



Theologische Handreichung und Information

für Lehre und Praxis der lutherischen Kirche

Herausgegeben vom Dozentenkollegium des
Lutherischen Theologischen Seminars Leipzig
24. Jahrgang • Februar 2006 • Nr. 1

-
- INHALT:
- Bernhard Kaiser: Dietrich Bonhoeffer – ein Versuch ihn zu verstehen
 - Gottfried Herrmann: Hölle oder Totenreich? Eine Problemanzeige

UMSCHAU:

- Einander begegnen, wie uns Gott in Christus begegnet (D. Bonhoeffer)
 - War Jesus verheiratet? (M. Kotsch)
 - Vorlesungsverzeichnis des Luth. Theol. Seminars, Sommersemester 2006
-

Zwei Herrschaftsweisen Gottes

Weil nun aber kein Mensch von Natur aus Christ oder gerecht ist, sondern alle [Menschen] Sünder und böse [sind], tritt ihnen Gott durch das Gesetz entgegen, so dass sie nach außen hin ihre Schlechtigkeit nicht so, wie sie wollen, auszulassen wagen... Wenn das nicht so wäre – zumal die Welt böse und unter tausend [Menschen] kaum ein richtiger Christ ist –, so würde einer den anderen auffressen, so dass keiner eine Frau [nehmen], Kinder großziehen, sich ernähren und Gott dienen könnte. Die Welt würde ein Trümmerhaufen. Deshalb hat Gott die beiden Reiche eingerichtet, das geistliche, das durch den Heiligen Geist unter Christus Christen und gerechte Leute hervorbringt, und das weltliche [Reich], welches den Nichtchristen und Bösen wehrt, so dass sie äußerlich Frieden halten und still sein müssen, ob sie wollen oder nicht. So deutet der heilige Paulus das weltliche Schwert (Röm 13,3) und spricht, es sei nicht wegen der guten, sondern wegen der bösen Werke zu fürchten. Und Petrus sagt, es sei zur Strafe für die Bösen gegeben (1Petr 2,14).

Wenn nun jemand die Welt nach dem Evangelium regieren und alle weltlichen Gesetze und das Schwert aufgeben wollte..., das ist dasselbe, als wenn ein Hirte Wölfe, Löwen, Adler und Schafe zusammen in einen Stall sperrte, frei durcheinanderlaufen ließe und sagte: Weidet und geht ordentlich und friedlich miteinander um. Der Stall steht offen, und Weide habt ihr genug. Hunde und Keulen braucht ihr nicht zu fürchten. Hier würden die Schafe wohl Frieden

halten und sich friedlich weiden und regieren lassen. Aber sie würden nicht lange leben. Kein Tier würde vor dem andern bleiben.

Deshalb muss man die beiden Reiche sorgfältig unterscheiden und jedes von ihnen bleiben lassen [was es ist]: eins, das gerecht macht, das andere, das äußerlich Frieden schafft und bösen Taten wehrt. Keins ist ohne das andere genug in der Welt. Denn ohne Christi geistliche Herrschaft, [nur] durch die weltliche Herrschaft, kann niemand vor Gott gerecht werden. Christi [geistliche] Herrschaft erstreckt sich [aber] nicht über alle Menschen. Denn die Christen sind immer die wenigsten, und stets sind sie mitten unter den Unchristen. Wo nun die weltliche Herrschaft oder das Gesetz allein regiert, muss pure Heuchelei herrschen, auch wenn es gleich Gottes Gebote selber wären. Denn ohne den Heiligen Geist im Herzen wird niemand rechtschaffen, er tue so gute Werke, wie er will. Wo aber die geistliche Herrschaft allein regiert über Land und Leute, da werden der Bosheit die Zügel genommen und wird allem Bösen Raum gegeben. Denn die allgemeine Welt kann [diese Herrschaft] nicht annehmen noch verstehen.

Martin Luther, Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, 1523 (WA 11,250f; W² 10,382-384; zit. n. Luther-Taschenausgabe 1983, Bd. 5,115-117)

Aus Anlass der Gründung des Schmalkaldischen Bundes vor 475 Jahren wollen wir uns in den Eingangszitaten des Jahrgangs 2006 mit Luthers Äußerungen zu Regierung und Gehorsam befassen. Dabei kommen in den folgenden Nummern auch Fragen zur Sprache, die D. Bonhoeffer am Ende seines Lebens bewegt haben.

Dietrich Bonhoeffer - ein Versuch, ihn zu verstehen

Vorbemerkung

Aus Anlass des 100. Geburtstages von Dietrich Bonhoeffer (am 4. Februar) drucken wir hier einen Aufsatz von Bernhard Kaiser ab, der sich mit Bonhoeffer als Theologen auseinandersetzt. Der Jubilar gehörte ohne Zweifel zu den bekanntesten Kirchenmännern des 20. Jahrhunderts. Durch seinen frühen Tod blieb seine Theologie an einigen Punkten unabgeschlossen und offen für unterschiedliche Interpretationen. Es gibt in ihr auch Manches, was nicht leicht zu verstehen ist. Deshalb ist es zu begrüßen, dass der folgende Beitrag hilft, einiges zu erhellen und Zusammenhänge zu erkennen. Neben der Würdigung Bonhoeffers wird dabei auch auf die Schwachpunkte seiner Theologie eingegangen. Bei aller Tiefe des Denkens blieb er doch zeitlebens ein Schüler der liberalen, bibelkritischen Theologie. Das zeigt sich an seinem Umgang mit der Heiligen Schrift, die für ihn nicht von vornherein als irrtumsloses Gottes Wort anzunehmen ist, sondern erst zu Gottes Wort wird, wenn sie ihn anspricht. Aber auch seine kirchliche und ökumenische Einbindung (evang.-unierte Kirche) zeigt, dass ihm die vom Neuen Testament geforderte Sensibilität gegenüber trennenden Lehrunterschieden fehlte. Schließlich bleibt auch seine Bereitschaft zum Einsatz im aktiven Widerstand gegen Hitler umstritten.

1. Bonhoeffers Leben – eine Skizze

Dietrich Bonhoeffer wurde am 4. Februar 1906 in Breslau geboren als Sohn des bekannten Nervenarztes Prof. Karl Bonhoeffer. Er wuchs als sechstes von acht Kindern in dem großbürgerlichen Elternhaus auf. 1923 begann er sein Theologiestudium in Tübingen, wo er Adolf Schlatter hörte. Ein Jahr später ging er nach Berlin zurück wo neben Reinhold Seeberg Adolf von Harnack sein von ihm hochgeschätzter Lehrer wurde. Harnack war einer der großen Vertreter der liberalen Theologie. Freilich hatte Bonhoeffer sich zwischenzeitlich auch der Theologie Karl Barths zugewandt und von diesem wichtige Anregungen übernommen; dessen Römerbrief war 1922 in zweiter Auflage erschienen und war dabei, der theologischen Diskussion neue und weittragende Impulse zu geben. Schon mit 21 Jahren (1927) erwarb der intellektuell hochbegabte Bonhoeffer seinen theologischen Doktorgrad mit einer Arbeit über das Kirchenverständnis („Sanctorum Communio“ [Gemeinschaft der Heiligen]). Ein Vikariat in der deutschen Kirche in Barcelona schloss sich an. Fünfundzwanzigjährig

(1931) habilitierte er sich mit einer Arbeit unter dem Titel „Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie“ – einer anspruchsvollen philosophisch-theologischen Studie. Damit öffnete er sich die Tür für eine Hochschullaufbahn. Er wurde Privatdozent in Berlin und war daneben als Studentenfarrer und Hilfsprediger in der Berlin-Brandenburgischen Kirche tätig. 1935 wurde er Leiter des Seminars der Bekennenden Kirche in Finkenwalde; 1936 entzogen ihm die Nazis die *venia legendi* [Lehrbefugnis]. Das Seminar wurde 1937 von der Gestapo geschlossen. Die Pfarrerausbildung geschah dann dezentral an unterschiedlichen Orten bis März 1940. Im selben Jahre erteilte ihm die Gestapo Redeverbot, 1941 auch Schreibverbot. Im Verborgenen setzte Bonhoeffer seine theologisch-schriftstellerische Tätigkeit sowie sein Engagement im Widerstand gegen Hitler fort. Im Januar 1943 verlobte er sich mit der achtzehnjährigen Maria von Wedemeyer. Am 6. April 1943 wurde er verhaftet und in mehreren Berliner Gefängnissen festgehalten. Auf Geheiß des Führers sollten zahlreiche Männer aus dem Widerstand, die mit dem 20. Juli 1944 in Verbindung gebracht wurden, nicht überleben. Deshalb wurde Bonhoeffer zusammen mit anderen Weggefährten ins KZ Flossenbürg (bei Weiden in der Oberpfalz) gebracht und dort im Alter von 39 Jahren am 9. April 1945 auf entehrende Weise gehenkt.

Bonhoeffer ist als Mensch in mehrfacher Hinsicht faszinierend. Er besaß Format: aus gutem Hause, großbürgerlich erzogen, gebildet und musikalisch; er hatte weitgreifende Kontakte in der kirchlichen und politischen Welt, wie sie nur ganz wenige Pfarrer seiner Zeit hatten. Seine ökumenischen Beziehungen, die er sich durch mehrere Reisen und Auslandsaufenthalte erschlossen hatte, ließ er für seine Arbeit in Deutschland fruchtbar werden. Seine wahre menschliche Größe aber zeigt sich in seiner Gefangenschaft und in seinem Tod. Seine Briefe aus der Gefangenschaft, herausgegeben unter dem Titel „Widerstand und Ergebung“ [WuE], zeigen einen Gefangenen, der mit allen Sinnen seine beengte Welt wahrnimmt. Er erinnert sich an schöne Erlebnisse früherer Jahre, er beobachtet die Mitgefangenen und das Personal in ihrer menschlichen Schwäche und Würde, er erleidet die ständigen Bombenalarme, freut sich an Büchern und Nahrungsmitteln, die ihm gebracht werden, schreibt, hofft und übt sich in Geduld gegenüber seinem Schicksal. Er spricht freundlich und klar zu seinen Bewachern, er ist gelassen, er dichtet und betet, liest die Bibel und versucht, seine Situation im Licht der biblischen

Offenbarung zu verstehen. Auf den Knien betend bereitet er sich zum Gang an den Galgen vor.

Der Theologe Bonhoeffer ist freilich nicht leicht zu verstehen. Das liegt einerseits an der Unabgeschlossenheit seines Werkes. Nur seine frühen Werke sind als Bücher von ihm selbst veröffentlicht worden. Seine Christologie, seine Ethik und das bekannte Buch *Widerstand und Ergebung* liegen nur als Manuskripte oder als Fragmente vor und sind von anderen, insbesondere seinem Schüler Eberhard Bethge, dem Mann seiner Nichte Renate Schleicher, herausgegeben worden. Es liegt aber auch an den zum Teil stark philosophisch geprägten Inhalten einiger seiner Werke. Ich setze beim späten Bonhoeffer ein und versuche, ihn im Licht seiner früheren Äußerungen zu verstehen. So lässt sich das Blütenblatt aus der Knospe erklären. Ich würde aber, ginge ich zeitgeschichtlich vor, zu keinen anderen Ergebnissen kommen.

2. Gott und die Welt

In seiner Ethik kritisiert Bonhoeffer das Denken in zwei Räumen. Er meint damit die Aufspaltung der Wirklichkeit in eine Welt Gottes und eine diesseitige Welt. Der eine Raum sei göttlich, heilig und übernatürlich, der andere sei natürlich, weltlich und praktisch unchristlich. Die Folge sei, dass man dann entweder Christ sei und die Welt verliere oder sich der Welt zuwende und Christus verliere. Die erste Alternative ist also der weltflüchtige Christ, der seine Frömmigkeit pflegt und die Beziehung zur diesseitigen Welt verliert oder weitgehend zurückfährt. Die andere Alternative ist der welttüchtige Mensch, der gestaltend hier eingreift, aber seine Beziehung zu Christus riskiert. Wollte jemand in einer Beziehung zu beiden Bereichen leben, stünde er in einem ständigen Konflikt. Diese Alternative will Bonhoeffer nicht akzeptieren. Er will Christus in der Welt haben:

„Es gibt nicht zwei Wirklichkeiten, sondern nur eine Wirklichkeit, und das ist die in Christus offenbar gewordene Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit.“ (Ethik, 210).

„Die Welt, das Natürliche, das Profane, die Vernunft ist hier von vornherein in Gott hineingenommen, all dies existiert nicht ‚an und für sich‘, sondern es hat seine Wirklichkeit nirgends als in der Gotteswirklichkeit, in Christus. ... Wie in Christus die Gotteswirklichkeit in die Weltwirklichkeit einging, so gibt es das Christliche nicht anders als im Weltlichen, das ‚Übernatürliche‘ nur im Natürlichen, das Heilige nur im Profanen, das Offenbarungsmäßige nur im Vernünftigen. Die in Christus gesetzte Einheit von Gottes- und Weltwirklichkeit wiederholt sich

oder genauer verwirklicht sich immer wieder an den Menschen.“ (Ethik, 211)

Bonhoeffer verbietet uns mit dieser Sicht der Wirklichkeit, an einen Gott im Himmel zu glauben, einen Gott, der als Schöpfer und Erhalter der Welt gegenübersteht und der von außen in sie eingreifen kann. Er will Gott in der Welt haben. Dies ist nur möglich, indem er Gott als verborgene, aber innerweltliche Wirklichkeit sieht. Dabei spielt Christus eine entscheidende Rolle. Er ist das Paradigma für die Einheit Gottes mit der Welt. Die Menschwerdung Gottes in Christus ist also nicht eine einmalige, seinshafte und in der Geschichte ein für allemal abgeschlossene. Sie ereignet sich vielmehr immer neu im Glauben. Es ist nicht so, dass das Christliche mit dem Weltlichen identisch wäre, sondern die Einheit ist nur da, indem der Mensch sie glaubt. Indem er also wahrnimmt: Gott ist verborgen hier in der Welt, ist die Spaltung in eine diesseitige und eine jenseitige Wirklichkeit überwunden. Er ist Gott, und zwar so, dass er *als der Geglaubte* anwesend ist. Wie er anwesend ist, können wir sonst nicht näher sagen, nur indem wir an ihn glauben ist er anwesend, oder glaubensweise ist er da. Klar, dass man ihn dann nicht sehen kann. Er erscheint dann mitunter in ganz unerwarteter Gestalt, etwa als der leidende Christus, der seinen Jüngern sagt, dass sie mit ihm wachen sollen, oder als der gekreuzigte und sterbende Christus.

Von Christus sagt Bonhoeffer, dass es das göttliche Wesen, seine wesenhafte Gottheit, nicht gebe (Christologie, 81).¹ Auch das ist typisch für die Theologie des 20. Jahrhunderts, ebenso wie die Aussage, dass es einen Gott, den „es gibt“, nicht gebe – wie Bonhoeffer es dem Sinne nach in *Akt und Sein* sagt. Er möchte damit sagen: Gott ist nicht in weltlichen Seinskategorien fassbar. Es gibt Menschen, Tiere, Steine, Häuser und Autos, also lauter gegenständliche Dinge, aber Gott ist nicht damit zu vergleichen. Es gibt ihn nicht, wie es mich und mein Auto gibt. Er ist ganz anders. Indem Bonhoeffer sich dergestalt äußert, macht er deutlich, dass er ein moderner Theologe ist. Die Theologie nach Kant hat ja Probleme, von der Wirklichkeit Gottes zu reden, eben weil man ihn nicht sehen kann, weil er mit den Sinnen nicht wahrnehmbar ist. Darum muss man nach anderen Kategorien suchen, um von ihm zu reden. Es ist nun das Wesen der modernen Theologie, dass sie Gott anwesend sieht in einem Ereignis hier in der Welt. Für Schleiermacher war dies das Bewusstsein, für die Erweckungstheologie war dies der Glaube, für andere ist er im Leiden anwesend; für die Befreiungstheologie ereignet sich Gott im Klassenkampf, für den Feminismus in der Durchdringung der Gesellschaft mit weiblichen Denk- und Verhaltensmustern. So tendiert

¹ H. Thurmann, ein Schüler Bonhoeffers in Finkenwalde, verneinte mir gegenüber in einem persönlichen Gespräch, dass Bonhoeffer dies so gesagt habe. – An dieser Äußerung zeigt sich, wie unterschiedlich Bonhoeffer verstanden wurde.

auch Bonhoeffer dahin, Gott dort zu suchen, wo er in Leiden und Schwachheit, aber darum umso deutlicher im Glauben anwesend ist – in *dem* Glauben, der trotz aller Schwachheit und allen Leidens glaubt, dass Gott die Wirklichkeit umschließt. Auf diesem Wege meint Bonhoeffer die Alternative vom Leben in den zwei Wirklichkeiten überwinden zu können.

Gibt es überhaupt eine jenseitige Welt für Bonhoeffer? Das ist eine schwer zu beantwortende Frage. Bonhoeffer glaubte offensichtlich an gute Mächte. Das scheint eine jenseitige Welt nahezu legen. Doch was sind die guten Mächte? Er schrieb an seine Verlobte Maria von Wedemeyer:

„Du, die Eltern, Ihr alle, die Freunde und meine Studenten an der Front, sie alle sind für mich stets gegenwärtig. Deine Gebete, gute Gedanken, Worte aus der Bibel, längst vergangene Gespräche, Musikstücke und Bücher – das alles gewinnt Leben und Realität wie nie zuvor. Es ist eine große unsichtbare Welt, in der man lebt. An ihrer Realität gibt es keinen Zweifel. Wenn es in dem alten Kirchenlied von den Engeln heißt: zwei, um mich zu decken, zwei, um mich zu wecken – so ist diese Bewahrung durch gute unsichtbare Mächte am Morgen und in der Nacht etwas, das Erwachsene heute genauso brauchen wie die Kinder. Darum sollst Du nicht denken, ich wäre unglücklich. Was ist Glück und Unglück? Es hängt so wenig von den Umständen ab. Es hängt eigentlich nur von dem ab, was im Menschen vorgeht.“ (D. Bonhoeffer, Von guten Mächten. Gebete und Gedichte, interpretiert von J. Chr. Hampe. München: Kaiser, 1983, S. 77; zit. n. Mayer/Zimmerling, 23)

Bonhoeffer sagt hier nicht ausdrücklich, dass die im ersten Teil des Zitats genannten innerweltlichen Dinge – Menschen, gute Worte, Erinnerungen, die Welt des Geistes – die guten Mächte seien. Doch er bezeichnet sie als seine Gesellschafter und als die Realität, die ihn umgibt. Er hat sie als geistige Wirklichkeit, die einen Einfluss auf ihn ausübt; in diesem Fall als eine solche, die ihn glücklich macht. Das nun passt frappierend zu der unten noch zu beschreibenden Sicht, dass Christus jetzt als Gemeinde existiere, als Kirche, die für den anderen da sei. Dann ist der unsichtbare und abwesende Christus im Christen, wie er für den Nächsten da ist, „da“, ganz weltlich und diesseitig. Doch Vorsicht: Man darf die guten Mächte nicht einfach mit Gott identifizieren. Es bleibt eine Unklarheit hinsichtlich der Deutung der Welt Gottes und der geistigen Welt im Denken Bonhoeffers.

3. Der religionslose Mensch

In *Widerstand und Ergebung* macht Bonhoeffer einige Bemerkungen über den modernen Men-

schen als den religionslosen Menschen. Diese sind in den 60er und 70er Jahren sehr bekannt geworden und haben zu mancherlei Spekulationen Anlass gegeben. Gerade die damalige Gott-ist-tot-Theologie hat gemeint, hier Ansatzpunkte finden zu können.

Schauen wir uns kurz den religiösen Menschen an. Es ist der Mensch des 19. Jahrhunderts: Metaphysik und Moral sind für ihn die Kategorien, unter denen er Gott fasst. Metaphysik ist die philosophische Lehre von der Jenseitigkeit Gottes, von Gott als dem höchsten Sein und dem allmächtigen Gott. Dieser Gott umfasst die physikalische Welt, er greift aus seiner Welt in die diesseitige Welt ein. Er manifestiert sich im Bewusstsein des Menschen und macht ihn zu einem anständigen, moralischen Menschen. Das Göttliche, was der Mensch haben kann, sind Frömmigkeit und deren praktischere, aufgeklärtere Form: die Moral. Ob es dabei um den neuen Menschen der Erweckungsbewegung geht oder um den Kulturprotestanten, der seine Pflicht erfüllt – immer ist die Moral die Manifestation des Göttlichen. Das Unsichtbare an Gott wird so sichtbar und anwesend.

Der religionslose Mensch ist der moderne Mensch. Er interpretiert die Welt *etsi non daretur deus* (= als ob es Gott nicht gäbe), d.h. weltlich. Wurde die Welt vormals als eine solche verstanden, die von Gott, göttlichen Kräften und auch von Dämonen durchwaltet oder beeinflusst war, so tritt diese religiöse Sicht der Wirklichkeit in der Moderne zurück. Der moderne Mensch braucht Gott nicht mehr, um die Welt zu erklären. Er ist mündig geworden. Am 16.7.44 schreibt Bonhoeffer:

„Wo behält nun Gott noch Raum?, fragen ängstliche Gemüter, und weil sie darauf keine Antwort wissen, verdammen sie die ganze Entwicklung, die sie in solche Notlage gebracht hat. ... Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, dass wir in der Welt leben müssen – ‚etsi deus non daretur‘. Und eben dies erkennen wir – vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigen Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, dass wir leben müssen, als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt (Markus 15,34). Der Gott der uns in der Welt leben lässt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott lässt sich aus der Welt hinausdrängen ans Kreuz. Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. Es ist Matth. 8,17 ganz deutlich, dass Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens.“ (WuE 177-178)

Bonhoeffer sieht hier die Welt als eine solche, die nach ihren eigenen Gesetzen abläuft. Je mehr solche Gesetze gefunden werden und je mehr von der Weltwirklichkeit wissenschaftlich erklärt wird, desto mehr tritt die Notwendigkeit der Annahme eines Gottes zur Erklärung der Welt zurück. Deshalb empfanden viele Christen im 19. und 20. Jahrhundert, dass der Platz für Gott immer enger würde.

Für Bonhoeffer ist Gott bei einem solchen Welt- und Wirklichkeitsverständnis nur ein Lückenbüßer. Er wird nur für alle jene Dinge beansprucht, die man nicht erklären kann. Er wird auch beansprucht angesichts von Notlagen, um eben dann einzugreifen, wenn der alltägliche Gang der Dinge zu bitter ist. Ein solcher Gott ist für Bonhoeffer nur ein *deus ex machina* [Gott aus der Maschine, d.h. ein verfügbares Hilfsmittel], ein Gott, der auf Gebet reagieren und die Welt verändern soll. Nach Kant und im Sinne der modernen Theologie ist dies der objektivierete Gott, der Gott, des „es gibt“ und den man – durch Religiosität und Moral – für sich vereinnahmen kann. Demgegenüber sagt Bonhoeffer:

„Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes; nur der leidende Gott kann helfen. Insofern kann man sagen, dass die beschriebene Entwicklung zur Mündigkeit der Welt, durch die mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt wird, den Blick freimacht für den Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt.“ (WuE, 178).

Ohne Frage hat Bonhoeffer damit ein biblisches Motiv anklingen lassen. Sagt nicht Paulus auch, dass er immer dann, wenn er schwach ist, stark ist. Mahnt die Bibel nicht, nicht Fleisch für seinen Arm zu halten und Gott das Vertrauen zu versagen? Zeigt die Bibel nicht auch, dass Gott gerade denen nahe ist, die zerschlagenen Herzen sind? – Bonhoeffer zeichnet seine Aussagen nicht weiter in diese biblischen Linien ein. Immerhin: Er ging ja nicht, wie manche Nachkriegstheologen, von einem nichtexistenten oder toten Gott aus, sondern betete und glaubte an den unsichtbaren, aber nahen Gott. Nur stellte er sich Gott nicht dinglich vor, also durch Religiosität manipulierbar, durch Gebet beeinflussbar und als Nothelfer und Retter in den diesseitigen Nöten. Gott ist für ihn – ähnlich wie für K. Barth – der ganz andere, mitten im Diesseits jenseitig. Hier zeigt sich die von Huntemann zu Recht aufgewiesene Christumystik Bonhoeffers.

4. Das religionslose Christentum

Aus diesem Ansatz ergibt sich die Rede vom religionslosen Christentum. Bonhoeffer schreibt am 30.4.44:

„Die Zeit, in der man alles den Menschen durch Worte – seien es theologische oder fromme Worte – sagen könnte, ist vorüber; ebenso die Zeit der Innerlichkeit und des Gewissens, und das heißt eben die Zeit der Religion überhaupt. Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein. ... Unsere gesamte 1900-jährige christliche Verkündigung und Theologie baut auf dem ‚religiösen Apriori‘ [von vornherein] der Menschen auf. ‚Christentum‘ ist immer eine Form (vielleicht die wahre Form) der ‚Religion‘ gewesen. Wenn nun aber eines Tages deutlich wird, dass dieses ‚Apriori‘ gar nicht existiert, sondern dass es eine geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform des Menschen gewesen ist, wenn also die Menschen wirklich radikal religionslos werden – und ich glaube, dass das mehr oder weniger bereits der Fall ist (woran liegt es z.B., dass dieser Krieg im Unterschied zu allen bisherigen eine ‚religiöse‘ Reaktion nicht hervorruft?) –, was bedeutet das denn für das ‚Christentum‘? Unserem ganzen bisherigen ‚Christentum‘ wird das Fundament entzogen und es sind nur noch einige ‚letzte Ritter‘ oder ein paar intellektuell Unredliche, bei denen wir ‚religiös‘ landen können. ... Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden? Gibt es religionslose Christen? Wenn die Religion nur ein Gewand des Christentums ist – und auch dieses Gewand hat zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden ausgesehen –, was ist dann ein religionsloses Christentum? ... Wie sprechen (oder vielleicht kann man aber nicht einmal mehr davon ‚sprechen‘ wie bisher) wir ‚weltlich‘ von ‚Gott‘, wie sind wir ‚religionslos-weltlich‘ Christen, wie sind wir ‚ekklesia‘, Herausgerufene, ohne uns religiös als Bevorzugte zu verstehen, sondern vielmehr als ganz zur Welt Gehörige? Christus ist dann nicht mehr Gegenstand der Religion, sondern etwas ganz anderes, wirklich Herr der Welt. Aber was heißt das? Was bedeutet in der Religionslosigkeit der Kultus und das Gebet? ... ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen. An den Grenzen scheint es mir besser, zu schweigen und das Unlösbare ungelöst zu lassen. Der Auferstehungsglaube ist nicht die ‚Lösung‘ des Todesproblems. Das ‚Jenseits‘ Gottes ist nicht das Jenseits unseres Erkenntnisvermögens! Die erkenntnistheoretische Transzendenz [Jenseitigkeit] hat mit der Transzendenz Gottes nichts zu tun. Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig. Die Kirche steht nicht dort, wo das menschliche Vermögen versagt, an den Grenzen, sondern mitten im Dorf. So ist es alttestamentlich und in diesem Sinne lesen wir

das Neue Testament noch viel zu wenig vom Alten her." (WuE 132-135 u. öfters)

Religionsloses Christentum ist ein Christentum, das darauf verzichtet, auf Gott einwirken zu wollen. Wenn der Pietist Buße tut, dann tut er das häufig, um sich mit seiner Buße selbst zu retten. Die Buße ist gleichsam der letzte Ausweg des religiösen Menschen, sich bei Gott zu empfehlen. Darum betet und ringt er um Vergebung. – Das ist nicht die Denkart Bonhoeffers. Das religionslose Gebet ist gerade nicht das instrumentalisierte Gebet, das Gebet, das Gott nicht etwa überzeugen möchte, dass er doch gebe, was man gerne hätte. Das religionslose Gebet ist das Gebet, das den souveränen, gänzlich jenseitigen, nicht zu bestechenden Gott als Adressaten hat. Religionsloses Christentum ist ein solches, das nicht, wie der Pietismus, bestimmte Lebensformen als Inbegriff der Christlichkeit sieht, sondern die Lebensformen soweit ins Belieben des Menschen stellt, als die Bibel keine Maßgaben setzt. Also: Rauchen und Trinken, Essen, Tanzen und Geldverdienen, Musik machen, Heiraten, Familie haben und ein politisches Amt wahrnehmen sind alles weltliche Geschäfte, die nicht einer spezifischen oder gar individuellen Weisung Gottes unterliegen, mit denen man sich Gott nähern oder von ihm entfernen könnte; Gott ist, um es auf den Punkt zu bringen, dem Raucher so nah wie dem Nichtraucher. Wer auf Ehe verzichtet, ist nicht religiöser als der, der Familie hat. Diese Dinge unterliegen dem Urteil der Vernunft, dem Maß und der Zucht und dem Gebot Gottes. Aber nichts mehr. Die Religionslosigkeit ergibt sich daraus, dass der Mensch mit einem religiösen Umgang mit den geschöpflichen Dingen Gott nicht fassen kann.

5. Die christliche Gemeinde

Eine ganz wichtige und schriftgemäße Einsicht formuliert Bonhoeffer in seiner Schrift vom gemeinsamen Leben:

„Dass wir allein durch Jesus Christus Brüder sind, das ist eine Tatsache von unermesslicher Bedeutung. Also nicht der ernste, nach Bruderschaft verlangende, fromme Andere, der mir gegenübertritt, ist der Bruder, mit dem ich es in der Gemeinschaft zu tun bekomme; sondern Bruder ist der von Christus erlöste, von seiner Sünde freigesprochene, zum Glauben und zum ewigen Leben berufene Andere. Was einer als Christ in sich ist, in aller Innerlichkeit und Frömmigkeit, vermag unsere Gemeinschaft nicht zu begründen, sondern was einer von Christus her ist, ist für unsere Bruderschaft bestimmend. Unsere Gemeinschaft besteht allein in dem, was Christus an uns beiden getan hat, und das ist nicht nur im Anfang so, so dass im Laufe der

Zeit noch etwas anderes zu dieser unserer Gemeinschaft hinzukäme, sondern es bleibt so in alle Zukunft und in alle Ewigkeit. ... Wer mehr haben will, als das, was Christus zwischen uns gestiftet hat, der will nicht christliche Bruderschaft, der sucht irgend welche außerordentlichen Gemeinschaftserlebnisse, die ihm anderswo versagt blieben, der trägt in die christliche Bruderschaft unklare und unreine Wünsche hinein.“ (Gemeinsames Leben [1985], S. 17) [Vgl. dazu die in diesem Heft auf S. XXX abgedruckte ganze Passage des Zitats von Bonhoeffer]

Bonhoeffer bestimmt das Gemeinsame in der christlichen Gemeinschaft als das Heil in Christus, an dem die verschiedenen Menschen teilhaben. Um des willen lieben und dienen sie einander. Wenn sie nun über die gemeinsame Teilhabe an Christus hinaus noch mehr Gemeinschaft haben wollen, etwa in der auf menschlicher Sympathie beruhenden Gemeinschaftspflege oder im frommen Aktionismus, dann ist das für ihn eine fleischliche Vereinnahmung des Bruders.

Doch die Kirche ist mehr. Sie ist Ort der Offenbarung.

„Daraus folgt aber, dass die christliche Offenbarung nicht als ‚Geschehenes‘ gedeutet werden darf, sondern dass eben dies einmalig Geschehene qualifiziert ist als Zukunft für den je in Gegenwart lebenden Menschen in der Kirche. Also eben will die christliche Offenbarung in ihrer qualifizierten geschehenen Einmaligkeit als Kreuz und Auferstehung Christi immer ‚Zukünftiges‘ ist, muss sie in der Gegenwart geschehen, d.h. muss sie in der Kirche gedacht werden; denn die Kirche ist der gegenwärtige Christus, ‚Christus als Gemeinde existierend‘.“ (Akt und Sein, S. 90).

Die Kirche schaut also [nach Bonhoeffer] nicht auf eine Offenbarung zurück, die vor 2000 und mehr Jahren stattgefunden hat. Zwar tut sie das auch, aber nur unter der Perspektive, dass diese Offenbarung eine Art Paradigma ist für eine Offenbarung, die sich kontinuierlich in der Kirche ereignet. Von dieser Art ist also die Offenbarung Christi in der Kirche, denn die Kirche ist Christus als Gemeinde existierend. Christus ist das Subjekt von Verkündigung und Gemeinde. Christus ist der Menschheit in Gestalt der Kirche nahe, und die Kirche ist die neue Menschheit. Offenbarung ist daher nicht auf das Individuum bezogen, sondern auf die Gemeinde. Hierbei ist zu bedenken, dass der Mensch immer in übergeordneten, existenzübergreifenden soziologischen Größen existiert, entweder in Adam oder in Christus. Adam und Christus sind vor allem Chiffren [Zeichen] für soziologische Größen, in deren Rahmen sich je Sünde und Heil ereignen. Die Gemeinde ist also der transsubjektive [über den Einzelnen hinausgehende] Bürge der Kontinuität (des Seienden) und

des Außen (der Transzendenz). Das heißt, dass die Gemeinde Christus vergegenwärtigt – dauerhaft und seinshaft in der sichtbaren Welt, aber ihn auch vergegenwärtigt, indem sie den Raum darstellt, in dem sich das Wort Gottes an den einzelnen Menschen ereignet. Die Seinsart der Offenbarung in der Kirche ist dabei nie dinglich oder vorfindlich, sondern sie besteht im interpersonalen Bezug, der sich immer neu ereignen muss. Christus „ist“ in diesem personalen Bezug; indem ich etwa von der Predigt des Bruders oder seinem Absolutionswort getroffen werde, ereignet sich Transzendenz, „ist“ Christus.

Die soziologische Kategorie „Kirche“ erweist sich somit als Einheitspunkt des Transzendentalen (des Unverfügbaren und sich ja aktuell Ereignenden) und des Ontologischen (des Seinhaften und Vorhandenen). Dies bedeutet für die Theologie, dass sie nichts anderes ist als die Reflexion über das vergangene, jeweils aktuell (*in actu*) vernommene Wort Christi, das in der Kirche gepredigt wurde und nun in der Erinnerung steht. In sich ist sie inaktuell und tot. Doch auf dem Wege der Lehre, des *recte docere* (recht lehren; Augsb. Bekenntnis 7), bezeugt sich der lebendige Christus und ereignet sich der Akt. In sich aber vermag die Theologie – wie auch die Kirche und die Predigt – keinen Trost und kein Heil zu vermitteln.

Erneut wird klar, dass Bonhoeffer mit dem zuletzt dargestellten Aspekt ein ganz moderner Theologe ist. Hier denkt und redet er ganz so, wie es die von Kant geprägte Theologie des 20. Jahrhunderts tut. Das heißt aber auch: Er verneint, dass die Bibel wesenhaft Gottes Wort ist. Sie ist es gleichsam als Paradigma [Modell], das sich bei mir ereignen muss. Dass Bonhoeffer unter dieser Perspektive einen durchaus lebendigen Bezug zur Bibel hat, sie liest, darüber meditiert, zu schriftgemäßen Aussagen kommt, ist keine Frage. Aber erst in dieser lebendigen Beziehung ist die Bibel für ihn Gottes Wort.

Das Gleiche gilt für Christus. Er hat Christus nicht eigentlich in seinem stellvertretenden Sühnopfer, sondern als Gemeinde existierend. Indem sich Christus als Gott ereignet in den Beziehungen innerhalb der Gemeinde – und zwar in der keuschen, nicht-seelischen Beziehung, die im gemeinsamen Glauben an die Vergebung der Sünden besteht, hat er Christus.

6. Billige und teure Gnade

Die bekannte Aussage Bonhoeffers zum Beginn seines Buches *Nachfolge* lautet:

„Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche. Unser Kampf geht heute um die teure Gnade. Billige Gnade heisst Schleuderware, verschleuderte Vergebung, verschleudertes

tes Sakrament; Gnade als unerschöpfliche Vorratskammer der Kirche, aus der mit leichtfertigen Händen bedenkenlos und grenzenlos ausgeschüttet wird; Gnade ohne Preis, ohne Kosten. Das sei ja gerade das Wesen der Gnade, dass die Rechnung im voraus für alle Zeit beglichen ist. Auf die gezahlte Rechnung hin ist alles umsonst zu haben. ... Billige Gnade heißt Gnade als Lehre, als Prinzip, als System; heißt Sündenvergebung als allgemeine Wahrheit, heißt Liebe Gottes als christliche Gottesidee. Wer sie bejaht, hat schon Vergebung der Sünden. ... Billige Gnade heißt Rechtfertigung der Sünde und nicht des Sünders. ... Billige Gnade ist Predigt der Vergebung ohne Buße, ist Taufe ohne Gemeindezucht, ist Abendmahl ohne Bekenntnis der Sünden, ist Absolution ohne persönliche Beichte. Billige Gnade ist Gnade ohne Nachfolge, Gnade ohne Kreuz, Gnade ohne den lebendigen, menschgewordenen Jesus Christus. ...

Teure Gnade ist das Evangelium, das immer wieder gesucht, die Gabe, um die gebeten, die Tür, an die angeklopft werden muss. Teuer ist sie, weil sie in die Nachfolge ruft, Gnade ist sie, weil sie in die Nachfolge Jesu Christi ruft, teuer ist sie, weil sie dem Menschen das Leben kostet, Gnade ist sie, weil sie ihm so das Leben erst schenkt; teuer ist sie, weil sie die Sünde verdammt, Gnade, weil sie den Sünder rechtfertigt. Teuer ist die Gnade vor allem darum, weil sie Gott teuer gewesen ist, weil sie Gott das Leben seines Sohnes gekostet hat – ‚ihr seid teuer erkauf‘ –, und weil uns nicht billig sein kann, was Gott teuer ist. Gnade ist sie vor allem darum, weil Gott sein Sohn nicht zu teuer war für unser Leben, sondern ihn für uns hingab. Teure Gnade ist Menschwerdung Gottes. Teure Gnade ist Gnade als das Heiligtum Gottes, das vor der Welt behütet werden muss, das nicht vor die Hunde geworfen werden darf, sie ist darum Gnade als lebendiges Wort, Wort Gottes, das er selbst spricht, wie es ihm gefällt. Es trifft uns als gnädiger Ruf in die Nachfolge Jesu, es kommt als vergebendes Wort zu dem geängsteten Geist und dem zerschlagenen Herzen. Teuer ist die Gnade, weil sie den Menschen unter das Joch der Nachfolge Jesu Christi zwingt. Gnade ist es, dass Jesus sagt: ‚Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht.‘“ (Nachfolge, 13-15 u. öfters).

Diese Worte klingen ernst und dem Inhalt nach schriftgemäß. Der Protest gegen die Verschleuderung der Gnade in den Landeskirchen ist berechtigt und echt. Doch gegenüber einem Missbrauch der Sakramente und der Verbilligung der Gnade den Preis der Gnade einfach anzuheben, ist doch fragwürdig. Die Gnade muss vielmehr in ihrer Qualität richtig erkannt werden. Eine einfache Preiserhöhung macht sie nicht begehrenswerter. Darum sehe ich hier ein Problem. Lassen Sie mich die Frage stellen: Warum

ist die Gnade teuer? Biblisch gesehen ist die Gnade dann teuer, wenn man unter dem Gesetz Gottes seine Verlorenheit erkannt hat. Wenn man sieht, dass man rettungslos verloren ist und auch weiß, dass man sich nicht durch seine Entscheidung oder Bekehrung zu Christus stellen kann, dann wird die Gnade teuer. Dann wird der Mensch sie begehren, denn er weiß, dass er sie gerade nicht verdienen kann und keinen Anspruch darauf hat, sondern dass sie Gnade ist, die Gott selbst verfügt. Gott hat sie auch nicht so verfügt, dass er sie jedem nachwirft, sondern er gibt sie denen, die er erwählt hat.

Bei Bonhoeffer wird die Gnade an die Nachfolge gebunden. Die Nachfolge ist gewissermaßen der Preis, den der Mensch für die Gnade zahlen muss. Das sagt Bonhoeffer so direkt nicht, doch es ist die praktische Konsequenz seiner Anschauungen. Er mahnt zu einem ernsthaften Christentum, einem bewussten und willigen Ertragen der Last und des Leids in der Nachfolge. Das mag formal richtig sein, doch es ist dabei nicht zu erkennen, wie er ein Leben aus Glauben an Christus lehrt. Nachfolge heißt ja nicht: Ich mache mit meiner Religiosität die Gnade teuer. Nachfolge heißt: Ich folge meinem Herrn im Glauben und weil ich ihn habe, frage ich nichts nach Himmel und Erde.

7. Schluss

Es ist schwierig, zu einem abschließenden Urteil über Bonhoeffer zu kommen. Es finden sich seitenweise Ausführungen, die ihn als einen ganz konservativen und rechtgläubigen Theologen ausweisen, aber es finden sich nicht weniger Anschauungen, die ganz modern sind. Die Unterschiede in der Beurteilung seiner Theologie sind darum sehr groß. Selbst im evangelikalen Umfeld reicht das Spektrum von breiter Bonhoeffer-Nostalgie bis zu radikaler Ablehnung. Wir sind nicht berufen, darüber zu urteilen, ob Bonhoeffer im Heilsglauben stand oder nicht; das ist Gottes Sache. Doch im Blick auf seine Theologie lassen sich folgende Perspektiven ausmachen.

1. Bonhoeffer weigert sich, von Gott zu reden wie es die Bibel tut, nämlich als von einem Gott, der „da ist“. Freilich wendet sich Bonhoeffer gegen die klassische Metaphysik, aber er trifft damit auch den Gott der Bibel. Gott sitzt für ihn nicht in einer jenseitigen Welt, die dieser Welt gegenübersteht. Gott ist nicht der Lückenbüßer, der Gott, den man zur Überwindung des Leides in der Welt herbeizitiert und der als Nothelfer eingreift. Gott ist nicht die Größe, die all das, was man naturwissenschaftlich nicht erklären kann, erklärt. Gott ist der ganz Andere. Darin ist Bonhoeffer ein moderner Theologe. Doch er denkt nicht eindimensional. Er glaubt sehr wohl

an eine Wirklichkeit Gottes, in der Gott existiert. Das jedenfalls ist gedeckt durch die Tatsache, dass Bonhoeffer bis zu seinem Lebensende an einen Gott geglaubt und zu einem Gott gebetet hat, der ihm als Mensch gegenüberstand.

2. Da Gott nicht manipuliert, als Begriff von einem höchsten Sein in ein philosophisches System eingebaut oder als gnädiger Gott kirchlich und politisch vereinnahmt werden kann, kommt Bonhoeffer zu seiner Kritik an der Religiosität. Diese Kritik ist vollauf berechtigt. Es ergibt sich dabei eine Parallele zu dem Gottesbegriff der Reformatoren, dass Gott in seinem Handeln souverän und nicht an menschliches Handeln gebunden ist. Er ist frei, und darum kann ihn menschliche Religiosität nicht verpflichten.

3. Ich kann die Christumystik, die Huntemann zu Recht bei Bonhoeffer ausgemacht hat, nicht als den schriftgemäßen Weg sehen, um an Christus teilzuhaben. Wir haben an Christus teil durch den Glauben, der sich auf das biblische Wort gründet. Nun lassen sich bei Bonhoeffer auch Zeugnisse solchen Glaubens ausmachen, auch wenn dieser im Koordinatensystem der Christumystik steht. Ich halte die Christumystik für den Ersatz für die Heilige Schrift, die für Bonhoeffer leider nicht wesenhaft Gottes Wort und unfehlbar war.

4. Bonhoeffer hat in seiner „Ethik“, der „Nachfolge“ und in „Gemeinsames Leben“ Dinge gesagt, die für die kirchliche und christliche Praxis von nicht geringer Bedeutung sind. Hier können wir als postmodern gepolte Christen lernen, Christsein wieder verbindlich in den weltlichen Ordnungen zu leben, und nicht als religiöse oder gar ekstatische Überhöhung unserer Befindlichkeitslage verstehen, als etwas, das uns wie eine Droge den Kick vermittelt, sondern als etwas, das uns als Menschen und Geschöpfe Gottes in der Schöpfung vor dem Angesicht Gottes leben lässt. Bernhard Kaiser

Literatur:

- Bethge, E. *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*. 8. Aufl., Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 2004.
- Bonhoeffer, D. *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der Systematischen Theologie*. (1931). 4. Aufl., München: Kaiser 1976.
- , *Christologie*. München: Kaiser, 1981.
- , *Ethik*. Zusammengestellt und herausgegeben von E. Bethge (1949). 12. Aufl., München: Kaiser, 1988.
- , *Gemeinsames Leben* (1939). 20. Aufl., München: Kaiser, 1985.
- , *Nachfolge* (1937). 15. Aufl., München: Kaiser, 1985.
- , *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Hg. Von E. Bethge (1951). 11. Aufl. d. Tb., Gütersloh: Mohn, 1980.
- Huntemann, G. *Der andere Bonhoeffer. Die Herausforderung des Modernismus*. Wuppertal: Brockhaus, 1989.
- Mayer, R.; Zimmerling, P. *Dietrich Bonhoeffer heute. Die Aktualität seines Lebens und Werkes*. Gießen: Brunnen, 1992.

(Der Verfasser war in den vergangenen Jahren Dozent an der „Akademie für reformatorische Theologie“ in Marburg. Er leitet jetzt das Institut für „Reformatorsche Theologie“. Wir danken für die Erlaubnis zum Abdruck. Erläuterungen in eckigen Klammern stammen von der THI-Redaktion)

Hölle oder Totenreich?

Eine Problemanzeige²

0. Zur Einführung

Vor 100 Jahren veröffentlichte der Schweizer reformierte Pfarrer Franz Eugen **Schlachter** (1859-1911) erstmals seine „Miniaturbibel“. Es ging ihm darum eine zeitgemäße Übersetzung in handlichem Taschenformat zu bieten.³ In den vergangenen Jahren ist diese Bibelausgabe Neubearbeitet und wieder herausgegeben worden. Sie erfreut sich in bibeltreuen Kreisen zunehmender Beliebtheit.⁴ Im Vorwort zu seiner Übersetzung schreibt Schlachter:

„Der aufmerksame Leser wird in dieser Bibel auch noch andere unübersetzte Ausdrücke finden, so an gewissen Stellen das hebräische Wort SCHEOL. In den meisten Stellen wurde dasselbe mit ‚Totenreich‘ wiedergegeben, während Luther es mit ‚Hölle‘, oder, wo das nicht angeht, wie z.B. 1Mose 42,38, mit ‚Grube‘ wiedergegeben hat. SCHEOL bedeutet aber nicht das Grab, und ebenso wenig bedeutet es in der Regel das, was wir unter Hölle verstehen. Hierfür hat die Bibel andere Ausdrücke.“⁵ Und Schlachter führt dann als Beispiele an: Tophet (Jes 30,35), Gehenna (Mk 9,42-50) oder Pfuhl (Offb 20,14).

Dieses Beispiel zeigt, dass es bei der Frage, ob SCHEOL auch mit „Totenreich“ übersetzt werden kann, nicht nur um ein Problem liberaler Theologie geht – die zum großen Teil ja die Existenz der Hölle insgesamt bestreitet oder abzumildern versucht.

1. Das grundlegende Problem der Übersetzungen

SCHEOL kommt 66 mal im AT vor. Luther übersetzte das Wort fast durchgehend mit „Hölle“. Lediglich an 4 Stellen in 1Mose – wo vom Sterben des Erzvaters Jakob die Rede ist – benutzte er stattdessen „Grube“, d.h. Grab.⁶ „Ich werde mit Leid hinunterfahren in die Grube zu meinem Sohn“ (1Mose 37,35).

Die neueren deutschen Übersetzungen⁷ dagegen vermeiden den Ausdruck „Hölle“ mög-

lichst, wenn sie SCHEOL wiederzugeben haben. Im revidierten Luthertext von 1984 steht stattdessen meist „Totenreich“ (18x) oder „bei/zuden Toten“ (19x) bzw. Tod (11x).⁸ Was als Begründung dafür angesehen wird, konnte man etwa bei William Nagel nachlesen. Dessen Erläuterung zum neuen, ökumenischen Text des Apostolikums von 1972 zitiert die „Stellungnahme der Vereinigung selbständiger ev.-luth. Kirchen (VselK)“ sinngemäß wie folgt:

„Der Ausdruck HÖLLE wurde aus der Neufassung entfernt, weil sich die Bedeutung dieses Wortes im Deutschen gewandelt habe. Anstelle der ursprünglichen neutralen Bedeutung habe sich im heutigen Sprachgebrauch der rein negative Sinn durchgesetzt... Der Ausdruck HÖLLE wurde aus der Neufassung entfernt, weil er als Strafort, als Inbegriff des Schreckens, des Unheils, der Verdammnis verstanden wird.“⁹

a) Nun ist zum Einen das Problem, dass es für einen Ausdruck in der biblischen Ursprache mehrere Übersetzungsmöglichkeiten gibt, für Theologen nichts Neues. Bei Bibelübersetzungen versucht man gewöhnlich, eine Vokabel des ursprachlichen Textes durchgehend mit **einem** Ausdruck der Zielsprache (in unserem Fall: Deutsch) wiederzugeben. Das gelingt nicht überall. Deshalb haben sich sogenannte „konkordante“ Bibelübersetzungen (die das zum Prinzip erheben) nicht durchsetzen können. Der Übersetzer ist vielmehr gezwungen, nach dem Kontext zu entscheiden, welches Wort er zur Wiedergabe des Urtextes wählt.

Ein bekanntes Beispiel dafür ist der hebräische Ausdruck NĀFĀSCH. Er kann im Deutschen mit „Hauch/Atem“ wiedergegeben werden, aber auch mit „Lebewesen/Leben“ oder „Seele“. Luther übersetzt, wo möglich mit „Seele“. Aber das funktioniert nicht überall. In Jona 2,6 verwendet er „Leben“. In Hiob 41,13 (im alten Luthertext V. 12!) steht „Odem“.

b) Zum Zweiten steht es außer Frage, dass es Veränderungen in der Bedeutung eines Begriffes

² Erarbeitet unter Einbeziehung der Ergebnisse einer Examensarbeit von Vikar Michael Martin (Leipzig 2005).

³ Vgl. Gottfried Wütherich, 100 Jahre Schlachter-Bibelübersetzung, in: Bibel und Gemeinde 2005/3, S. 57ff.

⁴ Das hängt wohl auch damit zusammen, dass die Schlachterbibel den sog. „textus receptus“ des NT als Urtext zugrundelegt, d.h. den griechischen Text, der von Erasmus 1519 herausgegeben wurde. Diesen haben Luther und andere Reformatoren für ihre Übersetzungen verwendet, aber er entspricht in Bezug auf Handschriftenbenutzung dem Kenntnisstand des 16. Jahrhunderts. Wichtige Handschriften wie z.B. Tischendorffs „Codex Sinaiticus“ (1844 entdeckt) oder die Qumranrollen (1947) sind nicht berücksichtigt. Vgl. dazu: J. Schmidtsdorf, Textus receptus oder Nestle-Aland? In: Bibel und Gemeinde 2004/1, S. 29ff und 2004/4, S. 64ff.

⁵ Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Unter Berücksichtigung der besten Übersetzungen nach dem Urtext übersetzt von Franz Eugen Schlachter, Genf 1975, S. V.

⁶ 1Mose 37,35; 42,38; 44,29+31.

⁷ Gleiches gilt für die englischen Übersetzungen (z.B. New International Version/NIV, welche in den USA viel verwendet wird).

⁸ Ein einziges Mal wird in Rev. 84 SCHEOL mit „Hölle“ übersetzt, Hiob 11,8: „Die Weisheit ist höher als der Himmel, was willst du tun?, tiefer als die Hölle, was kannst du wissen?“

⁹ William Nagel, in: Die Christenlehre 1972, S. 88f (zit. nach: THI 1992/2, S. 11).

geben kann. Das ist auch in der deutschen Sprache der Fall. Ein Wort kann im Lauf der Jahrhunderte eine völlig andere inhaltliche Füllung oder Klangfarbe (Konnotation) bekommen.

Was im Vergleich zur Reformationszeit z.B. schon für relativ belanglose Ausdrücke wie „geil“ gilt, bekommt bei biblischen Zentralbegriffen wie „Rechtfertigung“ ausgesprochen theologisches Gewicht. „Rechtfertigen“ hieß zu Luthers Zeit „jemandem sein Recht ausfertigen“ (d.h. das Strafurteil an ihm vollstrecken). Heute benutzen wir den Ausdruck umgangssprachlich nur noch, wenn sich jemand selbst reinzuwaschen versucht (seine Schuld abstreitet, sich herausredet).¹⁰

Im Zusammenhang unseres Themas stellen sich zwei Fragen:

- Hat eine solche Verschiebung der Bedeutung bei dem deutschen Begriff „Hölle“ stattgefunden, so dass wir heute eine andere Übersetzung wählen müssen (wie es die ökumenische Fassung des Apostolikums tut)?

- Und trifft es zu, dass dies schon der hebräische Begriff SCHEOL im AT erzwingt, weil er ursprünglich eine neutrale Bedeutung hatte und nicht für Strafe und Verdammnis stand?

Beginnen wir mit der zweiten Frage und wenden uns dem Begriff SCHEOL zu.

2. Die Bedeutung von SCHEOL

Normalerweise bietet bei solchen Fragen das Wörterbuch Hilfen an. Dort kann man erfahren, welche Bedeutung der Ausdruck in der Ursprache hat. Bei SCHEOL ist das schwierig. Schon die Herkunft des Wortes liegt im Dunklen. Das „Theologische Wörterbuch zum AT“ (ThWAT) von Botterweck/Ringgren¹¹ listet nicht weniger als sieben Herleitungsversuche auf. Ich will hier nur die drei gängigsten nennen:

- Am verbreitetsten ist immer noch die traditionelle Ableitung von der Wurzel „*scha-al*“ = befragen (so Gesenius, König, Albright). SCHEOL könnte dann für den „Ort der Befragung“ stehen und damit für Gottes letztes Gericht.¹²

- Köhler hat vorgeschlagen SCHEOL von der hebräischen Wurzel „*scha-ah*“ herzuleiten. Diese hat zwei Grundbedeutungen: „verwüstet wer-

den“ und „tosen/lärmen“. Nach Köhler verbindet sich die Totenwelt mit der Vorstellung von Unordnung und Desorganisation (Einöde).¹³

- Andere (L. Wächter, Meyer) gehen davon aus, dass SCHEOL ursprünglich aus zwei verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt wurde: „*sche+al*“. „Sche“ ist die Kurzform des hebräischen Relativpronomens (*aschär*). „Al“ verwenden semitische Sprachen als eine Form der Verneinung. Es steht als Substantiv für „Nichts“. Daraus ergäbe sich die Bedeutung: Ort der Nichtigkeit oder Zunichtemachung.¹⁴

In Fällen einer so unklaren Wortherkunft (Etymologie) bieten manchmal die alten Übersetzungen Hinweise zur ursprünglichen Bedeutung. Die **Septuaginta** (280 v.Chr.) übersetzt SCHEOL fast durchgehend mit dem griechischen HADES (60 von 66 Stellen; an 3 Stellen steht „*thanatos*“ = Tod¹⁵). Dementsprechend taucht HADES auch im NT auf. Dies ist vor allem bei AT-Zitaten der Fall¹⁶, wo das hebräische SCHEOL mit griechischen HADES wiedergegeben wird.¹⁷ Allerdings gibt es daneben im NT noch andere Ausdrücke, die zur Beschreibung der „Hölle“ verwendet werden:

- GEHENNA kommt 12x im NT vor (11x bei den Synoptikern¹⁸ und in Jak 3,6). Der Ausdruck steht durchgehend für den „Ort ewiger Qual für die Gottlosen nach dem Endgericht“.¹⁹ Die Herkunft des Wortes hat einen topografischen Hintergrund. Es ist abgeleitet vom „Tal Hinnoms“, das sich im Süden Jerusalems befand. In diesem Tal wurden während der israelitischen Königszeit dem Götzen Moloch Opfer dargebracht (2Chr 28,3ff). Nicht einmal vor Kindern als Menschenopfern scheute man zurück (Jer 7,30ff). Unter Josia wurde dieser Götzenaltar zerstört. Er diente danach als Müllhalde und Verbrennungsort für Tierkadaver. Ständiges Feuer schwelte dort und machte den Ort zum Gleichnis für das Höllenfeuer.²⁰

- Das griechische ABYSSOS kommt vom hebräischen ABBADOON und meint den „Abgrund“ als tiefste Hölle, den Ort der Dämonen und Teufel. Von 9 Vorkommen im NT finden sich 7 in der Offenbarung Johannes.²¹ Hinzu kommen Lk 8,31 (wo die Dämonen nicht in den ABYSSOS geworfen werden wollen) und Röm 10,7 (wo der

¹⁰ Vgl. dazu: Werner Elert, *Deutschrechtliche Züge in Luthers Rechtfertigungslehre*, in: *Ein Lehrer der Kirche*, Berlin und Hamburg 1967, S. 23ff.

¹¹ ThWAT, Stuttgart u.a. 1993, Bd. VII, Sp. 901ff.

¹² Wobei L. Wächter in ThWAT gleich die Bemerkung hinzufügt: „Das setzt jedoch ein Totengericht voraus, und das ist im AT nicht bezeugt“ (aaO., Sp. 902).

¹³ Ebd., Sp. 902f.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ 2Sam 22,6; Spr 23,14; Jes 28,15. Die übrigen Stellen sind: Jes 7,11 (Rev. 84: Tiefe); Hiob 24,19 (Rev. 84: Tod) und Hes 32,21 (LXX: „*bothros*“ = Grube; Rev. 84: unter der Erde).

¹⁶ Im NT wird das AT gewöhnlich nach der Fassung der Septuaginta zitiert.

¹⁷ In Lk 10,15 wird Jes 14,11-15 zitiert; in Apg 2,27-31 wird Ps 16,10 zitiert.

¹⁸ Stellen: Mt 5,22.29f; 10,28; 18,9; 23,15.33; Mk 9,43.45.47; Lk 12,5.

¹⁹ Balz/Schneider, *Exegetisches WB zum NT*, Stuttgart u.a. 1980, Bd. I, Sp. 575.

²⁰ Vgl. Heinrich Ebeling, *Die Zukunft der Menschheit*, Zwickau 1998, S. 191.

²¹ Stellen: Offb 9,1f.11; 11,7; 13,1; 17,8; 20,3.

Abstand zwischen Himmel und Hölle beschrieben ist).²²

3. Die Problematik des HADES-Begriffes

Kehren wir aber zunächst zu HADES zurück. Der Begriff setzt sich im Griechischen zusammen aus „Nicht“ (sog. *alpha privativum*) und „sehen“ (*idein*). Man könnte es also mit „Unsichtbarer (nicht zu Sehender)“ wiedergeben.²³ Die Verwendung dieses Begriffes als Übersetzung von SCHEOL ist deshalb problematisch, weil sich mit HADES bestimmte Vorstellungen aus der griechischen Mythologie verbinden. Für Homer (800 v.Chr.) z.B. stellt der Hades eine „freudlose schattengleiche Existenz“ dar, die nach dem Tod **alle** Menschen erwartet, gute wie böse.²⁴ Darin sind ihm die meisten griechischen Autoren der späteren Zeit gefolgt. Dieser Aufbewahrungsort der Toten wurde dann in zwei Bereiche unterteilt: den „Tartaros“ zur Bestrafung der Bösen und das „Elysium“ zur Belohnung der Guten.²⁵

Die Vorstellung von einem **Totenreich** als neutralem Ort für alle Toten, stammt also aus der griechischen Sagenwelt. Es ist Vorsicht geboten, wenn man Begriffe mit solchen inhaltlichen Füllungen im biblischen Vokabular wiederfindet. Hier zeigt sich, dass es für die Deutung biblischer Vokabeln weniger auf ihre Herkunft und ihre Prägung durch die Umwelt ankommt, sondern auf den Sprachgebrauch innerhalb der Bibel. Wörterbücher führen da manchmal eher in die Irre, als dass sie zur Klärung beitragen.²⁶

Dass im NT mit HADES **nicht** nur ein neutraler Aufbewahrungsort für alle Toten beschrieben wird, zeigt sich vor allem an dem Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (**Lk 16,19-31**).

Gegen die Anführung dieses Textes als Kronzeuge für den neutestamentlichen Gebrauch von HADES ist eingewendet worden, dass es sich bei diesem Text um ein Gleichnis (Parabel) handelt. In der Tat ist festzustellen: „Diese Geschichte passt nicht in das übliche Schema der Gleichnisse. Die handelnden Personen in Gleichnissen haben gewöhnlich keine Namen. Sie werden als ‚ein guter Samariter‘, ‚ein Pharisäer‘, ‚ein Zöllner‘ oder ‚ein Sämann‘ bezeichnet. Hier aber hat der arme Mann einen Namen (Lazarus). Ferner beschäftigen sich Gleichnisse mit Ereignissen, die im täglichen Leben vorkommen. Es geht da um: Samen aussäen, Brot backen, Perlen verkaufen, Geld erben, Hochzeit feiern, Fische

fangen usw. Aus diesem Grund bezeichnet man Gleichnisse gern als eine irdische Geschichte mit einer himmlischen Bedeutung (Pointe). Das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus passt nicht recht in dieses Schema. Hier geht es mehr um eine himmlische (oder auf die kommende Welt bezogene) Geschichte mit einer irdischen Deutung (Pointe). – Aber selbst wenn dieser Text ein Gleichnis ist, gibt uns das nicht das Recht zu sagen, dass er ein Phantasieprodukt ist. Gleichnisse beschäftigen sich gewöhnlich mit Dingen, die wirklich geschehen. Gleichnisse sind nicht Fabeln, in denen Pflanzen oder Tiere personifiziert werden. Deshalb können wir das sog. Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus als eine Beschreibung von Dingen ansehen, die sich wirklich im realen Leben ereignen.“²⁷

Der reiche Mann befindet sich in diesem Gleichnis nach seinem Tod im HADES. Und dieser wird als „Ort der Qual“ beschrieben: „Als er nun in der Hölle (Hades) war, hob er seine Augen auf in seiner Qual...“ (V. 23). Er „leidet Pein in diesen Flammen“ (V. 24). Lazarus dagegen wird nach seinem Tod von Engeln in „Abrahams Schoß“ getragen.

Hier wird deutlich: Lazarus befindet sich nicht genauso im HADES wie der Reiche, nur in einer anderen Abteilung (wie die Griechen sagen würden). Er kann auch nicht zwischen diesen Abteilungen der Unterwelt nach Belieben hin- und herwechseln (vgl. die „Kluft“). Nein, er befindet sich bei Gott, an den er sich fürbittend wenden soll. Er ist im Himmel und wird nun „getröstet“ (V. 25). – Wenn die Klassifikation der heutigen Wörterbücher zutreffen würde, müsste man in Lk 16,23 anstelle von HADES eigentlich die Vokabel GEHENNA erwarten, mit der eindeutig der Ort der ewigen Verdammnis beschrieben wird.²⁸

Ähnliches gilt für **Mt 11,23f** (vgl. Lk 10,15):

„Und du, Kapernaum, wirst du bis zum Himmel erhoben werden? Du wirst in den HADES hinunter gestoßen werden. Denn wenn in Sodom die Taten geschehen wären, die in dir geschehen sind, es stünde noch heutigen Tages. [24] Doch sage ich euch: Es wird dem Land der Sodomer erträglicher ergehen am Tage des Gerichts als dir.“

Auch hier kann dem Zusammenhang nach mit HADES schwerlich nur der Tod oder ein neutrales Totenreich gemeint sein. Der folgende V. 24 redet

²² Balz/Schneider, aaO., Sp. 8.

²³ Hermann Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität*, Gotha 1883, S. 72f.

²⁴ F. R. Walton, Art. Homer, in: RGG³ III,437f.

²⁵ Eduard Güder, Art. Hades, in: RE² V,494. Dort auch weitere griechische Quellen zu HADES.

²⁶ Vgl. dazu: David Kuske, *Die Geschichte und Praxis der biblischen Hermeneutik*, Zwickau 2001, S. 47f. Kuske empfiehlt eine gesunde Skepsis gegenüber Wörterbüchern und eigene gründliche Untersuchung des biblischen Sprachgebrauchs.

²⁷ Siegbert Becker, *Heaven and Hell*, aus: <http://www.wels.wls.wels.net/library/Essays>.

²⁸ Vgl. oben (zu Anm. 17: Balz/Schneider, aaO., I,575).

eindeutig vom Gericht. - Auch an dieser Stelle müsste man eigentlich die Vokabel GEHENNA erwarten, wenn HADES nur einen neutralen Aufenthaltsort der Toten beschreiben sollte.

Otto Böcher räumt das im „Exegetischen Wörterbuch zum NT“ im Blick auf Lk 16,23 durchaus ein, zieht aber die falsche Schlussfolgerung daraus. Er schreibt: „In Jesu Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus ist der Hades zugleich der Ort der Qual (Lk 16,23), letztlich also mit der ‚Hölle‘ (Gehenna) identisch...“ Und er folgert: „Mit Ausnahme der zuletzt genannten Stelle gilt der Hades als nur befristeter Aufenthalt der Toten (vgl. Apg 2,27.31).“²⁹

An der als Beweis für die Befristung des Aufenthalts angeführten Stelle Apg 2,27+31 handelt es sich um ein Zitat aus Ps 16,8-11. Es heißt dort: „Du wirst mich nicht dem HADES³⁰ überlassen und nicht zugeben, dass dein Heiliger die Verwesung sehe...“ Hier ist zu beachten: Es handelt sich um ein AT-Zitat. Mit HADES wird das hebräische SCHEOL wiedergegeben. – Die Parallele zu Verwesung im zweiten Versteil legt die Übersetzung „Tod“ für HADES nahe (so Rev. 84), ist aber nicht zwingend (wie Luthers Übersetzung „Hölle“ zeigt).

An diesem Punkt wird etwas von der Hermeneutik³¹ deutlich, mit der die Übersetzer arbeiteten. Wenn ich eine These aufstelle, muss diese ihre Richtigkeit in der praktischen Durchführung erweisen. Wenn ich behaupte, dass HADES im NT für den befristeten Tod bzw. ein neutrales Totenreich steht, dann muss sich das an **allen** Stellen zeigen lassen, wo diese Vokabel verwendet wird. Dies ist – wie wir gesehen haben - bei HADES nicht der Fall. Zumindest Lk 16,23 und Mt 11,23 sprechen klar gegen diese These. Es ist wissenschaftlich unredlich, wenn ich diesen Widerspruch zu einer zu vernachlässigenden Ausnahme herabstufte. Ich sollte lieber fragen, ob an meiner These etwas nicht in Ordnung ist. Sie deckt offenbar nicht alle Arten des Wortgebrauchs ausreichend ab.³²

Warum das bei HADES so ist, wollen wir im Folgenden überprüfen, indem wir noch einmal zum hebräischen Grundbegriff SCHEOL zurückkehren.

4. SCHEOL und seine Verwendung

Es würde den Umfang dieses Beitrages sprengen, jetzt jede einzelne der 66 Stellen näher zu untersuchen, an denen SCHEOL im AT vorkommt. Es muss genügen, dass wir uns einen Überblick verschaffen.³³

An 4 Stellen dient SCHEOL dazu, einen Ort zu beschreiben, der sich von der Erde unterscheidet und im Kontrast zum Himmel steht:

- **Hiob 11,7f:** *Meinst du, dass du weißt, was Gott weiß, oder kannst du alles so vollkommen treffen wie der Allmächtige? Die Weisheit ist höher als der Himmel; was willst du tun?, tiefer als die SCHEOL (Luther + Rev. 84: Hölle); was kannst du wissen?*

- **Ps 139,8:** *Führe ich gen Himmel, so bist du da; bettete ich mich in der SCHEOL (Luther: in der Hölle; Rev. 84: bei den Toten), siehe, so bist du auch da.*

- **Spr 15,24:** *Der Weg des Lebens führt den Klugen aufwärts, dass er meide die SCHEOL (Luther: die Hölle unterwärts; Rev. 84: die Tiefen des Todes).*

- **Am 9,2:** *Und wenn sie sich auch unten in der SCHEOL (Luther: in der Hölle; Rev. 84: bei den Toten) vergrüben, soll sie doch meine Hand von dort holen, und wenn sie zum Himmel hinaufstiegen, will ich sie doch herunterstoßen.*

An diesen Stellen SCHEOL lediglich mit „Grab“ oder „Tod“ wiederzugeben würde nicht passen. Dies zeigt sich schon daran, dass sogar die Rev. 84 in Hiob 11,8 „Hölle“ verwendet.

An weiteren 21 Stellen beschreibt SCHEOL einen Ort tief unter der Erde. Wer in die SCHEOL geht, steigt hinunter, z.B.:

- **1Mose 37,35:** Hier und an den anderen Stellen aus 1Mose (42,38; 44,29+31) übersetzt Luther „hinunterfahren in die Grube (Grab)“, die Rev. 84 dagegen: „hinunterfahren zu den Toten“.

- **4Mose 16,30:** Hier geht es um die Strafe für die Rotte Korach. Luther übersetzt: „...dass sie lebendig hinunter in die Hölle fahren, so werdet ihr erkennen, dass diese Leute den Herrn gelästert haben“. Rev. 84: „...hinunterfahren zu den Toten“. Der Kontext redet eindeutig von Gericht und Strafe.

²⁹ Balz/Schneider, aaO., Bd. I,73.

³⁰ Luthertext: „der Hölle überlassen“; Rev. 84: „dem Tod überlassen“.

³¹ Hermeneutik = Auslegungskunst; gemeint sind die Grundsätze, die ich bei der Auslegung der Bibel anwende.

³² Nebenbei sei hier angemerkt, dass es unter den HADES-Vorkommen im NT zwei relativ unklare Stellen gibt: 1Kor 15,55 und Offb 20,14. In **1Kor 15,55** ist der Handschriftenbefund nicht eindeutig. Einige (nicht unbedeutende Handschriften) haben „Hades“, andere „Thanatos“ (Tod). - In **Offb 20,14** ist die Rede davon, dass der Tod und der HADES in den Feuersee geworfen wird. Nach Offb 19,20 und 20,10 ist der Feuersee offenbar die Hölle. Bleibt die Frage: Wie kann der HADES (Hölle) in die Hölle geworfen werden? Oder, wenn HADES nicht „Hölle“, sondern „Tod“ meinen sollte: Warum werden beide (Tod und HADES) nebeneinander genannt, wenn sie doch identisch sind? – Einen Lösungsvorschlag macht Siegbert Becker (Revelation, S. 324): Mit „Hades“ könnte der Wohnsitz der Seelen der Ungläubigen gemeint sein, die von ihren Leibern getrennt sind. Der „Feuersee“ (Pfuhl) wäre dann der Ort, an dem die Strafe an Leib **und** Seele vollstreckt wird.

³³ Wir folgen dabei im Wesentlichen den Ausführungen von Richard Frohmader, in: A Definitive Study of Gehenna, Sheol, and Hades (April 1980), aus: <http://www.wels.wls.wels.net/library/Essays>.

- **5Mose 32,22:** Luther übersetzt: „Denn das Feuer ist angegangen durch meinen Zorn und wird brennen bis in die unterste Hölle...“; Rev. 84: „...brennen bis in die unterste Tiefe“.
- **Ps 86,13:** Luther: „Denn deine Güte ist groß über mich und hast meine Seele errettet aus der tiefen Hölle.“ Rev. 84: „...errettet aus der Tiefe des Todes“.

Die SCHEOL ist der Ort, an dem Gottes Gericht und seine schreckliche Rache über die kommt, die Böses tun. Die Rotte Korach fährt hinunter in die SCHEOL (4Mose 16,30) und die ganze Gemeinde Israels wird Zeuge dieses schrecklichen Ereignisses. Dies wird berichtet, um künftige Generationen zu warnen. Sowohl den hochmütigen Israeliten als auch allen, die in ihrem Stolz Gott missachten, wird mit dem Feuer der Hölle gedroht: „Denn das Feuer ist angegangen durch meinen Zorn und wird brennen bis in die unterste SCHEOL...“ (5Mose 32,22). Die SCHEOL „verzehrt“ diejenigen, die gesündigt haben (Hiob 24,19). „Die Gottlosen sollen in die SCHEOL³⁴ fahren“ (Ps 9,18). In der SCHEOL werden die Gottlosen zuschanden und schweigen (Ps 31,18).³⁵ Die Ungläubigen, welche die Gottesfürchtigen verführen, Böses zu tun, werden als personifizierter Tod und Hölle beschrieben (Spr 1,12).³⁶ Die SCHEOL ist der Ort der Huren (Spr 5,5; 17,27; 9,18). In Hosea 13,14 wird verheißen, dass Gottes Gnade die Sünden Ephraims verbirgt und ihn erlöst aus der Macht der SCHEOL und vom Tod. Diesen Vers zitiert Paulus in 1Kor 15,55 und deutet ihn auf den Sieg Christi über Tod und Hades. Ebenso wird in Ps 16,10 Christus als der Sieger über SCHEOL und Verwesung präsentiert. Er erscheint als Bezwinger des Todes und seines ganzen Reiches.

An all den Stellen, die wir angeführt haben, wird mit SCHEOL das beschrieben, was wir gewöhnlich „Hölle“ nennen, einschließlich des Ortes und der Bedingungen der Verdammnis. „Hölle“ ist an diesen Stellen nicht nur **eine** mögliche Übersetzung, sondern an einigen die einzig sinnvolle.

Nun gibt es aber im AT zweifellos Stellen, an denen SCHEOL nicht den Ort der Verdammten meint (das was man gewöhnlich „Hölle“ nennt). Dies ist vor allem dort der Fall, wo im Zusammenhang mit dem **Tod von Gläubigen** des Alten Bundes von einem Abstieg in die SCHEOL die Rede ist. Es handelt sich um Hiob 7,9; 14,13; 17,13+16; 1Mose 37,35; 42,38; 44,29+31 (und evtl. noch andere Stellen). Sowohl Hiob als auch Jakob waren gottesfürchtige Männer, die nicht

die ewige Verdammnis in der Hölle zu erwarten hatten. Es ist offensichtlich, dass der Ausdruck SCHEOL hier dazu verwendet wird, um den „Zustand des Todes“ zu beschreiben. Dabei wird – an den genannten Stellen – auffälligerweise die Frage nach Himmel oder Hölle ganz außer Betracht gelassen. Der Blick wird gewissermaßen nur auf den Vorgang des Sterbens gerichtet, während die Perspektive (das Folgende) ausgeblendet ist.

Dieses Problem haben die Übersetzer dadurch zu lösen versucht, dass sie an solchen Stellen „Grab“ als Übersetzung für SCHEOL wählen. Damit meinen sie offenbar nicht das Erdloch, in das ein Toter gelegt wird, sondern den **Zustand des Todes**. Die hebräische Sprache hat sonst ein spezielles Wort für Grab (*qābār*). Bei der Übersetzung von SCHEOL meint „Grab“ aber nicht diese Erdhöhle, sondern „den Zustand des Todes“, ohne in Betracht zu ziehen, was aus dem Leib wird und welches Urteil die Seele zu erwarten hat.

5. Schlussfolgerungen

Richard Frohmader schreibt in seinem Beitrag zusammenfassend: „SCHEOL meint an einigen Stellen ganz klar die Hölle, einschließlich qualvollen Gerichts. An anderen Stellen wird das Wort in etwas weiterem Sinn gebraucht für den Zustand des Todes, wobei auch Gläubige eingeschlossen sein können... Wir ziehen daraus den Schluss, dass SCHEOL in den meisten Fällen mit ‚Hölle‘ übersetzt werden kann und werden sollte. Wo der Kontext klar zeigt, dass dies nicht möglich ist, kann man eine akzeptable Alternative (wie ‚Grab‘) verwenden.“³⁷

Wir stehen hier vor dem Problem, dass es keine perfekte Übersetzung gibt. Die Unzulänglichkeit unserer Sprachen bringt es mit sich, dass wir oft in unserer Sprache kein völlig gleichwertiges Äquivalent zum Begriff der Ursprache haben. Dann muss sich der Übersetzer zwischen zwei oder mehreren Möglichkeiten entscheiden. Solches „alternatives Übersetzen“ führt immer dazu, dass der Sinn des Urtextes (ungewollt) eingeengt bzw. verkürzt wird. Darüber muss man sich bei jeder noch so guten Bibelübersetzung im Klaren sein. Deshalb ist es für eine gute Auslegung unerlässlich, selbst den Urtext der Bibel zu kennen und zu studieren.

Dabei ist zu beachten, dass die unterschiedlichen Übersetzungsmöglichkeiten nicht im Widerspruch zueinander stehen müssen. Das zeigt sich am Beispiel von SCHEOL. Es geht in diesem Fall nicht darum, dass SCHEOL einmal „Hölle“

³⁴ Luther: „in die Hölle fahren“; Rev. 84: „zu den Toten fahren“.

³⁵ Luther: „Die Gottlosen müssen zuschanden und geschweigt(!) werden in der Hölle“; Rev. 84: „Die Gottlosen sollen zuschanden werden und hinabfahren zu den Toten und schweigen.“

³⁶ Luther: „Wir wollen sie verschlingen wie die Hölle (Rev. 84: das Totenreich), und die Frommen als die, die hinunter in die Grube fahren.“

³⁷ Frohmader, aaO., S. 4.

und ein anderes Mal „Tod/Totenreich“ bedeutet. Sondern beides gehört zusammen. Die gesamte Bibel lehrt klar, dass der menschliche Tod der Lohn für die Sünde ist (1Mose 2,17; Röm 6,23). Zu diesem Tod gehört das leibliche Sterben genauso wie der geistliche Tod (die Trennung von Gott) und seine Auswirkung im ewigen Tod (Verdammnis). Dies alles schwingt mit, wenn der Begriff SCHEOL verwendet wird. Der leibliche Tod betrifft als Folge der Sünde alle Menschen, also auch die Gläubigen. Deshalb kann von ihnen gesagt werden, dass sie in die SCHEOL hinabfahren (Jakob, Hiob). Aber damit ist keineswegs gemeint, dass sie in der ewigen Verdammnis enden. Sie müssen wie alle Menschen sterben, daran ändert auch ihr Glaube nichts. Sie haben die Folgen des Sündenfalls zu tragen. Aber für sie gilt die Begnadigung, die Christus durch sein stellvertretendes Opfer bei Gott erreicht hat. Sie kommen deshalb nicht in die Verdammnis der Hölle, obwohl sie diese wie jeder andere Mensch verdient haben.

Martin Luther schreibt zu Jona 2,3: *Deshalb gebraucht die Schrift das Wort SCHEOL fast [= durchaus] dazu, dass sie des Todes Nöte und Angst anzeigt derjenigen, die da sterben. Denn wie denselben zumute ist, so redet sie. Es ist ihnen aber zumute, als führen sie hinunter in die Hölle, das heißt, in Gottes Zorn sinken sie.*³⁸

Wenn also im AT der Begriff SCHEOL gebraucht wird, dann geht es um den **Tod als Auswirkung der Sünde**. Die ganze Bedeutungsbreite reicht dabei vom leiblichen Sterben bis zum ewigen Tod in der Verdammnis, der für den Ungläubigen unausweichlich ist.

Es kann sein, dass dabei der Fokus auf unterschiedliche Aspekte des Begriffes SCHEOL gerichtet wird: Einmal ist mehr das leibliche Sterben im Blick (vgl. den Tod Jakobs); ein anderes Mal richtet sich das Augenmerk mehr auf die ewige Auswirkung in der Verdammnis.

Auch bei der Verwendung des Begriffes HADES im NT ist diese Sichtweise zu beobachten: Einerseits leibliches Sterben, andererseits ewige Qual in der Hölle kommen in den Blick. Carl Meusel schreibt in seinem Kirchlichen Handlexikon: *„Auch im NT bleibt der Hades das Korrelat [= Entsprechung] des Todes, Auswirkung und Vollendung des im Tode beginnenden Gerichts (Offb 1,18; 6,8; 20,14).“*³⁹

Es handelt sich dabei um ein Phänomen (Erscheinung), das uns auch bei anderen biblischen Begriffen begegnet. Nehmen wir z.B. „Ekklesia“. Dieser Begriff meint im NT immer „das Volk Gottes“. Es versammelt sich in diesem Leben

zwar in wahrnehmbaren Gruppen, bleibt aber dabei in seinem personellen Umfang vor Menschenaugen stets verborgen. Diese beiden Aspekte stehen bei den neutestamentlichen Ekklesia-Aussagen unterschiedlich stark im Vordergrund. In Mt 16,18 etwa (...die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen) wird der Aspekt der sichtbaren Versammlung kaum angesprochen; in Mt 18,15-20 (...sage es der Gemeinde) tritt er schon deutlicher hervor; in Apg 5,11 (...große Furcht über die ganze Gemeinde und alle die das hörten) steht der Gedanke einer konkreten Versammlung sogar im Vordergrund. In all diesen Fällen wird der Name „Ekklesia“ verwendet. Dies ist nur deshalb möglich, weil hier jeweils Christus mit seiner Herrschaft in dieser Welt Wirklichkeit ist und von uns geglaubt werden kann.⁴⁰

Das oben aufgezeigte Verständnis von SCHEOL/HADES hat sich zu bewähren an zwei Stellen im NT, die leicht missverstanden werden:

- In **Mt 16,18** spricht Jesus davon, dass die „Pforten der Hölle (HADES)“ die Kirche nicht überwältigen. Damit ist nicht etwa gemeint, dass der Teufel einen (durch Tore verschlossenen) Wohnsitz hat. Denn der Teufel geht in dieser Welt „umher wie ein brüllender Löwe“ (1Petr 5,8). Er wird erst am Ende der Welt in den Feuerpfuhl geworfen (Offb 20,10). – Die „Pforten (Tore) der Hölle“ sind ein Bild, das aus dem AT stammt. In Jes 38,10 klagt Hiskia: *„Nun muss ich in die Tore der SCHEOL gehen in der Mitte meines Lebens...“* Er will damit sagen, dass er jetzt sterben muss. Für ihn gilt, was wir oben zu Jakob und Hiob gesagt haben. In Hiob 38,17 fragt Gott Hiob: *„Haben sich dir des Todes (hebr. „mawät“) Tore je aufgetan, oder hast du gesehen die Tore der Finsternis?“* (vgl. Ps 9,14). Gemeint ist, dass Hiob den Tod noch nicht geschmeckt hat. Auch an diesen Stellen beschreibt SCHEOL (bzw. MAWÄT = Tod) nichts anderes als sonst: Den Tod als Auswirkung der Sünde, der ohne Christus in ewiger Verdammnis enden würde. Mt 16,18 verheißt, dass bis zum Ende dieser Welt die Wellen von Not und Tod niemals über der Kirche so zusammenschlagen werden, dass es mit ihr zu Ende geht. Wir dürfen gewiss sein, Sünde, Tod und Teufel werden den Sieg nicht davon tragen, auch wenn es manchmal in der Bedrängnis der kleinen Herde so scheint, als sei es aus mit ihr.

- Im **Apostolikum** bekennen wir, dass Christus niedergefahren ist „zur Hölle“.⁴¹ Die ökumenische Fassung des Bekenntnisses hat hier geändert in „hinabgestiegen in das Reich des Todes“.

³⁸ Walch² 15,880f.

³⁹ Art. Hölle, in: Kirchliches Handlexikon, hg. von Carl Meusel, Leipzig 1891, Bd. III, S. 344.

⁴⁰ Vgl. Ausgewählte Beiträge zu Kirche und Amt, hg. von der ELFK, Zwickau 2002, S. 197 (Status controversiae, Pkt. 6)

⁴¹ Vgl. dazu: Gotthilf Döhler, Stegreiche Höllenfahrt Christi oder schrecklicher Abstieg in das Reich des Todes? in: LRbl 1973, S. 210.

Im lateinischen Urtext heißt es: „*descendit ad inferna*“.⁴² Als Kernstelle für die Höllenfahrt gilt **1Petr 3,19**: „*In ihm (Geist) ist er auch hingegangen und hat gepredigt den Geistern im Gefängnis (en phülakee)*.“ Auch wenn schon Luther darauf hinweist, dass bezüglich der Höllenfahrt manches im Dunkel bleibt⁴³, ist doch im Gegensatz zu den heute üblichen Auslegungen festzuhalten: Christus hat in der Hölle nicht Evangelium verkündigt, um den Verstorbenen (oder auch den Engeln⁴⁴) eine Möglichkeit zur Umkehr einzuräumen⁴⁵, sondern er hat den „Geistern im Gefängnis“ im Triumphzug seinen Ostersieg bekannt.⁴⁶ – Zunächst ist zu beachten, dass hier im griechischen Text keiner der gebräuchlichen Ausdrücke für Hölle steht (HADES, GEHENNA, ABYSSOS). Mit den „Geistern im Gefängnis“ müssen aber nach dem Kontext die im Unglauben Verstorbenen gemeint sein (V. 20), die sich in der ewigen Qual befinden. Weil sie gottlos gelebt und Gottes Erlösung durch Christus abgelehnt haben, sind sie dem Verhängnis von Tod und Verdammnis für immer unterworfen. Hier wird also in anderen Worten nichts anderes beschrieben, als was die sonstigen Ausdrücke für „Hölle“ meinen.

Kehren wir am Schluss noch einmal zu unseren beiden Ausgangsfragen zurück.

1. Frage: Hat bei dem deutschen Begriff „Hölle“ eine Bedeutungsveränderung stattgefunden, die uns nötigt, heute einen anderen Ausdruck zu wählen (vgl. ökumenische Fassung des Apostolikums)?

Diese Frage muss verneint werden. Ein Blick in die gängigen Wörterbücher und Lexika unserer Tage zeigt, das man auch heute noch mit dem Begriff „Hölle“ die Vorstellung von Qual und Strafe bzw. ewiger Verdammnis verbindet.⁴⁷ Selbst in der Umgangssprache hat sich daran nichts geändert. Kein Mensch sagt heute, wenn er etwas Fürchterliches erlebt hat: „Das war das ‚Reich des Todes‘ für mich“, sondern: „Das war die Hölle“, d.h. etwas zutiefst Erschreckendes oder unvorstellbare Qual.

2. Frage: Trifft es zu, dass SCHEOL im Hebräischen und HADES im Griechischen ursprüng-

lich eine **neutrale** Bedeutung hatten und nicht für Strafe und Verdammnis stehen? Und muss deshalb heute ein anderer Ausdruck für die Übersetzung von SCHEOL gewählt werden?

Wie wir gesehen haben, ist auch diese Frage zu verneinen. Sowohl bei SCHEOL als auch bei HADES geht es immer um den Tod als Folge der Sünde, der letztlich zur ewigen Verdammnis führen kann – auch wenn diese letzte Auswirkung nicht immer im Vordergrund steht.⁴⁸ Wir müssen uns davor hüten, Vorstellungen der griechischen Mythologie in die Deutung biblischer Begriffe hineinzutragen.

Es ist deshalb auch keine gute Lösung SCHEOL oder HADES einfach unübersetzt zu lassen (vgl. E. Schlachter⁴⁹). Denn dadurch wird das Hineintragen heidnischer Gedanken in die Bibel nur gefördert.⁵⁰

Dies gilt auch im Blick auf die Übersetzung der Luther-Revision 1984, die an vielen Stellen SCHEOL oder HADES mit „Totenreich“ wiedergibt. Dadurch wird bei unseren Zeitgenossen die Vorstellung einer neutralen Unterwelt (entsprechend der griechischen Sagenwelt) hervorgerufen, in der sich alle Toten einzufinden haben. Auf die diesbezügliche Änderung in der ökumenischen Fassung des Apostolikums sind wir oben schon eingegangen.

Dabei ist zu beachten: Der Begriff „Reich⁵¹ des Todes“ ist an sich nicht falsch. Er kann benutzt werden, um das wiederzugeben, was SCHEOL oder HADES im AT und NT meinen: den Zustand des Todes, der vom leiblichen Tod bis zur ewigen Verdammnis alles umfasst. Aber wenn der Begriff „**Totenreich**“ benutzt wird, um Strafvorstellungen ausdrücklich auszuschließen,⁵² führt das dazu, dass der Ernst der biblischen Botschaft über die ewige Verdammnis abgeschwächt oder eliminiert wird. Wir leben in einer Welt, in der selbst viele Christen, die Existenz der Hölle oder der ewigen Verdammnis für unerträglich halten und deshalb leugnen. Solchen unbiblischen Irrtum sollten wir nicht auch noch durch unklare Wortwahl bestärken.

Gottfried Herrmann

(Referat für die Pastorkonferenz der Ev.-Luth. Freikirche, September 2005)

⁴² Die Zeile fehlt in den griechischen Vorgängern des Apostolikums.

⁴³ Vgl. Luthers Torgauer Predigt von 1533, abgedruckt in: BSLK 1049ff.

⁴⁴ Vgl. Sach- und Worterklärungen zur Lutherbibel 1984 (unter „Gefängnis“). Beachte: An dieser Stelle hat die ELFK-Fassung der Sach- und Worterklärungen mit Recht korrigiert.

⁴⁵ Dies würde klaren biblischen Aussagen widersprechen (z.B. 2Kor 5,10 und Hebr 9,27).

⁴⁶ Georg Stöckhardt, Kommentar über den Ersten Brief Petri, St. Louis/Mo. 1912, S. 158. Luther sagt: „*Dass Christus hinunter gefahren ist zur Hölle, das heißt, dass er den Teufel überwunden und die Hölle zerbrochen hat, auf dass kein Christ sich vor dem Teufel fürchten und entsetzen dürfe*“ (Walch² 13,1875). Christus hat den Teufel „gebunden“ (Walch² 10,1130; vgl. auch Offb 20,1-3), so dass er nicht mehr uneingeschränkt wirken kann.

⁴⁷ Vgl. z.B. Herders neues Handlexikon A-Z, Freiburg 1989, S. 392; Meyers Großes Handlexikon, 16. Aufl. Mannheim 1991, S. 382.

⁴⁸ Auch wenn gelegentlich in bildlicher Rede der unendliche Abstand zwischen Himmel und Hölle (Gott und Teufel) durch diese Begriffe beschrieben wird.

⁴⁹ In der neuen Schlachter-Revision von 2000/2004 hat sich daran nichts Wesentliches geändert, nur dass nun SCHEOL und HADES als „Totenreich“ wiedergegeben werden.

⁵⁰ Vgl. John Brug, A Commentary on Psalm 1-72, Milwaukee 2005, S. 157f (Exkurs zu SCHEOL).

⁵¹ „Reich“ steht im biblischen Sprachgebrauch für „Herrschaft“ (*basileia*). Gemeint ist also die Herrschaft des Todes, nicht ein topografischer Ort (wo die Toten hinkommen, ein sozusagen Wartesaal).

⁵² Vgl. die anfangs genannte Begründung für die ökumenische Fassung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses („...hinab gestiegen in das Reich des Todes“).

• UMSCHAU •

Einander begegnen, wie Gott uns in Christus begegnet

„Nehmt euch untereinander auf, wie euch Christus aufgenommen hat zu Gottes Lob (Röm 15,7).

Von hier aus lernt nun der, den Gott in ein gemeinsames Leben mit anderen Christen hineingestellt hat, was es heißt, Brüder [und Schwestern] zu haben. „Brüder im Herrn“ nennt Paulus seine Gemeinde (Phil 1,14). Bruder ist einer dem anderen allein durch Jesus Christus. Ich bin dem anderen ein Bruder durch das, was Jesus Christus für mich und an mir getan hat; der andere ist mir zum Bruder geworden durch das, was Jesus Christus für ihn und an ihm getan hat. Dass wir allein durch Jesus Christus Brüder sind, das ist eine Tatsache von unermesslicher Bedeutung. Also nicht der ernste, nach Bruderschaft verlangende, fromme Andere, der mir gegenübertritt, ist der Bruder, mit dem ich es in der Gemeinschaft zu tun bekomme; sondern Bruder ist der von Christus erlöste, von seiner Sünde freigesprochene, zum Glauben und zum ewigen Leben berufene Andere. Was einer als Christ in sich ist, in aller Innerlichkeit und Frömmigkeit, vermag unsere Gemeinschaft nicht zu begründen, sondern was einer von Christus her ist, ist für unsere Bruderschaft bestimmend. Unsere Gemeinschaft besteht allein in dem, was Christus an uns beiden getan hat, und das ist nicht nur im Anfang so, so dass im Laufe der Zeit noch etwas Anderes zu dieser unserer Gemeinschaft hinzukäme, sondern es bleibt so in alle Zukunft und in alle Ewigkeit. Gemeinschaft mit dem Anderen habe ich und werde ich haben allein durch Jesus Christus. Je echter und tiefer unsere Gemeinschaft wird, desto mehr wird alles andere zwischen uns zurücktreten, desto klarer und reiner wird zwischen uns einzig und allein Jesus Christus und sein Werk lebendig werden. Wir haben einander nur durch Christus, aber durch Christus **haben** wir einander auch wirklich, haben wir uns ganz für alle Ewigkeit.

Das gibt allem trüben Verlangen nach mehr von vornherein den Abschied. Wer mehr haben will als das, was Christus zwischen uns gestiftet hat, der will nicht christliche Bruderschaft, der sucht irgendwelche außerordentlichen Gemeinschaftserlebnisse, die ihm anderswo versagt bleiben, der trägt in die christliche Bruderschaft unklare und unreine Wünsche hinein. An eben dieser Stelle droht der christlichen Bruderschaft meist schon ganz am Anfang die allerschwerste Gefahr, die innerste Vergiftung, nämlich durch die Verwechslung von christlicher Bruderschaft

mit einem Wunschbild frommer Gemeinschaft, durch Vermischung des natürlichen Verlangens des frommen Herzens nach Gemeinschaft mit der geistlichen Wirklichkeit der christlichen Bruderschaft. Es liegt für die christliche Bruderschaft alles daran, dass es vom ersten Anfang an deutlich werde: *Erstens, christliche Bruderschaft ist kein Ideal, sondern eine göttliche Wirklichkeit. Zweitens, christliche Bruderschaft ist eine pneumatische [geistliche] und nicht eine psychische [seelische]⁵³ Wirklichkeit.*

Unzählige Male ist eine ganze christliche Gemeinschaft daran zerbrochen, dass sie aus einem Wunschbild heraus lebte. Gerade der ernsthafte Christ, der zum ersten Male in eine christliche Lebensgemeinschaft gestellt ist, wird oft ein sehr bestimmtes Bild von der Art des christlichen Zusammenlebens mitbringen und zu verwirklichen bestrebt sein. Es ist aber Gottes Gnade, die alle derartigen Träume rasch zum Scheitern bringt. Die große Enttäuschung über die Anderen, über alle Christen im allgemeinen und, wenn es gut geht, auch über uns selbst, muss uns überwältigen, so gewiss Gott uns zur Erkenntnis echter christlicher Gemeinschaft führen will. Gott lässt es aus lauter Gnade nicht zu, dass wir auch nur wenige Wochen in einem Traumbild leben, uns jenen beseligenden Erfahrungen und jener beglückenden Hochgestimmtheit hingeben, die wie ein Rausch über uns kommt. Denn Gott ist nicht ein Gott der Gemütsregungen, sondern der Wahrheit. Erst die Gemeinschaft, die in die große Enttäuschung hineingerät mit all ihren unerfreulichen und bösen Erscheinungen, fängt an zu sein, was sie vor Gott sein soll, fängt an, die ihr gegebene Verheißung im Glauben zu ergreifen. Je baldier [eher] die Stunde dieser Enttäuschung über die Einzelnen und über die Gemeinschaft kommt, desto besser für beide. Eine Gemeinschaft aber, die eine solche Enttäuschung nicht ertragen und nicht überleben würde, die also an dem Wunschbild festhält, wenn es ihr zerschlagen werden soll, verliert zur selben Stunde die Verheißung christlicher Gemeinschaft auf Bestand, sie muss früher oder später zerbrechen. Jedes menschliche Wunschbild, das in die christliche Gemeinschaft mit eingebracht wird, hindert die echte Gemeinschaft und muss zerbrochen werden, damit die echte Gemeinschaft leben kann. Wer seinen Traum von einer christlichen Gemeinschaft mehr liebt als die christliche Gemeinschaft selbst, der wird zum Zerstörer jeder

⁵³ D.h. auf Seelenverwandschaft und Sympathie hinauslaufende Gemeinschaft.

christlichen Gemeinschaft, und ob er es persönlich noch so ehrlich, noch so ernsthaft und hingehend meinte.

Gott hasst die Träumerei, denn sie macht stolz und anspruchsvoll. Wer sich das Bild einer Gemeinschaft erträumt, der fordert von Gott, von dem Anderen und von sich selbst die Erfüllung. Er tritt als Fordernder in die Gemeinschaft der Christen, richtet ein eigenes Gesetz auf und richtet danach die Brüder und Gott selbst. Er steht hart und wie ein lebendiger Vorwurf für alle anderen im Kreis der Brüder. Er tut, als habe er erst die christliche Gemeinschaft zu schaffen, als solle sein Traumbild die Menschen verbinden. Was nicht nach seinem Willen geht, nennt er Versagen. Wo sein Bild zunichte wird, sieht er die Gemeinschaft zerbrechen. So wird er erst zum Verkläger seiner Brüder, dann zum Verkläger Gottes und zuletzt zu dem verzweifeltsten Verkläger seiner selbst. Weil Gott den einzigen Grund unserer Gemeinschaft schon gelegt hat, weil Gott uns längst, bevor wir in das gemeinsame Leben mit anderen Christen eintraten, mit diesen zu einem Leibe zusammengeschlossen hat in Jesus Christus, darum treten wir nicht als Fordernde, sondern als Dankende und Empfangende in das gemeinsame Leben mit anderen Christen ein. Wir danken Gott für das, was er an uns getan hat. Wir danken Gott, dass er uns

Brüder gibt, die unter seinem Ruf, unter seiner Vergebung, unter seiner Verheißung leben. Wir beschwerten uns nicht über das, was Gott uns nicht gibt, sondern wir danken Gott für das, was er uns täglich gibt. Und ist es nicht genug, was uns gegeben ist: Brüder, die in Sünde und Not mit uns unter dem Segen seiner Gnade dahingehen und leben sollen? Ist denn die Gabe Gottes an irgendeinem Tage, auch in den schwierigen, notvollen Tagen einer christlichen Bruderschaft weniger als dies unbegreiflich Große? Ist denn nicht auch dort, wo Sünde und Missverstehen das gemeinsame Leben belasten, ist nicht auch der sündigende Bruder doch immer noch der Bruder, mit dem ich gemeinsam unter dem Wort Christi stehe, und wird seine Sünde mir nicht zu immer neuem Anlass, dafür zu danken, dass wir beide unter der einen vergebenden Liebe Gottes in Jesus Christus leben dürfen? Wird so nicht gerade die Stunde der großen Enttäuschung über den Bruder mir unvergleichlich heilsam sein, weil sie mich gründlich darüber belehrt, dass wir beide doch niemals von eigenen Worten und Taten, sondern allein von dem einen Wort und der einen Tat leben können, die uns in Wahrheit verbindet, nämlich von der Vergebung der Sünden in Jesus Christus? Wo die Frühnebel der Traumbilder fallen, dort bricht der helle Tag christlicher Gemeinschaft an.

(aus: Dietrich Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, Berlin 1954, S. 13-16)

War Jesus verheiratet?

Vorbemerkung: In den letzten beiden Jahren hat in Deutschland ein Buch von sich reden gemacht, das 2004 zuerst in Amerika als „The Da Vinci Code“ erschienen ist. Die deutsche Übersetzung erschien unter dem Titel „Das Sakrileg“ in Bergisch-Gladbach (Bastei-Lübbe) im gleichen Jahr. Der Verfasser, Dan Brown, erhebt den Anspruch, die wahre Geschichte Jesu herausgefunden zu haben, die bisher durch die Kirchen geheimgehalten worden sei. Da er sich dafür immer wieder auf Dokumente und wissenschaftliche Fakten beruft, lassen sich viele Leser beeindrucken und das verstärkt ihre Skepsis gegenüber Bibel und Kirchen. Im Folgenden drucken wir Auszüge einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Buch ab.

Würde es sich bei „Sakrileg“ lediglich um einen weiteren Roman handeln, der religiöse Themen aufgreift, wäre jede tiefer gehende Auseinandersetzung überflüssig; enthalten Romane doch zumeist phantastische, spekulative und utopische Elemente. Problematisch wird die Angelegenheit, weil Dan Brown im Vorwort seines

Buches (S. 9)⁵⁴ und in zahlreichen öffentlichen Interviews⁵⁵ betont, dass die Handlung zwar frei erfunden sei, nicht aber die erwähnten religiösen „Dokumente“ und „Tatsachen“. In dieser Behauptung springen ihm zahlreiche als Sachbücher getarnte Glaubensbekenntnisse bei, die den begeisterten Sakrileg-Lesern mit plausibel klingenden Wissenssplintern füttern und damit den Eindruck verstärken, Browns Bild der Welt, insbesondere das der Religionen, entspreche der Wirklichkeit.⁵⁶ Deshalb soll an dieser Stelle wenigstens **eine** der Thesen Browns kritisch hinterfragt werden: War Jesus verheiratet?

Dan Brown klärt seine Leser auf, dass es zur Zeit des Neuen Testaments für einen Juden, insbesondere für einen frommen Rabbiner, vollkommen undenkbar gewesen sei, nicht zu heiraten (S. 337). Tatsächlich wurde die Ehe in der gesamten Geschichte des Judentums grundsätzlich positiv gewertet. Anders als im späteren Katholizismus waren auch Priester und religiöse Lehrer verheiratet. Nie aber war die Ehe verpflichtende Vorschrift für fromme Israeliten. Berichte über alttestamentli-

⁵⁴ Wir zitieren immer nach der Erstausgabe: Dan Brown, *Das Sakrileg*, Bergisch-Gladbach 2004.

⁵⁵ Vgl. in: www.danbrown.com und www.dan-brown.de/

⁵⁶ Vgl. Walter-Jörg Langbein, *Das Sakrileg und die Heiligen Frauen. Das Geheimnis der Nachkommen Jesu*, Berlin 2004; Marc Hillefeld, *Ein Code wird geknackt*, Dan Browns Roman „Sakrileg“ entschlüsselt, Köln 2004.

che Propheten wie Elia erwecken durch die Art ihres Dienstes den Eindruck, als lebten sie ohne Frauen (1Kön 17+18; 2Kön 1). Jeremia soll auf Befehl Gottes ehelos bleiben, um sein Volk auf die drohende Verschleppung hinzuweisen (Jer 16,2ff). Auch im späteren, außerbiblischen Judentum werden unverheiratete Rabbinen genannt.⁵⁷ Im Neuen Testament scheint Johannes der Täufer ohne Frau in der Wüste gelebt und gepredigt zu haben (Mt 3,1ff; Lk 3,1ff). Von Paulus, der immerhin pharisäischer Gelehrter war, wissen wir aus seiner bisher unbestrittenen Selbstaussage, das er unverheiratet war (1Kor 7,1.7ff; 9,5), ohne dass sein Zivilstand für Juden oder Christen zum Problem geworden wäre. Kaum vorstellbar, dass innerhalb einer Generation die frühe judenchristliche Gemeinde eine so radikale Veränderung von der totalen Ablehnung zur stellenweise Hochachtung der Ehelosigkeit durchlaufen haben sollte (Mt 19,12; 1Kor 7,1.27). Außerdem ist auch von dem frommen jüdischen Orden der Essener aus der religiösen Umwelt der christlichen Apostel bekannt, dass viele ihrer männlichen Anhänger erst sehr spät oder gar nicht heirateten.⁵⁸ Selbst die von Brown hochgeschätzten apokryphen Schriften⁵⁹ erwähnen ledige Männer aus dem Umfeld Jesu. So wird beispielsweise in der „Pistis Sophia“ positiv vom „jungfräulichen Jünger Johannes“ berichtet.⁶⁰

Im Gegenzug kann Dan Brown auch auf keinerlei zeitnahe Quellen verweisen, die eine Ehe Jesu belegten, weder aus jüdischem, noch aus heidnischem oder christlichem Hintergrund. Dabei finden sich in den antichristlichen Polemiken jener Zeit durchaus Spekulationen über einen ominösen⁶¹ irdischen Vater Jesu, über manipulierte Wunder oder eine künstlich inszenierte Auferstehung. Hinweise auf Jesu Ehefrau hingegen finden sich nicht, obwohl eine noch machtlose Kirche⁶² kritische Stimmen nicht hätte unterdrücken können. Erst relativ spät tauchen vage Andeutungen über eine mögliche Ehe auf. Spätere christliche Generationen bemühten sich, die wissensmäßigen Lücken über Kindheit, Jugend und Privatleben Jesu durch fromme Phantasie zu füllen. Da die Ehe in jener Zeit zwar nicht vorgeschrieben, doch aber Normalfall bei den meisten Christen war, wurde Jesus zuweilen auch eine Frau angedichtet. Auf der Suche im Neuen Testament standen diesbezüglich nur wenige Frauen zur Auswahl, so dass sich Spekulanten schon bald auf Maria Magdalena als Ehe-kandidatin einigten.⁶³ In manchen neueren Publi-

kationen wird - entsprechend gegenwärtigen Partnerschaftsvorstellungen - mit der Purpurhändlerin Lydia noch eine zweite Lebensabschnittsgefährtin Jesu ins Gespräch gebracht. Für beide Beziehungen existieren allerdings keinerlei ernstzunehmende historische Belege... Trotzdem behauptet Brown: Die Ehe zwischen Jesus und Maria Magdalena sei „eine historisch verbürgte Tatsache“ (S. 335)...

Tatsächlich gibt es Texte aus frühchristlicher Zeit, in denen Maria Magdalena nicht als eine von mehreren Frauen im Gefolge des Heilands, sondern als dessen enge „Gefährtin“ dargestellt wird. Diese Texte nennt man „apokryphe“ (= verborgene) Bücher oder kurz Apokryphen. Einige dieser Schriften wurden erst im vergangenen Jahrhundert wieder entdeckt. Der wichtigste Fund waren 13 Pergamentrollen in einem Tonkrug, die 1945 in Nag Hammadi (Oberägypten) geborgen wurden. Diese Rollen enthielten unter anderem bis dahin unbekannte Berichte über das Leben Jesu in koptischer Sprache. Die ältesten dieser Texte wurden wahrscheinlich Mitte des 2. Jahrhunderts n.Chr. angefertigt, die jüngeren erst wesentlich später. In einer dieser Apokryphen, dem sog. Philippus-Evangelium, heißt es: „Die Gefährtin Christi ist Maria, die aus Magdala. Der Herr liebte Maria mehr als alle Jünger, und er küsste sie häufig auf den Mund. Als die Jünger das sahen, sagten sie ihm: Warum liebst du sie mehr als uns alle?“⁶⁴ Dan Brown leitet daraus ab, Maria Magdalena sei die Ehefrau Christi gewesen und das Paar habe Kinder gehabt, einfach, weil ein 30-jähriger Mann in der jüdischen Gesellschaft von damals verheiratet zu sein und Nachwuchs zu haben hatte.

In mehreren Apokryphen wird Maria Magdalena als bevorzugte Gesprächspartnerin und rechte Hand von Jesus gezeichnet: Sie stellte die meisten Fragen, sie wird vom Heiland immer wieder vor allen anderen gelobt, sie verteilt nach seinem Tod die Missionsgebiete unter die Jünger. Brown: „Jesus war sozusagen der erste Feminist. Nach Aussage jener alten unverfälschten Evangelien hat Christus nicht Petrus zum Sachwalter seiner Kirche eingesetzt, sondern Maria Magdalena.“ Doch nach der kirchlichen Lehrmeinung⁶⁵ sei Petrus der Fels, auf den Jesus seine Kirche bauen wollte. Nieder also mit Maria Magdalena! „Zur Abwehr der nachhaltigen Bedrohung stellte die Kirche Maria Magdalena beharrlich als Dirne dar und vernichtete sämtliche Dokumente, die sie

⁵⁷ Vgl. Christa Urban, Ehe und Witwenschaft, in: Neues Testament und Antike Kultur, hg. von Kurt Erlemann, Neukirchen 2005, S. 25-30.

⁵⁸ Vgl. Gerhard Kroll, Auf den Spuren Jesu, 11. Aufl. Leipzig 1990, S. 159+161; siehe auch: Ch. Urban, aaO., S. 25f.

⁵⁹ Gemeint sind apokryphe Schriften im Umfeld des NT. Siehe dazu: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, hg. von E. Hennecke/W. Schneemelcher, 6. Aufl. Tübingen 1999.

⁶⁰ Vgl. Sophia Pistis, in: P. Sloterdijk/T. H. Macho, Die Weltrevolution der Seele, Zürich 1993, S. 867.

⁶¹ Ominös = anrühlig, bedenklich.

⁶² Gemeint ist die Zeit vor 313. Danach wurde das Christentum nach und nach zur Staatsreligion im Römischen Reich.

⁶³ An 12 Stellen berichtet das NT über Maria Magdalena: Mt 27,61; 28,1; Mk 15,40.47; 16,1.9; Lk 8,2; 24,10; Joh 19,25; 20,1.11.18.

⁶⁴ Philippus-Evangelium 63,34f.

⁶⁵ Gemeint ist die Römisch-katholische Kirche.

als *Gattin Christi ausweisen konnten*", sagt der Privatgelehrte Teabing im Roman.⁶⁶

„Jeder, der des Aramäischen mächtig ist, wird Ihnen bestätigen, dass das Wort ‚Gefährtin‘ in jenen Tagen nichts anderes als Ehefrau bedeutete“ (S. 338). Brown erwähnt hier nur die von mehreren Übersetzungsmöglichkeiten, die gut in sein Konzept zu passen scheint. Grundsätzlich bedeutet „Gefährtin“, dass Jesus und Maria Magdalena in bestimmter Hinsicht eine Gemeinsamkeit hatten, z.B. in geistlicher Hinsicht. Der Zusammenhang des Philippus-Evangeliums⁶⁷ und Parallelen in anderen Schriften der damaligen Zeit⁶⁸ macht deutlich, dass es sich gerade nicht um eine Ehefrau, sondern um eine „Gefährtin der Spiritualität“ handelte.⁶⁹

Mit seinen apokryphen Quellen geht Brown recht unsachgemäß um. Er übersieht beispielsweise, dass gerade die von ihm zitierten gnostischen Schriften⁷⁰ weitgehend die menschliche Realität Jesu leugnen. Nach ihrem Konzept hatte Jesus, der Erlösergott, einen reinen Geistleib. Den irdischen, materiellen Körper sahen sie als minderwertig und deshalb Gottes unwürdig an. Eine geschlechtliche Zeugung irdischer Nachkommen⁷¹ passt kaum in das religiöse Konzept der Gnostiker. Brown löst seine Zitate bewusst aus dem Kontext heraus, in dessen mystischem Original ein „Kuss“ weit eher als symbolischer Akt der Wissensvermittlung verstanden wird denn als Beschreibung eines erotischen Abenteuers, zumal solche öffentlichen Liebesbekundungen in der jüdischen Umwelt jener Zeit eher unüblich waren.

Auch Esther de Boor verweist auf die unterschiedlichen Bedeutungsebenen des Kusses in der hier besprochenen Literatur: *„Wir dürfen darunter kein Küssen im sexuellen Sinn verstehen, sondern in einem spirituellen (geistlichen). Die Gnade, welche die, die sich küssen, einander erweisen... lässt sie wiedergeboren werden. Das wird schon vorher in diesem Evangelium beschrieben.“*⁷² Überhaupt geht es den gnostischen Verfassern dieser Schriften nicht, wie Brown annimmt, um die Beschreibung einer Liebesbeziehung zwischen Jesus und Maria Magdalena, sondern um die Dar-

legung eines Erlösungsmythos, nach dem die Menschen durch spirituelle Wiedervereinigung der ehemals auseinandergefallenen männlichen und weiblichen Komponenten ihres Personkerns (Sündenfall) ihre ursprüngliche Vollkommenheit wieder erlangen können (Androgynie⁷³)...

Die bloße Beteuerung, Jesu habe Maria geliebt, kann kaum auf eine sexuelle Verbindung gedeutet werden, da mit demselben Ausdruck auch Jesu Beziehung zu seinen anderen, männlichen Jüngern (Mk 10,21; Joh 8,42; 11,3,5; 13,23) oder zur christlichen Gemeinde beschrieben wird (Eph 5,2.25)...

Über die Bibel und apokryphe Schriften hinaus verweist Brown auch auf Leonardo da Vinci als wichtigen „Trauzeugen“ der Ehe zwischen Jesus und Maria Magdalena. Interpretationsbedürftige Andeutungen aus Leonardos Gemälden allerdings können wohl für niemanden als ernstzunehmendes Argument einer Ehe Jesu herangezogen werden. Da es keinerlei schriftliche Äußerungen Leonardos gibt, in denen der Künstler eine solche Beziehung Jesu für wahrscheinlich hielt, stehen Browns Bildmeditationen sowieso auf wackligen Füßen. Doch selbst, wenn Leonardo eine Liebschaft zwischen Jesus und Maria Magdalena annahm - was mehr als umstritten ist -, hatte Leonardo über 1500 Jahre nach dem betreffenden Ereignis keinerlei historische Belege für eine solche Sichtweise. Dementsprechend können seine Gemälde über das historische Leben Jesu keinerlei Auskunft geben.

Das von Brown für seine Liebesgeschichte herangezogene Geheimdossier der „Priuré de Sion“ enthält zwar eine lange Namensliste, die nachweislich allerdings erst in neuerer Zeit verfasst wurde.⁷⁴ Echte historisch relevante Dokumente, beispielweise aus der Antike oder dem Mittelalter, enthält es nicht... Michael Kotsch

(Abdruck mit freundlicher Genehmigung aus: Infobrief „Biblisches glauben, denken, leben“ Nr. 70 [Nov. 2005], hg. vom Bibelbund. Dort findet sich der vollständige Artikel, aus dem wir Passagen zitiert haben. Der Autor ist derzeit Vorsitzender des Bibelbundes in Deutschland. - Wir verweisen außerdem auf eine Rezension: John Brug, *Breaking the Da Vinci Code*, in: Wisconsin Lutheran Quarterly 2005, Heft 4, S. 159f)

⁶⁶ Das Sakrileg, Jesus war ein Mann, <http://stern.de/unterhaltung/buecher/index.html?eid=520432&id=520364>, 17.12.2004

⁶⁷ Es ist übrigens eine Schöpfung des späten 3. Jahrhunderts und damit von historischer Belanglosigkeit. Darüber hinaus verrät Browns Bezugnahme auf das Aramäische seine weitgehende Unkenntnis der von ihm zitierten Dokumente, denn das Philippus-Evangelium liegt uns lediglich in einer koptischen, nicht aber in einer aramäischen Version vor. Vgl. G. Röwekamp: Art. Philippus-Literatur, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur, Siegmund Döpp/Wilhelm Geerlings Hrsg., Herder, Freiburg 1998, S. 502.

⁶⁸ Der Kirchenvater Irenäus (2. Jh.) bezeichnet Lukas als Gefährten des Paulus, Markus als Gefährten des Petrus usw.

⁶⁹ J. Kühlwein, Art. „Nächster/Gefährte“, in: Ernst Jenni/C. Westermann (Hg.), Theologisches Handwörterbuch zum AT, Gütersloh 1975, Bd. 2, 786-791.

⁷⁰ Der griechische Begriff „Gnosis“ wird im Deutschen zumeist mit „Wissen“ übersetzt. Er bezeichnet eine antike Glaubensrichtung, die Erlösung durch die Vermittlung geheimen Wissens zu erlangen hoffte. Ihr Weltbild war dualistisch: Ein böser, materieller Gott erschuf das sichtbare Universum und verschuldete die Bindung der rein geistigen Seelen der Menschen an die Materie. Ein guter immaterieller Gott (Christus) weist seinen Anhängern den Weg zur Ablösung des Geistes aus seinem irdisch-materiellen Gefängnis.

⁷¹ Die Zeugung leiblicher Nachkommen (als Davids Thronerben) soll aber nach D. Brown das entscheidende Motiv für Jesu Ehe gewesen sein (vgl. S. 318).

⁷² Esther de Boor, Weder unzünftig noch außergewöhnlich fromm? Über den Mythos der „Braut Christi“ hinaus, in: Dan Burstein, Die Wahrheit über den Da-Vinci-Code, S. 96.

⁷³ Mann und Frau in einer Person (griechisch „andros“ = Mann; „gyne“ = Frau).

⁷⁴ Vgl. Amy Bernstein, Französische Luftschlösser, Dichtung und Wahrheit im Da Vinci Code, in: Dan Burstein, Die Wahrheit über den Da-Vinci-Code, München (Goldmann) 2004, S. 480-488.

Lutherisches Theologisches Seminar Leipzig

Vorlesungsverzeichnis Sommersemester 2006

	Wo.-Std.:	Dozent
Altes Testament:		
Exegese Jesaja 1-11	(2)	Baumann
Exegese Ausgewählte Psalmen II	(2)	Herrmann
AT-Bibelkunde II	(1)	Herrmann
AT-Proseminar	(1)	Baumann
Neues Testament:		
Exegese Römerbrief I (Kap. 1ff)	(2)	Meinhold
Philipperbrief III	(1)	Klärner
Kolosserbrief II	(1)	Weiß
NT-Einleitung II	(2)	Meinhold
NT-Bibelkunde II	(2)	Meinhold
Leben Jesu	(2)	Meinhold
Hermeneutik II	(1)	Meinhold
Kirchengeschichte:		
KG-Übung: Reformator. Hauptschriften	(2)	Herrmann
KG-Repetitorium	(1)	Herrmann
Philosophiegeschichte 19./20. Jh.	(2)	Herrmann
Systematische Theologie:		
Dogmatik III: Gottes Vorsehung	(2)	Hoffmann
Seminar: Feministische Theologie II	(1)	Hoffmann
Theol. Bekenntnisschriften. I: Sünde	(2)	Hoffmann
Praktische Theologie:		
Pastoraltheologie I	(2)	Hoffmann
Homiletische Übung (Predigt)	(2)	Herrmann
Homiletisches Proseminar: Andachten	(1)	Herrmann
Einführ. Evangelisation u. Mission	(2)	Herrmann
Studium generale:		
Griechisch II	(6)	Hoffmann
Kirchenlatein-Lektüre II	(1)	[Team]
Sport	(2)	Herrmann

Termine:

Gastvorlesung 24.2.06: M. Gehler (MDR): Grundlagen der Kommunikation im Blick auf kirchliche Verkündigung

Vorlesungsbeginn SS: Montag, 13. März 2006 (8.00 Uhr Andacht)

Semesterende: Freitag, 7. Juli 2006

Seminartag: 23. September 2006

Wintersemester 2006/07: 25.9.2006 – 2.2.2007