

Das Alte Testament und unsere Predigt

Wir Baptisten nennen uns mit einigem Stolz „Gemeinde nach dem Neuen Testament“, und wenn wir die Bibel als Norm unserer Lehre bezeichnen, dann meinen wir im wesentlichen das Neue Testament. Wo denn sonst könnten Christen und christliche Kirchen ihre Basis hernehmen als von dem „Grund, der gelegt ist, und der ist Jesus Christus“ (1. Kor 3,11).

Welche Rolle spielt dabei das Alte Testament? In welcher Beziehung steht es überhaupt zu unserer christlichen Basis? Welchen Stellenwert hat es für uns, wenn es doch zur gleichen Zeit die Bibel der Juden ist? Wir sehen, es tauchen eine Reihe *hermeneutischer Grundfragen* auf, sobald wir das Alte Testament unserer christlichen Verkündigung zuordnen.

Auf Verstehensprobleme stoßen wir auch umgekehrt aus der Richtung der Gemeindepraxis. Wie verhält sich der wissenschaftliche Umgang mit dem Alten Testament zur bibellesenden und Gottesdienst feiernden Gemeinde? Wir werden einen neutestamentlichen Text normalerweise direkt auf unseren christlichen Glauben beziehen können. Im Falle eines alttestamentlichen Textes werden wir meistens eine hermeneutische Zwischenüberlegung einschalten: *Wie verhält sich dieser alttestamentliche Text zum Glauben an Jesus Christus, der uns vom Neuen Testament bezeugt wird?*

Beispiele:

- > Rachepsalmen (Ps 58,11)
- > Opfer (Lev u. a.)
- > Kultische Gesetze (Lev 21,1-5 für Priester)
- > (Grausamer) Krieg im Namen Jahwes [Ri 4,17-24; 5, 24-31 (Jael): So sollen umkommen alle deine Feinde, Jahwe! Aber die, die ihn lieben, sollen sein, wie die Sonne aufgeht in ihrer Macht!]
- > andere Fragen des Gottesbildes.

Es steht also nicht von vornherein fest, daß das Bild, das sich das Alte Testament von Gott, dem Menschen und der Welt macht, in allen Einzelheiten mit dem im Neuen Testament übereinstimmt. Damit werden wir zwar noch lange nicht Marcioniten, die behaupteten, daß im Alten Testament ein ganz anderer Gott am Werk sei. Aber das lapidare paulinische „Gott war in Christus“ (2Kor 5,19) stellt uns christli-

che Prediger im Umgang mit dem Alten Testament schon vor besondere Aufgaben.

Wie steht es mit dem Gebrauch des Alten Testaments in unseren Gemeinden? In der Predigt, in der Katechetik, im Gottesdienst? Beschwören wir nominell die *ganze* Schrift und eine *biblische* Theologie als unsere Glaubensgrundlage, aber praktisch klammern wir das Alte Testament aus – wenigstens in großen Teilen? Oder benutzen es als Materialsammlung für Predigtillustrationen bzw. Ausschmückung unserer Festansprachen?

Aus langjährigem Umgang mit Pastoren und Mitarbeitern in den Gemeinden hat sich mir die Klage eingepreßt: *Wir verwenden das Alte Testament so wenig, weil wir es so wenig verstehen.* Ich habe dann oft erwidert: *Wir verstehen das Alte Testament so wenig, weil wir es so wenig verwenden.*

Ich denke, es ist auch hier wie so oft im Leben: Theorie und Praxis bedingen einander. Es ist unsere Scheu vor dem so schwer zu begreifenden Alten Testament, die uns von ihm fernhält; und es ist unsere AT-Abstinenz, die uns den Zugang zu ihm mehr als nötig verbaut. Dabei stößt uns einerseits der Methodenpluralismus wissenschaftlicher Exegese ab, und andererseits trauen wir dem vielstimmigen Wirken des Heiligen Geistes zu wenig zu.

Wegen des begrenzten Raumes können die aufgeworfenen Fragen hier auch nicht annähernd einer alle und für immer befriedigenden Antwort zugeführt werden. Die Probleme bleiben ja auch Dauerbrenner, die von jeder Predigergeneration wieder neu in ihren Hitzegraden und Brennwerten wahrgenommen werden müssen.

Unsere Leitfrage lautet also: *Wo liegen im Moment die neuralgischen Punkte unseres predigenden Umgangs mit dem Alten Testament?* Diese Frage läßt sich anhand unseres Themas in zwei Unterfragen aufspalten: *1. Wo stehen wir mit dem Alten Testament heute? 2. Läßt das Alte Testament mit unserer Predigt alles beim alten?*

1. Wo stehen wir mit dem Alten Testament heute?

Das Alte Testament ist nach wie vor umstritten zwischen Christen und Juden, Liberalen und Konservativen, kulturell Toleranten und religiösen Fundamentalisten. Wir wollen uns diese Auseinandersetzungen an einigen Gegensatz-

paaren verdeutlichen, was wiederum nicht heißt, daß ich einen umfassenden Lagebericht der Forschung vorlege.

1. Biblische Überlieferung und/oder Wort Gottes

Die beiden Begriffe müssen nicht, aber sie können gegensätzliche Geisteshaltungen ausdrücken. Wenn wir

1.1 biblische Überlieferung

hören, dann verstehen wir darunter vielleicht die Exodus- oder Jahwe-König-Überlieferung im Alten Testament oder die Abendmahls- bzw. Tauftradition im Neuen Testament. Es ist uns allen klar, daß die Bibel verschiedene geschichtliche und theologische Überlieferungsstränge enthält.

Doch neuerdings begegnet mir der Ausdruck „biblische Überlieferung“ in einem anderen, über die genannte Verstehensweise hinausgehenden Sinn. Da wird z. B. im ökumenischen Dialog von der biblischen Überlieferung gesprochen, als sei sie von gleichem Rang wie die kirchliche bzw. altkirchliche oder auch modern-ökumenische Überlieferung. Oder im christlich-jüdischen Gespräch erscheint die biblische Überlieferung auf einer Linie mit der talmudischen. In beiden Fällen fragt sich der reformatorische Christenmensch, was da aus seinem Bekenntnis des *sola scriptura* gemacht worden ist. Hat die neutestamentliche Rede von der *Schrift* als dem Dokument, das die Offenbarung Gottes bezeugt, in diesem gleichmacherischen Überlieferungs-Einerlei überhaupt noch eine Bedeutung?

Nun, ich verstehe diese Auffassung von der biblischen Überlieferung als Pendelschlag nach der einen Seite (wenn man so will, nach links), die – bewußt oder unbewußt – auf den Ausschlag des Pendels nach der anderen Seite reagiert. Ich meine damit eine bestimmte Auffassung von der Bibel als

1.2 Wort Gottes.

Hier wird die *Schrift* (*graphè*) unter die Voraussetzung eines bestimmten Inspirationsdogmas gestellt, das Gottes Wort an den Buchstaben (*gramma*) bindet und die Bibel so zu einem zeitlosen Lehrbuch macht. Ihre Inspiration wird als Inspiration einzelner Verfasser zum Zeitpunkt der Niederschrift des Textes verstanden.

Die lebendige Stimme Gottes, die uns aus der Heilige Schrift entgegenschallt, wird in diesem fundamentalistischen Bibelverständnis zur bloßen Sprache der *Fakten* verzerrt, in denen man Gottes Wahrheit zu *beweisen* versucht. Der Ton des Heiligen Geistes, der die *Fakten* einer ein-

geschränkten Wirklichkeit übersteigt, wird so verfehlt, z. B. wenn man die biblischen Schöpfungstexte in eine wissenschaftliche Weltentstehungslehre umzudeuten versucht oder das „Zeichen des Jona“ auf die zoologische Klassifizierung des „großen Fisches“ reduziert.

In Wirklichkeit bezeugt die Bibel die Geschichte der Offenbarung Gottes, der „früher vielfältig und vielgestaltig durch die Propheten zu den Vätern geredet hat und am Ende dieser Tage durch den Sohn zu uns“ (Hebr 1, 1). Dieses Reden Gottes geschah in einem langen Prozeß der Überlieferung, in welchem der mündliche Vorgang der Prophetenworte und Psalmlieder, der Gleichnisreden Jesu und der Predigt der Evangelisten genauso inspiriert war wie ihre Sammlung und erste Niederschrift, ihre Weiterverarbeitung und Neuinterpretation in einer neuen Phase des Überlieferungsprozesses. Gott hat auf diesem Traditionsweg von Anfang bis Ende geredet. So blieb die alte Wahrheit neben der neuen Wahrheit stehen, z. B. in den verschiedenen Überlieferungen von der Erschaffung der Welt oder in der Aufnahme der Verkündigung Jesajas im Exil (Dtjes) und danach (Tritjes), in der „alten“ Weisheit der Freunde Hiobs neben der „neuen“, die Hiob selbst geschenkt wurde oder im neuen messianischen Verständnis der alten Psalmen des verschwundenen davidischen Königtums.

In diesem Sinne der von Gott initiierten, begleiteten und abgeschlossenen Offenbarungsgeschichte ist das Alte Testament sowohl deren *Überlieferung* als auch *Wort Gottes* an die Menschen. Die *biblische Überlieferung* bleibt allerdings *Heilige Schrift*, d. h. sie ist als Kanon (Richtschnur) nicht anderen Überlieferungen gleichzusetzen.

Damit ist die Kanonfrage aufgeworfen und mit ihr das Problem der Textgestalt des Alten Testament (Massoretischer Text/Septuaginta) und seines Zusammenhangs mit dem Neuen Testament.

Dies sind offene Fragen zwischen den christlichen Konfessionen und natürlich im christlich-jüdischen Dialog.

2. Altes oder Erstes Testament? Hebräische oder griechische Bibel?

2.1 Der alttestamentliche Kanon

Neuerdings sagen manche statt „Altes“ *Erstes* Testament. Sie wollen damit fair gegenüber den jüdischen Gläubigen sein, denn der Begriff Altes Testament ist eine rein christliche Angele-

genheit und setzt den Zusammenhang mit dem Neuen Testament voraus. *Erstes Testament* unterstellt dagegen, daß dieses zuerst, also vor dem Neuen Testament, als Kanon bestand.

Die Bezeichnung Altes Testament entsprang einem theologischen Erfordernis. Buchtechnisch war für die 39 jüdisch-israelitischen und die 27 christlichen Schriftrollen ein Gesamttitel nicht erforderlich. Für das Auge und den praktischen Umgang bildeten diese Schriftrollen eine kleine Bibliothek. Als Gesamtbezeichnungen standen *Gesetz und Evangelium* oder *Propheten und Apostel* (so etwa im Kanon Muratori) zur Verfügung, doch empfand man beides als unzulänglich. Mit "Gesetz und Propheten" gab es überdies schon einen jüdischen Kanonbegriff.

Das Wort *Bund* (*diathêkê, testamentum*) stellt die Kontinuität der beiden Testamente dar, und *neu* war ein großes Wort alttestamentlicher Prophetie und Apokalyptik mit dem Höhepunkt im *neuen Bund* von Jer 31, 31-34. Paulus nahm es auf und kennzeichnete damit das eschatologische Christusgeschehen. In der Herrnmahltradition finden wir die *kainê diathêkê*, wobei Paulus den Unterschied der beiden Bünde stärker betont als die Synoptiker und die Apostelgeschichte. 2. Kor 3,14 spricht von der Verlesung der *palaiâ diathêkê*, womit zweifellos geschriebene Texte gemeint sind. Trotzdem wird an dieser Stelle noch nicht ein gängiger christlicher Terminus für die Schriften des jüdischen Kanons verwendet. Erst gegen Ende des 2. Jh. n. Chr. kommt die Wendung *die Bücher des alten Bundes neben die alten Bücher und Gesetz und Propheten* auf. Um 200 spricht Clemens von Alexandrien auch vom "neuen" Testament, was Origenes (gest. 254) als merkwürdig empfindet (die sogenannte alte und die sogenannte neue *diathêkê*).

Erst der Übergang ins Lateinische brachte die Fixierung des Ausdrucks als *Vetus und Novum Testamentum*. Tertullian versuchte noch, *vetus et novum instrumentum* einzuführen, was aber nicht gelang.

Wenn der Ausdruck *Erstes Testament* besagen soll, daß die jüdischen heiligen Schriften chronologisch *vor* den christlichen verfaßt wurden, dann meint er nichts anderes als *alt*, und zwar im Sinne von *vorher, früher*. Wenn man ihn qualitativ versteht, dann ist das *Erste Testament* das eigentliche, das *zweite* die hinzugekommene Ergänzung. So verstanden soll mit

dem Ausdruck *Erstes Testament* eine Aufwertung des Alten Testaments gegenüber dem Neuen Testament vollzogen werden.

Doch was die Kanongeschichte betrifft, gibt es "kein vor dem Neuen Testament abgeschlossenes Altes Testament, es gibt keine vor dem Neuen Testament abgeschlossene Offenbarung"¹. Die neutestamentlichen Schriften beziehen sich nicht auf das fertige Alte Testament. Wenn sie von der *Schrift* bzw. *den Schriften* sprechen, meinen sie die Bestandteile *Gesetz und Propheten* (Mt 5, 17; 7, 12) oder *Gesetz, Propheten und Psalmen* (Lk 24, 44). Das Gesetz (Tora) war als gottesdienstlich zu lesender Text zur Zeit Esras im 5. Jh. v. Chr. im wesentlichen vorhanden, die Prophetensammlung (Nebiim) mit dem Ende des Prophetentums im 3. Jh. v. Chr. Die Bearbeitung dieser Textkomplexe ging jedoch weiter, bis in den Jahrhunderten nach der Katastrophe von 70 n. Chr. von den massoretischen Schreiberschulen der hebräisch-aramäische Text endgültig festgelegt wurde. Da war dann auch der dritte Kanonteil, die Schriften (Ketubim), abgeschlossen. In der Neuzeit hat man für den jüdischen Kanon eine künstliche Gesamtbezeichnung geschaffen, die sich aus den Anfangsbuchstaben der drei Teilbezeichnungen zusammensetzt: T^cNaK (Tenach).

Warum mußte überhaupt der Überlieferungsprozeß der hebräischen Bibel abgeschlossen werden, wenn doch die Geschichte Israels bzw. des Judentums weiterging?

Das hat zu tun mit dem Abschluß der Offenbarungsgeschichte. Die Christen bezeugten, daß mit Jesu Tod und Auferweckung die Offenbarung Gottes ans Ziel bzw. zum Höhepunkt gekommen sei. Damit war für sie auch die Traditionsgeschichte der Schrift abgeschlossen. Die Kirche bezog die alttestamentlichen Schriften auf diesen Offenbarungsabschluß in Christus, und ihre eigenen christlichen Schriften, die das Christusgeschehen dokumentieren, galten als die Vollendung der biblischen Überlieferung.

So ist im christlichen Verständnis der biblische Überlieferungsprozeß des Alten Testaments erst mit dem des Neuen Testaments abgeschlossen und der Kanon vollendet worden. Doch der dritte Teil des Alten Testaments lag zur neutestamentlichen Zeit noch nicht abgeschlossen vor. Die jüdischen Schriftgelehrten berieten noch, ob gewisse weisheitliche und apokryphe Schriften "die Hände verunreinigen"², d. h. als heilige

¹ Hartmut Gese, Zur biblischen Theologie, 1977, S. 11.

Schriften gelten könnten oder nicht.

Im Neuen Testament konnte die nicht kanonisch gewordene Henochapokalypse noch als Heilige Schrift zitiert werden (Jud 14f.). Die Alte Kirche hat den Rand des alttestamentlichen Kanons nicht ganz genau festgelegt. Bis heute gilt in den christlichen Konfessionen ein unterschiedlich großer Umfang des alttestamentlichen Kanons.³

Der Kanon der hebräischen Bibel wurde abgeschlossen unter Abweisung eines Teils der weisheitlichen und der meisten apokalyptischen Schriften. Mit der hebräischen Bibel wurde gleichsam auch das nomistische Schriftverständnis der Pharisäer und Rabbinen kanonisiert. Die ganze Heilige Schrift als *Tora*, die Propheten ihre Träger und Deuter! Auf diesem Hintergrund muß man z. B. das Schriftverständnis und die Auseinandersetzung des Apostels Paulus mit dem *Gesetz* sehen.

Am paulinischen Schriftgebrauch kann man auch den Unterschied (bei allen methodischen Ähnlichkeiten) zur halachisch-haggadischen Traditionsbildung erkennen. Diese zu Talmud und Midrasch führende Auslegungs- und Anwendungstradition leitet sich als quasi zweite, nämlich mündliche, kanonische Spur von Mose her und ist der schriftlichen *Tora* ebenbürtig, ja, macht diese erst anwendungsfähig.

Auf die Frage, welche theologische Bedeutung wir dem Kanonproblem beimessen, müssen wir zurückkommen. Doch zunächst sprechen wir noch von

2. 2. der Hebräischen Bibel.

Wir legen heute unserer Auslegung und Predigt den hebräischen Kanon mit dem massoretischen Text zugrunde. Unsere Standardausgabe, die *Biblia Hebraica Stuttgartiensis* (BHS), beruht auf dem *Codex Leningradensis*, einer Handschrift aus dem späten Mittelalter (1008). Es gab aber verschiedene Typen von massoretischen Texten, und die Textfunde von Qumran zeigen uns, daß es in der Schlußphase des biblischen Überlieferungsprozesses noch andere Handschriften gab, die an manchen Stellen beträchtlich vom Massoretischen Text abweichen. Der Massoretische Text ist also nicht etwa der „Urtext“ des Alten Testaments.

Zur Zeit des Neuen Testaments existierten

verschiedene Textüberlieferungen nebeneinander. Die junge Christenheit bediente sich der Handschriften in griechischer Sprache, der sogenannten Septuaginta (LXX) oder ihrer ähnlicher Übersetzungen. Das geschah wahrscheinlich aus missionarischen Gründen, aus denen heraus auch das Neue Testament in der damaligen Weltsprache Griechisch geschrieben wurde.

Die Alte Kirche hat diesen vorchristlichen griechischen AT-Text als inspiriert angesehen. Was bedeutet das, wenn z. B. das Jeremiabuch in LXX um ein Achtel kürzer ist als im hebräischen Text? Liegt damit die traditionsgeschichtlich ältere Form vor? Welcher ist dann der „Urtext“?

Eine Verbalinspirationstheorie, die Wörter und Buchstaben zählt und heiligspricht, ist da wohl fehl am Platz.

Der Kirchenvater Hieronymus, Übersetzer des Alten Testaments aus dem Hebräischen ins Lateinische (Vulgata), hat mit seiner Hervorhebung der *Hebraica Veritas* wieder die Bedeutung des hebräischen Grundtextes betont. Damit hat er zu Recht den bleibenden theologischen Wert des hebräischen Bibeltexes in Erinnerung gerufen. Wir wissen heute, daß die LXX und auch das Neue Testament in ihrem griechischen Sprachgewand dennoch das theologische Denken Israels bewahrt haben. Die Theologie des Neuen Testaments ist ohne das Gottesbild, das Welt- und Menschenverständnis des Alten Testaments, also ohne die *Hebraica Veritas* nicht zu verstehen. Die Berufung der Juden auf den hebräischen Text führte zu dessen Festlegung, wovon wir heute profitieren.

Trotzdem war die Fixierung des Kanons als *hebräische Wahrheit* auch ein Schritt in die Auseinandersetzung, wer das Alte Testament zu Recht als seine Heilige Schrift beanspruche. Die Hermeneutik der LXX läßt eindeutig die Betonung des prophetisch-apokalyptischen erkennen, die von den *hellenistisch-jüdischen* Kreisen getragen wurde und sich dann in der „Sekte“ der Judenchristen fortsetzte. Dagegen setzte sich das nomistische Schriftverständnis der pharisäisch-rabbinischen Schriftgelehrten zur Wehr. Der Unterschied ist auch in der Anordnung des christlichen (LXX) und des jüdischen (Massoretischer Text) Kanons abzulesen. In unseren

² Vgl. Herbert Schmid, Die christlich-jüdische Auseinandersetzung um das Alte Testament in hermeneutischer Sicht, Zürich, 1971, S. 9.

³ *Röm.-kath.* (seit 1546): Weish, Sir, Tob, Jdt, 1/2 Makk kanonisch; *orth.* (seit 1672): ohne 1/2 Makk; *luth.* (seit Luther): deuterokanonische Schriften im Anhang, doch nie klare kirchenamtliche Entscheidung; *ref.:* Kanon der hebräischen Bibel verbindlich.

Bibeln haben wir die Einteilung Geschichts-, Lehr-, Prophetenbücher, d. h. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, mit dem Gewicht auf der Zukunft. Das entspricht eschatologisch ausgerichteter Theologie. Die hebräische Bibel enthält Gesetz, Propheten und (sonstige) Schriften, wobei das Gewicht auf das Gesetz gelegt wurde.⁴

Welche Bedeutung der Unterschied zwischen hebräischem und griechischem Kanon haben konnte, soll an einem Beispiel gezeigt werden: Jes 7,14. Die von der Kirche benutzte LXX spricht hier von einer *Jungfrau* (*parthenos*). Die Synagoge berief sich auf den hebräischen Text, der eine *junge Frau* (*almah*) meint. Die Christen benutzten die Stelle als Weissagung auf die Jungfrauengeburt Jesu, die Juden bestritten das mit dem Hinweis auf den besseren Text. Die Christen konterten, indem sie sich darauf beriefen, daß die griechische Übersetzung von den Juden selber geschaffen sei.

Dieses und viele andere Beispiele zeigen, daß der Text des Alten Testaments zu Recht sowohl der Synagoge als auch der Kirche als Heilige Schrift gehört. Was in der Phase des Kanonabschlusses auseinanderlief, war die Deutung, und diese entschied sich an der Person Jesu Christi. „Wer sagt denn ihr, daß ich sei?“ (Mt 16,15)

Wenn heute in der christlichen Theologie besonderer Wert auf den Text der hebräischen Bibel gelegt wird⁵, dann kann das Ausdruck einer *political correctness* sein, die das von der Kirche oft so unfair in Beschlag genommene Alte Testament den Juden zurückgeben möchte. Sachlich berechtigter ist jedoch die Begründung, daß uns die hebräische Bibel vor einer Exegese und Predigt bewahrt, die nur im Denkmodell der Christologie vollzogen wird. Der vorzuziehende trinitarische Deutungshorizont wird mit der Beachtung des ersten und dritten Glaubensartikels dem Alten Testament als Kanon eher gerecht. Damit bleibt das Alte Testament immer noch ein Bestandteil der *christlichen* Bibel.⁶

Für unsere Arbeit mit dem Text des Alten Testaments hat die Bibelwissenschaft m. E. den Fortschritt erbracht, daß wir uns nicht grundsätzlich für den Massoretischen Text oder die

LXX entscheiden müssen. Da beiden wichtiges Handschriftenmaterial zugrundeliegt, können wir von Fall zu Fall den besseren Text herauszufinden versuchen.

3. Der moderne Methodenpluralismus

Die historisch-kritische Auslegungsmethode ist nach 300 Jahren an ihren Grenzen angelangt. Sie entstand im philosophischen Kontext eines Angriffs auf die in ihren Dogmen eingemauerte traditionelle Kirche und hat unzählige sprachliche und historische Erkenntnisse zutage gefördert, ohne die wir heute eine solide Bibelarbeit nicht mehr betreiben könnten. Selbst die Gegner dieser Methode müssen wenigstens einige ihre Ergebnisse anerkennen.

Doch nach Literar-, Form-, Traditions-, Redaktions- und Kompositionskritik, neuerdings flankiert von einem Bündel literaturkritischer Ansätze wie Strukturalismus, rhetorische Analyse und close reading, ist man – außer in Fachzirkeln – der Methoden überdrüssig geworden, weil sie für den normalen Bibelausleger nicht mehr handhabbar sind, weder einzeln noch im Paket.

Dieses Dilemma ist der Anlaß für das Aufkommen einiger anderer „Methoden“, die man nicht mehr „kritisch“ nennen kann, weil sie nicht mehr auf nachprüfbare Weise sprachlich und historisch prüfen. Diese postmodernen Auslegungsansätze sind von sehr verschiedener Art und reichen von der sozialgeschichtlichen, der materialistischen über die narrative und bibliodramatische bis zur tiefenpsychologischen und feministischen Interpretation.

Wenn die historisch-kritische Exegese trotz ihres philosophischen Ursprungs sich noch weitgehend um Objektivität bemühte, so ist nun bei diesen Bibelstudien die Subjektivität voll durchgeschlagen, und der auf die eigene Weltanschauung bezogene Standpunkt bestimmt die Exegese bis in die Einzelheiten. Man könnte sagen, wir sind an einem Punkt angelangt, wo in der Exegese des Alten Testaments jeder nach seiner Façon selig werden kann.

Damit nähern wir uns – gleichsam durch die Hintertür – der Frage nach der Rolle des Heiligen Geistes in der Bibelauslegung. Von „pneu-

⁴ M. Luthers Kanontheologie war von der christologischen Hermeneutik geprägt, was sich in seiner Übersetzung niederschlägt (Psalmen!). Im Neuen Testament setzte er deshalb Jak, Jud und Apk ans Ende.

⁵ Vgl. z. B. Klaus Haacker/Heinzpeter Hempelmann, *Hebraica Veritas. Die hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe*, Wuppertal/Zürich, 1989.

⁶ Vgl. Rudolf Bohren, *Biblische Theologie wider latenten Deismus*, in: *Einheit u. Vielfalt bibl. Theologie* (Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd.1), hrsg. v. Ingo Baldermann u. a., Neukirchen, 1986, S. 163-181.

matischer Exegese" war schon immer die Rede. Dieses Schlagwort kann, diesmal von der pietistisch-evangelikal Seite her, auch nichts weiter als ein Türöffner für eine Exegese nach Belieben sein. Der Text wird dann mit einer dogmatischen, konfessionellen oder häretischen Zwangsjacke ruhiggestellt. So gibt er immer her, was meine subjektive Meinung von ihm erwartet.

Es ist uns Verkündigern klar, daß sich „am Ernstnehmen oder Nichternstnehmen der Gegenwart Gottes ... Macht und Ohnmacht der Predigt entscheidet“⁷. Es muß uns aber auch klar sein, daß diese Gegenwart Gottes im Geist nicht erst beginnt, wenn wir auf der Kanzel stehen. Sie ist bereits vorher in unserem exegetischen Zwiegespräch mit dem Text vonnöten. Daraus ergeben sich im Blick auf den Methodenpluralismus einige Schlußfolgerungen:

1. Der Heilige Geist ist kein absoluter Feind von exegetischen Methoden, aber er löst uns von der absoluten Steuerung durch sie. (Beim Anhören mancher Predigten kann man auf den benutzten Kommentar schließen. „Deine Sprache verrät dich“.)

2. „Es gibt keine allein selig machende Methode, wohl aber gibt es Methode mehr oder weniger sachgemäß“⁸. D. h. Methoden sind komplementär anzuwenden, wobei der jeweilige Text das Kriterium der Sachgemäßheit ist.

3. Die Gegenwart des Heiligen Geistes in unserem methodischen Arbeiten wird sich am Gewinn von Sprache erweisen, d. h. wir werden Gottes machtvolle und heilende Gegenwart den Hörern von heute verstehbar und überzeugend nahebringen können.

4. Die neue biblische Theologie

4.1 Noch einmal: Welcher Kanon?

Wir betreiben die Theologie des Alten Testaments als christliche Theologie – wie anders sollten Christen das tun können? Während jüdische Ausleger ihre Arbeit mit klarer konfessioneller Ausrichtung tun, haben manche christlichen ATler in dieser Hinsicht ihre Probleme. Sie möchten das Alte Testament theologisch behandeln, als wäre es allein die Bibel der Juden. Es ist zwar richtig, daß durch den hebräischen Kanon und Text die Verbindung zur Synagoge aufrechterhalten und der christlich-jüdi-

sche Dialog gewährleistet wird⁹, auch studieren wir zu Recht das biblische Hebräisch und lesen den Massoretischen Text. Ist aber die Tatsache, daß die ersten Christengemeinden das Alte Testament in seiner griechischen Version approbierten und mit ihr das Neue Testament beeinflussten, theologisch ohne Bedeutung? B. S. Childs beschränkt diese Bedeutung auf das 1. Jahrhundert, während für ihn der hebräische Kanon, und zwar der *textus receptus* (Massoretischer Text), der Gegenstand der theologischen Reflexion zu sein hat. Er betont, daß die christlichen Gemeinden das Alte Testament nicht umgestalteten, sondern so, wie es war, in ihren eigenen Kanon übernahmen.

H. Gese hingegen legt Wert darauf, daß der Prozeß der Kanonbildung (auch für das Alte Testament) erst durch das Neue Testament abgeschlossen worden ist. Damit erhalten die im Protestantismus für apokryph erklärten zwischentestamentlichen Schriften der LXX kanonische Würde.

Gese und Childs stimmen darin überein, daß die Grenze des Kanons durch den Abschluß der Offenbarungsgeschichte in Jesus Christus gegeben ist. Sie unterscheiden sich nur in dem Urteil, welche Textgrundlage, welcher Umfang und welche Struktur der theologischen Reflexion des alttestamentlichen Kanons zugrunde zu liegen hat. Letztlich verbirgt sich hinter diesem Unterschied die konfessionelle Differenz in der Kanonfrage. Das Urteil ist also im Grunde ein konfessionelles Credo.

Über das christliche Credo hinaus geht allerdings die Frage von Dietrich Ritschl¹⁰: „Wieso ist die Weiterführung dieses Kontinuums (der Offenbarungsgeschichte, die im Neuen Testament ihr Ziel findet, der Vf) nicht im Talmud, d. h. im späteren Judentum, zu finden? Oder ist sie dort auch zu finden?“ Hier wird die christliche Verhandlungsgrundlage für den Dialog mit der Synagoge verlassen, die kanonische Textbasis für die christliche Predigt wird um den Talmud erweitert und die Frage nach dem Zusammenhang von Altem Testament und Neuem Testament ganz neu gestellt.

4.2 Was ist neu an der „neuen“ Biblischen Theologie?

Die alte Biblische Theologie der Aufklärung

⁷ Bohren (vgl. Anm.6), S.170.

⁸ AaO., S. 175.

⁹ Vgl. B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London, 1985, S. 6ff.

¹⁰ *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Bd.1 (s. Anm. 6), S. 144.

unterschied zwischen *wahrer* und *reiner*, d. h. zwischen exegetisch-historisch arbeitender und theologische Grundzüge verfolgender biblischer Theologie (J. Ph. Gabler, 1787). Im Laufe der Jahrhunderte etablierte sich die alttestamentliche Theologie als selbständiges Unternehmen, das sich aber immer mehr zur bloßen Religionsgeschichte Israels entwickelte. Nach dem Ersten Weltkrieg fragte man im Zusammenhang mit der Lösung von der Kulturtheologie wieder neu nach dem Theologischen im Alten Testament. Dabei wurden die theologischen Aussagen unter Kategorien zusammengefaßt, die aus der Dogmatik entliehen waren (Gott, Welt, Mensch, Volk, Heil, Sünde usw.). Das Ganze stellte man unter einen Leitbegriff, der so etwas wie die Mitte des Alten Testaments sein sollte: *Heiligkeit Gottes* (A. Dillmann), *Bund* (W. Eichrodt), *Gegenwart des gebietenden Herrn* (L. Köhler), *Gottserkenntnis als Gemeinschaftsverhältnis* (Th. C. Vriezen), *Grundverheißung "Ich bin der Herr, dein Gott"* (F. Baumgärtel) u. a.

Es erwies sich, daß sich die Theologie des Alten Testaments nicht nach dogmatischen Gesichtspunkten ordnen läßt und ihr Zusammenhang nicht durch einen Begriff zu charakterisieren ist.

Die Wiederentdeckung der theologischen Herausforderung durch das Alte Testament ging Hand in Hand mit der Wort-Gottes-Theologie von Karl Barth. Die Bekennende Kirche „rettet“ das Alte Testament vor der nationalsozialistischen Weltanschauung durch eine streng christologische Interpretation, die weithin typologisch-allegorisch arbeitet. Auch der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) kehrte bei seiner Gründung 1948 nicht zur liberalen Theologie zurück, sondern stellte die Einheit der Bibel in Jesus Christus heraus. So konnte man die Bibel wie eine Person behandeln: „Die Bibel sagt ... will.“ Das alles schlug sich, fast stärker als in Deutschland, nieder in dem *Biblical Theology Movement* in Schottland und den USA in den 40er und 50er Jahren. In erneuerter reformatorischer Gewißheit wurde die Bibel als verbindliches Glaubenszeugnis wieder ernst genommen und damit auch das Alte Testament als normativ für den christlichen Glauben.

Die Biblische-Theologie-Bewegung ging zu Ende, nicht aber das Suchen nach Zusammenhang und Einheit der Testamente und nach einer „Mitte“ des Alten Testaments.

Das epochemachende Werk Gerhard von Rads brachte Erkenntnisse, hinter die man nicht mehr zurück kann. Die theologische Welt des Alten Testaments ist nicht durch systematische Lehre zu erfassen; seine Lehre ist untrennbar mit seiner Geschichtswelt verbunden. So kann das Alte Testament eigentlich nur durch die theologische Nacherzählung dieses Geschichtsweges interpretiert werden.

An einem Beispiel möchte ich die Bedeutung von Rads für die neue Biblische Theologie verdeutlichen: an seinem vielschichtigen Geschichtsverständnis, in dem die göttliche und die menschliche Seite der Geschichte verbunden sind. Seine Gedanken bringen in Aufnahme und Widerspruch heute ihre Früchte.

1. Offenbarungs- und Überlieferungs-geschichte

Die Überlieferungskomplexe von Gottes offenbarendem Handeln reichen kontinuierlich bis ins Neue Testament hinein. Nach dem Gesetz der Anpassung des Alten an das Neue vollzieht sich im Licht immer neuer Heilssetzungen eine Metamorphose, die durch das vom Neue Testament bezeugte Christusergebnis ihre endgültige Färbung erhält. Das nach vorn offene Alte Testament vollendet sich im Neuen Testament.

Das hat Gese in seinem Entwurf biblischer Theologie weitergeführt, indem er z. B. den Nachdruck auf die bei von Rad unterbewertete nachexilische Zeit und zwischentestamentlichen Schriften legte.

2. Verheißungs- und Religionsgeschichte
Das Modell Verheißung-Erfüllung findet sich bereits im Neuen Testament. Dort wird das Alte Testament nach damaliger Interpretationsweise *punktuell* ausgewertet¹¹. Für das heutige Denken in Zusammenhängen ist eine gründliche *Gesamtauslegung* des Alten Testaments Voraussetzung, wenn man die Beziehung Altes Testament – Neues Testament im Schema Verheißung – Erfüllung einfangen will. Das Ergebnis einer zusammenhängenden Auslegung lautet: Das Alte Testament ist das „Buch einer ständig wachsenden Erwartung“. Aber auch im Neuen Testament wird noch gewartet. Nicht nur Israel ist unterwegs, auch die Kirche. Der AT-Text erhält seine tiefste Bedeutung erst durch den ganzen biblischen Kanon. Es gibt Analogien zwischen Altem Testament und Neuem Testa-

¹¹ Vgl. z. B. die Reflexionszitate bei Mt.

ment, das Typische an ihnen für unsern Glauben ist zu ermitteln.

Es war Childs, der den Gedanken von der Wichtigkeit des Gesamtkanons und des alttestamentlichen Endtextes ausgebaut hat zu seinem *canonical approach*. Während die kirchliche Auslegung allerlei Sinnschichten über dem Text angehäuft hatte, grub die historisch-kritische Exegese die Schichten unter dem Endtext aus. Childs gibt dem Praktiker wieder das gute Gewissen, bei der kanonisch gewordenen Fassung des Textes anzusetzen.

Damit ist das Zurückfragen nach den Vorstufen des Textes nicht sinnlos geworden. Auf das Verhältnis Altes Testament/Neues Testament bezogen heißt das: Es muß auch vom Neuen Testament zurückgefragt werden ins Alte Testament hinein, denn das Alte Testament hat gegenüber dem Neuen Testament einen *Überschuß* (z. B. im Bereich der Schöpfungstheologie). Für den Christen wäre das Alte Testament allerdings eine „religionswissenschaftliche Abstraktion“, interessant für Historiker, Literaturwissenschaftler und Philosophen, wenn er es nicht auf Christus hin lesen würde. Aber es ist auch das Zeugnis einer Religion, und deshalb ist es sinnvoll, die *religionsgeschichtliche* Frage ans Alte Testament zu stellen, wie es nach von Rad z. B. R. Albertz wieder getan hat¹². Mit der religionsgeschichtlichen sind natürlich religionssoziologische und -psychologische Fragen verbunden.

3. Heils- und Glaubensgeschichte

Für von Rad war die Auslese, die das glaubende Israel aus der Vielzahl seiner Überlieferungen traf, ein *charismatischer* Vorgang. Daß z. B. die Propheten Veraltetes stillschweigend übergingen oder kühn uminterpretierten, ist der Beleg für einen kritischen Auswahlprozeß¹³. Doch dieser vollzog sich nicht nach einer kontrollierbaren Methode, sondern unter der Anleitung des Geistes Gottes.

Diesen Gedanken des charismatischen Eklektizismus finde ich bei dem Praktischen Theologen R. Bohren wieder.

„Die Aporien der Exegese haben ihre Hauptursache in ihrer Geistvergessenheit ... Damit meine ich keineswegs eine Leugnung

des Geistes. Man vergißt ihn einfach ... Er spielt praktisch keine Rolle ... Man kann den Geist auch in der Weise 'vergessen', daß man ihn als Selbstverständlichkeit aus einer exegetischen Methodik ausklammert“¹⁴.

Bemerkenswert ist die „Kategorie der Vermischung“, die das pneumatologische Denken nach Bohren einführt: Durch den Geist werden Profanes und Theologisches, Subjektivität des Auslegers und objektive Methodik, Glaube der Gemeinde und wissenschaftliche Exegese nicht mehr getrennt. Allerdings muß dieser charismatisch „vermischende“ Eklektizismus begleitet werden von der Prüfung und Unterscheidung der Geister:

„Wo man im Denkmodell der Christologie gegen die Kategorie der Vermischung polemisiert, da nimmt man nicht ernst, daß der Geist allem Fleisch, auch dem wissenschaftlichen, verheißen wird. Man huldigt im Grunde einem Spiritualismus, der dem Dokerismus in der Christologie entspricht. Andererseits fordert gerade die Vermischung eine Kritik jeglicher Methode heraus. Auch die Geister der Methodik sind zu prüfen!“¹⁵

4. Sprachgeschichte

Die Bibel bezeugt nach von Rad Gottes Handeln. Diesem Tun geht das Wort der Verheißung voraus, und das Wort des Bekenntnisses folgt ihm. Ereignis und Wort sind unlösbar miteinander verflochten. Geschichte ist sowohl das Geschehen als auch die Erzählung des Geschehenen, durch die wieder neues Geschehen in Gang gesetzt wird.

Grundlage dieses Ineinanders von Ereignis und Wort (*fides historica* und *fides ex auditu*) ist die *Sprache*.

Weil die biblische Sprache das unerhörte Wort-Ereignis der geschichtlichen Offenbarung Gottes weitergeben mußte, ist sie eine besondere Sprache, die sich z. B. von der mythologischen Sprache ihrer Umwelt abhebt. Von Rad konstatiert eine „bruchlose Kontinuität“ der Sprachwelt von Altem und Neuem Testament. Er weiß natürlich, daß das Neue Testament in einer anderen Sprache geschrieben ist, er erkennt auch den Wandel der Sprache des Alten Testaments an, aber es ist nicht so, daß die griechische Sprachwelt

¹² Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, 2 Bde., 1992 (ATD-Ergänzungsreihe).

¹³ Vgl. z. B. die Neuinterpretation der früheren heilsgeschichtlichen Überlieferungen in Ez 20.

¹⁴ R. Bohren, *Biblische Theologie* (s. Anm. 6), S. 175f.

¹⁵ AaO., S. 179.

(etwa der Gnosis) die alttestamentliche Sprache verdrängt habe. Das geschah erst in der nachtestamentlichen Zeit und hatte die Zerstörung der Einheit von biblischer Sprache zur Folge.

Gerhard von Rad wollte nicht zurück zur protestantischen Orthodoxie, die in der hebräischen Sprache die heilige oder sogar „himmlische“ Sprache (bis hin zur Inspiration der Vokalzeichen) sah. Er wollte anhand der Sprache die Zusammengehörigkeit von Altem Testament und Neuem Testament aufzeigen. In diesem Sinne ist das Beharren auf einer *hebraica veritas* berechtigt, ja sogar mit Bohren „die Frage, ob die altprotestantische Unterscheidung einer *hermeneutica sacra* und *profana* nicht doch in einer neuen Weise (! d.Vf.) aufzunehmen sei – zum Schutz der Texte vor dem *homo faber!*“¹⁶ Bohren sieht selbst, daß dieser Wunsch quer zu seiner pneumatologischen Vermischungskategorie liegt.

Mir scheint in diesem sprachgeschichtlichen Bemühen um die Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament doch zu sehr außer acht gelassen zu sein, daß es auch eine Diskontinuität der Sprache, Gedanken und theologischen Aussagen zwischen beiden Testamenten gibt. Hier spielt die Bedeutung der LXX und die Sprache Israels in der zwischen-testamentlichen Zeit eine Rolle, wie sie sich z. B. in Kohelet an der Berührung mit dem Hellenismus erkennen läßt. Es läßt sich auch fragen, ob die neutestamentliche Sprache *nur* vom Alten Testament her geprägt ist.

4.3 Die neue Biblische Theologie nach Gerhard von Rad

stellt wieder solche Fragen. Sie meint, daß das Feststellen eines Überlieferungsprozesses vom Alten Testament zum Neuen Testament oder die Festlegung auf die Letztgestalt des Textes im Kanon nicht genügt, weil sie letztlich nur formale Kriterien sind.

Wenn man schon die „Ganzheit“ des Kanons im Blick hat, dann ist auch die Frage nach der Intention des Ganzen berechtigt. Und so beginnt

aufs neue das Suchen nach der „Mitte“ des Alten Testaments. Wie erwartet ergibt sich anhand des geometrisch-geographischen Symbols der Mitte sehr Verschiedenes als zentraler Punkt bzw. Fläche der theologischen Landschaft des Alten Testaments. Um nur einiges zu nennen:

- ein alttestamentliches Buch: das Dtn (Siegfried Herrmann)¹⁷;
- die sog. Bundesformel „Jahwe, der Gott Israels, Israel das Volk Jahwes“ (Rudolf Smend = eine bipolare „Mitte“, Ellipse)¹⁸;
- ein Grundhandeln Gottes: sein erwählendes Handeln (Horst Dietrich Preuß)¹⁹;
- Gott selbst (Henning Graf Reventlow), „die Selbigkeit des Gottes“, den das Alte Testament „unter dem Namen Jahwe kennt“ (Walther Zimmerli), „Gegenstand der Theologie ist ... nicht ein Es, sondern ein Er“ (Hans-Joachim Kraus).

Aber wie kann der lebendige Gott selbst die (doch irgendwie abgegrenzte, statische) Mitte sein, wenn er als der Herr doch *über* dem Alten Testament steht? Wenn Zimmerli (TRE VI, S. 447) die im Namen Jahwe gegebene Mitte als „ungreifbar“ bezeichnet, dann wird deutlich, daß das, was bzw. der, welcher das Alte Testament zusammenhält, außerhalb bzw. über dem Alten Testament steht und größer ist als dieses. Damit wäre man dann wieder bei der „Erfüllung“ des Alten Testaments durch das Christusgeschehen angelangt.

W. H. Schmidt²⁰ sieht deshalb nicht die Person Gottes selbst, sondern das alttestamentliche *Reden* von Gott als Zentrum der Theologie und möchte statt von der Mitte lieber von der *Einheit* des Alten Testaments sprechen. Diese Einheit gewährleistet das erste Gebot mit dem Ausschließlichkeitsanspruch Gottes. Damit wird auch die Kontinuität zum neutestamentlichen Reden von Gott gewahrt. „Das erste Gebot wird nicht nur durch das ‘Christusgeschehen’ neu ausgelegt, sondern auch dieses selbst wird – bis hin zur Entfaltung der Trinitätslehre in der Alten Kirche – so gedeutet, daß die Intention des ersten Gebotes gewahrt bleibt.“²¹

Hat W. H. Schmidt mit dem ersten Gebot „ein

¹⁶ AaO.

¹⁷ Siegfried Herrmann, Die Konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie, in: Probleme biblischer Theologie, FS für G. v. Rad, hrg. von H. W. Wolff, München, 1970, S. 155-170.

¹⁸ R. Smend, Die Bundesformel (ThSt 68), Zürich, 1963; ders., Die Mitte des Alten Testaments (BevTh 99), München, 1986.

¹⁹ H. D. Preuß, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1, Stuttgart u. a., 1991, S. 27ff.

²⁰ Die Frage nach der Einheit des Alten Testaments - im Spannungsfeld von Religionsgeschichte und Theologie, in: Der eine Gott der beiden Testamente (Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 2), Neukirchen, 1987, S. 33-57.

²¹ AaO., S. 56.

Element der Identität in der Differenz²² zwischen den Testamenten gesehen und damit daran erinnert, daß die Antithesen zwischen Altem Testament und Neuem Testament nicht ausgeklammert werden dürfen, so führt uns der Ansatz von Horst Seebaß²³ zur Erkenntnis G. v. Rads zurück, daß das Alte Testament keine sachlich aussagbare Mitte hat. Seebaß geht von eklesiologischen Erwägungen aus. Die Gemeindebasis braucht die ganze Bibel und kann sich in ihrem alltäglichen Glaubensleben den Luxus wissenschaftlicher Reinheit nicht leisten. Deshalb ist seine Theologie der ganzen Bibel als Orientierung für die glaubende Gemeinde gedacht. Leitfaden durch Altes und Neues Testament ist für ihn die Wirklichkeit des Volkes Gottes und des Reiches Gottes. Zwischen dem alttestamentlichen Volk Gottes und der neutestamentlichen Gemeinde besteht Kontinuität. Beide sieht er aber, sowohl im Alten wie im Neuen Testament, „aufgehoben“ in die Wirklichkeit des Reiches Gottes hinein.

Wenn sich Seebaß nun um den Nachweis der theologischen bzw. Glaubenskonninuität müht, dann tut er nichts anderes als G. v. Rad, er zeichnet den Weg der biblischen Überlieferungen nach. Seine „Mitte“ ist dynamisch und geht den Weg der Offenbarung und Überlieferung mit. So läßt sich der „Gott der ganzen Bibel“ offenbar nur auf dem geschichtlich-theologischen Weg ermitteln, nicht aber mit Hilfe eines zentralen oder bipolaren Begriffs.

Was bringt diese neue Biblische Theologie für unsere Predigt alttestamentlicher Texte?

Ich denke, daß die Bestimmung der „Mitte“ des Alten Testaments durch einen Begriff fehlgeschlagen ist. Alle Versuche haben ihre Berechtigung, und man kann von der Fülle der Ansätze eine Menge Einsichten in das alttestamentliche Material gewinnen. Aber es ist wie bei der Methodenvielfalt in der Exegese: Keine ist allein seligmachend. Ebenso sind alle alttestamentlich-theologischen Bestimmungen zu prüfen, und das Beste ist zu behalten.

Wichtiger noch ist die Frage nach dem *Zusammenhang* der Testamente. Ihre Beantwortung entscheidet nicht nur im zunehmenden christlich-jüdischen Dialog, ob wir das Alte Testament als *christliches* Buch behalten, sie ist auch enorm wichtig für die Herausbildung eines trinitarisch orientierten Gottesglaubens mit

allen praktischen Folgen für die Gemeinden. Dazu gehört allerdings mehr als die erleichterte Feststellung, daß uns ja die Einheit von Altem Testament und Neuem Testament durch den kanonischen Text und durch eine kontinuierliche Geschichte und Überlieferung gegeben ist. Über das Formale hinaus will sich diese Einheit in der Vielfalt durch fleißige sach- und menschenorientierte Arbeit mit der Bibel bewähren. So, wie der *eine* Gott den Menschen des Alten Testaments nicht nur in Lehrabstraktionen, sondern vor allem im *Leben* des Glaubens bekannt wurde.

2. Läßt das Alte Testament mit unserer Predigt alles beim alten?

Ich bin kein Homilet, ich habe nur mein Leben lang gepredigt, über alttestamentliche und neutestamentliche Texte. Ich bin nicht in der Lage, eine Situationsanalyse moderner Predigtarbeit zu geben. Ich kann höchstens aus jahrzehntelanger Erfahrung ein paar Beobachtungen weitergeben, Fragen stellen und einige m. E. für das Predigen alttestamentlicher Texte unerläßliche Voraussetzungen niederschreiben.

1. Welchen Stellenwert hat die Predigt heute?

Menschen von heute blättern Illustrierte durch, überfliegen in einer Stunde die Seiten eines Nachrichtenmagazins und surfen im digitalen Internet neugierig durch die Wellenberge und -täler eines geordneten Informationschaos'. In der Dauerumhüllung musikalischer Nebelhänge stürzen die Wortkaskaden der Nachrichten und Reportagen, der Werbung und des reinen Nonsens auf uns herunter. Alles natürlich in Bildern und in Farbe. Das Wort „schrill“ wurde mit einem positiven Image versehen.

Übertreibe ich? Hat das Verlangen nach dem Schrillen auch in unseren Gemeinden Einzug gehalten? Hat sich dem auch die Predigt anzupassen? Ist sie überhaupt noch am Platze in einem grenzenlos modernen Gemeindeleben, das zum universalen Dienstleistungszentrum und bunten Markt der Möglichkeiten wird?

Ja, ich übertreibe! Auch deshalb, weil ich nicht weiß, wie in diesem lauten Treiben noch das „stille, sanfte Sausen“ einer „normalen“ Predigt gehört werden kann. Und deshalb, weil mir

²² AaO., S. 57.

²³ Der Gott der ganzen Bibel. Biblische Theologie zur Orientierung im Glauben, Freiburg i.Br., 1982.

klar ist, daß alle formale Anpassung unserer Predigt ans Schrilke nichts bewirkt – aber auch das trotzige „Weiter so“ nicht. Wir können uns die veränderten Predigtweisen und die unterschiedlichen Predigertypen vergangener Zeiten ansehen und daraus zu lernen versuchen. Es bleibt dennoch unsere Sehnsucht: Den Menschen unserer schrillen Zeit in ihren Tages- und Lebens-themen die (über-)lebenswichtigen Nachrichten Gottes aus der Bibel zu Gehör bringen. Ist das utopisch? Wenn nicht, dann lohnt es sich nach wie vor, Mühe an die Predigtarbeit und die Arbeit mit dem Alten Testament zu verschwenden.

Nehmen wir es in unserem multimedialen Zeitalter noch ernst, daß der Glaube aus der *akoê* (dem Hören des Gehörten bzw. der Hörfähigkeit für das Gehörte) kommt und diese aus der Christusrede und -sache?²⁴ Wenn ja, dann wird sich unsere Arbeit an der Predigt – egal, ob sie kurz, lang oder medium ist – mit drei altbekannten Größen auseinandersetzen haben: dem Text, der Tagesordnung (Themen), den Hörern.

Über die *Hörer* habe ich oben andeutungsweise etwas gesagt. Die Frage ist nur, ob wir unsere Wunschkörer bzw. die Kranken, die den Arzt nötig haben, unter die Kanzel kriegen, oder nur die, die meinen, den Arzt nicht zu brauchen. Wenn ich das Publikum betrachte, denen die Inhalte des Alten Testaments zuerst nahegebracht wurden, dann sind es meistens Bedürftige, was nicht heißt, daß sie alle *gerne* zugehört haben. Tun wir doch einfach so, als seien alle unsere Hörer „Kranke“, einschließlich des Predigers selbst.

Wer bestimmt die *Tagesordnung*? Die Welt oder die Kirche, das Wort oder der Geist? Es ist sicher richtig, daß die Welt uns sagt, was dran ist. Und so gesehen ist auch die Gemeinde ein Stück Welt. Aber umgekehrt sollen wir im Namen Gottes in die Welt hineinreden, damit sie eines anderen Geistes gewahr wird. Unsere Predigtarbeit besteht darin, diese an der Tagesordnung Beteiligten im Gespräch zu halten, und zwar von Anfang an. Es wird keine gute Predigt, wenn wir es dem Heiligen Geist nicht gestatten, in unsere methodisch saubere Exegese hineinzureden. Andererseits brauchen wir die harten Daten der Welt, damit wir nicht geistlich ausflippen.

Vor allem aber brauchen wir den *Text*. Er ist nach wie vor der Kanal, auf dem Gott sendet. Die Bibel sendet im Stereoton: Altes Testament

und Neues Testament. Deshalb gelten die abschließenden Hinweise auf die Predigtarbeit mit dem Alten Testament wahrscheinlich *mutatis mutandis* auch der neutestamentlichen Predigt.

2. Was beim alten bleiben muß und was nicht

2.1 Die bleibende Bedeutung der Sprache

Es hat Gott gefallen, seine Stimme verstehbar zu machen mit Hilfe der Sprachwelt des Alten Testaments. Da Sprache nicht nur ein mechanisches Werkzeug ist, sondern Menschen, Gesellschaft, Kultur bildende Macht, ist die Beschäftigung mit der Sprache des Alten Testaments und ihren geistigen und sozialen Hintergründen und Wandlungen ein großer Vorteil für das Verstehen des Alten Testaments. Ja, ihre Kenntnis ist für den christlichen Theologen unerlässlich, weil er in der alttestamentlichen Sprachwelt alle Voraussetzungen findet, das Handeln Gottes zum Heil der Welt in *seiner* Sprache und Zeit zu „übersetzen“. Übersetzungen sind als Textgrundlage für uns also nur die zweitbeste Lösung.

2.2 *Unsere Predigt muß auf einem Text beruhen.* Sie muß natürlich im Kontext unserer Zeit gehalten werden und nicht bloß Schriftlesung oder Information über den Bibeltext sein, obwohl auch dadurch der Geist Gottes wirkt. Doch ich habe zu viele Predigten gehört, die sich über irgendein Thema ausliehen oder sich an den neuesten Neuigkeiten entlanghangelten und dabei ab und zu einen Bibelvers einflochten, um ihre Schriftgemäßheit nachzuweisen.

Die Vorgabe für unsere Predigt ist der Text des Alten Testaments in seiner vorliegenden kanonischen Endgestalt. Dabei kommt keine Unterordnung oder Abwertung gegenüber dem Text des Neuen Testaments in Frage, ebenso wenig jedoch die Einebnung bzw. Harmonisierung von AT- und NT-Texten. Wir haben den alttestamentlichen Text sein eigenes Wort sagen zu lassen. Der den Buchstaben lebendig machende Geist hat die Freiheit, jeden Teil des Alten Testaments zur christlichen Botschaft werden zu lassen.

Es muß uns klar sein, daß wir es im Alten Testament nicht mit einem einheitlichen Text zu tun haben, sondern mit formal und inhaltlich unterschiedlichen Stücken. Deshalb haben exegetische Methoden ihren relativen Wert. Wir müssen auch Ahnung haben von den Lebenszusammenhängen, in denen diese Texte damals entstanden sind, von den sozialen Verhältnissen

²⁴ Das griechische *rhêma* in Röm 10, 17 entspricht dem hebräischen *dabar*.

und den Bedingungen der natürlichen Umwelt. Sonst geschehen massenhaft Kurzschlüsse durch falsche Analogien.

Man kann darüber streiten, woraus mehr Schaden entsteht: aus einer Predigt, die naiv direkte Schlüsse aus dem alten Text zieht oder aus einer Predigt, die den Text nur als Vorwand nimmt, um von vornherein ihr eigenes Süppchen zu kochen.

2.3 *Lust und Last der heilsgeschichtlichen Predigt*

Das Alte Testament hat nicht nur selbst eine Geschichte, die seine Entstehung über einen Zeitraum von ca. 1000 Jahren zurückführt, es erzählt auch eine Geschichte. Es ist eine besondere Geschichte, weil sie vom Standpunkt Gottes aus erzählt wird. Deshalb ist sie nicht Mythologie, wie sie von den Israel umgebenden Religionen bekannt ist. Sie ist aber auch nicht das, was wir an der modernen Wissenschaft Geschulten Geschichte nennen.

Man kann es unter Zuhilfenahme der englischen Sprache zu klären versuchen. Das Alte Testament erzählt eine *story*, nämlich die Geschichte Gottes mit der Welt, den Menschen, Israel und der Gemeinde Christi. Diese ist zwar aufs engste verknüpft mit der *history*, aber doch nicht deckungsgleich mit ihr.

Alttestamentliche Predigt muß das Interesse an der Kontinuität des Handelns Gottes in der Geschichte aufrechterhalten. Die Bibel spricht von Anfang und Ende, vom Weg und vom Ziel der Welt. Das darf in unserer Verkündigung nicht wegfallen. Wovor wir uns zu hüten haben, ist eine heilsgeschichtliche „Planwirtschaft“. Sie entspricht den „endlosen Geschlechtsregistern, die mehr Streitfragen hervorbringen als die Ökonomie Gottes fördern“ (1. Tim 1, 4).

Die heilsgeschichtliche Predigt bedient sich häufig der typologischen bzw. allegorischen Methode und hat durch deren übertriebene Anwendung schon oft die konfessionelle Zersplitterung und sektiererische Abgrenzung innerhalb der Christenheit beschleunigt. Der Prediger des Alten Testaments hat hier also besonders wach und wahrhaftig zu sein.

2.4 *Alttestamentliche Predigt ist „weltliche“ Predigt*

Die neutestamentliche Warnung vor der Welt hat unsere Predigttradition lange geprägt: „Habt

nicht lieb die Welt ... Die Welt vergeht mit ihrer Lust“ (1. Joh 2, 15-17). Damit war klar: Der Christ hat „geistlich“ zu leben, denn das Weltliche steht im puren Gegensatz zu seinem Glauben. Entsprechend hat sich unsere Predigt auf die individuellen, inneren geistlichen Werte zu konzentrieren.

W. Zimmerli hat über die „Weltlichkeit des Alten Testaments“ geschrieben.²⁵ In der guten Tradition reformierter Theologie steht auch der Satz: „Alle Güte, aber doch auch alle Wahrheit und dann auch alle Schönheit, das ganze retten-de ‘Seinsverständnis’ leuchtet im Alten Testament vor uns auf. Es ist das Buch der Humanität.“ Diesen Satz schrieb Arnold van Ruler²⁶, für den das Alte Testament unabdingbar als christlicher Horizont fungiert. Die Kirche hat durch die Jahrhunderte hindurch das Alte Testament entweltlicht und immer ein Zuviel in ihm gefunden, das sie nicht übernehmen wollte, z. B. das „soziale Ideal des Alten Testaments“ oder das positive Bild von der Liebe zwischen zwei Menschen im Hohenlied. Sie hat es überlesen bzw. so getan, als sei es in der Kirche verwirklicht, oder sie hat es spiritualisiert.

Wenn das Alte Testament etwas an unserer Predigt nicht beim alten läßt, dann ist es die christologische und soteriologische Engführung. Es weckt unser Vertrauen in den Schöpfer wieder, der ein Leben vor dem Tod und die Heiligung der Erde will. Unsere Predigt darf aus der Kreuzestheologie nicht den Schluß ziehen, daß mit dieser Welt nichts mehr anzufangen sei. „Als ob das Kreuz Jesu Christi nicht vor allem in *diese* Realität (Staat, Gesellschaft, Wirtschaft, Kultur) eingepflanzt worden sei und in sie eingepflanzt werden müßte“, sagt van Ruler²⁷. Und R. Bohren fragt: „Was bedeutet das aufgeschlagene Liederbuch der Natur für das Aufschlagen und Auslegen der Bibel?“ Es ist eine „Aufgabe Biblischer Theologie ..., die Bibel im Kontext der Schöpfung und die Schöpfung im Kontext der Schrift zu entdecken“.

Oder nehmen wir die ethische Predigt. Das Alte Testament trennt nicht Offenbarung von Religion, theologische Gedanken von der Praxis des Glaubens. Es tritt hier wirklich die Vermischung von Profanem und Sakralem auf, so wahr der Geist allem Fleisch verheißt ist.

Wir sollten uns nicht um die Konkretheit des

²⁵ Göttingen, 1971 (Kl. Vandenhoeck-Reihe 327 S)

²⁶ A. van Ruler, Die christliche Kirche und das Alte Testament, 1955, S. 68.

²⁷ A. a. O., S. 84.

von Gott Gebotenen im Alten Testament her-
umdrücken, nur, weil wir evtl. die Reinheit der
Rechtfertigungslehre nicht beschädigen wollen
oder weil wir Angst haben, wir könnten alttesta-
mentliche Gesetze und Weisheiten funda-
mentalistisch naiv und direkt zu Normen für
unsere Zeit machen.

Ich habe zu oft erlebt, wie unter soteriologisch
exakten und heilsgeschichtlich durchgestylten
Predigten Menschen mit ihren existentiellen
Sorgen und Nöten, Gemeinden mit ihren Rat-
losigkeitkeiten ohne Antwort und Hilfe blieben.
Aber ehrlich: Altes Testament predigen heißt,
Stellung nehmen müssen zu Familie und Ge-
sellschaft, Wirtschaft und Politik, sex and crime,
Sucht und Sehnsucht, Leben und Sterben. Das
alles natürlich vom Standpunkt Gottes aus, der
in Christus war.

Christian Wolf DD, Gazertstraße 11,
21075 Hamburg

Das Schriftverständnis im Baptismus

Die Grundgedanken, die das evangelische Frei-
kirchentum von den Volkskirchen unterschei-
den, sind die Freiwilligkeit der Kirchenmitglie-
derschaft sowie die Freiheit der Kirche vom Staat
und damit die Absage an die im Gedanken des
Corpus Christianum vollzogene Identifizierung
von Kirche und Welt. In diesem Sinne sind die
ersten freikirchlichen Gemeinden in der Refor-
mationszeit entstanden, und zwar in der täuferi-
schen Bewegung der Schweiz. Konrad Grebel,

Georg Blaurock, Felix Mantz und andere hatten
sich 1525 von der zwinglischen Stadt-Kirche
Zürichs gelöst und damit das Ur-Modell des
evangelischen Freikirchentums geschaffen. Die
Herausgeber der Festschrift, für die der vorlie-
gende Aufsatz ursprünglich verfaßt wurde¹, er-
batene eine Darstellung darüber, wie man inner-
halb der Freikirchen über die Heilige Schrift
lehrt, und welche Stellung man ihr einräumt.
Dies konnte aus Gründen des Umfangs natür-
lich nur exemplarisch geschehen. Darum wer-
den im folgenden zunächst die Anschauungen
der Täufergemeinden behandelt und dann die
Lehraussagen des Baptismus. Dabei soll sowohl
auf den frühen britischen Baptismus wie auch
auf Entwicklungen im deutschen Baptismus bis
in die Gegenwart hinein eingegangen werden.

I.

Einfach und treffend sagt J. F. Gerhard Goeters
vom Täuferum, es sei „eine um das Neue Tes-
tament sich versammelnde Laienbewegung“
gewesen.² Damit ist schon deutlich, daß das
Hören, Lesen und Befolgen der Heiligen Schrift
für das Täuferum von wesenhafter Bedeutung
war. Das reformatorische Schriftprinzip *sola
scriptura* („allein die Schrift“!) gehört zu sei-
nen Grundüberzeugungen. Es ist durchaus nicht
zufällig, daß die Täufergemeinden im Zuge der
jungen evangelischen Reformation entstanden
sind. Sie sind „radikale Biblizisten und Schüler
der Reformation“.³ Von Luther und Zwingli hat-
ten sie gelernt, alle kirchliche Tradition an der
Bibel zu messen und nichts gelten zu lassen,
was der Bibel widerspricht. Luther und Zwingli
hatten die Laien zum Bibellesen gebracht, weil
sie der Überzeugung waren, daß die Schrift in
sich selbst, d. h. auch ohne die Erklärungen des

¹ Dein Wort ist die Wahrheit. Festschrift für Gerhard Maier, hrsg. von Eberhard Hahn u. a., Wuppertal, 1997. Mein Beitrag in der Festschrift trägt dort den von den Herausgebern vorgeschlagenen Titel „Schriftgemäßheit - für Freikirchen (kein Problem?)“. Ich gebe ihn hier mit freundlicher Erlaubnis des R. Brockhaus Verlages in leicht geänderter Fassung noch einmal zum Druck.

² Die Vorgeschichte des Täuferums in Zürich, in: Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation, hrsg. von L. Abramowski und J. F. G. Goeters, Festschrift für E. Bizer, 1969, S. 239-281. Siehe auch Franklin H. Littell: Das Selbstverständnis der Täufer, Kassel, 1966; Hans-Jürgen Goertz: Die Täufer, München, 1980; Gustav Adolf Benrath: Die Lehre außerhalb der Konfessionskirchen, in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, hrsg. von Carl Andresen, Göttingen, 1980, (S. 560-664), S. 611ff.; J. C. Wenger: Die Täuferbewegung, neubearbeitet und ergänzt durch Manfred Bärenfänger, Wuppertal und Kassel, 1984; Christof Windhorst: Art. Täufer, ELThG III (1994), Sp. 1966-1968. Bei diesen Literaturangaben handelt es sich nur um eine exemplarische Auswahl, die auch unter dem Gesichtspunkt leichter Zugänglichkeit getroffen wurde. Die wesentlichen Quellentexte sind leicht greifbar in: Der linke Flügel der Reformation, hrsg. von Heinold Fast, Klassiker des Protestantismus IV, Bremen, 1962. Der Jubilar, dem dieser Aufsatz in seiner ursprünglichen Fassung gewidmet ist, hat in seiner Auslegungsgeschichte der Johannesoffenbarung (Gerhard Maier: Die Johannesoffenbarung und die Kirche, Tübingen, 1981) ein Kapitel den Täuferbewegungen gewidmet (S. 202-267) und sie darin sehr kenntnisreich und positiv würdigend dargestellt.

³ Wolfgang Schäufele: Das missionarische Bewußtsein und Wirken der Täufer, Neukirchen, 1966, S. 39.