

# Über Chancen und Kautelen praktischer Auslegung des Alten Testaments

Hermeneutische und ethische Erwägungen zur materialen Homiletik.<sup>1</sup>

Hans Martin Dober

In seinem Beitrag für die Festschrift für Gerhard von Rad aus dem Jahr 1961 hat Dietrich Rössler auf die unauflösliche Wechselbeziehung zwischen hermeneutischen Problemen und homiletischen Fragen hingewiesen.<sup>2</sup> Je nachdem, welche Grundgestalt man der Hermeneutik des Alten Testaments verleiht, stellt sich diese Wechselbeziehung allerdings sehr unterschiedlich dar. Die überlieferungsgeschichtliche Forschung habe nun ins Bewusstsein gehoben, dass die beiden Testamente der einen christlichen Bibel gegenseitig verklammert sind. Dadurch werde die praktische Auslegung (bzw. die biblische Textpredigt überhaupt) frei für eine situationsgemäße Gestaltung.

Diese These Rösslers bildet im folgenden meinen Ausgangspunkt, um das Verhältnis von hermeneutischen und homiletischen Fragen erneut zu bedenken. Angesichts einer – nicht nur in der Theologie, sondern auch in den Kulturwissenschaften – breit gefächerten Diskussion um den „Streit der Lesarten“<sup>3</sup>, um die Bedeutung des biblischen Kanons<sup>4</sup> und das christ-

- 1 Der folgende Beitrag stellt die erweiterte Fassung des Probevortrags dar, den ich am 8. Mai 2001 vor der Evang.-theologischen Fakultät der Universität Tübingen gehalten habe. Die Vortragsform ist weitgehend beibehalten worden.
- 2 D. Rössler, Die Predigt über alttestamentliche Texte, in: R. Rendtorff/K. Koch (Hg.), Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferung (FS für G. v. Rad zum 60. Geburtstag), Neukirchen (Neukirchener Verlag) 1961, 153-162. Vgl. zur Bedeutung v. Rads für die Entwicklung Biblischer Theologie über H. Gese und B.S. Childs bis in die Gegenwart: B. Janowski, Der eine Gott der beiden Testamente. Grundfragen einer Biblischen Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 95 (1998), 1-36, 2.
- 3 Christina von Braun, Streit der Lesarten. Die Intellektuellen und die „Religion der Moderne“, in: Neue Zürcher Zeitung Nr. 46 (24./25. Februar 2001), 52. Von Braun bezieht sich hier auf den Kodex Justinianus aus dem Jahre 554, „in dem den Juden unter Androhung der Todesstrafe untersagt wurde, Widerspruch gegen die Doktrin der Auferstehung, des jüngsten Gerichts und der Erschaffung der Engel zu erheben. Das kaiserliche Dekret diente dazu, Juden – mit ihrer anderen Auslegung der Heiligen Schrift – als ‚Söhne des Teufels‘ zu brandmarken, weil ihre Genealogie eine von der Wahrheit des Textes her als solche erkennbar falsche Genealogie, das heißt ein Betrug ist. Die Juden sind falsch, juristisch falsch, wie gefälschte Schriftstücke; sie sind die falschen Nachkommen Abra-

liche Verhältnis zu der anderen, jüdischen Auslegungsgeschichte des Tanach in Talmud und Midrasch, ist die Praktische Theologie insbesondere auf dem Feld der materialen Homiletik<sup>5</sup> gefordert, ihren Beitrag zu leisten. Auf diesem Feld ist die Frage nach der Identität des christlichen Glaubens und den gesellschaftlichen Folgen einer Abgrenzung von anderen tatsächlich immer präsent gewesen<sup>6</sup>, wengleich erst in den letzten Jahrzehnten in dem zunehmenden Bewusstsein, dass die Predigt überhaupt, insbesondere aber die über alttestamentliche Texte, in Israels Gegenwart stattfindet. Die Frage, wie mit den Schriften des Tanach umzugehen ist, hat sich nicht immer in der heute weithin anerkannten Dringlichkeit gestellt.<sup>7</sup>

hams, sie haben den Text falsch verstanden, die Formel Abrahams ‚et semen eius‘ falsch interpretiert.“ An der praktischen Auslegung zeigt sich das Problem fehlender Anerkennung anderer Lesarten. Darin kommen Antike (Kodex Justinianus) und Moderne überein (von Braun zeigt das am Beispiel der Dreyfuß-Affaire).

- 4 H. Gese, Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 67 (1970), 417-436 (= H. Gese, Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, München [Kaiser] <sup>3</sup>1990, 11-30). Zum Problem des biblischen Kanons (Jahrbuch für Biblische Theologie 3 [1988]). R. Rendtorff, Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 1991. E. Herms, Erneuerung durch die Bibel. Über den Realismus unserer Erwartungen für die Kirche (1992), in: Ders., Kirche für die Welt. Lage und Aufgabe der evangelischen Kirchen im vereinigten Deutschland, Tübingen (Mohr Siebeck) 1995, 118-230. Ders., Was haben wir an der Bibel? Versuch einer Theologie des christlichen Kanons, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 12 (1997), 99-152.
- 5 Terminus und Gegenstandsbereich sind näher bestimmt worden von D. Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin/New York (de Gruyter) <sup>2</sup>1994, 395-398, und H.M. Müller, Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre, Berlin/New York (de Gruyter) 1996, 203-260, vgl. zur Predigt alttestamentlicher Texte a.a.O., 222-227.
- 6 Es ist allerdings eine – von der Definition des Begriffs abhängige – Frage, ob sich Antijudaismus schon im Neuen Testament findet oder ob die Texte aus diesem Korpus nur wirkungsgeschichtlich „antijudaistische Potenz“ entwickelt haben (B. Schaller, Art. Antisemitismus/Antijudaismus III: Neues Testament [Ur- und Frühchristentum], in: RGG [4. Aufl.] Bd. 1, Sp. 558f.). Ohne Zweifel wird man aber dort von christlichem, und d.h. auch theologisch begründetem Antijudaismus sprechen können, wo das auf der „literarischen Ebene“ – zumeist auf dem Wege typologischer und allegorischer Bibelinterpretation – ausgearbeitete Bild vom Judentum zu „praktischen“ (gesellschaftlich-politischen) Konsequenzen führte wie vollends seit der konstantinischen Wende (a.a.O., Sp. 559-565).
- 7 Dies war noch keine ausdrückliche Frage des Urchristentums. Sie verbarg sich – als Kehrseite gewissermaßen – hinter der anderen, wie „Christen im Licht der jüdischen Heiligen Schriften, die als wahrhaftiges Wort Gottes anerkannt waren, die gute Botschaft von Jesus Christus zu verstehen“ haben (B.S. Childs, zit. in: E. Zenger, Am Fuss des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments, Düsseldorf [Patmos] 1993, 69). Erst die altkirchliche Hermeneutik brachte mit der Lehre vom drei- bzw. vierfachen Schriftsinn diese verborgene Kehrseite ans Licht (vgl. dazu: U.H.J. Körtner, Schrift und Geist. Über Legitimität und Grenzen allegorischer Schriftauslegung, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 36 [1994], 1-17, 5-11; H. Graf Reventlow, Epochen der Bibelauslegung. Bd. 1: Vom Alten Testament bis Origenes, München [Beck] 1990, 170-193; H.v. Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen [Mohr Siebeck] 1968, 77f.). Wie Heiko A. Oberman gezeigt hat, ist – bei allem Neuanfang – auch im 16. Jahrhundert noch nicht der „geschichtlich-hermeneutische Horizont“ erschlossen worden, in dem aus einem „Gegen- und Auseinander“ von Juden und Christen ein „Miteinander“ hätte werden können, um das sich die theologische Wissenschaft zunehmend bemüht (Y. Amir, zit. bei P.v.d. Osten-Sacken, Christliche Identität im christlich-jüdischen Gespräch, in: M. Stöhr

Nach diesen einleitenden Bemerkungen gliedert sich mein Artikel in folgende Teile: In einem 1. Abschnitt gehe ich unter dem Gesichtspunkt der kanonischen Normativität der Schrift näher darauf ein, dass und inwiefern die Homiletik sich eine bibelhermeneutische Reflexion voraussetzen muss. 2. ist das Proprium der homiletischen Frage in den Blick zu nehmen. Dieses Proprium ist dann 3. mit Blick auf die spezifischen Chancen auszuführen, die sich für eine (frömmigkeits-)praktische Auslegung ergeben, welche ihren Ausgang von einem alttestamentlichen Text nimmt. In einem abschließenden 4. Teil werde ich für ein ethisches Regulativ der Hermeneutik plädieren und dieses Plädoyer homiletisch zu stützen suchen.

### 1. Die Perspektive des christlichen Standpunkts und die (kanonische) Normativität der Schrift

Schon der christliche Name für die heiligen Schriften Israels bringt eine bestimmte Perspektive zum Ausdruck, und mit ihr einen Standpunkt, auf den die hermeneutischen Vorentscheidungen immer schon bezogen werden.<sup>8</sup> Die Frage nach der kanonischen Normativität der Schrift schließt an die Überlieferungsgeschichte an, insofern die Einigung auf den christlichen Kanon darauf antwortet, wer unter welcher Leitfrage welche Texte überliefert hat.<sup>9</sup> Es besteht eine „Wechselbeziehung zwischen Kanon und Identität einer Gruppe“<sup>10</sup>. Gründe, die mit der Wahrung der Identität des

---

[Hg.], Lernen in Jerusalem – Lernen mit Israel. Anstöße zur Erneuerung in Theologie und Kirche, Berlin [Inst. Kirche u. Judentum] 1993, 169-189, 170f.). Auch für Johannes Reuchlin, der „die unerlässliche Einübung ins Hebräische gegen alle betroffenen Bildungsmächte“ durchfocht, stand „der Talmud ... zwischen den Juden und ihrer Bekehrung“ (Oberman, Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation, Berlin [Severin und Siedler] 1981, 36f.).

- 8 J. Ebach, Art. Altes Testament, in: V. Dreshen u.a. (Hg.), Wörterbuch des Christentums, Gütersloh (Mohn/Benzinger) 1988, 46-49.
- 9 Exemplarisch lässt sich die Sinaitradition am deuteronomistischen Gesetzesverständnis beschreiben (H. Gese, Das Gesetz, in: Ders., Zur Biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, Tübingen [Mohr Siebeck] 21983, 55-84, 59). Die andere große alttestamentliche Zusammenfassung der Tora ist priesterschriftlich (a.a.O., 63ff.). „Das Deuteronomium entsteht in der Sammlung der Tradition in Juda, die Priesterschrift im Neuaufbau der Tradition im Exil, das Deuteronomium entsteht durch das levitische Landpriestertum, die Priesterschrift durch das zadokidische Priestertum Jerusalems“ (a.a.O., 66). Eine dritte Traditionslinie der Deutung der Tora ist die Weisheit (a.a.O., 68ff.). – Nach Jan Assmann fasst die Trägergruppe des Deuteronomiums die Tora als „portatives Vaterland“ (H. Heine) zusammen (ders., Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München [Beck] 1999, 214).
- 10 G. Fischer, Art. Bibel II., Sp. 1412. Vgl. Herms, Was haben wir an der Bibel? (Anm. 4), 149f. I.U. Dalferth, Die Mitte ist außen. Anmerkungen zum Wirklichkeitsbezug evangelischer Schriftauslegung, in: Chr. Landmesser u.a. (Hg.), Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums (FS für Otfried Hofius zum 60. Geburtstag), Berlin/New York (de Gruyter) 1997, 175-198, 189: „Ohne sie [die christliche Gemeinde] zu berücksichtigen, kann weder die Frage nach der Mitte der Schrift noch die darauf gegebene Antwort verstanden werden.“

christlichen Glaubens zusammenhängen, erfordern es auch, der Homiletik ein hermeneutisches Vorverständnis vorzusetzen. Dem hat der wissenschaftliche Ordnungsimpuls des 19. Jahrhunderts mit der Unterscheidung prinzipieller von materialen und formalen Aspekten der Predigtlehre Rechnung getragen. In prinzipieller Hinsicht wurde festgehalten, was Hartmut Gese prägnant so formuliert: „Nur das Neue Testament, der neutestamentliche Kanon, kann die Norm des Christlichen setzen“<sup>11</sup>.

Das kann nun aber nach weitgehender Übereinkunft nicht heißen, dass nur das Neue Testament „heilige Schrift“ sei. Die Norm des Christlichen, die mit dem (neutestamentlichen) Kanon gesetzt ist, wäre nämlich überhaupt nicht verständlich, wenn sie nicht aus dem Sinn- und Welthorizont des Alten Testaments als „Wurzelgrund“<sup>12</sup> des christlichen Glaubens erschlossen und plausibel gemacht würde. Das Neue Testament ist vom Alten her geschrieben.<sup>13</sup> Deshalb muss „das Neue ... im Lichte des Alten Testaments gelesen werden“<sup>14</sup> (vgl. Acta 8,30). Aus dem normativen und hermeneutischen Gesichtspunkt ergibt sich somit eine „zweifache Lese-richtung“<sup>15</sup>. Sie ist begründet in der Konzeption „kanonischer Dialogizität“<sup>16</sup>, wie sie von Erich Zenger und Bernd Janowski vertreten wird. Diese hermeneutische Konzeption vermag den Umgang mit den Modellen kritisch zu regulieren, die in der Geschichte der christlichen Predigt nicht selten einen problematischen Gebrauch gezeitigt haben. Ich kann hier auf die Arbeit von Horst Dietrich Preuß<sup>17</sup> verweisen, in der u.a. das Begriffs-

- 11 H. Gese, Alttestamentliche Hermeneutik und christliche Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Beiheft 9 (1995), 65-81, 65. Die Begründung ist christologisch: das Neue Testament ist „das maßgebliche Zeugnis von Jesus Christus“ (Dalferth, Die Mitte ist außen [Anm. 10], 189). Vgl. auch F. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, hg. v. H. Scholz, Hildesheim (Olms) 1977, § 104: „Die Sammlung dieser das Normale in sich tragenden Schriften bildet den neutestamentlichen Kanon der christlichen Kirche.“
- 12 G. Fischer, Art. Bibel II. Altes Testament, Sp. 1408. Vgl. E. Stegemann, Vom christlichen Umgang mit jüdischen heiligen Schriften, in: Ders./Marcel Marcus (Hg.), „Das Leben leise wieder lernen“. Jüdisches und christliches Selbstverständnis nach der Schoah (FS für Albert H. Friedlaender zum siebenzigsten Geburtstag), Stuttgart (Kohlhammer) 1997, 220.
- 13 Zenger, Am Fuss des Sinai (Anm. 7), 76. Davon geht auch Gese aus, doch er begreift durchweg die neutestamentliche Präzisierung alttestamentlicher Gehalte im Deutungsmuster einer Teleologie.
- 14 Die „Bibel Israels“ war „für das Christentum fast 2 Jahrhunderte lang die alleinige Heilige Schrift“ (Chr. Dohmen, Art. Hermeneutik II. Altes Testament, in: RGG [4. Aufl.] Bd. 3, Sp. 1650). Dohmen meint, die „umgekehrte Richtung“, dass das Alte auch im Lichte des Neuen Testaments gelesen werden kann, ergebe „sich erst als zweite aufgrund der neutestamentlichen Rückverweise und Zitate“ (ebd.).
- 15 B. Janowski, „Verstehst du auch, was du liest?“, in: W. Härle u.a. (Hg.), Befreiende Wahrheit (FS für E. Herms zum 60. Geburtstag), Marburg (Elwert) 2000, 1-21, 17, mit Bezug auf Zenger, Am Fuss des Sinai (Anm. 7), 78.
- 16 Zenger, Am Fuss des Sinai (Anm. 7), 80. Die Kanonisierung der beiden Teile in der einen christlichen Bibel hat auch den „Dialog“ der Teile kanonisiert (a.a.O., 81).
- 17 H.D. Preuß, Das Alte Testament in christlicher Predigt, Stuttgart (Kohlhammer) 1984.

paar Verheißung und Erfüllung<sup>18</sup>, die Antithetik von Gesetz und Evangelium, die christologische und die theokratische Deutung, sowie die Typologie<sup>19</sup> auf ihren homiletischen Gebrauch untersucht worden sind.<sup>20</sup> Ein Aspekt der hiermit gestellten Problematik ihres Gebrauchs besteht aber in der Frage, ob und wie eine in den Dienst der Wahrung christlicher Identität gestellte Hermeneutik das – in christlicher Perspektive „alte“ – Testament als das „andere“<sup>21</sup> insofern anzuerkennen vermag, als es eine andere Auslegungsgeschichte als die christliche kennt.

Die hermeneutischen Bedingungen für eine solche Anerkennung scheinen mir im genannten Deutungsmuster „kanonischer Dialogizität“ und dem Modell einer doppelten Leserichtung gegeben zu sein. Spezifiziert man die christliche Perspektive auf diese Weise, so kann das Alte nicht mehr als das Veraltete, „Antiquierte“<sup>22</sup>, Überholte angesehen werden, und mit ihm auch nicht mehr das sich auf den Tanach als Urkunde berufende Judentum als „unterlegene“, weil überwundene, aufgehobene Religion.<sup>23</sup> Das Alte Testament wird dann auch nicht mehr als das Unreine dem reineren Ausdruck des Neuen gegenüber begriffen werden können<sup>24</sup>, ist doch die

18 W. Zimmerli hat mit diesem Begriffspaar sichtbar gemacht, dass „dem Alten Testament ... ein proprium zu[kommt], durch das es vom Neuen Testament unterschieden und mit ihm unauflöslich verbunden ist“ (Rössler, Die Predigt über alttestamentliche Texte [Anm. 2], 159). Dennoch ist das Schema nicht unproblematisch, bildet die christliche Bibel beider Testamente doch keine systematische Einheit, die sich auf diese Weise vollständig begreifen ließe (Zenger, Am Fuss des Sinai [Anm. 7], 67). In diesem Sinne hatte schon v. Rad Zimmerli gegenüber eingewendet, das Alte Testament habe keine feststellbare Mitte wie das Neue (nach Janowski, Der eine Gott [Anm. 2], 27).

19 Schon Paulus handelt vom typos (Vorbild) in den Schriften. So ist in 1 Kor 10, 6 der geistliche Felsen in der Wüste ein Vorbild Christi, in Röm 5, 14 Adam ein typos des kommenden Christus, die in Gal 4, 24ff. herangezogenen Hagar und Sara schließlich gelten als Vorbilder für den alten und den neuen Bund. Nach Gese findet sich hier „das Schema Sinai und eschatologischer Zion“ wieder (ders., Das Gesetz [Anm. 9], 83). Die Typologie ist eine Variante der allegorischen Schriftauslegung (vgl. Körtner, Schrift und Geist [Anm. 7], 6). In der Tradition war die typologische Auslegung mit dem Schema Verheißung – Erfüllung (und seiner Problematik) verknüpft.

20 H. Gese hat nur zwei Grundmuster unterschieden. Entweder werde das Alte Testament „wesentlich unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung des Gesetzes betrachtet, das das erwählte Volk erzieht, bis das neutestamentliche Evangelium das Gesetz überwindet“, oder aber man findet in ihm „wesentlich das Buch der Verheißung ..., dem das Neue Testament als Buch der Erfüllung dieser Verheißung entspricht“. Der „Nebenrolle“, die das Modell der „Ergänzung ... etwa hinsichtlich der Natur- oder auch Geschichts- und Lebensordnungen“ für eine im Zusammenhang Biblischer Theologie entwickelte Hermeneutik zugewiesen wird, gebührt allerdings in der Homiletik gesteigerte Aufmerksamkeit (H. Gese, Alttestamentliche Hermeneutik [Anm. 11], 66).

21 Vgl. zu dieser Unterscheidung: P. Ricœur, Das Selbst als ein Anderer, München (Fink) 1996, 35.

22 M. Kähler, Das Alte Testament und die Kirche (1907), in: R. Smend (Hg.), Das Alte Testament im Protestantismus, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 1995, 125-144, 127.

23 U. Kusche, Die unterlegene Religion. Das Judentum im Urteil deutscher Alttestamentler, Berlin (Inst. Kirche und Judentum) 1991.

24 Schleiermacher, Der christliche Glaube Bd. II, aufgrund der zweiten Auflage von M. Redeker herausgegeben, Berlin (de Gruyter) 1960, 380 (§ 132,2). R. Smend fragt treffend zurück,

Differenz von wesentlicher Idee und (historisch zufälliger) Erscheinung, von Reinheit des theologischen Gedankens und Unreinheit des bildlichen Ausdrucks auch in der jüdischen Auslegungstradition (prominent bei Maimonides) vertreten worden.<sup>25</sup> Vielmehr ist in einem intertextuellen Zusammenhang wahrzunehmen, dass das Nichtsinnliche nur in sinnlichem Ausdruck, das Göttliche nur in Anthropomorphismen, und d.h. in semantischen und semiotischen Differenzverhältnissen ausgesagt werden kann. Dass Friedrich Niebergall, der Verfasser einer dreibändigen „praktischen Auslegung des Alten Testaments“ zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die Meinung vertreten hat, der „kräftige Erdgeruch“<sup>26</sup> dieser Texte lasse sie als „volkkirchlich-weltliche Ergänzung zum Neuen Testament“<sup>27</sup> besonders geeignet erscheinen, kann man auch im Sinne dieser Bindung des Unsinnlichen an das Sinnliche, des Unendlichen an das Endliche, des Göttlichen an das Menschliche, verstehen. Geht man davon aus, dass dieses Differenzverhältnis in beiden Teilen figuriert ist, dann muss man nicht in die Fänge der Logik des defizienten Modus geraten, derzufolge entweder das Neue kaum etwas anderes bedeute als das eigentlich schon im Alten

---

ob die christliche Frömmigkeit sich „aus den reichen Gruben des neuen Bundes“ alles „als ihren reinsten Ausdruck“ wird aneignen können“ (ders., Die Kritik am Alten Testament, in: D. Lange [Hg.], Friedrich Schleiermacher 1768-1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge, Göttingen [Vandenhoeck & Ruprecht] 1985, 106-128, 128). Von F. Chr. Baur bis hin zu A. v. Harnack ist immer wieder die Reinheit des christlichen Universalismus gegen „judaistische“ bzw. judaisierende Verunreinigungen behauptet worden, wie man sie im Katholizismus wahrzunehmen meinte (E. Stegemann, Theologie zwischen Antisemitismuskritik und alten Vorurteilen, in: Kirche und Israel 15 [2000], 166).

- 25 M. Wyschogrod zufolge lasse Maimonides in der Mischne Tora erkennen, „daß ihm die Tora in Form einer metaphysischen Abhandlung weit lieber gewesen wäre“ (ders., Inkarnation aus jüdischer Sicht, in: Evangelische Theologie 55 [1995], 13-28, 25). Seine Position des theologischen Negativismus, von Gott ließe sich keine positive Aussage machen (er sei nicht körperlich, doch auch Gefühlsregungen könnten von ihm nicht ausgesagt werden), sucht er im More Nebuchim („Führer der Verwirrten“) auf dem Weg der Kritik des Verständnisses biblischer Stellen zu belegen: all die biblischen Anthropomorphismen dürften nicht „wörtlich“ verstanden werden. Die Tora spreche aber die Sprache der Menschen und sei deswegen nicht ohne Anthropomorphismen ausgekommen. Die für die Predigt relevante Aufgabe, die Sprache der Bilder in die des Begriffs zu übersetzen und vice versa, ist hier im Spiegel jüdischer Religionsphilosophie präsent. Im Zusammenhang der theologischen Wissenschaft wird der Predigtinhalt allerdings dogmatisch zu regulieren sein. Beides: das homiletische Übersetzungsproblem und die dogmatische Regulation haben im Werk Schleiermachers eine nach wie vor wegweisende Vermittlung erfahren.
- 26 F. Niebergall, Praktische Auslegung des Alten Testaments. Methodische Anleitung zu seinem Gebrauch in Kirche und Schule. Im Anschluß an „Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl“. Bd. I: Weisheit und Lyrik, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1912, 21. Während der erste Band sich einem Teil der „cetubim“ widmet, behandelt der zweite, erschienen 1915 während des 1. Weltkriegs, die „Propheten“ („nebiim“), und der dritte, erschienen 1922, geht auf die „Geschichtsbücher“ (nicht nur auf die „tora“, sondern auch auf den andern Teil der „ketubim“: die Bücher Samuel, Könige, Esra, Nehemia) zurück, um, wie es im Vorwort heißt, „im Anschluß an die schicksalsreiche israelitische Geschichte all die großen Fragen und Aufgaben [zu] besprechen, die uns aus dem Gebiet ‚Religion, Moral und Politik‘ die schwere Zeit auf die Schulter gelegt hat“ (Niebergall, Praktische Auslegung des Alten Testaments Bd. III, Vorwort).
- 27 Niebergall, Praktische Auslegung Bd. I (Anm. 26), 3.

Implizierte<sup>28</sup>, oder umgekehrt das Neue das dem Alten gegenüber Eigentlichere erscheinen kann. Im ersten Fall wäre die neue Bedeutung unterbelichtet, die in den Texten des Neuen Testaments – in der Weise des Zeugnisses – zum Ausdruck kommt: dass sich Gott nämlich in Jesus Christus letztgültig offenbart hat und der christliche Glaube also auf keinen andern Erlöser zu warten braucht. Im zweiten Fall wäre die neutestamentliche „Prägnanz-Modifikation“<sup>29</sup> der in den alttestamentlichen Texten symbolisierten Gehalte und Verhältnisse von vornherein so gefasst, dass die Anerkennung des „alten“ als des „anderen“ Testaments immer schon unter einer gedanklichen Hypothek stünde.<sup>30</sup> Das in christlicher Perspektive – wie auch immer näher bestimmte – „alte“ Testament ist Teil des Kanons: die historische Einigung darüber hat seither ihre kirchliche Bindungskraft auch gegen spätere marcionitische Tendenzen behauptet und stellt bis heute die Legitimation dafür dar, dass über alttestamentliche Texte gepredigt wird.<sup>31</sup> Schon der Begriff des Kanons, nach der Konkordienformel „summarischer Begriff“, „Regel“ und „Richtschnur“<sup>32</sup>, hat eine durch und durch praktische Funktion, indem er die Schriften betrifft, die für den gottesdienstlichen Gebrauch zugelassen sind. Die Bibel beider Testamente ist für das Bestehen der Kirche unverzichtbar: der Kirche, die nach protestantischem Verständnis eben darin besteht, dass das Evangeli-

28 Schleiermacher hat dieses Problem im § 22 der Glaubenslehre (1. Ausgabe) fixiert: „Das Christenthum ist, ohnerachtet seines geschichtlichen Zusammenhangs mit dem Judenthum, doch nicht als eine Fortsetzung oder Erneuerung desselben anzusehen; vielmehr steht es, was seine Eigenthümlichkeit betrifft, mit dem Judenthum in keinem andern Verhältniß, als mit dem Heidenthum“ (zit. nach Smend, Die Kritik am Alten Testament [Anm. 24], 112; vgl. Schleiermacher, Der christliche Glaube Bd. 1 [Anm. 24], 83 [§ 12]).

29 M. Moxter, Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie, Tübingen (Mohr Siebeck) 2000, 227 Anm.

30 Prägnant präzisiert ist insbesondere die im Alten Testament selbst nachvollziehbare Eschatologisierung der Tora auch in dem Sinn, dass Bedeutungen, mit denen das Alte selbst schwanger geht, im Neuen Testament eine neu konturierte und präzisierte Gestalt angenommen haben. Das zeigen die Aufsätze Geses zur Biblischen Theologie auf eine glänzende Weise.

31 Dass über die Faktizität der tatsächlich stattfindenden Predigt über alttestamentliche Texte hinaus auch nach ihren Geltungsgründen zu fragen ist, zeigt die Diskussion im 2. Jahrhundert in Rom um den wohlhabenden Reeder aus Smyrna und das im 20. in Leipzig erschienene Buch Adolf v. Harnacks über Marcion deutlich genug. Wie an diesem Werk zu sehen ist, handelt es sich bei dem (auf Paulus sich berufenden) Plädoyer, es mit der Botschaft von der Erlösung im Geiste gut sein zu lassen und dem die mangelhafte Schöpfung durch den „Judengott“ bezugenden Alten Testament den Abschied zu geben, nicht um eine ein-für-alle-mal abgewehrte Häresie, sondern um eine latente Option der Christentumsgeschichte, die zu ergreifen – Harnack zufolge – das 16. Jahrhundert noch nicht reif, das 19. noch nicht konsequent genug sich gezeigt habe, und die nun – 1924 – es höchste Zeit sei, ins Werk gesetzt zu werden (A.v. Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche [1924], Darmstadt [Wissenschaftliche Buchgesellschaft] 1996, 217). Harnack vertritt nicht weniger als den Ausschluss des Alten Testaments aus dem christlichen Kanon (a.a.O., 223). Die Frage nach der Predigt über Texte aus diesem Korpus hätte sich damit erledigt.

32 Zit. nach Herms, Erneuerung durch die Bibel (Anm. 4), 154.

um in ihr gepredigt wird. Der andere Teil der „Minimaldefinition“<sup>33</sup> nach CA VII, die Sakramentsverwaltung, kann im hier thematisierten Zusammenhang unberücksichtigt bleiben. Die Kirche besteht in der Aktualisierung eines Sprachgeschehens. Dessen Aspekt einer gegenwärtigen Anrede, eines Sagens, wäre abstrakt, wenn er nicht zugleich bezogen würde auf die vorfindliche, gegebene, tradierte Sprache oder ein Gesagtes. Tradition ist nicht frei wählbar, und mit ihr sind es die Horizonte nicht, die sich im Ausgang von ihr erschließen. Dies vorausgesetzt ist mit dem reformatorischen Begriff christlicher Predigt zugleich ein Argument für die Textpredigt verbunden; denn ihre Sprachlichkeit bleibt auf Geschichte verwiesen.<sup>34</sup> Das „Erlebnis“, angesprochen zu sein, ist auf „Erfahrung“ zu beziehen, das diskontinuierliche Ereignis (dass der Glaube reale Erfahrung wird) auf eine Kontinuität, vor deren Hintergrund ein solches Ereignis überhaupt erst als ein diskontinuierliches wahrgenommen werden kann. Der homiletische Textgebrauch überhaupt erfüllt eine traditionserhaltende Funktion<sup>35</sup>, und das um so mehr, als ein gesellschaftskultureller „Verlust der [gewohnten] Merkwelten“ (Benjamin) und das Aussein auf punktuelle Erlebnisse die Bedingungen für die Pflege eines kulturellen Gedächtnisses gefährden.

Mit dem Verweis auf den biblischen Kanon ist diesen Zusammenhängen immer schon Rechnung getragen. In den reformatorischen Bekenntnisschriften aber den hermeneutischen Schlüssel zur christlichen Bibel – als Schrift – in Händen zu halten heißt noch nicht, die Frage nach den Chancen und Kautelen einer Predigt über alttestamentliche Texte zureichend beantwortet zu haben. Die Normativität der Textpredigt ist in dem komplexen Wechselverhältnis zwischen Prediger, Text und Gemeinde nur ein Gesichtspunkt unter anderen.<sup>36</sup> Hinzu tritt vor allem das Erfordernis

---

33 Ein Nachvollzug der Begründung einer tatsächlich sich findenden Predigt über alttestamentliche Texte wird sich am Artikel V der *confessio augustana* zu orientieren haben, der in seiner Bedeutung vom Artikel IV aus zu erhellen ist und auf den Artikel VII verweist. Vgl. dazu D. Rössler, *Der Kirchenbegriff der Praktischen Theologie. Anmerkungen zu CA VII*, in: *Kirche, Festschrift für G. Bornkamm zum 75. Geburtstag*, hg. v. D. Lührmann u. G. Strecker, Tübingen (Mohr Siebeck) 1980, 465-470, 467.

34 Zwar hat es auch Predigten ohne Textbindung gegeben (vgl. den Streit zwischen Schleiermacher, der für die Textbindung eintrat, und Claus Harms: F. Wintzer, *Der Text und die Texte. Anmerkungen zur homiletischen Hermeneutik*, in: D. Zilleßen u.a. [Hg.], *Praktisch-theologische Hermeneutik. Ansätze – Anregungen – Aufgaben* [FS für H. Schröder zum 60. Geburtstag], Rheinbach-Merzbach [CMZ] 1991, 365). Als stärker haben sich aber die Argumente für die Textpredigt erwiesen.

35 „In Textverlesung und Predigt erfolgt ein konkretes Memorieren von Erfahrungen, die für Kirche und Menschheit lebenswichtig sind“ (Josuttis, *Die Bibel als Basis der Predigt*, in: H.-G. Geyer u.a. [Hg.], „Wenn nicht jetzt, wann dann?“ Aufsätze für H.-J. Kraus zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn [Neukirchener] 1983, 385-393, 392).

36 Es gibt zwar homiletische Konzeptionen, die alle weiteren Aspekte aus diesem Gesichtspunkt ableiten. Der Tendenz nach versucht man dann aber, „in einem dogmatischen Verfahren ... die Verpflichtung zur Textbindung aus den Prinzipien des christlichen Glaubens, aus dem Offenbarungsverständnis, aus der Lehre vom Worte Gottes, aus der Ekklesiologie zu deduzieren“ (Josuttis, *Die Bibel als Basis der Predigt* [Anm. 35], 385f.).



der Kommunikation und der Wahrnehmung der wirklichen Lebensverhältnisse einer Gegenwart. Der Prediger kann es nicht mit der „zünftigen Exegese“<sup>37</sup> gut sein lassen (die er sich gleichwohl stets voraussetzen muss), wenn Jeremias Gotthelf mit der Schilderung des „armen Vikars“ in seinem Roman „Annebäbi Jowäger“ nicht recht behalten sollte. „Er war stark in der (Bibel-)Exegese“, heißt es da, „aber ach, für die Exegese des Lebens hatte kein Professor ihm was gesagt“<sup>38</sup>.

## 2. Die homiletische Voraussetzung der Fragestellung: das auf die Situation bezogene Verfahren

Die homiletische Frage geht über die hermeneutische hinaus, insofern zur Auslegung des Textes die Wahrnehmung (und in gewisser Weise auch die Auslegung) der Situation tritt.<sup>39</sup> Was in ihr zu sagen ist, steht nicht unmittelbar im Text, der einfach zu wiederholen wäre.<sup>40</sup> Es muss vielmehr gesucht, aufgesucht werden. Das aber ist ein Vergleichspunkt zu der von Erich Zenger festgehaltenen Beobachtung, insbesondere die Texte des Alten Testaments bezeugten die – aus einer Sehnsucht geborene – Gott-Suche.<sup>41</sup> Suchen und noch nicht gefunden haben: das ist nicht nur die Haltung des meditierenden Predigers (mit Blick auf den Inhalt seiner Predigt), sondern auch die Erfahrung nicht weniger Gottesdienstbesucher (mit Blick auf die Sinnvergewisserung in ihrem Leben).

Mehrere Zugänge bieten sich an, um das komplexe Wechselverhältnis im sog. „homiletischen Dreieck“<sup>42</sup> näher zu beschreiben. Für eine ausge-

---

Exemplarisch wäre dieses Verfahren an den homiletischen Erwägungen K. Barths und E. Thurneysens nachzuvollziehen. Dem stehen, wie Josuttis formuliert, „pragmatisch arbeitende Begründungsfiguren“ gegenüber, die „sich an der kommunikativen Struktur des Predigtaktes“ orientieren (a.a.O., 386).

37 Lange, Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt, hg. v. R. Schloz, München (Kaiser) <sup>2</sup>1987, 41, vgl. 23.

38 Zit. nach: Wintzer, Der Text und die Texte (Anm. 34), 369.

39 Wenn sich der Prediger seiner Intention bewusst ist, eine Lehrpredigt halten zu wollen, kann er das gelegentlich auch. Die damit verknüpfte Problematik besteht aber in homiletischer Hinsicht darin, dass die Vorherrschaft dieser Intention auf Kosten der frömmigkeitspraktischen Auslegung gehen kann.

40 Diese Auffassung würde sich nahe legen, wenn man strikt von der protestantisch-orthodoxen Lehre von der claritas, perspicuitas, sufficientia und efficacia scripturae ausginge (Müller, Homiletik [Anm. 5], 210). Der Prediger müsste dann nicht nach dem Gewicht des biblischen Stoffes fragen. Dazu zwingt aber, Müller zufolge, „die heute veränderte Stellung zur Bibel“. Zudem hat die historisch-kritische Exegese die Lehre von der Widerspruchsfreiheit der Schrift beseitigt (a.a.O., 212).

41 Zenger, Am Fuss des Sinai (Anm. 7), 15. Am Beispiel von Ex 3 zeigt Zenger, dass sog. „Widersprüchlichkeiten“ im Text (ob also vom „Boten Gottes“ die Rede sei, oder von JHWH, ob er im Feuer wohne oder von oben herabsteige etc.) als Ausdruck der Gottsuche Israels verstanden werden können (a.a.O., 61f.). Insgesamt ist ihm das Alte Testament „ein spannungsreiches Buch, das auf die Suche nach der gelebten Gotteswahrheit schickt“ (a.a.O., 66).

42 Vgl. Müller, Homiletik (Anm. 5), 196.

arbeitete homiletische Theorie ist es urphänomenal in Schleiermachers Vorlesungen zur Praktischen Theologie nachzuvollziehen.<sup>43</sup> Der dem Prediger abverlangte „Dialog mit seiner Schriftstelle“<sup>44</sup> ist hier konstitutiv auf die Kommunikationssituation bezogen. Einerseits ist die christlich religiöse Kommunikation an die kirchliche Tradition gebunden (der Geistliche ist „Organ seiner Kirche“). Damit kommt die schon genannte traditions-erhaltende Funktion des Textbezugs ebenso zum Tragen wie die normative. Andererseits tritt zum Kriterium der Textgemäßheit aber das der Situationsgemäßheit. Es ist begründet in der Funktion des Geistlichen, eben auch „Repräsentant seiner Gemeinde“<sup>45</sup> zu sein. Als ein solcher wird der Prediger auch den kreativen Potentialen des Textes seine Aufmerksamkeit widmen, um sie in die Kommunikation mit der Gemeinde einzubringen; er wird das spezifische Profil suchen, das das Evangelium im Ausgang vom Text zu gewinnen vermag.

Schleiermachers Homiletik hat paradigmatische Bedeutung. Die von ihm gegebenen Impulse wirken sich bis zu den beiden m.E. wegweisenden neueren Entwürfen zur Sache von Manfred Josuttis und Ernst Lange aus, die beide seines Namens allerdings kaum gedenken.<sup>46</sup> Im Ausgang von der funktionalen Betrachtung des homiletischen Textgebrauchs erscheint es mir nun aber auch möglich, gegen die Vorbehalte zu argumentieren, die Schleiermacher der Verwendung alttestamentlicher Texte gegenüber erhoben hat. Ich fasse die m.E. wichtigsten kurz zusammen.

Insgesamt habe man zwar immer, so liest man im § 132 der Glaubenslehre<sup>47</sup>, das Alte Testament zu Rate gezogen, und faktisch werde über

43 Vgl. dazu Rössler, Grundriß (Anm. 5), 395-398.

44 F. Schleiermacher, Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hg.v. J. Frerichs (1850), Berlin/New York (de Gruyter) 1983, 248.

45 Beide Zitate: a.a.O., 203. Für Schleiermacher war die Reflexion von Texten auf den religiösen Zustand der Gemeinde unverzichtbar (P. Drews, Die Predigt im 19. Jahrhundert. Kritische Bemerkungen und praktische Winke, Gießen [J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung] 1903, 23f.).

46 Josuttis zeigt überzeugend auf, dass die homiletische Aufgabe unterbestimmt wäre, wenn die Beziehung von Text und Predigt unter dem Gesichtspunkt der Normativität, und das Verhältnis von Prediger und Gemeinde unter dem Gesichtspunkt der autoritativen Funktion des Textes betrachtet würde (ders., Die Bibel als Basis der Predigt [Anm. 35], 386-389). Insofern der hermeneutische Akt „in Analogie zum offenen Gespräch mit einem lebendigen Partner“ (a.a.O., 389) zu verstehen ist, reicht es nicht hin, „die Einheit der Institution und die Reinheit der Tradition ... durch die Kontrolle pastoraler Äußerungen und die Abwehr privater Meinungen“ (a.a.O., 387) sicherzustellen. Auch ist die „Komplexität der Auslegungsvorgänge“ (a.a.O., 389) nicht ohne Gefahr durch die rituelle Normierung von Textverlesung und Predigt zu reduzieren. Im Zusammenspiel der kreativen und kommunikativen Faktoren stellt die Textpredigt dann – Josuttis zufolge in Analogie zu anderen sozialpsychologisch deutbaren kulturellen Phänomenen – „die identitätsstiftende und identitätsstabilisierende Funktion der Bibel für die christliche Kirche“ (a.a.O., 392) dar.

47 Schleiermacher, Der christliche Glaube Bd. II (Anm. 24), 304-308 (§ 132.2).

Texte aus diesem Korpus gepredigt. Die Geltungsgründe dafür seien aber einzig aus dem Neuen Testament abzuleiten. Von ihm aus erscheine das Gesetz als das „Fremdeste“, weil der Geist, aus dem es hervorgegangen, kein anderer als „der Gemeingeist des Volkes“ sei. Von ihm seien auch die messianischen Weissagungen geprägt. Zwar scheinen diese das dem Christentum Verwandteste, jedoch nur auf uneigentliche Weise: der die Propheten „treibende und beseelende Geist“ könne nicht der Heilige genannt werden.

Neben dem, „was Christus selbst und nach der Vollendung seines Erlösungswerkes seine Jünger gesagt haben“, könne das in den „Zeitraum der bloßen Ahndung“ Gehörende kaum „mit Nutzen zu gebrauchen sein“. Für die grundsätzliche Differenz des Geistes Alten und Neuen Testaments spreche auch die Ablehnung Jesu durch den schriftkundigen Teil seines Volkes. Schließlich habe die Geschichte der Theologie zur Genüge gezeigt, „wie sehr dieses Bestreben, unsern christlichen Glauben im alten Testament zu finden, teils unserer Anwendung der Auslegungskunst zum Nachteil gereicht hat, teils auch die weitere Ausbildung der Lehre und den Streit über die näheren Bestimmungen derselben mit unnützen Verwicklungen überhäuft“. Schleiermacher vertritt die Meinung, „das allmählich immer weitere Zurücktreten des alten Testaments ... [liege] in der Natur der Sache“.

Dennoch hat er gelegentlich über alttestamentliche Texte gepredigt, wenn ihm das aus homiletischen Gründen sinnvoll erschien.<sup>48</sup> Es scheint sich so zu verhalten, wie Rudolf Smend am Ende seiner glänzenden Darstellung von Schleiermachers Haltung zum Alten Testament schreibt, dass in der Predigt „herauskommen muß, ob dieses vorchristliche Buch uns Christen als Christen noch etwas zu sagen hat“<sup>49</sup>. Ich folge den Spuren der Lange'schen Homiletik. Was trägt seine funktionale Betrachtung des Textgebrauchs zu dem Nachweis bei, den die Predigt erbringen soll?

Ähnlich wie bei Schleiermacher macht die Wahrnehmung der Gegenwart und der Anspruch, in ihr ein aktuelles Wort zu sagen, den einen Pol von Langes Homiletik aus, die Textauslegung den anderen. In dem homiletischen Zirkel derart doppelter Auslegung stellt sich die Aufgabe einer Neu-Interpretation, die er mit dem (doppelsinnigen) Terminus des „Versprechens“<sup>50</sup> umschrieben hat. Darin ist ausgesagt: die biblischen Texte überhaupt bergen solche Gehalte (und Verhältnisse) der Verheißung, die

48 Vgl. die von P. Drews beigebrachten Beispiele: Ders., Die Predigt im 19. Jahrhundert (Anm. 45), 16f. Auch wenn Schleiermacher insgesamt „eher für die großen als die kleinen Gegenstände gestimmt“ gewesen sei (a.a.O., 26), habe ihn die „ausgezeichnete Kenntnis der Menschen unter seiner Kanzel“ immer wieder zur Wahl spezieller Themen geführt (a.a.O., 27), wofür sich, so wird man ergänzen können, das Alte Testament geradezu anbietet; vgl. auch Smend, Die Kritik am Alten Testament (Anm. 24), 115.

49 A.a.O., 128.

50 Lange, Predigen als Beruf (Anm. 37), 27f.49.

in die wirkliche Lebenssituation der gegenwärtigen Zuhörerschaft sprechen können.

Eine einfache Anwendung des Schemas *explicatio – applicatio* ist in dieser Konzeption transzendent: Die Wahrnehmung der Situation spielt schon in die Auslegung des Textes hinein, und die Auslegung des Textes geschieht mit Blick auf die (zu erwartenden) Hörer. Sie anzusprechen muss nicht heißen, den ganzen Text in allen Aspekten auszulegen oder – der hermeneutischen Tendenz zu Vereinheitlichung entsprechend<sup>51</sup> – in jeder Predigt das Ganze der christlichen Botschaft zu sagen. Die Perikopenbindung bedeutet auch eine Entlastung von diesen Ansprüchen. Sie stellt die kirchlich autorisierte Gelegenheit dar, sich für den Anlass einer bestimmten Predigt mit einem speziellen Gegenstand zu bescheiden, und einzelne Phänomene oder Phänomenbereiche so zu beschreiben, dass sie für den Rezipienten im Licht der Verheißung dazuliegen vermögen. Eben diese Aufgabe ist mit der Fundamentalunterscheidung christlicher Predigt zu fassen, wie sie mit den Begriffen „Gesetz“ und „Evangelium“ von der Tradition bestimmt worden ist.<sup>52</sup> Der kategoriale Rang dieser Begriffe wirkt sich auch in Langes Homiletik aus, obwohl ihre Lehrgestalt unausgesprochen, implizit bleibt.

Um nun zu einem der Situation angemessenen Sprechhandeln zu kommen, wird von Lange eine kontrollierende bzw. kritische Funktion des Textes genannt. Sie „ermöglicht der Hörergemeinde die kritische Distanz gegenüber dem Zeugnis des Predigers und diesem selbst die Kontrolle seiner Rede, seiner homiletischen Einfälle, seiner Formeln, seiner Bilder,

51 Janowski, *Der eine Gott* (Anm. 2), 4, zit. Dohmen, der von einem „hermeneutischen Druck zur Vereinheitlichung“ gesprochen hat.

52 Fundamental sind diese Kategorien, „weil diese auf nichts Grundlegenderes oder einfacheres zurückgeführt werden können, Kategorien, weil sie die Bestimmungshinsichten sind, die die Wahrheit oder Falschheit von Aussagen einer bestimmten Art überhaupt erst ermöglichen“ (Dalferth, *Die Mitte ist außen* [Anm. 10], 184). Mit der Annahme eines kategorialen Rangs dieser Begriffe ist also ein Wahrheitsanspruch verknüpft. Doch diese Kategorien sind „keine apriorischen und prinzipiell unveränderlichen Gegebenheiten, sondern geschichtliche Resultate der um Kohärenz bemühten Verarbeitung von Wirklichkeitswahrnehmungen und deren Voraussetzungen, Folgen und Folgerungen in den Prozessen christlichen Glaubenslebens“ (ebd.). Sie sind von „Entitäten“ und „Begriffe[n] zur Klassifikation von Phänomenen“ zu unterscheiden als „theologisch formulierte kategoriale Bestimmungshinsichten christlicher Wirklichkeitswahrnehmung, innerhalb derer Christen Entitäten ihrer Welterfahrung überhaupt erst benennen und Phänomene klassifizieren (können)“ (a.a.O., 185). Wenn man nun diese fundamentalen Kategorien auf die Predigt anwendet, so wird man den Begriff der *promissio* als ihr Regulativ in Anspruch nehmen können. Denn wie am Zeugnis der Schrift und am Beispiel der Mitteilung des Glaubens in der Predigt zu sehen ist, handelt Gott nicht anders als durch das Wort der Verheißung (D. Korsch, *Promissio. Eine theologische Kategorie zwischen Glaubenssprache und Reflexionsbegriff*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 41 [1999], 319-334, 322, mit Bezug auf O. Bayer). Der homiletische Gebrauch des *Terminus* vermag auf diese Weise den hermeneutischen zu spezifizieren: von einer Einheit der Schrift ist in diesem Zusammenhang nicht unabhängig davon zu sprechen, dass auch das alttestamentliche Wort in der Predigt als *promissio* hörbar werden kann (s.o. Anm. 18).

seiner Urteile hinsichtlich der Überlieferungsgemäßheit“<sup>53</sup>. Die zweite Funktion des Textes ist verfremdend. „Der Text verfremdet das, was sich von selbst versteht und nun als selbstverständlich in Zweifel geraten ist. In seiner Fremdheit und Besonderheit erzwingt er die Überprüfung des Selbstverständlichen“<sup>54</sup>. Offensichtlich sind die lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten, von denen die biblischen Texte ausgehen, andere als die heutigen. Und in der Regel kann die gedrängte, z.T. gedrängt theologische Sprache (etwa bei Paulus) beim ersten Hören nicht unmittelbar nachvollzogen und verstanden werden. Darüber hinaus wird der alttestamentliche Text aber nicht selten fremd bleiben, weil zumeist Israel der Adressat dieser Texte ist, nicht aber die christliche Kirche.<sup>55</sup> Insgesamt wird man sagen können: Die Predigt, die ihren Ausgang von einem biblischen Text nimmt, profiliert schon durch diesen einfachen formalen Sachverhalt das (theologisch näher zu bestimmende) Differenzverhältnis, in dem ihre Mitteilungen überhaupt ausgearbeitet werden müssen. Sie deutet an, dass derjenige, der sich auf einen fremden Text einzulassen bereit ist, die Hoffnung haben kann, in der Begegnung mit ihm zu einem anderen zu werden.

### 3. Die spezifischen Chancen einer frömmigkeitspraktischen Auslegung alttestamentlicher Texte liegen in deren profilierender Funktion

Erst einmal wird auf den – von Miskotte sog. und seither vielfach hervorgehobenen – „Überschuß“ alttestamentlicher Texte über die neutestamentlichen zu verweisen sein.<sup>56</sup> Es handelt sich um semantische Gehalte, die den – erhoffbaren – Zustand der politischen Wirklichkeit betreffen (wie eines Friedens auf Erden, der von der Gerechtigkeit geküsst wird [Ps 85, 11], oder wie von Schwertern, die zu Pflugscharen umgeschmiedet werden [Jes 2,4; Mi 4,3]), semantische Gehalte, die aber auch Themen des menschlichen Lebens betreffen wie die Liebe (Hoheslied)<sup>57</sup> und das Leid

53 Lange, *Predigen als Beruf* (Anm. 37), 43. Sie beugt „Klischeebildungen und Einseitigkeiten der Prediger und Predigerinnen“ vor (Wintzer, *Der Text und die Texte* [Anm. 34], 366).

54 E. Lange, *Predigen als Beruf* (Anm. 37), 42. vgl. 23f.

55 Deshalb hat Martin Luther zufolge der Prediger genau darauf zu achten, zu wem Gottes Wort geredet sei, „ob es dich betreffe oder einen anderen. Da gibt's denn einen Unterschied wie Sommer und Winter“ (aus: *Eine Unterrichtung, wie sich die Christen in Mose sollen schicken* (1525), zit. nach: K. Bornkamm/G. Ebeling (Hg.), *Ausgewählte Schriften* Bd. 2, Frankfurt am Main [Insel] 1995 [1982], 219). Gemeint ist an Ort und Stelle, dass der christliche Hörer weder von den zeremonialgesetzlichen Regelungen betroffen ist, noch an den Kämpfen Israels gegen die Amalekiter sich ein Beispiel nehmen soll, wie das z.Zt. der Bauernkriege von einigen Auslegern gefordert wurde (a.a.O., 211).

56 K. H. Miskotte, *Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments, unveränderter Nachdruck der 3. Aufl. von 1966*, Waltrop (Spenner) 1995, 179-304.

57 Vgl. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* hg.v. E. Bethge, Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 1976 (9. Aufl.), 331.

(Hiob)<sup>58</sup>, das Vergehen der Zeit (Prediger) und die Erfahrung ihrer erfüllten Gegenwart. Nichts Menschliches, so könnte man sagen, ist dem Alten Testament fremd. „Kaum etwas, was sich nicht in diesen Texten aus vielen Jahrhunderten finden ließe“<sup>59</sup>.

Der „materialhomiletische Mehrwert“<sup>60</sup> lässt sich aber auch als Reichtum der Rede- bzw. Ausdrucksformen beschreiben, zu dem der weisheitliche Spruch, die Klage oder das kultische Lied (Psalm) gehören. Eine Fülle von Metaphern, Erzählungen (wie die von Jakob am Jabbok) und Phänomenen (wie Gesundheit und Krankheit, Überfluss und Mangel, Essen und Trinken, Wachen und Schlafen) können für eine in die menschliche Wirklichkeit hinein sprechende Predigt aufgenommen werden. Sie wird dann ihrem evangelischen Verständnis entsprechen, wenn sie sich nicht unter den Anspruch der Präskription eines bestimmten Handelns oder einer bestimmten Lebensführung stellt, sondern der Aufgabe der Deskription der Wirklichkeiten widmet, in denen wir leben, um durch Horizontverschiebungen in den Lebenswelten ihre befreiende Botschaft zum Ausdruck zu bringen.

Diese materialen und die Textform betreffenden Gesichtspunkte müssen aber am funktionalen korrigiert werden. Es geht in der Predigt nicht um Phänomene überhaupt. Vielmehr sind solche Phänomene aufzunehmen, die theologische Deutungen in frömmigkeitspraktischer Hinsicht zulassen.<sup>61</sup> Es kommt m.a.W. darauf an, die eigene Erfahrung, sei sie in den Texten gespiegelt, verfremdet oder ähnlich dargestellt, ins Licht der Verheißung zu stellen, wie es auch darauf ankommt, das Licht der Verheißung in diesen Texten aufzufinden, sei es unter dem theologischen Vorzeichen „so spricht der Herr“ (bzw. „so hat er gesprochen“), sei es unter dem des Rezipienten „so habe ich es gehört“.

Als ein Beispiel, das die – derart näher bestimmte – profilierende Funktion des alttestamentlichen Textes zu erläutern vermag, scheint mir Ex 33,17-23 geeignet zu sein, ein Perikopentext aus der Reihe III.<sup>62</sup> Diese merkwürdige Geschichte, die Figuration einer Theophanie in anthropomorphem Ausdruck, berichtet, wie Mose das Angesicht Gottes zu schauen begehrt, von ihm aber zu seinem Schutz (wie vor einem Gewitter) in eine Felspalte gestellt wird, um die Herrlichkeit des Herrn erst sehen zu

58 Vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* Bd. IV/3, Zürich (Evang. Verlag) 1959, 444ff. 459ff. 486ff.

59 Dalferth, *Die Mitte ist außen* (Anm. 10), 177.

60 V. Drehsen, *Predigttext und Predigtthema*, in: A. Beutel/V. Drehsen/H.M. Müller (Hg.), *Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtlehre*, Tübingen (Katzmann) <sup>2</sup>1989, 84-87, 86.

61 Das erfordert eine Erweiterung des hermeneutischen Modells der „Strukturanalogie als Existenztypologie“, welches von H.D. Preuß favorisiert worden ist (Ders., *Das Alte Testament in christlicher Predigt* [Anm. 17], 120ff. [§ 10]).

62 Der Text ist vorgeschlagen für den 2. Sonntag nach Epiphaniaus.

können, nachdem er schon vorübergegangen ist.<sup>63</sup> Ich gehe so vor, dass ich die praktische Auslegung Niebergalls mit Lévinas' Übersetzung der Sprache der heiligen Schriften Israels in die der phänomenologischen Philosophie ins Gespräch bringe.<sup>64</sup>

Der Rekurs auf Niebergall scheint mir in diesem Zusammenhang besonders geeignet zu sein, weil er strikt frömmigkeitspraktisch vorgeht und in dieser Perspektive sich nicht scheut, spezielle Gegenstände zu wählen. Nicht versucht er in einem dogmatischen Verfahren, die Verpflichtung zur Textbindung zu deduzieren, sondern er orientiert sich an der kommunikativen Struktur des Predigtaktes (hierin Schleiermacher folgend). Insofern ist an seiner homiletischen Konzeption der grundlegend vermittelnde Charakter Praktischer Theologie zwischen einer „Theorie aus Grundsätzen“ und einer „Theorie aus Erfahrung“ abzulesen.<sup>65</sup> Auch hinsichtlich der veränderten Plausibilitätsstrukturen um 1900 hat er – unter den Zeitgenossen – die m.E. weitestgehenden homiletischen Bemühungen vorgelegt. Dieses Verfahren schließt seine Kritik solcher in den Texten bezugten Deutungsschemata wie einer Heilsgeschichte ein. Auch nach solcher (religionswissenschaftlich orientierter) Kritik bieten ihm die Texte des Alten Testaments Anlass genug, um Motive und Quietive auszuarbeiten<sup>66</sup>: Predigtintentionen also, die entweder auf die Lebensorientierung und -gestaltung oder tröstende Vergewisserung der Hörer zielen.

Auf Lévinas komme ich sodann zu sprechen, weil er – seinerseits hinsichtlich der phänomenologischen Methode an die allgemeinen Plausibilitäten um 1900 anknüpfend – grundlegende Aspekte der im biblischen Text erzählten Gottesbegegnung herausgearbeitet hat, die Niebergall entgangen sind. Mit der Wahl, diese beiden Zugänge zum Text zu vergleichen, verbinde ich die These, dass Lévinas nicht nur als dessen Verstehenshelfer gelesen werden kann, sondern auch einen Beitrag zur Homiletik zu geben vermag.<sup>67</sup> Für beide Aspekte scheint mir seine Deutung des Phänomens „Angesicht“ einschlägig zu sein: In Perikope und Kontext ist davon nicht nur beiherspielend die Rede, sondern der metaphorische Gebrauch dieses Terminus hat eine elementare (wenn man so will, eine typologi-

63 Andere Texte, die wie dieser die Gottesbegegnung in einem Differenzverhältnis figurieren, sind: 1 Kön 19,11-13, Ex 3 (vgl. dazu: R.L. Platzner, *In the Cleft of a Rock. Metaphors of Divine Concealment and Disclosure in the Hebrew Bible*, in: R. Bisschops/J. Francis [ed.], *Metaphor, Canon and Community. Jewish, Christian and Islamic approaches*, Bern, Berlin et al. [Peter Lang] 1999, 29-37; vgl. auch Zenger, *Am Fuss des Sinai* [Anm. 7], 92-109).

64 Vgl. Lévinas, *Saiten und Holz. Zur jüdischen Leseweise der Bibel*, in: Ders., *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*, hg. und aus dem Französischen übersetzt von F. Miething, München (Hanser) 1991, 172-182. Man könnte die Meinung vertreten, dass Lévinas die weisheitliche Tradition der heiligen Schriften Israels fortschreibt.

65 Vgl. Rössler, *Grundriß* (Anm. 5), 21.

66 Vgl. Niebergall, *Wie predigen wir dem modernen Menschen?* Bd. I (Anm. 26), 2.

67 *Nota bene* erlaubt ein Rekurs auf Lévinas auch, solche Aspekte von Langes Homiletik in einem neuen Licht zu sehen, für die der Begriff der Verantwortung zentral ist.

sche<sup>68</sup>) Bedeutung für die – von zwischenmenschlicher Intersubjektivität niemals unabhängige – Rede von Gott im Alten Testament. Der gewählte Bibeltext ist also nicht bloß exemplarisch für einen Gedanken, der ohne ihn schon feststünde, sondern generisch für ihn: er leitet seine Ausführung wie ein Deutungsmuster.<sup>69</sup> In dieser Funktion kann er – über die Predigt hinaus – auch für die Homiletik bedeutsam sein.

a. Niebergall kommt im dritten Band seiner „praktischen Auslegung des Alten Testaments“ auf Ex 33,20-22 zu sprechen. Wie nach ihm andere Ausleger auch (Karl Gerhard Steck; Kornelis Heiko Miskotte) verweist er auf das Differenzverhältnis, in dem die Theophanie des Mose hier figuriert ist. Er beschreibt es zum einen in den räumlichen Kategorien, mit denen auch der Text arbeitet: auch wer sich Gott nähern wolle, könne ihn „nur ganz von ferne ... sehen und eine Ahnung von seinem Wesen erlangen“; zum andern beschreibt er das Differenzverhältnis in der (seit Schleiermacher religionstheoretisch relevanten) Differenz von Gefühl und Vernunft: „Wir spüren seine Nähe, aber unser Geist, der erkennen und erfassen will, bleibt immer ungestillt.“ Sodann sucht er den biblischen Text als literarisches Medium zur Rekonstruktion von Lebensgeschichten zu nutzen. Als ein Quietiv erschließt sich ihm das furchtbare Wort „Wer Gott schaut, stirbt“, erst mit Blick auf „Ibsens Brand“: Agnes, eine Figur in diesem Stück, habe Gott gesehen und wisse, dass sie bald sterben werde. Ähnlich könne es sich verhalten, wenn junge Menschen, in Krankheit gereift, „eine Erkenntnis Gottes im Herzen und einen Schein von Gottes Herrlichkeit auf dem Antlitz tragen, die [zugleich] mit schweren Ahnungen erfüllen. Am Grab eines solchen begnadeten Menschen könnte jenes Wort eine versöhnende Ausdeutung und Anwendung finden“.<sup>70</sup> Die von

---

68 Wenn die Rede vom „Angesicht“ im Alten Testament typologisch genannt wird, dann vermag zum einen die christliche Wahrnehmungsweise dieses Phänomens von ihm aus näher bestimmt zu werden (nach 2 Kor 4,6 strahlt „die Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Christi“ auf), zum anderen ist es aber die von Lévinas diesem Typus gegebene Bedeutung, die den problematischen Gebrauch der typologischen Auslegungsmethode in der Geschichte des Christentums zu korrigieren erlaubt.

69 Mit Lévinas als Verstehenshelfer ist an Ex 33 auch zu sehen, dass man sich eben nicht (gegen diese Auffassung hatte schon Miskotte Einspruch erhoben), „ethisch gesprochen, für ungefähr alles auf ‚das Alte Testament‘ berufen“ kann, weil es in der Konkretion menschlicher Verhältnisse um die Beziehung zu Gott, oder – philosophisch gesprochen – zur als Idee des Guten verstandenen Idee des Unendlichen geht. Miskotte führt das näher aus: „für die Polygamie und für den nationalen Haß, für den Rassenstolz und die ‚Realpolitik‘, aber auch für die Monogamie, die Feindesliebe, den Kosmopolitismus, die Abrüstung (und das nicht etwa so, daß das eine im ‚Gesetz‘ stände und das andere bei den ‚Propheten‘)“ (ders., Wenn die Götter schweigen [Anm. 56], 243). Die Frage führt zu dem Problem, was denn die „Mitte“ oder den „Fluchtpunkt“ (Zimmerli) des Alten Testaments ausmache (Anm. 18). Die (gegenständliche bzw. um einen Begriff zentrierte) Mitte „gibt es nicht“ (Dalferth, Die Mitte ist außen [Anm. 10], 178). Höchstens könnte man sagen: sie gibt sich, wie die Wahrheit, in zwischenmenschlichen Beziehungen in der Begegnung mit dem Angesicht des anderen.

70 Alle Zitate aus: Niebergall, Praktische Auslegung Bd. III (Anm. 26), 114.



Niebergall implizit gelassene Voraussetzung ist allerdings, nicht nur mit Blick aufs Neue Testament, sondern auch im Zusammenhang der alttestamentlichen Perikope, dass in aller erfahrenen Differenz die göttliche Gnade und Barmherzigkeit zur Gewissheit gekommen ist.

b. In Niebergalls praktischer Auslegung tritt das menschliche Angesicht als ein Phänomen wie andere auch in den Blick. Seine ästhetische Erscheinung wird als Spiegel und Gleichnis für eine religiöse Deutung genommen (und gewissermaßen auratisiert).<sup>71</sup> Diese Wahrnehmung erschöpft aber die Interpretationsmöglichkeit des Textes nicht. Um das zu zeigen, gehe ich nun kurz auf Lévinas ein.<sup>72</sup> Während Niebergall das Angesicht in seiner ästhetischen Bedeutung betrachtet, kommt es Lévinas darüber hinaus auf die ethische an.

Sie erschließt sich allerdings nicht der Perikope allein, sondern in deren Kontext. Der Theophanie im Zusammenhang der Sinaioffenbarung geht die Gabe der Tora (Ex 20ff.) – und der Tanz ums goldene Kalb (Ex 32) – voraus, die Erneuerung der Gesetzestafeln aus Gnade und Barmherzigkeit (Ex 34,6f.) folgt ihr. Menschliche Selbstbestimmung in Freiheit ist hier mit der Kehrseite des Schuldigwerdens in einen Zusammenhang mit dem Glauben an die Geduld Gottes gebracht. Wie bei Niebergall auch durchdringen sich bei Lévinas Bibelbezug und Deutung der Gegenwartserfahrung gegenseitig. Die Weise, wie im biblischen Text vom Angesicht Gottes gesprochen wird, führt Lévinas auf eine Dimension in der Begegnung von Mensch zu Mensch. Zugleich wird die Begegnung mit dem Angesicht des anderen von ihm aber in der Dimension des Unendlichen beschrieben. Der narrative Ausdruck im biblischen Text besagt seinerseits, dass von Gott nicht anders als in Metaphern und Vergleichen der menschlichen Erfahrung gesprochen werden kann. Bibellektüre und Phänomenologie erläutern sich so gegenseitig. Die Bibel bewahrt Ausdrucks- und Deutungsmuster, die den Weg für eine Erfahrung nicht nur zwischen Ich und Welt, sondern auch mit Gott zu bereiten vermögen. Die Begegnung im Angesicht

71 Das ist an seiner Auslegung des benachbarten und sachlich verwandten Textes Ex 34,29-34 zu belegen. Anlässlich „einer Ordination oder einer Pfarrerversammlung“ ließe sich vielleicht, gewiss „mit Takt und Geschmack“, sagen: „wer von Gott herkommt und regelmäßig mit Gott verkehrt, gewinnt einen Glanz auf seinem Angesicht, von dem er selbst nichts wissen darf ... er darf dastehn in der Vollmacht des Höchsten und das hohe Selbstgefühl eines Boten Gottes soll und darf ihm Anlaß sein, all seine menschlichen Schwächen und Fehler mit dem Schein dieser Autorität zu bedecken“ (Niebergall, *Praktische Auslegung* Bd. III [Anm. 26], 115). Auch was Niebergall zu Gen 22 zu sagen weiß, bestätigt diese auratisierende Tendenz (a.a.O., 55ff.; vgl. I, 34).

72 Der Stellenwert, der dieser Bibelstelle in seinen Analysen zukommt, ist in jüdischer Auslegung keineswegs singulär. Auch F. Rosenzweig (ders., *Der Stern der Erlösung*. Teil III, Frankfurt am Main [Kaufmann] 21930, 160. 208) und Martin Buber (vgl. Lévinas, *Martin Buber, Gabriel Marcel und die Philosophie*, in: Ders., *Außer sich* [Anm. 64], 11-37) haben sich darauf bezogen. Und doch hat er (wie vor ihm kein anderer) einen in christlicher Auslegung kaum beachteten Gehalt erkennbar gemacht.

des anderen Menschen lässt ein Mehr-als-Phänomenales, ein „Unsichtbares“, „Unerkennbares, nicht Thematisierbares“<sup>73</sup> erfahrbar werden: einen reinen Ausdruck im Sinnlichen. Entsprechend figuriert der biblische Text auch die ersehnte Gottesnähe, von der im Anthropomorphismus des Angesichts gesprochen wird.

Das Angesicht des anderen Menschen ruft zur Verantwortung – es ertönt (Lévinas Analyse zufolge) im Zuge seiner Wahrnehmung die Aufforderung, es nicht zu verletzen.<sup>74</sup> Die Phänomenologie kommt hier der Deutung der biblischen Sprache zu Hilfe. In der Dimension des Unendlichen, in der das Angesicht begegnet, lässt sich aber zugleich die Güte und Barmherzigkeit Gottes vernehmen. Hierin präzisiert die biblische Aussage die phänomenologische Analyse. Dieses Vernommene ist aber nun nicht zu vergegenständlichen. Es ist, auch in dieser Hinsicht gibt der biblische Text den Hinweis, nur als Spur dessen wahrzunehmen, der schon vorübergegangen ist. Wenn man diesen Aspekt nochmals auf das Bild der intersubjektiven Erfahrung bezieht, das von Gott zu reden erlaubt wie von einem begegnenden Menschen, dann lässt sich sagen: Das, worauf es Lévinas ankommt, ist nicht wahrnehmbar, wenn man das Angesicht wie ein System von Zeichen liest, die auf andere Zeichen verweisen, um so Aufschluss zu geben über den Gesundheitszustand, den Charakter und dergleichen. Vielmehr kommt es ihm darauf an, dass der, der schon vorübergegangen ist, Zeichen seiner Spur hinterlassen hat.<sup>75</sup> Der biblische Text ist als Zeichensystem zugleich Spur von der Erfahrung, Gott – in der Differenz, die zwischen ihm und dem Menschen vorausgesetzt werden muss – begegnet zu sein.<sup>76</sup> Und sein Kontext lässt sich als Zeugnis der Erfahrung lesen, im Angesicht des anderen Menschen zur Verantwortung gerufen zu sein.

73 Martin Buber, Gabriel Marcel und die Philosophie, in: Lévinas, Außer sich (Anm. 64), 28.

74 Die drastischeren Ausdrücke, mit denen Lévinas im Spätwerk die der Reziprozität vorausgehende Asymmetrie im zwischenmenschlichen Verhältnis beschreibt, müssen hier unberücksichtigt bleiben. Den hier nur skizzierten Zusammenhang habe ich an anderer Stelle ausführlicher dargestellt (vgl. vom Vf.: Die Begegnung im Angesicht des anderen. Ein phänomenologischer Zugang zum seelsorgerlichen Gespräch im Anschluss an E. Lévinas, erscheint in: Evangelische Theologie 2003).

75 Vgl. zur Unterscheidung von Zeichen und Spur bes.: Lévinas, Humanismus des anderen Menschen. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von L. Wenzler, Hamburg (Meiner) 1989, 51-59. Ders., Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Übersetzt, hg. und eingel. v. W. N. Krewani, Freiburg/München (Alber) 1983, 209-235. Der Kontext ist beidemale eine kritische Anknüpfung an das dialogische Denken von Martin Buber. Mit dem unter dem Terminus „die Spur“ dargestellten Sachverhalt geht Lévinas über Buber hinaus.

76 Auch die Spur lässt sich als Zeichen lesen: „Sie spielt auch die Rolle eines Zeichens“ (Lévinas, Humanismus [Anm. 75], 55). Lévinas geht über den „ontologisch gefaßt[en]“ Zeichenbegriff hinaus, den Gese in der priesterschriftlichen Tradition ausgemacht hat (ders., Das Gesetz [Anm. 9], 67). Doch auch bei Gese heißt es: „Auf das Eigentliche kann nur hingewiesen werden, es ist das ganz Andere der Offenbarung, nicht das in der doctrina sich Einschränkende“ (ebd.).

Mit den Termini gesprochen, die Niebergalls praktische Auslegung leiten, wäre dieser mit Lévinas sichtbar zu machende Zusammenhang ein Motiv und ein Quietiv zugleich, insofern hier die Theophanie das Gebot begründet, dieses Gebot aber – wiewohl die menschliche Selbstbezüglichkeit unterbrechend – als wohlthuende Weisung erfahren werden kann: Das sich in der Begegnung mit dem anderen empfangende Selbst erhält sich als Selbst in der Verantwortung. In der Tat ist Lévinas nicht nur als Sozial-, sondern auch als Subjektphilosoph zu lesen, der die Grundbegriffe der Individualität, Freiheit und Verantwortung in eine Konstellation gebracht hat, die sich in den biblischen Texten wiedererkennen lässt. Die Wahrnehmung dieses Zusammenhangs verdankt sich aber der Einbeziehung der jüdischen Auslegungstradition der alttestamentlichen Texte.

Mein Zwischen-Fazit lautet in Kürze: Lévinas hat an diesem Text eine Dimension sichtbar gemacht, die bisher so deutlich nicht gesehen wurde.<sup>77</sup> Als Hermeneut der Bibel achtet er auf Phänomene, deren Beschreibung und nähere Bestimmung ihrerseits dem Prozess des Verstehens zugute kommen können. Aus dem Gesagten des biblischen Textes wird ein Sagen hörbar, das den Leser selbst betrifft. In Lévinas' Analysen spiegelt sich somit ein unter den Plausibilitäten des neuzeitlichen Bewusstseins zuweilen vergessener Aspekt der Hermeneutik. Nicht nur wird man davon ausgehen können, dass der Interpret dem Text die Fragen vorgibt, die dieser dann – gewissermaßen auf die Anklagebank gesetzt – zu beantworten hat. Sondern die Möglichkeit ist zuzugestehen, dass der Text seinerseits ein „Kerygma“ an den Interpreten zu richten vermag (wie Paul Ricœur formuliert hat<sup>78</sup>), das

---

77 Auch Miskotte setzt die Akzente anders. Er hat den drei der Perikope vorausgehenden Versen eine praktische Auslegung gewidmet. Sie ist mit „das Angesicht“ überschrieben. Bemerkenswert an dieser dem homiletischen Schema explicatio – applicatio folgenden Erörterungen scheint mir zu sein, dass jüdische Kommentare herangezogen werden. Man gewinnt kein so plastisches Bild von der Situation, in die hinein die „Anwendung“ sprechen könnte, wie bei Niebergall. Mit Anklängen an die dialogische Philosophie wird „das Reden zwischen dem Herrn und Mose ... in dem Mysterium von Person zu Person“ (Miskotte, Wenn die Götter schweigen [Anm. 56], 390) gesehen. Anders als bei Niebergall leitet hier aber nicht ein ästhetisches, anders als bei Lévinas auch nicht ein ethisches Paradigma, sondern gewissermaßen ein noetisches. „Das ‚Angesicht‘ ist [gedeutet mit Blick auf den aaronitischen Segen] mehr als die Präsenz an sich, es ist die erkannte Präsenz, die nicht bloß faktische, sondern existentielle Gemeinschaft. Es ist das Nahesein, das als Nahesein erfahren wird“ (a.a.O., 392). Auf diese Weise, die sich wie Bubers Terminus des „Zwischen“ mit Lévinas als ein „Seinsmodus“ (ders., Außer sich [Anm. 64], 15) deuten ließe, tritt zwar in den Blick, dass „der Mensch ... ein echter Gefährte und Partner“ (Miskotte, a.a.O., 393) ist, nicht aber die ethische Bedeutung, die in der Begegnung mit dem Angesicht entsteht. Miskotte deutet das „Mitgehen des Angesichts“ als „das sorgende Vorsehen, das weisheitsvolle Eintreten für die, die in Bedrängnis oder unter der Drohung der Mächte sind“ (ebd.). – Bei H.W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, München (Kaiser) 1990 (5. Aufl.), 116 findet sich nur die knappe Bemerkung, „panim“ erinnere „an die vielfältige Zuwendung (pna) des Menschen zu seinem Gegenüber“. Lévinas' Beschreibungen sind ungleich prägnanter und präzisierender.

78 Ricœur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1993 (4. Aufl.), 40.

ihn in seiner fragenden, urteilenden, richtenden Haltung selbst in Frage stellen und verändern kann.

Begründet ist der christliche Glaube zwar durch die prägnante Präzisierung von Gottes Gnade und Barmherzigkeit im zentralen Christussymbol. Die in diesem Namen zusammengefasste Erfahrung, die das Gottes-, Welt- und Selbstverhältnis betrifft, ist aber – in Einzelaspekten – im Umgang mit alttestamentlichen Texten zu entdecken. Nicht im Sinne eines Begründungs-, wohl aber im Sinne eines Entdeckungszusammenhangs kann das Alte Testament eine „Wahrnehmungs- und Sprachschule des Glaubens“ sein.<sup>79</sup> Es ist dann zuweilen mehr zu entdecken, als einer zu schnellen Frage danach, was Christum treibt, wahrnehmbar ist<sup>80</sup>, mehr aber auch, als einer die zeitgenössischen Plausibilitätsstrukturen ernst nehmenden praktischen Auslegung wie der Niebergalls.

#### 4. Das ethische Integral hermeneutischer Arbeit

Die spezifische Chance einer Predigt über alttestamentliche Texte liegt vor allem in deren profilierender Funktion. Für die praktische Auslegung ist damit der dritte von Martin Luther genannte Punkt, warum sich die Christen in Mose sollen schicken, reformuliert: man finde hier eine ganze Reihe von schönen Exempeln des Glaubens und Unglaubens, aus denen wir lernen sollen, „Gott zu vertrauen und zu lieben“<sup>81</sup>.

Bedarf es vor diesem Hintergrund noch einer jüdischen Stimme, die die andere (talmudische und midraschische) Auslegung der Texte einbringt, welche in christlicher Perspektive dem Alten Testament zugehören? Reicht es für die Hermeneutik des Alten Testaments nicht hin, mit Blick auf die ganze christliche Bibel eine doppelte Leserichtung im Rahmen dialogischer Kanonizität zu pflegen? Schon eine (von den exegetischen Wissenschaften zu verantwortende) differenzierte Wahrnehmung der Bedeutungen, die der Terminus „Gesetz“ im Alten Testament trägt, kann davor bewahren, hier insgesamt – mit Hirsch – ein „Gleichnis dessen [zu erblicken], was von dem Neuen Testament zerbrochen wird, [ein] ewiges Bild der im Evange-

79 Dalferth, Die Mitte ist außen (Anm. 10), 179.

80 K.G. Steck hat hervorgehoben, dass Martin Luther Inhaltliches an der hier besprochenen Perikope entgangen sei, weil er zu schnell den christologischen Bezug gesucht habe (ders., Predigthilfe zu 2. Mose 33, 17-23, in: G. Eichholz, Herr, tue meine Lippen auf. Eine Predigthilfe, Bd. 5, Wuppertal-Barmen [Emil Müller] <sup>2</sup>1961, 177-186, 183). Demgegenüber nennt er zum einen den in rabbinisch-jüdischer Exegese zentralen „Gedanke[n], daß Gottes Herrlichkeit eben in seiner Güte besteht“ (a.a.O., 182), zum anderen aber auch einen Aspekt im Verständnis der menschlichen Freiheit: „In all der fast erschreckenden Anschaulichkeit der Darstellung verbirgt sich das Geheimnis der menschlichen Existenz in der Geduld Gottes als einer Existenz in der Freiheit des gegönnten Raums: nicht daß der Mensch von Natur frei wäre, interessiert den Text, sondern daß er einen freien Raum zugeteilt bekommt, macht sein Leben aus“ (a.a.O., 183).

81 Bornkamm/Ebeling (Hg.), Ausgewählte Schriften Bd. 2 (Anm. 55), 222.

lium verneinten Gesetzesreligion“<sup>82</sup>. Im Licht dieser Bedeutungen kann auch die Auslegung des Neuen Testaments vor Missverständnissen bewahrt werden.<sup>83</sup> Was also ist im Dialog mit der jüdischen Tradition für die christliche Auslegung dieser Texte hinzuzulernen? Ich nenne 4 Punkte ohne den Anspruch auf Vollständigkeit.

1. Lévinas bezeugt seinerseits (hier mit Bezug auf Ps 119, 19) eine differenzierte Erfahrung mit dem Gesetz: „Gesetz als Freude, als Trost, als Befreiung. Niemals als Joch! Das wird manchen Christen überraschen“<sup>84</sup>. Doch auch, wenn dies heute keine Überraschung mehr darstellt, wirft es die Frage auf, ob sich auf der ganzen Linie „vom Evangelium her ... ein anderes Verständnis des Gesetzes als aus dessen Selbstausslegung“<sup>85</sup> ergibt. Die Einbeziehung jüdischer Tradition eröffnet eine andere Perspektive auf die Texte. Das schon bedeutet einen Widerstand gegen die Gefahr, den Anderen in der Weise eines Vorurteils wahrzunehmen.<sup>86</sup> So wird sich die theologische Einsicht je und je bewähren können, dass sich „Evangelium“ neben (bzw. in) dem „Gesetz“ auch in diesem Korpus findet.<sup>87</sup> Damit kann eine erste Antwort auf die oben kurz skizzierten Vorbehalte Schleiermachers verknüpft werden: Die Weise, wie Lévinas vom Gebot handelt, von dem aus das Gesetz erst in seinem Sinn verstehbar wird, eröffnet eine Perspektive, in der es nicht mehr als das dem christlichen Glauben „Fremdeste“ erscheinen muss. Vielmehr ist es paradigmatisch für ein Moment der Mitteilung des Glaubens selbst, die sich in der kommunikativen Situation im Angesicht der anderen vollzieht. Lévinas hat mit dieser sozialen Urszene zudem ein Verhältnis beschrieben, das sich nicht durch den „Ge-meingeist eines Volkes“ beschränken lässt.<sup>88</sup>

82 V. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2 [Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels], München (Kaiser) 1960, 420 Anm. zit. E. Hirsch, *Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums* (1936), 63.76.83.

83 H. Gese hat gezeigt, dass erst ein schöpfungstheologisches Verständnis der Sabbatruhe die Perikope vom Ährenraufen der Jünger am Sabbat auf die in ihr verarbeitete Tradition hin durchsichtig macht. Ohne einen derart klärenden Blick auf das Alte Testament müsste man meinen, dass Jesus „hier die humane Freiheit gegenüber der übertriebenen Gesetzhlichkeit“ eines äußerlich geregelten Lebens verteidige (Gese, *Das Gesetz* [Anm. 9], 78). Die von Gese hervorgehobene messianische Bedeutung des Ährenraufens geht hierbei verloren.

84 Lévinas, *Außer sich* (Anm. 64), 179.

85 Müller, *Homiletik* (Anm. 5), 223 mit Bezug auf O. Hofius, *Ist Jesus der Messias?* in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 8, 1993, 103-129.

86 Von Vorurteilen ist Schleiermachers Schilderung der jüdischen Religion in der 5. Rede über die Religion nicht frei. Smend nennt sie eine „Karikatur“, aus der man allerdings etwas lernen könne (Smend, *Die Kritik am Alten Testament* [Anm. 24], 115.121.127).

87 Vgl. E. Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen (Mohr Siebeck) 1998, 195 Anm. 186.

88 Zu fragen wäre auch, ob sich die Verwandtschaft der messianischen Weissagung mit dem Christentum nicht präziser fassen lässt, wenn man sie im Bezug auf Lévinas' Interpretation der Gottesknechtslieder interpretiert. Man müsste dann nicht, wie dies im Ausgang

2. vermag die Einbeziehung der jüdischen Auslegungstradition einen Beitrag zu der Aufgabe zu leisten, einen reflektierten Gebrauch von den hermeneutischen Modellen zu machen, die die praktische Auslegung des Alten Testaments in ihrer Geschichte geleitet haben. Die das Schriftprinzip tragenden theologischen Kategorien wie Verheißung und Erfüllung, Verborgenheit und Offenbarung, Gesetz und Evangelium fungieren zugleich als vorausgesetzte Konstruktionen der Auslegung. Ohne ins Detail gehen zu können, beschränke ich mich darauf, auf den Gebrauch des erstgenannten Schemas kurz einzugehen, und komme in diesem Zusammenhang noch einmal auf Schleiermacher und Niebergall zurück.

Zwar bezeugen paulinische Stellen, so Schleiermacher in dem schon zitierten § 132 der Glaubenslehre, „den Nutzen der alttestamentlichen Stellen“, doch sie bezeugen ihn für die Zeitgenossen Pauli. Wer aber „unmittelbare Gewissheit aus eigener Anschauung gewonnen“ habe, bedürfe dieser „Voraussetzungen für seinen Glauben nicht mehr“. Niebergall ist dieser Einschätzung Schleiermachers gefolgt. Für ihn begründet die religionsgeschichtliche Betrachtung seine Kritik an der „holden Fiktion ..., daß der alten Väter Schar höchster Wunsch und Sehnen gerade Jesus war, und was sie prophezeit, nun erfüllt ist in Herrlichkeit“<sup>89</sup>. Als „Ersatz des alten Verheißungsschemas“<sup>90</sup> bietet er den Entwicklungsgedanken auf, der das Deutungsmuster des Fortschritts mit dem praktischen Prinzip der Erziehung verknüpft.<sup>91</sup> Auch wenn das Reformjudentum seiner Zeit eine positive Würdigung erfährt<sup>92</sup>, kommt es zu einem Satz wie diesem: „Israel hat, wie die Muschel die Perle, so Jesus in sich erzeugt, und damit seine Schuldigkeit getan; denn wozu ist die Muschel sonst da?“<sup>93</sup> Wenn man diesen Satz in eine an Lévinas gebildete Perspektive stellt, dann ist nicht die Historisierung des heilsgeschichtlichen Arguments von der bleibenden Erwählung Israels hierbei das Problem<sup>94</sup>, sondern die Ablenkung des mit Lévinas entwickelten ethischen Gesichtspunkts.

---

vom § 12.3 der Glaubenslehre (2. Aufl. Bd. 1 [Anm. 24], 86) sich nahe legt, mit Blick auf Jer 31,31-34 die „innerste Trennung“ betonen, sondern käme zu überraschenden Deutungen des historischen Jesus, der sich im Angesicht der ihm begegnenden Menschen bitten ließ (was an Mt 15,21-28 auszuführen wäre); auch wenn er, wie Schleiermacher in einer Predigt sagt, den Willen Gottes „nicht von außen“ empfing, weil er ihm „angeboren“ gewesen sei (zit. nach Smend, Die Kritik am Alten Testament [Anm. 24], 113), läßt er sich durch die Hartnäckigkeit der ihm begegnenden kanaänischen Frau unterbrechen – und das nicht gegen den Willen Gottes. Die Differenz im Verhältnis zur kanaänischen Frau zeigt sich – mit Lévinas gesprochen – als Nicht-Indifferenz Jesu, zu der es allerdings die Zeit eines Gesprächs braucht.

89 Niebergall, Praktische Auslegung Bd. I (Anm. 26), 4.

90 A.a.O., 11.

91 A.a.O., 4.

92 „Jenes engherzige ‚Nur wir‘ steht uns gar nicht an“ (a.a.O., 29).

93 Niebergall, Praktische Auslegung Bd. I (Anm. 26), 1; vgl. Bd. III, 343.

94 Die Kritik der Philosophie der Totalität, mit der Lévinas' erstes Hauptwerk „Totalität und Unendlichkeit“ einsetzt, erstreckt sich allerdings auch auf das theologische Deutungsmuster der Heilsgeschichte.

In diesem Zusammenhang lässt sich eine zweite Antwort auf das mit Schleiermacher skizzierte Problem geben. Lévinas' phänomenologische Analysen können als Ausdruck seines eigenen Versuchs gelten, „unmittelbare Gewissheit aus eigener Anschauung“ zu gewinnen, vor aller institutionalisierter Differenzierung und der Regelung von Verhältnissen durch Gesetze verantwortlich zu sein. Wenn er immer wieder biblische Verse zitiert, dann geschieht das nicht in der Funktion eines Beweises, sondern als Zeugnis „eine[r] Tradition und eine[r] Erfahrung“<sup>95</sup>, die durch Fortschritte im Bewusstsein nicht überholt worden sind und nicht überholt werden können. Man kann also im Rekurs auf Lévinas Zweifel an der Meinung Schleiermachers geltend machen, „das allmähliche immer weitere Zurücktreten des alten Testaments ... [liege] in der Natur der Sache“ (s.o.).

3. sind die Texte des Alten Testaments nicht so zu verwenden, dass man sich für die Predigt aus ihnen die „speziellen Gegenstände“ (Paul Drews) herausbricht wie aus einem Steinbruch.<sup>96</sup> Vielmehr bedarf es der kritischen Prüfung der profilierenden Funktion des alttestamentlichen Textes im Licht der Idee des alttestamentlichen Glaubens, der dialektisch auf den neutestamentlichen zu beziehen ist.<sup>97</sup> Vom speziellen Gegenstand, wie er in den Texten des Alten Testaments figuriert ist, wird so zu handeln sein, dass die Idee des christlichen Glaubens im Spiegel und Gleichnis des alttestamentlichen wiedererkannt werden kann.<sup>98</sup> Möglich ist das, wenn

95 Lévinas, Humanismus (Anm. 75), 98.

96 Dass Niebergall dieser Gefahr nicht immer widerstanden hat, ist durch seine Auffassung zu belegen, „Mit Gott, für König und Vaterland“, sei „der ganze Ausdruck der Frömmigkeit des Alten Testaments“ (ders., Praktische Auslegung Bd. I [Anm. 26], 7).

97 Janowski hat diesen Zusammenhang am Johannesprolog aufgezeigt (Ders., Der eine Gott [Anm. 2], 23 mit Bezug auf H. Seebaß). Einerseits ist der Prolog nur verständlich, wenn man auf die alttestamentliche Schechina-Theologie rekurriert. Andererseits verleiht er aber der vorausgesetzten Schechina-Theologie auch einen neuen Akzent: an die Stelle der Bindung an Tempel, Kult, Land und Volk ist die Bindung an einen Menschen getreten, der als gebürtiger Jude aus diesem Volk stammt. – Der Begriff der Dialektik ist aber klärungsbedürftig, wenn das „alte“ als das „andere“ Testament auch darin anerkannt bleiben soll, dass es die heilige Schrift einer anderen Religion, eben des Judentums, ist. Ohne diese Einschränkung könnte man Dialektik auch mit E. Hirsch so verstehen, dass die in den alttestamentlichen Texten zum Ausdruck kommende – so laut dessen Wortwahl – „unterchristliche“ (ders., Predigerbibel, Berlin [de Gruyter] 1964, 174) Stufe jüdischer Religiosität als in christlicher aufgehoben und bewahrt erschiene. Hirsch hat dieses Verständnis, das antithetische Auslegungsmodell mit der religionsgeschichtlichen Methode in frömmigkeitspraktischer Absicht vermittelnd, in seiner Meditation zu Gen 32,22-33 exemplarisch durchgeführt. Sie schließt mit der selbstreflexiven Einsicht, dass auch dem Prediger das „falsche Pnielbeten“ nicht fremd sein werde. „Das ganze Leben im Gottesverhältnis ist ein einziger, immer wieder neu gegangener und niemals vollendeter Weg von Pniel nach Gethsemane“ (a.a.O., 175). Das hierbei vorausgesetzte Urteil über das magische „Pnielbeten“ leidet aber unter einer begrenzten Wahrnehmung anderer Auslegungsoptionen dieses Textes, die sich unter anderen Voraussetzungen hätten erschließen können.

98 In Lévinas' Texten ist die Ambivalenz, die Differenz im Gottesverhältnis nicht aufgehoben, wie sie die alttestamentlichen Texte zur Sprache bringen (vgl. Anm. 63). Einerseits

man von einem dreidimensionalen Erfahrungsbegriff ausgeht, der erst dann zureichend gefasst ist, wenn er das Gottes-, Welt- und Selbstverhältnis betrifft. Die theologische Bedingung solcher Erfahrung – die Selbigekeit des in beiden Teilen der christlichen Bibel bezeugten Gottes – ist aber in einem Lied Martin Luthers, von Eilert Herms im Zusammenhang seiner Theologie des Kanons prominent zitiert, so gefasst, dass der „ist, der er ist“ (wie sein Name nach Ex 3,14 lautet) „heißt Jesus Christ“.<sup>99</sup> Unter dieser Bedingung kann auch in christlicher Perspektive der alttestamentliche Text als ein – potentiell – je mich ansprechendes Gotteswort gehört werden.<sup>100</sup> Weil von der Selbigekeit Gottes nicht erfahrungs-unabhängig gehandelt werden kann, weist dieser Gesichtspunkt theologischer Lehre wieder zurück auf den der Mitteilung des Glaubens in praktischer Auslegung auch von Texten aus dem alttestamentlichen Korpus der christlichen Bibel. Das Wechselverhältnis prinzipiell und material homiletischer Fragen mit denen der biblischen Hermeneutik ist unauflösbar.

Unter der Voraussetzung eines dreidimensionalen Erfahrungsbegriffs ist aber drittens die von Schleiermacher geäußerte Auffassung relativiert, das Christentum stehe zum Judentum in keinem anderen Verhältnis als zum Heidentum.<sup>101</sup> Hintergrund dieser Auffassung ist die Berufung auf ein „Gefühl“, das sich durch die historische Beziehung der Religionen gestört weiß.<sup>102</sup> Das unter der Kategorie des „Selben“ entwickelte fromme Selbstbewusstsein bildet den Maßstab.<sup>103</sup> Im Zusammenhang von Lévinas' Analysen kann nun nachvollzogen werden, dass die „unmittelbare Gewissheit aus eigener Anschauung“ im „Gefühl“ auch unter der Kategorie des „Anderen“ beschrieben werden kann. Ohne das hier näher entfalten zu können, verbindet es beide Autoren, dass sie dem griechischen Denken die

---

beschreibt er das „Entsetzen vor dem Anderen, das Anderes bleibt“ (Lévinas, *Die Spur des Anderen* [Anm. 75], 211); es charakterisiere die Philosophie. Gewissermaßen ist das der ferne, der fremd bleibende Gott. Andererseits spricht er aber auch vom „Guten“, das die Freiheit einsetze: „es liebt mich, bevor ich es geliebt habe“ (ders., *Jenseits des Seins* oder anders als Sein geschieht, Freiburg/München [Alber] 1992, 42 Anm.). Dass „die Liebe zum Anderen als dem Anderen“ bestimmendes Moment der Gottheit Gottes ist (E. Jüngel, *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV*, Tübingen [Mohr Siebeck] 2000, 214), ist hiermit auch behauptet. Während allerdings der trinitarische Gottesbegriff durch das „gegenseitige Anderssein“ Gottes selbst bestimmt ist (ebd.), hat nach Lévinas „das Gute als das Unendliche ... kein anderes“ (ders., *Jenseits des Seins*, 42 Anm.). Diese Differenz im Gottesbegriff ist festzuhalten.

99 Herms, *Was haben wir an der Bibel?* (Anm. 4), 147. Das in Ex 3, 9-15 begegnende „Zeugnis der eigenen Identität“ des in den alttestamentlichen Texten vielfach und unter unterschiedlichen Namen bezeichneten Gottes (a.a.O., 137ff.) ist „Ätiologie“ und „Paradigma“ (a.a.O., 149 mit Bezug auf Schleiermacher).

100 Vgl. Smend, *Die Kritik am Alten Testament* (Anm. 24), 122: „Der Gott der Christen, der Vater Jesu Christi ist identisch mit dem Gott des Alten Testaments. Sein Reden und Handeln ‚vorzeiten‘ [Heb 1,1f.] war nicht das gleiche wie das ‚in den letzten Tagen durch den Sohn‘, aber es war das Reden und Handeln des gleichen Gottes.“

101 Schleiermacher, *Der christliche Glaube* Bd. 1 (Anm. 24), 83 (§ 12); s.o. Anm. 28.

102 Vgl. dazu: Smend, *Die Kritik am Alten Testament* (Anm. 24), 118.

103 A.a.O., 122.



Gerechtigkeit nicht verweigern.<sup>104</sup> Anders als Schleiermacher zeigt Lévinas aber, dass der Ertrag einer philosophischen Auseinandersetzung mit Platon durchaus für die Auslegung des Alten Testaments fruchtbar gemacht werden kann. Er wagt es, das „Jenseits des Seins“ so zu verstehen, dass es ein Geschehen bedeutet, und erkennt dieses Geschehen im Vernehmen der göttlichen Stimme wieder, wie sie die biblischen Texte bezeugen.

4. scheint mir aber auch die identitätsstiftende Funktion des homiletischen Textbezuges<sup>105</sup>, insbesondere des Bezuges auf alttestamentliche Texte, selbst kritischer Regulation zu bedürfen. Über die aus dem Schriftprinzip abgeleiteten hermeneutischen Gesichtspunkte hinaus, die der Vergewisserung auf dem Wege der Mitteilung des Glaubens dienen, ist dies ein verantwortungsethischer Aspekt der Predigtarbeit. Er betrifft die in der Geschichte wirklich gewordene und gegenwärtig mögliche Wirkung der Art und Weise, wie der christliche Wahrheitsanspruch öffentlich vertreten wird. In diesem Zusammenhang lässt sich eine vierte Antwort auf Schleiermachers Haltung zum Alten Testament versuchen. Aus – inzwischen – selbst historischen Gründen der (das Verhältnis zum Judentum betreffenden) Wirkungsgeschichte christlicher Predigt reicht es nicht hin, das Alte Testament als eine bloß historische Voraussetzung für das Verstehen des Neuen und als „allgemeine Hilfswissenschaft für die gesamte historische Theologie“<sup>106</sup> zu nehmen.

Darüber hinaus kann die Wahrnehmung der jüdischen Auslegung dieser Texte zu den Kautelen homiletischer Arbeit gerechnet werden. Für beide Auslegungstraditionen ist eine identitätsstiftende Funktion des Textbezugs grundlegend und unverzichtbar. Es spricht ja in der Tat, um noch einmal Schleiermacher zu zitieren, nicht nur aus den alttestamentlichen Texten, sondern auch aus ihrer jüdischen Auslegungstradition der „Gemeingeist des Volkes“. Mit Lévinas als Verstehenshelfer ist aber zu sehen, dass dieser Geist sich nicht in der Abschottung gegen andere erschöpft. Seine Analysen erlauben auch Zweifel daran, dass in einer Abgrenzung (dass in dem Widerstand gegen die eigene Kultur, wie Jan Assmann mit Bezug auf das Deuteronomium sagt<sup>107</sup>) deren fundamentale Bedeutung liegt. Aus Lévinas' Interpretation der alttestamentlichen Rede vom „Angesicht“ lassen sich Motive dafür ableiten, die identitätsstiftende Funktion des Textbezugs auf ein ethisches Integral zu ihrer Ausübung zu beziehen.<sup>108</sup>

104 A.a.O., 126. Vgl. v. Vf.: Schleiermacher und Lévinas. Zum Verhältnis von Kulturphilosophie, Religion und Ethik (erscheint in der Neuen Zeitschrift für Systematische Theologie 3/2002).

105 Josuttis, Die Bibel als Basis der Predigt (Anm. 35), 392.

106 Schleiermacher, Kurze Darstellung. 2. Aufl. (Anm. 11), Anm. zu § 115, 48.

107 J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis (Anm. 9), 196-228.

108 Man kann fragen, ob nicht auch Paulus, bei aller Differenz im Gesetzesverständnis, eine gewissermaßen Lévinas'sche Erfahrung gekannt hat. Die Passage Röm 9-11 ließe sich, auf der Rückseite der heilsgeschichtlichen Argumentation in diesem Sinne lesen. Denn im Medium seines theologischen Denkens widersteht er der Tendenz in der Gemeinde seiner christlichen Adressaten, die jüdische Erwählung zu verleugnen.

Es kann als ein Bildungserfordernis gelten, das Verhältnis von Symbolen, die kulturelle Identität orientieren, und ihrer Bedeutung für die personale Identität<sup>109</sup> ethisch zu kontrollieren. Symbolische Funktion hat im hier thematischen Zusammenhang aber insbesondere der theologische Gesetzesbegriff gehabt.<sup>110</sup> Das hier geltend zu machende Bildungserfordernis ist nun in der (m.E. elementaren) Bedeutung zu begründen, die die phänomenologischen Analysen von Lévinas der Verantwortung gegeben haben.<sup>111</sup> Sie fordern nicht moralisch, sondern gehen davon aus, dass der Andere, der auf andere Weise seine Identität in Bezug auf die Texte der Bibel zu bewahren sucht, nicht nur Ideal oder Anti-ideal, nicht nur religionsgeschichtliches Modell<sup>112</sup> oder theologisches Exempel ist – sei's für eine zu problematisierende Gesetzesfrömmigkeit, sei's für das Religionsproblem überhaupt –, sondern wirkliches Antlitz, das mir begegnen kann.<sup>113</sup> Christliche Predigt findet in Israels Gegenwart statt<sup>114</sup>, dem „geschichtsbegleitenden Weggefährten“ der Kirche, wie Martin Stöhr formuliert.<sup>115</sup> Dieses Bewusstsein kann durch eine Erweiterung des „Dialogs mit der Textstelle“ wachgehalten werden, den Schleiermacher empfohlen hat.

Im Ausgang von den bibelhermeneutisch ausgewiesenen Analysen von Lévinas stellt sich schließlich die mit den Mitteln der Sprechakttheorie ausgearbeitete homiletische Frage mit einem spezifischen Akzent. How to do things with words<sup>116</sup> ist in der Tat nicht nur eine technische, eine strategische oder taktische, sondern auch eine verantwortungsethische Frage. Sie betrifft (1.) gewiss die Freiheit des Hörers, seiner Rezeption (an der sich Henning Luther zufolge das Ethos des Redners zu orientieren hat). Sie richtet sich aber auch (2.) kritisch gegen den Gebrauch der

109 Mit J. Assmann gehe ich davon aus, dass ein individueller, personaler und kultureller Identitätsbegriff zu unterscheiden ist (ders., Das kulturelle Gedächtnis [Anm. 9], 132. 135).

110 Er findet sich in unbewusster, in verdünnter Gestalt noch in zeitgenössischen Kommentaren zum Tagesgeschehen, wenn nämlich ein heuchlerisches Verhalten als „pharisäisch“ bezeichnet wird. Hartnäckig hält sich außerdem die Meinung, der Pharisäismus verkörpere eine Gesetzesreligion, die sich durch Zwang auszeichne.

111 Diese Analysen haben, um eine schöne Formel v. Rads zu gebrauchen, „das Risiko des eigenen verantwortlichen Hörens“ auf sich genommen (G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments Bd. 2 [Anm. 82], 348f.).

112 Niebergall, Praktische Auslegung Bd. II (Anm. 26), 2.

113 Dieses Angesicht muss nicht wie unter einer Decke verborgen wahrgenommen werden (2 Kor 3,13), sondern es vermag zu sprechen, ohne dass die Bekehrung zum christlichen Glauben als Voraussetzung zu fordern wäre.

114 Der Ausdruck ist geprägt und wird verwendet von: Arnulf H. Baumann, Ulrich Schwemer (Hg.), Predigen in Israels Gegenwart. Predigtmeditationen im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs, Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 1986. (Bd. 2 [1988], Bd. 3 [1990]).

115 M. Stöhr, Art. Gesetz und Evangelium, in: EKL Bd. 2, Göttingen 1989, Sp. 149-153. hier: 151.

116 J.L. Austin, 1962.

(genannten) hermeneutischen Modelle, der das „alte“ als das „andere“ Testament nicht voll anerkennt. (3.) ist aber die mögliche Diskrepanz zwischen der Intention des Redners und ihrer Wahrnehmung durch den Rezipienten<sup>117</sup> ethisch zu regulieren.

Das homiletische Motiv dazu liegt im Situationsbezug der Predigt. Die Verantwortung im Angesicht des anderen nämlich macht die Situation der Rede aus, für die ein responsives Moment konstitutiv ist.<sup>118</sup> In ihr ist mehr impliziert als eine Gestaltungsaufgabe (wie viel Mühe auf sie auch zurecht verwendet werden mag): die Dimension eines Sagens, die allem Gesagten immer schon inhärent. „Der geoffenbarte Gott unserer jüdisch-christlichen Spiritualität“, schreibt Lévinas, „zeigt sich in seiner Spur, wie in Kapitel 33 des Exodus. Zu ihm hingehen heißt nicht, dieser Spur ... folgen, sondern auf die Andern zugehen“<sup>119</sup>. Eben das aber ist eine Implikation des homiletischen Leitsatzes Rösslers, mit dem ich schließen möchte: Es gehe in der Predigt darum, dem Hörer „die Gewißheit im Christentum zu stärken und die Orientierung im Leben zu fördern“<sup>120</sup>.

### Abstract

To preach Old Testament texts requires a Christian understanding of them. However, there is more than one hermeneutical pattern of such an understanding. What are the criteria of their responsible use in christian worship? The author argues that in two aspects the ethics of preaching transcends the hermeneutical question: the biblical texts are being read for practical use in the dimension of religion, and the Old Testament texts have to be recognized as sources of another religion also. It matters in a radical ethical perspective that the own understanding has to be communicated in the face of the others.

---

117 H. Luther, Die Predigt als Handlung. Überlegungen zur Pragmatik des Predigens, in: Beutel/Drehen/Müller (Hg.), Homiletisches Lesebuch (Anm. 60), 222-239, 230.

118 Lévinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München (Alber) 1987, 84-105. Vgl. weiter: Lévinas, Alltagssprache und Rhetorik ohne Eloquenz, in: Ders., Außer sich (Anm. 64), 183ff.

119 Lévinas, Die Spur des Anderen (Anm. 75), 235. Ders., Humanismus (Anm. 75), 59.

120 Rössler, Grundriß (Anm. 5), 390. – Dr. E. Dörrfuß, Pfr. Chr. Rothe, Prof. Dr. A. Schardt und Dr. E. Volkmann haben das Typoskript mit kritisch-konstruktivem Blick durchgesehen und mich zu einigen Präzisierungen und Neuakzentuierungen veranlasst. Für diese Rückmeldung danke ihnen sehr.