

Mit Gott leben¹

Einführung

These: Die eindeutige Bestimmung eines theologischen Seminars besteht darin, dass dort Menschen dazu vorbereitet werden, ein geistliches Amt zu übernehmen: zu predigen, zu lehren, die Sakramente und andere feierlichen Handlungen zu verwalten und vorzunehmen und dem gesamten Leib Christi zu dienen. Die unauffälligere, vielleicht aber grundlegendere Aufgabe des Seminars ist es, die Menschen selbst, die den Dienst übernehmen sollen, vorzubereiten, dass sie in der Gnade und Erkenntnis unseres Herrn Jesus Christus wachsen (2. Petr 3, 18) und sie beständig dazu zu befähigen, einen furchtlosen Standort persönlicher Moral zu finden und diese Lebensgewohnheiten zu praktizieren, die sich in einer nach innen und außen förderlichen Ethik niederschlagen.

Es ist meine These, dass wir uns für das Leben im Lauf des Lebens vorbereiten. Die Phase der Ausbildung im Seminar bringt das übrige Leben des Seminaristen nicht zu einem gewissen Stillstand und schränkt alles ein, was auch immer – ob angenehm oder nicht – sonst sein Leben noch beeinflusst. Die Erfahrung stellt das lebendige Material dar, vorausgesetzt, dass jemand bereit ist, sich die Erfahrung dienen zu lassen.² Kierkegaard nennt das die Aufgabe, ein „eigenständiger Denker“³ zu werden, was ein „ernstes Mühen im Glauben“⁴ erfordert. Die Belastung und die Verheißung des ganzen Unternehmens bestehen darin, dass es Entschlossenheit, Ausdauer und den Willen bedeutet, Erfahrung wirklich zu erleben.

Rein theoretisch gesprochen ist Leben *für* Gott die übliche Art, das Leben als Christ zu beschreiben. Eine solche Jüngerschaft verlangt Urteilsfähigkeit, Opfer, Eifer, Hingabe, Überzeugung und ein frommes Leben aufgrund dieser Forderungen. Leben *mit* Gott ist ein begleitender Faktor der Nachfolge Jesu. Beständigkeit, Ausdauer, Widerspruch, Dankbarkeit, eine Fähigkeit zur Nüchternheit als auch zur Andacht, und manchmal auch zu einem hartnäckigen „Such-Spiel“

¹ Englische Originalausgabe: C. JOHN WEBORG, Living with God, in: Ex Auditu 18 (2002) 57-76, dt. Übersetzung: Friedhilde Horn.

² C. JOHN WEBORG, Spiritual Formation in Life for Life in the Interlude Called a Theological Education, in: Covenant Quarterly, LVIX (November 2001), 3.

³ SÖREN KIERKEGAARD, Concluding Unscientific Postscript (trans. David Swenson, ergänzt und mit Einführung und Anmerkungen versehen von Walter Lowrie), Princeton 1941, 73, 84 und 267-270.

⁴ Ebd., 188.

– das alles macht das Leben mit Gott zu einem Glaubens-Abenteuer mit einem fortgesetzten Handeln in Liebe. Wenn ein Christ im Glauben dient und in der Liebe handelt, rechnet er hoffnungsvoll mit Gott, dass dieser die Zusage seiner Gegenwart erfüllt, die verheißene Frucht wachsen lässt und die Treue seines Bundes bewahrt. Die Art der hier dargestellten Theologie – sowohl der prima als auch der secunda, ist eher theozentrisch zu sehen als christozentrisch. Im Prozess des Lebens mit Gott, während man gleichzeitig für Gott lebt, werden Glaube, Hoffnung und Liebe lebendig erhalten, da der Heilige Geist durch Wort und Sakrament bezeugt, dass „die Erneuerung [der Schöpfung] durch den Logos, der sie im Anfang geschaffen hat“ geschieht.⁵

Das Problem

Ich möchte die Kernfrage umreißen. Barry und Connolly sagen: „Widerstand ist ein entscheidendes Element in der Entwicklung jeder zwischenmenschlichen Beziehung.“⁶ Widerstand füllt den Raum zwischen dem empfundenen Bedürfnis nach einem Wechsel und dem Risiko, das erforderlich ist, dies anzusprechen. Die Menschen sind sich dieses Bedürfnisses bewusst, lange bevor es angesprochen wird und steigern die Spannung noch, indem sie zu seiner Unterdrückung beitragen. Und nicht weniger als in bedeutenden menschlichen Beziehungen, begleitet die gleiche Qual oft das Anknüpfen einer Beziehung zu Gott.

Nach Barry und Connolly gibt die in zunehmendem Umfang veröffentlichte geistliche Literatur fünf wichtige Bereiche an, in denen sich Widerstand auf unwillkommene Weise bemerkbar macht. Variationen dieser fünf Themen gibt es überall:

1. Fragen im Hinblick auf das Gottesbild, mit dem jeder der Studenten bisher gelebt hat. Das kann abhängig sein von Erfahrungen mit Macht, Sexualität, von Reifegraden, Unklarheit, Überängstlichkeit usw.

2. Angst, seine Beziehung zu Gott zu verlieren, oder auch überwältigt zu sein von der Größe Gottes, besonders wenn jemand nicht in der Lage ist, auf reife Weise zu beten, indem er echte Gefühle, Gedanken oder Nöte usw. zum Ausdruck bringt. Die Studenten können gelehrt werden, dass es keine „richtige“ Art zu beten gibt, keinen geheimen Code, den man entdecken muss, damit die eigenen Gebete legitimiert sind. Ich bin der Ansicht, dass das wirksamste Gegengift für solche Befürchtungen darin besteht, die Gebete in der Bibel zu „lesen, auszuwerten, sie innerlich zu erfassen und zu verarbeiten“ (Proper 28, Book of Common Prayer).

⁵ ATHANASIUS, Über die Menschwerdung des Logos und dessen leibliche Erscheinung unter uns, BKV Bd. 31, Kempten / München 1917, 33.

⁶ WILLIAM A. BERRY / WILLIAM J. CONNOLLY, The Practice of Spiritual Direction, New York 1982, 81.

3. Wenn Beziehungen einen höheren Reifegrad gewinnen, können Unterschiede zwischen dem Ich und dem Gegenüber, einschließlich Gottes, stärker hervortreten. Erwartungen werden untergraben oder sogar ausgeschaltet in dem Prozess, in dem man anderen erlaubt, anders zu sein als das Bild, das man von ihnen hatte. Andererseits wird der schmerzliche Prozess in Gang gesetzt, dass man auch das eigene Ich anders sein lässt als die Idealvorstellung, die man von sich besaß. Hier ist die Fähigkeit entscheidend, Gnade als Grund der Freiheit gegenüber Gott, sich selbst und anderen zu anzunehmen. Mit dem Gott, der anders ist als das eigene Gottesbild, kann man im Prozess der reifen Unterscheidung leben, und mit dem Ich, das anders ist als die eigene Idealvorstellung, kann man durch Gnade ausgesöhnt sein.

4. Es gibt eine reale Furcht vor Bibeltexten, die zu einer radikalen Nachfolge auffordern. Als Beispiele mögen genannt sein: „Zürnet ihr, so sündigt nicht“; „verkaufe alles, was du hast, gib es den Armen und folge mir nach“; „sagt Dank Gott alle Zeit für alles“ oder: „betet ohn Unterlass“.

5. Das Vorhandensein geheimer Sünden.⁷

Es ist bemerkenswert, dass drei der fünf Kategorien sich unmittelbar auf die Gottesfrage beziehen. Wenn mit den ersten drei Kategorien nicht angemessen umgegangen wird, fallen dem die zwei letzten zum Opfer. Wenn z. B. das Gottesbild eines Menschen aus dem Bereich der Rechtswissenschaft oder nur von autoritären Vorbildern abgeleitet ist, kann dieser Mensch vielleicht niemals das erforderliche mutige Vertrauen aufbringen, auf die gewagten Herausforderungen einiger Bibeltexte einzugehen, die sich auf die Nachfolge beziehen. Das Risiko, Gott zu missfallen ist zu groß, und das Risiko in den eigenen Augen zu versagen zu naheliegend. Die entscheidenden Fragen der Prägung und Richtungsweisung im Leben sind nach Ursprung und Ergebnis theozentrisch.

Mit der Erlaubnis eines meiner früheren Studenten stelle ich hier am Anfang des Aufsatzes ein „Fallbeispiel“ vor, um die einschlägigen theozentrischen Fragen beim Versuch, mit den Anforderungen eines Lebens als Christ zurechtzukommen, sichtbar zu machen.⁸ Der „Fall“ wird schmerzlich deutlich machen, wie früh im Leben diese Prägungen eine Rolle spielen. Der „Fall“ betrifft Missionarskinder (MKs) und ihre Nöte, wenn sie mit langen Trennungszeiten von ihren Familien früher und später zurecht kommen sollen. Dabei geht es um das Verlassen des Zuhauses (wo die Eltern als Missionare arbeiten), um eine öffentliche Schule zu besuchen, wo auch andere Missionarskinder erzogen werden. Allein dieser Schritt bedeutet schon den Verlust in vier verschiedenen Bereichen: Beziehungen (Eltern und Freunde), im Materiellen (vertraute Gegenstände und Umgebungen),

⁷ Ebd., 82-91.

⁸ JAMES GOULD, Bringing Spiritual and Emotional Healing to Adult Missionary Children Through Rituals of Lament and Assurance (paper submitted in Theology of Caring and Health), North Park Theological Seminary July 2001.

Kontrolle (familiäre Gewohnheiten, Interaktions-Systeme) und der eigenen Rolle (ein Empfinden dafür, wo man im sozialen Netzwerk hingehört).

James Gould fasste mit Hilfe von Ruth E. Van Reken, die das gleiche Schicksal hatte, diesen Prozess in Stichworte: Protest (die Eltern sagten, der Flug würde ihm Spaß machen – für ihn gab es nur Tränen dabei); Verzweiflung („ich hörte auf, im Bett zu weinen – es nützte doch nichts“); „die Lehrer glaubten, ich hätte mich gut eingewöhnt“ (sie ahnten nicht, dass ich resigniert hatte); der weite Abstand (die Beziehungen Eltern-Kind verloren an Intensität – „es ist, als ob man es mit Toten zu tun hat“). Man kann sich vorstellen, dass der Gedanke an eine Wiederbegegnung mit den Eltern nicht besonders tröstlich war.

Fragen von geistlichem Gewicht kommen ins Bild, wenn missionarische Kreise eine Spiritualität betonen⁹, in der es nur „Siege“ gibt, wobei Kummer und Angst „unter den Teppich gekehrt“ werden. Schmerzliche Gefühle werden dabei als ein Zeichen geistlicher Schwäche gewertet und, was das Schlimmste ist, man erwartet von den Menschen, dass sie eher ihre Erfahrungen geistlich einordnen, als ihre wahren Gefühle zum Ausdruck zu bringen. Es ist nicht schwer, sich den Preis vorzustellen, den man dafür bezahlen muss, oder aber zukünftige Szenen, wo dieses Vorgehen in Zorn und Opposition zur Kirche und zu dem Glauben umschlägt, der die Familie an einen Punkt kommen lässt, wo ihr Glaube versagt (wie das Kind im Fallbeispiel es empfand).

Van Reken behauptet – nach Gould, dass diese Verluste unmittelbar mit Gott in Verbindung gebracht werden, da er ja derjenige ist, der zum missionarischen Dienst beruft, und auch derjenige, dem sie dienen. Die Fragen des Schmerzes und die Fragen des Glaubens gehen ineinander über. „Den Schmerz zu hinterfragen, heißt Gott zu hinterfragen.“¹⁰ Wenn MKs den Schmerz zum Ausdruck bringen, ist das Auflehnung gegen Gott. „Schmerz und Glaube waren ein Widerspruch“. Ein MK sagte:

„Wenn jemand in der Lage gewesen wäre [...] meine Fragen zu akzeptieren, warum ich mich wohl so elend fühlte, weil Gott meine Eltern veranlasste zu dem, was sie taten, statt mir Plattheiten über Gott zu erzählen, der ja doch für alles sorgte, wenn man ihm vertraute, dann hätte ich vielleicht einen leichteren Weg durch jene Jahre gefunden. Statt dessen endete ich schließlich bei dem Gefühl, [...] dass] mein Schmerz eine Folge davon war, dass ich Gott nicht vertraute. Doch ich wusste nicht, wie ich irgendwie und – wo noch vertrauen konnte und der Schmerz ließ nicht nach. Das, was ich daraus lernte, war, dass man sich auf Gott nicht verlassen konnte [...] das ist ein Punkt allergrößter Einsamkeit – nicht fähig sein, Menschen oder Gott zu vertrauen.“¹¹

⁹ RUTH E. VAN REKEN, *Letters I Never Wrote*, Oakbrook, Ill. 1985, 5, 9 und 37, zitiert in: GOULD, *Bringing Spiritual and Emotional Healing*, 5f.

¹⁰ DOUG MANNING, *Don't Take My Grief Away From Me*, Hereford, Tex. 1979, 78, zitiert in: GOULD, *Bringing Spiritual and Emotional Healing*, 8.

¹¹ RUTH E. VAN REKEN, *Possible Long-term Implications of Repetitive Cycles of Separation and Loss During Childhood on Missionary Kids* (unpublished paper presented at Christian Associ-

Nahezu alle fünf Bereiche des Widerstandes, die Barry und Connolly anführen, werden bei diesem „Fall“ irgendwie berührt. Die Gottesfrage ist die beherrschende. Ein Leben mit Gott, vor allem, wenn es der Gott der Eltern ist, ist mehr, als man erwarten kann. Und mehr noch. Missionare erleben schon eine Art geistlicher Prägung während ihrer Vorbereitungszeit. Aus diesem Grund konnte das Gottesbild, noch viel weniger ein Konzept von Gott, wie es durch Zuhause, Kirche und Ausbildungsseminar vermittelt wird, nicht als Gesprächspartner dienen. Wie die Geschichte von Gould zeigt, wirken sich die Folgen das ganze Leben hindurch aus.

Intellektuelle und geistliche Unaufrichtigkeit kann teilweise abgemildert werden durch eine theologische Erziehung, die Gott sowohl als Subjekt als auch als Hauptthema (Inhalt) ansieht, als jemand, mit dem man lebt, aber für den man auch lebt, eine Beziehung, die so untrennbar ist wie die alte Formulierung „das Gesetz des Betens ist das Gesetz des Glaubens“ (*lex orandi, lex credendi*). Das wiederum erfordert ein theologisches Herangehen, das die *theologia prima* und die *theologia secunda* miteinander anordnet, wenn in einem Seminar Menschen für den geistlichen Dienst vorbereitet werden. Solche Menschen können die Fähigkeit zu intellektueller und spiritueller Integrität entwickeln, die Gott sowohl Subjekt als auch Hauptthema (Inhalt) sein lässt, wobei ein wechselseitiges Informieren und Fragen im Leben des einzelnen mit Gott stattfindet, ein Leben, das selbst in einem Seminar nicht abgeschaltet ist.

Perspektive

Eine kurze Unterscheidung muss zwischen *theologia prima* und *theologia secunda* aufgezeigt werden. *Theologia prima* als vorrangige Theologie ist Reden mit Gott. Es ist Reden in der zweiten Person, direkt und persönlich – von Angesicht zu Angesicht. Wenn Gott Gesprächspartner ist, ist das nicht eine Unterhaltung zwischen Gleichen. Originales (ursprüngliches)¹² Denken ist sein *modus operandi* (seine Art zu handeln). John Macquarrie erklärt das originale Denken, indem er es mit berechnendem und existentiellem Denken vergleicht. Berechnendes Denken unterscheidet klar zwischen Subjekt und Objekt. Kontrolle hat das Subjekt. Objektivität füllt den Raum zwischen Subjekt und Objekt, und der Nutzen – der Gebrauch des Objekts durch das Subjekt ist das Ziel. Existentielles Denken zielt nicht auf Nutzen oder Abstand. Es ist von dem Gesprächsgegenstand abhängig, wobei jede Seite an der gleichen Menschlichkeit teilhat, und umgekehrt gibt es die Teilhabe an der Offenbarung, die jeder entfaltet. Drittens, das originale Denken ist ebenfalls dem Gesprächsgegenstand unterworfen, aber in einer einzigartigen Weise: Eine der Seiten transzendiert die andere, beherrscht sie, über-

ation for Psychological Studies Convention), Lancaster, Pa. 1987, 7, zitiert in: GOULD, *Bringing Spiritual and Emotional Healing*, 9.

¹² Im engl. Original heißt es: „primordial thinking“.

windet sie, aber so, dass die andere weder objektiviert noch ihrer Persönlichkeit beraubt wird. Tatsächlich kann das Überwundenwerden von einem andern Wesen vielleicht sogar zu einer Phase großer Freiheit führen, wie es unter der Gnade geschieht, oder aber es führt zu großer Angst, wenn Schuld im Spiel ist.¹³

Originale Begegnungen sind befrachtet mit Vieldeutigkeit: Attraktion und Entfremdung, Wünschen und Angst (ehrfürchtiges Grauen), Vertraulichkeit und Einschüchterung. In einer hervorragenden Auslegung über die Begegnung zwischen dem Johannes der Apokalypse und dem verherrlichten Christus, vor dem Johannes wie tot niederfiel, kommentiert Johann Albrecht Bengel, dass Johannes sowohl erschreckt als auch gestärkt war, als Jesus ihm die Hand auflegte und sagte: „Fürchte dich nicht, ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige, ich war tot, und siehe, ich lebe für immer, und ich habe die Schlüssel der Hölle und des Todes“ (Offb 1, 17b-18).¹⁴ Die Mehrdeutigkeit dieser Erfahrung und die Widersprüchlichkeit im Empfinden des Johannes zeigen eine verblüffende Ähnlichkeit mit den Begegnungen der Hannah (1. Sam 1-2), des Jesaja (Kap. 6), des Petrus, der sich des wunderbaren Fischzuges nicht wert fühlte (Lk 5), oder des Paulus bei seiner Bekehrung (Apg 9). Paulus ist so erstaunt durch diesen souveränen Akt der Gnade und Berufung, dass er eine ganz ungewöhnliche Metapher benutzt: *ἔκτρομα* / *ektroma* – er nennt sich eine Fehlgeburt. Wenn man es etwas konventioneller übersetzt, ist Paulus eine unzeitige Geburt, er, der der geringste der Apostel ist und eigentlich nicht so bezeichnet werden dürfte (1. Kor 15, 8f). Paulus lebt mit einer Gnade, die für Leute seines Schlates nicht angemessen ist und die ihn auffordert, doch daran zu glauben. Es ist zu schön, um wahr zu sein. Gnade wird leicht zu ihrem eigenen größten Feind und zum Anlass zu ihrer eigenen Niederlage, vor allem, weil sie so unglaublich ist! Sie erschreckt und stärkt – ist furchterregend, dass man sie sich anmaßt, und gleichzeitig bestärkt sie durch ihre Großzügigkeit. Wir leben mit ihr, indem wir durch sie leben. Gnade verachtet jede Berechnung.

Theologia secunda auf der andern Seite ist die Rede über Gott. Es ist Sprache in der dritten Person. Sie hat etwas Gemeinsames mit dem berechnenden Denken, indem sie nicht so viel mit einem Subjekt zu tun hat, sondern mit einem Hauptinhalt(-thema). Die theologia secunda sucht nach einer angemessenen Methode und einem dazugehörigen „System“ des christlichen Glaubens, wie man es vielleicht in Tillichs „Systematischer Theologie“ findet. Ich biete hier einen schematischen Stichwort-Vergleich zwischen den beiden Wegen der Theologie an, obwohl er keinesfalls erschöpfend ist.¹⁵

¹³ JOHN MACQUARRIE, *Principles of Christian Theology*; New York 1977 (2nd edition), 91-95. Macquarrie zitiert hier in Anlehnung an Martin Heideggers ‚Was ist Metaphysik?‘

¹⁴ JOHANN ALBRECHT BENDEL, *Sechzig erbauliche Reden über die Offenbarung Johannes oder vielmehr Jesu Christi samt einer Nachlese gleichen Inhalts*, Stuttgart 1758, 49, 63.

¹⁵ JEAN LECLERCQ stellt einen Gegensatz zwischen monastischer und scholastischer Theologie dar, in: *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture* (trans. Catherine Misrahi), New York 1974 (2nd revised edition). ELMER COLYER und ich arbeiteten kürz-

Theologia prima

- Schweigen
- Erfahrungen zu verstehen suchen
- Biblische Geschichten, Schreie, Parabeln
- Ungerechtigkeit, Zorn, der nach Rache verlangt,
- Schuld, die Vergebung sucht
- Tod, Kummer, der Aufschub sucht
- Menschen, die Gemeinschaft suchen
- Glück, das nach Lobpreis verlangt
- Hoffnung, die vertagt werden muss
- Gebet, Protest, blockierte Gedanken, doch widerspenstig im Hinblick auf Lösungen

Theologia secunda

- Klare Konzepte
- Erkenntnistheorie: Glaube sucht nach Verstehen
- Hermeneutik, Exegese
- Theodizee
- Versöhnung
- Auferstehung
- Aufnahme in die Kirche und Lehre von der Kirche
- Abendmahl
- Endgeschichte
- Behauptungen, Lösungen

Die *theologia prima* widersteht der Systematisierung und beugt verfrühten Schlüssen vor. Wenn die *theologia secunda* die Richtigkeit ihrer Logik und hermeneutischen Ergebnisse laut verkündet, bringt die *theologia prima* einen Text auf den Tisch, der nicht damit übereinstimmt. Helmut Thielicke sagt, „dass die Theologie ihre tiefsten Geheimnisse da verrät, wo sie widersprüchlich ist“¹⁶. Die *theologia prima* weiß das und hält das für eine Quelle des Leidens, eine Gelegenheit, die intellektuelle Redlichkeit, die nach einer schnellen, festen Lösung sucht, auf den Prüfstand zu stellen, wo man im geheimen vielleicht sich wünscht, dass Sebastian Moore unrecht hatte, als er zu Kathleen Norris einmal sagte, dass Gott sich in den Psalmen anders verhält als in der systematischen Theologie!¹⁷

Die *theologia prima* und die *theologia secunda* sind keine Alternativen. Sie gehören zusammen wie die *lex orandi* und die *lex credendi*. Erziehung oder Ausbildung ist etwas Schmerzhaftes, Lernen bedeutet auch Umlernen, Konzepte müssen von Überzeugungen unterschieden werden, und der Student braucht die Freiheit von dem Zwang, alles zu personalisieren: Jede Frage, die an den Studenten gerichtet wird, bedeutet nicht unbedingt einen Angriff auf seine (oder ihre) Person. Die Unterscheidung des Ich von den Gedanken einer Person, ohne dabei der Gefahr der Gleichgültigkeit oder der völligen Loslösung von der intellektuellen Aktivität dieses Menschen zu unterliegen, ist ein schmerzlicher Prozess und gehört zu einer theologischen Ausbildung.

lich auf diese Art an Unterscheidungen von Evangelical Theology, in: *Transition: Theologians in Conversation with Donald Bloesch* (ed. Elmer Colyer), Downers Grove, Ill. 1999, 158-160.

¹⁶ HELMUT THIELICKE, *Modern Faith and Thought* (trans. Geoffrey W. Bromiley), Grand Rapids 1990, 99.

¹⁷ KATHLEEN NORRIS, *The Paradox of Psalms*, in: *Out of the Garden: Women Writers on the Bible* (ed. Christina Büchmann und Celina Spiegel), New York 1994, 222.

Noel Annan, die über die Entwicklung des Berufsbildes von Universitätslehrern in Oxford und Cambridge schreibt, sagt, dass die vorrangige Aufgabe der Universität darin besteht, eine Fähigkeit zum Lernen zu entfalten.¹⁸ Zugegeben, die radikale Exklusivität der Behauptung befriedigt nicht voll, weil erlernte Fähigkeiten, Erfahrung und Wissen auch die zu erwartenden Früchte einer Erziehung sind. Aber ein gebildeter Mensch pflegt die Bereitschaft zum Lernen. Dabei geht es auch um die schmerzlichen Aspekte, eigene Scheuklappen und Unwissen zu erkennen. Manchmal spielt auch der Unwille eine Rolle, den Widerstand gegen das Lernen wahrzunehmen, zu erkennen und dagegen anzugehen.

Wenn Erziehung bzw. Ausbildung bedeutet, eine Fähigkeit zum Lernen zu entwickeln, dann sorgt die geistliche Prägung selbst für die Offenheit für das Werk des dreieinigen Gottes. In der Tradition des Pietismus (die geistliche Atmosphäre, der das North Park Seminary entstammt) sprach man von dem Überführtwerden von der Sünde, wenn der Heilige Geist die Gläubigen mit Gesetz und Evangelium konfrontierte. Es ist nur natürlich, dass man einer solchen Zur-Schau-Stellung Widerstand entgegengesetzt, weil man von vorneherein nicht weiß, wie tief das geht oder bis zu welchem Ausmaß das eigene Leben bloßgelegt werden wird (Hebr 4, 12 f). Der schmerzlichste Teil besteht darin, die Wahrheit des Überführtwerdens zuzugeben (Ps 51, 5). Das zu tun bedeutet bereuen, und Reue ist die strukturelle Entsprechung für das Zugeben der Notwendigkeit, zu vergessen oder umzulernen oder zuzugeben, dass etwas, was man als Tatsache genommen hat, nur ein Vorurteil ist, und auf dem Gebiet der Sozialethik manches nur ein Brauch und nicht ein moralisches Gebot.

An diesem Punkt kann der berufliche Bau, das Leben eines Menschen, nach innen zusammenbrechen. Implosion ist einer der Wege Gottes, um Menschen durch die Wahrheit für die Wahrheit zu befreien. In mancher Hinsicht sind Ausbildung und Prägung ein langer (hoffentlich lebenslanger) Prozess der Krisenverarbeitung.

Erziehung und Prägung sind niemals frei von ihrer Nemesis, nämlich einer anscheinend halsstarrigen Fähigkeit, sowohl der Gnade als auch dem Wissen Widerstand zu leisten. Die Krise, die einer bewältigen muss, ist erkenntnistheoretischer Art: Der Prozess des Wissens ist ein Prozess der Offenbarung, des Aufdeckens einer verborgenen Wahrheit durch Unwissen und Vorurteil oder fluchwürdigem Widerstand etwa der Aussage: „Ich habe meine Meinung; es verwirre mich niemand mit Tatsachen.“ Paulus warnt vor verdunkeltem Verständnis aufgrund von Unwissen und Härteigkeit des Herzens. Die klassische Theologie nennt das die intellektuellen Auswirkungen der Sünde. Aber schlicht gesagt, Sünder werden als Unbelehrbare gekennzeichnet (Eph 4, 18). Die Konsequenz aus solcher Härte und einem verdunkelten Verständnis ist der Verlust von Sensibilität und eine Vernachlässigung einem Verhalten gegenüber, das einen

¹⁸ NOEL ANNAN, *The Dons: Mentors, Eccentrics and Geniuses*, Chicago 1999, 3.

selbst entmenschlicht und andere zu Opfern macht (Eph 4, 19). Kein Wunder, dass die Menschen von theologischer Erziehung und dem dauernden Der-Prägung-Ausgesetzsein befreit sein möchten. Es ist ein ständiges Zur-Schaustellen des eigenen Unwissens und schlimmer noch, des Bevorzugens des Unwissens. Unwissen erscheint leichter.

Das Geheimnis, die Fähigkeit zu Erziehung und Prägung, zu Gnade und Wissen zu besitzen, ist die Kernfrage. Die Entwicklung einer solchen Fähigkeit erfordert, dass *theologia prima* und *theologia secunda* ihren richtigen Platz im Haushalt einer theologischen Ausbildung erhalten, so dass die Studenten auf eine gesunde Weise wissen können, dass Gott sowohl Subjekt als Hauptinhalt(-thema) ist. Die Studenten müssen auch wissen, dass das Unterwerfen des Subjektes unter den(das) Hauptinhalt(-thema) jede Möglichkeit einer Beziehung zu Gott ausschließt. Das Hauptthema bewegt sich in der Atmosphäre des berechnenden Denkens und bleibt bei der Sprache in der dritten Person. Die Theologie als Lehre gibt keine Antwort auf menschliche Nöte und ist im Grunde auch nicht in der Lage, alle Fragen zu beantworten, die ihr gestellt werden. Doch das Streben nach einer letzten Antwort – wie Stephen Hawkings Suche nach einer Theorie für alles – hat eine brüchige Stelle: Wer kann ein so umfassendes Wissen vorweisen, dass er einem solchen Anspruch genügen könnte? Meiner Ansicht nach wird berechnendes Denken, wenn es zu einem letzten Ergebnis kommt, auch entdecken, dass nicht alles kalkulierbar ist. Für Theologen bleibt immer ein Text, der nicht passt oder eine Erfahrung, die unterschätzt wurde, so dass man nur eine summarische Antwort geben kann, so ähnlich wie Hiobs Freunde. Ich denke, Gödels Beweis einer mathematischen Theorie ist für Theologen anwendbar:

„Dieser Beweis besagt, dass innerhalb eines jeden streng logischen mathematischen Systems es bestimmte Fragen gibt, die nicht bewiesen oder geleugnet werden können aufgrund von Axiomen innerhalb des Systems. Daher ist es ungewiss, dass die Grund-Axiome der Arithmetik nicht Widersprüche möglich machen.“¹⁹

Ist es nicht auch möglich, dass Grund-Axiome der Theologie, wenn sie immer zu logischen Schlüssen führen, Widersprüche erlauben können? Dass bestimmte Fragen in der Theologie nicht auf der Basis von Axiomen innerhalb des Systems bewiesen oder geleugnet werden können? Wenn das ursprüngliche Denken eher als das berechnende Denken einige dieser Fragen beantwortet, dann sucht das ursprüngliche Denken eher eine theologische Perspektive als eine theologische Position. Der Grund dafür ist, dass ein Student ebenso nötig mit Gott leben muss als über Gott lernen muss.

Ich habe keine Ahnung, warum Gott den Leib der Hannah verschloss (1. Sam 1, 6), doch diese Belastung wurde zum Vorwand für Pennina, sie in eine *cause célèbre* (1. Sam 1, 7) umzuwandeln und diese Quälerei Jahr um Jahr fortzusetzen.

¹⁹ PATRICIA BARNES-SVARNEY (ed.), *The New York Public Library Science Desk Reference*, New York 1995, 42.

zen. Ist Hannahs Unfruchtbarkeit ein Urteilspruch Gottes? Wenn ja, weiß Gott dann, dass das der Auslöser für Hannahs tägliches Entsetzen war? Ist das eine menschliche Erklärung für einen physischen Umstand, den man dem Handeln Gottes zuschreibt? Bedeutet das im Klartext, dass man die Situation als Strafe für verborgene Sünde ansieht? Kann eine moderne Frau, die unter Unfruchtbarkeit leidet, diesen Text lesen ohne zu erschrecken und auf Hannah neidisch zu werden, die schließlich doch ein Kind bekam? Gelangt eine solche Frau nicht in den Strudel zentripetaler und zentrifugaler Kräfte, wenn sie einen Gott verehren will, dem sie misstraut?

Die *theologia secunda* argumentiert dann, dass Gott souverän ist, frei zu entscheiden, und, in manchen theologischen Systemen, niemand verantwortlich. Die *theologia prima* bittet Gott, eine Antwort zu geben, nicht nur um des Menschen willen, sondern um Gottes willen.

Praxis

Dieser Abschnitt entwickelt kurz, wie die oben skizzierte Perspektive vielleicht eine Methode bietet (*theologia prima*), um mit der zentralen Frage in Prägung und praktischem christlichem Leben (theozentrisch) zurechtzukommen. Es geht darum, wie diese Linien einer geistlichen Prägung zu einem Teil des prägenden Lehrens und der Praxis der theologischen Ausbildung werden könnten.

Die beiden Testamente der christlichen Bibel zeigen einen Zusammenhang in ihren Berichten. In beiden Testamenten wird deutlich, dass Dichter, Propheten, Historiker, Evangelien- und Briefschreiber durch die alttestamentlichen Erzählungen dazu angehalten wurden, ihren Platz zu finden, auch wenn die Berichte dazu verwandt wurden, neue Traditionen zu überliefern. Das kann man an verschiedenen Texten deutlich machen. Erstens: Im Alten Testament benutzt Jeremia die Exodus-Erzählung als Basis dafür, zu zeigen, wie ein erlöstes Volk seinen Erlöser vergaß und das Ziel seiner Berufung – erlöst zu werden – verlor (2. Mose 7,21-26; 11,3-5; und 16,14-15). Als Jeremia ihre Undankbarkeit anspricht (2,13), benutzt er dabei 5. Mose 6,10-15 um zu zeigen, wie Israel Brunnen in Besitz genommen hatte, die sie nicht gegraben hatten, als ob sie Kinder wären, berauscht vom Gedanken, dass sie ihnen zustanden. 5. Mose 4,9-24 und 8,2-18 – wo sie völlig der Gefahr des Vergessens verfallen waren, zeigt Israel, dass diese Vergesslichkeit der Erwählung Gottes und des Auszugs aus Ägypten ihre Existenz aufs stärkste gefährdete. Gott zu vergessen, war die häufige Sorge der Psalmisten (55,12; 59,12; 78,7 und 103,2). Hos 12,2-4 benutzt die Jakobs-Geschichte, um die fortgesetzte mörderische Ungerechtigkeit und den Streit im Volk in der Öffentlichkeit anzuprangern.

Zweitens: Unter vielen Beispielen, wo die neutestamentlichen Schreiber auf das Alte Testament zurückgreifen, sind die beiden Stammbäume Jesu eine Geschichte, die aus mehreren Berichten zusammengestellt ist, die dem christlichen

Leser den geschichtlichen Zusammenhang zwischen den beiden Testamenten zeigt und jede Identitätsbeschreibung Jesu, die das Alte Testament ignoriert, ausschließt. Als Matthäus die Geschichte des Kindermords von Bethlehem (durch Herodes) verfasste (Mt 2, 16-18), brachte er die Geschichte Rahels, die bei Benjamins Geburt starb (1. Mose 35, 16-21), damit in Zusammenhang. Und Jeremia benutzte sie (31, 15) an der Stelle und sagt, dass Rahel den Zug in die Verbannung beobachtet. Für Matthäus hat Rahel in der Zeit des Herodes immer weiter geweint und auch noch zur späteren Zeit der Gemeinde des Matthäus. Der Text über den Bau der Gemeinde in 1. Petr 2, 9-10 ist 2. Mose 19, 6 entnommen (Priester-Königtum und heiliges Volk) und Hos 1, 9-10 („die einst kein Volk waren, aber jetzt sind sie Gottes Volk“) unter anderen. Der gute Hirte und die Mietlingsthemen von Joh 10 stehen im Gegensatz zu Jer 23, 1-5 und Hes 34.

Ein Weg, um den geschichtlichen Zusammenhang der beiden Testamente zu sehen, ist, dass der eine und gleiche Gott in beiden handelt. Ein und derselbe Gott, der Israel berief und zu seinem Dienst aussandte, berief und sandte auch Jesus von Nazareth. Ein und derselbe Gott, der Israel aus Ägypten herausführte, holte Jesus auch aus dem Grab heraus.²⁰ Der theozentrische Charakter der beiden Berichte ist offensichtlich und kann kurz dargestellt werden im Hinblick auf verschiedene Themen: in Bezug auf die Sendung des Sohns Joh 5, 24. 30: 6, 44; 17, 3. 18. 21. 23; 1. Joh 4, 4; in Bezug auf die Versöhnung 2. Kor 5, 7; Röm 3, 25; 8, 3; Joh 3, 16; in Bezug auf die Auferstehung (Gott hat Jesus auferweckt) Apg 2, 23-24; 2, 36; 3, 15; 5, 30-31; Röm 1, 1-5; 8, 11; Gal 1, 1; Phil 2, 5-11; 1. Kor 6, 14; in Bezug auf die Heilsgeschichte Hebr 1, 1-2; in Bezug auf den Heiligen Geist Joh 10, 26; Gal 4, 6.

Wenn Jesus betete, betete er zu dem einen und gleichen Gott, zu dem Abraham, Hagar, Moses, Hannah, Judas Makkabäus und andere auch gebetet hatten. Darin war er gelehrt und angeregt worden durch die Geschichte, in der und durch die er erzogen worden war.

Der theozentrische Charakter des Lebens Jesu findet seinen vollsten Ausdruck in Hebr 5, 7-10:

„Und er hat in den Tagen seines Fleisches Gebet und Flehen mit starkem Geschrei und Tränen geopfert zu dem, der ihm von dem Tode konnte aushelfen; und ist auch erhört, darum dass er Gott in Ehren hatte. Und wiewohl er Gottes Sohn war, hat er doch an dem, was er litt, Gehorsam gelernt. Und da er vollendet war, ist er geworden allen, die ihm gehorsam sind, eine Ursache zur ewigen Seligkeit, genannt von Gott ein Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks.“

²⁰ ROBERT JENSEN, *Systematic Theology* (2 Bde.), Oxford 1997, Bd. 1: 42-46; BERND JANOWSKI, *Der eine Gott der beiden Testamente – Grundfragen einer Biblischen Theologie*, in: *Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2: *Die rettende Gerechtigkeit, Neukirchen-Vluyn* 1999, 249-284, engl. Ausgabe: *The One God of the Two Testaments: Basic Questions of a Biblical Theology*, in: *Theology Today* 57 (2000) 297-324 und FREDERICK C. HOLMGREN, *The Old Testament and the Significance of Jesus: Embracing Change – Maintaining Identity: The Emerging Center of Biblical Scholarship*, Grand Rapids 1999.

Der eine, zu dem er betete, war derjenige, dessen Werk zu tun er gekommen war und dessen Wort er verkündigen sollte. Der, zu dem er betete, war derjenige, zu dem Mose und Hannah gebetet hatten. Wie sie nahm er Worte aus der Tradition, um sein eigenes Leben mit Gott weiterzugeben. Beachten Sie die Psalmen, die vom Kreuz zitiert werden.

Jesus konnte diesen Einen ebenso wirksam ansprechen, wie es seine Vorgänger getan hatten. Z. B. beginnt Psalm 22 mit der Frage, warum Gott seinen Diener vergessen hat. Vers 3 redet von der Heiligkeit Gottes. In diesem einen Gebet findet sich sowohl Anklage als auch Lobpreis. Die Anklage im englischen Text wird eingeleitet mit „doch“, dem in Vers 6 ein „aber“ folgt, in Vers 9 wieder ein „doch“ – das alles zeigt ein Gebet, das im Verlauf deutlich macht, was es heißt, mit Gott zu leben. Verwirrung und Vertrauen kann nebeneinander bestehen. Die theologische Welt, in der Jesus lebte, erlaubte es, laut zu denken, indem man sich von Verwirrung zu Vertrauen durchbetete, wenn man nicht immer zu Sicherheit und Vertrauen finden konnte. Geschah es aus dieser langen Erfahrung aufrichtigen Betens mit all den geschichtsbeladenen Redewendungen und Bezügen, dass Jesus sagen konnte: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist?“ Diesem Wort geht in Psalm 31 eine Klage voraus, dass der Beter zum Spott seiner Feinde geworden ist, ein Gegenstand des Entsetzens und das Opfer eines treulosen Planes. Dem folgt eine Bitte um Rettung aus Schande und Lobpreis Gottes für seine unerschütterliche Liebe. Im Angesicht des Todes, wenn er sich des ganzen Inhalts von Psalm 31 bewusst ist, verlässt der Beter sich auf die Verse 24-25. „Liebet den Herren, alle seine Heiligen. Die Gläubigen behütet der Herr und vergilt reichlich dem, der Hochmut übt. Seid getrost und unverzagt alle, die ihr des Herrn harret!“

Während Psalm 69 meist als Vorhersage dafür angeführt wird, dass dem gekreuzigten Jesus Essig angeboten werden würde, so hält der Rest des Psalms doch nahezu jeden geistlichen Aspekt fest, der sich auf die Kreuzigung bezieht:

Das Wasser geht mir bis an die Kehle; V. 1-2.

Die mich ohne Grund hassen, sind mehr, als ich Haare auf dem Haupt habe; V. 5.

Denn um deinetwillen trage ich Schmach, mein Angesicht ist voller Schande. Ich bin fremd geworden meinen Brüdern und unbekannt den Kindern meiner Mutter; V. 8-9.

Denn der Eifer um dein Haus hat mich gefressen; V. 10 (s. Joh 2, 17).

Die Schmähungen derer, die dich schmähen, sind auf mich gefallen. Die im Tor sitzen, schwatzen von mir; V. 10.13.

Aber auch Gebet um Befreiung und Rettung; V. 14-15.

Eine Bitte zu Gott, sich nicht vor der Not des Psalmisten zu verbergen und ihn bald zu erhören; V. 17-18.

Zum Schluss die Bitte, dass der Unterdrückte die Vergeltung des Bösen sehen möge und erkenne, dass der Herr die Elenden hört und seine Gefangenen nicht verachtet; V. 23-34.

Wie passt das alles zur Praxis der wissenschaftlichen Theologie? Ihre Vertreter können viel anfangen mit dem Ausdruck „der Glaube Jesu“. Dieser Ausdruck

erschließt die ganze Streitfrage um die menschliche Natur Jesu (Hebr 4, 14-16; 5, 7-10). Richard Hays behauptet, dass Jesus ebenso durch Glauben gerechtfertigt ist wie Abraham (Gal 3, 6. 22; Röm 3, 26). Die Gerechtigkeit Gottes wird offenbart durch den Glauben und die Treue Jesu. Wie ich es sehe, vertraute Jesus auf Gott für seine Rechtfertigung, blieb treu und wurde bestätigt in der Auferstehung.²¹ Gott rechtfertigte Jesus durch die Auferstehung und zeigte damit, dass der Glaube Jesu nicht Glaube an den Glauben war, sondern Glaube an Gott. Helmut Thielicke argumentiert ähnlich, nämlich: „Ich habe das neue Leben durch die Tatsache und in der Tatsache, dass Jesus Christus glaubt, so dass er also hier als Urbild meines Glaubens gesehen wäre [...] Indem ich ‚in Christus‘ bin [...], stehe [ich] genau an der Stelle, wo er so glaubt.“²² Der Student/der Geistliche glaubt mit Jesus an den gleichen Gott.

Ein genaueres Studium der Psalmen, die in Verbindung mit den Erzählungen des Evangeliums benutzt wurden, orientiert den Leser im Hinblick auf die Prägungs-Tradition, die dem Kontext entsprach in dem sie im Neuen Testament zitiert wurden. Psalm 22, 31 und Psalm 69 als Ganzes zu lesen, ist fast eine Umschrift des Textes von Menschen, die einen Weg aus der Verwirrung zum Vertrauen suchen. Der vollständige Psalm ist der prägende Kontext zum Beten und um mit Jesus zu handeln – und mit denen, die seine Geschichte weitergaben. Aber um die Geschichte von Jesus zu berichten, mussten sie erzählen, was ihn beeinflusste. Unser Kanon stellt diesen geschichtlichen Zusammenhang dar.²³

An Jesus zu glauben, wie auch mit Jesus zu glauben, bringt den Gläubigen in Berührung mit Außenseitertum. Viele der Menschen, deren sich Jesus besonders annahm, waren Randsiedler der Gesellschaft. Am Ende seines Wirkens auf der Erde wurde er selbst sogar zu ihnen gerechnet. Der Schmerz dieser Menschen wird auf keinem andern Weg deutlich, als dass man sich von ihnen belehren lässt, was das für ein Leben ist. Hannah, Hagar, Lazarus und die syrophönizische Frau haben eine Geschichte zu erzählen, wenn man ihnen zuhören will. Aber dieses Zuhören verursacht Schmerzen und Widerstand und Zorn auf sie – da sie einen Anspruch auf unser Leben erheben – es verursacht Mitleid, mög-

²¹ Vgl. RICHARD HAYS, *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3, 1-4, 11* (Society of Biblical Literature Dissertation Series 56), Chico, Calif. 1983, 165, 171 und 249.

²² HELMUT THIELICKE, *Theologische Ethik*, I. Band; Tübingen 1952, ⁴1972, Ziffer 930, engl. Ausgabe: *Theological Ethics: Foundations* (ed. William H. Lazareth; 3 Bde.), Grand Rapids 1966, Bd. 1, 189. Weitere Literatur zum Thema der „Glaube Jesu“ findet sich bei JON SOBRINO, *Christology at the Crossroads* (trans. John Drury), Maryknoll, N. Y. 1978, 79-139; GERHARD EBELING, *Jesus und Glaube in: Wort und Glaube*, Bd. 1, Tübingen 1960, ³1967, 203-254 (zugleich: *ZThK* 55 (1958) 64-110), engl. Ausgabe: *Word and Faith* (trans. James W. Leitch), London 1963, 201-246 und DONALD BAILLIE, *God was in Christ*, New York 1948, 106-132.

²³ RICHARD HAYS, *Paul's Use of an Early Christian Exegetical Convention*, in: *The Future of Christology: Essays in Honor of Leander Keck* (ed. Abraham J. Malherbe und Wayne Meeks), Minneapolis 1993, 125-127.

licherweise Empathie und vielleicht vor allem ein Ohnmachtsgefühl, weil man nicht fähig ist, irgendetwas für sie zu tun.

Zwei Arten von Randbezirken des Lebens kann man erkennen. Einen könnte man „Randsiedler aufgrund von Verletzungen“²⁴ nennen. Die Menschen suchen sich dieses Schicksal nicht aus. Es wird ihnen übergestülpt in Form von Behinderungen, Reichtum, chronischen Schmerzen und einem Heer anderer Faktoren. Das andere Außenseitertum ist „wertebestimmt“. Die Menschen haben es freiwillig akzeptiert, indem sie sich z. B. für ein prophetisches Leben entschieden haben, das einfach Gegnerschaft und Ausgrenzung hervorruft.²⁵

Studenten und kirchliche Mitarbeiter werden beide Formen von Außenseitertum kennenlernen. Sie können unmittelbar verletzlich sein durch Krankheit oder Unfälle, durch „Begünstigung“ oder durch „Erfolg“. Sie können eine Entscheidung im Hinblick auf ihre Arbeit nach Wertmaßstäben treffen und dabei einsam und verbittert werden. Diese Erfahrung bezeichnete man in der klassischen Theologie als „aktiven Gehorsam“ Jesu, d. h. aktiven, bewussten Gehorsam gegenüber dem Gesetz, und als seinen „passiven Gehorsam“ den, den er auf sich nahm, als er tatsächlich das Gebot der Nächstenliebe bis zum Äußersten erfüllte. Passiver Gehorsam ist der schwerste, da man da am liebsten aufgeben möchte. An diesem Punkt ist der Student oder kirchliche Mitarbeiter aufgerufen, mit Jesus zu glauben, dass der Gott, der Jesus sandte und durch ihn andere Nachfolger sandte, vertrauenswürdig ist. Der Glaube Jesu ist unser Trost. Der geschichtliche Zusammenhang der beiden Testamente, der seine Wurzel in der Geschichte von dem einen und selben Gott hat, der am Werk ist, zieht den Gebrauch des gesamten Kanons für die (theologische) Prägung nach sich.

Dem Menschen, der eine oder beide der oben beschriebenen Arten von Außenseitertum erfährt, oder der den Gehorsam gegenüber dem Gott Israels und Jesu und den Glauben an ihn als ein fragwürdiges Unternehmen erlebt, muss gesagt werden, dass der ganze Kanon der Heiligen Schrift uns zur Verfügung steht, der Lobpreis so gut wie der Protest, die Anklage gegen Gott so gut wie seine Anerkennung. Als besonderes Beispiel nehmen Sie die Klage- und Zornespsalmen. Wenn ein Mensch im Bereich der prägenden Theologie oder in einem geistlichen Amt von lähmender Sorge überfallen oder von Wut vergiftet wird, muss er wissen, dass solch ein Vorgang nicht geleugnet oder spirituell verbrämt werden muss. Sie sind etwas Reales und nicht zufällig im Leben oder im geistlichen Dienst des Betroffenen zu finden. Man kann seinen Zorn und seine Klage in guter biblischer Gesellschaft laut werden lassen.

Brueggemann sagt, dass die Psalmen, in denen Zorn zum Ausdruck kommt, im allgemeinen zwei Teile haben: „nimm es an“ und „akzeptiere es“. Die Rache

²⁴ Im engl. Original heißt es: „vulnerability-based marginality“ bzw. „value-based marginality“

²⁵ LAURENT A. PARKS DALOZ / CHERYL H. KEEN / JAMES P. KEEN / SHARON DALOZ PARKS, *Common Fire: Lives of Commitment in a Complex World*, Boston 1996, 72-74.

gebührt allein Gott.²⁶ Ich habe Studenten gehabt, die dieses Vorbild benutzten, um selbst Zornes-Psalmen zu schreiben, um damit das Lesen dieser Psalmen zu begleiten. Das ist aber keine Technik. Es ist eine biblische Form für einen Menschen, die ihn dazu befreit, zornig zu beten, aber nichtsdestoweniger zu beten. Es gibt keinen Weg, die Beziehung aufrecht zu erhalten, außer im Gespräch zu bleiben – manchmal Gott konfrontierend, manchmal auch zugestehend und doch mit Jesus bekennd, dass, obwohl Gott die Quelle unseres Glaubens ist, er doch die am meisten herausfordernden Fragen an den Glauben stellt.

Das Modell für diese geistliche Prägung ist das Verhältnis zwischen Gott und Jesus. Gott rechtfertigt einen treuen, aber verachteten und ausgestoßenen Menschen, dessen Glaube an ihm festhält – einen Menschen, der durch die Geschichte, zu der und durch die er erzogen wurde, genährt worden ist.

Die Treue Gottes Jesus gegenüber ist der Spielraum der Kraft zum Durchhalten für den Studenten und den kirchlichen Arbeiter. Kein solcher Arbeiter hat die Garantie, dass die Frucht seiner (oder ihrer) Arbeit sichtbar werden wird. Vielmehr, ein geistlicher Dienst hat es von Anfang an mit einem Mysterium zu tun: Die verkündete Botschaft und das ausgeübte Amt verhärtet manche und gleichzeitig werden andere geheilt. Der Beruf selbst kann einen Geistlichen eben durch seinen Dienst und die Botschaft zum Außenseiter werden lassen.²⁷

Die Kraftquelle unserer Standhaftigkeit ist Gott, der versprochen hat, dass sein Wort nicht leer zurückkommen sollte, sondern es richtet aus, wozu er es gesandt hat (Jes 55). Doch es ist nicht garantiert, dass der Verkündiger die Auswirkungen sehen wird, weder des Wortes noch seines Dienstes. Die Lösung, warum er trotzdem seinen Weg weitergeht, liegt darin, dass Gott, der Jesus und seinen Glauben rechtfertigte, zu seiner Zeit auch die Botschaft und den Dienst, die im Glauben in Jesu Namen ausgerichtet werden, rechtfertigen wird.

Auf diese Weise könnte die Spiritualität derjenigen, die Gott dienen, einigen Abstand vom Dienst als Quelle eigener Stärke gewinnen und eine Differenzierung vom Dienst als eine Form der eigenen Identität. Menschen, die Gott dienen, müssen, wie Jesus, auf ihre Rechtfertigung warten. Auf diesem Weg des Wartens lernen sie vielleicht, dass man nicht bitten darf: „Herr, segne mich und mein Amt“. Statt dessen sollten wir, unserm Vorbild folgend, Gott bitten, sein Wort und die Sakramente zu bestätigen. Dadurch könnte ein gewisser Abstand eingehalten werden zwischen der Person und ihrer Aufgabe, so dass diese nicht alles andere verdrängt. Schließlich ist es nicht das Wort des Verkündigers, sondern Gottes Wort, und Gott muss seine Verheißungen bestätigen, von denen keine einzige menschlicher Kontrolle unterworfen ist. Der Dienst geschieht im Feuersturm des Glaubens, der durch die Liebe tätig ist (Gal 5, 6), eines Glaubens, der – wie Gott Jesus rechtfertigte – ebenso im anhaltenden Dienst an Wort und Sakrament von Gott gerechtfertigt wird.

²⁶ WALTER E. BRUEGGEMANN, *Praying the Psalms*, Winona, Minn. 1986, 70-71.

²⁷ DONALD JUEL, *Encountering the Sower: Mark 4, 1-20*, in: *Interpretation* 56 (2002) 273-283.

Der lutherische Pietismus leitete sich her von Luthers kompromisslosem Beharren auf der Macht des Wortes und dem Befehl von Gal 5, 6: vom Glauben, der in der Liebe tätig ist.²⁸ Speziell Bengel übernahm diesen Teil seines Erbes, um den theozentrischen Charakter des christlichen Lebens zu betonen. Das gesamte Leben eines Christen besteht in Glauben, Hoffnung und Liebe.²⁹ Glaube, der in der Liebe tätig ist, ist das Medium des ganzen christlichen Glaubens.³⁰ Glaube ist die Bevollmächtigung und Energie der Liebe. Weder Glaube noch Liebe können sich aus sich selbst erneuern. Aber da Glaube nicht Glaube an den Glauben ist, sondern an Gott, wird der Glaube unterstützt durch den einen, der ihn erneuert durch Wort und Sakrament. Dann behält der Glaube die Perspektive der Liebe.

Der Glaube daran, dass Gott die Menschen durch Christus rechtfertigen will, begründet die Freiheit des Christen, zur Ehre Gottes und in Liebe zum Nächsten zu handeln. Der Glaube an Gottes rechtfertigende Gnade ist die Quelle des Mutes, die Welt für die Sache der Wahrheit zu gewinnen und seinem Nächsten zu dienen, ohne unbedingtes Vertrauen in die Fähigkeit zur Bewältigung der Aufgabe. Diese Fähigkeit mag sich als sehr begrenzt herausstellen oder die Motivation zum Durchhalten kann sich verlieren. Wenn einer diesen Dienst mit Liebe allein anfängt, mag er scheitern. Wenn einer mit Hoffnung alleine anfängt, mag er ebenso leicht unglaubwürdig werden.

Der Glaube zögert nicht, in Liebe zu handeln, aus Sorge, dass die eigenen Motive nicht hundertprozentig rein sind oder die Hingabe nicht völlig. Wenn die Menschen Sorge haben, dass ihre Liebe ganz und gar rein sein muss, bevor sie Gott und dem Nächsten dienen können, dann fangen sie nie an. In einer exegetischen Anmerkung zu Mt 25, 25 f erzählt Bengel von dem einen Diener, der aus Furcht sein Geld vergrub, das er nach Anweisung seines Herrn investieren sollte, und sagte: „sine amore, sine fiducia“ (ohne Liebe, ohne Vertrauen).³¹ Misstrauen gegenüber dem Herrn verstümmelt das Verwalteramt des Dieners. Die beherrschende Vorstellung, die dieser hatte, war, dass der Herr Sicherheit über den Gehorsam stellte.

Der Glaube bringt eine eschatologische Dimension in das Handeln aus Liebe. Der Glaube kann auf den rechten Zeitpunkt warten, die Liebe möchte sofort am Ziel sein. Wenn Liebe auf eine einengende Weise handelt, wird sie zu einer Belas-

²⁸ Martin Luthers Galaterbrief-Auslegung, hrsg. von HERMANN KLEINKNECHT, Göttingen ²1987 (1980), zugleich WA 40,1.2; Vorlesung über den Galaterbrief 1516/17 in: Luther Deutsch Bd. 1, 263-291, zugleich WA 57(III), 5-49, 263-291, engl. Ausgabe: Luther's Works: Lectures on Galatians 1535, Chapters 5-6, Lectures on Galatians 1519, Chapters 1-6 (ed. Jaroslav Pelikan), St. Louis 1964, 37,8-31 und 333-336. Vgl. GEORGE W. FORELL, Faith Active in Love, Minneapolis 1954.

²⁹ JOHANN ALBRECHT BENDEL, Das Neue Testament zum Wachstum in der Gnade und der Erkenntnis des Herrn Jesu Christi nach dem revidierten Grundtext übersetzt und mit dienlichen Anmerkungen begleitet, Stuttgart 1753, 736.

³⁰ Ebd., Von der rechten Weise, mit göttlichen Dingen umzugehen, Anhang VII, 1000-1001.

³¹ D. JOH. ALBRECHT BENDEL, Gnomon Novi Testamenti Alberti Bengelii (Editio Octava), Stuttgart 1887, 150.

tung für andere, die sich in Not befinden, und beraubt sie ihrer Aktivität, außer dass sie schließlich Rebellion hervorruft. In der versuchlichen Zeit des Wartens wird der Heilige Geist uns Jesu Haltung ins Bewusstsein bringen – nicht nur seine Worte, sondern auch sein Vertrauen zu Gott. Wenn der Heilige Geist für Jesus Zeugnis ablegt, geschieht das nur auf dem Hintergrund des Verhältnisses Gottes zu Christus (Joh 14-16 und Röm 8, 12-30).

Der Glaube wartet und weiß, dass er keine Kontrolle hat über das Ergebnis dessen, was er in Liebe getan hat. Der Glaube lernt gewissenhaft zu sein, ohne Zwang auszuüben. Zwanghaftigkeit ist ein Zeichen mangelnden Glaubens. Auf diese Weise kennt der Glaube eine Rechtfertigung, die er nicht sieht, und lässt sein Anliegen auf dem beispielhaften Handeln Gottes um Christi willen ruhen, der am dritten Tag das Werk seines Sohnes bestätigte. So überlässt der Verkündiger seinen Dienst der Zukunft Gottes und glaubt mit Jesus, dass Gott zu seinem Wort steht.

In einer vom Ergebnis her geprägten Kultur sind das wahrscheinlich schlechte Nachrichten. Es verlangt harte Anstrengung im Glauben, zu säen und kein Wachstum zu sehen. Aber schlafende Samen sollte man nicht irrtümlicherweise für tot halten. Sie warten nur auf das nächste „Feuer“, wie die Samen der Sequoia-Bäume. Ein geistliches Amt und der Dienst im Bund mit Jesus Christus erfordert die Gnade des Loslassens, um gesund zu bleiben und die Hoffnung zu bewahren. Es bedeutet, mit Gott zu leben, dessen Wege nicht immer die unseren sind, die aber unsern Dienst erfordern, um zur Ausführung zu kommen. Prägung in dieser Art betont den Glauben, der in Liebe handelt und dann wartet. Warten ist ein wesentlicher Dienst.

Zwei biblische Beispiele

Zwei kurze Studien biblischer Gebete – das eine von Mose (Außenseitertum aufgrund von Wertmaßstäben): Nur widerstrebend stimmte er zu, seinem in der Sklaverei unterdrückten Volk zu dienen) – das andere Beispiel von Hannah (Außenseitertum auf der Basis von nicht verschuldeter Verwundbarkeit: Unfruchtbarkeit). Diese Beispiele demonstrieren die *theologia prima* in Aktion bei dem Versuch, die unberechenbaren Vorstellungen originalen (göttlichen) Denkens zu überschreiten.

Moses: in 2. Mose 32, 7-14 wird die Verirrung mit dem goldenen Kalb beschrieben. Im Zorn sagt Gott zu Mose: „Und nun lass mich, dass mein Zorn über sie entbrenne und sie vertilge; dafür will ich dich zum großen Volke machen“ (V. 10). Wieder wird Mose zum „defensor fidei“ und in glaubwürdiger Weise beginnt er zu streiten und unterzieht Gott einem Kreuzverhör. In meinen Worten: „Warum willst du den Ägyptern Grund geben zu sagen, dass du die Israeliten nur herausgeführt hast, um sie umzubringen?“ Die Verse 12b und 13 sind es wert, vollständig zitiert zu werden:

„Kehre dich ab von deinem grimmigen Zorn und lass dich des Unheils gereuen, das du über dein Volk bringen willst. Gedenke an deine Knechte Abraham, Isaak und Israel, denen du bei dir selbst geschworen und verheißen hast: Ich will eure Nachkommen mehren wie die Sterne am Himmel, und dies ganze Land, das ich verheißen habe, will ich euren Nachkommen geben und sie sollen es besitzen für ewig.“

Samuel Balentine stellt fest, dass dies die einzige Stelle in der Heiligen Schrift ist, wo Gott Subjekt des Satzes ist: „Lass mich in Ruhe“.³² Es ist ein Befehl, dem Mose nicht gehorcht, und es ist – wie ich es verstehe – der Grund für Mose, die Initiative zu ergreifen und der Absicht Gottes, das Volk zu vernichten, zu widersprechen. Mose bittet Gott, stattdessen sein Leben zu nehmen und das Volk leben zu lassen. Das Volk lebt und Mose geht in sich, indem er seiner Berufung als Führer des Volkes aufs Neue gewiss wird. Als diese dramatische Szene ein Ende findet und Mose in der Einsamkeit zur Besinnung gelangt, kommen ihm Zweifel: „Hab ich denn Gnade vor deinen Augen gefunden, so lass mich deinen Weg wissen, damit ich dich erkenne und Gnade vor deinen Augen finde. Und sieh doch, dass dies Volk dein Volk ist (2. Mose 33, 13).“ Gott antwortete: „Mein Angesicht soll vorangehen; ich will dich zur Ruhe leiten.“ Moses geht noch einen Schritt weiter: „Wenn nicht dein Angesicht vorangeht, so führe uns nicht von hier hinauf. Denn woran soll erkannt werden, dass ich und dein Volk vor deinen Augen Gnade gefunden haben, wenn nicht daran, dass du mit uns gehst, so dass ich und dein Volk erhoben werden vor allen Völkern, die auf dem Erdboden sind“ (V. 14-16). Mose wünschte sich, Gottes Herrlichkeit zu sehen. Gott sagte: „Siehe, es ist ein Raum bei mir, da sollst du auf dem Fels stehen. Wenn dann meine Herrlichkeit vorübergeht, will ich dich in die Felskluft stellen und meine Hand über dir halten, bis ich vorübergegangen bin. Dann will ich meine Hand von dir tun und du darfst hinter mir her sehen“ (V. 21-23). Fretheim betont, dass, wenn Propheten leiden, dies Teil ihres Dienstes ist, die Furcht vor Gott vor ihrem Volk ebenso deutlich zu zeigen, wie es Teil ihres Amtes ist, die Furcht ihres Volkes vor Gott wach zu halten.³³ Fretheim schließt, dass im Gebet des Mose die Zukunft Israels nicht die einzige Ursache für solch eine dringende Fürsprache ist, sondern auch die Zukunft Gottes.³⁴

Moses betet in zwei Richtungen: Was werden die Ägypter sagen? und: Gott, willst du wortbrüchig werden im Hinblick auf deine Verheißung? Die erste ist eine starke Frage, aber die zweite ist die am meisten überzeugende. Moses zitiert Gott gegen Gott. Es ist sein Wort gegen sein Wort. Das ist *theologia prima* vom reinsten Wasser. Wie die *theologia secunda* baut die *theologia prima* einen Fall

³² SAMUEL E. BALENTINE, *Prayer in the Hebrew Bible: The Drama of Divine-Human Dialogue*, Minneapolis 1993, 135-139. Ich verdanke Balentine auch meine Anwendung von „patterned prayer“.

³³ TERENCE FRETHEIM, *The Suffering of God: An Old Testament Perspective*, Minneapolis 1984, 109. Fretheim bezieht sich auf die „divine lament“.

³⁴ Ebd., 51.

auf und zitiert Quellen. Sie konstruiert ein Argument, aber nicht vorrangig für Gott in einem apologetischen Sinn sondern ein Argument mit Gott, damit das Vertrauen des Fürsprechers erhalten bleiben kann und der Ruf Gottes ebenfalls. Sicher mag da ein zweites apologetisches Ergebnis bei herauskommen: Wenn Gott handelt, dient es immer seiner Glaubwürdigkeit. Aber die *theologia prima* spricht zu Gott und mit Gott um des willen, der betet und auch um deretwillen, für die gebetet wird. Die Erhaltung der Glaubwürdigkeit ist mehr gefährdet als das Überleben eines theologischen Systems.

■ *Hannah:* Hannahs Situation ist aufschlussreich für unser Thema. Sie ist sowohl der Gegenstand des Spottes für Peninna als auch der Gegenstand des Werbens für Elkanah. Auf dem Weg zum Tempel, um dort zu opfern, gab er ihr einen doppelten Anteil daran, weil „er sie liebte“. Doch auch die anteilnehmende Frage Elkanahs brachte ihr keinen Trost. „Warum weinst du? Warum issest du nicht? Warum ist dein Herz traurig? Bin ich nicht mehr wert als zehn Söhne? (1. Sam 1, 8). Die letzte Frage war die beschwörendste, für ihn der springende Punkt des Themas. Hannahs Kernfrage ist: Wer bin ich ohne Söhne – trotz eines fürsorglichen Gatten? Hannah lehnt jeden Trost ab, der ihrer Wirklichkeit ausweicht. Und sie flieht in die Stille. Dies ist für sie ein Weg, ihr Schicksal zu tragen.

■ Die Geschichte von Hannah verlangt Aufmerksamkeit für zwei Dinge: den Vorfall als möglichen Paradigmenwechsel zu sehen – wenn auch fast unmerklich – und das Gebet als solches zu beachten. Der liturgische Hintergrund dieses Wechsels ist vielschichtig, offensichtlich teilweise aufgrund der verschiedenen gottesdienstlichen Praktiken, die vielleicht den mehr vom 5. Mose hergeleiteten Vorbildern vorangingen, und auch die Art und Weise, wie Frauen vielleicht an diesen verschiedenen Riten und Orten beteiligt waren. Das alles kann ich nur zur Kenntnis nehmen, bin aber nicht kompetent, es zu beurteilen.³⁵

■ Der mögliche „Paradigmenwechsel“ ereignete sich, als Hannah im Heiligtum zum stillen Gebet ihre Zuflucht nahm, dabei aber die Lippen bewegte. Gerald Sheppard gab einen Kommentar zu Elis Verwunderung über diese Art Hannahs zu beten. „Traditionsgemäß nimmt man an, dass es eher die Ausnahme als die Regel war, dass Eli das Gebet nicht mithören konnte. Wie im Fall Hiobs wurden Gebete im Alten Testament im Allgemeinen nicht als geheime, stille, oder ganz private Äußerungen angesehen. Die Möglichkeit, ein Gebet mitzuhören, ist eher ein charakteristischer Zug als ein zufälliges Ereignis.“³⁶

■ Der mögliche Übergangspunkt zu diesem Wechsel wird von zwei anderen zeitgenössischen Gelehrten näher bezeichnet. Die Hebraistin Marcia Falk be-

³⁵ JACQUELINE E. LAPSLEY, *Pouring Out Her Soul Before the Lord: Women and Worship in the Old Testament*, in: *Making Room at the Table: An Invitation to Multicultural Worship* (ed. Brian K. Blount and Lenora Tribbs), Tisdale; Louisville 2001, 8-15.

³⁶ GERALD T. SHEPPARD, *Enemies and the Politics of Prayer*, in: *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics* (ed. Norman K. Gottwald and Richard Horsley, revised edition), Maryknoll 1993, 381.

hauptet, dass die Hannah-Geschichte später das Modell für „das Gebet des Herzens“ werden sollte. Sie behauptet weiterhin, dass Hannahs Protest gegenüber Eli, sie sei nicht betrunken und möchte angehört werden, „Grundlage für eine spätere rabbinische Regel wurde, eine falsche Anschuldigung nicht unberichtigt auf sich sitzen zu lassen – man sollte nicht gleichgültig sein im Hinblick auf die eigene Verteidigung“ (b. Ber. 31b).³⁷

Cynthia Ozick argumentiert ähnlich.³⁸ Hannah lebte vor der Zeit, in der das Haus des Herrn zu einem Haus des Gebetes wurde. Damit eröffnet Ozick ein neues Verständnis Gottes: Gott ist nicht nur der Herr der Ereignisse, sondern auch der Zuhörer für eine stille leise Stimme, eine Stimme, die trotz ihrer Schwäche in der Lage ist, ein Ereignis zu beeinflussen (ihren Leib fruchtbar zu machen).

Vorausgesetzt Hannah war wegen ihrer Unfruchtbarkeit (und so in gewisser Weise Nutzlosigkeit) nur noch von zweifelhaftem Wert, als sie die Opfergabe zusammenraffte, ins Heiligtum ging und vor den Allmächtigen trat mit ihren eigenen Worten. Ozick sagt, dass das „Wesentliche sich hier behauptet gegen das Nützlichkeitsprinzip.“³⁹

Der Inhalt von Hannahs Gebet (1. Sam 1, 11) ist den Worten aus 2. Mose 2, 23-24 verblüffend ähnlich. Hannah: „Herr Zebaoth, wirst du das Elend deiner Magd *ansehen* und an mich *gedenken* und deiner Magd *nicht vergessen* und wirst du deiner Magd einen Sohn geben, so will ich ...“ 2. Mose: „Und die Israeliten seufzten über ihre Knechtschaft und schrieten, und ihr Schreien über ihre Knechtschaft kam vor Gott. Und Gott *hörte* ihr Wehklagen und *gedachte* seines Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob. Und Gott *sah* an die Israeliten und *nahm sich ihrer an*.“ (Hervorh. d. Verf.) Als Hannah so redete, erfand sie eine Kombination von vorgeformtem Gebet und persönlichem Gebet. Ihr Gebet, das in der Sprache einem Credo ähnelte, war zwar ihre eigene Bitte, aber auf der Grundlage einer Geschichte. Hannah benutzte ein Argument aus der Geschichte für eine neue Geschichte, in der sie die Hauptnutznießerin dieses neuen Exodus war. Sie betete die Geschichte ebenso, wie andererseits die Geschichte ihr Gebet bestimmte. Hannah praktizierte *theologia prima*, zitierte ihre Quellen und identifizierte ihr neuartiges Handeln als vollkommen mit den Vorfahren in Einklang. Diese hatten ihren Glauben im Gebet zum Ausdruck gebracht, einen Glauben, den Gott hörte und sah, bemerkte und sich dabei erinnerte an den Bund, den er mit diesen Vorfahren geschlossen hatte.

In dem ersten Gebet (Mose) hatte ich die Beobachtung Fretheims angemerkt, dass Mose durchs Gebet den Schmerz Gottes ebenso empfand, wie er den Schmerz des Volkes vor Gott brachte. In fast ähnlicher Weise spricht Ronald

³⁷ MARCIA FALK, Reflections on Hannah's Prayer, in: Out of the Garden: Women Writers on the Bible (ed. Christina Büchmann und Celina Spiegel), New York 1994, 98-99.

³⁸ CYNTHIA OZICK, Hannah and Elkanah: Torah as the Matrix for Feminism, in: Out of the Garden: Women Writers on the Bible (ed. Christina Büchmann and Celina Spiegel), New York 1994, 89.

³⁹ Ebd., 90.

Wallace von einer solchen Berufung für Hannah. Behauptend, dass sie belastet war wegen der Schändung des Tempels durch das Verhalten der Söhne Elis, fand sie einen Grund, sich über den Schmerz ihrer Kinderlosigkeit zu erheben. Wenn sie ein Kind hätte, das ein Prophet werden würde wie Moses, könnte dieses Kind die Korruption überwinden und Gottes Wort wieder auf den Leuchter stellen. In dem Bewusstsein, dass der damalige Brauch eine solche Rolle für Hannah verhinderte, behauptet Wallace, dass sie in der Bitte um einen Sohn stellvertretend, wie auf dem indirekten Weg der Mutterschaft, in den Konflikt zwischen Gott und seinen Feinden eingriff und zur Prophetin wurde. Dabei erlebte sie auch den Schmerz eines Propheten. Mit Gott zu leben bedeutet ein gewisses Verständnis des Schmerzes Gottes.⁴⁰

Doch dieses System zeigt ein paar Probleme, weil es zu viele Hannahs auf der Welt gibt. Im Versuch, allzu viel auszusagen, gar zu viele Erklärungen anzubieten, die auf den Axiomen des Systems beruhen, zeigt sich am Ende, dass dieser Weg zu axiomatisch ist und, wenn man zu viel aussagen will, schließlich erkennbar widersprüchlich. Manchmal dient die *theologia secunda* am Ende mehr dem System als den Menschen, die zu glauben versuchen, oder dem Gott, der geglaubt werden soll.

Hannahs *theologia prima* hatte wenig von einem Axiom an sich, aber viel von der Voraussetzung, dass das vor Gott gebrachte Anliegen eine Sache war, um die man beten konnte. Ihre ureigenste Begegnung mit Gott, wie bei Mose, ließ sie nicht sprachlos bleiben. Wenn irgendetwas, dann machte gerade das die Sprache notwendig. Ist das Beten vielleicht überhaupt Gottes eigene Sprache zu ihm zurück in menschlicher Stimme?

Moltmann schlägt einen pädagogischen Schritt vor. „Es kann keine Theologie ‚nach Auschwitz‘ geben, die nicht die Theologie *in* Auschwitz aufnimmt, d. h. die Gebete und Schreie der Opfer.“⁴¹ Einige kürzlich erschiene Veröffentlichungen demonstrieren das Beten aufgrund einer Theologie „in“ einer besonderen Situation.⁴² Die Leser dieser Texte werden sowohl eine intertestamentale Anwendung

⁴⁰ RONALD WALLACE, *Hannah's Prayer and Its Answer: An Exposition for Bible Study*, Grand Rapids 2002, 6-8.

⁴¹ JÜRGEN MOLTSMANN, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes – Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München 1991, 57, engl. Ausgabe: *History and the Triune God: Contributions to Trinitarian Theology* (trans. John Bowden), New York 1992, 29.

⁴² MARCIA SACHS LITTELL (ed.), *Liturgies on the Holocaust*, Lewiston, N. Y. 1986; JAMES MELVIN WASHINGTON (ed.), *Conversations With God: Two Centuries of Prayers by African Americans*, New York 1994; ERHARD S. GERSTENBERGER, *Singing a New Song: On Old Testament and Latin American Psalmody*, in: *Word and World* 5 (1997) 155-167. STEPHEN P. MCCUTCHAN, *Framing our Pain: The Psalms in Worship*, in: *The Christian Ministry* (July-August 1995) 18-20; ROSEMARY RADFORD RUTHER, *Women-Church: Theology and Practice*, San Francisco 1985. McCutchan stellt einen geschichtlichen und kanonischen Zusammenhang im liturgischen Gebrauch dar, indem er Ps 42 und 43 Eltern von schwer kranken Kindern nahebringt, das Lesen von Ps 39 und die Geschichte der Verleugnung des Petrus einem Fall von Suizid zuordnet und schließlich das Lesen von Ps 88 und 2. Sam 13, 1-22 (die Vergewaltigung der Tamar) als Weg sieht, Verge-

(quer durch das Alte und Neue Testament) als auch einen intratestamentalen Gebrauch (über die Texte hinausgehend) von Texten, Gestalten und Geschichte feststellen, durch die ein Mensch geistlich erzogen wird. Sie dienen als Hinführung zum Beten und dürfen auch in der Fürbitte angewendet werden. Originales theologisches Denken tut seine theologische Arbeit auf die einzige Art und Weise, die es kennt: durch Beten, aber es ist ein Beten, das seine Wurzeln in Quellen hat und sich auf den kanonischen Zusammenhang der Berichte bezieht, die benutzt werden.

Schluss

Einerlei, welche außergewöhnlichen Dinge das Leben mit sich bringt, ob schicksalsbedingte oder werte-orientierte Randständigkeit die Folge ist. Davor kann man sich nicht abschotten, weder im Seminar noch im Dienst. Aber dadurch muss das Leben selbst nicht blockiert werden. Doch da Ausgrenzungen vielleicht niemals voll behoben werden, können sie auf die größere Perspektive des kanonischen Textes bezogen werden, nämlich, dass Gott vertrauenswürdig ist. Manchmal muss man das Wort eines anderen akzeptieren. Das Gebet befindet sich auf diese Weise immer „in Gesellschaft“.

Mit Gott kann man leben, aber es ist kein leichter Weg. Es erfordert einen starken Glaubenskampf, um „original“ denken zu können, wo Denken und Beten sich zu vermischen scheinen. Wenn der „originale“ Denker in Versuchung ist, das Denken aufzugeben, ist der Grund dafür wahrscheinlich nicht, dass die Fragen zu schwer sind, sondern dass der denkende Beter Angst hat, seine Gedanken über Gott vor Gott auszusprechen. Doch der Ängstliche kann durch die kanonischen Berichte gestärkt werden, die voll sind von Personen, die Gott gegenüber Gott zitieren, nicht um ihn zu lästern, sondern um ihm nur umso tiefer zu vertrauen. Wenn das System der Vorstellungen eines Menschen aufrichtiges Gebet ausschließt, dann sollten die Erzählungen ihn ermutigen und ausrüsten, biblisch zu beten, so dass der Glaube an den Gott Abrahams, Moses, Hannahs und Jesu reifen kann und in der Liebe tätig sein. Wenn es nicht dahin kommt, wird der Glaube nie in ein tieferes Leben mit Gott hineinführen.

Abstract

Living *for* God is the more conventional way of describing the Christian life. Such discipleship calls for discernment, sacrifice, zeal, commitment, conviction and a devotional life supportive of these demands. Living *with* God is a concomitant factor of discipleship.

waltung und Missbrauch in der Predigt zu behandeln. Ruether reproduziert einen kontextualisierten Heilungs-Ritus im Kreis von Freunden. Der Ritus ist eine erzählende Umschreibung von Ps 22 und entnommen aus: Del Martin's *Battered Wives*, San Francisco 1976, 1-5.

Persistence, perseverance, protest, gratitude, a capacity for disillusionment as well as devotion, and at times a dogged game of hide and seek all make living with God a venture of faith continuing to act in love. As the Christian serves in faith acting in love, he/she waits in hope for God to vindicate God's promise of presence, fruit, and covenant loyalty. The structure of the theology presented here, both as *prima* and *secunda*, is theocentric rather than Christocentric. In the process of living with God while at the same time living for God, faith, hope, and love are kept alive as the Holy Spirit, by means of word and sacrament, attests that "the renewal of creation has been wrought by the self-same Word who made it in the beginning" (Athanasius, *On the Incarnation*, 1:1).

C. John Weborg, *Professor of Theology*

North Park Theological Seminary

3225 West Foster Avenue

Chicago, Ill. 60625-4895, USA