

Der Text als parádeigma

Ein exegetisch-hermeneutisches Modell als *response* auf Albrecht Grözingers Homiletik

Eve-Marie Becker¹

Zusammenfassung

Der Beitrag soll zeigen, wie die gegenwärtige Predigtlehre besonders in exegetisch-hermeneutischer Hinsicht von der Textarbeit der neutestamentlichen Wissenschaft profitieren kann. Mit dem ‚Text als parádeigma‘ wird dabei ein hermeneutisches Modell entwickelt, das auf das paradigmatische Potential neutestamentlicher Texte setzt, ohne die Normativität der Texte zwingend vorauszusetzen: Vielmehr bilden die neutestamentlichen Texte selbst geradezu prototypisch theologische und homiletische Grundfragen ab.

1. Theologisch-hermeneutische Grundfragen

1.1. Die Problemstellung – die These

Die folgenden Überlegungen dienen dazu, das Verhältnis von Exegese und Homiletik im Blick auf texthermeneutische Fragen zu diskutieren. Diese Diskussion scheint notwendig, weil die explizite theologisch-hermeneutische Auseinandersetzung zwischen Exegese und Homiletik zunehmend in den Hintergrund tritt². Dies hängt nicht allein mit innerdisziplinären Spezialisierungen³, sondern auch mit der Vernachlässigung der enzyklopädischen Frage zusammen.⁴ Daneben ist zu beobachten, dass die Homiletik der Auslegung neutestamentlicher Texten eine derzeit geringere Bedeutung beizumessen scheint, was mit einem generellen Bedeutungsverlust von ‚Predigt‘ als Teil des gottesdienstlichen Handelns in Zusammenhang stehen könnte. Angesichts dieser Fragen ist der folgende Beitrag bemüht, den Stellenwert neutestamentlicher Texte auf der Basis exegetischer Einsichten so für die Predigtarbeit zu aktualisieren, dass die Homiletik das Potenzial und die Eminenz, die *Paradigmatik*, neutestamentlicher Texte zur produktiven Grundlage ihrer Arbeit machen kann.

¹ Ausschnitte aus Vorträgen, gehalten beim Eckernförder Pastorenkonvent am 8. Juli 2008 in Breklum/Deutschland und beim Homiletischen Arbeitskreis in Løgumkloster/Dänemark am 4. Oktober 2008. – Ich danke besonders Wilfried Engemann (Münster), Eberhard Harbsmeier (Løgumkloster), Johannes Nissen (Aarhus) und Alexander Deeg (Erlangen) für anregende Gespräche und Literaturhinweise.

² Eine Ausnahme im Bereich der ntl. Exegese stellen die Arbeiten von Gerd Theißen dar.

³ Vgl. etwa zur Methodenpluralität in der Exegese die verschiedenen Artikel im „Lexikon der Bibelhermeneutik“, hg. Oda Wischmeyer u. a., Berlin/New York 2009.

⁴ Vgl. aber: Eve-Marie Becker / Doris Hiller (Hg.): Handbuch Evangelische Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung, Tübingen/Basel 2006. Vgl. auch die Übersicht zu jüngsten Beiträgen in Jochen Schmidt: Enzyklopädische Zugänge zur Theologie, in: EvTh 68 (2008), 77–80.

1.2. Die neutestamentlichen Texte im Wandel der Homiletik

Rudolf Bohren hat in seiner Predigtlehre (1980/⁶1993) auf eine reformatorische Definition zurückgegriffen, um das Wesen der Predigt zu beschreiben: „*Praedicatio verbi Dei est verbum Dei*“⁵. Hier werden im Sinne einer materialen Homiletik drei Größen, nämlich Gotteswort (*verbum Dei*), bereits gesprochenes und geoffenbartes, biblisches Wort (*verbi Dei*) und die verkündigende Predigt (*praedicatio*) einander zugeordnet. *Bohren* verweist damit auf die kerygmatisch orientierte Tradition der sog. dialektischen Theologie (s. u.).

Nun stehen moderne Homiletiker – so auch *Bohren* – unter dem Eindruck einer homiletischen Debatte, in der es in Folge der durch *Ernst Lange* eingeforderten Hörerorientierung⁶ zu einer modifizierten Dreiecksbestimmung der homiletisch relevanten Größen gekommen ist: Jetzt begegnen: Predigthörer – Prediger – Text (in dieser Reihenfolge!).⁷ Diese Verhältnisbestimmung hat seit den 70er Jahren Konsequenzen nicht nur für die formale, sondern auch für die materiale Homiletik.⁸ Vor diesem Hintergrund scheint folgerichtig, dass Homiletiker wie *Wilfried Engemann* sich bei der Bestimmung des Gegenstands der Predigt mehr oder weniger von traditionellen Bestimmungen der Predigt-aufgabe lösen⁹ und den Predigtprozess semiotisch deuten oder als kreativen Akt verstehen.¹⁰ Gleichwohl zeigt die Kontinuität von Projekten wie den „Göttinger Predigtmeditationen“, dass ein Großteil homiletischer Arbeit wei-

⁵ *Rudolf Bohren*: Predigtlehre, Gütersloh ⁶1993, 50.

⁶ Allerdings wird bei z. B. *Ernst Lange*: Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit, in: *Ders.*, Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt, hg. von R. Schloz, München 1982, 9–51, 29 auch deutlich, dass die Hörerzentrierung mit dem Ziel geschieht, Zeugnis von der biblischen Überlieferung geben zu können.

⁷ Vgl. *Albrecht Grözinger*: Homiletik, Gütersloh 2008 (Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 2), 99ff.

⁸ Vgl. zu dieser Unterscheidung z. B. *Dietrich Rössler*: Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin/ New York² 1994, 389ff. – Eine Reihe von homiletischen Entwürfen hat Fragen der formalen Homiletik so stark in den Vordergrund gestellt, dass die materiale Homiletik als Auseinandersetzung mit dem Gegenstand der Predigt völlig in den Hintergrund getreten ist, vgl. z. B.: *Gert Otto*: Rhetorische Predigtlehre. Ein Grundkurs, Mainz/Leipzig 1999, bes. 149; *Ders.*: Rhetorisch-ästhetische Komponenten der homiletischen Aufgabe, in: *Wilfried Engemann* (Hg.): Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen, Leipzig 2001 (Arbeiten zur Praktischen Theologie 21), 353–366; *Eberhard Winkler*: Praktische Theologie elementar. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, Neukirchen-Vluyn 1997, 102ff. – Symptomatisch scheint dabei auch die Tendenz zu sein, die Differenzierung zwischen prinzipieller bzw. materialer und funktionaler Homiletik aufzugeben, was für einen Exegeten/eine Exegetin irritierend ist, s.u.

⁹ So findet sich bei *Wilfried Engemann*: Vom Umgang mit Texten im Predigtprozess: *Ders.* / *Frank M. Lütze* (Hg.): Grundfragen der Predigt. Ein Studienbuch, Leipzig 2006, 107–109, 109 der Satz: „Sofern die Predigt u. a. Resultat der Auseinandersetzung mit dem Text ist...“.

¹⁰ Vgl. *Wilfried Engemann*: „Unser Text sagt ...“ Hermeneutischer Versuch zur Interpretation und Überwindung des ‚Texttods‘ in der Predigt, in: ZThK 93 (1996), 450–480. Vgl. auch die Darstellung bei *Grözinger* 2008, 95; *Wilfried Engemann*: Semiotische Homiletik. Prämissen – Analysen – Konsequenzen, Tübingen/Basel 1993; *Ders.*: Predigt als Schöpfungsakt. Zur Auswirkung der Predigt auf das Leben eines Menschen, in: *Ders.* (Hg.), Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen, Leipzig 2001 (Arbeiten zur Praktischen Theologie 21), 71–92.

terhin der Beschäftigung mit den biblischen Texten gilt.¹¹ Doch ist auch hier nach der hermeneutischen Begründung zu fragen.

1.3. Exegese versus Homiletik?

Die ‚dialektische Theologie‘ und ihre Folgen

Karl Barths Kommentierung des Römerbriefes (1919/1922) hat zu folgenreichen Diskussionen über die Verhältnisbestimmung von Exegese und Homiletik geführt.¹² Obwohl Barth die *historisch-kritische* Methode, die als zentrale Er rungenschaft der modernen Bibelforschung gilt,¹³ nicht vollständig verwirft, hat er sie doch in ihren Erkenntnismöglichkeiten eingeschränkt und die *theologische* Interpretation der Texte in den Vordergrund gerückt.¹⁴ Damit treten faktisch die wissenschaftliche ‚Exegese‘ und das ‚theologische Verstehen‘ in problematischer Weise als Alternative im Umgang mit biblischen Texten einander gegenüber. *Eduard Thurneysen* ist in seiner Poimenik dieser Alternative gefolgt, indem er die „Gesamtaufgabe der Theologie... als die Lehre vom Worte Gottes“ bestimmt.¹⁵ Hier wird Theologie letztlich auf eine kerygmatische Aufgabe, die sich im Akt der Predigt realisiert, beschränkt.¹⁶

Adolf von Harnack hat diese Einseitigkeit des Theologieverständnisses frühzeitig gesehen und hebt 1923 in einem offenen Briefwechsel mit Barth die wissenschaftliche Aufgabe der Theologie hervor.¹⁷ Er versteht die Römerbrief-Auslegung sogar als Angriff auf die akademisch-wissenschaftliche Theologie¹⁸. *Von Harnack* wehrt sich hier – wie ich meine berechtigterweise – gegen jede Verkürzung der Theologie auf eine „Maßnahme der Kirche“, wie Barth später definieren wird (KD I, 1§1), und fordert implizit die wissenschaftlich-akademische Funktion der Exegese ein. Doch auch in theologisch-sach-

¹¹ Vgl. z. B. *Hans Martin Müller*: Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre, Berlin/New York 1996, 206ff.; *Alexander Deeg / Martin Nicol*: Auf der Schwelle zur Predigt. Was eine Göttinger Predigtmeditation leisten kann, in: GPM 62 (2007) 3–17.

¹² Vgl. z. B. *Dietrich Korsch*: Art. Dialektische Theologie, in: RGG⁴ 2 (1999), 809–815, 812. Vgl. auch *Eve-Marie Becker*, Neutestamentliche Wissenschaft, in: Dies. / Doris Hiller 2006, 87–156, 101ff.

¹³ Vgl. *Gerhard Ebeling*: Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, in: WuG (I), Tübingen³ 1967, 1–49.

¹⁴ „Die historisch-kritische Methode der Bibelforschung hat ihr Recht [...] Aber wenn ich wählen müsste zwischen ihr und der alten Inspirationslehre, ich würde entschlossen zu der letzteren greifen“, *Karl Barth*: Der Römerbrief 1922, Vorwort zur ersten Auflage (1918), Zürich¹⁵ 1989, XI.

¹⁵ *Eduard Thurneysen*: Die Lehre von der Seelsorge, Zürich⁷ 1994, 9.

¹⁶ Überlegungen zur Aufnahme und Deutung der dialektischen Theologie finden sich auch bei Engemann 1993, 162ff.

¹⁷ „Ist die Religion der Bibel bzw. sind die Offenbarungen in der Bibel etwas so Einstimmiges, dass man in Hinsicht auf Glauben, Anbetung und Leben einfach von der ‚Bibel‘ sprechen darf? Wenn sie es aber nicht sind, darf man die Feststellung des Inhalts des Evangeliums allein der subjektiven ‚Erfahrung‘ bzw. dem ‚Erlebnis‘ des Einzelnen überlassen, oder sind hier nicht geschichtliches Wissen und kritisches Nachdenken nötig?“, *Adolf von Harnack*: Ein Briefwechsel zwischen Karl Barth und Adolf von Harnack, in: *Jürgen Moltmann* (Hg.): Anfänge der dialektischen Theologie Teil I, 323–347, 323.

¹⁸ Vgl. von Harnack 1923, 325.

licher Hinsicht bleibt von *Harnacks* Kritik an *Barth* aktuell: Wenn in Teilen der Praktischen Theologie die ‚biblische Botschaft‘ auf Begriffe wie ‚Freiheit und Liebe‘ gebracht wird¹⁹, kommt es zu einer simplifizierenden Lektüre der biblischen Texte, die deren historischer, sprachlicher und sachlicher Pluriformität und Heterogenität nicht gerecht wird. Die durch *Barth* und die *Barth*-Rezeption eröffnete Alternative zwischen wissenschaftlich-akademischer und kirchlich-kerygmatischer Textauslegung hat eine theologische Kontroverse befördert, die nicht zuletzt auch das Auseinandertreten von Exegese und Homiletik zur Folge hatte.

2. Die gegenwärtige homiletische Sicht auf die Exegese – Eine kritische Lektüre von Albrecht Grözingers Homiletik (2008)

Albrecht Grözingers Homiletik zählt zu den neuesten homiletischen Konzeptionen in deutscher Sprache und repräsentiert eine vermittelnde Position zwischen der Betonung von Rhetorik, Narrativität und Performanz²⁰ einerseits und dem expliziten Rückbezug auf die biblische Textbasis²¹ andererseits. *Grözinger* entwickelt seinen eigenen homiletischen Ansatz²² besonders vor dem Hintergrund der gegenwärtigen kulturellen und sozialen Fragestellungen, denen die Theologie gegenübersteht: Pluralisierung; Individualisierung; Globalisierung.²³ Unklar bleibt, ob *Grözinger* seine Homiletik als materiale oder formale Homiletik verstanden wissen will. Diese Frage ist für eine Neutestamentlerin insofern relevant, als – im Falle, dass hier eine materiale Homiletik beabsichtigt ist – die geringe explizite Auseinandersetzung mit biblischen Texten und deren Auslegung auffällt.²⁴ In bestimmten Zusammenhängen aber greift *Grözinger* die neutestamentlichen Texte implizit oder explizit auf. Ich nenne und diskutiere drei Beispiele²⁵:

Erstens: Im 2. Kapitel („Homiletische Situationen und Positionen“) bietet *Grözinger* eine Geschichte der Homiletik, die er – sinnvollerweise – bei der „Predigt der frühen christlichen Gemeinden“²⁶ beginnen lässt. Hier formuliert er die These: „Am Anfang war der Pluralismus“,²⁷ d.h., die christliche Predigt

¹⁹ So z. B. *Wilfried Engemann* in seinen in Løgumkloster vorgetragenen Beiträgen: Die Emotionalität des Glaubens als Herausforderung der Predigtarbeit (Manuskript); ders., Das Lebensgefühl im Blickpunkt der Predigt. Zur homiletischen Dimension der Emotionalität (Manuskript). – Allerdings hat *Barth* (z. B. Briefwechsel, 329) bekanntlich nicht nur von ‚Liebe‘, sondern auch von ‚Gericht‘ gesprochen.

²⁰ Vgl. *Grözinger* 2008, 177ff.

²¹ Vgl. *Grözinger* 2008, bes. 145–157.

²² Ich meine, dass dieser Ansatz besonders in Abschnitt 3.3 (99–176) unter der Überschrift: „Die drei Welten der Predigt“ entwickelt wird.

²³ Vgl. *Grözinger* 2008, 15ff.

²⁴ Vgl. dazu *Grözinger* 2008, 136–157.

²⁵ In Abschnitt 3.3.3. („Der Text der Predigt“: 136–157) hingegen setzt sich *Grözinger* weniger mit den Texten selbst, als mit Texttheorie auseinander (s.u.).

²⁶ *Grözinger* 2008, 46.

²⁷ Vgl. *Grözinger* 2008, 46.

entstand in der Schnittmenge verschiedener kultureller und religiöser Vorgaben: Die Predigt „atmet den Geist der kulturellen Vielfalt der antiken Koine“.²⁸ Nun würde ich den pejorativ wirkenden Begriff des ‚Pluralismus‘ gerne durch ‚Pluralität‘ oder ‚Pluriformität‘ ersetzen und sagen: Christliche Predigt entsteht unter den Bedingungen von kultureller *Pluralität*.

Zudem möchte ich der bei Grözinger stark kultur- und religionsgeschichtlich ausgerichteten Sicht auf die ‚Anfänge‘ der christlichen Predigt eine theologiegeschichtliche Sicht gegenüberstellen:²⁹ ‚Am Anfang‘ war das *eine*, nach Paulus konzise definierbare *Evangelium* (1 Kor 15,3b–5; vgl. Mk 8,31), das dann in kerygmatisch pluriformer Gestalt gedeutet und gepredigt wurde.³⁰ Die Verhältnisbestimmung von ‚Evangelium‘ und ‚Kerygma‘ ist homiletisch äußerst relevant,³¹ lenkt sie doch das Augenmerk darauf, dass zwischen dem Inhalt der Predigt (Evangelium) und dem Vorgang der Predigt (Kerygma) unterschieden werden kann³² und dass das Wesen des Christentums in besonderem Maße in der proklamativen Wiedergabe des Evangeliums, d.h. in der homiletischen Aufgabe begründet liegt.³³ Dieser Gedanke ließe sich seitens der Homiletik auf der Basis der neutestamentlichen Texte – im eigenen Interesse – verstärkt fruchtbar machen.³⁴

Theologie – statt Religionsgeschichte des Evangeliums

Zweitens: Im Zusammenhang der Reflexion der homiletischen Bedingungen der Gegenwart verweist Grözinger auf die Bedeutung von Lyotards ‚Ende der großen Erzählungen‘³⁵ und formuliert die These: „Christentum lässt sich heute nur noch tradieren, wenn wir es von der Form der großen Erzählung lösen“.³⁶ So sehr diese Überlegungen im Kontext der Postmoderne – zu Recht – auch zur Dekonstruktion der biblischen Texte beigetragen haben, so sehr ist zu fragen, ob nicht – wie etwa Lothar Kolmer zuletzt angeregt hat³⁷ – die Postmoderne längst durch die Post-Postmoderne, d.h. durch innovative Möglichkeiten der kultur- und geschichtshermeneutischen Vermittlung biblischer Traditionen eingeholt ist. Hier leisten Philosophen wie Emil Angehrn mit

²⁸ Grözinger 2008, 47.

²⁹ Vgl. zu dieser Frage grundsätzlich auch: Andreas Lindemann: Zur ‚Religion‘ des Urchristentums, in: ThR 67 (2002) 238–261.

³⁰ Vgl. zuletzt z. B.: Martin Hengel: Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus. Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung, Tübingen 2008.

³¹ Vgl. die etwas anders ausgerichteten Überlegungen bei Grözinger, Homiletik, 46–49.

³² Vgl. James D. G. Dunn: Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of earliest Christianity, London 32006.

³³ Vgl. Turid Karlsen Seim: Art. Predigt NT, in: Wischmeyer u. a. 2009, 452f.

³⁴ Insofern ist nicht ganz deutlich, warum etwa Winkler 1997, 102 die materiale Homiletik vor allem an die Dogmatik bindet: Durch die Bibel „und durch unsere Tradition“ sind uns „Inhalte vorgegeben, die wir nicht beliebig verändern können [...] Diese inhaltlichen Vorgaben rücken die materiale Homiletik dicht an die Systematische Theologie...“.

³⁵ Vgl. Grözinger 2008, 28.

³⁶ Grözinger 2008, 30.

³⁷ Zum Begriff vgl. Lothar Kolmer: Geschichtstheorien, Paderborn 2008, 94–96. Vgl. aber die insgesamt kritische Rezension von: Stefan Jordan, in: sehepunkte 8 (2008) Nr. 10.

ihren Ansätzen, erneut nach dem ‚Sinn der Geschichte‘ zu fragen, wichtige Vorarbeit.³⁸

Drittens möchte ich *Grözingers* These, die Entdeckung des Ichs beginne mit *Augustinus*³⁹, mit Verweis darauf, dass bereits *Paulus* und *Josephus* autobiographisches Schreiben entdecken und üben,⁴⁰ kritisch hinterfragen. Auch diese Überlegung ist für die Homiletik wichtig, weil sie zeigt, dass in den neutestamentlichen Texten selbst – in dem Fall in den Paulus-Briefen – literarisches und rhetorisches Innovationspotential liegt, das nicht nur die christliche Theologie und Predigtlehre, sondern auch die abendländische Kulturgeschichte geprägt hat.⁴¹ Auch hier traut die Homiletik den neutestamentlichen Texten als theologisch-*paradigmatischen* Texten zu wenig zu.

3. Neutestamentliche Texte als paradigmatische Texte

3.1. Texthermeneutische Überlegungen im Anschluss an Albrecht Grözinger

Grözinger formuliert in seiner Homiletik vor allem literaturwissenschaftliche Überlegungen, die als Texttheorie und damit der Hermeneutik biblischer Texte dienen sollen.⁴² Ich möchte hingegen mit dem ‚Text als Paradigma‘ ein hermeneutisches Modell entwerfen, das programmatisch aus der exegetischen Arbeit mit den neutestamentlichen Texten resultiert. Zunächst zeige ich an zwei Beispielen, wie dieses Modell sinnvoll an die homiletischen Grundfragen *Grözingers* anknüpfen kann.

Erstens: Bei der Diskussion über das ‚Ende der großen Erzählungen‘ beschreibt *Grözinger* den Charakter der neutestamentlichen Texte wie folgt: „Es gibt nicht *die eine* große Erzählung des Geschicks Jesu, sondern deren *verschiedene*. Diesen hermeneutischen Impuls, der von der biblischen Überlieferung selbst ausgeht, gilt es heute homiletisch aufzunehmen und zu konkretisieren“.⁴³ Ich teile den Gedanken, dass von den biblischen Texten selbst ein ‚hermeneutischer Impuls‘ ausgehe: Denn bereits in den neutestamentlichen Texten sind wichtige Grundstrukturen theologischen Denkens erkennbar.⁴⁴

³⁸ *Emil Angehrn*: Wege des Verstehens. Hermeneutik und Geschichtsdenken, Würzburg 2008, bes. 197ff.

³⁹ Vgl. *Grözinger* 2008, 50ff.

⁴⁰ Vgl. die Beiträge in: *Eve-Marie Becker / Peter Pilhofer* (Hg.): Biographie und Persönlichkeit des Paulus, Tübingen 2005/2009 (WUNT 187): *Eve-Marie Becker*: Autobiographische Passagen bei Paulus. Aspekte und Aufgaben: a.a.O., 67–87; *Oda Wischmeyer*: Paulus als Ich-Erzähler. Ein Beitrag zu seiner Person, seiner Biographie und seiner Theologie: a.a.O., 88–105; *Lukas Bormann*: Autobiographische Fiktionalität: a.a.O., 106–124.

⁴¹ Vgl. *Georg Misch*: Geschichte der Autobiographie Bd. 1.1 und 1.2, Frankfurt ³1949/1950; Bd. 2.1. und 2.2., Frankfurt 1955; Bd. 3.1. und 3.2., Frankfurt 1959/1962; Bd. 4.1. und 4.2., Frankfurt 1967/1969.

⁴² Vgl. *Grözinger* 2008, 136ff.: „offener Text“, Rezeptionsästhetik, Intertextualität oder: „Der Kanon als Schutzraum des Pluralismus“.

⁴³ *Grözinger* 2008, 31.

⁴⁴ Vgl. zuletzt: *Eve-Marie Becker*: Text und Hermeneutik am Beispiel einer *textinternen* Hermeneu-

Diese Einsicht aber bedeutet, dass neutestamentliche Texte in erster Linie nicht ein *normativer* oder *autoritativer*⁴⁵ Gegenstand der Predigt („Textpredigt“) sind,⁴⁶ sondern vielmehr als *paradigmatische* theologische, literarische und kulturelle Äußerung betrachtet werden können. Das bringt einen Freiheitsgewinn für Prediger *und* Text mit sich: An die Stelle der empfundenen ‚Bürde der Texte‘⁴⁷ kann die Wahrnehmung ihrer theologisch-gestalterischen Kraft, d.h. ihre Paradigmatik treten.

Jedoch ist hier eine exegetisch-methodische Differenzierung vorzunehmen: Die Evangelien sind als literarische Endtexte zweifellos deutende und in ihrer Deutung z. B. der Passionserzählung (Mk 14–16parr.; Joh 18–20) von einander abweichende Darstellungen. Dieser Umstand lässt sich redaktionsgeschichtlich untersuchen und bewerten und setzt die traditions- und überlieferungsgeschichtliche Analyse der vorredaktionellen Fassung des synoptischen Passionsberichts voraus. Auf der Basis von Formgeschichte und Literarkritik kann so hinter den unterschiedlichen literarischen Endtexten eine *gemeinsame* (literarische) Vorlage sichtbar werden. *Grözing* müsste daher wie folgt präzisieren: ‚Es gibt *in den uns erhaltenen literarischen Endtexten* nicht *die eine* große Erzählung des Geschicks Jesu, sondern deren *verschiedene*‘.

Die Differenzierung zwischen ‚Quellen‘ oder Traditionen und ihrer literarischen Bearbeitung in den Evangelientexten ermöglicht es, den historischen Prozess der Evangelientextstehung gerade in der Spannung von Tradition und Rezeption sowie narrativer Deutung zu betrachten. Diese Spannung ist als produktiver Faktor im frühchristlichen Überlieferungsprozess zu werten. Selbst innerhalb einer Schrift (z. B. Markus-Evangelium) werden unterschiedliche, ggf. mit einander konkurrierende, z. B. christologische Vorstellungen erkennbar, die unterschiedliche frühchristliche und religionsgeschichtliche Diskurse durchscheinen lassen⁴⁸: Ein literarischer Endtext wie das Markusevangelium ist daher als – vielleicht gelungener⁴⁹ – redaktioneller Versuch zu bewerten, eine literarische und theologische Kohärenz bei der Rezeption und Deutung pluriformer Überlieferungen und Überlieferungsformen (Worte, Wundergeschichten, Passionsgeschich-

Neue Freiheit für Prediger und Text

tik, in: *Oda Wischmeyer / Stefan Scholz* (Hg.): Die Bibel als Text. Beiträge zu einer textbezogenen Bibelhermeneutik, Tübingen/Basel 2008 (NET 14), 193–215.

⁴⁵ So z. B. Müller 1995, 210ff.

⁴⁶ Daran übt z. B. auch Engemann 1996, Kritik.

⁴⁷ *Andreas Horn*: Der Text und seine Prediger. Hoffentlich entlastende Bemerkungen zu einer Phase der Predigtvorbereitung: Engemann / Lütze 2006, 141–150, 143ff.

⁴⁸ Vgl. dazu die Überlegungen in: *Eve-Marie Becker*: Elija *redivivus* im Markus-Evangelium? Zur Typologisierung von Wiederkehr-Vorstellungen, in: *Hermann Lichtenberger / Ulrike Mittmann-Richert* (Hg.): *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature*, Berlin/New York 2009 (im Druck).

⁴⁹ Vgl. *William Wrede*: Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen ³1963, der als einer der ersten Exegeten im beginnenden 20. Jh. um eine Gesamt-Deutung des Markus-Evangeliums bemüht war.

te)⁵⁰ zu erzielen. Vor diesem Hintergrund ist die Entstehung christlicher Literatur und Theologie in einer bleibenden Spannung von ‚Unity and Diversity‘ zu beschreiben⁵¹ und daher paradigmatisch für die Theologie insgesamt.

Zweitens: Nach *Grözinger* ist das homiletische Geschehen ein „Kommunikationsgeschehen“.⁵² Auch hier erweisen sich die neutestamentlichen Texte als paradigmatisch, d.h. als beispielhaft und fundierend: An den Paulus-Briefen⁵³ oder der polyvalenten Bedeutung des Evangeliums-Begriffes in Mk 1⁵⁴ nämlich wird deutlich, dass bereits die Anfänge christlicher Theologie und Literatur aus kommunikativem Geschehen hervorgehen und dieses ihrerseits gestalten und damit fortsetzen.

3.2. Der Text als Paradeigma – zur Definition

Wie aber ist der Begriff ‚Paradigma‘ als texthermeneutisches Modell, das aus der exegetischen Arbeit mit den neutestamentlichen Texten hervorgeht, zu definieren?⁵⁵

Der Begriff ‚Paradigma‘ kann natürlich nicht auf die spezifische form- und gattungsgeschichtliche Klassifikation bei *Martin Dibelius* beschränkt werden,⁵⁶ obwohl diese sich von der frühchristlichen Predigt herleitet. Im vorliegenden Beitrag wird ‚Paradigma‘ hingegen im Sinne von ‚Beispiel‘, ‚Vorbild‘ oder auch ‚Prototypischem‘ verstanden. Meine Definition des Terminus trifft sich daher teilweise mit dem Gebrauch des Begriffs der ‚eminenten‘ Texte (*Hans-Georg Gadamer*) in der philosophischen Hermeneutik oder der ‚fundierenden Texte‘ (*Jan Assmann*) in der gegenwärtigen Literaturwissenschaft, wo er den als zu präskriptiv empfundenen Kanonbegriff abgelöst hat⁵⁷. Im Unter-

⁵⁰ Immer noch grundlegend: *Gerd Theißen*: Einleitung: Fünf Grundannahmen der klassischen Formgeschichte, in: *Rudolf Bultmann*: Die Geschichte der synoptischen Tradition. Mit einem Nachwort von G. Theißen, Göttingen¹⁰1995, 409–452.

⁵¹ Vgl. *Dunn* ³2006.

⁵² *Grözinger* 2008, 79. Diese Beschreibung geht auf *Lange* zurück und wird in jüngster Zeit von *Engemann* (Vgl. z. B. *Wilfried Engemann*: Personen und Zeichen im Prozess der Kommunikation des Evangeliums, in: *Georg Lämmlin / Stefan Scholpp* (Hg.): *Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (UTB 2213), Tübingen / Basel 2001, 389–405) aufgenommen.

⁵³ Vgl. *Eve-Marie Becker*: *Schreiben und Verstehen. Paulinische Briefhermeneutik im Zweiten Korintherbrief*, Tübingen/Basel 2002 (NET 4), z. B. 103ff.

⁵⁴ Vgl. *Eve-Marie Becker*: *Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie*, Tübingen 2006 (WUNT 194), 102ff.

⁵⁵ Zum Begriff ‚Paradigma‘, der im folgenden Beitrag entfaltet wird, vgl. terminologisch z. B. *Hans-Joachim Waschki*: Art. *Paradigma II. Philosophisch*, in: *RGG*⁴ 6 (2003), 920–921 u. a. mit dem wichtigen Hinweis auf *Platon*, *Timaios* 28a-b. – Vgl. ferner ausführlich: *Eve-Marie Becker / Emil Angehrn*: Art. *Paradigma*, in: *Wischmeyer et al.* 2009, 433f.

⁵⁶ Vgl. *Martin Dibelius*: *Die Formgeschichte des Evangeliums*, hg. v. G. Bornkamm, Tübingen⁴1961, 34–66: „Wenn der mit Wahrscheinlichkeit zu erschließende Gebrauch der Prediger, ihre Verkündigung mit Beispielen zu illustrieren, den ältesten christlichen Erzählungsstil ausgebildet hat, so wird man diese Gattung von Erzählungen am besten *Paradigmen* nennen“, a.a.O., 24. – Zur Kritik an der predigttheoretischen Begründung der Formgeschichte vgl. auch z. B. *Klaus Berger*: *Einführung in die Formgeschichte*, Tübingen 1987 (UTB 1444), 250–251.

⁵⁷ Überlegungen zur prototypischen Funktion biblischer Texte finden sich – hier gleichwohl im

schied dazu ist aber mit der *Paradigmatik* der neutestamentlichen Texte ihre prototypische literarische, hermeneutische und theologische Gestalt gemeint: In und hinter den Texten ist eine frühchristliche Deutungs- und Diskurskultur erkennbar, die strukturbildend war, d.h. die christliche Theologie und Hermeneutik insgesamt geprägt hat.

3.3. Die Paradigmatik der neutestamentlichen Texte und die kulturellen Bedingungen der (Post-)Postmoderne

Wie aber kann die Paradigmatik der neutestamentlichen Texte auch über die Theologie hinausgehend als hermeneutisches Modell fungieren und dabei transdisziplinär auf Akzeptanz stoßen? Zwei wichtige Beispiele dazu.

Erstens, die neutestamentlichen Texte und die pluralen religiösen Traditionen: Die christlichen Traditionen Europas treten durch Globalisierung und Migration zunehmend stärker in eine Konkurrenz mit anderen kulturellen und religiösen Prägungen und Praktiken (v.a. Judentum, Islam, Buddhismus). Dabei kommt es auch zu ‚synkretistischen Phänomenen‘. Dieser Umstand führt *einerseits* zur sachlichen Relativierung neutestamentlicher Texte, stehen sie jetzt doch neben anderen religiösen Texten und Textcorpora. Dieser Umstand führt aber *andererseits* zur kulturellen und theologischen Akzentuierung neutestamentlicher Texte, da sie für die Definition christlicher Identität konstitutiv sind.⁵⁸ Hier ist auch die Homiletik unverzichtbar auf die exegetische Arbeit mit den ‚Ur-Texten‘ als paradigmatischen Texten christlicher Identität angewiesen.

Zweitens, die neutestamentlichen Texte in der Philosophie der Gegenwart: In den Zusammenhang der jüngsten philosophischen Beschäftigung mit Religion und speziell christlichen Traditionen fallen *Giorgio Agambens* Römerbrief-Auslegung (ital. 2000)⁵⁹ oder verschiedene Entwürfe zu einer politischen Eschatologie.⁶⁰ Hier erfahren die neutestamentlichen Texte eine eigene, außertheologisch begründete und von der kulturellen Wirkungsgeschichte hergeleitete⁶¹ Würdigung, die nicht nur von der Exegese, sondern auch von der Homiletik offensiv aufgegriffen werden kann.

Kontext einer kontextuellen feministischen Hermeneutik – bei *Elisabeth Schüssler-Fiorenza*: *The Will to Choose or to Reject. Continuing Our Critical Work*, in: *Letty M. Russell* (Hg.): *Feminist Interpretation of the Bible*, Oxford 1985, 125–136.

⁵⁸ Vgl. dazu auch wichtige Überlegungen in: *Wolfgang Huber*: *Der christliche Glaube. Eine evangelische Orientierung*, Gütersloh 2008.

⁵⁹ Vgl. *Giorgio Agamben*: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*. Aus dem Italienischen von D. Giuriato, Frankfurt 2006.

⁶⁰ Vgl. dazu *Dominik Finkelde*: *Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner*, Wien 2007. Vgl. auch *François Vouga*: *Die politische Relevanz des Evangeliums. Rezeption des Paulus in der philosophischen Diskussion*, in: *Christian Strecker* (Hg.): *Kontexte der Schrift Bd. II Kultur, Politik, Religion, Sprache – Text*. Wolfgang Stegemann zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2005, 192–208.

⁶¹ Vgl. dazu *Agambens* Auseinandersetzung mit und seine Lektüre von *Walter Benjamin*.

4. Rückblick und Ausblick – Der Text als parádeigma

Abschließend fasse ich einige der vorhergehenden Überlegungen thetisch zusammen.

(1) Die neutestamentlichen Texte sind ein multi-dimensionales parádeigma für christliche Hermeneutik und Theologie: Sie sind im Blick auf ihre historischen Entstehungs- und Lese-Situationen, ihre Themen, ihre Argumentations- und Erzählformen oder im Blick auf ihre differenzierte Offenbarungsterminologie gleichermaßen literarische, kulturelle und religiöse Denkvorgaben sowie sprachliche *settings*, in denen christlich-theologisches Denken, Verkündigen, Argumentieren oder Erzählen seinen historischen Ausgang nahm und dauerhaft seinen theologisch-hermeneutischen Bezugspunkt findet. Es geht dabei weniger darum, die Texte als Möglichkeit ‚religiöser Selbstausslegung‘ zu begreifen,⁶² als vielmehr darum, in ihnen die *Paradigmatik theologischen Argumentierens und Erzählens* zu erkennen und diese für die Homiletik zu nutzen.

(2) In den modernen kulturell und religiös pluralen Gesellschaften haben die neutestamentlichen Texte als ‚*identity markers*‘ christlicher Geschichte und Theologie eine bleibende kulturelle Kraft. Sie erscheinen hier gleichsam als *kultureller Super-Text*:⁶³ Biblische Texte sind nicht nur vielfach rezipierte literarische Prä-Texte, sondern haben in einer disziplinen- und kulturübergreifenden textwissenschaftlichen Perspektive einen selbständigen literarischen und kulturellen Status, der in einer Text-Rezeptions-Hermeneutik⁶⁴ als hermeneutischer Schlüssel fungiert.

(3) Die Einsichten in das paradigmatische Wesen neutestamentlicher Texte werden auf der Basis einer umfassenden exegetisch-hermeneutischen Textanalyse und -interpretation (synchron und diachron) gewonnen: Die synchronen Methoden nehmen besonders die *Textualität* der Texte (Grammatik, Semantik, Darstellungsmodus und Pragmatik) in den Blick.⁶⁵ Die diachronen Methoden machen die neutestamentlichen Texte auf ihre historische und literarische Entstehungsgeschichte hin durchsichtig und erlauben gerade dadurch Einblicke in die frühchristliche Theologiegeschichte, die mit der gegenwärtigen homiletischen Situation kontrastiert werden kann. Die *Paradigmatik* neutestamentlicher Texte zu erkennen, heißt also, ihre kulturell-literarische und theologisch-hermeneutische Kraft zu entdecken.⁶⁶

⁶² So z. B. *Wilhelm Gráb*: Die Bibel und die Predigt. Homiletische Hermeneutik zwischen Textauslegung und religiöser Selbstausslegung, in: *Wilfried Engemann* (Hg.), *Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen*, Leipzig 2001 (*Arbeiten zur Praktischen Theologie* 21), 323–336.

⁶³ Vgl. aus textlinguistischer Sicht *Mechthild Habermann*: Was ist ein „Supertext“? Eine textlinguistische Definition der Bibel, in: *Wischmeyer / Scholz* 2008, 53–68.

⁶⁴ Vgl. dazu *Oda Wischmeyer*: *Texte, Text und Rezeption. Das Paradigma der Text-Rezeptions-Hermeneutik des Neuen Testaments*, in: *Wischmeyer / Scholz* 2008, 155–192.

⁶⁵ In der Homiletik hingegen sind die Überlegungen zur Textualität der Texte noch eher allgemein gehalten, vgl. bei *Grözinger* 2008, 136ff., bei *Engemann* 2006, 107–109 oder *Horn* 2006, 142ff.

⁶⁶ Vgl. zum Plädoyer für die Aufgabe der Theologie in der Homiletik: *Wilfried Engemann*: *Zum Geleit. Wer predigt, treibt Theologie*, in: *Ders.* (Hg.) 2001, 9–12; *Klaus-Peter Jörns*: *Die theologische Aufgabe der Homiletik*, in: a.a.O., 15–34.