



KNUT BACKHAUS · MÜNCHEN

AUFBRUCH INS EVANGELIUM

Unruhe als urchristliches Existential

Weißt du nicht, dass das Leben hier eine Reise ist? Denn bist du etwa Bürger? Du bist Wanderer! Hast du verstanden, was ich sagte? Du bist kein Bürger, sondern Wanderer bist du und Reisender! Sage nicht: Ich habe diese oder jene Stadt! Niemand hat eine Stadt. Die Stadt ist oben. Gegenwart ist Weg.

JOHANNES CHRYSOSTOMOS¹

«Auf Dich hin hast Du uns geschaffen, doch ruhig bleibt unser Herz, bis es Unruhe findet in Dir» – Die Umkehrung des Augustinus-Worts trifft ein Leitmotiv biblischer Existenz. Vom ersten bis zum letzten Buch der Bibel geht es darum, aufzubrechen. Die Selbstberuhigung, die Sehnsucht nach Ruhe auf Erden wird eine sichere Weise, Gott zu verfehlen. Der biblische Mensch ist gar nicht anders denkbar als *in statu viatoris*. Denn Gott tritt biblisch als Ziel vor Augen. Reisen ist verleblichte Transzendenz-Erfahrung. Der Reisende wird zum Mitspieler in einem Drama, das weiter führt als sein Augenmaß. Wie also ließe sich vom Menschen tiefer erzählen als in der Daseinsform der Reise?

Eine der ältesten Überlieferungen der Menschheit handelt von der Wanderung des Gilgamesch ans Ende der Welt. Es ist eine Reise auf der vergeblichen Suche nach der Unsterblichkeit, die ihren Helden weitert, verwundet und verwandelt. Die großen Erzählungen sind bei diesem Thema geblieben: *Odyssee* und *Äneis* gehören ebenso in den Kanon des abendländischen Menschenbilds wie die Queste der mittelalterlichen Epik². Das Alte Testament hebt damit an, dass es den Menschen definiert als einen, der aus dem Paradies fortgeschickt ist. Die prägenden Erzählungen Israels kreisen um das stete Nomadentum der Erzväter, den Exodus, die vierzigjährige Wüstenwanderung. Das Selbstverständnis ist das des «umherirrenden Aramäers» (Dtn 26,5), die Grunderfahrung die des Exils, und die Propheten sind zuerst und zuletzt heimatlose Unruhestifter.

KNUT BACKHAUS, Jg. 1960, Professor für Exegese des Neuen Testaments und biblische Hermeneutik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität (LMU) München.

Bevor die Kirche sich christlich nannte, nannte sie sich *Weg*, ὁδός (Apg 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22), und definierte sich damit erstmals selbst. Die Unruhe ist kein Ausnahmezustand im Christsein. Sie ist ein urchristliches Existential. Das Neue Testament als die Seele der Kirche handelt daher von heilsamer Bewegung. Es gehört zu den nachdenkenswertesten Eigentümlichkeiten urchristlicher Literaturgeschichte, dass die Frohbotschaft zunächst die Form des Briefes und dann die einer Reise-Erzählung annimmt. So handeln die *Evangelien* von der maßgeblichen Wanderung des Gottessohns (I), die *Briefe* der apostolisch Reisenden werden von «unterwegs» verschickt (II), die *Apostelgeschichte* erzählt die Weltreise des Evangeliums (III), die *Johannes-Offenbarung* dehnt die Unruhe ins Grenzenlose (IV). All dies fasst der *Hebräerbrief* in seinem großen Bild vom Glauben als dem Weg derer zusammen, die mit einer Verheißung aufgebrochen sind und doch von Mattigkeit bedroht bleiben (V).

I. UNRUHE ALS SEINSFORM – DER HERR

Anders als der Täufer Johannes war Jesus kein Aszet aus nomadischem Grundsatz und Kulturdistanz. Aber das Wanderethos, in das die Basileia ihn wie von selbst führte, brachte eine Kultur des Unterwegsseins mit sich, eine Unbehaustheit als theozentrisches Programm, in dem allein der *Abba* den Lebensstil bestimmt. Es gehört längst zu den exegetischen Selbstverständlichkeiten, von der Jesus-Bewegung zu sprechen und diese als charismatisches Wanderprophetentum zu beschreiben³. Die kühle soziologische Analyse trifft den theologischen Kern: Das Wandern selbst, die Bewegung, ist das Charisma. Anders als die defensiven Konzepte, wie sie wesentliche Gruppierungen des zeitgenössischen Judentums – kennzeichnend etwa in der Reinheitstora – prägten, ist die Basileia, die Jesus proklamiert, eine expansive Kraft: Gottes Herrschaftsanspruch wird als offensiv, unbedingt und umfassend erfahren. Dieser Herrschaftsanspruch lässt sich weder durch die geheiligte Überlieferung domestizieren noch durch apokalyptische Hochstimmung verjenseitigen⁴. Wenn irgendetwas kennzeichnend ist für das Gottesbild Jesu von Nazaret, so ist es die unverfügbare, menschlich-diesseitige Nähe JHWHs, die das Leben des Einzelnen verbindlich, konkret und bewegend in Anspruch nimmt.

Die Redenquelle hat eine Reihe von Logien aufbewahrt, in denen Jesus seine Daseinsweise beschreibt: heimatlos und unsteter als die Vögel (vgl. Q 9,57-60; EvThom 86), aber auch mehr als sie von der Sorge des Vaters getragen (vgl. Q 12,6f.22b-31) – ein Tagelöhner der Königsherrschaft Gottes bis hin zum Gebet um die Ration Brot für das Heute (Q 11,3). So sicher es ist, dass damit die lebenspraktischen Bedingungen von Nachfolge (noch ganz wörtlich verstanden) umschrieben sind, so sehr hat sich hier auch das



theozentrische Selbstverständnis Jesu niedergeschlagen. Wandern ist eine prophetische Zeichenhandlung, in der sich alle Freiheit und alles Vertrauen verkörpert, wie die Gottesherrschaft sie mit sich bringt. Das Thomas-Evangelium, in dem sich in eigentümlicher Verformung manches von diesem Anfangsgeist erhalten hat, bringt ihn auf eine knappe Formel: *Fite praeter-ientes!* (EvThom 42).

Die Synoptiker entwerfen von hier aus eine *theologia viae* und fassen mit ihr ins Programm, was Jesu Leben von innen bestimmt hat. Jesu öffentliches Auftreten ist eine einzige Wanderung durch Galiläa auf Jerusalem zu. Wie durch einen Taktschlegel ist das älteste Evangelium durch das Adverb εὐθύς geprägt, ergänzt durch stete Wendungen wie: «Und von dort aufstehend», «Und von dort hinausgehend» ... Es ist, als drängte die endzeitliche Dynamik den Gottessohn eilends nach vorn, hielte auf dem Scheitelpunkt von Caesarea Philippi kurz an und stürzte dann mit aller Wucht auf das Kreuz zu. Matthäus behält das Weg-Schema bei und gibt ihm eine ekklesiologische Färbung: Der Immanuel begleitet die *schola ambulans* seiner Jünger als bleibender Mittelpunkt und Lehrer, als «mitgehender Anfang», auf den Straßen zu allen Völkern bis zur Vollendung der Welt: Der Aufbruch der Stiftungszeit wird so zu jener permanenten Situation, die die Kirche des lebendigen Gottes als solche adelt. Für den Dritten Evangelisten ist das Weg-Schema weit über die Kompositionsfunktion hinaus ein theologischer Geschichtsentwurf: Das Heil erscheint, indem jenen, die im Schatten des Todes sitzen, die Schritte auf den Weg des Friedens gesetzt werden (Lk 1,79). Dieser Weg führt – in überraschender topographischer Konkretion – von Jerusalem nach Rom und an das «Ende der Erde» (vgl. Apg 1,8). Von der Empfängnis Jesu an, über dessen Programmrede zu Nazaret und das Pfingstfest bis in die mannigfachen Artikulationen urkirchlicher Lebenswelt wird er vom Heiligen Geist vorangetrieben, gelenkt und beseelt.

Auf den ersten Blick verschließt sich der Vierte Evangelist der Denkfigur des Christus-Weges. Zwar zeigt Johannes der Täufer hinführend seinen Jüngern den Kyrios in einem christologischen Charakterbild als den Vorübergehenden schlechthin: Der lang angekündigte Sohn wird den Lesern vorgestellt, während er auf der narrativen Bühne «einherwandelt» (Joh 1,36)⁵; Nachfolge wird gezeichnet als ein suchendes Hinterhergehen, Fragen, Bleiben, doch nur für begrenzte Zeit – und in alledem als ein Findungsprozess (1,35-51). Aber die Wanderungen Jesu wirken beiläufiger als bei den Synoptikern, und etwa nach der Hälfte der Erzählung zieht sich Jesus bis zur Passion in den inneren Bereich des Abendmahlssaals zurück. Doch wird gerade so sichtbar: Die Unruhe bleibt und sprengt jetzt die Grenzen, von denen die Offenbarung auf irdischen Wegen noch umschürt war. Die Jünger sehen in der unmittelbaren Begegnung mit dem Herrn Größeres als die weite Welt: «den Himmel geöffnet und die Engel Gottes, die aufsteigen

und herabsteigen auf den Menschensohn» (1,51). Es ist daher nicht das Motiv des Weges, sondern dessen Richtung, die sich ändert: Jener Weg, der diesen Namen in aller Tiefe verdient, kann auch in der Enge des Jerusalemer Saals gegangen werden – und gerade dort. In den letzten Gesprächen, im Vermächtnis Jesu an die, die zurückbleiben, tritt der *vertikale* Aufbruch vor Augen, der sich dem Glaubenden öffnet, während draußen Nacht herrscht (13,30). Zunächst scheint jene Wanderung, die Jesus antritt, für seine Jünger selbst noch nicht gehbar (13,36f.). Doch im Gespräch mit Thomas erhellt sich die Richtung: «Herr, wir wissen nicht, wohin du fortgehst. Wie können wir den Weg kennen?» – «Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater, außer durch mich. Wenn ihr mich erkannt habt, werdet ihr auch meinen Vater erkennen. Und von jetzt an kennt ihr ihn und habt ihn gesehen» (14,5-7). Abstracta werden ins Personale übersetzt: In Jesus als *Wahrheit* offenbart sich der Vater; in Jesus als *Leben* teilt er sich heilend, rettend, schenkend mit; in Jesus als *Weg* aber werden diese beiden Abstracta zu einer konkret fassbaren, erfahrbaren Wirklichkeit: Wie die Weisheit als Weg Wirklichkeitsdurchschauen und Lebensform zugleich ist, so ist es der Logos, und zwar im Modus der personalen Begegnung.

Für Philo von Alexandrien ist der Aufstieg des Weisen zum Vater der Schöpfung die wahre und einzige Philosophie: die βασιλική ὁδός, der königliche Weg, der allein durch Gottes Wort markiert ist und vorbei führt an der sophistischen Schar der fleischeslustigen Gegenwartsmenschen, die Weisheit nicht von Durchtriebenheit zu unterscheiden wissen (post. 101f.; vgl. imm. 140-144)⁶. Für den Vierten Evangelisten liegt dieser Königsweg in der gelebten Jüngerschaft, die sich am fleischgewordenen Wort ausrichtet. So wird Glauben zum humanen Beziehungsbegriff, und was Christsein bedeutet wird in mystagogischer Dramatik gezeichnet als «zu Ihm kommen», «Ihn wahrnehmen» (mit allen semantischen Nuancen), «Ihn suchen», «Ihn finden und von Ihm gefunden werden», «in Ihm sein und bleiben»⁷. Gerade die Enge des Raums, in dem sich das Jüngergespräch im Johannes-Evangelium entfaltet, beleuchtet, dass der Aufbruch in eine andere Weite führt, in die Weite des ganz Anderen. Es ist der Kyrios, der die Ruhe nimmt.

Der Überblick wäre freilich nicht vollständig, würden wir nicht den Kontrapunkt nennen: Im Magnetfeld des Herrn erfährt der Nachfolger auf eigene Weise auch Ruhe, und zwar als Unterbrechung von und Ausruhen in der Anstrengung. Matthäus hat darin die ganze Sendung Jesu zusammengefasst (Mt 11,28f.). Das johanneische Bild vom Geliebten Jünger, der gerade in der Passion an der Seite seines Herrn ruht, hat in der Sache zutreffend als ein Modell des Jüngerseins gewirkt, das die Zeiten einladend übergreift.

II. UNRUHE ALS SENDUNG – DER APOSTEL

Was sagt es aus über das Selbstverständnis einer Religion, wenn ihre Offenbarungsurkunde zum größten Teil aus Briefen besteht⁸? Beim Apostel Paulus schlägt die Unruhe sich als Biographie nieder. Seine «Bekehrung» ist Berufung in das Evangelium. Sie verschafft ihm daher alles andere als Seelenfrieden. Im Gegenteil: Sie scheucht ihn auf, macht ihn, wie er in dem wohl offensten Rückblick auf sein Damaskus-Erlebnis sagt, zu einem, der nach Christus jagt, das Hintere vergisst, sich nach dem Vorderen streckt, den Kampfpfeil will (vgl. Phil 3,3-16). Christsein ist für den Apostel von Anfang an offenkundig gar nicht anders denkbar denn als Mission. Seine Theologie reift nicht in der weltenthobenen Ruhe vertiefter Reflexion, sondern im alltäglichen Gedränge leidenschaftlichen Reisens, Gründens, Sammelns, Streitens, Fliehens, Wiederkehrens. Zu den «Früchten des Geistes» gehört die Ruhe nicht, und das Nomen ἡσυχία kommt bei Paulus gar nicht vor. Wenn Paulus zur Ruhe aufruft, dann um von jenen Ablenkungen und Aufgeregtheiten zu entlasten, die an der wirklichen Arbeit und dem «Überfließen» im Christsein hindern (1Thess 4,11; vgl. 2Thess 3,12).

Zur Standardausgabe einer Bibel gehört die mit farbigen und gestrichelten Weglinien durchzogene Karte vom Mittelmeerraum, mittels derer jeder Leser die vier Weltreisen des Völkermissionars verfolgen kann. Nur selten hält man sich vor Augen, dass diese Wanderungen zwischen Judäa, Syrien, Zypern, den kleinasiatischen Provinzen, Makedonien, Griechenland und Italien zu Fuß unternommen wurden. Reiseumstände sind den Briefen kaum zu entnehmen. Es ist, als ließe der Apostel all die Wege hinter sich, ohne sie wahrzunehmen, weil er in der Tat nur Christus wahrnehmen will, nichts sonst (vgl. Phil 3,8-11). Einmal jedoch wird er deutlicher: häufig eingekerkert, oft in Todesgefahren, fünfmal die neununddreißig Hiebe, dreimal ausgepeitscht, einmal gesteinigt, dreimal Schiffbruch – «eine Nacht und einen Tag trieb ich auf hoher See» –, «oft auf Reisen: gefährdet durch Flüsse, gefährdet durch Räuber, gefährdet durch das eigene Volk, gefährdet durch Heiden, gefährdet in der Stadt, gefährdet in der Wüste, gefährdet auf dem Meer, gefährdet unter Falschbrüdern; Mühe und Anstrengung, oftmals schlaflos, Hunger und Durst, oftmals Fasten, Kälte und Nacktsein, abgesehen vom täglichen Andrang zu mir, die Sorge um alle Gemeinden» (vgl. 2Kor 11,23-28). «Wer nimmt Anstoß, ohne dass ich brenne?» (11,29) – das ist gewiss bewegte Rhetorik, aber eine, in der sich das Ethos, der Charakter des Redners, auf die Adressaten hin öffnet. Verkündigung ist ja bei Paulus wesentlich Anteilgeben an der eigenen Christus-Beziehung (vgl. 2Kor 6,11-13). Und daher will sie unruhig machen. Die äußere Unruhe ist lediglich Ausdruck inneren Unterwegsseins.

Freilich, gerade so, im bewegten Wellenschlag, spiegelt sich die Sonne wider, die bleibend über dieser aufgewühlten Biographie steht. Ein Theologe ist erst dann wirklich verstanden, wenn man um den inneren Ruhepunkt weiß, der seinem Denken und Handeln Bewegung und Richtung gibt (Wissenssoziologen würden vom kognitiven Systemzentrum sprechen). Auch hier öffnet sich Paulus den Korinthern: «Deshalb werden wir nicht müde: Mag auch unser äußerer Mensch zerrieben werden, so wird doch unser innerer erneuert Tag um Tag» (2Kor 4,16). Solche Neuschöpfung hat einen Grund und Ort: «in Christus» (2Kor 5,17). Vielleicht dürfen wir von einer paulinischen «Mystik der Unruhe» sprechen⁹: Der Glaubende ist deshalb – als Glaubender und nicht durch eine «Zusatzberufung» – Missionar, weil er durch und in Christus jenen Frieden mit Gott (Röm 5,1) und damit zuletzt jenen «Gott des Friedens» (vgl. Phil 4,9; 2Kor 13,11) gefunden hat, der ihn auf Erden nicht zur Ruhe kommen lässt. Zwar wird dieser «Friede Gottes, der alles Verstehen überragt, eure Herzen und eure Gedanken behüten in Christus Jesus» (Phil 4,7). Er ist auf dem unverfügbaren Grund der Wirklichkeit zu finden, genauer: Er ist Grund der Wirklichkeit – «Groß ist der Friede, denn der Name des Heiligen, gepriesen sei Er, lautet Friede» (Sifre Num 6,26 § 42)¹⁰. Aber gerade so kann der, der diesen Frieden erfahren hat, sich nicht damit versöhnen, dass jenseits des eigenen Herzens die Welt mit Gott und daher auch mit sich selbst unversöhnt bleibt. Die apostolische Sendung des Paulus ist letztlich christologisch konturiert: *Ausrichtung auf den Gott des Friedens durch Zuneigung zu seiner unfriedlichen Welt*. Die paulinischen Peristasen-Kataloge leben aus dieser Spannung zwischen der befriedeten Personmitte und einer Außenwelt, die den Glaubenden nicht zur Ruhe kommen lässt, solange sie heillos lebt: Habenichtse sind die Mitarbeiter Gottes in dieser Welt, die viele reich machen, weil sie alles besitzen (vgl. 2Kor 6,10).

III. UNRUHE ALS HEIL – DIE KIRCHE

Die erste – und für lange Zeit einzige – Geschichte des Urchristentums nimmt die Gestalt einer Reiseabenteuer-Erzählung an. Auf der einen Seite wählt Lukas damit zur Verkündigung eine narrative Form, die das zeitgenössische Publikum offenkundig fasziniert hat¹¹. Auf der anderen Seite inszeniert er zugleich (und vor allem) ein für ihn wesentliches *signum ecclesiae*: Die Ekklesia hat von ihrer ursprünglichen und maßgeblichen Sendung an Weg-Charakter, und gerade darin zeigt sich ihre Würde als Gefäß und Werkzeug des Heiligen Geistes (Apg 1,8). Ungestümer als im Pfingstereignis lässt es sich kaum vor Augen führen, wie das Heil die Sesshaften «unter himmlischem Tosen» aufrüttelt, die Welt zu Gott zieht und die Glaubenden in die Welt hinein (2,1-41). Weil ihr das Evangelium mitgeteilt wurde, ist

die Kirche nur als pneumatisch beunruhigte Weggemeinschaft vorstellbar. Insofern sie heilige Unruhe *ist*, darf sie auf den Heiligen Geist vertrauen, dessen Wirken in der Apostelgeschichte man – ohne metaphorisches Feingefühl, doch nicht ohne sachlichen Grund – als «Motor der Heilsgeschichte» beschrieben hat.

Was für die Gemeinschaft der Glaubenden im Ganzen gilt, das wiederholt sich am Einzelnen. Die großen Umbrüche der Heilsgeschichte vollziehen sich individuell am Wegrand: Der äthiopische Schatzmeister, der, wie aus einer Märchenwelt vom «Ende der Welt» angereist, zwischen Jerusalem und Gaza als erster Nicht-Jude in den Lebensraum des Evangeliums tritt, lässt sein Gespann zur Taufe anhalten, bevor er freudig weiterzieht, während der Missionar vom Geist an den nächsten Wirkort «gerissen» wird (8,26-40). Paulus, der noch «Drohung und Mord wider die Jünger des Herrn schnaubt», wird auf dem Weg nach Damaskus vom Evangelium getroffen und mit dem Heiligen Geist erfüllt, um als «Werkzeug der Erwählung» – mit der gleichen Leidenschaft, doch nunmehr *für* den Herrn – dessen Namen «vor Völker und Könige und die Söhne Israels» zu tragen (9,1-19). Zugleich merkwürdig und einprägsam mutet die letzte große Zäsur der christlichen Urgeschichte an: der Übertritt des Evangeliums in den Mittelpunkt der zeitgenössischen Welt. Lukas beschreibt ihn überraschend detailreich als Seefahrt und Schiffbruch (27,1-28,16). Zweifellos greift er damit auf ein beliebtes Romanmotiv zurück. Entscheidend ist jedoch, wie er es einsetzt: Selbst noch der völlig unbeherrschbare Seesturm, in dem «wir uns» am Ende «treiben ließen» (27,15), treibt die Heilsgeschichte ans Ziel. Der Unterschied zur synoptischen Seesturm-Erzählung (Mk 4,35-41 parr.) sticht ins Auge: Der Kyrios beruhigt die Wellen nicht; er setzt die Weggemeinschaft den Unwettern aus und lässt den Schiffbruch zu. *Tunditur, non mergitur* – Mag die Kirche von Stürmen umtost sein, sie wird nicht untergehen. Diese den Kirchenvätern so wertvolle Gewissheit wird hier radikaler gefasst: Das Schiff läuft auf und droht auseinanderzubrechen, aber keiner der Reisegenossen ertrinkt! So ist σωτηρία – das Wort hat bei Lukas stets seine Tiefendimension – nicht jenseits, sondern gerade inmitten all der turbulenten Abenteuer zu finden. Das Evangelium beunruhigt den Missionar um des Heiles willen. Ist dieses gesichert, wird er selbst zur Verkörperung der Ruhe im Sturm. Während etwa bei Petronius der Heros seinen Charakter dadurch demonstriert, dass er während des Schiffbruchs am Gedicht schreibt (Satyrica 114,1-115,5), nimmt Paulus inmitten seiner panisch betriebsamen oder resignierenden Reisegefährten Brot, dankt Gott vor allen, bricht es und isst (27,35). In den Worten der alten Tagesoration: *Inter mundanas varietates* ist das Herz in Gott zu verankern, und zu diesen Unbeständigkeiten gehört, daran lässt die Apostelgeschichte keinen Zweifel, auch die Evangelisierung der Welt.

Hier nähern wir uns einem Phänomen, das die Leser des lukanischen Doppelwerks immer wieder verwundert: Lukas legt höchsten Wert auf die narrative Klärung der christlichen *Anfänge*, aber von einem *Ende* handelt er nicht. Sein Werk schließt, wie es scheint, «mittendrin»: Was im Tempel zu Jerusalem seinen Ausgang nimmt, endet in einer stadtrömischen Mietskaserne. Wer die beiden ersten Kapitel des Dritten Evangeliums betritt, stößt sogleich auf ein Stück Altes Testament im Neuen: Schon in den ersten Zeilen begegnen ihm in archaisierender Sprache Handlungsträger (Priester, Engel, kinderlose Paare, der gerechte Tempelfrome, die betagte Prophetin), Orte und Szenen (Jerusalem, Tempel, Opfer, Wallfahrt), Leitmotive (Gottesbund, Verheißungen, psalmähnliche Preisgebete), die allesamt auf die Ursprünge in Israel verweisen. Ähnliches wiederholt sich im ersten Teil der Apostelgeschichte, der die Urgeschichte – wiederum im Sprachkolorit der Septuaginta – mit theologischem Anspruch in Jerusalem verortet. Aber spätestens als Paulus, der doch nur dem «väterlich ererbten Gott» dient (24,14) und niemals «wider die väterlich ererbten Sitten» gehandelt hat (28,17), aus dem Heiligtum herausgezerrt wird und man – ein bezeichnendes Detail – sogleich die Tempelpforten hinter ihm versperrt (21,30), steht fest: Diese Anfänge sind vorüber. Greifbar werden sie nur noch in fast melancholischer Herkunftsmemoria. Von den hellenistisch-reichsrömischen Reiseromanen unterscheidet sich die Apostelgeschichte nicht zuletzt dadurch, dass sie keine Heimkehr schildert. Es ist die römische Stadtwohnung, in der das Evangelium – nach der letzten Zäsur des Schiffbruchs – ans vorläufige Ziel gelangt: «mit allem Freimut, ungehindert» (28,31). So beschreibt Lukas die alte Heimat des Christentums letztlich deshalb, um darzulegen, dass die Ekklesia sie verlassen musste. Oder positiv: Die Apostelgeschichte ist als ganze die Großzählung von einem einzigen abenteuerlichen Aufbruch (das Englische kennt dafür das unübersetzbare Nomen *errant*). Dieser Aufbruch ist nicht mit den Reisen des Paulus beendet. Denn das Werk des Lukas will weniger zeigen, was die Kirche am Anfang einmal war, sondern was sie ihrem Ursprung nach immer ist¹². Die Wanderungen des Evangeliums haben kein Ende, und so ist jeder christlichen Generation neu der Aufbruch aufgetragen. Das Doppelwerk muss offen enden, weil sich die Aufbruchsgeschichte des Christentums niemals beruhigen darf.

Lukas der Maler hat seine ganze Ekklesiologie in einem ganz einprägsamen «Osterbild» verdichtet (und darin auch schon das christologische Programm der Apostelgeschichte entworfen): Den ratlos wandernden Jüngern ist nichts gegeben als die unsichtbare Gegenwart ihres Kyrios in Schrift und Brotbrechen und gerade darin das «unterwegs brennende Herz» (vgl. Lk 24,32).

IV. UNRUHE ALS HOFFNUNG – DAS ENDE

Das Neue Testament endet mitreißend stürmisch. Sein letztes Buch treibt in kämpferischen Visionen die Unruhe auf den Höhepunkt: Nicht entschlüsselt wollen sie sein, um Bildungserlebnisse zu ermöglichen, sondern im Lesedrama durchstanden, um den Adressaten zu verwandeln. So fehlt es an keinem Sinneseindruck, der das Erleben intensivieren kann: heftiges Weinen und lauter Jubel, hasserfüllter Kampf und erlöste Lieder, scheußliche Untiere und erstaunliche Frauen, Geruchs- und Geschmacksbilder, eine breite Farbenpalette (gold und weiß, schwarz, leichen- und pflanzengrün, feuer-, blut- und scharlachrot, rauchblau und schwefelgelb werden genannt; am Ende leuchten die Edelsteinfarben). Das Heil meldet sich eher laut: Die Hörbilder reichen von der etwa halbstündigen dramaturgischen Stille im Himmel (8,1) bis zu seiner Orchestrierung mit Harfen und Posaunen, von dem Gegeneindruck des verklingenden Flötenspiels in Rom bis zur Himmelsstimme wie Wasserfall und starkes Donnern. So wird der Leser mit allen Sinnen in das pulsierende Kraftfeld der Visionen gezogen, nimmt seinen Pfad durch die sich wellenhaft auftürmenden und nach vorn treibenden Schauungen mit zwiespältigsten Eindrücken und Einsichten, erregten Ängsten und Hoffnungen¹³. Über zwanzig Kapitel hinweg in Atem gehalten, atmet er erst im Schlussbild auf, wenn er in der ausgemaltesten Vision endlich die Gottesstadt betritt. Denn nicht erklärt wird hier, was Heil bedeutet, sondern gezeigt und durchlebt¹⁴. Das letzte Buch der Bibel handelt nicht von Unruhe, es verkörpert sie im Modus der Vision.

Auch hier haben wir, wollen wir die Eigenart dieser Theologie erfassen, nach dem ruhenden Pol zu fragen. Christus, der «weiße Reiter» (Offb 19,11-13), ist es gewiss nicht, und selbst der Himmel ist mit Bewegungen und Geräuschen gefüllt. Freilich, anders als im Erdenchaos, vollziehen diese sich liturgisch geordnet. Ordnungszentrum ist der Thron des Edelsteingleichen (4,2f.). Er sitzt und schweigt, und dies über alle tosende Dynamik hinweg. Diese Stille bildet einen berührenden Kontrast zur immer lauter werdenden Panik in der Schöpfung. Nur am Anfang des Buches steht überschriftartig die Selbstbezeichnung des Thronenden: «Ich bin das Alpha und das Omega – der ist und der war und der kommt – der Allesbeherrscher» (1,8). Und ganz am Ende – wenn alle Fragen aufgerissen wirken und keine Not beantwortet ist – ergreift er zum ersten und einzigen Mal unmittelbar das Wort: «Siehe, ich mache alles neu ...» (21,5).

Sind wir bei unserem Durchgang durch das Neue Testament meist der christlichen Unruhe *für das Evangelium* begegnet, so ist die Unruhe der Christen in der Johannes-Offenbarung eher eine *um des Evangeliums willen*. Sie birgt kaum Missionarisches: die Fronten liegen fest. Nicht Inkulturation, sondern Integrationsverweigerung entspricht hier dem christlichen Selbst-

sein, und es ist auf irritierende Weise zuerst das Blut der Glaubenden, das der Seher im Ernstfall als Zeugnis gelten lässt. Es gibt endzeitlich keinen Fortschritt, es sei denn zu Gott. Der Apokalyptiker erlebt sich in einer fallenden Welt, und die einzige Frohbotschaft, die er zu bestellen hat, liegt darin, dass sie in Gottes Hand fällt. Apokalyptik ist nicht Logik, sondern Leidenschaft. Weder Geschichtsphilosophie noch theologische Ethik kann sie bieten. Denn nichts anderes stellt sie dar als eine «akute Entzündung der jüdischen Hoffnungsorgane»¹⁵. Abermals: Was sagt es aus über das Selbstverständnis einer Religion, wenn ihre Offenbarungsurkunde so endet? – «Gott ist von allem, was wir sind, wir ewig Anfangende, der verletzte Schluß, das offene Ende, durch das wir denken und atmen können.»¹⁶

V. SUMMA: AUFBRUCH UND VOLLENDUNG

Wir haben gesehen: Das Neue Testament ist ein vom menschlichen Leben gezeichnetes Buch. Daher kommt bleibende Ruhe nur als Hoffnung in ihm vor, nicht als Erfahrung, Frieden nur als Glaubenswahrnehmung, nicht als solche der irdischen Realität. In allen Schichten des Urchristentums ist Unruhe ein christliches Existential, und in den meisten wird sie auch als missionarisches Potential gesehen. *Bonum est diffusivum sui* – es ist nicht zu erwarten, dass das Evangelium, als *bonum* begriffen, zu beruhigen vermag. Doch immer wieder stießen wir auch auf das Gegenbild – nicht jenseits der Unruhe, sondern, punktuell, mitten in ihr: im Magnetfeld des Kyrios bei den wandernden Nachfolgern, in der Christus-Teilhabe des inneren Menschen bei Paulus, in der himmlischen Verankerung auf der kirchlichen Weltreise, beim Thronenden im apokalyptischen Chaos. Mit der Ruhe verhält es sich neutestamentlich so wie mit dem Glück, von dem die Psychologie uns sagt, dass es nicht als Lebensform greifbar sei, sondern nur als Unterbrechung, nicht als Dauerzustand, sondern als jene Phase des Auf- und Ausatmens, in der das vorige Problem soeben gelöst ist und das nächste noch kurze Zeit wartet. In diesem Sinn spricht das Neue Testament eher von der ἀνάπαυσις, dem Ausruhen, als von der ἡσυχία, dem ungestörten Bürgerfrieden. *Cum grano salis*: Ruhe ist neutestamentlich kein Seelenzustand, sondern Sakrament, wirksames Zeichen einer göttlichen Gnade, die hier gekostet wird, aber nicht geschenkt, und dennoch die Nähe Gottes leibhaftig spürbar macht.

Es ist der Hebräerbrief, der die biblische Summe dieser «Theologie der Unruhe» zieht¹⁷. Seine Adressaten gehören zur dritten Generation des Christentums, und sie beginnen, unter der Minderheitssituation zu leiden und sich nach einem friedfertigen Alltag in sozialer Akzeptanz zu sehnen. Solche Ruhe will ihnen der Verfasser nicht verheißen. Stattdessen ist es die Ewigkeit selbst, die er in das große Bild der Sabbatruhe kleidet. Erst am



Ende der aufreibenden Wüstenwanderung wartet sie auf die Erdenpilger. Aber «heute, wenn ihr seine Stimme hört» – und das heißt: wieder und wieder neu – ist das wandernde Gottesvolk zum Aufbruch genötigt (Hebr 3,7-4,11). An den Ahnen Israels können wir lernen, dass es auf Erden keine Ruhestätte zu betreten gibt, es sei denn die der versklavenden Rückkehr (11,13-16.23-29) oder die tödliche Ermüdung am Wegrand (3,16-19). Christsein bedeutet Nomadenexistenz auf dem Exodus in die himmlische Heimat. Und so tritt Christus im Hebräerbrief als des Glaubens Anführer und der Glaubenden Vorläufer auf. Sein Werk ist es nicht, Verheißungen zu erfüllen, wohl aber verbürgt er, dass jene Verheißung, die auf den Weg getrieben hat, ans Ziel führt, sofern man nicht, «ausgezehrt an der Seele», ermattet, sondern den sozialen Ballast abwirft und jenen Glaubensstreit annimmt, den er gekämpft hat (12,1-3): «Deshalb richtet die erschlafften Hände und die erlahmten Knie wieder auf! Und gerade Bahnen schafft für eure Füße, damit nicht was gelähmt ist, ausgerenkt werde, sondern vielmehr geheilt» (12,12f.).

Auch Augustinus, mit dem wir begonnen haben, weiß die endzeitliche Ruhe zu preisen. Und doch wird sie nur erreichen, wer ins Evangelium aufbricht, um dort dem beunruhigenden Herrn zu begegnen: der ruft und schreit und Taubheit sprengt, aufblitzt, hell leuchtet und Blindheit vertreibt – der, wenn er berührt, alles andere als Frieden schenkt, wohl aber den, der gefunden hat, entbrennen lässt nach Frieden in Ihm (conf. 10,27 [38]).

ANMERKUNGEN

¹ Hom. de capto Eutropio et de divitiarum vanitate 5 (PG 52, 401).

² Der Reise als narrativer Existenz-Metapher widmet sich erhellend J. DUNNE, *Time and Myth. A Meditation on Storytelling as an Exploration of Life and Death*, New York 1973; dt. *Lebenszeit und Mythos. Nachdenken über Leben und Tod*. Übertragen und mit einem Nachwort versehen von J. Meyer zu Schlochtern, München 1989.

³ Hier ist besonders auf die Arbeiten von GERD THEISSEN zu verweisen: *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, München – Gütersloh (1977) ⁷1997; *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen (1979) ³1989 (WUNT 19); *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh 2004.

⁴ Noch immer lesenswert ist die Skizze von dem unmittelbaren und ursprünglichen Anspruch der Gottesverkündigung Jesu bei G. BORNKAMM, *Jesu von Nazareth*, Stuttgart (1956) ¹⁵1995, 48-56. Die Herrschaft des Abba als «Ge-schick» Jesu wurde zum *cantus firmus* in der Jesus-Darstellung von HEINZ SCHÜRMAN; vgl. *Jesu – Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge*. Hg. von K. Scholtissek, Paderborn 1994, bes. 18-44.

⁵ Das hier benutzte Verb περιπατέω gemahnt an das Einerschreiten JHWHs in der Abendkühle des Gartens Eden (Gen 3,8) und birgt etwas von der göttlichen Transparenz, die das Christus-Bild des Vierten Evangeliums kennzeichnet.

⁶ Dieses Thema hat JOSEPH PASCHER in einer außerordentlich sensiblen Studie – nicht zuletzt auch unter dem Gesichtspunkt des λόγος σπερματικός – untersucht: Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ –

Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria, Paderborn 1931 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 17/3.4).

⁷ Vgl. K. SCHOLTISSEK, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften, Freiburg i.Br. 2000 (HBS 21); A. MEYER, Kommt und seht. Mystagogie im Johannes-evangelium ausgehend von Joh 1,35-51, Würzburg 2005 (FzB 103).

⁸ Von den 27 Schriften des Neuen Testaments sind 22 Briefe oder kleiden sich als solche. Vgl. zum Folgenden H. WEDER, Neutestamentliche Hermeneutik, Zürich (1986) ²1989, 318-322.

⁹ Auf die «realistische Mystik» des Apostels Paulus hat ALBERT SCHWEITZER 1930 (Tübingen 1981 [UTB 1091]) mit Verve – in der deutschen Exegese freilich noch ohne die verdiente Wirkung – aufmerksam gemacht: Der Begriff der Mystik ist frömmigkeitsgeschichtlich allerdings anders besetzt und wäre exegetisch präzise wohl als *partizipative* oder *relationale Christologie* zu beschreiben. Das Leitmotiv der Christus-Teilhabe prägt in ausbalancierter Weise auch die Nachzeichnung der paulinischen Theologie bei J.D.G. DUNN, The Theology of Paul the Apostle, Grand Rapids, Mich. 1998, bes. 390-412; dazu auch K. BACKHAUS, Evangelium als Lebensraum. Christologie und Ethik bei Paulus, in: U. Schnelle u. Th. Söding (Hg.), Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge. FS H. Hübner, Göttingen 2000, 9-31, und jetzt eingehend F. BLISCHKE, Die Begründung und die Durchsetzung der Ethik bei Paulus, Leipzig 2007 (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 25).

¹⁰ Vgl. die tiefgründige Erschließung von HEINRICH SCHLIER, Der Friede nach dem Apostel Paulus (1971), in: Ders., Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge IV. Hg. von V. Kubina u. K. Lehmann, Freiburg i.Br. 1980, 117-133.

¹¹ Dies hat in der US-amerikanischen Exegese sogar dazu geführt, Apg als Reise- und Abenteuerroman zu lesen; vgl. R.I. PERVO, Profit with Delight. The Literary Genre of the Acts of the Apostles, Philadelphia, Pa. 1987. Richtig daran ist die Beobachtung, dass Lukas dem historiographischen Formgesetz entspricht und seinen Lesern die urchristliche Geschichte dramatisch, pathetisch, exotisch-bunt, mitunter vergnüglich nahebringt. Das Evangelium verbeugt sich nicht nur in der Erzählfigur des Paulus (Apg 17,16-34), sondern auch im literarischen Genre vor der zeitgenössischen Kultur, die es zu gewinnen sucht.

¹² So darf zum *errant* WILLIAM BUTLER YEATS zitiert werden: *Hope that you may understand! / What can books of men that wive / In a dragon-guarded land, / Paintings of the dolphin-drawn / Seanympys in their pearly wagons / Do, but awake a hope to live / That had gone / With the dragons?* (Selected Poems, New York 1992, 210). Das knappe Gedicht trägt die Überschrift: *The Realists*.

¹³ Zum performativen und gerade so auch dezidiert theologischen Charakter der Visionsfolge näher K. BACKHAUS, Apokalyptische Bilder? Die Vernunft der Vision in der Johannes-Offenbarung, in: Evangelische Theologie 64 (2004) 421-437.

¹⁴ Ganz in diesem dramatischen Sinn lässt das Weltgericht der Sistina, des wohl repräsentativsten Raums der katholischen Kirche, zumindest nicht den Eindruck aufkommen, das Heil vollziehe sich friedlich und Ruhe sei die erste Christenpflicht. Es ist zu bedauern, dass ihr liturgisches und musikalisches Gegenstück, das *Dies Irae*, den pädagogischen Bemühungen der nachkonziliaren Liturgiereformen zum Opfer gefallen ist: Das Heil wird als Hoffnung nicht anders fassbar als in dramatischer Gestalt.

¹⁵ So Pinchas Lapide, zit. bei J. EBACH, Apokalypse und Apokalyptik, in: H. Schmidinger (Hg.), Zeichen der Zeit. Erkennen und Handeln, Innsbruck 1998, 213-273: 218.

¹⁶ BOTHO STRAUSS, Paare, Passanten, München (1981/1984) ⁹2000, 177.

¹⁷ ERNST KÄSEMANN hat die Niederschrift seiner klassischen Studie über «Das wandernde Gottesvolk» bekanntlich in der «Muße einer Gefängniszelle Herbst 1937» (4) begonnen und hier, vom Ungeist der Zeit bedrängt, den Geist der Kirche im Licht des Hebräerbriefs tiefer zu verstehen gelernt: Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief, Göttingen (1939) ⁴1961 (FRLANT 55). Zur exegetischen Diskussion vgl. E. GRÄSSER, Das wandernde Gottesvolk. Zum Basismotiv des Hebräerbriefes (1986), in: Ders., Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief. Hg. von M. Evang u. O. Merk, Berlin 1992 (BZNW 65), 231-250, sowie die tiefgründige Erschließung von K. NIEDERWIMMER, Vom Glauben der Pilger. Erwägungen zu Hebr 11,8-10 und 13-16, in: S. Kreuzer u. K. Lüthi (Hg.), Zur Aktualität des Alten Testaments. FS G. Sauer, Frankfurt a.M. 1992, 121-131.