

Phantasie und Akribie

Haggada und Halacha im Judentum und die christliche Predigt¹

Alexander Deeg

Fantasy and Meticulousness: Haggada and Halacha in Judaism and the Christian Sermon. The article deals with these Jewish traditions and ways of interpreting the Holy Scriptures, and explores what Christian preaching can learn from them.

Hans-Werner Surkau, der Marburger Religionspädagoge, veröffentlichte im Jahr 1979 einen Aufsatz mit der Überschrift: „Judentum und jüdischer Glaube im evangelischen Religionsunterricht“. Darin entwirft Surkau eine bemerkenswerte Vision: Er spricht im Blick auf Christen und Juden von einer „Ökumene“, einer „Ökumene des gespaltenen Gottesvolkes“ und meint, dass diese fruchtbar sein könnte, wenn sie sich „zu einer gemeinsamen Arbeit an den ihr gemeinsamen Texten und ihrer Wirkungsgeschichte“ zusammenfindet.² Denn, so Surkau: „Die beiden Stämme aus einer Wurzel können nur zusammen leben.“³

Seit der Veröffentlichung dieses Textes hat sich viel getan im christlich-jüdischen Dialog. Und immer wieder hat man dabei erfahren, als wie weiterführend sich die Richtungsangabe Surkaus erweist. Wo es zu einer gegenseitigen Wahrnehmung der christlich-jüdischen ‚Zwillingsbrüder‘ kommt, da verschwinden nicht nur alte Vorurteile, da eröffnen sich auch neue Lernmöglichkeiten. Z. B. dann, wenn die christliche Homiletik nicht nur immer wieder erklärt, dass die christliche Predigt ihre Wurzel irgendwie in der jüdischen habe, sondern genau wahrnimmt, wie dieser jüdisch-homiletische Wurzelgrund beschaffen war, aus dem die christliche Predigt entsprang, und darüber hinaus entdeckt, wie sich jüdische Predigt und Schriftauslegung neben und mit der christlichen über die Jahrhunderte hinweg und bis in die Gegenwart entwickelten. In diesen weiten Erkundungs- und Entdeckungszusammenhang sollen die folgenden Überlegungen exemplarisch einführen.⁴

¹ Leicht überarbeiteter Vortrag anlässlich der Verleihung des Preises der Hans-Werner Surkau-Stiftung am 22. November 2006 in Marburg. Der Stil der mündlichen Rede wurde weitgehend beibehalten.

² Hans-Werner Surkau, Judentum und jüdischer Glaube im evangelischen Religionsunterricht, in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber (Hg.), *Theologia Scientia Eminens Practica*, FS Fritz Zerbst, Wien / Freiburg i. Br. / Basel 1979, (146–164) 163.

³ Ebd., 164.

⁴ Vgl. ausführlicher Alexander Deeg, *Predigt und Derascha. Homiletische Textlektüre im Dialog mit dem Judentum*, APTLH 48, Göttingen 2006; *ders.*, *Homiletische Zwillingsbrüder. Predigen lernen im Dialog mit dem Judentum*, in: ThQ 186/2006, 262–282.

Dazu greife ich zunächst auf zwei Begriffe zurück, die unterschiedliche Reaktionen auslösen dürften: Phantasie und Akribie. *Phantasie*, das ist wohl das, was schon seit vielen Jahren und vor allem in kirchlichem Kontext als ein „Mirandum“⁵ bezeichnet werden könnte, ein Wort, das überwiegend positive Konnotationen auslöst und einen hervorragenden Leumund hat.

Sucht man im „Index theologicus“, jenem elektronischen Verzeichnis theologischer Schriften, nach Aufsätzen zum Stichwort „Phantasie“, so finden sich 65 Treffer aus den vergangenen Jahren. Titel wie „Christsein braucht Phantasie. Lockerungsübungen für den Leib Christi“ sind da vertreten; Phantasie wird als „Sauerstoff der religiösen Erziehung“ bezeichnet,⁶ und es finden sich Reflexionen zu „Phantasie und Ethik“,⁷ „Phantasie und Spiel“,⁸ „Phantasie und Unterricht“. Auch liegen nicht wenige Monographien zum Thema vor: *Dorothee Sölles* „Phantasie und Gehorsam“,⁹ *Hans-Günter Heimbrocks* „Phantasie und christlicher Glaube“¹⁰ und *Werner Ritters* „Religion und Phantasie“.¹¹ *Arnold Gehlen* bezeichnete den Menschen als „Phantasiewesen“, und *Wolfhart Pannenberg* rezipierte dies ausführlich in seiner „Theologischen Anthropologie“.¹² In seiner „Predigtlehre“ widmet *Rudolf Bohren* acht Seiten dem Kapitel mit der Überschrift „Von der Notwendigkeit der Phantasie für den Prediger“,¹³ und sogar *Karl Barth* kommt in seiner Kirchlichen Dogmatik positiv auf die Phantasie zu sprechen – als notwendige Sprachform jenseits der Grenze des Historischen und Faktischen.¹⁴ Es verwundert nicht, dass sich in allen großen theologischen Lexika Artikel zur Phantasie finden: in TRE und RGG und LThK.¹⁵ Lediglich in exegetischen oder historischen Publikationen begegnet hier und dort jener negativ konnotierte Phantasiebegriff, der alt ist, sich etwa auf *Thomas von Aquin* und andere berufen kann und unter Phantasien haltlos-kühne Spekulationen versteht. „Fakten contra Phantasien“, dieses Motto gilt dann.¹⁶

⁵ *Peter Bukowski*, Predigt wahrnehmen. Homiletische Perspektiven, Neukirchen-Vluyn 31995, (85–87) 86 [im Original hervorgehoben].

⁶ Vgl. *Wilhelm Albrecht*, Sauerstoff der religiösen Erziehung: Phantasie, in: *KatBl* 114/1989, 465–469.

⁷ Vgl. *Rupert Guth*, Phantasie und Ethik. Zur Frage nach dem Anfang menschlichen Daseins, in: *MThZ* 43/1992, 229–238.

⁸ Vgl. *Joachim Herten / Günter Koch / Edith Weschler* (Hg.), Vom Spiel der Phantasie. Quellgründe der Kultur, FS Josef Pretscher, Würzburg 1998.

⁹ *Dorothee Sölle*, Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik, Stuttgart 1968.

¹⁰ *Hans-Günter Heimbrock*, Phantasie und christlicher Glaube. Zum Dialog zwischen Theologie und Psychoanalyse, GT.P 22, München / Mainz 1977.

¹¹ *Werner H. Ritter* (Hg.), Religion und Phantasie. Von der Imaginationskraft des Glaubens, BThS 19, Göttingen 2000.

¹² Vgl. *Birgit Recki*, Art. Phantasie I. Philosophisch, in: *4RGG* 6, 2003, 1259 f, 1260.

¹³ Vgl. *Rudolf Bohren*, Predigtlehre, Gütersloh 91993, 272–279.

¹⁴ Vgl. *Karl Barth*, KD III/3, 432 f.

¹⁵ Vgl. *Michael Trowitzsch*, Art. Phantasie, in: *TRE* 26, 1996, 469–472; *Tilman Borsche*, Art. Phantasie, in: *3LThK* 8, 1999, 202 f; *B. Recki* (Anm. 12); *Gesche Linde*, Art. Phantasie II. Religionsphilosophisch, in: *4RGG* 6, 2003, 1260 f; *dies.*, Art. Phantasie III. Ethisch, in: *4RGG* 6, 2003, 1261 f.

¹⁶ *Adam S. van der Woude*, Fakten contra Phantasien. Die Bedeutung der Rollen vom Toten Meer für die Bibelwissenschaft und die Kunde des Frühjudentums, in: *Florentino Garcia*

Doch insgesamt ist die Phantasie beliebt. Man spricht gerne von ihr in Theologie und Kirche – was man von der *Akribie* nun wahrlich nicht behaupten kann. Auf einen einzigen mageren Treffer in der Aufsatzdatenbank bin ich gestoßen,¹⁷ und lediglich das katholische „Lexikon für Theologie und Kirche“ bietet einen knappen Eintrag zum Begriff der Akribie als einem allerdings auch hier kritisch relativierten Prinzip der kanonischen Rechtsexegese.¹⁸

Phantasie und Akribie – das will nicht so recht zusammengehen. Und doch meine ich: Phantasie und Akribie, die beiden gehören zusammen, wenn es um die Auslegung der Bibel geht und um die christliche Predigt. Und wie die beiden zusammengehören, das möchte ich zeigen, indem ich auf die rabbinische Art und Weise blicke, mit der Bibel und der Tradition umzugehen, und indem ich zu dem Begriffspaar Phantasie und Akribie ein weiteres hinzugeselle: Halacha und Haggada.

1. Halacha und Haggada

Manchmal sprechen Jüdinnen und Juden vom *Meer der Schriftauslegung*. Und in der Tat: Wenn man beginnt, sich mit jüdischer Schriftauslegung zu beschäftigen, dann taucht man ein in ein weites Meer aus Midraschim und Talmudim und neueren Quellen bis in die Gegenwart. Man liest und liest – und merkt nach langer Lektüre, dass man aus diesem Meer doch nur einen Kaffeelöffel voll Wasser entnommen hat. Versucht man, sich ein wenig Orientierung im Meer der jüdischen Tradition und Schriftauslegung zu verschaffen, so ließe sich dieses weite Meer idealtypisch in zwei große Ozeane aufteilen: den Ozean der Halacha auf der einen, den Ozean der Haggada auf der anderen Seite. Zwei Ozeane, zwei Weisen des Umgangs mit der Bibel und der vorauslaufenden Tradition, zwei Weisen der Auslegung durch die Jahrhunderte. In einem ersten Schritt versuche ich, diese beiden Ozeane grob zu erkunden; in einem zweiten Schritt will ich zeigen, was wir als christliche Predigerinnen und Prediger von diesen Erkundungen im rabbinischen Judentum lernen könnten.

1.1. Ein Krug auf dem Gehsteig, oder: Die Halacha

Halacha, dahinter steckt das hebräische Wort *halach*, das Gehen bzw. Wandeln bedeutet. Halacha, das ist jede Auslegung und Interpretation, die sich auf das Wandeln im Leben bezieht, auf das Religionsgesetz, auf die ganz konkrete Lebensgestaltung, auf die Ge- und Verbote.

Martínez (Hg.), *Perspectives in the study of the Old Testament and Early Judaism*, VT.S 73, Leiden u. a. 1998, 249–271.

¹⁷ Roland Fritsch, *Zwischen akademischer Akribie und kirchlicher Diplomatie. Der Streit um die ‚Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung‘* geht weiter, in: *MdKI* 49/1998, 19–23.

¹⁸ Vgl. Ernst Christoph Suttner, Art. Akribie, in: *LThK* 1, 1993, 294.

Um hier nicht völlig abstrakt zu werden, scheint es mir unumgänglich, auf ein konkretes Beispiel zu blicken. Ich wähle willkürlich aus – und greife auf eine Frage zurück, die in der Mischna, jenem um 200 n. Chr. zusammengestellten ersten rabbinischen Sammelwerk, genannt (mBQ III,1) und dann im babylonischen Talmud weiter diskutiert wird.

Es geht wie so oft in Mischna und Talmud um sehr Konkretes. Ja, die rabbinischen Theologen waren sich nicht zu schade, auch über das Alltäglichsie nachzudenken. Mit einiger Faszination schreibt *Jonathan Rosen*: „Die Rabbinen im Talmud reden in einem Augenblick über Gott, im nächsten über Sexualität und gleich danach über den Handel.“¹⁹ All das gehört in den Lehrbetrieb rabbinischer Zeit und gehört zum Theologietreiben dazu. In dem Beispiel, das ich vorstelle, geht es darum, dass jemand auf den Gehsteig Dinge stellt, die dort nicht unbedingt hingehören. Etwa einen Krug. Ein anderer kommt, stolpert darüber, und der Krug zerbricht. Nun mag ein Streit ausbrechen zwischen dem Besitzer des Krugs und dem stolpernden Fußgänger. Wer ist schuld? Wer ersetzt den ausgelaufenen Wein oder das kostbare Olivenöl, das sich in dem Krug befand und das jetzt im Staub des Gehsteigs versickert? Oder umgekehrt: Wer haftet für den Schaden, wenn der Stolpernde seine eigene Einkaufstasche fallen lässt oder sich gar beim Sturz über das Gefäß auf dem Gehsteig verletzt? In der Mischna lautet die entsprechende Fallbeschreibung sowie die Angabe der Rechtsfolge ganz knapp wie folgt:

„Stellt einer einen Krug auf öffentliches Gebiet, und kommt ein anderer, stolpert darüber und zerbricht ihn, ist er frei [vom Ersatz]. Und wenn er durch ihn geschädigt wird, ist der Eigentümer des Gefäßes schuldig, den Schaden [zu ersetzen].“

Die Mischna erscheint eindeutig: Den Stolperer trifft keine Schuld, im Gegenteil: wenn der Stolpernde geschädigt oder verletzt wird, so leistet derjenige Schadenersatz, der seinen Krug einfach so auf öffentliches Gelände gestellt hat. Im Talmud aber wird dieser Fall aufgenommen – und aus den zwei Sätzen der Mischna entsteht eine äußerst umfangreiche Diskussion, die in der deutschen Übersetzung des Talmud gut vier Seiten umfasst.²⁰ Ich kann sie nicht im Detail wiedergeben, aber auf zwei Charakteristika will ich doch hinweisen, die als paradigmatisch für die Halacha-Diskussion der Rabbinen gelten können. Erstens die Akribie und zweitens die Phantasie der Halachadiskussion.

(1) Zunächst begegnet da eine *akribische Lektüre* durch die talmudischen Ausleger. Und aufgrund dieser Lektüre wird z. B. ein Widerspruch im Text der Mischna entdeckt. Wenn man genau hinsieht, so zeigt sich eine Merkwürdigkeit, die auch in der deutschen Übersetzung wahrzunehmen ist: Der Text beginnt mit einem „Krug“ (das vierte Wort in obigem Zitat), am Ende nur 25 Worte später heißt es dann „Gefäß“. Im Hebräischen: Der Text beginnt mit

¹⁹ *Jonathan Rosen*, Talmud und Internet. Eine Geschichte von zwei Welten, aus dem Amerikanischen v. Christian Wiese, Frankfurt a. M. 2002, 74.

²⁰ Vgl. bBQ 27a–28a, zitiert bei *Lazarus Goldschmidt*, Talmud Bavli, Bd. 7, Nachdruck Frankfurt a. M. 1996, 90–94.

kad, Krug, und endet mit *chavit*, Gefäß. Grund genug für die Ausleger, sich lange mit der Frage der Bezeichnung dieser unterschiedlichen Gegenstände im Bereich des Rechts und des Handels zu beschäftigen – ein Diskurs, auf den ich hier nicht näher eingehen kann.

Akribisch wird aber nicht nur der Text der vorauslaufenden rabbinischen Tradition gelesen, sondern akribisch wird auch der Versuch unternommen, die Fragen des Lebens zu beziehen auf die Worte der Tora, auf den Text der Bibel.²¹ Denn letztlich geht es bei der Halacha um nichts anderes als darum, das, was in der Tora geboten ist, durchzukonjugieren in die Einzelfälle des Lebens hinein. Das zugrunde liegende hermeneutische Prinzip hat ein rabbinischer Gelehrter mit dem schönen Namen Ben Bag Bag in dem bekannten Satz auf den Punkt gebracht: „Wende sie [die Tora] und wende sie, denn alles ist in ihr.“ (mAv 5, 22) Alles, jede Lebenserfahrung, jede Situation des Alltags, kann – so die rabbinische Erwartung und Erfahrung – in Beziehung gesetzt werden zu dem Willen Gottes, der in der Tora niedergelegt ist. Und umgekehrt: In jeder Lebenssituation gilt es, sich so zu verhalten, wie es dem Willen des Schöpfers entspricht – und entsprechend akribisch nach seinem Willen zu fahnden. So sucht der Talmud immer wieder den Bezug der Fälle des Lebens zu den Fällen, die in der Bibel geschildert werden. Und wird in unserem Fall im Buch Exodus fündig (Ex 21, 33 f). Denn dort wird in einem kasuistischen Rechtssatz geschildert, wie jemand eine Zisterne gräbt, diese aber nicht ordnungsgemäß zudeckt – und ein Rind oder Esel fällt hinein. Es ist deutlich, dass die beiden Fälle auf ihre Analogien hin befragt werden können. Und genau dies tun die Rabbinen im Talmud – aber auch hier muss ich auf die Details verzichten.²²

(2) Akribie, das ist das eine, *Phantasie* das andere. Beides verbindet sich in der halachischen Diskussion: Denn natürlich fragen die Rabbinen, die den Fall des Kruges auf dem Gehsteig diskutieren: Warum eigentlich ist der Stolperer frei? Sollte er denn nicht beim Gehen aufpassen? Und da stellt einer – durchaus phantasievoll – die Hypothese auf, dass das, was die Mischna schildert, vielleicht nur für den Fall gelte, dass jemand bewusst die ganze Straße mit Krügen und Fässern versperrt, so dass ein anderer stolpern muss. Oder, so meint ein anderer, für den Fall, dass es Nacht war und der Gehende nicht sehen konnte, wohin er geht. Oder, so eine dritte Meinung, für den Fall, dass der Krug unmittelbar hinter einer Kreuzung abgestellt wurde, man ihn daher nicht sehen konnte und folglich stolpern musste. Nein, meint schließlich ein Lehrer mit dem Namen Ula. „Es ist nicht die Art von Menschen, sich beim Gehen auf der Straße umzusehen.“ Und erklärt damit, dass man nicht auf mögliche Krüge achten müsse, weil man in der Grundannahme durchs Leben gehen könne, dass ein Gehsteig eben ein Gehsteig und nicht ein Abstellraum ist.

²¹ Vgl. ausführlicher dazu Jay 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.

²² Vgl. bBQ 28b, bei L. Goldschmidt (Anm. 20), 94 f.

Was sich in dieser rabbinischen Diskussion und in unzähligen vielen anderen zeigt, ist das, was ich die Narrativität der Halacha nenne. Eigentlich erzählen die Rabbinen im halachischen Diskurs ständig kürzeste Geschichten. Sie malen sich aus, was im Leben der Fall sein könnte, imaginieren Zusammenhänge und nehmen die, die heute diese Diskurse lesen, mit hinein in eine Straße, vielleicht bei Nacht, in der unvermittelt ein Gefäß auf dem Gehsteig steht. Der Kulturzionist und Dichter *Chajim Nachman Bialik* entdeckte vor gut hundert Jahren seine Faszination für diese narrativ-epische Qualität der Halacha und schrieb: „Vom Anfang bis zum Ende besteht sie [die Halacha, AD] fast ganz aus bunten Bildern, kleinen und großen, des konkreten jüdischen Lebens im Verlauf eines Jahrtausends und mehr.“²³ Sie lasse riechen und schmecken und schauen. „Nur ein ganz klein wenig, ein geringes Maß von Inspiration, und die Halacha verwandelt sich unter [unserer] Hand zum Epos.“²⁴

Die Halacha erzählt vom Leben. Und noch mehr: Die Halacha nimmt diejenigen, die heute diese Diskurse lesen, nicht nur mit in die dort imaginierte Welt, sondern auch in die Welt des rabbinischen Lehrhauses zur Zeit der Entstehung dieser Diskussionen. Denn in der rabbinischen Tradition, in Talmud und Midrasch, werden keineswegs nur die Endergebnisse von Diskussionen überliefert (sofern diese überhaupt eindeutig vorliegen, was keineswegs immer der Fall ist), sondern auch all die Argumentationen, die Thesen und Einwände auf dem Weg dorthin. Man kann sich förmlich vorstellen, wie man da zusammensitzt und über den Problemen grübelt. Man kann sich vorstellen, wie da einer eine erste Lösung vorschlägt, der nächste widerspricht, der übernächste eine andere Hypothese hervorbringt. Und man kann als Leserin und Leser selbst einsteigen, die Fäden der Diskussion aufnehmen, sich im Bild gesprochen mit an den Tisch des Lehrhauses setzen und weiter diskutieren und argumentieren.

Die Halacha, von Christen über viele Jahrhunderte oft pejorativ als Ausgeburt typisch jüdischer Gesetzlichkeit gebrandmarkt, ist narrativ, ist phantasiereich – und zugleich akribisch genau.

1.2. Engel, Steine und die Himmelsleiter, oder: Die Haggada

Zum zweiten Ozean im Meer rabbinischer Tradition, zur *Haggada*. Kurz gesagt umschreibt der Begriff Haggada alles, was *nicht* Halacha ist.²⁵ Die Haggada umgreift daher Verschiedenstes: „Geschichten, Sagen, Legenden, Anekdoten, Märchen, Fabeln, Gleichnisse, Wunder- und Weisheitsgeschichten, Witze, Rätsel und vieles andere.“²⁶

²³ *Chajim Nachman Bialik*, Halacha und Aggada, in: *ders.*, Essays, autorisierte Übersetzung aus dem Hebr. v. Viktor Kellner, Berlin 1925, 82–108, 99.

²⁴ Ebd., 101.

²⁵ Ableiten lässt sich das Wort von dem Verbalstamm *ngd*, der im hifil „erzählen“ bedeutet (*l'haggid*).

²⁶ *Heinz-Martin Döpp*, Art. Aggada, in: Neues Lexikon des Judentums, 25.

Ich bleibe auch hier bei einem einzigen, knappen Beispiel, um anzudeuten, wie Haggada als Bibelauslegung funktioniert, und wähle recht willkürlich die biblische Erzählung von der Himmelsleiter Jakobs (Gen 28,10–19) in ihrer rabbinischen Auslegung.

Die Erzählung ist bekannt. Da ist Jakob auf der Flucht aus der verworrenen Familiensituation. Einen Tag ist er unterwegs. Am Abend legt er sich hin, legt Steine unter sein Haupt und ruht über Nacht. Und in dieser Nacht im Traum – da schaut er und sieht: eine Leiter, die bis in den Himmel reicht, und Engel, die daran herauf- und herniederfahren. Er hört Gottes Stimme, die ihm die Verheißungen zuspricht. Der erwachende Jakob erschauert und erkennt: Gott ist gegenwärtig an diesem Ort. „Bethel“ nennt er ihn daher, Gottes Haus.

Eine dichte und aufregende und vielschichtige Erzählung. Schlägt man einen klassischen christlich-wissenschaftlichen Kommentar zum Text auf, so kann man dazu u. a. folgenden Satz finden: Die Geschichte „will erzählen, wie das später so berühmte Bethel überhaupt zum Kultort und auf welche Weise die Heiligkeit des Ortes zum ersten Mal bekannt geworden ist.“ Eine „Kultlegende“ also (*Gerhard von Rad*).²⁷ Das ist sicher nicht falsch, aber es ist doch recht wenig, was da gesagt wird. Und sehr abstrakt.

Die rabbinischen Gelehrten lesen da anders, fragen nicht, was die Erzählung ursprünglich meinte und insgesamt bedeutet, sondern machen Entdeckungen *im* Text. So werden sie etwa einer Kleinigkeit in Vers 12 gewahr: Jakob schaut die Leiter und sieht, wie die Engel daran „hinauf- und hinuntersteigen“. „Hinauf und hinunter“ – das ist merkwürdig, sagen die Rabbinen.²⁸ Müsste man denn nicht das Umgekehrte erwarten? Sollten die Engel denn nicht „von oben“ kommen, vom Himmel hoch, und dann auf die Erde heruntersteigen? Bedeutet dieses Detail denn nicht, dass die Engel dabei waren? Von Anfang an bei dem Weg dieses Betrügers Jakob? Und dass die Engel nun dabei sind bei dieser Flucht in das unbekannt Land? – Eine Aussage, die für uns moralisch nicht immer perfekte Subjekte ja durchaus nicht unbedeutend wäre! Ja, genau dies kann es bedeuten, sagen die Rabbinen.

Ich erwähne nur noch eine weitere Kleinigkeit im Text, bei der die rabbinischen Leser hängen bleiben. Liest man den hebräischen Text genau, dann geschieht in jener Nacht, als Jakob die Himmelsleiter träumt, Erstaunliches. Am Abend nämlich, da nahm Jakob von *den* Steinen des Ortes und legte sich darauf (Gen 28,11), am Morgen aber da nimmt er „*den* Stein, den er zu seinen Häupten gelegt hatte“ (V. 18). Zwischen Vers 11 und Vers 18, im Laufe einer Nacht in Bethel, ist aus den vielen Steinen *ein* Stein geworden. Warum dies, so fragen die Rabbinen? Und geben darauf eine ganze Reihe Antworten. Unter anderem diese:

²⁷ *Gerhard von Rad*, Das erste Buch Mose, ATD 1, Göttingen 1953, 249.

²⁸ Vgl. BerR 68,12 sowie *Raschi*, zur Stelle.

„Die Steine fingen an zu streiten, der eine mit dem anderen. Der eine sagte: Auf mir hat dieser Gerechte sein Haupt niedergelegt. Und der andere sagte: Auf mir hat dieser Gerechte sein Haupt niedergelegt. Da wurden sie alle zu einem vereinigt.“²⁹

Die besondere Nacht der Vision und Audition von Beth-El, die besondere Nähe Gottes an diesem Ort verträgt nicht einmal den Streit der Steine darüber, wer der Größte unter ihnen ist. Eine Art eschatologischer Friede vollzieht sich in jener Nacht; wo Gott redet, da hört der Streit auf – und sei's sogar der Streit der Steine, da gelangt die Schöpfung zu ihrem Schalom.

Die beiden kurzen Beispiele machen deutlich, dass sich auch in der Haggada Phantasie und Akribie auf spezifische Weise verbinden. Phantasievoll und frei wird da geredet – sogar von Steinen, die miteinander im Streit liegen; aber möglich wird dies nur, weil die Haggada sich bezieht auf eine genaue Lektüre der Worte und Buchstaben der schriftlichen Tora. Die Verlangsamung der Lektüre, die nicht darauf blickt, was diese Geschichte denn nun eigentlich insgesamt bedeuten könnte oder einst bedeutet hat, sondern hängen bleibt bei einzelnen Unebenheiten, Schwierigkeiten im Text, schafft den kreativen Freiraum der Phantasie, eröffnet gewissermaßen das Spielfeld freier Erzählung.

Wichtig für die Rabbinen ist dann: Es gibt nicht die *eine* richtige Lösung der in der akribischen Lektüre entdeckten Problematik. Im Gegenteil: Die Schrift wird umso reicher, umso schöner und umso größer, je mehr haggadische Deutungen in ihr entdeckt werden. „Siebzig Gesichter“ habe die Tora (BemR 13,15f), so heißt es in einer späten Aussage des Midrasch – und damit unendlich viele Möglichkeiten, heutige Leserinnen und Leser jeweils neu und überraschend anzublicken.

2. Im Dialog mit christlicher Homiletik

Ein winziger Einblick war das in das Meer rabbinischer Tradition, ein Kaffeelöffelchen. In Aufnahme dieser Andeutungen zu Akribie und Phantasie in Haggada und Halacha wende ich mich im Folgenden der christlichen Predigt und Homiletik zu, formuliere drei Thesen und führe diese kurz aus.

2.1. Anhänglichkeit ans Wort – Akribie als Voraussetzung homiletischer Phantasie

Die erste These: *Christliche Predigt kann von den Rabbinen eine erwartungsvolle Anhänglichkeit ans Wort lernen und diese Akribie als Voraussetzung homiletischer Phantasie entdecken.*

²⁹ Zitiert nach Chajim Nachman Bialik / Yehoschua Hana Ravnitzky, *The Book of Legends. Sefer ha-Aggada. Legends from Talmud and Midrash*, übers. v. William G. Braude, eingel. v. David Stern, New York 1992, 34.

Es geht um eine erwartungsvolle Anhänglichkeit ans Wort, wie sie – so könnte man meinen – zu den Markenzeichen evangelischen Kircheseins gehören und sich entsprechend auch in der Predigtgestaltung niederschlagen müsste. In der Kirche des Wortes sollte man eigentlich erwarten können, dass das Wort im Mittelpunkt steht; man sollte erwarten können, dass Luthers Perspektivwechsel vom eigenen Subjekt bzw. von der vermeintlichen kirchlichen Autorität hin zum *verbum externum* der Schrift auch homiletische Konsequenzen nach sich zieht.

Dagegen verwundert es, dass auch in evangelischen Kirchen ein Phänomen begegnet, das ich *homiletischen Textverlust* nenne und wie folgt beschreibe: Der biblische Text, die biblische Perikope, spielt als Ausgangspunkt der Predigtarbeit eine wichtige Rolle. Dann aber, im Lauf der Predigtvorbereitung, verschwindet der biblische Text mehr und mehr, so dass auf der Kanzel die Bibel nicht selten im konkreten und übertragenen Sinn nach der Verlesung des Bibeltextes zugeschlagen wird und kaum noch eine Rolle spielt. Nach homiletischen Begründungen für diesen Textverlust auf dem Weg zur Predigt muss man nicht lange suchen. So meinte etwa *Emanuel Hirsch* in seiner einflussreichen *Predigerfibel*, das biblische Wort sei die „vergangene geschichtliche Gestalt“³⁰, aus der heraus für die Gegenwart übersetzt werden müsse. Und das heißt dann: Es müsse der „wesentliche Sinngehalt“ (136) befreit aus den „alten geschichtlichen Hüllen“ (65) aufgewiesen werden. Beim späten *Wolfgang Trillhaas* begegnet die Formulierung, der Text sei nicht mehr als das „Sprachgitter“, das vor „die Wahrheit“ geschaltet sei. Der Prediger müsse durch dieses Gitter hindurch greifen, um die eigentliche „Botschaft“ sagen zu können.³¹ Der Text als das Alte, Vergangene, letztlich Hinderliche – so klingt es nach den Worten von Hirsch und Trillhaas. Statt einer erwartungsvollen Anhänglichkeit ans Wort ergibt sich die bange Frage, ob dieses alte Wort denn heute *noch* etwas sagen könne. Und dann müssen Wege beschrritten werden – dogmatische oder exegetische oder eher assoziative – um irgendwie vom alten Text zur gegenwärtig *noch* relevanten Botschaft zu gelangen.³²

Wenn der Text – nicht in der Predigtvorbereitung, aber doch in der Predigtrede selbst – solchermaßen verloren geht, dann wird die Gemeinde sicherlich nicht dazu angeregt, eigene Entdeckungen im biblischen Wort zu machen. Dann ist Predigt *Auslegung* im wahrsten und problematischsten Sinn des Wortes. Sie führt dann *heraus* aus der Schrift in die vom Prediger oder der Predigerin erkannte Aussage bzw. Botschaft. *Luther* selbst gab eine andere Richtung vor, am deutlichsten wohl am Ende seiner 1522 entstandenen Kirchenpostille. Er wollte Interpretation nicht als Auslegung, sondern im Gegenteil: als Hineinführung in den Text der Schrift. *Luther* schreibt:

³⁰ *Emanuel Hirsch*, *Predigerfibel*, Berlin 1964, 3.

³¹ *Wolfgang Trillhaas*, *Einführung in die Predigtlehre*, Darmstadt 1974, 35.

³² Vgl. dazu auch *Gerd Theißen*, *Über homiletische Killerparolen. Oder die Chancen protestantischer Predigt heute*, in: *PrTh* 32/1997, 179–202, bes. 187.

„Darumb hyneyn, hyneyn, lieben Christen, und last meyn und aller lerer außlegen nur eyn gerust seyn zum rechten baw, das wyr das bloss, lautter gottis wort selbs fassen, schmecken unnd da bleyben; denn da wonet gott alleyn ynn Zion. AMEN.“³³

Ich denke, es könnte nichts schaden, diese Richtungsangabe Luthers wieder neu zu entdecken – und gerade dadurch mancher Langeweile der Kanzelrede zu entgehen. Es könnte nichts schaden, das Wort in seiner Faszination und Fremdheit wieder in den Mittelpunkt zu rücken – und mit der Gemeinde während der Predigt letztlich nicht mehr zu tun, als dieses Wort zu lesen und immer neu lesen zu lernen. Es wäre verheißungsvoll, uns – wie Luther einmal in einer Predigt sagte –

„an die buchstaben“ zu heften, „wie man sich mit der faust an ein bawm odder wand halten mus, auff das wir nicht gleiten odder zu weit fladdern und irre fahren mit eigenen gedanken.“³⁴

Und daher könnte es uns wohl weiterbringen, wenn wir uns von der Akribie der rabbinischen Leser anstecken ließen, damit der Text nicht zum Sprungbrett wird, von dem aus wir schnell zu unserer eigenen Aussage kommen, sondern als Raum erkundet wird, in dem es etwas zu entdecken gibt.

Im Talmud findet sich der Satz: „Kein Mensch kann die Worte der Tora verstehen, bevor er darüber gestolpert ist.“ (bGit 43a) Um stolpern zu können, ist es freilich nötig, nicht ständig nur in einiger dogmatischer oder exegetischer Flughöhe über die Texte hinwegzurauschen. Um stolpern zu können, gilt es, sich nahe am Text zu bewegen, auf Unebenheiten zu achten, Spannungen nicht allzu schnell aufzulösen, Leerstellen genüsslich zu entdecken. Denn genau diese Akribie wird sich als entscheidende Voraussetzung neuer Phantasie erweisen.³⁵ Es gilt – im Bild gesprochen – so lange und so genau zu lesen, bis die Himmelsleiter nicht nur in Bethel, sondern auch im eigenen Vorgarten steht, die Engel ausgerechnet von dort aufsteigen und wieder herunter und kein Stein in unseren Gartenbeeten im Unfrieden mit seinem Nachbarn lebt.

Freilich: Es ist eine in theologischer Hinsicht spezifische Form der Akribie, die sich bei den Rabbinen lernen lässt. Sie hat durchaus etwas zu tun mit philologischem Eros, geht darin aber bei weitem nicht auf. Es handelt sich vielmehr um eine Akribie, die apriorisch damit rechnet, dass das biblische Wort nichts anderes ist als jener Kommunikant, den Gott selbst seinem Volk zur immer neuen Lektüre überlassen hat, damit das Volk in, mit und unter diesen Worten Gottes eigene Stimme, seine lebendige Tora vernimmt. Sich ans Wort zu klammern, akribisch genau, bedeutet zugleich, sich an Gott selbst zu klammern, der mit den alten Worten und Buchstaben neu reden wird. In der rabbinischen Literatur findet sich in einer sehr komplexen Diskussion einmal die kurze Fra-

³³ WA 10,1,1, 728, 18–22.

³⁴ WA 28, 77 (Predigt zu Joh 17,1 am 8. 8.1528).

³⁵ Vgl. dazu auch *R. Bohren* (Anm. 13), 112.

ge: „Was ist die Tora?“ Und darauf die ebenso kurze Antwort: „Die Auslegung der Tora.“ (bQid 49b) In genau dieser Erwartung zu lesen und auszulegen – das macht die Akribie der Lektüre zu einem verheißungsvollen Verfahren.

2.2. Den Bildern trauen – Homiletische Phantasie und ihre Sprachformen

Die zweite These: *Christliche Predigt kann von den Rabbinen lernen, den Bildern und konkreten Entfaltungen zu trauen und diese Phantasie als Gegenmittel gegen die Last der Begriffe und abstrakten Ableitungen entdecken.*

Das homiletische Problem, um das es in dieser zweiten These geht, wurde in den vergangenen Jahren vielfach erkannt. Am ehesten zu bezeichnen wäre es wohl als *homiletischer Begriffsfetischismus*. Es geht um eine homiletische Tendenz zur Abstraktion, die dazu führt, dass Predigten nicht selten zu Vorträgen, zu theologischen Vorlesungen ‚light‘ werden und damit den Gottesdienst, in dem sie stehen, die Feier, die Anbetung, auf markante und durchaus problematische Weise unterbrechen.

Weil alles dies bereits vor einigen Jahren deutlich als Problem markiert wurde, sind die Forderungen nach einer Veränderung der Predigtsprache hin zu mehr Bildhaftigkeit und hin zu stärkerer Narrativität zahlreich und nicht mehr neu. Allerdings erkannte *Hans van der Geest* in einer empirischen Untersuchung bereits Ende der 70er Jahre ein eigentümliches Problem. Hörerinnen und Hörer nämlich zeigten sich mit der zunehmenden Tendenz zu narrativer und bildhafter Predigt durchaus unzufrieden. Van der Geest schreibt: „Die Zuhörer wollen das Angeschauten einpacken und mitnehmen, sie möchten darüber gewissermaßen verfügen können.“³⁶ Deshalb empfiehlt van der Geest, neben die Erzählung immer auch den Begriff zu setzen. „Es wäre“, so schreibt er, „allzu vereinfachend, bei der anschaulichen Rede zu bleiben. Die Verheißungen, die für erzählende und bildhafte Predigten offensichtlich sind, erfüllen sich merkwürdigerweise erst, wenn ein gewisses Gegenspiel begrifflicher Rede geboten wird.“³⁷

Der von van der Geest gesuchte Lösungsansatz scheint in der Praxis einige Suggestivität zu besitzen. Letztlich führt er zu einem schon beinahe klassischen, aber m. E. hoch problematischen Doppelschritt von Erzählung bzw. bildhafter Rede einerseits, begrifflicher Bündelung andererseits. Nicht selten lassen Predigende keine Erzählung und kein Bild für sich wirken, ohne zu sagen, was es eigentlich meint. Letztlich wird suggeriert, dass das Eigentliche, worum es in der Erzählung bzw. in dem Bild gehe, auch begrifflich zu haben wäre. Erzählungen und Bilder werden zu Illustrationen eines Begriffs, den man dann einpacken und mit nach Hause nehmen – aber auch schnell wieder vergessen kann. Erzählungen und Bilder werden zu „Beispielen“ – und

³⁶ *Hans van der Geest*, *Du hast mich angesprochen. Die Wirkung von Gottesdienst und Predigt*, Zürich 1978, 169.

³⁷ Ebd., 169.

veranschaulichen das, was man eben kennt. Ein Potential zur neuen Sicht der Wirklichkeit, zur produktiven Veränderung ergibt sich dadurch nicht.³⁸

Ganz anders viele Bilder und Erzählungen der Rabbinen. So setzt etwa die Erzählung vom Streit der Steine darüber, wer wohl eigentlich für sich beanspruchen darf, der Größte zu sein, weil Jakob sein Haupt auf ihn gelegt habe, ins Bild. Und die Rabbinen verzichten darauf, einen Begriff hinterherzuschicken, der das im Bild Gesagte einordnet oder klärt. Die rabbinischen Erzählungen und Bilder bleiben offen – gerade deshalb aber anregend für die eigene Phantasie des Hörers und der Hörerin, nicht weniger aber auch für das Nachdenken der Hörenden. Die Hörer selbst sind gefordert, das im Bild Gesagte weiterzuführen, auszulegen, mit ihrem Alltag zu versprechen.

Damit aber wird durch das Bild weit mehr bewirkt als nur eine Illustration dessen, was ohnehin schon alle kennen. Das Erzählte weist über das hinaus, was ist und gilt. Sprachlich wird eine andere Welt konstituiert, und die Erzählung zeigt, dass das, was ist, nicht alles ist. Die neue Welt Gottes, in der sogar die Steine ihre Streitigkeiten um Macht und Ehre und Ansehen beilegen, ist in der Sprache der Haggada schon da. *Theodor W. Adorno* sagte einmal: „Die Gestalt aller künstlerischen Utopie heute ist: Dinge machen, von denen wir nicht wissen, was sie sind.“³⁹ Das könnte bedeuten: sich hinauswagen mit der eigenen Sprache in den Bereich, wo die Sicherheit der dogmatischen Definitionen, der exegetischen Erkenntnisse, des empirisch Verifizierbaren aufhört und das Wagnis beginnt, Gottes neuer Welt mit den Mitteln der Sprache dieser Welt Raum zu verschaffen.

Dass sich dies in Analogie zu den Sprachspielen der rabbinischen Haggada lernen lässt, verwundert wohl nicht. Ich behaupte nun aber: Auch von der rabbinischen *Halacha* kann in dieser Hinsicht gelernt werden. Der orthodoxe Rabbiner *Joseph B. Soloveitchik* (1903–1993) zeigt dies in seinem Hauptwerk „Halakhic Man“, „Der halachische Mensch“. In diesem Buch wird deutlich, wie die phantasievolle Konstitution der neuen Welt Gottes keineswegs nur in der Haggada, sondern auch in der Halacha geschieht. Derjenige nämlich, so Soloveitchik, der Halacha diskutiert, imaginiert eine Welt, wie sie sein könnte, wenn Gottes Wille sich durchsetzt. Und noch mehr: Die Sprachspiele der halachischen Diskussion ermöglichten dem Menschen schon jetzt diese halachische Welt zu bewohnen, in ihr zu Hause zu sein. Gerade dadurch führe die Halacha zu dem Handeln, das die Welt verändert – und keineswegs nur das Bestehende fortsetzt.⁴⁰ Die neue Welt der Halacha ist in der Sprache schon an-

³⁸ Vgl. *Michael Nüchtern*, Bild und Beispiel. Beobachtungen zur Funktion des Erzählens in der Predigt, in: PTh 70/1981, 135–145; vgl. auch *P. Bukowski* (Anm. 5), 121.

³⁹ *Theodor W. Adorno*, Vers une musique informelle, in: *ders.*, Quasi una fantasia, Gesammelte Schriften 16, Frankfurt a. M. 1978, (493–540) 540; vgl. dazu *Ingrid Schoberth*, „Dinge machen, von denen wir nicht wissen, was sie sind“. Auf den Spuren ästhetischer Erfahrung im Religionsunterricht, in: *W. H. Ritter* (Anm. 11), 115–150.

⁴⁰ Vgl. *Joseph B. Soloveitchik*, Halakhic Man, aus dem Hebr. übers. v. Lawrence Kaplan, Philadelphia 1983, bes. 19 f. 24–29. 37 f. 101. 107 f.

tizipiert, und das gilt, egal, ob es um das große Thema der Liebe zum Nächsten geht oder um den Krug, der auf einem Gehsteig steht.

2.3. Der Beliebigkeit trotzen – Haggada und Halacha, Bibel und Leben, Ethik und Ästhetik im Wechselschritt

Die dritte These: *Christliche Predigt kann von den Rabbinen lernen, Ethik und Ästhetik in ein herausforderndes Wechselspiel zu bringen und dabei die Kleinigkeiten des Alltags nicht zu vergessen.*

Seit *Gerhard Marcel Martin* 1983 die Predigt als „offenes Kunstwerk“ bezeichnete, reißt die Diskussion über die Möglichkeiten und Grenzen der Aufnahme dieser Metapher *Umberto Ecos* in homiletischer Perspektive nicht ab. Wie ein *cantus firmus* zieht sich dabei eine Befürchtung immer wieder durch die Diskussion: Besteht, so fragen viele, nicht die Gefahr, dass unsere dann auch so offene Kanzelrede *beliebig* wird?⁴¹

Ich meine: der Vorwurf der Beliebigkeit gegenüber dem „offenen Kunstwerk“ wird dadurch nicht richtiger, dass er immer wieder wiederholt wird.⁴² Und keinesfalls wäre dem Vorwurf dadurch zu begegnen, dass nun eben doch die vermeintliche Eindeutigkeit begrifflicher Rede gegen die vermeintliche Beliebigkeit des „offenen Kunstwerks Predigt“ gesetzt würde. Ein anderes Problem christlicher Kanzelrede aber scheint mir im Hintergrund mancher Diskussionen um Offenheit bzw. Beliebigkeit zu stecken. Bringe ich es auf eine analoge jüdische Begrifflichkeit, so ließe sich fragen: Steht unsere evangelische Predigt nicht oft genug in der Gefahr, die *Halacha* zu vergessen und stattdessen nur noch *Haggada* predigen zu wollen?

Abraham Joshua Heschel erkannte bereits vor vielen Jahren genau dies als das eigentliche Problem des Protestantismus. Er diagnostizierte einen typisch protestantischen Ausfall der „Gebote der Unterweisung“ und damit einen Ausfall der Wahrnehmung des konkreten Lebens des Christenmenschen in der Welt.⁴³

Auch im Blick auf das Judentum urteilte Heschel streng, wenn entweder die Dimension der Haggada oder umgekehrt die Dimension der Halacha überbetont wurde und wird. „Panhalachismus“ nannte er jene Strömung vor allem des orthodoxen Judentums, die die Halacha über alles betont – und die Haggada vergisst.⁴⁴ Analog ließe sich das umgekehrte Phänomen als ‚Panhaggadismus‘

⁴¹ Vgl. dazu z. B. den Sammelband *Erich Garhammer / Heinz-Günther Schöttler* (Hg.), *Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik*, München 1998.

⁴² Vgl. dazu auch *Wilfried Engemann*, *Der Spielraum der Predigt und der Ernst der Verkündigung*, in: ebd., 180–200.

⁴³ Vgl. *Abraham Joshua Heschel*, *Erneuerung des Protestantismus. Eine jüdische Stimme, in: ders., Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz*, InfJud 6, aus dem Engl. übers. v. Ruth Olmesdahl, Neukirchen-Vluyn 1985, 137–144.

⁴⁴ Vgl. *Abraham Joshua Heschel*, *Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums*, aus dem Engl. übers. v. Ida Maria Solltman; neu bearb. v. Ruth Olmesdahl, Neukirchen-Vluyn/Berlin 2000, 248.253 f.

bezeichnen.⁴⁵ Für Abraham Joshua Heschel gehört beides zusammen: Haggada und Halacha.⁴⁶ Mit der Haggada erzählt man sich hinein in die die Zeiten übergreifende Geschichte der Tora, in die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel und der Welt. Die Halacha garantiert demgegenüber den Bezug auf die Gemeinschaft derer, die so handeln, und die Stetigkeit eines Lebens im Kontext der Gebote. Sie hebt die Handlung, so Heschel,

„von der Ebene individuellen Tuns auf die einer ewigen Begegnung zwischen dem Volk Israel und Gott [...], von der Ebene einer gelegentlichen Erfahrung auf die eines dauernden Bundes.“⁴⁷

Pointiert kann Heschel daher sagen:

„Der Kern des Judentums ist das Aufeinanderbezogensein von Halacha und Agada. Halacha ohne Agada ist tot; Agada ohne Halacha wird Wildwuchs.“⁴⁸

Würde Heschel uns Protestanten einordnen müssen, so könnte er uns wohl als notorische Panhaggadisten beschreiben.

Freilich: Der Antagonismus zwischen Haggada und Halacha ist alt. Bereits in rabbinischer Zeit gab es Menschen, die eher der Haggada oder eher der Halacha zuneigten. Und es gab nicht wenige Konflikte zwischen diesen beiden Typen. So war in rabbinischen Kreisen die Halacha meist beliebter als die Haggada. Einmal meinte R. Seir sogar abschätzig: „Sie [die Haggada, AD] läßt sich hin- und herdrehen und wenden, aber lernen läßt sich aus ihr nichts.“⁴⁹

Andererseits aber erfreute sich die Haggada gegenüber der Halacha beim ‚Volk‘ nicht selten größerer Beliebtheit. Dies zeigt etwa eine Erzählung aus dem Talmud (bSot 40a). Da geht es um zwei Rabbinen, die in eine Ortschaft kommen und dort sprechen. Der eine, Rabbi Abahu, lehrt Haggada, der andere, Rabbi Chija bar Abba, lehrt Halacha. Im Talmud erfahren wir, was dann geschieht:

„R. Abahu und R. Chija b. Abba kamen in eine Ortschaft. R. Abahu trug Haggada und R. Chija Halacha vor. Alle Welt ließ R. Chija b. Abba [den Halachalehrer] unbeachtet und ging zu R. Abahu [den Lehrer der Haggada], worüber jener sich grämte. Da sprach er [nämlich R. Abahu] zu ihm [dem Halachalehrer, R. Chija]: Ich will dir ein Gleichnis sagen. Womit ist dies zu vergleichen? Mit zwei Menschen,

⁴⁵ Den Begriff „pan-aggadists“ gebraucht *Neil Gillman*, *Jewish Expression Takes many Forms*, in: *Jewish News* 55/20, 10.1.2003.

⁴⁶ Vgl. hier Heschels berühmtes Wort: „Auf zwei Worten/Dingen steht die Tora: auf der Halacha und auf der Haggada“ (*Abraham Joshua Heschel*, *Theology of Ancient Judaism*, 2 Bd., London / New York, 1962/1965, Bd. 1, 1; Übersetzung AD).

⁴⁷ *Abraham Joshua Heschel*, *Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik*, InfJud 3, aus dem Engl. übers. v. Uwe Cordt, Neukirchen-Vluyn 1982, 47.

⁴⁸ *A. J. Heschel* (Anm. 44), 259.

⁴⁹ *Leo Baeck*, *Der alte Widerspruch gegen die Haggada*, in: *ders.*, *Aus Drei Jahrtausenden. Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte*, Leo Baeck Werke Bd. 4, hg. v. Albert H. Friedlander, Bertold Klappert und Werner Licharz, Gütersloh 2000, (182–190) 183.

von denen einer Edelsteine und einer allerlei Nähgeräte verkauft. Zu wem laufen sie hin? Doch wohl zu dem, der allerlei Nähgeräte verkauft.“⁵⁰

Der enttäuschte Halacha-Lehrer soll getröstet werden. Es sei doch klar: Das, was man alltäglich am dringendsten braucht, besorgt man zunächst: das Nähgerät, also die erbaulich haggadischen Aussagen. Die kostbaren Edelsteine der Halacha aber, die würdigt und ehrt man zwar, kauft man aber nicht ständig ein. Aber Rabbi Chija lässt sich nicht trösten. Er bleibt, so erzählt der Talmud, beunruhigt, weil die Halacha das Volk nicht zu interessieren scheint.

Mit Heschel gilt: Wenn Haggada ohne Halacha getrieben wird, oder umgekehrt Halacha ohne Haggada, dann entsteht eine spezifische Schiefelage. Dann besteht im einen Fall die Gefahr, dass sich eine Theologie ergibt, die das Leben in all seinen unterschiedlichen Wegen und Formen nicht mehr beachtet. Und umgekehrt besteht die Gefahr, dass sich die theologische Beschäftigung in den Kleinigkeiten des Alltags verliert, dass auf hohem Niveau über Krüge auf dem Gehsteig nachgedacht wird und dabei der Zusammenhang verloren geht, die Geschichte Gottes mit der Welt und seinem Volk Israel.

Zurück zur Predigtrede: Vielleicht ist es die panhaggadische Tendenz vieler christlicher Predigten, die ein Gefühl des Ungenügens hinterlässt. Vielleicht ist es die Tendenz, ästhetisch zu predigen – und dabei den unaufgebbaren Konnex von Ethik und Ästhetik zu vernachlässigen. Vielleicht fehlt oft genug der konkrete Blick auf die Fälle des Lebens und die phantasievolle Suche nach dem neuen Leben mitten im alten – bis in die Kleinigkeiten des Alltags hinein.⁵¹ Vielleicht müssten wir das spezifische Wechselspiel von Haggada und Halacha wieder lernen – und auch in christlicher Predigt, mit einem Kunstwort gesagt, „haggalachisch“ reden.

Sicher wäre es dazu unerlässlich, alte Schemata der Abgrenzung endgültig hinter uns zu lassen. Jüdische Gesetzlichkeit, jüdische Werkgerechtigkeit – Begriffe wie diese verstellen den Blick für die Phantasie der Halacha, für die Phantasie einer Spiritualität, die sich nicht auf die Innerlichkeit des Menschen allein bezieht, sondern auch die Fragen der konkreten Lebensgestaltung nicht aus der Reflexion des Glaubens entlässt, eine Spiritualität, die gerade so das „Reich des Möglichen“ erkundet⁵² und „den Willen zum besseren Leben“ wach hält⁵³. Es wäre eine Predigt, die dazu beitragen würde, dass Hörerinnen

⁵⁰ Zitiert in eigener Übersetzung, die sich an *L. Goldschmidt* (Anm. 20), Bd. 6, 137, anlehnt.

⁵¹ Vgl. hierzu in dogmatischer Perspektive vor allem *Friedrich-Wilhelm Marquardt*, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*, München 1992, 166–262 [Prolegomena zur Dogmatik als Evangelische Halacha]; vgl. in praktisch-theologischer Perspektive ähnlich, aber ohne Bezug auf die rabbinischen Sprachformen Haggada und Halacha, *Wilfried Engemann*, *Die Lebenskunst und das Evangelium. Über eine zentrale Aufgabe und deren Herausforderung für die Praktische Theologie*, in: *ThLZ* 129, 2004, 875–896, bes. 894 f.

⁵² Vgl. *G. Linde*, Art. Phantasie III (Anm. 15), 1261.

⁵³ Vgl. *Ernst Bloch*: „Phantasie hält den Willen zum besseren Leben wach“; zit. nach *W. Albrecht* (Anm. 6), 469.

und Hörer in der Predigt und durch die Predigt zu *poietaei logou*, zu „Tättern des Wortes“ (Jak 1,22) würden.

Drei Thesen waren das zu einer christlichen Homiletik, die bereit ist von jüdischen Sprachformen zu lernen. Drei exemplarische Thesen, die zeigen sollten, wie Haggada und Halacha zu einer neuen Begeisterung für die kreative *und* genaue, phantasievolle *und* akribische Erkundung des biblischen Wortes motivieren könnten. Abschließend noch einmal zurück zu Hans-Werner Surkau. In seiner 1965 erschienenen Studie „Vom Text zum Unterrichtsentwurf“ blickt er auf den Umgang mit biblischen Texten durch Lehrerinnen und Lehrer und schreibt:

„Daß bei jedem neuen Versuch, einen schon lange bekannten Text zu verstehen, sich noch ein bisher unbekanntes Verstehen auftun kann, weiß niemand besser als der Lehrer. Es zeigt, daß das Evangelium lebendige Stimme ist, und ermuntert dazu, mit unserem Bemühen um den Text nicht aufzuhören.“

Nicht ohne Humor fährt Surkau dann fort:

„So wahr Gott sich selbst erschließt, so wahr kann das Wort, wonach der Herr es den Seinen in ihrem Schlaf schenkt, keine Regel für die Auslegungsarbeit abgeben.“⁵⁴

Soweit Hans-Werner Surkau. Es gilt also, dranzubleiben, phantasievoll *und* akribisch, an diesem verheißungsvollen Gotteswort.

Dr. Alexander Deeg, Jahrgang 1972, ist wissenschaftlicher Assistent am Institut für Praktische Theologie der Universität Erlangen.
Institut für Praktische Theologie, Kochstraße 6, D-91054 Erlangen
E-Mail: alexander.deeg@theologie.uni-erlangen.de

⁵⁴ Hans-Werner Surkau, Vom Text zum Unterrichtsentwurf, HGA 31/32, Gütersloh 1965, 36.