Alexander Deeg | Andreas Schüle

Die neuen alttestamentlichen Perikopentexte

Exegetische und homiletisch-liturgische Zugänge

Die neuen alttestamentlichen Perikopentexte

Alexander Deeg | Andreas Schüle

Die neuen alttestamentlichen Perikopentexte

Exegetische und homiletisch-liturgische Zugänge

EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

5., erw. Auflage 2021
© 2018 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Coverbild: Robert Rudat © by Andreas Schüle
Satz: Steffi Glauche, Leipzig
Druck und Binden: CPI books GmbH

ISBN 978-3-374-06698-8 // eISBN (PDF) 978-3-374-06699-5
www.eva-leipzig.de

Vorwort

Das Alte Testament gewinnt in den evangelischen Kirchen in Deutschland an Bedeutung. In der »Ordnung der Lese- und Predigttexte«, die am 1. Advent 2018 in Kraft tritt, verdoppelt sich der Anteil alttestamentlicher Texte im Vergleich zur bisherigen Perikopenordnung. Wenn das Alte Testament uns heute nahekommt, bedeutet das nicht, dass es deswegen unserer Frömmigkeit das Wort reden sollte. Eher im Gegenteil, dem Alten Testament heute zu begegnen fordert heraus, weil es aus einer Zeit und Welt zu uns spricht, die anders war als unsere eigene. Und doch haben Christinnen und Christen in diesen ›fremden‹ Worten immer wieder das an sie gerichtete Wort Gottes wahrgenommen. Das Alte Testament ist kein gefälliger Text, sondern zeugt von einem Ringen mit Gott, das sich in Erzählungen, Prophetien und Weisheitssätzen niedergeschlagen hat und dessen existenzieller Ausdruck die Klage ebenso ist wie das Lob. »Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn!« (Gen 32,27), dieser Satz des Jakob ist gleichermaßen Über- wie Unterschrift einer jeden ernsthaften und intensiven Verstehensbemühung, die nicht zuletzt dem Predigen vorausgeht.

Der Leipziger Künstler Robert Rudat hat eigens für diesen Band eine Figur geschaffen, die ganz aus unserer Zeit ist und doch fremd erscheint. Sie kann für die Bilder und Geschichten des Alten Testaments stehen. Andererseits zeichnet sich in ihrem Gesichtsausdruck und ihrer Körperhaltung auch etwas von einem Ringen und Fragen, vielleicht auch Zweifeln, aber in jedem Fall einem Festhalten ab. Es ist eine Figur unserer Zeit – eine junge Frau, die nicht so aussieht, als würde sie sich mit einfachen Antworten abspeisen lassen. Auch in diesem Band geht es nicht darum, die Auseinandersetzung mit dem Alten Testament zugunsten ›brauchbarer‹ Handreichungen für die Predigt abzukürzen. Im Gegenteil haben wir es uns zum Ziel gesetzt, den Weg zur Predigt etwas länger zu machen, ermutigt durch die eigene Erfahrung, dass es rechts und links des Weges vieles zu sehen und zu entdecken gibt.

Im Judentum gibt es das Konzept der *Chevruta* (vom hebräischen Wort *chaver* = Freund). Beim Lernen soll man nicht allein sein, sondern sich durch die Stimme einer/eines anderen herausfordern lassen. Rabbi Chama ben Chanina sagt: »Wie ein Messer nur durch ein anderes geschliffen werden kann, so wird auch der Schüler nur klüger durch seinen

chaver.«[1] Auf eine Art biblisch-praktisch-theologische Chevruta haben wir uns als die Autoren dieses Buches in den vergangenen zwei Jahren eingelassen – mit Freude und Gewinn. Wir sind der Überzeugung, dass es gut ist, wenn in den neuen Lese- und Predigtperikopen der evangelischen Kirchen das Alte Testament stärker zu Gehör kommt als bisher. Die zum 1. Advent 2018 in Kraft tretende revidierte Perikopenordnung fällt zugleich in eine Zeit, in der die Frage nach der Bedeutung des Alten Testaments für Kirche und Christentum intensiv diskutiert wird. Mehrfach wurden wir aufgefordert, zu dieser Diskussion Stellung zu nehmen, haben dies gerne getan, bei dieser Gelegenheit aber auch gesehen, dass die eingehende Auseinandersetzung mit *einzelnen* Texten oft weiterführender ist als abstrakte Überlegungen zum Verhältnis der beiden Testamente. Die Idee, aus unseren beiden Fachperspektiven, der Alttestamentlichen und Praktischen Theologie, ein gemeinsames Buch zu schreiben, ist das Ergebnis langjährigen Lesens, Nachdenkens und auch Predigens. In einem gemeinsamen Seminar im Wintersemester 2017/18 haben wir einige der neuen Texte gemeinsam mit Studierenden diskutiert und auch dabei deren Potential für gegenwärtiges Glauben und Zweifeln, Fragen und Suchen nach Gott entdeckt.

Unser Dank gilt zu allererst Frau stud. theol. Hanna Kuchenbuch, die alle Texte gründlich gelesen, hilfreich kommentiert und uns immer wieder mit Nachdruck daran erinnert hat, dass dieses Werk auch einmal zum Abschluss kommen musste.

Wir danken allen Kirchen, die die Veröffentlichung dieses Buches durch namhafte Zuschüsse (Evangelisch-Lutherische Landeskirche Hannovers, Evangelische Landeskirche in Württemberg, Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens, Evangelische Kirche Kurhessen-Waldeck, Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, Union Evangelischer Kirchen, Evangelische Kirche in Deutschland, Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands) oder zugesagte Festabnahmen (Evangelische Landeskirche in Baden, Evangelische Kirche im Rheinland, Lippische Landeskirche, Evangelisch-Lutherische Kirche in Braunschweig, Evangelisch-Lutherische Landeskirche Schaumburg-Lippe, Evangelisch-Reformierte Kirche) unterstützt haben. Frau Katja Keßler, Sekretärin am Lehrstuhl für Exegese und Theologie des Alten Testaments in Leipzig, hat dankenswerterweise die Koordination mit den Kirchen übernommen.

---

1 Midrasch Bereshit Rabba 69,2.

Schließlich sind wir Frau Dr. Annette Weidhas von der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig dankbar verbunden, die dieses Buch von der ersten Idee bis zur Fertigstellung mit Energie und Tatkraft begleitet hat.

Leipzig, im Juni 2018

Alexander Deeg, Andreas Schüle

Vorwort zur 3. Auflage

Nach nur wenigen Monaten ist diesem Band nun bereits eine dritte Auflage beschieden. Das zeugt vom großen Interesse der Predigerinnen und Prediger an den neuen alttestamentlichen Perikopentexten und, damit verbunden, an den besonderen Herausforderungen und Möglichkeiten des Predigens über das Alte Testament.

Die beiden Verfasser bedanken sich überdies für die zahlreichen Einladungen, dieses Werk in kirchlichen und akademischen Kontexten vorzustellen und zu diskutieren. Auch hier wurde deutlich, dass die niemals einfache, aber stets herausfordernde Begegnung mit Texten aus dem Alten Testament der Predigtarbeit insgesamt neue Akzente zu verleihen vermag.

Der Band erscheint, abgesehen von den üblichen Korrekturen, in unveränderter Gestalt. Wir haben einmal mehr der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig für die kompetente und umsichtige Betreuung auch dieser Neuauflage zu danken.

In der Fastenzeit 2019

Alexander Deeg, Andreas Schüle

Vorwort zur 5. Auflage

Das bleibende Interesse an diesem Buch, das nunmehr bereits in fünfter Auflage erscheint, hat uns nicht nur mit Dankbarkeit erfüllt, sondern auch dazu veranlasst, die Kommentierung der neuen alttestamentlichen Perikopentexte zu erweitern. Neben den Sonntagen und Hauptfesten des Kirchenjahres wurden nun auch die Perikopen weiterer Gedenk- und Feiertage in die Auslegung einbezogen. Mögen die Kommentierungen dazu ermutigen, auch an diesen besonderen Tagen auf die Texte des Alten Testaments zurückzugreifen!

Wir danken Anika Mélix, Kira Stütz und Annekathrin Böhner herzlich für die Mitarbeit bei der Korrektur unserer Texte und dem Team der EVA-Leipzig für die Ermutigung zu dieser erweiterten Neuauflage und die hervorragende verlegerische Betreuung.

Epiphanias 2021

Alexander Deeg, Andreas Schüle

Inhalt

Verstehen und Verkündigen
Hermeneutische Herausforderungen biblischen
Predigens mit alttestamentlichen Texten

1. Theorie und Praxis. 19
2. Die Bibel als ›Story‹. 20
3. Herausforderungen. 22
3.1 Der historische Abstand und die geschichtliche Erdung des alttestamentlichen Zeugnisses. 24
3.2 Die Unverfügbarkeit der Schrift. 25
4. ›Wiederholung‹ als Ansatzpunkt einer Schrifthermeneutik. 26
4.1 Sören Kierkegaards Begriff der ›Wiederholung‹. 26
4.2 Wiederholung zwischen Altem und Neuem Testament. 28
5. Abschluss. 34

Vielfalt, Lust und Leidenschaft
Das Alte Testament in den Texträumen
der Sonn- und Feiertage

1. Problemfall oder Anlass zur Freude?. 37
2. ›Wir‹ sind drin in der Geschichte des Gotteslobs – und das ist das Wunder!. 40
3. Der Generalschlüssel oder: Wie das Alte Testament verlässlich zum Verstummen gebracht wird. 44
4. Mit den Texten unterwegs – in Texträumen vernetzt. 48
5. Der Überschuss des Alten Testamentes: Gottes Weltwirklichkeit auf der Spur. 50
6. Gott auf der Spur – seinem »Heute« entgegen: Messianische Bibellektüre. 51
7. Zu den praktisch-theologischen, liturgisch-homiletischen Beiträgen. 53

1. Sonntag im Advent (Reihe III): Sach 9,9f.. 57
Erwartung wider Erfahrung. Die Vision vom Frieden in Sacharja 9,9f.. 57
Advent und Politik, Herzensbereitung und Weltgeschehen. 60
1. Sonntag im Advent (Reihe VI): Ps 24. 65
Der Weg durch die Tore Gottes. 65
Politik und Spiritualität – Die Brisanz des 1. Advents. 66
2. Sonntag im Advent (Reihe V): Hld 2,8–13. 72
Der Eros des Advents. 72
Der Zweite Advent – Leidenschaft und Liebessehnsucht. 75
4. Sonntag im Advent (Reihe III): Gen 18,1–2.9–15. 79
Saras Lachen. 79
Adventliches Staunen und Lachen. 82
4. Sonntag im Advent (Reihe VI): Jes 62,1–5. 86
Gott keine Ruhe gönnen. 86
»Nicht mehr …, sondern …« – Ein neuer Name. 89
Christnacht (Reihe II): Sach 2,14–17. 92
Kommen oder Hingehen?. 92
Gott hat sich aufgemacht! Oder: Besuch, der bleibt. 94
Christnacht (Reihe V): Ez 34,23–31. 97
Die gnädigen Regen. 97
Bilder des Neuen. 100
Christfest I (Reihe III): Jes 52,7–10. 104
Die gute Nachricht. 104
Das Wort hat Hand und Füße. 106
Christfest I (Reihe VI): Ex 2,1–10. 110
Ein Kind wird geboren – und gerettet.. 110
Mose zu Weihnachten. 113
1. Sonntag nach dem Christfest (Reihe II): Hiob 42,1–6. 117
Vom Hörensagen und Schauen. 117
Der fremde Gast an der Krippe oder: Was es von Gott zu sehen gibt. 120
Altjahrsabend (Reihe I): Jes 51,4–6. 124
Eine Tora für die Völker. 124
Was bleibt im Lauf der Jahre?. 126
Altjahrsabend (Reihe VI): Pred 3,1–15. 130
›Jedes Ding hat seine Zeit‹ – ein Grund zur Hoffnung?. 130
In den Ambivalenzen getragen. 133

Epiphanias (Reihe VI): 1Kön 10,1–13. 137
Von monarchischer Propaganda zu messianischem Zeugnis. 137
»Mache dich auf!« oder: Den Messias nicht alleine lassen. 139
1. Sonntag nach Epiphanias (Reihe I): Jos 3,5–11.17. 144
Das verschobene Wunder. 144
Im Jordan oder: Zeichen von Gottes Gegenwart. 147
2. Sonntag nach Epiphanias (Reihe II):
Jer 14,1(2)3–4(5–6)7–9. 151
Muss Gott gnädig sein?. 151
Fremdling und vorbeiziehender Wanderer oder:
Gegen den billigen Gott. 154
3. Sonntag nach Epiphanias (Reihe III): Rut 1,1–19. 158
Der Beginn einer neuen Erzelterngeschichte. 158
Mehr als ein Trauspruch oder: Drei Soldaten, zwei Frauen –
und alles Ausländer!. 161
Letzter Sonntag nach Epiphanias (Reihe IV): Ex 34,29–35. 165
Gottes Wort und Gottes Herrlichkeit. 165
Zu viel Gott? Zu viel Herrlichkeit?. 167
4. Sonntag vor der Passionszeit (Reihe III): Jes 51,9–16. 171
3. Sonntag vor der Passionszeit: Septuagesimae (Reihe I):
Pred 7,15–18. 172
Gottesfurcht und Lebensfreude. 172
Weisheitliches Plädoyer für gemäßigt-volkskirchliche
Normalfrömmigkeit?. 175
2. Sonntag vor der Passionszeit: Sexagesimae (Reihe II):
Ez 2,1–5(6f.)8–10; 3,1–3. 179
Nur dass ihr es wisst …. 179
Schmecket und sehet, wie süß Gottes Wort ist. 182
Aschermittwoch (Reihe III): Ps 51,1–14(15–21). 185
Der unvollkommene und der unfertige Mensch. 185
Aschenkreuz und Neuschöpfung. 188
1. Sonntag der Passionszeit: Invokavit (Reihe V):
Hiob 2,1–13. 191
Leiden ohne Grund. 191
Hiob 2 am ›Versuchungssonntag‹. 194
2. Sonntag der Passionszeit: Reminiszere (Reihe VI):
Num 21,4–9. 199
Warum ausgerechnet Schlangen?. 199

»… und flehen um Begnadigung und aller Strafen Linderung«
(EG 366,3) oder: Heilung durch Blickkontakt. 201
4. Sonntag der Passionszeit: Lätare (Reihe II): Jes 66,10–14. 205
Ein Heilsorakel mit doppeltem Boden. 205
Wie eine Mutter oder: Friede, Freude, Trost und Zorn. 208
5. Sonntag der Passionszeit: Judika (Reihe III): Hiob 19,19–27. 212
Hiob 14,1–17 »Die Hoffnung der Bäume«. 212
Hiob 19,19–27: Ein Text von Freundschaft und Erlösung. 215
In der Hoffnungsspur – Hiob 19 am Sonntag Judika. 218
Ostersonntag (Reihe III): Ex 14,8–14.19–23.28–30a; 15,20f.. 222
Rettung und Untergang, Untergang und Rettung. 222
»Es war ein wunderlich Krieg …« (EG 101,4) oder:
Ostern ist nicht harmlos. 225
Ostermontag/Osterwoche (Reihe IV): Jona 2,(1–2)3–10(11). 229
Ein Fisch als Rettungskapsel. 229
Ostern gemäß der Schrift. 230
1. Sonntag nach Ostern: Quasimodogeniti (Reihe V): Gen 32,23–32. 232
Aus Jakob wird Israel – aus Israel wird Jakob. 232
»… zu Gott verrenkt / wie du«. 235
2. Sonntag nach Ostern: Misericordias Domini (Reihe VI): Gen 16,1–16. . . 239
Eine unerwartete Verheißung. 239
Menschliche Katastrophen und göttliche Seelsorge oder:
Am Brunnen in der Wüste. 242
3. Sonntag nach Ostern: Jubilate (Reihe I): Spr 8,22–36. 245
Eine Einladung, zu sein wie Gott. 245
Jubilate Deo oder: Mitspielen und tanzen. 248
4. Sonntag nach Ostern: Kantate (Reihe II):
2Chr 5,2–5(6–9)10(11)12–14. 251
Musik und Herrlichkeit Gottes. 251
»… etiam per musicam« – oder: Wenn Gottesdienst (zu)
gut funktioniert. 254
4. Sonntag nach Ostern: Kantate (Reihe V): 1Sam 16,14–23. 258
Musik und die Selbstüberlistung Gottes. 258
»Weicht, ihr Trauergeister …«. 261
5. Sonntag nach Ostern: Rogate (Reihe III): Sir 35,16–22a. 265
Das Gebet und der Weg zu dem Gott im Himmel. 265
Von der Leidenschaft des Gebets. 268
5. Sonntag nach Ostern: Rogate (Reihe III): Dan 9,4–5.16–19. 272
Reue statt Klage?. 272

»Wir haben gesündigt …« – Mit Daniel beten lernen. 275
Christi Himmelfahrt (Reihe IV): Dan 7,1–3(4–8)9–14. 279
Das letzte Reich. 279
Vom Himmel hoch – zum Himmel hoch: Der »Menschensohn«
und die politische Himmelfahrt. 282
6. Sonntag nach Ostern: Exaudi (Reihe V): 1Sam 3,1–10. 286
Prophetie als Berufung – und Beruf. 286
Gottes Wort in Zeiten der gelöschten Kerze. 289
Pfingstsonntag (Reihe III): Gen 11,1–9. 293
Gegen Großmacht und Einheitskultur: Die Turmbauerzählung
als Pfingsttext. 293
Aufbruch in die Vielfalt. 296
Pfingstsonntag (Reihe VI): Ez 37,1–14. 302
Gottes Wort für ein Knochenfeld. 302
»Ich bin nicht mutig …« – Die Wiederbelebung
des Totenfeldes und die christliche Gemeinde an Pfingsten. 305
1. Sonntag nach Trinitatis (Reihe III): Jona 1,1–2,2(3–10)11. 309
Ja kein Prophet sein! Jonas Flucht vor Gott. 309
Sympathische Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter Gottes. 312
2. Sonntag nach Trinitatis (Reihe IV): Jona 3. 315
Gottesfurcht unter den ›Heiden‹?. 315
Weisheit und Ethos, Gottesfurcht und Buße. 318
3. Sonntag nach Trinitatis (Reihe II): Mi 7,18–20. 321
Und schließlich doch »Gefallen an der Gnade«?. 321
Konkret und überraschend – Gottes Gnade am 3. Sonntag
nach Trinitatis. 323
3. Sonntag nach Trinitatis (Reihe V): Jona 4. 326
Gott als Richter und Schöpfer. 326
Allzu gnädig, allzu barmherzig. 329
4. Sonntag nach Trinitatis (Reihe VI): 1Sam 24,2b–20. 333
Ein Moment von Menschlichkeit. 333
Rache, Gewalt, Gott. 335
7. Sonntag nach Trinitatis (Reihe III): 1Kön 17,1–16. 339
Von merkwürdigen Versorgungswundern. 339
Wenn du denkst, es geht nicht mehr … oder: Vertrauen auf
das Himmelsbrot. 342
9. Sonntag nach Trinitatis (Reihe V): 1Kön 3,5–15(16–28). 345
Der königliche Mensch zwischen Weisheit und Torheit. 345
Priorität und Posterioritäten oder: Zuerst die Weisheit. 348

10. Sonntag nach Trinitatis – Israelsonntag: »Kirche und Israel« – »Gedenktag der Zerstörung Jerusalems«. 352
Auf dem Weg zum Israelsonntag – Zur Geschichte des 10. Sonntags nach Trinitatis. 352
Dtn 4,5–20 – Israelsonntag: Kirche und Israel (Reihe V): Israels Weisheit, Israels Tora. 355
Sach 8,20–23 – Israelsonntag: Kirche und Israel (Reihe VI): Der Zion als Heilsort der Völker – aber warum?. 358
Die neuen Texte am ›grünen Israelsonntag‹: Das Proprium »Kirche und Israel«. 362
Jes 27,2–9 – Israelsonntag: Gedenktag der Zerstörung Jerusalems (Reihe III): Vom verworfenen Acker zum »Weinberg der Lust«. 368
Klgl 5 – Israelsonntag: Gedenktag der Zerstörung Jerusalems (Reihe IV): Im Scherbenhaufen der Geschichte. 371
Dtn 30,1–10 – Israelsonntag: Gedenktag der Zerstörung Jerusalems (Reihe VI): Was macht gerecht?. 374
Die neuen Texte am ›violetten Israelsonntag‹. Der Gedenktag der Zerstörung Jerusalems. 377
11. Sonntag nach Trinitatis (Reihe I): Hiob 23. 382
Gottesangst. 382
Mehr als Demut oder Hochmut – oder: Jenseits der klaren Verhältnisse. 385
13. Sonntag nach Trinitatis (Reihe VI): Lev 19,1–3.13–18.33–34. 389
Die Mitte der Tora: Liebe deinen Nächsten, er ist wie du!. 389
Heiliges Leben – Entdeckungen in der Mitte der Tora. 392
15. Sonntag nach Trinitatis (Reihe V): Gen 15,1–6. 397
Glaube als Gerechtigkeit. 397
Sorglosigkeit, Gerechtigkeit, Glaube – Abram am 15. Sonntag nach Trinitatis. 400
16. Sonntag nach Trinitatis (Reihe VI): Ps 16,(1–4)5–11. 404
Schließlich doch – Unsterblichkeit?. 404
Gottes Nähe und die Grube. 406
17. Sonntag nach Trinitatis (Reihe I): Jos 2,1–21. 409
Eine kanaanäische Frau als Heldin. 409
Gottes Geschichte und die Prostituierte von Jericho. 412
18. Sonntag nach Trinitatis (Reihe II): Dtn 30,11–14. 416
Das nahe Wort. 416
Der Sonntag des *tertius usus legis* oder: Das Gesetz als Evangelium. 419

19. Sonntag nach Trinitatis (Reihe III): Jes 38,9–20. 423
Todestwitter. 423
Heil *und* krank. 426
20. Sonntag nach Trinitatis (Reihe III): Pred 12,1–7. 429
Gottesgedanken der Jugend. 429
»… bis zum Alter hin« (EG 380,1). 432
20. Sonntag nach Trinitatis (Reihe IV): Hld 8,6b–7. 437
»Stark wie der Tod« – wirklich?!. 437
Die Macht der Liebe – zwischen Romantik und Politik. 440
21. Sonntag nach Trinitatis (Reihe V): Gen 13,1–12(13–18). 444
Das gezeigte Land. 444
Von Trennung und Scheidung. 447
22. Sonntag nach Trinitatis (Reihe III): Jes 44,21–23. 451
Und Gott schuf sein Volk. 451
Vergebung – oder: Wie Gott und Mensch, Mensch und Mitmensch und die ganze Schöpfung neu zueinander finden. 453
23. Sonntag nach Trinitatis (Reihe I): Am 7,10–17. 457
Die Last und die Freiheit des Propheten. 457
Religiöse Unterbrechungen des Politischen. 460
23. Sonntag nach Trinitatis (Reihe IV): Ex 1,8–20. 465
Zwei neue Ahnfrauen – Schifra und Pua. 465
Ein einzelner Mensch. 468
24. Sonntag nach Trinitatis (Reihe II/V): Jes 51,9–16. 471
Über die Urzeit in die Zukunft. 471
Macht-Worte gegen die Furcht. 474
Drittletzter Sonntag des Kirchenjahres (Reihe III): Ps 85. 478
Der Kuss des Friedens. 478
Wirkworte oder Plastikwörter?. 480
Drittletzter Sonntag des Kirchenjahres (Reihe VI): Mi 4,1–5(7b). 484
Eine Völkertora?. 484
Schwerter zu Pflugscharen. 487
Buß- und Bettag (Reihe V): Ez 22,23–31. 490
Die vergewaltigte Tora und der entheiligte Gott. 490
Gott nicht allein lassen!. 493
Ewigkeitssonntag (Reihe VI): Ps 126. 497
Die Verwandlung auf dem Weg. 497
Vier Worte und eine ewige Hoffnung. 500
Totensonntag (Reihe III): Dtn 34,1–8. 504
Der Tod des »Knechts«. 504

Sterben mit Aussicht. 507
Totensonntag (Reihe V): Dan 12,1b–3. 511
Braucht Glaube Auferstehung?. 511
Im Buch des Lebens. 514
Totensonntag (Reihe VI): Ps 90,1–14. 517
Warum sterben wir?. 517
Gottes Zeit und Gottes Grimm. 520

Weitere Fest- und Gedenktage

27. Januar – Tag des Gedenkens an die Opfer des Nationalsozialismus (Reihe II): Pred 8,10–14.17. 527
Nüchterne Ungerechtigkeit?. 527
Gott, Auschwitz und die Weisheit des Predigers. 531
27. Januar – Tag des Gedenkens an die Opfer des Nationalsozialismus (Reihe V): Gen 4,1–10. 536
Wenn Blut schreit. 536
Der erste Mord, Millionen Morde und die bleibende Frage. 539
2. Februar – Tag der Darstellung Jesu im Tempel (»Lichtmess«) (Reihe III): Jes 49,1–6. 544
Die Darstellung des »Knechts Gottes«. 544
Hermeneutische Simeon-Momente. 547
2. Februar – Tag der Darstellung Jesu im Tempel (»Lichtmess«) (Reihe VI): Ex 13,1.2.14–16. 551
Das Opfer, das Gott fordert. 551
»… und unter das Gesetz getan« (Gal 4,4). 554
29. September – Tag des Erzengels Michael und aller Engel (Michaelis) (Reihe III): Gen 21,8–21. 558
Rettungserscheinung. 558
Ein Engel als Seelsorger. 561
29. September – Tag des Erzengels Michael und aller Engel (Michaelis) (Reihe VI): Num 22,31–35. 565
Ein Engel, eine Eselin und ein blinder Seher. 565
»… der Mann, dem die Augen geöffnet sind« (Num 24,3.15), und der *angelus interrumpens*. 567
Erster Sonntag im Oktober – Erntedankfest (Reihe IV): Dtn 8,7–18. 572
Dankbarkeit allein ist nicht genug!. 572
Erntedank als Fest der Verantwortung. 575

31. Oktober – Reformationsfest (Reihe I): Dtn 6,4–9. 579
Gottes Gesetz und menschliche Kreativität. 579
Höre! – Der reformatorische Imperativ und die Praxis der Gebote. . . 582
31. Oktober – Reformationsfest (Reihe IV): Ps 46. 587
Die feste Burg und der weite Horizont. 587
Evangelischer Exorzismus. 590
1. November – Gedenktag der Heiligen (Reihe II und V):
Dan 7,1–3.13–18.27. 594
Die Heiligen der letzten Tage. 594
Gemeinschaft der Heiligen, Wartenden und Hoffenden. 597
9. November – Gedenktag der Novemberpogrome (Reihe III):
Spr 24,10–12. 602
Klug handelt, wer den Tod aufhält. 602
Wissen und Tun, Gesinnung und Praxis oder: Gedenken als
Training gegen die Schlaffheit. 605
9. November – Gedenktag der Novemberpogrome (Reihe VI):
Ex 1,15–22. 609
11. November – Martinstag (Reihe I und IV): Jes 58,6–11. 610
Ein Text vom Gutmenschen?. 610
Martin, Mantel und mehr. 613
6. Dezember – Nikolaustag [Bischof Nikolaus von Myra]
(Reihe III/VI): Jes 61,1f.10. 618
Mehr als ein Nikolaus. 618
Nikolaus, der Prophet und die leeren Hände. 620
Kirchweih (Reihe I): Ps 84,2–13. 624
An Gottes Haustür. 624
Der Tempel als luftiger Ort oder: Ein Lob der himmelsoffenen
Immobilie. 626
Kirchweih (Reihe IV): 1Kön 8,27–30. 631
Gottes Ort und Gottes Name. 631
Auge und Ohr – Der heilige Ort als Stätte Gott-menschlicher
Kommunikation. 633
26. Dezember – Erzmärtyrer Stephanus (Reihe IV): Jer 26,1–13. 637
Märtyrer – (k)ein biblisches Thema. 637
Entsorgung des Unbequemen? Oder: Ein Plädoyer für einen
roten Tag inmitten der weißen Zeit. 640

Register. 645
Zu den Autoren. 649

Verstehen und Verkündigen
Hermeneutische Herausforderungen biblischen Predigens mit alttestamentlichen Texten

Andreas Schüle

1. Theorie und Praxis

Kann man, darf man auch, oder soll man sogar über das Alte Testament predigen? Ist das etwas Besonderes oder zumindest etwas anderes als im Fall des Neuen Testaments? Und wenn ja, warum eigentlich? Muss ein Text im Horizont des Lebens Jesu Christi entstanden sein, um als Grundlage einer christlichen Predigt zu dienen? Ist das Alte Testament überhaupt ein christliches Buch oder doch eher ein jüdisches? Diese und verwandte Fragen begleiten die christliche Schriftthermeneutik durch die Jahrhunderte und werden auch heute im Interesse einer grundsätzlichen Klärung gestellt. Es geht um den Status des Alten Testaments im Gesamtgefüge einer Schriftthermeneutik oder einer christlichen Dogmatik. Und erst wenn dieser Status geklärt ist, so die häufig geäußerte Annahme, könne man die Texte angemessen verstehen.

Andererseits haben sich die kirchliche Praxis und auch die kirchliche Kunst mit durchaus selektivem Zugriff auf einzelne Bücher, Texte und manchmal auch nur Sätze sehr unmittelbar der Wirkung des Alten Testaments überlassen – seinem narrativen Reichtum, seiner metaphorischen Tiefe und auch der Erfahrungssättigung, von der die Texte zeugen. Man stelle sich Liturgie, Predigt, Kirchenräume und Kirchenmusik einmal versuchsweise ohne die Text- und Bilderwelten des Alten Testaments vor!

Beide Zugänge, der ›dogmatische‹ und der ›praktische‹, haben ihr jeweiliges Eigenrecht, müssen aber letztlich Hand in Hand arbeiten. Wenn das Alte Testament nicht nur große Literatur sein soll, die wie Goethes Faust oder Thomas Manns Zauberberg Wirkung entfaltet, indem sie emotional wie intellektuell anspricht, fasziniert oder auch abstößt, bedarf es einer Hermeneutik, die darüber Auskunft gibt, warum gerade in den Texten des Alten Testaments

(und das gilt freilich ebenso für das Neue Testament!) Gottes Wort zur Sprache kommt. Umgekehrt neigen dogmatische Aussagen zum Alten Testament häufig zu einem Prinzipialismus, der den theologischen Wert der Texte daran misst, ob sie sagen, was sie sagen sollen. Dabei kommt dann nicht selten heraus, dass der ›Nonkonformismus‹ des Alten Testaments weniger als theologische Herausforderung gesehen, sondern als Grund seiner Ablehnung genommen wird.

Die Auslegungen der neuen alttestamentlichen Perikopentexte, die in diesem Band vorgelegt werden, sind der Einsicht verpflichtet, dass allgemeine hermeneutische Reflexion einerseits und die genaue Textlektüre andererseits einander bedürfen – und sich wechselseitig herausfordern sollen. Insofern geht es darum, »dichte Beschreibungen« (C. Geertz) zu erzeugen, die zu einem vertieften Verständnis der Texte selbst und zu einer erweiterten Wahrnehmung ihrer Wirkmöglichkeit im Rahmen der Predigt beitragen.

2. Die Bibel als ›Story‹

Die Wahrnehmung der Bibel als aus zwei ›Testamenten‹ bestehend orientiert sich bereits an einer theologischen Unterscheidung, nämlich der eines alten und eines neuen ›Bundes‹. Es lohnt, sich in Erinnerung zu rufen, dass die Anwendung einer solchen Unterscheidung weder selbstverständlich noch kritiklos hinzunehmen ist. Zum einen wird die Unterscheidung von altem und neuem Bund (Jer 31,31–33) im Alten Testament selbst vorgenommen. Oder anders gesagt: Der neue Bund ist kein Proprium des Neuen Testaments, sondern gehört ebenso zum Alten. Zum anderen meint Paulus, wenn er diese Unterscheidung verwendet, damit unterschiedliche *Formen der Offenbarung* (1Kor 11,25; 2Kor 3,6–9; vgl. auch Heb 8,6–9,28), aber keine *Textbestände*. Was wir heute das Alte Testament nennen, war für ihn wie auch für die Autoren der Evangelien ganz selbstverständlich die ›Schrift‹. Das gilt auch für weite Teile der Alten Kirche, die diese ›Schrift‹ um die ›neutestamentlichen‹ Bücher erweiterten.

Insofern empfiehlt es sich, gerade in der Beschäftigung mit ›alttestamentlichen‹ Texten, bei der ganz einfachen Wahrnehmung einzusetzen, dass die christliche Bibel mit der Genesis beginnt und mit der Offenbarung des Johannes endet. Was dazwischen liegt, sind unterschiedliche Abschnitte einer großen Gesamtgeschichte. Die Bibel ist immer auch wie ein ›Roman‹ gelesen worden, in dem die Zeiten, Orte und Protagonisten wechseln mögen, in dem es Zwischenspiele, Gegenläufigkeiten und Seitenhandlungen gibt, ohne dass

man aber den Eindruck hat, aus dem umgreifenden ›Plot‹ und der eigentlichen ›Story‹ herauszufallen. Zu dieser Story[1] gehören Adam und Eva, Mose, David, Jesaja, Jeremia und Hiob ebenso hinzu wie Johannes der Täufer, Maria, Jesus, Petrus und Paulus.

Fraglos ist es so, dass diese Story nicht nur durch sich selbst, sondern durch die Lesegewohnheiten und die Vorstellungskraft ihrer Leserschaft zusammengehalten wird. Die christliche Kirche hört in dieser ›Story‹ das Wort, das Gott an sie richtet – in einer Fülle von Facetten und zum Teil erratischen Details, aber eben doch in diesem Gesamtbild. Es gibt viele Versuche, diese Vielgestaltigkeit zu verstehen, zu ordnen und greifbar zu machen. Im Protestantismus dürfte die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium das wirkmächtigste Modell einer biblischen Hermeneutik sein. Bekanntlich war Martin Luther nicht der Meinung, dass es im Alten Testament nur Gesetz und im Neuen nur Evangelium gäbe. Der erste Satz des Dekalogs »Ich bin der Herr, dein Gott!« ist für ihn Evangelium im Alten Testament. Gleichwohl teilte die binäre Unterscheidung von Gesetz und Evangelium das gleiche Schicksal wie die des alten und neuen Bundes, indem sie zur Verfestigung und wechselseitigen Abgrenzung zweier Kanon-›Teile‹ beitrug. Auch hier lauert die Gefahr einer Übersystematisierung, die sich sehr weit von der Textwelt entfernt. Dabei besteht dann die Gefahr, die nicht immer harmonische Vielstimmigkeit der Bibel in einer Weise zu bändigen, die die ganze Weite des Wortes Gottes auf theologische Richtigkeiten reduziert.

Fraglos hat die Bibel so etwas wie ein Ziel oder eine Mitte, und das ist aus christlicher Sicht die Geschichte Jesu von Nazareth. Wie auch immer man die *Story* der Bibel liest, sie muss sich mit dieser *Geschichte* verbinden lassen. Und auch hier gab und gibt es viele Angebote, dem Rechnung zu tragen – etwa dergestalt, dass alles, was der Geschichte Jesu vorausgeht, bis einschließlich Johannes des Täufers, Verheißung ist, die auf eine Erfüllung wartet und hinweist. Aber auch hier besteht die Gefahr der Verengung. Nicht alles an der Geschichte Jesu erfüllt irgendetwas, und nicht alles, was davor kommt, erschöpft sich in der Verheißung. So wenig in Frage steht, dass die Story der

---

[1] Im Blick auf die Definition von ›Story‹ orientiere ich mich an Dietrich Ritschl, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1984, 46: »Wenn Israel sagen will, was es selbst ist und wer Gott ist, so erzählt es seine Geschichten. Dabei steuert die Vision der Gesamt-Story die Selektion und Kombination der einzelnen Geschichten. Wenn die frühesten Christen sagen wollten, wer Jesus war, so erzählten sie viele Einzelgeschichten, wiederum komponiert und selektiert nach der Steuerung einer schwer oder gar nicht erzählbaren Gesamt- oder Meta-Story.«

Bibel für jeden Theologen und jede Theologin, jeden Prediger und jede Predigerin eine mehr oder weniger scharf umrissene Mitte hat, so wenig lässt sich diese Mitte ohne Weiteres benennen.[2]

3. Herausforderungen

So unentbehrlich und unerlässlich die Orientierung an der Bibel als ›Story‹ ist, wird diese in doppelter Weise herausgefordert. Zum einen durch die Tatsache, dass ein Teil der christlichen Bibel – und zwar der deutlich umfangreichere – noch in eine andere Story hineingehört, nämlich in die des Judentums. Man kann große Teile der Bibel auch anders erzählen und anders ›verkündigen‹, als Christen[3] dies üblicherweise tun, was den gerade erwähnten Schablonen »Gesetz/Evangelium«, »Verheißung/Erfüllung« den Anspruch nimmt, die Texte in erschöpfender Weise zu erschließen. Die jüdische Auslegungspraxis macht aus den gleichen Texten etwas anderes. Das ist eine triviale Feststellung, die in der Geschichte des Christentums allerdings oft vergessen wurde, nämlich dann, wenn Christen die jüdische Bibelauslegung entweder ignorierten oder keinen adäquaten Zugang zu ihr hatten.

Die andere Herausforderung der Bibel als christlich gelesene Story besteht in der spätestens seit der Aufklärung betonten Eigengeschichtlichkeit der Texte. Die Texte sind eben nicht nur Teil einer Story, eines Romans, sondern sie sind Dokumente und Zeugnisse aus vergangenen Zeiten, sie sind verknüpft mit und gesättigt durch Erfahrungen von ganz bestimmten Menschen an ganz bestimmten geschichtlichen Orten. Uns liegen diese Texte heute aber in einer Form vor, die mit ihrem Entstehungskontext wenig zu tun hat. Die Autoren des Hohenliedes hätten es sich vermutlich nicht träumen lassen, dass ihre mitunter nicht ganz jugendfreie Liebespoesie einmal in einem Buch mit Goldschnitt und Kreuz von kirchlichen Kanzeln im 21. Jh. verkündigt werden würde. Und dennoch – trotz aller Wandlungen und neuer Einbettung – haftet diesen Texten ihre Entstehungswelt an und beeinflusst das, was sie uns bedeuten können und was uns verborgen bleibt. Es gibt eine

---

[2] Dazu Ulrich Luz, Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 2014, 541–544.

[3] Wo in diesem Band grammatisch maskuline Formen verwendet werden, geschieht dies im Bewusstsein um unterschiedliche geschlechtliche Identitäten. Auf Schreibweisen mit Unterstrich oder Asterisk wurde aus stilistischen Gründen verzichtet.

Spannung zwischen dem, was diese Texte einmal waren und was sie für uns heute sind oder sein sollen. Die Texte haben etwas Ursprüngliches, irreduzibel ›Erdgebundenes‹ an sich, dem man sich als normaler Leser vielleicht nicht immer bewusst ist, das aber dennoch da ist. Auch in der gemeindlichen Bibelarbeit, jenseits aller akademischen Interessen, wird irgendwann die Frage gestellt, was die Menschen, die diese Texte verfassten, wohl damit meinten. Die Signatur des Ursprungs bleibt, auch für moderne Menschen, ein unhintergehbarer Referenzpunkt.

Wenn man nun diese beiden Einwände gegen die Lesart der Bibel als christliche Story – die Zugehörigkeit weiter Teile zur jüdischen Story und die Signifikanz der historischen Herkunft – übereinander blendet, könnte man sich zu der Schlussfolgerung verleitet finden, die Vorstellung von der christlichen Bibel zwischen Genesis und Offenbarung sei zwar nachvollziehbar, am Ende aber eben doch nicht sachgerecht. Was *vor*-christlich ist und auch *nicht*-christlich interpretiert werden kann, sei – so die Schlussfolgerung vor allem einiger neuzeitlicher Theologen (allen voran F. D. E. Schleiermacher und A. v. Harnack) – eben auch nicht im eigentlichen Sinne christlich. Das macht das Alte Testament zwar nicht uninteressant, aber es rangiert nicht auf derselben Ebene wie das, was im Kern christliche Schrift ist. Entsprechend gab Schleiermacher, als Gründervater moderner Theologie, die Empfehlung aus, das Alte Testament auf den Status apokrypher Schriften herabzustufen, die – in Luthers berühmter Formulierung – zwar nützlich und gut zu lesen sind, aber eben auch nicht mehr.

Eine solche Sichtweise droht einem fragwürdigen Essenzialismus zum Opfer zu fallen. Die Vorstellung scheint hier die zu sein, dass sich das wesentlich Christliche durch Subtraktion herauspräparieren lässt. Das Wesen des Christentums müsse sich zeigen, wenn man die ›eigentlich‹ christlichen Texte von allem Unwesentlichen abtrennt. Aber ein biblischer Text, egal ob im Neuen oder Alten Testament, ist eben niemals von allein Evangelium, sondern er wird dazu in Gestalt von Aneignung und Auslegung. Das geschieht in der Predigt, in dem was von der Kanzel aus einem Text heraus gesagt und gehört wird. Mit anderen Worten: Ob das Alte Testament ein christlicher Text ist, entscheidet sich nicht auf dem Weg historischer Rekonstruktion oder durch dogmatische Setzung, sondern in der Art und Weise, wie es verstanden und verkündigt wird. Das gilt freilich ebenso für das Neue Testament. Zeit- wie auch kultur- und mentalitätsgeschichtlich betrachtet ist uns das Neue Testament nicht näher als das Alte. Auch das Neue Testament ist zunächst einmal ein fremder, erratischer, ja esoterischer Text. Was uns Texte, egal aus welchem Teil der Bibel, nahebringt oder fern sein lässt, hängt wesentlich von

der verstehenden Aneignung ab, die im Rahmen theologischen Denkens und kirchlicher Predigt stattfindet. Dabei ist es möglicherweise so, dass wir den Texten des Neuen Testaments bisweilen zu schnell und zu unkritisch trauen, weil wir sie für unsere ›eigentlichen‹ Texte halten, während wir dem Alten Testament (oder zumindest Teilen davon) wegen seines vor- und nebenchristlichen Eigenlebens eher mit Vorbehalten begegnen. Zum Verstehen und Verkündigen gehört die richtige Balance von Vertrauen und Kritik. Verstehende Verkündigung braucht kritisches Vertrauen – also weder naive Traditionshörigkeit noch Kritik um der Kritik willen.

Aber wenden wir uns den beiden gerade beschriebenen Einwänden noch einmal zu und versuchen, diese nun konstruktiv zu beantworten: Was trägt es für die christliche Wahrnehmung der biblischen Story aus, dass das Alte Testament geschichtlich gesehen ein vor-christlicher Text ist? Und was bedeutet es, dass das Alte Testament/die Hebräische Bibel in Gestalt des Judentums eben auch eine nicht-christliche Wirkungsgeschichte entfaltet hat?

3.1 Der historische Abstand und die geschichtliche Erdung des alttestamentlichen Zeugnisses

Offenbarung ist für die Bibel von der Genesis bis zur Offenbarung des Johannes zutiefst geschichtlich. Gott zeigt sich zu bestimmten Zeiten, an bestimmten Orten, gegenüber endlichen Menschen. Das gilt nicht erst seit Jesus von Nazareth. Das Christusereignis konnte nur glaubhaft sein, weil es der Art und Weise entsprach, in der Menschen schon lange zuvor die Gegenwart Gottes begriffen hatten. Es gibt das Reden und Denken über Gott nicht ohne diese Konkretion, nicht ohne die Erdung in Raum und Zeit, im Erleben und Erfahren geschichtlicher Menschen. Das Alte Testament ist konkretes, gewachsenes und durch vielfältige, positive wie negative, Erfahrungen gesättigtes Gotteszeugnis. Ohne diesen Hintergrund gäbe es keinen besonderen Grund oder Anlass anzunehmen, dass sich Gott gerade in der Geschichte Jesu von Nazareth gezeigt hat. Es ist die Eigenart dieses Gottes, sich so zu offenbaren. Darin besteht das relative Recht von Frank Crüsemanns viel beachteter These, wonach das Alte Testament der »Wahrheitsraum« des Neuen ist. Wer nicht vom Alten Testament her Gott in den Konkretionen geschichtlicher Erfahrung denkt, denkt gar nicht Gott, sondern irgendetwas anderes. Darin liegt ein Schlüssel auch zur Predigt alttestamentlicher Texte. Letztere enthalten keine abstrakten Wahrheiten, sondern perspektivisch gebundenes, begrenztes, dadurch aber auch elementares und lebendiges Zeugnis. Dass dieses Zeugnis nicht ›über jeden Zweifel erhaben‹ sein kann, entspricht seiner Natur. Das Alte Testament liefert, genauso wenig wie das Neue, eine fertige

Theologie, die dann ihrerseits nur noch zu predigen wäre. Meinem früheren Kollegen Dean McBride verdanke ich die Einsicht, die er regelmäßig an seine Studierenden weitergab: »Your exegesis will not do your theology for you. That'll be your job!« Was die Zeugnisse des Alten Testaments allerdings tun, ist, dem theologischen Denken einen Ort und einen Ausgangspunkt zu geben.

3.2 Die Unverfügbarkeit der Schrift

Die Tatsache, dass das Alte Testament zur jüdischen Story gehört, hat christlicherseits zwei gegensätzliche, aber jeweils problematische Reaktionen hervorgerufen. Da ist einerseits das schon erwähnte, mehr oder weniger explizite Misstrauen gegenüber dem Alten Testament, das sich immer wieder mit verschiedenen Spielarten von Antijudaismus verbunden hat. Als Reaktion darauf, vor allem im Gefolge des Holocaust, wurde dann zum Teil die Gegenthese aufgestellt, dass man überhaupt nur durch das Judentum die wahre Bedeutung des Christentums entdecken könne. Anders gesagt: Man müsse zumindest ein bisschen jüdisch werden, um christlich sein zu können. Das war zwar gut gemeint, aber eben doch übers Ziel hinausgeschossen. Wenn man das Judentum interessant finden will, sollte man es um seiner selbst willen interessant finden und nicht als Mittel christlicher Selbstfindung. Was man vom Judentum aber sehr wohl lernen kann, ist die genaue, fragende, mit den Texten ebenso ringende wie spielerisch umgehende Lektüre alttestamentlicher Texte. Man kann lernen, diese Textwelt von innen heraus zu betrachten und sie gerade dadurch als theologisches Zeugnis ersten Ranges zu entdecken. Man kann lernen, dass diese Texte immer schon Bedeutung mitbringen, wenn sie in den Horizont christlichen Verstehens eintreten. Sie waren Zeugnis des Wortes Gottes, bevor sie Teil der christlichen Story wurden, und sie sind es auch neben und außerhalb der christlichen Story. Das Alte Testament ist Gottes Wort in Gestalt des menschlichen Zeugnisses, das überliefert und im Lauf seiner Überlieferung immer wieder neu bearbeitet wurde. Dieser Prozess der lebendigen Überlieferung ist allerdings kein christliches Proprium, nichts, worauf ein exklusiver Anspruch oder gar eine Deutungshoheit besteht. Es gibt eine letzte Unverfügbarkeit nicht nur der Texte selbst, sondern eben auch ihrer Wirkungen. Das Christentum meinte allzu oft, nur zwei Optionen mit dem Alten Testament zu haben: es entweder zu besitzen oder es abzustoßen. Dagegen dürfte der Schlüssel zum Umgang mit diesen Texten, die Teil zweier ›Bibeln‹ sind, gerade im Umgang mit dieser Unverfügbarkeit liegen. Die Frage ist, ob es gelingt, diese nicht nur hinzunehmen, sondern zum Ausgangspunkt und Antrieb eines immer neu zu erreichenden Schriftverständnisses werden zu lassen. Hilfreich erscheinen mir diesbezüglich Sören Kier-

kegaards Überlegungen zum Phänomen der ›Wiederholung‹, die im Folgenden zumindest knapp vorgestellt und im Blick auf die Schrifthermeneutik angewendet werden sollen.

4. ›Wiederholung‹ als Ansatzpunkt einer Schrifthermeneutik

4.1 Sören Kierkegaards Begriff der ›Wiederholung‹

Die Bibelwissenschaft hat in den vergangenen Jahren und Jahrzenten vor allem die vielfältigen literarischen Bezüge herausgearbeitet, die zwischen Altem und Neuem Testament bestehen. Um nur zwei Beispiele herauszugreifen: Das Tübinger Projekt biblischer Theologie von Hartmut Gese[4] und Peter Stuhlmacher[5] interpretierte diese Bezüge im Sinne einer Offenbarungskontinuität. Die Blickrichtung führte dabei vom Alten Testament zum Neuen, um darstellen zu können, dass überhaupt erst ganz am Ende des *Überlieferungsprozesses* der Bibel auch die *Offenbarungsgeschichte* zu ihrem Abschluss kommt. Erst in der Gesamtheit aller Zeugnisse erreicht das eine wie das andere seine volle Gestalt. Demgegenüber setzt Richard Hays beim Neuen Testament an und rekonstruiert die Art und Weise, wie sich insbesondere die Evangelien durch den Rückgriff auf das Alte Testament sprachlich und konzeptionell formieren.[6] Hays will zeigen, dass das Alte Testament zur literarischen DNA des Neuen gehört und insofern auch deren theologische Matrix mitbestimmt.

In Ergänzung zu dem Versuch, die Verbindung zwischen Altem und Neuem Testament offenbarungstheologisch und literarisch herzustellen, lässt sich anhand von Sören Kierkegaards existenzialem Verständnis der ›Wiederholung‹ eine weitere Facette für unser Thema gewinnen. Für Kierkegaard bedeutet Wiederholung den Versuch, die Intensität und Qualität eines früheren Erlebens und Empfindens in einem neuen Erfahrungskontext zurückzuge-

---

4 Hartmut Gese, Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, München 1974; ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, München 1977.

5 Peter Stuhlmacher, Wie treibt man biblische Theologie?, Neukirchen-Vluyn 1995; ders., Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen ^{2}1997.

6 Richard B. Hays, Echoes of Scripture in the Gospels, Waco (TX) 2016; vgl. auch ders., Echoes of Scripture in the Letters of Paul, New Haven 1989.

winnen. Hier scheint mir ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis der Rezeption alttestamentlicher Stoffe im Neuen Testament zu liegen.

Zunächst einige wenige Anmerkungen zu Kierkegaards Theorie. Wenn Kierkegaard von Wiederholung spricht, meint er damit nicht ein landläufiges *Nochmal-Tun* – ein Gedicht, das man so lange übt, bis man es auswendig kann. Er meint damit auch nicht ein routiniertes, aber weitgehend unreflektiertes *Wieder-Tun* wie das morgendliche Zähneputzen oder den Gang zum Bäcker. Kierkegaard erläutert sein Verständnis von Wiederholung an einem Beispiel aus seiner psychiatrischen Praxis: Er erzählt von einem jungen Mann, einem seiner Patienten, der über beide Ohren verliebt ist, die Geliebte verehrt und geradezu vergöttlicht. Allerdings kann er diese Liebe nur im Modus der Hoffnung einerseits und der Erinnerung andererseits einordnen. Natürlich hofft er darauf, dass sich diese Liebe erfüllen wird. Andererseits kann er von dieser Liebe nicht anders reden als in der Erinnerung an die erste Begegnung mit der jungen Frau. Er erinnert sich daran, wie sie damals aussah und wie es sich anfühlte, in ihrer Gegenwart zu sein. Was er allerdings nicht kann, ist, diese Liebeserinnerung in seine Gegenwart hineinzunehmen, sie also in seine Existenz hinein ›wieder-zu-holen‹.[7]

Wiederholung ist etwas Altes und etwas Neues zugleich[8], es ist etwas Dagewesenes und etwas Gegenwärtiges. Alles Gegenwärtige holt etwas wieder, braucht einen Referenzpunkt, ohne den es richtungslos in der Zeit treiben würde. Kierkegaard kann das Eigentümliche der Wiederholung im Unterschied zur reinen Erinnerung oder Hoffnung bildlich anhand eines Kleidungsstücks ausdrücken: »Die Hoffnung ist ein neues Kleid, steif und straff und glänzend, doch hat man es nie getragen und weiß deshalb nicht, wie es einem stehen wird, oder wie es sitzt. Die Erinnerung ist ein abgelegtes Kleidungsstück, das, so schön es auch ist, doch nicht passt, weil man aus ihm herausgewachsen ist. Die Wiederholung ist ein unverwüstliches Kleid, das fest und schmiegsam anliegt, weder drückt noch lose hängt.«[9]

Mir scheint, dass sich in diesem Sinne das Verhältnis der beiden Testamente beschreiben lässt. In den neutestamentlichen Texten werden die alttestamentlichen wiederholt oder besser: ›wieder-ge-holt‹. Das Neue Testament verweist durchgängig darauf, dass das Leben, der Tod und die Auferstehung Jesu weder als geschichtliche Ereignisse noch in ihrer Bedeutung für spätere

---

7 Sören Kierkegaard, Die Wiederholung, Hamburg 2000 (Original von 1843), 5–18.

8 A. a. O., 22.

9 A. a. O., 4.

Leserinnen und Leser selbstevident sind.[10] Man denke nur an das Messiasgeheimnis im Markusevangelium, den Johannesprolog oder die vielfältigen Typologien der Paulusbriefe: Adam-Christus, Moses-Christus etc. Die Geschehnisse sprechen nicht für sich, bleiben für sich vielmehr erratisch und bedürfen der Deutung. Genau dazu wiederholen die neutestamentlichen Texte die alttestamentlichen. Das Verstehen kommt nicht zum Abschluss und nicht zum Ziel, wenn diese Wiederholung nicht zustande kommt. Anders als Hegel geht Kierkegaard nicht davon aus, dass die Wiederholung eine »Aufhebung« ist, die die Spuren des Alten verwischt und restlos in eine neue Form hinein auflöst. Das liegt für Kierkegaard auch daran, dass keine Wiederholung jemals vollständig gelingt. Jeder Wiederholung haftet auch der Schmerz des Verlustes an. Es gibt etwas Unwiederbringliches, das gleichzeitig aber auch Raum für Neues schafft. Die Kunst zu leben hat für Kierkegaard etwas damit zu tun, trotz dieses uneinholbaren Rests nicht in einer Endlosschleife des immer neuen Versuchens und Scheiterns zu verharren, sondern voranzuschreiten. Der junge Mann seines Beispiels erinnert sich ja an die Anfänge seiner Liebe. Es gibt diese Erinnerung, ganz real, aber er scheitert an ihr, und darum bleibt sie für ihn am Ende schmerzlich bedeutungslos. Erinnerung (oder auch Hoffnung) ohne Wiederholung mag ›da‹ sein, aber lebendig ist sie nicht.

4.2 Wiederholung zwischen Altem und Neuem Testament

Für unsere Zwecke möchte ich versuchen, diese thetischen Gedanken zu einer biblischen Hermeneutik anhand zweier sehr verschiedener Textbeispiele zu illustrieren, die auch zu den neuen Perikopentexten gehören. In beiden Fällen geht es um explizite Wiederholungen, also um alttestamentliche Texte, die von neutestamentlichen aufgegriffen werden.

4.2.1 Der Glaube Abrahams (Gen 15,1–6)

Einer der für die Theologie gerade des Protestantismus einschlägigsten Texte ist Gen 15,1–6 mit der Spitzenaussage, dass Abraham Gott glaubte und Gott diesen Glauben Abraham zur Gerechtigkeit angerechnet habe. Nähern wir uns diesem Text von seinen neutestamentlichen Erwähnungen: In Röm 4,2–6 erwähnt Paulus den Glauben Abrahams als Beispiel der Gerechtigkeit, die nicht durch Werke erreicht wird, die also nicht verdient werden kann. Das ist keine willkürliche Wahrnehmung, vielmehr betont Paulus auf diese Weise,

---

[10] Vgl. Andreas Schüle, Erinnerung, Erfahrung, Erwartung. Alttestamentliche Grundlegungen einer gesamtbiblischen Hermeneutik, EvTh 77 (2017), 101–113.

dass die Erzelterngeschichten vor den Sinaiereignissen liegen, also auch vor der Gabe der Tora und der Einsetzung eines bilateralen Bundesverhältnisses zwischen Gott und seinem erwählten Volk Israel. All das gibt es noch nicht, und dennoch spricht Gen 15 von Glaube und Gerechtigkeit. Dabei handelt es sich im narrativen Zusammenhang nicht um abstrakte Begriffe, sondern um eine Qualität und Intensität des Erlebens, die Abraham zuteilwerden. Genau an diesen Punkt der Geschichte will Paulus anknüpfen, um sagen zu können, dass es einen gerecht machenden Glauben und das *Erleben* eines gerecht machenden Glaubens gibt, die nicht die Zugehörigkeit zum Sinaibund erfordern. Das sagt Paulus im Blick auf eine Gruppe von Menschen in Rom (die sogenannten »Gottesfürchtigen«), die zwischen Synagoge und urchristlicher Gemeinde standen und sich entscheiden mussten, wo sie hingehören wollten. War Tora-Observanz eine notwendige Vorbedingung oder gab es einen Zugang zu diesem selben Gott auch ohne diese Vorbedingung?[11]

Nun ist Paulus aber nicht der Einzige, der sich für Gen 15 interessiert. Auch im Jakobusbrief wird darauf Bezug genommen (2,23) und, wie es scheint, in bewusst kritischer Haltung gegenüber Paulus. Jakobus verweist zunächst auf Gen 22, die Bindung Isaaks, und sieht darin ein »Werk« des Gehorsams (Jak 2,21). Abraham ist jemand, der willens ist, Gottes Gebot zu erfüllen, und dafür wird er als Gerechter bezeichnet. Glaube ist für Jakobus die Unterwerfung unter den souveränen Willen Gottes. In gewisser Weise kehrt Jakobus die Verhältnisse also um. Für Paulus ist entscheidend, dass *Abraham* noch nichts getan, nichts geleistet hat und trotzdem glaubt. Im Jakobusbrief geht es dagegen darum, dass *Gott* noch nichts getan hat und Abraham ihm – trotzdem – glaubt. Gott hat noch keine seiner Verheißungen erfüllt – weder Land noch Nachkommenschaft. Eher im Gegenteil: Als der versprochene Sohn, Isaak, endlich da ist, fordert Gott dessen Leben. Die Pointe bei Jakobus ist nicht der gerecht machende Glaube, sondern der glaubende Gehorsam, der sich Gott ausliefert. Interessanterweise scheint der Jakobusbrief dabei eine Übersetzung von Gen 15,6 vorauszusetzen, die im Christentum etwas an den Rand gedrängt

---

[11] Dabei muss man mit einem gewissen Augenzwinkern feststellen, dass Paulus geflissentlich außer Acht lässt, was in Gen 15 direkt nach dem berühmten Vers 6 geschieht: Abraham soll ein Opfer darbringen, durch dessen Hälften Gott mit Rauch und Feuer hindurchzieht (V.17). Dabei sind die bildlichen und sprachlichen Anleihen an die Sinaioffenbarung so deutlich, dass man durchaus den Eindruck haben kann, Abraham werde auf diese Weise ganz bewusst in die Aura das Sinaibundes mit hineingenommen. Die Unterscheidung zwischen Erzeltern und dem Sinai-Israel ist also nicht ganz so undurchlässig, wie Paulus sich dies vorstellt.

wurde, im rabbinischen Judentum aber durchaus diskutiert wird: dass nämlich Abraham Gott die Verheißung des Sternhimmels glaubt und wiederum er diese Verheißung Gott zur Gerechtigkeit anrechnet. Es gäbe also keinen Subjektwechsel zwischen »Und Abraham glaubte Gott« und »er rechnete es ihm zur Gerechtigkeit an.« Etwas anders gesagt: Auch Gott ist ohne Werke gerecht – ein Gedanke, der es vielleicht wieder lohnt, gedacht zu werden.

Paulus und Jakobus *wiederholen* also je auf ihre Weise die Abrahamsgeschichte und legen dabei unterschiedliche Sinnebenen frei, die freilich auch der Predigt Raum eröffnen. Aber die Aufgabe eines Predigers/einer Predigerin besteht freilich nicht nur in der Wiederholung der Wiederholung. Sie besteht auch darin, eigenständig in den Text hineinzuhören und Bedeutungsnuancen eines Textes in unsere Gegenwart hineinzuholen, die innerhalb der eigenen Tradition vielleicht nicht oder wenig ausgeprägt zum Tragen kamen.

Diesbezüglich gibt es ein Detail, das in der rabbinischen Auslegung klarer gesehen wurde als in der christlichen. Zunächst einmal fällt auf, dass der Dialog zwischen Gott und Abram zu misslingen droht. Gott eröffnet diesen Dialog mit einer Standardformulierung: »Fürchte dich nicht!« Aber Abraham lässt sich auf diese Verheißungsrhetorik nicht ein: »Herr Herr, was willst du mir geben?« Etwas unfromm gesagt: Gott kassiert hier zunächst einmal eine Abfuhr. Und tatsächlich setzt Gott nach mit einer Geste, die das Geschehen auf eine tiefere Ebene legt. Zunächst scheint es so, dass Gott – wie so häufig im Buch Genesis – aus einem unbezeichneten »Off« spricht. Man weiß nie genau, woher die Stimme Gottes eigentlich kommt. Nun aber ist Gott geradezu physisch präsent, indem er Abraham an der Hand nimmt[12] und aus dessen Zelt hinausführt, um ihm den Sternenhimmel zu zeigen. Auf diese Geste kommt es hier an. Auf der Ebene des gesprochenen Wortes hat sich nichts verändert: Gott wiederholt etwas, das er in Gen 12 bereits fast wortgleich gesagt hatte. In Gen 15 tritt zur Verheißung aber die physische, sinnfällige Erfahrung der Nähe Gottes. Auch diese ist für die Genesis von Bedeutung, denn tatsächlich gibt es immer wieder diese unvorhersehbaren, aber zutiefst prägenden und in unterschiedlicher Weise intimen Begegnungen mit Gott, die nicht unbedingt harmonisch oder liebevoll verlaufen (man denke an den Kampf am Jabbok), die aber eine profunde Gotteserfahrung vermitteln. In Gen 15 ist es diese Begegnung, die dazu führt, dass die Verheißung Glauben findet und dass zwischen Gott und Abraham ein Verhältnis der Gerechtigkeit entsteht (unabhängig davon, wer diese wem zur Gerechtigkeit anrechnet).

---

12 Vgl. dazu die Auslegung von Gen 15,1–6 für den 15. Sonntag nach Trinitatis.

Gen 15 ist eine Erzählung, die ihrem eigenen Anspruch nach eine Gründungslegende sein will. Hier wird eine Beziehung zwischen JHWH und dem ersten Ahnvater Israels begründet, die in allem Folgenden mitschwingt. Das gilt literarisch, aber auch theologisch. So fällt auf, dass in die Narration subtil eine theologische Struktur eingearbeitet ist. Die Begegnung mit Gott wird zunächst als vor-begriffliche, existenziell verändernde Erfahrung charakterisiert. Gott ›berührt‹ Abraham und führt ihn hinaus. Die Begegnung wird dann zu einem dialogischen Geschehen, in dem sich eine wechselseitige, durch Verheißung, Glaube und Gerechtigkeit bestimmte Beziehung manifestiert. Schließlich weitet sich die Erzählung über das interpersonale Geschehen hinaus und nimmt die künftige Realität des Bundes zwischen JHWH und Israel in den Blick. Man kann sich hier kaum des Eindrucks erwehren, dass hier eine ganz bestimmte theologische »Logik« entfaltet wird. Diese Logik bleibt allerdings verborgen, wenn man einen Text wie Gen 15 auf den reinen »Plot« reduziert. Sie erschließt sich auch nicht, wenn man einzelne Elemente isoliert betrachtet, wie z. B. das Verhältnis von Glaube und Gerechtigkeit. Für Gen 15 ist die Frage, ob Glaube Werke braucht, nicht als solche relevant. Allerdings taucht sie implizit im Gefüge der verschiedenen theologischen Ebenen auf, weil der Glaube im Rahmen des Bundesgeschehens tätig wird. Andererseits ist dieser Glaube als Ausdruck und Folge der existenziellen Begegnung mit Gott jeder Aktivität enthoben.

Für die Wiederholung des Alten Testaments im Rahmen der christlichen Predigt dürfte von entscheidender Bedeutung sein, ob dabei gerade die vielschichtige theologische Logik zur Geltung kommen darf, die diese Texte bestimmt.

4.2.2 Das leuchtende Angesicht des Mose (Ex 34,19–25)

Wenden wir uns einem anderen neuen Predigttext[13] zu, der im Christentum in der Regel keinen positiven Anschluss gefunden hat. Ex 34 steht am Abschluss der hinteren Sinaiperikope und erzählt davon, wie Mose mit den beiden Gebotstafeln vom Sinai ins Lager der Israeliten zurückkehrt. Dabei leuchtet sein Angesicht mit der Herrlichkeit Gottes, die ihn während der Zeit auf dem Sinai umhüllt hat. Für Israel ist diese Erscheinung zu viel, und so legt Mose sich eine Decke aufs Gesicht, die er immer dann wieder abnimmt, wenn er in die Herrlichkeitssphäre Gottes zurückkehrt. Es ist eine nicht uninteressante Vorstellung, dass Mose von diesem Zeitpunkt an der Mann mit dem

---

13 Vgl. die Auslegung zum letzten Sonntag nach Epiphanias.

verhüllten Angesicht ist. Dieses Motiv wird in den Toraerzählungen nicht weiter aufgegriffen und entwickelt. Auch die Wirkungsgeschichte in Kunst und Literatur macht aus dem verhüllten Angesicht des Mose (im Unterschied zu den aufgrund eines Übersetzungsfehlers entstandenen ›Hörnern‹ des Mose) wenig. Gleichwohl wird Mose hier so nahe an Gott herangerückt wie sonst nur noch in Dtn 34,10. Auf diese Weise wird er nicht nur zum Boten des Wortes Gottes, sondern tatsächlich zu einer Mittlergestalt, die zwischen göttlicher und irdischer Sphäre wechselt.

Gemessen an der theologischen Bedeutung dieser Perikope überrascht nicht, dass diese auch von Paulus aufgegriffen wird (2Kor 3,12–18). Allerdings hat die Wiederholung in diesem Fall – im Unterschied zu Gen 15 – nicht das Ziel, eine frühere Erfahrung und die Tiefe damaligen Erlebens an die eigene Gegenwart heranzurücken. Paulus will sagen, dass Israel immer noch in dieser Geschichte lebt, deswegen aber gerade nicht frei werden kann für eine andere Erfahrung. Israel lebt unter der Decke, während Paulus für das Christentum eine ›unverhüllte‹ Klarheit in Anspruch nimmt. Wenn die Tora verlesen wird, hängt die Decke über den Herzen Israels (V. 13). Dass die Tora für sich genommen als Wort Gottes klar und gut ist, bezweifelt auch Paulus nicht. Aber es handelt sich um eine Klarheit, die sich nicht vermittelt, sondern die verhüllt bleibt und die nicht zu Hoffnung und Freude (V. 12), sondern zu Angst und Verzweiflung führt.

Dieses Bild des vor dem Wort Gottes verhüllten Judentums bildet bei Paulus nun die Kontrastfolie, vor der er seine Geisttheologie entfaltet. Erst das Evangelium von Christus bringt die volle Klarheit der Offenbarung zu den Menschen (V. 17). Verhüllung und Gebundenheit, ja Knechtschaft sind also die Assoziationen, die sich an die jüdische Wiederholung der Sinaiperikope heften. Anders als Abraham ist Mose darum keine Identifikations- oder Vorbildfigur für das Christentum geworden, sondern eher der Gegensatz, das zu Überwindende oder mindestens zu Überbietende. Die im Christentum über die Jahrhunderte regelmäßig wiederkehrenden Debatten um die Kanonizität des Alten Testaments sind so gut wie immer Debatten um die Sinaitora (oder ›Mosetora‹) und deren vermeintlich inferioren Offenbarungsstatus gewesen. Das Christentum hatte demgegenüber nie Schwierigkeiten, sich in ein positives Verhältnis zu den beiden anderen Kanonteilen, Propheten und Schriften, zu setzen und die eigene Story in diese Literaturen einzubetten. Aber es ist die Sinaiperikope (Ex 19 bis Num 10), die *pars pro toto* über die Kanonfrage entscheidet, weil hier – so jedenfalls die christliche Wahrnehmung – der Charakter des Alten Testaments als Gesetz und des Judentums als gesetzesobservante Religion ansichtig wird.

Diese Wahrnehmung weiter zu diskutieren, ist hier nicht der Ort. Die konkrete Frage lautet allerdings, ob man theologisch wie homiletisch Ex 34,19–25 entlang der paulinischen Adaption in 2Kor 3 zu verstehen hat oder ob die heutige Wiederholung dieses Textes Bedeutungsfacetten freilegen sollte, die Paulus ausblendet. Auch hier lohnt es sich, den Text für sich selbst sprechen zu lassen und ihm zuzutrauen, dass er eine theologische Aussage enthält, die nicht gleichzeitig eine Abgrenzungsbewegung verlangt.

Versucht man, den Text in seiner narrativen Eigendynamik wahrzunehmen, fällt zunächst die Ahnungslosigkeit des Mose auf, der sich gar nicht bewusst ist, dass sein Gesicht leuchtet und er diesen Gottesglanz ins Lager Israels trägt. Überhaupt steht Mose gar nicht so sehr im Vordergrund. Er ist in diesem Moment ›nur‹ derjenige, der Gottes Herrlichkeit auf dem Angesicht und Gottes Wort in den Händen in das Lager der Israeliten am Fuß des Sinai hineinträgt. Und genau das sieht Israel auch – unverhüllt und unverdeckt. Anders als in der paulinischen Adaption dieser Erzählung hat die ›Decke‹ keine die Offenbarung mindernde oder ›verdeckende‹ Funktion. Die Decke löst ein eher pragmatisches Problem, nämlich wie man mit dem zu ›hellen‹ Mose umgehen kann.

Insofern legt es sich nahe, diesen Abschnitt Ex 34,19–25 als Teil einer Elementarlehre der Offenbarung zu verstehen. Offenbarung ist etwas zutiefst *Geschichtliches*, etwas, das sich in Zeit und Raum für ganz bestimmte Menschen ereignet. Entsprechend tritt zur geschichtlichen Situierung die personale Konkretion hinzu. Es gibt Gott nicht ›pur‹, sondern in einer menschlichen Darstellung, die gleichwohl die volle Qualität göttlicher Wesens- und Willensgegenwart hat.

Es dürfte wenig Zweifel daran bestehen, dass diese Elementarlehre auch für den christlichen Glauben von entscheidender Bedeutung ist. Wenn im Johannesevangelium bekenntnishaft gesagt wird »und wir sahen seine Herrlichkeit« (Joh 1,14), dann braucht ein solcher Satz nicht nur einen literarischen Kontext, sondern das *Wieder-holen* einer existenziellen Erfahrung. Man muss bereits wissen oder zumindest eine Ahnung davon haben, was es bedeuten könnte, Gottes Herrlichkeit zu sehen, sonst wäre ein solcher Satz nur Raunen und Rauschen. Mose ist kein Vorläufer Jesu, und Jesus ist kein neuer Mose. Solche linearen Zuordnungen begegnen in der Geschichte des Christentums zwar immer wieder, gehen aber an der eigentlichen Sache vorbei. Wesentlicher scheint etwas anderes: In der Sinaitheophanie sind die Elemente angelegt, die auch das Christentum wiederholt, um für sich selbst begreiflich und glaubhaft machen zu können, dass mit Jesus Christus Gottes Wort zum Menschen kommt und dass auf diese Weise etwas von der Herrlichkeit Gottes

unter den Bedingungen einer endlichen Welt sinnfällig gegenwärtig und erlebbar wird.

5. Abschluss

> »Die legitimste Form theologischen Redens vom Alten Testament ist … immer noch die Nacherzählung. Das war jedenfalls die nächste Folgerung, die Israel aus dem ihm widerfahrenen Geschichtshandeln Jahwes zog: Die göttlichen Taten mußten erzählt werden! Jeder Generation sind sie von den Vätern erzählt worden […], und deshalb mußten sie in immer neuer Aktualisierung weitererzählt werden […]. So wird sich also auch eine Theologie des Alten Testaments im rechten Nachsprechen dieser Geschichtszeugnisse zu üben haben, wenn sie die Inhalte des Alten Testaments sachgemäß erheben will. Auch der Verfasser der Apostelgeschichte läßt Stephanus und Paulus die Geschichte des Gottesvolkes erzählen […].«[14]

Diese berühmten Sätze Gerhard von Rads würden auch dann richtig und bedenkenswert sein, wenn man in ihnen die Begriffe »theologisch« und »Theologie« durch »homiletisch« und »Homiletik« ersetzte – und das nicht nur, weil von Rad stets eine große Affinität zwischen Theologie und Predigt gesehen hat. Mit »Nacherzählung« meint von Rad natürlich nicht die bloße Paraphrase oder das Wiederkäuen von auswendig Gelerntem. Nacherzählen ist für ihn in erster Linie eine Verstehensbemühung, die bereits in der Bibel selbst zum Verkündigen drängt.

Eingangs war bereits davon die Rede, dass die christliche Bibel eine Story ist, die mit der Genesis beginnt und mit der Offenbarung des Johannes endet. Allerdings ist dies keine lineare, sondern eine spiralförmig angelegte Story, weil jede Bewegung nach vorn auch eine Nacherzählung von etwas schon Dagewesenem ist. Wir hatten hier versucht, das, was von Rad mit ›Nacherzählung‹ meint, mithilfe von Kierkegaards Verständnis der ›Wiederholung‹ auf eine etwas breitere methodische Grundlage zu stellen. Aber welche Theorie man auch immer wählt, es wurde deutlich, dass dieses Nacherzählen oder Wiederholen nicht an den Grenzen des Kanons stehenbleibt, sondern auch und vor allem in Gestalt der Predigt fortgesetzt wird.

---

14 Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1, München [9]1987, 134 f.

Kann man, darf man, oder soll man sogar über das Alte Testament predigen? Ist das etwas Besonderes oder zumindest etwas Anderes als im Fall des Neuen Testaments? Das waren die Fragen, die wir uns eingangs gestellt hatten. Auf die erste Frage lässt sich nunmehr antworten, dass man auch im Fall eines neutestamentlichen Texts eigentlich gar nicht darum herumkommen wird, alttestamentlich zu predigen, jedenfalls nicht, wenn man der literarischen und theologischen Genese der Texte gerecht werden will. Entsprechend muss die Antwort auf die zweite Frage ›nein‹ lauten, denn weder hat das Alte Testament gegenüber dem Neuen ein Proprium noch ist es ein erratischer Sonderweg, der zu einer ›anderen‹ Form der Predigt nötigt.

Es ist kein Zufall, dass dieser Band nicht »Alttestamentlich predigen« oder ähnlich heißt, denn darum geht es im Grunde nicht. Die Aufgabe ist, »biblisch« zu predigen und dabei den vielfältigen Stimmen des Alten Testaments eigenes Gehör zu verschaffen. Dass die neuen Perikopenreihen dazu vermehrt Gelegenheit geben, ist zu begrüßen, und genau dabei wollen die hier vorgelegten Auslegungen helfen.

Vielfalt, Lust und Leidenschaft
Das Alte Testament in den Textträumen der Sonn- und Feiertage

Zu den homiletisch-liturgischen Beiträgen dieses Bandes[15]

Alexander Deeg

I. Problemfall oder Anlass zur Freude?

Die Arbeit an diesem Buch hat Freude gemacht. Die neuen alttestamentlichen Texte in der Perikopenrevision bieten bewegende Erzählungen, dichte Poesie und gewagte Theologie. Sie machen nicht selten augenblicklich Lust zur Predigt und lassen die Vorfreude auf die Gottesdienste steigen, in denen diese Texte ab dem 1. Advent 2018 gepredigt werden.

---

[15] Vgl. zum Folgenden auch die Beiträge, in denen ich die Frage nach der Predigt alttestamentlicher Texte in verschiedenen Perspektiven in den vergangenen Jahren ausführlicher entfaltet habe: Alexander Deeg, Faktische Kanones und der Kanon der Kirche. Überlegungen angesichts der Diskussionen um die Rolle der Bibel in der evangelischen Kirche, um die Kanonizität des Alten Testaments und die Revision der Lese- und Predigtperikopen, in: PTh 104 (2015), 269–284; ders., Selbstverständlich und Israel-sensibel. Das Alte Testament predigen, in: Junge Kirche H. 1/2016, 27–29; erneut abgedruckt in: Blickpunkte H. 2, April 2016, 7–8; ders., Messianisch predigen, in: Alexander Deeg / Manuel Goldmann (Hg.), Gottes Gesalbte: Priester – Könige – Propheten. Solus Christus neu gelesen, in: Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext. Perikopenjahr 2016/17, Wernsberg 2016, lix–lxviii; ders., Im Klangraum der beiden Testamente. Überlegungen zur Neubestimmung von Umfang und Funktion alttestamentlicher Texte im Gefüge des Revisionsvorschlags zur Perikopenordnung, in: Evangelisches Lutherisches Landeskirchenamt Sachsens (Hg.), Das Verhältnis von Christen und Juden als Thema kirchgemeindlicher Arbeit, Dresden 2017, 29–34; ders., Die Kirche und das Alte Testament oder: Die Hebräische Bibel zwischen Lust, Last und Leidenschaft, in: EvTh 77 (2016), 132–145; ders., »*Auch* für dich« und das messianische »*Heute*«. Überlegungen zur Hermeneutik des Alten Testaments aus homiletischer Perspektive, in: Markus Witte / Jan C. Gertz (Hg.),

Ganz anders ist die Stimmung leider häufig, wenn in akademischen Kreisen über das Alte Testament im christlichen Gottesdienst geredet wird. Nicht selten erscheint es dann zuerst als *Problem* für die christliche Verkündigung. Neuere Diskussionen um das Alte Testament, wie sie der Berliner Systematische Theologe Notger Slenczka mit seinem bereits 2013 veröffentlichten, aber erst 2015 öffentlich wahrgenommenen Beitrag »Die Kirche und das Alte Testament« ausgelöst hat, legen dies ganz besonders nahe.[16] Die Grundfrage lautet, wie sich die Christusoffenbarung zu dem im Alten Testament Gesagten verhalte – oder schärfer, ob das Alte Testament legitimerweise Teil des christlichen Kanons sei oder nicht. Es wird erneut gefragt, ob der in der Alten Kirche als Häretiker verurteilte Reeder Marcion aus dem zweiten Jahrhundert, der sich vom Alten Testament verabschieden wollte, weil darin von einem anderen Gott die Rede sei, nicht doch Recht oder wenigstens ein Fünkchen Wahrheit erkannt habe.

Diese akademische Diskussion steht nicht nur meiner individuell empfundenen Freude an der Lektüre des Alten Testaments entgegen, sondern auch der Lust auf Altes Testament, die sich unter den haupt- und ehrenamtlich Predigenden im Bereich der EKD zeigt. Eine empirische Studie, die vor der Perikopenrevision von Gert Pickel und Wolfgang Ratzmann durchgeführt wurde, machte deutlich, dass Predigerinnen und Prediger sich von einer revidierten Perikopenordnung vor allem *mehr Altes Testament* erwarten.[17] Im Erprobungszeitraum der revidierten Ordnung wurden zahlreiche der Vorschläge für neue alttestamentliche Texte geradezu euphorisch begrüßt. Und die Rückmeldungen aus den Landeskirchen nach dem Abschluss des Erprobungszeitraums zeigen, dass die in der Revision vorgeschlagene annähernde Verdoppelung des Anteils alttestamentlicher Texte in der Perikopenordnung überaus freundlich angenommen wird. Vor allem die narrativen Texte aus dem Alten Testament (wie die Erzählung von der Trennung von Abram und

---

Hermeneutik des Alten Testaments, VWGTh 47, Leipzig 2017, 166–187; ders., Neue Speisen am Tisch des Wortes. Zehn Thesen zur evangelischen Perikopenrevision und ihren liturgischen Implikationen, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie (2018).

16 Vgl. dazu den inzwischen vorliegenden Sammelband: Notger Slenczka, Vom Alten Testament und vom Neuen. Beiträge zur Neuvermessung ihres Verhältnisses, Leipzig 2017.

17 Vgl. Gert Pickel/Wolfgang Ratzmann, Gesagt wird – Eine empirische Studie zur Rezeption der gottesdienstlichen Lesungen, in: Kirchenamt der EKD/Amt der UEK/Amt der VELKD (Hg.), Auf dem Weg zur Perikopenrevision. Dokumentation einer wissenschaftlichen Fachtagung, Hannover 2010, 95–111.

Lot aus Gen 13, von Hagar und Ismael aus Gen 16, vom Kampf Jakobs am Jabbok aus Gen 32, von Rut, Hiob bzw. von David als Musiktherapeut Sauls aus 1Sam 16) kamen insgesamt gut an. Immer wieder gelobt wurde aber z. B. auch die Erweiterung des Anteils weisheitlicher Texte sowie die erstmalige Aufnahme von Psalmen in die *Predigt*reihen.[18]

Doch nicht nur Predigerinnen und Prediger scheinen das Alte Testament mehrheitlich zu schätzen, es ist auch evidenter, nicht wegzudenkender und in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten in seiner Popularität eher zunehmender Teil christlicher Frömmigkeit. Auf einen Aspekt dieser Evidenz des Alten/Ersten Testaments hat etwa Peter Zimmerling mit seinem Buch über die Herrnhuter Losungen aufmerksam gemacht. Seit Jahren sind die Losungen eine »Erfolgsgeschichte«.[19] Gegenwärtig erscheinen sie in mehr als 50 Sprachen und in einer Auflage von 1,7 Millionen (hinzu kommen dann noch die digitalen Ausgaben!). Erst im 20. Jahrhundert stabilisierte sich die heutige Gestalt der Losungen, so dass für jeden Tag eine *alttestamentliche* Losung und ein Lehrtext aus dem Neuen Testament zusammengestellt werden. Für die zahlreichen Leserinnen und Leser der Losungen gehören alttestamentliche Texte selbstverständlich zum täglichen geistig-geistlichen Vademecum und prägen evangelische Frömmigkeit.

Vergleichbar mit den Losungen ist die Bedeutung, die Sprüche aus dem Alten Testament als Taufsprüche, Trausprüche, Sprüche bei Konfirmationen oder Beerdigungen haben. Christlicher Lebenszyklus hat zweifellos alttestamentliche Kontur – von den Engeln, denen der Herr befohlen hat, dass sie »dich auf Händen tragen« (Ps 91,11f.), und die so beliebtester Taufspruch sind, über den Herrn, der noch immer und trotz aller Kritik am Hirtenbild und am 19. Jahrhundert-Kitsch als Hirte das Leben von Menschen begleitet (Ps 23), bis hin zu dem »Fürchte dich nicht« aus Jes 43,1, das durch die Verbindung der Zusage mit dem *Namen* von der Taufe bis zur Beerdigung als ge-

---

18 Auch bislang gibt es eine eigene Psalmenreihe für alle Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres. Da die Psalmen aber in den sechs Reihen der Predigttexte derzeit keine Berücksichtigung finden und auch in der einschlägigen Predigthilfeliteratur nicht beachtet werden, sind Predigten über Psalmentexte bislang die Ausnahme. Vgl. aber z. B.: Studium in Israel (Hg.), »Herrliche Dinge werden in dir gepredigt, du Stadt Gottes …« (Ps 87,3). Psalmen predigen. Predigtmeditationen^{Plus} im christlich-jüdischen Kontext, Perikopenjahr 2010/11, Wernsbach 2010.

19 Vgl. Peter Zimmerling, Die Losungen. Eine Erfolgsgeschichte durch die Jahrhunderte, Göttingen 2014.

eignet empfunden wird. Christenmenschen leben ganz selbstverständlich im Text- und Klangraum des Alten Testaments.

Und sie feiern in ihm. Das hat der Alttestamentler Jürgen Ebach in seinem eindrucksvollen Buch »Das Alte Testament als Klangraum des evangelischen Gottesdienstes« gezeigt.[20] Er geht darin einem ›ganz normalen‹ evangelischen Gottesdienst nach und zeigt, wie sich dieser Schritt für Schritt im Raum der Worte, Bilder und Geschichten des Alten Testaments verortet: vom liturgischen Gruß, der Salutatio (»Der Herr sei mit euch – und mit deinem Geist«; vgl. z. B. Rut 2,4; die Wendung im zweiten Teil begegnet explizit in 2Tim 4,22), bis zum Aaronitischen Segen (Num 6,24–26).

Es ist m. E. an der Zeit, *vor* aller Problematisierung ein *Loblied* auf das Alte Testament anzustimmen, das christliche Frömmigkeit seit Jahrhunderten prägt und bestimmt, das christliche Feier ermöglicht, das gelebtes Leben mit der Geschichte Gottes verbindet, das an den Übergängen des Lebens hilfreicher Begleiter und für viele Millionen von Christenmenschen täglicher Partner ist. Gleichzeitig bleibt die hermeneutische Frage selbstverständlich entscheidend, *wie* wir auf diese Textsammlung zugehen, die wunderbarerweise (!) seit den Anfängen dazugehört und ohne die wir nicht Christen wären. Es handelt sich bei den Worten, Bildern und Geschichten des Ersten Testaments um Texte, die historisch vor Geburt, Leiden, Sterben, Auferweckung Jesu formuliert wurden und die zunächst Gottes erwähltes Volk Israel adressieren und bis heute begleiten.

2. ›Wir‹ sind drin in der Geschichte des Gotteslobs – und das ist das Wunder!

Röm 15,4–13 ist Predigttext in Reihe I am 3. Advent. Auch wenn Paulus sicher keine Hermeneutik des Alten Testaments schreiben wollte (und dies auch gar nicht konnte, da es ›das Alte Testament‹ weder begrifflich noch als fertigen Kanon zu seiner Zeit überhaupt schon gab!), enthält dieser Text doch grundlegende Antworten auf die Fragen, über die in 2000 Jahren Christentumsgeschichte, insbesondere seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts, gestritten wurde. Paulus schreibt:

---

[20] Jürgen Ebach, Das Alte Testament als Klangraum des evangelischen Gottesdienstes, Gütersloh 2016.

»[4] Denn was zuvor geschrieben ist, das ist uns zur Lehre geschrieben, damit wir durch Geduld und den Trost der Schrift Hoffnung haben. ….[7] Darum nehmt einander an, wie Christus euch angenommen hat zu Gottes Ehre. [8] Denn ich sage: Christus ist ein Diener der Beschneidung geworden um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, um die Verheißungen zu bestätigen, die den Vätern gegeben sind; [9] die Heiden aber sollen Gott die Ehre geben um der Barmherzigkeit willen, wie geschrieben steht (Ps 18,50): ›Darum will ich dich loben unter den Heiden und deinem Namen singen.‹[10] Und wiederum heißt es (Dtn 32,43): ›Freut euch, ihr Heiden, mit seinem Volk!‹[11] Und wiederum (Ps 117,1): ›Lobet den Herrn, alle Heiden, und preisen sollen ihn alle Völker!‹[12] Und wiederum spricht Jesaja (Jes 11,10): ›Es wird kommen der Spross aus der Wurzel Isais und der wird aufstehen, zu herrschen über die Völker; auf den werden die Völker hoffen.‹[13] Der Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit aller Freude und Frieden im Glauben, dass ihr immer reicher werdet an Hoffnung durch die Kraft des Heiligen Geistes.«

Paulus argumentiert im Blick auf den komplexen sozialen Zusammenhang der Gemeinde in Rom.[21] Das Grundproblem der Gemeinde besteht darin, dass es diejenigen gibt, die Juden sind und an den Christus glauben, und diejenigen, die Heiden sind und an den Christus glauben. Für Paulus bedeutet das: *In Christus zu sein* ist der Grund der Einheit der Gemeinde, die er drei Kapitel vorher als »Leib Christi« beschrieben hat (vgl. Röm 12,4–8). Diese Einheit aber ist und bleibt für ihn eine differenzierte Einheit. Christus bedeutet für die an ihn glaubenden Juden etwas anderes als für die an ihn glaubenden Heiden. Für die einen ist er die *Bestätigung der Verheißung*, für die anderen, die Heiden, ist er allererst die *Grundlage der Hoffnung*. Den Heiden in Rom, die an Christus glauben, macht Paulus klar: Das Wunder ist doch, dass *auch* ihr hinzugehört zu der Geschichte Gottes mit seinem Volk, dass *auch* ihr teilhabt an der Freude und an der Hoffnung, die Gottes Volk Israel verheißen ist. Von dieser Hoffnung, von dieser Geschichte Gottes mit seinem Volk erzählt die »Schrift«; von dieser Hoffnung erfährt die Gemeinde durch das, »was zuvor geschrieben ist« (Röm 15,4). Wie sich die Gemeinde in das, was zuvor geschrieben ist, verorten kann, zeigt Paulus dann gleich selbst, indem er vier Verse aus der »Schrift« zitiert (interessanterweise aus Tora, Propheten, Psalmen – den drei Teilen der Hebräischen Bibel), in denen es um das Verhältnis der Völker zu Israel geht. Versucht man, diese vor mehr als 1950 Jahre geschriebenen Worte in unsere Situation zu übertragen, so heißt das:

---

[21] Gerd Theissen stellt diesen Zusammenhang in seinem Roman belletristisch, klug und anregend vor Augen; vgl. ders., Der Anwalt des Paulus, Gütersloh 2017.

(1) Das, was zuvor geschrieben ist, ist nicht der zufällige, kontingente historische Bezugspunkt des Christusereignisses, sondern der notwendige und unaufgebbare theologische Kontext, in dem sich auch die Christen aus den Heiden immer neu verorten.
(2) Für uns, die Christen aus den Heiden, lässt sich das Wunder, von dem Paulus schreibt, so auf den Punkt bringen: dass *auch* wir dazugehören. Es ist ein einziges Wort, das es hermeneutisch immer wieder durchzubuchstabieren gilt: *auch*! Oder – mit dem von Paulus zitierten Vers Dtn 32,43: *mit* seinem Volk! In diesen Bestimmungen »*auch* wir« und »*mit* seinem Volk« hängen Differenz und Zugehörigkeit, hängt die ganze christliche Hermeneutik des Alten Testaments.[22]
(3) Die Hermeneutik der zwei-einen Bibel kann m. E. darüber hinaus nur gelingen, wenn wir sie in der Grundstimmung betreiben, die Paulus in Röm 15 vorgibt: den einen Gott staunend loben, der uns, die Heiden, mit hineinnimmt in die Hoffnung und Freude, die seinem Volk Israel verheißen sind.
(4) Damit zeigt sich auch: Bei der Frage nach dem christlichen Umgang mit dem so genannten Alten Testament[23] geht es um mehr als um die Frage, wie eine Auslegungsgemeinschaft mit einem alten Text bzw. einem Teil ihres Kanons umgeht. Die als Bezeichnung für diesen ersten Teil des christlichen Kanons teilweise vorgeschlagene Wendung *Bibel Israels*[24] bzw. *jüdische Bibel* macht deutlich: Es geht um eine Textsammlung, die nicht nur einen anderen ursprünglichen Adressaten hat, sondern bis heute in eine andere Auslegungsgemeinschaft gehört: das Judentum.

Selbstverständlich haben sich die Realitäten gegenüber dem ersten Jahrhundert, in das hinein Paulus schreibt, verschoben. Die Grundfrage ist nicht mehr, wie die an Christus glaubenden Heiden mit den an Christus glaubenden Juden in der einen Gemeinde Jesu Christi leben; die Grundfrage lautet, wie ein primär heidenchristliches Christentum mit Gottes bleibend erwähltem Volk Israel umgeht. Der Begriff »Grundfrage« freilich suggeriert, dass es sich

---

22 Im Gesangbuch gibt es leider nur ein einziges Lied, das diesen Zusammenhang zum Ausdruck bringt: »Lobt Gott, den Herrn, ihr Heiden all« (EG 293; die Nachdichtung von Ps 117 durch Joachim Sartorius). In Strophe 1 heißt es: »… dass er euch auch erwählet hat …«

23 Vgl. zur Bezeichnung dieses ersten Teils des christlichen Kanons bereits Erich Zenger, der den Vorschlag machte, vom *Ersten* Testament bzw. von der *jüdischen Bibel* zu sprechen: ders., Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991.

24 Vgl. dazu nur z. B. Rolf Rendtorff, Die Bibel Israels als Buch der Christen, in: Christoph Dohmen / Thomas Söding (Hg.), Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen biblischer Theologie, Paderborn u. a. 1995.

um eine mehr oder weniger akademisch-theologische Auseinandersetzung handeln würde. Über viele Jahrhunderte aber ging es um ein für Jüdinnen und Juden bedrängendes Problem der Existenz unter einer dominanten christlichen Mehrheit. Durch die Jahrhunderte zeigt sich: Das christliche Verhältnis zum Alten Testament ist ein Spiegel des Verhältnisses von Christen und Juden.

Die Ablehnung oder Zurückweisung des Alten Testaments in der Geschichte der Kirche ging meist auch mit anti-judaistischen Denkmodellen einher. Dies lässt sich bei Marcion ebenso zeigen wie in den Versuchen der Deutschen Christen, ein Christentum zu konstruieren, das »den jüdischen Einfluss auf das deutsche kirchliche Leben«[25] so weit wie möglich zurückdrängt. Umgekehrt gingen Annäherungen an das Judentum meist auch mit einer neuen Wahrnehmung des Alten Testaments einher, wofür etwa der frühe Luther stehen kann[26] oder die Geschichte des jüdisch-christlichen Dialogs in den vergangenen Jahrzehnten. Die Forderung nach intensiverer Lektüre des Alten/Ersten Testamentes und der christlich-jüdische Dialog entwickelten sich Hand in Hand. Vor diesem Hintergrund war das Entsetzen über die neuerliche Zurückweisung des Alten Testaments in der evangelischen Theologie groß, trifft sie doch nie nur einen *Text*, sondern immer auch eine *Gemeinschaft*, die sich um diesen Text versammelt, und einen Dialog, der sich zwischen zwei Gemeinschaften neu entwickelt hat.

Es ist freilich keineswegs so, dass Notger Slenczka dieser *soziale Aspekt* der hermeneutischen Diskussion um das Alte Testament nicht bewusst gewesen wäre. Im Gegenteil versteht er seine Überlegungen zur Zurücknahme der Kanonizität des Alten Testaments als einen freundlichen Akt der *Rückgabe* dieser Textsammlung an das Judentum als ihrem ersten und bleibenden Adressaten. Freilich verkennt er, dass er genau damit das Tuch zerschneidet, das Christinnen und Christen untrennbar mit dem Judentum verbindet. Um noch einmal auf Röm 15 zu sprechen zu kommen: Den Gott der Hoffnung erkennen Christinnen und Christen nur in dem, »was zuvor geschrieben ist«.

---

[25] 1939 wurde das »Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben« in Eisenach gegründet und von Walter Grundmann (einem Neutestamentler) geleitet; vgl. Roland Deines/Volker Leppin/Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.), Walter Grundmann. Ein Neutestamentler im Dritten Reich, Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 21, Leipzig 2007.

[26] Vgl. dazu auch den lesenswerten Text der Schriftstellerin Sibylle Lewitscharoff, Kraftmaxe und Sprachgenie, in: LS 67 (2016), 404–406.

Bereits bei Martin Luther findet sich die Andeutung dieses hermeneutischen Richtungswechsels: Er erkannte, dass das Neue Testament in das Alte führt. 1522 beschreibt er in seinem »Kleyn unterricht, was man ynn den Euangelijs suchen und gewartten soll« die neutestamentlichen Texte als »Zeiger« und »Hinweis in die Schrift der Propheten und Mosi«, in denen Christus materialiter erkannt werde: »Syntemal die Euangeli und Epistel der Apostel darumb geschrieben sind, das sie selb solche tzeyger seyn wollen und uns weyßen ynn die schrifft der propheten und Mosi des allten testaments, das wyr alda selbs leßen und sehen sollen, wie Christus ynn die windel thucher gewicklet und yn die krippen gelegt sey […].«[27]

3. Der Generalschlüssel oder: Wie das Alte Testament verlässlich zum Verstummen gebracht wird

Das christlich-jüdische *Miteinander* war über Jahrhunderte eine Geschichte des christlichen Hochmuts gegenüber dem Judentum – mit fatalen gesellschaftlichen, politischen und theologischen Folgen. Christlicher Hochmut führte theologisch zu dem, was Rosemary Radford-Ruether »realisierte Eschatologie« nannte: In Jesus, dem Christus, erkannten die Christen die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung – und verurteilten all die, die dies so nicht sehen konnten, also vor allem: das ›uneinsichtige‹ Judentum.[28] Christliche Theologinnen und Theologen haben in den vergangenen Jahren an dieser Stelle von der ›Erfüllungsfalle‹ gesprochen, in die man getappt sei – und die auf ihrer Rückseite den Verlust der Verheißung bedeutet. Zu schnell habe man von der Erfüllung in und durch Christus gesprochen – wie etwa in dem Adventslied von Heinrich Held: »Was der alten Väter Schar, höchster Wunsch und Sehnen war, und was sie geprophezeit, ist erfüllt in Herrlichkeit …« (EG 12,2).

Die Darstellung der Synagoga mit den verbundenen Augen ist ein bekanntes mittelalterliches Motiv und drückt die christliche ›Verwunderung‹ über die Tatsache aus, dass Jüdinnen und Juden die Erfüllung ›ihrer‹ Ver-

---

27 WA 10/I/1, 15.

28 Rosemary Ruether, Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus, Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 7, München 1978, Zitat: 229.

heißung in Christus nicht erkannten. Weniger bekannt ist, dass es auch eine umgekehrte Darstellung aus dem Hochmittelalter gibt, die sich etwa in einem aschkenasischen jüdischen Gebetbuch (Siddur) findet.[29]

Initiale aus einem jüdischen Gebetbuch (Siddur) aus dem 13. Jh.

[29] Abbildung nach Eberhard Röhm / Jörg Thierfelder, Juden, Christen, Deutsche, Bd. 1: 1933–1945, Stuttgart ²2004, 26; es handelt sich um eine Initiale aus einem Siddur des 13. Jahrhunderts.

Hier wird die Kirche (erkennbar an der Krone mit dem Kreuz) mit einem Tuch um die Augen dargestellt. Die Synagoge hingegen sieht. Jüdinnen und Juden können Christen, die im Erfüllungstaumel leben, leicht vorwerfen: Ihr braucht doch nur *einmal* aus dem Fenster zu schauen, um zu sehen, dass die Verheißungen der Väter eben nicht erfüllt sind. Klar, es wäre dann immer noch möglich, die Verheißungen von umfassendem Frieden, von Recht und Gerechtigkeit zu spiritualisieren und zu verinnerlichen. Aber die Frage muss dann lauten: Wer hat nun eigentlich das Tuch um die Augen gewickelt?[30]

Manchmal suchen Christinnen und Christen nach *dem* hermeneutischen Generalschlüssel, um *das* Alte Testament einzuordnen und theologisch zu fassen. Dabei handelt es sich m. E. allerdings um eine durch die Jahrhunderte geübte Art und Weise, sich selbst hermeneutisch blind zu machen und ein dickes Tuch des eigenen hermeneutischen Vorurteils um die Augen zu wickeln. So nämlich erscheint das Alte Testament dann nicht mehr als eine faszinierende, manchmal verstörende, immer wieder herausfordernde Sammlung von Texten, sondern nur noch als eine Kategorie, die man handhaben und vor allem in das eigene theologische System einordnen kann.

Darauf hat der Alttestamentler Horst Dietrich Preuß bereits 1984 hingewiesen. Er kritisiert vereinfachende Modelle wie das von *Gesetz* und *Evangelium*, bei dem eine fundamentalhermeneutische Unterscheidung, die bei Luther für *alle* biblischen Texte gilt, schematisch auf zwei Textkorpora aufgeteilt wird – mit der dramatischen Folge, dass das Alte Testament auf einmal nur noch unter einem negativen theologischen Vorzeichen erscheinen kann: als Dokument des Scheiterns des Menschen vor Gott (wie dies mit unterschiedlicher Nuancierung etwa Rudolf Bultmann und Emanuel Hirsch meinten). Vor allem aber begegnet immer wieder das Schema *Verheißung und Erfüllung* in der Geschichte christlicher Hermeneutik. Dies führe – so Preuß – dazu, dass das Alte Testament »nur sehr in Auswahl bekannt ist und durch eine Brille gelesen wird, die ihm sein eigenes Wort kaum noch beläßt.«[31] Preuß plädierte demgegenüber für eine Beachtung der *Vielfalt* der alttestamentlichen Texte und für eine Auslegung, die den Versuch unternimmt, jedem Text seine

---

30 ›Berührend‹ (im wahrsten Sinne des Wortes) ist an dieser Darstellung übrigens, dass Synagoga und Ecclesia nicht einfach einander gegenüberstehen (wie in den meisten mittelalterlichen skulpturalen Darstellungen), sondern sich gegenseitig die Hand reichen – ein Zeichen dafür, wie es im Verhältnis der beiden Geschwister im Glauben auch sein könnte?

31 Horst Dietrich Preuss, Das Alte Testament in christlicher Predigt, Stuttgart u. a. 1984, 68.

Eigenart zu belassen und ihn mit den Kontexten einer christlichen Gemeinde der Gegenwart ins Gespräch zu bringen.[32]

Gleichzeitig bedarf das Modell »Verheißung und Erfüllung« auch dringend einer theologischen Korrektur, worauf im christlich-jüdischen Dialog der vergangenen Jahre immer wieder zurecht hingewiesen wurde. So spricht der katholische Pastoraltheologe Heinz-Günther Schöttler von der bleibenden Erfüllungslücke und dem ebenfalls bleibenden Verheißungsüberschuss.[33] Christinnen und Christen können und brauchen im Angesicht der Weltwirklichkeiten nicht zu behaupten, dass alle Verheißungen erfüllt wären. Die Verheißungen sind in Christus noch nicht erfüllt, aber allesamt »bestätigt«, wie Paulus nicht nur in Röm 15, sondern auch in 2Kor 1,20 sagt. Die Erfüllungslücke verwandelt sich so in den Verheißungsüberschuss: Die neue Welt Gottes ist im Kommen und wird vollendet sein, wenn Gott ist »alles in allem« (1Kor 15,28). Das jüdische »Nein« zum christlichen Messiasbekenntnis hat in diesem Verständnis eine positive, eine Augen öffnende Bedeutung auch für Christinnen und Christen: Es führt in den Überschuss der Verheißung und wird so zur Basis einer erneuerten, Juden und Christen verbindenden Hoffnung für und zu einer gemeinsamen Arbeit an dieser Welt. Schon Dietrich Bonhoeffer meinte: »Der Jude hält die Christusfrage offen.«[34] Christliche Identität bleibt im Angesicht der anderen und widersprechenden Auslegung des Judentums vor jedem Imperialismus des ›Habens‹ bewahrt und damit vor jeder *theologia gloriae* [Theologie der Herrlichkeit], in die sich auch die *theologia crucis* [Theologie des Kreuzes] immer wieder zu verwandeln droht. Gleichzeitig sind Christinnen und Christen in ihrem Hoffen und ihrem Klagen an die Seite Israels gestellt (vgl. Röm 15,10; vgl. aber auch Sach 8,23).

Das neutestamentliche Christuszeugnis führt Lesende hinein in die Schriften Israels und so in die bleibende und auf Zukunft offene Verheißungsgeschichte des Judentums.[35] Daraus ergeben sich vier Folgerungen:

(1) Christliche Kirche ist immer neu auf die Relektüre der Schriften des Ersten Testamentes angewiesen, wenn sie entdecken und verstehen will, wer Christus

---

32 Preuß spricht hier von »Strukturanalogie« zwischen Altem Testament und gegenwärtigen Erfahrungen.

33 Vgl. Heinz-Günther Schöttler, Christliche Predigt und Altes Testament. Versuch einer homiletischen Kriteriologie, Ostfildern 2001.

34 Dietrich Bonhoeffer, Ethik, München 1966, 95.

35 Vgl. auch Jürgen Ebach, Das Alte Testament als Klangraum des evangelischen Gottesdienstes, Gütersloh 2016, 44 u. ö.

ist, was die Christusbotschaft bedeutet und wie sie hinweist auf Gottes Handeln in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Bibel ist in dieser Hinsicht niemals die einmal verstandene, sondern die immer neu das Verstehen herausfordernde. Eine Kirche, die sich beständig erneuert (*semper reformanda*), ist vor allem eine Kirche, deren grundsätzliche und vornehmste Aufgabe die ständige Relektüre der Bibel ist.

(2) Die christliche Kirche liest das Alte Testament notwendig in einem anderen hermeneutischen Horizont, als Jüdinnen und Juden dies tun. Sie kommt vom Christusbekenntnis her, das es freilich – wie gesagt – niemals *ohne* die Texte des Ersten Testamentes gibt. Das Alte Testament erweist sich so als verbindend und trennend zugleich im Verhältnis von Christentum und Judentum.

(3) Aufgefordert sind wir zu einem Lesen im Dialog mit Jüdinnen und Juden – und können diesen Dialog zugleich als Chance und Bereicherung, Herausforderung unserer Theologie und Vertiefung unseres Verhältnisses erleben. Für die Frage nach der Predigt des Alten Testaments bedeutet diese Einsicht, dass sie konsequent eine *Predigt im Angesicht des Judentums* sein muss. Bereits Rudolf Bohren rief in seiner 1971 zuerst erschienenen »Predigtlehre« dazu auf, »vom Rabbiner zu lernen«. Er schreibt: »Nur Hochmut und Ignoranz könnten den evangelischen Prediger hindern, vom Rabbiner zu lernen. Nur unheiliger Egoismus wird das heutige Judentum von den Verheißungen der Propheten ausklammern und damit dem stets latenten Antisemitismus Nahrung geben. Soll der Prediger nicht reden wie ein Rabbiner, so soll er nicht ohne den Rabbiner predigen: Die Kirche kann von der Synagoge nicht absehen, es sei denn, sie verliere ihre Verheißung.«[36]

(4) Anstatt den einen theologischen Generalschlüssel im Verhältnis der Testamente zu suchen, lohnt es sich, erwartungsvoll in einzelne und unterschiedliche Texte einzutauchen, uns zu verwickeln in die *vielfältigen Aussagen* der Testamente und in das Viele, was uns diese Texte sagen und lehren und zeigen können von Gottes Weltwirklichkeit.

4. Mit den Texten unterwegs – in Texträumen vernetzt

In diesem Buch nehmen wir die neuen alttestamentlichen Texte jeweils in ihrem eigenen literarischen Kontext *und* in ihren liturgischen Klangräumen wahr. Eine Perikopenordnung lässt sich auch verstehen als ein Beitrag zur Auslegung biblischer Texte. Eine solche Ordnung bringt für jeden Sonn- und

---

36 Rudolf Bohren, Predigtlehre, Gütersloh ⁶1993, 121.

Feiertag Texte zusammen, die meist in keinem unmittelbaren literarischen Bezugs- oder gar Abhängigkeitsverhältnis stehen. Sie fungiert dabei wie eine hermeneutische Brille, die ein bestimmtes Bild von den Texten zeigt.

Wenn etwa Moses Geburt und wundersame Errettung (Ex 2,1–10) am 1. Weihnachtsfeiertag gepredigt wird, dann wird dieser Text, der nicht nur von einer dramatischen Familiengeschichte erzählt, sondern auch von dem Beginn der Befreiungsgeschichte des Exodus, in weihnachtliches Licht getaucht – und umgekehrt verbindet sich die Fleischwerdung des göttlichen Logos mit der Gottesgeschichte Israels und der Frage nach politischer Macht und deren Durchbrechung.

Freilich ist die hermeneutische Brille einer Perikopenordnung nicht die einzige Möglichkeit, einen (alttestamentlichen) Text zu verstehen. Es handelt sich um *eine* Kontextualisierung, die immer auch zu einer Engführung werden kann. Im Blick auf Ex 2 gesagt: Die Geburt des Mose ist *mehr* und *anderes* als Weihnachten; und Weihnachten ist *mehr* und *anderes* als die Geburt des Mose. Wenn alttestamentliche Texte zu linear in christliche Proprien eingefügt werden, verlieren sie ihre provozierende (= aus gängigen Deuteschemata herausrufende!) Funktion.

Zwei Metaphern haben sich für die Arbeit im Kontext der Proprien als hilfreich erwiesen und finden sich auch in diesem Band:

(1) Die ›architektonische‹ Metapher des Raumes (Textraum) versteht die einzelnen Texte, die sich in einem Proprium finden (Evangelium, Epistel, alttestamentliche Lesung, weitere Predigttexte, Wochenspruch, Psalm, ggf. auch Lied der Woche), als die Mauern und Säulen, die für die Feiernden eines Gottesdienstes einen begehbaren Raum eröffnen. Wenn die Texte zu nah beieinander liegen, sich zu sehr ähneln, wird dieser Raum eng und klein; wenn sich die Texte zu weit voneinander entfernen, erscheint der Raum nicht mehr als Raum, wird diffus und verliert seine Konturen. Jede Arbeit an einer Perikopenrevision bedeutet die Herausforderung, Texte zu finden, die verschiedene Facetten eines Sonn- oder Feiertags erkennen lassen. Im Rückblick auf die Arbeit an diesem Buch zeigt sich m. E., dass es besonders den alttestamentlichen Texten gelingt, Proprien nicht zu ›eng‹ werden zu lassen und Dimensionen von Gottesgeschichte mit dieser Welt aufzunehmen, die ansonsten nicht sichtbar würden. In der Raummetaphorik bedeutet eine Perikopenrevision den Versuch umzuräumen, um so die Textträume der Proprien theologisch stimmiger, inhaltlich weiter, homiletisch und liturgisch herausfordernder bzw. anregender zu gestalten (keinesfalls: einliniger oder einfacher!).
(2) In eine ähnliche Richtung weist die Metapher des Klangs bzw. der Konsonanz innerhalb eines Propriums. Auch hier gilt, dass ein Proprium dann überaus langweilig daherkäme, wenn alle Texte exakt denselben Ton beisteuern würden. Wenn

freilich allzu verschiedene Texte zusammenkämen, wäre außer einer großen, ggf. schrillen Dissonanz nichts zu hören.

Die beiden Metaphern des Raumes und des Klanges verbinden sich in dem Begriff *Klangraum*, der auf den folgenden Seiten immer wieder verwendet wird – und erweisen sich bereits seit Jahrzehnten als hilfreiche Metaphern zur Arbeit an Perikopensystemen.[37]

5. Der Überschuss des Alten Testamentes: Gottes Weltwirklichkeit auf der Spur

Keine Perikopenordnung schöpft den Reichtum der Bibel ganz aus. Die Idee, man könne die *ganze Bibel* zu Wort kommen lassen,[38] scheitert an ihrer Fülle. Auch die in vielen reformierten Kirchen übliche *lectio continua* aus einem biblischen Buch über einen längeren Zusammenhang bietet der Gottesdienst feiernden Gemeinde (bei regelmäßigem Gottesdienstbesuch!) zwar einen tieferen Einblick in das jeweilige biblische Buch, aber genau deshalb auch nur einen Ausschnitt aus dem Ganzen.

Wenn die Schatzkammer der Bibel durch die Perikopenrevision nun weiter geöffnet wird, bleiben dennoch zahlreiche Schätze ungehoben liegen. Es scheint aber möglich, etwas vom »Überschuss des Alten Testaments« wahrzunehmen, von dem Kornelis Heiko Miskotte und Friedrich Mildenberger gesprochen haben.[39] Das Alte Testament bietet Fragen und Themen, die im Neuen Testament schlicht fehlen, für das Leben des Glaubens aber entscheidende Bedeutung haben. Friedrich Mildenberger erkannte diesen Überschuss in Sprachformen wie Klage bzw. Weisheit, aber auch in Themen wie politi-

---

37 Vgl. Theodor Knolle / Wilhelm Stählin, Das Kirchenjahr. Eine Denkschrift über die Kirchliche Ordnung des Jahres, Kassel 1934; Hans Asmussen, Das Kirchenjahr, München 1936; und vgl. dazu Matthias Cyrus, Konsonanz und Perikopenordnung, in: Liturgie und Kultur H. 2 (2013), 30–54.

38 Vgl. den zwar überaus anregenden, im Titel aber doch auch unbescheidenen Reformvorschlag zur Perikopenordnung der Konferenz landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden (KLAK) aus dem Jahr 2009: »Die ganze Bibel zu Wort kommen lassen«, greifbar als pdf unter http://www.perikopenmodell.de/klak_perikopen.pdf [Zugriff vom 07. 05. 2018].

39 Vgl. Friedrich Mildenberger, Kleine Predigtlehre, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1984, 101–105.

scher Friede, Natur und Schöpfung, von denen das auf das Christusereignis fokussierte Neue Testament nicht bzw. kaum redet und auch nicht reden muss, weil die Evangelien und Briefe des Neuen Testaments ja niemals mit dem Ziel geschrieben wurden, allein und für sich einen Kanon ›vollständigen‹ Redens von Gott zu ergeben, sondern allesamt die Texte voraussetzten, die damals als jüdische Texte im Umlauf waren und später (teilweise) als TaNaKh im Judentum und als Altes Testament im Christentum kanonisiert wurden.

Wenn Form und Inhalt in der Predigt unmittelbar zusammenhängen und auch die Sprachform der biblischen Texte Auswirkungen auf die Sprachgestalt der Predigtrede hat,[40] dann lässt sich erwarten und erhoffen, dass die neuen alttestamentlichen Texte die evangelische Predigt in den kommenden Jahren sowohl inhaltlich *als auch formal* herausfordern werden. Es begegnen weit mehr Erzählungen, die es ermöglichen, narrative Passagen auf die Kanzel zu bringen und gegenwärtige Erfahrungen mit den im biblischen Text erzählten Erfahrungen zu verbinden. Die Psalmen in der Perikopenordnung stellen die Frage, wie so gepredigt werden kann, dass nicht nur *über* alttestamentliche Poesie geredet wird, sondern Hörende *in* die Sprachbewegungen des Gebets geführt werden. Die weisheitlichen Texte der Perikopenordnung regen hoffentlich dazu an, jenseits von Moralisierung nach der Gestaltung des alltäglichen Lebens im Blick auf den Gotteswillen zu fragen. Zahlreiche Texte bringen auch Zweifel zur Sprache und lassen die Frage nach Gott und seiner ›Erfahrbarkeit‹ groß werden. Sie könnten zu Predigten führen, die jenseits der Affirmation und der zu schnellen rhetorischen Beschwichtigung gegenwärtige Fragen an Gott groß machen.

6. Gott auf der Spur – seinem »Heute« entgegen: Messianische Bibellektüre

Ziel dieses Buches ist es, die *Predigt* der neuen alttestamentlichen Texte anzuregen. Für Martin Luther waren zwei Aspekte für *jede* Predigt entscheidend: Es geht um das »*Heute*« und es geht um das »*Für euch*«! Entscheidend ist, dass es um Gottes veränderndes Handeln jetzt und für die Hörenden geht. Genau hier liegt zweifellos die Grundproblematik jeder neuzeitlichen historischen Hermeneutik der Bibel. Erst durch sie wird ja ein tiefer Graben aufgerichtet zwischen unserer Zeit und dem Damals, von dem die Texte erzählen.

---

40 So die wesentliche Einsicht jeder *ästhetischen* Homiletik.

Theologisch entscheidend ist es m. E., das *Heute* als ein *messianisches Heute* zu verstehen, nicht als ein *triumphalistisches*. Triumphalistisch wäre es, wenn es sich gegen Jüdinnen und Juden richten und behaupten würde: Heute, jetzt ist in Christus alles Entscheidende geschehen. Messianisch aber hält es die Verbindung mit den Worten des Alten Testaments und bestätigt die Verheißung – wie es Jesus bei seiner häufig so genannten Antrittspredigt in Nazareth tut. Jesus liest Worte aus dem Buch des Propheten Jesaja (Jes 61,1f.), die davon reden, dass die Gefangenen befreit und die Blinden sehend werden, dass Freiheit werde und ein Gnadenjahr des Herrn. Dann sagt er: »Heute ist dieses Wort der Schrift erfüllt vor euren Ohren« (Lk 4,21).

Genau dieses messianische »Heute« ist keineswegs nur Christinnen und Christen zu eigen, sondern auch Jüdinnen und Juden. Im Babylonischen Talmud (Sanhedrin 98a) findet sich die Erzählung von der Begegnung von Rabbi Jehoshua ben Levi mit dem Messias. Der Prophet Elia hatte Rabbi Jehoshua nach Rom gesandt – genauer: vor die Tore von Rom. Dort befindet sich der Messias inmitten der Armen und Kranken – und wird nur dadurch von Rabbi Jehoshua erkannt, dass alle anderen Kranken die Verbände um ihre Wunden insgesamt lösen und sie dann neu verbinden; der Messias hingegen tut dies einzeln – Wunde für Wunde –, um bereit zu sein, falls nach ihm verlangt werde. Rabbi Jehoshua nähert sich und fragt: »Wann kommt der Meister?« Dieser erwidert: »Heute.« Darauf kehrt Rabbi Jehoshua zu Elia zurück, der ihn fragt: »Was sagte er dir?« Er antwortet: »Er hat mich belogen, denn er sagte mir, er werde heute kommen, und er kam nicht.« – Elia erwidert: »Er hat es wie folgt gemeint: ›Wenn ihr *heute* auf seine Stimme hören werdet …‹ (Ps 95,7).«

Der verwundete (!) Messias, der vor den Toren der Stadt Rom sitzt, die im Talmud exemplarisch für Fremdherrschaft und Exil steht, sprengt mit seinem »Heute« jede lineare Zeitwahrnehmung.[41] Die neue Zeit, Gottes Zeit, ist da und steht bereit. Sie liegt gleichsam unter oder über oder neben der Zeit, in der Menschen leben und die sie als ihre Zeit begreifen. Durch sie erhält die Zeit einen Riss. So hat auch Walter Benjamin in seinem letzten Essay »Über den Begriff der Geschichte« (1940) die Zeit der Erwartung wahrgenommen. Er wendet sich kritisch gegen den vermeintlichen Fortschritt und gegen politische Konstruktionen, die mit dem Fortschrittsoptimismus zusammenhängen, und schreibt dann: »Die Thora und das Gebet unterweisen sie

---

41 Vgl. zur Auslegung auch Michael Krupp, Der Talmud. Eine Einführung in die Grundschrift des Judentums mit ausgewählten Texten, Gütersloh 1995, 170–173.

[die Juden] […] im Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft, der die verfallen sind, die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen. Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.«[42]

Darum ginge es wohl grundlegend: die Texte des Alten Testaments in dieser Hinsicht als *messianische Texte* zu lesen – gemeinsam mit Jüdinnen und Juden und doch in Unterschiedenheit. Darum ginge es: in diesen Texten Tag für Tag und Sonntag für Sonntag neue Entdeckungen zu machen und sie immer neu aus dem umarmenden Zugriff einer Hermeneutik zu befreien, die nach Generalschlüsseln und Einordnungen sucht.

7. Zu den praktisch-theologischen, liturgisch-homiletischen Beiträgen

Die praktisch-theologischen, liturgisch-homiletischen Beiträge dieses Bandes nehmen die neuen alttestamentlichen Texte zunächst in dem durch ihre Stellung im Kirchenjahr gegebenen Textraum wahr. Wie oben (4) beschrieben, weisen sie auf die Architektur des Textraums hin und zeigen, wo und wie die neuen alttestamentlichen Texte in den Proprien des Kirchenjahres zu stehen kommen und wie sich die Texträume durch die Perikopenrevision verändert haben.

Darüber hinaus versuche ich – je nach alttestamentlicher Textvorgabe – systematisch-theologische Überlegungen, Beobachtungen in Kirche und Gesellschaft oder philosophische und kulturwissenschaftliche Diskussionen vorzustellen, die hoffentlich zur Predigt anregen. Die Texte wollen bewusst offen sein, um so das *eigene* Predigen herauszufordern.

Bei vielen der alttestamentlichen Texte habe ich auch einen Blick in die jüdische Auslegung – vor allem zu rabbinischer Zeit (also: in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung) – geworfen. Teilweise geben meine Texte von dieser Beschäftigung Zeugnis und machen auf diese Weise ernst mit der Forderung, die Schriften des Alten/Ersten Testaments als Christen immer in dem Bewusstsein zu lesen, dass es eine faszinierende und bereichernde

---

[42] Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: ders., Sprache und Geschichte. Philosophische Essays, ausgewählt von Rolf Tiedemann, mit einem Essay von Theodor W. Adorno, Stuttgart 1992, 141–154, 153f.

jüdische Wirkungsgeschichte dieser Texte gibt. Es wäre eine mehr als nur lohnende Aufgabe, zu den neuen alttestamentlichen Texten eine Sammlung jüdischer Auslegungen aus Geschichte und Gegenwart zusammenzustellen.[43]

Immer wieder finden sich in meinen Betrachtungen Gedichte oder Auszüge aus Gedichten. Manche der biblischen Texte, die nun in die Perikopenordnung aufgenommen wurden, haben eine breite Spur in der Kunst gezogen und wurden kulturell bedeutsam. Der Erlanger Praktische Theologe Martin Nicol hat sich seit vielen Jahren mit biblischen Spuren in der deutschsprachigen Lyrik nach 1945 beschäftigt. In einer Datenbank (www.lyrikprojekt.de) sind seine Funde so auffindbar, dass biblische Texte, aber auch Personen, Sprachelemente, theologische Themen im Spiegel neuerer und neuester deutschsprachiger Lyrik erschlossen werden. Die Gedichte, die ich in meine Texte aufgenommen habe, sind in den seltensten Fällen geeignet, unmittelbar in der Predigt zitiert zu werden. Vielmehr zeigen sie, wie Dichterinnen und Dichter als Ausleger der Bibel eigene Wege gehen. Manchmal entdecken sie Aspekte in biblischen Texten, die die zünftige Auslegung übersieht. Oft heben sie vermeintliche Kleinigkeiten eines biblischen Textes ans Licht. Immer wieder finden sie Sprache, die biblische Texte mit gegenwärtigen Erfahrungen verbindet. In all diesen Hinsichten können die zitierten Gedichte die eigene Predigtarbeit hoffentlich anregen.[44]

Während des Erprobungszeitraums der Perikopenrevision wurden von den unterschiedlichen Herausgeberkreisen der einschlägigen Predigthilfen Anregungen für die Predigt der neuen Texte in der Perikopenrevision (nicht nur der alttestamentlichen!) erarbeitet. Diese Predigthilfen sind noch immer im Netz greifbar und erwiesen sich für die Arbeit an diesem Buch immer wieder als hilfreiche Ressource.[45]

Jeder Beitrag schließt mit Vorschlägen für mögliche Predigtlieder, die in aller Regel dem Stammteil des Evangelischen Gesangbuchs entnommen sind.

---

43 Die vom Verein »Studium in Israel« herausgegebenen »Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext« werden in ihren »Plus-Teilen« ab dem Perikopenjahr 2018/19 jüdische Wahrnehmungen zu den neuen alttestamentlichen Texten vorstellen.

44 Ganz herzlich danke ich Martin Nicol und seinem Team für die großartige Datenbank und für die über Jahre gewährte Unterstützung bei meinen hermeneutisch-praktisch-theologischen Erkundungsgängen zwischen Bibel und moderner Literatur.

45 Vgl. www.stichtwortp.de.

Das Zweite Vatikanische Konzil wollte die »Schatzkammer der Bibel« für die Gläubigen weiter auftun und den »Tisch des Gotteswortes« reicher bereiten.[46] Nach mehr als acht Jahren des Prozesses der Perikopenrevision und mehr als zwei Jahren der Arbeit an diesem Buch ist es meine Überzeugung, dass dieses Ziel durch die neue Auswahl der Lese- und Predigtperikopen erreicht wurde. Freilich: Jeder Abschluss der Revision ist hoffentlich zugleich der Startschuss zur nächsten Überarbeitung. Vorerst aber lassen sich die neuen Speisen am Tisch des Wortes genießen!

[46] So in der ersten Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, Sacrosanctum Concilium (SC 51).

I. Sonntag im Advent (Reihe III): Sach 9,9 f.

Erwartung wider Erfahrung. Die Vision vom Frieden in Sacharja 9,9 f.

Sacharja 9,9 f. und die Rezeption dieses Textes in einem der bekanntesten Adventslieder (»Tochter Zion, freue dich!«, EG 13) macht eine unvoreingenommene exegetische Annäherung gleichermaßen nötig wie auch schwierig. Das betrifft zunächst die Übersetzung, die eine Reihe von inhaltlichen Fragen mit sich bringt. Bleibt man möglichst nahe am hebräischen Text, lautet dieser wie folgt: »Freue dich, Tochter Zion! Juble, Tochter Jerusalem! Siehe, dein König kommt zu dir. Gerecht und rettend ist er, demütig und reitend auf einem Esel, nämlich dem Fohlen von Eselinnen. Ich werde den (Streit-)Wagen von Ephraim weg zerbrechen und das Pferd / die Reiterei aus Jerusalem. Und ich werde den Kriegsbogen zerbrechen, und es wird eine Rede von Frieden für die Völker sein, und die Kunde davon wird von einem Meer bis ans andere reichen und vom Fluss bis an die Enden der Erde.«

Aus dem Kontext geht hervor, dass es Gott selbst ist, der hier spricht und der seinem Volk nach Zeiten von Unheil und Krieg nun Frieden schenken wird. Der Ort, an dem dies geschieht, ist der Zionsberg und die ihn umgebende Stadt Jerusalem. Gleichwohl ist das Heilsgeschehen nicht auf diesen Ort begrenzt, sondern bezieht die Völker der Welt mit ein. Die Wortwahl an dieser Stelle bleibt aber offenbar ganz gezielt im Bereich der Andeutung; frei paraphrasiert: Es gibt ein Raunen unter den Völkern, dass Friede sein wird, und die Kunde davon breitet sich bereits aus, auch wenn dieser Friede noch gar nicht wirklich ›da‹ ist. Dieses Raunen bewegt sich, im Bild von V. 10, von einer Seite der Welt zur anderen. Im Hintergrund steht die Vorstellung, dass die Weltscheibe an ihren Rändern von Meeren umgeben wird.

Für das Verständnis des Textes ist grundlegend wichtig, dass es sich um die Ankündigung eines Geschehens handelt, das noch nicht eingetreten ist. Gleichwohl wirft dieses Ereignis seine Schatten voraus: Jerusalem soll jetzt schon jubeln und die Völker reden bereits davon. Insofern ist Sach 9,9 f. im wörtlichen Sinne ein Adventstext, weil er von einer Ankunft handelt und seine Adressaten dazu auffordert, sich auf diese Ankunft einzustellen, auch wenn die Ereignisgeschichte den Jubel und die Hoffnung noch nicht ganz eingeholt hat. Insofern ist es das Ziel der Ankündigung von Sach 9,9 f., eine Er-

wartung zu wecken, die das Denken und Handeln in der Gegenwart prägt. Es geht um etwas, das man glaubt und für wahr hält. Der so verstandene Glaube ist aber keine Reaktion auf etwas schon Geschehenes, sondern ein Glaube, der sich im Modus des Vorgriffs und im Bereich der Antizipation bewegt.

Was aber bedeutet das für die ›Zwischenzeit‹, also für die Zeitspanne zwischen Ankündigung und Ereignis? Wie lange wird diese dauern? Geht es um eine Erwartung, die sich in die unbestimmte Zukunft hinein erstreckt und die also vielleicht gar nicht damit rechnen kann, jemals wirklich erfüllt zu werden? Oder geht es um eine ›brennende‹ Erwartung, die sich gerade nicht gedulden will? Jan Assmann geht in seiner Theorie des kulturellen Gedächtnisses davon aus, dass es in jeder Kultur ›heiße‹ und ›kalte‹ Formen des Erinnerns gibt. Erstere wollen Kräfte der Veränderung und des (radikalen) Wandels entfachen, Letztere dagegen sind auf die langfristige Etablierung eines Status Quo gerichtet. Etwas ganz Ähnliches kann man auch für *Erwartungen* sagen. Auch diese können ›heiß‹ oder ›kalt‹ ausfallen, auf Veränderung oder Verstetigung drängen. Wie also lässt sich Sach 9 diesbezüglich einordnen?

Die Antwort darauf dürfte in der Ankündigung von Zions Heilskönig liegen. Diesem werden als Prädikationen Recht und Rettung beigelegt. Weiterhin wird er als »demütig« bezeichnet. Das ist weniger ungewöhnlich als man zunächst meinen mag, zumal sich die Könige der antiken Welt gerne (und häufig) in dieser Weise darstellten. Gemeint war damit vermutlich weniger eine Charaktereigenschaft als vielmehr in religiöser Hinsicht die Demut vor der Gottheit, der gegenüber sich ein König zu verantworten hatte. Als ein solcher Demutsgestus wurde und wird innerhalb der Bibelwissenschaft auch das Reiten auf einem Esel verstanden. Allerdings gehört zu diesem Bild noch einiges mehr: Es steht im gezielten Kontrast zu den Pferden und Streitwagen, die Sach 9,10 als Instrumente des Krieges benennt. Der Heilskönig bedient sich also nicht der Mittel, auf die ein ›normaler‹ Herrscher zur Ausübung seiner Macht zurückgreifen würde. Überhaupt werden diesem König auffälligerweise keine Machtmittel zur Verfügung gestellt. Dieser Eselsreiter »kommt«, das ist im Grunde alles, was von ihm gesagt wird – aber genau in dieser Ankunft liegt die Trostbotschaft von Sach 9.

Im Bild des Eselsreiters liegt ein oft übersehener Zugang zum Verständnis der konkreten Heilserwartung des späten Sacharjabuches. Die (auch im Hebräischen) auffallend wortreich gestaltete Aussage, dass es sich bei dem Reittier um ein Fohlen handelt,[47] will bildsprachlich vor allem sagen, dass auch

---

47 Wörtlich »reitend auf einem Esel *und* dem Fohlen von Eselinnen«; bei dem »und«

der Heilskönig selbst noch ein Kind ist. Innerhalb antiker Kulturen (wie im vorderasiatischen Raum auch heute noch) war es üblich, dass vor allem Jungen ab frühester Kindheit mit einem Eselsfohlen aufwuchsen, das dann ihr Reittier sein würde. Sach 9,9 nimmt diese Praxis auf und verleiht der Ankündigung eines Heilskönigs damit eine eigentümliche Brechung – jedenfalls, wenn man mit einem solchen König normalerweise einen erwachsenen »starken Mann« assoziiert hätte. Allerdings spielen auch im Jesajabuch Kinder in der Ankündigung von Heilszeiten eine Rolle. In Jes 7,7–14 und 8,1–4 bildet die Geburt des Immanuel und des »Raubebald-Eilebeute« den Ausgangspunkt für Jesajas Verheißung an seine Zeitgenossen, dass die Bedrohung durch Feinde vorbei und Friede sein werde, sobald diese Jungen das Kindesalter erreicht hätten. Sach 9,9 f. scheint genau an dieser Stelle anzusetzen: Hier ist aus dem Baby nun ein Kind geworden, das auf seinem Esel reitet. Die Heilszeit ist angebrochen, die Erwartung richtet sich auf das Hier und Jetzt.

Ein letzter Aspekt, der für die Erschließung von Sach 9,9 f. bedeutsam ist, betrifft die Stellung dieser beiden Verse im Kontext von Sach 9 insgesamt. Im Grunde passen diese Verse hier gar nicht hin, weil Sach 9 in seinem Kern die Ankündigung eines ›gerechten Krieges‹ enthält, den Gott um seines eigenen Volkes willen gegen die Völker der Welt führt. So findet sich am Ende dieses Kapitels das durch und durch blutige Bild, wie Gott als Kriegsherr die Feinde Israels niederwirft (V. 15–17): »Der Herr Zebaoth wird sie schützen, und die Schleudersteine werden fressen und niederwerfen und Blut trinken wie Wein und voll davon werden wie die Becken und wie die Ecken des Altars. Und der Herr, ihr Gott, wird ihnen zu der Zeit helfen, der Herde seines Volks; denn wie edle Steine werden sie in seinem Lande glänzen. Denn wie groß ist seine Güte und wie groß ist seine Huld! Korn und Wein lässt er sprossen, junge Männer und Frauen.« Das Siegesszenario wird hier unter anderem damit unterlegt, dass (anders als in Kriegszeiten mit hoher Kindersterblichkeit) aus Babys und Kindern nun junge Erwachsene werden.

Die Verse 9 und 10 sind mit einiger Wahrscheinlichkeit als (spätere) Korrektur des Gewaltbildes von Sach 9 zu verstehen. Friede bedeutet in dieser

---

muss es sich schon sachlogisch (man reitet normalerweise nicht auf zwei Eseln) um ein im Hebräischen übliches *waw explicativum* (»erläuterndes *und*«) handeln. Allerdings gibt es eine analoge Konstruktion im Griechischen nicht, was dazu führte, dass die Septuaginta in ihrer wörtlichen Übertragung des Hebräischen tatsächlich von zwei Eseln zu reden scheint. Dies dürfte wiederum der Grund dafür sein, warum Jesus in Mt 21,1–5 seine Jünger anweist, ihm für den Einzug nach Jerusalem eine Eselin *und* ihr Fohlen zu bringen – und er sich dann nach dem Text des Matthäusevangeliums »darauf« setzt.

neuen Zuspitzung nicht mehr, dass die Rettung eines Volkes den Untergang eines anderen mit sich bringt. Die Logik des Krieges, nach der es Sieger und Besiegte gibt, wird in V. 9 und 10 ganz gezielt unterlaufen und durch das Bild einer Heilszeit ersetzt, in der es weder für Menschen noch für Gott selbst die Notwendigkeit von Krieg und Gewalt geben wird. Hier berührt sich Sach 9,9 f. (neben Jes 7 und 8) mit einem weiteren Text des Jesajabuches, nämlich der Vision vom Friedefürst, dessen Geburt damit einhergeht, dass die Spuren von Gewalt (die Soldatenstiefel und die von Blut getränkten Mäntel) verschwinden (Jes 9,1–5). Insofern hat es hermeneutisch seinen guten Grund, dass im christlichen Festjahr Sach 9 zum Beginn der Adventszeit und Jes 9 zum Heiligabend gelesen und gehört werden. (AS)

Advent und Politik, Herzensbereitung und Weltgeschehen

Nicht selten grüßen Liturginnen und Liturgen die versammelte Gemeinde zu Beginn des Gottesdienstes mit dem Wochenspruch. Wo immer dies am 1. Advent geschieht, beginnt das Kirchenjahr mit elf der 33 Wörter von Sach 9,9: »Siehe, dein König kommt zu dir, ein Gerechter und ein Helfer.« Die fehlenden 22 weiteren Wörter dieses Verses machen klar, wer das »Du« ist, um das es geht, und wie eigentümlich der Helfer beschaffen ist, von dem die Rede ist. Angeredet ist die »Tochter Zion«, die »Tochter Jerusalem«, der nach Zeiten von Unheil und Krieg Frieden verheißen wird.

Mit der neuen Ordnung der Lese- und Predigtperikopen wird dieser Zusammenhang in der alttestamentlichen Lesung hörbar und alle sechs Jahre zum Predigttext. Der Advent gewinnt an Weite: Die christliche Gemeinde heute und Zion/Jerusalem einst verbinden sich, gleichzeitig aber auch die Erwartung von Juden durch die Zeiten und die adventliche Erwartung von Christen. Und so geht es im Advent nicht nur um die Bereitung des eigenen Herzens für die alljährlich neu erwartete Ankunft des Erlösers, die dann am 24./25. 12. auch ›eintrifft‹, sondern zugleich um die Hoffnung auf umfassenden Frieden unter den Völkern. Mit Sach 9,9 f. wird das Politische des Advents sichtbar.

Selbstverständlich ist die »Tochter Zion« auch ohne diesen neuen alttestamentlichen Lese- und Predigttext gottesdienstlich im Advent gegenwärtig. Dafür sorgt das bereits erwähnte Lied (EG 13), das eine interessante Geschichte hat, in der sich ›Politisches‹ und ›Adventliches‹ verbinden. Die Melodie nämlich gehörte ursprünglich in einen ›politischen‹ Kontext. Sie stammt von Georg Friedrich Händel und ist gut 70 Jahre älter als die Textversion von

Friedrich Heinrich Ranke, der diese um 1820 schuf. Händel komponierte die Melodie für sein Oratorium »Joshua« im Jahr 1747. Sie erklingt dort im dritten Akt, in dem Chor »See, the conqu'ring hero comes« (»Seht den Sieger ruhmgekrönt«). Mit diesen Worten wird im Oratorium Othniel begrüßt, der die Stadt Debir erobert hat (vgl. Jos 15,13–19). Auch in die Neubearbeitung des Oratoriums Judas Maccabaeus (1751) fügt Händel diesen Chor ein. Ranke nahm ihn auf, veränderte ihn leicht und dichtete sein Adventslied »Tochter Zion«, das allerdings keineswegs nur im Advent gesungen wurde. Bereits die älteste Veröffentlichung aus dem Jahr 1826 gibt den »Palmsonntag« als Bezugspunkt an. Hier wie dort, am 1. Advent und am Palmsonntag, ist das Lesevangelium die Erzählung vom Einzug Jesu in Jerusalem – einmal in der Matthäusfassung (Mt 21,1–11: 1. Advent), einmal in der Johannesfassung (Joh 12,12–19: Palmsonntag).[48] Ist es bei Händel also der siegreiche Held aus dem Josuabuch, der in seine Stadt zurückkehrt, so ist es bei Ranke der auf einem Esel reitende Jesus, der in seine Stadt kommt und mit dem »Hosianna« aus Ps 118 empfangen wird, einem Huldigungsruf, der zugleich Bittruf ist: »Hilf doch!«

Der Einzug Jesu in Jerusalem ist ein politisches Straßentheater – so jedenfalls sehen es die beiden Homiletiker Charles Campbell und Johan Cilliers in ihrem Buch »Preaching Fools« (deutsch: »Was die Welt zum Narren hält. Predigt als Torheit«). Sie schreiben: Jesus stellt »die Vorstellungen der Welt von Macht und Regierung und Autorität auf den Kopf. Sein Theater ist ein wunderbares Stück politischer Parodie. Sein triumphaler Einzug verkehrt die Mächte der Welt und ihren Anspruch auf Ehre und Herrschaft, und er inszeniert eine Alternative zu weltlichen Machtvorstellungen. Er kommt nicht als einer, der anderen seine Autorität überstülpt, sondern als Diener, der Herrschaft ablehnt. Er kommt nicht mit Pomp und Reichtum, sondern als einer, der zu den Armen gehört. Er kommt nicht als mächtiger Krieger, sondern als einer, der sich weigert, sich auf Gewalt zu verlassen. Jesus widersteht den weltlichen Vorstellungen von Macht und führt das subversive, gewaltlose Gottesreich mitten in der Stadt auf. […] Er ist nicht das passive Opfer: Er ist der, der den Mächten und Gewalten widersteht, indem er ihren *modus operandi* – Herrschaft und Gewalt – verspottet.«[49]

---

[48] Im Neuen Testament verweisen von den vier Erzählungen zum Einzug Jesu in Jerusalem nur zwei explizit auf Sach 9,9 – und das sind die Matthäus- und die Johannesfassung.

[49] Charles Campbell/Johan Cilliers, Was die Welt zum Narren hält. Predigt als Torheit, übersetzt von Dietrich Eichenberg, Leipzig 2013, 5.

Handelt so der in Sach 9,9 f. erwartete König? Jedenfalls gebietet er Frieden – und die Mittel, die Gott selbst dazu anwendet, sind nicht die Mittel des Krieges und der Gewalt.

Eva Zeller schreibt in ihrem Gedicht »Nach Erster Korinther Dreizehn«:[50]

»Die Liebe ist lächerlich
Sie reitet auf einem Esel
über ausgebreitete Kleider
Man soll sie hochleben lassen
mit Dornen krönen
und kurzen Prozeß mit ihr machen
Sie sucht um Asyl nach
in den Mündungen unsrer Gewehre
Eine Klagesache von Weltruf
Immer noch
schwebt das Verfahren

[…]
Nun aber bleibt
Glaube Liebe Hoffnung
diese drei
Aber die Liebe
ist das schwächste
Glied in der Kette
die Stelle
an welcher
der Teufelskreis
bricht«

Wenn eine *christliche* Gemeinde »Tochter Zion« singt, so bezieht sie diese Anrede wohl zunächst auf sich selbst in ihrer Adventsstimmung und auf den Einzug Jesu in Jerusalem, der als Evangelium gelesen wird. Mit Sach 9,9 f. als Lese- und Predigttext bietet sich die Chance, »Tochter Zion« als eine Anrede zu hören, die *nicht* zunächst der christlichen Gemeinde gilt.

Paulus weist am Ende des Römerbriefs die »Heiden« darauf hin, dass ihre Rolle darin besteht, *mit* Israel in das Lob Gottes einzustimmen: »Lobet den Herrn, alle Heiden …« (Röm 15,11; mit Ps 117,1) und die Freude Israels zu teilen: »Freut euch, ihr Heiden, mit seinem Volk« (Röm 15,10, mit Dtn 32,43).

---

50 Eva Zeller, Sage und schreibe. Gedichte, Stuttgart 1971, 68–78.

Am 1. Advent hat die christliche Gemeinde Anteil an Israels Hoffnung: *Hofft, ihr Heiden, mit seinem Volk*!

Jesus, der Christus, re-inszeniert im Eselsritt in die Heilige Stadt den Verheißungstext Israels. So ist in ihm, in Jesus Christus, »auf alle Gottesverheißungen … das Ja« (2Kor 1,20). Keineswegs also so, dass in ihm bereits erfüllt wäre in Herrlichkeit (EG 12,2), was die Propheten verheißen, sondern so, dass die Heidenvölker Anteil gewinnen an Israels Hoffnung: »Darum denkt daran, dass ihr, die ihr einst nach dem Fleisch Heiden wart …, dass ihr zu jener Zeit ohne Christus wart, ausgeschlossen vom Bürgerrecht Israels und den Bundesschlüssen der Verheißung fremd; daher hattet ihr keine Hoffnung und wart ohne Gott in der Welt« (Eph 2,11f.). In Christus aber gewinnen Christenmenschen Anteil an der Hoffnungsgeschichte. Sie brauchen nicht – wie es leider durch die Geschichte der Kirche hindurch geschah – stolz und hochmütig auf die Erfüllung aller Verheißung in Christus zu verweisen (zumal eine solche Haltung ja doch nur durch Kleinreden der ursprünglichen Verheißung behauptet werden könnte). Aus dem Frieden »bis an die Enden der Erde« würde dann das befriedete Herz, aus der Vernichtung des Kriegsgeräts die innerliche Bereitung.

Wenn diese falsche Hermeneutik der Erfüllung nicht mehr leitend ist, wird der Advent zu einem Fest der Hoffnung, das die Welt und das eigene Herz verbindet und in der Erwartung schon jetzt die Gegenwart verändert.

Schon in den 1970er Jahren beobachtete der Soziologe und Wirtschaftswissenschaftler Friedrich Baerwald, dass sich in Gesellschaften Angst- und Hoffnungsstrukturen ausmachen lassen, die zu unterschiedlichen Zeiten dominierend an die Oberfläche treten.[51] Die gesellschaftliche und politische Entwicklung in Europa und in den USA seit 1989 bis heute bestätigt dies eindrucksvoll. In eine Zeit hinein, die von Machtpolitik und Angststrukturen geprägt war, stellte Sach 9,9f. einst die Vision des kommenden Friedenskönigs. In nicht weniger diffusen Zeiten lesen Christinnen und Christen diesen Text am 1. Advent erneut – und erfahren, wenn es gut geht, Hoffnung auf den kommenden Friedenskönig als antizipierendes Bewusstsein (Ernst Bloch) gegen die vermeintliche Unabänderlichkeit der Strukturen dieser Welt.

Liedhinweise: Natürlich wird »Tochter Zion« (EG 13) gesungen – und vielleicht als Predigtlied nach einer Predigt zu Sach 9,9f. ganz neu wahrgenommen.

---

[51] Vgl. Friedrich Baerwald, Welt, Angst und Hoffnung. Soziologische Betrachtungen zur »Theologie der Welt«, in: JCSW 13 (1972), 247–269.

Als weitere Lieder, die Gottes weltverändernden Frieden besingen, bieten sich an: »O Heiland, reiß die Himmel auf« (EG 7); »Das Volk, das noch im Finstern wandelt« (EG 20); »Meinem Gott gehört die Welt« (EG 408); »Gott liebt diese Welt« (EG 409), »Christus, das Licht der Welt« (EG 410), »Du Friedefürst, Herr Jesu Christ« (EG 422); »Gib Frieden, Herr, gib Frieden« (EG 430).

Interessant könnte es auch sein, »Jesus Christus herrscht als König« (EG 123; zugeordnet zu »Himmelfahrt«) in ausgewählten Strophen am 1. Advent zu singen. »Nun jauchzet, all ihr Frommen« (EG 9) nimmt Mt 21 auch in politischer Dimension auf (bes. V. 4 f.). (AD)

1. Sonntag im Advent (Reihe VI): Ps 24

Der Weg durch die Tore Gottes

Psalm 24 ist ein kurzer, aber eigentümlich ›verwinkelter‹ Text, dem man nicht so leicht ansieht, worum es in ihm eigentlich geht. Einem der beliebtesten Adventslieder hat er die entscheidenden Worte gegeben: »Macht hoch die Tür, die Tor macht weit, es kommt der Herr der Herrlichkeit!« (EG 1,1). Aber das ist nur ein Aspekt des Gesamtbildes. Grob gegliedert hat Ps 24 drei Teile: die schöpfungstheologische Eröffnung (»Die Erde ist des Herrn!«) in V. 1+2, die sogenannte Einzugstora (»Wer darf hinaufsteigen auf den Berg des Herrn?«) in V. 3–6 und schließlich die Kultprozession (»Machet die Tore weit und die Türen in der Welt hoch, dass der König der Ehre einziehe!«) in V. 7–10.

Dieser letzte Teil ist vermutlich auch der älteste. Innerhalb der Exegese vermutet man, dass der Einzug Gottes in seinen Tempel auf das Motiv der Prozession der Götter zurückgeht. Aus Mesopotamien und Ägypten ist bekannt, dass an bestimmten Festtagen die Götter, in der Regel in Gestalt ihrer Kultbilder, aus dem Tempel auszogen, für die Menschen sichtbar wurden und daraufhin wieder ins Allerheiligste zurückkehrten. Ps 24,7–10 scheint genau diesen Moment der Rückkehr einzufangen, in dem Gott durch die Tempeltore einzieht. Der Aufruf zum Öffnen und »Weitmachen« der Tore wäre dann möglicherweise von den Priestern des Jerusalemer Tempels gesprochen worden und hätte die Prozession akustisch begleitet.

Was dieser Einkehr Gottes eine besondere Pointe verleiht, ist zum einen der schöpfungstheologische Anfang des Psalms. Derjenige, der in den Tempel einzieht, ist nicht nur ein Lokalgott, der sich um seinen Flecken Erde kümmert, sondern der Schöpfer der Welt, der die Erde gegründet und den Himmel über ihr ausgespannt hat. Es ist der Kontrast von Größe und Weite auf der einen und Kleinheit und Begrenztheit auf der anderen Seite, der das Gottesbild dieses Psalms bestimmt. Gott ist im einen wie im anderen, er umgreift alles und hat doch zugleich einen ganz konkreten Ort. Hier wird eine Denkfigur eingeübt, auf die die christliche Weihnachtsbotschaft zurückgreifen konnte: Gott kommt in die Welt, die ihm doch schon gehört. Derjenige, der alles ermisst und erfüllt, zieht in den engen Raum des Tempels ein.

Begleitet wird die Vorstellung vom Einzug Gottes zum anderen von der Frage, wer zu diesem Ort kommen, wer also dabei sein darf, wenn Gott in