

PREDIGT DES ALTEN TESTAMENTS

Exegetische und hermeneutische Überlegungen zum Umgang mit alttestamentlichen Texten

Siegfried Kreuzer

1. HINFÜHRUNG

Der folgende Beitrag geht davon aus, dass das Alte Testament zu den Grundlagen des christlichen Glaubens gehört bzw. dass es in Verbindung mit dem Neuen Testament die entscheidende Grundlage der Kirche und des christlichen Lebens ist. Das entspricht nicht nur den reformatorischen Bekenntnissen,¹ deren diesbezügliche Aussagen in der Regel unter dem etwas trockenen Begriff des Schriftprinzips zusammengefasst werden, sondern etwa auch der schönen Formulierung des Zweiten Vatikanischen Konzils vom Studium der Bibel als der »Seele der Theologie«.²

Diesem Schriftprinzip entspricht allerdings nicht immer die Praxis und auch nicht immer die Theorie. Die Vorschläge, auf das Alte Testament zu verzichten, die mit verschiedenen Ursachen und Begründungen im Lauf der Kirchengeschichte immer wieder einmal und auch neuerdings gemacht wurden, sind bekannt und brauchen hier nicht vertieft zu werden. Sie fordern aber immerhin dazu heraus, das Alte Testament nicht nur theoretisch zu verteidigen, sondern den konkreten Umgang damit zu bedenken.

Die folgenden Ausführungen möchten dazu einen kleinen Beitrag leisten, und zwar vorwiegend an Hand der Predigt über alttestamentliche Texte. Dass ich mit diesem Beitrag gerne meinen Freund und langjährigen Kollegen Johannes von Lüpke grüße, liegt nicht zuletzt daran, dass er ein Systematiker ist, der stets auch die biblischen, und das heißt für ihn: auch die alttestamentlichen, Grundlagen heranzieht und reflektiert.

¹ Zusammenfassend und ausführlich in der Konkordienformel, der Sache nach auch an vielen anderen Stellen; lange Zeit auch sichtbar ausgedrückt durch die heute (infolge meist überlanger und oft sehr subjektiver »Hinführungen«) weithin verloren gegangene Praxis, sich bei der Verlesung des Predigttextes zu erheben.

² Konzilsdekret *Dei Verbum*, Art. 24.

2. PROBLEMANZEIGE: DAS ALTE TESTAMENT IN DER HOMILETIK

Die Predigt ist, jedenfalls in den evangelischen Kirchen, ein zentraler Teil des Gottesdienstes und des kirchlichen Handelns. Die Predigt über alttestamentliche Texte steht damit exemplarisch für den Umgang mit dem Alten Testament auch in anderen Bereichen. In der derzeit noch gültigen Perikopenordnung ist etwa ein Fünftel der Texte aus dem Alten Testament, in der neuen Perikopenordnung ist es ein Drittel. Dass sich mit den Texten des Alten Testaments besondere hermeneutische Herausforderungen stellen, ergibt sich aus dessen vorchristlicher Entstehung, daraus dass es zugleich die Heilige Schrift des Judentums ist, und nicht zuletzt aus inhaltlichen Gründen.

Im Blick auf die Predigt alttestamentlicher Texte liegt es nahe, nach einschlägigen Erörterungen in der homiletischen Fachliteratur zu suchen. Interessanter Weise ist dazu jedoch nur wenig zu finden. Zwar werden wichtige Fragen der Homiletik erörtert, insbesondere die Person des Predigers, die Rolle der Hörer, die Sprache der Predigt, die Predigt als liturgischer Akt, die Erarbeitung von Predigten usw. Fragen der Exegese und des Inhalts spielen jedoch kaum eine Rolle bzw. bleiben sehr allgemein.

Forschungsgeschichtlich geht es um die sog. empirische Wende in der Homiletik, die jedoch in neuerer Zeit eng mit unterschiedlichen Varianten der Rezeptionsästhetik³ verbunden und dabei weithin wieder sehr theoretisch und abstrakt wurde.

Markant für den seinerzeitigen Neuansatz war die von Ernst Lange geprägte Rede von der homiletischen Situation:

»Zu fragen ist in diesem Zusammenhang nicht nach *der* Predigt als *praedicatio verbi divini*, als Ursprung der Kirche, nach ihrem Wesen und ihrer Verheißung, sondern nach dem konkreten homiletischen Akt, nach der wöchentlichen Predigt-aufgabe und ihrer Lösung. Die *praedicatio verbi divini* ist Gegenstand systematisch-theologischer Erwägung, das heißt der Bemühung um die Verantwortung der christlichen Wahrheit im Horizont der Welterkenntnis und Welterfahrung der jeweiligen Gegenwart [...] Die Praktische Theologie aber, als das Nachdenken über die Vollzüge der gegenwärtigen Kirche und ihre verantwortliche Wahrnehmung fragt nach dem *Auftrag*, der diese Verheißung hat, und nach seiner verantwortlichen Erfüllung. [...]

Der homiletische Akt ist eine Verständigungsbemühung. Gegenstand dieser Bemühung ist die christliche Überlieferung in ihrer Relevanz für die gegenwärtige Situation des Hörers und der Hörergemeinde.«⁴

³ So programmatisch bei GERHARD MARCEL MARTIN, »Predigt als offenes Kunstwerk«? Zum Dialog zwischen Homiletik und Rezeptionsästhetik, *EvTh* 39 (1984), 46–58; siehe auch die leicht aktualisierte Fassung in: RUTH CONRAD/MARTIN WEBER (Hg.), *Protestantische Predigtlehre. Eine Darstellung in Quellen*, Tübingen 2012, 258–271.

⁴ ERNST LANGE, *Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit* (Vortrag Esslingen, 1967); erschienen u.a. in: DERS., *Predigen als Beruf. Aufsätze*, hg. von RÜDIGER SCHLOZ, Stutt-

Bei dieser Frage nach der verantwortlichen Erfüllung hatten zunächst die Exegese und die Fragen der Hermeneutik noch ein gewisses Gewicht. Sukzessive verlagerte sich das Gewicht auf die Rhetorik⁵ und z.B. auf soziologische und kommunikationstheoretische Fragen. Damit wurde zum Teil ein Nachholbedarf abgedeckt, zunehmend kam es aber auch zu einer erheblichen Veränderung. Die Bemühungen, die Situation wahrzunehmen, die Person und die Rolle des Predigers zu bedenken und die verschiedenen Bezugs- und Hilfswissenschaften für die große Aufgabe des Predigens fruchtbar zu machen,⁶ haben ihre Bedeutung, aber es ist doch markant, wie sehr die inhaltlichen Fragen zurücktreten bzw. nur abstrakt und formal angesprochen werden.⁷

Wenn wir danach fragen, wie im Rahmen des »homiletischen Aktes« bzw. in der Reflexion dazu das Alte Testament wahrgenommen wird, so ist zunächst eine interessante Beobachtung zu machen: Wo überhaupt in der neueren Homiletik auf die Rolle der biblischen Texte Bezug genommen wird, wird meistens nicht zwischen alttestamentlichen und neutestamentlichen Texten unterschieden. Insbesondere in den Rezeptionsästhetischen Konzepten wird praktisch immer nur vom Text oder vom Autor ganz allgemein gesprochen. Eine Differenzierung zwischen Altem und Neuem Testament wird kaum thematisiert. M.E. hat das zwei Ursachen: Zum einen das grundsätzlichen Konzept, d.h. die primäre Orientierung an der Rezeption. Die homiletische Situation gibt vor, welcher Text bzw. was am Text brauchbar und akzeptabel ist. Widerständiges muss nicht unbedingt rezipiert werden.⁸

Der andere Grund liegt wohl darin, dass in der Regel (nur) an die Predigttexte der Perikopenordnung gedacht wird. Diese Texte stellen faktisch eine Vorauswahl dar, und zwar von Texten, die sich relativ leicht aus christlicher Sicht

gart 1976, 9–51; zitiert nach der Wiedergabe in: CONRAD/WEBER (s. Anm. 3), 194–226: »II. Funktion und Struktur der homiletischen Aktes« (201–214): 201f.

⁵ So etwa bei GERT OTTO, *Predigt als Rede. Über die Wechselwirkung von Homiletik und Rhetorik*, Stuttgart 1976; und AXEL DENECKE, *Persönlich Predigen. Anleitungen und Modelle für die Praxis*, Gütersloh 1979.

⁶ Allerdings hatten auch die älteren Predigtlehren diese Fragen durchaus mit im Blick.

⁷ Die Umfangsbegrenzung erlaubt leider nicht, die hier skizzierte Entwicklung an Hand der einschlägigen Literatur genauer darzustellen.

⁸ Siehe dazu etwa die Formulierung bei WILHELM GRÄB, *Predigtlehre. Über religiöse Rede*, Göttingen 2013 (im Abschnitt: *Die Bibel als Basis der Predigt*, 92–107): »Ob wir die Bibel als Gottes Wort auffassen oder als kirchlich kanonisierte Sammlung derjenigen Schriften, die das symbolische Kapital der christlichen Religion bilden, stellt – homiletisch gesehen – einen komplementären Sachverhalt dar. Religiösen Sinn machen diese Texte immer erst dann, wenn sie auf die je eigenen Lebensfragen hin ausgelegt werden, bzw. sich zeigt, dass sie sich zum Stoff für die je eigene, von jedem selbst zu vollziehende religiöse Lebensdeutung eignen.« (95) – Diese Voraussetzung schließt schwierige und widerständige Texte nicht aus, legt ihre Heranziehung aber auch nicht gerade nahe.

aufnehmen lassen, oder Texte, die man gut allgemein anthropologisch bzw. existentiell⁹ interpretieren kann.

Zudem sind die alttestamentlichen Texte in gewisser Entsprechung zum Thema und zu den neutestamentlichen Perikopen des jeweiligen Sonntags ausgesucht. Edzard Rohland weist darauf hin, dass dadurch gerade jene Bereiche, die man manchmal als den »Überschuss« des Alten Testament bezeichnet hat, ausfallen, wobei es sich um Texte handelt, die nicht nur durchaus gut zu predigen sind, sondern die auch – wie etwa Rechtstexte – in bestimmten Situationen plötzlich erstaunliche Aktualität erhalten.¹⁰ Zudem ist nicht nur an die Predigt zu denken, sondern alttestamentliche Texte können auch in anderen Bereichen und Diskursen relevant werden.

Anders gelagert ist auch der Schriftgebrauch im Judentum: Um noch einmal auf den berühmten Rheinischen Synodalbeschluss zur Erneuerung der Verhältnisses von Christen und Juden zurückzukommen:¹¹ Die dort empfohlene gemeinsame Beschäftigung mit biblischen Texten führt – sofern sie überhaupt zustande kommt – rasch in ganz andere Bereiche. In der jüdischen »Bibellektüre« (und natürlich auch in der jüdischen Predigtradition)¹² stehen eher halachische Themen und entsprechende Texte im Vordergrund. Wenn man dabei über die rein historische Frage, was diese Texte zu ihrer Zeit bedeuteten, hinausgeht, stellt sich sehr bald die Frage, von welchen Faktoren und Argumenten der jüdische und der christliche Umgang mit dem Alten Testament geprägt sind. Dabei stehen sich de facto nicht originäres Verständnis des Alten Testaments und christliche Verfremdung gegenüber, sondern Neues Testament und rabbinische Traditionen.

Die Frage nach dem Umgang mit dem Alten Testament stellt sich aber auch in weiteren Zusammenhängen: Zunächst schon einfach innerchristlich bzw. innerkirchlich, sobald man sich jenseits der Perikopenordnung umsieht. Wie verhält es sich mit den Straf- und Vergeltungswünschen in vielen der Psalmen? Für die gottesdienstliche Verwendung werden sie weggelassen, ebenso

⁹ Gegen die häufig anzutreffende Vermischung sei hier erwähnt, dass existentiell und existential nicht dasselbe ist: Existentiell bedeutet: Wichtig für die menschlich Existenz; existential meint die existentialphilosophische Interpretation dieser Existenz.

¹⁰ EDZARD ROHLAND, Response zu dem Vortrag von Klaus-Peter Hertzsch: »Christliche Predigt des Alten Testaments«, in: WALLACE M. ALSTON/CHRISTIAN MÖLLER/HELMUT SCHWIER (Hg.), Die Predigt des Alten Testaments, ATM 16, Münster 2003, 77–83: 77f.

¹¹ Siehe dazu auch die Beiträge in: SIEGFRIED KREUZER/FRANK UEBERSCHAER (Hg.), Gemeinsame Bibel – Gemeinsame Sendung. 25 Jahre Rheinischer Synodalbeschluss zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, VKHW.NF 9, Neukirchen-Vluyn 2006; darin: SIEGFRIED KREUZER, »Gemeinsam die Schrift lesen« – Aspekte jüdischer Schriftauslegung, 173–203.

¹² Siehe dazu etwa: JONATHAN MAGONET, The Jewish Sermon, in: ALSTON/MÖLLER/SCHWIER (s. Anm. 10), 85–96; MICHA BRUMLIK, Problematik der Predigt im jüdischen Gottesdienst, in: a.a.O., 97–100.

wie z.B. die Strafwünsche des in der Konfirmandenarbeit so beliebt gewordenen Psalm 139. Warum und mit welchem Recht macht man das?¹³

Wenn man sich außerhalb des Gottesdienstes – etwa in Gesprächskreisen zur Bibel, die es erfreulicher Weise noch immer gibt – mit dem Alten Testament beschäftigt, wird man ebenfalls auf Texte stoßen, die man als »die dunklen Seiten des Alten Testaments« bezeichnen könnte. Kann man sie einfach als zeitbedingt und damit aus historischen Gründen als erledigt betrachten?¹⁴ Warum gilt das dann aber nur für die dunklen Seiten und nicht auch für die hellen? Was ist das Kriterium?

Dazu kommen auch Anfragen von außen: So hat etwa Jan Assmann mit seiner These von der mosaischen Unterscheidung und der Gewalttätigkeit der monotheistischen Religionen¹⁵ doch viele überzeugt bzw. ihnen Argumente für die Ablehnung auch des Christentums geliefert, auch wenn sich die These sowohl historisch-religionsgeschichtlich¹⁶ als auch im Religionsvergleich¹⁷ als unhaltbar erweist, und er sie auch selbst inzwischen im Wesentlichen zurückgenommen hat. Aber auch abgesehen davon: das Thema von gerade auch im Alten Testament begründeter Gewalt ist prinzipiell vorhanden und durchaus aktuell. Es stellt eine Herausforderung nicht nur für die alttestamentliche Exegese sondern für die Theologie insgesamt dar, wobei allerdings vor vorschnellen Urteilen zu warnen ist.

¹³ Ich meine, dass das zu Recht geschieht: Es macht einen Unterschied, ob ein Einzelner den Text meditiert und sich dabei seiner auch aggressiven Gedanken bewusst wird, oder ob der Pfarrer/die Pfarrerin als »Vorbeter« die Gemeinde im Gebet zu diesen Gedanken anleitet. In der Regel werden auch im jüdischen Gottesdienst diese Teile weggelassen. Allerdings mag es auch Situationen geben, in denen diese Sätze auch für eine ganze Gemeinschaft Sinn machen und berechtigt sind.

¹⁴ Die Diskussion zu den sog. »dunklen Seiten Gottes« bzw. zur Straf- und Vergeltungsthematik hat doch deutlich gemacht, dass nicht nur das biblische Gottesbild sondern eben auch die Realität des Lebens dunkle Seiten hat und die biblischen Texte und Gottesaussagen zur realistischen Einschätzung und Bewältigung des Lebens wichtig sind. Siehe dazu u.a.: BERND JANOWSKI, Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2013; WALTER DIETRICH/CHRISTIAN LINK, Die dunklen Seiten Gottes, Bd. 1: Willkür und Gewalt, Neukirchen-Vluyn 2015; Bd. 2: Allmacht und Ohnmacht, Neukirchen-Vluyn 2015.

¹⁵ JAN ASSMANN, Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998; DERS., Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München 2003.

¹⁶ Siehe dazu u.a.: SIEGFRIED KREUZER, Mose – Echnaton – Manetho und die 13 Jahre des Osarsiph. Beobachtungen zur »Mosaischen Unterscheidung« und zur »Entzifferung einer Gedächtnisspur«, in: SÖREN ASMUS/MANFRED SCHULZE, »Wir haben doch alle denselben Gott«. Eintracht, Zwietracht und Vielfalt der Religionen, FS Friedrich Huber, VKHW.NF 8, 2006, 25–37.

¹⁷ Siehe dazu u.a.: HENNING WROGEMANN, Dienen Religionen dem Frieden oder forcieren sie Gewalt? – Religionswissenschaftliche Beobachtungen, in: MARTIN BÜSCHER/SIEGFRIED KREUZER/THEODORA BEER (Hg.), Glaube und Politik. Evangelische Zugänge zur Mitgestaltung öffentlichen Lebens, Neukirchen-Vluyn 2015, 164–184.

3. ZUR HERMENEUTIK DES ALTEN TESTAMENTS: TRADITIONELLE VERHÄLTNISBESTIMMUNGEN

Die Frage nach dem theologisch-hermeneutischen Umgang mit dem Alten Testament für heute wird traditionell unter der Frage des Verhältnisses zwischen Altem und Neuem Testament thematisiert. Dabei werden Verhältnisbestimmungen aufgegriffen, die sich schon im Neuen Testament finden, etwa das Schema von Verheißung und Erfüllung oder die Typologie. Übersichtlich aufgelistet sind diese Möglichkeiten bei Horst Dietrich Preuß: Verheißung und Erfüllung, Antithese, Christologische Deutung, Theokratische Deutung, Universalgeschichtliche Auslegung, Typologie, Strukturanalogie.¹⁸ Diese Verhältnisbestimmungen sind sehr schematisch und als solche leicht kritisierbar. Im Neuen Testament lassen sie sich zwar bestimmten Schwerpunkten zuordnen, z.B. Verheißung und Erfüllung den sog. Erfüllungszitaten bei Matthäus, oder die Antithese den sog. Antithesen in der Bergpredigt und dem Johannesevangelium. Aber inzwischen sind nicht nur die entsprechenden Etikettierungen der jeweiligen Texte exegetisch fraglich geworden, sondern die Dinge sind auch in sich zu differenzieren.¹⁹ Nicht zuletzt haben die neutestamentlichen Autoren die verschiedenen Perspektiven durchaus flexibel gestaltet und miteinander verbunden.

Manche Verhältnisbestimmungen bzw. Formen von Aktualisierung sind zudem anders kaum möglich. Sofern die Betrachtung eines Textes nicht bloß eine historische Erklärung bleibt, sondern aktuelle Relevanz erhalten soll, kommt man um die Frage nach einer Situationsanalogie nicht umhin, ob man diese nun traditionell als Typologie oder modern als Strukturanalogie bezeichnet.²⁰ Solche Situationsanalogie findet sich z.B. schon bei Hosea, wenn dort eine neuerliche Zeit in der Wüste und eine neue Hineinführung in das Land angekündigt wird, oder bei Deuterocesaja, wenn er einen neuen Exodus ankündigt. Auch der typologische Hinweis auf Exodus und Wüstenwanderung in 1 Kor 10,1–6 ist eine solche aktualisierende Bezugnahme. Die Typologie bzw. Strukturanalogie kann, worauf auch Preuss hinweist, mit verschiedenen weiteren Verhältnisbestimmungen verbunden werden, und sie kann, aber sie muss keineswegs mit dem Gedanken der Überbietung verbunden sein. Im

¹⁸ HORST DIETRICH PREUSS, *Das Alte Testament in christlicher Predigt*, Stuttgart 1984, dort unter: »I. Modelle christlicher Hermeneutik des Alten Testaments«, 61ff.

¹⁹ So formuliert etwa Matthäus in seinen sog. Erfüllungszitaten (bzw. Reflexionszitaten) durchaus differenziert: Z.B. wird bei der Ankündigung der Geburt Jesu der Bezug auf Jes 7,14 mit »das geschah damit erfüllt würde« formuliert; dagegen ist beim Kindermord des Herodes der Bezug auf Jer 31,15 eingeführt mit »Da wurde erfüllt«.

²⁰ Die bei PREUSS (s. Anm. 18), vorgenommene Gegenüberstellung und konträre Bewertung von Typologie (112–120) und Strukturanalogie (120–140) lebt hauptsächlich davon, dass die Darstellung der Typologie mit (seines Erachtens) problematischen Beispielen geschieht, während die Strukturanalogie positiv gefüllt wird.

Prinzip geht es bei der Typologie um die Analogie einer existentiellen Situation, wobei eine Situation die andere erhellt.

Die Typologie oder Strukturanalogie erlaubt es, die verglichenen Situationen in ihrem historischen Kontext und Abstand zu belassen (der Exodus aus Ägypten bleibt der Exodus aus Ägypten), andererseits wird das »Typische« deutlich und auch wiedererkennbar: Die Befreiung aus Babylon als neuer Exodus ist kein zufälliges Geschehen, sondern das typische und wiedererkennbare Handeln des Gottes Israels, der typischerweise rettet und befreit. Diese Frage nach dem »Typischen« lässt sich ebenso auf anthropologische Aspekte anwenden, wobei auch hier neben allen Analogien jeweils auch die Differenzen zu beachten sind. Die Frage nach der Strukturanalogie bzw. nach der Typologie ist m.E. zunächst eine heuristische Hilfe, die dann je nach Text und Situation zu bedenken und reflektiert zu füllen ist.²¹

An dieser Stelle sei noch auf die Frage der Pluralität der Auslegungsmöglichkeiten eingegangen. Auf dem Hintergrund der Rezeptionsästhetik und im Blick auf die Predigt schreibt dazu Wilhelm Gräb: »Die biblischen Texte schaffen jeder neuen Predigt unendliche Möglichkeiten ihrer religionsproduktiven Auslegung, die die Chance in sich tragen, eigene Erfahrungen in einen religiösen Deutungszusammenhang überführen zu können.«²² Dem wird man im Prinzip zustimmen können, zumal und sofern es hier um eine Interaktion geht, die an den Text zurückgekoppelt ist, und die dadurch auch mit der Frage nach berechtigter oder unberechtigter Aufnahme eines Textes verbunden bleibt.²³

Wie auch die praktische Erfahrung zeigt, kann die Begegnung mit einem bestimmten biblischen Text durchaus unterschiedliche Reaktionen hervorrufen. Ein und dasselbe Wort kann in unterschiedlicher Weise situationserhellend und »religionsproduktiv« werden, traditionell ausgedrückt: den Leser bzw. die Leserin in unterschiedlicher Weise ansprechen und motivieren. Wenn es aber um gemeinsamen Glauben und gemeinsames Handeln geht, dann stellt sich doch die Frage nach dem richtigen, für die Gemeinschaft gültigen Verständnis der Texte.²⁴ Damit stellt sich die Frage nach dem ursprünglichen Sinn eines Textes und letztlich doch auch nach seiner Intention. – Im Grunde war genau dieser Vorgang der Anlass für die reformatorische und in weiterer Folge für die historisch-kritische Schriftauslegung, auch wenn in weiterer Folge deut-

²¹ MICHAEL MEYER-BLANCK, Gottesdienstlehre, Tübingen 2011, kommt in seinen differenzierten Erörterungen zur »Predigt über alttestamentliche Texte« letztlich auch auf die Typologie und, ähnlich wie hier vertreten, auf die Bedeutung als heuristische Hilfe: »Die ›Typologie‹ ist dann sinnvoll, wenn sie zum Entdecken von Lesarten und Zusammenhängen führt.« (452).

²² GRÄB (s. Anm. 8), 57.

²³ Auch in der Rezeptionsästhetik werden Grenzen der Rezeption thematisiert.

²⁴ Im Grunde spiegelt sich hier die Komplementarität von *auctoritas causativa* und *auctoritas normativa*.

lich wurde, dass die Antworten immer nur in einer gewissen Bandbreite und in einem letztlich ungeschlossenen hermeneutischen Zirkel möglich sind.

4. HERMENEUTIK DES ALTEN TESTAMENTS: EIN MODELL SICH ERWEITERNDER KREISE

Im Folgenden möchte ich die hermeneutische Aufgabe des Umgangs mit dem Alten Testament mit einem Modell sich erweiternder Kreise beschreiben. Darin geht es zunächst um den einzelnen Text im Rahmen des Alten Testaments, dann im Rahmen der aus Altem und Neuem Testament bestehenden christlichen Bibel und schließlich im Horizont aktueller Situationen und Fragestellungen.

1) Bei der Predigt aber auch bei anderen Formen der Vermittlung geht es in der Regel zunächst um einen konkreten, einzelnen Text. Allerdings sind die einzelnen Texte jeweils in einem größeren literarischen, historischen und theologischen Zusammenhang überliefert. Der einzelne Text ist Teil der Genesis, des Amosbuches, des Psalters oder des Sprüchebuches. Er hat seine Besonderheit und seine Bedeutung in sich, und zugleich doch auch nur in seinem Kontext.

Das gilt selbst für die Textgeschichte, und erst recht für die weiteren exegetischen Schritte: Literarische aber auch formgeschichtliche und traditions-geschichtliche Aspekte sind aus dem Text zu entwickeln, sie erhalten ihr Profil aber erst in ihrem Zusammenhang: Sprachliche und literarische Beobachtungen erhalten ihre Bedeutung durch die Ähnlichkeit oder Differenz zu entsprechenden Gegebenheiten im Kontext, etwa dem Gebrauch bestimmter Wörter oder Wendungen. Die besondere Form eines Psalms oder eines Prophetenwortes wird nicht aus dem einzelnen Text für sich erkennbar, sondern im Vergleich mit anderen Texten bzw. der entsprechenden Gattung und Gattungsgeschichte. Die Rede von Umkehr oder vom Tag des Herrn erhält ihr Profil im Rahmen der entsprechenden Tradition und Traditionsgeschichte. Auch der Ort eines Textes, sei es der literarische Ort im Kontext einer Erzählung oder im Rahmen eines Prophetenbuches, oder sei es der anzunehmende historische oder sozialgeschichtliche Ort, wirft sein besonderes Licht auf den einzelnen Text.

Der so erarbeitete Text bzw. seine Aussage kann durchaus für sich stehen. Wenn es aber um die Frage der weiteren Relevanz geht, ist dieser Text im Kontext des ganzen Alten Testaments zu betrachten. Denn wenn der Kanon als verbindlich gilt, dann ist der einzelne Text als Teil des Kanons relevant. Dann geht es darum, welchen Ort und welche Bedeutung ein bestimmter Text im Rahmen und im Verhältnis zum Ganzen hat. Damit stellt sich die Frage nach dem Gesamtbild des Alten Testaments und nach Ort und Gewichtung der Themen bzw. auch die Frage nach einer grundlegenden Orientierung, m.a.W. nach der sog. Mitte des Alten Testaments.

Das Alte Testament umfasst Texte aus einem weiten Entstehungszeitraum sowie sehr unterschiedlicher Gattung und unterschiedlicher Intentionen. Zugleich sind diese so unterschiedlichen Schriften in einem Kanon zusammengefasst und in ihrer Gesamtheit als Grundlage des Glaubens verstanden. Die Verschiedenheit der Schriften zeigt sich schon in den großen Teilen des Kanons, ob man sie nun in der masoretischen Tradition mit Gesetz, Propheten und Schriften oder in der Tradition der Septuaginta als Geschichtsbücher, Lehrbücher und prophetische Bücher bezeichnet.²⁵ Auch innerhalb der einzelnen Schriften gibt es Texte unterschiedlicher Art und selbst scheinbar einheitliche Schriften wie die Psalmen oder die Weisheitsschriften bieten in sich unterschiedliche Sprach- und Denkformen.

Das Problem der Verschiedenheit und der Gemeinsamkeit wurde meistens unter dem Stichwort der Mitte des Alten Testaments abgehandelt und spiegelt sich im Aufbau der Bücher zur Theologie des Alten Testaments. Während oft versucht wurde, der Verschiedenheit durch eine Unterscheidung von Religionsgeschichte Israels und Theologie des Alten Testaments Rechnung zu tragen,²⁶ versuchte Gerhard von Rad der Entwicklung durch eine – wenn auch sehr gelehrte – Nacherzählung der alttestamentlichen »Credenda« Rechnung zu tragen. Bekanntlich bestritt Gerhard von Rad eine Mitte des Alten Testaments bzw. er sah das Verbindende im stets neuen Wandel. Dementsprechend ist seine Darstellung eine Theologiegeschichte, an die er dann auch das Neue Testament anschließen konnte, wobei sich hier ein neuerlicher Wandel vollzog. Trotzdem sprach auch Gerhard von Rad vom Wagnis des Zusammendenkens, das schon im Alten Testament selbst zu erkennen sei.

Zwar gibt es auch Darstellungen der alttestamentlichen Theologie, die dieses Zusammendenken zum Programm haben und gerne als systematische

²⁵ Übrigens sind wahrscheinlich beide Einteilungen ursprünglich jüdische Einteilungen: Ben Sira/Jesus Sirach 38,39b–39,1f. scheint die spätere Septuaginta-Einteilung zu spiegeln, die somit bereits um 180 v.Chr. in Jerusalem existierte. Der Enkel Ben Siras verwendet dagegen in seinem Prolog um 130 v.Chr. die spätere masoretische Einteilung (das bedeutet nicht, dass die spätere masoretische Einteilung erst um diese Zeit entstand, sondern nur, dass sich, wie auch in anderen Zusammenhängen, in der Makkabäer- bzw. Hasmonäerzeit protomasoretische Traditionen durchzusetzen begannen). Die Traditionen sind auch später nicht so einheitlich oder so klar getrennt, wie oft behauptet. So bietet das Lehrgedicht des Amphilochios (5. Jh.) für das Alte Testament den Umfang des hebräischen Kanons in der Reihenfolge der Septuaginta (siehe dazu SIEGFRIED KREUZER, Papyrus 967. – Bemerkungen zu seiner buchtechnischen, textgeschichtlichen und kanongeschichtlichen Bedeutung, WUNT 219, Tübingen 2008, 65–81). Für den hebräischen Text fällt auf, dass keine der bekannten mittelalterlichen Handschriften des Alten Testaments die in der rabbinischen Tradition genannte Reihenfolge hat (die Ausgaben der Biblia Hebraica folgen in der Anordnung nicht dem Kodex Leningradensis sondern der rabbinischen Theorie).

²⁶ Nicht wenige Autoren verfassten sowohl eine Religionsgeschichte Israels als auch eine Theologie des Alten Testaments. Im Prinzip findet sich das auch bei Gerhard von Rad, indem er den Ausführungen zur Theologie in Band 1 einen »Abriß der Geschichte des Jahweglaubens und der sakralen Institutionen in Israel« voranstellte.

Darstellung bezeichnet werden, aber die meisten der neueren Theologien des Alten Testaments – sofern sie sich überhaupt noch so nennen – bieten faktisch eine religionsgeschichtliche Darstellung oder reihen einfach die wichtigsten Themen aneinander.²⁷

Trotzdem gibt es auch gewisse Grunderkenntnisse von bleibender Bedeutung. Eine solche ist insbesondere die Erkenntnis der grundlegenden und vorrangigen Bedeutung der Beziehung zwischen Jahwe und Israel, von wo aus für den alttestamentlichen Glauben die weiteren Lebensbereiche erschlossen und integriert wurden. Diese Erkenntnis hatte Walter Eichrodt in den drei Teilen seiner Theologie durch die Reihenfolge »Gott und Volk«, »Gott und Welt« und »Gott und Mensch« zum Ausdruck gebracht.²⁸ Gerhard von Rad hatte sie in seinem viel zitierten Aufsatz über *Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens* übernommen.²⁹

Rudolph Smend griff die schon von Julius Wellhausen herausgestellte, sogenannte Bundesformel »Jahwe, der Gott Israels – Israel, das Volk Jahwes« auf und betrachtete sie als die Mitte des Alten Testaments.³⁰ Es fällt auf, dass diese sog. Bundesformel den Begriff des Bundes nicht enthält (so übrigens auch die ebenfalls oft so genannte Bundesformel in Dtn 26,16–19), sondern die

²⁷ So z.B. GEORG FISCHER, *Theologien des Alten Testaments*, NSK.AT 31, 2012, der im Wesentlichen die Theologie der einzelnen Schriften bzw. Textgruppen darstellt. ERHARD GERSTENBERGER, *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart 2001, will, wie im Untertitel angedeutet, die Theologie der verschiedenen sozialen Gruppen darstellen.

Eine nur schwer durchführbare Kombination der verschiedenen Aspekte versucht das (posthum von Manfred Oeming herausgegebene) Werk von ANTONIUS H.J. GUNNEWEG, *Biblische Theologie des Alten Testaments: eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart 1993.

²⁸ WALTER EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, Teil 1, Gott und Volk, 1933 (8¹⁹⁶⁸); Teil 2 und 3, Gott und Welt, Gott und Mensch, 1935 (7¹⁹⁷⁴). M.E. ist diese Vorordnung der Beziehung Jahwe-Israel die eigentliche theologische Leistung bei Eichrodt. Die meist vorgebrachte Kritik an seiner Verwendung des Bundesbegriffs verkennt diese eigentliche Leistung und ist forschungsgeschichtlich gesehen anachronistisch.

²⁹ GERHARD VON RAD, *Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens*, in: PAUL VOLZ/FRIEDRICH STUMMER (Hg.), *Werden und Wesen des Alten Testaments*, BZAW 66, Berlin 1936, 138–147. In seiner Theologie des Alten Testaments rekurriert er zwar auf diesen Aufsatz, in der Darstellung der Hexateuchtraditionen folgt er aber dann der erzählerischen Reihenfolge mit der Schöpfung an der Spitze.

³⁰ RUDOLF SMEND, *Die Mitte des Alten Testaments*, Theologische Studien 101, Zürich 1970; siehe auch den gleichnamigen Sammelband: RUDOLF SMEND, *Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze*, BEvth 99, 1986. Im Vorwort des Nachdrucks von 2002 zitiert Smend zustimmend wieder die Bemerkung von WILHELM VISCHER (aus: *Jahwe, der Gott Kains*, 1929, 26, Anm. 20): »Es ist eine merkwürdige Wissenschaft, die ... den Satz, der das Wunder, welches das Alte Testament verkündet, am prägnantesten faßt: ›Jahwe der Gott Israels, und Israel, das Volk Jahwes‹, einen ›selbstverständlichen, also inhaltslosen Satz‹ nennt.«

Beziehung in anderer Weise zum Ausdruck bringt. Indem diese sog. Bundesformel nicht nur Gott nennt, sondern auch das Volk, bietet sie nicht nur den Bezugspunkt für die Theologie (im engeren Sinn), sondern auch für die Ethik.

Walther Zimmerli konzentrierte sich demgegenüber auf die Offenbarung des Gottesnamens Jahwe, den er als das Zentrum des Alten Testaments voranstellte.³¹ Allerdings bedarf dieser offenbarte und zugleich seine Unverfügbarkeit wahrende »Name« doch auch der inhaltlichen Konkretion. Das geschieht de facto auch bei Zimmerli, und zwar in Form der anschließenden Darstellung der Pentateuchthemen, die mit »Jahwe, der Gott Israels von Ägypten her« beginnt, während die Vätergeschichten und die Schöpfung erst danach folgen.

Der Einsatz bei dieser grundlegenden Beziehung von Jahwe und Israel erlaubt nicht nur, die weiteren universalen (wie die Schöpfung, Natur) und individuellen Bereiche von dieser Mitte aus zu erschließen und zu integrieren, sondern bietet auch den geeigneten Ort für die besonderen Ämter und Dienste: Mose und Josua, aber auch die Könige, Priester und Propheten und die Weisheitslehrer erhalten so ihren theologischen Ort und ihre Rolle in der Beziehung zwischen Jahwe und Israel.

Rolf Rendtorff³² versuchte den theologischen Rang der Darstellung durch den ausdrücklichen Bezug auf den Kanon und durch die Berücksichtigung der kanonischen Reihenfolge der Texte zu gewährleisten. Allerdings wird die Darstellung, ähnlich wie bei Brevard S. Childs, dem großen Vorbild des *canonical approach*, noch stärker als bei Gerhard von Rad zur Nacherzählung, die dann durch die Darbietung einzelner Themen in Form separater thematischer Längsschnitte ergänzt wird. Interessant ist vielleicht die (vermutlich unbeabsichtigte) Erfahrung, dass auch hier zwei unterschiedliche Zugänge nebeneinander gestellt werden müssen bzw. dass der prinzipielle (»kanonische«) Zugang durch eine zweite Form der Darbietung (einzelne thematische Darstellungen) ergänzt werden muss.³³ Auffallend ist die Konsequenz, dass die Schöpfungsthematik wieder an den Anfang rückt, einfach, weil auch das Alte Testament damit beginnt.

Die neueste (deutschsprachige) Darstellung der Theologie hat Jörg Jeremias³⁴ vorgelegt. Jeremias bietet einen gemischten Zugang, der zunächst historisch differenziert: Der erste Teil widmet sich der älteren, d.h. vorexilischen Phase. Für diese greift er das Stichwort der Denkformen auf, mit denen Paul Ricœur und Isaak

³¹ WALTHER ZIMMERLI, *Theologie des Alten Testaments*, ThW 3, Stuttgart 1972; 1999. M.E. wollte Zimmerli der damals aufkommenden Kritik bzw. der Spätdatierung des Bundesbegriffs Rechnung tragen. Zudem gab es die Position, dass die eigentliche Mitte des Alten Testaments nicht sozusagen im, sondern über dem Alten Testament liegt, eben in Gott. Das ist nicht falsch, verlangt aber trotzdem auch die Konkretion in den Texten und Themen.

³² ROLF RENDTORFF, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf*, Bd. 1: *Kanonische Grundlegung*, Neukirchen-Vluyn 1999, Bd. 2: *Thematische Entfaltung*, Neukirchen-Vluyn 2011.

³³ Ähnlich auch bei BREVARD S. CHILDS, auf dessen Bände hier nicht weiter eingegangen werden kann.

³⁴ JÖRG JEREMIAS, *Theologie des Alten Testaments*, GAT 6, Göttingen 2015.

Leo Seligman in je unterschiedlicher Weise versuchten, die Fülle der alttestamentlichen Texte zu erfassen. Für Jeremias sind dies: A. Psalmen, B. Weisheit, C. Recht und Ethos, D. Ursprungstraditionen (mit den Unterthemen Erzvätererzählungen, Mose, David), E. die Prophetie (mit den wichtigsten Themen der Propheten von Elia bis Ezechiel). Der zweite Teil behandelt »die großen Neuentwürfe« (von Deuteronomium bis Deuterocesaja), der dritte erörtert »die tragenden Themen« (A. Gottes Zorn und seine Güte, B. Vergewisserungen, C. Orientierungen, D. Hoffnungen, E. Bohrende Fragen). Hier ist ein Zugang gewählt, der einerseits der derzeitigen (mitteleuropäischen) Forschungstendenz zur literarischen Spätdatierung der allermeisten Texte Rechnung trägt und der andererseits die unterschiedlichen Denkformen (bzw. Lebensbereiche) sowie die verschiedenen historischen Phasen und die wichtigsten Themen berücksichtigt.

Kurz erwähnt sei die Frage des unterschiedlichen Umfangs des alttestamentlichen Kanons. Während für das Judentum der hebräisch-masoretische Kanon die Grundlage ist, haben die römisch-katholische und die orthodoxe Kirche den umfangreicheren Kanon der Septuaginta (bzw. der Vulgata) übernommen (wenn auch mit gewissen internen Abstufungen). Die evangelische Kirche hat eine gewisse Zwischenstellung, indem sie den hebräischen Teil als im vollen Sinn kanonisch behandelte und den sog. Apokryphen bzw. alttestamentlichen Spätschriften einen abgestuften aber doch auch kanonischen Rang zubilligte.³⁵

Dass sich der Umfang des Kanons auf die Darstellung der Theologie des Alten Testaments auswirkt, lässt sich schön an der Weisheit veranschaulichen: Protestantische Darstellungen enden häufig mit dem Blick auf Hiob und Prediger und mit dem Stichwort von der Krise der Weisheit. Nimmt man dagegen das Buch Jesus Sirach dazu, dann endet die Weisheitsthematik mit einer (beinahe) heilen Welt. Allerdings relativiert sich dieser Unterschied, wenn man die Entwicklung nicht nur literarhistorisch darstellt. Denn einerseits wird auch in den weisheitlich geprägten Psalmen mit dem Tun-Ergehen-Zusammenhang gerungen und andererseits wird auch in den Psalmen (und damit in hebräischen Kanon) die Überwindung dieser Krise bezeugt, wenn auch in anderer Weise als bei Ben Sira.

Die hier gegebene kurze Skizze zu einigen Grundfragen der alttestamentlichen Theologie versteht sich als Hilfe für die oben genannte Aufgabe der Einordnung einzelner Texte in das Ganze des Alten Testaments und insbesondere als Hinweis auf die zentrale Bedeutung der Beziehung Jahwe und Israel bzw. von Gott und Volk, von wo aus sich die einzelnen Themen erschließen und gewichten, und auf die hin sie sich orientieren. Die Erinnerung an diese

³⁵ Das noch immer vertretene Bild, dass Luther bzw. die Lutherbibel und ähnlich dann Calvin bzw. die Zürcher Bibel die Apokryphen abgelehnt und weggelassen hätten, ist eine Rückprojektion der Situation des 19. Jh., wie sie um 1825 durch den sog. Apokryphenstreit mit der »Britischen und ausländischen Bibelgesellschaft« entstanden war. Sowohl die Lutherbibel als auch die Zürcher Bibel enthielten ursprünglich die Apokryphen. Andererseits wurden die Apokryphen in der vortridentinischen Zeit durchaus differenziert bewertet und gebraucht.

Grundbeziehung ist darüber hinaus auch die Erinnerung an die bleibende Beziehung zwischen dem Alten Testament und Israel und insofern auch ein wichtiger Aspekt für die Aufnahme und Auslegung des Alten Testaments in Christentum und Judentum.

2) Der zweite, größere Kreis ist der gesamtbiblische. Die intensive und bleibende Beziehung zum Alten Testament ergibt sich alleine schon aus den zahlreichen Zitaten und Anspielungen, die praktisch jede neutestamentliche Schrift durchgehend prägen. Die neutestamentlichen Schriften wollen das Heilshandeln Gottes durch Jesus, den Christus, und dessen Bedeutung für Israel und alle Menschen bezeugen. Damit tritt ein zweiter Brennpunkt neben den ersten. Der zweite, gesamtbiblische »Kreis« wird gewissermaßen zu einer Ellipse, dessen beide Brennpunkte von den neutestamentlichen Autoren in vielfacher Weise (etwa durch die Erfüllungsverweise, durch typologische Entsprechungen, durch die christologischen Hoheitstitel etc.) miteinander verknüpft werden. Die verschiedenen Formen der Verknüpfung folgen im Prinzip den Wegen und Möglichkeiten und auch den Voraussetzungen der frühjüdischen Schriftauslegung (etwa der auch in Qumran belegten Voraussetzung, dass die heiligen Schriften nicht nur Vergangenheits- sondern dass sie Gegenwartsbedeutung haben und ihre Erfüllung unmittelbar bevorsteht).

In den zahlreichen Studien zur biblischen Theologie wurde immer wieder deutlich, dass man zwar – etwa traditionsgeschichtlich und unter Berücksichtigung der frühjüdischen Auslegungstraditionen – ein hohes Maß an Verbindung zwischen Altem und Neuem Testament herstellen kann,³⁶ dass aber letzten Endes immer auch ein bekenntnishafter Aspekt dabei ist.

Die Frage nach Altem und Neuem konkretisiert sich in der Frage, was Jesus Neues brachte. Bekanntlich wurde hier zunehmend aufgezeigt, dass das Wirken und die Verkündigung Jesu weithin, wenn nicht gar vollständig aus dem Alten Testament ableitbar sind. Das ist ja auch das Anliegen der Evangelisten, die aber mit ihren Verweisen auf die Schrift doch auch noch mehr sagen wollen: Sie zitieren nicht nur die alten Texte und Erwartungen, sondern sie verweisen damit auf das Wirken Jesu. Freilich bleiben Schwierigkeiten, etwa die Frage, ob die dem sog. Doppelgebot der Liebe entsprechenden Zusammenstellungen in der rabbinischen Literatur wirklich älter oder zumin-

³⁶ So insbesondere bei Hartmut Gese; siehe dazu die Beiträge in: HARTMUT GESE, *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, BEvTh 64, München 1974; DERS., *Zur biblischen Theologie* (1976), Tübingen 1983. Ein interessantes Beispiel ist auch der frühjüdische Hintergrund der für Paulus so wichtigen Aussage, dass Gott Abraham berief und mit ihm den Bund schloss, als er noch Sünder war (Röm 4,5), die die frühjüdische Harmonisierung der Chronologie und damit die Verlegung des »Bundes zwischen den Stücken« (Gen 15) vor Gen 12 voraussetzt (siehe dazu SIEGFRIED KREUZER, »Der den Gottlosen rechtfertigt« (Röm 4,5) – Die frühjüdische Einordnung von Gen 15 als Hintergrund für das Abrahambild und die Rechtfertigungslehre des Paulus, ThBeitr 33 (2002), 208–219.

dest zeitgenössisch sind oder nicht doch erst Reaktionen auf die christliche Überlieferung. Wenn man die Position vertritt, dass im Alten Testament (und den frühjüdischen Schriften wie den Psalmen Salomos) schon alles vorhanden ist bzw. angekündigt wird, was Jesus tut und verkündigt und auch, was von ihm (einschließlich der ihm gegebenen Titel) gesagt wird, dann bleibt als das Neue die Person Jesu selbst, an der sich Zustimmung und Widerspruch vollziehen.

Wie auch immer man den Grad an Übereinstimmung bemisst, es bleiben doch auch Differenzen. Gewiss ist auch im Neuen Testament vom Gericht die Rede und vom bleibenden Vorrang Israels, aber sowohl dabei wie etwa auch beim kultischen Bereich (zu dem es allerdings auch schon im Alten Testament kritische Fragen gibt) gibt es nicht nur Fortsetzung sondern auch Änderungen und Brüche. – Darin setzen sich einerseits, wie es Gerhard von Rad aufgezeigt hat, die Veränderungen und Neuansätze fort, die es schon im Alten Testament gegeben hat, aber andererseits ist hier doch noch einmal etwas Neues, wie sich nicht zuletzt aus den zeitgenössischen Reaktionen und der Wirkungsgeschichte ergibt.

Hier ist die These vom zweifachen Ausgang des Alten Testaments zu erwähnen, wie sie besonders von Rolf Rendtorff vertreten und im Titel *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*³⁷ der ihm gewidmeten Festschrift ihren Ausdruck gefunden hat. Dieses Bild stimmt in der großen Perspektive, und es hat nicht zuletzt das Anliegen, beiden Traditionen, der jüdischen wie der christlichen, gleichermaßen Berechtigung vom Alten Testament her einzuräumen. Im engeren zeitgenössischen Umfeld müsste man eigentlich von einer mehrfachen Nachgeschichte sprechen. Neben dem Jerusalemer Judentum stand das Samaritanische, das ebenfalls nicht nur im Heimatland, sondern auch in der Diaspora umfangreich vertreten war. Nicht unbedeutend ist, dass es in der frühjüdischen Zeit zumindest drei große Richtungen gab, die von Josephus als philosophische Strömungen im Judentum beschrieben wurden (Pharisäer, Sadduzäer und Essener). Nicht zuletzt unterschieden sich offensichtlich auch die westliche, von der Septuaginta mit geprägte, und die östliche, mesopotamische, Diaspora und hat es seine Konsequenz für die Entwicklung des Judentums, dass sich am Ende der Antike die talmudisch geprägte östliche Richtung durchsetzte.³⁸

Auf dem Hintergrund der grundlegenden hermeneutischen Einsicht, dass Verstehen, auch das Verstehen historischer Texte, immer auch vom Standort des Betrachters und alleine schon von der Auswahl der Fragestellungen mit

³⁷ ERHARD BLUM/CHRISTIAN MACHOLZ/EKKEHARD W. STEGEMANN (Hg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1990.

³⁸ Interessant ist auch die nicht ganz neue aber nun auch explizit thematisierte Sicht, dass sich nicht nur das Christentum aus dem Judentum sondern (in manchen Aspekten) auch das Judentum aus dem Christentum entwickelte: PETER SCHÄFER, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums*, Tübingen 2010.

geprägt ist,³⁹ geht es letzten Endes darum, sich den eigenen Standpunkt und die daraus resultierenden Vorentscheidungen bewusst zu machen und sich im Sinn des hermeneutischen Zirkels dem gewählten Gegenstand möglichst angemessen anzunähern. Insofern ist ein »neutestamentlicher« Standpunkt für die Wahrnehmung des Alten Testaments ein durchaus legitimer, der die Chance hat, bestimmte Traditionen in besonderer Weise wahrzunehmen, so wie es die neutestamentlichen Autoren getan haben.

Allerdings ist es so, dass wir nicht zu neutestamentlichen Betrachtern werden, sondern wir nehmen diesen größeren Kreis bzw. diese Ellipse der biblischen Theologie von außen wahr, wir stellen ihn nach unseren Wahrnehmungen dar, und wir tragen unsere Fragen an die Texte heran.

Was diese hermeneutischen Perspektiven – zunächst für die Predigt aber darüber hinaus generell für den Umgang mit alttestamentlichen Texten und auch im Blick auf den heute erreichten Stand des christlich-jüdischen Gesprächs – bedeuten, hat Michael Meyer-Blanck schön zum Ausdruck gebracht: »Die Gotteserfahrung Israels erschließt sich uns in Christus, ohne dass diese Erfahrung im religionstheoretischen Sinn ‚besser‘ oder ‚höherwertiger‘ wäre... Die Gotteserfahrung in Christus ist aber auch nicht mit derjenigen Israels identisch. Sie ist vielmehr kontinuierlich und verbunden – aber sie ist eben auch von der Erfahrung Israels unterschieden. Die Wahrnehmung der Differenz muss nicht trennen, sondern kann gerade zur genaueren und achtsameren Wahrnehmung führen.«⁴⁰

Zwischenbemerkung: Es wäre für die Praxis gewiss völlig unrealistisch, die hier dargestellten Erörterungen und Reflexionen und den noch folgenden dritten Schritt bei jedem Predigttext oder bei jeder anderen Beschäftigung mit alttestamentlichen Texten in voller Breite durchzuexerzieren. Andererseits geht es auch nicht ohne diese oder vergleichbare Reflexionen. Denn jeder Umgang mit biblischen und insbesondere auch mit alttestamentlichen Texten impliziert de facto Entscheidungen zu den hier angesprochenen Problemen. Auch fertige Predigt- oder Unterrichtskonzepte implizieren bestimmte exegetische und hermeneutische Entscheidungen. Der Rückgriff auf sie kann nicht die eigene Reflexion ersetzen.

Der primäre Ort für die hier angesprochenen Kenntnisse und Reflexionen, angefangen von alttestamentlicher Exegese und Theologie, ist die theologische Ausbildung. Im Studium der Theologie sind die nötigen Sachkenntnisse und hermeneutischen Überlegungen zu erwerben und in ersten Schritten einzuüben. Auf diesem Hintergrund wird dann viel des hier Erörterten in gewisser Weise intuitiv ablaufen, auch wenn die Praxis immer wieder von neuerlicher Vertiefung und Reflexion begleitet sein wird und muss.

³⁹ HANS GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), Tübingen ⁴1975.

⁴⁰ MEYER-BLANCK (s. Anm. 21), 452.

3) Der dritte und äußere Kreis ist die gegenwärtige Wirklichkeit. Die Lebenswelt, in die hinein das biblische Wort zu vermitteln ist und aus der heraus Rückfragen an die biblischen Texte gestellt werden. Hier geht es dann nicht mehr nur um den historisch erhebbaren Sinn eines Textes, sondern um die existentielle Relevanz und Gültigkeit. Für diese existentielle Relevanz bedarf es der Vermittlung mit der jeweiligen Lebenswelt und damit einer reflektierten Umsetzung, die die Herausforderungen der Gegenwart bedenkt, aber auch deren Möglichkeiten und Begrenzungen. Ein Prediger/eine Predigerin sollte ein glaubwürdiger Zeuge sein für die existentielle Relevanz dessen, was er/sie auf der Grundlage des biblischen Textes vertritt, auch wenn die Frage, ob und wie das Gesagte dann auch für die Hörer relevant wird, nicht mehr in seiner/ihrer Verfügung steht.

Während es dagegen im Religionsunterricht zunächst »nur« um das Verstehen geht, so stellt sich doch auch dort die Frage nach der Sinnhaftigkeit und Relevanz für die gegenwärtige Lebenswelt und Weltdeutung. So wertvoll die Kenntnis biblischer Texte und Vorstellungen ist, so wichtig ist es, dass die darin enthaltenen Aussagen auch in der Gegenwart als sinnvoll und relevant zumindest wahrgenommen und verstanden werden können.

Bei dieser Weiterführung vom historischen Sinn zum Wirklichkeitssinn gibt es allerdings auch eine Gefahr, die gerade aus dem Schriftprinzip erwächst. Dieses Problem findet sich in Predigten aber auch in manchen Verlautbarungen insbesondere zu ethischen Themen und selbst in exegetischen Untersuchungen. Es geht um die Problematik, gegenwärtig Gewolltes oder Gewünschtes auch schon in der Bibel, nicht zuletzt im Alten Testament zu finden. – Wenn wir der Meinung sind, dass wir bestimmte Dinge heute anders sehen, bewerten und handhaben sollen oder wollen, dann sollen wir das sagen und offen die Gründe dafür anführen, seien es theologische, anthropologische, humanitäre oder andere. Aber wir sollen die biblischen Aussagen – auch dort wo sie (jedenfalls für uns heute) schwierig und problematisch sind – so stehen lassen, wie sie sind. Das gebietet die theologische Verantwortung und auch schlicht und einfach die intellektuelle Redlichkeit (und nicht zuletzt die Glaubwürdigkeit der Berufung auf die biblischen Texte).

Somit geht es in diesem dritten Kreis bzw. auf dieser dritten Ebene darum, die exegetisch erhobenen Aussagen in verantwortlicher Weise mit der gegenwärtigen Lebenswelt und Welterfahrung (z.B. auch naturwissenschaftlichen Erkenntnissen) in Verbindung zu bringen und sie – bei aller Unverfügbarkeit – glaubensproduktiv werden zu lassen.

Nicht nur und nicht erst hier, aber spätestens ab hier setzt die Aufgabe der Systematischen Theologie ein, und daher ist dieser Beitrag, der sich scheinbar nur mit Exegese und Homiletik beschäftigt, einem Systematiker gewidmet.