

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit  
der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz

Renate Brandscheidt  
Ein Akt des Glaubens?  
Lucio Fontanas Schlitz- und Lochbilder  
im Gespräch mit dem Gottesbild  
der Heiligen Schrift

Erasmus Gaß  
„Denn Jahwe kämpfte für Israel“ (Jos 10,14).  
Zum Problem göttlicher Gewalt im Josuabuch

Marius Reiser  
Jesus und die Frauen vor dem Hintergrund  
der antiken Konventionen

Georg Rubel  
„Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5,1).  
Bibeltheologische Betrachtungen zum  
Verhältnis von Gesetz und Freiheit  
im Alten und Neuen Testament

Besprechungen

Neue theologische Literatur

128. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

1 2019

# INHALT

## AUFSÄTZE

Renate Brandscheidt: Ein Akt des Glaubens? Lucio Fontanas Schlitz- und Lochbilder im Gespräch mit dem Gottesbild der Heiligen Schrift .....	1
Erasmus Gaß: „Denn Jahwe kämpfte für Israel“ (Jos 10,14). Zum Problem göttlicher Gewalt im Josuabuch .....	30
Marius Reiser: Jesus und die Frauen vor dem Hintergrund der antiken Konventionen .....	49
Georg Rubel: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5,1). Bibeltheologische Betrachtungen zum Verhältnis von Gesetz und Freiheit im Alten und Neuen Testament .....	68
BESPRECHUNGEN .....	89
NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR .....	94

### **Anschriften der Mitarbeiter:**

Prof. Dr. Renate Brandscheidt, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier  
Prof. Dr. Erasmus Gaß, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier  
Prof. Dr. Marius Reiser, Taunusstraße 30, 55262 Heidesheim  
Prof. Dr. Georg Rubel, Luxembourg School of Religion & Society, 52, rue Jules Wilhelm,  
L-2728 Luxembourg

**Schriftleitung:** Prof. Dr. Renate Brandscheidt, Lehrstuhl für Exegese des Alten Testaments  
Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, Lehrstuhl für Philosophie II

**Redaktionsadresse:** Theologische Fakultät Trier, Jutta B. Gerardy, Universitätsring 19, 54296 Trier,  
Telefon (06 51) 201 35 43, [tthz@uni-trier.de](mailto:tthz@uni-trier.de)

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus Verlag GmbH, Postfach 30 40, 54220 Trier; Max-Planck-Str. 14,  
54296 Trier; Telefon (06 51) 46 08-121, Telefax (06 51) 46 08-220, [buchversand@paulinus-verlag.de](mailto:buchversand@paulinus-verlag.de),  
[www.paulinus-verlag.de](http://www.paulinus-verlag.de)

Gesellschafter: Vermögens- und Managementgesellschaft mbH, Trier. Entsprechend §9 Abs. 4 LMG ist an  
der Paulinus Verlag GmbH beteiligt die Vermögens- und Managementgesellschaft mbH, Trier.

**Satz:** Jutta B. Gerardy, Theologische Fakultät Trier

**Druck:** Repa-Druck GmbH, Zum Gerlen 6, 66131 Saarbrücken/Enselheim

**Erscheinungshinweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 33,50 EUR  
(in Verbindung mit E-Book-PDF kostenlos), Einzelheft 9,50 EUR. Studentenabonnement bei Vorlage einer  
Bescheinigung 15,50 EUR. Preise einschließlich Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein  
Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahres-  
ende, spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

### **Urheberrechtliche Hinweise:**

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbeson-  
dere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schrift-  
liche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Ver-  
fahren – reproduziert oder in eine von Datenverarbeitungsanlagen verwendbare Sprache übertragen  
oder in elektronischer Form gespeichert oder in das Internet eingestellt werden. Fotokopien für den  
persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als  
Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und  
benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung  
an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen  
Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

RENATE BRANDSCHEIDT

## Ein Akt des Glaubens?

Lucio Fontanas Schlitz- und Lochbilder im Gespräch  
mit dem Gottesbild der Heiligen Schrift

*Abstract:* It is not least the visual arts that can serve as an opposite pole to the metaphysical deficiency of the modern age, if they translate traditional Christian motifs into a unique imagery and thus become a means to enable new transcendental experience. This essay is designed as a dialogue between faith and art and brings the work of Argentine-born Italian artist Lucio Fontana (1899-1968) into conversation with the image of God as it is to be found in the Scriptures.

Gottesfinsternis, Gottesferne und Gottvergessenheit sind jene Stichworte, mit denen plakativ die Mentalität der säkularen Gesellschaft in der heutigen Zeit umschrieben wird.<sup>1</sup> Dass von der Warte christlicher Position aus eine wesentliche Eintrübung des Gottesbildes zu beklagen ist, insofern – wie es der emeritierte Papst Benedikt XVI. in einer Audienzansprache dargelegt hat – „an die Stelle des personalen Gottes des Christentums, der sich in der Bibel offenbart [...], ein geheimnisvolles Wesen [tritt], das nur eine vage Beziehung zum persönlichen Leben des Menschen hat“,<sup>2</sup> steht außer Frage und ist in den Folgen für das menschliche Zusammenleben eine bittere Realität. Aber selbst angesichts aggressiver Formen eines modernen Atheismus, deren Vertreter die Religion für ein Übel halten und den Glauben an einen Gott für obsolet erklären,<sup>3</sup> bleibt in den Zeiten der als „gottlos“ geltenden Moderne eine Leerstelle, die nicht durch Ersatzgrößen aufzufüllen ist.<sup>4</sup> Auf der Suche nach neuen Positionen sind es nicht zuletzt die bildenden Künste, die, auch wenn sie ein Spiegelbild der Probleme, Schrecken und Katastrophen in der Gegenwart sind, dennoch als Gegenpol zum metaphysischen Defizit der Moderne fungieren können, wenn sie traditionelle christliche Motive in eine Bildsprache sui generis übersetzen und damit zum

---

<sup>1</sup> Vgl. u. a. Paul Josef KARDINAL CORDES, *Dein Angesicht Gott suche ich*, Illerissen 2017.

<sup>2</sup> BENEDIKT XVI., Audienzansprache an den früheren Botschafter der BRD anlässlich der Überreichung des Beglaubigungsschreibens (13. September 2010).

<sup>3</sup> Vgl. Richard DAWKINS, *Der Gotteswahn*, Berlin 2007; Christopher HITCHENS, *Der Herr ist kein Hirte: Wie Religion die Welt vergiftet*, München 2007; Sam HARRIS, *Das Ende des Glaubens: Religion, Terror und das Licht der Vernunft*, Winterthur 2007; Daniel DENNET, *Den Bann brechen: Religion als natürliches Phänomen*, Frankfurt a. M. 2008.

<sup>4</sup> Vgl. Johannes RÖSER (Hg.), *Gott? Die religiöse Frage heute*, Freiburg 2018.

Medium für neue Transzendenzerfahrungen werden.<sup>5</sup> In diesem Rahmen ein Gespräch mit dem biblischen Offenbarungszeugnis zu eröffnen, das ja dezidiert den literarischen Niederschlag eines leidenschaftlichen Dialogs mit einem Gott beinhaltet, der sich in der Geschichte offenbart und das zudem einer alten, uns ferngerückten Welt angehört, mag auf den ersten Blick befremden. Es entspricht aber bei genauem Hinsehen ganz der Art der Heiligen Schrift, die Gott in den sich wandelnden Zeiten als begleitend und gestaltend wahrnimmt und überliefert, ein Sachverhalt, der ermutigt, mit Offenheit für veränderte Konstellationen in der Geschichte Vergewisserungen an der alten Bibel aufzusuchen.<sup>6</sup> Im Fokus des beabsichtigten Dialogs von Glaube und Kunst soll der in Argentinien geborene italienische Künstler Lucio Fontana (1899-1968) stehen, der in der europäischen Kunstszene der Nachkriegszeit als Visionär einer neuen Kunst eine zentrale Stellung einnimmt und der, zutiefst überzeugt von der ethischen Bedeutung der Kunst, aus diesem Grund seine Werke auch theoretisch untermauert.

## I. Fontanas Fund

„Meine Entdeckung war das Loch und basta: ich bin zufrieden damit und kann ruhig sterben nach dieser Entdeckung [...], während ich mich vorher wie ein Nichts fühlte“ stellt Lucio Fontana nicht ohne ein gewisses Pathos fest<sup>7</sup> und trägt damit jener einfachen wie radikalen Geste Rechnung, die zu seinem Markenzeichen wurde: die Perforation der Leinwand.

Der am 19. Februar 1899 in Rosario di Santa Fé als Sohn eines nach Argentinien emigrierten italienischen Bildhauers geborene Künstler<sup>8</sup> besucht nach der Übersiedlung seiner Familie nach Italien zunächst die Baugewerbeschule am Technischen Institut Carlo Cattaneo in Mailand mit dem Abschluss eines Diplomingenieurs und schreibt sich danach 1920 an der Mailänder Accademia di Belle Arti di Brera ein. Nach der Rückkehr der Familie nach Argentinien 1922 und der Mitarbeit im Atelier seines Vaters eröffnet Lucio Fontana 1924 ein

---

<sup>5</sup> Vgl. Patrik SCHERRER, *Gott in Sicht? 33 Impulse zum christlichen Glauben aus der PI-NAKOTHEK DER MODERNE*, Regensburg 2005.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu Odil Hannes STECK, *Gott in der Zeit entdecken. Die Prophetenbücher des Alten Testaments als Vorbild für Theologie und Kirche* (BThSt 42), Neukirchen-Vluyn 2001.

<sup>7</sup> Aus dem Interview mit Fontana von Carla LONZI aus dem Jahr 1968; zitiert nach Jole DE SANNA, *Lucio Fontana. Materie Raum Konzept*, Klagenfurt 1995, 300-304.

<sup>8</sup> Eine ausführliche Biographie findet sich u. a. bei Barbara HESS, *Fontana*, Köln 2017; Thomas M. MESSER, *Lucio Fontana. Retrospektive*. Ausstellungskatalog, Kunsthalle Schirn, Frankfurt a. M. 1996, 15-29; Giovanni JOPPOLO, *Lucio Fontana: „Qui sait comment est dieu?“* Biographie 1899-1968, Marseille 1992.

eigenes Bildhaueratelier. Im gleichen Jahr gewinnt er mit einer Gedenktafel für den französischen Chemiker Louis Pasteur seinen ersten Wettbewerb. 1928 kehrt er nach Mailand zurück und beendet sein Studium an der Accademia di Brera. Neben figurativen Plastiken, Terrakotta-Reliefs und bemalten Gipstafeln entstehen auch abstrakte Werke.

Ab 1939 lebt Fontana wieder in Argentinien und wird 1946 Mitbegründer der privaten Academia Altamira in Buenos Aires, wo aus Diskussionen mit Studenten und jungen Künstlern aus dem Umfeld der Akademie das Manifesto Blanco („Weißes Manifest“) hervorgeht, in dem die Befreiung vom „Erbe der Renaissance“ – gemeint ist die illusionistische Darstellung des Raumes durch die Perspektive – verlangt wird, ebenso die Abkehr von den herkömmlichen Materialien und damit die Befreiung der Kunst aus ihren räumlichen Grenzen zugunsten neuer künstlerischer Formen, genauer: zugunsten der Darstellung des Raumes und der Eroberung einer neuen Dimension in der Weise, dass der reale und der imaginierte Raum vereint sind. Fontana will also eine spaziale, das heißt raumbezogene Kunst unter Verzicht auf alle illusionistischen Darstellungsmittel schaffen.

Ende 1947 beginnt Fontana, den Spazialismus mit der Gründung der Künstlergruppe „Movimento spaziale“ auch als künstlerische Bewegung zu installieren. Weitere Manifeste folgen, so u. a. 1947 das Erste Manifest des Spazialismus (Primo Manifesto dello Spazialismo), 1948 das Zweite Manifest des Spazialismus (Secondo Manifesto dello Spazialismo) und 1951 das Technische Manifest des Spazialismus (Manifesto tecnico dello Spazialismo). 1949 entstehen die ersten, mit spitzen Werkzeugen perforierten Leinwände, zunächst die Buchi („Löcher“), ab 1958 dann die Tagli („Schnitte“), also Bilder mit Löchern oder Schnitten auf einer zumeist mit Gaze hinterlegten Leinwand, um die räumliche Wirkung zu erhöhen und die zumeist den Titel Concetto spaziale Attesa („Raumkonzept Erwartung“) tragen.

Die Pointe der geschlitzten Bilder besteht in der Öffnung der Fläche in den Raum, wodurch das Bild Objektcharakter bekommt, die Ebene der Leinwand also gleichsam in ein Relief verwandelt und die Farbe zum räumlichen Element wird. Von nun an gehören der Raum vor der Bildfläche, also der Raum des Betrachters, und der diffuse, Unendlichkeit vermittelnde Raum jenseits des Bildes zusammen, denn – so Fontana –: „Der Raum des Bildes kann nicht in den Grenzen der Leinwand eingeschlossen, sondern muss auf den ganzen umgebenden Raum ausgedehnt werden.“<sup>9</sup> Dieses Verfahren wendet Fontana auch bei

---

<sup>9</sup> Aus dem Interview mit Lucio Fontana von Daniele PALAZZOLI, Mailand Oktober/November 1967; zit. nach DE SANNA, Fontana (s. Anm. 7), 292.

Skulpturen, Keramik und Metallplatten an. Zudem experimentiert er mit Leuchtstoffröhren, Neons und UV-Licht, um den Raum und seine Wahrnehmung zu modifizieren, wie es beispielhaft das *Ambiente spaziale con neon* (raumbezogene plastische Arbeit mit Neon) zeigt, das 1967 am Stedelijk Museum in Amsterdam und später im Museum of Modern Art in New York realisiert wird. Ab 1963 entsteht die eindrucksvolle Werkserie *La Fine di Dio* („Das Ende von Gott“), monochrome, ovale Gemälde, die mit Löchern oder Schnitten versehen sind. Sie schließt die künstlerische Entwicklung Fontanas ab, der am 7. September 1968 in Comabbio nahe der norditalienischen Stadt Varese starb, nur zwei Jahre, nachdem er bei der Biennale von Venedig mit dem großen Preis für Malerei ausgezeichnet worden war.

## II. Fontana und das biblische Zeugnis

### 1. Das „Mehr“ in der künstlerischen Gestaltung

„Meine Kunst ist niemals zeitkritisch, sondern zeitnah gewesen“, resümiert Fontana in einem Brief an Gianni Giampiero<sup>10</sup> vom 2. November 1949,<sup>11</sup> eine Auffassung, die einzulösen er sich im „Raumzeitalter“<sup>12</sup>, mit dem „die Entdeckung neuer physikalischer Kräfte, die Herrschaft über Materie und Welt-raum“<sup>13</sup> einhergeht, um so mehr gedrängt fühlt.<sup>14</sup> Denn die Tatsache, dass der Mensch den kosmischen Raum erobert und sich damit in einem bisher nie da gewesenen Ausmaß einer Welt bewusst wird, die unabhängig von seinen Ideen existiert und sich ausdrückt, erfordert nach Fontana eine gegenüber dem Früheren umfassendere Kunst, in der „das Sein in seiner ganzen Totalität waltet und

---

<sup>10</sup> Kritiker, Verleger, Drucker sowie Sammler und Begründer des Spazialismo-Museums in Orta San Giulio.

<sup>11</sup> Zit. nach Guido BALLO, Lucio Fontana, Köln-Lindenthal 1971, 247.

<sup>12</sup> Bereits 1952 schreibt Fontana im Technischen Manifest: „Wir sind ins Raumzeitalter eingetreten, der Mensch hat die Entfernungen von den Planeten festgelegt, der Mensch strebt ihre Eroberung an, der Mensch hat in den letzten hundert Jahren mit seinen Erfindungen die Menschheit zum Unmöglichen getrieben – nun, all das hat den schöpferischen Geist des Künstlers beeinflusst und beeinflusst ihn weiter, die Ismen haben in unserer Zeit Recht“. Zitiert nach Roberto TERROSI, Lucio Fontana: Philosophie, Wissenschaft und Technik. Übersetzung aus dem Italienischen von Anselm JAPPE, in: Helmut FRIEDEL, *La Fine di Dio*, München 1999, 28f.

<sup>13</sup> Technisches Manifest; zit. nach DE SANNA, Lucio Fontana (s. Anm. 7), 276.

<sup>14</sup> Im Technischen Manifest von 1952 schreibt Fontana weiterhin: „Die Kunst ist nicht im Abstieg, sondern in einem langsamen Übergang begriffen, der zu einer neuen Entwicklung der künstlerischen Mittel führt.“ Zit. nach DE SANNA, Lucio Fontana (s. Anm. 7), 282.

sich manifestiert.<sup>15</sup> Damit geht es um nichts weniger als um den Versuch einer Aktualisierung des Unendlichen in der Kunst: „Wenn ich ein Bild mit einem Schnitt mache, will ich kein Bild machen: ich öffne einen Raum, eine neue Dimension [...] eine Dimension, die das Unendliche ist.“<sup>16</sup> Das Sich-gedrängt-Fühlen, diesbezügliche Einsichten künstlerisch in einer Synthese zu vereinen, ist über das individuelle Wollen Fontanas hinaus aber auch Ausdruck der allgemeinen Erfahrung, dass es im künstlerischen Gestalten stets um mehr geht als nur um freie Selbstentfaltung, nämlich um das Ergreifen einer „vorgelagerten“ Idee und damit um Hingabe angesichts der Begegnung mit Neuem.

In diesem Kontext von einer Art Gotteserfahrung zu sprechen, liegt Fontana – ungeachtet der Tatsache, dass er im Manifesto Blanco davon spricht, dass der Keim von Ideen in der Gesellschaft angelegt ist und Denker und Künstler sie nur ausdrücken<sup>17</sup> – nicht fern. Gemeint ist nicht, dass Gott in dem, was er zur Anschauung bringt, in irgendeiner Weise da wäre – schließlich kann Gott nicht gestalthaft Gegenstand der Darstellung in der Kunst sein<sup>18</sup> –, wohl aber, dass seine Bilder mit einer religiösen Deutung in Verbindung gebracht werden können.

So spricht Fontana selbst von einem „Akt des Glaubens“, den er mit der Herstellung seiner Schlitz- und Lochbilder setzt:

„Als ich ‚Das Ende Gottes‘ präsentiert habe, hat man mir gesagt, ‚Sie setzen den Göttern ein Ende‘ ... nein, die Götter sind eine Sache, dies ist das Ende der Götter auf der Erde, und das bedeutet dann: das Ende dieser Götter, aber die Weiterführung eines Gottes ... was ist das? Nichts! Wer weiß denn, wie Gott ist? Und dann habe ich diese Löcher gemacht ... Und sie sind gekommen und haben gesagt: ‚Aber was bedeutet all dies hier?‘ ..., ein Akt des Glaubens, der einzige Gestus, den ich mache, ist: an Gott glauben“.<sup>19</sup>

All dies bezeugt einen geistigen Anspruch, der vordergründig nichts mit dem Bestreben zu tun hat, mittels bizarrer Vorgehensweise den eigenen Nachruhm und damit die Unsterblichkeit der eigenen Kunst zu sichern.<sup>20</sup> Die Kunst ist für

---

<sup>15</sup> Manifesto Blanco; zit. nach DE SANNA, Lucio Fontana (s. Anm. 7), 273.

<sup>16</sup> Fontana 1965; zit. nach DE SANNA, Lucio Fontana (s. Anm. 7), 11.

<sup>17</sup> Vgl. DE SANNA, Lucio Fontana (s. Anm. 7), 265.

<sup>18</sup> Selbst dort, wo Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist so etwas wie eine bildliche Darstellung finden, kann diese Darstellung legitim nur so vollzogen werden, dass sie eine Chiffre, ein betont Mittelbares ist, das über sich hinausweist. Vgl. Helmut THIELICKE, Theologische Ethik, III. Bd., Tübingen <sup>2</sup>1968, 823.

<sup>19</sup> Zit. nach DE SANNA, Lucio Fontana (s. Anm. 7), 301.

<sup>20</sup> Gegen Letzteres kämpft Fontana vehement an: „[...] die Mentalität des lebenden Menschen war bis heute diese: man wollte sich groß fühlen, indem man glaubte, unsterblich zu sein. Doch die Ewigkeit angesichts des Nichts, der Zeit [...] existiert nicht, denn nach vierzig-

Fontana zuallererst ein innerliches, philosophisches und nicht ein visuelles Phänomen, weshalb er seinen Kritikern wiederholt entgegenhält: „Ich habe nicht Löcher gemacht, um das Bild zu ruinieren – nein – ich habe Löcher gemacht, um etwas zu finden.“<sup>21</sup>

Dass die Kunst einen geheimnisvollen Überschuss birgt und mit ihrer Technik der Welt Darstellung nicht schon erklärt ist, dass Bilder nicht einfach gemacht werden, sondern vielmehr „erscheinen“, ist auch genuin biblische Überzeugung, wobei die Heilige Schrift aufgrund ihrer Glaubensbotschaft in der Lage ist, das „Mehr“ bzw. das „Göttliche in der Kunst“ deutlicher zu bestimmen. Ex 31,1-6 und 35,30-36,2 sprechen im Kontext der Herstellung und Ausgestaltung des Zeltheiligtums davon, dass Mose Künstler namentlich beauftragt, denen Gott Weisheit und Klugheit zum Entwerfen und Ausführen ihrer Arbeiten verliehen hat und die, mit Gottes Geist erfüllt, in die Lage versetzt sind, dem, wozu ihr Herz sie treibt, künstlerischen Ausdruck zu verleihen und die in ihrem Schaffen damit in eine Tiefe weisen, die sich hinter dem Kunstwerk auftut:

„Dann sagte Mose zu den Israeliten: Seht, der Herr hat Bezalel, den Sohn Uris, des Sohnes Hurs, vom Stamm Juda, beim Namen gerufen und ihn mit dem Geist Gottes erfüllt, mit Weisheit, Klugheit und Kenntnis für jegliche Arbeit [...]. Er hat sie erfüllt mit Kunstsinn zum Ausführen jeder Arbeit [...]. Mose berief also Bezalel, Oholiab und alle kunstverständigen Männer, denen der Herr Weisheit in ihr Herz gegeben hatte, jeden, den sein Herz antrieb, sich ans Werk zu machen und es durchzuführen.“ (Ex 35,30.35; 36,2)

Das also, was in der Kunst etymologisch auf „Können“ anspielt, erlangt hiernach seine Erfüllung darin, dass der Künstler niemals nur der Gestaltende, sondern immer auch der Beauftragte ist. Für den gläubigen Menschen hängt diese Einsicht an der Überzeugung, dass der Mensch niemals und nirgendwo Herr seines Daseins im absoluten Sinn ist und ihm folgerichtig die Bereitschaft aufgegeben ist, sich durch den Anruf Gottes prägen zu lassen und Medium zu werden für etwas, das durch ihn zur Gestalt drängt. Diese biblische Auffassung hat sich in besonderem Maße in der Kunstauffassung des Mittelalters niedergeschlagen, die unter Idee – der Voraussetzung allen künstlerischen Schaffens – eine Art Urform eines jeden realen Gegenstandes verstand, die im göttlichen Geist präexis-

---

fünfzigtausend Jahren existieren wir nicht mehr, weder die Portale vom Petersdom noch der Papst. Also müssen sich die Menschen auf der Erde vor allem von dieser materialistischen Sucht befreien, in Materie dargestellt zu werden, in Marmor, Bronze, in dem Glauben, von den Nachfahren aufgenommen zu werden.“ Zit. nach DE SANNA, Lucio Fontana (s. Anm. 7), 300.

<sup>21</sup> Ebd., 294.



tierte<sup>22</sup> und nach der die Welt erschaffen worden war. Der Mensch vermag diese Musterbilder zu errahnen, da er dazu von Gott befähigt ist. Folglich ist es Aufgabe der Kunst, diese „Ideen“ sinnbildlich zu erfassen.<sup>23</sup> Zwar beantwortet Fontana die Frage nach der inneren Formvorstellung mit dem Hinweis auf die menschliche Fantasie und auf das menschliche Unterbewußtsein, dem alle künstlerischen Ideen entspringen,<sup>24</sup> wenn er jedoch davon spricht, dass es ihm um das „Geistige“ in der Kunst gehe, darum, „eine Sache zu finden, die ich schon immer im Kopf hatte“,<sup>25</sup> wird zumindest eine Ahnung dessen deutlich, dass der wahre Künstler ein Inspirierter ist.<sup>26</sup> Sein Freund Salvador Presta schreibt: „Er glaubt, daß der menschliche Geist zu einer transzendenten Realität tendiert, zur Ausweitung des Individuellen, um es durch eine Geisteshaltung an das Einheitliche, das Universelle zu binden.“<sup>27</sup> Allein aufgrund dieses „Mehr“ im künstlerischen Schaffen vergeht auch das Kunstwerk – ungeachtet der punktuellen geschichtlichen Existenz des Künstlers und der geschichtlichen Seite des künstlerischen Prozesses – im Laufe der Zeit nicht, sondern bleibt gegenwärtig und rührt die Nachfahren an.<sup>28</sup> Auf Fontana bezogen: Seine Werke „werden dem Betrachter Symbola, das heißt ihrerseits Geheimnisse, in denen sich Wahrnehmbares und jenseits unserer Wahrnehmung Liegendes miteinander vermischen. Das löst die merkwürdige meditative Versenkung aus, die die Betrachter seiner Werke erleben.“<sup>29</sup>

---

<sup>22</sup> Vgl. Ex 25,9, wo im Zusammenhang mit der Herstellung des Zeltheiligtums und den genauen göttlichen Anweisungen zu seiner Errichtung von einem himmlischen Urbild (hebr.: *tabnit*) die Rede ist.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu Cornelia SYRE, Lucio Fontana und die Tradition, in: Carla SCHULZ-HOFFMANN (Hg.), Lucio Fontana. Mit einem Beitrag von Cornelia Syre, München 1984, 131-141.140.

<sup>24</sup> Manifesto Blanco; zit. nach DE SANNA, Lucio Fontana (s. Anm. 7), 272.

<sup>25</sup> Interview mit LONZI; zit. nach DE SANNA, Lucio Fontana (s. Anm. 7), 303.

<sup>26</sup> In einem Brief vom Oktober 1958 schreibt Fontana an Tullio d'Albisola: „Im Moment bin ich zu nichts zu gebrauchen. Ich warte auf konkrete Inspirationen, um meine Arbeit als Raum-Handwerker zu beginnen“. Zit. nach HESS, Fontana (s. Anm. 8), 40.

<sup>27</sup> Zit. nach DE SANNA, Lucio Fontana (s. Anm. 7), 242.

<sup>28</sup> Vgl. THIELICKE, Theologische Ethik (s. Anm. 18), 856.

<sup>29</sup> Vgl. MESSER, Lucio Fontana. Retrospektive (s. Anm. 8), 6.

## 2. Die Konstruktion des verletzten Gottes

Bei nicht wenigen Betrachtern der Schlitz- und Lochbilder Fontanas stellt sich – ungeachtet der kontrolliert durchgeführten und in ihrer Wirkung zumeist durchaus ästhetischen Perforationen<sup>30</sup> – zuallererst die Empfindung einer Zerstörung, einer aggressiven Bildverletzung, geradezu eines Gewaltaktes ein. Und die zahlreichen Fotografien, die Fontana bei der Herstellung seiner Bilder zeigen, wie er Messer statt Pinsel in der Hand hält, dazu noch Metallsägen, Hammer, Loch-eisen und Schleifpapier, untermauern diesen Eindruck. Nur – Fontana selbst hat das nie so gesehen. Für ihn ist die Perforation Mittel zur Ergründung eines tieferen Raumes: Die Leinwand wird durchbrochen, und die dahinter erscheinende undefinierte Räumlichkeit wird Bestandteil der Bildkomposition. In diese Kompositionen sind die Schnitte und Durchstoßungen aber so eingebunden, dass sich Assoziationen an Wunden ergeben, womit eines deutlich wird: Fontanas Werke als reine Bildkonzepte zu verstehen, greift zu kurz,<sup>31</sup> zumal wenn man bedenkt, dass die moderne Kunst, ungeachtet ihres Autonomieanspruches, immer auch abhängig von geistigen Strömungen, Ressourcen und philosophischen Konzepten ist.<sup>32</sup> Auch Fontana hat sich in seinen Schriften immer wieder auf historische Epochen der Kunstgeschichte bezogen oder Begriffe – wie vergleichsweise *Concetto* (Konzept, Vorstellung) – verwendet, die in den Theorien zur Kunst eine lange Tradition besit-



---

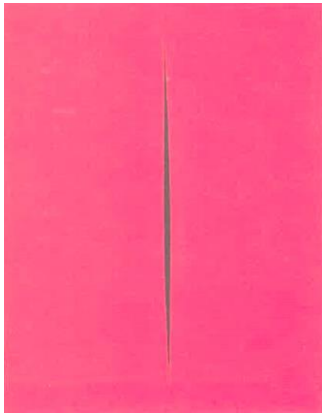
<sup>30</sup> „Bevor Fontana dazu ansetzt, betrachtet er das Leinwandgeviert genau, da er sich entscheiden muss, wo und in welcher Ausrichtung er sie setzt [...]. Fontanas Schnitte sind kompositorische, auf die vorgegebene Instanz der Bildfläche bezogene ästhetische Setzungen“ (Michael LÜTHY, Fontanas Schnitte, in: Mateusz KAPUSTKA [Hg.], *Bild-Riss. Textile Öffnungen im ästhetischen Diskurs* [Textile Studien 7], Berlin 2015, 34).

<sup>31</sup> Vgl. Richard HOPPE-SAILER, *Das Paradigma der Wunde in der Kunst der Moderne*, in: DERS. / Reinhard HOEPS (Hg.), *Deine Wunden. Passionsimaginationen in christlicher Bildtradition und Bildkonzepte in der Kunst der Moderne*, Bielefeld / Berlin 2014, 62-70, hier 69f.

<sup>32</sup> Vgl. Vesna KNEZEVIC, *Die Konstruktionen des verletzten Gottes. Latente Bedeutungen in den Löcher- und Schlitz-Bildern von Lucio Fontana. Eine GT-Fallstudie nach Kathy Charmaz*, Beau Bassin 2016, 204.

zen.<sup>33</sup> Dann aber stellt sich die Frage, wie im religiösen Kontext die Motive der Schnitte und Löcher in Fontanas Bildern näher bestimmt werden kann, genauer: Welche symbolischen Bezüge tun sich auf, wenn sich im Rahmen religiös-kultureller Kodierung die durch den Schnitt „verletzte Leinwand“ wie eine „Wunde“ auswirkt und damit theologisch eine zentrale Vorstellung der Heilsgeschichte wachgerufen wird?

Einen frühen Beleg, die Tagli (Schnitte) auch als Wunden zu sehen, findet Sarah Whitfield in einer bronzenen Christusstatue, die Fontana 1935 für das Grabmal der Mailänder Familie Castellotti entwarf und deren geöffnete Hände schnittförmige Wundmale aufweisen.<sup>34</sup> Weiterhin ist zu berücksichtigen, dass die Thematisierung der Wunde als Bildkonzeption um die Mitte des 20. Jhdts eine überaus zentrale Rolle spielt, nicht zuletzt als Ausweg aus dem Entsetzen der Konzentrationslager des Dritten Reiches sowie der Erfahrung von Hiroshima und den Experimenten mit dem nuklearen Feuer.<sup>35</sup> Stellt man darüber hinaus Fontanas Bilder kunstgeschichtlich in den größeren Horizont der mittelalterlichen Tuchreliquien- und der damit verbundenen Bildtradition, so wird vollends deutlich, dass der zunächst bizzar und gewalttätig anmutende Schnitt



durch den Bildkörper kulturgeschichtlich einer weit verbreiteten Frömmigkeitspraxis Rechnung trägt, die mittels des Bildes einen Kontakt zur Körperwunde Christi schafft.<sup>36</sup> Unter diesem Aspekt stehen Bilder mit der gemalten, durchstoßenen und von Engeln gehaltenen Tuchreliquie gleichsam programmatisch für die semantische Trias von Körperwunde, Tuchperforation und Bildriss.<sup>37</sup>

Auch Vesna Knezevic macht in ihrer auf „Experteninterviews“ gestützten Studie auf die strukturelle Analogie aufmerksam, die zwischen den „verletzten Leinwänden“ Fontanas und den Darstellungen verletzter Körper in der religiös-christlichen Kunst besteht und stellt beispielhaft Fontanas Rotes Tagli Teresita der Miniatur aus

---

<sup>33</sup> Vgl. SYRE, Lucio Fontana und die Tradition (s. Anm. 23), 132.

<sup>34</sup> Sarah WHITFIELD, Lucio Fontana. Ausstellungskatalog Hayward Gallery London, London 1999.

<sup>35</sup> Vgl. Bernard CEYSSON, Lucio Fontana und die Geschichte, in: MESSER, Lucio Fontana. Retrospektive (s. Anm. 8), 31-43, hier 41f.

<sup>36</sup> Vgl. Heike SCHLIE, Diesseits und Jenseits des Bildes. Körperwunde, Textiltriss und Bildöffnung als Figuren des Liminalen, in: KAPUSTKA (Hg.), Bild-Riss (s. Anm. 30), 59-83.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., 63.

einem Frührenaissance-Gebetbuch mit dem Motiv „Ostention der Tunica Christi mit Seitenwunde“ gegenüber.<sup>38</sup> Und auch sie weist darauf hin, dass es bei der ostentativen Zurschaustellung der Wunde genau genommen nicht um diese selbst geht, sondern um das, was sie bewirkt: die Öffnung eines bis dahin geschlossen gehaltenen Imaginationsraums.<sup>39</sup> Der Bildriss ist so betrachtet das „eigentlich Liminale zwischen dem Diesseits und dem Jenseits des Bildes, welche in ihm latent immer angesprochen sind.“<sup>40</sup>



In der Darstellung der Ostention des Gewandes Christi werden auffälligerweise nicht alle Wundmale berücksichtigt, die Christus bei der Kreuzigung erlitten hat, sondern allein jene post mortem Wunde, die dem Gekreuzigten nach Joh 19,32-34 zugefügt worden ist, als nämlich die Soldaten, die Jesus bei ihrer Ankunft tot am Kreuz vorfinden, ihn mit einer Lanze in die Seite stoßen: „Als sie aber zu Jesus kamen und sahen, dass er schon tot war, zerschlugen sie ihm die Beine nicht, sondern einer der Soldaten stieß mit der Lanze in seine Seite und sogleich floss Blut und Wasser heraus“ (Joh 19,33f.). Der Tatbestand der Verwundung geht in der Miniatur aus der Frührenaissance gleichsam auf das Tuch über und wird damit zum „Schlüsselstein im dramaturgischen Prozess der Ostentatio“.<sup>41</sup> Worum es aber letztlich bei der ostentativen Schau der Wunde und der Verletzlichkeit Christi geht, ist der Durchblick auf den Raum hinter der Wunde, die damit die Schwelle zwischen Materialität und Immaterialität markiert und in ein Jenseits des Bildes führt. So betrachtet gehören die Verwundung des Leibes Jesu im christlichen Bild und die Perforation der Leinwand bei Fontana strukturell zusammen und dienen dazu, das Bild auf einen transzendenten Raum hin zu durchstoßen.<sup>42</sup>

Aussagekräftig ist im Kontext der biblischen Überlieferung die Beobachtung, dass das griechische Verbum *ὑβίσσω* (*ἔνυξεν*), das bezüglich der Seitenwunde Christi in Joh 19,34 soviel wie „hineinstecken, -stoßen“ bedeutet, in der Peschitta (syrische Bibelübersetzung, 1.-5. Jhdt nC) mit „öffnen“ (*ἡνοίξεν*) wiedergegeben wird,

<sup>38</sup> Vgl. KNEZEVIC, Die Konstruktionen des verletzten Gottes (s. Anm. 32), 71.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., 74.

<sup>40</sup> SCHLIE, Diesseits und Jenseits des Bildes, in: KAPUSTKA (Hg.), Bild-Riss (s. Anm. 30), 63.

<sup>41</sup> KNEZEVIC, Die Konstruktionen des verletzten Gottes (s. Anm. 32), 73.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., 75.

was den lateinischen Kirchenvätern Anlass zu tieferen Spekulationen bot. Augustinus spricht in diesem Zusammenhang davon, dass „damit gleichsam die Tür des Lebens an der Stelle geöffnet wird, aus der die Sakramente der Kirche hervorfleßen, (jene Sakramente), ohne die man zu dem Leben, welches das wahre Leben ist, nicht eintreten kann“.<sup>43</sup> Der Glaube sieht also in der Wunde mehr als nur den äußeren Vorgang des geschundenen Körpers Christi, insofern sie den Blick für die Heilsbedeutung der in Christi Tod geoffenbarten Liebe öffnet. Die Wunde vergegenwärtigt somit einerseits als Öffnung des Körpers Christi die Verletzlichkeit des Menschen, andererseits aber deutet sie den Zugang zur Erlösung und zu einem unverbrüchlichen Leben an.

Dass das Sichtbare, die Wunde, als Anzeichen für das Unsichtbare, als Hinweis auf eine geistige Wirklichkeit dient, zeigt auch die Perikope vom „ungläubigen Thomas“ in Joh 20,24-28, wo die Seitenwunde zum zentralen Prüfmoment der Auferstehung Christi wird:

„Thomas, der Didymus genannt wurde, einer der Zwölf, war nicht bei ihnen, als Jesus kam. Die anderen Jünger sagten zu ihm: Wir haben den Herrn gesehen. Er entgegnete ihnen: Wenn ich nicht das Mal der Nägel an seinen Händen sehe und wenn ich meinen Finger nicht in das Mal der Nägel und meine Hand nicht in seine Seite lege, glaube ich nicht. Acht Tage darauf waren seine Jünger wieder drinnen versammelt und Thomas war dabei. Da kam Jesus bei verschlossenen Türen, trat in ihre Mitte und sagte: Friede sei mit euch! Dann sagte er zu Thomas: Streck deinen Finger hierher aus und sieh meine Hände! Streck deine Hand aus und leg sie in meine Seite und sei nicht ungläubig, sondern gläubig! Thomas antwortete und sagte zu ihm: Mein Herr und mein Gott!“

Der Evangelist will mit den bleibenden Wundmalen Christi darauf hinweisen, dass die Herrlichkeit des Auferstandenen Leiden und Niedrigkeit des irdischen Jesus nicht einfach vergangen sein lässt. Auch als der Erhöhte bleibt Christus der in Liebe Leidende und Dienende.<sup>44</sup>

Ein weiteres paradigmatisches Zeichen ist in diesem Zusammenhang auch der Tempelvorhang, der den Eintritt in das Allerheiligste verdeckt und der im Moment von Christi Tod von oben bis unten durchreißt (Mt 27,51; Mk 15,38; Lk 23,45) und so den offenen Zugang zu Gott für alle markiert, womit er ebenfalls als Membran zwischen dem Irdischen und dem Himmlischen fungiert.

In einem solchen Dialograum betrachtet, zeigen Fontanas Bilder, dass er zwar den allegorischen Boden der religiösen Kunst unter Anwendung von „Gewalt“ – Messer statt Pinsel in der Hand – verlässt, ihr aber in der Übertragung ihrer

---

<sup>43</sup> Zit. nach Rudolf SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium (HThKNT IV/3), Freiburg<sup>5</sup>1986, 338.

<sup>44</sup> Vgl. Hebr 13,8: Christus bleibt derselbe, „gestern und heute und in Ewigkeit“.

Symbole weiterhin dient. Wenn also Fontana mantraartig wiederholt: „Ich zerstöre nicht – ich konstruiere“,<sup>45</sup> dann bedeutet dies, dass seine Bilder gleichsam „geschlachtet werden, um als Konzept-Konstruktionen aufzuwachen“<sup>46</sup> – Konzept-Konstruktionen, die auf dem Hintergrund religiöser Motive und Symbole und dem Umgang Fontanas mit dem christlichen ikonographischen Erbe gesehen einen transzendenten Imaginationsraum eröffnen, was nicht zuletzt die Faszination seiner Bilder auch heute noch erklärt.

### 3. Concetto spaziale (Raumkonzept) – Dimensionen von Unendlichkeit

Fontana geht es in seinen Schnitt- und Lochbildern um das Durchstoßen des Bildes auf einen anderen Raum und verbunden damit um die Wechselbeziehungen, die sich zwischen dem Davor und dem Dahinter des Bildes auftun. Dem Schnitt kommt dabei die Eigenart der Schwelle zu; er markiert den Übergang, gehört keiner der beiden Seiten an, sondern fungiert als das sog. „ausgeschlossene Dritte“.<sup>47</sup> Der Kommentar des Künstlers: „[...] schon die Arbeiten, die ich '46 machte, habe ich nie Bilder genannt, sondern von Anfang an ‚Concetti spaziali‘ (Raumkonzepte), und zwar, weil für mich die Malerei ganz und gar in der Idee liegt“.<sup>48</sup> Denn, so erläutert Fontana im Manifesto Blanco: „Die früheren bewegungslosen Bilder genügen immer weniger den Bedürfnissen des neuen Menschen, weil er von der Notwendigkeit zu handeln und vom Leben mit einer Technik geprägt ist, die ihn fortwährend zu einem dynamischen Verhalten zwingt“.<sup>49</sup>

In dem sich ins Unendliche ausdehnenden Raum hinter der Leinwand, der sowohl real als auch geistig zu verstehen ist, erkennt Fontana einen transzendenten – das heißt: einen unermesslich weiten – Raum: „ich loche, da kommt Unendlichkeit von dort hindurch, es ist nicht nötig zu malen“.<sup>50</sup> Aber – auch das hält er fest – es handelt sich nicht um einen göttlichen Raum: „Der Mensch geht in den Kosmos und stellt fest, daß dort nicht das Paradies ist. In der Vergangenheit dagegen konnte der Mensch glauben, daß der Himmel da war, auch als eine menschliche, naive Tatsache [...]“.<sup>51</sup>

---

<sup>45</sup> Interview mit LONZI; zitiert nach DE SANNA, Lucio Fontana (s. Anm. 7), 304.

<sup>46</sup> KNEZEVIC, Die Konstruktionen des verletzten Gottes (s. Anm. 32), 101.

<sup>47</sup> LÜTHY, Fontanas Schnitte, in: KAPUSTKA, Bild-Riss (s. Anm. 30), 33.

<sup>48</sup> Interview mit Lucio Fontana von Daniele PALAZZOLI Oktober / November 1967; zit. nach DE SANNA, Lucio Fontana (s. Anm. 7), 292.

<sup>49</sup> Manifesto Blanco; zit. nach DE SANNA, Lucio Fontana (s. Anm. 7), 269.

<sup>50</sup> Ebd., 304.

<sup>51</sup> Ebd., 300.

Fontanas Leidenschaft für das Mysterium des unbekanntenen unendlichen Weltraums und seine Vorstellung von „Raum“ als allumfassend verbinden sich mit einem speziellen Begriff von Natur, insofern diese sich für ihn nicht mehr in der wie auch immer gearteten menschlichen Natur oder in der sichtbaren Realität in Form der Landschaft, sondern in der ungegenständlichen Unendlichkeit des Raumes konkretisiert. Diese Auffassung lässt sich Fontana zufolge mit Perforationen in der Bildfläche besonders gut evozieren. Sie bleiben für sich genommen zwar vergleichsweise banal, bieten aber der Wahrnehmung des Betrachters einen Anlass, meditativ umfassendere Raumvorstellungen zu entwickeln.<sup>52</sup> So gesehen sind Fontanas Bilder nicht in erster Linie deshalb räumlich, weil ihre Oberflächen durchbrochen sind, sondern die Oberflächen sind durchbrochen, weil es ihm neben dem realen Raum um die spirituellen Räume und die Stellung des Menschen innerhalb dieser geht. „Concetto spaziale heißt also, mit den Mitteln der Kunst erfahrbar zu machen, was den Menschen seit seinem Beginn als theologisch-existentielle Frage nicht losläßt; die Frage nämlich nach dem Woher und Wohin seiner Existenz.“<sup>53</sup> Die von Fontana immer wieder von neuem wiederholte Handlung des Schlitzens und Löfferns impliziert so gesehen einen fast rituell zu nennenden Akt, der für den Versuch steht, das Nicht-Sichtbare erfahrbar zu machen, das Immaterielle im Materiellen zur Geltung zu bringen, ohne zu illusionistischen Mitteln zu greifen: „Dabei stößt das Körperliche und Konkrete auf das Namenlose und Geistige. Das Konkrete verliert seine Bedeutung und das Immaterielle manifestiert sich als die mächtigere Realität. Der rituelle Akt steht somit für den Versuch, das Nicht-Sichtbare erfahrbar zu machen.“<sup>54</sup>

Auch wenn der Versuch Fontanas, für den Menschen von heute eine neue Kunstform zu entwickeln, die auf den Techniken der Moderne beruht und den Menschen nicht nur geistig weiterführt, sondern ihn erneuert, ideell von sehr viel unbekümmerter Wissenschafts- und Fortschrittsgläubigkeit und zunächst weniger von religiösen Zielsetzungen getragen ist, werden gedankliche Linien sichtbar, die seine Raumkunst in ein Gespräch mit der Heiligen Schrift bringen.

An erster Stelle ist die strikte Unterscheidung von Gott und Welt zu nennen, die Fontana ausdrücklich benennt<sup>55</sup> und mit der auch der Schöpfungsbericht Gen 1,1-2,4a beginnt, der das Portal zur zwei-einen christlichen Bibel bildet. Der thematische Obersatz Gen 1,1: „Im Anfang / in einem Anfangsgeschehen hat

---

<sup>52</sup> Vgl. SCHULZ-HOFFMANN, Lucio Fontana (s. Anm. 23), 62 u.72.

<sup>53</sup> MESSER, Lucio Fontana. Retrospektive (s. Anm. 8), 6.

<sup>54</sup> Vgl. ebd., 172.

<sup>55</sup> „[...] Gott ist unsichtbar, Gott ist unfaßbar [...]“ (DE SANNA, Lucio Fontana [s. Anm. 7], 300).

Gott Himmel und Erde geschaffen“ will mit dem Gebrauch des im AT nur für das voraussetzungslose Schaffen Gottes verwendeten hebräischen Verbums *bara'* nicht nur das Schöpfertum Gottes von allen Formen menschlicher Kreativität abheben, sondern auch – wie es die Prophetie Deuterocesajas ausdrückt – Gott als den Allumfassenden, Anfang und Ende Umgreifenden darstellen, vor dem keiner war und nach dem keiner sein wird (Jes 43,10; 44,6; 48,12). Auch macht Gen 1,1.4f. deutlich, dass der Himmel und damit das Weltall als ein geschaffenes Gegenüber zu Gott gedacht ist und Gott dem Himmel genauso jenseitig ist wie der Erde. Wenn das AT an einigen Stellen dennoch vom Himmel als dem Sitz der Wohnung Gottes spricht, dann geschieht dies im Zusammenhang mit dem Thronen Gottes und der damit verknüpften gemeinorientalischen Vorstellung vom himmlischen Thronrat, die innerbiblisch zur Veranschaulichung der über der Welt stehenden Schöpfungs- und Geschichtsplanung Gottes (1 Kön 22,19-22; Ijob 1,6-11) eingesetzt wird. Ansonsten gilt 1 Kön 8,27: „Siehe, selbst der Himmel und die Himmel der Himmel vermögen dich nicht zu fassen.“ Das heißt, dass Gott das Weltall und alle Vorgänge sowie Abläufe in ihm beherrscht und sein Herrschaftsraum ein der sichtbaren Erfahrung überlegener „Raum“ ist. Kein Wunder also, dass in Aussagen über Gottes Weltüberlegenheit Raumvorstellungen gänzlich fehlen. Ps 139,1-12 beispielsweise bezeichnet ihn als allgegenwärtig und 1 Tim 6,16 spricht davon, dass er in einem Lichte wohnt, wohin niemand kommt.

Das Gefühl einer unermesslichen, aber auch einer unergründlichen Weite des Weltalls, das Fontanas Raumkonzept propagiert, lässt sich durchaus auch der Beobachtung an die Seite stellen, dass nirgendwo im AT ein Weltbild ausdrücklich entworfen oder auch nur eigens dargestellt wird. Es gibt nur da und dort verstreut Elemente, die sich einem dreistöckigen Weltbild einfügen lassen. Was man somit als das antike Weltbild bezeichnet, ist im Grunde genommen das Ergebnis einer Kombination und Rekonstruktion, die der moderne Bibelleser vornimmt.<sup>56</sup> Bei der Rekonstruktion ist aber zu beachten, dass die vorgestellte Welt sich nach allen Seiten im Unbestimmten und damit im Unvorstellbaren verliert, dieses Weltbild gleichsam keinen Rahmen hat, der ihm Halt geben könnte. Die Bibel will offenbar kein objektivierbares Bild vermitteln, wenn sie die weltbildhaften Fragmente gebraucht, sondern von ihrem Daseinsverständnis sprechen. Das, was für den antiken Menschen bestimmend war und über ihm stand, also Gott, hat sie auch lokal über der Welt situiert, im Bereich des Himmels. Demgegenüber ist die Erde der Lebensraum des Menschen, der in Abhän-

---

<sup>56</sup> Vgl. Georg KRAUS, *Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre*, Frankfurt a. M. 1997, 33.



gigkeit von überindividuellen Ordnungen existiert und der somit von unten nach oben zum „Raum Gottes“ schaut. Die Unterwelt schließlich liegt vorstellungsmäßig im Bereich von Tod und Verderben, so wie man ja auch im Tod buchstäblich „unten“ liegt. Somit ist nicht die Raumvorstellung als solche bedeutsam, sondern die theologische Aussage, die mit ihrer Hilfe gemacht wird.

Allerdings ist für die Bibel das Weltall nicht einfach nur ein Raum unermesslicher, unergründlicher Weite und schon gar nicht ein neutraler Gegenstand, sondern als Schöpfung Gottes Ausdruck und Betätigungsfeld des göttlichen Willens, der die Welt „in Weisheit“ geschaffen hat. Die Erkenntnis einer weisheitlichen Urordnung, die in der Spätzeit des AT sogar personifiziert wird und von der Spr 8,22-31 sagt, dass sie vor den Schöpfungswerken Gott gleichsam als Modell zur Seite stand, hat zur Folge, dass der Mensch die Welt nicht nur als einen Ordnungsorganismus erfährt, sondern sich vielmehr von der Urordnung angesprochen fühlt. Es ist somit genuine Auffassung der Bibel, dass der Mensch aus der Schöpfung heraus von einem Ordnungswillen angerufen wird, der ihm hilfreich und gebend zugewandt ist. Der Auffassung, dass die Welt nicht stumm ist, sondern eine Aussage beinhaltet, begegnen wir auch an anderen Stellen im AT: Ps 19,2<sup>57</sup>; 97,6<sup>58</sup>; 145,10<sup>59</sup>; Ijob 12,7-9<sup>60</sup>. Die Schöpfung hat somit nicht nur ein Sein, sondern entlässt auch Wahrheit.<sup>61</sup> Darüber, dass die Selbstoffenbarung der Schöpfung gehört werden kann, hegen die biblischen Autoren nicht den geringsten Zweifel. Allerdings erschließt sich die Anrede der Schöpfung nicht dem neutralen Beobachter, sondern allein dem Gottesfürchtigen. Die Schöpfung ist also nicht in dem Sinn ein aufgeschlagenes Buch göttlicher Weisheit, dass jedermann mit gesunden Sinnen unabhängig von einem Schöpfungsglauben darin zu lesen vermöchte. Es ist nicht möglich, die Schöpfungsordnungen und ihr Zeugnis als eine zwischen Gott und dem Menschen selbständig existierende Größe zu thematisieren. Denn nicht die Natur schließt die Tür zu Gott auf, sondern Gott schließt die Tür zur Natur auf. Wer also den Herrn der Schöpfung aus den Augen verloren hat, der verliert auf Dauer auch die Schöpfung selbst. Er verliert ihr Geheimnis. Deshalb ist Sonne nicht gleich Sonne, es kommt vielmehr darauf an, in wessen Namen man sie leuchten sieht und dann auch „reden“ hört.

---

<sup>57</sup> „Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes, vom Werk seiner Hände kündigt das Firmament.“

<sup>58</sup> „Seine Gerechtigkeit verkünden die Himmel [...]“

<sup>59</sup> „Danken sollen dir, Herr, all deine Werke und deine Frommen dich preisen.“

<sup>60</sup> „Doch frag nur die Tiere, sie lehren es dich, die Vögel des Himmels, sie künden es dir. Rede zur Erde, sie wird dich lehren, die Fische des Meeres erzählen es dir. Wer wüsste nicht bei alledem, dass die Hand des Herrn dies gemacht hat.“

<sup>61</sup> Vgl. Gerhard VON RAD, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970, 385.

Die moderne Annahme, die Wirklichkeit und ihre Erfahrung sei etwas allen Menschen neutral Vorgegebenes, ist auf dem Boden der Heiligen Schrift somit nicht nachvollziehbar.

Im Technischen Manifest von 1952 weist Fontana im Zuge der Erläuterung seiner raumbezogenen Kunst und ihrer revolutionären Bedeutung ausdrücklich auf die Turmbaugeschichte Gen 11,1-9 als den Beginn all dessen hin: „Der Turm von Babel ist eines der ältesten Beispiele für den Anspruch des Menschen, den Raum zu beherrschen.“<sup>62</sup> Insofern aber die urgeschichtliche Perikope Gen 11 den raumgreifenden Anspruch des Menschen als Hybris und Grenzüberschreitung im Horizont totalitärer Bestrebungen zur Machtsicherung wertet und infolgedessen dem göttlichen Gericht übereignet, ist der von Fontana gegebene Hinweis unglücklich gewählt. Er erklärt andererseits aber auch, warum das, was Fontana mit seinen Löchern und Schnitten dingfest zu machen sucht, ebenso wenig dingfest zu machen ist, wie dem biblischen Zeugnis nach der Anspruch des Menschen, in einem absoluten Sinn Herr über die Schöpfung zu sein. Die Synthese, die Fontana sucht, besteht allein im Augenblick des Aktes, mit dem er die Leinwand öffnet, denn nur hier berühren sich vorstellungsmäßig der reale und der imaginierte Raum. Doch jenseits dieses Augenblicks bestehen die Gegensätze weiter, mit der Folge, dass Fontana „den Akt des Löcherns und Schlitzens, einer Askese gleich, unausgesetzt wiederholte, insgesamt, wie es der Werkkatalog für die Zeit von 1949-1968 registriert, mehrere Tausend Mal“.<sup>63</sup>

#### 4. Attesa – Erwartung

Fontanas Concetti spaziali tragen oftmals den Untertitel *Attesa* (Erwartung). Diese Bezeichnung kennzeichnet nicht nur pragmatisch den Moment des Innehaltens und der Konzentration, bevor Fontana die Leinwand mit dem Messer durchschneidet, wie es Ugo Mulas meint, der Fontana bei der Ausführung eines Schnittes fotografiert hat<sup>64</sup> (Abb. 4), sondern zeugt von einer kontemplativen, meditativen Grundhaltung. Auf den ersten Blick scheint weniger etwas konkret Zielgerichtetes mit diesem Titel gemeint zu sein, als vielmehr ein „Zustand des Ausharrens, der weder das zu Erwartende genau weiß, noch die Zeit kennt, die bis dahin verstreichen muss. Nicht ein Prozess, sondern eine Zuständlichkeit ist gemeint, die Künstler und Betrachter betrifft und das Bild zum Meditationsob-

---

<sup>62</sup> Zit. nach DE SANNA, Lucio Fontana (s. Anm. 7), 281.

<sup>63</sup> LÜTHY, Fontanas Schnitte, in: KAPUSTKA, Bild-Riss (s. Anm. 30), 37.

<sup>64</sup> Vgl. HESS, Fontana (s. Anm. 8), 40.

jekt für beide macht.“<sup>65</sup> An anderer Stelle aber entwickelt Fontana utopische Vorstellungen, die sich mit dem Titel seiner Bilder sowie seiner Überzeugung von der Identität von Kunst und Leben<sup>66</sup> durchaus verbinden lassen. Denn als Folge einer Angleichung des Menschen und seiner Ausdrucksmittel an die Errungenschaften im Bereich der Naturwissenschaft erhofft Fontana einen Wandel, der, wie er pathetisch schreibt, „von der ganzen Schöpfung sehnsüchtig erwartet wird“.<sup>67</sup> Wenn der Mensch, der das große „Geheimnis der Intelligenz“ besitzt, angesichts des unendlichen, ewig bewegten kosmischen Raumes, in dem die Erde lediglich einen Mikrokosmos darstellt, das Groß-sein-Wollen ablegt, sich „reduziert auf ein Nichts“, dann „wird er ein einfaches Wesen werden, wie eine Blume, eine Pflanze und wird nur von seiner Intelligenz leben, von der Schönheit der Natur, und wird sich vom Blut reinigen, denn er lebt beständig inmitten von Blut. Vielleicht wird er keine Tiere mehr töten [...]. Die Menschen werden sich nicht mehr gegenseitig töten, die Kriege werden aufhören. Es wird Hunderte und vielleicht Tausende von Jahren dauern, aber die Wissenschaft wird sie dorthin führen, ja.“<sup>68</sup> Damit kündigt sich der Mensch selbst die Ankunft eines neuen Menschen an und sagt sich eine wunderbare Zukunft und in ihr eine neue Kunst voraus. In seinem letzten Interview geht Fontana sogar so weit, Gott und menschliche Intelligenz für austauschbare Begriffe anzusehen: „Da ich an die Intelligenz des Menschen glaube – sie ist das einzige, an das ich glaube, mehr als an Gott, für mich ist Gott die menschliche Intelligenz – bin ich davon überzeugt, dass der Mensch der Zukunft eine ganz neue Welt haben wird.“<sup>69</sup>

Die Sonderstellung des Menschen, die Fontana in der Geistnatur des Menschen als solcher festmacht und die er undifferenziert mit der Größe „Gott“ in Beziehung setzt, begründet die Bibel mit der einzigartigen Bindung an den Schöpfergott, die dem Geist des Menschen eingestiftet ist (Gen 2,7). Sie ist es, die ihn von allen anderen Geschöpfen unterscheidet und die in Gen 1,26 der Begriff der Gottebenbildlichkeit zu fassen sucht.<sup>70</sup> Damit liegt der Schwerpunkt

---

<sup>65</sup> SCHULZ-HOFFMANN, Lucio Fontana (s. Anm. 23), 97f.

<sup>66</sup> Der Künstler hat in der Gesellschaft die Aufgabe, „das Gefühl für das Menschsein lebendig zu erhalten“ (BALLO, Lucio Fontana [s. Anm. 11], 129), womit Fontana allgemein die Fähigkeit meint, die Welt zu begreifen und sich mit ihr auseinanderzusetzen.

<sup>67</sup> Ebd., 198.

<sup>68</sup> DE SANNA, Lucio Fontana (s. Anm. 7), 306.

<sup>69</sup> Aus dem Interview von Tommaso TRINO mit Lucio Fontana am 19. Juli 1968; zit. nach MESSER, Lucio Fontana. Retrospektive (s. Anm. 8), 99.

<sup>70</sup> In Gen 1,26 drückt die mit dem Begriff *šaelaem* (Bild im Sinn von Statue, Skulptur) veranschaulichte Würdestellung des Menschen aus, dass Gott den Menschen zum Repräsentanten seiner Herrschaft auf Erden bestimmt, wohingegen die Näherbestimmung *kidmut*

der menschlichen Existenz im Schöpferwillen und nicht auf der Entfaltung des Lebens in einem vom Menschen gelenkten evolutiven Prozess. Die dem Menschen verfügte Existenzform kommt nach biblischer Überzeugung aber nur dann zur sichtbaren Auswirkung, wenn er sich mit seinem Schöpfungsauftrag identifiziert. Dieser beinhaltet mit dem Auftrag, die Tiere zu beherrschen, das heißt, als Repräsentant Gottes im Bereich des Geschaffenen die chaotischen Mächte in der Schöpfung, dargestellt im Bild der Tiere, zu beseitigen und auf diese Weise zum Aufbau und zur Ausgestaltung der Welt beizutragen, damit sie als Schöpfung Gottes erkennbar wird. An diesem Punkt wird deutlich, dass die biblische Überzeugung vom Geschaffensein des Menschen nicht bedeutet, dass dieser nur Objekt ist, vielmehr ist er auch Subjekt und dazu aufgefordert, das zu werden, wozu er bestimmt ist. Aus diesem Grund ist auch die Seinsaussage über die Gottebenbildlichkeit des Menschen in Gen 1,26 mit dem breit entfalteten Schöpfungsauftrag verknüpft. Sie ist damit Gabe und Aufgabe zugleich, was der Verfasser in Gen 1,26-28 dadurch zum Ausdruck bringt, dass er indikativisch vom Entwurf Gottes spricht, den Menschen als Ebenbild zu schaffen und dann imperativisch den Menschen auffordert, diesen Entwurf zu realisieren.

Der Vorrang des Menschen vor aller übrigen Kreatur zeigt aber auch, wie sehr die gedeihliche Entwicklung des Geschaffenen vom Menschen und seiner freiheitlichen Entscheidung Gott gegenüber abhängt. Die vom Verfasser in Gen 1,26 gewählte besondere Ausdrucksform „lasset uns den Menschen machen“ zeigt daher nicht nur die Sonderstellung des Menschen in der Schöpfungsplanung Gottes und damit seine Verantwortlichkeit Gott gegenüber an, sondern auch und vor allem die Zusammengehörigkeit von Gott und Mensch im Gegenüber zur anderen Kreatur.<sup>71</sup> Jedoch ist die Teilnahme des Menschen am göttlichen Bereich nur noch in gebrochener Weise vorhanden, da er in der Selbstausslieferung an die ihm vorgelagerte Macht des Bösen, von der vor allem die Sündenfallerzählung in Gen 3 spricht,<sup>72</sup> seine wahre Freiheit pervertiert und sich dem Zwiespalt einer zerrissenen Existenz übereignet hat. Aus diesem Grund ist nach dem Zeugnis des Neuen Testaments auch allein in Jesus Christus, dessen

---

(„wie unsere Gleichheit, unsere Ähnlichkeit“) festhält, dass der Mensch trotz dieser Sonderstellung im Bereich des Geschaffenen kein zweiter Gott ist.

<sup>71</sup> Im Rückgriff auf die mythische Vorstellung vom himmlischen Thronrat, die im AT sachlich der Veranschaulichung der göttlichen Schöpfungs- und Geschichtsplanung dient, wird hiermit ausgesagt, dass dem Menschen innerhalb der göttlichen Planung eine herausragende Rolle zukommt, insofern Gott über den Menschen seine Herrschaft in der Schöpfung aufrichten und festigen will.

<sup>72</sup> Vgl. hierzu Renate BRANDSCHEIDT, Der Mensch und die Bedrohung durch die Macht des Bösen. Zur Traditionsgeschichte von Genesis 3, in: TThZ 109 (2000) 1-23.

Menschennatur an der Sünde keinen Anteil hat, die Gottebenbildlichkeit erfüllt (2 Kor 4,4; Kol 1,15), weshalb der durch die Selbsthingabe Christi am Kreuz erlöste Mensch ihm gleichgestaltet (Röm 8,29) und dadurch zum Abbild des neuen Adam in einer neu geschenkten Unmittelbarkeit zu Gott werden wird.

Was Fontana in Form einer Utopie und im Sinn einer sich evolutiv ergebenden Selbsterlösung des Menschen thematisiert, behandelt die Bibel im Kontext der Eschatologie und der Initiative Gottes zur Erlösung und Vollendung des Menschen. Bereits das AT stellt in Jes 11,1-8 mit der Erwartung des neuen David – nicht eines neuen Herrschers aus dem Haus Davids – den neuen Menschen der Zukunft vor, der in Übereinstimmung mit Gott lebt und in funktionaler Einheit mit ihm handelt. Die Loslösung von allen den Menschen gefährdenden Denk- und Verhaltensweisen begründet Jes 11 mit der von Gott her kommenden Fülle des Geistes, die auf dem neuen David ruht und die die Gewähr dafür bietet, dass mit ihm als Retter eine wirkliche Heilszeit anbricht, deren Segenswirkung die Umwandlung des unter dem Einfluss chaotischer Kräfte stehenden Lebensraumes in einen dem Schöpfungsplan Gottes entsprechenden Kosmos beinhaltet. Die unter Einsatz der Vorstellung vom Tierfrieden zur Sprache gebrachte Umwandlung der Schöpfung begegnet neutestamentlich daher nicht von ungefähr als Motiv im Zusammenhang mit der Sendung und Bewährung des wahren Davidsohnes Jesu in der Wüste (Mk 1,13).

Mit diesen Glaubenseinsichten macht die Heilige Schrift deutlich, dass der Vorgang einer Veränderung der Schöpfung zum Heil hin nicht mit dem Begriff des Fortschritts – dem Fontana erst in seinen letzten Lebensjahren mit verhaltener Skepsis begegnet – erfasst werden kann. Den Fortschritt als „Maßstab des Geistesvorganges zu nehmen, ist falsch und, im Letzten, armselig. Sobald man tiefer blickt, sieht man, dass es einen allgemeinen Fortschritt zum Gesicherten oder Besseren oder Reicheren nicht gibt; vielmehr immer ein Gewinn mit einem Verlust, eine Sicherheit mit einer Gefährdung bezahlt wird“.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Romano GUARDINI, Die Situation des Menschen, in: BAYRISCHE AKADEMIE DER SCHÖNEN KÜNSTE (Hg.), Die Künste im technischen Zeitalter, Darmstadt 1956, 13-30, hier 30.

## 5. La Fine di Dio – Das Ende von Gott

In seiner in den 1960er Jahren entstandenen Serie La Fine di Dio verwendet Fontana eiförmige, mit Leinwand bespannte Keilrahmen in einem Format von



178 cm an Höhe, das mit der Körpergröße des Betrachters korrespondiert. Die Oberfläche der monochromen Arbeiten ist mit dick aufgetragener Ölfarbe in zumeist intensiven Farben wie Grün, Gelb, Orange oder Rosa bedeckt und weist mehr oder weniger zahlreiche Perforationen auf. Was der rätselhafte Titel La Fine di Dio meint, lässt sich nur vermuten und entspricht damit in genere dem Willen der Künstler des Spazialismo, die Essenz eines Kunstwerkes auf die Vorstellungskraft des Betrachters zu verlagern<sup>74</sup> und hier gleichsam einen „meditativen Phantasieraum“<sup>75</sup> zu schaffen.

Je nach geistiger und religiöser Positionierung ist in der Interpretation die Rede von einem „ironischen Hinweis“ auf die Fontana vorschwebende Raumvorstellung, also „jenes unendlichen, die Dimension der Erde weit überschreitenden Kontinuums, das hier in die Rundform der Ellipse als Metapher des Unendlichen assoziativ eingeschlossen ist“.<sup>76</sup> Auch wird vermutet, dass die fast wütende Attackierung des Eis, eines uralten Symbols der Schöpfung, womöglich die Rücknahme seiner Vision von einer neuen Welt andeutet.<sup>77</sup> Andere Autoren wiederum sprechen von einer festlichen Ausstrahlung, von einem „neuen Hymnus an die Freude, an das Licht und die reine Farbe“.<sup>78</sup> Warum aber dann der wie ein atheistisches Manifest klingende Titel La Fine di Dio – Das Ende von Gott? Sieht so ein sterbender oder toter Gott aus? Durchlöchert, mit scharfen Gegenständen massakriert? fragt Patrick Scherrer, um dann über das außergewöhnliche Bildformat aus der Sicht eines gläubigen Menschen zu meditieren. Gibt nicht das Ei als Symbol des Ursprungs und werdenden Lebens einen Hinweis darauf, dass die ganze Schöpfung Gott, der ohne Anfang und Ende ist und ewig lebt (Gen 1,1; Ps 90,2; Dan 6,27), ihre Existenz

---

<sup>74</sup> Vgl. SCHULZ-HOFFMANN, Lucio Fontana (s. Anm. 23), 66.

<sup>75</sup> Bettina RUHRBERG, Lucio Fontana, in: Kritisches Lexikon der Gegenwartskunst. Ausgabe 24, München 1983, 10.

<sup>76</sup> SCHULZ-HOFFMANN, Lucio Fontana (s. Anm. 23), 102.

<sup>77</sup> Vgl. Helmut SCHNEIDER, Artikel aus der Zeit vom 6. Januar 1984.

<sup>78</sup> BALLO, Lucio Fontana (s. Anm. 11), 176.

verdankt (Ps 150,6)?! Zu beachten sei auch, dass Fontana die Grundform des Eis nicht beschädigt und die Spannkraft der Leinwand heil bleibt, wengleich durch die vielen Einstiche das Bild im Innenbereich verwundet erscheint und insofern das Bild eines verletzten, „durchlöchernten Gottes“ zeigt, eines Gottes, der durch Missachtung des Lebens in seiner Liebe zum Menschen tagtäglich verletzt und in seiner Größe eingeengt wird. Stellt daher das Bild das Ende von Gott nicht im atheistischen Sinn, sondern, so Scherrer, vielmehr das Ende unserer Vorstellungen von Gott dar? Will das Bild dazu anregen, in der Suche nach Gott bestehende Gottesbilder immer wieder zu durchbohren und zu hinterfragen, gerade weil Gott der Unfassbare, ganz Andere ist?<sup>79</sup> Zurückhaltender und deutungsärmer ist die Auffassung, dass es lediglich um ein Durchstoßen des Bildes auf einen anderen Raum hin geht, um das Erreichenwollen eines dreidimensionalen Raumes im Medium des zweidimensionalen Bildes, um Durchstoßungen in einen transzendenten, gemeint ist in einen weiteren, tieferen Raum, der nicht unbedingt ein Raum Gottes sein muss.<sup>80</sup> Bleibt es somit eine Interpretationsfrage, ob dies religiös zu deuten ist?<sup>81</sup>

Auch wenn es bei Fontana keine Fülle von Briefen, persönlichen Aufzeichnungen oder gar ein Tagebuch gibt, die verlässlich die Intention seines Werkes beleuchten, können die vorhandenen schriftlichen Zeugnisse und Interviews dennoch hilfreich für das Verständnis seiner künstlerischen Absicht sein. Verschiedenen Äußerungen Fontanas zufolge bedeutet *La Fine di Dio* das Ende des bekannten Universums und eine Öffnung auf das Unendliche, das Undenkbare hin, wobei das Ende auch ein Anfang von Neuem, Unbekanntem sein kann. Deshalb hat der Künstler wohl die Form des Eis gewählt, das Neuanfang signalisiert, womit die Serie auf eine zirkulare und geschlossene Anschauung des Raumes und der Zeit im Universum hinweist,<sup>82</sup> auf den ewigen Kreislauf von Schöpfung und Tod. Der Fortschritt, an den Fontana deshalb „glaubt“, weil er in der Entstehung des Menschen zugleich den Beginn menschlichen Forschergeistes verankert sieht, beinhaltet somit auch eine Zerstörung aller bisherigen Überzeugungen und einen Säkularisierungsprozess, der den Philosophen Friedrich Nietzsche einst zu seiner Behauptung „Gott ist tot“ geführt hat. In seiner Schrift „Die

---

<sup>79</sup> SCHERRER, *Gott in Sicht?* (s. Anm. 5), 42.

<sup>80</sup> Interview mit einem Theologieprofessor der Universität Wien, in: KNEZEVIC, *Die Konstruktionen des verletzten Gottes* (s. Anm. 32), 206f.

<sup>81</sup> Interview mit einer Kunsthistorikerin und -händlerin in Wien, in: Ebd., 208.

<sup>82</sup> Vgl. Roberto TERROSI, *Lucio Fontana: Philosophie, Wissenschaft und Technik*, in: Helmut FRIEDEL, *Lucio Fontana. La Fine di Dio*, München 1999, 36.

Fröhliche Wissenschaft“ von 1882 ruft der „tolle Mensch“ in einem Zustand von Schuld und Reue auf dem Marktplatz:

„Ich suche Gott! Ich suche Gott! Da dort gerade viele von denen zusammenstanden, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein großes Gelächter. Ist er denn verlorrengegangen? sagte der eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der andere. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert? – so schrien und lachten sie durcheinander. Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. Wohin ist Gott? rief er, „ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet – ihr und ich! Wir sind seine Mörder!“<sup>83</sup>

Auch ist mit Roberto Terrosi<sup>84</sup> daran zu erinnern, dass in den 1960er Jahren, in denen die Serie *La Fine di Dio* entstand, nicht nur die Konsequenzen aus Nietzsches berühmtem Satz vom Tode Gottes gezogen wurden, sondern in den USA William Hamilton und Thomas Altizer die Theologie vom Tod Gottes entwickelten.<sup>85</sup>

Ist der „tolle Mensch“ Nietzsches ein Synonym für Fontana? Ja und Nein. Nein, insofern Fontana nicht den Tod Gottes als solchen ausruft. Ja, insofern Fontana das Ende des auf Erden fassbaren Gottes proklamiert, angestoßen durch die neuzeitliche Eroberung des kosmischen Raumes, die keinen Platz mehr für Gott zu lassen scheint: „[...] ich glaube nicht an die Götter auf der Erde, das ist unzulässig, es kann dort Propheten geben, aber keine Götter, Gott ist unsichtbar, Gott ist unfassbar [...]. Der Mensch geht in den Kosmos und stellt fest, dass dort nicht das Paradies ist.“<sup>86</sup> An anderer Stelle verlagert Fontana – anknüpfend an die von ihm getroffene Unterscheidung von Gott und Göttern – die Aussageintention seiner Serie *La Fine di Dio* dahingehend, dass sie ebenso das Ende falscher Gottesvorstellungen wie auch das Ende des Menschen bedeute, insofern dieser sich einbildet, selbst ein Gott zu sein.<sup>87</sup> So betrachtet steht die Serie *La Fine di Dio* an einem Schnittpunkt im Werk des Künstlers, an dem sich verschiedene Aspekte seines Denkens begegnen: „der idealistische Sinn für das Absolute, eine kosmologische Auffassung astrophysischer Art, eine kosmologische

---

<sup>83</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (Reclam Universal-Bibliothek), Stuttgart 2000.

<sup>84</sup> Vgl. TERROSI, Lucio Fontana (s. Anm. 12), 36.

<sup>85</sup> Vgl. Thomas J. J. ALTIZER / William HAMILTON, *Radical Theology and the Death of God*, Indianapolis 1966.

<sup>86</sup> Interview mit LONZI; zit. nach DE SANNA, Lucio Fontana (s. Anm. 7), 300.

<sup>87</sup> Vgl. Anthony WHITE, *Between Utopia and Kitsch*, Cambridge 2011, 267 in Anlehnung an Jan VAN DER MARCK, *Lucio Fontana: The Spatial Concept of Art*, Minneapolis 1966.



Auffassung symbolisch-sakraler Art, der Bezug auf ein elementares Embryonalstadium, das sich als Endelement des Universums darstellt [...].<sup>88</sup>

So macht Fontana seine Löcher und Schnitte und versteht dieses Vorgehen ausdrücklich als einen Akt des Glaubens: „[...] im religiösen Bereich hören alle Allegorien auf, weil sie fallen müssen, deshalb mache ich ein Symbol ‚ich glaube an Gott‘, mache zwei Schnitte. Und das ist Gott, aber er könnte auch jede beliebige andere Sache sein, aber ich kann ihn nicht darstellen, er ist so groß, wenn ich einen Glauben habe, also mache ich einen Glaubensakt.“<sup>89</sup> Die Leinwand aufschlitzen, den Ort der Darstellung durchbohren ist also für Fontana keine Provokation, sondern ein Glaubensbekenntnis. Aber auch wenn das Ende Gottes zugleich einen Anfang bedeuten kann, bleibt – so Helmut Friedel – doch die Frage, wer oder was aus dem schwarzen Loch, in das das Bild eintaucht, auferstehen soll?<sup>90</sup>

Der Grundgedanke der Serie *La Fine di Dio*, dass Gott in einem anderen Sinn unendlich ist als Raum und Zeit und dass sich angesichts des unbekanntes Universums naive Vorstellungen von einem Gott, der den Himmel bewohnt, ebenso endgültig verbieten wie jegliche Selbstvergötzung des Menschen, trifft sich durchaus mit biblischen Einsichten. Hiernach können der Himmel und die Himmel der Himmel Gott nicht fassen (1 Kön 8,27) und kann der Mensch in einer unter der Herrschaft der Sünde stehenden Welt (Röm 2,12-26) sich in seinem gebrochenen Geschöpfsein (Gen 3,1-24) allenfalls vorgaukeln, er wäre Gott und Herr allen Lebens sowie autonom in einem absoluten Sinn.

Auch der in der Form eines Eis angedeutete Neuanfang nach dem Ende weist auf eine Kernbotschaft biblischen Glaubens hin, wenngleich es hier nicht um ein sich wiederholendes Geschehen und schon gar nicht um ein mit Fragezeichen versehenes geht, sondern um Neuwerdung im Sinne von Vollendung. Im AT beinhaltet das im Umfeld der exilischen Theologie insbesondere bei Deuteronesaja vorkommende Mottowort „neu“ daher nicht ein evolutiv, sondern ein qualitativ Neues, mit dem geschaffen wird, was es zuvor so nicht gab und das ebenso radikal den Neuanfang nach dem Gericht zum Ausdruck bringt wie das babylonische Exil den Abbruch der Geschichte Israels (Jes 48,6-8 u.ö.). Neutestamentlich bricht in Christus die erhoffte neue Schöpfung an (Phil 2,9-11), auf die das alttestamentliche Israel der Verheißung nach zugeht (Jes 65,17; 66,22) und die endzeitlich als Vollendung von Himmel und Erde offenbar werden wird (Offb 21,1-25).

---

<sup>88</sup> TERROSI, Lucio Fontana (s. Anm. 12), 38.

<sup>89</sup> Interview mit LONZI; zit. nach DE SANNA, Lucio Fontana (s. Anm. 7), 301f.

<sup>90</sup> Vgl. FRIEDEL, Lucio Fontana (s. Anm. 12), 17.

Ausgeschlossen ist biblisch ein ewiger Kreislauf von Werden und Vergehen; vielmehr ist der ganzen Schöpfung, die jetzt noch in Wehen liegt und ob der ihr gewaltsam auferlegten Vergänglichkeit seufzt (Röm 8,20-22), eine grundlegende Erneuerung und Umwandlung zugesagt, was zur Folge haben wird, dass sie von all dem, was dem Schöpferwillen Gottes widerspricht – Sünde, Leid und Tod –, befreit und die Gerechtigkeit in ihr endgültig Wohnung nehmen wird (2 Petr 3,13). Das biblische Zeugnis knüpft diese Erwartung an die Menschwerdung des göttlichen Wortes in Jesus Christus. Seine einzigartige Rolle als Schöpfungsmittler („Erstgeborener der ganzen Schöpfung“) und Mittler der eschatologischen Versöhnung („Erstgeborener der Toten“) ist im Ratschluss Gottes bereits vor der Erschaffung der Welt grundgelegt, weshalb der Kolosserbrief sagt, dass in ihm, durch ihn und auf ihn hin alles geschaffen ist (Kol 1,15-20), denn Christus ist, so wie Gott „Alpha und Omega“ ist (Offb 22,13), „der Erste und der Letzte“ (Offb 1,17; 2,8).

Nun scheint Fontana in der Reflektion seiner Werke zwar ein Gespür für die religiöse Dimension des Kosmos und auch für den transzendenten Gott zu haben, nicht aber für den in Christus auf einzigartige Weise immanent gewordenen Gott und seine kosmische Bedeutung. Aber dies ist, wie der folgende Abschnitt zeigen wird, nur auf den ersten Blick so.

## 6. Kosmischer Christus?

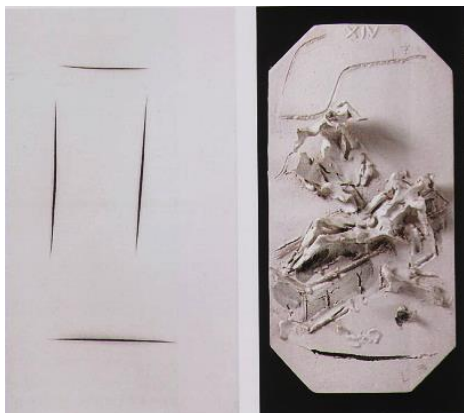
Die markanten Schlitz- und Lochbilder Fontanas sind, wie sich gezeigt hat, durchaus nicht aussagegelos abstrakt und ohne Geschichte. Vielmehr besitzen sie eine religiöse Grundierung, wie es u. a. auch sein spätes Werk Trinita (Dreifaltigkeit) zeigt – eine Konstellation aus drei perforierten weißen Quadraten in weiß lackierten Holzrahmen, die Fontanas Bestreben bezeugt, ein traditionelles christliches Motiv in eine nichtgegenständliche Sprache zu übersetzen.<sup>91</sup> Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang ebenfalls auf eines seiner Concetti spaziali aus dem Jahr 1962, das Perforationen in Form eines Kreuzes aufweist.<sup>92</sup> Zeitgleich mit den Bestrebungen Fontanas, die raumbezogene, abstrakte Kunst voranzutreiben, entstehen aber auch figürliche Werke, wobei die Gruppe der Kreuze und Kreuzwege den Hauptanteil bilden. Ihre Ausarbeitung zeigt, dass Fontana – und das ist das Besondere – das Raumkonzept des Concetto spaziale auch auf thematisch gebundene Werke anwendet. In der Darstellung Crocifissione (Kreuzigung) von 1948 beispielsweise sind die Konfigurationen in den tur-

---

<sup>91</sup> Abb. in: HESS, Fontana (s. Anm. 8), 68f.

<sup>92</sup> Abb. in: MESSER, Lucio Fontana. Retrospektive (s. Anm. 8), 143.

bulenten Verwirbelungen gleichsam aufgelöst, bis auf den markanten Umriss des Kreuzes, das gleichsam in den Raum ausgreift.<sup>93</sup> Ein enger Bezug zur Raumkunst lässt sich auch im Vergleich des Concerto spaziale Attese von 1959 mit der 14. Station des Kreuzweges „bianca“ von 1955 beobachten.<sup>94</sup>



Dieser Sachverhalt stellt von biblisch-theologischer Seite her die um die Wende des 20. Jhdts nC geprägte und bei Theosophen, Anthroposophen, Esoterikern ebenso wie bei Christen gebrauchte Metapher vom „kosmischen Christus“ in den Raum.<sup>95</sup> Von christlicher Seite ist hiermit die Lehre von der Inkarnation des göttlichen Logos im Menschen Jesus Christus gemeint, der damit in jene umfassende Christuswirklichkeit einbezogen ist, die mit verschiedenen

Ausdrücken wie ewiger Christus, präexistenter Christus, Sohn Gottes oder ewiges Wort Gottes bezeichnet werden kann.<sup>96</sup> Sie alle zielen auf die universale Bedeutung Christi und beinhalten, dass der Vater Jesu Christi durch den ewigen Sohn diese Welt erschaffen hat und erhält und dass folglich das mit der Schöpfung begonnene und mit der Versöhnung am Kreuz auf den Weg gebrachte Werk der Heilung der jetzt noch in den Wehen liegenden Schöpfung (Röm 8,22-24) durch Christus vollendet werden wird: „Im Licht der kosmischen Dimensionen seiner Auferstehung gewinnt sein Tod am Kreuz universale Bedeutung“.<sup>97</sup>

Der Sache, wenn auch nicht der Ausdrucksweise nach, finden sich biblische Ansätze hierzu in den Paulusbriefen, die die Universalität der Herrschaft Christi

<sup>93</sup> Abb. in: Lucio Fontana, *Crosses*. Ausstellungskatalog der Galerie Karsten Greve, Paris 2017.

<sup>94</sup> Vgl. hierzu Paolo BISCOTTINI, *La Via Crucis proveniente dalla Casa Materna Asili Nido Ada Bolchini Dell' Acqua*, in: Lucio FONTANA, *Vie Crucis 1947-1957*, Milano 2011, 32-41, hier 37.

<sup>95</sup> Vgl. hierzu ausführlich Werner THIEDE, *Wer ist der kosmische Christus? Karriere und Bedeutungswandel einer modernen Metapher* (KKR 44), Göttingen 2001.

<sup>96</sup> Vgl. hierzu ANDREAS RÖSSLER, *Steht Gottes Himmel allen offen? Zum Symbol des kosmischen Christus*, Stuttgart 1990.

<sup>97</sup> JÜRGEN MOLTSMANN, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989, 306.

dadurch begründen, dass alles durch Christus geschaffen ist (1 Kor 8,6; Eph 1,9ff; Kol 1,15ff.). Der Erstgeborene von den Toten (Kol 1,18) ist somit auch der Erstgeborene vor aller Kreatur (Kol 1,15). Hebr 1,1-4 stellt eine Zusammenschau von der Allherrschaft Jesu Christi und seiner Schöpfungsmittlerschaft sowie der Entfaltung der Welt und Reinigung unserer Sünden durch ihn dar. Hinzu kommt die Logoschristologie des Johannesevangeliums (Joh 1,1-3.14), die in der Weisheitschristologie des NT (1 Kor 2,7) und in der Weisheitstheologie des AT gründet (Spr 8,22-31). All diese Ansätze werden von Moltmann dreigliedrig ausgelegt, wenn er 1. auf Christus als den Grund der Schöpfung aller Dinge (*creatio originalis*), 2. auf Christus als der Evolution der Schöpfung (*creatio continua*) und 3. auf Christus als Erlöser des ganzen Schöpfungsprozesses (*creatio nova*) hinweist.<sup>98</sup> Die christliche Theologie jedenfalls will mit dieser Metapher deutlich machen, dass „die zukünftige Offenbarung des kosmischen Christus dem Wesen nach nichts anderes aufdecken wird als das, was im Gekommenen, Gekreuzigten bereits offenbar geworden ist und im Glauben an den Auferstandenen an unüberholbarer Gewissheit geschenkt wird.“<sup>99</sup>

Die Zukunftshoffnung, die Fontana als Utopie vom reinen Menschen formuliert hat, gewinnt in der Zusammenschau seiner auch Christusdarstellungen einschließenden Raumkunst neue Facetten, insofern dann der Untertitel Attesa (Erwartung) seiner abstrakten Schlitz- und Lochbilder nicht mehr nur reine Erwartung ausdrückt, sondern mit der Darstellung des raumgreifenden Gekreuzigten Leuchtkraft erhält und der scheinbaren Leere des unendlichen Raumes ein eschatologisches Ziel schenkt, das die christliche Theologie in der Ankunft des Kyrios als dem Höhepunkt der Geschichte Gottes mit seiner Schöpfung sieht. Die Schnitt- und Lochbilder Fontanas als Versuch, eine den derzeit erkannten Dimensionen des Universums angemessene Kunst zu entwickeln einerseits und als eine „kulturell und religiös unterstützte ‚Ist da jemand?‘ Frage“<sup>100</sup> andererseits, deuten in der obigen Zusammenschau seiner Werke eine Antwort zumindest an und bieten zudem eine Grundlage für den Dialog zwischen Kirche und zeitgenössischer Kunst.

### III. Fontana – anschlussfähig für einen Diskurs

Selten stellt die Kunst der Moderne im gegenständlichen Sinn etwas dar. Kennzeichnend für sie ist der Protest gegen die künstlerische Wirklichkeit der Ver-

---

<sup>98</sup> Ebd., 310.

<sup>99</sup> THIEDE, Wer ist der kosmische Christus (s. Anm. 95), 441.

<sup>100</sup> KNEZEVIC, Die Konstruktionen des verletzten Gottes (s. Anm. 32), 99.

gangenheit, die Bewegung zur Abstraktion, die Reduktion der Darstellungsmittel. Auf der Suche nach Neuem angesichts einer im Zeitalter von Physik und Technik dramatisch veränderten Welt gehört Lucio Fontana mit seiner auf alle illusionistischen Darstellungsmittel verzichtenden raumbezogenen Kunst zu den wichtigen Künstlern der Gegenwart. Allerdings stellt sich – auch wenn man der neuen Kunst nicht von vorneherein Anarchie und Verletzung der Geschmackskonventionen attestiert – der Zugang zu seiner Kunst bei dem Betrachter nicht schon durch die Zeitgenossenschaft allein ein. Die Tatsache, dass von Fontanas besonderem Werkmerkmal – den Löchern und Schnitten – für nicht wenige bis heute eine irritierende Wirkung ausgeht, zeigt, dass ein Verstehen, auch weil der Betrachter in vielen Fällen immer noch am Gegenständlich-Sinnenhaften hängt, sich oft nur mühsam einstellt, trotz der Tatsache, dass die neue Ästhetik der vielen Schnitt- und Lochkompositionen Fontanas in den meisten Fällen durchaus elegant und ansprechend ist und darüber hinaus sogar den Eindruck „von absoluter Ruhe und Stille“<sup>101</sup> vermittelt. Letzteres deutet bereits an, dass der Zugang zu seinen Bildern, oder mit Fontanas Worten: zu den Concetti spaziali, die im Betrachter die Idee des Raumes evozieren wollen, sich nur über den Willen zur Meditation erschließen. „Wer das verstehen will, versteht es, und sonst bleibt es eben ein Loch und Schluss“, bilanziert Fontana überaus nüchtern die Wirkung seiner Bilder.<sup>102</sup> Was er somit als Forderung an den Betrachter stellt, ist die Anstrengung, eine neue Dimension sehen zu wollen und nicht einfach nur Löcher, um dann zu einer besseren Erkenntnis seiner selbst und des Augenblicks, in dem man lebt, zu gelangen. Wer bereit ist, sich dieser ästhetischen Erfahrung auszusetzen, wird erleben, dass Fontanas Bilder, wie die der Moderne generell, einerseits programmatisch offen und mehrdeutig sind, andererseits aber durchaus anschlussfähig für einen Diskurs in veränderten Kontexten, u. a. eben auch für den theologischen.<sup>103</sup> Hier können sie durchaus als „Impulsgeber für den christlichen Glauben aufgegriffen [werden], denen das Potential innewohnt, den Betrachter zu berühren und zu erschüttern, zu verändern und zu bewegen.“<sup>104</sup>

Das, was „hinter der Kunst liegt“, also die außerkünstlerische Wirklichkeit menschlicher Existenz in dieser Welt, will Fontanas Kunst zum Erlebnis machen. Dabei sind Fontanas Leinwände, die er als Bildkörper benutzt, nicht ausgelos abstrakt und ohne Geschichte, übertragen sie doch christliche Bilder, wie

---

<sup>101</sup> SCHULZ-HOFFMANN, Lucio Fontana (s. Anm. 23), 94 Anm. 34.

<sup>102</sup> Vgl. LÜTHY, Fontanas Schnitte, in: KAPUSTKA, Bild-Riss (s. Anm. 30), 36.

<sup>103</sup> Vgl. HOPPE-SAILER, Das Paradigma der Wunde in der Kunst der Moderne (s. Anm. 31), 69f.

<sup>104</sup> SCHERRER, Gott in Sicht? (s. Anm. 5), 9.

beispielsweise die Öffnung der Seitenwunde Christi, in eine neue künstlerische Form. Auch Fontana selbst empfand die Auseinandersetzung mit religiösen Traditionen keinesfalls als anachronistisch, da er, wie die Kommentierung seiner Raumkunst zeigt, das Interesse der Religion für die Fragen des Menschen nach Sinn, nach Leben und Tod, nach Gott und der Stellung des Menschen in der Welt teilt.<sup>105</sup> Auch hat Fontana immer wieder für die katholische Kirche gearbeitet und nicht nur zwischen 1950 und 1952 eine der Türen des Mailänder Doms gestaltet, sondern auch viele Bilder der christlichen Ikonografie. Dieser Tatbestand ist nicht unwichtig in einer Zeit, in der Menschen schnell zur Gottvergessenheit neigen und damit Orientierung verlieren. Hier Anknüpfungspunkte für neue Formen jenseits von gelebter Religiosität und Glaubenspraxis zu schaffen, ist nicht zuletzt eine Aufgabe der Kirche im Dialog mit der Kunst. Wenn Fontana dabei, wie die modernen Künstler generell, sich nicht mehr wie im Mittelalter als Diener der Theologie versteht, und der „Glaubensakt“, den er mit der Schaffung seiner Werke setzt, nicht im dezidiert christlichen Sinn, sondern in einem weiten Sinn meditativ zu verstehen ist, und auch wenn der theoretische Anteil seiner Schriften nicht dem philosophisch-wissenschaftlichen Anspruch präziser Gedankenführung genügt, so darf das, was er und die Moderne generell hervorbringt, keineswegs als für Theologie und Glaube unnütz angesehen werden. Vielmehr ist zu realisieren, was Papst Johannes Paul II. im Rahmen seines Deutschlandbesuches 1980 öffentlich vor Künstlern gesagt hat, nämlich dass die Kirche die Kunst braucht, um besser zu verstehen, was im Menschen vor sich geht, dem sie ja das Evangelium verkünden will.<sup>106</sup> Umgekehrt braucht aber auch die Kunst die Kirche, da sie einen „weiten Echoraum bietet, in welchem das Tun der Kunst auf eine einzigartige Weise den Bezug zu einer tieferen Wirklichkeit findet“.<sup>107</sup> Wohl darum hat auch Fontana sich immer wieder mit Kreuzesdarstellungen und Kreuzwegen beschäftigt und hat nicht zuletzt der Vatikan 2013 auch entgegen kritischen Stimmen einen seiner Kreuzwege erworben.

Was Fontana auszeichnet, ist „seine Loyalität gegenüber der Tradition und gleichzeitig seine leidenschaftliche Liebe zur Moderne, eine Vorliebe für opulente, barocke Theatralik, die problemlos neben der zeitgenössischen Reduktion besteht, und schließlich sein Vertrauen auf reine Formen, denen die Kraft zur

---

<sup>105</sup> Vgl. MESSER, Lucio Fontana. Retrospektive (s. Anm. 8), 112.

<sup>106</sup> JOHANNES PAUL II., Ansprache an die Publizisten und an die Künstler vom 19. November 1980.

<sup>107</sup> Gustav SCHÖRGHOFER, Braucht die Kunst die Kirche? Editorial in: Stimmen der Zeit 142 (2017) 433f.

Übermittlung existentieller Fragestellungen eigen ist“.<sup>108</sup> So kann Fontana, wie die moderne und zeitgenössische Kunst generell, durchaus ein Vehikel sein, um Menschen mit zeitgenössischem Lebensgefühl die Erfahrung zu vermitteln, dass die Wirklichkeit nicht im Vorhandenen aufgeht, sondern ihr ein Geheimnis innewohnt, und sie auf diesem Wege mit Gotteserfahrung und schließlich auch mit Kirche als einem Ort dieser Erfahrung in Verbindung bringen. Oder anders gesagt: Es geht nicht darum, „ob Kunst die Frage nach Gott beantworten kann oder nicht. Sicher ist, dass Kunst Gottes Gegenwart im Menschen hervorrufen und damit Anteil am kollektiven Unterbewussten geben kann“.<sup>109</sup>

---

<sup>108</sup> MESSER, Lucio Fontana. Retrospektive (s. Anm. 8), 9.

<sup>109</sup> Eva PETRIC, Das allen Menschen gemeinsame Herz, in: RÖSER (Hg.), Gott? Die religiöse Frage heute (s. Anm. 4), 320.

ERASMUS GASS

## „Denn Jahwe kämpfte für Israel“ (Jos 10,14)

### Zum Problem göttlicher Gewalt im Josuabuch

*Abstract:* Josh 10 is a prime example for a biblical narrative illustrating divine violence. A redaction dated to the end of the Assyrian period changed a profane heroic epic to a theological narrative with God defeating the enemies. Thus, the glory for Israel's victory was attributed to God alone who worked miracles like the divine panic, a hailstorm and the famous wonder of sun and moon. A minor gloss balanced these contradicting views. The theological redaction stressed God's power over history and absorbed Assyrian concepts. Moreover, it demythologized the astral beings which are subordinated to God. Therefore, divine violence is an expression of God's creative power.

Es ist mittlerweile ein gängiges Klischee: Religion sei mit Gewalt verbunden. Dies zeige sich in unterschiedlichsten Formen. Andersgläubige werden im Namen des Glaubens und mit der ausdrücklichen Legitimation Gottes verfolgt, zwangsweise bekehrt oder getötet. Viele Konflikte weltweit werden immer wieder auf religiöse Differenzen zurückgeführt, wobei mittlerweile jede Religion, selbst die scheinbar friedlichste Glaubensgemeinschaft, belastet wird: In Nordirland sind es Katholiken gegen Protestanten, in Israel nationalistische Juden gegen palästinensische Muslime oder in Myanmar Buddhisten gegen muslimische Rohingya. Immer wieder wird die religiöse Komponente ins Feld geführt, die zu diesen Gewaltausbrüchen geführt haben soll. Dabei wird aber übersehen, dass zumindest bei den drei genannten Konfliktkonstellationen eigentlich wirtschaftliche, territoriale oder ethnische Probleme und Interessen ausschlaggebend waren. Oft haben bei solchen vermeintlich „religiösen“ Konflikten die beteiligten Gruppierungen nur zufällig eine unterschiedliche Religion. Sie dient zwar sozialpsychologisch als Abgrenzungshilfe, stellt aber nicht den eigentlichen Grund für die Gewalt gegen die Anderen dar.

Gerade den monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam wird von der Außenperspektive eine erhöhte Gewaltbereitschaft nachgesagt.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Nach J. ASSMANN, Monotheismus, in: J. MANEMANN (Hg.), Monotheismus (Jahrbuch Politische Theologie 4), Münster 2003, 122-132, 132 sei den monotheistischen Religionen eine gewisse Gewalttätigkeit inhärent. Ausführlich wird die These der „mosaischen Unterscheidung“ zwischen wahren Gott und falschen Götzen bereits in J. ASSMANN, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998, 268-270 entwickelt. Zur Auseinandersetzung damit vgl. P. WALTER (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (QD 216), Freiburg 2005; E. ZENGER, Gewalt als Preis der Wahrheit.



Oft wird dabei ins Feld geführt, dass die Heiligen Schriften zur gewaltsamen Verfolgung Anderer aufrufen würden. Denn ein monotheistisch verstandenes Gottesbild dulde neben dem einen und einzigen Gott keine weiteren Götter. Aus diesem Grund müssten diese Götzen schnellstens verschwinden, und zwar samt ihren Verehrern.<sup>2</sup> Wenn man die betreffenden Texte wortwörtlich auslegt, dann kann man in der Tat mit den Heiligen Schriften ein gewaltsames Vorgehen im Namen der Religion legitimieren. Aber wird diese einseitig literale Interpretation den Texten überhaupt gerecht? Und welches Schriftverständnis ist gerade diesen Texten angemessen? Diese (und freilich auch andere) Fragen müssen vom Fach Alttestamentliche Theologie in der Moderne beantwortet werden.

Im Folgenden soll aus dem Themengebiet „Religion und Gewalt“ ein kleiner, aber wichtiger Aspekt herausgegriffen werden, und zwar die Ausübung von Gewalt durch Gott selbst. Es stellt sich hier die Frage: Wie soll ein gewalttätiger Gott Frieden unter Menschen stiften? Denn wenn schon der eigene Gott gewalttätig ist, dann könnte Gewalt im Namen Gottes durch Menschen durchaus legitim erscheinen. *Deus lo vult* „Gott will es“.

---

Alttestamentliche Beobachtungen zur sogenannten Mosaischen Unterscheidung, in: F. SCHWEITZER (Hg.), Religion, Politik und Gewalt (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 29), Gütersloh 2006, 35-57; R. ALBERTZ, Muss die exklusive Gottesverehrung gewalttätig sein? Israels steiniger Weg zum Monotheismus, in: K. D. DOBOS / M. KÖSZEGHY (Hg.), *With Wisdom as a Robe. Qumran and Other Jewish Studies in Honour of Ida Fröhlich* (Hebrew Bible Monographs 21), Sheffield 2009, 23-40; J. THONHAUSER, Das Unbehagen am Monotheismus. Ein Rekonstruktionsversuch der Debatte um Jan Assmanns Thesen zur „Mosaischen Unterscheidung“, in: J. KÜGLER / U. BECHMANN (Hg.), *Biblische Religionskritik. Kritik in, an und mit biblischen Texten* (Bayreuther Forum Transit 9), Berlin 2009, 229-259; B. M. ZAPFF, Zwischen exklusivem und inklusivem Monotheismus. Alttestamentliche Ansätze zur Integration der Religiosität fremder Völker, in: R. DAUSNER / J. ECK (Hg.), *Theologien in ihrer kulturellen Prägung. Beiträge zum interreligiösen Dialog in Indien und Deutschland. Grundlagen – Probleme – Chancen* (Eichstätter Studien 72), Regensburg 2014, 17-27; J.-H. TÜCK (Hg.), *Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann*, Freiburg 2015; C. FREVEL, Einer für alle? Leistung und Schwächen des Biblischen Monotheismus. Eine Auseinandersetzung mit Jan Assmann am Beispiel des Jeremiabuchs, in: DERS. (Hg.), *Im Lesen verstehen. Studien zu Theologie und Exegese* (BZAW 482), Berlin 2017, 395-419; H.-J. STIPP, Monotheismus, Monolatrie, Gewalt und Identität. Alttestamentliche Gesichtspunkte zu den Monotheismus-Thesen von Jan Assmann: MThZ 68 (2017) 100-131.

<sup>2</sup> STIPP, Monotheismus (s. Anm. 1), 109 weist jedoch darauf hin, dass jede – nicht nur religiöse, sondern auch säkulare – Ideologie mit einem absoluten Wahrheitsanspruch zu Gewalt neige, auch wenn hier nicht notwendigerweise ein fester Automatismus auszumachen sei. Umgekehrt zeigen nach ZENGER, Gewalt (s. Anm. 1), 41 gerade die Spätschriften der Bibel, die ein monotheistisches Gottesbild bereits sicher voraussetzen, eine gewaltüberwindende Seite. Dementsprechend müsse ein absoluter Wahrheitsanspruch nicht *per se* intolerant und gewalttätig sein.

Für die Frage nach der Gewalt Gottes soll die Erzählung von der Schlacht bei Gibeon in Jos 10 besprochen werden. Es handelt sich hierbei um einen Text, der die Gewalt Gottes besonders profiliert. Kurz zum Inhalt: Jos 10 beginnt mit der Erkenntnis des Jerusalemer Königs Adonizedek, dass die Israeliten nach dem Bundesschluss mit Gibeon zu einer ernsten Gefahr geworden sind. Mit anderen Amoriterkönigen startet er eine Offensive gegen die Stadt Gibeon, die wiederum Josua um Hilfe bittet. Auf dreifache Weise wird das feindliche Heer von Josua bezwungen: durch Panik, durch Hagelsteine und durch ein Sonnenwunder. Danach kehrt Josua wieder ins Lager nach Gilgal zurück. Die Handlung ist in sich schlüssig, verständlich und abgeschlossen. Aber wie soll man mit dem Aspekt der „göttlichen Gewalt“ in diesem Text umgehen? Um dieses Problem besser einordnen zu können, wird im Folgenden in drei Schritten vorgegangen. In einem ersten Punkt sollen die göttlichen Wunder vor dem altorientalischen Hintergrund dargestellt werden. Biblische Texte sind ja nicht im luftleeren Raum entstanden. In einem zweiten Abschnitt soll die Redaktionsgeschichte von Jos 10 herausgearbeitet werden, um zu sehen, wie Redaktoren einen Grundtext bearbeitet haben, bevor dann in einem dritten Abschnitt die Ergebnisse theologisch auf unterschiedlichen Ebenen ausgewertet werden können.

### 1. Deutung der göttlichen Wunder vor dem altorientalischen Hintergrund

In Jos 10 wurden zwei Erzählungen redaktionell miteinander verbunden: die Schlacht bei Gibeon (v.1-15) und das Ende der Amoriterkönige in der Höhle bei Makkeda (v.16-27). Beide Erzählungen sind vermutlich zunächst unabhängig voneinander entstanden, zumal die Feinde ein zweites Mal verfolgt und geschlagen werden (v.19.20). Dementsprechend darf Jos 10,1-15 für sich analysiert werden. Da es zudem im Folgenden nur um die Verbindung von göttlicher und menschlicher Gewalt geht, soll der Fokus auf Jos 10,7-15 gelegt werden, wiewohl auch der Vorspann der Erzählung bei einer diachronen Analyse eigentlich berücksichtigt werden sollte. Insgesamt sind in Jos 10,7-15 drei unterschiedliche Dinge miteinander verbunden: Panik, Hagelsturm, Sonnen- bzw. Mondwunder.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Vgl. hierzu auch G. OESTE, "A Day like no Other" in the Context of Yahweh War. Joshua 10:14 and the Characterization of Joshua, in: JETS 57 (2014) 689-702, 696.

a) Panik

Kaum war Josua nach einem anstrengenden Nachtmarsch in Gibeon angekommen, lässt JHWH nach v.10 die Feinde in Panik geraten. Interessanterweise kommt Josua auf dem Schlachtfeld an, ohne schon zu kämpfen.<sup>4</sup> Das hier verwendete Verbum *HMM* „verwirren“ ist fast durchweg mit Gott als Auslöser dieser Panik verbunden.<sup>5</sup> Die prominenteste Parallele ist Ex 14,24, wo Gott das Heer der Ägypter ebenfalls am Morgen verwirrt, so dass Israel beim Durchmarsch durch das Rote Meer unbeschadet blieb.<sup>6</sup> In v.10 wird den Feinden zudem ein großer Schlag verpasst. Der Ausdruck *makkāh ḡ dōlāh* ist eine Standardformel für einen großen Sieg.<sup>7</sup> Daraufhin fliehen die Feinde nach Westen und werden bis Aseka und Makkeda erschlagen. Schon die Flucht der Feinde weist auf ihre Niederlage hin. Da Verben in der 3. Person maskulin Singular (*wayyak-kem* und *wayyirdʿem*) verwendet werden, ist JHWH selbst für das Massaker verantwortlich. Die Israeliten müssen gar nicht erst eingreifen. Dementsprechend spielen die Israeliten nur eine sekundäre Rolle als Räumungskommando.<sup>8</sup>

Ein derartiges Wunder wurde zumindest in der Umwelt nicht notwendigerweise nur von Gott gewirkt. In altorientalischen Texten kann nämlich auch der Heerführer selbst eine Panik im feindlichen Heerlager auslösen,<sup>9</sup> wie die Annalen Assurbanipals zeigen:<sup>10</sup>

---

<sup>4</sup> Vgl. E. NOORT, Zwischen Mythos und Rationalität. Das Kriegshandeln Yhwhs in Josua 10,1-11, in: H. H. SCHMID (Hg.), Mythos und Rationalität (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 5), Gütersloh 1988, 149-161, 157.

<sup>5</sup> Immer wieder stiftet JHWH Verwirrung unter den Feinden (*HMM*: Ex 14,24; 23,27; Dtn 2,15; Jos 10,10; Ri 4,15; 1 Sam 7,10; 2 Sam 22,15; 2 Chr 15,6; Ps 18,15; 144,6). Nur in seltenen Fällen wird dieses Verb mit einem menschlichen Agens verbunden.

<sup>6</sup> Vgl. zu dieser Parallele L. D. HAWK, Joshua (Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry), Collegeville 2000, 152; M. LEONARD-FLECKMAN, Stones from Heaven and Celestial Tricks. The Battle at Gibeon in Joshua 10: CBQ 79 (2017) 385-401, 392. Nach S. GERMANY, The Exodus-Conquest Narrative. The Composition of the Non-Priestly Narratives in Exodus-Joshua (FAT 115), Tübingen 2017, 431 gehört das Verb *HMM* in Ex 14,24 zur nachpriesterlichen Überarbeitung des Meerwunders. Vermutlich ist diese intertextuelle Verbindung geschaffen worden, um Exodus und Landnahme zu parallelisieren.

<sup>7</sup> Jos 10,10,20; Ri 11,33; 15,8; 1 Sam 4,10; 6,19; 19,8; 23,5; 1 Kön 20,21; 2 Chr 28,5.

<sup>8</sup> Vgl. NOORT, Zwischen Mythos und Rationalität (s. Anm. 4), 158.

<sup>9</sup> Vgl. R. S. HESS, Joshua. An Introduction and Commentary (TOTC 6), Nottingham 1996, 213.

<sup>10</sup> Assurbanipal, Annalen B I 80-83 [R. BORGER, Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals. Die Prismenklassen A, B, C, K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften, Wiesbaden 1996, 212f.]. Vgl. hierzu auch M. STRECK, Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergang Niniveh's II. Texte (VAB 7/2), Leipzig 1916, 8f.

*B 1<sup>80</sup> Der Strahlenglanz des Assur und der Istar warf ihn nieder,<sup>81</sup> und er verlor den Verstand. <sup>82</sup> Der Schreckensglanz meines Königiums überdeckte ihn, <sup>83</sup> mit welchem die Götter des Himmels und der Erde mich geschmückt haben.*

In Jos 10,10 bewirkt hingegen Gott höchstpersönlich eine Panik im feindlichen Heer. Offenbar will der Autor von Jos 10 bewusst betonen, dass die kriegerische Initiative und Aktivität einzig von JHWH ausging, was diesen Text noch zusätzlich schwierig macht, da man auf diese Weise Gott nicht von Gewalttätigkeit freisprechen kann. Diese Problematik wurde von den Textzeugen behoben, die die Verbalformen ganz oder teilweise in den Plural setzten, sodass Israel für das Massaker verantwortlich war.

## b) Hagelsturm

In v.11 folgt noch ein zweites Wunder, als die Feinde die Steige von Bet-Horon passieren. Der Aufstieg von Bet-Horon ist einer der wichtigsten Zugangswege ins mittelpalästinische Bergland. Aufgrund der dortigen Topographie ist ein Heer an dieser Stelle besonders verwundbar.<sup>11</sup> Nun wirft JHWH vom Himmel große Steine auf die Flüchtenden (<sup>12</sup>*bānīm ḡdolôt*), die zudem als Hagelsteine qualifiziert werden (<sup>13</sup>*abʿnē habbārād*).<sup>12</sup> Zwar gab es in Israel gelegentlich im Winterhalbjahr Hagelstürme,<sup>13</sup> allerdings waren die Hagelkörner meist so klein, dass sie keine tödlichen Geschosse waren.<sup>14</sup> Ganz anders aber hier: Die Steine waren derartig groß, dass man, wie der Hinweis in v.27 zeigt, mit solchen Steinen sogar die Höhle von Makkeda verschließen konnte.<sup>15</sup> Fraglich ist jedoch, weshalb die Hagelsteine nicht auch für die Israeliten gefährlich waren.<sup>16</sup>

---

<sup>11</sup> Vgl. V. FRITZ, Das Buch Josua (HAT I/7), Tübingen 1994, 111.

<sup>12</sup> Nach J. WEHRLE, Josua 10,11. Steine vom Himmel – Meteoriten aus dem All? Ein Beitrag zum interdisziplinären Dialog zwischen Bibelwissenschaft und Astrophysik, in: MThZ 50 (1999) 193-213, 205 ist der Begriff „Hagelstein“ eine Präzisierung und muss nicht als unabhängige Tradition gewertet werden.

<sup>13</sup> Nach D. M. HOWARD, Josua (The New American Commentary 5), Nashville 1998, 237 Anm. 189 kann es an etwa 5-8 Tagen im Winter in der Küstenebene Hagelstürme geben, aber meist war dieser Hagel nicht todbringend.

<sup>14</sup> P. M. A. PITKÄNEN, Josua (Apollos Old Testament Commentary 6), Nottingham 2010, 224 berichtet jedoch von einem Hagelsturm im Jahr 1997 in Israel, bei dem die Hagelkörner Baseballgröße hatten.

<sup>15</sup> Vgl. HESS, Josua (s. Anm. 9), 215. Nach T. B. DOZEMAN, Josua 1-12. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 6B), New Haven 2015, 450 sind auf diese Weise die Steine mit der zweiten Geschichte verbunden.

<sup>16</sup> Vgl. zum Problem J. GRAY, Judges, Ruth (The New Century Bible Commentary), Grand Rapids 1986, 108. Der Hagelsturm sei nach PITKÄNEN, Josua (s. Anm. 14), 224 zudem kein Nachteil für die Israeliten gewesen. Dieses Problem sah auch die Wirkungs-

Die einschlägigste außerbiblische Parallele zum Hagelsturm findet sich im sogenannten Gottesbrief Sargons II., der vom 8. Feldzug gegen Urartu im Jahr 714 v.Chr. berichtet:<sup>17</sup>

*<sup>141</sup>Die Ansammlung des Metatti von Zikirtu und der Fürsten seiner Umgebung warf ich nieder und zerstreute ihre Kerntruppen. <sup>142</sup>Die Truppen Urartus, des bösen Feindes, warf ich samt seinen Alliierten zurück, und mitten im Uauš-Gebirge wandte er sich zur Flucht um. <sup>143</sup>Ihre Pferde füllten die Abgründe und Terrassen des Gebirges, während sie selbst wie Ameisen sich in seiner Enge einen Weg der Mühsal bahnten. <sup>144</sup>Mit dem Ungestüm meiner starken Waffen stieg ich hinter ihnen her und füllte die Auf- und Abstiege mit den Leichen der Krieger. <sup>145</sup>Sechs Doppelstunden weit vom Uauš bis zum Zimur, dem Jaspusberg, verfolgte ich ihn mit der Pfeilspitze. <sup>146</sup>Der Rest der Leute, die, um ihr Leben zu retten, geflohen waren, die ich laufen ließ, um die triumphale Macht Aššurs, meines Herrn, zu preisen: <sup>147</sup>Addu, der überlegen starke, der kriegerische Sohn des Anu, belegte sie mit seinem lauten Geschrei, mit überschwemmenden Wolkenbrüchen und Hagel vernichtete er den Rest. <sup>148</sup>Ursa, ihr Fürst, der die Grenzen des Šamaš und Marduk übertreten und den Eid Aššurs, des Königs der Götter, nicht geehrt hatte, <sup>149</sup>fürchtete sich vor dem Lärm meiner starken Waffen und wie einem Steinhuhn, das vor dem Adler flieht, schlug ihm sein Herz. <sup>150</sup>Wie einer, der Blut vergossen hat, verließ er Turušpa, seine königliche Residenz, und wie ein ruheloser Flüchtling nahm er Zuflucht in einem Winkel seines Gebirges [...] <sup>155</sup>Die Füße des bösen Feindes entfernte ich aus dem Lande der Mannäer und machte froh das Herz des Ullusunu, ihres Herrn, und Licht ließ ich aufgehen für seine ruhelosen Bewohner.*

Die Ähnlichkeiten zu Jos 10 beziehen sich aber nicht nur auf den Hagelsturm. Vielmehr werden die Feinde zerstreut, auf 6 Doppelstunden (etwa 60 km) verfolgt, und der Überrest von einem Hagelsturm erschlagen. Der Revoluzzer Ursa von Urartu hat sich – ähnlich wie die fünf Amoriterkönige – im Gebirge ver-

---

geschichte. Nach Calvin hat der Hagelsturm nur die Feinde getötet, vgl. H. N. RÖSEL, Joshua (Historical Commentary on the Old Testament), Leuven 2011, 11.

<sup>17</sup> Sargon II., Gottesbrief 141-151.155 [W. MAYER, Sargons Feldzug gegen Urartu – 714 v.Chr. Text und Übersetzung, in: MDOG 115 (1983) 65-132, 82f.]. Vgl. hierzu auch K. L. YOUNGER, Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing (JSOT.S 98), Sheffield 1990, 210; K. L. YOUNGER, The Rhetorical Structuring of the Joshua Conquest Narratives, in: R. S. HESS / G. A. KLINGBEIL / P. J. RAY (Hg.), Critical Issues in Early Israelite History (Bulletin for Biblical Research Supplements 3), Winona Lake 2008, 3-32, 11.

steckt.<sup>18</sup> Interessanterweise wird in Z.155 noch eine Lichtmetapher eingeführt, was im biblischen Text durch das Sonnenwunder ausgedrückt sein könnte.

Es hat somit den Anschein, dass die biblischen Autoren bewusst die Motive des Gottesbriefes Sargons aufgenommen und auf JHWH bezogen haben, der sich damit stärker als der Sturmgott Addu und mächtiger als der assyrische Großkönig Sargon II., der exemplarische Soldatenkönig, erweist.

Auch in anderen außerbiblischen Texten wird betont, dass Gottheiten mit Hagelsteinen und Meteoriten gegen ihre Feinde kämpfen. Zu den Waffen des göttlichen Kriegers gehören akk. *aban šamê* „Hagelsteine“, wobei es sich wörtlich um Himmelsgesteine handelt.<sup>19</sup> So wird in den Annalen Murschilis darauf verwiesen, dass Tarhunta einen Meteor geschleudert hat:<sup>20</sup>

*Wie ich aber marschierte, wie ich da zum Gebirge Lawasa gelangte, da zeigte der starke Tarhun(ta), mein Herr, seine göttliche Macht, und einen Meteor schmetterte er hin. Und den Meteor sah mein Heer; auch das (feindliche) Land Arzawa sah ihn, und der Meteor ging hin und traf das Land Arzawa, und die Stadt Apasa (Ephesos) des Uhha-ziti traf er; auch ließ er den Uhha-ziti in die Knie sinken, so daß er erkrankte.*

Da das Lexem *bārād* oft mit Feuer verbunden wird,<sup>21</sup> könnte es sich bei den biblischen Hagelsteinen vielleicht ebenfalls um Meteoriten handeln, sodass die Parallele zu diesem hethitischen Text noch stärker ausgeprägt ist, als dies auf dem ersten Blick erscheint.

Auch in der Umwelt Israels konnten somit Gottheiten durch Gebrauch der Naturgewalten zugunsten ihrer Verehrer eingreifen.<sup>22</sup> Dementsprechend sollte dieses Wunder nicht naturwissenschaftlich-empirisch, sondern eher theologisch gedeutet werden. Die Hagelsteine dienen demnach als vernichtende Waffe und

---

<sup>18</sup> Die Flucht hat ihm jedoch wenig genützt, da er sich aus Verzweiflung schließlich selbst getötet hat, worauf die Prunkinschrift Sargons 76f. hinweist: „(Als) Ursā, der König des Landes Urartu, von der Zerstörung Mušasirs (und) der Wegführung seines Gottes Haldia hörte, da machte er von eigener Hand mit dem Schwert an seinem Gürtel seinem Leben ein Ende.“ [A. FUCHS, Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad, Göttingen 1994, 347]

<sup>19</sup> Vgl. WEHRLE, Josua 10,11 (s. Anm. 12), 211.

<sup>20</sup> Annalen Murschilis 3.4 Vs II.15-20 [V. HAAS, Die hethitische Literatur. Texte, Stilistik, Motive, Berlin 2006, 81], vgl. auch YOUNGER, Ancient Conquest Accounts (s. Anm. 17), 208f.

<sup>21</sup> Kritisch M. H. WOODSTRA, The Book of Joshua (NICOT), Grand Rapids 1981, 173.

<sup>22</sup> WEHRLE, Josua 10,11 (s. Anm. 12), 211 weist noch auf einen babylonischen Hymnus hin, wo ein ungenannter Gott angerufen wird, „der (Hagel-)Steine und Feuer auf die Feinde niederregnet“ [K 5001]. Darüber hinaus nennt er noch ein sumerisches *Eršemma*-Lied auf den Sturmgott *Iškur*, der ebenfalls große und kleine Hagelsteine schleudert.

Demonstration der Macht des göttlichen Kriegers, der seine Feinde niederstreckt.<sup>23</sup>

c) Sonnen- / Mondwunder

Das dritte Wunder in v.12-13 ist schwer zu deuten. Aus der Vielfalt der Interpretationen soll nur auf folgende vier Deutungen hingewiesen werden:<sup>24</sup>

1) Seit Sir 46,4 hat man dieses Wunder schon aufgrund des Verbs *MD* „stehen bleiben“ mit einem Stillstand von Sonne und Mond gedeutet.<sup>25</sup> Da die Sonne bei Gibeon im Osten, der Mond bei Ajalon im Westen verortet wird,<sup>26</sup> scheint die Morgenstunde im Blick zu sein, was durchaus zur Überraschung nach einem Nachtmarsch passt. Wenn die Sonne tief im Osten steht, konnte sie zudem den Feind blenden.<sup>27</sup> Ob man aber die Panik der Feinde auf diese Weise erklären darf, ist fraglich. Physikalisch ist dieses Wunder zudem nicht möglich. Denn ein Stillstand der Sonne bedeutet, dass sich die Erde nicht mehr dreht. Wenn man das konsequent zu Ende denkt, bedeutet das: Ein plötzliches Anhalten der Erdumdrehung würde beide Kriegsparteien von Gibeon in den Weltraum mit einer Geschwindigkeit von 1400 km/h katapultieren.<sup>28</sup> Bisweilen hat man daher daran gedacht, dass sich die Geschwindigkeit der Himmelskörper lediglich verlangsamt habe.<sup>29</sup> Dann wäre es zu einer Verlängerung des Tages gekommen ohne die genannten negativen Begleiteffekte. Allerdings ist eine Verlängerung des Tages schon vor dem Hintergrund nicht nötig, da die Schlacht am

---

<sup>23</sup> Vgl. hierzu biblisch auch Ijob 38,22-23; Jes 30,30. Vgl. zu weiteren Parallelen M. WEINFELD, *Divine Intervention in War in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, in: H. TADMOR / M. WEINFELD (Hg.), *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, Jerusalem 1984, 121-146, 140f.

<sup>24</sup> Vgl. zu den unterschiedlichsten Deutungen HOWARD, *Joshua* (s. Anm. 13), 241-247; M. K. HOM, *A Day Like No Other. A Discussion of Joshua 10:12-14: ET 115* (2004) 217-223, 217-220.

<sup>25</sup> An eine Verlängerung des Tages denkt auch Flavius Josephus, vgl. *Jos Ant* 5:61. Die Rabbinen spekulieren zudem über die Dauer des Stillstandes. So könnte nach *ʿAZ* 25A die Dauer des Wunders 24, 36 oder gar 48 Stunden angehalten haben.

<sup>26</sup> Vgl. J. H. WALTON, *Joshua 10:12-15 and Mesopotamian Celestial Omen Texts*, in: A. R. MILLARD / J. K. HOFFMEIER / D. W. BAKER (Hg.), *Faith, Tradition and History. Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*, Winona Lake 1994, 181-190, 182; HESS, *Joshua* (s. Anm. 9), 215.

<sup>27</sup> Vgl. R. G. BOLING, *Joshua* (AncB 6), Garden City 1982, 283.

<sup>28</sup> Vgl. zum Problem auch E. A. KNAUF, *Josua* (ZBK AT 6), Zürich 2008, 101.

<sup>29</sup> Vgl. PITKÄNEN, *Joshua* (s. Anm. 14), 224.

Morgen geschlagen wird und noch viel Zeit für die vollständige Vernichtung verbleibt. Ein derartiges Wunder hätte man eigentlich am Abend erwartet.<sup>30</sup>

2) Darüber hinaus hat man vorgeschlagen, dass sich die Himmelskörper so positionieren sollten, dass das Licht besonders gebrochen wird oder dass ein diffuses Licht entsteht. Unter diesen Voraussetzungen hätte man eine bessere Beleuchtung des Schlachtfeldes gehabt. Aber ein solches Himmelswunder ist nicht nur für die Israeliten von Vorteil, sondern hilft auch den feindlichen Amoritern. Demnach kann dies nicht zum Erfolg der Israeliten alleine beigetragen haben. Ganz abgesehen davon, geht diese Deutung von einer naturwissenschaftlichen Erklärung aus, was aber insofern nicht nötig ist, da in der biblischen Erzählung der Sieg Israels theologisch gedeutet wird.<sup>31</sup>

3) Gelegentlich hat man das erste Verb *DMM* mit „sich still verhalten“, also „nicht scheinen“ oder „dunkel sein“ übersetzt und folglich an eine Verdunklung der Sonne gedacht.<sup>32</sup> Eine derartige Himmelserscheinung wirkt bedrohlich und verheißt Unheil. In der Tat hat es während der Landnahmezeit, also der Zeit, von der der Text erzählt, in Israel einige Sonnenfinsternisse gegeben: 19. August 1157 (8:35 h), 30. September 1131 (12:53 h), 23. November 1041 (7:40 h).<sup>33</sup> Allerdings dauert eine Sonnenfinsternis in der Regel nur maximal sechs Minuten, was viel zu kurz für eine Schlacht ist.<sup>34</sup> Außerdem tritt bei einer Sonnenfinsternis der Mond vor die Sonne, was in v.12 gerade nicht ausgedrückt wird. Denn dort verbleibt die Sonne bei Gibeon im Osten und der Mond bei Ajalon im Westen.<sup>35</sup> Hinzu kommt, dass das Verb *'MD*, das im Parallelismus zu *DMM* steht, nicht mit „verdunkeln“ wiedergegeben werden kann. Manchmal wird sogar angenommen, dass eine Verdunkelung des Schlachtfeldes schon aufgrund des Hagelsturms zuvor geschehen sei. Da der Sturm zudem das Licht versteckt,

---

<sup>30</sup> Nicht ohne Grund wird ein vergleichbares Wunder in der griechischen Mythologie am Abend verortet. So betet Agamemnon zu Zeus, dass er die Sonne solange nicht untergehen lässt, bis die Feinde vernichtet sind, vgl. Ilias 2.411-418. Vgl. auch WEINFELD, Divine Intervention (s. Anm. 23), 147. Ähnliche Sonnenwunder werden in Homer Od 23.241-145 und Homer Ilias 18.239-243 berichtet, vgl. hierzu E. NOORT, Joshua and Copernicus. Josh 10:12-15 and the History of Reception, in: A. HILHORST / É. PUECH / E. TIGCHELAAR (Hg.), Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies. FS F. García Martínez (JSJ.S 122), Leiden 2007, 387-401, 392.

<sup>31</sup> Vgl. auch die Kritik von J. A. SOGGIN, Joshua. A Commentary (OTL), London <sup>2</sup>1982, 123.

<sup>32</sup> Zur Deutung von *DMM* als „still sein“ und damit „geräuschlos, bewegungslos sein“ vgl. DOZEMAN, Joshua (s. Anm. 15), 432f.

<sup>33</sup> Vgl. HOWARD, Joshua (s. Anm. 13), 247.

<sup>34</sup> Vgl. HOM, A Day Like No Other (s. Anm. 24), 218.

<sup>35</sup> Vgl. zum Problem auch WALTON, Joshua 10:12-15 (s. Anm. 26), 187.



müssen beide Himmelskörper keinen Anteil am Wunder haben. Der Appell Josuas wäre somit nicht nötig gewesen. Auch hier gilt: Die Verdunkelung des Schlachtfeldes durch eine Sonnenfinsternis oder einen Hagelsturm ist für beide Seiten problematisch, auch wenn das Dunkel die glühende Sonnenhitze lindern und die Kämpfer erfrischen kann.

4) Manchmal hat man daran gedacht, dass die besondere Konstellation der beiden Himmelskörper astrologisch gedeutet werden sollte.<sup>36</sup> Demnach hätte Josua ein gutes oder schlechtes Omen am Himmel gefordert. In diesem Sinne wäre die hier beschriebene Konstellation am 14. Tag des Monats ein gutes, aber am 15. Tag ein schlechtes Omen gewesen. Durch die Beeinflussung der Himmelskörper hätte Josua dafür gesorgt, dass die Amoriter bereits am Morgen eingeschüchtert gewesen wären. Dementsprechend hätte sich die abergläubische Religion der Amoriter gegen sie selbst gerichtet. Der biblische Autor würde mit Hämie die Religion der Amoriter verspotten, da man durch ein Gebet zu JHWH Omina kontrollieren kann. Allerdings liefert der Kontext keinen Hinweis darauf, dass es sich hier um ein Omen handeln soll. Problematisch ist zudem, dass diese Konstellation solange andauert, bis die Vergeltung vollzogen ist.<sup>37</sup> Das ist für ein Omen eigentlich nicht gefordert. Denn ein Omen muss sich nur kurze Zeit zeigen und kann dann wieder verschwinden.

All diese Deutungen des dritten Wunders sind – wie gesehen – in vielerlei Hinsicht problematisch. Meist wird übersehen, dass die angesprochenen Himmelskörper indeterminiert sind. Sonne und Mond werden offenbar wie Eigennamen personifiziert<sup>38</sup> und als kämpfende kosmische Mächte am Himmel gedeutet. Daher scheint folgende Deutung plausibel: In der Erzählung bittet Josua den Sonnen- und den Mondgott, entweder stillzustehen und sich aus dem Geschehen herauszuhalten oder, wenn man die Verortung einbezieht, sich an die beiden Ausgänge des Schlachtfelds bei Gibeon und Ajalon zu stellen und den Feind an der Flucht zu hindern.<sup>39</sup> Dann würden auch die Himmelskörper für Israel kämpfen. Offenbar liegt hier ein polytheistisch geprägtes Liedfragment vor, das bestens zur Topographie passt.<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> Vgl. ebd., 183-189.

<sup>37</sup> Vgl. zum Problem HESS, Joshua (s. Anm. 9), 217f.

<sup>38</sup> Vgl. hierzu auch DOZEMAN, Joshua (s. Anm. 15), 432.

<sup>39</sup> Vgl. R. D. NELSON, Joshua. A Commentary (OTL), Louisville 1997, 144.

<sup>40</sup> Ähnliche Vorstellungen von kämpfenden Himmelskörpern finden sich im Deboralied in Ri 5,20 oder in Hab 3,11, vgl. auch LEONARD-FLECKMAN, Stones from Heaven (s. Anm. 6), 393f.

## 2. Literarische Entstehungsgeschichte

Schon bei oberflächlicher Lesart wird einem schnell bewusst, dass die Erzählung nicht aus einem Guss sein kann. Da sich bei redaktioneller Arbeit das theologische Profil in der Regel verändert, ist dieser Arbeitsschritt für die Frage nach göttlicher Gewalt nicht unerheblich.

Auch wenn man eigentlich den gesamten Text Jos 10 literarkritisch untersuchen müsste, beschränken sich die folgenden Beobachtungen allein auf die Schilderung der Schlacht in Jos 10,7-15. Freilich müsste man den Beginn der Konfrontation mit den Amoriterkönigen ebenso miteinbeziehen wie die Frage nach der Verortung des Lagers in Gilgal. Denn auch bei diesen Dingen sind Spannungen festzustellen: So kommen die Amoriterkönige in der Kriegsszene nicht mehr vor, da dort nur noch von Amoritern die Rede ist (v.12). Außerdem ist die Lokalisierung des Lagers in Gilgal nicht ohne Probleme, zumal man nur mit einem Gewaltmarsch (v.9) die Distanz Gilgal – Gibeon in einer Nacht bewältigen kann.<sup>41</sup> Auch die Rückkehr ins Lager nach Gilgal ist problematisch, da die Verfolgung ab v.19 weitergeht und Josua sich nach v.21 in Makkeda und nicht in Gilgal befindet. Hinzu kommt, dass auch textkritisch v.15 nicht über jeden Zweifel erhaben ist.<sup>42</sup> Offenbar wurde erst später eine panisraelitische Perspektive eingetragen, die in LXX noch fehlt, worauf die Zusammenarbeit Josuas mit ganz Israel und auch das Lager in Gilgal hinweisen.<sup>43</sup> Die Rückkehr ins Lager gemäß v.15 könnte zudem durch v.17 *wayyuggad* „da meldete man“ motiviert sein.

Trotz dieser Probleme innerhalb der größeren Einheit soll im Folgenden nur die Kriegsszene in den Blick genommen werden. Jos 10,7-15 weist folgende Spannungen und Wiederholungen auf, die nur diachron erklärt werden können:

1) Das Heilsorakel mit Ermutigungsformel, Übereignungsformel und Versprechen<sup>44</sup> in v.8 unterbricht den Zusammenhang, da Josua nach v.7 schon längst von Gilgal aufgebrochen ist und ein Heilsorakel in der Regel vor dem Feldzug erfolgt.<sup>45</sup> Das Heilsorakel ist zudem durch nichts motiviert. Denn eine

---

<sup>41</sup> Nach SOGGIN, Joshua (s. Anm. 31), 127 würde man für die zurückgelegte Strecke von ungefähr 30 km etwa 8-10 Stunden benötigen.

<sup>42</sup> Nach K. DE TROYER, Reconstructing the Older Hebrew Text of the Book of Josua. An Analysis of Josua 10, in: Textus 26 (2016) 59-86, 79 stand v.15 vermutlich nicht in der hebr. Vorlage der LXX.

<sup>43</sup> Vgl. ebd., 80f.

<sup>44</sup> Vgl. zu dieser Form des Heilsorakels WOULDSTRA, The Book of Joshua (s. Anm. 21), 171.

<sup>45</sup> Vgl. zum Problem auch MARGALIT, The Day the Sun did not stand still. A new Look at Joshua X 8-15: VT 42 (1992) 466-491; FRITZ, Josua (s. Anm. 11), 111; M.

Notsituation Israels ist nicht erkennbar, zumal Josua bereits auf dem Weg nach Gibeon ist und er die Hilfe für die verbündete Stadt nicht an den Beistand Gottes gekoppelt hat. Offenbar sollte das Heilsorakel nachträglich einen Bezug zum Amoriterkrieg des Mose schaffen (Dtn 3,2)<sup>46</sup> und auf die beispielhafte Realisierung der Zusagen aus Dtn 7,18.24 hinweisen.<sup>47</sup> Aufgrund der abweichenden Formulierung ist v.9 (*wayyābo*) keine wirkliche Parallele zu v.7 (*wayya'al*), sondern v.9 führt die Handlung fort („zog hinauf und kam“). Zwischen diese beiden Bewegungsverben konnte ein Redaktor das Heilsorakel einfügen, das eigentlich zur Tradition des „Heiligen Krieges“ gehört, der hier offenbar ebenfalls einge spielt werden sollte (Jos 6,2; 8,1; 11,6).<sup>48</sup>

2) In 10aα wechselt das Subjekt explizit zu JHWH, der dann auch für die folgenden Handlungen verantwortlich ist, da Israel ansonsten pluralisch konstruiert wird, wie Jos 11,8 zeigt („sie schlugen“ statt „er schlug“). Die von Gott ausgelöste Panik in 10aα ist zudem ein zusätzliches Motiv, das die Perspektive von der menschlichen auf die göttliche Ebene verlagert und vermutlich ähnlich wie v.8 redaktionell sein wird. Durch diesen Zusatz werden allerdings auch die übrigen Handlungen Gott zugewiesen. Dies ist insofern bemerkenswert, als hier Gott und nicht Josua als Subjekt von *RDP* eintritt.<sup>49</sup>

3) Die Doppelung *wayyakkem* „und er schlug sie“ in 10bβ dient der Einbindung des Hagelsturms,<sup>50</sup> der nach v.11 bis Aseka andauert, und der Verbindung mit der Erzählung von der Höhle von Makkeda, die in v.16-27 folgt. Mit der Doppelung *wayyakkem* konnte „bis Aseka und bis Makkeda“ redaktionell ergänzt werden.<sup>51</sup>

4) Mithilfe von *way'hi b'nusām* „Und es geschah, als sie flohen“ wird in v.11 in der Chronologie zurückgesprungen. Die Steige von Bet-Horon wird zudem mit *mōrad* anstelle von *ma'aleh* ausgedrückt. Beide Beobachtungen weisen da-

---

LANGLOIS, Le Texte de Josué 10. Approche philologique, épigraphique et diachronique (OBO 252), Fribourg 2011, 203; GERMANY, Exodus-Conquest Narrative (s. Anm. 6), 422.

<sup>46</sup> Vgl. NOORT, Zwischen Mythos und Rationalität (s. Anm. 4), 156f.

<sup>47</sup> Vgl. M. EDERER, Das Buch Josua (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 5/1), Stuttgart 2017, 170.

<sup>48</sup> Vgl. hierzu M. NOTH, Das Buch Josua (HAT 7), Tübingen<sup>3</sup> 1971, 63; GRAY, Joshua (s. Anm. 16), 107.

<sup>49</sup> Vgl. zum Problem auch GERMANY, Exodus-Conquest Narrative (s. Anm. 6), 423.

<sup>50</sup> Ebd., 431 vermutet, dass der Hagelsturm eine Parallele zur nachpriesterlichen Hagelplage in Ex 9,13-35 sein könnte. Vgl. zu dieser intertextuellen Verbindung auch WEHRLE, Josua 10,11 (s. Anm. 12), 209.

<sup>51</sup> Nach KNAUF, Josua (s. Anm. 28) 99 ist zumindest „bis Makkeda“ eine Glosse zur Anbindung der Erzählung von der Höhle von Makkeda. Ähnlich NOORT, Zwischen Mythos und Rationalität (s. Anm. 4), 158.

rauf hin, dass das Hagelwunder in v.11 sekundär ergänzt worden ist. Da in v.11 zudem von einem anderen Wunder als in v.10 berichtet wird, könnte dies eine andere Tradition widerspiegeln.<sup>52</sup>

5) Hinzu kommt, dass in 11b betont wird, dass auch die Israeliten Feinde getötet haben, was in v.10 eigentlich noch nicht angedeutet ist. Offenbar liegt hier eine späte Glosse vor, die zwischen zwei Traditionen ausgeglichen hat.<sup>53</sup>

6) Der Ausdruck *'áz y<sup>e</sup> dabber* „Damals befahl“ in 12a drückt Gleichzeitigkeit zum Vorausgegangenen aus,<sup>54</sup> wobei es sich bei *DBR* um autoritative Rede handelt,<sup>55</sup> die sich im Endtext an JHWH richtet und damit auf einer Linie wie *s<sup>e</sup>mo<sup>t</sup> b<sup>e</sup>qôl* in v.14 liegt, wo JHWH auf die Stimme eines Menschen hört. In 12a wendet sich Josua an JHWH, der dann im Endtext ein Machtwort an Sonne und Mond richtet, sodass hier nicht das Wort Josuas an JHWH vorliegen kann. In der rekonstruierten ursprünglichen Tradition spricht somit Josua nicht JHWH, sondern explizit die Himmelsgottheiten Sonne und Mond an. Die Aussagen mit JHWH in v.12 sind folglich sekundär hinzugewachsen, sodass im Endtext JHWH als Sprecher des Liedes anzunehmen ist.<sup>56</sup> Denn *wayyo<sup>t</sup> mer* in 12b kann als Folge des vorausgehenden Infinitivsatzes gewertet werden, der JHWH zum Subjekt hat. Außerdem legt der Kontext nahe, dass JHWH das Subjekt des Strafhandelns ist und daher JHWH den Befehl äußert. Darüber hinaus ist Israel schon in 12a einem Handeln JHWHs zugeordnet, was dann auch für 12b angenommen werden darf. Dementsprechend spricht JHWH „vor den Augen Israels“. Wenn nun JHWH als Sprecher des Liedes eingetragen wird, wird schließlich auch v.14 verständlich, wonach JHWH auf die Stimme Josuas gehört, den Himmelskörpern befohlen und damit die Zeit verlängert hat. Die Befehlskette beginnt folglich bei Josua und geht über JHWH an die Himmelskörper, die wie im ersten Schöpfungsbericht nur noch als Anzeiger der Zeit dienen.<sup>57</sup>

7) Das ursprüngliche Liedfragment<sup>58</sup> wird sekundär in 13b.14 auf einen Stillstand der Sonne bezogen, wobei der Mond in 13b nicht mehr berücksichtigt

---

<sup>52</sup> Vgl. RÖSEL, Joshua (s. Anm. 16), 168.

<sup>53</sup> Für einen Zusatz spricht auch, dass 11b von einem späten Redaktor in schlechtem Hebräisch ergänzt wurde, vgl. hierzu B. MARGALIT, The Day the Sun Did Not Stand Still. A New Look at Joshua X 8-15, in: VT 42 (1992) 466-491, 469 Anm. 4.

<sup>54</sup> Vgl. HOWARD, Joshua (s. Anm. 13), 238.

<sup>55</sup> Vgl. HAWK, Joshua (s. Anm. 6), 153.

<sup>56</sup> Vgl. J. YU, Understanding Joshua 10:12-14 in Its Context, in: ET 123 (2012) 581-586, 582f.

<sup>57</sup> Vgl. NELSON, Joshua (s. Anm. 39), 141.

<sup>58</sup> Nach FRITZ, Josua (s. Anm. 11), 111 wird auch die Quelle dieses Liedfragmentes angegeben.

wird. Dementsprechend muss es sich bei 13b.14 um eine deutende Ergänzung handeln.<sup>59</sup>

Aus alledem folgt: Der Sieg bei Gibeon wird zum einen Josua, zum anderen Gott zugeschrieben. Hier scheinen zwei literarische Ebenen vorzuliegen: eine Heldensage,<sup>60</sup> die den militärischen Erfolg allein Josua zuschreibt, und eine redaktionelle Erweiterung, die die Schlacht durch kleinere Ergänzungen zu einer JHWH-Kriegserzählung verändert.<sup>61</sup> Nun ist JHWH derjenige, der alleine den Sieg erkämpft. Eine Glosse hat in 11b einen Ausgleich zwischen diesen beiden Interpretationslinien eingetragen. Sowohl Josua als auch JHWH haben demnach den Feind vernichtet.

Somit hat erst die Redaktion das Wirken JHWHs in die profane Darstellung des Sieges bei Gibeon eingebracht, nämlich: Heilsorakel (8), Gottesschrecken (10a), Hagelsturm (11), Umdeutung des Sonnenwunders (12a\*b.13b.14). Die kämpfenden Himmelsgottheiten werden dadurch entmythologisiert und zu kosmischen Taktgebern für die Zeit verwandelt.<sup>62</sup> Auf diese Weise konnte der Tag der Schlacht verlängert werden. Während in der Grundschrift die Israeliten und Josua für das Massaker bei Gibeon verantwortlich waren, wird nun alles auf JHWH bezogen. Der JHWH-Krieg wird folglich redaktionell von Gott in Szene gesetzt. Gott kämpft nach v.14 aktiv für Israel.

Aber auch die Rolle Josuas wird durch diese Redaktion eigentlich nicht geschmälert. Denn Josua war es, der nach v.12 und v.14 JHWH zum Eingreifen aufgefordert hat.<sup>63</sup> Josua verwendet hier mit *y'dabber* Befehlssprache, der man Gehorsam entgegenbringen muss. Wider Erwarten wird sein Verhalten von JHWH nicht getadelt. Er ist aber der einzige Mensch, dem dies gestattet war. Hinzu kommt, dass nur hier Gott auf die Stimme eines Menschen hört. Denn das Idiom *šm' b'qôl* hat ansonsten Gott als Subjekt.<sup>64</sup> Es ist eine besondere Ehre für Josua, dass Gott seiner Stimme gehorcht, zumal das von Josua gewünschte Wunder außerordentlich ist. Für die Außergewöhnlichkeit spricht auch die

---

<sup>59</sup> Auch FRITZ, Josua (s. Anm. 11), 112 sieht in diesen Versen eine Umdeutung auf eine reale Gegebenheit.

<sup>60</sup> Vgl. hierzu schon die Überlegungen von A. ALT, Josua, in: DERS. (Hg.), Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, München 1953, 176-192, 187-189.

<sup>61</sup> Nach A. VAN DER LINGEN, Les Guerres de Yahvé. L'Implication de YHWH dans les Guerres d'Israël selon les Livres Historiques de l'Ancien Testament (LeDiv 139), Paris 1990, 120f. ist die ursprüngliche Erzählung erst redaktionell als JHWH-Kriegserzählung umgeschrieben worden.

<sup>62</sup> Vgl. EDERER, Josua (s. Anm. 47), 171.

<sup>63</sup> Zur besonderen Autorität Josuas vgl. auch DOZEMAN, Joshua (s. Anm. 15), 450-452.

<sup>64</sup> Num 21,3; 1 Kön 17,22. Vgl. auch DOZEMAN, Joshua (s. Anm. 15), 433.

Befehlssprache, mit der sich Josua an Gott wendet. Offenbar entspricht Gott dem Befehl Josuas mit seiner Bundestreue.<sup>65</sup>

Vermutlich hat die Redaktion nicht vor dem letzten Drittel des 7. Jh. v.Chr. am Ende der assyrischen Zeit gearbeitet. Denn Gottesschrecken und Hagelsturm sind vor allem vor dem assyrischen Hintergrund verständlich.<sup>66</sup> Abschließend soll das Thema „göttliche Gewalt“ näher profiliert werden, und zwar mit diachronem, synchronem und intertextuellem Zugang.

### 3. Theologische Deutung

Zunächst zur diachronen theologischen Deutung vor dem assyrischen Hintergrund: Während die profane Heldensage der Grundschrift den militärischen Erfolg Josuas bei Gibeon herausstellt, hat die theologische Bearbeitung ganz andere Akzente gesetzt. Nun hat JHWH auf Geheiß Josuas aktiv in die Schlacht eingegriffen und den Sieg durch Wunder erfochten. Die Redaktion hat mit ihren Eingriffen ein Zweifaches bewirkt:

1) JHWH ist mächtiger als die assyrischen Gottheiten. Da die assyrischen Gottheiten gewalttätig sind, muss JHWH auch über diesen göttlichen Aspekt verfügen. Die Gewalt Gottes kann somit historisch vor diesem Hintergrund gedeutet werden. Hinzu kommt, dass die Ordnung des Kosmos nach biblischem Verständnis oft nur mit Gewalt wiederhergestellt werden kann. Somit ist JHWH kein grausamer Despot, der Gewalt zur Befriedigung von Rachegelüsten einsetzt, sondern der geschichtsmächtige Allherrscher, der das Chaos mit der dafür nötigen Gewalt eindämmen muss. Die Redaktion betont folglich: Nicht Assur, sondern JHWH verfügt über ein Maximum an Macht. Göttliche Gewalt ist demnach ein Aspekt der Geschichtsmächtigkeit Gottes. Diese Redaktion liegt zudem auf einer Linie mit Jes 28,21, wo der Erfolg im „Tal bei Gibeon“ Gott allein zugeschrieben wird.

2) JHWH kann nach Belieben über die Himmelskörper verfügen. Darin zeigt sich seine Schöpfermacht. JHWH ist Herr über den gesamten Kosmos, den er nach seinem Willen gestalten kann. Hier werden demnach die beiden Gottheiten Sonne und Mond depotenziert und entgöttlicht.

Vor diesem historischen Hintergrund wird die Gewalt Gottes nicht verharmlost oder wegdiskutiert. Vielmehr bekommt sie eine bestimmte Funktion im

---

<sup>65</sup> Darüber hinaus wird Josua auf eine ähnliche Stufe wie Mose gestellt, wie dies im Mose-Epitaph betont wird (Dtn 34,10-12), vgl. HOM, A Day Like No Other (s. Anm. 24), 222.

<sup>66</sup> Schon innerbiblisch werden derartige Naturgewalten zur Abwehr der assyrischen Bedrohung eingespielt, wie Jes 30,30 zeigt, wo Assur mit Hagelsteinen vernichtet wird.

Textzusammenhang zugesprochen. Sie ist Ausdruck seiner Geschichtsmächtigkeit und Schöpfermacht.

Zur synchronen theologischen Deutung: Die Gewalt Gottes ist auf Endtextebene eine Reaktion auf die Offensive der Amoriterkönige gegen die wehrlose Stadt Gibeon. Eigentlich wären die Gibeoniter als Urbevölkerung unter dem Bann gestanden und hätten von Israel ausgelöscht werden müssen. Denn es bestand die Gefahr, dass die Kanaanäer mit ihren Götzen das Verhältnis Israels zu JHWH beschädigen könnten. Nach Jos 9 hat sich aber Gibeon durch List ein Bleiberecht in Israel erschwindelt. Dies wird von Gott nach Ansicht der biblischen Autoren überhaupt nicht negativ gesehen, da er in Jos 10 gewaltsam Partei für Gibeon ergreift. Von Gibeon ging offenbar keine Gefahr für Israel aus. Es gibt folglich immer dann Ausnahmen vom Bann, wenn sich die Urbevölkerung zu JHWH bekennt.<sup>67</sup> Göttliche Gewalt hat hier eine gewisse Schutzfunktion für die eigene Gruppe.

Intertextuell lässt sich schließlich eine Beziehung zum Amalekiterfeldzug in Ex 17,8-16 ziehen,<sup>68</sup> wo Josua zum ersten Mal als Krieger auftritt. Während Mose mit seinen ausgestreckten Händen den Ausgang der Schlacht positiv beeinflusst, bekämpft Josua die Amalekiter, bis die Sonne untergeht. In Jos 10 wird die Funktion des Mose als Gottesmittler auf Josua ebenfalls übertragen, der damit Mediator und Krieger ist. Josua wird folglich noch wertvoller als Mose gezeichnet. Für die Fragestellung nach göttlicher Gewalt ist hierbei Folgendes relevant: Nach v.14 bleibt Josua der einzige Fall, bei dem Gott von einem Menschen zur Gewalt aufgerufen wird und zugleich erzählt wird, dass er dieser Bitte nachkommt. Diese Beobachtung kann davor hüten, Gott für seine Zwecke zu missbrauchen. Josua ist und bleibt eine Ausnahme!

Abschließend kann bei aller Pluralität biblischer Gottesbilder festgehalten werden: Der biblische Gott hat auch gewalttätige Züge, aber selbstverständlich nicht nur. Nach biblischem Verständnis kann er mit Gewalt in die Welt eingreifen, um die Ordnung des Kosmos gegen alle Widerstände durchzusetzen. Gewalt ist sozusagen die Kehrseite seiner Geschichtsmächtigkeit. Wenn man die biblischen Texte historisch-kritisch liest, zeigt sich, dass das Gewaltarsenal der altorientalischen Götter aufgenommen und bisweilen sogar gesteigert wird, um JHWH mächtiger als andere Götter darzustellen. Zwar bleibt das Ärgernis der Gewalt Gottes, sie ist aber vor dem Hintergrund der biblischen Autoren verständlich,

---

<sup>67</sup> Vgl. zum Problem auch W. FORD, What about the Gibeonites?, in: TynB 66 (2015) 197-216, 205-207.

<sup>68</sup> Vgl. DOZEMAN, Joshua (s. Anm. 15), 451.

die aus einer Position der Schwäche derartige Texte geschrieben haben. Gewalt im Josuabuch hat zum Glück nur am Schreibtisch stattgefunden.

## ANHANG I: REDAKTIONSGESCHICHTLICHER ENTWURF ZU JOS 10,7-15

<sup>7</sup>Da zog Josua von Gilgal herauf, er und<sup>69</sup> die Gesamtheit des Kriegsvolks<sup>70</sup> mit ihm und die Gesamtheit der Elitesoldaten. <sup>8</sup>Und es sprach JHWH zu Josua: „Fürchte dich nicht vor ihnen! Denn in deine Hand habe ich sie gegeben. Nicht<sup>71</sup> soll standhalten ein Mann von ihnen bei deinem Anblick.“ <sup>9</sup>Da kam Josua zu ihnen plötzlich. Die Gesamtheit der Nacht war er heraufgezogen<sup>72</sup> von Gilgal. <sup>10</sup>Da verwirrte sie JHWH bezüglich des Anblicks Israels<sup>73</sup>. Und er schlug sie<sup>74</sup> mit einem schweren Schlag<sup>75</sup> bei Gibeon, und er jagte ihnen nach auf dem Weg zum Anstieg von Bet-Horon<sup>76</sup> und er schlug sie bis Aseka und bis Makkeda.<sup>77</sup> <sup>11</sup>Und es geschah, als sie flohen vor dem Anblick Israels – sie (waren) am Abstieg von Bet-Horon –, da warf JHWH auf sie große<sup>78</sup> Steine vom Himmel herab bis Aseka, sodass sie umkamen. (Es waren) mehr, die umkamen an den Hagelsteinen, als

---

<sup>69</sup> LXX verzichtet auf die Konjunktion vor „Gesamtheit der Elitesoldaten“. Möglicherweise geht die Lesart des MT auf Dittographie zurück, vgl. BOLING, Joshua (s. Anm. 27), 276.

<sup>70</sup> Der Ausdruck *am hammilḥāmāh* ist nur im Josuabuch belegt (Jos 8,1.3.11; 10,7; 11,7), während andernorts das gebräuchlichere *ʾansē hammilḥāmāh* verwendet wird (Jos 5,4.6; 6,3; 10,24).

<sup>71</sup> Vor dem letzten Satz bieten einige hebräische Handschriften, Peschitta und Targum noch eine Konjunktion, vgl. BOLING, Joshua (s. Anm. 27), 276.

<sup>72</sup> 4QJosh<sup>a</sup> liest hier *hālak* anstelle von MT *ʾālāh*. Dies könnte von LXX gestützt werden, vgl. NELSON, Joshua (s. Anm. 39), 137.

<sup>73</sup> LXX liest hier „Söhne Israel“ anstelle von MT „Israel“.

<sup>74</sup> Peschitta und Targum hingegen setzen hier ein Pluralverb, sodass die „Söhne Israel“ das Massaker durchgeführt haben.

<sup>75</sup> Der Ausdruck *makkāh ḡdōlāh* ist eine Standardformel für einen großen Sieg (Jos 10,10.20; Ri 11,33; 15,8; 1 Sam 4,10; 6,19; 19,8; 23,5; 1 Kön 20,21; 2 Chr 28,5). Schon die Flucht der Feinde weist auf ihre Niederlage hin.

<sup>76</sup> Außerdem liest LXX *Ωρωτιν* anstelle von Horon, was auf Dittographie zurückgehen könnte oder eine Dualbildung wäre und demnach auf das obere und untere Bet-Horon verweist. Vielleicht ist aber auch ein enklitisches *mem* nicht mehr verstanden worden, vgl. SOGIN, Joshua (s. Anm. 31), 119.

<sup>77</sup> Die Uneindeutigkeit des Subjekts wird von LXX dadurch behoben, dass ausdrücklich ergänzt wird, dass JHWH für die Vernichtung verantwortlich ist. Erst die letzten beiden Verben werden in den Plural gesetzt, sodass Israel für die Verfolgung zuständig war.

<sup>78</sup> Bei 4QJosh<sup>a</sup> fehlt *ḡdolōt* hinter *ʾbānīm*, wodurch das Wunder offenbar gemindert wird, während LXX schon bei der ersten Erwähnung „Hagel“ anstelle von „große“ setzt. Vielleicht sind im ursprünglichen Text nur Steine gestanden, die dann von den Versionen unterschiedlich ergänzt worden sind.



die Söhne Israel mit dem Schwert erschlugen.<sup>79</sup> <sup>12</sup>Damals befahl Josua bezüglich JHWH an dem Tag, als auslieferte JHWH den Amoriter vor dem Anblick der Söhne Israel,<sup>80</sup> und er sagte vor den Augen Israels:<sup>81</sup> „Sonne, zu Gibeon stehe still, und Mond, im Tal Ajalon!“ <sup>13</sup>Da stand still die Sonne und der Mond blieb stehen, bis er vergolten hatte dem Volk<sup>82</sup> seiner Feinde<sup>83</sup>. Ist das nicht geschrieben im Buch Jaschar?<sup>84</sup> *Und es blieb stehen die Sonne in der Mitte des Himmels und beeilte sich nicht unterzugehen für einen vollen Tag.<sup>14</sup> Und nicht hat es gegeben einen Tag wie jenen, weder vorher noch danach, dass gehört hätte JHWH auf die Stimme<sup>85</sup> eines Menschen. Denn JHWH kämpfte für Israel.* <sup>15</sup>Dann kehrte Josua und die Gesamtheit Israels mit ihm<sup>86</sup> ins Heerlager nach Gilgal zurück.<sup>87</sup>

Grundschrift (Heldenerzählung)  
 Redaktion (JHWH-Kriegserzählung)  
 Ausgleichende Glosse

---

<sup>79</sup> LXX fügt zusätzlich am Schluss „in der Schlacht“.

<sup>80</sup> LXX hat das zweite JHWH mit „Gott“ übertragen und bietet hier eine längere Ergänzung: „in die Hand Israels, als er sie vernichtete in Gibeon und sie vernichtet wurden“. Vielleicht ist der längere Text durch Homoioteleuton ausgefallen, vgl. SOGGIN, Joshua (s. Anm. 31), 119; NELSON, Joshua (s. Anm. 39), 137.

<sup>81</sup> LXX verzichtet auf die Angabe „vor den Augen Israels“, wobei es sich um eine Glosse des MT handeln könnte, vgl. NELSON, Joshua (s. Anm. 39), 137.

<sup>82</sup> LXX hat hier θεός anstelle von ἔθνος, so dass hier die Rache von Gott selbst vollzogen wird. Hier könnte aber auch eine innergriechische Textverderbnis vorliegen, vgl. NELSON, Joshua (s. Anm. 39), 137.

<sup>83</sup> LXX setzt das Possessivpronomen in den Plural „ihre Feinde“, um die Aussage zu klären, vgl. BOLING, Joshua (s. Anm. 27), 276.

<sup>84</sup> In LXX fehlt die Zitationsformel. Das „Buch Jaschar“ ist ansonsten noch in 2 Sam 1,18 belegt, außerdem vielleicht noch in 1 Kön 8,13-LXX (βιβλίον τῆς ψδῆς = *seper hasšir*), wobei dieses „Buch des Liedes“ aufgrund von Metathesis zu „Buch Jaschar“ geändert werden müsste. Fraglich ist zudem wie dieses „Buch Jaschar“ zu deuten wäre. Jaschar könnte ein Schreibername oder eine Qualifikation „Aufrechter“ sein. Darüber hinaus könnte man auch an eine Kurzform von Jeschurun, ein Alternativname von Israel, denken oder eine verbale Aussage „Lass ihn singen“ vermuten.

<sup>85</sup> LXX verzichtet auf „Stimme“, um den Anthropopathismus abzuschwächen.

<sup>86</sup> Nach HESS, Joshua (s. Anm. 9), 219 zeigt die Rückkehr der Gesamtheit Israels an, dass es zu keinen militärischen Verlusten gekommen ist.

<sup>87</sup> Dieser Vers fehlt in LXX. Es könnte sich um eine vom Kontext bedingte Glosse handeln.

## ANHANG II: URSPRÜNGLICHE HELDENERZÄHLUNG

<sup>7</sup>Da zog Josua von Gilgal herauf, er und die Gesamtheit des Kriegsvolks mit ihm und die Gesamtheit der Elitesoldaten [...] <sup>9</sup>Da kam Josua zu ihnen plötzlich. Die Gesamtheit der Nacht war er heraufgezogen von Gilgal. <sup>10</sup>[...] Und er schlug sie mit einem schweren Schlag bei Gibeon und er jagte ihnen nach auf dem Weg zum Anstieg von Bet-Horon [...] <sup>12</sup>Damals befahl Josua [...] „Sonne, zu Gibeon stehe still, und Mond, im Tal Ajalon!“ <sup>13</sup>Da stand still die Sonne und der Mond blieb stehen, bis er vergolten hatte dem Volk seiner Feinde. Ist das nicht geschrieben im Buch Jaschar?

MARIUS REISER

## Jesus und die Frauen vor dem Hintergrund der antiken Konventionen

*Abstract:* This contribution first outlines the discrimination of women in Greek, Roman and Jewish culture of antiquity and shows afterwards how unusual the behaviour of Jesus towards women is against this background. A topic is also the question of divorce. The main source is the Gospel according to Mark.

Zum Thema „Jesus und die Frauen“ erschien 1997 eine Untersuchung von Helga Melzer-Keller.<sup>1</sup> Sie beurteilt Jesu Haltung zur Frauenfrage von heutigen Wertungen her und kommt zu dem Ergebnis, dass Jesus „überhaupt kein Problembewusstsein hinsichtlich der in einem patriarchalischen Gesellschaftssystem ungleichen Verteilung von Rechten und Möglichkeiten zwischen den Geschlechtern“ hatte und deshalb auch kein Interesse an einer Veränderung des status quo.<sup>2</sup> Der markinische Jesus trete zwar für eine beidseitige Verpflichtung der Eheleute ein, nehme aber „mit seiner Anwendung des Ehescheidungsverbots auch auf die Frauen einen Rückschritt in ihrem säkularen Emanzipationsprozess in Kauf“.<sup>3</sup> Betrachtet man die Frage vor dem Hintergrund der antiken Konventionen, kommt man zu einem ganz anderen Ergebnis. Da diese Konventionen von den Exegeten und Exegetinnen bisher wenig herangezogen wurden, möchte ich sie hier ausführlicher darstellen. Der Überblick muss freilich lückenhaft bleiben und kann auf die abweichenden Verhältnisse in den Unterschichten kaum eingehen.

### 1. Mann und Frau im griechischen, römischen und jüdischen Kulturkreis

Frauenfeindliche Klischees sind in der Antike weit verbreitet. In der überlieferten Spruchliteratur gehören sie zum Standardinventar.<sup>4</sup> Nehmen wir als Beispiel die sogenannten „Sentenzen Menanders“. Es sind zumeist einzeilige Verssprüche, die nur teilweise auf Menander zurückgehen, aber in der Antike sehr beliebt

---

<sup>1</sup> H. MELZER-KELLER, *Jesus und die Frauen* (HBS 14), Freiburg i. Br. 1997.

<sup>2</sup> Ebd., 441.

<sup>3</sup> Ebd., 102.

<sup>4</sup> Vgl. T. MORGAN, *Popular Morality in the Early Roman Empire*, Cambridge 2007, 50f. (Sprichwörter), 78f. (Fabeln), 106-109 (Gnomen); D. ZELLER, *Die Worte der Sieben Weisen – ein Zeugnis volkstümlicher griechischer Ethik*, in: *Die Worte der Sieben Weisen*, hg., übers. und komm. von J. ALTHOFF u. D. ZELLER, Darmstadt 2006, 107-158, hier 137-139.

und verbreitet waren. Schon die Schulkinder benutzten sie zu Lese- und Schreibübungen. Die überlieferte Sammlung umfasst 866 Sprüche.<sup>5</sup> Davon handeln 58 Sprüche von Frauen. Von diesen wiederum sind 51 ausgesprochen frauenfeindlich. „Es gibt nichts Schlimmeres als eine Frau, selbst wenn sie schön ist“ (609). „Wo Frauen sind, sind alle Übel“ (622). „Vertraue keiner Frau dein Leben an“ (142). „Die Frau kennt nichts als ihren eigenen Willen“ (143). „Bei Frauen gibt es keine Treue“ (233). „Frauen gehören an den Webstuhl, nicht in die Volksversammlung“ (363). „Einer Löwin gleicht die Wildheit (ὠμότης) einer Frau“ (374).<sup>6</sup> „Eine große Tyrannei sind für den Mann Kinder und Frau“ (506). „Die Frau ist ein übles Gewächs im Leben, wir gebrauchen sie nur als notwendiges Übel“ (398f.).<sup>7</sup> Bei dieser Einstellung wundert es einen nicht, dass acht Sprüche unserer Sammlung vor der Heirat warnen. „Du hast ein gutes Leben, wenn du keine Frau ernährst“ (118). „Besser eine Frau beerdigen als heiraten“ (151).<sup>8</sup> Das Beste, was man von einer Frau verlangen kann, ist eine vorteilhafte Führung der Hauswirtschaft: „Eine gute Frau ist das Steuerruder des Hauses“ (155). Im Übrigen gilt: „Ein Schmuck für alle Frauen ist das Schweigen“ (139). Alle diese Urteile sind alt und weit verbreitet.<sup>9</sup>

Ein Ausdruck der Geringschätzung der Frau ist auch ein alter Lobspruch aus der jüdischen Tradition. Im offiziellen jüdischen Gebetbuch, dem *Sidur Sefat Emet*, hebräisch-deutsch erschienen 1989 in Basel, liest man im Morgengebet folgende drei Lobsprüche:

„Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der mich nicht als Heiden erschaffen. Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der mich nicht als

---

<sup>5</sup> Ich benütze die Teubner Ausgabe: Menandri sententiae, hg. von S. JAEKEL, Leipzig 1964. Vgl. W. GÖRLER, MENANΔPOY ΓΝΩΜΑΙ, Berlin 1963; S. NERVEGNA, Menander in Antiquity. The Contexts of Reception, Cambridge 2013, 203-211.

<sup>6</sup> Als „Löwin, keine Frau“ wird Medea von Jason bezeichnet: Eur. Med. 1342. Vgl. 187. 1358. In der „Elektra“ des Euripides wird Klytaimestra beim Gattenmord mit einer Löwin verglichen (1163f.). Vgl. die Titulierung als „Barbarin! Löwin von Mensch“ bei Men. Mis. 712f (Arnott) (gegen Ende des 4. Akts).

<sup>7</sup> Das „notwendige Übel“ bei Stob. IV 22,2 Nr. 30 (W.-H. IV 514) als Philemonzitat, ebd. 22,3 Nr. 77 (W.-H. IV 527) als Menanderzitat.

<sup>8</sup> Hipponax meint: „Zwei Tage sind die schönsten bei einer Frau: Wenn man sie heiratet und wenn man sie als Leiche hinausträgt“ (bei Stob. IV 22,2 Nr. 35 [W.-H. IV 515]). Vgl. dazu E. HARTMANN, Heirat, Hetärenentum und Konkubinen im klassischen Athen, Frankfurt / New York 2002, 77f.

<sup>9</sup> Ich verweise nur auf Aristoph. Thesm. 392-395. 786-799. Die große Anthologie des Johannes Stobaios hat ein eigenes Kapitel mit Schmähworten über Frauen (Stob. IV 22,7 [W.-H. IV 550-568]). Zur Frage, ob man heiraten soll oder nicht, hat er sowohl ein Kapitel Pro als auch eines Contra (Stob. IV 22,1.2 [W.-H. IV 494-523]). Das dritte lautet dann: je nachdem (W.-H. IV 524-531).

Sklaven erschaffen. Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der mich nicht als Weib erschaffen.“

Dann folgt in Kleindruck: „Statt des letzten Lobspruchs beten Frauen: Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der mich nach seinem Willen erschaffen“ – wenn auch nicht als Mann. Diese Lobsprüche sind sehr alt und schon in der Tosephta und im Talmud enthalten.<sup>10</sup>

Ein ganz ähnlicher Spruch wird in der griechischen Überlieferung Thales oder Sokrates zugeschrieben:

„Für drei Dinge bin ich dem Schicksal (τῇ Τύχῃ) dankbar: erstens, daß ich als Mensch geboren bin und nicht als Tier; zweitens als Mann und nicht als Frau; drittens als Grieche und nicht als Barbar.“<sup>11</sup>

Es sind auch hier *drei* Vorzüge, für die man dankbar ist. Im Hinblick auf Mensch und Tier hätte der Jude zweifellos zugestimmt, ebenso wie der Grieche im Hinblick auf den Vorzug, nicht als Sklave geboren zu sein. Während der Jude dafür dankt, dass er als Jude und nicht als Heide, zum Beispiel als Grieche, geboren ist, dankt der Grieche dafür, dass er als Grieche und nicht als Barbar, zum Beispiel als Jude, geboren ist. Hier sind die Vorzeichen nur umgekehrt. Doch in einem Punkt sind sich Jude und Grieche einig: in dem mit Mann und Frau. Kein Mann in der Antike wünscht sich die Rolle der Frau. Nach den Wünschen der Frau wird gar nicht erst gefragt. Frauen gelten, bei Juden wie Griechen, als Besitz, über den Männer verfügen. Diese Geringschätzung der Frau erklärt sich zu einem großen Teil durch die ihr aufgezwungene Stellung im Haus und im gesellschaftlichen Leben.<sup>12</sup> Sie war von Unterordnung, Abhängigkeit und sozialer Isolierung gekennzeichnet. Betrachten wir zunächst die Verhältnisse im klassischen Athen.

In Athen steht das Mädchen vor der Heirat unter ständiger Aufsicht, „damit es so wenig wie möglich sieht, so wenig wie möglich hört, und so wenig wie mög-

---

<sup>10</sup> tBer 7,18; yBer 13b.57ff.; bMen 43b. Vgl. (Strack-) Billerbeck III 611f. Zur Herkunft und den Schwierigkeiten des Judentums mit diesen Lobsprüchen, besonders dem dritten, vgl. L. TREPP, *Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung*, Stuttgart 1992, 17f.

<sup>11</sup> Diog. Laert. I 33. Nach Plut. Mar. 46,1 dankte Platon vor seinem Tod dem Schicksal dafür, dass er als Mensch und nicht als Tier, als Grieche und nicht als Barbar und schließlich zur Zeit des Sokrates geboren sei.

<sup>12</sup> Vgl. C. REINSBERG, *Ehe, Hetärenum und Knabenliebe im antiken Griechenland*, München 1989; E. HARTMANN, *Frauen in der Antike. Weibliche Lebenswelten von Sappho bis Theodora*, München 2007, 64-77. Ein informatives Handbuch mit Quellentexten: Th. SPÄTH / B. WAGNER-HASEL (Hg.), *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*, Stuttgart 2000/2006. Einen ausgezeichneten Überblick bietet J.-U. Krause in den beiden Abschnitten über „Ehe und Familie“ in Griechenland und Rom, in: A. GESTRICH / J.-U. KRAUSE / M. MITTERAUER, *Geschichte der Familie*, Stuttgart 2003, 21-159.

lich fragt“.<sup>13</sup> Die Antigone des Euripides darf mit Erlaubnis der Mutter auf das Dach des Hauses steigen, um das anrückende Heer ihres Bruders zu betrachten. Aber zuerst muss der Pädagoge des Mädchens die Straße inspizieren, ob da nicht vielleicht ein Mann in der Nähe ist, der sie sehen könnte.<sup>14</sup> Auf die Jungfräulichkeit der heiratsfähigen Mädchen wurde nicht nur in Athen, sondern in der gesamten antiken Welt mit peinlicher Sorgfalt geachtet.<sup>15</sup> In den römischen Grabinschriften für unverheiratete Mädchen werden unter den Eigenschaften der Verstorbenen in der Hauptsache Unberührtheit und Jungfräulichkeit erwähnt.<sup>16</sup> Um diese zu bewahren, durften sie das Haus grundsätzlich nie verlassen.

Sie lernen Spinnen und Weben, vielleicht ein wenig Lesen und Schreiben, vor allem aber Zucht und Fügsamkeit. Mit ungefähr 12 Jahren gilt das Mädchen als heiratsfähig. Das durchschnittliche Heiratsalter der Frauen lag nach neueren demographischen Forschungen bei 17/18 Jahren, für Männer bei 25 Jahren. In den Unterschichten heiraten die Männer erst kurz vor dem 30. Lebensjahr.<sup>17</sup> „Viele Männer mussten mit der Heirat bis zum Tod des Vaters warten, da sie erst dann über Mittel zur Führung eines eigenen Haushalts verfügten.“<sup>18</sup> Das Mädchen heiratet nicht, es wird verheiratet, normalerweise vom Vater, und oft an einen Mann, den sie in ihrem Leben vorher nie gesehen hat, so wenig wie der Mann sie. Sophokles schildert in wenigen Versen eindrucksvoll, was das aus der Sicht einer Frau bedeutet: Nach einer glücklich verlebten Kinderzeit wird das Mädchen „hinausgestoßen und verkauft, weg von den heimischen Göttern und den Eltern“ an einen fremden Mann oder gar einen Barbaren, vielleicht in ein unerfreuliches oder übelbeleumdetes Haus, und nach der Hochzeitsnacht muss sie alles „loben und so tun, als ob sie es gut fände“.<sup>19</sup> Nicht von ungefähr weist Plutarch darauf hin, dass gerade die frischverheirateten Frauen aufgrund ihrer

---

<sup>13</sup> Xen. oik. 7,5.

<sup>14</sup> Eur., Phoin. 88-100.

<sup>15</sup> Vgl. C. LOCHER, Die Ehre einer Frau in Israel. Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu Deuteronomium 22,13-21 (OBO 70), Göttingen 1986, 117-237.

<sup>16</sup> B. VON HESBERG-TONN, *Coniunx Carissima*. Untersuchungen zum Normcharakter im Erscheinungsbild der römischen Frau, Stuttgart 1983, 153.

<sup>17</sup> Vgl. J.-U. KRAUSE, *Witwen und Waisen im Römischen Reich*, Bd. 1, Stuttgart 1994, 21-34; DERS., *Ehe und Familie* (s. Anm. 12), 28-33.

<sup>18</sup> J.-U. KRAUSE, *Ehe und Familie* (s. Anm. 12), 32.

<sup>19</sup> Soph., Fragment aus dem „*Thereus*“ (*Tragicorum Graecorum Fragmenta* ed. S. Radt Bd. 4, Nr. 583 [524]). Die wenigen Verse des Sophokles scheinen mir bewegender als die berühmte Entsprechung dazu in der „*Medea*“ des Euripides (230-251), die noch auf weitere Einzelheiten abhebt.

ersten Erfahrungen zur Unzufriedenheit mit ihrem Mann neigen, und warnt vor den Zwistigkeiten der Anfangszeit.<sup>20</sup>

Bei den Heiratsverhandlungen spielte die Höhe der Mitgift eine wichtige Rolle. Eine hohe Mitgift verschaffte der Frau eine starke Position gegenüber ihrem Ehemann, denn im Fall einer Scheidung musste der Ehemann die Mitgift wieder herausrücken. Das konnte für den Ehemann, wenn er nicht sehr reich war, schwierig werden. Fehlte der Frau dagegen eine Mitgift, war sie dem Ehemann völlig ausgeliefert.<sup>21</sup> Bei der Partnerwahl bleibt man schon deshalb grundsätzlich in der gleichen sozialen Schicht.<sup>22</sup> Auf eine Mitgift wird selbst unter Armen nur in äußerster Not verzichtet. Ein Mädchen ohne Mitgift zu verheiraten, bringt Schimpf und Schande ein. Denn das sieht eher nach Konkubine als nach Ehefrau aus.<sup>23</sup> Noch schwieriger wird es, wenn die Frau nicht nur keine Mitgift einbringen kann, sondern auch ihre Jungfräulichkeit verloren hat, zum Beispiel weil sie vergewaltigt wurde.<sup>24</sup> Vergewaltigungen kamen offenbar nicht selten vor. Und die Männer hatten dabei kaum Gewissensbisse. „Das ist menschlich“, heißt es bei Terenz.<sup>25</sup>

Für die Hochzeit wesentlich ist der öffentliche Charakter. Anschließend übernimmt der Ehemann die Aufgabe der Belehrung und Beaufsichtigung der Ehefrau. Ihr Wirkungsbereich ist vor allem das Haus des Ehemanns, das sie nur mit Erlaubnis des Ehemanns und möglichst selten verlassen darf.

„Für die Frau ist es schicklicher, im Haus zu bleiben als sich draußen herumzutreiben, für den Mann dagegen wäre es unschicklicher, im Haus zu bleiben statt sich um die äußeren Angelegenheiten zu kümmern.“<sup>26</sup>

In Hektors Haus, sagt die Andromache des Euripides, habe sie alles gelernt, was zur Sittsamkeit und Zucht (*σωφροσύνη*) einer Ehefrau gehöre, nämlich erstens daheimzubleiben und zweitens zu schweigen.<sup>27</sup> Die Frau eines wohlhabenden Mannes wohnt in einem separaten Frauenbereich. Dort nimmt sie auch zusammen mit den Kindern die Mahlzeiten ein. Sie hat die Sklavinnen anzuweisen

---

<sup>20</sup> Plut., *coniug. praec.* 2f. (mor. 138 E/F).

<sup>21</sup> Vgl. Plaut., *Aul.* 534f.

<sup>22</sup> So auch nach dem Rat eines der Sieben Weisen. Vgl. D. ZELLER, *Worte* (s. Anm. 4), 137f. Daran hat sich auch in der Neuzeit wenig geändert. Vgl. A. GESTRICH, in: DERS. / J.-U. KRAUSE / M. MITTERAUER, *Geschichte der Familie* (s. Anm. 12), 502-504.

<sup>23</sup> Das kommt gut zum Ausdruck im „Trinummus“ des Plautus: 374-377. 612. 688-691.

<sup>24</sup> Vgl. Ter., *Ad.* 345f.

<sup>25</sup> Ter., *Ad.* 471. Vgl. ebd., 687: *Es sei ein peccatum magnum, at humanum tamen.* Ähnlich schon ebd., 100-110.

<sup>26</sup> Xen., *oik.* 7,30.

<sup>27</sup> Eur., *Tr.* 645-656.

und zu beaufsichtigen und mit Spinnen und Weben die Kleidung für die Familie herzustellen. Diese Heimarbeit war von großer, sogar wirtschaftlicher Bedeutung.<sup>28</sup> Praktisch alles, was die Menschen der Antike am Leib trugen, war von Frauen in Heimarbeit hergestellt.

Die wichtigste Aufgabe der Frauen jedoch war das Kindergebären, und es sollten vor allem männliche sein. Denn der Hauptzweck der Ehe war sozialer und politischer Natur. Kinder waren notwendig für die Altersversorgung; das war der eine Zweck. Der andere bestand darin, legitime Erben und Bürger zur Welt zu bringen. „Erst mit der Geburt eines Kindes galt die Eheschließung als vollendet.“<sup>29</sup> Wenn der Mann ein Kind aussetzen will, braucht er die Frau nicht zu fragen. Für das Säugen und Aufziehen stehen Ammen zur Verfügung. Bis zum 6. Lebensjahr verbringen die Kinder ihre Zeit fast ausschließlich in der Gesellschaft von Frauen. Danach beginnt die Schulbildung, für die der Vater sorgt.

Politische Rechte besaß die Frau nicht. Zivilrechtlich war sie nicht selbständig. Sie stand ihr Leben lang unter männlicher Vormundschaft, zunächst ihres Vaters, dann ihres Ehemanns. Falls dieser starb, kam sie unter die Vormundschaft ihres ältesten Sohnes oder eines anderen männlichen Verwandten. Deshalb ist es für Frauen, die keine Hetären sein wollen, so gut wie unmöglich, einen selbständigen Haushalt zu gründen. In der Öffentlichkeit hatten ehrbare Frauen nichts zu suchen außer bei religiösen Festen, vor allem Frauenfesten. Ob sie Theatervorstellungen besuchen konnten, ist unklar, wohl eher nicht.<sup>30</sup> Die herrlichen Gebäude der Agora und der Akropolis haben Frauen kaum zu Gesicht bekommen. Von der Politik, dem Treiben auf den Straßen und den zahlreichen Festen hörten sie allenfalls aus Erzählungen. Das gilt auch vom Hafen Piräus. Die Hekabe des Euripides hat Schiffe nur auf Bildern gesehen.<sup>31</sup> Auf dem Markt sah man vom weiblichen Geschlecht nur Sklavinnen und arme Frauen, die ihr selbstgezo- genes Gemüse und Blumenkränze verkauften. Die Möglichkeit sozialer Kontakte war für die Frauen der Oberschichten stark eingeschränkt; die meisten waren durch den Mann vermittelt. Nachbarinnen waren natürlich aufeinander angewiesen, besuchten sich und halfen sich gegenseitig aus. Aber den Besuch von Freundinnen und regelrechte Frauenfreundschaften sah der Ehemann ungern, da er Klatsch und Gerede fürchtete, die seine Frau auf dumme Gedanken brin-

---

<sup>28</sup> Ausführlich zum Spinnen und Weben: R. REUTHER, *Wer webte Athenes Gewänder? Die Arbeit von Frauen im antiken Griechenland*, Frankfurt a. M. 2006.

<sup>29</sup> E. HARTMANN, *Heirat* (s. Anm. 8), 101.

<sup>30</sup> Vgl. M. A. KATZ, *Did the Women of Ancient Athens Attend the Theater in the Eighteenth Century?*, in: CP 93 (1998) 105-124. Die Diskussionslage hat sich seit dem 18. Jahrhundert nicht wesentlich geändert.

<sup>31</sup> Eur., Tr. 686f.



gen könnten.<sup>32</sup> Umso schlimmer wirkte sich der Tod des Ehemanns für die zurückbleibenden Witwen aus. Sie waren plötzlich alleine und hilflos.

Auch von einer so wichtigen gesellschaftlichen Institution wie dem Symposium waren die griechischen Ehefrauen ausgeschlossen. Dort waren nur Vertreterinnen der gehobenen Prostitution, sogenannte Hetären, zugelassen. Die meisten von ihnen waren Sklavinnen, jedenfalls Frauen ohne bürgerliche Rechte. Sie führen nach Möglichkeit einen eigenen Haushalt und laden ihre Kunden und Liebhaber dort zum Essen ein.<sup>33</sup> Von ihnen wird außer den erotischen Fähigkeiten hauptsächlich Munterkeit, Konversation, Tanz, Gesang und Flötenspiel erwartet, d. h. „anspruchsvollere Unterhaltungserotik“.<sup>34</sup> Das setzt eine gewisse Ausbildung voraus. Im Unterschied zu den Dirnen im Bordell begleiten Hetären den Mann als Gesellschafterinnen, sind also echte Gefährtinnen oder Kameradinnen, wie es das Wort *ἑταίρα* ja auch besagt. Ihre gesellschaftliche Wertschätzung war jedoch schon ihres niedrigen sozialen Standes wegen gering.<sup>35</sup> Nur Hetären erscheinen auf Darstellungen nackt, niemals ehrbare Frauen. In der gelehrten Literatur schreibt man den Hetären zwar gern literarische Bildung zu und führt ihre Attraktivität auf geistvollen Witz zurück, aber das ist ein Klischee. Eine gewisse Umgänglichkeit, Schlagfertigkeit und Dreistigkeit solcher Damen sind anzunehmen, aber mehr normalerweise nicht. „Unverschämtheit galt neben der Habgier als ein wesentliches Charakteristikum griechischer Hetären.“<sup>36</sup> Freilich hat die Habgier dieser Frauen auch einen einfachen Grund: Den meisten drohte Altersarmut, und das frühzeitig, sobald ihre Reize verblassten. So mussten sie rechtzeitig für ihren späteren Lebensunterhalt sorgen.

Außereheliche Verhältnisse des Mannes mit Hetären galten nicht als Ehebruch. Ehebruch lag nur beim Verkehr mit der Ehefrau eines anderen Mannes vor; das wurde als Eingriff in dessen Eigentumsrecht gewertet. Im Übrigen standen dem Mann für sinnliche Gelüste immer seine Sklavinnen oder das Bordell zur Verfügung. Das alles sorgte natürlich für eheliche Verstimmungen.<sup>37</sup> Aber

---

<sup>32</sup> Vgl. J.-U. KRAUSE, Die gesellschaftliche Stellung von Witwen im Römischen Reich, in: *Saeculum* 45 (1994) 71-104, hier 72-80. Gegen übertriebene Vorstellungen von der Isolation der Frauen, besonders in der Oberschicht, wendet sich David COHEN, *Law, Sexuality and Society. The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge 1991.

<sup>33</sup> C. REINSBERG, *Ehe* (s. Anm. 12) 120-125. Das ist auch in den Komödien aus hellenistischer Zeit, bei Plautus und Terenz, regelmäßig vorausgesetzt.

<sup>34</sup> C. REINSBERG, *Ehe* (s. Anm. 12), 87.

<sup>35</sup> *Ebd.*, 156-162.

<sup>36</sup> *Ebd.*, 85.

<sup>37</sup> Vgl. J. VOGT, Von der Gleichwertigkeit der Geschlechter in der bürgerlichen Gesellschaft der Griechen (AAWLM.G 1960, Nr. 2), Mainz 1960, 219. Die Einführung einer Konkubine aus der Sicht der Ehefrau schildert Sophokles, *Trachin.* 536-553.

selbst Plutarch kann der Ehefrau nur raten, sich nicht darüber aufzuregen; sie solle doch froh sein, dass der Mann seine ungezügelter Gelüste an anderen Frauen auslasse.<sup>38</sup> Das Schicksal dieser anderen Frauen scheint ihn nicht zu interessieren. In einem Stück des Plautus erregt sich eine Ehefrau über ein solches Verhältnis ihres Mannes. Daraufhin wird sie von ihrer Freundin gewarnt: „Du Nürin, nimm dich vor *einem* Wort deines Mannes in acht!“ „Vor welchem?“ „Geh aus dem Haus, Frau!“<sup>39</sup> Das ist das Schlimmste, was einer Ehefrau geschehen kann. Wir werden noch darauf zurückkommen, wenn wir über das Schicksal der Witwen sprechen.

Die römische Frau hatte etwas mehr Freiheiten als die griechische, doch kann von einer Emanzipation der Frau während der ganzen Zeit der Antike keine Rede sein. Es blieb auch in Rom bei der männerdominierten Gesellschaft. Immerhin war für die Eheschließung anders als in Griechenland auch die Einwilligung der Braut erforderlich. Aber das war faktisch eine reine Formsache. „Wenn die Jungfrau zur reifen Zeit eine passende Ehe eingehen kann, ist sie dem Mann lieber und dem Vater weniger verhaßt“, heißt es in einem Hochzeitslied Catulls.<sup>40</sup> Im Haus lebte die römische Ehefrau nicht in einem streng abgetrennten Wohnbereich wie die Athenerin. Aber das Haus hüten und Wolle herstellen, war auch ihre Haupttätigkeit: *Domum servavit, lanam fecit*, heißt es in einer bekannten Inschrift.<sup>41</sup>

Unter den verschiedenen Eheformen war in der Kaiserzeit der Konkubinat sehr verbreitet. Konkubinen konnten Freigelassene oder Sklavinnen sein. Diese Eheform unterlag keiner gesellschaftlichen Ächtung, wurde aber doch als minderwertig angesehen. In einem Stück des Plautus möchte ein armer Mann seine Schwester nicht ohne Mitgift verheiraten, weil das mehr nach einem *concubinatum* aussehe als nach einem *matrimonium*.<sup>42</sup> Beim Symposion, lateinisch *convivium*, war die Ehefrau nicht ausgeschlossen wie in Athen. Sie verfügte auch freier über eigenes Vermögen. Aber ihre Geschäftsfähigkeit war eingeschränkt, vor allem durch die Vormundschaft, der auch die römische Frau nie entging.<sup>43</sup> Auch die öffentliche Bewegungsfreiheit der Römerin scheint etwas größer gewesen zu sein als die der Athenerin. Sie traf sich nicht nur mit Nachbarinnen, sondern besuchte auch die öffentlichen Bäder und das Theater. Das Theater empfiehlt

---

<sup>38</sup> Plut., *coniug. praec.* 16 (mor. 140 B).

<sup>39</sup> Plaut., *Cas.* 207f.

<sup>40</sup> Catull., 62,57f.

<sup>41</sup> CIL VI 15346. Vgl. A. ROTTLOFF, *Lebensbilder römischer Frauen*, Mainz 2006, 52.

<sup>42</sup> Plaut., *Trin.* 688-691.

<sup>43</sup> Vgl. J.-U. KRAUSE, *Ehe und Familie* (s. Anm. 12), 109-113.

Ovid in seiner „Ars amatoria“ deshalb vorzüglich als günstiges Gefilde für die „Frauenjagd“.<sup>44</sup> Auf der Bühne werden Frauenrollen auch tatsächlich von Frauen, nicht wie in Athen von jungen Männern, gespielt. Allerdings standen die Schauspielerinnen ebenso wie Wirtinnen und Kellnerinnen in schlechtem Ruf und galten als Prostituierte.<sup>45</sup>

Das Bild der idealen Frau hat sich offenbar während der gesamten Antike über Jahrhunderte hinweg nicht geändert. Das zeigen eindrucksvoll die römischen Grabinschriften, die in großer Zahl erhalten sind. Die ideale Frau ist keusch und schamhaft, schön, liebenswert und ihrem Ehemann gehorsam. Sie begnügt sich als *univira* mit einem einzigen Mann und bleibt nach seinem Tod Witwe, sie ist nachsichtig mit dem Ehemann, von dem das nicht erwartet wird. Sie ist bescheiden, gerecht, klug, häuslich, pflichtbewusst und gewissenhaft, auch in religiösen Angelegenheiten. Sie ist immer freundlich und niemals verletzend oder bitter. Erfüllt sie alle diese Bedingungen oder wenigstens einen großen Teil davon, ist sie einzigartig und unvergleichbar (*unica* und *incomparabilis*), und wenn sie der Oberschicht angehört auch noch *clarissima* und *honesta*.<sup>46</sup>

Die jüdische Tradition glich weitgehend der strengen in Griechenland.<sup>47</sup> Es herrscht strikte Geschlechtertrennung. Frauen gehören ins Haus, nicht in die Öffentlichkeit; Mädchen sollen nicht einmal ans Hoftor treten.<sup>48</sup> Verheiratete Frauen dürfen sich in beschränktem Umfang auch in der Öffentlichkeit bewegen, freilich nur mit einem Schleier, der den Kopf bedeckt, das Gesicht aber frei lässt. Sie gehen grundsätzlich hinter dem Mann und sollen sich mit keinem Mann unterhalten.<sup>49</sup> Frauen müssen nicht am Synagogengottesdienst teilnehmen und dürfen nicht öffentlich aus der Tora vorlesen. Philo meint, sie sollten erst nach Marktschluss zum Beten in die Synagoge gehen, um möglichst wenigen Männern zu begegnen.<sup>50</sup> Durch die Reinheitsgesetze waren sie noch stärkeren

---

<sup>44</sup> Ov., ars 1,89-134.

<sup>45</sup> Vgl. A. ROTTLOFF, Lebensbilder (s. Anm. 41), 137-139 u. 157-169.

<sup>46</sup> B. VON HESBERG-TONN, *Coniunx Carissima* (s. Anm. 16), 212-217.

<sup>47</sup> Vgl. I. HEINEMANN, *Philons griechische und jüdische Bildung. Kulturvergleichende Untersuchungen zu Philons Darstellung der jüdischen Gesetze*, Darmstadt 1962 (ursprünglich Breslau 1926), 231-329; L. J. ARCHER, *Her Price Is Beyond Rubies. The Jewish Woman in Graeco-Roman Palestine* (JSOT.S 60), Sheffield 1989; T. ILAN, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status* (TSAJ 44), Tübingen 1995, 122-157; W. ZWICKEL, *Frauenalltag im biblischen Israel. Mit einem Beitrag von Sabine Kersken*, Stuttgart 2005.

<sup>48</sup> Philo, *Spec. leg.* 3,169f. Vgl. L. J. ARCHER, *Price* (s. Anm. 47), 114-122.

<sup>49</sup> L. J. ARCHER, *Price* (s. Anm. 47), 239-250.

<sup>50</sup> Philo, *Spec. leg.* 3,171.

Einschränkungen unterworfen als nichtjüdische Frauen.<sup>51</sup> Philo behauptet stolz: Bei Nichtjuden sei den jungen Männern ab dem 14. Lebensjahr der Umgang mit Dirnen erlaubt, in seinem Volk dagegen herrsche die Todesstrafe durch Steinigung für Dirnen.<sup>52</sup>

Viel zu sagen über Frauen hat der alttestamentliche Weisheitslehrer Jesus Sirach. Er schreibt um 175 v.Chr. Er preist zwar die Vorzüge der guten Frauen, vor allem aber warnt er vor den schlechten Frauen, mit den üblichen Klischees, wie man sie auch bei griechischen Weisheitslehrern findet.<sup>53</sup> Für die Schlechtigkeit der Frau hat er allerdings ein neues Argument: „Mit einer Frau hat die Sünde begonnen; ihretwegen müssen wir alle sterben“ (Sir 25,24).<sup>54</sup> Bezeichnend ist ein Abschnitt im 42. Kapitel seines Buches.<sup>55</sup> Dort werden die Sorgen eines Vaters mit einer Tochter geschildert. Diese Passage könnte ebensogut in einer Tragödie des Euripides stehen:

Eine Tochter bedeutet für den Vater ein häufiges Wachliegen,  
die Sorge um sie raubt ihm den Schlaf:  
in ihrer Jugendzeit, daß sie nicht über das Heiratsalter hinaus kommt;  
nach der Heirat, daß sie sich nicht Haß zuzieht;  
in ihrer Mädchenzeit, daß sie nicht verführt  
und im Haus ihres Vaters schwanger wird;  
ist sie im Haus ihres Mannes, daß sie nicht unfruchtbar bleibt.  
Eine unbelehrbare Tochter braucht eine strenge Bewachung,  
sonst macht sie dich zum Spott deiner Feinde,  
bringt dich ins Stadtgespräch und Gerede der Leute,  
so daß du öffentlich blamiert bist.  
[Wo sie wohnt, soll kein Fenster sein,  
kein Zugang zu erblicken ringsum.  
Nicht jedem Mann soll sie ihre Schönheit zeigen  
und die Gesellschaft von Frauen meiden.]  
Denn die Motte kommt vom Kleid  
und die Bosheit einer Frau von einer anderen.<sup>56</sup>  
Die Bosheit eines Mannes ist immer noch besser  
als die Freundlichkeit einer Frau.<sup>57</sup>

---

<sup>51</sup> Vgl. L. J. ARCHER (s. Anm. 47), 93. 104-107.

<sup>52</sup> Philo, Jos. 43; spec. leg. 51.

<sup>53</sup> Vgl. Sir 7,18-28; 25f.; 9,1-9; 36,26-31; 41,20-22.

<sup>54</sup> Vgl. 1 Tim 2,14.

<sup>55</sup> Vgl. W. C. TRENCHARD, Ben Sira's View of Women: A Literary Analysis ((BJSt 38), Cico (Calif.) 1982, 146-162.

<sup>56</sup> Ein Hausverbot für andere Frauen im eigenen Frauengemach: Genau das verlangt auch die Rivalin Andromaches in der Tragödie des Euripides, mit derselben Begründung (Androm. 943-953), eine Stelle, die auch Stobaios zitiert: IV 23 Nr. 4 (W.-H. IV 569f).

Das abfällige Urteil am Schluss des zitierten Abschnitts war in der Antike weit verbreitet und geht mit der allgemeinen sozialen Diskriminierung der Frauen Hand in Hand. So meint die Iphigenie des Euripides: „Das Leben *eines* Mannes ist mehr wert als das von zehntausend Frauen.“<sup>58</sup> Es ist daher verfehlt, wenn man die entsprechenden Vorurteile Jesus Sirachs auf besondere persönliche Hassgefühle zurückführen will.<sup>59</sup>

## 2. Witwen

„Eine Frau erwirbt ihre Freiheit [wörtlich: sich selbst] durch einen Scheidebrief oder durch den Tod des Ehemanns“, heißt es lapidar in der Mischna.<sup>60</sup> Das ist im griechisch-römischen Kulturraum nicht anders. Diese Freiheit ist sozial betrachtet allerdings das übelste Schicksal, das einer Frau in diesem Kulturraum widerfahren konnte. Das hat Jens-Uwe Krause in einer großen und äußerst gründlichen Untersuchung gezeigt. Er hat auch das reiche Material aus den ägyptischen Papyri mit herangezogen.<sup>61</sup> Bei den über zwanzigjährigen Frauen rechnet Krause mit einem Witwenanteil von etwa 30 Prozent.<sup>62</sup> Das kommt vor allem daher, weil die Männer beim Zeitpunkt der Heirat in der Regel sieben bis acht Jahre, in den Unterschichten etwa zwölf Jahre älter waren als die Frauen und deshalb früher starben. Einen selbständigen Haushalt zu führen, war für eine Frau angesichts ihrer rechtlichen Unselbständigkeit und ihrer eingeschränkten Geschäftsfähigkeit sehr schwer. So war eine Witwe faktisch gezwungen, wieder zu heiraten, um sozial abgesichert zu sein. Aber nach dem Tod des Ehemanns einen neuen zu finden, war in den meisten Fällen nicht leicht oder so gut wie unmöglich. Minderjährige Kinder waren „wohl das größte Hindernis bei der Suche nach einem neuen Ehepartner“.<sup>63</sup> Dies gelang normalerweise nur Witwen, die jung, schön und reich waren. Das war aber bei den wenigsten der Fall. Jens-Uwe Krause

---

<sup>57</sup> Sir 42,9-14. Das Eingeklammerte nach dem hebräischen Text, alles übrige nach der Septuaginta. Die letzte Zeile habe ich als unverständlich weggelassen. Auch bei Ps.-Phokylides heißt es: „Hüte ein Mädchen in wohlverschlossenen Gemächern und Sorge dafür, daß sie sich bis zur Hochzeit nicht außerhalb des Hauses sehen läßt“ (215f.). Weitere Belege aus der jüdischen Literatur bietet der Kommentar von P. W. VAN DER HORST, *The Sentences of Pseudo-Phokylides. With Introduction and Commentary*, Leiden 1978, 251f.

<sup>58</sup> Eur., Iph. Aul. 1394.

<sup>59</sup> So z. B. W. C. TRENCHARD, *Ben Sira's View of Women* (s. Anm. 55): „What he does say reflects frustration, bitterness, and contempt“ (165).

<sup>60</sup> mQid. 1,1.

<sup>61</sup> J.-U. KRAUSE, *Witwen und Waisen im römischen Reich*, 4 Bde., Stuttgart 1994/1995.

<sup>62</sup> Ebd., I 69.

<sup>63</sup> Ebd., I 193.

se urteilt: „Die Chancen einer Witwe in den Unterschichten, erneut zu heiraten, waren gering; Frauen über 30 Jahren konnten kaum mehr hoffen, einen Ehemann zu finden.“<sup>64</sup> Häufig werden Witwen in den Haushalt eines Sohnes übernommen, seltener in den einer Tochter.<sup>65</sup>

Es muss freilich viele alleinstehende Witwen gegeben haben, die ihren Lebensunterhalt durch Lohnarbeit, meistens mit Textilarbeiten oder mit Bettelei verdienten. Denn die Mitgift, die auch in den Unterschichten üblich war, reichte für die Versorgung einer Witwe nicht aus, und die testamentarische Versorgung durch den Ehemann blieb meistens unzureichend.<sup>66</sup> Ihre einzige Hoffnung auf Altersversorgung waren gewöhnlich Kinder. Niemand war in der Antike so durch Altersarmut bedroht und betroffen wie alleinstehende Frauen.<sup>67</sup> Der Arbeitsmarkt für Frauen war sehr begrenzt; Arbeit suchende Frauen fanden nur schwer eine Tätigkeit, die ihnen den Lebensunterhalt sicherte, zumal Frauenarbeit bedeutend schlechter bezahlt wurde als die von Männern; vielfach blieb für sich und die Kinder nur der Weg in die Prostitution.<sup>68</sup> Nicht selten erzeugten die Mütter ihre Töchter zu Prostituierten und übernahmen für sie das Amt der Kupplerin.

### 3. Frauen im Markusevangelium

Kommt man von der antiken historiographischen und biographischen Literatur zu den Evangelien, ist man verblüfft, wie prominent hier Frauen sind und welche Rolle sie spielen. Beschränken wir uns hier auf das Markusevangelium und gehen wir es von vorne durch.

Schon am ersten Tag seines öffentlichen Wirkens heilt Jesus die bettlägrige Schwiegermutter des Petrus, indem er sie lediglich an der Hand fasst, worauf sie sofort die Bedienung bei Tisch übernimmt (1,30f.). Daran sieht man gleich, dass man sich im Armenmilieu bewegt. In diesem Haus gibt es kein anderes Dienstpersonal. Die Schwiegermutter ist offensichtlich verwitwet und lebt im Haus des Schwiegersohnes. Das ist typisch für die antiken Verhältnisse.

Am Ende des 3. Kapitels finden wir eine merkwürdige Szene. Jesus ist in einem Haus in Kapharnaum und um ihn herum sitzen Zuhörer. Da meldet man

---

<sup>64</sup> Ebd., I 192.

<sup>65</sup> Ebd., II 17-33 u. 111f.

<sup>66</sup> Ebd., II 47-66.

<sup>67</sup> Ebd., II 161-173; III 130-145.

<sup>68</sup> Ebd., III 188-193. Eine schnelle Übersicht über die in den römischen Inschriften bezeugten Frauenberufe und weiblichen Arbeitsbereiche findet man bei B. VON HESBERG-TONN, *Coniunx Carissima* (s. Anm. 16), 208-210.

ihm, seine Mutter und seine Brüder ständen draußen und ließen ihn rufen. Sie sind nämlich der Meinung, er sei nicht mehr bei Verstand, und wollen ihn nach Hause holen (3,21). Da blickt er in die Runde und sagt: „Schau, meine Mutter und meine Brüder. Denn wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter“ (3,34f.). Das muss auf seine Mutter zunächst wie ein Affront gewirkt haben. Doch erklärt seine Antwort, warum er in seinem sozialen Verhalten ganz unkonventionell sein kann. Die von ihm gegründete Familie wird nicht mehr durch Verwandtschaftsbande geknüpft.

Im 5. Kapitel wird die Heilung zweier weiterer Frauen erzählt, der Tochter des Jairus, die gerade ins Heiratsalter gekommen ist, und der Blutflüssigen. Besonders die Heilung der Letzteren wird ausführlich erzählt. Die Frau mit ihrem ständigen Blutfluss seit zwölf Jahren hat viel gelitten unter vielen Ärzten und dabei ihr ganzes Vermögen aufgebraucht, ohne dass es etwas genützt hätte. Sie kann also ursprünglich nicht ganz arm gewesen sein. Jetzt setzt sie ihre letzte Hoffnung auf die Wunderkräfte Jesu, von dem sie gehört hat, wie ausdrücklich vermerkt wird. Sie naht sich heimlich von hinten, berührt sein Gewand, und augenblicklich „war ihr Blutquell eingetrocknet, und sie spürte es leiblich, dass sie ihre Plage los war“ (5,29). Eine so anschauliche Beschreibung eines physischen Vorgangs im Leib einer Frau wird man in der heidnischen Literatur, abgesehen von medizinischer Spezialliteratur, nicht leicht finden. Die Geheilte hoffte, unbemerkt verschwinden zu können, aber Jesus lässt sie so nicht gehen. Sie muss ihm und damit der umgebenden Menschenmenge noch einen genauen Bericht geben – das bedeutet die griechische Wendung „die ganze Wahrheit sagen“<sup>69</sup> –, erst dann entlässt sie Jesus mit einem freundlichen Wort, wobei er sie mit „Tochter“ anredet. Das war die familiär-vertrauliche Anrede einer älteren Respektsperson gegenüber jüngeren oder sozial tiefer stehenden Frauen. Die ganze Szene hätte einen heidnischen Leser der Oberschicht nicht nur befremdet, sondern wahrscheinlich empört. Das Problem, dass die Frau Jesus mit ihrer Unreinheit sozusagen ansteckt, spielt im Text überhaupt keine Rolle. Man sollte es deswegen auch in der Auslegung nicht überbetonen oder gar zur Hauptsache machen.

Die Tochter des Jairus erweckt Jesus vom Tod. Es geschieht durch bloßes Anfassen an der Hand wie bei der Schwiegermutter des Petrus und ein freundliches Wort, wie es eine Mutter morgens an ihre Tochter zu richten pflegt, wenn sie aufstehen soll: „Mädchen, steh doch auf!“ (5,41). Dieses Wort wird im ara-

---

<sup>69</sup> Belege bei Wettstein, z. St. 575. Beispiele: Hom., Od. 11,506f; Plat., Apol. 33 C; Ach. Tat. V 24,3; VII 7,2; Vit. Hom. 23. Sehr deutlich auch Soph., El. 6,79, wo auf die Aufforderung „Sag die Wahrheit!“ ein detaillierter Bericht folgt.

mäischen Wortlaut zitiert, nicht weil es so ungewöhnlich gewesen wäre, sondern weil es so gewöhnlich war. Für Jesus hat das Mädchen wirklich nur geschlafen. Denn er ist der Herr über Leben und Tod.

Damit sind wir schon im 6. Kapitel des Markusevangeliums angekommen. Von Herodias und ihrer Tochter brauchen wir hier nicht näher zu reden, weil sie nur die Geschichte des Täufers betrifft. Aber es ist doch auffällig, dass in dieser Episode, die in der Oberschicht spielt, gleich die traditionellen Konventionen und die Frauentypen der männlichen Vorurteile auftauchen, die wir in den Menedersentenzen kennengelernt haben: eine gehässige Intrigantin, einer Löwin gleich in ihrer Wildheit, und eine bestrickende, unheilbringende Tänzerin. Die Männer sind beim Feiern unter sich. Die Tochter bestellt man nur zum Tanzen herein. Um ihre Mutter zu befragen, muss sie den Saal wieder verlassen (6,22. 24). Dass die Tochter des Herodes Antipas hier die Funktion einer Hetäre übernimmt, ist wohl kaum realistisch. Aber diese Frage können wir auf sich beruhen lassen. Immerhin liefert die Geschichte einen Kontrast zu dem Milieu, in dem sich Jesus bewegt, und zu den Frauen, mit denen er zu tun hat.

Schon im nächsten Kapitel begegnet wieder eine ungewöhnliche, aber ganz realistisch erzählte Begegnung Jesu mit einer Frau (7,24-30). Dieses Mal ist es eine Syrophönizierin, also eine Nichtjüdin, aus der Nähe von Tyrus. Auch sie hat wie die Blutflüssige von Jesus gehört und sucht ihn auf, obwohl er eigentlich seine Ruhe haben will. Sie will nicht für sich selbst Heilung, sondern für ihre Tochter, und redet Jesus mit „Herr“ (κύριε) an, was sonst niemand tut im Markusevangelium. Es ist die Anrede gegenüber Autoritätspersonen. Jesus reagiert zunächst mit einem geradezu beleidigenden Wort, das sie indirekt als Hündin beschimpft. „Zuerst sollen die Kinder satt werden. Man nimmt den Kindern nicht das Brot weg, um es den Hunden vorzuwerfen.“ Immerhin setzt der Vergleich Haushunde voraus, nicht streunende Straßenhunde, und die Frau redet in ihrer Antwort auch ausdrücklich von „den Hunden unter dem Tisch“. Haben wir hier einen Jesus mit jüdischen Vorurteilen vor uns, einen allzumenschlichen Jesus? So könnte es scheinen. Aber vielleicht will Jesus sie auf eine Probe stellen, die sie auch glänzend besteht. Sie akzeptiert die Beleidigung und macht daraus ein Argument für sich. Das beweist Demut und Intelligenz. Mit dieser Kombination, vor allem aber der Tugend der Demut, erreicht sie ihre Absicht.

Im 12. Kapitel beobachtet Jesus im Tempel vor dem Schatzhaus eine Witwe, die ihre zwei erbettelten Lepta dem reichen Tempel opfert.<sup>70</sup> Und er stellt sie seinen Jüngern als Vorbild hin, weil sie alles gibt, nicht nur ein wenig vom Über-

---

<sup>70</sup> Zu dieser kleinen Münze vgl. M. REISER, Numismatik und Neues Testament, in: Bib. 81 (2000) 457-488, hier 477f.



fluss wie die Reichen (12,41-44). Eine Bettlerin als Vorbild auf der dunklen Folie der Reichen, die nur ein wenig von ihrem Überfluss opfern, aber das mit großer Geste: Ein heidnischer antiker Leser hätte nur den Kopf schütteln können.

Unmittelbar vor der Passionswoche kommt es zu einer weiteren Begegnung Jesu mit einer Frau. Es muss eine reiche Dame aus der Oberschicht sein, denn sie besitzt ein Parfüm aus echter Narde, die im zentralen Himalaya heimisch ist.<sup>71</sup> Es galt Griechen wie Römern als feinstes Duftöl. Wenn der Preis dafür mit dreihundert Denaren angegeben wird, ist das ganz realistisch. Für diese Summe konnte man zwei Rinder oder Esel kaufen.<sup>72</sup> Jesus verteidigt die Frau gegen den Vorwurf der Verschwendung und spricht ihr mit einem Amen-Wort ein außergewöhnliches Lob aus (14,8f.).

Das sind in vierzehn Kapiteln sieben Szenen aus der Zeit des öffentlichen Auftretens Jesu, in denen Frauen eine Rolle spielen. Vier dieser Begegnungen werden anschaulich geschildert. Die knapp, aber lebendig gezeichneten Frauencharaktere sind sehr unterschiedlicher Art: die Blutflüssige, die Tochter des Jairus, die Syrophönizierin, die Dame mit dem Nardenöl. Ein eigentümlicher Kontrast besteht zwischen der armen Witwe, die ihre beiden erbettelten Münzen dem Tempel opfert, und der reichen Dame, die an Jesus Nardenöl im Wert von 300 Denaren verschwenden kann. Für Jesus handeln aber beide aus demselben Antrieb. Alle fremden Frauen, denen Jesus begegnet, werden positiv geschildert. Schon das ist vor dem antiken Hintergrund ungewöhnlich.

Die nächste Frau, die wir im Markusevangelium antreffen, ist eine der Mägde des Hohenpriesters, die Petrus im Hof als Begleiter Jesu erkennt, der im Haus vor Gericht steht. Sie blickt ihm scharf ins Gesicht und sagt laut: „Auch du warst zusammen mit dem Nazarener, dem Jesus!“ (14,67). Und sie wiederholt das auch gegenüber den Umstehenden (14,69). Die Freimütigkeit dieser Sklavin ist bemerkenswert. Sie moralisch zu verurteilen, haben wir keinen Grund.

Die eigentliche Überraschung für unsere Fragestellung bringt der Evangelist erst, nachdem er den Tod Jesu erzählt hat. Da lesen wir:

„Es schauten auch einige Frauen von weitem zu, unter ihnen Maria von Magdala, Maria die Mutter von Jakobus dem Kleinen und Joses, und Salome, die ihm folgten und ihm dienten, als er sich noch in Galiläa aufhielt, und viele andere Frauen, die mit ihm nach Jerusalem hinaufgestiegen waren“ (15,40f.).

Hier erfahren wir mehrere Neuigkeiten. Als erstes einige Namen. Der bekannteste von ihnen ist Maria von Magdala. Die andere Maria wird als Mutter ihrer Söhne identifiziert, was in der Antike ganz üblich war, uns heute aber wenig

---

<sup>71</sup> Vgl. ebd., 485f.

<sup>72</sup> Vgl. ebd., 481.

nützt, da wir über diese Söhne nichts weiter wissen. Salome war wohl die Mutter der „Donnersöhne“.<sup>73</sup> Von diesen Frauen also wird ausdrücklich gesagt, dass sie Jesus schon in Galiläa gefolgt waren, um ihm zu „dienen“, das heißt wohl, um für ihn und die Zwölf zu sorgen. Und sie verlassen ihn auch in seiner bittersten Stunde nicht. Dass sie nur von fern zuschauen, hängt wohl damit zusammen, dass hier ein Mann nackt am Kreuz hing. Da gehört sich eine gewisse Scham.

Jesus war in seiner Wanderzeit also von Frauen umgeben. Ob auch die vielen anderen Frauen, von denen Markus spricht, zum galiläischen Versorgungsteam gehörten oder ob sie sich ihm nur für die Reise zum Paschafest angeschlossen hatten, bleibt unklar. Jedenfalls aber haben wir hier einen Wanderprediger vor uns, der Frauen in seiner Gefolgschaft hatte: Das muss ein Skandal gewesen sein. Aber darüber verliert der Evangelist kein Wort. Wir werden noch sehen, dass der Skandal viel größer war, als hier angedeutet.

Die beiden Marien des genannten Frauentrios achten dann genau darauf, wo Josef von Arimathäa den Leichnam Jesu beisetzt (15,47). Und mit dem Ende des Sabbats, bei Sonnenaufgang am übernächsten Tag, ist das Trio zur Stelle, um den Leichnam, wie es sich gehört, zu salben. Sie haben offenbar Geld, denn die Spezereien mussten erst eingekauft werden (16,1). Auf dem Weg fällt ihnen noch etwas ein und sie sagen zueinander: „Wer wird uns den Stein vom Grab wälzen?“ Das ist dann aber ihr letztes Wort. Denn was sie in der Grabhöhle erleben, musste ihnen die Sprache verschlagen. Ihre Reaktion auf die sachlichen Mitteilungen des Engels ist Schock und eine entsetzte Flucht. „Und sie erzählten niemand davon“ (16,8) – behauptet der Evangelist mit einem Augenzwinkern. Denn woher hatte er dann seine Geschichte? Ein griechisches Sprichwort sagt: „Ein Schmuck für alle Frauen ist das Schweigen.“ Das wusste auch Markus. Aber was wäre, wenn sie es in diesem Fall wirklich getan hätten? So etwas kann man nicht verschweigen. Der Evangelist schließt sein Evangelium jedenfalls mit einer reinen Frauengeschichte, die ganz aus der Perspektive der drei Heldinnen erzählt ist. Ein ganz ungewöhnliches Ende für die Biographie eines antiken Mannes.

Wir finden im Markusevangelium also eine Reihe von scharf gezeichneten Frauengestalten. Alle sozialen Schichten sind vertreten, von der Magd und der armen Witwe über die Tochter eines Synagogenvorstehers bis zur reichen Dame. Selbst das Königshaus fehlt nicht, liefert aber die einzigen Negativbeispiele. Einige dieser Frauen hören wir sogar reden. Aber nur eine von ihnen spricht ein gewichtiges Wort. Es ist ausgerechnet die Heidin unter ihnen.

---

<sup>73</sup> Vgl. Mt 27,56. „Donnersöhne“: Mk 3,17.

Eine buntere Sammlung von Frauengestalten findet man in der antiken Literatur, soweit ich sehe, nur noch in einem weiteren Evangelium: dem des Lukas. Er ergänzt die markinische Sammlung von Frauencharakteren durch bemerkenswerte Beispiele und liefert auch weitere Namen von Frauen aus dem Umkreis Jesu. Er nennt vor allem den größten Skandal: Unter den Begleiterinnen Jesu, die ihn mit ihrem Vermögen unterstützten, war auch eine verheiratete Frau der höchsten Gesellschaftsschicht in Galiläa, nämlich „Johanna, die Frau des Chuza, des Verwalters bei Herodes“ (Lk 8,3). Aber all diese zusätzlichen Informationen fügen sich vollständig in das Bild ein, das schon Markus zeichnet. Deshalb müssen wir nicht näher darauf eingehen. Für ein vollständiges Panorama zu Jesus und den Frauen müssten wir selbstverständlich alle vier Evangelien heranziehen. Das ist hier nicht möglich.

Eines wird aus den behandelten Überlieferungen ganz deutlich: Das Verhältnis Jesu gegenüber Frauen entsprach ganz und gar nicht der Erwartungshaltung seiner Umwelt. Er steht offenbar über allen antiken Konventionen, griechisch-römischen wie jüdischen. Von einer Geringschätzung der Frau ist weder in seinem Verhalten noch in seinen Worten oder Gleichnissen eine Spur zu finden. Jesus redet stets mit Achtung, ja Bewunderung von Frauen.

#### 4. Die Frage der Ehescheidung<sup>74</sup>

Die Stellungnahme Jesu zur Scheidungsfrage habe ich bewusst an den Schluss gestellt. Denn man muss diese Angelegenheit vor dem Hintergrund der antiken Verhältnisse sehen und im Kontext des Verhaltens Jesu Frauen gegenüber. Von dem Dargelegten her ist nicht zu erwarten, dass sich Jesus mit seiner grundsätzlichen Ablehnung einer Scheidung gegen die Interessen der Frauen seiner Zeit entschieden hat. Im Gegenteil, wir müssen annehmen, dass Jesus damit den Frauen helfen wollte und es auch getan hat. Ist das wirklich so?

Im „Mercator“ des Plautus, der nach einer Vorlage Philemons entstand, spricht eine Sklavin namens Syra (also „die Syrerin“, ein typischer Sklavinnenname) folgenden Monolog:

Bei Gott, die Frauen leben unter harten Bedingungen (*lege dura*), ja, unter weit ungerechteren leben die Ärmsten als die Männer. Denn wenn sich ein Mann hinter dem Rücken seiner Frau eine Dirne hält und die Frau erfährt es, geht er straflos aus. Aber wenn die Frau einmal ohne Wissen ihres Mannes das Haus verläßt, genügt es dem

---

<sup>74</sup> Vgl. F. KLEINSCHMIDT, Ehefragen im Neuen Testament. Ehe, Ehelosigkeit, Ehescheidung, Verheiratung verwitweter und Geschiedener im Neuen Testament, Frankfurt a. M. u. a. 1998; W. LOADER, The New Testament on Sexuality, Grand Rapids (Mich.) 2012.

Mann schon als Grund für eine Scheidung. O wären doch die Bedingungen für den Mann dieselben wie für die Frau (*utinam lex esset eadem quae uxori est viro*)! Eine gute Frau ist mit *einem* Mann zufrieden. Warum sollte ein Mann nicht zufrieden sein mit *einer* Frau? Bei Gott, würde man die Männer, die sich hinter dem Rücken ihrer Frau eine Dirne halten, ebenso büßen lassen wie Frauen, die fortgeschickt werden, wenn sie sich etwas zuschulden kommen lassen, es gäbe mehr Witwer als jetzt Witwen.<sup>75</sup>

Der letzte Wunsch zeigt deutlich, dass hier wie überhaupt in der Antike, unter Witwen nicht nur Frauen verstanden werden, die ihren Mann verloren haben, sondern ganz allgemein alleinstehende Frauen. Ein so utopischer Wunsch wie die Gleichberechtigung von Mann und Frau in der Ehe kann freilich in der heidnischen Welt der Antike nur in einer Komödie geäußert werden. Man hört das im Theater, lacht darüber aus vollem Hals, und damit ist die Sache erledigt. Der Erste, der in dieser Hinsicht tatsächlich und im Ernst Gleichberechtigung gefordert hat, war Jesus von Nazareth. Seine Lösung läuft allerdings nicht darauf hinaus, dass es mehr Witwer geben soll, wie es sich die zitierte Sklavin wünscht, sondern darauf, dass es weniger Witwen geben soll. Jesus plädiert für eine grundsätzlich unscheidbare Ehe: „Was Gott unter ein Joch gespannt hat, soll der Mensch nicht trennen“ (Mk 10,9). Dieser Grundsatz löst sicher nicht alle Probleme. Aber eine unauflösbare Ehe gab der Frau unter den Bedingungen der Antike auf jeden Fall mehr Sicherheit.

Jesus erläutert seine Maxime mit dem Zusatz: „Wer seine Frau entlässt und eine andere heiratet, begeht ihr gegenüber Ehebruch. Und wenn sie ihren Mann entlässt und einen anderen heiratet, begeht sie Ehebruch“ (Mk 10,11f.). Auffällig und singulär ist die Formulierung, der Mann könne Ehebruch gegenüber der Frau begehen. Nach griechisch-römischem wie jüdischem Verständnis konnte der Mann nur gegenüber dem Ehemann einer Frau Ehebruch begehen, niemals aber gegenüber seiner eigenen Ehefrau oder einer anderen Frau. Diese sprachliche Kleinigkeit ist Ausdruck einer Aufwertung und Gleichberechtigung der Frau.

Die in dem Jesuswort vorausgesetzte Möglichkeit, dass eine Frau ihren Mann verlässt, war nach traditionell jüdischem Recht nicht gegeben. Doch wissen wir durch Josephus und andere Quellen, vor allem Dokumentenfunde aus der Zeit der beiden jüdischen Aufstände, dass selbst im Heiligen Land den jüdischen Frauen der begüterten Schichten ähnliche Freiheiten offen standen wie den Römerinnen.<sup>76</sup> Man darf ja nicht vergessen, dass mit dem römischen Statthalter

---

<sup>75</sup> Plaut., Merc. 817-829.

<sup>76</sup> Vgl. A. SCHLATTER, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus, Gütersloh 1932 (ND Hildesheim 1979), 166-188; T. ILAN, Jewish Women (s. Anm. 47), 145-

auch römisches Recht Einzug hielt. Josephus wurde nach eigenen Angaben von der ersten Frau, die er auf Befehl Vespasians geheiratet hatte, nach kurzer Zeit verlassen. Er heiratete eine zweite, schickte sie aber nach einigen Jahren weg, weil ihm, wie er schreibt, „ihr Betragen nicht gefiel“. Die dritte Ehe ging dann gut.<sup>77</sup> Die Maxime Jesu verlangt im Hinblick auf die „Entlassung“ völlige Gleichheit. Diese Gleichheit besteht darin, dass kein Partner den anderen „entlassen“ soll. Damit stellt er sich gegen die Rechtskonventionen der gesamten Antike.

Für uns heute erhebt sich die Frage, nach welcher Maxime und nach welchen Rechtskonventionen die Menschheit glücklicher lebt. Wir können sie jetzt nicht behandeln. Aber dass Jesus mit seiner Stellungnahme den Frauen helfen wollte und auch tatsächlich geholfen hat, darüber kann kaum ein Zweifel bestehen. Dass die Frauen heute in der Gesellschaft eine andere Stellung einnehmen als zu seiner Zeit, verdanken sie in erster Linie ihm. Die eingangs zitierten Lobsprüche sind in der christlichen Tradition – und soweit ich sehe, nur in dieser – obsolet geworden.

---

147; H. M. COTTON, Recht und Wirtschaft. Zur Stellung der jüdischen Frau nach den Papyri aus der jüdischen Wüste, in: ZNT 6 (2000) 23-30.

<sup>77</sup> Vgl. Jos. vit. 414f. 426f. In bell. 5,419 ist eine Ehefrau erwähnt, die die erste gewesen sein müsste. Dann wäre Josephus viermal verheiratet gewesen.

GEORG RUBEL

## „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5,1)

Bibeltheologische Betrachtungen zum Verhältnis von Gesetz und Freiheit  
im Alten und Neuen Testament\*

*Abstract:* Do laws limit man's freedom or do they even nullify it? The Biblical findings prove the opposite. The Old Testament commandments do not represent a burden for man but are instructions that make man's freedom as given by God possible in the first place and ensure it (cf. Ex. 20:2 par. Deut. 5:6; Deut. 5:14 f.). Jesus deliberately breaks the law (Mark 2:23-28) or radicalizes it (Matt. 5:21-48) in order to liberate man from thinking and acting legalistically. Paul calls upon the Galatians to preserve the freedom obtained by Christ (Gal. 5:1) and to put it into practice in loving deeds (Gal. 5:13 f.).

I. Wie ist das Verhältnis von Gesetz und Freiheit zu bestimmen?

„*Legum denique idcirco omnes servi sumus, ut liberi esse possimus.* Deshalb sind wir alle schließlich Sklaven der Gesetze, damit wir frei sein können.“<sup>1</sup> So formuliert es der römische Rhetor, Philosoph und Staatsmann Marcus Tullius Cicero in seiner Rede *Pro Cluentio*. Diese Aussage klingt paradox, weil sie widersprüchlich zu sein scheint. Nicht erst seit dem neuzeitlichen Denken, sondern bereits in der Antike ist Freiheit das große Ziel des Menschen. Dieses freiheitliche Streben zieht sich wie ein roter Faden durch die gesamte Geschichte hindurch bis in unsere Gegenwart. Der moderne Mensch will frei sein, er will über sich selbst verfügen, er will sich selbst verwirklichen. Wie passt es da zusammen, dass Cicero die sklavische Bindung an das Gesetz als Voraussetzung für die Freiheit des Menschen postuliert? Entspricht es nicht vielmehr unserem Lebensgefühl, dass Gesetze die Freiheit des Menschen zunichtemachen oder sie zumindest einschränken? Wie ist also das Verhältnis von Gesetz und Freiheit zu bestimmen? Handelt es sich hierbei um kontradiktorische oder komplementäre Begrifflichkeiten?

In den folgenden bibeltheologischen Betrachtungen geht es darum, die Aussagen der Heiligen Schrift zu Gesetz und Freiheit in den Blick zu nehmen und eine Verhältnisbestimmung der beiden Größen vorzunehmen. Dabei wird folgendermaßen vorgegangen: Im ersten Teil der Überlegungen schauen wir uns

---

\* Beim vorliegenden Beitrag handelt es sich um die deutsche Fassung eines auf Französisch gehaltenen Vortrags beim Jahrestreffen der Europäischen Föderation Christlicher Lehrer/innen (SIESC) am 27. Juli 2018 in Trier.

<sup>1</sup> CICERO, *Pro Cluentio* LIII, 146.

exemplarisch die Aussagen des Alten Testaments zu Gesetz und Freiheit an. Ausgehend von der Frage: „Was bedeutet Thora?“ soll der Versuch unternommen werden, das Verhältnis von Gesetz und Freiheit am Beispiel des Dekalogs zu bestimmen. Der zweite Teil befasst sich mit der Stellung Jesu zum Gesetz und seinem Verständnis von Freiheit. Hierzu werden das Logion Jesu in Mk 2,27f. und die Antithesen der Bergpredigt in Mt 5,21-48 als Beispiele herangezogen. Im dritten Teil geht es schließlich um den Themenbereich Gesetz und Freiheit bei Paulus. Vor dem Hintergrund seiner Biographie wird die Stellung des Apostels zum Gesetz und sein Verständnis von Freiheit anhand von Gal 5,1-12.13f. dargestellt.

## II. Gesetz und Freiheit im Alten Testament

### 1. Was bedeutet Thora?

„Dieses Gebot, auf das ich dich heute verpflichte, geht nicht über deine Kraft und ist nicht fern von dir. Es ist nicht im Himmel, sodass du sagen müsstest: Wer steigt für uns in den Himmel hinauf, holt es herunter und verkündet es uns, damit wir es halten können? Es ist auch nicht jenseits des Meeres, sodass du sagen müsstest: Wer fährt für uns über das Meer, holt es herüber und verkündet es uns, damit wir es halten können? Nein, das Wort ist ganz nah bei dir, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen, du kannst es halten.“<sup>2</sup>

Diese rhetorisch formulierten, poetisch angehauchten Verse am Ende des Buches Deuteronomium bringen das alttestamentlich-jüdische Thoraverständnis prägnant zum Ausdruck. Es ist hier nicht die Rede von einem Gesetz, sondern von einem dem Menschen nahen und erfüllbaren Gebot. Damit transportiert der Text den genuinen Sinn von Thora, ohne dass die Vokabel explizit genannt wird. Der Terminus Thora bezeichnet ursprünglich eine konkrete Weisung der Eltern an ihre Kinder oder eines Weisheitslehrers an die Menschen, damit ihr Leben gelingt und sie vor Gefahren gewarnt werden.<sup>3</sup> Ausgehend von diesem profanen Verwendungsbereich avanciert der Begriff im religiösen Kontext zum *terminus technicus* für die Weisung des Priesters an das Volk<sup>4</sup> und des Propheten an seine Schüler<sup>5</sup>. Bedingt durch diese Entwicklung kommt es zu einer Erweiterung des Bedeutungsgehaltes. Thora meint neben „Weisung“ auch „Norm“, „Ordnung“, „Regel“ bis hin zu „Gesetz“.

---

<sup>2</sup> Dtn 30,11-14.

<sup>3</sup> Vgl. Spr 1,8; 4,1f.; 6,20-23; 13,14; 28,4.7.9.

<sup>4</sup> Vgl. Hos 4,6; Jer 2,8; Ez 7,26.

<sup>5</sup> Vgl. Jes 1,10; 8,16.20; Mi 4,2.

Die Septuaginta, die griechische Übersetzung des Alten Testaments, gibt das hebräische Wort Thora mit *Nomos* wieder und reduziert somit die Thora auf das Gesetz. Diese Verengung des Begriffs wurde gerade in der christlichen Tradition rezipiert und hat zu einem einseitigen Verständnis von Thora als Gesetzbuch geführt.<sup>6</sup> Dabei liegt gerade im Deuteronomium, wörtlich übersetzt „zweites Gesetz“, ein viel komplexeres Verständnis von Thora vor. Im letzten Buch des Pentateuchs bezieht sich der Terminus Thora eben nicht nur auf die gesetzlichen Abschnitte, sondern auch auf die erzählenden Passagen und umfasst somit die ganze Geschichte Gottes mit seinem auserwählten Volk. Thora bedeutet demnach im Deuteronomium „das Ganze der göttlichen Willensoffenbarung an Israel“<sup>7</sup> oder noch pointierter, die Thora ist der Ausdruck für den „einen, umfassenden und schriftlich vorliegenden Willen Gottes“.<sup>8</sup> Dass der Inhalt der Thora nicht nur aus Gottes Geboten und Gesetzen, sondern auch aus seinen Geschichtstaten besteht, lässt sich sehr schön am Dekalog aufzeigen. Gleichzeitig eignet sich dieses Beispiel bestens dafür, das Verhältnis von Gesetz und Freiheit zu bestimmen.

## 2. Wie lässt sich das Verhältnis von Gesetz und Freiheit am Beispiel des Dekalogs bestimmen?

Der Dekalog, wörtlich übersetzt „Zehnwort“, ist uns an zwei Stellen im Alten Testament überliefert. Die ältere Fassung findet sich in Dtn 5,6-21, die jüngere in Ex 20,2-17.<sup>9</sup> Beide Versionen stimmen darin überein, dass der Dekalog jeweils nicht mit einem Gebot beginnt. Den zehn Geboten ist in Ex 20,2 und in Dtn 5,6 eine Präambel vorangestellt, die bis auf den Wortlaut identisch formuliert ist und aus zwei Teilen besteht. Im ersten Teil stellt sich JHWH selbst vor: „Ich bin JHWH, dein Gott.“<sup>10</sup> Das betonte „Ich“ als erstes Wort des Dekalogs bringt die Exklusivität JHWHs zum Ausdruck: Er und sonst keiner ist der Gott Israels. Darüber hinaus wird gleich zu Beginn des Dekalogs unmissverständlich klar, dass JHWH vollkommen frei und souverän agiert. In absoluter Willensfreiheit hat JHWH Israel als sein Volk erwählt, hat sich ihm offenbart und ist mit ihm in

---

<sup>6</sup> Vgl. D. TONELLI, *Der Dekalog. Eine retrospektive Betrachtung*, Stuttgart 2017, 90f.

<sup>7</sup> So T. VEIJOLA, *Leben nach der Weisung. Exegetisch-historische Studien zum Alten Testament*, Göttingen 2008, 82.

<sup>8</sup> So TONELLI, *Dekalog* (s. Anm. 6), 90.

<sup>9</sup> So die Einschätzung von J. ASSMANN, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München 2015, 268. Zur Diskussion um die mögliche Entstehung, Datierung und Traditionsgeschichte des Dekalogs vgl. J. WEHRLE, *Der Dekalog. Text, Theologie und Ethik*, Berlin 2014, 29-40.

<sup>10</sup> Ex 20,2a; Dtn 5,6a.



eine besondere Beziehung eingetreten, die sich im Bundesverhältnis manifestiert und in der sog. Bundesformel immer wieder artikuliert wird. JHWH ist der Gott Israels, Israel ist das Volk JHWHs.<sup>11</sup> Zwischen JHWH und Israel besteht somit eine enge Gemeinschaft, die sich in der Relation von Ich und Du erweist: Ich, JHWH, dein Gott.<sup>12</sup>

Dieses persönliche Verhältnis zwischen JHWH und Israel basiert auf dem Ereignis, das im zweiten Teil der Präambel genannt wird und sich in einem Relativsatz an die Selbstvorstellung JHWHs anschließt und diese weiterführt: „der ich dich herausgeführt habe aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus.“<sup>13</sup> Hier kommt das zentrale Heilsereignis in der Geschichte JHWHs mit seinem Volk Israel zur Sprache und wird nicht nur in Erinnerung gerufen, sondern darüber hinaus vergegenwärtigt: die Befreiung des Volkes Israel aus der Knechtschaft in Ägypten. Im Exodusgeschehen erweist sich JHWH als der Retter- und Befreiergott schlechthin. Dadurch, dass JHWH Israel aus dem Sklavenhaus Ägyptens herausgeführt hat, rettet er sein auserwähltes Volk und befreit es von der Knechtschaft.

Es ist mehr als bezeichnend, dass in der Präambel des Dekalogs, bevor die einzelnen Gebote aufgezählt werden, derart explizit auf das Befreiungshandeln JHWHs rekurriert wird. Genau darin liegt m. E. der hermeneutische Schlüssel für die richtige Interpretation des Dekalogs. Wenn JHWH sich zunächst als derjenige vorstellt, der die Israeliten aus der Sklaverei heraus- und in die Freiheit hineinführt, so erscheinen die folgenden Gebote unter einem ganz bestimmten Vorzeichen. Die Gebote wollen das Volk Israel nicht versklaven, „sondern sie sind grundlegende Weisungen, wie Israel als JHWHs Volk leben soll und wie es die von JHWH geschenkte Freiheit auf Dauer bewahren kann.“<sup>14</sup> Durch die Präambel des Dekalogs wird klar, dass die Gebote den Menschen nicht beschneiden, sondern vielmehr die von Gott geschenkte Freiheit überhaupt erst ermöglichen und diese langfristig garantieren wollen. Das bedeutet also: Gesetz und Freiheit schließen sich nicht aus, sondern sie bedingen sich gegenseitig. Das Gesetz Gottes ist Garant für die Freiheit des Menschen.

Dieser befreiungstheologische Zusammenhang geht auch aus dem Sabbatgebote des Dekalogs nach Dtn 5,14f. hervor. Während die Exodus-Fassung den

---

<sup>11</sup> Vgl. die verschiedenen Ausprägungen der Bundesformel, z. B. Ex 6,7; Lev 26,12; Dtn 26,7f.

<sup>12</sup> Vgl. dazu WEHRLE, Dekalog (s. Anm. 9), 41f.

<sup>13</sup> Ex 20,2b; Dtn 5,6b.

<sup>14</sup> So die treffende Einschätzung von K. FINSTERBUSCH, Deuteronomium. Eine Einführung, Göttingen 2012, 75.

Sabbat mit der Ruhe Gottes am siebten Tag und somit schöpfungstheologisch begründet<sup>15</sup>, lautet das Sabbatgebot in der Deuteronomium-Fassung folgendermaßen:

„Halte den Sabbat, halte ihn heilig, wie es dir der Herr, dein Gott, geboten hat! Sechs Tage darfst du schaffen und all deine Arbeit tun. Der siebte Tag ist ein Ruhetag, dem Herrn, deinem Gott, geweiht. An ihm darfst du keine Arbeit tun. [...] Gedenke, dass du Sklave warst im Land Ägypten und dass dich der Herr, dein Gott, mit starker Hand und ausgestrecktem Arm von dort herausgeführt hat. Darum hat es dir der Herr, dein Gott, geboten, den Sabbat zu begehren.“<sup>16</sup>

Nach der Präambel wird hier ein zweites Mal im Dekalog auf das Schicksal des Volkes Israel in Ägypten und auf das Exodusgeschehen Bezug genommen, diesmal zur Begründung des Sabbats. Die Israeliten sollen sich an ihre Knechtschaft in Ägypten erinnern und daran, dass JHWH sie machtvoll aus der Sklaverei errettet und sie in die Freiheit geführt hat. Deswegen ist der Sabbat zu halten und zu heiligen. Es ist der Tag der Rettung und der Befreiung.<sup>17</sup> An diesem Beispiel zeigt sich erneut sehr schön, dass es JHWH nicht darum geht, den Israeliten eine Gesetzeslast aufzubürden und ihr Leben damit unnötig zu erschweren. Genau das Gegenteil ist der Fall. JHWH ist ein Gott der Freiheit. Er schenkt seinem auserwählten Volk die Freiheit und will ihm diese Freiheit auch dauerhaft durch die Verpflichtung auf die Gebote gewährleisten. Demnach haben die Gebote Gottes für den Menschen keinen versklavenden, sondern einen befreienden Sinn.<sup>18</sup>

Sowohl die Präambel mit der Selbstvorstellung JHWHs als Retter- und Befreiergott seines Volkes Israel als auch das Sabbatgebot mit der befreiungstheologischen Begründung durch den Bezug auf das Exodusgeschehen machen deutlich, dass die Thora nicht nur aus Gottes Geboten besteht, sondern auch seine Heilstaten enthält. Auf die Frage des Sohnes nach dem Sinn der Gebote laut Dtn 6,20 soll der Vater antworten:

„Wir waren Sklaven des Pharao in Ägypten und der Herr hat uns mit starker Hand aus Ägypten geführt. Der Herr hat vor unseren Augen gewaltige, unheilvolle Zeichen und Wunder an Ägypten, am Pharao und an seinem ganzen Haus getan, uns aber hat er dort herausgeführt, um uns in das Land, das er unseren Vätern mit einem Schwur versprochen hatte, hineinzuführen und es uns zu geben. Der Herr hat uns verpflich-

---

<sup>15</sup> Vgl. Ex 20,8-11.

<sup>16</sup> Dtn 5,12-15.

<sup>17</sup> Vgl. dazu WEHRLE, Dekalog (s. Anm. 9), 103-107.

<sup>18</sup> Vgl. ASSMANN, Exodus (s. Anm. 9), 267-269.

tet, alle diese Gesetze zu halten und den Herrn, unseren Gott, zu fürchten, damit es uns alle Tage gut geht und er für unser Leben aufkommt wie am heutigen Tag.“<sup>19</sup>

Bevor der Vater in seiner Antwort auf die Einhaltung der Gesetze zu sprechen kommt, führt er dem Sohn die Ereignisse des Exodus und der Landnahme vor Augen und macht ihm auf diese Weise das Heilswirken Gottes bewusst. Diese Reihenfolge ist für das richtige Verständnis der Thora von entscheidender Bedeutung. Am Anfang steht das rettende und befreiende Handeln Gottes. Aus dieser Gabe erwächst für den Menschen die Aufgabe, die Gebote Gottes zu halten, damit es die von Gott geschenkte Freiheit dauerhaft bewahren kann und das Leben langfristig gelingt.<sup>20</sup> Nach diesen Überlegungen zum Verhältnis von Gesetz und Freiheit im Alten Testament ist es interessant und spannend zugleich, diese Linie weiter zu verfolgen und danach zu fragen, welche Rolle das Gesetz im Neuen Testament spielt und wie das alttestamentlich-jüdische Verständnis von Freiheit im Christentum weiterentwickelt wird.

### III. Gesetz und Freiheit bei Jesus

Beginnen wir unsere Beobachtungen mit einer kurzen semantischen Analyse. Der Begriff „Gesetz“ kommt in den Evangelien relativ selten vor<sup>21</sup>, von „Freiheit“ spricht Jesus überhaupt nicht. Auch wenn dieser sprachliche Befund sehr ernüchternd ausfällt, so darf er nicht zwangsweise zu der Annahme führen, dass das Gesetz für Jesus nur eine sehr geringe Bedeutung hatte und Freiheit für ihn kein Thema war. Gewiss, Jesus war kein politischer Messias, der das Volk Israel von der Fremdherrschaft der Römer befreien wollte. Doch er hat sich sowohl in seiner Wort- als auch in seiner Tatverkündigung implizit mit Fragen des Gesetzes befasst und auch explizit zum Gesetz Stellung genommen sowie ein bestimmtes Freiheitsverständnis propagiert, was ich an zwei Beispielen demonstrieren möchte.

#### 1. Erstes Beispiel: Das Logion Jesu in Mk 2,27f.

Am Anfang des Markusevangeliums wird in fünf aufeinanderfolgenden Episoden erzählt, wie Jesus in Konflikt mit den Pharisäern und Schriftgelehrten gerät. Es handelt sich um die sog. Galiläischen Streitgespräche in Mk 2,1-3,6, die nach einem festen Schema aufgebaut sind. Eine anstößige Situation erregt den Ein-

---

<sup>19</sup> Dtn 6,21-24.

<sup>20</sup> Vgl. VEIJOLA, *Leben nach der Weisung* (s. Anm. 7), 84.

<sup>21</sup> 14 Belege im Johannesevangelium, 9 Belege im Lukasevangelium, 8 Belege im Matthäusevangelium, kein Beleg im Markusevangelium.

spruch der Gegner Jesu. Auf diesen Protest reagiert Jesus mit einer Provokation in Form einer pointierten Aussage, um das anstößige Verhalten zu rechtfertigen und zu begründen. Nach der Heilung eines Mannes inklusive Sündenvergebung in Mk 2,1-12, dem Mahl Jesu mit Zöllnern und Sündern in Mk 2,13-17 sowie der Diskussion der Fastenfrage in Mk 2,18-22 wird in Mk 2,23-28 folgender Konfliktfall geschildert: Die Jünger Jesu gehen durch die Kornfelder und reißen Ähren ab. Das Ganze geschieht an einem Sabbat. Dieses anstößige Verhalten ruft den Protest der Pharisäer hervor. Ährenabreißen am Sabbat ist verboten, weil diese Form der Tätigkeit – Ährenabreißen gilt als Arbeit – gegen die Sabbatruhe und somit gegen die Heiligung des Sabbats verstößt. In seiner Antwort übernimmt Jesus Verantwortung für das Verhalten seiner Jünger. Er rechtfertigt ihr Verhalten zunächst mit einem Hinweis auf das unerlaubte Verhalten Davids, der in einer Notlage zusammen mit seinen Gefährten die Schaubrote aß und damit seinen Hunger stillte. Sodann bringt er im abschließenden Wort Mk 2,27f. seine Haltung zum Sabbat prägnant zum Ausdruck: „Der Sabbat wurde für den Menschen gemacht, nicht der Mensch für den Sabbat. Deshalb ist der Menschensohn Herr auch über den Sabbat.“

Im ersten Teil dieses apophthegmatischen Logions argumentiert Jesus von der Schöpfungsordnung her „der Sabbat wurde gemacht“ und nimmt eine Verhältnisbestimmung vor. Es wurde nicht der Mensch für den Sabbat, sondern der Sabbat für den Menschen gemacht, d. h. der Sabbat ist für den Menschen da, nicht umgekehrt. Mit dieser Spitzenaussage stellt Jesus eindeutig klar, dass das Sabbatgebot den Menschen nicht einschränken will, indem es ihm auferlegt, was am Sabbat erlaubt und was verboten ist. Vielmehr ist es auf die Freiheit des Menschen ausgerichtet, insofern dadurch das Wohl des Menschen garantiert werden soll.

Im zweiten Teil des Logions geht Jesus noch einen Schritt weiter und proklamiert sich als Herr auch über den Sabbat. Damit misst er sich nicht nur eine unerhörte Autorität zu, sondern betont auch seine unbefangene Freiheit gegenüber dem Gesetz.<sup>22</sup> Für Jesus stellt das Gesetz keine unantastbare und unangreifbare Instanz dar, nach dem Motto: Das Gesetz gilt es unter allen Umständen zu wahren, weil es Gesetz ist. Vielmehr durchbricht Jesus ganz bewusst das Gesetz, um seinen eigentlichen Sinn aufzuzeigen und seine befreiende Wirkung für den Menschen offenzulegen.

Diese jesuanische Intention zeigt sich auch sehr schön an der nachfolgenden Erzählung, die den Abschluss und zugleich den Höhepunkt der Galiläischen Streit-

---

<sup>22</sup> Vgl. R. PESCH, Das Markusevangelium. Erster Teil: Einleitung und Kommentar zu Mk 1,1-8,26 ((HThK.NT 3), Darmstadt 2000, 178-186.

gespräche bildet. Laut Mk 3,1-6 heilt Jesus einen Mann am Sabbat und ruft mit dieser anstößigen Handlung dieses Mal keinen verbalen Protest seiner Gegner hervor, sondern provoziert den Beschluss der Pharisäer, ihn zu töten. Auch wenn die Notiz in Mk 3,6 weniger die historische Realität widerspiegelt, sondern sich wohl eher der markinischen Redaktionstätigkeit verdankt, so geht daraus die radikale Haltung Jesu zum Gesetz hervor. Ungeachtet seiner Gegner und der Konsequenzen, die sein provokatives Verhalten bei ihnen hervorruft, kämpft Jesus gegen ein formalistisches Gesetzesverständnis – das Gesetz ist um des Gesetzes willen zu beachten – und setzt sich mit seinen Worten und noch mehr mit seinen Taten dafür ein, dass die befreiende Wirkung des Gesetzes erkannt wird. Für Jesus zielt das Gesetz letztlich auf die ganzheitliche Freiheit des Menschen ab.

## 2. Zweites Beispiel: Die Antithesen in Mt 5,21-48

Im Rahmen der Bergpredigt finden sich in Mt 5,21-48 die sog. Antithesen, sechs an der Zahl, die allesamt nach dem gleichen Muster aufgebaut sind. Einer These, die das an das Volk Israel ergangene Wort Gottes enthält, stellt Jesus in absoluter Autorität und Vollmacht sein eigenes Wort gegenüber. Die erste Antithese lautet: „Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst nicht töten; wer aber jemanden tötet, soll dem Gericht verfallen sein. Ich aber sage euch: Jeder, der seinem Bruder auch nur zürnt, soll dem Gericht verfallen sein.“<sup>23</sup> In der These wird zunächst das fünfte Gebot des Dekalogs zitiert: „Du sollst nicht töten!“<sup>24</sup> Sodann wird eine Sanktion formuliert, wie mit demjenigen umgegangen werden soll, der jemanden tötet: Dieser soll dem Gericht verfallen sein.<sup>25</sup> Dem Gebot Gottes hält Jesus in der Antithese gegenüber, dass derjenige, der seinem Bruder auch nur zürnt, dem Gericht verfallen sein soll.<sup>26</sup> Wie lässt sich anhand dieser Antithese die Stellung Jesu zum Gesetz beschreiben? Was macht er mit der Thora? Jesus hebt das alttestamentliche Gebot nicht auf oder schafft es ab. Das fünfte Gebot des Dekalogs behält weiterhin seine Gültigkeit. Jesus kritisiert auch nicht dieses Gebot oder bietet eine neue Interpretation, wie es auszulegen ist. Vielmehr transzendiert er das Gebot und hebt es auf eine neue Ebene, indem er es radikalisiert. Nicht erst die Tötung, sondern bereits der Zorn gegen den Bruder führt dazu, dem Gericht verfallen zu sein.

Ein solches Verständnis der Thora lässt sich auch bei der zweiten Antithese beobachten. Sie lautet: „Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst nicht

---

<sup>23</sup> Mt 5,21f.

<sup>24</sup> Ex 20,13; Dtn 5,17.

<sup>25</sup> Vgl. Ex 21,12; Lev 24,17; Num 35,16ff.

<sup>26</sup> Vgl. Mt 5,22.

die Ehe brechen. Ich aber sage euch: Jeder, der eine Frau ansieht, um sie zu begehren, hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen.“<sup>27</sup> Auch hier wird in der These ein Dekaloggebot zitiert, in diesem Fall das sechste Gebot: „Du sollst nicht die Ehe brechen!“<sup>28</sup> Diesem Wort Gottes stellt Jesus sein eigenes Wort antithetisch gegenüber, welches besagt, dass bereits derjenige Ehebruch begeht, der eine Frau ansieht, um sie zu begehren. Auch hier hebt Jesus das alttestamentliche Gebot nicht auf oder schafft es ab. Das sechste Gebot des Dekalogs behält weiterhin seine Gültigkeit. Jesus kritisiert auch nicht dieses Gebot oder bietet eine neue Interpretation, wie es auszulegen ist. Analog zur ersten Antithese transzendiert er auch in der zweiten Antithese das Gebot und hebt es auf eine neue Ebene, indem er es radikalisiert. Ehebruch beginnt nicht erst bei der Tat, sondern bereits im Herzen.<sup>29</sup>

Anhand dieser beiden Beispiele wird allgemein die Stellung Jesu zur Thora deutlich, wie sie aus der Präambel zu den Antithesen explizit hervorgeht: „Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben! Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen.“<sup>30</sup> Deutlicher könnte es nicht zur Sprache kommen. Jesus geht es nicht um die Abschaffung, sondern um die Erfüllung des Gesetzes. Sein provokantes Verhalten mit der bewussten Übertretung der Gesetze und seine autoritären Worte mit einer deutlichen Radikalisierung der Gesetze sind gegen ein legalistisches Denken gerichtet und zielen darauf ab, dass der Mensch mit all seinen Kräften den Willen Gottes erfüllt und in seinem ganzen Sein, d. h. mit seinen äußeren und inneren Kräften, ein sittlich Guter wird. Das Hauptanliegen Jesu war es letztlich, nicht das Gesetz, sondern die Gesetzmäßigkeit zu überwinden und den Menschen aus seinem gesetzlichen Denken und Handeln zu befreien.<sup>31</sup> Zu diesem Zweck hat Jesus das Gesetz entweder bewusst übertreten (erstes Beispiel: Galiläische Streitgespräche) oder es radikalisiert (zweites Beispiel: Antithesen).

An diesem Punkt stellt sich die berechtigte Frage, ob Jesus mit dieser Radikalisierung der Thora den Menschen nicht überfordert. Oder anders gefragt: Kann der Mensch die radikale Ethik Jesu überhaupt leben und in die Praxis umsetzen oder handelt es sich hierbei nur um ein theoretisches Konzept? Die Forderungen, wie sie Jesus in den Antithesen der Bergpredigt formuliert, man denke etwa

---

<sup>27</sup> Mt 5,27f.

<sup>28</sup> Ex 20,13; Dtn 5,18.

<sup>29</sup> Vgl. Mt 5,28.

<sup>30</sup> Mt 5,17.

<sup>31</sup> Vgl. dazu J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium. Erster Teil: Kommentar zu Kapitel 1,1-13,58* (HThK.NT 1), Darmstadt 2000, 150-164.

über unsere beiden Beispiele hinaus an den Verzicht auf Gegengewalt (5. Antithese) oder noch heikler an den Aufruf zur Feindesliebe (6. Antithese), stellen eine harte Kost für den Menschen da und bereiten auch den Fachleuten große Schwierigkeiten bei der Interpretation. Ein kurzer Blick in die Auslegungsgeschichte zeigt, dass im Laufe der Zeit verschiedene Modelle entwickelt wurden, um den schwierigen Textbestand zu erklären. Thomas von Aquin (1225-1274) hat im Hochmittelalter eine Zwei-Klassen-Ethik entworfen und dabei zwischen Vorschriften für alle (*praecepta*) und Ratschläge für wenige (*consilia*) unterschieden.<sup>32</sup> Zu den Vorschriften für alle zählt er die Zehn Gebote, zu den Ratschlägen für wenige die Antithesen der Bergpredigt. Letztere bilden also eine Ausnahme-Ethik für die Vollkommenen, d. h. für Priester und Mönche. Die große Masse der Gläubigen ist davon nicht betroffen. Für Wilhelm Herrmann (1846-1922) sind die radikalen Forderungen Jesu als Gesinnungsethik zu verstehen.<sup>33</sup> Jesus geht es dabei weniger um das ethische Handeln, als vielmehr um die aufrichtige Gesinnung, also um die innere Einstellung des Menschen. Albert Schweitzer (1875-1965) interpretiert die Antithesen als Interimsethik.<sup>34</sup> Jesus hat in unmittelbarer Naherwartung gelebt und seine radikalen Forderungen in eine bestimmte Ausnahmesituation hineingesprochen, nämlich in die Zwischenzeit bis zum baldigen Ende der Welt. Keines dieser drei Modelle wird dem biblischen Text gerecht. Die Forderungen Jesu richten sich nicht nur an Vollkommene, sondern an alle Menschen. Sie zielen auch nicht nur auf die Gesinnung des Menschen, sondern auf sein gesamtes ethisches Handeln. Schließlich handelt es sich hier nicht um zeitlich befristete, sondern dauerhaft gültige Weisungen.

Während sich bei sämtlichen Auslegungsmodellen die Tendenz erkennen lässt, die unbequemen Forderungen Jesu zu entschärfen und abzumildern, ist es m. E. geboten, die Radikalität der Aussagen ernst zu nehmen und im Kontext der Botschaft Jesu zu verorten. Jesus von Nazareth hat den Anbruch der Gottesherrschaft verkündet: „Die Basileia Gottes ist nahe!“<sup>35</sup> Von dieser Basileia-Botschaft her lassen sich die Weisungen Jesu als eschatologische Ethik qualifizieren. Gott nimmt den Menschen bedingungslos an und schenkt ihm sein Heil. Aus diesem Indikativ der Gnade folgt der ethische Imperativ. Der Mensch ist dazu aufgefordert, auf das ihm geschenkte Heil zu antworten (responsorische

---

<sup>32</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, STh I-II, q. 108, art. 3 u. 4.

<sup>33</sup> Vgl. W. HERRMANN, Die sittlichen Weisungen Jesu, in: Die christliche Welt 18 (1904) 585-587.

<sup>34</sup> Vgl. A. SCHWEITZER, Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu, Tübingen 1956, 10.17-19.

<sup>35</sup> Mt 4,17 parr.

Ethik) und sein Verhalten an der Güte Gottes zu orientieren: „Seid also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist!“<sup>36</sup> Die Radikalität der Weisung Jesu bleibt bestehen. Aber durch den eschatologischen Kontext der Basileia-Botschaft Jesu erscheinen die Antithesen der Bergpredigt in einem anderen Licht. Sie sind keine Überforderung, wohl aber eine große Herausforderung für den Menschen, der er sich in Verantwortung gegenüber Gott und gegenüber den Mitmenschen zu stellen hat.

#### IV. Gesetz und Freiheit bei Paulus

Im Unterschied zu Jesus spricht Paulus viel öfter vom Gesetz<sup>37</sup> und verwendet den Begriff „Freiheit“<sup>38</sup>. Im Galater- und besonders im Römerbrief entwickelt der Völkerapostel sein Verständnis von Gesetz und Freiheit und legt dar, wie sich beide Größen zueinander verhalten. Um diese Aussagen einordnen und verstehen zu können, ist es erforderlich, einen kurzen Blick auf die Biographie und das Wirken des Apostels zu werfen.

##### 1. Paulus: Vom gesetzestreuem Juden zum gesetzestfreien Heidenmissionar

Paulus war Jude. Er wurde um die Zeitenwende in Tarsus in Zilizien, im Süden der heutigen Türkei, geboren und stammt somit aus der jüdischen Diaspora. In Jerusalem, dem Zentrum des Judentums, wurde er von Rabbi Gamaliel I. zum Thoralehrer ausgebildet. Paulus betont in seinen Briefen immer wieder seine jüdische Abstammung sowie seinen Eifer für das Gesetz:

„Ich wurde am achten Tag beschnitten, bin aus dem Volk Israel, vom Stamm Benjamin, ein Hebräer von Hebräern, lebte als Pharisäer nach dem Gesetz, verfolgte voll Eifer die Kirche und war untadelig in der Gerechtigkeit, wie sie das Gesetz vorschreibt.“<sup>39</sup>

Es ist interessant und aufschlussreich zugleich, dass Paulus hier in Phil 3,5f. wie auch in Gal 1,13f. seine Gesetzestreue in einem Atemzug mit seiner Verfolgungstätigkeit nennt:

„Ihr habt doch gehört, wie ich früher als gesetzestreuer Jude gelebt habe, und wisst, wie maßlos ich die Kirche Gottes verfolgte und zu vernichten suchte. In der Treue

---

<sup>36</sup> Mt 5,48.

<sup>37</sup> Von den 191 Belegen im Neuen Testament entfallen 119 auf Paulus.

<sup>38</sup> Das Substantiv kommt 11 Mal vor im Neuen Testament, davon 7 Mal bei Paulus.

<sup>39</sup> Phil 3,5f.



zum jüdischen Gesetz übertraf ich die meisten Altersgenossen in meinem Volk und mit dem größten Eifer setzte ich mich für die Überlieferungen meiner Väter ein.“<sup>40</sup>

Offensichtlich war für den jüdischen Gesetzeszeiferer Paulus die gesetzesfreie Heidenmission der ausschlaggebende Grund für die Verfolgung der Kirche Gottes. Der Jude Paulus, der das Gesetz streng befolgte, konnte und wollte es nicht hinnehmen, dass bei der Mission der Heiden das Gesetz überhaupt keine Rolle spielte, und vernichtete deswegen die christlichen Gemeinden, bis zu dem Tag, der seine bisherigen Überzeugungen und sein gesamtes Leben grundlegend verändern sollte.

Damaskus, Anfang der 30er Jahre: Paulus wird von Gott zum Apostel berufen. Er selbst beschreibt dieses sog. Damaskuserlebnis als eine Erscheinung des Auferstandenen<sup>41</sup> und interpretiert es theologisch als eine Offenbarung Gottes, die für ihn mit dem Auftrag zur Heidenmission verbunden ist:

„Als es aber Gott gefiel, der mich schon im Mutterleib auserwählt und durch seine Gnade berufen hat, in mir seinen Sohn zu offenbaren, damit ich ihn unter den Völkern verkünde, da zog ich nicht Fleisch und Blut zu Rate.“<sup>42</sup>

Seine Berufung zum Heidenapostel führt bei Paulus zu einer Umwertung der Werte und zu der neuen Einsicht, dass die Rechtfertigung des Menschen aus Glauben, nicht aus Werken des Gesetzes erfolgt:

„Doch was mir ein Gewinn war, das habe ich um Christi willen für Verlust gehalten. Ja noch mehr: Ich halte dafür, dass alles Verlust ist, weil die Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn, alles überragt. [...] Nicht meine Gerechtigkeit will ich haben, die aus dem Gesetz hervorgeht, sondern jene, die durch den Glauben an Christus kommt, die Gerechtigkeit, die Gott schenkt aufgrund des Glaubens.“<sup>43</sup>

Hatte das Gesetz bisher eine zentrale Stellung in seinem Leben als Jude eingenommen, so erkennt Paulus im Zuge seiner Berufung, dass es keinerlei Bedeutung mehr für ihn hat. Der Apostel praktiziert fortan in seinem missionarischen Wirken die gesetzesfreie Heidenmission, was bei Juden und Judenchristen zu Spannungen bis hin zu Konflikten führt. Auf dem Aposteltreffen in Jerusalem setzt sich Paulus vehement dafür ein, dass Heiden nicht auf das jüdische Gesetz verpflichtet werden müssen, um Christen zu sein.<sup>44</sup> Für den Apostel handelt es sich hier nicht um eine belanglose Lappalie (Beschneidung Ja oder Nein), vielmehr steht für ihn in dieser Streitfrage die „Wahrheit des Evangeliums“<sup>45</sup> auf

---

<sup>40</sup> Gal 1,13f.

<sup>41</sup> Vgl. 1 Kor 15,8; 9,1.

<sup>42</sup> Gal 1,15f.

<sup>43</sup> Phil 3,7-9.

<sup>44</sup> Vgl. Gal 2,1-10.

<sup>45</sup> Gal 2,5.

dem Spiel. Letztlich kann Paulus bei den anderen Aposteln seine Position offiziell durchsetzen. Damit ist der Weg frei für die gesetzesfreie Heidenmission.

## 2. Die Stellung des Paulus zum Gesetz

Die durch seine Berufung ausgelöste radikale Lebenswende des Paulus vom gesetzestreuen Juden zum gesetzesfreien Heidenmissionar bildet den biographischen Bezugspunkt für die theologischen Aussagen des Apostels zum Gesetz im Galater- und im Römerbrief. Daneben gibt es auch noch einen ganz konkreten Anlass dafür, dass Paulus gerade im Galaterbrief seine Stellung zum Gesetz darlegt. In den galatischen Gemeinden treten die sog. Judaisten auf. Es sind strenge Judenchristen, die von den Galatern eine Rückkehr zur Gesetzesobservanz fordern und sie speziell auf die Beschneidung<sup>46</sup> und auch auf die Einhaltung kultischer Zeiten<sup>47</sup> verpflichten wollen. Vor diesem Hintergrund sind die Aussagen im Galaterbrief und dann auch im Römerbrief zu lesen. Dabei zeigt sich, dass die Stellung des Paulus zum Gesetz ambivalent ist. Auf der einen Seite macht der Apostel positive Aussagen über das Gesetz: Er bezeichnet es in Röm 7,12 als „heilig, gerecht und gut“. Er spricht vom „Gesetz Gottes“<sup>48</sup> sowie vom „Gesetz des Geistes und des Lebens“<sup>49</sup>. Er verneint einen Gegensatz zwischen den Verheißungen Gottes und dem Gesetz.<sup>50</sup> Auf der anderen Seite äußert sich Paulus negativ über das Gesetz: Er sieht es als Katalysator der Sünde<sup>51</sup> und spricht vom „Gesetz der Sünde“<sup>52</sup> bzw. vom „Gesetz der Sünde und des Todes“<sup>53</sup>. Er betont im Galater- und im Römerbrief immer wieder, dass der Mensch nicht aus Werken des Gesetzes gerecht wird, sondern aus dem Glauben an Jesus Christus.<sup>54</sup> Er macht unmissverständlich klar, dass das Gesetz kein Weg zum Heil ist, sonst wäre Christus vergeblich gestorben;<sup>55</sup> vielmehr ist Christus das „Ende und Ziel des Gesetzes“<sup>56</sup>. Aufgrund dieser Ambivalenz stellt sich unweigerlich die Frage: Wie sind diese Aussagen des Apostels zu bewerten? Handelt es sich hier um

---

<sup>46</sup> Vgl. Gal 5,3.11f.; 6,12f.

<sup>47</sup> Vgl. Gal 4,3.9f.

<sup>48</sup> Röm 7,22.25; 8,7.

<sup>49</sup> Röm 8,2.

<sup>50</sup> Vgl. Gal 3,21.

<sup>51</sup> Vgl. Röm 3,20.

<sup>52</sup> Röm 7,23.

<sup>53</sup> Röm 8,2.

<sup>54</sup> Vgl. Gal 2,16; Röm 3,28.

<sup>55</sup> Vgl. Gal 2,21.

<sup>56</sup> Röm 10,4.

widersprüchliche Bemerkungen, oder lässt sich daraus eine einheitliche, in sich konsistente Konzeption entwickeln?

Zur Beantwortung dieser Fragen ist von der Verwendung des Begriffs auszugehen. Paulus gebraucht Nomos auf verschiedene Weise, sei es als Bezeichnung für den Pentateuch<sup>57</sup> oder sogar für die gesamte Schrift,<sup>58</sup> besonders aber für das mosaische Gesetz und speziell für den Dekalog.<sup>59</sup> Daneben verwendet er den Begriff im übertragenen Sinne in der Bedeutung „bestimmende Weisung“, „Gesetzmäßigkeit“, „Regel“<sup>60</sup>. Paulus kreiert auch eigenständige Formulierungen, wenn er beispielsweise von den „Werken des Gesetzes“<sup>61</sup> oder vom „Gesetz des Glaubens“<sup>62</sup> spricht. Schließlich kann der Apostel das Gesetz auch personal verstehen, wenn er schreibt, dass das Gesetz „spricht“<sup>63</sup>, „wirkt“<sup>64</sup>, „herrscht“<sup>65</sup>. Es ist mehr als bezeichnend, dass Paulus bei aller unterschiedlicher Verwendung des Begriffs nie den Plural, sondern immer nur den Singular gebraucht und demzufolge das Gesetz als einheitliche Größe versteht.<sup>66</sup>

Als weitere Konstante lässt sich festhalten, dass sich der Apostel durchweg kritisch gegenüber der Mosethora äußert. Auch wenn das Gesetz gottgegeben und deswegen in sich heilig, gerecht und gut ist,<sup>67</sup> so führt seine Befolgung den Menschen weder zur Rechtfertigung noch zum ewigen Leben. Vielmehr bewirkt das Gesetz Zorn<sup>68</sup> und deckt die Sünde auf:

„Ist das Gesetz Sünde? Keineswegs! Jedoch habe ich die Sünde nur durch das Gesetz erkannt. Ich hätte ja von der Begierde nichts gewusst, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte: Du sollst nicht begehren. Die Sünde ergriff aber die Gelegenheit, die ihr durch das Gebot gegeben war, und bewirkte in mir alle Begierde, denn ohne das Gesetz war die Sünde tot. Ich aber lebte einst ohne das Gesetz; aber als das Gebot kam, wurde die Sünde lebendig, ich dagegen starb und musste erfahren, dass dieses Gebot, das zum Leben führte, mir den Tod brachte.“<sup>69</sup>

---

<sup>57</sup> Vgl. z. B. Gal 4,21.

<sup>58</sup> Vgl. z. B. Röm 3,19.

<sup>59</sup> Vgl. z. B. Röm 2,14.17; 7,12; Gal 5,3.

<sup>60</sup> Vgl. z. B. Röm 3,27; 7,21.23.

<sup>61</sup> Vgl. z. B. Gal 2,16; Röm 3,28.

<sup>62</sup> Vgl. z. B. Röm 3,27.

<sup>63</sup> Vgl. Röm 3,19; 7,7.

<sup>64</sup> Vgl. Röm 4,15.

<sup>65</sup> Vgl. Röm 7,1.

<sup>66</sup> Vgl. dazu I. BROER, Art. Gesetz (NT), in: Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz 1994, 237-240.

<sup>67</sup> Vgl. Röm 7,12.

<sup>68</sup> Vgl. Röm 4,15.

<sup>69</sup> Röm 7,7-10.

Infolge seines Berufungserlebnisses kommt Paulus zu der Erkenntnis, dass das Gesetz nicht der Weg zum Heil ist, sondern den Menschen versklavt, die Sünde entlarvt und letztlich zum Tod führt. Seit seiner Begegnung mit dem Auferstandenen weiß sich der Apostel nicht mehr unter dem Gesetz des Mose, sondern unter dem Gesetz Christi, das ihn vom Gesetz der Sünde und des Todes zu einem Leben nach dem Geist befreit:

„Jetzt also gibt es keine Verurteilung mehr für die, welche in Christus Jesus sind. Denn das Gesetz des Geistes und des Lebens in Christus Jesus hat dich frei gemacht vom Gesetz der Sünde und des Todes. Denn weil das Gesetz, ohnmächtig durch das Fleisch, nichts vermochte, sandte Gott seinen Sohn in der Gestalt des Fleisches, das unter der Macht der Sünde steht, wegen der Sünde, um die Sünde im Fleisch zu verurteilen; dies tat er, damit die Forderung des Gesetzes durch uns erfüllt werde, die wir nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist leben.“<sup>70</sup>

Diese wenigen Beobachtungen sollten zeigen, dass Paulus keine Gesetzeslehre im strengen Sinn entworfen hat. Vielmehr hat der Apostel, veranlasst durch sein Berufungserlebnis und durch die konkrete Situation in den galatischen Gemeinden, über die Bedeutung des Gesetzes nachgedacht. Im Laufe dieses Reflexionsprozesses kommt es zu unterschiedlichen Aussagen über das Gesetz, die z. T. widersprüchlich zu sein scheinen, aber im Kern eine einheitliche Konzeption erkennen lassen. Paulus lehnt das Gesetz nicht per se ab, aber es ist für ihn kein Weg zum Heil. Nicht das Gesetz, sondern das Christuserlebnis, d. h. der Tod Jesu am Kreuz und seine Auferstehung von den Toten, rechtfertigt den Menschen und ermöglicht ihm ein Leben in wahrer Freiheit.<sup>71</sup>

### 3. Paulus und die Freiheit

In Zusammenhang mit seinen Aussagen über das Gesetz spricht Paulus auch immer wieder von der Freiheit und verwendet diesen Begriff öfter als alle anderen Autoren des Neuen Testaments. Dabei hebt sich der Apostel dezidiert vom klassischen Freiheitsbegriff ab. Während es bei den Griechen um die Freiheit des Einzelnen in der Polis bzw. um die Freiheit der Polis als solcher geht, hat der Begriff bei Paulus keinerlei politische Konnotation. Im Unterschied zu den Stoikern propagiert der Apostel kein philosophisches Freiheitsverständnis, das auf den äußeren Rückzug aus der Scheinwelt und auf die innere Selbstverwirklichung in Übereinstimmung mit dem Weltlogos abzielt. Wohl aber knüpft Paulus an die soziale Vorstellung von Freiheit an, wenn er in seinen Briefen dem

---

<sup>70</sup> Röm 8,1-4.

<sup>71</sup> Vgl. H.-J. ECKSTEIN, Christus in euch. Von der Freiheit der Kinder Gottes. Eine Auslegung des Galaterbriefes, Göttingen 2017, 139-146.

Stand des Freien den des Sklaven gegenüberstellt.<sup>72</sup> Mit dem alttestamentlichen Freiheitsverständnis berührt sich die paulinische Vorstellung darin, dass die Gabe der Freiheit an den Geber gebunden ist. Im Alten Testament ist es JHWH, der sein Volk aus dem Sklavenhaus Ägypten herausführt und ihm die Freiheit schenkt. Im Neuen Testament ist es Jesus Christus, der durch seinen Tod am Kreuz den Menschen von der versklavenden Macht des Gesetzes befreit und ihm ein neues Leben im Geiste Gottes schenkt.

In Anknüpfung an die alttestamentliche Konzeption und auf der Grundlage des Christuserignisses entwickelt der Apostel sein eigenes Verständnis von christlicher Freiheit. In Röm 5-8 beschreibt Paulus mit eindringlichen Worten die Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes.<sup>73</sup> Noch stärker ist der Galaterbrief vom Motiv der Freiheit und der Befreiung geprägt, so dass dieser Brief zu Recht als „Magna Charta der christlichen Freiheit“<sup>74</sup> bezeichnet werden kann. Die theologische Spitzenaussage hierzu steht in Gal 5 und lautet:

„Zur Freiheit hat uns Christus befreit. Steht daher fest und lasst euch nicht wieder ein Joch der Knechtschaft auflegen! Siehe, ich, Paulus, sage euch: Wenn ihr euch beschneiden lasst, wird Christus euch nichts nützen. Ich bezeuge wiederum jedem Menschen, der sich beschneiden lässt: Er ist verpflichtet, das ganze Gesetz zu halten. Ihr, die ihr durch das Gesetz gerecht werden wollt, seid von Christus getrennt; ihr seid aus der Gnade herausgefallen. Denn wir erwarten im Geist aus dem Glauben die Hoffnung der Gerechtigkeit. Denn in Christus Jesus vermag weder die Beschneidung noch die Unbeschnittenheit etwas, sondern der Glaube, der durch die Liebe wirkt. [...] Denn ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder und Schwestern. Nur nehmt die Freiheit nicht zum Vorwand für das Fleisch, sondern dient einander in Liebe! Denn das ganze Gesetz ist in dem einen Wort erfüllt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!“<sup>75</sup>

Nachdem Paulus im vorangehenden Kapitel die Galater vor einem Rückfall in die alte Sklaverei des Heidentums gewarnt<sup>76</sup> und ihnen anhand eines allegorischen Schriftbeweises aufgezeigt hat, dass das Gesetz versklavt und das Evangelium frei macht<sup>77</sup>, appelliert er in Gal 5 mit leidenschaftlichen Worten an die Einsicht der Galater, die von Christus geschenkte Freiheit zu bewahren und sie nicht zu verspielen. Er erinnert die galatischen Christen in Form einer programmatischen Ansage, die fast schon wie ein apodiktischer Lehrsatz klingt, dass

---

<sup>72</sup> Vgl. 1 Kor 7,21f.; 12,13; Gal 3,28; 4,22.

<sup>73</sup> Vgl. Röm 8,21.

<sup>74</sup> So die treffende Bezeichnung von ECKSTEIN, Christus in euch (s. Anm. 71), 149.

<sup>75</sup> Gal 5,1-6.13f.

<sup>76</sup> Vgl. Gal 4,8-20.

<sup>77</sup> Vgl. Gal 4,21-31.

Christus sie zur Freiheit befreit hat.<sup>78</sup> Wie diese Befreiung erfolgte, hat der Apostel in seinem Brief immer wieder dargelegt<sup>79</sup> und in Gal 4,4f. so formuliert: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir die Sohnschaft erlangen.“ Durch seinen Tod am Kreuz hat Christus die Menschen vom Fluch des Gesetzes befreit und ihnen die wahre Freiheit geschenkt.

Dieses große, durch die Erlösungstat Christi gewirkte Geschenk der Freiheit gilt es nicht nur anzunehmen, sondern auch zu leben und zu bewahren. Deshalb fordert Paulus die Galater eindringlich dazu auf, in der Freiheit festzustehen und sich nicht wieder ein Joch der Knechtschaft auflegen zu lassen.<sup>80</sup> Er stellt damit die Galater vor die Alternative: entweder Freiheit aus dem Evangelium oder Sklaverei unter dem Gesetz. Die Galater sind wohl kurz davor, dem Drängen der Judaisten nachzugeben und sich auf das Gesetz verpflichten zu lassen. Vor diesem Hintergrund warnt der Apostel mit seiner ganzen Autorität die galatischen Christen vor den verheerenden Folgen der Verpflichtung auf das mosaische Gesetz. Wenn sie sich beschneiden lassen, dann wird ihnen Christus nichts nützen.<sup>81</sup> Für Paulus lassen sich die Beschneidung und der Glaube an Christus nicht miteinander vereinbaren. Wer sich beschneiden lässt, verpflichtet sich dazu, das ganze Gesetz mit seinen 613 Geboten und Verboten zu halten.<sup>82</sup> Die Konsequenz dieser strikten Gesetzesobservanz liegt für den Apostel auf der Hand. Wenn die Galater durch das Gesetz gerecht werden wollen, dann sind sie von Christus getrennt und fallen aus der Gnade Gottes heraus.<sup>83</sup> Sie verlieren die in Christus geschenkte Freiheit. Ihnen stellt Paulus diejenigen gegenüber, die nicht auf das Gesetz, sondern auf die Gnade vertrauen und ihre Hoffnung auf das Heilshandeln Gottes in Christus setzen.<sup>84</sup> Ihr Leben ist geprägt vom Wirken des Geistes Gottes und vom Glauben an Jesus Christus. In ihm hat die Frage der Beschneidung oder der Unbeschnittenheit keine Bedeutung für die Rechtfertigung und Erlösung des Menschen, sondern der Glaube, der durch die Liebe wirkt.<sup>85</sup> Ein solcher Glaube ist für Paulus „die zentrale Wesensbeschreibung des Christseins: Sich dem anzuvertrauen und sich auf das zu verlassen, was Gott in

---

<sup>78</sup> Vgl. Gal 5,1.

<sup>79</sup> Vgl. Gal 1,4; 2,20; 3,13 u. a.

<sup>80</sup> Vgl. Gal 5,1.

<sup>81</sup> Vgl. Gal 5,2.

<sup>82</sup> Vgl. Gal 5,3.

<sup>83</sup> Vgl. Gal 5,4.

<sup>84</sup> Vgl. Gal 5,5.

<sup>85</sup> Vgl. Gal 5,6.

Christus für uns getan hat, macht frei, sein Leben für andere einzusetzen. Das ist die Freiheit, zu der Christus uns befreit hat.<sup>86</sup> Somit wird die Gabe der Freiheit zur ethischen Aufgabe für den Menschen, die er aus seiner christlichen Verantwortung heraus zu erfüllen hat.

Nach dieser theologischen Argumentation gibt Paulus in Gal 5,13f. eine praktische Wegweisung. Es geht ihm nunmehr um die verantwortete Gestaltung eines Lebens in Freiheit. Zu Beginn dieser paränetischen, d. h. ermahnenden Einheit erinnert der Apostel die Galater unter Rückgriff auf Gal 5,1 an ihre Berufung zur Freiheit.<sup>87</sup> Auf dieses Bekenntnis erfolgt in gleichem Atemzug die Warnung: „Nur nehmt die Freiheit nicht zum Vorwand für das Fleisch, sondern dient einander in Liebe! Denn das ganze Gesetz ist in dem einen Wort erfüllt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!“<sup>88</sup> Mit diesen Worten will Paulus einem Missverständnis des Wesens der christlichen Freiheit begegnen. Die von Gott in Christus geschenkte Freiheit ist nicht zu verwechseln mit ethischem Libertinismus, grenzenloser Freizügigkeit, verantwortungsloser Willkür. Ein Christ darf eben nicht tun und lassen, was er will und die Freiheit als Vorwand für das Fleisch nehmen. In Gal 5,19 zählt der Apostel die Werke des Fleisches auf: „Unzucht, Unreinheit, Ausschweifung, Götzendienst, Zauberei, Feindschaft, Streit, Eifersucht, Jähzorn, Eigennutz, Spaltungen, Parteiungen, Neid, maßloses Trinken und Essen und Ähnliches mehr.“ Mit diesem Lasterkatalog veranschaulicht Paulus, zu welchem menschlichen Fehlverhalten eine falsch verstandene Freiheit führen kann.

Einer solchen Gefahr des Missbrauchs der christlichen Freiheit stellt Paulus den Aufruf entgegen: „Dient einander in Liebe!“<sup>89</sup> Diese Worte klingen zunächst paradox, weil die Aufforderung zum Dienen einen Gegensatz zum Wesen der Freiheit zu enthalten scheint. Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, dass der Apostel das Verbum „dienen“ bisher im Galaterbrief in einem negativen Sinn verwendet hat.<sup>90</sup> Durch das Dativobjekt „einander“ und die Modalbestimmung „in Liebe“ wird das Dienen hier in Gal 5,13 positiv konnotiert. Der Dienst, zu dem Paulus die Galater auffordert, ist also kein Sklavendienst, sondern ein Liebesdienst. Für das paulinische Freiheitsverständnis bedeutet das: Die Freiheit, zu der die Galater berufen sind, ist eine Freiheit zur Liebe. Der freie Mensch ist der liebende Mensch. In der Erfüllung des Liebesgebotes ist für Pau-

---

<sup>86</sup> So W. KLAIBER, *Der Galaterbrief*, Neukirchen-Vluyn 2013, 160.

<sup>87</sup> Vgl. Gal 5,13.

<sup>88</sup> Gal 5,13f.

<sup>89</sup> Gal 5,13.

<sup>90</sup> Vgl. Gal 4,8.9.25.

lus das ganze Gesetz erfüllt.<sup>91</sup> Darin erweist sich der Glaube, der durch die Liebe wirkt.<sup>92</sup> Diese Liebe besteht darin, nach dem Vorbild Jesu einander zu dienen und den Nächsten zu lieben. Daraus geht ein weiterer Aspekt für das paulinische Freiheitsverständnis hervor. Freiheit ist kein absoluter, sondern ein relationaler Begriff. Der Mensch kann Freiheit nicht für sich in Anspruch nehmen und sie für sich besitzen. Vielmehr entsteht christliche Freiheit erst im Gegenüber zum Du und wird in der Beziehung zum Mitmenschen wirksam. Erst derjenige, der sich vom Ich befreit und sich in Liebe dem Du zuwendet, der ist ganz frei.<sup>93</sup>

In dem theologisch argumentierenden Abschnitt Gal 5,1-12 hat Paulus, bedingt durch die Auseinandersetzung mit den Jüdischen, Freiheit und Gesetz kontrastierend gegenübergestellt und dazu aufgerufen, die in Christus geschenkte Freiheit zu bewahren und nicht wieder in die alte Knechtschaft zurückzufallen. Denn das Gesetz macht den Menschen nicht gerecht und stellt keinen Heilsweg dar. Gerechtigkeit und Heil erlangt der Mensch durch den Glauben, der durch Liebe wirksam wird. Damit ist für den Apostel die Liebe die Grundkategorie des Christseins schlechthin und der ethische Maßstab, an dem sich die Freiheit, zu der uns Christus befreit hat, immer wieder neu messen lassen muss.

Mit seinen parännetischen Ausführungen in Gal 5,13f. gibt Paulus eine Antwort auf die Frage, wie gelebte Freiheit aussieht. Nachdem er die Galater vor einem Missbrauch der ihnen geschenkten Freiheit gewarnt hat, macht der Apostel deutlich: Leben in Freiheit ist Leben in der Liebe. Der Grund hierfür ist die Liebe Gottes in Jesus Christus. Weil Gott sich aus freiem Willen in Liebe verschenkt hat, ist die Liebe nie Einschränkung, sondern Vollzug der Freiheit. Freiheit, die in Liebe gelebt wird, erfüllt das Gesetz Gottes und ist zugleich die Grundlage für ein verantwortetes Miteinander der Menschen, sei es in der Familie, in der Schule, am Arbeitsplatz, in der Gesellschaft, in der Welt.<sup>94</sup>

## V. Anstelle eines Schlusses: Beseitigung von drei Missverständnissen

Am Ende dieser bibeltheologischen Betrachtungen zum Verhältnis von Gesetz und Freiheit im Alten und Neuen Testament steht kein klassischer Schluss. Vielmehr geht es mir darum, drei Missverständnisse aus dem Weg zu räumen und eine differenzierte Sicht auf die beiden Größen Gesetz und Freiheit und ihr Verhältnis zueinander zu gewinnen.

---

<sup>91</sup> Vgl. Gal 5,14.

<sup>92</sup> Vgl. Gal 5,6.

<sup>93</sup> Vgl. F. MUSSNER, Galaterbrief (HThK.NT 4), Darmstadt 2002, 366-369.

<sup>94</sup> Vgl. KLAIBER, Galaterbrief (s. Anm. 86), 166f.



Erstes Missverständnis: Die Thora versklavt den Menschen und beschneidet ihn in seiner Freiheit. Meine Ausführungen zu Gesetz und Freiheit im Alten Testament haben gezeigt, dass die Thora nicht auf das Gesetz zu reduzieren ist, sondern den Willen Gottes enthält, der sich auch und vor allem in seinen Geschichtstaten manifestiert. So wird in der Präambel und im Sabbatgebot des Dekalogs explizit auf das Exodusgeschehen Bezug genommen und das Befreiungshandeln JHWHs als die entscheidende Deutekategorie für das richtige Verständnis der Gebote qualifiziert. Demnach stellen die Gebote keine gesetzliche Last für den Menschen dar im Sinne eines „du musst“ bzw. „du darfst nicht“, die ihn in seiner Freiheit einschränken. Vielmehr handelt es sich hierbei um Weisungen, die dem Menschen die von Gott geschenkte Freiheit überhaupt erst ermöglichen und langfristig garantieren.

Zweites Missverständnis: Jesus hat die Thora aufgehoben und ein neues Gesetz verkündet. Aus meinen Beobachtungen zu Gesetz und Freiheit bei Jesus ist hervorgegangen, dass Jesus das Gesetz bewusst übertritt, um seinen tieferen Sinn und seine befreiende Wirkung für den Menschen aufzuzeigen. Das Gesetz ist für den Menschen da, nicht der Mensch für das Gesetz, frei nach Mk 2,27. Das Gesetz behält also für Jesus seine volle Gültigkeit. Er hebt es nicht auf, er kritisiert es auch nicht. Jesus radikalisiert das Gesetz, wie die Antithesen der Bergpredigt eindrucksvoll belegen. Mit dieser Radikalisierung will Jesus den Menschen von einem legalistischen Denken befreien und dazu bewegen, ganzheitlich ein Guter zu werden und den Willen Gottes zu erfüllen. Anstatt die radikalen Forderungen Jesu zu entschärfen, ist der Mensch dazu aufgefordert, sich dieser großen Aufgabe zu stellen und in ethischer Verantwortung gegenüber Gott und gegenüber den Mitmenschen sein Leben zu gestalten.

Drittes Missverständnis: Paulus lehnt die Thora ab und propagiert eine uneingeschränkte Freiheit. Meine Erläuterungen zu Gesetz und Freiheit bei Paulus haben deutlich gemacht, dass der Jude Paulus das mosaische Gesetz nicht ablehnt. Im Zuge seines Berufungserlebnisses gewinnt er die Erkenntnis, dass das Gesetz kein Weg zum Heil ist. Es ist vielmehr der Glaube an Christus, der den Menschen rechtfertigt und erlöst. Deswegen ruft der Apostel die Galater in Gal 5,1 auf, die von Christus geschenkte Freiheit zu bewahren und sie nicht durch einen Rückfall unter die Knechtschaft des Gesetzes zu verlieren.

„Zur Freiheit hat uns Christus befreit.“<sup>95</sup> Freiheit wovon? Von der Macht des Gesetzes, der Sünde, des Todes. Freiheit wodurch? Nicht durch die eigene Leistung des Menschen, sondern durch den Tod Jesu am Kreuz. Freiheit wozu?

---

<sup>95</sup> Gal 5,1.

Nicht zu ethischem Libertinismus und uneingeschränkter Willkür, sondern zu einem Glauben, der in der Liebe wirksam wird, konkret im Dienst am Nächsten. Eine solche in Liebe gelebte Freiheit macht den Menschen nicht, wie es Cicero im eingangs zitierten Wort konstatiert, zu einem Sklaven der Gesetze, sondern zu einem Sklaven Gottes, der den göttlichen Willen erfüllt und seinen Beitrag leistet zu einem verantworteten Miteinander der Menschen.

## BESPRECHUNGEN

---

Matthias ARNOLD / Philipp THULL (Hg.), *Theologie und Spiritualität des Betens. Handbuch Gebet*, Freiburg i. Br.: Herder 2016, 416 S., 39,99 €, ISBN 978-3-451-37570-5.

Es ist gewiss kein leichtes Unterfangen, eine Schrift über Theologie und Spiritualität des Betens herauszugeben. Dessen sind sich die Herausgeber durchaus bewusst, wenn sie im Vorwort feststellen: „Im Umfeld eines zunehmenden modernen Atheismus sehen sich die Beterin und der Beter leicht in der Gefahr, in der Vereinsamung zu enden“ (10). Aber gerade deshalb ist es wichtig, dieser Gefahr entgegen zu steuern. Hierin liegt Ziel und Absicht der Herausgeber. Sie wollen „den an Theologie und Spiritualität des Betens interessierten Leserinnen und Lesern eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit dem Thema Gebet ermöglichen und ihnen Ermutigungen und Anstöße für die Praxis in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation bieten“ (ebd.).

Unterschiedliche Zugänge für eine Theologie und Spiritualität des Betens werden in 35 Einzelbeiträgen vorgestellt, die sechs Teilen zugeordnet werden: „Das Gebet in der Heiligen Schrift“ (13-46), „Das Gebet in der Theologie“ (47-109), „Formen des Gebets“ (111-186), „Das Gebet in der Praxis (187-254), „Das Gebet in der Christlichen Ökumene“ (263-293), „Multidimensionale Zugänge zum Gebet“ (295-407). Freilich kann es hier nur darum gehen, einige Einzelbeiträge vorzustellen, um hierdurch eine Neugier für die Lektüre der anderen Beiträge zu wecken. Der Leser und die Leserin wird durch die Vielfalt und die Tiefe der dargebotenen Ausführungen und Betrachtungen zum Gebet belohnt werden.

In einem ersten Beitrag behandelt der Neutestamentler Hubert Frankemölle „Das Gebet Jesu – unser Vorbild“ (14-24). Im Mittelpunkt seiner Ausführungen steht das Vaterunser, das als „große ökumenische Klammer“ (14) bezeichnet werden kann. Damit macht der Autor vor allem auf zwei Beobachtungen aufmerksam: Einerseits ist das Vaterunser „ein jüdisches Gebet des Juden Jesus von Nazareth, dessen Text aufgrund der Geschichte der christlichen Theologie (besonders im Kontext des Glaubens an die Trinität) in der Regel von Juden nicht mitgebetet werden kann, es sei denn, sie beten es im Sinne Jesu und der Evangelisten“ (15). Andererseits lassen sich auch eigene Akzente im Gebet Jesu ausmachen. Diese sieht der Autor insbesondere in der universalen Ausrichtung des Vaterunsers sowie in dem besonderen Anspruch, den Jesus in seiner Verkündigung erhoben hat (vgl. 22f.).

„Küssen als Gebet“ (100-109) – mit diesem zunächst ein wenig befremdlich anmutenden Titel erinnert Wunibald Müller, langjähriger Leiter des Recollectio-Hauses in Münsterschwarzach, an eine Dimension des Betens, die in der Theologie und Theologiegeschichte oft verdrängt oder vernachlässigt worden ist. Dabei ist sich der Autor durchaus der Gefahr einer solchen Sprechweise bewusst. Sein Anliegen wird aber von denen verkannt, die meinen, Sex sei nur eine Sache, die man miteinander treibt und die mit Heiligkeit und Spiritualität nichts zu tun habe, und die andererseits Spiritualität als etwas sehen, das mit Lust, Leidenschaft und Sexualität unvereinbar sei (vgl. 108). Inspi-

riert vom Hohelied der Liebe 1,2 („Mit Küssen seines Mundes bedecke er mich“) geht für Müller beides zusammen. Müller verweist mit Recht auf eine Aussage Benedikt XVI., wenn dieser in der Enzyklika „Deus caritas est“ feststellt: Das Hohelied ist „in der jüdischen wie in der christlichen Literatur zu einer Quelle mystischer Erkenntnis und Erfahrung geworden, in der sich das Wesen des biblischen Glaubens ausdrückt. Ja, es gibt Vereinigung des Menschen mit Gott – der Urtraum des Menschen –, aber diese Vereinigung ist nicht Verschmelzen, Untergehen im namenlosen Ozean des Göttlichen, sondern eine Einheit, die Liebe schafft, in der beide – Gott und der Mensch – sie selbst bleiben und doch ganz eins werden“ (105).

In dem Abschnitt über die Formen des Gebetes befasst sich Reinhard Körner, ein bekannter Karmelitenpater, mit dem „Gebet der Mystiker – Grundorientierungen für heute“ (122-133), wobei er sich vor allem der mystischen Tradition einer Teresa von Avila und eines Johannes vom Kreuz verpflichtet weiß. Dabei geht es ihm nicht um einen spirituellen Sonderweg für einige wenige, sondern um Grundorientierungen an großen Mystikern für das Beten der „normalen“ Mystiker. Hiernach ist unter einem Mystiker im christlichen Verständnis jeder Mensch zu verstehen, der in einer persönlichen, innerlich vollzogenen Beziehung zu Gott zu leben versucht. Markant kommt dieses Verständnis in dem Leitgedanken zum Ausdruck, den Körner wie folgt formuliert: „Beten ist ein dialogisches Beziehungsgeschehen“, und er stellt in der Erläuterung zu diesem Leitgedanken fest: „Für die christlichen Mystiker – und für die Mystiker aller drei abrahamitischen Religionen – ist Gott ein personales Gegenüber, eine transzendente Wirklichkeit, die von sich Ich sagen, zu uns Menschen Du sagen und von uns als Du angesprochen werden kann. Worte wie ‚Vereinigung‘, ‚Einung‘ oder ‚Einssein‘ mit Gott meinen daher, anders als in der monistischen Mystik fernöstlicher Religionen oder deren westlichen Adaptionen, nicht ein Aufgehen der Person im Göttlichen, sondern das Leben in einem Beziehungsverhältnis mit Gott“ (128). Mit Recht warnt Körner in diesem Zusammenhang aber auch vor einem gefährlichen Missverständnis, wonach das auf Teresa von Avila zurückgehende Wort „Gott allein genügt“ zu einer egozentrischen Einstellung führen könnte. Das Wort wird nur dann richtig verstanden, wenn zugleich auch die Verantwortung des Menschen für Gottes Welt und Schöpfung bejaht wird (vgl. 131f.).

In seinem Beitrag „Mit Bildern beten – Können Bilder Gebete sein?“ (222-233) betont Matthias Arnold, Mitherausgeber des hier zu besprechenden Buches, gleich zu Beginn seiner Ausführungen, dass der Bildbegriff für die Theologie und unsere Existenz als Christen unentbehrlich sei. Denn gemäß dem biblischen Schöpfungsbericht (Gen 1,27) ist jeder Mensch Bild bzw. Abbild Gottes. Wenn Theologie nach ihrem eigenen Selbstverständnis als Wissenschaft vom Wort zu bestimmen ist, so besteht damit die Gefahr, den Bildbegriff unterzubewerten. Häufig wird das Bild nur in seiner belehrenden, d. h. in seiner informierenden und moralisierenden Funktion gesehen. Demgegenüber möchte der Autor zu einem Perspektivenwechsel einladen, indem er auf eine weitere und tiefere Funktion hinweist (vgl. 223f.). Bilder können uns innerlich anrühren und betroffen machen; sie können uns erschließen, mit welcher Sichtweise wir durch unser Leben gehen (vgl. 226). Eine aufmerksame Lektüre des Beitrages vermag uns viele Implik-

se zu vermitteln, die für unser eigenes Beten und für ein verantwortliches Handeln in der Welt bedeutsam sind.

Dem Thema „Die Bedeutung des Gebets für die Ökumene“ (264-273) widmet sich Philipp Thull, zweiter Herausgeber des Buches, wobei er im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil Umkehr und Gebet als Seele der geistlichen Ökumene herausstellt. Mit dem Konzil hat sich die katholische Kirche unumkehrbar dazu verpflichtet, den Weg der Ökumene einzuschlagen, das heißt, das Bemühen um die Wiederherstellung einer sichtbaren Einheit zu intensivieren. Unter dieser Rücksicht ist das Gebet, das private wie auch das öffentliche, als die Seele der gesamten ökumenischen Bewegung anzusehen. Tatsächlich hat sich im Vergleich zu früheren Abgrenzungen und Konfrontationen ein grundlegender Wandel durch das Gebet vollzogen. Gemeinsam zu beten, miteinander zu wallfahren oder in der Mission zusammenzuarbeiten, ist selbstverständlich geworden. Gleichwohl macht Thull mit Recht darauf aufmerksam, dass das ökumenische Anliegen in den kirchlichen Gesetzbüchern bislang zu wenig berücksichtigt worden ist. Während das kirchliche Gesetzbuch (CIC/1983) kaum Verweise auf die Ökumene oder den geistlichen Ökumenismus enthält, befindet sich immerhin im Gesetzbuch für die orientalischen Kirchen (CCEO/1990) ein eigener Abschnitt, der sich mit der Förderung der Einheit der Christen befasst (vgl. 268f.). Deshalb dürfte es wichtig sein, das ökumenische Anliegen auch in rechtlicher Hinsicht weiterzuführen. Dieses Anliegen bringt Thull am Ende des Beitrags in einem von ihm formulierten Gebet zum Ausdruck, in welchem er auf die Zerrissenheit der Kirche schaut: „Nimm hinweg, was uns voneinander trennt, den Hass, das Unverständnis und all die Vorurteile, und schenke uns jene Einheit, nach der wir uns sehnen [...]“. (273)

Am Ende des Buches befindet sich ein Sachregister (vgl. 408-412) sowie ein Verzeichnis der Autorinnen und Autoren (vgl. 413-416). Es bleibt zu hoffen, dass der vorliegende Band eine starke Verbreitung findet. Die Lektüre kann den Leser und die Leserin zu der Erfahrung hinführen, die der von den nationalsozialistischen Machthabern ermordete Dietrich Bonhoeffer, wie die Autoren im Vorwort vermerken, so ausdrückt: „Die Kraft des Menschen ist das Gebet. Beten ist Atemholen aus Gott, Beten heißt sich Gott anvertrauen“ (9).

Peter Krämer, Trier

FIGOUREUX, Loïc: Henri de Lubac et le Concile Vatican II (1960-1965) (= Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, 102), Turnhout: Brepols 2017, 426 S., kart., € 94,00, ISBN 978-2-503-57528-5.

Der französische Historiker Loïc Figoureux (= F.), dem wir bereits die Edition der Konzilstagebücher von Henri de Lubac verdanken, legt nun zusätzlich, auf der Basis einer an der Universität Lille eingereichten Dissertation, eine Untersuchung vor, die das Wirken dieses bedeutenden Theologen im Umfeld des Konzils umfassend beleuchtet. Über die genannten Aufzeichnungen hinaus schöpft er dazu aus zahlreichen archivalischen Materialien, namentlich aus dem Archiv der französischen Jesuitenprovinz in Vanves bei

Paris, aber auch aus diversen weiteren konzilsrelevanten Archiven in Frankreich, Belgien und Rom.

Die Darstellung lehnt sich an die Verlaufsgeschichte des Vaticanum II an, setzt aber natürlich nicht erst mit Konzilsbeginn ein, sondern betrachtet bereits dessen Vorfeld. Dabei wird zwar erkennbar, dass de Lubac keinen wesentlichen Beitrag zur sogenannten Antepreparatoria geliefert hat, also der Phase nach der überraschenden Ankündigung der Kirchenversammlung durch Johannes XXIII. im Januar 1959, die wesentlich der weltweiten Sammlung möglicher Themen und Tendenzen des kommenden Konzils diente. Aus Zeugnissen dieser Zeit wird jedoch deutlich, wie wenig sich de Lubac davon erhoffte, um nicht zu sagen, wie viel er befürchtete. Verständlich wird dies im Kontext der diversen Verdächtigungen, impliziten Verurteilungen und der institutionellen Marginalisierung, die der Jesuit das gesamte Jahrzehnt zuvor durch die Leitung seines Ordens und höchste kirchenamtliche Stellen erfahren hatte. Umso überraschender, aber zugleich ambivalenter war für ihn die Berufung – zusammen mit Yves Congar, einem zweiten „gebrannten Kind“ – als Berater in die theologische Vorbereitungskommission dieser Synode im Jahre 1960. Überraschend war dies nicht zuletzt deshalb, weil sich in den auch dort einflussreichen römischen Kreisen eine nicht geringe Anzahl erklärter theologischer Gegner de Lubacs befanden, die sich vom Konzil eine höchstrangige Bestätigung der lehramtlichen Verurteilungen erhofften, die auf die sogenannte „nouvelle théologie“ zielten, zu deren innerstem Kreis der französische Jesuit zu rechnen war. Ambivalent war die Angelegenheit, insofern de Lubac befürchten musste, seine Mitwirkung könnte als Alibi für eine nur scheinbare Freiheit und Pluralität der Konzilsvorbereitung missbraucht werden. Dass F. den im Vergleich umfanglichsten Abschnitt dieser Mitarbeit widmet (61-189), ist von daher verständlich. Er gliedert ihn sinnvollerweise daher auch weniger nach Phasen, sondern eher nach Aspekten und identifiziert zunächst die geringen Möglichkeiten des theologischen Konsultors, dann seine defensiven, Schlimmeres verhindernden Aktionen, zuletzt seine positiven Einflüsse. Die beschränkten Chancen, Gehör zu finden, beruhten zum Teil auf der Tatsache, dass man lediglich als Mitglied (wie etwa Édouard Dhanis SJ oder Rosaire Gagnebet OP, die de Lubac von jeher als seine Gegner betrachtete), nicht aber als Berater der Kommission eigenständige Möglichkeiten der Meinungsäußerung hatte; zum anderen wurde man, wenn man nicht in Rom residierte, nicht selten vom Informationsfluss abgeschnitten; zuletzt konnten einige Theologen auf textliche Vorarbeit aus eigenen Konzilsvoten zurückgreifen, die sie etwa als Mitglieder theologischer Fakultäten erstellt hatten. Zu verteidigen hatte de Lubac innerhalb wie außerhalb der Kommission zum einen sich selbst und seine für einige Mitglieder dieses Gremiums durchaus nach Häresie riechenden Positionen, zum anderen aber auch den von ihm verehrten Mitbruder und Freund Teilhard de Chardin, dessen zu befürchtende konziliare Verurteilung er um jeden Preis verhindern wollte; in letzterem Anliegen wurde er übrigens in der Kommission vom Mainzer Bischof Albert Stohr ausdrücklich unterstützt, was de Lubac in seinem Tagebuch dankbar vermerkt; dabei erhebt er ihn – wie auch F. (vgl. 134) – zum Erzbischof. Mit letzterem teilt er sich auch die Mitarbeit in der Unterkommission „De deposito fidei“, einem seinerzeit als besonders wichtig betrachteten Gremium, dessen Textarbeit jedoch nicht zu einem konziliaren

Dokument führte. In diesem Rahmen hatte de Lubac mit einem gewissen Erfolg versucht, die antimodernistische Bestimmung der sogenannten natürlichen Gotteserkenntnis aufzubrechen. Insgesamt zieht F. aber die gewiss zutreffende Bilanz, der Einfluss de Lubacs in der theologischen Vorbereitungskommission müsse als bescheiden („modeste“, 180) eingeschätzt werden. Dennoch muss F. dessen Mitarbeit hier als eingehender („plus intense“, 389) bewerten gegenüber der darauf folgenden in der entsprechenden Kommission des Konzils selbst. Oft gewinnt man den Eindruck, er sei mehr ein Beobachter als ein Mitspieler gewesen. Seine Rolle ist daher kaum derjenigen der Konzilstheologen von der Art eines Rahner, Ratzinger, Congar oder Daniélou an die Seite zu stellen, von Philips ganz zu schweigen. Teils kann dies auf gesundheitliche Einschränkungen zurückgeführt werden, teils auf parallele Belastungen als Autor bedeutsamer Werke, die nicht in engem Konnex mit konziliar debattierten Themen standen. Der Einfluss de Lubacs auf das Konzil dürfte somit insgesamt mehr der des theologischen Schriftstellers als derjenige des Konzilsberaters gewesen sein. Dennoch war er in allen wesentlichen Punkten, gerade hinsichtlich der zentralen Konzilstexte *Dei Verbum* und *Lumen gentium*, aber auch im Blick auf entscheidende Positionsbestimmungen in *Dignitatis humanae* oder *Nostra aetate* auf der Seite der Konzilsmehrheit zu verorten und stand auch fortan zu den Beschlüssen dieser Kirchenversammlung. Dies hinderte ihn jedoch nicht, bereits während des Konzils, noch mehr aber im Nachgang dazu, die Entwicklung von Kirche und Theologie äußerst kritisch zu betrachten, nicht selten sogar als Verrat am Konzil. F.s Berichterstattung schließt aber im Wesentlichen mit dem Ende des Konzils selbst; seine wenigen Anmerkungen zur Nachkonzilszeit stellen kein Pendant mehr zu dem dar, was er zur Vorkonzilszeit beizutragen wusste.

Leider scheint es F. nicht mehr möglich gewesen zu sein, seine bereits 2010 verteidigte Dissertation zu dem mehr als 800seitigen vierten Band der monumental (um nicht zu sagen: megalomanen) Biographie von Georges Chantraine (†) u. Marie Gabrielle Lemaire (Henri de Lubac. T. IV: *Concile et après-Concile [1960-1991]*, Paris 2013) in Beziehung zu setzen; dieser wird lediglich erwähnt. Etwas bedauerlich ist auch, dass nicht-frankophone Literatur nur sehr selten berücksichtigt wird, deutschsprachige beinahe nur, wenn sie in Übersetzung vorliegt. Insgesamt aber ist F. eine umfassende, materialreiche, solide erarbeitete und im Urteil durchweg sehr vorsichtige Darstellung gelungen, die die Literatur zu diesem großen Theologen des 20. Jahrhunderts bereichert.

Leonhard Hell, Mainz

## NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

Heft 1/2019

An dieser Stelle werden alle an die Redaktion eingesandten Bücher verzeichnet. Die TThZ übernimmt keine Rezensionsverpflichtung. Soweit der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift es gestatten, werden Besprechungen veranlasst. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

BAHNE Thomas / WALDNER Katharina (Hg.): Die Perfektionierung des Menschen? Religiöse und ethische Perspektiven (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt, Bd. 13). Münster: Aschendorff 2018, kart., 384 S., € 14,80, ISBN 978-3-15854-8.

BECK Heinrich: Das Prinzip Liebe. Ein philosophischer Entwurf. Berlin: Peter Lang 2018, kart., 100 S., € 27,95, ISBN 978-3-631-73962-4.

BRAND Lukas: Künstliche Tugend. Roboter als moralische Akteure. Regensburg: Friedrich Pustet 2018, kart., 152 S., € 16,95, ISBN 978-3-7917-3016-5.

DEIBL Jakob Helmut: Fehl und Wiederkehr der heiligen Namen. Anachronistische Zeitgenossenschaft Hölderlins (ratio fidei, Bd. 63). Regensburg: Friedrich Pustet 2018, kart., 232 S., € 29,95, ISBN 978-3-7917-2725-7.

ERB Wolfgang / FISCHER Norbert (Hg.): Meister Eckhart als Denker (Meister-Eckhart-Jahrbuch Beihefte, Heft 4). Stuttgart: Kohlhammer 2018, geb., 632 S., € 50,00, ISBN 978-3-17-032515-9.

HEINZ Andreas: Heilige im Saarland. Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag 1991, 2. neubearb. und erweiterte Auflage, kart., 192 S., € 12,00, ISBN 3-925036-44-X.

HENKEL Jürgen: Dumitru Stăniloae: Leben–Werk–Theologie. Freiburg: Herder 2017, geb., 560 S., € 38,00, ISBN 978-3-451-33755-0.

HORSTMANN Simone / RUSTER Thomas / TAXACHER Gregor: Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere. Regensburg: Friedrich Pustet 2018, 384 S., € 26,95, ISBN 978-3-7917-3002-8.

JAGER Cornelia: Gottesdienst ohne Stufen. Ort und Begegnung für Menschen mit und ohne geistige Behinderung (Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies, Bd. 11). Stuttgart: Kohlhammer 2018, kart., 367 S., € 39,00, ISBN 978-3-17-034469-3.



- KESSLER Tobias: Kann denn aus Nazaret etwas Gutes kommen? Perichoretisch-kenotische Entgrenzung als Paradigma des Verhältnisses zwischen zugewanderten und einheimischen Katholiken (Weltkirche und Mission, Bd. 9). Regensburg: Pustet 2018, kart., 400 S., € 49,95, ISBN 978-3-7917-2446-1.
- KRUCK Günter / VALENTIN Joachim (Hg.): Rationalitätstypen in der Theologie (Quaestiones Disputatae 285). Freiburg: Herder 2017, kart., 231 S., € 30,00, ISBN 978-3-451-02285-2.
- LEDERHILGER Severin J. (Hg.): Gärten in der Wüste. Schöpfungsethik zwischen Wunsch und Wirklichkeit (Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz, Bd. 4). Regensburg: Friedrich Pustet 2018, kart., 208 S., € 24,95, ISBN 978-3-7917-3011-0.
- LEIDINGER Miriam: Verletzbarkeit gestalten. Eine Auseinandersetzung mit „Verletzbarkeit“ anhand der Christologien von Jürgen Moltmann, Jon Sobrino und Graham Ward (ratio fidei, Bd. 66). Regensburg: Friedrich Pustet 2018, kart., 360 S., € 39,95, ISBN 978-3-7917-2946-6.
- MÜLLER Kardinal Gerhard / VON SIEBENBÜRGEN Metropolit Laurentius / al HENKEL Ardealului Jürgen / SCHOENAUER Hermann: Heilige und Heiligenverehrung in Ost und West. Bonn u. a.: Schiller 2018, kart., 324 S., € 16,00, ISBN 978-3-946954-28-6.
- PITTL Sebastian (Hg.): Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven (Weltkirche und Mission, Bd. 10). Regensburg: Friedrich Pustet 2018, kart., 232 S., € 29,95, ISBN 978-3-7917-3007-3.
- PITTL Sebastian: Geschichtliche Realität und Kreuz. Der fundamentale Ort der Theologie bei Ignacio Ellacuria (ratio fidei, Bd. 67). Regensburg: Friedrich Pustet 2018, kart., 432 S., € 44,00, ISBN 978-3-7917-3006-6.
- SCHALLER Christian / SCHULLER Florian / ZÖHRER Josef (Hg.): Europa christlich?! Zum Gespräch von Glaube und säkularer Welt (Ratzinger-Studien, Bd. 14). Regensburg: Pustet 2018, geb., 112 S., € 19,95, ISBN 978-3-7917-2388-4.
- SCHIEFEN Fana: Öffnung des Christentums? Eine fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit der Dekonstruktion des Christentums nach Jean-Luc Nancy (ratio fidei, Bd. 64). Regensburg: Pustet 2018, kart., 320 S., € 39,95, ISBN 978-3-7917-2718-9.

- SEILER Jörg: Literatur – Gender – Konfession. Katholische Schriftstellerinnen (Bd. 1: Forschungsperspektiven). Regensburg: Pustet 2018, kart., 213 S., € 29,95, ISBN 978-3-7917-3003-5.
- STRÖBELE Christian / GHARAIBEH Mohammad / SPECKER Tobias / TATARI Muna (Hg.): Kritik, Widerspruch, Blasphemie. Anfragen an Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam). Regensburg: Pustet 2017, kart., 292 S., € 26,95, ISBN 978-3-7917-2887-2.
- STUFLESSER Martin / GELDHOF Joris / THEUER Andy (Hg.): Ein Symbol dessen, was wir sind. Liturgische Perspektiven zur Frage der Sakramentalität (Theologie der Liturgie, Bd. 13). Regensburg: Pustet 2018, kart., 192 S., € 29,95, ISBN 978-3-7917-2585-7.
- VOLGGER Ewald / WEGSCHEIDER Florian (Hg.): Urne wie Sarg? Zur Unterscheidung zwischen Erd- und Feuerbestattung (Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz, Bd. 5). Regensburg: Pustet 2018, kart., 128 S., € 19,95, ISBN 978-3-7917-3012-7.
- WASMAIER-SAILER Margit: Das Verhältnis von Moral und Religion bei Johann Michael Sailer und Immanuel Kant. Zum Profil philosophischer Theologie und theologischer Ethik in der säkularen Welt (ratio fidei, Bd. 65). Regensburg: Friedrich Pustet 2018, kart., 256 S., € 34,95, ISBN 978-3-7917-2945-9.
- WOLLBOLD Andreas: Therese von Lisieux. Geschichte einer Seele. Herausgegeben, übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Freiburg: Herder 2016, Ln., 495 S., € 58,00, ISBN 978-3-451-31337-0.



