

## Die Kirche als Migrantin

Zu den biblischen Ursprüngen des sich wandelnden Gottesvolkes

### Dominik Markl

Die Kirche „pilgert“ hier auf Erden, sagt das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965).<sup>1</sup> Dieses Bild greift zum einen Augustins *Civitas Dei* auf,<sup>2</sup> zum anderen ist es biblisch begründet. Denn schon das in der Wüste wandernde Volk Israel wurde als „Kirche Gottes“ bezeichnet.<sup>3</sup> Während die deutsche offizielle Übersetzung vom „Pilgern“ spricht, hat das lateinische Wort *peregrinari* nicht unbedingt einen frommen Beiklang. Es bedeutet „unterwegs sein, in der Fremde weilen“. Heute könnte man sagen: als Migrant(in) unterwegs sein oder in der Fremde leben.<sup>4</sup> Mehr noch, seit dem Mittelalter bezeichnet sich die Kirche mit der gesamten Menschheit lyrisch als Gemeinschaft der „exilierten Kinder Evas“ – *exules filii Evae*.<sup>5</sup>

Im Folgenden gehe ich davon aus, dass sich die Kirche als „neues Israel“ versteht (vgl. LG 9), sich daher mit dem biblischen Gottesvolk Israel als Urbild identifiziert und von diesem – als göttliche Offenbarung verstandenen – Urbild her die eigene Bestimmung zu verstehen sucht. In diesem Sinn möchte ich zuerst zeigen, wie intensiv das Gottesvolk in der Bibel als Volk von Migranten erscheint,<sup>6</sup> wel-

<sup>1</sup> Die Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* (LG) des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche verwendet *peregrinor* bzw. *peregrinatio* vielfach in diesem Sinn. – Vgl. LG 6–9.14.21.48.49.62.68.

<sup>2</sup> LG 8 zitiert Augustinus, *Civ. Dei* XVIII, 51: Die Kirche „schreitet zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes auf ihrem Pilgerweg dahin“.

<sup>3</sup> Vgl. LG 9 mit Verweis auf Num 20,4: קהל יהוה.

<sup>4</sup> LG 6 verweist in diesem Zusammenhang auf 2 Kor 5,6, wo der Akzent auf dem Aspekt des Fremdseins liegt: „wir sind ausheimisch vom Herrn“ (ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου).

<sup>5</sup> Vgl. die Antiphon *Salve Regina*, bezeugt seit der Mitte des elften Jahrhunderts. Zum literaturgeschichtlichen Kontext vgl. R. Edwards, *Exile, Self, and Society*, in: M.-I. Lagos-Pope (Hg.), *Exile in Literature*, Cranbury, NJ 1988, 15–31, hier: 19.

<sup>6</sup> Vgl. auch D. Markl, *Flucht und Migration! Was sagt die Bibel dazu?*, in: *Religion lehren und lernen in der Schule* (2/2017) 4–7 [La Bibbia: una biblioteca

che hermeneutische Dynamik die „Extraterritorialität“ der Offenbarung impliziert und wie entscheidend die Erfahrung der Krise in der Fremde für Umkehr und neue Orientierung ist. Aus all dem möchte ich schließen, dass kontinuierlicher Wandel zum innersten Wesen der Kirche gehört. Sie ist ein „wandelndes“ Gottesvolk.

## 1 Ein Volk von Migranten

Drei Migrationsbewegungen prägen die Urgeschichte der Menschheit in der Genesis (vgl. Gen 1–11): die Vertreibung der Ureltern aus dem Paradies (vgl. Gen 3,23), die Rettung der Familie Noahs im Rettungsboot, das am Berg Ararat landet (vgl. Gen 8,4), und die Zerstreung der Menschheit über das Angesicht der Erde nach dem Turmbau von Babel (vgl. Gen 11,8). Jeweils löst Gott aktiv die Migration aus, wobei er auf problematisches menschliches Handeln reagiert. Ein Zusammenhang zwischen menschlicher Schuld und Rastlosigkeit wird besonders im Schicksal Kains deutlich: „Unstet und flüchtig wirst du sein auf der Erde.“ (Gen 4,12) Diese Erzählungen charakterisieren sowohl die Erfahrung von Schuld, die Verkomplizierung der menschlichen Beziehungen, als auch die Rastlosigkeit als Urerfahrungen der Menschheit. Was der Mythos symbolisch zum Ausdruck bringt, spiegelt die faktische Geschichte der Menschheit, die sich von Afrika aus in Jahrtausenden der Migration auf alle Kontinente ausbreitete, und die Gewalt, die mit vielen Migrationen einherging.

Die Ursprünge des Volkes Israel liegen zweifach in Migrationsgeschichten. Die Familie Abrahams wandert von Ur in Babylonien nach Kanaan und weiter nach Ägypten (vgl. Gen 11–50), und Israel wird zur Nation in der Urerfahrung des Exodus, der erst nach 40 Jahren der Wüstenwanderung zu den Grenzen des Gelobten Landes führt (vgl. Ex bis Dtn). Die Erzählstoffe des gesamten Pentateuch sind so von Migrationsbewegungen bestimmt. Alle entscheidenden Identitätsmerkmale des Gottesvolkes liegen auf dem Weg eines vertriebenen, flüchtigen Volkes: der Exodus als Urerfahrung göttlicher Rettung, der Bund mit Gott, die Offenbarung der

---

scritta da migranti, in: *CivCatt* 168 (2017) 325–332; *The Bible: A Library Written by Migrants*, in: *CivCatt (English Edition)* 2 (2018) 85–92].

göttlichen Gesetze, die göttliche Vergegenwärtigung im Heiligtum. Offenbarungs-Urgestein vom Sinai liegt schließlich in der Lade, im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels (vgl. 1 Kön 8,9). Die großen Bekenntnisse des Gottesvolkes beginnen dementsprechend mit dem Bekenntnis zur Erfahrung der Migration: „Sklaven waren wir für Pharao in Ägypten, und Jhwh führte uns aus Ägypten mit starker Hand.“ (Dtn 6,21) „Ein umherirrender Aramäer war mein Vater, und er zog hinab nach Ägypten und lebte dort als Fremder“ (Dtn 26,5).

So wie die Darstellung der Geschichte des Gottesvolkes in Migrationen beginnt, ebenso endet sie: im assyrischen und im babylonischen Exil (vgl. 2 Kön 17,25).<sup>7</sup> Nachdem der Eroberungsfeldzug unter Josua endlich zur Ruhe im Land führt,<sup>8</sup> bereitet die folgende Geschichte zur Zeit der Richter und der Könige auf die (beinahe) vernichtenden Katastrophen der beiden Deportationen vor. Ein Grundanliegen des von Martin Noth sogenannten „deuteronomistischen Geschichtswerks“ ist,<sup>9</sup> das Exil zu deuten. Die Geschichtsdarstellung liefert Ätiologie und Theodizee zugleich, insofern die Schuld für die Katastrophe dem vielfach wiederholten Zuwiderhandeln Israels und seiner Könige gegen die göttlichen Gebote angelastet wird, sodass der göttliche Zorn, der zu Zerstörung und Exil führt (vgl. 2 Kön 24,20), gerechtfertigt erscheint.

Migration ist eines der verbindenden Leitthemen der großen historiografischen Erzählkomplexe. Die Zerstreuung der Menschheit über das Angesicht der Erde (vgl. Gen 11,8) erscheint als Typus der zukünftigen Zerstreuung Israels: „Und Jhwh wird dich unter alle Völker zerstreuen von einem Ende der Erde bis zum andern Ende der Erde.“ (Dtn 28,64)<sup>10</sup> Der göttliche Zorn, der zum Exil führen

<sup>7</sup> Zu den Parallelen zwischen den Darstellungen der Zerstörungen des Nord- und des Südreiches vgl. P. Dubovský, *Suspicious Similarities. A Comparative Study in the Falls of Samaria and Jerusalem*, in: ders., D. Markl, J.-P. Sonnet (Hg.), *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah* (FAT 107), Tübingen 2016, 47–71.

<sup>8</sup> Zu diesem Leitmotiv (נוד) vgl. bes. Jos 1,13.15; 22,4; 23,1.

<sup>9</sup> Vgl. M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Darmstadt 1957, 3–110. Für einen Überblick zur weiteren Forschungsgeschichte vgl. T. Römer, *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical, and Literary Introduction*, London 2007.

<sup>10</sup> In beiden Fällen ist JHWH selbst das handelnde Subjekt der Zerstreuung (פיר).

wird, ist schon von Mose prophetisch vorausgeschaut.<sup>11</sup> Die Deutung des Exils in der Gottesrede am Sinai hingegen findet am Ende der chronistischen Geschichtsdarstellung ihren Widerhall.<sup>12</sup> Die Rückkehr aus dem Exil lässt am Ende der deuteronomistischen Geschichtsdarstellung vergeblich auf sich hoffen (vgl. 2 Kön 25),<sup>13</sup> sie eröffnet sich nur in der prophetischen Predigt des Mose (vgl. Dtn 30,1–10).<sup>14</sup> Die beiden Eckpunkte der Historiografien des Gottesvolkes, Exodus und Exil, bilden nicht zufällig einen Stabreim. Die Vorsilbe *ex-* bezeichnet jeweils den Weg hinaus, die rettende Herausführung und die strafende Verbannung. Wiewohl eine entscheidende Periode, „bildet die Exilszeit in der Geschichtsdarstellung der Hebräischen Bibel eine gähnende Lücke.“<sup>15</sup> Die Rückkehr aus dem Exil, in vergleichsweise bescheidenem Umfang historiografisch in den Büchern Esra und Nehemia verarbeitet, handelt erneut von Migration: Rückkehr und die mit ihr verbundenen Herausforderungen.

Dass Migration nicht nur die erzählerische Darstellung der Geschichte Israels prägt, sondern auch die Reflexion in anderen Kanonteilen, sei hier bloß erwähnt. Jeremia und Ezechiel sind vom Trauma des Exils geprägt und kreisen um seine Ursachen und den Umgang mit der Katastrophe. In der Gesamtkomposition des Buches Jesaja sind die Zerstörung Jerusalems und das babylonische

<sup>11</sup> Vgl. bes. Dtn 4,25 mit 2 Kön 17,17 und 21,6 sowie Dtn 29,23–27 mit 2 Kön 24,20. – Dazu vgl. N. Lohfink, *Der Zorn Gottes und das Exil*, in: ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V* (SBAB 31), Stuttgart 2005, 37–55 [= R. G. Kratz, H. Spieckermann (Hg.), *Liebe und Gebot: Studien zum Deuteronomium*, Göttingen 2000, 137–155]; D. Markl, *The Efficacy of Moses' Prophecies and the Scope of Deuteronomistic Historiography*, in: J. U. Ro, D. V. Edelman (Hg.), *Collective Identity and Collective Memory: Deuteronomy and the Deuteronomistic History in Their Context* [im Druck].

<sup>12</sup> Vergleiche Lev 26,34.43 mit 2 Chr 36,21. – Dazu vgl. L. Jonker, *The Exile as Sabbath Rest. The Chronicler's Interpretation of the Exile*, in: B. Becking, D. Human (Hg.), *Exile and Suffering. A Selection of Papers Read at the 50th Anniversary Meeting of the Old Testament Society of South Africa OTWSA/OTSSA*, Pretoria, August 2007 (OTS 50), Leiden 2009, 213–229.

<sup>13</sup> Zur Deutung des Endes der Geschichtsdarstellung vgl. B. J. Collinet, *Die letzten Könige von Juda. Eine narratologische und intertextuelle Lektüre von 2 Kön 23,30–25,30* (BBB 188), Göttingen 2019.

<sup>14</sup> Vgl. D. Markl, *No Future without Moses. The Disastrous End of 2 Kings 22–25 and the Chance of the Moab Covenant* (Deut 29–30), in: *JBL* 133 (2014) 711–728.

<sup>15</sup> R. Albertz, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.* (BE[S] 7), Stuttgart 2001, 13.

Exil ostentativ nicht beschrieben, doch gerade diese Ausblendung hat Ulrich Berges als „thematische Mitte“ bezeichnet, von der her „das gesamte Buch seine Ausrichtung“ erhalte.<sup>16</sup> Insgesamt scheint das Trauma des babylonischen Exils wie kaum ein anderes historisches Ereignis die literarische Kreativität und Produktivität des entstehenden Judentums herausgefordert zu haben, ohne die die Entstehung der Hebräischen Bibel nicht denkbar wäre.<sup>17</sup>

Die dramatische Migrationsgeschichte des Volkes Israel findet im Neuen Testament vielfachen Wiederhall. In der Kindheitsgeschichte des Matthäus erfährt der Messias die Flucht und Rückkehr aus Ägypten am eigenen Leib (vgl. Mt 2,13–21). Jesus ist ein unsteter Wanderprediger, sein Weg nach Jerusalem eine Grunddynamik der Evangelien. Dem Auftrag des Auferstandenen: „Geht zu allen Völkern und macht sie zu Jüngern!“ (Mt 28,19) entsprechen die Missionsreisen des Paulus und der Apostel. Das frühe Christentum entwickelte sich unter der jüdischen Zerstreung (Diaspora), die Dynamik der christlichen Missionsgeschichte geht mit Migrationen einher. Wie das biblische Gottesvolk ist die Kirche von der Geschichte der Migration geprägt. Ohne Migration sind weder das Judentum noch das Christentum als Weltreligionen denkbar.

## 2 Von der extraterritorialen Offenbarung zum portativen Heimatland

Privilegierter Ort der göttlichen Offenbarung ist der Sinai. Das soeben aus Ägypten errettete Volk von Flüchtlingen ist erwählt, im Bund zu Gottes „Juwel“ zu werden (vgl. Ex 19,5).<sup>18</sup> Die Idee der Of-

<sup>16</sup> Vgl. U. Berges, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (HBS 16), Freiburg i. Br. 1998, 537. – Vgl. auch F. Poulsen, *The Black Hole in Isaiah. A Study of Exile as a Literary Theme* (FAT 125), Tübingen 2019.

<sup>17</sup> Zur Geschichte und Literaturgeschichte der Periode vgl. einführend Albertz, *Exilszeit* (s. Anm. 15), 163–323. Zur theologischen Produktivität der Exils Erfahrung vgl. D. Rom-Shiloni, *God in Times of Destruction and Exiles*. Tanakh (Hebrew Bible) Theology, Jerusalem 2009 [hebräisch]. Zur Rolle traumatischer Erfahrungen im Hintergrund biblischer Texte vgl. D. M. Carr, *Holy Resilience. The Bible's Traumatic Origins*, New Haven 2014; J.-P. Sonnet, *Writing the Disaster. Trauma, Resilience, and Fortschreibung*, in: Dubovský, Markl, Sonnet (Hg.), *The Fall of Jerusalem* (s. Anm. 7), 349–357.

<sup>18</sup> Zu dieser Übersetzung von סגלגל vgl. D. Markl, *Zur literarischen und theologi-*

fenbarung des göttlichen Gesetzes ist sowohl eine religionsgeschichtliche Besonderheit Israels<sup>19</sup> als auch ein Privileg, das Israel nach mosaischem Selbstverständnis in der Völkerwelt auszeichnet: „Wer ist die große Nation, die gerechte Satzungen und Rechtsvorschriften hätte wie all die Tora, die ich euch heute vorlege?“ (Dtn 4,8)

Israel erhält dieses Privileg jedoch nicht im Zentrum königlicher oder priesterlicher Macht, nicht am Zion Jerusalems, nicht einmal irgendwo innerhalb der Grenzen des verheißenen Landes. Es ist die unwirtliche Wüstenlandschaft, das Hochgebirge, ein Un-Ort, an dem Israel die Tora gleichsam als utopischen Verfassungsentwurf erhält. Jan Assmann spricht in diesem Zusammenhang von der „Außerweltlichkeit der Offenbarung“, von der „Extraterritorialität der Erinnerung“; die zu erinnernden Gesetze sind nicht jene des Gelobten Landes, sondern die „extraterritorialen Gesetze des Berges Sinai.“<sup>20</sup> Das Privileg der Offenbarung bleibt somit an jenen Un-Ort gebunden, weit entfernt von menschlicher Gewohnheit und Macht.

„Es geht um eine kontrafaktische und kontrapräsentische Erinnerung, die bewirkt, daß man in dieser Welt lebt, ohne sich ganz in ihr zuhause zu fühlen, keine beheimatende, sondern ‚ent-heimatende‘ Erinnerung.“<sup>21</sup>

Ein zweiter, nicht minder bedeutsamer Gesichtspunkt ist, dass die Weg-Metapher, ein Bild für die Gesetzesbefolgung,<sup>22</sup> zugleich zum konzeptionellen Rahmen für die pentateuchische Idee von Rechts-

---

schen Funktion der Heiligtumstexte im Buch Exodus, in: M. Hopf, W. Oswald, S. Seiler (Hg.), *Heiliger Raum. Exegese und Rezeption der Heiligtumstexte in Ex 24–40. Beiträge des Symposiums zu Ehren von Helmut Utzschneider, 27.–29. Juni 2014 (ThAkz 8)*, Stuttgart 2016, 57–87, hier: 62–64.

<sup>19</sup> Vgl. K. Schmid, *Divine Legislation in the Pentateuch in its Late Judean and Neo-Babylonian Context*, in: Dubovský, Markl, Sonnet (Hg.), *The Fall of Jerusalem* (s. Anm. 7), 129–153.

<sup>20</sup> Vgl. J. Assmann, *Monotheismus, Gedächtnis und Trauma. Reflexionen zu Freuds Moses-Buch*, in: ders., *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2000, 62–80, hier: 70.

<sup>21</sup> Assmann, *Monotheismus, Gedächtnis und Trauma* (s. Anm. 20), 70.

<sup>22</sup> „Ihr sollt weder rechts noch links abweichen.“ (Dtn 5,32) – Zur Wegmetapher im Bereich der Ethik vgl. M. Zehnder, *Wegmetaphorik im Alten Testament. Eine semantische Untersuchung der alttestamentlichen und altorientalischen Weg-Lexeme mit besonderer Berücksichtigung ihrer metaphorischen Verwendung (BZAW 268)*, Berlin 1999, 484–503.

hermeneutik und Rechtsentwicklung wurde. Nach der 40-jährigen Wüstenwanderung lädt Mose Israel ein, zurückzublicken und zu erkennen,

„dass Jhwh, dein Gott, dich getragen hat, wie ein Mann seinen Sohn trägt, auf dem ganzen Weg, den ihr gezogen seid, bis ihr an diesen Ort kamt.“ (Dtn 1,31)

Der Weg in der Wüste ist eine Periode göttlicher Pädagogik, in der „Jhwh, dein Gott, dich erzieht wie ein Mann sein Kind erzieht“ (Dtn 8,5). Obwohl das Volk den Höhepunkt göttlicher Offenbarung am Sinai (im Deuteronomium: am Horeb) erfahren hat, bedarf es des weiteren Lernens in der Wüstenzeit, um zu erkennen:

„nicht vom Brot allein lebt der Mensch, sondern von allem, was aus dem Mund Jhwhs kommt, lebt der Mensch.“ (Dtn 8,3)

Diese geistige Nahrung gibt Mose, der seinen Lehrauftrag am Horeb von Gott selbst erhalten hatte (vgl. Dtn 4,14.5,31), einer neuen Generation, da die erwachsenen Augenzeugen der Horeb-Offenbarung in der Wüste sterben mussten (vgl. Dtn 2,16). Mose bedient sich bei seiner Gesetzeslehre hermeneutischer Freiheit. Selbst die Zehn Worte (vgl. Dtn 5,6–21), die Gott selbst auf steinerne Tafeln geschrieben habe (vgl. Dtn 5,22), entsprechen nicht wörtlich der Version vom Sinai (vgl. Ex 20,2–17), sondern zeigen erhebliche Unterschiede, die für die Gesetzeslehre im Buch Deuteronomium charakteristisch sind. Dass die beiden Dekalogfassungen bei der Endredaktion des Pentateuch nicht aneinander angeglichen wurden, kann nur in dem Sinn verstanden werden, dass hier programmatisch die Notwendigkeit der Rechtshermeneutik vorgezeigt ist.<sup>23</sup> Das Programm der Gesetzesrevision ist umso mehr im Korpus der deuteronomischen Gesetze sichtbar (vgl. Dtn 12–26), die Mose als göttliches Gesetz vom Horeb deklariert,<sup>24</sup> während sich ihr Inhalt mehrfach als Produkt ausgefeilter Weiterentwicklung der Gesetze des Bundesbuches er-

<sup>23</sup> Vgl. E. Otto, Deuteronomium 1–11. Zweiter Teilband: Dtn 4,44–11,32 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2012, 704; D. Markl, The Ten Words Revealed and Revised. The Origins of Law and Legal Hermeneutics in the Pentateuch, in: ders. (Hg.), The Decalogue and its Cultural Influence (HBM 58), Sheffield 2013, 13–27.

<sup>24</sup> Vgl. Dtn 5,31.6,1 und hierzu: Otto, Deuteronomium 1–11 (s. Anm. 23), 790.

weist.<sup>25</sup> In der Dynamik der 40-jährigen Wüstenwanderung und im spannungsreichen Verhältnis der verschiedenen Gesetzessammlungen des Pentateuch spiegelt sich so die historische Rechtsgeschichte vom altisraelitischen Recht des Bundesbuches hin zur spätvorexilischen Grundkonzeption und (nach-)exilischen Redaktion des Deuteronomiums.<sup>26</sup>

Die pentateuchische Erzählung ist dabei nicht etwa ein steriler Rahmen, in den Gesetzessammlungen zusammenhangslos eingehängt worden wären. Vielmehr haben die Erzählungen vielfache hermeneutische Funktionen für die Formulierung des Gesetzes, wie schon grundlegend im Prolog des Dekalogs sichtbar wird, der die Befreiung aus Ägypten als hermeneutisches Vorzeichen der Gesetzesoffenbarung proklamiert (vgl. Ex 20,2). Die Erfahrung von Versklavung und Fremdsein ist die Grundlage für Israels ethische Verpflichtung, Sklaven und Fremde mit Respekt zu behandeln, wie dies vielfach in den Rechtssammlungen rhetorisch werbend vermittelt ist.<sup>27</sup>

Die mosaische Gesetzeslehre, in der die Weiterentwicklung des göttlichen Rechts vorgezeichnet ist, ist ein Vorbild für Jesus, der als „Prophet wie Mose“ und autoritativ ethisierender Gesetzeslehrer erscheint, besonders prominent in der Bergpredigt. So sehr die göttliche Offenbarung als einmalige Gabe geschildert ist, ihr Verständnis ist nicht unmittelbar zu besitzen, sondern nur in einer Lernerfahrung zu gewinnen, die neu gewonnene Erfahrungen und Zukunftsperspektiven mit berücksichtigt und ernst nimmt. Wie Mose und Israel nach

---

<sup>25</sup> Vgl. B. M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, New York 1997; E. Otto, *Deuteronomium 1–11. Erster Teilband: Dtn 1,1–4,43 (HThKAT)*, Freiburg i. Br. 2012, 258–274; zur pastoralen Vermittlung des Grundgedankens vgl. D. Markl, K. Offermann, *Vergesst nicht ... Zugänge zum Deuteronomium. Ökumenische Bibelwoche 2019/2020, Arbeitsbuch (Texte zur Bibel 35)*, Neukirchen-Vluyn 2019, bes. 21.49.

<sup>26</sup> Vgl. E. Otto, *The History of the Legal-Religious Hermeneutics of the Book of Deuteronomy from the Assyrian to the Hellenistic Period*, in: A. C. Hagedorn, R. G. Kratz (Hg.), *Law and Religion in the Eastern Mediterranean. From Antiquity to Early Islam*, Oxford 2013, 211–250.

<sup>27</sup> Vgl. D. Markl, *Israels Moral der Befreiten. Zur Begründung der ‚Option für die Armen‘ in der geschichtlichen Identität Israels*, in: C. Frevel (Hg.), *Mehr als Zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen (QD 273)*, Freiburg i. Br. 2015, 324–344; ders., A. Ezechukwu, *„For You Know the Soul of a Stranger“ (Exod 23:9). The Role of the Joseph Story in the Legal Hermeneutics of the Pentateuch*, in: *ZAR* 21 (2015) 215–232.



40 Jahren der göttlichen Pädagogik und an der Grenze des Verheißenen Landes sich die Horeb-Offenbarung neu aneignen müssen, wie Jesus auf dem Hintergrund jahrhundertelanger Reflexion auf die Hermeneutik der Tora ihre ethische Radikalisierung propagiert, so kann die Kirche ihre Glaubenslehre nicht verstehen, ohne den jahrhundertelangen Erfahrungsweg ihrer Geschichte und ohne die grundlegenden Veränderungen der Gegenwart mit ihren neu sich eröffnenden Zukunftserwartungen ernst zu nehmen. Die Neuinterpretation ist nicht eine Möglichkeit, sondern eine in der Offenbarung selbst angelegte Notwendigkeit. Die Offenbarung, die biblischen Schriften sind dem Judentum sowie dem Christentum auf ihren Migrationen nicht nur „ent-heimatende“ Erinnerung geblieben, sondern zugleich, wie es Heinrich Heine formulierte, zum „portativen Vaterland“ geworden.<sup>28</sup> Sie bedeuten eine kontinuierliche Herausforderung, in der Dynamik des Wandels zu Hause zu sein.

### 3 Krise und Neuorientierung

Will die Offenbarung das Gottesvolk unterwegs in der Wüste wie durch einen außerirdischen Einbruch verwandeln, so ist die Innenseite des Wandels die Umkehr. Auch sie hat ihren privilegierten Ort auf dem Weg. Die Auflehnungen des Volkes in der Wüste (vgl. bes. Ex 15–17.32; Num 13–14.20) inszenieren paradigmatische Versuche auf dem Weg der Befreiung,<sup>29</sup> wobei das „Prüfen“ (נסה) ein entscheidendes Stichwort für die wechselseitigen Herausforderungen und Beziehungskrisen zwischen Gott und seinem Volk ist. Die Krise ist trotz oder gerade wegen ihrer Problematik auch eine Chance zur Vertiefung.<sup>30</sup> Theologisch kulminiert diese Dynamik in der Gnadenformel (vgl. Ex 34,6–7; Num 14,18).<sup>31</sup> Erst die Sünde führt zur Erfahrung der göttlichen Barmherzigkeit.

<sup>28</sup> Vgl. H. Heine, *Vermischte Schriften*, Bd. 1, Hamburg 1854, 85.

<sup>29</sup> Vgl. A. Scharf, *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen* (OBO 98), Freiburg i. Br. 1990.

<sup>30</sup> Zur paradigmatischen Erzählung vom Goldenen Kalb in Ex 32–34 vgl. G. Fischer, D. Markl, *Das Buch Exodus* (NSK.AT 2), Stuttgart 2009, 320f.

<sup>31</sup> Vgl. R. Scoralick, *Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Exodus 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch*

Mehrere theologische Spitzentexte bringen explizit zum Ausdruck, dass Umkehr (markiert durch die Wurzel שׁוּב) eine spezifische Erfahrung in der Fremde, in der Krise des Exils ist. Erstmals begegnet der Gedanke in einer frühestens spätexilisch komponierten Moserede, in der die mosaische Stimme prophetisch vorhersieht, dass Israels zukünftiger Götzendienst ins Exil führen werde:

„<sup>27</sup> Und JHWH wird euch *unter die Völker* zerstreuen, und ihr werdet übrigbleiben, ein geringes Häuflein *unter den Nationen*, wohin JHWH euch führen wird. <sup>28</sup> *Dort* werdet ihr Göttern dienen, dem Werk von Menschenhänden, Holz und Stein, die nicht sehen und nicht hören, nicht essen und nicht riechen können. <sup>29</sup> Dann werdet ihr *von dort aus* JHWH, deinen Gott, *suchen*. Und du wirst ihn *finden*, wenn du mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele nach ihm *fragen* wirst. <sup>30</sup> *In deiner Not* und wenn alle diese Worte dich getroffen haben am Ende der Tage, wirst du zu JHWH, deinem Gott, *umkehren* und auf seine Stimme hören.“ (Dtn 4,27–30) [Hervorhebungen Verf.]

Der kleine Rest Israels werde unter den Völkern, genau *dort* (שׁם), genötigt sein, Götzen zu dienen, und im Kontrast dazu, *von dort aus* (מִשָּׁם), JHWH suchen. Dieser Ausdruck ist vordergründig räumlich, kann dann aber auch zeitlich verstanden werden. Das Exil ist der Ausgangspunkt einer neuen Zuwendung zum Gott Israels. Die Erfahrung des Leidens in der Fremde („in deiner Not“) führt zum Moment der Umkehr (שׁוּב; vgl. Dtn 4,30). Der Folgekontext (Dtn 4,32–40) schließt bedeutungsvoll hier an, indem weiterhin Israels exilisches „du“ angesprochen und der Prozess des theologischen Suchens und Fragens auf die Erkenntnis der Einzigkeit Gottes hin konkretisiert ist: „es gibt keinen anderen“ (אֵין עוֹד; Dtn 4,35.39).<sup>32</sup> Die Umkehr vor dem Hintergrund der Exilszeit ist so als der religionsgeschichtliche Ort der Entstehung des Monotheismus markiert.<sup>33</sup> Dass die Exils-

---

(HBS 33), Freiburg i. Br. 2002; M. Franz, *Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34, 6–7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt* (BWANT 160), Stuttgart 2003; J.-P. Sonnet, *Justice et miséricorde. Les attributs de Dieu dans la dynamique narrative du Pentateuque*, in: NRTTh 138 (2016) 3–22.

<sup>32</sup> Eine wichtige Motivverbindung besteht dabei in der Wendung „zu Herzen nehmen“ (Dtn 4,39), in der erneut die Wurzel שׁוּב aufgenommen ist (vgl. Dtn 4,30).

<sup>33</sup> Zum Ursprung des Monotheismus auf dem Hintergrund der Exilerfahrung

gemeinde die Führungsrolle in der Weiterentwicklung der JHWH-Religion einnahm, hat gewiss soziologische Gründe,<sup>34</sup> psychologisch aber wird die Entwicklung des Monotheismus besonders als Reaktion auf die traumatische Erfahrung des Exils verständlich.<sup>35</sup>

Eine noch ausführlichere Entfaltung findet das Motiv im einzigen mosaischen Vorausblick auf die Rückkehr aus dem Exil (vgl. Dtn 30,1–10). Erst in diesem Zusammenhang, auf dem Hintergrund der Flüche von Dtn 28, wird das ganze Grauen deutlich, das „wenn all diese Worte über dich kommen“ (Dtn 30,1; vgl. auch Dtn 4,30) impliziert. „Umkehren“ (שׁוּב) ist in Dtn 30,1–10 als Leitmotiv siebenfach variiert<sup>36</sup> und bezeichnet sowohl Israels innere Besinnung und spirituellen Wandel (vgl. Dtn 30,1f.8.10) als auch die göttliche Zurückführung ins Gelobte Land (vgl. Dtn 30,3)<sup>37</sup> und selbst Gottes Umkehr (vgl. Dtn 30,9). Ein zentrales Bild ist dabei die Beschneidung des Herzens, die zur Gottesliebe „mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele“ (Dtn 30,6, vgl. auch Dtn 6,4) befähigt; die Beschneidung als Zeichen des Bundes mit Abraham (vgl. Gen 17)

---

vgl. schon H. Vorländer, *Der Monotheismus Israels als Antwort auf die Krise des Exils*, in: B. Lang (Hg.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981, 84–113.134–139; E. Zenger, *Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz*, in: T. Söding (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus (QD 196)*, Freiburg i. Br. 2003, 9–52, hier: 44–46; F. Stolz, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996, 184–187; M. Albani, *Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterocesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient (ABG 1)*, Leipzig 2000, 256–264; T. Römer, *The Invention of God*, übersetzt von R. Geuss, Cambridge, MA 2015, 213–221.

<sup>34</sup> Dazu vgl. Vorländer, *Monotheismus* (s. Anm. 33), 88–93.

<sup>35</sup> Vgl. D. Markl, *Das babylonische Exil als Geburtstrauma des Monotheismus [in Vorbereitung]*.

<sup>36</sup> Vgl. die Analyse von G. Vanoni, *Der Geist und der Buchstabe. Überlegungen zum Verhältnis der beiden Testamente und Beobachtungen zu Dtn 30, 1–10*, in: BN 14 (1981) 65–98.

<sup>37</sup> Bei der Rückkehr ist – im Gegensatz zur ersten Einnahme des Gelobten Landes – keine Rede von Gewalt; vgl. G. Braulik, *Die Völkervernichtung und die Rückkehr Israels ins Verheißungsland. Hermeneutische Bemerkungen zum Buch Deuteronomium*, in: ders., *Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte (SBAB 33)*, Stuttgart 2001, 113–150 [= M. Vervenne, J. Lust (Hg.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature [FS C. H. W. Brekelmans] (BETL 133)*, Leuven 1997, 3–38].

wird so verinnerlicht, worin die Bundestheologie des Pentateuch gnadentheologisch kulminiert.<sup>38</sup>

Die Umkehr im Exil ist auch König Salomon prophetisch in den Mund gelegt, an einem weiteren Höhepunkt der Geschichte Israels, im sogenannten Tempelweihgebet.

„<sup>46</sup> Wenn sie gegen dich sündigen – denn es gibt keinen Menschen, der nicht sündigt – und du über sie erzürnst und sie vor dem Feind dahingibst und ihre Bezwinger sie gefangen wegführen in das Land des Feindes, in ein fernes oder ein nahes,<sup>47</sup> und sie *nehmen es sich zu Herzen* in dem Land, wohin sie gefangen weggeführt worden sind, und *kehren um* und flehen zu dir im Land ihrer Bezwinger, indem sie sagen: Wir haben gesündigt und haben uns schuldig gemacht, wir haben gottlos gehandelt;<sup>48</sup> und sie *kehren zu dir um* mit ihrem ganzen Herzen und mit ihrer ganzen Seele im Land ihrer Feinde, die sie gefangen weggeführt haben, und sie beten zu dir in Richtung auf ihr Land, das du ihren Vätern gegeben hast, auf die Stadt, die du erwählt hast, und auf das Haus, das ich deinem Namen gebaut habe,<sup>49</sup> dann höre im Himmel, der Stätte, wo du thronst, ihr Gebet und ihr Flehen und schaffe ihnen ihr Recht!“ (1 Kön 8,46–49 [NEB]; vgl. auch 2 Chr 6,36–39)<sup>39</sup>

Dreifach ist hier vom „Umkehren“ (שוב) die Rede, beginnend mit der Wendung „sich zu Herzen nehmen“ (1 Kön 8,47; vgl. auch Dtn 4,39.30,1). Besonders entfaltet ist hier das wörtlich zitierte, dreifache Schuldbekennnis (1 Kön 8,47), das in nachexilischen Bußgebeten

<sup>38</sup> Vgl. E. Ehrenreich, Wähle das Leben! Deuteronomium 30 als hermeneutischer Schlüssel zur Tora (BZAR 14), Wiesbaden 2010, 156–186; ders., Tora zwischen Scheitern und Neubeginn. Narrative Rechtshermeneutik im Licht von Dtn 30, in: G. Fischer, D. Markl, S. Paganini (Hg.), Deuteronomium – Tora für eine neue Generation (BZAR 17), Wiesbaden 2011, 213–226; G. Braulik, Die Liebe zwischen Gott und Israel. Zur theologischen Mitte des Buches Deuteronomium, in: IKaZ 41 (2012) 549–564, hier: 553; E. Otto, Deuteronomium 23,16–34,12 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2017, 2075–2077. – Zur Metapher vgl. auch W. E. Lemke, Circumcision of the Heart. The Journey of a Biblical Metaphor, in: B. Strawn, N. R. Bowen (Hg.), A God so Near [FS Patrick D. Miller], Winona Lake 2003, 299–319.

<sup>39</sup> R. W. Klein, 2 Chronicles: A Commentary (Hermeneia), Minneapolis 2012, 97.

eine zentrale Rolle gewinnt (vgl. bes. Dan 9,5.15; Ps 106,6).<sup>40</sup> Die starke Ähnlichkeit mit den Deuteronomium-Stellen ist gewiss kein Zufall. In diesem intertextuellen Dialog wird eine große theologische Konzeption sichtbar, in der Hans Walter Wolff eine Grundbotschaft des deuteronomistischen Geschichtswerks erkannte.<sup>41</sup> Dem nachexilisch redigierten Geschichtswerk geht es um mehr als nur die Ätiologie der Katastrophe. Das Exil ist als Zeit der Umkehr gedeutet und als zukunftsweisender Wendepunkt erinnert.

Die Umkehrtheologie ist intensiv bei den Propheten entfaltet, und auch hier entsteht sie aus krisenhaften Erfahrungen, besonders dem babylonischen Exil. Vergleichbar mit der Beschneidung des Herzens (vgl. Dtn 30,6) verspricht Ezechiel ein Herz aus Fleisch statt eines Herzens aus Stein sowie einen neuen Geist, die zur Gesetzesbefolgung befähigen (vgl. Ez 36,26f.), was wiederum mit der Rückkehr aus dem Exil einhergeht (vgl. Ez 36,24). Auf die Ankündigung des neuen Bundes bei Jeremia (vgl. Jer 31,31–34), bei dem die Tora aufs Herz geschrieben wird (vgl. Jer 31,33), folgt die Ankündigung des Wiederaufbaus Jerusalems (vgl. Jer 31,38–40).<sup>42</sup>

Einen umkehrtheologischen Höhepunkt bildet zudem das sechste Gedicht des Trostbüchleins (vgl. Jer 31,15–22),<sup>43</sup> in dem die Rück-

<sup>40</sup> Zur entscheidenden Rolle von Dtn 4,30 für diese Tradition vgl. R. A. Werline, *Penitential Prayer in Second Temple Judaism. The Development of a Religious Institution* (EJIL 13), Atlanta 1998, bes. 191–193.

<sup>41</sup> Vgl. H. W. Wolff, *Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks*, in: ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB 22), München 1973, 308–324 [= ZAW 73 (1961) 171–186].

<sup>42</sup> Moshe Weinfeld beobachtete, dass sich jene Passagen in Jeremia, die mit „in jenen Tagen“ eingeleitet sind und eine spirituelle Verwandlung Israels ankündigen, auf die Rückkehr aus dem Exil und den Wiederaufbau Jerusalems beziehen; vgl. M. Weinfeld, *Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel*, in: ZAW 88 (1976) 17–56, hier: 18. – Zum Verhältnis von Jeremias neuem Bund zu Dtn vgl. A. Schenker, *Unwiderruffliche Umkehr und neuer Bund. Vergleich zwischen der Wiederherstellung Israels in Dt 4,25–31; 30,1–14 und dem neuen Bund in Jer 31,31–34*, in: ders., *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien* (OBO 103), Fribourg 1991, 83–96 [= FZPhTh 27 (1980) 93–106]; zum Vergleich von Jer 31,33f. mit Dtn vgl. B. Rossi, *Conflicting Patterns of Revelation. Jer 31,33–34 and Its Challenge to the Post-Mosaic Revelation Program*, in: *Biblica* 99 (2018) 202–225.

<sup>43</sup> Zur Struktur vgl. G. Fischer, *Jeremia 25–52* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2005, 121; und zur Detailsauslegung ebd., 156–165.

kehr aus dem Exil ein Leitthema bildet (vgl. Jer 30,3.10.18; 31,8.16.17.21.23). In diesem Gedicht erscheint „Umkehren“ (שוב) – wie in Dtn 30,1–10 – siebenfach als Leitmotiv und im Wortspiel zwischen der Rückkehr aus dem Exil und spiritueller Neubesinnung.<sup>44</sup> Während die göttliche Stimme in den rahmenden Passagen die geografische Rückkehr in Aussicht stellt (vgl. Jer 31,16f.) und zu ihr auffordert – „Kehre zurück, Jungfrau Israel, kehre zurück in diese deine Städte!“ (Jer 31,21) –, steht Ephraims innere Umkehr im Zentrum (vgl. Jer 31,18f.). Gnadenhaft göttliches und menschliches Handeln sind verschränkt: „Lass mich umkehren, dass ich umkehre, denn du, Jhwh, bist mein Gott.“ (Jer 31,18) Intensive Emotionen der Reue und Scham (vgl. Jer 31,19) finden Erwidern in göttlichen Gefühlen: „daher beben meine Eingeweide seinetwegen, und ich will mich erbarmen“ (Jer 31,20). Mit der Doppeldeutigkeit des Umkehr-Motivs spielt in ähnlicher Weise der Abschluss, gleichsam der letzte Schrei der Klagelieder:

„Lass uns umkehren, Jhwh, zu dir, sodass wir umkehren/zurückkehren! Erneuere unsere Tage wie einst! Es sei denn, du hast uns gänzlich verworfen, dich über uns erzürnt im Übermaß!“ (Klgl 5,21f.)<sup>45</sup>

Das Krisenmotiv der Wüste und die tröstliche Stimme eines Rufenden bildet den Ausgangspunkt Deuterocesajas (vgl. Jes 40), wobei die Wüste als „Metapher für den trostlosen Zustand Jerusalems und des Gottesvolkes in exilisch-frühnachexilischer Zeit“<sup>46</sup> erscheint. Mit eben diesem Motiv inszeniert Markus den Beginn seines Evangeliums (vgl. Mk 1,3). Die Wüste ist der Raum, in dem der Täufer zur Umkehr ruft (vgl. Mk 1,4), und auf dem Hintergrund der eigenen 40-tägigen Wüstenerfahrung sowie nach der Auslieferung des Täufers ruft Jesus zur Umkehr (vgl. Mk 1,13–15).<sup>47</sup> Das öffentliche Auf-

<sup>44</sup> Vgl. schon W. L. Holladay, *The Root šubh in the Old Testament. With Particular Reference to its Usages in Covenantal Contexts*, Leiden 1958, 146.

<sup>45</sup> Zur Übersetzung der Konjunktion וְיִּי אֵם mit „es sei denn“ vgl. U. Berges, *Klagelieder (HThKAT)*, Freiburg i. Br. 2012, 272. Nach Berges scheint „die Bitte in Klgl 5,21 aus Jer 31,18 genommen“ (ebd., 299).

<sup>46</sup> U. Berges, *Jesaja 40–48 (HThKAT)*, Freiburg i. Br. 2008, 104. – Vgl. ebd., 357 zur ausdrücklichen Umkehrtheologie in Jes 44,22: „Kehre um zu mir, denn ich habe dich erlöst.“

<sup>47</sup> Zur Bedeutung des Motivs im Neuen Testament vgl. J. Ebach, *Umkehr*, in:

treten Jesu ist geprägt von diesem ersten Ruf zum Gesinnungswandel (μετανοεῖτε), ebenso wie die Predigt der Apostel (vgl. Mk 6,12; Apg 2,38.3,19). Die frühchristlichen Krisentexte der Apokalypse wiederholen erneut den Ruf zur Umkehr (vgl. Offb 2,5.16; 3,3). Sowohl im Bild der Wüste als auch in der historischen Realität ist die Umkehr in der Krise das Geburtsmoment des Christentums.<sup>48</sup>

Die tiefsten Krisen erscheinen in der biblischen Literatur häufig als Chance und Herausforderung zur Neuorientierung. Das Urbild der Krise ist die Wüstenwanderung Israels. Dem babylonischen Exil kommt eine paradigmatische, aber keineswegs exklusive Rolle zu. Wie menschliche Verfehlungen zu den bleibenden Grunderfahrungen zählen, so auch die Herausforderung zum Gesinnungswandel. Das Neue Testament schließt sich in diesem Sinn der kerygmatischen Grunddynamik des Alten Testamentes an.

#### 4 Wandel als Schicksal und Herausforderung

Wer von der irdischen Pilgerschaft der Kirche spricht, deutet das Unterwegssein in seiner Ausrichtung auf ein heiliges Ziel hin. Die Bibel spiegelt die Erfahrung der Menschheit und des Gottesvolkes: das Unterwegssein als meist schicksalhaftes Wandern, Irren und Fremdsein. Erst im Nachhinein erscheint die Flucht aus Ägypten als Pilgerschaft zum Sinai und die Wüstenwanderung und die Einnahme des Landes als Pilgerschaft zum Zion. Erst in der Rückschau werden die heiligen Ziele sichtbar. Auch die Geschichte der christlichen Kirchen ist von Irrwegen gezeichnet, die zuweilen zu heiligen Zielen führen. Unterwegs ist es nicht nur legitim, sondern realistisch und angemessen, das Fremdsein als Fremdsein und die Krise als Krise zu benennen. Sowohl die Wüste des Exodus als auch jene des

---

K. Schiffner, K. Wengst, W. Zager (Hg.), Fragmentarisches Wörterbuch. Beiträge zur biblischen Exegese und christlichen Theologie [FS Horst Balz], Stuttgart 2007, 393–402.

<sup>48</sup> Umkehr spielt auch eine zentrale Rolle für das Selbstverständnis der Qumran-Gemeinde („theologisch-ethischer Kern der Gemeinde“; vgl. H.-J. Fabry, שׁוּב, in: ders., U. Dahmen (Hg.), Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten III, Stuttgart 2016, 861–878, hier: 871. – Vgl. auch B. Nitzan, Repentance in the Dead Sea Scrolls, in: P. W. Flint, J. C. Vanderkam (Hg.), The Dead Sea Scrolls After Fifty Years. A Comprehensive Assessment, Bd. 2, Leiden 1999, 145–170.

Exils jedoch sind privilegierte Räume der Offenbarung. Vielleicht ist es ein bedeutungsvoller linguistischer Zufall, dass die hebräische Wurzel für „offenbaren“ und „ins Exil gehen“ gleich lautet (גלה).<sup>49</sup> „Offenbart (גילה) wird die Herrlichkeit JHWHs“ (Jes 40,5) mag implizieren:

„Offenbarung, die Fülle der Herrlichkeit, erscheint nur durch das Exil, durch jene immens lange und beschwerliche Reise.“<sup>50</sup>

Die überblickshafte Analyse hat gezeigt, wie durchgängig die Erfahrungen der Migration das alttestamentliche Gottesvolk und das entstehende Christentum geprägt haben. Migration ist so gleichsam in die Genese und Genetik der Kirche eingeschrieben. Die „Extraterritorialität“ der Offenbarung und die langen Zeiten des Wanderns bringen die intellektuelle Herausforderung der Gesetzeshermeneutik, des Lernens aus Erfahrung mit sich. Die pentateuchische Urerzählung der göttlichen Gesetzesoffenbarung und der mosaischen Toralehre setzt sich in der jesuanischen Tora-Hermeneutik und der kontinuierlichen Reflexion der christlichen Gemeinschaften fort. Krisenhafte Erfahrungen am Weg fordern zugleich zur spirituellen Wandlung heraus, zur inneren Umkehr. Das Urbild der Wüstenzeit ist – in deuterojesajanischer Vermittlung – der Ausgangspunkt der Evangelien. Die Krisen der Kirche, auch die gegenwärtige, sind Chancen zu neuer Orientierung. Aus den Lebensquellen der Bibel

<sup>49</sup> Ob die beiden Grundbedeutungen von גלה – „enthüllen, entblößen, aufdecken“ und „unter Zwang verlassen, weggeschickt werden“ – in einem ursprünglichen Zusammenhang stehen oder nur homonym sind, ist unklar (vgl. D. A. Machiela, גלה, in: H.-J. Fabry, U. Dahmen [Hg.], Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten I, Stuttgart 2011, 605–612, hier: 606). Für semantische Zusammengehörigkeit argumentierte etwa Hans-Jürgen Zobel (vgl. H.-J. Zobel, גלה, in: ThWAT 1 [1973] 1018–1031, hier: 1020), für Homonymität David K. H. Gray (vgl. D. K. H. Gray, A New Analysis of a Key Hebrew Term. The Semantics of Galah [‘to go into exile’], in: TynB 58 [2007] 43–59). Francis Landy wies in diesem Zusammenhang darauf hin „that it is characteristic of poetry in general to find metaphorical links between unrelated homonyms.“ (F. Landy, Metaphors for Death and Exile in Isaiah, in: J. Høgenhaven, F. Poulsen, C. Power [Hg.], Images of Exile in the Prophetic Literature. Copenhagen Conference Proceedings 7–10 May 2017 [FAT.2 103], Tübingen 2019, 9–25, 24, Anm. 34)

<sup>50</sup> F. Landy, Metaphors (s. Anm. 49), 24: „revelation, the plenitude of glory, only comes about through exile, through this immensely long and difficult journey.“



zu leben heißt, mit diesem Buch des Wandels unterwegs zu sein, in dessen Dynamik des Wandels zu Hause zu sein.

Der Wandel als Herausforderung betrifft uns besonders in Zeiten rapider Entwicklungen von Technologie, Gesellschaft und Politik. Dass solch turbulente Zeiten Ängste hervorrufen, ist nur allzu verständlich. Dass nicht wenige Menschen die Kirche als Ort des konservativen Schutzes suchen, um sich der rapiden Entwicklungen zu entziehen, sich einzubremsen oder sogar, um rückwärts zu rudern, ist zwar ebenso verständlich, aber auch zutiefst problematisch. Denn die Tendenz zur ängstlichen Verkrustung hemmt die Kirche darin, ihrem Ruf und der göttlichen Herausforderung zum Wandel gerecht zu werden. Die Kirche braucht jugendlich wandelbare Dynamik, um zur Verwandlung der Menschheit und Welt beitragen zu können. Ist der totale äußere Zusammenbruch notwendig, bevor die innere Wandlung der Kirche möglich wird? Mit Tolkiens Gandalf wissen wir: „Not all those who wander are lost.“<sup>51</sup> Und seit einem Jahrtausend besingen wir im Namen der Menschheit die Hoffnung, „nach diesem Exil“ – *post hoc exilium* – das Heil schauen zu dürfen.

---

<sup>51</sup> Aus dem Gedicht „All that is gold does not glitter“ in: J. R. R. Tolkien, *The Fellowship of the Ring: being the first part of The Lord of the Rings*, London 1954.