

Einsam

Gesellschaftliche, kirchliche und diakonische Perspektiven

Im Auftrag der Diakonie Deutschland herausgegeben von
Astrid Giebel, Daniel Hörsch, Georg Hofmeister und Ulrich Lillie



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Inhalt

Vorwort der Herausgebenden	9
<i>Jürgen Stobbe</i>	
Geleitwort	17
<i>Ulrich Lilie</i>	
Geleitwort	19
I. BIBLISCHE / THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN	
<i>Annette Kurschus</i>	
Ἐρημος – die Wüste als Ort der Einsamkeit und Einkehr	23
<i>Christian Stäblein</i>	
Karfreitag aushalten. Weil Gott es tut	33
<i>Jürgen Kehnscherper</i>	
Sich selbst verlieren und dabei neu gewinnen: Der syrische Feldhauptmann Naaman Bibelarbeit zu 2. Könige 5,1-27	37
<i>Ingolf Hübner</i>	
»Herr, ich habe keinen Menschen« (Joh 5, 1-7)	45
<i>Tobias Kirchhof</i>	
Die Einsamkeit Gottes und die Sologamie des Menschen	53
II. KIRCHLICHE / DIAKONISCHE PERSPEKTIVEN	
<i>Kristina Kühnbaum-Schmidt</i>	
Einsamkeit und Gemeinschaft – Theologische Erkundungen und kirchliche Herausforderungen	71
<i>Sabine Habighorst</i>	
Einsam im Pfarramt	79

6 Inhalt

Traugott Roser

Einsamkeitssensible Kommunikation des Evangeliums:
Pastoraltheologische Perspektiven 87

Peter Zimmerling

Not und Chancen des einsamen Menschen aus seelsorglicher
Perspektive 97

Holger Böckel

Zwischen neuer Einsamkeit und fluider Gemeinschaft – Perspektiven für
Kirche und Diakonie 107

III. MEDIZINISCHE / PSYCHOLOGISCHE / SOZIOLOGISCHE / PHILOLOGISCHE / GESELLSCHAFTLICHE PERSPEKTIVEN

Martin Grabe

Einsamkeit aus schematherapeutischer Sicht 123

Nico Dragano und Inken Fischer

Einsamkeit und Gesundheit 131

Bettina Alberti

Über Einsamkeit – Bindungspsychologische und gesellschaftliche
Aspekte eines existentiellen Gefühls und Erlebens 141

Christoph Kolbe und Astrid Giebel

Einsam in existenzieller Angst – ein Gespräch 151

Daniel Hörsch

Zur Mehrdimensionalität von Einsamkeit – soziologische Perspektiven .. 171

Johannes Eurich und Stefanie Wiloth

Einsamkeit begegnen durch soziale Teilhabe 181

Johann Hinrich Claussen

Zur Sprache der Einsamkeit – Oder: Muss Einsamkeit tatsächlich
»bekämpft« werden? 191

Erik Händeler

Weil wir einander brauchen
Wie die Technik uns einsam macht – und dann am Ende wieder neu
zusammenbringt 197

Horst Opaschowski

Die größte Armut im Alter wird die Kontaktarmut sein: Ein Blick in das gem(einsame) Leben der Zukunft 205

IV. EINSAMKEIT IN SPEZIFISCHEN ZEITEN UND LEBENSLAGEN

Arndt Büssing

Empfundene Einsamkeit und soziale Isolation im Verlauf der Corona-Pandemie 215

Hans-Hermann Pompe

Einsam in der Pandemie. Eine Typologie nach Pu der Bär 229

Birgit Inerle

Einsamkeit im Altenpflegeheim, insbesondere zu Coronazeiten – Das Ethikcafé als Kommunikationsraum 235

Franz Müntefering und Silke Leicht

Gemeinsam statt einsam – die Perspektive der Älteren 243

Andreas Kruse

Einsamkeit im Alter – Psychologische Aspekte 251

Petra-Angela Ahrens

Empirische Einsichten in Einsamkeit im Alter: Der Bezug zu Religion und Kirche 261

Hermann J. Bayer

Trauer über den Tod eines geliebten Menschen und Einsamkeit 269

Tobias Faix und Ronja Dietrich

Über den Mythos des einsamen Singles. Ergebnisse einer deutschlandweiten empirischen Erhebung zum Thema Einsamkeit und christliche Singles 279

V. MIT EINSAMKEIT UMGEHEN

Roger Mielke

Einsamkeit als Kraftquelle 293

8 Inhalt

Klaus Douglass

Elia am Bach Krit – Einsamkeit suchen, dabei ausruhen und zu neuen
Kräften kommen 301

Steve Kennedy Henkel

Spiritualitäten der Einsamkeit 315

Pierre Stutz

Einsam – eine Atempause für die Seele 321

Die Autorinnen und Autoren 327

Sich selbst verlieren und dabei neu gewinnen: Der syrische Feldhauptmann Naaman

Bibelarbeit zu 2. Könige 5,1–27

Jürgen Kehnscherper

Die deuteronomistisch geprägte Naaman-Geschichte lässt erkennen, dass dessen »Aussatz«, das heißt seine Einsamkeit und Verlorenheit, primär keine somatischen, sondern theologische Wurzeln hat. Aufgrund ihrer Entstehungszeit und Eigenheiten lädt die Erzählung dazu ein, sie mit dem Schema der »Achszeit« zu deuten. Der mit diesem Begriff verbundene interkulturelle Ansatz für das Verständnis der Geistesgeschichte wurde 1949 von Karl Jaspers entwickelt und gewinnt im gegenwärtigen Diskurs in vielfältigen Bezügen wieder neu an Bedeutung.

Die Erzählung von der Heilung des syrischen Feldhauptmanns Naaman ist, wie die gesamte Elisa-Tradition, in der Literatur des Alten Orients ohne Vorbilder und Parallelen.¹ Dies ist wohl auch kaum zu erwarten, denn sie dokumentiert für Israel das, was in Anschluss an Karl Jaspers² die »Achszeit« genannt wird: Eine qualitativ neue Wahrnehmung der Welt, wie auch der menschlichen Identität, führt in der Zeit vom neunten bis zum dritten vorchristlichen Jahrhundert weltweit zu ganz unterschiedlichen Entwicklungen, die bis heute maßgeblich geblieben sind. Im griechisch-ionischen Kulturkreis beginnen die Vorsokratiker Heraklit und Parmenides sich vom Denken in festgelegten Horizonten zu lösen und bereiten so den Weg für Philosophie und Naturwissenschaft. Nicht »das Seiende«, sondern »das Sein« selbst kommt in den Blick. Das Denken wird reflexiv und entdeckt sich selbst als Gegenstand. Alle bis dahin unbewusst geltenden Anschauungen, Sitten und Zustände werden in Frage

¹ »Inzwischen hat eine intensive Suche nach literarischen, religions- oder traditionsge- schichtlichen Vorbildern für die Elischaerzählungen ergeben, dass es ... »keinerlei Vor- bilder für Wundertäter bzw. Magier-Erzählungen in den Literaturen des Alten Orients gibt, die auch nur annähernd Ähnlichkeiten zur Typologie Elischas im Grundbestand der biblischen Elischa-Erzählungen aufweisen« (R. Sauerwein),« Zenger et al. 2015, 309.

² Jaspers, Karl, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949.

gestellt und alle »Privatwelten«³ zugunsten der Idee einer einzigen, allen Menschen gemeinsamen Welt überwunden. Der Mensch wird »sich selber ungewiss, (und) damit aufgeschlossen für neue, grenzenlose Möglichkeiten.«⁴

In Israel führt die besondere Wahrnehmung der Welt in der Achsenzeit hingegen zum Durchbruch einer transzendenten Gottesvorstellung. Der Glaube der Tora wird reflexiv und gewinnt Klarheit über sich selbst.⁵ Dokumentiert ist dies in der deuteronomistischen Geschichtsschreibung, zu der auch die Königsbücher gehören. Die Erfahrung des einen, absolut unanschaulichen, universalen und unverfügbaren Gottes korrespondiert mit der menschlichen Selbstwahrnehmung als Individuum. Die Würde des Einzelnen, selbst die des Fremdlings, wird nicht länger durch seine Sippe, sondern durch eine universale Sozialgesetzgebung geschützt. Gleichzeitig ist der Einzelne verantwortlich gegenüber dem kräftigen Anspruch des universalen und unverfügbaren Gottes – auch das ist beispiellos. Geburtshelfer in diesem Prozess sind die Propheten. Der biblische Glaube profiliert sich in einer über Jahrhunderte andauernden Auseinandersetzung mit dem Polytheismus seiner vorderorientalischen Nachbarn. Die Propheten stehen dabei in der ersten Reihe. Untrennbar verbunden mit ihrem Auftrag ist der Widerstand gegen die sozialen Verwerfungen, die der ebenfalls für die Achsenzeit charakteristische wirtschaftliche Aufschwung mit sich gebracht hatte. Die Geldwirtschaft war zu einem mächtigen Widerpart für die monotheistische Religion herangewachsen. Die Warnung vor »Mammon« ist eine Konstante in der Tradition der Propheten, in der auch Jesus steht.

Die Elia- wie auch die Elisa-Tradition ist das frühe Zeugnis einer transzendenten Gotteserfahrung. Sie geht einher mit einem neuen Verständnis des Menschseins sowie einem scharfen Blick für soziale Ungerechtigkeit.⁶ So ist es nicht verwunderlich, dass die synoptischen Evangelien in Elia und Elisa Blaupausen für das prophetische Wirken Jesu erkennen mussten. Auch Jesus selbst scheint dies so gesehen zu haben, denn »dort, wo Jesus das Wesen seines eigenen Wirkens erläutert, wird er als jemand porträtiert, der dabei Elia und Elisa als Vorbilder verwendet.«⁷ Jesus bezieht sich in einer besonders exponierten Situation in der Synagoge von Nazareth⁸ direkt auf diese Tradition: »Es waren viele Witwen in Israel zur Zeit des Elia [...] und zu keiner von ihnen wurde Elia

³ Auch heute noch kennen wir zum Beispiel die »Welt der Arbeit« oder die »Welt des Sports« als begrenzte Sichtweisen oder Horizonte, in denen wir uns gewohnheitsmäßig und in der Regel unreflektiert orientieren. Vgl. Held 2018, 14 f.

⁴ Jaspers 1949, 21.

⁵ Held 2018, 78 ff.

⁶ Den beiden Söhnen der Witwe in 2. Kön 4 droht die Schuldknechtschaft, die Witwe von Sarepta in 1. Kön 17 ist mit ihrem Sohn vom Hungertod bedroht.

⁷ Wright 2013, 207.

⁸ Lk 4,14–30.

gesandt als allein nach Sarepta im Gebiet von Sidon zu einer Witwe. Und viele Aussätzige waren in Israel zur Zeit des Propheten Elisa, und keiner von ihnen wurde rein als allein Naaman, der Syrer.« Die Ablehnung durch die Zuhörer könnte dramatischer nicht sein, es droht ein Lynchmord. Das zeigt, wie quer die Naaman-Geschichte mittlerweile zu den gültigen Narrativen in Jesu Heimatstadt lag. Die unanschauliche Transzendenz und Unverfügbarkeit Gottes war im Alltag der religiösen Praxis nicht durchgehalten worden, sondern hatte sich – wie es auf Dauer wohl unvermeidlich scheint – schon längst wieder in anschaulichen innerweltlichen Horizonten wie dem der »Nation« abgebildet. Viele Zeitgenossen Jesu verstehen die Pointe der großen Erzählung nicht mehr. Den Universalismus der Naaman-Geschichte empfinden sie als subversiv, er unterläuft bzw. transzendiert ihre innerweltlichen Maßstäbe und Identitäten. Denn nicht die nationalen Symbolfiguren Abraham und Sara benennt Jesus als Vorbilder des Glaubens, sondern eine namenlose Witwe aus Phönizien, die wegen ihrer bitteren Armut vom Hungertod bedroht ist und Naaman den Syrer, dem all sein Geld nicht zum Leben hilft.

»Naaman, der Feldhauptmann des Königs von Aram war ein trefflicher Mann [...] ein gewaltiger Mann, jedoch aussätzig.« – Aus dem Akteur ist ein Patient geworden. Er sei »aussätzig«, heißt es. Die Schilderung der Krankheit ist jedoch verwirrend. »Die genaue Art der Hautkrankheit Naamans zu bestimmen, bereitet der Exegese erhebliche Schwierigkeiten.«⁹ Anders als es zu erwarten wäre, ist Naaman nicht sozial isoliert. Er kann umherreisen und hat Kontakte sogar mit Königen. Dennoch bleibt der Schrecken des Wortes »Aussatz« an ihm haften: Isolation, Einsamkeit, Todesnot.

Da die Krankheit Naamans auf der leiblichen Ebene in einer auffälligen Unanschaulichkeit verbleibt, kann sie als Hinweis auf seine existenzielle Befindlichkeit gelesen werden. Naaman ist offensichtlich herausgerissen aus der Geborgenheit seiner Welt. Sein »Ethos« ist erschüttert. Das griechische Wort »Ethos«¹⁰ bezeichnet in der vorphilosophischen Sprache den »gewohnten Aufenthaltort« von Lebewesen. Für Tiere ist das der »Weideplatz«. Für den Menschen wird die jeweilige Heimwelt wesentlich durch bestimmte sittliche Gewohnheiten, durch einen gemeinsamen, ganz selbstverständlichen »Habitus« (lat. habitare = wohnen) im Handeln zusammengehalten. Durch seine »Krankheit« ist die lebensweltliche Normalität des Naaman brüchig geworden, er verliert seine Koordinaten und Handlungsoptionen. Eine derartige, nicht geographische oder soziale, sondern »virtuelle« Heimatlosigkeit ist eine radikale Erfahrung von Einsamkeit. Da die Erschütterung primär nicht auf der Ebene lebensweltlicher Horizonte, also z. B. durch den Verlust an Orten oder Zugehörigkeiten verursacht

⁹ McKenzie, Steven L., *1. Könige 16 – 2. Könige 16., Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament (IEKAT)*, Hrsg. Dietrich et al. 2021, 348.

¹⁰ Held 2018, 134 ff.

ist, kann sie auch nicht so ohne weiteres durch deren Wiederherstellung geheilt werden. In diesem radikalen Verloren-Sein liegt jedoch auch eine Chance. Denn die gewohnte Heimwelt konstituiert als Normalität in Abgrenzungen zugleich immer auch die Fremdwelt. Die Erschütterung seines »Ethos« und »Habitus« eröffnet dem Naaman die Möglichkeit, kulturelle und religiöse Horizonte hinter sich zu lassen und seine Existenz in Beziehung zu dem letztlich alle denkbaren Horizonte, alle Fremd- und Heimwelten transzendierenden Gott Israels setzen zu lassen.

Die Geschichte erzählt dies, indem sie zwei von ihrem Status her unscheinbare Nebenfiguren einführt, die in der Dramaturgie der Erzählung jedoch zu Hauptfiguren werden: Eine Sklavin und ein Knecht. Zuerst tritt die junge Kriegsgefangene aus Israel im Haus des Naaman auf: »Ach, dass mein Herr wäre bei dem Propheten in Samaria! Der könnte ihn von seinem Aussatz befreien.« Hier geschieht Wunderbares schon vor dem Wunder. Denn später, nach dem Tauchbad im Jordan, wird nur sichtbar, was vorher längst schon vollzogen war. Ein »gewaltiger Mann« begegnet einer Frau und Vertreterin einer Fremdwelt auf Augenhöhe. Er folgt ihrem Rat und wird den Propheten des unbekanntes Gottes aufsuchen.

Die Krankheit des Naaman ist ganz offensichtlich nicht von der Art, der mit Salben und Tinkturen beizukommen wäre – mit Geld allerdings auch nicht, doch das wird Naaman erst später erfahren.

Durch die Figur der Dienerin aus Israel kommt der Gottesbezug ins Spiel. Naamans Leiden hat unübersehbar eine theologische Wurzel.

Naaman ist Polytheist. Was bedeutet das? Klaus Held hat als Philosoph in der Tradition der Phänomenologie Edmund Husserls die Erlebniswelt des Polytheismus plausibel beschrieben.¹¹ Die alten Griechen wären ebenso wie ihre orientalischen Nachbarn nicht auf die Idee gekommen, dass die Existenz der Götter etwas wäre, woran man glauben müsste. Denn der polytheistische Gottesbezug wurzelte in der unmittelbaren Welterfahrung und bildet sich in einem *prädikativen* Gottesbegriff ab. In der christlichen Tradition bildet »Gott« in der Regel das Subjekt des Satzes, dem eine Prädikat zugesprochen wird: »Gott ist Liebe« oder »Gott ist Mensch geworden«. In der griechischen Literatur, so Klaus Held,

»finden wir nun oft das Merkwürdige, dass das Wort »Gott« [...] nicht an der Subjektstelle im Satz steht, sondern die Stelle des Prädikates einnimmt. Es ist beispielsweise von der leidenschaftlichen Liebe eines Menschen oder von einem erschreckenden Krieg die Rede, sie bilden das Subjekt der Aussage, nun aber wird über dieses Subjekt ausgesagt: »das ist der Gott.«¹²

¹¹ Held 2009, 74 ff.

¹² Held 2009, 79.

Dem prädikativen Gottesverständnis kann alles Mögliche als »der Gott« erscheinen und Thales von Milet daher behaupten: »Alles ist voll von Göttern!«¹³ Denn im Alltag bewegt sich die menschliche Aufmerksamkeit und Handlungsmöglichkeit stets innerhalb bestimmter Horizonte (Liebe, Arbeit, Fruchtbarkeit, Krieg, Polis, Natur). Bis zu einem gewissen Grad kann der Mensch Einfluss nehmen auf das, was ihm widerfährt. Immer wieder werden jedoch Vorkommnisse auch als übermächtig erlebt. Diese spezifische Erfahrung von Übermacht in unterschiedlichen weltlichen Horizonten kann »der Gott« oder »die Göttin« genannt werden. Die Götter erweisen ihre Macht darin, dass sie von einer besonderen Erfahrung her das gesamte Erleben unter ein bestimmtes Vorzeichen stellen. So rückt die Verliebtheit die ganze Welt in ein strahlendes Licht – oder in Verzweiflung: *Das* ist Aphrodite. Der Krieg mit seinem Schrecken gibt der Welt ein düsteres Vorzeichen – oder aber, in der Erfahrung des Sieges, ein glänzendes: *Das* ist Ares, *das* ist Nike. Die überwältigende Erfahrung des Lichtes, des kreativen Einfalls oder der zerstörerischen Kraft der Natur: *Das* sind Apoll, Athene, Poseidon. Dass sie dem unmittelbaren Erleben zugänglich sind, ist ihre Stärke. Diese Göttinnen und Götter sind allerdings nicht jenseitig, sondern irdisch. Sie teilen sich die Welt und ihre Gestalt mit den Menschen. »Die Menschen der Antike [...] sehen sich an dem einen Ende einer Linie, an deren anderen Ende sich die Götter befinden, und der Weg von der einen Seite zur anderen ist gangbar und wird begangen.«¹⁴ Die Gottheiten sind durchweg ambivalent, sie sind nicht moralisch, sie legen sich nicht fest. Es bleibt zufällig, ob ihr Walten den Menschen zum Heil oder Unheil ausschlägt. »Jedes Zuhause sein in der Lebenswelt als Heimwelt ist im Polytheismus durch die Unberechenbarkeit des Göttlichen zutiefst von innen her gefährdet.«¹⁵ Dies scheint bei Naaman der Fall zu sein. Daher der hellsichtige Wunsch der Magd: »Ach dass mein Herr wäre bei dem Propheten in Samaria!« – Die ganze Farbigkeit, Lebendigkeit und Ambivalenz der polytheistischen Götterwelt wird in der Erfahrung des alle Horizonte transzendierenden und absolut unanschaulichen Wüsten-Gottes Israels »gleichsam zur entbehrlichen Staffage werden.«¹⁶ Die Sklavin aus Israel weiß dies bereits, Naaman wird es erleben.

Im Falle Naamans hat der prädikative Gottesbezug offensichtlich versagt. Sein Pantheon kennt keine Gottheit, die mit seinem so merkwürdig unbestimmten Leiden korrespondieren würde. Naaman findet kein göttliches »*Das* ist...« als Gegenüber zur Rat- und Hilflosigkeit, die ihn heimgesucht hat. Sein Leiden übersteigt jeden innerweltlichen Horizont. Es wurzelt in der grundle-

¹³ *Die Vorsokratiker I*, Hrsg. und Übers. Jaap Mansfeld, Reclam, Fragment 14.

¹⁴ Victor, Ulrich et al., *Antike Kultur und Neues Testament*, Basel 2003, 89.

¹⁵ Held 2018, 87.

¹⁶ Held 2018, 98 f.

genden Bindung alles Seienden an Raum und Zeit.¹⁷ Denn die Zeit, die uns zur Verfügung steht, ist unweigerlich begrenzt. Die Zukunft ist prinzipiell unbekannt und wir können uns jeweils nur der Gegenwart sicher sein. Auch im intersubjektiven Raum gibt es nur perspektivische Erfahrungen. Eine Person kann sich noch so sehr einer anderen annähern, sie wird in ihrem Erleben nie deckungsgleich mit ihr sein – sonst wäre die andere Person keine andere mehr, sondern lediglich die Verdoppelung der eigenen Person. Aus dem »Dort« kann nie ein »Hier« werden.

Der Spielraum, in dem diese fundamentale Erfahrung möglich wird, ist nicht mehr die Wahrnehmung einzelner Horizonte, sondern der Einzigkeit des Weltganzen. Das Weltganze ist etwas qualitativ anderes als die Summe aller Horizonte. Im griechisch-ionischen Kulturkreis hat diese neuartige Wahrnehmung der Welt in der Achsenzeit Philosophie und Naturwissenschaft hervorgebracht. In Israel hat sie ihren Ausdruck in der Reflektion und im Ringen um die Transzendenz Gottes gefunden. Der Gott Israels ist kein oberster Gott. Er ist nicht Herr eines Pantheons, wie der syrische Rimmon oder der griechische Zeus. Sein Universalhorizont besteht nicht in der Summe, sondern liegt *jenseits* aller möglichen Horizonte. Er ist transzendent und im Gegensatz zum Pantheon absolut unanschaulich und unverfügbar. Nicht ohne Grund lassen die biblischen Autoren den Gott Israels zuerst in der anschauungsarmen Wüste »erscheinen«. Das Problem, das sich daraus ergibt, ist klar: Wie kann von einem Gott geredet werden, der sich jeder Anschaulichkeit entzieht: Du sollst Dir kein Bild machen?

Die Erzählung von Naaman bedient sich verschiedener Elemente, um die Unverfügbarkeit und Transzendenz Gottes aufrecht zu erhalten. So ist die Unbestimmtheit der Krankheit des Naaman gewiss keine Ungeschicklichkeit der Erzähler, sondern ein Hinweis auf die besondere Qualität sowohl des Leidens als auch seiner Heilung. Auch Elisas Umgang mit dem mächtigen Feldhauptmann signalisiert Unverfügbarkeit. Was er dem Naaman ausrichten lässt, scheint nicht nur dreist, sondern auch absurd zu sein: »Geh hin und wasche dich siebenmal im Jordan.« – Wie aber sollte Unanschauliches vermittelt werden, wenn nicht durch Irritation? Die Umwelt durch Andersartigkeit zu *irritieren*, das ist die Rolle, die das biblische Israel in der Welt der Völker einnimmt.¹⁸

Am Jordan droht Naamans Heilung zu scheitern. Für die deuteronomistischen Erzähler ist der Jordan theologisch hoch aufgeladen als Übergang in das gelobte Land. Für Naaman ist er nur das, was er vor Augen hat: »Sind nicht die Flüsse von Damaskus besser als alle Wasser in Israel?« – Auch hier rettet Naaman, dass er sich herbeilässt, auf seinen treuen Diener zu hören. »Lieber Vater,

¹⁷ Zu den vier grundsätzlichen »Entzügen« in der phänomenologischen Analyse siehe Held 2018, 90 ff.

¹⁸ Ruster, 2007. Ruster denkt und argumentiert (256 ff) aus der Perspektive der Systemtheorie: In sich geschlossene Systeme können durch »Irritation« verändert werden.

wenn dir der Prophet etwas Großes geboten hätte, würdest du es nicht tun? Wie viel mehr, wenn er zu dir sagt: Wasche dich, so wirst du rein!« Sklavin und Diener, von ihrem sozialen Status her als Nebenfiguren prädestiniert, werden zu Schlüsselfiguren. Naaman gewinnt den Zugang zum transzendenten, alle innerweltlichen Horizonte übersteigenden Gott, indem er sich einlässt und weit herablässt – bis auf den Grund des Jordan hinab. Sein Übergang gelingt.

Naaman führt eine gewaltige Menge an Gold und Silber mit sich. Selbstverständlich kann Elisa diese Weihegaben nicht annehmen. Denn mit solch einem Vermögen bezahlt man keine Menschen, sondern stiftet einer Gottheit einen Tempel samt Kult. Die zwei Talente Silber hingegen, die Elisas Diener Gehasi dem Naaman später abschwatzen wird, sind schon wieder das, was an Reichtum für eine Privatperson denkbar ist. Hier geht es nicht mehr primär um den Gottesbezug. Die Erfahrung, die Gehasi machen muss, ist die bekannte und durch empirische Forschung hinlänglich abgesicherte Tatsache, dass »Geld einsam macht«.¹⁹

Naaman jedoch will sich in den Kult des unverfügbaren Gottes »einkaufen«. Hier wird schon erkennbar, dass der frisch von seinen irdischen Göttern bekehrte Syrer das transzendente Gottesverständnis kaum durchhalten wird. Und in der Tat: Wenn er schon keinen neuen Tempel stiften darf, dann möge man ihm doch bitte gestatten, zwei Maultierladungen Erde aus Israel mit nach Damaskus zu nehmen, auf dass er darauf einen Altar baue. Der universale Gott wird sentimental oder gar magisch an Heimat Erde gebunden, an einen »Taschen-Altar« quasi. Der Mensch braucht etwas, woran er sich festhalten kann. Auch im sozialen Alltag wird Naaman Probleme mit seinem neuen Glauben bekommen. Denn in den Tempel des Rimmon wird er auch weiterhin gehen, dieser sozialen Verpflichtung wird er sich nicht entziehen können – seine ebenso wie er frisch vom Polytheismus bekehrten Nachfahren in Korinth lassen grüßen (1. Kor 8 ff).

Dies scheint jedoch der natürliche, allzu menschliche Lauf der Dinge zu sein. Denn nicht die transzendente, sondern die innerweltliche und irdische Gotteswahrnehmung scheint die selbstverständlichere zu sein. Schon die Bibel dokumentiert in beiden Testamenten das unablässige Ringen um die Transzendenz des einen Gottes. Auch die Kirchengeschichte ist bis in die Gegenwart hinein von diesem Kampf bewegt – und im Islam hält der mehrmals am Tag wiederholte Gebetsruf der Muezzin nicht ohne Grund diese Anstrengung beständig in lebendiger Erinnerung.

Aus der Einsamkeit in die Zugehörigkeit des Bundesvolkes. Die meisten, wenn nicht sogar alle Heilungen Jesu, so der anglikanische Bischof und Neutestamentler N.T. Wright, konnten von den Zeitgenossen als Taten verstanden werden, durch die Menschen wieder in das Volk Israel eingegliedert werden: »Die

¹⁹ Spitzer, Manfred, *Aufklärung 2.0. Gehirnforschung als Selbsterkenntnis*, Stuttgart 2010, 186 ff. *Das Geld, die Einsamkeit und der Schmerz.*

Heilungen hatten daher eine exakt parallele Funktion wie das Willkommenheißen der Sünder, und wir können ziemlich sicher sein, dass Jesus selbst dies beabsichtigte.²⁰ Die Vorlage hierfür liefert bereits die Naaman-Geschichte. Auch der Heide und Feind Naaman wird in seiner Verlorenheit willkommen geheißen und eingliedert in das Volk des Bundes. Die Erfahrung des gänzlich unfassbaren und unverfügbaren Gottes geht einher mit einer neuen Offenheit, mit einem Universalismus, der alle bis dahin gültige Verstehenshorizonte, kulturellen Pfadabhängigkeiten und Frontstellungen überschreitet.

Literatur

Held, Klaus, *Treffpunkt Plato. Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeers*, Stuttgart 2009 [1990].

Held, Klaus, *Der biblische Glaube. Phänomenologie seiner Herkunft und Zukunft*, Frankfurt/M. 2018.

Ruster, Thomas, *Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre*, Ostfildern 2007.

Wright, Nicolas Thomas, *Jesus und der Sieg Gottes. Die Ursprünge des Christentums und die Frage nach Gott Bd. II*, Marburg 2013.

Zenger, Erich et al., *Einleitung in das Alte Testament*. 9. aktualisierte Auflage, Hrsg. Christian Frevel, Stuttgart 2015.

²⁰ Wright 2013, 233.