

# Das Volk, das Fest, die Liebe

## Alttestamentliche Spiritualität

Georg Braulik OSB

### Eine Kurzformel alttestamentlicher Spiritualität

Eine jüdische Legende erzählt, dass Gott vor dem Bundschluss am Sinai zunächst allen Völkern die Tora angeboten habe. Eine von mehreren Fassungen lautet wie folgt:

*Als sich der Heilige, gelobt sei Er, offenbarte, um Israel die Tora zu geben, da offenbarte er sie nicht nur Israel allein, sondern bot sie auch allen anderen Völkern an. Er ging zuerst zu den Söhnen Esaus und fragte sie: Wollt ihr die Tora annehmen? Da sprachen sie: Was steht denn darin geschrieben? Gott antwortete: Du sollst nicht morden! (Exodus 20,13). Die Söhne Esaus aber sprachen: Herr der Welt, es war doch das ganze Wesen unseres Ahnherrn, wie es heißt (Genesis 27,22): Die Hände sind Esaus Hände und (Genesis 27,40): Von deinem Schwerte wirst du dich nähren. Wir können die Tora nicht in Empfang nehmen.*

*Gott ging dann zu den Ammonitern und Moabitern und fragte sie: Wollt ihr die Tora in Empfang nehmen? Da sprachen sie: Was steht denn darin geschrieben. Gott antwortete: Du sollst nicht ehebrechen! (Exodus 20,14). Die Ammoniter und Moabiter aber sprachen: Herr der Welt, unser ganzes Wesen liegt doch darin, dass wir der Unzucht entstammen, wie es heißt (Genesis 19,36): Also wurden beide Töchter Lots schwanger von ihrem Vater. Wir können die Tora nicht in Empfang nehmen.*

*Gott ging dann zu den Ismaelitern und fragte sie: Wollt ihr die Tora in Empfang nehmen? Da sprachen sie: Was steht denn darin geschrieben? Gott antwortete: Du sollst nicht stehlen! (Exodus 20,15). Die Ismaeliter aber sprachen: Herr der Welt, es war doch das ganze Wesen unseres Ahnherrn, dass er ein Räuber war, wie es heißt (Genesis 16,12): Er wird ein wilder Mensch sein; seine Hand wider jedermann und jedermanns Hand gegen ihm. Wir können die Tora nicht in Empfang nehmen.*

*Und so ging Gott von Nation zu Nation und bot ihnen die Tora an. Aber keine wollte die Tora haben. Erst am Ende kam er zu den Israeliten. Ohne zu fragen, was denn in der Tora geschrieben steht, antworteten die Israeliten sofort: Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir tun und verstehen lernen (Exodus 24,7).<sup>1</sup>*

Ich habe Ihnen diese Geschichte zitiert, weil mir die Antwort, die Israel in Exodus 24,7 gibt, wie eine Kurzformel »alttestamentlicher Spiritualität« erscheint. Es geht

<sup>1</sup> Nach Sifre zum Deuteronomium, Pisqa 343; übersetzt in: Petuchowski, Jakob J.: Es lehrten unsere Meister. Rabbinische Geschichten, Freiburg 1992, 84f.

um ein Tun, noch ehe der Inhalt der Tora bekannt ist und verstanden wird, wörtlich: noch ehe er »gehört« wurde. Obwohl Israel gegenüber seinen Nachbarvölkern nicht als sittlich besser dargestellt wird, unterscheidet es sich doch in *einer* Hinsicht wesentlich von ihnen: es traut seinem Gott. Was er anbietet, kann nur gut sein. Man kann sich fraglos darauf einlassen. Solches Tun ist deshalb, theologisch gesehen, keine Werkgerechtigkeit, sondern ein Zeugnis des vorausgegangenen Glaubens (vgl. Jakobus 2,14–26). Zwar geht es Gott um alle Völker. Aber er kann seine Tora, das heißt seine Sozialordnung, nur dort verwirklichen, er kann mit seiner neuen Gesellschaft nur dort beginnen, wo Menschen bereit sind, seinen Willen zu tun. Wenn man unter »Spiritualität« vor aller begrifflichen Differenzierung die »gelebte Grundhaltung der Hingabe des Menschen an Gott und seine Sache«<sup>2</sup> versteht, könnte man in der Tat bei diesem paradoxen *Primat des Recht-Tuns vor dem Hören der Tora* von »alttestamentlicher Spiritualität« sprechen.

Ich sage bewusst »alttestamentliche« und nicht »jüdische Spiritualität«<sup>3</sup>, obwohl sich das Judentum wie die Kirche mit Ex 24,7 auf die hebräische Bibel als seine Heilige Schrift beruft. Denn als »Altes Testament« sind diese Bücher nur der erste Teil der zwei-einen christlichen Bibel. Obwohl wir an den Gott Israels und den Juden Jesus von Nazaret als seinen Messias glauben, obwohl ausschließlich das Alte Testament die Bibel der judenchristlichen Urgemeinde von Jerusalem war und deshalb auch normativ bleibt – es ist für uns Heilige Schrift nur im Rahmen des christlichen Kanons und betrifft uns nur in diesem Zusammenhang. Deshalb spricht der Untertitel meines Vortrags also von »alttestamentlicher Spiritualität«. Er ist allerdings nur eine stichwortartige Etikette. Sie genügt zwar im Rahmen der Ringvorlesung. Um Missverständnissen vorzubeugen, müsste ich aber eigentlich genauer formulieren: »*Elemente christlicher Spiritualität aus dem Alten Testament*«. Diese Verdeutlichung erscheint auch deshalb angebracht, weil sich der Begriff »Spiritualität« seiner Herkunft wie seinem Inhalt nach ursprünglich auf die christliche Existenz bezieht. Der Empfang des Heiligen Geistes ist das Grundexistential christlichen kirchlichen Lebens (vgl. Röm 5,5; 8,16.23; 1 Kor 12,4–11; Gal 5,22 usw.). Dementsprechend meint christliche Spiritualität vor allem ein »Leben im Geist«, das aller theologischen Reflexion schon vorausgeht. Ein ähnlich umfassender Bezug des Gottesgeistes auf das alltägliche Leben von ganz Israel, Männer und Frauen, ist dem Alten Testament noch fremd.<sup>4</sup> Zwar sind im Alten

2 Schütz, Christian: Spiritualität. Christliche Spiritualität, in: Ders. (Hrsg.): Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg 1992, 1170–1180, 1170. Vgl. Greshake, Gisbert: Gottes Willen tun. Gehorsam und geistliche Unterscheidung, Freiburg 1987.

3 Heschel, Abraham Joshua: Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik, Neukirchen-Vluyn 1982, 75, hat die Verbindung von Gebotsbefolgung, Erkennen und Leben mit Gott aus jüdischer Sicht wie folgt formuliert: »Unsere Gotteserkenntnis ist nicht das triumphale Ergebnis unseres Ansturms auf die Rätsel des Universums, auch nicht ein Geschenk, das wir als Gegengabe für ein sacrificium intellectus erhalten. Unser Verstehen kommt durch die Mizwa (das fromme Tun) zustande. Indem wir als Juden leben, erlangen wir unseren Glauben als Juden. Wir glauben nicht an Taten, wir glauben durch Taten.« Das Verhältnis von Glauben und Tun im Judentum verdeutlicht Emmanuel Lévinas durch die folgende Geschichte: »Hannah Arendt hat nicht lange vor ihrem Tod in einer Radiosendung in Paris berichtet, dass sie als junges Mädchen in Königsberg dem Rabbiner in der Religionsstunde gesagt habe: ›Wissen Sie, ich glaube nicht.‹ Darauf habe der Rabbiner geantwortet: ›Aber wer fragt sie danach?‹ Die Antwort ist sehr interessant. Was bei uns wichtig ist, ist nicht das Glauben, sondern das Tun. Tun heißt natürlich, sich moralisch benehmen, aber auch das Ritual tun. Als ob das zwei verschiedene Sachen wären! Was heißt eigentlich glauben? Womit wird geglaubt? Wird geglaubt mit Worten oder mit Ideen oder mit Überzeugungen? Womit wird geglaubt? Wie die Psalmen sagen: mit dem ganzen Leib! Der Rabbiner wollte sagen: Natürlich ist das Tun das Wichtigste. Das Tun ist ein Akt des Glaubens. Das ist meine Konklusion.« (Judentum und Christentum nach Franz Rosenzweig. Ein Gespräch zwischen Emmanuel Lévinas, Klaus Hemmerle, Hans Hermann Henrich, Bernhard Casper, Heinz-Jürgen Görtz und Herman J. Heering, in: Hemmerle, Klaus: Gemeinschaft als Bild Gottes. Beiträge zur Ekklesiologie. (Ausgewählte Schriften 5), Freiburg 1996, 326–340, 329.

4 Vgl. dazu Lohfink, Norbert: Wo sind die Propheten heute?, in: Stimmen der Zeit 206 (1988) 183–192.

Testament speziell die Propheten vom Geist geleitet. Doch wird nach Joel 3 (vgl. auch Num 11,29) erst für das »Ende der Zeit« (was nicht heißt: Ende der Geschichte) erhofft, dass der Geist über alle Menschen in Israel kommt. Nach Apostelgeschichte 2 ist das dann am Pfingsttag in der Jerusalemer Urgemeinde Wirklichkeit geworden. Das Alte Testament kennt auch keinen analogen Begriff zu »Spiritualität«, sondern höchstens Kurzformeln wie die eben erwähnte vom »Tun und Hören« der Tora, also einer Lebens- und Glaubenspraxis aufgrund der so genannten fünf Bücher Moses.

Aber sind wir als *Christen und Christinnen* denn überhaupt noch auf das Tun und Hören der Tora verpflichtet? Ist das nicht – meinetwegen »kanonische« – Vorgeschichte, aber doch »Verheißung« vor der Erfüllung oder präziser: »Gesetz« gegenüber dem »Evangelium«? Solche Bestimmungen des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament mit einer überholten Verbindlichkeit des Alten gehören leider bis heute noch zu den gängigen theologischen Klischees. Das Neue Testament sieht das jedoch anders. Christ, Christin wird man dadurch, dass man in den Glauben an Jesus als den Christus, den Messias Gottes, eintritt. Damit wird man Glied der Kirche. Das heißt, man wird Glied des einen Gottesvolkes, das mit dem Glauben Abrahams, mit dem Exodus aus Ägypten und mit der Gabe der Tora am Sinai begonnen und durch die Botschaft von Tod und Auferstehung Jesu seine endzeitliche Form erhalten hat. Wie immer man auch versucht, die neutestamentliche Botschaft als Mitte der Schrift im Gegensatz zum Alten Testament zu profilieren, wir wissen heute, dass eine solche Verhältnisbestimmung schon deshalb falsch ist, weil sie unhistorisch ist. Sie widerspricht der Intention der neutestamentlichen Autoren. Für sie bedeutet die Tora, also die »Weisung« Israels (wie Martin Buber übersetzt), »vor allem ›Ein-Weisung‹ in die Grundgeschichte Gottes mit seinem Volk«. Sie ist der erste Brennpunkt unserer christlichen Bibel, auf den sich das Evangelium als ihr zweiter Brennpunkt untrennbar bezieht.<sup>5</sup> Auf unsere Kurzformel alttestamentlicher Spiritualität angewendet, könnte man zum Beispiel die ihr sachlich entsprechende Glücklichspreisung Jesu anführen: »Selig, die das Wort Gottes hören und es bewahren/befolgen« (Lk 11,28; vgl. 8,21). Hier geht es um ein glaubendes Hören, das als Erinnern des Gotteswortes, als »Bewahren«, sein Tun impliziert. Übrigens wird auch nach Paulus die Tora, das »heilige, gerechte und gute Gesetz« (Röm 7,12), durch den Glauben an Jesus Christus nicht außer Kraft gesetzt, sondern aufgerichtet (Röm 3,31).<sup>6</sup>

5 Das hat zuletzt Wucherpennig, Ansgar: Tora und Evangelium. Beobachtungen zum Johannesevangelium, in: Stimmen der Zeit 128 (2003) 486–494, hier auch das Zitat 493, überzeugend nachgewiesen. Er hat diese Hermeneutik an einigen neuen Beobachtungen zum Johannesprolog festgemacht, die verbieten, das Evangelium von der Tora als seinem Bezugspunkt zu trennen: »Der Prolog [des Johannes-Evangeliums] erzählt also die Geschichte des Lebens Jesu als neugeschriebene Tora. Er gibt damit dem Leser einen Schlüssel für das Verständnis des Evangeliums mit. In der Tora hat Mose am Sinai das Wort Gottes empfangen. In den folgenden biographischen Erzählungen berichtet er, wie sich in Jesus Christus das Wort Gottes als fleischlich greifbarer Mensch neu offenbart. Johannes setzt also im Prolog an entscheidender Stelle seines Evangeliums voraus: Die Mitte der Schrift bleibt die Tora. Sie ist aber in Jesus Christus auf einmalige Weise erneuert.« (490). Das gilt zunächst für das Alte Testament als die Bibel der Urchristenheit. Später umfasst der christliche Gesamtkanon Altes und Neues Testament. Seine Einheit hat deshalb nicht mehr einen Mittelpunkt, um den sich die anderen Teile der Schrift in konzentrischen Kreisen anordnen, sondern zwei Konzentrationspunkte – Tora und Evangelium.

6 Zur christlichen Rezeption des Gesellschaftsentwurfs der Tora vgl. die ausgezeichnete Zusammenfassung von Lohfink, Gerhard: Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg <sup>2</sup>2002, besonders 98–115. Ferner auch von evangelischer Seite Crüsemann, Frank: Maßstab: Tora. Israels Weisung für christliche Ethik, Gütersloh 2003; Schottroff, Luise: »Wir richten die Tora auf« (Röm 3,31 und 1 Kor 5,1–13). Freiheit und Recht bei Paulus, in: Hardmeier, Christof/Kessler, Rainer/Ruwe, Andreas (Hrsg.): Freiheit und Recht. FS Frank Crüsemann zum 65. Geburtstag, Gütersloh 2003, 429–450.

## Strukturkongruente Erfahrungen als Voraussetzung

Die Tora als Grundgeschichte auch der Kirche des Neuen Testaments bleibt allerdings so lange toter Buchstabe, als ihre Gemeinden nicht trotz der Einmaligkeit des historischen Geschehens auch heute die gleichen Erfahrungen wie einst Israel machen können. Um die Tora annehmen, tun und verstehen zu können, bedarf es »strukturkongruenter Glaubenserfahrungen«. Man kann sie nur im Volk Gottes machen. Letztlich kann uns nur die Praxis der Kirche die alten Texte in unserer eigenen Geschichte erschließen. Ich möchte Ihnen ihre Gemeindeerfahrungen als hermeneutischen Schlüssel zur Schrift mit einem physikalischen Phänomen erklären. »Wenn man durch bestimmte klare Quarze ein Licht sendet, kommt es hell auf der anderen Seite an. Legt man aber zwei Quarze aufeinander, so wird es völlig schwarz, bis man den oberen Quarz genau auf die Richtung der unteren Gitterstruktur gedreht hat, dann wird es wieder hell. Wie durch eine Art Schloss können nur gleichartige Lichtstrahlen passieren.«<sup>7</sup> So ähnlich geht es auch uns, wenn wir versuchen, die Tora Israels, das Zeugnis des Glaubens und der Jahwe-Erfahrung der alttestamentlichen »Kirche Gottes«<sup>8</sup>, zu verstehen. Die historischen und literaturwissenschaftlichen Erkenntnisse der Exegese sind dabei schon vorausgesetzt. Aber existentiell erschließen sich die Texte der Schrift erst dann, wenn ihre Strukturen wie beim richtig gelegten Quarz mit den Gemeindestrukturen und einer christlichen Lebenspraxis konvergieren. Erst wenn Menschen sich darauf einlassen – also die »Tora tun wollen« – und dann die Bibel in strukturkongruenter Kirchnerfahrung reflektieren, legt sie sich in ihrer eigenen Heilsgeschichte selbst aus. Nochmals anders gesagt: »Die Jüngergemeinde als der Ort, der Raum der durch Jesus zur Erfüllung gebrachten Tora, der Gemeinschaftsordnung des Gottesvolkes, ist der Lernort, der Erfahrungsraum, der Geschichtsdeutung mittels der erfahrenen Geschichte erst kongenial bzw. strukturkongruent, das heißt aber der Wirklichkeit und erfahrenen Wahrheit entsprechend, ermöglicht. Die *regula proxima*, die unmittelbare Regel biblischer Hermeneutik ist die *gegenwärtige* Glaubenserfahrung des Gottesvolkes, die kirchliche Glaubenserfahrung, welche die Darstellung der Geschichte formt und formt.«<sup>9</sup>

Mit dieser erfahrungsbezogenen biblischen Hermeneutik kommen wir auch einem *Phänomen moderner Spiritualitätsschneise* entgegen. Denn ihre »Spiritualität« bezieht sich, wie uns die Religionssoziologen sagen, »meist auf die emotionale Betonung der individuellen Erfahrung«, genauer: *einer Transzendenzenerfahrung*.<sup>10</sup> Vielleicht sollte man statt von »Erfahrung« zurückhaltender von einem »Erlebnis« sprechen, weil eine echte Erfahrung über Wahrnehmung und Erleben hinaus zur Erkenntnis gelangt,<sup>11</sup> die den Menschen in Pflicht nimmt. Solche Inpflichtnahme

7 Pesch, Rudolf: Über das Wunder der Jungfrauengeburt. Ein Schlüssel zum Verstehen (Urfelder Reihe 5), Bad Tölz 2002, 29.

8 Mit diesem Ausdruck bezeichnet die Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium« Nr. 9 im Anschluss an Dtn 23,1ff das »Israel dem Fleische nach«.

9 Pesch: Jungfrauengeburt, 157. Von evangelischer Seite schreibt L. Schottroff im Blick auf die bei Paulus (etwa 1 Kor 5) sichtbar werdende Toraerfüllung: »Toraerfüllung ist auf eine Gemeinschaft der Heiligen angewiesen, die nach dem Recht für heute und morgen sucht.« (Freiheit und Recht bei Paulus, 448).

10 So Hubert Knoblauch am Symposium »Megatrend Spiritualität: Respiritualisierung – eine kritische, interdisziplinäre Reflexion« am 12. September 2003.

11 Vgl. Haefner, Gerd: Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung, in: Theologie und Philosophie 78 (2003), 161–192, hier 163–167.

widerspricht aber einer modernen »synkretistischen Beliebigkeit« und »privatisierten Religion«<sup>12</sup>, die ihre Begründung im Einzelnen selbst hat.<sup>13</sup> Dazu kommt, »dass theoretisches Wissen und moralische Erkenntnis rapide zugenommen, die Fähigkeit jedoch, entsprechend zu handeln, dramatisch abgenommen haben.«<sup>14</sup> Doch wie dem auch sei, Kirche und Theologie könnten die heute spirituell Suchenden durch eine »Mystagogie«, eine Einführung in die Erfahrung ihres eigenen »Mysteriums«, ihrer Heilsgeschichte, in Weggemeinschaften unterstützen. Vielleicht aber müssen unsere Gemeinden, müssen wir als Christinnen und Christen dafür erst unsere geistliche Grundkompetenz wiedergewinnen.<sup>15</sup>

Als Orientierungshilfe dazu möchte ich im Folgenden *drei elementare Perspektiven des Alten Testaments* skizzieren. Mit ihnen greife ich zugleich *drei Bereiche zeitgenössischer »Spiritualitätssuche«* auf und konfrontiere sie mit der Tora Israels. Es geht bei ihnen – mit Paul M. Zulehner formuliert<sup>16</sup> – um die gegenwärtige »Suche nach Verwebung und Vernetzung«, um die »Suche nach umfassender Heilung« und um die »Suche nach einer Ethik umfassender Liebe«. Die Antwort auf sie ist in den drei Stichworten des Haupttitels angedeutet: »das Volk, das Fest, die Liebe«. Jede dieser elementaren Perspektiven expliziert auf ihre Weise das Tun der Tora. Dass ich die fünf Bücher Moses und nicht, wie christliche Spiritualität vielleicht erwarten lässt, die Propheten wähle, hängt mit der Kurzformel »Tun und Hören« und ihrer Explikation in der Tora zusammen. Außerdem bilden sie den »Kanon im Kanon« des Alten Testaments, dem die geschichtlichen und die prophetischen Bücher und die übrigen Schriften als unterschiedlich gearteter Kommentar dieser Basisgeschichte des Volkes Israel zugeordnet sind.<sup>17</sup> Diese Funktion behält der Pentateuch nach der Verbindung mit dem Neuen Testament. Zweifellos aber wäre es reizvoll und legitim, unser Thema zum Beispiel auch vom Psalter als der »Meditation der Tora« her anzugehen, dessen Proömium das Glück des Einzelnen preist, der seine Lust an der Tora, der Weisung Jahwes, hat (Psalm 1,2).<sup>18</sup>

**12** Knoblauch, Hubert, in: Symposium »Megatrend Spiritualität«.

**13** Das hat vor kurzem der Soziologe Hans Jonas in einem Gespräch mit Ulrich Ruh betont: »Warum Gläubige glauben«. Ein Gespräch mit dem Soziologen Hans Jonas, in: Herder Korrespondenz 57 (2003) 447–452, 451: »Wer den Versuch unternimmt, Erfahrungen der Selbsttranszendenz quasi suchtartig zu wiederholen und zu steigern, gerät letztlich in eine Sackgasse. Es besteht dabei die Gefahr, dass sich wirkliche Selbsttranszendenz gar nicht ereignet, sondern der betreffende Mensch bei sich selber bleibt und das eigentlich auch will. Das wäre ein Bemühen um die Steigerung der Erlebnisintensität unter Verweigerung einer Dezentrierung, auch auf Kosten von Tradition und Werteorientierung. Die entscheidende Grenze verläuft zwischen dem Versuch, Erfahrungen von Selbsttranszendenz in die eigene Regie zu nehmen und einem Verständnis solcher Erfahrungen als einem nicht intendierten Widerfahrnis, als einer Begegnung, an die ich notwendigerweise Deutungen anschließen muss, die dann in sich wiederum Verpflichtungscharakter haben.«

**14** Peters, Timo Rainer: Asketische und anamnetische Existenz, in: Ders./Pröpfer, Thomas/Steinkamp, Hermann: *Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie* Johann Baptist Metz, Düsseldorf 1993, 150–158, 155.

**15** Dabei erinnert Hempelmann, Reinhard: *Einführung*, in: Ders. u. a. (Hrsg.): *Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen* zum Beginn des 21. Jahrhunderts, Gütersloh 2001, 12–20, hier 20, zu Recht an das Unterscheidend-Christliche, weil man heute der religiösen Vielfalt nur aus der Mitte des eigenen Glaubens begegnen kann. »Das mit Recht beklagte Erfahrungsdefizit in theologischer Ausbildung und kirchlicher Praxis kann nicht so bewältigt werden, dass sich das individuelle und gemeinschaftliche christliche Leben kopflos unbestimmten religiösen Erfahrungen ausliefert, deren weltanschaulich-religiöse Implikationen vergleichsgültig werden.«

**16** Vgl. dazu Zulehner, Paul M.: *Megatrend Religion*, in StZ 128/Bd. 221 (2003) 87–91. Vgl. dazu auch: Polak, Regina/Zulehner, Paul M.: *Theologisch verantwortete Respiritualisierung*, s. u. 207–212.

**17** Lohfink, Norbert: *Der Tod am Grenzfluss. Moses unvollendeter Auftrag und die Konturen der Bibel*, in: Ders.: *Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen*, Freiburg 2000, 11–28, 20–22.

**18** Der Psalter, dieses vom Neuen Testament am häufigsten zitierte alttestamentliche Buch, ist innerhalb des Gesamtkanons gewissermaßen das Meditationsgedächtnis der Kirche, das ihre Identität in Erinnerung hält. Bischof Athanasius von Alexandrien hat in seinem berühmten Brief an Marcellinus den Psalter als »himmlische politeia«, als Gesellschaftsentwurf Gottes bezeichnet. Die Psalmen konstituieren also, vor allem in ihrer liturgischen Inszenierung, wie die Tora eine Gegenwart zur herrschenden Öffentlichkeit und fundieren Gemeinde. Vgl. dazu Braulik, Georg: *Rezeptionsästhetik, kanonische Intertextualität und unsere Meditation des Psalters*, in: *Heiliger Dienst* 57 (2003) 38–56, 51–54.

Denn zu Recht hat Emanuel Lévinas den Psalter »das Buch unverfälschter Spiritualität« genannt.<sup>19</sup>

## »Das Volk« – Gesellschaft Gottes in Geschichte

In unserer westlichen Welt erleben wir in dieser Zeit der Atomisierung der Gesellschaft, die immer anonym und seelenloser wird, eine *Rückkehr des Religiösen*. Die »Religion«, die da im postmodernen Beliebigkeitspluralismus wiederkommt, fühlt sich allerdings kaum mehr an die jüdisch-christliche Tradition gebunden. Sie vagabundiert in auswählender, individueller Frömmigkeit, sucht »bei sich selbst« anzukommen und bei einem »göttlichen Kern« in der eigenen Tiefe. Sie erlebt sich aber auch als mit einem unentrinnbaren Schicksal verkettet, ja als eins mit dem Kosmos. Im Hintergrund steht wohl eine »Art religionsförmige Gotteskrise«<sup>20</sup>. Jedenfalls wird Religion privatisiert und ganz und gar geschichtslos.

Diesem religiösen »Exodus ins Ego« und Aufgehen in einer All-Eins-Mystik steht in der Tora, im Pentateuch, die *Herausführung Israels aus Ägypten und seine religionskritische Umprägung zu einem »heiligen Volk«* gegenüber, die Geburt als »Volk Gottes«.<sup>21</sup> »Volk« ist in der Bibel das Wort für das, was wir heute als »Gesellschaft« mit ihren verschiedenen komplexen Subsystemen bezeichnen. Es darf also nicht mit einer bloß religiösen Gemeinschaft in den Herzen der Jahwe-Gläubigen gleichgesetzt werden. Das »Volk Gottes« ist allerdings nicht notwendig mit dem Staat identisch. Er ist ja erst unter David entstanden und war nach fünfhundert Jahren auch wieder verschwunden. Was es auszeichnet, ist vielmehr seine Bindung an Jahwe und an die Tora, die auch im »neuen Bund« gültig bleibt: »Seht, es werden Tage kommen – Spruch Jahwes – in denen ich mit dem Haus Israel und dem Haus Juda einen neuen Bund schließen werde [...]: Ich lege meine Tora in sie hinein und schreibe sie auf ihr Herz. Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein.« (Jer 31,33).

Die Tora ist reifer Rückblick des 5. Jahrhunderts vor Christus auf die Anfänge Israels und seinen Auszug aus der Welt der Religionen. Sie enthält den »Einsetzungsbericht«<sup>22</sup> dieses Volkes, ist »kulturelles Gedächtnis« (Jan Assmann) der

19 Lévinas, Emanuel: Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie, München 1991, 178.

20 So Metz, Johann Baptist: Gotteskrise. Versuch zur »geistigen Situation der Zeit«, in: Ders.: Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 76–92, 77. Er diagnostiziert diese Gotteskrise folgendermaßen: »Das Stichwort lautet: Religion, ja – Gott, nein, wobei dieses Nein wiederum nicht kategorisch gemeint ist, im Sinn der großen Atheismen. Es gibt keine großen Atheismen mehr. Der Atheismus von heute kann nämlich schon wieder Gott – zerstreut oder gelassen – im Munde führen, ohne ihn wirklich zu meinen: Als freischwebende Metapher beim Partygespräch oder auf der Couch des Psychoanalytikers, im ästhetischen Diskurs, als Codewort zur Legitimierung ziviler Rechtsgemeinschaften usw. Religion als Name für den Traum vom leidfreien Glück, als mythische Seelenverzauberung, als psychologisch-ästhetische Unschuldsvormutung: ja. Aber Gott, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott Jesu? Wie modernitätsverträglich ist eigentlich die Rede vom biblischen Gott? Wie hat sie alle Privatisierungen und Funktionalisierungen in der Moderne überstanden? Wie die Verwandlung von Metaphysik in Psychologie und Ästhetik? Wie sich eingepasst in den gönnerhaften Pluralismus unserer liberalen Gesellschaften und in den Sog ihrer extremen Individualisierungen? Was ist geschehen? Ist die intelligible und kommunikative, die verheißungsvolle Macht des Wortes Gott endgültig verschwunden?« (A.a.O. 77f.).

21 Vgl. dazu Lohfink, Norbert: Gottesvolk. Alttestamentliches zu einem Zentralbegriff im konziliaren Wortfeuerwerk, in: Ders.: Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg <sup>3</sup>1985, 111–126.

22 »Der Pentateuch informiert nicht über eine längst vergangene Geschichte von der Erschaffung der Welt bis zum Tod des Mose. Dieser erste Teil des Alten Testaments hat eine besondere Struktur, er ist als *Einsetzungsbericht* gestaltet, d. h. als eine Erzählung, die die Vergangenheit der Adressaten so erzählt, dass die Hörerinnen und Hörer im Rezitieren des Textes in die konstitutiven Akte dieser Gemeinschaft selbst hineingenommen werden. Im Hören auf die Stimme des Mose erfährt sich das Volk Gottes als neu geschaffen und errettet aus den Chaoswassern, wie es z. B. an der engen Parallele

identitätsstiftenden »Urgeschichte« mit gespeicherten Erbinformationen ebenso wie praxis- und zukunftsstiftender Gesellschaftsentwurf. Ihr folgt in den übrigen Teilen des Alten Testaments eine Lesart der Gottes-und-Israel-Geschichte, die verschiedene Verhaltensmöglichkeiten gegenüber der Tora durchspielt und zugleich vielfältige Anschlussmöglichkeiten für spätere Erfahrungen offen hält. Selbst das Neue Testament ordnet sich in diese Perspektive des Volkes Gottes ein. Denn in der über den ganzen Erdkreis gespannten Gemeindekirche Jesu tritt in voller Eindeutigkeit zutage, was das Gottesvolk ist.

Diese Urgeschichte des Gottesvolkes ist zugleich Geschichte der *Offenbarung Jahwes und seines Willens*. Denn aller deutenden Reflexion der Tora, an der Theologen jahrhundertlang gearbeitet haben, geht das Ereignis voraus, dass Gott in das Leben von Menschen trat, sie anredete und dass diese Menschen ihm antworteten. Israel war in seiner Geschichte auf den wahren Gott gestoßen<sup>23</sup> und hatte in einem harten und leidvollen Ringen erkennen dürfen: Jahwe, sein Gott, ist »nicht das Produkt menschlicher Phantasie und ihres Wünsche-Dschungels«, gehorcht nicht den religiösen Mechanismen und verkörpert nicht die Mächte der Natur oder des Kosmos, sondern steht der Welt gegenüber und transzendiert sie als der, der sie erschaffen hat. Obwohl Jahwe sich so irdisch und hilfreich erweist, ist er kein Lückenbüßer-Gott für Grenzsituationen. Er fordert den Menschen zu Mitsorge und Mitarbeit heraus und stellt ihn in Verantwortung. Israel konnte daher mit seinem religions- und gesellschaftskritischen Blick auf die Welt hören und erkennen, was Gott mit der Geschichte im Sinn hat und was er um der ganzen Menschheit willen für sein Volk wirken möchte – »ein Land, das seine Gerechtigkeit, seine Liebe und seine Lebensfülle spiegelt [...], weil das dort wohnende Volk freiwillig und freudig sein nach Gemeinschaft strebendes Wesen nachahmt und eine entsprechende Lebensordnung aufbaut.«<sup>24</sup> Die Tora ist der einzigartige Versuch, diesen Willen des wahren Gottes für immer mit seinem Volk zu vermählen.

Die *Erzählung der Tora* von der Erschaffung der Welt in Genesis 1 bis zum Augenblick unmittelbar vor dem Einzug Israels in sein verheißenes Land in Deuteronomium 34 ist rasch umrissen. Für unseren Zusammenhang spielen die komplexen historischen und literaturgeschichtlichen Fragen keine Rolle, entscheidend ist allein die Fabel des Pentateuchs. Das *Buch Genesis* setzt mit der Schöpfung des Kosmos ein. Es schildert danach mit wenigen Strichen die Entwicklung menschlicher Zivilisation und Kultur, aber auch den Ungehorsam gegen Gott von Anfang an, durch den Rivalität und Gewalt anwachsen und die Menschheit ins Chaos schlittert. Schon hier zeigt sich, dass der Mensch ein gesellschaftliches Wesen ist, im Guten wie im Bösen. Das

zwischen der Schöpfungserzählung Gen 1 und der Geschichte von der Rettung aus der Todesgefahr Ex 14 deutlich wird. Ich nenne das die anamnetische Struktur der Heiligen Schrift. Anamnese, Gedächtnis und Erinnerung ist nicht nur ein Thema in der Schrift, sondern die formale Bestimmung des Sinns von Heiliger Schrift überhaupt. Im gemeinsamen Lesen der Schrift wird die *Gegenwart* als Raum des Wirkens Gottes erschlossen.« (Steins, Georg: Das Lesewesen Mensch und das Buch der Bücher. Zur aktuellen bibelwissenschaftlichen Grundlagendiskussion, in: Stimmen der Zeit 221 [2003] 689–699, hier 696).

**23** Zu den historischen Wurzeln der Gotteserkenntnis Israels s. z. B. Koch, Klaus: Jahwes Übersiedlung vom Wüstenberg nach Kanaan. Zur Herkunft von Israels Gottesverständnis, in: Dietrich, Manfred/Kottsieper, Ingo (Hrsg.): »Und Mose schrieb dieses Lied auf«. Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen (Alter Orient und Altes Testament 250), Münster 1998, 437–474.

**24** Koch, Bernhard: Die Bibel erzählt Geschichten, die das Leben schrieb, in: Ders./Stötzel, Arnold/Weimer, Ludwig (Hrsg.): Wie Gott zu einem Volk kam. Biblische Geschichte neu gelesen von Abraham bis Rut, Bad Tölz 2003, 9–15, Zitate 10 und 11. Das Buch zeichnet die Grundzüge der Theologie des Volkes Gottes nach, wie sie sich vor allem aus der Tora ergibt.

bestimmt auch das Handeln Gottes, das noch vor seiner Sorge um den Einzelnen stets Gemeinschaftsdimension hat. Gott geht es von Anfang an um das Ganze der Welt und der Völker. Aber damit es zu einer neuen Weltgesellschaft kommt, beginnt Gott immer wieder bei einem Einzigen: Zunächst bei Noach, der nicht der Gewalt verfallen ist und von dem eine neue Menschheit entsteht. Dann bei Abraham, den Gott aus der antigöttlichen Welt Mesopotamiens herausholt und zum Stammvater eines neuen Volkes macht, in dem alle Völker Segen finden sollen. Die Geschichte der Erzeltern, die mit dem Auszug Abrahams beginnt, läuft deshalb auf ein geschichtlich-gesellschaftliches Experiment zu, auf ein Volk, das um der anderen Völker willen erwählt wird – das Volk Israel. Es wächst unter vielfältigen Komplikationen in Ägypten heran und muss auf seine einmalige Aufgabe für die Menschheit erst vorbereitet werden. Dazu sind zwei Ereignisse nötig, die das *Buch Exodus* als Eckdaten eines Wegs von der Befreiung zur Gerechtigkeit beschreibt. Beide Geschehnisse werden – in großartigen Bildern verdichtet und zu mächtigen Symbolen stilisiert – schließlich zur Erinnerungsfigur für alle Generationen. Das erste Ereignis ist der Herrschaftswechsel vom Gottkönig Pharao zu Jahwe, dem »Gott der Hebräer« (Exodus 5,3). Er vollzieht sich im Exodus aus Ägypten. Dabei wird der Durchzug durch das Schilfmeer als ein Schöpfungsgeschehen erzählt, in dem Gott die tödlichen Wasser zerteilt und Israel ans feste Land führt, während die Chaoswasser die Mächte der Gewalt verschlingen. Das zweite Ureignis ist der Aufenthalt am Sinai. Hier, in der Mitte zwischen der ägyptischen Knechtschaft und dem Leben im Verheißungsland, erreicht die Erzählung einen Höhepunkt. Ihm ist auch der Großteil des Pentateuchs gewidmet. Denn am Sinai zeigt sich Gott dem Volk Israel und schließt mit ihm einen Bund. Hier entsteht auch das Zeltheiligtum als Ziel der Schöpfung, eine Art »tragbarer Sinai«; hier wird das Fest gefeiert, durch das Gott in der Mitte des Volkes wohnt. Die Urkunde des Bundes ist eine neue, gerechte Sozialordnung, die Israel mit der schon zitierten Kurzformel vom »Tun und Hören« annimmt. Eine solche Gesellschaftsordnung hat es in der Menschheitsgeschichte noch nicht gegeben.<sup>25</sup> Sie ist gewissermaßen »die andere Seite des Exodus, die Bedingung der Bewahrung von Freiheit«<sup>26</sup>, weil sie Israel von den anderen Völkern, ihren Göttern und Gesellschaftssystemen abhebt und es als Volk des Gottes Jahwe kenntlich macht. Sie wird, ehe Israel sein Verheißungsland betritt, durch weitere Kult- und Sozialbestimmungen angereichert. Davon berichtet zunächst das *Buch Levitikus*. Seine Opfer- und Speisevorschriften, seine Reinheitsgesetze nähern Israel wieder dem idealen Anfang an und versuchen, die Schöpfungsordnung in der realen Welt wiederherzustellen. Sie lehren es, aus der Kraft des Glaubens die Dinge der Welt kritisch zu unterscheiden, damit sie von Gottes Nähe geprägt das Leben fördern. Ähnliches gilt für den Sabbat, der der Erlösung der Zeit und Arbeit dient und an dem Menschen und Tiere die wiederhergestellte gute Schöpfung erfahren sollen. Ähnliches gilt für die Institution des Sabbatjahres, in dem das Land brach liegen bleibt und sich erholt, und für das Jubeljahr, in dem alle Schulden erlassen und alle Versklavten freigegeben werden müssen. Was die Tora hier entfaltet, ist also die Vision einer geheilten neuen Welt, die an die ursprünglichen Quellen des Lebens zurückgebunden wird und in der Gerechtigkeit blüht, eine Art Kontrastwelt zu der uns krankmachenden Welt der Ungerechtigkeiten. Mose, der

<sup>25</sup> Vgl. dazu Lohfink, Norbert: Das Recht und die Barmherzigkeit. Rechtsbücher im alten Orient und in der Bibel, in: Ders.: Im Schatten deiner Flügel, 64–81.

<sup>26</sup> Crüsemann, Frank: Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München <sup>2</sup>1997, 74.



vom Buch Exodus an der Protagonist der Handlung ist, spielt dabei eine besondere Rolle. Er ist das Werkzeug der Befreiung und der Mittler des Zukunft entwerfenden Gotteswortes. Er vernimmt es am Sinai, dann im Begegnungszelt. Das *Buch Numeri* berichtet, dass das Volk unter der Führung Moses den Gottesberg verlässt, lange Zeit in der Wüste umherzieht und schließlich ins Ostjordanland gelangt. Damit ist ein zweiter Höhepunkt erreicht. Wie beim Sinai wird auch hier, an der Schwelle des gelobten Landes, die Erzählung angehalten. Wie zu Beginn der Wanderung fasst Mose auch jetzt, am Ende der vierzig Jahre, den weiter gewachsenen Gesellschaftsentwurf in einem großen Gesetzeswerk, dem *Buch Deuteronomium*, zusammen und lässt Israel sich nochmals in einem feierlichen Bundesschwur darauf verpflichten. Dann übergibt er Josua die Führung, segnet das Volk und stirbt mit dem Blick aufs Verheißungsland. Damit endet auch der Pentateuch.

Kehren wir nochmals zur Urerfahrung Israels und zum Stiftungsereignis des Gottesvolkes, dem Exodus, zurück und fragen wir religionsgeschichtlich: *Warum hat Gott eigentlich Israel aus Ägypten herausgeführt?* Das alte Ägypten war doch ein überaus religiöses Land. Die Ägypter waren durchdrungen von Gottesverehrung. Sie hofften auf ein gerechtes Gericht im Jenseits. Sie glaubten an ein ewiges Leben. Es gab, personifiziert in der Göttin Ma'at, eine hochentwickelte Ethik der Menschlichkeit und der Solidarität.<sup>27</sup> Warum musste Israel da heraus? Das Problem war, um es ganz kurz zu sagen, die *Deckungsgleichheit von Religion und Staat*. Ägypten war ein geschlossenes System, in dem Religion und Gesellschaft, Staat und Kosmos, Kultur und Natur, Herrschaft und Heil zu einer grandiosen Einheit verschmolzen waren. Sinnzentrum all dieser Bereiche war die Person des Pharao. Er war das reale Bild des Sonnengottes und sicherte dem ganzen Land, ja dem Kosmos die Fülle des Lebens. Er garantierte auch die Unsterblichkeit seiner Untertanen. Selbst die ägyptische Ethik war völlig an den Pharao gebunden, über dessen Beamtenschaft sie ins Land strömte. Weil in Ägypten die Götter den Staat repräsentierten und der Staat die Götter, konnte das Bild des wahren Gottes dadurch nur verdunkelt werden. Die Ungechiedenheit von religiöser und politischer Sphäre konnte nur falsche Gottesbilder produzieren. Der Glaube an den wahren Gott braucht aber die richtige Form von Gesellschaft, sonst geht er zugrunde. Deshalb also musste Israel aus Ägypten heraus.<sup>28</sup> Die Bibel hat diesen Exodus als wesentliche Voraussetzung der Erkenntnis Gottes und seiner Willensoffenbarung interpretiert. Deshalb schließt Gott mit Israel, kaum dass es aus dem Gottesstaat geflohen ist, am Sinai einen Bund, das heißt: einen Vertrag. Durch ihn wird Israel zum Volk Jahwes und erhält die Tora geschenkt, die nichts anderes ist als die Ausgestaltung des Exodus, die Ordnung einer neuen freien und geschwisterlichen Gesellschaft. Damit wird die politische Bindung an die ägyptische Staatsgewalt und ihre Gerechtigkeit auf Gott »umgebucht«.<sup>29</sup>

27 Die Darstellung von Sinnwelt und Gesellschaft Ägyptens folgt Assmann, Jan: Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1995.

28 In der »Erinnerungsfigur« des Exodus symbolisiert »Ägypten« also die »metahistorische Gegenposition zu der in Israel, im Licht der zu einem Archimedischen Punkt gesteigerten Religion gefundenen Trennung von Herrschaft und Heil. [...] Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit fundieren die königskritischen Texte der Bibel einen Widerstand gegen das Königtum, der nicht nur einzelnen, vom Gesetz abweichenden Herrschern gilt, sondern der Institution überhaupt.« (Assmann, Jan: Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München 2000, 70f.).

29 »Damit ist folgendes gemeint: Die Beziehung des Vasallen zu seinem Oberherrn wird nicht *verglichen* mit der des Volkes zu Gott, sondern sie wird dem Konto politischer Beziehungen abgezogen und dem Konto religiöser Beziehungen gutgeschrieben. Der Vertrag wird ganz buchstäblich geschlossen, ein Vertragstext aufgesetzt, Gesetze erlassen und feierlich beeidigt, das ganze Vertragswerk in regelmäßigen Zusammenkünften verlesen und ausgelegt. Mit einem Wort: eine neue Religion wird gestiftet nach dem Modell politischer Bindungen. Indem die Formen des Vertrages und des Rechtsbuches

Bemerkenswert ist noch etwas Zweites. Zu der Zeit, in der die – historisch gesehen wohl kleine, für das in Kanaan lebende Israel aber später geschichtsmächtige – Mose-Schar von Hebräern aus Ägypten entkommt,<sup>30</sup> vollzieht sich dort eine religiöse Revolution, die auf ihre Weise das geschlossene System Ägyptens untergräbt. Im Neuen Reich, vor allem seit dem 13. Jahrhundert vor Christus, lassen ägyptische Texte nämlich eine Wende zur »*persönlichen Frömmigkeit*« erkennen. Sie stellt den Menschen zum ersten Mal unmittelbar vor Gott und ist nicht mehr durch den Pharaon vermittelt. Die Ägyptologen sagen, dass der Staatsbegriff durch diese neue religiöse Unmittelbarkeit ausgehöhlt wird. Historisch bricht die Mose-Gruppe deshalb im Exodus nicht nur aus der perfekt durchorganisierten sakralen Macht aus, sondern auch aus einer Privatisierung der Religion, die innerhalb der gesellschaftlichen Zwänge einen kleinen Sektor ausspart, in dem man fromm sein kann. Was die Darstellung der Tora angeht, so schildert sie gerade keine Seelenreise, ist sie kein Erbauungsbuch für bloße Innerlichkeit, ausgeübt in den Nischen und Freiräumen des Staates. Sie will Israel vielmehr vorbereiten, Gesellschaft im Sinn Gottes, Raum des Gottesreiches zu werden.

Denn *Gott braucht ein solches Volk*, damit die anderen Völker, von seiner Lebensform fasziniert, sich dorthin auf den Weg machen, die vorgelebte Tora empfangen und selbst anders und heil werden können.<sup>31</sup> Was die Völker dazu treibt, sich in die Geschichte des Heils einbeziehen zu lassen, darf ja nicht Zwang oder moralischer Druck sein, sondern allein die Attraktivität der veränderten Welt. Nur so bleibt ihre Freiheit gewahrt, ohne die es keinen Glauben gibt. Von dieser Völkerwallfahrt, gewissermaßen der Gegenbewegung zum Exodus Israels, sprechen die Bücher Moses noch nicht. Sie findet sich auf vielfältige Weise vor allem in den Prophetenschriften, aber auch in den Psalmen, und verbindet das Alte mit dem Neuen Testament.<sup>32</sup> Ihre Dynamik setzt, um wirksam werden zu können, eine zeichenhafte Präsenz des Gottesvolkes unter den Völkern voraus. Denn die Wahrheit der Sinai-Tora – und, so möchte ich ergänzen, ihrer messianisch-endzeitlichen Erfüllung in der Bergpredigt (s. Matthäus 5,17–20)<sup>33</sup> – wird nur durch ihre Praxis überzeugend erwiesen. Auch die moderne »Suche nach Verwebung und Vernetzung« wird nur dann ihr Ziel im Volk Gottes finden, wenn es selbst »die Tora tut«.

Die alte Kirche hat die *Grundstruktur des Exodus* ins Zentrum ihres Glaubens und ihres liturgischen Gedächtnisses gerückt. »Die Nacht, in der sie sich der Errettung aus Ägypten erinnert, fällt für sie in eins mit der Nacht der Errettung Jesu aus der Gewalt des Todes. Und diese Nacht zielt nun gerade nicht auf die private Seligkeit des Einzelnen, sondern auf die Auferstehung des Gottesvolkes aus Sünde und Tod.

aus der soziopolitischen Sphäre in die Sphäre der Gottesbeziehung übertragen werden, fallen die beiden Sphären in eins zusammen. Etwas Neues entsteht, das es vorher so nicht gab.« (Assmann, Herrschaft und Heil, 51). Die Metapher der Liebesbeziehung ist eine Ausdeutung dieser Theologisierung des Politischen. Denn der Begriff der »Liebe«, der aus der Sprache der Vasallenverträge und Loyalitätsvereidigungen stammt, ist im Deuteronomium zum Hauptgebot des Gottesbundes geworden (Vgl. dazu unten).

**30** Vgl. dazu Görg, Manfred: Exodus, in: Ders./Lang, Berhard (Hrsg.): Neues Bibellexikon, Band 1, 631–636, zum historischen Exodus 634f. Zur Historizität Moses s. z. B. Smend, Rudolf: Mose als geschichtliche Gestalt, in: Historische Zeitschrift 260 (1995) 1–19.

**31** Vgl. dazu z. B. Fischer, Irmtraud: Tora für Israel – Tora für die Völker. Das Konzept des Jesajabuches (Stuttgarter Bibelstudien 164), Stuttgart 1995, 24–36.

**32** Vgl. dazu Lohfink, Gerhard: Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens, Freiburg 1991, 28–31, 154–170 und 196–203.

**33** Vgl. dazu Lohfink, Gerhard: Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik, Freiburg 1988, z. B. 110–119.

In der Osternacht werden durch die Taufe die neuen Glieder des Gottesvolkes geboren und die anderen erinnern sich, was in ihrer eigenen Taufe geschah: Sie wurden der alten Gesellschaft entrissen und hinübergerettet in eine neue Möglichkeit von Leben: in ein neues Land, in eine neue Gesellschaft, in das endzeitliche Volk Gottes.«<sup>34</sup> Die *Osternacht* feiert diese Elementarerfahrung des Exodus erneut als Gegenwart: »Dies ist die Nacht!« (Osterlob des »Exsultet«).<sup>35</sup>

## »Das Fest« – Politik und Mystik

Wo man im Pentateuch zum ersten Mal auf das Fest stößt, geht es sofort um *Politik*.<sup>36</sup> Es ist die Stelle, wo Mose und Aaron beim Pharao für die versklavten Israeliten intervenieren und ihm sagen: »So spricht Jahwe, der Gott Israels: Lass mein Volk ziehen, damit sie mir in der Wüste ein Fest feiern können« (Exodus 5,1). Dieses Fest hängt zweifellos mit einem hochpolitischen Akt zusammen, der Befreiung aus der Unterdrückung und Ausbeutung durch die Ägypter. Aber sie ist nicht das einzige, auch nicht das einzige politische Ziel. Die Menschen nämlich, die ausbrechen und sich am Sinai versammeln, werden im Fest zum Volk Gottes und erhalten eine Sozialordnung. Wir sprachen schon davon. Das bedeutet aber: Das *Fest* ist auch *die Geburtsstätte der richtigen Gesellschaft*. Wenn ganz Israel später im Tempel von Jerusalem am Laubhüttenfest jedes siebten Jahres die Tora rezitieren und die Furcht Gottes vom Sinai verspüren wird, wird es im kollektiven Bewusstsein als Volk Jahwes, das heißt als Gesellschaft Gottes, wiedergeboren und in ein Leben nach seiner Sozialordnung initiiert werden (Deuteronomium 31,10–13). Noch eine dritte Beobachtung, die spirituell entscheidende: Eigentlich sollte Israel nur ein Fest für Jahwe in der Wüste feiern, also etwas, das ganz auf Gott selbst zielte, und zwar in der Wüste, an einem Ort also, an dem alle Voraussetzungen für menschliches Wohl fehlen. Dabei zeigt sich aber etwas Paradoxes: Wer um Gottes willen aus seiner ägyptischen Art zu leben auszieht, dem schenkt Gott in seiner Sozialordnung auch die Lösung der Probleme eines menschlichen Miteinander und der Gestaltung der Welt; den führt er in ein Land, wo Milch und Honig strömen.

Wenn Israel dann im Verheißungsland lebt, findet es am Fest auch seine reinste Selbstdarstellung. Hier ist Jahwe Israels einziger, in Freiheit angenommener Herr und Israel mit all seinen Lebensbezügen sein Herrschaftsbereich. Die fremden wie die bodenständigen Götter dürfen dabei keinen Platz mehr haben. So wird das Fest zum Ferment einer Veränderung des gesellschaftlichen Bewusstseins und weckt die schöpferische Phantasie für die Verwirklichung von Gottes neuer Welt. Die Tora wendet deshalb dem *Festkalender* und seiner religions- wie gesellschaftspolitischen

<sup>34</sup> Lohfink, Braucht Gott die Kirche?, 96.

<sup>35</sup> Zur Theologie des Pascha-Mysteriums vgl. Braulik, Georg: Quadragesima und Pentekoste. Zum Sinn von Ostern aus alttestamentlicher und patristischer Sicht, in: Ders./Lohfink, Norbert: Osternacht und Altes Testament. Studien und Vorschläge. Mit einer Exsultetvertonung von Erwin Bücken (Österreichische Biblische Studien 22), Frankfurt/M. 2003, 27–40.

<sup>36</sup> Zur religions- wie gesellschaftspolitischen Dimension der deuteronomischen Liturgiereform vgl. Braulik, Georg: Die politische Kraft des Festes. Biblische Aussagen, in: Erharter, Helmut/Rauter, Horst-Michael (Hrsg.): Liturgie zwischen Mystik und Politik. Österreichische Pastoraltagung 27. bis 29. Dezember 1990, Wien 1991, 65–79.

Virulenz außerordentliche Aufmerksamkeit zu.<sup>37</sup> Schon das »Bundesbuch« (Ex 23,14–17) und das »Privilegrecht Jahwes« (Ex 34,18–24\*), danach auch das »Heiligkeitsgesetz« (Lev 23\*) und der deuteronomische Kodex (Dtn 16,1–17) sprechen von den drei großen Jahresfesten. Von ihnen feiert das sieben Tage dauernde Fest der ungesäuerten Brote den Exodus. Mit dem sieben Wochen später begangenen Wochenfest (unserem Pfingsten) und dem siebentägigen Fest der Herbst-Lese bzw. dem Laubhüttenfest dankt man für die Güter des Verheißungslandes. Alle drei Feste hängen zwar mit dem bäuerlichen Jahresrhythmus zusammen, unterlaufen aber zugleich die heidnischen Fruchtbarkeitsrituale für Regen und Ernte. Denn die Erstlinge der Gersten- bzw. der Weizen- und Traubenernte werden nicht Baal als dem Spender der Fruchtbarkeit geopfert, sondern »vor Jahwes Angesicht« gebracht. Ihm allein sind die Erträge des Landes zu danken, in das er Israel geführt hat, wie es das kleine historische Credo bei der Darbringung der Erstlingsfrüchte ausdrücklich bekennt (Dtn 26,5–10). Die Naturfeste werden in der Erinnerungskultur Israels zunehmend zu Feiern der Geschichte des Volkes mit seinem Gott umgedeutet. Außerdem wird das Jahr nicht nur vom Mond-Rhythmus der Umwelt bestimmt, sondern durch den typisch israelitischen Siebenerhythmus neu strukturiert, wie auch der Sabbat die Arbeitswoche am siebten Tag unterbricht und sie der Herrschaft Gottes unterstellt.

Das Deuteronomium fügt das Fest der ungesäuerten Brote in das Pascha ein und macht es zu einem vom ganzen Volk kultdramatisch gefeierten Leidensgedächtnis des nächtlichen Auszugs aus Ägypten. Diese Liturgie zielt darauf, »dass du dein Leben lang des Tages gedenkst, an dem du aus Ägypten gezogen bist« (Dtn 16,3). Darin liegt zugleich das Besondere der *deuteronomischen Feierwelt des Pascha*. Sie möchte durch dieses lebenslange Gedächtnis des Exodus das gesellschaftliche Bewusstsein Israels verändern.<sup>38</sup> Die Pascha-Paränese durchzieht deshalb das ganze deuteronomische Gesetz – angefangen vom Dekalog, einer Art ethischer Kurzformel zum Thema »Verwirklichung der Exodusfreiheit«, über die Einzelbestimmungen zugunsten von gesellschaftlichen Randgruppen, die mit der leidvollen Erfahrung Israels in Ägypten begründet werden (zum Beispiel Dtn 15,15 und 24,18.22), bis zum Gebot der Fremdenliebe, mit der man sogar ein wie Gott Liebender wird. Denn Jahwe »liebt die Fremden und gibt ihnen Nahrung und Kleidung – auch ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen« (Dtn 10,18f). Das Pascha vergegenwärtigt also den Auszug aus Ägypten, damit er *nach* der Feiererfahrung das gesellschaftliche Leben der einzelnen Israeliten befreiend prägt. Dagegen will das Wochenfest mit seiner Mahnung, an die Sklavenexistenz Israels zu denken (Dtn 16,12), dazu motivieren, bereits *durch* das Fest an den Menschen ohne Bodenbesitz in Israel emanzipatorisch zu handeln: Sie sollen aus ihrer Vereinzelung und seelischen Obdachlosigkeit durch die Teilnahme an den Festen in die Gesellschaft Israels integriert werden. Diesem Anliegen dient noch eine andere Besonderheit deuteronomischer Liturgie, die so genannte Kultzentralisation.

Das deuteronomische Gesetz verlangt, dass Opfer nur im Jerusalemer Heiligtum dargebracht werden. Dadurch werden auch die drei Jahresfeste zu Festen einer

<sup>37</sup> Die jüngste umfassende synchrone Darstellung stammt von Volgger, David: Israel wird feiern. Untersuchung zu den Festtexten in Exodus bis Deuteronomium (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 73), St. Ottilien 2002.

<sup>38</sup> Vgl. dazu Crüsemann, Frank: Freiheit durch Erzählen von Freiheit. Zur Geschichte des Exodus-Motivs, in: Ders.: Kanon und Sozialgeschichte. Beiträge zum Alten Testament, Gütersloh 2003, 193–209.

Wallfahrt zum Tempel von Jerusalem. Diese Zentralisierung soll nicht nur den Einfluss fremder und synkretistischer Kulte zurückdrängen und die Alleinverehrung Jahwes sichern. Hinter ihr steht vor allem eine neue Theologie des Volkes Gottes, die das Deuteronomium wie kein anderes Buch der Bibel mit einer gewissen Systematik in die Liturgie »übersetzt« hat. Nach dieser ältesten biblischen Festtheorie werden jetzt die *Feste zu den vorrangigen Orten der Sozialisation und Weltdeutung Israels*. Wenn deshalb möglichst ganz Israel an den drei Wallfahrtsfesten im Jerusalemer Heiligtum zu einer großen Versammlung zusammenkommt, wird bei seinen Festmählern erfahrbar, was Israel von seinem Gesellschaftsentwurf her ist – von Gott gesammeltes Volk, in dem die Unterschiede von reich und arm, von Herr und Knecht, von Mann und Frau aufgehoben sind; Volk, das der Rettungstaten seines Gottes eingedenk ist; Volk, das sich über den Segen des Landes freut, in dem es leben darf. Das Leitwort der deuteronomischen Festtheorie ist die »Lust vor Jahwe«. Diese mystische Dimension ist von den Riten am Altar weg ins gemeinsame Opfermahl gezogen.<sup>39</sup> Ich illustriere das an den beiden Erntefesten, dem Wochenfest und dem Laubhüttenfest.

Ihre Festordnung, die mit rituellen Vorschriften sonst äußerst zurückhaltend ist, führt einzeln an, wer einzuladen ist: »Du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, auch die Leviten, die in deinen Stadtbereichen Wohnrecht haben, und die Fremden, Waisen und Witwen, die in deiner Mitte leben.« (Dtn 16,11, ähnlich 16,14). Die Teilnehmerliste zielt auf Vollständigkeit. Sie darf allerdings nicht kasuistisch missverstanden werden, als müssten alle Haus und Hof verlassen und nach Jerusalem ziehen. Sie formuliert vielmehr die Sinnstruktur, die theologische Zielvorstellung: Das Fest möchte die Klassenbarrieren überwinden. Es möchte alle Familienmitglieder und die bodenbesitzlosen Randgruppen zu einer *geschwisterlichen Gesellschaft* vereinen. Zu ihr gehört natürlich auch die freie Frau und Familienmutter, obwohl sie nicht eigens genannt wird. Sie ist bereits im angesprochenen »Du«, an das sich das Gesetz wendet, eingeschlossen. Durch diese inklusive Rede-weise wird ihr textpragmatisch wie dem freien Mann das Recht zugesprochen, das Opfer ihrer Familie zu leiten. Die deuteronomische Rechtsordnung sichert der Frau also den gleichberechtigten Zutritt zum Altar.<sup>40</sup>

Zu dieser geschwisterlichen Welt gehört ferner, dass alle sozialen Gegensätze aufgelöst werden und es *keine Armen mehr gibt* (Dtn 15,4). Natürlich wird es Unterschiede des Besitzes geben, in einer agrarischen Gesellschaft vor allem ein unterschiedliches Maß an Grundbesitz. Es gab Berufsgruppen wie die levitischen Priester, die um ihres Berufs willen keinen Bodenbesitz haben konnten. Dazu gab es abhängige Arbeiter – etwas missverständlich »Sklaven« genannt –, Einwanderer und Asylanten, die in dem Land, in dem sie sich jetzt befanden, keinen Grund und Boden besaßen und ihrer Hände Arbeit verdingen mussten. Schließlich gab es die, die in Schwierigkeiten gerieten, wenn der Mann vorzeitig starb – die bodenbesitzlosen Gruppen der Witwen und Waisen. Sie alle galten im alten Orient als die typischen »Armen«, denen man durch Wohltätigkeit half. Genau hier setzt sich das Deuteronomium ab. Es entwirft eine Welt, in der diese Gruppen

<sup>39</sup> Braulik, Georg: Von der Lust Israels vor seinem Gott. Warum Kirche aus dem Fest lebt, in: Ders.: Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 33), Stuttgart 2001, 91–112.

<sup>40</sup> Diese liturgische Frauenemanzipation des Deuteronomiums samt ihrer Vorgeschichte behandelt ausführlich Braulik, Georg: Durften auch Frauen in Israel opfern? Beobachtungen zur Sinn- und Fei-ergestalt des Opfers im Deuteronomium, in: Ders.: Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte, 59–89.

durch Tempelsteuern, Opferanteile und besondere Rechte zur Nachlese bei der Getreide-, Oliven- und Traubenernte zur normalen Nahrungsmittelversorgung kommen. Für dieses institutionelle Versorgungssystem muss die bodenbesitzende bäuerliche Bevölkerung Abgaben leisten. Aber auch überall dort, wo durch Schicksalsschläge plötzlich Not entsteht, muss sie zu Lasten des eigenen Besitzes sofort beseitigt werden, damit sich keine Elendsschichten mehr etablieren.<sup>41</sup> Vor allem aber regelt das Deuteronomium, wie diese Menschen, wenn es nicht nur ums Essen, sondern um mehr geht, am wöchentlichen Ruhetag und an den großen Festen gleichberechtigt mitfeiern. So wird gerade das, was Armut am bittersten macht, das Ausgeschlossensein von der gemeinsamen Freude, beseitigt. Die Fremden, Waisen und Witwen, Sklaven und Leviten werden an den Höhepunkten des nationalen Lebens, wenn ganz Israel zum Tempel nach Jerusalem zieht, in die Festgemeinschaft der landbesitzenden Familien aufgenommen und erhalten vollen Anteil an ihrer »Lust vor Gott«. Insofern kann das Deuteronomium sagen: »Es wird bei dir keine Armen mehr geben«.

Fremde, Waisen und Witwen, die sonst als die klassischen Sozialfälle gelten, werden deshalb im Deuteronomium niemals »Bruder« genannt. Diese Bezeichnung, die übrigens keinen geschlechtlich spezifizierenden Klang hat, sondern auch die Frau umfasst (vgl. Dtn 15,12), wird auch in der Kultgesetzgebung nie gebraucht. Denn der Appell an die »brüderliche« Gesinnung will in den meisten Fällen zu einem sozialen Verhalten motivieren, das sich als Recht kaum einfordern lässt. Er geht nicht von einem formalen Gerechtigkeitsprinzip aus, sondern stellt sich in bewusster Parteilichkeit hinter alle, deren Freiheit und Personwürde gefährdet ist. Diese sozialhumanitäre Gerechtigkeit ist im alten Orient einzigartig (vgl. Dtn 4,8). Ich kann auf die verschiedenen Dimensionen dieser »Bruder«-Ethik, die das Deuteronomium modellhaft entwickelt und die Jerusalemer Urgemeinde später verwirklicht hat (vgl. z. B. Apg 4,32–34), nicht weiter eingehen.<sup>42</sup> Für unseren Zusammenhang ist entscheidend: Diese geschwisterliche Gesellschaft wird in jeder der fröhlichen Mahlgemeinschaften im Zentralheiligtum »vor Jahwe« dargestellt. Von ihnen her baut sich eine Welt des Glücks und der Kommunikation auf. »Alle Glieder Israels sind beisammen, ohne dass es einen sozialen Unterschied gäbe. Alle sind voller Freude. Genau in diesem Augenblick sind sie »vor Jahwe, deinem Gott«. Nirgendwann und nirgendwo kann Israel dichter es selbst sein.«<sup>43</sup> Wenn diese in die Tempelmystik der Gott-Innigkeit getauchte Solidarität die gesamte gesellschaftliche Wirklichkeit Israels erfasst hat, hat das Fest sein politisches Ziel erreicht: Volk Gottes ist aus dem Fest neu geboren.<sup>44</sup> Wo sonst könnte die Sehnsucht nach »umfassender Heilung« auch heute besser gestillt werden als auf einem solchen Fest?

**41** Das hat zuerst Lohfink, Norbert: Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt – Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen, in: Ders.: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 20), Stuttgart 1995, 205–218, überzeugend herausgearbeitet.

**42** Vgl. dazu Peritt, Lothar: »Ein einzig Volk von Brüdern«. Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung »Bruder«, in: Ders.: Deuteronomium-Studien (Forschungen zum Alten Testament 8), Tübingen 1994, 50–73.

**43** Lohfink, Norbert: Opferzentralisation, Säkularisierungsthese und mimetische Theorie, in: Ders.: Studien III, 219–260, 243.

**44** Wie weit der deuteronomische Gesellschaftsentwurf verwirklicht worden ist, können wir aufgrund der Quellenlage nicht feststellen. Jedenfalls wurde er ab einem bestimmten Zeitpunkt als präzeptives Gottesrecht akzeptiert. Dem später verfassten Rutbuch z. B. erscheint das Deuteronomium als gültiges Recht, das hohe Autorität genießt (Braulik, Georg: Das Deuteronomium und die Bücher Job, Sprichtwörter, Rut. Zur Frage früher Kanonizität des Deuteronomiums, in: Ders.: Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte, 213–293, 258–280).

## »Die Liebe« – das Wunschbild Gottes von seiner Geliebten verwirklichen

Die Forderung ist zunächst weniger gefühlhaft, als sie vielleicht klingt. Denn das Hauptgebot des Bundes »Gott zu lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft« (Dtn 6,5) stammt aus der politischen Sprache altorientalischer Vasallenverträge und Loyalitätsvereidigungen. Gemeint ist ein juristisch anbefehlbares, ausschließliches Treueverhältnis, eine Ganzhingabe im Gehorsam, die zugleich Dankbarkeit und Vertrauen umschließt. Diese Tatliebe soll sich auch emotional in einer persönlich intimen Erfahrungssphäre verwirklichen. Das Gebot der Gottesliebe schließt ja an die Proklamation des »Jahwe allein« an: »Höre Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig!« (Dtn 6,4) »Einzig« aber ist ein Topos der Liebesprache (vgl. Hdl 6,8f). Man kann Jahwe nur allein, unter Ausschluss aller Götter, als den erfahren, der er ist. Zugleich erwartet dieser für Israel einzige Gott »keinen Anteil an Israels Liebe, sondern Israels Liebe ganz.«<sup>45</sup> Und er erwartet sie von ganz Israel, in dessen Freiheit, aber nicht Beliebigkeit, sie gestellt ist. Das »Höre Israel!« fordert das kollektive Du Israels zur Liebe auf und erst darin auch den einzelnen Israeliten, die einzelne Israelitin – wie auch die Liebe Gottes, so sehr sie den einzelnen meint, noch davor dem ganzen Volk gilt (Dtn 7,7f). Nur das Volk als solches kann letztlich dieses »erste von allen Geboten« (Mk 12,28) erfüllen. Es soll ja, wozu das Deuteronomium mehrfach ermahnt (zum Beispiel Dtn 7,9), seinen Gott dadurch lieben, dass es seine Sozialordnung verwirklicht. So sieht es übrigens auch das Neue Testament, vor allem das johanneische Schrifttum (zum Beispiel Joh 14,15; 15,10; 1 Joh 5,3). Unsere Devise müsste demnach lauten: *Als Kirche Gott lieben.*

Die Tora ist also *das Wunschbild Jahwes von seiner Geliebten*. Es kann nur durch die gesellschaftliche Liebe Israels Wirklichkeit werden. Denn nur, wenn das Volk und nicht bloß einzelne Israeliten sich auf die Tora einlassen, entsteht jener Raum, in dem das Sozialgefüge nicht gewaltabgestützt und nach Klassen geschichtet ist, sondern wo in der Öffentlichkeit jenes Verhalten gilt, das sonst nur innerhalb der Familie zu Hause ist. Erst dann wird Not nicht bloß gelindert, sondern kann eine Welt entstehen, in der es überhaupt keine Armut mehr gibt (Dtn 15,4f). Nur so gibt es auch das Fest, das die gesellschaftlichen Randgruppen mit den bodenbesitzenden Familien vereint und deshalb zum Prüfstein gelebter Tora wird. Ist »Fest« doch nur »dort, wo die Liebe sich freut« (Johannes Chrysostomus). Wenn ganz Israel seinen Gott liebt, kommt es auch zu einer Wechselwirkung von Ökonomie und Ökologie: Die Erde wird nicht mehr ausgebeutet und produziert gerade dann einen Überfluss an Korn, Most und Öl, an Kälbern und Lämmern, wodurch sich auch die Bevölkerung sorglos vermehren kann (vgl. zum Beispiel Dtn 7,12–14; 11,13–15; 28,2–13). Weil soziales Verhalten und körperliche Gesundheit zusammenhängen, verschwinden, wenn die Gesellschaft in Ordnung ist, sogar die Krankheiten (Dtn 7,15). Die Beispiele mögen

<sup>45</sup> Spieckermann, Hermann: Mit der Liebe im Wort. Ein Beitrag zur Theologie des Deuteronomiums, in: Ders.: Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (Forschungen zum Alten Testament 33), Tübingen 2001, 157–172, 160. Er versucht nachzuweisen, dass die Kapitel 6–11 und 30 im paränetischen Rahmen in mehreren Fortschreibungen als Auslegung des »gestifteten und angemahnten Liebesverhältnisses zwischen Gott und Israel« entstanden sind.

genügen. Entscheidend ist immer, dass Israel als Volk Gott liebt. Genauer: seinen Gott, also Jahwe, und ihn allein. Denn andere Götter stehen für andere, letztlich inhumane gesellschaftliche Systeme. Israels Liebe zu seinem »Einzigen« aber und damit seine »Zivilisation der Liebe« (Papst Johannes Paul II.) kommt aus dem »Hören«, ist »amor ex auditu« (Dtn 6,4f). Damit findet auch die anfangs erwähnte Kurzformel alttestamentlicher Spiritualität vom »Tun vor dem Hören« eine wichtige ergänzende Deutung. Dass solches Tun der Liebe keine autonome Leistung, nicht »Gesetz« im nomistischen Sinn ist, macht das Deuteronomium am Ende des Buches deutlich: Die Gottesliebe und in ihrem Gefolge das Halten der Tora sind überhaupt nur möglich, weil Gott aus reiner Gnade zuerst das Herz seines Volkes »beschnitten« hat (Dtn 30,6). Neutestamentlich entspricht dieser Herzensbeschneidung die Taufe (vgl. Kol 2,11–13).

Was das deuteronomische Gesetz als konkrete Verwirklichung der Gottesliebe fordert, hat ein anderes Rechtskorpus der Tora, nämlich das Heiligkeitgesetz in Levitikus 19, ausdrücklich als *Nächstenliebe* eingeführt. Dort heißt es im Rahmen einer Art von »Gemeindekatechismus«: »Du sollst deinen Nächsten – wörtlich: Nachbarn – lieben wie dich selbst« (19,18). Dieser Satz dürfte zunächst zum üblichen Ethos eines Dorfes gehört haben. Er besagt: Mit dem unmittelbaren Nachbarn soll man so umgehen wie mit den Mitgliedern der eigenen Familie. Dabei ist die Familie gewissermaßen das erweiterte Selbst des Familienvaters. Der springende Punkt in Kapitel 19 ist dann, dass die Bezeichnungen »Bruder«, »Verwandter«, »Nachbar« und »Volksangehöriger« gleichbedeutend verwendet werden (vgl. 19,16–18). Daraus ergibt sich, dass das Verhalten zu allen Israeliten diejenige »Liebe« sein soll, die man den eigenen Familienangehörigen und nächsten Nachbarn schuldet. Ganz Israel wird durch diese Solidarität und wechselseitige Verantwortung zu einer einzigen großen »Familie«. Was das bedeutet, wird im Kontext speziell auf die Schwachen und Benachteiligten hin erläutert. Nach 19,13f ist nämlich der »Nächste« speziell der Tagelöhner, der »Taube« und der »Blinde« in Israel. In 19,15 ist es, ebenso wie der »Große« auch der »Arme«. Am Ende des Kapitels wird sogar der »Fremde« den »Armen« Israels gleichgestellt. Nach 19,34 soll er wie ein »Mitbürger« behandelt werden, so dass es auch bezüglich des Fremden heißt: »Du sollst ihn lieben wie dich selbst« (vgl. Dtn 10,19). Die so genannte Nächstenliebe meint also keine romantische oder individualistische Zuneigung, sondern wird von vornherein auf das Verhalten zu den Armen, Schwachen und am Rand lebenden Fremden ausgelegt. Umfassender kann eine Liebe, wie sie heute gesucht wird, gar nicht mehr sein. Im Übrigen ist auch die Nächstenliebe des Buches Levitikus wie die Gottesliebe des Deuteronomiums in die gemeinsame Verantwortung aller in Israel gestellt. Die gleiche Nüchternheit der Liebe ist – was ich nur mehr andeuten kann – auch dort noch gegeben, wo wie zum Beispiel bei der *Feindesliebe* nicht einmal mehr von »Liebe« gesprochen wird (Ex 23,4f und Dtn 22,1–4).

Zusammenfassend: »Liebe ist für Israel sachgerecht bestehende Tat und braucht deshalb den konkreten Boden des Gottesvolkes [...] Wo dieser Boden des Gottesvolkes nicht mehr lebendig war, verkam ›Liebe‹ sehr oft zur reinen Innerlichkeit, zu einer unverbindlichen Menschheitsliebe (›seid umschlungen Millionen‹) oder zur Inszenierung von Almosen. Das, was die Bibel mit *agapē* meint, setzt den Gesell-



schaftsentwurf der Tora voraus. Ohne ihn wird Liebe weltlos«. <sup>46</sup> Auch eine moderne Spiritualitätssuche kommt um diese Voraussetzung nicht herum.

Wir sind damit wieder bei den Themen angekommen, von denen unsere Betrachtung ausgegangen ist. Ich schließe den Bogen mit einem Wort von Reinhold Schneider<sup>47</sup>:

*Die Bibel, dieses Buch, kann man nicht lesen,  
man kann es nur tun. Es ist kein Buch,  
es ist eine Lebensmacht. Und es ist unmöglich,  
auch nur eine Zeile zu begreifen,  
ohne den Entschluss, sie zu vollziehen.*

<sup>46</sup> Lohfink, Braucht Gott die Kirche?, 110f.

<sup>47</sup> Ohne Angabe der Quelle zitiert in Haverkamp, Cornelia (Hrsg.): Das versteigerte Buch. Kleine Erzählungen, Gießen 2003, 17.