthema war im Studienjahr 2011 / 12 das Thema Gewalt. Astrid Körner (ehem. Bamberger) hat dazu im WS 2011 / 12 eine Übung angeboten: „Gender und Gewalt – Gender-sensible Betrachtungen zur Sprache der Gewalt und Gewalt der Sprache in (biblischen) Texten“.

Im SoSe 2012 veranstaltete ich gemeinsam mit Agnethe Siquans von der Katholisch-Theologischen Fakultät ein alttestamentliches Seminar zum Thema

„Sexuelle Gewalt im Alten Testament.“ Das Seminar wurde von 24 Studierenden der Evangelischen und der Katholischen Theologie gemeinsam besucht. Jede Sitzung stellte die Lektüre und Exegese eines Textes der Hebräischen Bibel in den Mittelpunkt: Neben einzelnen Erzählungen (z. B. von der Vergewaltigung Dinas in Gen 34, einer namenlosen Nebenfrau in Ri 19-21) wurden die Regelungen der Tora zum Thema gelesen: Ex 22,15-16; Lev 19,20-22; Dtn 22,23-29. Auf eine Einheit zur Gewaltmetaphorik in Psalmen (Ps 55) folgte ein Schwerpunkt bei prophetischen Texten (z. B. Ez 16; Hos 1-3).

Texte in der Hebräischen Bibel, die mit sexueller Gewalt zu tun haben, sind häufig „texts of terror“²³. Das Schockierende dieser Texte steht in Widerspruch zu ihrem Anspruch als kanonische Texte. Ilse Müllner schlägt vier Fragerichtungen vor, um sich diesen Texten anzunähern:

1. Am Anfang steht die Frage danach, „ob die Bibel so etwas wie einen Begriff von sexueller Gewalt hat und ob sich diese Definition von gegenwärtigen Vorstellungen von sexueller Gewalt unterscheidet.“²⁴
2. Dann geht es darum, inwieweit die biblischen Texte sexuelle Gewalt selbst thematisieren.

23 So der englische Titel des 1984 erschienenen Buches von Phyllis Trible. In deutscher Übersetzung lautet der Titel: Mein Gott, warum hast du mich vergessen! Frauenschicksale im Alten Testament, Gütersloh 1987.

24 Ilse Müllner, Sexuelle Gewalt im Alten Testament, in: Ulrike Eichler/dies. (Hg.), Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Frauen als Thema der feministischen Theologie, Gütersloh 1999, 40–75: 43.

22 Aus dem Studienplan Evangelische Fachtheologie für das Bachelor-Studium: www.univie.ac.at/mtbl02/2008_2009/2008_2009_140.pdf.

3. Wichtig ist die Frage nach der Wertung in den Texten: In der Art und Weise der biblischen Darstellung zeigt sich manchmal eine Distanzierung von der dargestellten Gewalt.
4. „Jeder Text ist mit dem und gegen den Strich auszulegen.“²⁵ Spiegelt der Text reale gesellschaftliche Verhältnisse? Texte können in Bezug auf Gender-Fragen ganz unterschiedliches Potential enthalten.

Eine Lektüre der Tora-Texte zeigt, dass das Unrechtsbewusstsein für Vergewaltigung im alten Israel ein anderes ist als unser heutiges. In einer Gesellschaft, in der die Sexualität von Mädchen im Besitz ihrer Väter, von Frauen ihrem Ehemann zugeordnet ist, gibt es keinen eigenen hebräischen Begriff für „Vergewaltigung“ im heutigen Sinn einer sexuellen Handlung gegen den Widerstand einer davon betroffenen Person. In den Gesetzestexten in Dtn 22,23-29 werden drei Fälle von Vergewaltigung aufgelistet: Bei der Vergewaltigung eines verlobten Mädchens in der Stadt (Dtn 22,23-24) wird stillschweigendes Einverständnis angenommen und der Fall wie Ehebruch behandelt. Vergewaltigt ein Mann ein verlobtes Mädchen auf dem freien Feld, wo ihr Schrei ungehört geblieben sein kann, soll nur der Mann bestraft werden (Dtn 22,25-27). Die Strafe für die Vergewaltigung einer nicht verlobten Jungfrau ist eine Geldzahlung an den Vater (Dtn 22,28-29). Die Verben, die Vergewaltigung ausdrücken sind *škb* (schlafen mit), *hēḥēzîq* und *tapas* (packen/ergreifen) und *'innāh* (Gewalt

ausüben/bedrängen/unterdrücken).²⁶ Auch wenn diese Gesetzestexte keine ausdrückliche Definition enthalten, lässt sich daraus folgende Definition von Vergewaltigung ableiten: „‘the physical’ use of power by a man in overpowering a woman into non-consensual sexual intercourse.“²⁷

Die literaturwissenschaftliche Methode der Erzähltextanalyse ermöglicht, die Konstellationen im Text genau nachzuzeichnen: syntaktische und semantische Analyse, Zeit und Raum. Wer spricht? Wer handelt? Wer ist Subjekt, wer Objekt?²⁸ Manche Erzählungen zeigen eine Zuspitzung der Gewalt, die sprachlos macht: Z. B. in Ri 19-21 wird die namenlose Nebenfrau eines Leviten vergewaltigt und zerstückelt. Die Perspektive von betroffenen Frauen kommt meistens wenig in den Blick. Andererseits verurteilt der biblische Text selbst diese Gewalt und prangert sie – z. B. in der Richterzeit – als Zeichen von Chaos und Missständen an. Das Image von „Sex and Crime“ muss sich die Hebräische Bibel also gefallen lassen. Aber sie hält den Menschen im alten Israel genauso wie uns heute einen Spiegel vor.

26 Ellen van Wolde, Does *'innā* Denote Rape? A Semantic Analysis of a Controversial Word, in: *Vetus Testamentum* 52/2002, 528–544: 543, versteht *'innāh* allgemeiner als soziale Unterdrückung: “this verb is used as an evaluative term in a juridical context denoting a spatial movement downwards in a social sense.”

27 Alexander Izchukwu Abasili, Was it Rape? The David and Bathsheba Pericope Re-examined, in: *Vetus Testamentum* 61/2011, 1–15: 6.

28 Vgl. Frank M. Yamada, Configurations of Rape in the Hebrew Bible. A Literary Analysis of Three Rape Narratives (Studies in Biblical Literature 109), New York / Frankfurt a. M. u. a. 2008; Susanne Scholz, Sacred Witness. Rape in the Hebrew Bible, Minneapolis 2010.

25 Müllner, ebd.

Gewalt wird als Teil menschlicher Erfahrungen zur Sprache gemacht. Schonungslos werden Leserinnen und Leser mit den schmerzhaften Fakten konfrontiert. Erzählt werden Handlungen und Taten, nicht Gefühle. Gewalt wird als menschliche Realität dargestellt, Gott steht in den Erzählungen häufig im Hintergrund.

In Gebetsprache dagegen wird Gott direkt angesprochen. Psalmen stellen eine Sprache zur Verfügung, um vielfältige Erfahrungen, darunter auch Gewalt, zur Sprache zu bringen. Z. B. Ps 55 ist wie alle Psalmen mehrdeutig in verschiedene Richtungen lesbar. An vielen Stellen lässt sich der hebräische Text unterschiedlich übersetzen. Am Anfang des Psalms steht ein Aufschrei zu Gott, ausgelöst durch eine Situation der Not und Bedrängnis, gefolgt von einer Klage, die in viele Lebenssituationen passt:

„2 Gib meinem Gebet, Gott, ein Ohr!
Verbirg dich nicht vor meinem Flehen!
3 Hör mir zu! Antworte mir!
Ich irre umher in meiner Verzweiflung,
bin verwirrt –
4 Die Gewalttäter schreien laut, die Unrecht tun, bedrängen mich, Unheil lassen sie auf mich herabfallen, beschuldigen mich wutschnaubend.
5 Mein Herz bebt in meiner Mitte, Todeschrecken sind auf mich gefallen,
6 Angst und Zittern kommen zu mir, Schrecken bedecken mich.“²⁹

Eine Lektüremöglichkeit ist, diesen Psalm als Gebet einer vergewaltigten Frau zu lesen.³⁰ Auch wenn damit nichts über historische Zuordnungen gesagt wird, die Frage, wie weit Frauen in den offiziellen Tempelkult in Israel einbezogen waren, letztlich offen bleiben muss, ermöglicht das Konzept der „female voices“, Frauenstimmen als eine mögliche Leseperspektive sichtbar zu machen. Gewalterfahrungen werden vom Rand in die Mitte geholt, thematisiert, ins Gebet gebracht. Die Formulierungen von Ps 55,14-15 („ein Mensch meinesgleichen, mein Freund, mein Vertrauter“) lassen sich als Indizien dafür lesen, dass Vergewaltigung häufig im Kreis der Familie oder enger Vertrauter geschieht. Die räumlichen Zuordnungen sind in Ps 55 umgekehrt: Die Stadt, sonst Ort des Schutzes und der Geborgenheit, wird hier als beengter, bedrohlicher Raum wahrgenommen. Die Wüste, sonst Ort von Gefahren, wird hier als Gegenraum zur Stadt, als Bereich der Freiheit entworfen. Mit dem Symbol der Taube entwickelt der Beter oder die Beterin eine Fluchtphantasie, um aus der Gewalt zu entkommen:

„7 Ich spreche: Hätte ich Flügel gleich der Taube –
Fliegen wollte ich und Ruhe finden.
8 Weit, weit weg möchte ich flüchten, in der Wüste übernachten. SELA

³⁰ Vgl. Ulrike Bail, „Vernimm, Gott, mein Gebet.“ Psalm 55 und Gewalt gegen Frauen, in: Jahnou, Feministische Hermeneutik, 67–84; dies., Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars, Gütersloh 1998.

²⁹ Übersetzungen Ulrike Bail, Bibel in gerechter Sprache.

9 zu meinem Zufluchtsort eilen, fort vom reißenden Wind, vom Sturm.“

Das Gebet ermöglicht, aus dem Verstummten herauszukommen, das sexuelle Gewalt auslöst. Mit der Fluchtphantasie beginnt eine posttraumatische Bearbeitung. Am Ende des Psalms steht die Hoffnung auf Unterstützung von Gott, der sich für Menschen in Bedrängnis einsetzt. Mit dieser Auslegung ist nichts über den realen historischen Kontext von Ps 55 ausgesagt. Aber die gender-sensible Zugangsweise ermöglicht es, nach „female voices“ zu suchen und Erfahrungen zur Sprache zu bringen, die sprachlos machen.

Es bleibt eine wichtige Aufgabe der Exegese, die biblischen Texte möglichst genau in ihre historischen und literarischen Kontexte einzuordnen und gleichzeitig nach ihrer Relevanz zu fragen. „Die kanonische Autorität der Bibel bedeutet nicht, dass ChristInnen dem Inhalt des Geschriebenen ungebrochen zustimmen müssten, sondern dass ihnen diese Bücher zum Lesen und Auslegen aufgegeben sind. Die Auslegung der Schrift – nicht die Unterwerfung unter einzelne Inhalte – bildet eine der Grundlagen christlicher Identität.“³¹

Bleibende Herausforderungen

- Der Entstehungskontext der feministischen Exegese aus der Frauenbewegung, ihre Positionierung als kon-

textuelle Theologie mit einem klaren gesellschaftspolitischen Anliegen hat ihr immer wieder den Vorwurf eingebracht, *Eisegese* zu sein. Es bleibt aber das Anliegen gender-sensibler *Exegese* in wissenschaftlichem Kontext, *Exegese* zu betreiben: Die Texte sollen ausgelegt werden, ohne dass die Interpretation etwas in sie hineinlegt. Diese Grenze bleibt wichtig. Gleichzeitig kann eine „gender-sensible“ *Exegese* die Aufmerksamkeit darauf lenken, dass in den biblischen Texten oft mehr steckt, als wir auf den ersten Blick mit unseren androzentrisch geprägten Brillen darin sehen. Immer wieder die Perspektiven zu wechseln und diesen versteckten Spuren nachzugehen, bleibt ein wichtiges Anliegen feministischer bzw. gender-fairer *Exegese*. Der „zweifache“ Blick ist zu einem mehrdimensionalen, facettenreichen Blick auszuweiten.

- Wir alle wollen nicht auf „das Weibliche“ oder „das Männliche“ festgelegt werden. Auch wenn es strukturelle Gemeinsamkeiten gibt, liest jede und jeder von uns anders. Das Gleichgewicht zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen zu finden, ist immer wieder ein schwieriger Balanceakt.
- Die Bemühungen um geschlechtergerechte Sprache geraten immer wieder an ihre Grenzen: einerseits an die Grenzen historischer Realitäten, andererseits an die Grenzen des Sprachempfindens. Dennoch drücken sprachliche Feinheiten immer auch Bewusstsein

31 Müllner, Sexuelle Gewalt im Alten Testament, 42.

aus, bleiben also eine wichtige Fragestellung.

- Die Entwicklung von feministischer zu gender-bewusster Exegese zeigt, dass es heute auch wichtig ist, dass Männer feministische bzw. gender-gerechte Exegese stärker wahrnehmen und in ihre eigene Arbeit einbeziehen. Es geht darum, verstärkt „gender-sensibel“ zu werden. Die Reflexion der Geschlechterrollen, die sich in der Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte niederschlagen, sollte Teil jeder Exegese sein.

Zusammenfassung

Feministische Exegese hat sich zu einem Teil in Richtung Genderforschung entwickelt. Sie ist vielfältig und differenziert geworden. Ihre Methoden bewegen sich in einem weiten Spektrum zwischen historisch-kritischen und neueren literaturwissenschaftlichen Zugängen. In einem alttestamentlichen Seminar zum Thema „Sexuelle Gewalt“ wurden Texte der Hebräischen Bibel im Spannungsfeld zwischen ihrem historischen und literarischen Kontext und ihrer Relevanz für die Gegenwart gelesen. ■

Die Arbeit an der sahidischen Version des Johannes-evangeliums im Kontext der gegenwärtigen Forschung

Von **Hans Förster**

I. Das Forschungsprojekt

Seit Januar 2010 wird durch den österreichischen Wissenschaftsfonds (FWF) an der Evangelisch-Theologischen Fakultät ein für zunächst drei Jahre bewilligtes Forschungsprojekt (P22017-G15) finanziert, das der Erstellung einer kritischen Edition der sahidischen Version des Johannesevangeliums dient. Diese Forschungen sollen auch für den kritischen Text der griechischen Ausgabe des Johannesevangeliums fruchtbar gemacht werden. Das Forschungsprojekt wird in enger Zusammenarbeit mit dem Institut für Neutestamentliche Textforschung in Münster durchgeführt und ist Teil des Großvorhabens der *Editio Critica Maior* des Neuen Testaments, das neben allen bekannten griechischen Handschriften auch die wichtigsten altkirchlichen Über-

setzungen – darunter eben neben dem Lateinischen und dem Syrischen auch das Koptische – unter Berücksichtigung möglichst aller bekannten Handschriften für den Text des Neuen Testaments heranzieht. Im Rahmen des Forschungsprojekts sind damit alle erwähnten Handschriften zu transkribieren, in ihren Varianten zu untersuchen und auf die Bedeutung für die griechische Textüberlieferung hin zu evaluieren.

1. Die Sprache

Das Koptische bezeichnet als Oberbegriff die verschiedenen Dialekte der jüngsten Sprachstufe des Ägyptischen. Die Bezeichnung entstand als Verballhornung aus dem griechischen Begriff Αἰγύπτιος. Und tatsächlich entwickelte sich diese Spätstufe des Ägyptischen in einer Zeit,

in der die hellenistische Kultur für Ägypten prägend war. Mit der Eroberung unter Alexander dem Großen (356–323 v. Chr.) gelangte Ägypten unter griechischen Einfluss. Dieser blieb, trotz sich verändernder Machtverhältnisse, bis zur Eroberung durch die Araber in den vierziger Jahren des siebten Jahrhunderts bestehen. Wohl gegen Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts begann man, das Ägyptische mit griechischen Buchstaben und einigen Sonderzeichen zu schreiben. Die Sonderzeichen waren einer älteren ägyptischen Schrift entnommen, um Laute graphisch wiederzugeben, die nicht durch griechische Buchstaben zum Ausdruck gebracht werden konnten. Diese dem griechischen Alphabet fremden Schriftzeichen wurden in ihrem Erscheinungsbild den griechischen Buchstaben angeglichen.

2. Die Übersetzungen ins Koptische

Auch wenn keine letzte Gewissheit über den genauen Beginn der Übersetzungstätigkeit der Bibel ins Koptische existiert, so darf man doch davon ausgehen, dass diese spätestens im dritten Jahrhundert begonnen hat. Übersetzt wurde dabei aus dem Griechischen. Gerade während der blutigen Verfolgungen unter Diokletian zu Beginn des vierten Jahrhunderts, aber auch schon bei anderen, teilweise regionalen Verfolgungen in früherer Zeit, wurden Handschriften der biblischen Texte konfisziert und vernichtet. Dies ist einer der Gründe dafür, warum nur sehr wenige neutestamentliche Textzeugen aus der Zeit

vor der Wende unter Konstantin erhalten sind. Daneben muss natürlich auch die in dieser Zeit vergleichsweise geringe Anzahl der Christen, die insgesamt niedrige Alphabetisierung der Bevölkerung sowie auch die Kosten für die Erzeugung der Handschriften erwähnt werden. Diese Umstände erklären jedoch umgekehrt die Bedeutung der frühen Übersetzungen für die Textgeschichte des Neuen Testaments. Diese können seltene Varianten bezeugen, die sonst nur in wenigen Textzeugen der griechischen Überlieferung erhalten sind und haben damit potentiell einen besonderen Wert für die frühe Entwicklung des neutestamentlichen Textes.

3. Das Johannesevangelium in koptischer Sprache

Die verschiedenen koptischen Dialekte sind für die einzelnen biblischen Bücher von unterschiedlicher Bedeutung. Während es zum Beispiel zwei Versionen des Matthäusevangeliums im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen gibt – es handelt sich um die Texte in Kodex Scheide und Schøyen – ist für das Johannesevangelium in besonderer Weise der sahidische Dialekt von Bedeutung. Rund 170 Handschriften bezeugen den Text des Johannesevangeliums in diesem Dialekt. Dabei handelt es sich in der Mehrzahl um Einzelblätter oder fragmentarisch erhaltene Handschriften, es sind jedoch auch sechs vollständige bzw. nur wenig beschädigte Handschriften des Johannesevangeliums in diesem Dialekt erhalten. Textzeugen des Johannesevangeliums fin-

den sich natürlich nicht nur in Evangelienhandschriften, sondern auch in liturgischen Büchern, in welchen die Lesungen für einzelne Tage zusammengestellt sind. Eine große Herausforderung ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass viele Handschriften – wahrscheinlich erst in der Neuzeit im Antikenhandel – in Einzelblätter zerlegt worden waren. Diese sind oftmals in unterschiedliche Bibliotheken gelangt, so dass es jahrzehntelanger Arbeit bedurfte, um zusammenzustellen, wo überall auf der Welt diese Blätter zerstreut sind. Nachdem zumindest bezüglich des Inhalts die meisten Blätter identifiziert sind, kann heute an der kritischen Edition des Johannesevangeliums gearbeitet werden.

4. Die kritische Edition

4.1. Die Bezeugung des Textes

Eine kritische Edition eines antiken Textes versucht, aufgrund einer möglichst großen Anzahl von handschriftlichen Zeugen einen Text zu bieten, der dem Leser einen möglichst sicheren Text und dabei auch Überblick über mögliche in Handschriften bezeugte Varianten gibt. Für das Koptische gilt dabei, dass die einzelnen Dialekte in den Bezeugungen von Textvarianten in charakteristischer Weise voneinander abweichen. Ein Beispiel mag das erläutern. Im Rahmen der Erzählung von der Heilung des Gelähmten am Teich Betesda (Joh 5,1–18) ist die handschriftliche Bezeugung des Endes von Vers 3 und dann besonders von Vers 4 eher schlecht. Um Vers 4 als Beispiel zu nehmen: Als Teil des

biblischen Textes bietet diesen Vers beispielsweise Kodex Alexandrinus (A/02), ein Korrektor hat ihn bei Kodex Ephraemi Syri Rescriptus (C/04) nachträglich hinzugefügt. In der Lutherbibel 1534 wird dieser Vers, da damals nur vergleichsweise späte Abschriften des griechischen Textes des Neuen Testaments existierten, die diesen Vers bezeugen, selbstverständlich als Teil des Textes geboten: „Denn der Engel fuhr herab zu seiner zeit inn den teich und bewegt das wasser. Welcher nu der erste nach dem das wasser bewegt war hinein steig der ward gesund mit welcherley seuche er behafftet war.“ Die modernen Bibelübersetzungen bieten diesen Vers meist nur als Anmerkung mit dem Hinweis, dass spätere Handschriften diesen Vers hinzugefügt hätten. Bezüglich dieses Verses ist die koptische Überlieferung gespalten: Während die sahidische Version, die allgemein als die ältere gilt, zusammen mit den kleineren Dialekten diesen Vers auslässt, begegnet er in der bohairischen Version. Für diesen Vers ist also die koptische Überlieferung eine Bestätigung dessen, was sich auch dem handschriftlichen Befund der griechischen Überlieferung entnehmen lässt: Der Vers ist relativ spät in den Bestand des biblischen Textes aufgenommen worden. Etwas Ähnliches lässt sich auch an der Perikope von der Ehebrecherin ablesen (Joh 7,53–8,11). Da diese etwas besser bezeugt wird als der gerade erwähnte Vers, wird in der Lutherbibel in der Revision von 1984 mit einer Anmerkung darauf hingewiesen, dass „der Bericht 7,53–8,11 ... in den ältesten Textzeugen des Johannes-Evangeliums nicht

enthalten“ sei. Auch hier lassen sich in der bohairischen Version Textzeugen finden, in denen diese Passage hinzugefügt ist, während die restliche koptische Überlieferung diesen Abschnitt des Johannes-evangeliums nicht überliefert.

4.2. Die Bezeugung von Varianten

Die koptische Überlieferung ist, dies gilt für alle bedeutenden altkirchlichen Übersetzungen des Neuen Testaments, eine in mehrfacher Hinsicht spannende und komplizierte Herausforderung für den Textforscher. Einerseits gilt selbstverständlich, dass meist eine konkrete griechische Handschrift die Grundlage für die Übersetzung des Textes war. Falls also diese griechische Vorlage mit textkritisch wichtigen Varianten durchsetzt war, so konnten diese auch in der Übersetzung wirksam werden. Doch, ähnlich wie auch bei der Lutherbibel, blieb es nicht bei der Übersetzung. Vielmehr wurde die sahidische Übersetzung zumindest einmal, wenn nicht sogar mehrfach revidiert, so dass sich auch teilweise relativ deutliche Unterschiede zwischen den einzelnen sahidischen Handschriften belegen lassen. Vieles deutet darauf hin, dass die Revision nicht einfach nur aus sprachlichen Gründen erfolgte, sondern dass vielmehr der Revision eine griechische Handschrift zugrunde lag, die mit ihren Varianten dann den revidierten Text geprägt hat. Für eine kritische Edition ist also zuerst der handschriftliche Befund zu sichten und in der Folge zu fragen, in wie weit der übersetzte Text wie auch die Unterschiede innerhalb des sahidischen Textes nicht

nur für die Übersetzung selbst, sondern auch für den griechischen Text von Bedeutung sind. Es ist also vor allem eine philologische Arbeit, die jedoch auch für die Exegese des Johannes-evangeliums nicht ohne Bedeutung ist. Dies lässt sich anhand einer scheinbar singulären Textvariante der griechischen Überlieferung von Joh 11,12 zeigen.

5. Joh 11,12 im Kontext der Lazarus-Perikope

Die Perikope von der Auferweckung des Lazarus gehört zu den bekanntesten Texten des Johannes-evangeliums überhaupt. Innerhalb dieser Perikope geht es um eine Textvariante, die ein johanneisches Missverständnis betrifft, so dass einleitend kurz auf diese Erzähltechnik des Johannes-evangeliums einzugehen ist.

5.1. Die johanneischen Missverständnisse

Bekanntlich sind gerade die Missverständnisse Teil der Erzählstrategie des Johannes-evangeliums. Jesus verwendet im Johannes-evangelium immer wieder doppeldeutige Wendungen, die auf etwas Himmlisches hindeuten, aber von den Gesprächspartnern irdisch verstanden werden. Eines der bekanntesten johanneischen Missverständnisse findet sich im 2. Kapitel des Johannes-evangeliums (Joh 2,18–22): „Da fingen die Juden an und sprachen zu ihm: Was zeigst du uns für ein Zeichen, dass du dies tun darfst? Jesus antwortete und sprach zu ihnen: Brecht diesen Tempel ab, und in drei Ta-

gen will ich ihn aufrichten. Da sprachen die Juden: Dieser Tempel ist in sechs- undvierzig Jahren erbaut worden, und du willst ihn in drei Tagen aufrichten? Er aber redete von dem Tempel seines Leibes. Als er nun auferstanden war von den Toten, dachten seine Jünger daran, dass er dies gesagt hatte, und glaubten der Schrift und dem Wort, das Jesus gesagt hatte.“ Exemplarisch wird an dieser Stelle deutlich, wie die Missverständnisse des Johannesevangeliums aufgebaut sind: Ein Wort Jesu, das eigentlich auf eine andere Wirklichkeit hinweist, wird wörtlich verstanden. Dies verkennt jedoch den Sinn dessen, was Jesus sagen möchte. Im vorliegenden Fall macht der Verfasser des Evangeliums deutlich, dass er diese Technik verwendet, da er selbst das Missverständnis für den Leser des Textes aufklärt. Gleichzeitig weist er damit den Leser und auch den Hörer des Textes – in der Antike konnten ja doch nur etwa zwischen 10 und 20 Prozent der erwachsenen Männer lesen – darauf hin, dass derartige Missverständnisse im Text begegnen. Der Adressat des Textes wird dadurch zum Akteur, dass er derartige Missverständnisse identifizieren kann und durch die Auseinandersetzung mit den Missverständnissen zu einem tieferen Verständnis des Textes gelangen soll.

5.2. Das Missverständnis in Joh 11,11–14

Im 11. Kapitel des Johannesevangeliums findet sich ein Missverständnis, das von den anderen Missverständnissen des Johannesevangeliums abzuweichen scheint.

Es geht um die Ankündigung Jesu, dass er „Lazarus aufwecken werde“ und die Antwort der Jünger darauf (Joh 11,11–14): „Das sagte er, und danach spricht er zu ihnen: Lazarus, unser Freund, schläft, aber ich gehe hin, ihn aufzuwecken. Da sprachen seine Jünger: Herr, wenn er schläft, wird’s besser mit ihm. Jesus aber sprach von seinem Tode; sie meinten aber, er rede vom leiblichen Schlaf. Da sagte es ihnen Jesus frei heraus: Lazarus ist gestorben.“ Bereits zu Beginn der Perikope hatte Jesus die Erwartung geweckt, dass es mit der Krankheit des Lazarus etwas Besonderes auf sich habe. Dies wird aus der Mitteilung der Erkrankung des Lazarus deutlich (Joh 11,1–4): „Es lag aber einer krank, Lazarus aus Betanien, dem Dorf Marias und ihrer Schwester Marta. Maria aber war es, die den Herrn mit Salböl gesalbt und seine Füße mit ihrem Haar getrocknet hatte. Deren Bruder Lazarus war krank. Da sandten die Schwestern zu Jesus und ließen ihm sagen: Herr, siehe, der, den du lieb hast, liegt krank. Als Jesus das hörte, sprach er: Diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern zur Verherrlichung Gottes, damit der Sohn Gottes dadurch verherrlicht werde.“ Eindeutig, so scheint es, kündigt Jesus ein wunderbares Eingreifen an, um den Kranken zu retten. Es kommt dann das bekannte retardierende Element, dass Jesus noch zwei Tage an dem Ort bleibt, wo er war, bevor er aufbricht, um Lazarus aufzuwecken. Mit Blick auf die Ankündigung Jesu, dass dies „zur Verherrlichung Gottes geschehe“ wirkt die Antwort der Jünger, dass es, wenn dieser schlafe, besser werde, eher banal. Wäh-

rend die Umstehenden die Ankündigung, den niedergerissenen Tempel wieder aufzubauen, zumindest wörtlich verstehen, scheinen die Jünger merkwürdig unbeteteiligt. Von einer Volksweisheit ist in den Kommentaren die Rede und davon, dass mit dem Schlaf alles besser werde. Auch werden Vergleiche mit den Erfahrungen der Antike erwähnt. Der Heilschlaf im Tempel wird als Beispiel genannt, dass ja auch hier der Schlaf eine heilsame Wirkung entfalten könne. Und doch kann man festhalten: Das Missverständnis ist verglichen mit den anderen Missverständnissen im Johannesevangelium gröber, die Antwort der Jünger wirkt in dieser Situation sachlich abwegig: Lazarus ist krank und Jesus geht, obwohl ihn seine Jünger davon abhalten wollen, weil es gefährlich für sie alle werden könnte (Joh 11,8): „Seine Jünger aber sprachen zu ihm: Meister, eben noch wollt die Juden dich steinigen, und du willst wieder dorthin ziehen?“ Und auf diese existenzielle Bedrohung kommt als Antwort auf die Ankündigung, dass Lazarus geweckt werden soll, dass „mit dem Schlaf alles besser“ werde. Eine Volksweisheit? Oder ein grobes Missverständnis?

5.3. Die Textvariante in Joh 11,12

Für ein tieferes Verständnis dieser Passage ist nun die handschriftliche Überlieferung wichtig: In Vers 12 findet sich eine textkritisch interessante Variante, die nur ein einziger griechischer Papyrus bietet. Allerdings handelt es sich bei P75 um einen herausragenden Textzeu-

gen aus dem 3. Jahrhundert¹. Dort steht anstelle des griechischen $\sigma\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$, das mit „gesund werden“ übersetzt wird, das Wort $\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$, das wohl am besten mit „aufwachen“, „sich erheben“ übertragen werden kann. Die gesamte koptische Überlieferung folgt in ihren verschiedenen Dialekten, auch wenn dies in der aktuellen 27. Auflage des *Novum Testamentum Graece* noch nicht vermerkt ist, dieser Textvariante. Nach dieser Textvariante bleiben die Jünger ganz offensichtlich rein auf der Bildebene, ohne irgendetwas zum Verlauf der Krankheit oder der erwarteten Heilung zu sagen. Auf Jesu Ankündigung, Lazarus aufwecken zu wollen, antworten sie: „Wenn er schläft, wacht er auch wieder auf.“ Diese Antwort stellt also ein charakteristisches johanneisches Missverständnis dar: Jesus spricht im Bildwort davon, dass er einen, der „sanft eingeschlafen“ ist, auferwecken werde, und die Jünger verstehen es dahingehend, dass, wer schläft, auch folgerichtig wieder aufwachen wird. Und, wenn man sich nun die Freiheit gestattet, ein einziges Wörtchen dem Text hinzuzufügen, dann wird noch etwas deutlich. Wenn man diesen Vers etwas freier übersetzt, so könnte man vorschlagen: „Wenn er nur schläft, wacht er auch wieder auf.“ In dieser Übersetzung wird eine Verbindung aus der Angst der Schwestern um ihren schwer kranken Bruder und dem retardierenden Element, dass Jesus noch zwei weitere Tage an die-

¹ Vgl. K. Aland/B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart ²1989, 110–111.

sem Ort bleibt, konstruiert. Die Jünger thematisieren bei dieser Übertragung ins Deutsche die Gefahr, dass die Krankheit eben nicht „zur Verherrlichung Gottes“, sondern zum Tode sein könnte. Hier wird dann letztlich auf Gebete wie Psalm 88 angespielt (vgl. Ps 88,6): „Ich liege unter den Toten verlassen, wie die Erschlagenen, die im Grabe liegen, derer du nicht mehr gedenkst und die von deiner Hand geschieden sind.“ Die Toten, so die Aussage des Beters, sind Gottes Hand entzogen. Nach der in P75 und der koptischen Überlieferung bezeugten Textvariante würde also hier weniger die Erfahrung vom Heilschlaf im Tempel – wobei am Rande erwähnt werden muss, dass auch bei einem Heilschlaf ein Eingreifen des Gottes vorausgesetzt wird, in dessen Heiligtum der Inkubationsschlaf zu Heilzwecken gesucht wird – noch eine antike Volksweisheit zum Verständnis des Textes beitragen, sondern vielmehr die biblische Überlieferung. Die Jünger halten, so scheint es, die Heilung des Lazarus noch für möglich, da er – trotz des Zögerns Jesu – noch nicht gestorben ist. Sonst könnte Jesus ihn ja auch nicht mehr aufwecken, wie er in Vers 11 ankündigt.

5.4. Das Passiv in Joh 11,12

Bei einer genauen sprachlichen Analyse des Verses 12 fällt jedoch noch etwas Weiteres ins Auge. Bei genauer Betrachtung ist hier nicht so sehr davon die Rede, dass Lazarus einfach nur „gesund“ werde, sondern vielmehr davon, dass er „gerettet“ werden wird. Mit anderen Worten: Auf der Ebene der Grammatik handelt es sich bei

σωθήσεται um ein Passiv des Futurs. Mit anderen Worten: Die Jünger verbinden offensichtlich die Erwartung einer in der Zukunft stattfindenden Heilung mit der Tatsache, dass Lazarus nur schläft und noch nicht gestorben ist. Eine Möglichkeit ist nun, dass man ausgehend von diesem Befund annimmt, dass an dieser Stelle ein so genanntes „Theologisches Passiv“, auch *passivum divinum* genannt, zu finden ist. In den meisten Fällen wird bei einer derartigen Konstruktion der übernatürliche Verursacher genannt. Es finden sich jedoch auch Belege dafür, dass das Agens nicht genannt wird, weil es aus dem Kontext her offensichtlich ist. Eine erweiterte Übertragung der Antwort der Jünger könnte also lauten: „Wenn er nur schläft, wird er von dir geheilt werden.“ Die Jünger drücken also ihre Hoffnung auf ein Eingreifen Jesu in einer dramatischen Situation – der lebensbedrohenden Krankheit des Lazarus – durch eine passive Formulierung aus, die wohl ursprünglich dem Hofstil entlehnt ist. Auch Herrscher wurden, so scheint es, häufig nicht direkt, sondern durch passive Formulierungen erwähnt. Ganz offensichtlich wird durch dieses Verständnis der Stelle aus einer abwegigen Antwort der Jünger ein Vertrauen darauf, dass Jesus, wie bereits bei der Erzählung vom Kind des königlichen Beamten (Joh 4,43–54), die Krankheit heilen werde. Intratextuell wird damit auch die Antwort der Jünger aus Vers 8 besser verständlich: Warum, so steht als Frage im Hintergrund, muss Jesus überhaupt dorthin gehen, wenn doch eine Heilung aus der Ferne möglich scheint.

Die brutale Wirklichkeit wird dann von Jesus enthüllt: An die Stelle der Erwartung, dass ein Kranker geheilt werden könne, tritt die scheinbare Endgültigkeit des Todes. Eben dies wird ja sowohl von den Schwestern wie auch von den Umstehenden thematisiert: Hätte dieser nicht verhindern können, dass Lazarus stirbt? (vgl. Joh 11,37; siehe auch Joh 11,21 u. 32). Ein derartiges Verständnis der Passage löst einerseits die Probleme des eher abwegigen johanneischen Missverständnisses, andererseits trägt es auch dazu bei, dass diese Passage als ganze besser in die Perikope eingefügt ist. Allerdings, darauf ist später noch einmal zurückzukommen, wird hierdurch das Johannes-evangelium stärker in den breiten Strom des jüdischen Denkens und weniger in das Gesamt der Antike und ihrer Denkweisen eingeorde-

5.5. Der griechische Text, die Textvarianten und eine mögliche Übersetzung von Joh 11,11–14

Bei einer genauen Betrachtung von Joh 11,11–14 fällt auch auf, dass in den meisten modernen Übersetzungen das Tempus nicht immer ganz genau übersetzt wird. So wird in der Lutherbibel 1984 das griechische Perfekt als Präsens übersetzt, während das Sahidische an dieser Stelle Perfekt 1 verwendet. Wenn man dies berücksichtigt, so wäre eigentlich an dieser Stelle zu übersetzen: „Das sagte er und danach spricht er zu ihnen: Lazarus, unser Freund, ist eingeschlafen, aber ich gehe hin, ihn aufzuwecken. Da sprachen seine Jünger: Herr, wenn er eingeschlafen ist,

wird er geheilt werden. Jesus aber sprach von seinem Tode; sie meinten aber, er rede vom leiblichen Schlaf. Da sagte es ihnen Jesus frei heraus: Lazarus ist gestorben.“ Einer der frühen Papyri, P66, der auf die Zeit um 200 n. Chr. datiert wird², bietet nun für Vers 13 eine interessante Textvariante. Anstelle des in der gesamten griechischen Handschriftenüberlieferung bezeugten θανάτου bietet dieser Papyrus ursprünglich κοιμήσεως (dies wurde nachträglich zwischen den Zeilen zu θανάτου korrigiert) – dieser griechische Begriff meint tatsächlich erst einmal die „ewige Ruhe“ – und stellt damit einen semantischen Bezug sowohl zu τῆς κοιμήσεως τοῦ ὕπνου wie auch zu dem Perfekt aus den Versen 11 und 12 (κεκοίμηται) her, der natürlich das johanneische Missverständnis viel besser zum Ausdruck bringt. Aufbauend auf diesen handschriftlichen Varianten kann jetzt der Versuch unternommen werden, das johanneische Missverständnis noch einmal klarer durch eine Übersetzung zum Ausdruck zu bringen, die diesen Überlegungen sowie den eben erwähnten semantischen Bezügen gerecht wird: „Das sagte er und danach spricht er zu ihnen: Lazarus, unser Freund, ist sanft eingeschlafen, aber ich gehe hin, ihn aufzuwecken. Da sprachen seine Jünger: Herr, wenn er eingeschlafen ist, wird er geheilt werden. Jesus aber sprach vom ewigen Schlaf, sie aber meinten, er rede vom leiblichen Schlaf. Da sagte es ihnen Jesus frei heraus: Lazarus ist gestorben.“

² Vgl. Aland/Aland, Der Text des Neuen Testaments, 110.

II. Das Projekt im Kontext der gegenwärtigen Forschungstendenzen

1. Die Bezüge zu den jüdischen Schriften

Am vorliegenden Beispiel wurde deutlich, dass die Sprache der hebräischen Bibel und ihre griechische Übersetzung, die Septuaginta, das Johannesevangelium tief geprägt haben. Dies gilt, so sieht es zumindest die neuere Forschung, auch für zahlreiche andere Bezüge zu den jüdischen Wurzeln. So finden sich vermehrt wissenschaftliche Arbeiten, die diese Bezüge in besonderer Weise herausstreichen³. Dies lässt selbstverständlich andere Aspekte, die in der Vergangenheit betont wurden, in den Hintergrund treten. Während beispielsweise bei der Exegese der Perikope von der Hochzeit zu Kana häufig die Bezüge zum Dionysos-Kult betont wurden – ein neuerer Artikel geht wieder ganz in diese Richtung⁴ – ist es inzwischen auch wieder möglich, dass Kommentare diesen Bezug einfach nur als „nicht sachgemäß“ ablehnen, ohne dass diese Haltung ausführlich begründet werden muss. Offenkundig ist, dass in der Frage des mög-

lichen Bezugs zum Dionysos-Kult und der neueren Forschung nun eine gewisse Aporie in der Forschung zu konstatieren ist, stehen doch Befürworter und Gegner eines derartigen Bezugs teilweise nebeneinander, ohne einen wirklichen Diskurs zu führen. Hier könnte wohl die Lösung, die Martin Hengel einst vorgeschlagen hat, weiterhin eine mögliche Synthese darstellen: „Nachdem die alttestamentlich-jüdische Wundertradition zahlreiche Vermehrungs- und Verwandlungswunder kannte und auch die Wein-Symbolik im Judentum selbst bis hinein in den Tempelkult und die eschatologische Erwartung eine ganz große Rolle spielte, wird man eine Verwandlung von Wasser in Wein kaum irgendwie als Fremdkörper empfinden haben. Sie paßte zum Messias Israels so gut wie zum heidnischen Gott.“⁵

2. Die Zeichen des Johannes-evangeliums

Die Zeichen im Johannesevangelium stellen ein eigenes Problem dar. Offenkundig ist, dass selbst dort, wo intertextuelle Bezüge zu den Synoptikern aufgezeigt werden können, die Eigenständigkeit der johanneischen Berichte erkennbar ist. Doch beispielsweise für das Wunder auf der

3 Es sei als Beispiel auch nur auf R. Zimmermann, Jesus im Bild Gottes. Anspielungen auf das Alte Testament im Johannesevangelium am Beispiel der Hirtenbildfelder in Joh 10, in: J. Frey/U. Schnelle (Hrsg.), Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive (WUNT 175), Tübingen 2004, 81–116 verwiesen.

4 W. Eisele, Jesus und Dionysos. Göttliche Konkurrenz bei der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-11), in: ZNW 100 (2009) 1–28.

5 M. Hengel, Der »dionysische« Messias. Zur Auslegung des Weinwunders in Kana (Joh 2,1–11), in: Martin Hengel, Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V (Claus-Jürgen Thornton Hrsg.; WUNT 211), Tübingen 2007, 568–600, hier 600 (= The Interpretation of the Wine Miracle at Cana: John 2:1–11; in: L.D. Hurst/N.T. Wright (Hrsg.), The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology. In Memory of George Bradford Caird, Oxford 1987, 83–112).

Hochzeit zu Kana lässt sich kein wirklicher intertextueller Bezug nachweisen – wenn man einmal von den Gleichnissen absieht, bei denen das Himmelreich mit einer Hochzeit verglichen wird –, so dass als eine mögliche Begründung für die Eigenständigkeit der Berichte eine eigene Quelle angenommen wurde. Die These, dass den Zeichen des Johannesevangeliums eine eigene Quelle, die so genannte „Semeia-Quelle“ zugrunde läge, war lange Zeit herrschende Meinung bei der Auslegung dieses Evangeliums. Dies hat sich jedoch aufgrund der Arbeit von Gilbert van Belle⁶ ins Gegenteil verkehrt: „Innerhalb der letzten 30 Jahre hat sich auch hier die Forschungslage grundlegend geändert, denn auf internationaler Ebene bezweifelt heute eine deutliche Mehrheit der Exegeten die Existenz dieser ‚Semeia-Quelle‘.“⁷ Unbeachtet dieser Tatsache wird aufbauend auf M. Theobald beispielsweise von F. Zeilinger weiterhin an dieser These festgehalten⁸.

6 G. van Belle, *The Signs Source in the Fourth Gospel* (BETHL 116), Leuven 1994.

7 Vgl. U. Schnelle, *Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1994–2010. Erster Teil: Die Kommentare als Seismographen der Forschung*, in: *ThR* 75 (2010) 265–303, hier 289.

8 Vgl. F. Zeilinger, *Die sieben Zeichenhandlungen Jesu im Johannesevangelium*, Stuttgart 2011, 17: „M. Theobald setzt sich in seinem neuen Kommentarwerk umfassend mit der ‚Zeichenquelle‘ auseinander und vertritt mit guten Argumenten ihre Existenz und ihren Umfang.“

3. Die Einheit des Evangeliums

Doch, nicht nur bei den Berichten von den Zeichen im Johannesevangelium hat sich Grundlegendes geändert. Zahlreiche Kommentare sehen das Evangelium wieder als textliche Einheit und kommentieren es als solche – einmal abgesehen von der aus textkritischen Gründen als sekundär zu betrachtenden Erzählung über die Sünderin (Joh 7,53–8,11)⁹. Als Begründung wird – sicherlich nicht unberechtigt – angeführt, dass das Evangelium als Text nicht anders als gerade als „dieser“ Text bezeugt ist¹⁰. Auch dies hindert nicht daran, dass auch weiterhin beispielsweise von F. Siegert eine mehrstufige Redaktionsgeschichte des Evangeliums postuliert wird¹¹.

9 Vgl. z. B. H. Thyen, *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Tübingen 2005, 1: „Im Folgenden kommentieren wir das uns im Kanon überlieferte Evangelium von Joh 1,1 bis Joh 21,25 als einen kohärenten und hoch poetischen *literarischen* und *auktorialen* Text.“

10 Thyen, *Johannesevangelium*, 1: „Da die handschriftlichen Zeugen weder für die vielfach vorgeschlagenen Umstellungen von Teiltexträumen noch für eine nachträgliche Bearbeitung eines vorliegenden Evangeliums durch einen *kirchlichen Redaktor* irgendwelche ernstzunehmenden Indizien bieten, dürfte unser Evangelium *öffentlich* nie anders als in seiner überlieferten kanonischen Gestalt existiert haben. Darum haben wir hier auf die Erörterung aller Fragen nach der vermeintlichen Genese unseres Evangeliums, nach seinen mutmaßlichen Quellen oder gar nach einem bereits literarisch verfaßten Vorläufer (*Predecessor*, Fortna), sowie nach seiner vermeintlich sekundären Bearbeitung durch eine *kirchliche Redaktion*“ (Bultmann, Becker u. a.) verzichtet.“

11 Vgl. F. Siegert, *Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt. Wiederherstellung und Kommentar* (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum), Göttingen 2008. Ihm folgt S. Bergler, *Von Kana in Galiläa nach Jerusalem. Literarkritik und Historie im vierten Evangelium* (Münsteraner Judaistische Studien 24), Berlin 2009.

Während sich diese Meinung noch vor wenigen Jahrzehnten auf die breite Mehrheit der Forscher hätte berufen können, wird sie heute eher als Randmeinung gesehen und ist der Kritik ausgesetzt¹².

12 Schnelle, Literatur zum Johannesevangelium, 287: „Dabei wird rein systemimmanent argumentiert, d. h. die Stimmigkeit des Ansatzes ist vorausgesetzt und der Weg der einmal akzeptierten Logik wird konsequent beschritten. Neuere Kommentare werden dabei natürlich nicht berücksichtigt, denn S. scheint ernsthaft zu glauben, dass er die johanneische Frage gelöst hat, was die Lektüre und Diskussion anderer (falscher) Meinungen überflüssig macht.“

Zusammenfassung

Derzeit wird im Rahmen eines FWF-Projekts, das in den größeren Kontext der Erforschung der koptischen Überlieferung der Bibel gehört, an einer kritischen Edition der sahidischen Version des Johannesevangeliums gearbeitet. Neben der grundsätzlichen Bedeutung eines kritischen Textes dieses Evangeliums in der sahidischen Überlieferung, wofür alle bekannten Handschriften dieser frühen Übersetzung herangezogen werden müssen, liefert das Projekt wichtige Ergebnisse für die Textkritik dieses Evangeliums im Rahmen der *Editio Critica Maior* des Johannesevangeliums. Doch auch für die Exegese des Johannesevangeliums ist diese Forschungsarbeit nicht ohne Bedeutung. ■

Du bist der Heilige Gottes.

Predigt¹ von **Wilhelm Pratscher**

„Von da an zogen sich viele seiner Jünger zurück und hielten sich nicht mehr zu ihm. Da sprach Jesus zu den Zwölfen: Wollt auch ihr weggehen? Simon Petrus antwortete ihm: Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens und wir haben geglaubt und erkannt: Du bist der Heilige Gottes“. (Joh 6,66-69)

Liebe Schwestern und Brüder!

Wir Menschen suchen nach einem Sinn unseres Lebens. Wir leben nicht nur in der Gegenwart. Wir können uns selbst gegenüber treten und über uns und unser Tun reflektieren. Wir haben eine Beziehung zum Gestern und zum Morgen. Wir fragen, wo wir herkommen und wohin wir gehen – und welche Bedeutung, welchen Sinn unser je konkretes Tun hat. Wir müssen uns Rechenschaft ablegen über dieses Tun, sonst kann unser Leben nicht gelingen.

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, einen Sinn in unserem Leben zu finden. Sie lassen sich auf zwei Grund-Möglichkeiten zurückführen. Zwei Wege liegen gleichsam vor uns: etwas schematisch, aber doch pointiert formuliert in der Bergpredigt, in der Didache oder im Barnabasbrief. Je nachdem, welchen Weg wir gehen, entscheidet sich, ob wir nur einen beliebigen oder ob wir den Sinn unseres Lebens finden.

¹ Die Predigt wurde beim Fakultätsgottesdienst am 18.6. 2012 gehalten.

Der eine Weg ist der Weg des Vertrauens auf das eigene Tun. Es ist sozusagen der moderne und doch uralte Weg: der Weg der Sorge um beruflichen Erfolg, um materielles Wohlergehen, um Gesundheit, um Ansehen unter den Mitmenschen und vor Gott. Es ist der Weg der Leistung, die auf die eigene Stärke und das eigene Durchsetzungsvermögen vertraut. Es ist der Weg des Erwerbens, Habens und Festhaltens, der letztlich sich selbst ins Zentrum stellt.

Gewiss wird damit jeweils Sinn verwirklicht, das soll nicht übersehen und gering geschätzt werden – und doch ist es jeweils ein sehr ich-bezogener Sinn: es geht letztlich um das eigene Ich, um Selbstverwirklichung und Selbstbehauptung; und es ist vor allem ein sehr vergänglicher und relativer Sinn: der Einsatz entspricht, wenn man sich schon auf die Ebene des Rechnens begibt, dem Ergebnis. Ein relativer Einsatz – und jeder menschliche Einsatz bleibt notgedrungen relativ – kann kein bleibend gültiges Ergebnis zeitigen. Es ist die Selbsttäuschung allen Leistungsstrebens und aller Leistungsreligion, das zu erreichen, was letztlich Bestand hat. Schon auf menschlicher Ebene ist, was wirklich zählt, z. B. eine geglückte menschliche Beziehung, nicht durch Leistung zu erwerben, sondern immer nur als Geschenk anzunehmen.

Und damit sind wir auch schon beim zweiten Weg, den wir betreten können, auch wenn ein Fortschreiten auf ihm nicht in unserer Verfügung steht. Alles Verfüg-

wollen, alles selbstgerechte Vertrauen auf eigene Leistung ist gerade ausgeschlossen. Es ist der Weg des Sich-beschenken-Lassens, des sich-Öffnens. Die Lilien auf dem Feld und die Vögel unter dem Himmel werden uns dafür als Beispiel vor Augen gestellt, ebenso die Haltung von Kindern, die ganz offen sind für das ihnen Geschenkte. Alle Angst, die hinter dem Leistungsdenken steht, ist hier gerade abgetan.

Die Frage des Petrus: Herr, zu wem sollen wir denn gehen? setzt das Wissen um die letzte Sinnlosigkeit dieses Leistungsdenkens voraus. Kommen wir dabei bestenfalls zu einem relativen Sinn unseres Lebens, so ist damit schon gesagt, dass wirkliches Leben, gültiges Leben, bleibendes Leben auf ihm nicht erreichbar ist. Und deshalb die vertrauensvolle Hinwendung des Petrus zu Jesus: Du hast Worte des ewigen Lebens. Worte, die das Leben schlechthin, in einem zeitlichen und sachlichen Sinn, vergegenwärtigen, also das ewige Leben; Worte, die nicht neben anderen Worten stehen und austauschbar sind, sondern die im Unterschied zu allem menschlichen Reden und Tun bleibende Gültigkeit haben, weil sie bleibende Wirklichkeit schaffen. Sie sind schöpferische Worte wie die Worte Gottes, die die Welt gründeten. Wer auf sie vertraut, wird ein neuer Mensch.

Es ist nicht nur das Bekenntnis des Petrus oder des Evangelisten Johannes, sondern es ist das Bekenntnis der Kirche durch die Zeit hindurch, dass in der Gemeinschaft

mit diesem Jesus von Nazareth der letztgültige Sinn unseres Lebens gegeben ist. Denn in ihm ist Gott Mensch geworden, die wohl höchste Aussage, die von einem Menschen gemacht werden kann. In ihm ist der ferne Gott zum nahen geworden; der Gott über uns zum Gott unter und in uns. Der Verlorene ist nun nicht mehr der Verlorene. Ich erinnere an das Gleichnis vom verlorenen Schaf. Der Leidende ist nicht mehr der Stigmatisierte. Er wird aus seiner Isolation herausgeholt und ist dadurch Träger neuer Hoffnung. Er muss nicht mehr am Sinn seines Lebens zweifeln und verzweifeln, ebenso wie der Erfolgreiche nicht mehr seinem je relativen Sinn nachhaken muss. Der Zöllner und Ausbeuter Zachäus ist fähig, Schuld wiedergutzumachen und darin ein neues Leben zu beginnen. Beide, der Leidende und der Erfolgreiche sind herausgenommen aus dem Kreisen um sich selbst. Sie sind eingeladen, ihr Leben neu zu verstehen und neu zu gestalten. Sie sind eingeladen, in der Abkehr von bisherigen Fixpunkten den einen wahren Fixpunkt und mit ihm das Leben in letztgültiger Weise zu erlangen.

Das gilt allgemein für das christliche Leben, im Besonderen gilt es aber für diejenigen unter uns, die Theologie nicht nur aus Interesse und zur persönlichen Bereicherung studieren, sondern die die Beschäftigung mit Theologie und Glauben zur Lebensaufgabe gemacht haben.

Das Theologiestudium ist etwas ganz Besonderes (für mich war es das jedenfalls).

Es ist in vielem analog zu anderen Studienrichtungen (vom Inskribieren über Lehrveranstaltungen und den Erwerb von Zeugnissen bis hin zu Prüfungen).

Es geht in ihm aber um die Beschäftigung mit Texten und Themen, die nicht im Alltäglichen aufgehen, sondern die unseren Blick stets neu auf das Darüber–Hinaus richten: auf das, was uns unbedingt angeht; auf das, was uns nicht loslässt; was uns oft Kopfzerbrechen macht; was uns aber immer neu ergreift, fasziniert und bestimmt.

Das Ergriffensein vom Unbedingten und der daraus resultierende Wunsch nach theologischer Explikation haben mir seinerzeit den beruflichen Weg gewiesen, auch wenn ich damals noch nicht wusste, wie er konkret aussehen würde. Ich bin dankbar für den Weg, den ich gehen durfte, und würde ihn erneut gehen.

Denn: Nicht zeitlose, allgemeine Wahrheiten sind es, die Jesus verkündet, sondern das Eingreifen Gottes in die Zeit, in die konkrete Zeit. Wo Gott in die Zeit eingreift, wird diese qualifiziert als göttliche Zeit und aufgehoben hinein in das, was wir „Ewigkeit“ und „ewiges Leben“ nennen: Es ist die göttliche Seinsweise, die weder zeitlich beschränkt noch sachlich dem wahren Sein entfremdet ist. Wer Jesus erkennt, erkennt Gott. Wo Jesus redet, geht die Ewigkeit in die Zeit ein und wird die Zeit aufgehoben in die Ewigkeit hinein. Wo er redet, wird die Gottesherrschaft Wirklichkeit; dort gelten nicht mehr die Gesetze dieser Welt:

Von oben und unten, von Leistung und Versagen, von Werden und Vergehen und vom dauernden Defizit an Wahrheit und Beständigkeit. Wo Jesus redet und wo in seinem Namen geredet wird, ist die Vergänglichkeit vergangen und das in einem letzten Sinn erfüllende und bleibende Jetzt der Herrlichkeit Gottes da: Das kommt be-

sonders deutlich im Johannesevangelium zum Ausdruck und deshalb habe ich einen johanneischen Text gewählt. Im Bekenntnis des Petrus fokussiert sich das Grundbekenntnis unserer christlichen Existenz: Du hast Worte des ewigen Lebens und wir haben geglaubt und erkannt: Du bist der Heilige Gottes. ■

Ansprache anlässlich der Trauerfeier für em. o. Univ.-Prof. Dr. Georg Sauer

Von **Christian Danz**

„Alles hat seine Stunde, und eine Zeit (ist bestimmt) für jedes Vorhaben unter dem Himmel: Eine Zeit fürs Geborenwerden, und eine Zeit fürs Sterben; eine Zeit fürs Pflanzen, und eine Zeit, das Gepflanzte auszureißen. Eine Zeit zu töten, und eine, zu heilen; eine Zeit, einzureißen, und eine Zeit aufzubauen. Eine Zeit, zu weinen, und eine Zeit, zu lachen; eine Zeit, zu klagen, und eine Zeit, zu tanzen.“ (Pred 3,1-4)

Alles – so Kohelet – hat seine Zeit: jetzt ist eine Zeit der Klage und der Trauer. Wir trauern um unseren Kollegen Georg Sauer.

Die alttestamentliche Weisheit gehörte zu den zentralen Forschungsgebieten von Georg Sauer. Er studierte in Jena, Erlangen, Marburg und Basel Theologie. In Jena war sein Gesprächspartner – wie er mir, der ich selbst in Jena studiert habe, mehrfach erzählte – der Alttestamentler Rudolf Meyer. In Marburg studierte er bei Rudolf Bultmann und in Basel bei Karl Barth. Prägend

in Basel waren freilich die Alttestamentler Walter Baumgartner und Walter Eichrodt. Bei letzterem wurde er 1961 mit einer Arbeit über „Die strafende Gerechtigkeit Gottes in den Psalmen“ zum Dr. theol. promoviert. Noch im selben Jahr habilitierte sich Georg Sauer in Erlangen mit einer Arbeit über die Sprüche Agurs. Die Arbeit erschien 1963 in Stuttgart. Der Untertitel der Studie „Untersuchungen zur Herkunft, Verbreitung und Bedeutung einer biblischen Stilform unter besonderer Berücksichtigung von Proverbia c. 30“ deutet die Spannweite

der Forschungen Sauers an: die altorientalische Religionsgeschichte wird in einen fruchtbaren Zusammenhang mit der formgeschichtlichen Arbeit an der alttestamentlichen Weisheitsliteratur gebracht. Das Buch ist ein Standardwerk zur Weisheitsliteratur und wird es noch lange bleiben. Die sich hier abzeichnenden Schwerpunkte seiner Forschungstätigkeit – die poetischen und weisheitlichen Schriften des Alten Testaments sowie die sprachliche und kulturelle Umwelt des Alten Testaments im Alten Orient – haben ihn sein gesamtes akademisches Leben beschäftigt.

Davon zeugen seine Edition des alttestamentlichen Buches Jesus Sirach, die 1981 in Gütersloh erschien, sowie ein umfangreicher Kommentar zu diesem Buch, den er 2001 vorlegte. Sauer hat mit seinen Studien zu Sirach Pionierleistung aus protestantischer Perspektive betrieben und den religiösen Gehalt dieses apokryphen Buches erschlossen.

Seit 1969 hat Sauer an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien gelehrt und im September 1970 wurde er zum ordentlichen Universitätsprofessor auf der Lehrkanzel für Alttestamentliche Wissenschaft und Biblische Archäologie ernannt. Zuvor lehrte er in Erlangen, Bonn und Kiel. An der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien wirkte er erfolgreich bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1996 – 27 Jahre lang. Sauer war mehrmals Dekan der Fakultät: 1972 bis 1973 und 1986 bis 1988. Das Amt des Prodekans hatte er 1973/74; 1985/86 und 1988/89 inne. Als Prorektor

der Universität Wien fungierte er in den Jahren 1989/90. Hinzu kommt seine Tätigkeit im Senat der Universität Wien.

Als akademischer Lehrer hat Sauer in Forschung und Lehre die Evangelisch-Theologische Fakultät eine lange Zeit geprägt. Seine Lehrveranstaltungen waren geschätzt aufgrund ihrer klaren und übersichtlichen Darstellung. Im Kollegenkreis – weit über die Evangelisch-Theologische Fakultät hinaus – war Sauer ein anerkannter und renommierter Fachkollege. Kollege Juraj Bándy aus Bratislava schrieb mir in dieser Woche über seinen ersten Kontakt mit Georg Sauer nach dem Fall des Eisernen Vorhangs im Jahre 1989: „Damals konnten wir die Kontakte mit der Wiener Fakultät aufnehmen. Er [sc. Sauer] war immer sehr freundlich und hilfsbereit zu mir. So wird er in meinen Erinnerungen bleiben. Mehrfach konnte ich seine hebräische Schreibmaschine nach Bratislava mitnehmen. Damals gab es noch Grenzkontrollen und er schrieb mir immer eine offizielle Bestätigung, daß die Schreibmaschine amtlich geliehen wurde.“ Kollege Bándy schrieb weiter: „Bitte übergeben Sie mein Beileid der trauenden Familie und den Wunsch, damit sie der Allmächtige mit dem Evangelium des ewigen Lebens tröste.“

Die Evangelisch-Theologische Fakultät verliert mit Georg Sauer einen anerkannten Wissenschaftler, engagierten Lehrer und geschätzten Menschen. Als solchen wird sie ihn stets in ehrender Erinnerung behalten. ■

Über Ben Sira 1,11-20

Predigt¹ von **Gerhard Harkam**

Die Furcht des Herrn ist Ehre und Ruhm und Hoheit und Kranz der Freude. Die Furcht des Herrn wird erquickend das Herz, und sie wird Frohsinn und Freude und lange Tage gewähren. Dem, der den Herrn fürchtet, wird es wohlgehen am Ende der Tage, und am Tage der Vollendung wird er gepriesen werden. Der Anfang der Weisheit ist es, den Herrn zu fürchten, und bei den Frommen wurde sie zusammen mit ihnen im Mutterleib erschaffen. Bei den Menschen hat sie einen ewigen Wohnort sich geschaffen, und bei ihren Nachkommen wird sie beständig sein. Die Fülle der Weisheit ist es, den Herrn zu fürchten, und sie macht sie trunken von ihren Früchten. Ihr ganzes Haus wird sie anfüllen mit begehrenswerten Gütern und die Vorratskammern mit ihren Gewächsen. Die Krone der Weisheit ist die Furcht des Herrn, sie lässt Frieden und gute Gesundheit aufblühen. Einsicht und Erkenntnis des Vernünftigen goss er aus wie Regen, und den Ruhm derer, die sich daran halten, erhöhte er. Die Wurzel der Weisheit besteht darin, den Herrn zu fürchten, und ihre Blätter bedeuten langes Leben. (Ben Sira 1,11-20)

¹ Die Predigt wurde anlässlich der Verabschiedung von em. o. Univ.- Prof. Dr. Georg Sauer in der Friedenskirche Wien-Lainz am 17.8.2012 gehalten.

Gott allen Trostes, erschließe uns auch in dieser Stunde deine Weisheit, damit wir getröstet sind durch dein Wort und Frieden finden in dir! Amen.

„Der Mensch, dessen Herz Gott sucht, erfährt, dass Gott nötig zu haben nichts ist, dessen er sich schämen müsste. Es ist kein Mangel, sondern Freude und Vollkommenheit und befreit von vielen unnötigen Bedürfnissen. (...) Denn: Gottes (zu) bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit.“

Mit diesem Zitat aus Sören Kierkegaards Erbaulichen Reden beginnt Georg Sauer seine Auslegung zu diesem Abschnitt aus dem Buch Ben Sira. Und es ist wohl mehr als ein treffendes Zitat am Beginn eigener Ausführungen:

„Gottes (zu) bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit.“

Darin spiegelt sich vielleicht ein wesentlicher Lichtstrahl jenes Bekenntnisses, jener Lebens- und Glaubenseinstellung, die unseren Verstorbenen geprägt hat.

Liebe Familie Sauer, werte Trauergemeinde, alle von uns hier haben wohl ihre spezielle Perspektive auf das Leben von Georg Sauer und wissen um ihren jeweiligen Bezug zu ihm.

Sie aber haben als engste Familienangehörige den weitesten, tiefsten Eindruck, durch den Ihr Leben mit dem seinen verbunden war. Sie wissen im Besonderen um gemeinsame Orte, Wege und Zeiten.

Sie beide, geschätzte Frau Sauer, kamen aus Theologen- und Pfarrersfamilien, die in der Bekennenden Kirche klare

Standpunkte bezogen hatten. Das war schon ein inneres Band, das geknüpft war, noch ehe sie einander geheiratet haben. Georg Sauer wurde am 12. September 1926 in Altenschönbach in Unterfranken geboren. Als viertes Kind der Pfarrersfamilie Franz und Elfriede Sauer. Sein älterer Bruder Hermann trauert mit Gattin Gisela zu dieser Stunde um ihn. Am 24. August 1961 haben Sie einander geheiratet, vor einem Jahr konnten Sie das Goldene Ehejubiläum im Kreise Ihrer Familie feiern. Drei Kinder sind Ihnen geschenkt: Hans, Anna-Maria und Katharina. Ihnen war Georg Sauer – so haben Sie es formuliert – ein treu sorgender und liebevoller Vater, der sich ihrer annahm und auch besonderen Bedürfnissen nachzukommen suchte. Denn er wusste selbst:

„Gottes (zu) bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit.“

Das Haus in der Veitingergasse 35 war für ihn Ort des Rückzuges und des Studierens und für Sie viele Jahre hindurch der familiäre Mittelpunkt.

Ich blicke nun zurück auf das Jahr 1979. Georg Sauer war bereits neun Jahre Ordinarius an seinem Institut. Es ist die Zeit der fälschlich so genannten Theologinnen- und Theologenschwemme. Wir trafen uns in der Liebiggasse im obersten Stock in der Bibliothek und im Fachschaftsraum und besuchten Vorlesungen, Übungen und Seminare u. a. von Prof. Sauer. Dessen Stimme wirkte bedächtig, beinahe verhalten und war doch tief gegründet. Die Körperhaltung passte gut zu dem, wie er sich, seine Arbeit und die Beziehung

zu den Studierenden verstand. Er stand am Katheder – oft leicht zur Seite geneigt – einmal nach rechts, einmal nach links – mit voller Konzentration auf das Wort der hebräischen Bibel, auf die eigenen Vorlesungs-Unterlagen – und war doch stets bemüht, mit Blick über Brille und Schulter den Hörenden zugewandt zu sein. Dieser körperliche Ausdruck hat sich mir tief eingepägt – beinahe als sein spezielles Selbstverständnis als Universitätslehrer. Es galt, beidem zugewandt zu bleiben: den Studierenden, den Menschen, und dem Gegenstand des Studierens, dem Wort. Wenngleich uns damals am Anfang des Studiums vieles neu und unbekannt war – unsere kleine biblische Welt wurde von ihm plötzlich eingebettet in die fremde, große Religionsgeschichte des Vorderen Orients – so hatte doch Georg Sauer zu vielen von uns schon den Schlüssel gefunden: Er merkte sich und kannte unser aller Namen.

Das war sehr wichtig, wenn man selber nicht genau wusste, wohin es einen führen würde. Und regelmäßig kam nach dem Seminar die freundliche Frage: Darf ich Sie noch einladen? Dann saßen wir am Freitagnachmittag – bisweilen mit unseren Koffern schon zur Heimfahrt bereit – im Café Maximilian oder oben im NIG und haben weitergedacht und diskutiert.

Ich habe Georg Sauer eigentlich nie laut lachen gehört, aber ich habe ihn sehr oft herzlich und verschmitzt lächeln gesehen. Wann war ein Seminar in seinen Augen gut gelaufen?

Dann wenn ihm in den 90 Minuten seine Zigarre nicht ausgegangen war. Denn dann lief es von allein. Und er brauchte selbst nicht aktiv ins Geschehen eingreifen. Er war: Der unser aller Namen kannte. Und zu unserem Erstaunen sogar die Namen jener Freunde und Freundinnen, die wir nur kurz einmal mitbrachten.

Zu seinem Institut gehörte auch die Institutssekretärin Frau Förster, ein Studienassistent, eine studentische Hilfskraft, und damals Siegfried Kreuzer, der uns als Assistent in die hebräische Sprache einführte. Manchmal kamen Besucher ohne akademisches Interesse zum Institutsvorstand: Menschen, die spürten, dass er ein offenes Ohr für ihre Nöte hatte und auch eine offene Geldbörse. Das war Georg Sauer nämlich auch: Einer der besondere Bedürfnisse achtsam wahrnahm und selber wusste:

„Gottes (zu) bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit.“

Nicht alles spielte sich zwischen Liebiggasse und Rooseveltplatz ab. Im März 1983 begann so etwas wie Unterricht an Ort und Stelle: Wir fuhren nach Israel und erlebten Biblische Archäologie gewissermaßen am Objekt. Während der Busfahrten wurde der Platz hinter dem Chauffeur zum Katheder und das Mikrophon machte aus dem Autobus einen kleinen Hörsaal. Heute würde man das als „mini lectures“ bezeichnen. Dann aber draußen schritt er, der sonst im Hörsaal so behutsam alle mitnahm, plötzlich unheimlich schnell voran, von geheimnisvoll-

ler Kraft getrieben auf den Wegen durch Ausgrabungen und archäologisch bemerkenswerte Stätten. Später mit Biblischen Reisen vielfach sogar in Jordanien, Syrien oder dem Libanon.

Es gab – so haben Sie mir erzählt – für Georg Sauer auch einen akademischen Zirkel, der wöchentlich zusammenkam, die so genannte Lindinger-Runde: Unter anderem trafen sich dort die Professoren Kurt Lüthi, Koloman Micskey, Kurt Niederwimmer und Alfred Raddatz sowie der evangelisch-methodistische Superintendent Helmut Nausner.

Jetzt im Sommersemester 2012 hat Georg Sauer seine letzte Lehrveranstaltung gehalten. Seit mehr als einem halben Jahr hatte sich seine Krankheit bereits abgezeichnet. Sie, liebe Familie Sauer, haben versucht, bestmögliche Pflege für ihn zu gewährleisten, sind viele Stunden an seinem Krankenbett gewesen und haben miteinander als Stärkung auf diesem Weg Abendmahl gefeiert. Viele haben ihn in diesen Wochen besucht, er selbst erzählte mir dies ganz erstaunt: *Ja, ist es möglich ...* Stellvertretend für sie alle darf hier in treuer Verbundenheit sein Exegetenkollege Kurt Niederwimmer genannt sein.

„Gottes (zu) bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit.“

Beidem zugewandt bleiben – dem Menschen und dem Wort – das ist auch uns jetzt noch einmal aufgegeben.

Ben Sira, dem zuletzt das besondere wissenschaftliche Interesse Georg Sauer galt, weiß in vielgestaltigen Anläufen EINES vor allem anderen zu rühmen: Die gottgeschenkte Weisheit, die den Menschen jederzeit auf Gott verweist! So lesen wir bei Ben Sira:

Der Anfang der Weisheit ist es, den Herrn zu fürchten.

Die Fülle der Weisheit ist es, den Herrn zu fürchten,

Die Krone der Weisheit ist die Furcht des Herrn,

Die Wurzel der Weisheit besteht darin, den Herrn zu fürchten.

Wie aber soll man diese Gottes-Furcht, zu der die Weisheit anleitet, verstehen? Dazu Georg Sauer:

So wie die ganze Schöpfung auf Gott allein zurückzuführen ist und von ihm allein Leben und Berechtigung erhält, so auch der Mensch. Diese Relation zu erkennen, sich in ihr zu bewähren und sie zu respektieren, ist die dem Menschen zukommende Haltung vor Gott.

Liebe Trauergemeinde, dies darf uns heute zum Trost gesagt sein: Nicht nur in den Tagen, die uns gefallen, lockt und leitet die Weisheit, damit wir unser Leben glücklich und in Kraft und in Verantwortung vor Gott gestalten. Auch in den Tiefpunkten des Lebens, am Ende der Tage – so weiß es Ben Sira zu rühmen – wird der nicht vergessen sein, dessen Hoheit und Kranz in der rechten Gottesfurcht liegen. Auch am Tage seiner Vollendung wird dieser gepriesen sein. Denn jener Mensch – so kommentiert Georg Sauer – braucht auch

das Ende seines Lebens nicht zu fürchten. Auch nach seinem Tode wird er in guter Erinnerung bei seinen Zeitgenossen bleiben.

Es wäre nicht der christliche Exeget und evangelische Theologe Georg Sauer, würde er nicht in diesem Kommentarabschnitt zu Ben Sira einen kurzen neutestamentlichen Verweis wagen. Dass die Weisheit allezeit zu einem Leben vor Gott anleitet, dass sie dabei ihr Füllhorn ausschüttet wie Regen und volle Genüge schenkt, mag man ja gerne wahrnehmen.

Dass die Weisheit aber letztlich ein unverfügbares Geschenk Gottes bleibt, dass sie zwar von Gott allen angeboten und uns gleichsam in die Wiege gelegt ist, aber doch nicht von allen willkommen geheißen wird, das lässt Georg Sauer auf Johannes 1 verweisen.

Wo das Wort Fleisch geworden unter uns gewohnt hat, aber doch von der Welt nicht erkannt und selbst von den Seinen nicht aufgenommen wurde. Darum müssen wir zurückkehren zu jenem Refrain, den ich bereits mehrfach erwähnt habe:

„Gottes (zu) bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit.“

So mögen wir auch uns heute und speziell in dieser Trauer-Stunde vor Gott verstehen! Als Seiner Nähe und seines Trostes bedürftig! In dieser Haltung mögen wir aber auch jetzt von Georg Sauer Abschied nehmen: Als von einem, der zeitlebens Gottes bedürftig war, als von einem, dessen sich Gott in Jesus Christus auf ewig erbarmt hat.

Amen. ■

Laudatio für em. o. Univ.-Prof. Dr. Georg Sauer¹

Von **Siegfried Kreuzer**

Georg Sauer wurde am 12. September 1926 in Altenschönbach in Unterfranken geboren. Sein Vater war dort, zusammen mit seiner Frau Elfriede, Pfarrer. Seine Schulzeit verbrachte Georg Sauer allerdings, wie nicht selten bei Pfarrersfamilien, an verschiedenen Orten. Bald nach Kriegsende konnte er ein Studium aufzunehmen. Er selbst schrieb dazu einmal:

„Im Studium wandte ich mich zunächst der klassischen Philologie (Griechisch und Latein) zu, wegen meiner Liebe zu alten Sprachen und Kulturen. Da mich dabei die in diesen Bereichen vorhandenen Inhalte, die das Leben bestimmen und deuten, noch nicht befriedigen konnten, wandte ich mich einer weiteren antiken Welt zu, nämlich der des Evangelisch-Theologische hebräisch und griechisch denkenden Raumes des alten Vorderen Orients, also Palästina. So kam ich zur Theologie.“

In diesen kurzen Sätzen kommt etwas von dem zum Ausdruck, was Ihr Leben auch weiterhin kennzeichnete: Die Suche nach jenen Inhalten, die das Leben bestimmen und deuten, und der Blick dafür. Das hat nicht nur Ihre Berufswahl geprägt und Ihre Lehrtätigkeit, sondern auch Ihren Umgang mit den Menschen. Sie haben immer große Aufmerksamkeit dafür gezeigt, was das Leben Ihrer Mitmenschen bestimmt und bewegt, sei es das Leben der Studierenden, das Leben der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen an Ihrem Institut und das Leben Ihrer Kollegen und Kolleginnen an der Fakultät.

Der Blick auf das Leben und auf die das Leben bestimmenden Kräfte hat sich auch in den Schwerpunkten Ihrer Forschung niedergeschlagen: einerseits in der Berücksichtigung der Lebenswelt des Alten Testaments, d. h. in Ihrem Interesse an der Biblischen Archäologie, andererseits in Ihrer Arbeit an den Weisheitsschriften.

¹ Die Laudatio wurde anlässlich der Verleihung des Österreichischen Ehrenkreuzes für Wissenschaft und Kunst I. Klasse am 11. Oktober 2011 gehalten.

Doch zunächst zurück zum weiteren Werdegang. Georg Sauer studierte in Jena, Erlangen, Marburg und Basel. Schon bald spezialisierte er sich auf das Alte Testament. In Basel promovierte er bei Walter Eichrodt, einem der – wie ich sagen würde – tiefgründigsten und theologisch gewichtigsten Alttestamentler des 20. Jh.s. Die Promotion widmete sich einem schwierigen Thema, nämlich der, wie er es vorsichtig bezeichnete, „strafenden Vergeltung Gottes in den Psalmen“; ein Thema, das übrigens derzeit unter dem Stichwort der dunklen Seiten Gottes wieder verstärkt erörtert wird.

Schon 1961 konnten Sie sich auch habilitieren, diesmal in Erlangen und mit einem weiteren, vorhin schon genannten Schwerpunkt, nämlich zur Weisheit. Die Untersuchung der sog. Sprüche Agurs am Ende des Sprüchebuches führte zugleich zu einem neuen, für die Arbeit am Alten Testament ebenfalls sehr wichtigen Bereich, nämlich Sprache und Kultur der Stadt Ugarit an der syrischen Mittelmeerküste.

Nach Lehrstuhlvertretungen in Bonn und Kiel kam der junge Dozent Georg Sauer auch nach Wien. Das WS 1969/70 war sein erstes Semester in Wien und übrigens auch mein erstes Studiensemester. Ich erinnere mich gerne an die eindrucksvolle und klar gegliederte Psalmenvorlesung, die ich besuchen konnte, als ich das Hebraicum absolviert hatte.

Zum WS 1970/71 wurde Dr. Georg Sauer dann zum Professor für „Alttestamentliche Wissenschaft und Biblische Archäologie“ ernannt.

Prof. Dr. Georg Sauer hat mit seiner Lehrtätigkeit mehr als 25 Jahre lang den theologischen Nachwuchs der Evangelischen Kirche geprägt. Er hat dabei die Studierenden nicht nur gelehrt und geprüft, sondern er hat auch nicht wenige der Studierenden mit der oben erwähnten Wachheit für das, was das Leben bestimmt, begleitet und er hat manchen Rat und manche Förderung zuteil werden lassen. Das geschah nicht laut, sondern eher im Stillen, aber die Betroffenen sind ihm bleibend dankbar.

Prof. Sauer engagierte sich auch bei diversen Aufgaben in der Kirche: Er sprach auf Fortbildungstagungen für Pfarrer und Pfarrern, er sprach bei der Vollversammlung der Österreichischen Bibelgesellschaft, und er vertrat jeweils mehrere Jahre lang die Evangelisch-Theologische Fakultät in der Wiener Superintendentenversammlung und in der gesamtösterreichischen Synode. Prof. Sauer hat in diesen Bereichen ehrenamtlich mitgewirkt und er hat damit zugleich die Verbindung mit dem Berufsfeld seiner Studierenden gepflegt.

Nicht zuletzt hat er ein ganzes Jahrzehnt an der Herausgabe der vom Bischof der Evangelischen Kirche verantworteten Zeitschrift „Amt und Gemeinde“ mitgewirkt. – Übrigens ist es mir in diesem

Zusammenhang auch einmal gelungen, ihn in dieser Funktion sozusagen zu umgehen, nämlich als ich 1986 zusammen mit einigen anderen seiner Schüler zwei Nummern dieser Zeitschrift als Festschrift für Georg Sauer gestalten konnte. Im Unterschied zu den beiden späteren Festschriften hat er wohl damals wirklich nichts davon geahnt.

Prof. Sauer übernahm aber auch verschiedene Akademische Ämter. Je zwei Mal war er Dekan und Prodekan seiner Evangelisch-theologischen Fakultät und 1989/90 war er Prorektor der Universität Wien. In dieser Funktion war er übrigens der seitdem letzte Vertreter seiner Fakultät in einem gesamtuniversitären Leitungsamt.

Lassen Sie mich zum Schluss auf zwei Aspekte des wissenschaftlichen Werkes von Prof. Sauer zurückkommen: Das Eine sind seine Forschungen zur der Weisheitsliteratur, insbesondere dem Buch Jesus Sirach. Georg Sauer hat 1981 auf der Basis der altbekannten aber auch auf Basis von durch Qumran neu zum Vorschein gekommenen griechischen und hebräischen Quellen eine solide und mit Annotationen versehene Übersetzung publiziert und dann im Jahr 2000 einen gründlichen Kommentar dieser frühjüdischen Weisheitsschrift vorgelegt. Seine sorgfältig abgewogenen Positionen zu umstrittenen Fragen der Sirach-Forschung spiegeln ebenso wie viele schlicht schöne Passagen der Auslegung das sorgfältige

Sich-Einlassen auf die Lebenswelt dieses weisen Schriftstellers.

Das andere große Thema ist die Biblische Archäologie. Gewiss kommen darin die eingangs erwähnte Liebe zu alten Sprachen und Kulturen und der Blick auf die das Leben bestimmenden Kräfte zum Ausdruck. Prof. Sauer hat damit aber zugleich nicht nur den Studierenden interessante Perspektiven eröffnet, er hat auch seiner Fakultät einen Dienst getan. Immerhin wurde 1902 in der damaligen Aufbruchphase der biblischen Archäologie von Wien aus die erste deutschsprachige Ausgrabung in einem biblischen Land durchgeführt. Die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Wien hat hier eine, wenn auch leider wenig bekannte, große Tradition. Prof. Sauer hat selber keine Ausgrabungen durchgeführt; die Umstände waren nicht danach. Aber er hat die biblisch-archäologische Tradition des Instituts weiter geführt. Er hat auf die aktuelle Ausstattung der Bibliothek geachtet. In seiner Zeit war unsere Bibliothek die wohl am besten ausgestattete Bibliothek zur Biblischen Archäologie in Österreich. Prof. Sauer hat regelmäßig Lehrveranstaltungen zur biblischen Archäologie und zur Religionsgeschichte durchgeführt, aber auch viele Exkursionen und Studienreisen nach Israel, Jordanien, Syrien und den Libanon. In diesem Sinn hat er auch noch lange über seine Emeritierung hinaus einschlägige Vorlesungen für Hörer aller Fakultäten gehalten.

Meine Damen und Herrn, sehr geehrter, lieber Herr Prof. Sauer, es ist nicht möglich, in wenigen Minuten eine Lebensleistung darzustellen und zu würdigen. Mögen meine Sätze aber doch wenigstens eine zutreffende Skizze gewesen sein. – Allerdings: Ich denke, es wäre nicht in Ihrem Sinn, wenn ich die Würdigung und den Blick zurück nicht auch mit einem dankbaren Blick nach oben, zu Gott, verbinden würde.

Ich tue das mit einigen Sätzen aus Jesus Sirach Kap. 11 in der Übersetzung von Georg Sauer:

*„Gut und Böse, Leben und Tod,
Armut und Reichtum,
vom Herrn kommt es.
Weisheit und Einsicht
und Verstehen des Wortes,
vom Herrn kommt es.“*

Joachim Rathke: Wer ist Jesus Christus für uns?

Klagenfurt/Celovec-Ljubljana-Wien: Hermagoras/Mohorjeva, 2007,
228 Seiten, 18,90 Euro, ISBN: 978-3-7086-0289-9

Joachim Rathke: Von Jesus erzählen

Klagenfurt/Celovec-Ljubljana-Wien: Hermagoras/Mohorjeva, 2012,
255 Seiten, 22,- Euro, ISBN: 978-3-7086-0680-4

Rezension von **Karl W. Schwarz**

Wie der 80-jährige Joseph Ratzinger hat sich auch der 70-jährige Joachim Rathke einen Wunsch erfüllt und im Jahre 2007 sein lebenslanges Nachdenken über Jesus von Nazareth zu einem Buch verdichtet. Es war eine Art Rechenschaft des Glaubens, eine intellektuelle Bilanz, an der er den Leser teilnehmen ließ. Nun hat er fünf Jahre später diesem theologisch anspruchsvollen Band eine Sammlung von Jesuserzählungen folgen lassen, narrative Theologie vom Feinsten.

Der Autor muss in der Evangelischen Kirche nicht vorgestellt werden, als Superintendent und Vorsitzender des Theologischen Ausschusses der Generalsynode ist er noch in bester Erinnerung. Und doch soll ein Aspekt hervorgehoben werden, weil er es selbst in einer Selbstvorstellung zum Thema „Heimat“ im Oktober 1998 getan hat (erschienen in: Ulfried Burz

u. a. [Hg.], *Heimat, bist du ...*, Klagenfurt 1999, 97 ff.), um die aufgeworfene Frage zu relativieren:

Ich heiße Joachim Rathke. Sie erkennen es am Namen: Mein Vater stammte aus Preußen. Meine Mutter war Villacherin, Nachkomme von Geheimprotestanten, deren Herkunft sich bis in die Reformationszeit nachweisen lässt. Ich wurde in Ostpreußen geboren, heute Russland, wuchs in Pommern auf, heute Polen, von dort sind wir 1945 in die Heimat der Mutter geflohen. Wo gehöre ich hin?

Es ist die Frage nach der Heimat, die ihn damals umgetrieben hat. Sie ist ja für alle Menschen ganz zentral: *Wo komme ich her? Wo sind meine Wurzeln? In welcher Tradition stehe ich?*

Für den Christen gibt es hier einen wichtigen Vorbehalt: Die Heimat darf nicht zu einem letzten Wert hochstilisiert

werden. Denn der Christ hat ein Heimatrecht, ein Bürgerrecht im Himmel, im Reich Gottes. Die Erinnerung daran hindert den Christen oder müsste ihn mindestens daran hindern, die Heimat Erde heilig zu sprechen.

Sie ist für einen Kärntner Protestanten aber auch aus einem anderen Grund äußerst diffizil, denn wie in der Landesausstellung Fresach 2011 eindrucksvoll gezeigt wurde, mussten im Zuge der Gegenreformation viele „Neugläubige“ das Land verlassen, weil ihnen ihr Anspruch auf die Heimat streitig gemacht wurde. Sie waren zur Entscheidung zwischen „Glaube oder Heimat“ gezwungen und mussten sich entweder dem alten Glauben „anbequemen“, also sich wieder in den Verband der römisch-katholischen Kirche einordnen, oder das Land verlassen. Das ist von Karl Schönherr und Felix Mitterer und vielen anderen in der österreichischen kulturgeschichtlichen Literatur, etwa auch Franz Grillparzer in seinem Bruderzwist im Hause Habsburg dargestellt worden.

Ich greife Rathkes rhetorische Frage auf, um sie etwas zu variieren: Was hält diese Biographie mit ihren vielen Heimaten zusammen? Es ist nicht die Heimat, die sein Leben ausmacht, sondern der Ruf des Galiläers, der Ruf in die Nachfolge Christi. Jesus von Nazareth hat die Biographie Joachim Rathkes über alle Brüche seines Lebens geprägt.

Wer ist dieser Jesus aus Nazareth? Wenn man sich über seinen Weg in der Nachfolge Jesu vergewissern möchte, ist es unerlässlich, nach dem Anliegen des

Nazareners zu fragen, nach seiner Sendung, nach seinem Lebensvollzug. In gleicher Weise stellt sich aber auch die Frage: was ist er – Jesus Christus – für uns?

Rathke war 33 Jahre Pfarrer in Fresach und Villach. Er war aber auch Lehrer und der ist er auch geblieben, als er Superintendent wurde, ja sogar als er in den Ruhestand wechselte. Er hat an Volksschulen, Hauptschulen, am Gymnasium, zuletzt am Martin-Luther-Kolleg in Waiern unterrichtet. „Unterrichten“ ist das richtige Vokabel, denn unterrichten hängt mit „richten“ zusammen. Wenn Rathke dort die Bibelwissenschaften lehrte, dann richtete er sich selbst, aber auch seine Schüler unter den Anspruch der Heiligen Schrift, unter die Bibel, unter das Wort Gottes. Er ging also nicht von außen an den biblischen Text heran, sondern er unterstellte sich und seine Schüler bewusst dem Text, der Botschaft. Eine Frucht dieser Lehr- und Unterrichtstätigkeit ist das erste der zwei vorzustellenden Bücher.

Zwei Jesusbilder sind auf dem Umschlag zu sehen und sie lassen auch die ökumenische Weite erkennen, in der sich der Verfasser bewegt: Auf der Umschlagseite vorne ist eine Reproduktion des Turiner Leinentuchs zu sehen, also eines Jesusbildes, das weithin als mittelalterliche Fälschung abgetan wird. Rathke hält es für echt: er weicht allerdings der Frage nach der Historizität der Darstellung aus: Für ihn ist entscheidend, dass Gott den Betrachter ansieht „durch das Antlitz eines geschändeten Menschen“.

Auf der hinteren Umschlagseite ist eine zeitgenössische griechische Ikone vom

Berg Athos zu sehen mit einem Blick auf den Auferstandenen mit dem Evangelium in den Händen. Es ist der Vers Johannes 8,12: *Ich bin das Licht der Welt, wer mir nachfolgt, wird nicht wandeln in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben.*

Rathke hat in diesen Bildern die Spannung im Leben Jesu entdeckt. Während wir Menschen vom Leben zum Tod denken, ist es bei Jesus umgekehrt, er geht vom Tod zum Leben und sieht das Leben sozusagen von der anderen Seite. Es ist der Auferstandene der diese Paradoxie konstruiert und unserer menschlichen Logik widerspricht. Es ist wert, schreibt Rathke, das Widersprechen Jesu zu entdecken. Es könnte den Blick für das Ganze öffnen und das Leben verwandeln.

So habe ich die Biographie des Verfassers Joachim Rathke gedeutet, dass sein Leben verwandelt wurde durch sein Hören und Achten auf Jesus – und ich habe diese Biographie eingebunden gesehen in das Leben der Kirche Jesu Christi.

Der kürzere zweite Teil ist der Frage gewidmet: Wer ist Jesus Christus für uns heute und morgen? Einen ersten Versuch einer Antwort skizziert er an Hand des Bibelwortes Mt 28,20 Ich bleibe bei euch alle Tage bis an der Welt Ende. Rathke zieht dazu die Architektur der evangelischen Kirche von Gmünd/Kärnten heran. Sie ist ihm ein Bild für die Zusage Christi, in Wort und Sakrament gegenwärtig zu bleiben. Deshalb ist die Gemeinde Leib Christi und muss sich auch als Leib Christi ansprechen lassen. Dietrich Bonhoeffer hat einmal gesagt, dass dieses tiefe Wort

vom Leib Christi der „*umfassende und zentrale Begriff der Existenzweise des erhöhten und erniedrigten Christus*“ sei (zit. S. 141).

Das sind sehr hochgestochene theologische Formeln. Rathke entfaltet sie am Leben der Kirche in Europa und der Welt (S. 142 ff.), er konkretisiert sie am Beispiel des Sozialwortes und am Ökumenischen Prozess des Wirtschaftens im Dienst des Lebens (S. 154 ff.). Und er fügt einen Abschnitt hinzu, in dem er Jesus Christus als „*Hoffnung der Welt*“ darstellt – in globaler Perspektive, aber auch in einer sehr berührenden individuellen Szene: beim konkreten Sterben eines Einzelnen, der die Zusage Hiobs (Hiob 19,27) repliziert: „*ich kein Fremder*“ (S.163).

Wer ist Jesus Christus für die Leute, so lautet der 4. (vorletzte) Teil und versammelt Antworten von Juden, Sozialrevolutionären, Atheisten (Milan Machovec, Leszek Kolakowski), aus der Tiefenpsychologie (Hanna Wolff). Im 5. Teil (S. 195 ff.) liefert er die Antwort der Kirche und spannt einen Bogen von den Kirchenvätern über die frühchristlichen Bekenntnisse von Nicäa (325) und Konstantinopel (381) bis in die Gegenwart. Auf knappem Raum gelingt es Rathke, einen dogmengeschichtlichen Überblick bis hin zu Jürgen Moltmann zu geben, um so die Auskunftsfähigkeit über unseren Glauben zu verbessern.

Mit derselben Intention hat er nun ein zweites Buch geschrieben: *Von Jesus erzählen*. Es ist aber kein dogmatischer Diskurs, sondern es ist eine ausgespro-

chen narrative Theologie, von der er sich leiten lässt. Es sind schlichte biblische Erzählungen, insgesamt 58, zumeist aus den Evangelien, die er auf behutsame Weise nacherzählt. Es fließen dabei theologische Deutungen ein, etwa über die Auferstehung Jesu (S. 220 f.) oder über den Apostel Paulus (S. 222 f.). Weiters liefert er kurze Kommentierungen des biblischen Sachverhalts, auch eine Meditation (S. 252 ff. über Jesu Himmelfahrt und Segen) und einige Predigten (S. 119 ff. über Mk 4,35 ff.; S. 177 ff. zum Gleichnis der bittenden Witwe) finden sich darunter. Auf eine Erzählung ist besonders hinzuweisen, nämlich jene über das Gleichnis vom guten Vater (Lk 15, 11 ff. [S. 162 ff.]), die Geschichte vom verlorenen Sohn, die Jesus seinen Kritikern aus den Reihen der Pharisäer und Schriftgelehrten erzählt, als sie ihm die „schlechte Gesellschaft“ vorhalten, von der er sich nicht distanziert. „Jesus in schlechter Gesellschaft“ – das ist ein Kernanliegen der jesuanischen Botschaft, Jesu Zuwendung zu den Außenseitern der damaligen Gesellschaft. Das wird auch als Maßstab für das Wirken der Kirche heute vor Augen geführt.

Rathkes Erzählungen beginnen mit dem Advent, es folgt die Weihnachtserzählung, die Weisen aus dem Morgenland mit einer Deutung des Dreikönigsaltars in Köln, schließlich aus den Kindheitsgeschichten der zwölfjährige Jesus im Tempel. So geben also Kirchenjahr und das Leben Jesu den Takt vor, dem Rathke folgt. In die Geschichten mischen sich Beobachtungen aus dem kirchlichen Alltag.

So findet sich im Gleichnis der bittenden Witwe (Lk 18, 1ff.) an einer versteckten Stelle (S. 178) ein Hinweis über die Lage in Kroatien, die Rathke seit vielen Jahren im Auge hat und mit großer Betroffenheit kommentiert.

Es geht in dem Gleichnis um das Recht einer Witwe auf richterlichen Schutz, der ihr verweigert wird, und den sie in ihrer Zähigkeit und Beharrlichkeit erstreitet, „erschreit“. Rathke erwähnt das Bild von Edvard Munch „*Der Schrei*“, um das notvolle Brüllen der Witwe zu illustrieren. Es müsse um etwas ganz Wichtiges gehen, so wichtig wie das Leben, damit ein Mensch anfängt, um Hilfe zu beten. Not lehrt beten. Rathke zitiert an dieser Stelle ein witziges Bonmot von Karl Kraus, um sich dann ganz heftig davon zu distanzieren. Kraus witzelt über das Beten: „*Wenn der Dachstuhl brennt, hilft weder Beten noch Fußboden scheuern. Aber Beten ist immerhin praktischer.*“ „Nein, Herr Kraus!“, antwortet Rathke, „*Ihnen geht es um nichts als nur blitzgescheit und witzig zu sein. Ihr Dachstuhl ist's ja nicht. Wäre es Ihr Dachstuhl, würden Sie schreien – zu den Leuten auf der Straße: ‚Holt die Feuerwehr!‘ und Sie würden am Ende sogar Gott um einen Wolkenbruch bitten.*“ (S. 179).

Für Rathke ist der erbitterte Streit und Machtkampf innerhalb der Evangelischen Kirche in Kroatien ein Beispiel, gegen das er täglich anbetet. Und er fühlt sich von Jesus geradezu aufgefordert, so zu handeln, weil er das beharrliche Handeln der hilflosen Witwe zum Maßstab nimmt. „*Das Gebet erklärt Jesus für ein Bestürmen*

Gottes, einen Schrei und Aufruhr, bis Gott gibt, was ein Betender dringend braucht: Erhörung.“ (S. 181). Und Rathke fügt hinzu: *„Ich brauche endlich Gottes Hilfe für seine Gemeinde in Zagreb. Wie Gott das tun wird, weiß ich nicht, aber ich lass' ihm keine Ruhe, Nacht für Nacht, bis diese Gemeinde ihr Menschenrecht bekommt und ihr Bedränger und Widersacher sie in Ruhe und Frieden lässt.“*

Man ahnt den Schritt von der Meditation zur Demonstration, der in dem narrativen Duktus seiner Erzählungen überrascht, sich aber aus der Betroffenheit des Autors erklärt, der an diesem Punkt geradezu aufdringlich agiert und seine Leser aufzurütteln versteht.

Joachim Rathke wird als *emeritierter* Superintendent vorgestellt (S. 255), also einer, der von seinen dienstlichen Verpflichtungen entbunden wurde. Das Buch ist ein sehr schöner Beweis dafür, dass mit der Entpflichtung keineswegs die Kompetenz eingebüßt wird. Im Gegenteil: Es ist dem Verfasser zu danken, dass er seine theologische Fachkompetenz nicht brach liegen lässt, sondern sich weiterhin in den Dienst stellt, um das Anliegen Jesu in unserer Gesellschaft und unter den Lebensbedingungen unserer Zeit zu verbreiten und dass er den Leser an einem Punkt abholt, wo schon immer das eigentliche Nervenzentrum evangelischer Glaubensüberlieferung liegt, in der Bibel, im Wort Gottes. Mit seinen Erzählungen hat er die Heilige Schrift dem Leser auf sehr anschauliche Weise nahegebracht. ■

Thomas Krobath, Andreas Heller (Hg.): Ethik organisieren – Handbuch der Organisationsethik

Freiburg im Breisgau: Lambertus Verlag 2010,
1020 Seiten, gebunden, 49,80 Euro, ISBN 978-3-7841-1980-9

Rezension von **Elisabeth E. Schwarz**

Wie viele Stunden, Tage und Jahre unseres Lebens verbringen wir in Organisationen? Wir lieben sie, die Kirchen, die Schulen, Krankenhäuser oder diakonischen Einrichtungen, wir arbeiten in ihnen mit Leidenschaft und wir leiden manchmal an ihnen und ihrer Unbeweglichkeit, Unberechenbarkeit und gelegentlich auch an der Unmenschlichkeit ihrer mechanisierten Abläufe. Viele von uns werden als Fachleute für die „Ethik“ in solchen Häusern, für das Wohlfühlen und den menschlichen Umgang in ihnen verstanden und so schreiben wir manchmal auch mit an den Leitbildern dieser Organisationen und wissen gleichzeitig um den Graben zwischen dem Imagefolder auf Hochglanzpapier und dem realen Leben innerhalb der Organisation.

Im vorliegenden Buch finde ich eine beißende Replik von Thomas Schmid, Professor für Organisationsentwicklung in Freiburg, auf den klassischen ersten Satz von Dienstleistungsunternehmungen „Bei uns steht der Mensch im Mittelpunkt!“ Er

meint: „Jeder weiß: Gerade weil er da im Mittelpunkt steht, stört er den Ablauf am meisten“ (S. 324).

Wo überall kann angesetzt werden, damit Ethik in einer Organisation nicht bloß Etikette bleibt? Das ist die Grundfrage in diesem beachtlichen Handbuch von Thomas Krobath und Andreas Heller, beide zum Zeitpunkt der Veröffentlichung an der Fakultät für Forschung und Fortbildung (IFF-Palliative Care und Organisationsethik) an der Universität Klagenfurt tätig. Das Buch enthält insgesamt 50 Beiträge zu theoretischen und praktischen Fragen der Organisationsethik auf über 1000 Seiten, darunter einige grundlegende, anspruchsvolle Beiträge von den Herausgebern selbst.

Erfahrungen in Krankenhäusern, Hospizen, Schulen, Fachhochschulen, Altenhilfe, Ordensgemeinschaften, Kirche und diakonischen Einrichtungen bilden die Folie für die Reflexionen. In solchen Organisationen entstehen laufend ethische Fragen, Dilemmata, Entscheidungsnöte

rund um die anvertrauten KlientInnen oder MitarbeiterInnen, rund um Fragen nach Leben und Tod, Patientenverfügungen, Geschlechtersensibilität usw.

Ethische Reflexionen dazu sollten nicht von ungefähr passieren. Es bedarf expliziter Organisationsformen, um mit dem ethischen Besprechungs- und Entscheidungsbedarf angemessen umzugehen (Heller/Krobath S. 47). Ethik muss organisiert werden, wie der Titel des Buches sagt. Ethik braucht Organisation in der Organisation und zugleich Organisationskommunikation als ethisches Projekt (Matthias Karmasin, S. 238).

Ethik wird dabei nicht als vorschreibende sondern als beratende und zu Reflexion, Selbstreflexion und Entscheidungsautonomie ermutigende Wissenschaft verstanden (Michael Weiss S. 25).

Die im Buch vertretende Organisationsethik plädiert für ethische Diskurse auf allen Ebenen der Organisation. Fragen der Ethik sollten nicht nur im Management angesiedelt sein oder in der kritischen Analyse von Leitbildern oder Richtlinien der Organisation.

MitarbeiterInnen sollten in verschiedenen Settings die ethischen Fragen und Entscheidungen, ihre Dienstleistungen an Dritten betreffend, diskutieren. Sie sollten aber auch genauso für sich selbst engagiert nach einem guten Miteinander suchen (Michael N. Ebertz, 522). Denn wie sollen Menschen gute Arbeit leisten, die durch den erlebten Druck nach Effizienz und Optimierung selbst ausgewertet sind?

In diesem Zusammenhang gilt es entschieden darauf zu achten, dass organisationsethische Angebote nicht missbraucht werden als Optimierungsinstrument zur Effizienzsteigerung einer unhinterfragten ökonomischen Zurichtung (Reimer Gronemeyer, S. 75).

Damit Ethik in Organisationen relevant und auf allen Ebenen möglich wird, braucht es:

- organisierte Zeit für ethischen Diskurs und damit natürlich auch finanzielle Ressourcen; das ist eine unumstößliche, notwendige Bedingung;
- Menschen, die ethische Kriterien verinnerlichen/verinnerlicht haben. Dazu bedarf es konkreter Lernangebote im Berufsalltag wie Fortbildungsveranstaltungen oder ethische Reflexionsgruppen. Ihr Ziel wäre es, „die Fähigkeit zur Reflexion, zur Formulierung und Begründung der eigenen moralischen Orientierungen, die Fähigkeit zum Erkennen moralischer Probleme im eigenen Handlungsfeld, die Urteilskraft und Diskursfähigkeit, die Fähigkeit zum Perspektivenwechsel, zu Konflikt- und Kompromissfähigkeit und die Entscheidungskompetenz zu fördern“ (Daiker/Riedel, S. 819).
- Organisationsstrukturen, in denen ethische Entscheidungsprozesse verankert sind, aber auch Strukturen für den ethischen Diskurs selbst. Spannend die Frage, wie solche Reflexionen gefördert und moderiert werden können, wie kommunikative Settings gestaltet werden können oder Evaluationen einge-

setzt werden, um eingefahrene Routinen zu unterbrechen. Ein Hospiz in Stuttgart verwendet für seine institutionalisierte Ethikberatung z. B. als Entscheidungsfindungsmodell den „Basler Leitfaden zur ethischen Fallbearbeitung“. Zur Einführung der Ethikberatung startete man in diesem Hospiz mit einer anonymen Mitarbeiterbefragung. Sie sollte handlungsleitende Werte des Teams erheben und grundlegend für weitere Entwicklungsschritte der Institution sein. (Dai-ker/Riedel, S. 806–826).

- In kommunikativen Räumen soll letztlich ein Wissen um die „kollektive Autonomie“ der Mitarbeiter entstehen. An Schulen könnten z. B. in hierarchischen Organisationsstrukturen weitgehend autonom agierende Teams Verantwortung mit übernehmen und sich untereinander vernetzen und beraten und so Lernen in der Organisation vorantreiben. Führung würde nach organisationsethischen Vorstellungen integrierend wirken „zwischen Selbstbestimmung der Teams und den Interessen der Gesamtorganisation“ und die Identifikation der Mitarbeiter mit der Organisation fördern (Schwendemann/Rausch, S. 288).

Welche Prinzipien organisationsethischer Kommunikationsprozesse werden dabei in den Beiträgen thematisiert bzw. vorgeschlagen? Es soll mit einigen Schlagworten angedeutet werden: Systemdenken, Multiperspektivität, Beteiligungsverhältnisse, Reflexionsschleifen, kommunikative Entscheidungsprozesse,

reflektierte Machtverhältnisse, partizipative Verbindlichkeit für Betroffene, Angehörige und MitarbeiterInnen, Evaluation, externe Entscheidungsberatung, institutionalisierte fachliche Zweitberatung und Widerspruchsmanagement.

Gerade dieses letztgenannte Prinzip wurde mir beim Lesen besonders wichtig. Wo viele Menschen zusammenarbeiten und über Werte kommunizieren, wo Entscheidungen nicht hierarchisch vorgegeben werden, müssen realistisch gesehen konfligierende Wertsetzungen aufeinander treffen. Widersprüche werden greifbar und müssen ausgehalten werden. Wie damit umgehen, speziell wenn es bei den zu treffenden Entscheidungen in Kliniken um existentielle Grundfragen, um Leben und Tod geht? Schwere Konfliktsituationen entstehen außerdem durch Widersprüche, die sich aus dem hohen Ideal der Selbstbestimmung einerseits und der Notwendigkeit von Fremdbestimmung ergeben (Larissa Krainer, S. 594). Häufig sind PatientInnen nicht mehr in der Lage selbst zu entscheiden; die damit verbundene Belastung für den, der die Entscheidung stellvertretend übernimmt, lässt sich leichter tragen, wenn die Entscheidung im Diskurs und gemeinsamer Verantwortung gefällt wird.

„Letztlich geht es um die Würde aller Betroffenen und Beteiligten. Organisationsethik stärkt und ermächtigt Subjekte dazu, im Wechsel zwischen individueller und kollektiver Autonomie gemeinsam ethische Systemlogiken zu kreieren“ (Heller/Krobath, S. 37).

Aber auch ihre Grenzen werden im vorliegenden Band diskutiert. Das Ernstnehmen von Nicht-Organisierbarem, Nicht-Machbarem innerhalb von Organisationen wird leichter fallen, wenn man nicht in die Falle der „Denkweise triviale Maschine“ läuft. Organisationen als nicht-triviale Systeme zu verstehen, ihre „Komplexität als wesentliche Perspektive zu achten“, ist ihrerseits eine moralische Anforderung an organisationsethisches Agieren (Norbert Schermann, S. 540). Manchmal wird Neues, Unvorhergesehenes entstehen.

„Offene Prozesse bergen eine enorme Sprengkraft in sich. Sie widersprechen autoritären Denk- und Handlungsmustern, lassen Überraschungen zu und unterliegen keiner Verfügbarkeit“ (Anna Elisabeth Höfler, S. 979).

Mit diesen exemplarischen Blitzlichtern sei die spannende Bandbreite der hier vorliegenden Beiträge skizziert – sie gelten den unterschiedlichsten Erfahrungen in verschiedenen Organisationen. Kein Buch zum schnellen Durchlesen, aber ein lohnendes Buch, um immer wieder darin nachzulesen und sich von der Grundbotschaft anstecken zu lassen: Lasst uns beharrlich gute Lösungen für alle Betroffenen aufspüren und mögliche Handlungs- und Entscheidungsspielräume erweitern! ■

AutorInnen

Univ.-Prof. Dr. Christian Danz, geb. 1962, Dekan der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, lehrt Systematische Theologie;
E-Mail: christian.danz@univie.ac.at.

PD Dr. Stefan Fischer, geb. 1966, Institut für Altes Testament und Biblische Archäologie, Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Wien, Research Associate der University of the Free State, Bloemfontein, Südafrika; Pfarrer der Evang.-ref. Kirche Basel-Stadt.

Dr. Hans Förster, geb. 1969; Projektleiter FWF-Projekt am Research Centre for Early Christian-Coptic Studies/Institut für Alttestamentliche Wissenschaft und Biblische Archäologie an der Ev.-Theol. Fakultät der Universität Wien/Adjunct Professor McMaster School of Divinity (Hamilton/Canada); E-Mail: hans.foerster@univie.ac.at

Ao. Univ.-Prof. Dr. Marianne Grohmann, geb. 1969, Vorstand des Instituts für Alttestamentliche Wissenschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien; E-Mail: marianne.grohmann@univie.ac.at.

Dr. Gerhard Harkam, Leiter des Predigerseminars der Evangelischen Kirche A. u. H. B. in Österreich bis Ende 2012, ab 2013 Pfarrer der Evang. Gemeinde Stadtschlaining/Bgld.

Univ.-Prof. Dr. Siegfried Kreuzer, geb. 1949 in OÖ, Professor für Altes Testament und Biblische Archäologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel.

Mag. Dr. Markus Lang, geb. 1977, Assistent am Institut für Neutestamentliche Wissenschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien;
E-Mail: markus.lang@univie.ac.at.

Univ.-Prof. Dr. Markus Öhler, geb. 1967, Professor am Institut für Neutestamentliche Wissenschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien;
E-Mail: markus.oehler@univie.ac.at.

O. Univ.-Prof. i.R. Dr. Wilhelm Pratscher war von 1998 bis 2012 Professor am Institut für Neutestamentliche Wissenschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Ao. Univ.-Prof. Dr. Robert Schelander, geb. 1960, Dozent für Religionspädagogik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien;
E-Mail: robert.schelander@univie.ac.at.

Dr. Elisabeth E. Schwarz, geb. 1952, Hochschulprofessorin für Humanwissenschaften an der Kirchlich Pädagogischen Hochschule Wien/Krems, Modulkordinatorin; Leiterin des Lehrgangs für Philosophieren und Theologisieren mit Kindern; Supervisorin und Erwachsenenbildnerin;
E-Mail: elisabeth.e.schwarz@kphvie.at

Univ.-Prof. Dr. Dr. h. c. Karl W. Schwarz, geb. 1952, Ministerialrat im Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur;
E-Mail: karl.schwarz@univie.ac.at

Im Mittelpunkt ist der Mensch

Unsere Profis für Ihre Gesundheit

Primarius

Dr. *Günther
Mostbeck*

Leiter der II. Internen
Abteilung
(Gastroenterologie)

**Evangelisches
Krankenhaus**
Hans-Sachs-G. 10 – 12
A-1180 Wien
Tel: +43 (1) 404 22-0



Evangelische Kirche A.B.
in Österreich

Severin-Schreiber-Gasse 3
1180 Wien

Österreichische Post AG
Info.Mail Entgelt bezahlt
Retouren an Postfach 555, 1008 Wien