

# HAUPTARTIKEL

---

## Skripturalität und Metaskripturalität

|| Über Heilige Schrift, Leselust und Kanzelrede

Alexander Deeg

### Abstract

*Um die Bibel-Leselust könnte es im evangelischen Christentum besser bestellt sein. Der Beitrag führt auf diesem Hintergrund eine hermeneutische Grundunterscheidung ein und spricht idealtypisch von zwei hermeneutischen Optionen: einer skripturalen und einer metaskripturalen. Der dominierende metaskripturale Umgang mit dem biblischen Wort hemmt die Bibel-Leselust und führt homiletisch gar zum Textverlust auf dem Weg zur Predigt. Daher gilt es gegenwärtig vor allem, Wege einer skripturalen Hermeneutik zu erkunden. Eine Umschau in neueren literaturwissenschaftlichen Ansätzen sowie in der jüdischen Hermeneutik rabbinischer Zeit konturiert diese Skripturalität. Abschließend werden homiletische Konsequenzen angedeutet: Nicht mehr »vom Text zur Predigt«, sondern »mit der Predigt in den Text« sollte eine erneuerte homiletische Hermeneutik führen.*

### I. Bibel-Leselust

Harry Potter hat es gezeigt: So schlecht, wie manche glauben, steht es um die Kultur des Lesens in unserer Gesellschaft augenscheinlich nicht. Vor rund zehn Jahren erschien der erste der bisher sechs Bände über den Zauberlehrling Harry – Bücher, die millionenfach gedruckt, verkauft und auch noch gelesen wurden, von Kindern, Jugendlichen, Müttern, Vätern, Omas und Opas, manchmal trotz des gewaltigen Umfangs<sup>1</sup> in einem Zug. Manche Pädagogen, die kurz vorher noch die Leseunlust ›heutiger Jugendlicher‹ beklagt hatten, machten sich nun Sorgen angesichts der neu entfachten wilden Lesewut.

Trotz elektronischer Medien, trotz DVD und Gameboy, Handy und Internet hat das Lesen seine Faszination noch nicht verloren, und die Erfahrung des »Lese-glücks«<sup>2</sup> bleibt keineswegs auf vergangene Generationen beschränkt. Trotz des

1. Von Band 1 bis Band 5 wuchs der Umfang kontinuierlich; in der deutschen Ausgabe von 335 bis auf 1021 Seiten; Band 6 umfasst hingegen wieder ›nur‹ 656 Seiten.
2. Vgl. A. Bellebaum/L. Muth (Hg.), Leseglück. Eine vergessene Erfahrung?, Opladen 1996; beson-

»iconic turns« in den Kulturwissenschaften<sup>3</sup> und der zweifelsohne zunehmenden Bedeutung des Bildes für die Weltwahrnehmung ist die Wendung weg vom Buchstaben und hin zum Ikonischen keineswegs total. Das Rascheln der Seiten eines Buches, die Möglichkeit, die Gedanken beim Lesen schweifen zu lassen, und der Reiz zu erleben, wie aus der Kombination von 26 Buchstaben Welten entstehen – dies alles erfahren Lesende auch im multimedialen Zeitalter. Noch in neuesten Untersuchungen geben gut 40 Prozent der Befragten an, häufig oder sehr häufig in der Freizeit Bücher zu lesen, lediglich etwa 10 Prozent sagen, sie würden dies nie tun.<sup>4</sup> Und auch Theologinnen und Theologen geben sich dieser Faszination Lesen hin, wie gegenwärtig vor allem Klaas Huizing, der nicht nur einen erfrischenden Roman über zwei »Buchtrinker« geschrieben hat<sup>5</sup>, sondern in seiner Habilitation den »Ursprung der Theologie im Lesen« entdeckt<sup>6</sup>.

Wie aber steht es um das Bibellesen? Am 27. 04. 2002 titelte »idea«: »Christliches Abendland« im Bibellesen Schlusslicht« und zitierte dazu den Internationalen Sekretär des Bibellesebundes, Emmanuel Olapido: »Es gibt genug Bibeln, aber kaum jemand liest darin.« Diese Aussage lässt sich durchaus auch statistisch validieren: Etwa 70 Prozent der Haushalte in Deutschland im Jahr 2003 besitzen mindestens eine Bibel (bei den Evangelischen sogar 84 Prozent!), 30 Prozent sogar mehrere.<sup>7</sup> Aber bereits 1987 galt: »Nur ein kleiner Teil der Kirchenmitglieder – etwa 2 % – liest häufig in der Bibel; ein Großteil – ca. 62 % – tut das nie.«<sup>8</sup> Inzwischen, rund 20 Jahre nach dieser Erhebung, gibt es vielleicht sogar noch weniger regelmäßige Bibelleser. Erscheint die Bibel als zu alt oder zu schwer? Woran liegt es, dass trotz langjährigem Religions- und mehrmonatigem Konfirmandenunterricht, den die meisten genossen haben, so wenig Bibel-Leselust vorhanden zu sein scheint? Denn prinzipiell meinen immerhin 22 Prozent der westdeutschen und sogar 41 Prozent (!) der ostdeutschen Evangelischen in der neuesten EKD-Umfrage zur Kirchenmitgliedschaft, es gehöre zum »Evangelisch-Sein« unbedingt dazu, dass man die Bibel liest.<sup>9</sup> Leider findet sich auch in dieser neuesten EKD-Erhebung keine präzisere Nachfrage nach dem Bibelleseverhalten der Evangelischen. So lassen sich kaum aktuelle Aussagen darüber treffen, von wem, wie und wann die Bibel gelesen wird bzw. was von der Lektüre

ders aufschlussreich erscheint die Deutung des Leseglücks in dem Beitrag von L. Muth, Leseglück als Flow-Erlebnis. Ein Deutungsversuch, 57–81.

3. Vgl. dazu insgesamt D. Bachmann-Medick, Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek bei Hamburg 2006, 329–380 (Lit.!).
4. Die Zahlen entstammen der neuesten EKD-Befragung zur Kirchenmitgliedschaft; vgl. W. Huber/ J. Friedrich/P. Steinacker (Hg.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung zur Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2006, 477. Vgl. zur aktuellen Leseforschung auch: H. Bonfadelli, Leser und Leseverhalten heute – Sozialwissenschaftliche Buchlese(r)forschung, in: B. Franzmann (Hg.), Handbuch Lesen, Baltmannsweiler 2001, 86–144; B. Franzmann u. a. (Hg.), Leseverhalten in Deutschland im neuen Jahrtausend. Eine Studie der Stiftung Lesen, Mainz 2001; F. Harmgarth (Hg.), Das Lesebarometer. Lesen und Umgang mit Büchern in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme zum Lesen von Erwachsenen und Kindern 1995–1997, Gütersloh 1999; E. Schön, Vor dem Ende der Lesekultur? Zur Zukunft des Lesens, in: Siegener Periodicum zur internationalen empirischen Literaturwissenschaft (SPIEL) 16 (1997), 305–311.
5. Vgl. K. Huizing, Der Buchtrinker. Zwei Romane und neun Teppiche, München 1994.
6. Vgl. K. Huizing, Homo legens. Vom Ursprung der Theologie im Lesen, TBT 75, Berlin 1996.
7. Vgl. [www.2003dasjahrderbibel.de/downloads/emnid.doc](http://www.2003dasjahrderbibel.de/downloads/emnid.doc) (Zugriff am 03. 10. 2006), 12 f.
8. C. Grethlein, Modernes Leben mit der Bibel. Einige Überlegungen zu einem kybernetischen Grundlagenproblem, BThZ 14 (1997), 155–169, 156.
9. Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge (Anm. 4), 440.

abhält, ob es so etwas wie eine lebenszyklische Bibelfrömmigkeit gibt oder welche Teile der Bibel rezipiert werden und welche nicht.

Immer wieder werden Programme zur Steigerung der Bibelleselust gestartet. So wurde das ganze Jahr 2003 zum ökumenischen »Jahr der Bibel« erklärt<sup>10</sup>, und im Herbst 2006 nahm die »Expedition Planet B.« ihren Anfang, ein Programm der Deutschen Bibelgesellschaft in Zusammenarbeit mit der »Stiftung Lesen«, das Schülerinnen und Schüler neugierig auf das spannende und verblüffend aktuelle Leseerlebnis Bibel machen soll.<sup>11</sup>

Vielleicht ist es ein wenig vermessen, aber nicht weniger als ein hermeneutisches »Programm« zur Steigerung der Bibel-Leselust sollen die folgenden Seiten sein. Und ich behaupte: eine einfache Unterscheidung zweier hermeneutischer Wege könnte sich dazu als hilfreich erweisen: Ich unterscheide *skripturale* und *metaskripturale Hermeneutik*, plädiere für eine (Neu-) Entdeckung der skripturalen und meine, dass diese Unterscheidung vor allem (aber keineswegs ausschließlich) für die homiletische Hermeneutik von Bedeutung ist. Daher beziehe ich die folgenden hermeneutischen Überlegungen vor allem auf die Homiletik und stelle die These voran: Wer die Bibel skriptural liest und interpretiert, geht *mit der Predigt* einen Weg *in den Text*; wer umgekehrt metaskriptural liest und denkt, gelangt – klassisch, aber keineswegs unproblematisch – *vom Text zur Predigt*. Wesentlich getragen sind meine hermeneutischen Überlegungen von den Erfahrungen, die ich seit gut zehn Jahren im Dialog mit Jüdinnen und Juden mache. Eine ansteckend kreative Anhänglichkeit ans Wort der Tora ist mir dort begegnet und hat meine eigene Bibel-Leselust neu geweckt.<sup>12</sup>

Freilich, wenn skripturale und metaskripturale Hermeneutik unterschieden werden sollen, dann erweist sich eine solch einfache Unterscheidung zwar hoffentlich als heuristisch hilfreich, aber sie ist immer auch problematisch. Die Welt ist nicht binär, sondern komplex – und das gilt auch für die Hermeneutik. Daher behaupte ich nicht, dass mit skripturaler und metaskripturaler Hermeneutik zwei Wege beschrieben wären, die so in Reinform und als klares Entweder-Oder existierten. Vielmehr eröffnen beide Begriffe wie die Brennpunkte einer Ellipse ein Feld, in dem sich unterschiedliche Hermeneutiken in größerer Nähe zum einen oder anderen Brennpunkt entfalten. Dennoch aber bin ich der Überzeugung, dass es (nicht nur) evangelischer Predigt gut bekäme, die Bibel im Umkreis einer skripturalen Hermeneutik neu zu entdecken und zu einer entsprechenden Predigtgestaltung zu finden. Denn: auch in der evangelischen Homiletik und Predigt, bei der man eigentlich erwarten könnte, dass sie das reformatorische »sola scriptura« als Grundlage aller homiletischen Bemühungen mit einiger Begeisterung und Überzeugung in den Mittelpunkt rücken würde, kann nicht selten eine gewisse Müdigkeit und Lustlosigkeit im Umgang mit dem biblischen Text beobachtet werden – und sogar ein Phänomen, das ich homiletischen Textverlust nenne.

10. Vgl. [www.2003dasjahrderbibel.de](http://www.2003dasjahrderbibel.de); erste empirische Untersuchungen zu den Erfolgen dieser Aktion liegen vor; vgl. [www.2003dasjahrderbibel.de/downloads/emnid.doc](http://www.2003dasjahrderbibel.de/downloads/emnid.doc) (Zugriff am 03. 10. 2006).

11. Vgl. [www.expedition-planet-b.de](http://www.expedition-planet-b.de) (Zugriff am 03. 10. 2006).

12. Dieser Aufsatz geht zurück auf einen Teilaspekt meiner Dissertation, in der die hier knapp vorgestellte hermeneutische Unterscheidung ausführlich hergeleitet und entwickelt wird; vgl. A. Deeg, *Predigt und Derascha. Homiletische Textlektüre im Dialog mit dem Judentum*, APTLH 48, Göttingen 2006.

## II. Homiletischer Textverlust

Es gibt sie – auch auf evangelischen Kanzeln: die Predigten, die mit einer Art *captatio benevolentiae* des Predigers oder der Predigerin beginnen, in der über die Schwierigkeit des Textes geklagt wird, der an diesem Sonntag vorgeschrieben sei – eine Schwierigkeit, die der Prediger oder die Predigerin nun aber doch irgendwie überwunden habe.

Es gibt sie – auch auf den Kanzeln der »Kirche des Wortes«: die Predigten, die den Text zu Beginn der Predigt zwar verlesen, die Bibel dann aber schnell zuschlagen und vom Text zu einem irgendwie im Text angedeuteten Thema gelangen.

Es gibt sie – auch auf protestantischen Kanzeln: die Predigten, denen man anmerkt, dass nicht etwa ein langsames Meditieren, ein Eintauchen in den Text über viele Tage, ein beständiges Wiederkauen im Sinne der Luther'schen »*ruminatio*«<sup>13</sup> zur Predigt geführt haben, sondern ein eher flüchtiger Blick auf das Bibelwort (und die Predigthilfen oder gar fertigen Predigtentwürfe in Literatur und Internet) angesichts der zu geringen Zeit für die Predigtvorbereitung im Kontext der (zu) vielen pastoralen Aufgaben.

Auch auf evangelischen Kanzeln kommt es zum Textverlust in der Predigt, d. h. zu Predigten, die keineswegs dazu beitragen, den »Tisch des Gotteswortes« für die Gemeinden »reich zu decken« (so die schöne Formulierung des Zweiten Vatikanischen Konzils<sup>14</sup>), sondern die Bibeltexte hinter sich lassen, weil diese vermeintlich zu schwierig, zu alt oder zu fremd erscheinen, um gegenwärtig noch interessant zu sein. Wahrscheinlich sind es vor allem drei Wege zum Textverlust, die (durchaus auch in unterschiedlichen Kombinationen) seit vielen Jahren und bis heute beschritten werden:

- der historisch-kritische, der aus dem Text durch historische und philologische Nachfrage dessen damalige Aussage erkennt und diese dann irgendwie aktualisiert und gegenwärtig anwendet (*explicatio – applicatio*),
- der dogmatische, der auf der Grundlage des Textes zu einer dogmatisch relevanten und bleibend gültigen Aussage fortschreitet, und
- der assoziative, der aus dem Text eines oder mehrere Stichworte aufgreift (Friede, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit etc.) und diese dann »irgendwie« und ohne, dass der Text dabei noch eine herausfordernde Rolle spielen würde, entfaltet. Gerd Theißen beschreibt dies vor etwa zehn Jahren als »das heimliche Predigtmodell unserer Zeit [...]: Man problematisiert am Anfang ein wenig den Text. Der stammt ja aus einem sehr alten Buch; und heute sind die Verhältnisse ganz anders. Dann läßt man sich vom Text ein Stichwort geben, um in die Gegenwart zu springen. Der Text wird nicht sehr ernst genommen.«<sup>15</sup>

Ein Text, der »nicht sehr ernst genommen« wird – auch in den Kirchen der Reformation! Und dabei waren Luther und seine Mitstreiter getrieben von den Entdeckungen, die sich machen lassen, wenn nur die Schrift wieder in den Mittelpunkt des Lebens der Kirche gerückt und – jenseits kirchlicher Bevormundung – genau

13. Vgl. M. Nicol, Meditation bei Luther, Göttingen<sup>2</sup>1990, 57–60.

14. Vgl. Die Konstitution des zweiten Vatikanischen Konzils über die Heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar v. J. Lengeling, RLGd 5/6, Münster<sup>2</sup>1965, 112 (Nr. 51).

15. G. Theißen, Über homiletische Killerparolen. Oder die Chancen protestantischer Predigt heute, PrTh 32 (1997), 179–202, 187.

gelesen wird. Alles, was für das Leben und das Sterben nötig ist, erwarteten die Reformatoren von der Schrift: richtendes Gesetz, befreiendes Evangelium und Wegweisung für das Leben des Christenmenschen in der Welt. Kein Wunder, dass Martin Luther den Sinn von Schriftauslegung und Predigt in seiner 1522 erschienenen Kirchenpostille präzise darin erkannte, Hörerinnen und Hörer, Leserinnen und Leser so in die Schrift zu führen, dass diese dort selbst schmecken und sehen. Luther schreibt:

»Darumb hyneyn, hyneyn, lieben Christen, und last meyn und aller lerer außlegen nur eyn gerust seyn zum rechten baw, das wyr das blosse, lautter gottis wort selbs fassen, schmecken unnd da bleyben; denn da wonet gott alleyn ynn Zion. AMEN.«<sup>16</sup>

Gewiss – immer wieder gab und gibt es Theologinnen und Theologen, die diese Leselust ins Zentrum ihrer theologischen respektive homiletischen Überlegungen rücken. Erinnert sei auf evangelischer Seite an Karl Barth, der seine neue Theologie durch eine Relektüre des Römerbriefes gewann und seinen Bonner Studenten im Homiletischen Seminar einschärfte, in der Predigt »nur das eine zu tun: die Augen öffnen und den Schatz schauen, der vor uns [in der Bibel, AD] ausgebreitet ist, dann aber sammeln und schöpfen von dem unermeßlichen Reichtum und weitergeben an die Gemeinde.«<sup>17</sup> Erinnert sei an Hans Joachim Iwand, der an die Tradition Luthers anschloss und die Predigt streng und zugleich befreiend an die Schrifterklärung knüpfte. In seiner Homiletik-Vorlesung (1937) sagte er seinen Hörern im Predigerseminar der Bekennenden Kirche in Bloestau einmal zugespitzt: »Sie haben nicht zu predigen über das, was Sie glauben, sondern über das, was die Apostel bezeugt haben und die Propheten.«<sup>18</sup> Und erinnert sei an Rudolf Bohren, der seine »Predigtlehre« in weiten Teilen als eine ästhetische Erkundung der Sprachformen der Bibel gestaltete und im Nachwort zur vierten Auflage (1979) formulierte: »Die Lust am Text schafft auch Lust am Predigen.«<sup>19</sup> Und daher: »Der Prediger muß neu lernen, die Bibel zu lesen.«<sup>20</sup>

Daneben aber begegnet auch das Gegenteil im evangelischen Kontext immer wieder – das, was ich metaskripturale Hermeneutik nenne: eine Hermeneutik, die die Bibel lediglich als Sprungbrett benutzt, um über die Schrift hinaus zu einer begrifflich fassbaren Aussage, einer aktuellen Botschaft oder einer zeitübergreifend gültigen Lehre zu gelangen. Anscheinend war die reformatorische Fokussierung auf das äußere Wort in seiner christologischen und soteriologischen Valenz und zugleich in seiner herausfordernden Unberechenbarkeit nicht sehr lange durchzuhalten. Bereits die altprotestantische Orthodoxie versuchte, gültige und objektivierbare Lehre, abgesichert durch den Bezug auf mehr oder weniger passende Schriftstellen (*dicta probantia*), festzuhalten und gleichzeitig die Schriftautorität durch den Objektivismus eines Rekurses auf eine dogmatische Schriftlehre (Verbalinspiration) abzusichern. Gerade dadurch aber verfehlten die altprotestantisch Orthodoxen die hermeneutische Dynamik reformatorischer Theologie, die sich dort einstellt, wo die Schrift immer wieder neu als Quelle überraschender und herausfordernder Erkenntnis gelesen wird. Kein Wunder, dass das Pendel auf dem Weg in die Moderne umschlug: Die

16. WA 10,1,1, 728, 18–22.

17. K. Barth, Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt, Zürich 1986, 74.

18. H. J. Iwand, Predigten und Predigtlehre, bearbeitet, kommentiert und mit Nachworten versehen von A. Grözinger u. a., Nachgelassene Werke. NF 5, Gütersloh 2004, 442.

19. R. Bohren, Predigtlehre, Gütersloh 1993, 554–562, 560.

20. A. a. O., 558 [Hervorhebung im Original].

notwendige Abkehr vom objektivierenden Zugriff der Orthodoxie auf die Bibel führte nun aber zum Subjektivismus einer je und je eigenen Evidenzerfahrung, der den Kanon als Heilige Schrift faktisch verabschiedete und das individuelle religiöse Erlebnis an die Stelle des äußeren Wortes rückte.<sup>21</sup> Der junge Schleiermacher meinte in seinen Reden (1799):

»Jede heilige Schrift ist nur ein Mausoleum der Religion [,] ein Denkmal, daß ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist; denn wenn er noch lebte und wirkte, wie würde er einen so großen Werth auf den todtten Buchstaben legen, der nur ein schwacher Abdruck von ihm sein kann? Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern welcher keiner bedarf, und wohl selbst eine machen könnte.«<sup>22</sup>

Im einen Fall verlässt man die Schrift also objektivierend im dogmatischen Zugriff auf die Schriftautorität und durch die Feststellung der korrekten Lehrinterpretation; im anderen Fall bewegt sich das religiös empfindende Subjekt von der »norma normans« der Schrift weg – zwei Wege metaskripturaler Hermeneutik. Es ist klar, dass der letztgenannte Weg der typische Weg der Moderne war und blieb. Wie sich dieser Weg homiletisch artikuliert, deute ich nur an zwei älteren Beispielen an und verweise kurz auf Emanuel Hirsch einerseits, den älteren Wolfgang Trillhaas andererseits:

(1) Emanuel Hirsch versteht Predigt in seiner 1964 erschienenen »Predigerfibel« grundlegend als eine Übersetzung, bei der das biblische Wort die »vergangene geschichtliche Gestalt«<sup>23</sup> darstellt, aus der heraus in die Gegenwart hinein übersetzt werden müsse. Der Ort der Auseinandersetzung mit diesem alten biblischen Wort ist bei Hirsch die einsam vom Prediger vollzogene Meditation des Textes. In dieser Meditation entscheide sich, »ob und was sie [die Texte der Bibel, AD] uns wohl noch lehren können über das Verhältnis des Menschenherzen zu Gott« (94). Predigtmeditation bedeute, dass sich der Prediger selbst dem biblischen Text aussetzt, um über eine Vergegenwärtigung des Textes durch wissenschaftliche Arbeit und die Ermittlung seines »Tiefenschichtssinn[s]« (104.109) weiter vorzudringen bis hin zur – mystisch beschriebenen – »Einkehr in den ewigen Augenblick, in welchem Gott und Herz sich begegnen« (110f.). Aus dieser Erfahrung des Predigers in seiner eigenen »Innerlichkeit der Subjektivität« (31) – wie Hirsch im Rückgriff auf Kierkegaard formuliert –, werde es ihm möglich, die Hörerinnen und Hörer mit dem »lebendigen Sinn und Geist der christlichen Offenbarung« (42) befreit aus deren »alten geschichtlichen Hüllen« (65) zu konfrontieren. Der Prediger werde so zur Brücke zwischen dem Text und den Hörern. Er erkenne den »wesentlichen Sinngehalt« (136) des Textes und gebe diesen Sinn als »das Ewige« (66.68) und »Göttliche« (68) des Textes, als die »Wahrheit rechten Glaubens« (98f.) in der Predigtrede weiter.

Es ist beeindruckend, welcher theologische Eros in Hirschs Formulierungen erkennbar wird; gleichzeitig aber wird deutlich, wie metaskripturale Hermeneutik der – inzwischen im Kontext ästhetisch-theologischer Überlegungen vielfach erkannten – Problematik eines Form-Inhalt-Dualismus erliegt. Hirsch ist überzeugt, jenseits der Form, jenseits der »alten geschichtlichen Hüllen«, den eigentlichen Inhalt der Offenbarung existenziell erkennen und predigend weitergeben zu können.

21. Vgl. zu diesen hermeneutischen Verschiebungen Huizing, *Homo legens* (Anm. 6), bes. 52f.61.

22. F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), hg. v. G. Meckenstock, Berlin/New York 1999, 110, 11–17.

23. E. Hirsch, *Predigerfibel*, Berlin 1964, 3; die Seitenangaben im Folgenden beziehen sich auf dieses Werk.

(2) Genau dieser Form-Inhalt-Dualismus zeigt sich auch in einer Aussage des späten Wolfgang Trillhaas.<sup>24</sup> In seiner »Einführung in die Predigtlehre« (1974) schreibt Trillhaas im Zusammenhang der Ausführungen zur »homiletischen Meditation«:

»Angesichts eines Textes bedeutet für den Prediger die Meditation, daß der Text aufhört, ihn nur als Text zu beschäftigen. Die Meditation durchstößt den bloßen Text, d. h. seine Worte und deren historische und kritische Probleme, und sucht die Sache selbst zu ergreifen, von der wir annehmen möchten, daß sie auch die Sache der heutigen Leser und Hörer sei und um deren willen von einer im Text gesuchten Wahrheit die Rede ist. Für diese Meditation ist der Text wie ein Sprachgitter vor die Wahrheit geschaltet, die Meditation soll hindurchgreifen und diese Wahrheit so erfassen, daß der Meditierende kraft seiner Meditation diese Wahrheit in eigenen und neuen Sätzen auszusagen vermag. Meditation bedeutet angesichts eines vor uns liegenden Textes schweigende Versenkung in das, was er uns sagt; der Text und seine Worte werden für die Botschaft durchlässig, ja er verschwindet förmlich und nur noch die Wahrheit, deren Bote er sein soll, bleibt übrig. Das eigentliche Wort steht nicht mehr im Buch, sondern es geht durch uns hindurch.«<sup>25</sup>

In der homiletischen Meditation habe der Prediger das »Sprachgitter« des Textes hinter sich zu lassen und zu der (!) Wahrheit bzw. Sache zu greifen. Der Text hat damit aufgrund der gelungenen hermeneutischen Operation des Predigers in seinen Vorarbeiten zur Predigt seine Schuldigkeit getan und kann an dieser Stelle gehen. Anstatt den unter Umständen widerständigen und fremden Text wieder und wieder zu lesen, um in ihm Entdeckungen zu machen und die Gemeinde in diese Erkundung mit hinein zu nehmen (skripturale Hermeneutik), wird der Text in der Predigtvorbereitung verstanden und das Ergebnis dieses Verstehensprozesses als Aussage des Textes an die Gemeinde weitergegeben (metaskripturale Hermeneutik). Freilich: das grundlegende Anliegen dieser Ansätze darf nicht desavouiert werden. Es geht Hirsch wie auch Trillhaas und all den anderen metaskripturalen Hermeneutikern darum, den Text nicht einfach zu wiederholen, sondern ihn als lebendiges Wort der Verkündigung, als Gesetz und Evangelium, zu predigen.<sup>26</sup> Dass der Text dabei allerdings nur das (letztlich hinderliche) »Sprachgitter« bildet, um die eigentliche Aussage jenseits des Textes zu ermitteln, zeigt, wie anders diese Hermeneutik gegenüber der skripturalen Hermeneutik Luthers konturiert ist, der in seiner »Aus«-Legung (ein im Kontext der Unterscheidung von skripturaler und metaskripturaler Hermeneutik durchaus problematischer Begriff!) »hynein, hynein« führen wollte in das Wort der Schrift, weil er davon überzeugt war, dass Leserinnen und Leser dort Gott selbst begegnen werden; »denn da wonet gott alleyn ynn Zion.«

Im Kontext metaskripturaler Hermeneutik wird sich eines sicher nicht einstellen: Leselust – weder bei den Predigenden und noch viel weniger bei den Hörenden. Im Gegenteil drohen wenigstens zwei problematische Konsequenzen: einerseits die Auslieferung der Hörerinnen und Hörer an die durch keinen kritischen Textbezug mehr gebremste Predigersubjektivität und andererseits die homiletische Langeweile aufgrund der Erwartbarkeit einer Predigtaussage, die den Text in seiner Gestalt hinter

24. Vgl. zur Homiletik von Trillhaas insgesamt: S. *Robert-Stützel*, Homiletische Wandlungen bei Wolfgang Trillhaas. Zum homiletischen Erbe zwischen dialektischer und liberaler Predigt, *IJPT* 5 (2001), 61–81; H. *Kücherer*, Wolfgang Trillhaas (1903–1994). Der Dienst am Wort als Hirtenamt, *GPM/PTh* 93 (2004), 166–174.

25. W. *Trillhaas*, Einführung in die Predigtlehre, Darmstadt 1974, 35.

26. Vgl. auch E. *Jüngel*, Was hat die Predigt mit dem Text zu tun?, in: ders., Predigten. Mit einem Anhang: Was hat die Predigt mit dem Text zu tun?, München 1968, 126–143.

sich lässt und zu den (irgendwie ja doch in aller Regel bekannten) vermeintlich eigentlich gemeinten Inhalten vorstößt.

### III. Leselust – ein literaturwissenschaftlicher Exkurs

Genau diese Langeweile diagnostiziert auch der Literaturwissenschaftler Jochen Hörisch in seinem polemischen, aber unbedingt auch in homiletischem Kontext lesenswerten Essay »Die Wut des Verstehens« im gegenwärtigen Umgang mit Literatur. Die Verstehenswut der Interpreten führe dazu, dass Texte eingeebnet würden in das ohnehin bereits Bekannte und letztlich Vertraute. Texten würde ihre Sprache genommen, sie würden auf Aussagen reduziert, der Geist würde gegen die Pluralität der Buchstaben ausgespielt (wie Hörisch in Anspielung auf 2 Kor 3 formuliert) – und am Ende käme es zu dem Phänomen, dass die Texte homogenisiert würden und »die Größten alle dasselbe sagen«<sup>27</sup>.

Ganz ähnlich hatte dies bereits die Kunstkritikerin Susan Sontag ein Vierteljahrhundert vor Hörisch formuliert. Sie sieht die Kunst hinter einem Nebel von Interpretationen verschwinden, die allesamt nur ein Ziel hätten: interpretierend die Bedeutung des Kunstwerks zu erfassen, um es zu zähmen und verstehend in den Griff zu bekommen.<sup>28</sup> Und auch der Literaturwissenschaftler George Steiner meint, Kunstwerke würden gegenwärtig unter der »dumpfen Wucht einer Flutwelle« von Interpretationen ersticken, anstatt ihr eigenes Wort sagen zu dürfen.<sup>29</sup>

Der Weg aus diesem Dilemma der Interpretation sieht für Hörisch und Sontag einerseits, für Steiner andererseits sehr unterschiedlich aus. Hörisch und Sontag geht es darum, die »fröhliche Sinnespluralität«<sup>30</sup> in den Texten wieder neu wahrzunehmen, anstatt ihren Sinn auf den Punkt zu bringen. Texte müssten unterschiedlich weiter- und fortgeschrieben, immer neu kon-textualisiert werden. Es ist ein post-strukturalistisch-dekonstruktivistischer Ansatz, der Hörisch und Sontag dazu führt, intra- und intertextuelle Differenzen immer neu wahrzunehmen und jede Einlinigkeit der Deutung hinter sich zu lassen.

Ganz anders versucht George Steiner der Flutwelle der Interpretationen, die über die Texte (und allgemeiner: die Kunstwerke) hinwegrolle und diese zum Schweigen bringe, zu begegnen. Er möchte entschieden die Freiheit und – in gewisser Hinsicht – Unantastbarkeit des Kunstwerks bewahren, denn: Kunstwerke stünden nicht einfach für einen durch Interpretation zu gewinnenden, auf einen Satz reduzierbaren Sinn (so das Problem der modernen Hermeneutik), sie dürften umgekehrt aber auch nicht im Meer unterschiedlichster sekundärer Fortschreibungen untergehen (so die Kritik an postmodernen Ansätzen). Vielmehr wirke das Kunstwerk in der Begegnung mit dem Rezipienten und sei auf Antwort und damit auf die Verantwortung des Betrachters angewiesen. Zwei Wege eines legitimen Umgangs mit dem Kunst-

27. Vgl. J. Hörisch, *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*, erw. Nachauflage, Frankfurt a. M. 1998 (zuerst 1988), bes. 61–70 [Schleiermachers Hermeneutik oder: Warum die Größten alle dasselbe sagen].

28. Vgl. S. Sontag, *Gegen Interpretation*, in: dies., *Kunst und Antikunst. 24 literarische Analysen*, übers. v. M. W. Rien, Frankfurt a. M. 2003, 11–22.

29. G. Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, edition akzente, mit einem Nachwort v. B. Strauß, aus dem Englischen v. J. Trobitius, München/Wien 1990, 41.

30. Hörisch, *Die Wut des Verstehens* (Anm. 27), 36.

werk sieht Steiner: einerseits die neuerliche Inszenierung (pars pro toto schreibt Steiner: »Die wahre Hermeneutik des Dramas liegt in seiner Bühnenaufführung«<sup>31</sup>), andererseits die philologische Kommentierung, die sich als »Wagnis der Bewillkommung«<sup>32</sup> des Fremden verstehen lasse. Beides führt nach Steiner hin zu einer Begegnung mit dem Kunstwerk; die ausufernde Welt des Sekundären versuche demgegenüber einen wirksamen Schutzwall gegen die Selbstwirksamkeit des Kunstwerks aufzurichten.<sup>33</sup> Diese Selbstwirksamkeit gelte es neu zu entdecken, und d. h. sich dem »ex opere operato« des – bei Steiner durchaus sakramental verstandenen – Kunstwerks anzuvertrauen.

Die Lösungsansätze zum Problem moderner Hermeneutik bei Hörisch und Sontag einerseits, bei Steiner andererseits könnten unterschiedlicher nicht sein: spielerisch-kritisches Weiterschreiben der Texte auf der einen, andächtige Auslieferung des Lesers an den Text auf der anderen Seite. Gerade im Miteinander dieser Ansätze aber deutet sich ein m. E. auch theologisch interessanter hermeneutischer Weg an, der zwischen fröhlich-unbekümmerter, kritischer Respektlosigkeit und erwartungsvoller, andächtiger Hochachtung den Texten gegenüber verläuft. Einen solchen Weg des Umgangs mit Texten, der mir für eine skripturale Hermeneutik weiterführend erscheint, entdecke ich – theologisch profiliert – in einem breiten Strom jüdischer Schriftauslegung und Predigt.

#### IV. Skripturale Hermeneutik – in jüdischer Schriftauslegung und Predigt

Für das Judentum wurde die »Tora« zur *sacra scriptura*, zur Heiligen Schrift.<sup>34</sup> Aharon R. E. Agus meint, dass der Begriff der »Heiligkeit« im Judentum nicht falsch verstanden werden dürfe. Keineswegs gehe es um eine fetischistische Heiligkeit, um die bloße Verehrung eines Buches (so sehr auch die Ehre, die Gläubige dem Buch gegenüber zeigen, zur Frömmigkeit gehören kann), sondern immer um eine kommunikatorische, d. h. um jene Heiligkeit, die sich als Ergebnis engagierter Lektüre aus der Kommunikation zwischen dem Text, dem Leser und dem göttlichen Autor des Textes ergibt.<sup>35</sup>

Beobachtet man exemplarisch, wie die Rabbinen der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung ihre Bibel lesen, so lässt sich diese Unterscheidung von Agus nur bestätigen. Im Midrasch, der rabbinischen Auslegung der Tora (von *darasch* = suchen, fragen), die in Sammelwerken (Midraschim) sowie verstreut in zahlreichen weiteren rabbinischen Texten, vor allem im babylonischen Talmud, vorliegt, verbindet sich äußerster Respekt gegenüber dem Wort der Schrift, ja gegenüber den einzelnen

31. Steiner, Von realer Gegenwart (Anm. 29), 19.

32. A. a. O., 207.

33. Das »Sekundäre« bedeute einen Schutz vor der »realen Gegenwart«; man suche die Domestizierung des Mysteriums, vgl. a. a. O., 59.

34. Im engeren Sinn meint »Tora« dabei den Pentateuch, in weiterem Sinne auch die gesamte jüdische Bibel aus Tora, Propheten und Schriften (Tora, N<sup>e</sup>vi'im und K<sup>e</sup>tuvim; T<sup>n</sup>N<sup>a</sup>K, gesprochen: Tanach). Darüber hinaus kann auch die Fülle der Schriftauslegungen durch die Jahrhunderte als »Tora« bezeichnet und dann als »mündliche Tora« von der im Kanon der Jüdischen Bibel feststehenden »schriftlichen Tora« unterschieden werden.

35. Vgl. A. R. E. Agus, Heilige Texte, München 1999, bes. 43–46.

Buchstaben, mit schier unbegrenzter Freiheit, die Worte und Buchstaben auf unterschiedlichste Weise kreativ zu interpretieren – immer in dem Bewusstsein, dass nur in, mit und unter den »Buchstaben« der Tora deren »Geist«, so Gott will, zu erfassen ist.

Die Anhänglichkeit an den Buchstaben zeigt sich etwa in der rabbinischen Überzeugung, dass nicht ein einziger Buchstabe der Tora verändert werden dürfe und entsprechend mit größter Sorgfalt gelesen und gelernt werden müsse. Wer etwa, so heißt es am Anfang des Midrasch Tanchuma in der Auslegung zu Gen 1,1, aus einem ך ein ך mache (eine minimale Veränderung in der Krümmung des Zeichens!), der »verwüstet die Welt«; denn aus dem Satz des Bekenntnisses: »Höre, Israel, JHWH ist unser Gott, JHWH ist *einer* (אחד)« (Dtn 6,4) würde die Aussage: »JHWH ist unser Gott, JHWH ist *ein anderer* (אחר)«. Trotz dieser eindrucksvollen Warnung begegnen aber rabbinische Auslegungen, die bewusst mit der Veränderung von Zeichen »spielen« und auf dieser Grundlage zu bedeutsamen Aussagen gelangen. Fügt man etwa in den Satz des Lobpreises »Wer ist wie du, JHWH, unter den Göttern (אלים)« (Ex 15,21) ein einziges ך in den Text ein, so wäre zu lesen: »Wer ist wie du, JHWH, unter den *Stummen* (אלמים)?« Rabbi Jischmael beschreibt auf der Grundlage dieser leicht veränderten Lesung Gott als einen, der die Ruinen des zerstörten Tempels betrachtet und dabei *stumm* bleibt. Aus dem Vers eines Lobliedes wird durch die Hinzufügung eines einzigen Buchstabens ein Vers scharfer Anklage gegenüber einem schweigenden Gott (bGit 56b).

Die rabbinischen Ausleger nehmen den Text unbedingt ernst – und verändern ihn doch zugleich kreativ. Solche »Paradoxien« begegnen zahlreich in den rabbinischen Midraschim. So steht etwa ein strenges Traditionsprinzip der Überlieferung, das darauf achtet, nur weiterzugeben, was die vorangehenden Ausleger bereits gelehrt haben, neben der expliziten Forderung, bei jeder Auslegung der Bibel darauf zu achten, dass sie etwas Neues, einen *Chiddusch*, hervorbringe.<sup>36</sup> Es gibt Rabbinen, die davon überzeugt sind, dass man in der Tora auf jeden einzelnen Buchstaben und jedes »Häkchen« achten müsse, wenn man sie als »Gottes Wort« ernst nehmen wolle (der matthäische Jesus etwa ließe sich wohl dieser Richtung zuordnen, die klassisch durch Rabbi Akiva vertreten wird; vgl. Mt 5,17–19). Andere hingegen meinen, die Tora sei »in der Sprache der Menschen« geschrieben – und warnen dementsprechend vor übertriebenen Deutungen einzelner Buchstaben oder »Häkchen« (die Schule von Rabbi Jischmael).<sup>37</sup>

Diese vielfachen Spannungen und Paradoxien (die bisherigen Andeutungen könnten beinahe beliebig erweitert werden) lassen sich, so meine ich, nur dann im Kontext *einer* »interpretive community« ertragen, wenn die Erwartung an die Schrift *und* an Gott als den eigentlichen Hermeneuten der Schrift groß genug ist. Rabbinisches Lesen der Schrift hat seine Grundlage in der Hoffnung und Erwartung, dass die Worte und Buchstaben der Tora das Potenzial haben, mit Gottes Hilfe neu zur Tora zu werden, zu seinem verheißungsvollen und zugleich herausfordernden Wort der Anrede. Diese Rückbindung der »Heiligen Schrift« an den »Heiligen Gott« führt

36. Vgl. WaR 22,1 sowie bHag 3a und dazu Deeg, Predigt und Derascha (Anm. 12), 339f.

37. Vgl. A. J. Heschel, *Theology of Ancient Judaism*, 2 Bd., London/New York 1962/1965 (Hebr.), bes. XXXVII–LIX und 3–23; J. M. Harris, *How do we know this? Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism*, SUNY Series in Judaica. Hermeneutics, Mysticism, and Religion, Albany (NY) 1995.

weg von jeder fetischistischen Heiligkeit und hin zu einer, wie sich zeitgenössisch sagen ließe, theonom gebundenen Rezeptionsästhetik der Tora. Ausdruck findet sie z. B. in PesK 12,25, einer Auslegung zu Ex 20,2. In der Einleitung des Dekalogs wird das *ganze Volk*, für die rabbinischen Ausleger überraschend, in der zweiten Person Singular (!) angeredet: »Ich bin der HERR, *dein* Gott.« Im Midrasch heißt es dazu:

»Rabbi Levi hat gesagt: Es erschien ihnen der Heilige, gepriesen sei Er, wie jene Statue, die Gesichter auf jeder Seite hat. Tausend Menschen blicken sie an, und sie sieht auf alle. So auch der Heilige, gepriesen sei Er: Als er sprach, sagte jeder Einzelne der Israeliten: Mit mir spricht das Wort. ›Ich bin JHWH, euer Gott‹, steht hier nicht geschrieben, sondern: ›Ich bin JHWH, dein Gott‹. Es sagte R. Jossi bar Chanina: Nach der Kraft jedes Einzelnen redete das Wort mit ihm. Wundere dich nicht über diese Aussage, denn auch als das Manna auf Israel herunterkam, hatte es für jeden Einzelnen seinen Geschmack nach seiner Kraft. [...] Und wie das Manna seinen Geschmack für jeden Einzelnen nach seiner Kraft hatte, so hört auch jeder Einzelne das Wort nach seiner Kraft.«

Insgesamt zeigt sich in der rabbinischen Auslegung eine unbedingte Anhänglichkeit an das biblische Wort und ein lustvoll-freier und doch ernsthafter, ein spielerischer und doch theologisch bedeutsamer Umgang mit ihm im Kontext kommunikatorischer Heiligkeit. Diese hermeneutischen Kennzeichen lassen sich auch in jenen Texten finden, die mit hoher Wahrscheinlichkeit die Predigt (D<sup>e</sup>rascha) in rabbinischer Zeit wiedergeben. Besonders aufregend erscheint dabei eine Form, die sich in den so genannten »homiletischen Midraschim« (Sammlungen von Schriftauslegungen, die sich um die synagogalen Leseabschnitte gruppieren) vielfach findet: die P<sup>e</sup>ticha (wörtlich: »Eröffnung«). Die formgeschichtliche Untersuchung der P<sup>e</sup>tichot begann in der Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert; damals wurden diese P<sup>e</sup>tichot meist für Einleitungen zu den D<sup>e</sup>raschot gehalten; im frühen 20. Jahrhundert verstärkte sich demgegenüber die Einsicht, dass es sich bei den P<sup>e</sup>tichot um eigenständige, abgeschlossene Predigten gehandelt haben könnte.<sup>38</sup> Wäre diese These korrekt, dann wäre in den Synagogen der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung z. B. so gepredigt worden, dass ein Prediger (Darschan) mit einem Bibelwort beginnt, das sehr weit von dem Leseabschnitt (der Pentateuch-Parascha) des jeweiligen Sabbats oder Feiertags »entfernt« liegt, z. B. mit einem Vers aus den Psalmen oder der Weisheitsliteratur. Es folgten Einzelauslegungen, kurze Erzählungen, Gleichnisse etc.; mit diesen wäre der Darschan von dem »entfernten« Vers zum ersten Vers der Tora-Parascha gelangt, und die Predigt hätte mit der Verlesung des Tora-Textes ihr Ende gefunden. Anders formuliert: der Darschan hätte mit seiner D<sup>e</sup>rascha in den Text hineingeführt – und diesem dann sein eigenes Wort gelassen. Dabei führten diese P<sup>e</sup>tichot nicht einfach beliebig von irgendeinem Vers zu einem anderen, sondern konturierten auf diesem Weg vom Text zum Text eine Frage oder ein Thema in besonderer Weise. So geht es, um nur ein Beispiel zu nennen, in einer u. a. in Sh<sup>e</sup>mot Rabba 2,2 überlieferten P<sup>e</sup>ticha um die Frage nach der »Topographie Gottes«, nach dem Ort, an dem Gott zu suchen ist. Die P<sup>e</sup>ticha beginnt mit einem Lemma aus Ps 11: »JHWH, im Himmel ist sein Thron« (V. 4). Sie mündet aber in Ex 3, in die Erzählung von einem Gott, der sich in der Niedrigkeit eines Dornbusches in der Wüste offenbart. Zwischen Transzendenz und Immanenz Gottes bewegt sich die ganze P<sup>e</sup>ticha – und fügt auf dem Weg von Ps 11 zu Ex 3 unterschiedliche Einzel-

38. Besonders eindrucksvoll vertrat vor allem der Judaist Joseph Heinemann diese These. Vgl. zum Überblick über die Forschung Deeg, Predigt und Derascha (Anm. 12), 88–94.

auslegungen aneinander, erzählt Geschichten und ein Gleichnis und zeigt so, wie der im Himmel Thronende zugleich der Allernächste ist.

Diese Spuren aus der jüdischen Schriftauslegung aufnehmend bedeutet skriptomale Hermeneutik: der Text ist keineswegs Sprungbrett, um auf seiner Grundlage abzuheben zur eigenen Aussage des Auslegers; er ist vielmehr der Raum, der vielschichtig und spannungsreich, mit philologischer Akribie und kreativer Lust erkundet wird – in der Erwartung, dass Gott selbst in, mit und unter den Buchstaben dieses Textes sein aktuelles, herausforderndes Wort reden wird.

## V. Mit der Predigt in den Text – Ein Plädoyer für eine skriptomale Hermeneutik

Es erscheint mir verheißungsvoll, diese Richtungsangabe, die sich aufgrund der hier nur knapp angedeuteten Erkundungen im rabbinischen Judentum nahe legt, auch in der christlichen Predigtrede zu verfolgen und *mit der Predigt in den Text* zu führen. Der hermeneutische Weg skriptomaler Hermeneutik, der die Voraussetzung dafür bildet, fügt sich, wie oben gezeigt, keineswegs nur in das rabbinische Judentum der ersten Jahrhunderte ein, sondern kann sich etwa auf Luther, Barth, Iwand, Bohren und vielfältige nach-moderne bzw. spät-moderne Wege der Hermeneutik berufen.<sup>39</sup>

Um nicht missverstanden zu werden: Mein Plädoyer für eine Neuentdeckung skriptomaler Hermeneutik zur Wiedergewinnung homiletischer Leselust ist *keine* Absage an die unterschiedlichen Wege wissenschaftlicher Beschäftigung mit dem biblischen Text und kein bequemer Rückzug aus einer komplexen Hermeneutik auf die sanften Auen einer romantischen Unmittelbarkeit zur Schrift. Die historische, philologische, soziologische, archäologische, literaturtheoretische Beschäftigung mit den Texten der Bibel hat ihr Recht und hat ihren Sinn. Allerdings liegt ihre Gefahr einerseits darin, zu lustlosen Interpretationsritualen zu verkommen, die für die Praxis des Umgangs mit den Texten in den Gemeinden und Schulen kaum Relevanz erweisen, andererseits darin, zu einem metaskriptomalen Abschluss der hermeneutischen Dynamik der Schrift zu führen, indem die wissenschaftliche Arbeit so verstanden wird, als könne sie die eigentlich gemeinte Text-Aussage ermitteln und festlegen. Sie droht dann, die Leselust zu hemmen, anstatt sie zu fördern. Sie verleitet dann dazu, die Texte in der Überzeugung zur Seite zu legen, dass sie ja wissenschaftlich korrekt verstanden seien. Und sie befördert dann in homiletischer Perspektive den Textverlust in der Predigt. Dagegen ginge es für Predigerinnen und Prediger darum, sich mit allen im Studium erlernten wissenschaftlichen Hilfsmitteln immer neu in die Texte zu verstricken und sich beständig dem verheißungsvoll offenen, nie zu Ende erklärten, bleibend fremden Wort der Bibel zuzuwenden.<sup>40</sup> Durchaus so, wie Jean Lecler-

39. Interessant in diesem Zusammenhang erscheint, dass die Neuentdeckung des rabbinischen Midrasch viele zeitgenössische Interpreten nachhaltig beflügelt hat. Der Rückgriff auf die vor-moderne Schriftauslegung der Rabbinen erscheint aktuell und lehrreich in einer Situation der Post- oder Spätmoderne, in der die Gewissheiten der Moderne brüchig werden; vgl. dazu z. B. P. Ochs/N. Levine (Hg.), *Textual Reasonings. Jewish Philosophy and Text Study at the End of the Twentieth Century*, Radical Traditions, Grand Rapids (MI)/Cambridge 2002.

40. Vgl. dazu auch meine Überlegungen zu einem lektoralen Leitbild pastoraler Existenz: A. Deeg, *Pastor legens. Das Rabbinat als Impulsgeber für ein Leitbild evangelischen Pfarramts*, in: PTh 93 (2004), 411–427.

que von den Mönchen im Mittelalter schreibt: »Wenn der Mönch liest, soll er den Geschmack des Textes auskosten und nicht Wissen zu erlangen versuchen.«<sup>41</sup> Vielversprechend erscheint mir dieser skripturale Weg nicht nur, weil er der reformatorischen Grundentscheidung entspricht, sondern vor allem weil er in der Lage ist, der Langeweile einer Auslegung zu entgehen, die vom Text nicht mehr viel erwartet und diesen letztlich belanglos macht, weil sie ihn auf unterschiedliche Weise metaskriptural überwindet und zum Schweigen bringt.

Wenn sich Pfarrerinnen und Pfarrer, Prädikanten, Lektorinnen, Diakone, Studentinnen und überhaupt alle Christenmenschen daher auf den Weg der »Expedition Planet B.« machen, so lohnt es sich m. E., dies *skriptural* zu tun und sich dabei anregen zu lassen von Literaturwissenschaftlern und Kunstkritikern wie Jochen Hörisch, Susan Sontag oder George Steiner, von jüdischen Auslegern aus rabbinischer Zeit und der Gegenwart, von Schrifttheologen von Luther bis Bohren. Für die Predigt hieße das, dass sie sich nicht primär als neuer Text auf der Grundlage eines alten Schrifttextes verstünde<sup>42</sup>, sondern vor allem als Kon-Textualisierung eines biblischen Textes: als kreatives Weiter-Sprechen, das sich der Sprachformen, der Worte und Bilder des biblischen Textes bedient und diese mit Worten, Bildern und Geschichten unserer Gegenwart in Beziehung setzt, ohne dabei auf den biblischen Text selbst verzichten zu können. Es hieße, Bibelwort und Kanzelsprache beständig in ein herausforderndes Wechselspiel zu bringen.<sup>43</sup> Es bedeutete, den Hörerinnen und Hörern eine Chance zu geben, im Hören der Predigt zu ›Leserinnen‹ und ›Lesern‹ des Bibelwortes zu werden und ihnen zuzutrauen, selbst Entdeckungen in den biblischen Worten zu machen. Es würde zu einer Bescheidenheit der Predigenden führen, die keineswegs abschließend und keineswegs letztgültig das erkennen müssten, was ein Text eigentlich meint und gegenwärtig bedeutet, aber engagiert ihre eigenen Entdeckungen vortragen und mit den Hörerinnen und Hörern darauf vertrauen würden, dass Gott sein Wort in, mit und unter den Worten der Schrift neu sagen wird.

Freilich: ich rede im Konjunktiv. Und man mag mir Idealisierung und Romantisierung vorwerfen, ein Überspringen der faktischen Probleme einer christlichen Gemeinde im 21. Jahrhundert, in der anscheinend kaum noch jemand und schon gar nicht regelmäßig selbst zur Bibel greift. Angesichts dieses möglichen Vorwurfs aber denke ich gerne an Ben Bag Bag, den Rabbinen aus den »Sprüchen der Väter«, der einst die Aufforderung formulierte: »Wende sie [die Tora] um und wende sie um, denn alles ist in ihr.« (mAv 5,22) »Alles ist in ihr«, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und sogar mein ganz alltägliches Leben – analog erfahren dieses Leseglück auch Christinnen und Christen, so Gott will, immer wieder im Umgang mit ihrer Heiligen Schrift und wagen sich mit neuer Leselust »hyneyn, hyneyn« ins Wort, »denn da wonet gott allein ynn zion«.<sup>44</sup>

41. J. Leclerque, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963, 86.

42. So trotz vieler hermeneutischer Einsichten, die der hier vorgestellten skripturalen Perspektive entsprechen, W. Engemann, »Unser Text sagt ...«. Hermeneutischer Versuch zur Interpretation und Überwindung des ›Texttods‹ in der Predigt, *ZThK* 93 (1996), 450–480, bes. 475 f. 479.

43. Hinweise dazu haben *Martin Nicol* und ich vorgelegt in: *Im Wechselschritt zur Kanzel. Praxisbuch Dramaturgische Homiletik*, Göttingen 2005, bes. 108–128.

44. Luther (oben Anm. 16).