
Uta Pohl-Patalong

Wenn biblische und biografische Fluchtgeschichten sich verweben. Bibliolog als Raum für Fluchterfahrungen

Narrative Zugänge erweisen sich als hilfreicher und sinnvoller Weg, sich mit dem häufig mit gravierenden Leiderfahrungen und Traumatisierungen verbundenen Thema *Flucht* auseinanderzusetzen, wie dieser Band in Theorie und Praxis zeigt. *Narrativität* umfasst dabei ganz unterschiedliche Genres von Geschichten: das Erzählen der eigenen Geschichte in einem von Sensibilität und Wertschätzung geprägten Rahmen, das Hören der Geschichten anderer, die Auseinandersetzung mit literarischen Fluchtgeschichten. Daran anschließend stellt sich im christlichen Kontext die Frage, ob auch die Beschäftigung mit biblischen Geschichten sinnvoll und hilfreich für diese Thematik sein kann, welche hermeneutischen Voraussetzungen gegeben sein müssen und ob und inwiefern der Bibliolog einen sinnvollen Ansatz dafür darstellt.

Biblische Geschichten im Kontext von Fluchterfahrungen?

Für Menschen, die sich im jüdisch-christlichen Traditionszusammenhang begreifen, dürfte der Einsatz biblischer Geschichten sicherlich potenziell hilfreich sein. Gilt dies jedoch auch für die nicht-christlichen und mehrheitlich islamisch geprägten Menschen, die in den letzten Jahren Zuflucht in Deutschland gesucht haben? Für sie legt sich zunächst die Beschäftigung mit Erzählungen aus dem Koran näher. Umgekehrt ist dies kaum die Alternative, wenn Menschen, die sich als christlich begreifen, nach Möglichkeiten fragen, wie sie sinnvoll mit Menschen mit Fluchterfahrungen arbeiten können. Wenn sie dafür auf koranische Texte zurückgreifen würden, ohne nicht nur einen eigenen Bezug dazu, sondern auch fundierte Kenntnisse über Koranhermeneutik zu besitzen, wäre dies kaum angemessen. Es stellt sich daher aus christlicher Perspektive nur die Frage, ob biblische Texte eine mögliche Ressource für eine solche Arbeit bilden können – womit nichts über die Möglichkeiten der Arbeit mit anderen religiösen Texten durch Menschen dieses religiösen Kontextes ausgesagt ist.

Unter der Voraussetzung, dass Menschen muslimischer oder auch anderer nichtchristlicher Überzeugung bereit sind, sich auf den Umgang mit biblischen Geschichten einzulassen, scheint es mir eine Frage der Ziele und damit verbunden des gewählten hermeneutisch-didaktischen Ansatzes zu sein, ob es sinnvoll, angemessen und hilfreich ist, biblische Texte zum Thema Flucht heranzuziehen. Die Ziele einer solchen Arbeit müssen strikt subjektorientiert sein und ausschließlich dem Wohl der Geflüchteten dienen. Jegliche auch noch so geringen *missionarischen* Anteile müssen ausgeschlossen sein. Dies ist vor allem eine Frage der inneren Haltung der Verantwortlichen, die Menschen in der Regel sensibel spüren – die sich aber auch aus ethischen Gründen verbietet. Ob Zugänge mit biblischen Texten hilfreich in der Arbeit mit Geflüchteten sind, muss sich letztlich im Prozess erweisen und unterliegt dem Urteil der Betroffenen. Es scheint sich m. E. jedoch zu lohnen, dies auszuprobieren, denn biblische Texte stellen offensichtlich einen narrativen Raum für menschliche Erfahrungen zur Verfügung, in dem »Ambivalenzen und Konflikte in Symbolen aufhebbar, ausdrückbar, bearbeitbar gemacht werden. Eigene Erfahrung kann sich dann wieder zu einer Geschichte verfestigen, die Sinnfindung ermöglicht.«¹ Näher erläutert dies Hans-Martin Gutmann: »Die Bibel kann deshalb auf menschliche Lebenskonflikte bezogen werden, weil sie selber ein Buch voller Leben ist. In ihr kommen Ängste und Hoffnungen, Lebenszugewandtheit und tiefe Verzweiflung, Konflikthaftigkeit und Zur-Ruhe-Kommen zur Sprache, in verdichteten Erzählungen, bildhafter Rede, in gebundener sprachlicher Gestalt.«² Diese Lebenserfahrungen werden in einer bestimmten Perspektive thematisiert. Menschen »werden eingeladen, ihr Leben heute zu leben, ohne sich in Sorge um die Zukunft zu verzehren und ohne sich von dunklen Bildern der Vergangenheit fesseln zu lassen«³. Die biblischen Texte enthalten Hoffnungsbilder und Hoffnungsperspektiven in einer transzendenten Dimension, die allen Menschen unabhängig von ihrer religiösen Zugehörigkeit und Orientierung gilt.

Zudem thematisieren sie nicht nur an unterschiedlichen Stellen das Thema *Flucht* in unterschiedlichen Zusammenhängen, sondern *Flucht* ist ein ausgesprochen prominentes Thema in der Bibel:⁴ Der *Gründungsmythos* Israels, die Exoduserzählung, ist eine Fluchtgeschichte⁵ und das »kleine Glaubensbekenntnis Israels« beginnt mit der Formulierung »ein umherirrender Aramäer war mein Vater« (Dtn 26,5). Mit eigenen Erfahrungen des Lebens in der Fremde werden

1 Scharfenberg 1990, S. 72.

2 Gutmann 2005, S. 122.

3 Ebd.

4 Vgl. dazu Naumann 2017.

5 »Es ist sehr auffällig, dass Israels Gründungsmythos, der sein Gottesverständnis zutiefst prägt, die Befreiung aus der Sklaverei, als Migrationsgeschichte von Flucht und Vertreibung erzählt und immer wieder erinnert wird« (Naumann 2017).

auch die Schutzbestimmungen für Fremde in Israel begründet (»den Fremdling sollst du nicht bedrängen und nicht bedrücken«, Ex 22,20 und Lev 23,9). Vorrangig finden sich die Fluchtgeschichten in der Hebräischen Bibel (vgl. allerdings die Flucht der Familie Jesu nach Ägypten [Mt 2,13–15] und die Flucht der Jerusalemer Urgemeinde vor der Verfolgung des später zu Paulus werdenden Saulus [Apg 8,1f.]), da sich diese stärker erzählend lebensgeschichtlichen Erfahrungen widmet als die tendenziell auf die Beziehung zu Jesus von Nazareth konzentrierten Texte der griechischen Bibel. Gott wird in der Hebräischen Bibel deutlich als ein Gott, der Flüchtlingen hilft.⁶

Als hermeneutisch-didaktischer Zugang für eine solche Arbeit legen sich erfahrungsorientierte Ansätze nahe, die seit den 1970er Jahren zunächst vor allem im Rahmen der kirchlichen Erwachsenenbildung entwickelt wurden, von der aus sie in alle religionspädagogischen Kontexte einwanderten.⁷ Sie verstanden sich als kritisches Korrektiv zur Dominanz des historisch-kritischen Zugangs, dessen Wirkung als Entfremdung von den biblischen Texten empfunden wurde, insofern ihre Relevanz für die Subjekte in der rein historischen Betrachtungsweise verloren gegangen war. Kritisiert wurde zudem, dass die philologischen Methodenschritte exegetisches Fachwissen erforderten und wissenschaftlich nicht gebildete Menschen damit keinen Zugang entwickeln könnten. Dem gegenüber wurden Zugänge gefordert, entwickelt und erprobt, die das Subjekt und seine Erfahrung als konstitutiv für den Auslegungsprozess begriffen und die die Bedeutung des Textes für das Leben heute in den Vordergrund rückten.⁸ Theologische Grundlage dieser Ansätze ist die Überzeugung, dass die Bibel eine lebendige Geschichte Gottes mit den Menschen erzählt, die nicht abgeschlossen ist, sondern Menschen einlädt, sich mit ihr auseinanderzusetzen. Biblische und menschliche (individuelle wie kollektive) Geschichte können sich daher miteinander verweben und sich gegenseitig auslegen. Denn die biblischen Geschichten handeln von existentiellen Themen und Fragen, die Menschen aller Zeiten in irgendeiner Weise beschäftigen. Selbstverständlich thematisieren sie diese in einer historisch bedingten Form (die heute durchaus auch Irritationen hervorrufen kann), aber auf eine Weise, die Menschen offensichtlich bis heute anspricht und anregt. Dafür ist vermutlich die Tendenz der biblischen Texte hilfreich, statt definitive und abschließende Antworten auf menschliche Fragen zu liefern, Suchprozesse zu schildern und modellhaft zu zeigen, wie Menschen in

6 »Fluchtgeschichten der Bibel leben von der Hoffnung, dass Gott den Flüchtenden in ihrer prekären Lebenssituation beisteht« (Naumann 2017).

7 Zu einer Charakteristik der erfahrungsbezogenen Ansätze vgl. Pohl-Patalong 2014.

8 Wichtige Impulse dafür gingen von der Übersetzung des Buches des Nordamerikaners Walter Wink aus (vgl. Walter Wink 1976). Im deutschen evangelischen Kontext verbreiteten dann vor allem Sigrid und Klaus Berg diesen Ansatz mit etlichen Werken, die ihn sowohl reflektieren als auch mit diversen Methodenvorschlägen konkretisieren.

ihrer Zeit und in ihrer Situation auf bestimmten Grundlagen mit diesen Fragen umgehen, wie sie zu Lösungen kommen und wie sich das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz gestaltet.

Gleichzeitig muss die Beschäftigung mit biblischen Fluchtgeschichten auf der persönlichen Ebene unterschiedliche Grade von Nähe und Distanz, von Einlassung und Abgrenzung ermöglichen, die auch während der Beschäftigung mit den Texten variieren kann – denn es kann sehr unterschiedlich sein und sich im Prozess auch verändern, wie nahe man das Erlebte in einem bestimmten Rahmen noch einmal an sich herankommen lassen und wie intensiv man sich damit auseinandersetzen will und kann. Zudem muss der gewählte Ansatz auch religiös diversitätsfähig sein, so dass Menschen mit anderen religiösen Überzeugungen wie auch mit einer nicht-religiösen Weltanschauung ebenso Zugang finden wie christlich geprägte.

Bibliolog als hermeneutisch-methodischer Ansatz

Für diese Erfordernisse bietet sich nicht als einziger, aber als ein gut möglicher Zugang der Bibliolog an. Bibliolog ist ein relativ junger Zugang, der eine Begegnung zwischen biblischen Texten und Menschen über den Weg der Identifikation mit Rollenangeboten inszeniert.⁹ Die Teilnehmenden begeben sich in die Erzählwelt des Textes hinein und übernehmen probenhalber bestimmte Perspektiven in ihm. Die Identifikation erfolgt dabei in einer bestimmten Situation, die als Szene deutlich wird und zu Reaktionen herausfordert. Dadurch wird die Begegnung mit dem biblischen Text in hohem Maße von der Dynamik des Textes geprägt (Dynamik verstanden in Übersetzung des griechischen Wortes *dynamis* sowohl als *Handlungsverlauf* als auch als *Kraft*). Sprachlich wird die *Schwelle* (englisch *threshold*) zum eigentlichen Bibliolog markiert durch die Worte »Sie sind ...« oder »Ihr seid ...«. Voraus gehen diesem *enroling* der *Prolog*, der den Spielraum für die Begegnung mit dem Text erläuternd eröffnet, und die *Hinführung*, die die Vorgeschichte des Textes erzählt, in die Szene hineinführt und zum Verstehen notwendige historische und sozialgeschichtliche Informationen narrativ vermittelt. Abgeschlossen wird der Bibliolog mit dem *deroling*, das die Identifikation beendet und die Teilnehmenden in die Gegenwart zurückführt und gegebenenfalls mit einem *Epilog*. Der gesamte Text wird dabei immer noch einmal gelesen. In den zugeordneten Rollen finden die Teilnehmenden Antworten auf Fragen, die der Text aufwirft, aber nicht beantwortet: Was bewegt Eva letztlich dazu, der Schlange zu folgen und die Frucht zu essen? Wie erleben mittelbar Beteiligte ein Heilungsereignis?

9 Vgl. Pohl-Patalong 2013 und Pohl-Patalong / Aigner 2013.

Die biblischen Texte in ihrer relativ kargen Erzählweise lassen etliche solcher *Zwischenräume* oder *Leerstellen* zwischen den Worten des Textes offen. In Anlehnung an die Terminologie antiker Rabbiner wird im Ansatz des Bibliologs vom ›weißen Feuer‹ der Zwischenräume gesprochen, das zwischen den Buchstaben des ›schwarzen Feuers‹, dem Wortlaut des Textes, lodert: »Die Torah, die *Mosche* gegeben wurde, ist in schwarzem Feuer auf weißem Feuer geschrieben, im Feuer besiegelt und von Feuer verhüllt.«¹⁰ Ein ›normales‹ Lesen oder Hören übergeht diese Leerstellen oder aber füllt sie unkritisch mit bestimmten Vorstellungen, die gerade Menschen, die mit biblischen Texten vertraut sind, (allzu) selbstverständlich erscheinen. Bibliolog verlangsamt hingegen die Lektüre und ermöglicht damit einen einerseits bewussten und andererseits für das Subjekt produktiven Rezeptionsprozess, in dem die lebensgeschichtlichen Erfahrungen zum Instrument der Deutung werden. Denn da die Texte keine Füllung der Leerstellen vorgeben, sind sie für vielfältige Deutungen offen. Bibliolog intendiert gerade keine unzulässige Psychologisierung des Textes, die zu wissen meint, wie sich die biblischen Gestalten original gefühlt oder was sie intendiert haben, was nicht zuletzt die über den historisch-kritischen Zugang gewonnenen Erkenntnisse übergehen würde, dass die biblischen Texte Konstruktionen sind, die nicht historische Begebenheiten abbilden, sondern mit bestimmten Anliegen erzählen. Dieser hermeneutische Zugang entspricht auch neueren exegetischen Ansätzen, nach denen die Deutungsoffenheit der Texte bewusst angelegt ist, um die Auseinandersetzung der Leser*innen mit ihnen zu fördern und sie im Rezeptionsprozess zu eigenständigen Stellungnahmen herauszufordern.

»Die Texte der Hebräischen Bibel fordern in ihrer Vielstimmigkeit provozierend dazu heraus, in Auseinandersetzung mit ihnen eine eigene Position zu entwickeln. Leserinnen und Leser der Bibel sind damit in den Prozess der Sinnkonstitution hineingezogen und überbrücken in der produktiven Rezeption biblischer Texte den Abstand zwischen antiken Literaturen und gegenwärtigen theologischen Herausforderungen.«¹¹

Die Mehrdeutigkeit biblischer Texte anzuerkennen, bedeutet in gewissem Sinne eine Abkehr von bestimmten christlich-theologischen Traditionsträngen und eine Wiederentdeckung anderer Traditionen. Während in den ersten Jahrhunderten des Christentums die aus seinen jüdischen Wurzeln stammende Freiheit unterschiedlicher Auslegungen und Deutungen nebeneinander noch stärker erkennbar ist (so stehen im Kanon der griechischen Bibel vier Evangelien nebeneinander, die weder harmonisiert werden noch im Streit um die ›richtige‹ Erzählung liegen), gewann bereits in den ersten Jahrhunderten die in der griechischen Philosophie beheimatete Suche nach einer eindeutigen Auslegungs-

¹⁰ Talmud Jeruschalmi, Traktat *Schekalim* 6,1.

¹¹ Saur 2014, S. 142.

wahrheit an Bedeutung, erkennbar beispielsweise an der Entstehung von *Dogmen*, die Aspekte der christlichen Lehre verbindlich für alle Gläubigen regelten und Andersglaubende als ›Ketzer‹ begriffen. In den letzten Jahrhunderten wuchs sukzessive die Akzeptanz von Pluralität und Mehrdeutigkeit, allerdings immer wieder gebrochen und von Gegenbewegungen gestört. Die gegenwärtige Gesellschaft nötigt zu einem konstruktiven Umgang mit Mehrdeutigkeit und Pluralität, denn sie ist selbst kulturell, weltanschaulich und in den Lebensentwürfen plural.

Im hermeneutischen Zugang zu Texten allgemein trifft sich dieses Textverständnis mit Einsichten der Rezeptionsästhetik, die als hermeneutisches Denkmodell den Verstehensvorgang zwischen Mensch und Text erhellt.¹² Danach erschließt sich der – immer mehrdeutige – Text den Rezipient*innen grundsätzlich, indem sie seine *Leerstellen* vor dem Hintergrund eigener Erfahrungen füllen. Während der fortschreitenden Lektüre experimentieren sie fortlaufend mit Sinn, der sich nach und nach erschließt. Die sich in diesem Zusammenhang nahe legende Frage lautet, ob eine grenzenlose Pluralität und Vieldeutigkeit nicht der Gefahr von Willkür und Beliebigkeit der Deutung von Texten erliegt – denn Texte können ja durchaus auch missdeutet und damit missbraucht werden. Im Rahmen der Rezeptionsästhetik wird daher auch die Frage nach den *Grenzen der Interpretation* thematisiert.¹³ Diese werden dem Ansatz folgend dann eingehalten, wenn die Texte in ihrer Eigendynamik ernst genommen würden und das Experimentieren mit Sinn immer wieder an diesen überprüft wird. Im Bibliolog entspricht dieser Einschränkung, dass sich der Handlungsbogen am (wörtlich zitierten) Textbestand orientiert und die an die biblischen Rollen gestellten Fragen ausdrücklich nur die im Text offen bleibenden Dimensionen berücksichtigen (Eva würde also nicht gefragt, ob sie die angebotene Frucht essen wird oder nicht, denn das erzählt der Text). Der im Bibliolog eröffnete Deutungshorizont bewegt sich ausschließlich in dem durch den Text eröffneten Spielraum des ›weißen Feuers‹. Abschließend hat nach jedem Bibliolog der Text als ›schwarzes Feuer‹ das letzte Wort, so dass die Differenz zwischen ›schwarzem Feuer‹ und ›weißem Feuer‹ deutlich wird.

Umso größer ist das Deutungsspektrum innerhalb des ›weißen Feuers‹, also in der Füllung der Leerstellen, das der Bibliolog ermöglicht. Dieser Prozess ist unweigerlich immer auch von Lebenserfahrungen und biografischen Anteilen gespeist. Dies bedeutet nicht, dass man sich immer mit eigenen identischen Lebenserfahrungen in die Texte einträgt. Die Lebenserfahrungen können auch in konträrer Weise in die Deutungen einfließen, indem unerfüllte Sehnsüchte und Hoffnungen, nicht eingetretene Befürchtungen oder kaum gelebte Eigenschaften den Rezeptionsprozess prägen. Auch diese gehören jedoch zum Subjekt und

12 Vgl. dazu u. a. Eco 1994.

13 Eco 2011.

seinem Leben hinzu. Im Bibliolog verweben sich daher Lebenstext und Bibeltext auf vielfältige Weise miteinander. Wie dies genau geschieht, ist dabei von außen kaum und auch vom Subjekt selbst nur sehr bedingt erkennbar. Dadurch kann am Bibliolog in sehr unterschiedlichen Graden von Nähe und Distanz und in einem fluiden Spektrum teilgenommen werden. Methodisch wird dies durch die explizite Einladung erleichtert, in der Partizipationsform zwischen dem Aussprechen von für sich gefundenen Antworten und einer stillen Teilnahme zu wählen. Aber auch wenn die Deutungen ausgesprochen werden, wird dies als Äußerungen der biblischen Rolle charakterisiert, ohne dass transparent wird, wie deren Füllung von den biografischen Erfahrungen geprägt wird. Durch das sogenannte *echoing*, das Wiedergeben der Anliegen jeder Äußerung durch die Leitung, wird noch deutlicher unterstrichen, dass nicht das Individuum von sich spricht, sondern einer biblischen Gestalt seine Stimme leiht: »Ich, Eva, erlebe die Situation so ...« oder »mich als eine junge Frau aus Kapernaum beschäftigt dabei vor allem ...«. Dadurch, dass mehrere Teilnehmende ihre Antworten äußern und so unterschiedliche Füllungen der gleichen Rolle und Situation deutlich werden, erweitert sich gleichzeitig das Deutungsspektrum der Teilnehmenden. Ihr Zugang zur biblischen Erzählung auf der Basis ihrer Lebenserfahrungen wird ernst genommen als ein möglicher und legitimer – neben anderen, die als gleichermaßen möglich und legitim erachtet werden. Auch dafür ist das unterschiedslos wertschätzend formulierte *echoing* der Leitungsperson wichtig. Es gibt keine ›besseren‹, ›hochwertigeren‹ oder ›richtigeren‹ Füllungen der Rolle, sondern sie bleiben nebeneinander stehen als mögliche und legitime Varianten in der Überzeugung, dass es nicht das eine richtige Verstehen der Rolle, die eine richtige Interpretation der Situation gibt. In der Vielzahl der subjektiven Zugänge und Deutungen kann sich jedoch (immer partielles) Verstehen ereignen, Einsichten in den biblischen Text können gewonnen werden und Erkenntnisse wachsen. Der Text wird dabei jedoch nicht vollständig durchschaut oder gar ›verbraucht‹, sondern er bleibt immer größer als alle menschlichen kontextgebundenen Verständnisse und Deutungen. Gleichzeitig bereichert jede geäußerte Deutung das Verstehen des Textes und erweitert gleichzeitig potenziell den Horizont der anderen Teilnehmenden. Dabei kann auch die Empathie für andere Lebenserfahrungen, die zu anderen Verständnissen des Textes führen, gefördert werden (»ach, so kann man es auch sehen, wenn man aus anderen Erfahrungen kommt«).

In diesem Ansatz ist der Bibliolog mit dem vor allem im deutschsprachigen Raum schon länger ansässigen Bibliodrama verwandt. Seine methodischen *Spielregeln* und seine stärkere Konzentration auf die sprachliche Form ermöglichen jedoch einen kürzeren zeitlichen Rahmen (ca. 15–30 Minuten in der Grundform), was den Bibliolog kompatibler für verschiedene Settings, besonders auch die Schule, macht. Der Bibliolog ist zudem stärker am ›schwarzen Feuer‹ als

das Bibliodrama orientiert, während das Bibliodrama zwischen Text- und Selbsterkenntnis (in unterschiedlicher Schwerpunktsetzung) angesiedelt ist und tendenziell weniger innere Distanzierung ermöglicht (dies gilt jedoch nicht für die *kleinen Formen* des Bibliodramas, die sich gerade für die Schule in den letzten Jahren durchgesetzt haben)¹⁴.

Urheber des Bibliologs ist der jüdische Nordamerikaner Peter Pitzele, der zusammen mit seiner Frau Susan Pitzele diesen Ansatz Mitte der 1980er Jahre entwickelte.¹⁵ Pitzele ist kein Theologe, sondern Literaturwissenschaftler und Psychodramatiker. Dies zeigt sich methodisch in der Nähe zum Psychodrama und in der Genauigkeit im Umgang mit dem Text, ebenso aber in der Unmittelbarkeit des Zugangs unabhängig von biblischen und theologischen Vorkenntnissen. Vor allem aber ist die jüdische Tradition rabbinischer Hermeneutik deutlich erkennbar: Pitzele versteht den Bibliolog als moderne Form des *Midrasch*, der jüdischen Auslegungsweise der Tora durch eine narrative Auslegung der offenen Fragen der Texte. Da Susan Pitzele anglikanische Christin ist, war der Bibliolog von Anfang an aber auch interreligiös ausgerichtet. Nach Europa kam der Bibliolog Ende der 1990er zunächst im Rahmen der Bibliodramaszene, von wo er sich mit bleibendem Kontakt zu dieser eigenständig entwickelte. Seit 2004 werden Bibliolog-Fortbildungen in Europa und mittlerweile von dort ausgehend auch in einigen Ländern Afrikas, Asiens und demnächst Südamerikas angeboten, die ca. 11.000 Menschen seitdem wahrgenommen haben. Diese Kurse haben insofern einen wichtigen Stellenwert, als der Ansatz des Bibliologs in der Durchführung komplex ist und etliche *Fallstricke* im Detail enthält, deren Missachtung zu gegenteiligen und durchaus destruktiven Effekten führen können. Es sei daher auch an dieser Stelle dringend davon abgeraten, den Bibliolog ohne den vorgängigen Besuch eines (viertägigen) Kurses anzuwenden.¹⁶

Bibliolog zu Fluchterzählungen gestalten

Einen Bibliolog zum Thema *Flucht* zu gestalten, beinhaltet zunächst die Schwierigkeit, dass der Zugang des Bibliologs einer thematischen Festlegung seines Prozesses widerspricht: Ob für die Teilnehmenden in den Identifikationen

14 Vgl. zu den *kleinen Formen* die Themenhefte der Bibliodrama-Zeitschrift *TextRaum* 13 (2000) und 14 (2001).

15 Pitzele bezeichnete den Ansatz ursprünglich als *Bibliodrama* und verwendet den Begriff in den USA auch weiterhin, während die Begegnung mit der europäischen Bibliodramaszene deutlich machte, dass hier ein anderer Begriff sinnvoll ist, den Pitzele 1999 prägte (Pitzele 1998).

16 Jährlich gibt es ca. 35 Bibliolog-Grundkurse über den deutschsprachigen Raum verteilt; zu finden unter www.bibliolog.de.

wirklich das Thema *Flucht* in den Vordergrund tritt oder ob möglicherweise eher die sozialen Beziehungen oder die Auseinandersetzung mit Neuem und Gewohntem oder die Frage nach der eigenen Identität in den Vordergrund treten, ist nicht abzusehen – und diese Offenheit ist auch gewünscht. Wählt man allerdings Texte, die Fluchterfahrungen thematisieren, dann bewegt sich jeder Auslegungsprozess einer konkreten Gruppe unweigerlich in diesem Themenkreis – und es ist umgekehrt erhellend, welche Aspekte dann im Rahmen einer Flucht-erzählung zutage treten.

Diese Offenheit ist auch deshalb wichtig, weil der Grad der Nähe und Distanz individuell bestimmt sein muss – die Gruppe soll sich dem Fokus von Fluchterfahrungen auch entziehen können. Ohnehin bleibt die Beschäftigung mit diesem Thema im Rahmen eines Bibliologs (aber auch bei jedem sonstigen Ansatz) für Menschen mit Fluchterfahrungen immer prekär und erfordert ein außerordentlich hohes Maß an Sensibilität und Kompetenz in der Begleitung potenziell traumatisierter Menschen. Bibliologe rufen eigene Erfahrungen wach, was schmerzhaft und emotional belastet sein kann und manchmal durchaus auch zu großer emotionaler Bewegung und Tränen führt. Geht man jedoch davon aus, dass es hilfreich für die Bewältigung belastender Erfahrungen ist, sie in einem geschützten Raum zu thematisieren und in größere Erzählzusammenhänge einzuordnen (s. u.), kann gerade der Bibliolog dafür eine Möglichkeit bieten: Die Erzählebene ist einer anderen Zeit und einem anderen Kontext entnommen, in die man sich mit seinen Erfahrungen hineinbegibt, jedoch in einer zugewiesenen Rolle, in einer Gemeinschaft von sich ebenfalls mit dieser Rolle identifizierenden Menschen, mit einer einen klaren Rahmen setzenden Leitung und einem haltenden Traditionszusammenhang. Die Erfahrung zeigt, dass im Bibliolog nicht selten Tränen fließen (und oft auch in der Beschäftigung von Texten, bei denen dies nicht unmittelbar zu erwarten ist), weil Erfahrungen wach gerufen werden und sich dabei etwas lösen kann. In der Regel empfinden Menschen dies als positiv, weil sie die ohnehin belastenden Erfahrungen in einem haltenden Rahmen und mit der angebotenen Distanz durch die Rolle bearbeiten können und selbst entscheiden können, wie viel sie von ihren biografischen Dimensionen in einem anschließenden Gespräch über das im Bibliolog Erlebte thematisieren können.¹⁷ Dennoch bleibt bei Menschen mit solchen Erfahrungshintergründen immer Vorsicht geboten, um keine Retraumatisierungen

17 So brach in einem Bibliolog zum Durchzug durch das Rote Meer (Ex 15) eine ältere Dame nicht nur in Tränen aus, sondern zeigte auch deutliche körperliche Symptome einer Traumatisierung, die dann erzählte, sie wäre als Kind eine der wenigen Überlebenden des 1945 bombardierten Flüchtlingsschiff »Gustlow« gewesen, worüber sie all die Jahrzehnte nie gesprochen hätte. Sie konnte dies in der Gruppe thematisieren und empfand dies als für sie außerordentlich wertvolle Möglichkeit, nach vielen Jahrzehnten diese traumatische Erfahrung in einem geschützten Rahmen anzusprechen.

wachzurufen. Wer mit Geflüchteten bibliologisch zu Fluchtgeschichten arbeiten möchte, sollte daher sowohl Erfahrungen in der Arbeit mit Geflüchteten als auch eine (in anderen Konstellationen) erworbene Vertrautheit mit dem Bibliolog nach dem Besuch eines Kurses erworben haben.

Bibliologe zu Fluchterzählungen – drei Beispiele

Abschließend sollen modellhaft drei mögliche Bibliologe zu biblischen Fluchtgeschichten entworfen und jeweils dahingehend kommentiert werden, welche Räume sie zu Aspekten von Fluchterfahrungen eröffnen könnten. Dabei werden die Bibliologe nicht vollständig mit *Prolog*, *Hinführung* und *Derolung* ausgeführt, sondern ich beschränke mich nach einigen Hinweisen, was in der *Hinführung* vorab vermittelt wird, auf die Bibelstellen, die vor der jeweiligen Rollenzuweisung gelesen werden und nenne dann das jeweilige Rollenangebot und die Frage an die biblische Gestalt.¹⁸ Ausgewählt wurden drei Texte zu unterschiedlichen Stationen im Prozess der Flucht (idealtypisch verstanden):¹⁹ Gen 12 thematisiert ausführlich die Entscheidung zum Aufbruch und schlägt einen Bogen bis zum Ankommen, Ex 16 führt in eine Situation unterwegs mit (erneuter) existenzieller Bedrohung und der Rettung aus ihr hinein und Ruth 1 legt einerseits den Fokus auf die Entscheidung zur Rückkehr in die ursprüngliche Heimat und kehrt andererseits die Perspektive um, insofern eine nicht bedrohte Person freiwillig aus persönlicher und religiöser Verbundenheit heraus ihre Heimat verlässt.

18 Als Übersetzung wähle ich die Bibel in gerechter Sprache, nicht nur, weil diese sich um sprachliche Sensibilität gegenüber Angehörigen anderer Religionen und Menschen weiblichen Geschlechts bemüht, sondern auch aufgrund ihrer Nähe zum hebräischen Text. Die in dieser Übersetzung unterschiedlichen Gottesprädikate ersetze ich jedoch um einer besseren Verständlichkeit willen durch das einheitliche Gottesprädikat.

19 Vgl. zu diesen drei Stationen Thomas Naumann: »Fluchtgeschichten haben es tendenziell mit drei unterschiedlichen Räumen und Situationen zu tun: Der Ausgangssituation am vertrauten Ort, die aber für die Betroffenen so überlebensschwer geworden ist, dass sie das Wagnis der Flucht einzugehen gezwungen sind. Zum zweiten die Gefahren und Unsicherheiten des Weges, auf dem man Nahrung, Schutz und Hilfe braucht, um auch nur weiterzukommen, zum dritten der Raum des Ankommens, die Problematik der Aufnahme, der Status, die Begegnung mit den Ortsansässigen, das Überleben am fremden Ort usw. In all diesen drei Räumen, Stationen spielen Ängste, Hoffnungen, Meinungen eine Rolle, also Reflexionen der Situation durch die Betroffenen« (Naumann 2017). Die »Murrgeschichte« und das Buch Ruth werden von Naumann auch als solche Stationen reflektiert.

»Geh los!« – ein Bibliolog zu Genesis 12

In der *Hinführung* muss in die Situation Abrams (der später als *Abraham* bekannt wird) eingeführt werden, sowohl in seine Lebensweise als den Nomaden zugehörig, die gleichwohl ein festes Weidegebiet als ihre Heimat hatten, als auch in die spezifische Konstellation: Sein Vater Terach war mit Abram, dessen Frau Sarai (der späteren *Sarah*) und seinem Neffen Lot in Richtung Kanaan aufgebrochen. Die Familie war jedoch quasi auf halbem Wege in Haran geblieben, wo Terach starb. Erwähnt werden muss auch, dass die Ehe von Sarai und Abram bisher kinderlos geblieben war und was dies in der altorientalischen Gesellschaft bedeutete (sonst wird die Bedeutung der Verheißung eines großen Volkes nicht ersichtlich); ebenso, dass der Vater Lots früh verstorben war und von seiner Mutter oder möglichen Geschwistern nichts berichtet wird (sonst ist die Situation Lots nicht klar).

Dann wird Genesis 12, 1 gelesen:

Da sprach Gott zu Abram: »Geh los! Weg aus deinem Land, aus deiner Verwandtschaft, aus deinem Elternhaus in das Land, das ich dich sehen lasse.«

»Ihr seid Abram. Abram, was ist deine erste spontane Reaktion, als du von Gott diese Worte hörst ...« (die Gottesrede wird im Wortlaut wiederholt)?

Diese erste Identifikation bietet die Möglichkeit, unterschiedliche Reaktionen und Gefühle auf die Aufforderung (von wem auch immer diese kommt) zu Wort kommen zu lassen im emotionalen Spektrum zwischen Abwehr und Zustimmung, Entsetzen und Erleichterung. Auch die Frage, ob das Verlassen der Heimat sein soll bzw. muss, kann mitschwingen.

Nach den Äußerungen der Teilnehmenden folgt: »Danke, Abram. Gott spricht aber noch weiter und Abram hört auch noch die folgenden Worte«:

(Genesis 12,2–3) »Ich werde dich zu einem großen Volk machen und dich segnen und deinen Namen groß machen. Werde so selbst ein Segen! Ich will segnen, die dich segnen; wer dich erniedrigt, den verfluche ich. In dir sollen sich segnen lassen alle Völker der Erde.«

»Abram hört, dass seine Nachkommen der Anfang eines großen Volkes sein werden und Gott ihn gesegnet hat. Mit diesem Segen soll er zu einem Segen für andere werden, auch für fremde Völker. Ihr seid noch einmal Abram: Abram, wie ist das für dich, das zu hören?«

Diese Stelle lenkt den Blick auf das Leben im neuen Land. Die Perspektive ist hier, dort eine Familie zu gründen, deren Heimat das neue Land werden kann. Die Segensverheißung eröffnet den Horizont, dass ich im neuen Land nicht nur Fremde*r bin, sondern auch etwas zu geben habe. Die »Völker der Erde« bieten den Gedanken an, das Gegenüber ich/wir und die anderen zu überwinden. Die

offene Frage, wie es für Abram ist, das zu hören, bietet die Möglichkeit, sich zu dieser Perspektive in unterschiedlicher Weise zu verorten; sie kann ebenso radikal abgelehnt wie als Zusage für sich angenommen werden.

Nach den Äußerungen der Teilnehmenden folgt: »Danke, Abram. Was auch immer er gedacht und gefühlt hat – er bricht auf.«

(Genesis 12,4–6a) Da ging Abram los, wie Gott ihm gesagt hatte, und Lot ging mit ihm. Abram war 75 Jahre alt, als er aus Haran auszog. Abram nahm seine Frau Sarai und Lot, den Sohn seines Bruders, und alle Habe, die sie erworben hatten, und die Leute, die sie in Haran gewonnen hatten, und sie zogen aus, um in das Land Kanaan zu gehen.

»Abram geht nicht allein. Er nimmt seine Frau Sarai und seinen Neffen Lot mit und alle Knechte und Mägde, die für sie arbeiten. Ebenso nehmen sie ihren gesamten Besitz mit. Ihr seid Sarai, Abrams Frau. Sarai, dein Mann dir erzählt, dass Gott ihm gesagt hat, dass er gehen soll und du gehst mit ihm. Mit welchen Gedanken und Gefühlen brichst du auf? Was ist für dich in diesem Moment wichtig?«

Diese Rolle fokussiert auf die Schwellensituation des Verlassens und bietet Raum für den damit verbundenen Schmerz und Verlust, aber auch für mögliche Gefühle der Erleichterung – auch die eigenen Ambivalenzen und Widersprüche dazu können deutlich werden. Diese Situation wird verbunden mit der Perspektive einer Frau, die ›mitgenommen‹ wird. Sie hat offensichtlich den Ruf nicht selbst gehört und es bleibt offen, was genau ihr mitgeteilt wurde und ob sie in irgendeiner Weise an der Entscheidung aufzubrechen beteiligt war. Damit wird die Möglichkeit zu einer Artikulation der Perspektive, die nicht selbst entscheiden konnte, eröffnet. Gleichzeitig wird die Aufmerksamkeit auf die Beziehungen der Aufbrechenden untereinander gelenkt mit allen Aspekten zwischen Vertrauen und Nähe sowie Protest und Entfremdung.

Nach den Äußerungen der Teilnehmenden folgt: »Danke, Sarai. Wie lange sie auch immer unterwegs waren und was immer unterwegs geschehen ist – letztlich kamen sie an ihr Ziel.«

(Genesis 12, 6b) ... und sie kamen in das Land Kanaan.

»Ihr seid jetzt Lot, der Neffe von Abram und Sarai, der einzige der jüngeren Generation aus der Familie. Lot, du bist mitgegangen, aus welchen Gründen auch immer. Mit deinem Onkel und deiner Tante kommst du nun an in dem Land, das euer Ziel war. Lot, was beschäftigt dich im Blick auf das Land, in dem du nun leben sollst?«

Die letzte Identifikation schließlich gibt der Perspektive der mitgehenden jüngeren Generation Raum, möglicherweise zwischen dem Privileg mitzudürfen und dem Zwang mitzumüssen oder auch, keine Alternative zu sehen. Die Bedeutung des Familienverbandes kann thematisiert werden. Gleichzeitig wird die

Situation des Ankommens eröffnet und damit die Frage, welche Zukunft dort wartet, und ob es einen Platz für die Ankommenden geben wird. Diese Rolle eröffnet potenziell das Bewusstsein einer doppelten Neuorientierung sowohl in entwicklungspsychologischer Sicht als auch durch das Ankommen in einem neuen Kontext mit seinen Chancen einerseits und den enormen Verunsicherungen andererseits.

Auch Lot wird nach den Äußerungen der Teilnehmenden gedankt, anschließend wird der Bibliolog mit einem Hinweis auf das weitere Geschick der Familie in Kanaan und einigen abschließenden Worten beendet, die Teilnehmenden werden aus den Rollen entlassen und der Text wird noch einmal gelesen.

»Da saßen wir bei vollen Fleischtöpfen...« – ein Bibliolog zu Exodus 16

Die Hinführung muss die Sklaverei der Israeliten als fremdes Volk in Ägypten thematisieren und seine Bitten an seinen Gott, sie daraus zu retten. Die Rollen von Mose und Aaron müssen eingeführt werden, die Schwierigkeiten, gehen zu dürfen und die Umstände der Flucht aus Ägypten. Der Bibliolog setzt ca. sechs Wochen, nachdem sie Ägypten verlassen haben, ein.

(Exodus 16, 1–3) Von Elim brachen sie auf – die ganze Gemeinde Israel – und kamen in die Wüste Sin; die liegt zwischen Elim und dem Berg Sinai. Es war am 15. Tag des zweiten Monats, gezählt vom Auszug aus Ägypten an. Wieder murrte die ganze Gemeinschaft Israel gegen Mose und Aaron dort in der Wüste. Sie sagten zu den beiden: »Er hätte uns doch auch in Ägypten töten können; da saßen wir bei vollen Fleischtöpfen und hatten genug Brot zu essen. Aber ihr habt uns hierher in diese Wüste geführt, damit die ganze Gemeinde verhungert.«

»Ihr seid eine Frau aus dem Volk, nennen wir sie Schoschana. Schoschana, du beschwerst dich wie alle anderen auch bei Mose und Aaron, dass sie euch aus Ägypten in diese Wüste geführt haben, wo es nichts zu essen gibt. Was schwingt bei deinem Murren alles mit an Gedanken und Gefühlen? Was ärgert oder ängstigt dich vor allem?«

Die Rolle und der Text insgesamt lenken den Blick auf die Situation, die unerträglichen Zustände verlassen zu haben, aber in eine ebenfalls unerträgliche Situation geraten zu sein, in der das Verlassene schon wieder als die relativ bessere Alternative erscheint. Solche Idealisierungen der »alten Heimat« sind nicht fernliegend. Hier wird Raum für solche schmerzhaften Gefühle und Gedanken gegeben einschließlich der Frage, ob die Entscheidung zur Flucht richtig war – was nicht immer eindeutig zu beantworten sein dürfte. Gleichzeitig eröffnet die Rolle Raum für die innere Haltung gegenüber Menschen, die zur Flucht ermutigt, diese organisiert und die Verantwortung dafür übernommen haben.

Gerade Wut, Zorn und Enttäuschen dürfen in den biblischen Rollen formuliert werden.

Nach den Äußerungen der Teilnehmenden folgt: »Danke, Schoschana. Mose und Aaron hören die Vorwürfe – und reagieren ihrerseits. Ihr seid jetzt Aaron: Aaron, wie ist das für dich, dass das Volk das so sagt?«

Mit dieser Identifikation wird die Perspektive gewechselt auf der Seite derjenigen, die Verantwortung für die Flucht und ihr Gelingen übernommen haben. Selbst wenn sie in bester (und nicht kommerzieller) Absicht gehandelt haben, liegt vieles nicht in ihrer Hand. Ein Spektrum von Enttäuschung über das »undankbare« Volk, Verständnis für dieses, eigene Sorge etc. können geäußert werden.

Nach den Äußerungen der Teilnehmenden folgt: »Danke, Aaron. Nicht nur Mose und Aaron hören das Volk, sondern auch Gott. Und der reagiert folgendermaßen:«

(Exodus 16,11–12)²⁰ Gott sprach daraufhin zu Mose: »Ich habe das Murren der Gemeinde Israel gehört.« Sage ihnen: »Gegen Abend bekommt ihr Fleisch zu essen, am Morgen sollt ihr euch an Brot sättigen. Ihr sollt einsehen, dass Ich da bin, euer Gott.«

»Ihr seid Mose. Mose, was ist deine allererste Reaktion, als du hörst, wie Gott auf das Murren des Volkes reagiert?«

Die Rolle bleibt bei der Perspektive der Verantwortlichen, führt nun aber die Beziehung zu Gott ein. Gott wird nicht nur als verständnisvoll geschildert, sondern als Helfer und Retter auf der Flucht. Die Dimension des Vertrauens, auch in dramatischer Situation bewahrt zu werden, wird als Möglichkeit eröffnet – was immer die mit dem Stichwort *Theodizee* bezeichnete Gefahr einschließt, nicht gerettet zu werden. Hier jedoch erfolgt Hilfe und Rettung sofort und konkret – wie es sich Menschen in solchen Situationen wünschen dürften.

Nach den Äußerungen der Teilnehmenden folgt: »Danke, Mose. Was Gott zugesagt hat, tritt ein.«

(Exodus 16,13–15) Abends kamen Wachteln geflogen und bedeckten das Lager; am nächsten Morgen schlug Tau sich rings um den Zeltplatz nieder. Als der Tau verdunstete, blieb auf dem Wüstensand etwas Feines, Flockiges, wie feiner Raureif, übrig. Die Leute sahen es und riefen einander zu: »Was ist denn das?« Sie kannten das Zeug nicht. Mose klärte sie auf: »Das ist das Brot, das Gott euch zur Nahrung gibt.«

20 Es bietet sich hier an, die vermutlich durch redaktionelle Vorgänge bedingte Doppelung der Gottesrede an Mose und die Weitergabe der Information an das Volk wegzulassen, weil diese im Bibliolog verwirren und vom Geschehen ablenken würde. Damit fällt auch der Vorgriff auf das Verbot der Vorsorge und das Sabbatgebot, die dann ab Vers 16 zum Thema werden, weg. Dies ist ein anderer Gedankenkomplex, der ebenfalls spannend zu thematisieren wäre, jedoch den Rahmen der Auseinandersetzung mit einer »Murrgeschichte« auf dem Weg der Flucht sprengen würde.

»Ihr seid Nahor, ein Jugendlicher. Nahor, du sammelst mit anderen zusammen die Wachteln und das Brot ein. Was bewegt dich dabei, während du das tust?«

Eingeladen wird mit dieser Szene, den Gefühlen und Gedanken bei einer eingetroffenen Zusage einer Rettung nachzugehen – mit den möglichen Ambivalenzen, die diese haben kann. Auch die eigenen Hoffnungen und Sehnsüchte dürfen in der Auseinandersetzung mit Fleisch und Brot als Symbol für die umfassende Versorgung mit dem, was man zum Leben braucht, Raum bekommen. Dafür wird die Perspektive eines Jugendlichen angeboten, die den Teilnehmenden besonders nahe sein dürfte.

Auch Nahor wird nach den Äußerungen der Teilnehmenden gedankt, anschließend wird der Bibliolog mit einem Hinweis auf das weitere Geschick der Israeliten und einigen abschließenden Worten beendet, die Teilnehmenden werden aus den Rollen entlassen und der Text wird noch einmal gelesen.

»Da machte sie sich auf, um zurückzukehren...« – ein Bibliolog zu Ruth¹

Vorbemerkung: Ein Bibliolog zu diesem Text wäre auch gut vorstellbar mit einem Fokus auf den ersten Versen und damit auf der Entscheidung Noomis, vor dem Hunger von Juda nach Moab zu fliehen und dort zu leben und den dortigen Erfahrungen der Familie zwischen Verlust durch den Tod des Mannes, Hoffnung auf neues Leben durch die Heiraten und erneutem Verlust durch den Tod der Söhne. Um noch einmal eine andere Dimension der Fluchtthematik bibliologisch zu erfassen, soll hier jedoch eine Konzentration auf die Rückkehr Noomis in die alte Heimat und die Entscheidungen ihrer Schwiegertöchter, in der Heimat zu bleiben und sie zu verlassen, erfolgen.

In diesem Fall muss die *Hinführung* diese Vorgeschichte erzählen. Gleichzeitig muss die rechtliche, soziale und wirtschaftliche Situation von Frauen in der altorientalischen Gesellschaft geklärt werden. Der eigentliche Bibliolog beginnt dann mit Ruth 1,6:

(Ruth 1,6.7a) Da machte sie sich mit ihren Schwiegertöchtern auf, um aus den Feldern Moabs zurückzukehren, denn sie hatte in den Feldern Moabs gehört, dass sich Gott des Gottesvolkes angenommen habe und ihm Brot gebe. Gemeinsam mit ihren beiden Schwiegertöchtern zog sie weg von dem Ort, an dem sie gelebt hatte.

»Ihr seid Noomi. Noomi, du hat jetzt viele Jahre in Moab gelebt. Hier ist dein Mann gestorben, deine Söhne haben geheiratet und sind dann ebenfalls gestorben. Nun entscheidest du dich, dorthin zurückzukehren, von wo ihr einst aufgebrochen seid. Noomi, was bewegt dich zu diesem Entschluss?«

Diese Rolle und Frage nimmt das sich in manchen Lebenssituation nach äußerlich »geglückter« Flucht stellende Thema auf, ob es Situationen und Zeiten

gibt, in der eine Rückkehr sinnvoll und angebracht ist. In der Identifikation mit einer Person, die diese Entscheidung zur Rückkehr gerade getroffen hat, kann diese Perspektive probenhalber eingenommen und ausgelotet werden. Die schließt die Frage ein, ob und in welcher Weise die neue Existenz (nicht) zur Heimat geworden ist und was das bedeutet.

Nach den Äußerungen der Teilnehmenden folgt: »Danke, Noomi. Die beiden Schwiegertöchter sind offensichtlich zunächst mit Noomi aufgebrochen. Nun aber geschieht Folgendes:«

(Ruth 1,7b–11.13b–14) Als sie sich auf den Weg machten, um in das Land Juda zurückzukehren, sagte Noomi zu ihren beiden Schwiegertöchtern: »Geht! Kehrt zurück, eine jede in das Haus ihrer Mutter. Möge Gott euch Wohltaten erweisen, wie ihr sie den Toten und mir erwiesen habt. Gott möge euch geben, dass ihr Ruhe findet, eine jede im Haus ihres Mannes.« Und sie küsste sie. Da erhoben sie ihre Stimmen einstimmig und weinten. Sie sprachen zu ihr: »Nein, mit dir wollen wir zu deinem Volk zurückkehren.« Und Noomi entgegnete: » Kehrt doch zurück, meine Töchter! Warum wollt ihr mit mir gehen? Habe ich etwa noch Söhne in meinem Mutterleib, die eure Männer werden könnten? Nicht doch, meine Töchter. Es ist mir bitter Leid um euch, da die Hand des Einen sich gegen mich gerichtet hat.« Da erhoben sie ihre Stimmen einstimmig und weinten erneut, dann küsste Orpa ihre Schwiegermutter zum letzten Mal.

»Ihr seid nun Orpa. Orpa, du entscheidest dich jetzt doch, den Worten deiner Schwiegermutter zu folgen und nicht mit ihr mitzugehen, sondern nach Hause zurückzukehren. Du weinst und küsst sie zum letzten Mal, dann wirst du gehen. Orpa, was bewegt dich alles dabei, als du sie jetzt zum Abschied küsst?«

Diese Identifikation führt einerseits in eine Abschiedssituation mit ihren Aspekten von Verlust und Trauer, möglicherweise aber auch mit der Befreiung von Verpflichtung. Andererseits wird eine Rolle einer aktiven Entscheidung gegen das Verlassen der Heimat und gegen eine Bindung an eine zu versorgende Person eröffnet zugunsten eines möglicherweise selbstbestimmteren Lebens.

Nach den Äußerungen der Teilnehmenden folgt: »Danke, Orpa. Orpa kehrt also um. Ruth jedoch reagiert anders.«

(Ruth 1,14a–17) Ruth jedoch hingte sich an sie. Noomi entgegnete: »Sieh' doch, deine Schwägerin kehrt zu ihrem Volk und zu ihrem Gott zurück. Folge deiner Schwägerin.« Darauf sagte Ruth: »Bedränge mich doch nicht, dich zu verlassen, mich von dir abzuwenden. Denn wo auch immer du hingehst, da gehe ich hin, und wo auch immer du übernachtetest, da übernachtete auch ich. Dein Volk ist mein Volk, dein Gott ist mein Gott. Wo du stirbst, da sterbe ich, dort will ich begraben werden. Gott tue mir alles Mögliche an, denn nur der Tod wird dich und mich trennen!«

»Ihr seid Ruth. Ruth, du lässt dich nicht überzeugen, zurückzugehen, sondern bestehst darauf, deine Heimat zu verlassen und mit Noomi in ihre Heimat zu gehen – ihr Gott soll auch dein Gott sein. Ruth, mit welchen Gedanken und Gefühlen sprichst du diese Worte?«

Mit dieser Frage wird die Gelegenheit gegeben, einerseits Gefühle zwischen Nähe und Zuneigung zu (entfernteren) Verwandten und der Verpflichtung ihnen gegenüber zu thematisieren, die Entscheidungen, zu gehen und zu bleiben, beeinflussen. Gleichzeitig kann das Verhältnis von offen kommunizierten und verborgenen Motiven bei solchen Entscheidungen angesprochen werden.

Nach den Äußerungen der Teilnehmenden folgt: »Danke, Ruth. Noomi akzeptiert dies.«

(Ruth 1,18–19a) Als Noomi sah, dass sie darauf beharrte, mit ihr zu gehen, hörte sie auf, ihr zuzureden. So gingen die beiden, bis sie nach Bethlehem kamen.

»Ihr seid noch einmal Noomi. Noomi, du gehst nun zusammen mit deiner einen Schwiegertochter den Weg zurück in deine alte Heimat. Was bewegt dich alles dabei?«

Die letzte Rolle führt in das vermutlich große Spektrum von Gefühlen im Blick auf eine Rückkehr, von der Freude darauf, nicht mehr fremd zu sein, bis zur Schande, mit leeren Händen zurückzukehren. Auch die Gefühle gegenüber der Begleitung durch eine nun ihrerseits Fremde mögen sehr verschieden sein.

Auch Noomi wird nach den Äußerungen der Teilnehmenden gedankt, anschließend wird der Bibliolog abgeschlossen, die Teilnehmenden werden aus den Rollen entlassen und der Text wird noch einmal gelesen.

Ob und wie solche und andere Bibliologe Menschen mit Fluchterfahrungen dienen, muss sich letztlich in der Praxis erweisen – die Chancen scheinen mir jedoch groß.

Literatur

- ECO, UMBERTO: Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, 3. Auflage, München 1998.
- ECO, UMBERTO: Die Grenzen der Interpretation, 3. Auflage, München 2011.
- GUTMANN, HANS-MARTIN: Und erlöse uns von dem Bösen. Die Chance der Seelsorge in den Zeiten der Krise, Gütersloh 2005.
- ISER, WOLFGANG: Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, 4. Auflage, Göttingen 1994.
- NAUMANN, THOMAS: Flucht als Thema der Bibel. Exegetische Anregungen für eine migrationssensible Bibeldidaktik (unveröffentlichter Vortrag auf der Tagung der Gesellschaft für wissenschaftliche Religionspädagogik am 13.9.2017 in Wien).
- PITZELE, PETER A.: Scripture Windows. Toward a Practice of Bibliodrama, Los Angeles 1998.
- POHL-PATALONG, UTA: Bibliolog. Impulse für Gottesdienst, Gemeinde und Schule, Bd. 1: Grundformen, 3. Auflage, Stuttgart 2013.
- POHL-PATALONG, UTA / AIGNER, MARIA ELISABETH: Bibliolog. Impulse für Gottesdienst, Gemeinde und Schule, Bd. 2: Aufbauformen, 2. Auflage, Stuttgart 2013.

- POHL-PATALONG, UTA: Lebensrelevante Lektüre? Zur Hermeneutik erfahrungsbezogener Zugänge zur Bibel, PrTh 49 (2014) 158–165.
- SAUR, MARKUS: Dialog als Prinzip. Alttestamentliche Texte und ihre Deutungsoffenheit in der neueren exegetischen Diskussion, PrTh 49 (2014) 136–142.
- SCHARFENBERG, JOACHIM: Pastoralpsychologie, 2. Auflage, Göttingen 1990.
- WINK, WALTER: Bibelauslegung als Interaktion. Über die Grenzen historisch-kritischer Methode, Stuttgart u. a. 1976.