

Faktische Kanones und der Kanon der Kirche

Überlegungen angesichts der Diskussionen um die Rolle der Bibel in der evangelischen Kirche, um die Kanonizität des Alten Testaments und die Revision der Lese- und Predigtperikopen

Alexander Deeg

Factual Canon and the Canon of the Church: Considerations in View of Current Discussions on the Role of the Bible in the Protestant Church, about the Canonicity of the Old Testament and about the Revision of the Lectionary and the Sermon Pericopes. The author feels challenged by an article in the April issue of this journal and also enters into a current discussion on Notger Slenczka's position. He criticizes a theology which combines the idea of an essence of Christianity with questioning the canonicity of the Old Testament. As a reservoir of plurality this part of the Bible plays a vital and growing role in Christian preaching. It opens up Christian identity and keeps it humble.

1. Kontroversen um die Bibel – vier Schlaglichter

Das große Thema und die große Leidenschaft der Reformatoren – die Bibel – ist in diesen Monaten gegen Ende der Reformationsdekade in unterschiedlichen kirchlichen und theologischen Diskursen auf äußerst disparate Weise präsent. Vier dieser Diskurse seien erwähnt:

(1) Da ist zunächst *Notger Slenczka*, der in einem im Jahr 2013 publizierten Vortrag im Sinne einer akademischen Provokation die Kanonizität des Alten Testaments in der Spur von Schleiermacher und Harnack bestritt und damit eineinhalb Jahre nach der ersten Veröffentlichung dieses Beitrags eine erregte Diskussion auslöste, die auch die Feuilletons mehrerer Tageszeitungen erreichte.¹

¹ Vgl. *Notger Slenczka*, Die Kirche und das Alte Testament, in: Marburger Jahrbuch Theologie XXV, Leipzig 2013, 83 – 119 – und vgl. dazu und darüber hinaus die Zusammenstellung einiger Texte zum Thema auf der Homepage des Berliner Systematikers (<https://www.theologie.hu-berlin.de/de/st/AT> [Zugriff vom 04.05.2015]) sowie unter <http://www.reformiert-info.de/14259-0-8-14.html> [Zugriff vom 04.05.2015]. Die grundlegende „Provokation“ findet sich bereits im ersten Absatz des Beitrags: „„Provocare“ heißt: herausrufen. Wer sich in Selbstverständlichkeiten eingerichtet hat, hat es verdient, durch Infragestellung dieser Selbstverständlichkeiten aus ihnen herausgerufen zu werden. Das ist die Absicht des folgenden Textes. In ihm bündele ich vorausgehende Überlegungen zu der These, dass das AT in der Tat, wie Harnack vorgeschlagen hat, eine kanonische Geltung in der Kirche nicht haben sollte“ (83).

(2) Da ist – deutlich konträr – der 2014 vorgelegte Vorschlag zur Revision der Lese- und Predigtperikopen,² der in den Landeskirchen auf ein erfreulich breites Echo stößt, in zahlreichen Gemeinden erprobt wird und dazu führt, dass vielerorts mit einiger Leidenschaft bisher ungepredigte Bibeltexte gelesen und im Blick auf ihre Lektionabilität und Prädikabilität kritisch beurteilt werden. Dies gilt vor allem für *alttestamentliche* Texte, da die wesentliche Neuerung der Erprobung – ganz in Übereinstimmung mit der empirischen Erhebung unter Verkündigerinnen und Verkündigern vor dem Revisionsprozess³ und ganz im Gegensatz zu Slenczkas Einwurf – darin besteht, den Anteil der Lese- und Predigtperikopen aus dem Alten Testament gegenüber dem bisher gültigen Perikopenmodell etwa zu verdoppeln.

(3) In manchen Kirchen der EKD wird heftig über die Rolle und Bedeutung der Bibel für gegenwärtige ethische Fragestellungen diskutiert – so etwa in der sächsischen Landeskirche, in der drei Jahre lang ein „Gesprächsprozess“ stattfand, ausgelöst durch den Beschluss der Landessynode, ein Zusammenleben homosexueller Paare in eingetragener Lebensgemeinschaft im Pfarrhaus (im Rahmen entsprechender EKD-Regelungen) zu ermöglichen. Am Ende dieses Gesprächsprozesses, in dem es nicht nur um die Beurteilung einiger weniger alt- und neutestamentlicher Bibelstellen zur Homosexualität ging,⁴ sondern auch um die biblische Hermeneutik generell und die gegenwärtige Relevanz historisch-kritischer Exegese, konnte die Synode immerhin darin übereinstimmen, dass man sich innerhalb der sächsischen Landeskirche *nicht* einig ist, gleichzeitig aber gemeinsam weiter um die Schrift und mit der Schrift ringen will.⁵

(4) In der April-Ausgabe dieser Zeitschrift hat auch *Georg Raatz* die Frage nach der Bibel thematisiert. Dabei nimmt er die so genannte „Krise des Schriftprinzips“ zum Ausgangspunkt einer mindestens merkwürdig zu nennenden Hierarchisierung der vier sola-Prädikationen der Reformation. Im Ergebnis findet sich das „sola scriptura“ dabei nur auf dem vierten und

2 Vgl. Neuordnung der gottesdienstlichen Lesungen und Predigttexte. Entwurf zur Erprobung im Auftrag von EKD, UEK und VELKD, Hannover 2014 [vgl. www.perikopenrevision.de].

3 Vgl. *Gert Pickel / Wolfgang Ratzmann*, Gesagt wird – Eine empirische Studie zur Rezeption der gottesdienstlichen Lesungen, in: Kirchenamt der EKD/Amt der UEK/Amt der VELKD (Hg.), Auf dem Weg zur Perikopenrevision. Dokumentation einer wissenschaftlichen Fachtagung, Hannover 2010, 95–109, vgl. bes. 104; vgl. auch *Gert Pickel*, Reform oder Nicht-Reform ist die Frage. Empirische Ergebnisse zum Reformwunsch der gottesdienstlichen Lesungen bei Praxisexperten, in: PTh 101 (2012), 10–29.

4 Vgl. dazu und zur hermeneutischen Einordnung *Jens Herzer*, „Der Buchstabe tötet“ (2 Kor 3, 6). Exegetische und hermeneutische Überlegungen zur aktuellen Debatte um die Homosexualität, in: EvTh 75 (2015), 6–21.

5 Vgl. http://www.evlks.de/doc/a_42_TA_Gespraechsprozess_beschlossen.pdf [Zugriff am 04.05.2015].

damit letzten Platz (nach „sola fide“, „sola gratia“ und „solus Christus“, die in dieser Reihenfolge die Plätze eins bis drei einnehmen). Statt „Schriftprinzip“ müsse es um eine „Wesensbestimmung des Christentums“ gehen, so seine Überschrift und sein grundlegendes Plädoyer.⁶

So merkwürdig mir manches erscheint, was gegenwärtig gesagt und gefordert wird, so erfreulich erscheint es mir doch, dass die Bibel überhaupt wieder Gegenstand kirchlicher und theologischer Diskurse im evangelischen Bereich ist. In diesem Kontext versteht sich der folgende Beitrag 1. als ein Plädoyer für ein evangelisches Schriftprinzip, das gegenüber biblizistischer Verengung und gegenüber ‚liberaler‘ Vereindeutigung und Bibel-Verdunstung in die Weite vielfältiger Rezeptionen der Bibel führt; 2. als ein Plädoyer für den Kanon als Schutzraum der Pluralität und für die muntere Produktion vielfältiger Kanones in Theologie, Kirche und Gesellschaft; 3. als ein Plädoyer für den Kanon aus Altem *und* Neuem, Erstem *und* Zweitem Testament im Sinne einer verheißungsvoll offenen christlichen Identität im Dialog mit dem Judentum – und insgesamt als ein Plädoyer für Bibel-Leselust als Kennzeichen evangelischen Christseins.

Die genannten Themenfelder sind Stoff genug für mehrere Monographien und zahlreiche Fachtagungen. Daher bleibt das Folgende thetisch, notwendig aphoristisch und offen für weitere Diskussionen; und wenn man den folgenden Zeilen hier und dort ein wenig Verwunderung über manche gegenwärtige Diskussionsbeiträge und das eine oder andere Kopfschütteln abspürt, dann entspricht das durchaus der Haltung des Verfassers.

2. Das evangelische ‚Schriftprinzip‘: der Weg in eine christliche Existenz als *perpetuum hermeneuticum*

Ja, es gibt Problemfragen im Umgang mit der Bibel in der Neuzeit. Die fundamentalistische Verwechslung der Wahrheit der Bibel mit historischer ‚Wirklichkeit‘ gehört ebenso dazu wie die biblizistische Verzweckung der Bibel als Steinbruch für die Begründung dogmatischer Erkenntnisse oder (vor allem) ethisch-moralischer Argumentationen (die Debatten um die Homosexualität sind sicherlich ein treffendes gegenwärtiges Beispiel dafür). Dennoch aber scheint mir die ‚Krise‘ des evangelischen Schriftprinzips eine zu sein, die vor allem jene Theologen und Theologinnen nicht müde werden herbeizureden, für die die Bibel eher eine Last auf dem Weg ihrer eigenen Argumentation ist denn eine Quelle, aus der ihre eigene Theologie auf immer

6 Vgl. Georg Raatz, Schriftprinzip oder Wesensbestimmung des Christentums? Anmerkungen zur Differenz von Luthers normativem Schriftprinzip und faktischem Schriftgebrauch, in: PTh 104 (2015), 159–172. Es verbindet diesen Diskurs mit dem Notger Slenczkas, dass Raatz lediglich dem Neuen Testament theologische Bedeutung zuzuschreiben scheint; vgl. a. a. O., 169.

neue Weise entspringt. Sicherlich wäre manche theologische Argumentation einfacher, wenn es die Bibel als notwendigen Bezugspunkt oder – schärfer – als ‚norma normans‘⁷ evangelisch-theologischer Reflexion nicht gäbe – dieses überaus vielfältige, in vieler Hinsicht widersprüchliche und oftmals ärgerliche, in seinem Textbestand einfach auch alte Buch.

Georg Raatz dreht daher die Argumentation einfach um: Nicht etwa die Bibel und ihre Auslegung seien in der Lage, die Theologie, die Kirche und jeden einzelnen Christenmenschen immer neu in Frage zu stellen und herauszufordern, sondern gerade umgekehrt müsse der Theologe aus der Erkenntnis des ‚Wesens‘ des Christlichen die Bibel kritisch unterscheidend betrachten und aufweisen, welche Texte in diesem Korpus angesichts des erkannten ‚Wesens‘ noch wichtig und welche mehr oder weniger oder völlig unbedeutend seien. Das Kriterium kann dabei nur sein, ob die entsprechenden Texte zur Verifikation der eigenen, längst erkannten Wahrheit des Christlichen taugen oder nicht.

Raatz beruft sich dabei auf Luther; freilich (wie er allerdings selbst einräumt) auf einen ziemlich eklektischen Luther. Genau genommen ist es *ein* Satz Luthers, der diese Position eines neuzeitlichen subjekttheoretisch formatierten Protestantismus beweisen soll:

„Aus diesem allen kannst du nun recht über alle Bücher urteilen und unterscheiden, welches die besten sind. Denn das Evangelium des Johannes und die Briefe des Paulus, insbesondere der an die Römer, und der erste Brief des Petrus sind nämlich der rechte Kern und das Mark unter allen Büchern, welche auch billig die ersten sein sollten.“⁸

Ja, Luther kann in der Vorrede zu seinem Septembertestament 1522 so formulieren (freilich aber fügt er gleich hinzu, er rate jedem Christen, diese Bücher „am ersten und aller meysten“ zu lesen⁹ – keineswegs aber die anderen lieber nicht in die Lektürebemühung einzubeziehen).

Ich behaupte: Das, was ‚Evangelium‘ bedeutet, konnte Luther nur wissen, weil er sein ‚geistliches Leben‘, sein Predigtamt und seine Theologie als einen beständigen lektoralen Zirkel begriff, der jede Linearität unterläuft und in ein Wechselspiel aus immer neuer Lektüre, immer neuer theologischer Erkenntnis und geistlicher Erfahrung führt. Kurz: Was die Bibel sagt, ergibt sich immer nur durch die jeweils neue Lektüre der Bibel. Anders wäre es m. E. (sehr pragmatisch argumentiert) völlig unverständlich, warum Luther

7 „Solcher gestalt wird der unterschied zwischen der heiligen Schrifft, altes und neuen Testaments, und allen andern Schrifften erhalten und bleibt allein die heilige Schrift der einzige Richter, Regel und Richtschnur, nach welcher als dem einigen Probirstein sollen und müsen alle Leren erkant und geurteilt werden, ob sie gut oder böß, recht oder unrecht sein“ (FC.Epitome, BSELK, 1218; vgl. insgesamt 1216–1219).

8 WA DB 6,10, hier zitiert nach Raatz [Anm. 6], 161 f.

9 WA DB 6,10.

mit seinen Mitarbeitern ein Leben lang an der Aufgabe der Bibelübersetzung blieb – und nicht etwa mit seinem Septembertestament 1522 aufhörte – was ja möglich gewesen wäre, wenn er das Gefühl gehabt hätte, nun mehr als nur ausreichenden Grund für die gültige ‚Wesensbestimmung des Christlichen‘ gefunden zu haben. Nein, er setzte die meiste Energie seines Lebens darein, die Bibel zu übersetzen (und übrigens mit großer Akribie auch jene Texte, die er theologisch 1522 für einigermaßen verzichtbar hielt – wie die Offenbarung des Johannes, den Hebräerbrief, den Jakobus- und den Judasbrief).

In der Vorrede zum ersten Band der Deutschen Schriften (1539) relativiert Luther siebzehn Jahre später seine eigene theologische Arbeit und Erkenntnis eindrucksvoll zugunsten der herausgehobenen Bedeutung der Bibel. Er erklärt, er hätte es gerne gesehen, wenn seine Bücher untergegangen wären, damit allein die Heilige Schrift übrig bleibe.¹⁰ Gleichzeitig ruft er in dieser Vorrede zur Meditation der Schrift auf – und d.h.: zur Wahrnehmung ihrer wörtlichen Materialität und verbalen Widerständigkeit.

„Nicht allein im hertzen, sondern auch eusserlich die mündliche rede und buchstabische wort im Buch immer treiben und reiben, lesen und widerlesen, mit vleissigem auffmercken und nachdencken, was der heilige Geist damit meineth. [...] Denn Gott will dir seinen Geist nicht geben on das eusserliche wort [...].“¹¹

Ganz auf dieser Linie notierte der Reformator dann bekanntlich auf einem Zettel am 16. Februar 1546 und damit eineinhalb Tage vor seinem Tod:

„[...] Virgilium in Bucolicis & Georgicis nemo potest intelligere, nisi fuerit quinque annis Pastor aut Agricola. Ciceronem in Epistolis (sic percipio) nemo intelliget, nisi XL annis versatus sit in Rep. aliqua insigni. Scriptores Sanctos sciat se nemo gustasse satis, nisi 100 annis cum prophetis Ecclesias gubernarit. [...] Hanc tu ne diuinam Aeneida tenta, Sed vestigia pronus adora. Wir sind Bettler: hoc est verum.“¹²

Luther, der die Bibel kannte wie kaum ein anderer, blieb ein Leben lang Übersetzer, Forscher – und „Bettler“ im Angesicht dieses Buches, das für den radikalen Sturz der Autoritäten in der Zeit der Reformation steht. Die Autorität der Schrift und des darin offenbarten und durch die Lektüre und Predigt der Bibel erkennbaren Evangeliums wird gegen die Autorität der Tradition, der Hierarchie, des Lehramtes und der Institution in Stellung gebracht. Darauf hatte Luther in der Leipziger Disputation 1519 gegen Eck hingewiesen. Und mit dieser Bindung des eigenen Gewissens an das in der

10 Vgl. WA 50, 657, 1–11.

11 WA 50, 659, 22–25.32 f. Vgl. zur Bedeutung der Bibel bei Luther auch *Albrecht Beutel*, *Theologie als Schriftauslegung*, in: ders. (Hg.), *Luther Handbuch*, Tübingen 2005, 444–449.

12 WA 48,241.

Schrift Erkannte stand er bekanntlich „gefangen in dem Worte Gottes“ in Worms 1521 vor Kaiser und Reich.¹³

Es geht daher nicht *entweder* um Schriftautorität *oder* um die eigene theologische Erkenntnis und Verantwortung, sondern die Pointe evangelischen Umgangs mit der Schrift liegt in der unauflöselichen Interrelation beider Aspekte.¹⁴ Die Schrift nicht ohne die eigene persönliche und theologische Verantwortung – und die eigene Erkenntnis nicht ohne die Schrift, die als ‚äußeres Wort‘ überhaupt erst in der Lage ist, das Subjekt aus den immer gleichen Strukturen des Denkens, Fühlens und Wissens herauszuführen! Schriftautorität ist daher bei Luther etwas völlig anderes als die fundamentalistische oder biblizistische Behauptung der ‚Wahrheit‘ der Schrift – so als gebe es diese im Singular und ohne das erkennende und immer auch irrende und bleibend zeitgebundene Subjekt in seiner Individualität und im Kontext der Auslegungsgemeinschaft, in der es steht.

Hinzu kommt aber ein theologischer Aspekt, der die Erwartung, die auf der immer neuen Lektüre der Bibel liegt, begründet. 1530 sagt Luther in einer Predigt über die Worte der Bibel:

„Das sind die größten Wunder, daß sich Gott so tief herniederläßt und senkt sich in die Buchstaben und spricht: Da hat mich ein Mensch gemalt mit Tinte und Feder. Trotz dem Teufel! Diese Buchstaben sollen die Kraft geben, die Menschen zu erlösen.“¹⁵

Es gibt nicht nur eine ‚Inkarnation‘ des göttlichen Wortes in Luthers Theologie, sondern auch eine ‚Inverbation‘ Gottes, eine Buchstabenwerdung. Ja, es sind nur menschliche Worte, die in der Bibel vorliegen. Und mit Sicherheit wurde auf dieser Welt schon Klügeres geschrieben und Schöneres gedichtet. Aber dennoch sind gerade diese Worte „vehiculum gratiae dei“¹⁶, wie Luther im Kleinen Galaterkommentar 1519 sagen kann, „Gefährt der Gnade Gottes“.

Anders formuliert: Wenn Menschen die Bibel lesen, liegt darauf die Verheißung, dass sich *in, mit und unter* diesen manchmal schönen, manchmal dürftigen, manchmal großen, manchmal schlichten Worten, Bildern und Geschichten Gott selbst immer neu zu Wort meldet. Und das heißt: dass er jenes Wort spricht, das sich niemand selbst sagen kann, jenes Wort, das bei aller semantischen Bekanntheit, die es haben mag, *fremdes*

13 Es ist interessant, dass Raatz das „Statement in Worms“ auf „Vernunftgründe und Gewissen“ reduziert (vgl. Raatz [Anm. 6], 165).

14 Diesen Aspekt deutet Raatz immerhin an (vgl. Raatz [Anm. 6], 167), bleibt dann aber leider nicht dabei stehen, sondern lässt seine Hierarchisierung der Exklusivpartikel der Reformation folgen.

15 *Martin Luther*, Predigten auf Grund von Nachschriften Georg Rörers und Anton Lauterbachs, bearbeitet von Georg Buchwald, Bd. 2: Vom 16. Oktober 1530 bis zum 14. April 1532, Gütersloh 1926, 588 [die Hervorhebung im Original wurde entfernt].

16 WA 2, 509.

Wort bleibt – heilsam fremd, weil es sich einmischt in die Worte dieser Welt und in die Vielfalt gelebten Lebens und als ‚Gottes Wort‘ (und damit als befreiendes Evangelium oder als bindendes und forderndes Gesetz) begegnet. Darauf kann christliche Existenz nicht verzichten; sie ist *perpetuum hermeneuticum*.¹⁷ Es gibt einen beständigen rekursiven Zusammenhang zwischen christlicher Existenz und Lektüre der Bibel, aber auch zwischen theologischer Arbeit und Lektüre der Bibel. Pneumatologisch formuliert: Um die Schrift zu verstehen, brauchen Menschen den Geist, den sie aber nicht einfach haben (das wäre in der Situation des 16. Jahrhunderts das spiritualistische Problem), sondern nirgendwo anders als in der Schrift finden. Oder mit Luthers eigenen Worten:

„... die Schrift solle alleine durch den Geist verstanden werden, durch den sie geschrieben ist, welchen Geist du nirgends gegenwärtiger und lebendiger finden kannst, denn eben in seiner heiligen Schrift, die er geschrieben hat.“¹⁸

Diese dynamische lutherische Hermeneutik ist anstrengend: Sie führt nie zu einem Ende, sondern immer nur zu neuen Anfängen. Sie ist letztlich auch methodisch nicht zu beherrschen – und entzieht das Verstehen auch den Theologinnen und Theologen immer wieder auf heilsame Weise.

Wenn das nicht so wäre, wäre Theologie eine einigermaßen traurige und vor allem unevangelisch autoritäre Wissenschaft. Es gäbe dann Theologen und Theologinnen, die wissen, was das ‚Wesen‘ des Christlichen ist – und dafür natürlich auch Belege in der Schrift finden. Die verheißungsvolle, offene Suche der Vielen, die auf der Grundlage der Bibel und der Fragen ihrer Zeit immer neu erkunden, was als Evangelium heute gehört wird, wäre mit einer solchen Theologie schnell am Ende.¹⁹ Die Lust, Sonntag für Sonntag aufs Neue zu predigen, wäre mit einer solchen Theologie schnell beerdigt (weil ich am Ende ja doch schon weiß, was zu sagen sein wird!). Statt der Bibel bräuchten wir faktisch nur noch die korrekte Dogmatik, die sich dann als eine Art neues Lehramt die Autorität über die Bestimmung des christlichen Wesens anmaßen, sich aber zugleich in recht allgemeinen Sätzen schnell verflüchtigen würde.²⁰

17 Diesen Begriff verdanke ich *Guiseppe Veltri*, der ihn im Blick auf die ständige Erneuerung der Tradition in der jüdischen Hermeneutik verwendet (vgl. ders., *Gegenwart der Tradition. Studien zur jüdischen Literatur und Kulturgeschichte*, Supplements to the *Journal for the Study of Judaism* 69, Leiden/Boston/Köln 2002, XIII).

18 *Assertio omnium articolorum* [1520], WA 7,96 f.

19 Es ist auffällig, dass Raatz keine Subjekte benennt, wenn es um die Frage geht, *wer* denn nun das Wesen des Christlichen ermitteln und erarbeiten soll. Er schreibt verschleiern: „Vielmehr gilt es, den ‚Kern und das Mark‘ vermittels eines selbst verantworteten Konzeptes von Religion und Christentum für jede Zeit und für jeden religionskulturellen Kontext neu zu formulieren“ (*Raatz* [Anm. 6], 171).

20 Vgl. die Bestimmung des Wesens des Christlichen bei Raatz: „Luther verstand unter christlicher Religion ein Selbst und Gottesverhältnis, in welchem es um die tiefsten

Kurz: Eine Hierarchisierung der sola-Prädikationen ist absurd, weil es um das dynamische Wechselspiel und die bleibende Interaktion geht: Glaube nicht ohne Gnade, nicht ohne Christus, nicht ohne Bibel! So sehr Christenmenschen gefordert sind, zu jeder Zeit neu zu sagen, was ‚das Christliche‘ für sie bedeutet und in dieser Hinsicht Rechenschaft zu geben über die Hoffnung, die in ihnen ist (vgl. 1 Petr 3, 15), und so sehr Theologinnen und Theologen Helfer sind bei dieser immer neuen Sprachfindung, so wenig bedeutet dies doch, dass die Theologie das Recht oder die Möglichkeit hätte, die Dynamik ständig neuer evangelischer Selbstvergewisserung im Umgang mit der Bibel zu arretieren. Genau das Gegenteil ist ihre Aufgabe: zu genau dieser Suche und Vergewisserung beständig neu zu animieren und die Orte und Zeiten dafür (vgl. CA V) zu reflektieren.

3. Der eine Kanon, die Vielzahl der Kanones und die Ermöglichung von Pluralität

Notger Slenczka, der Kritiker der Kanonizität des Alten Testaments, und Georg Ratz, der Kritiker eines evangelischen Schriftprinzips, stimmen in ihrer subjektivitätstheologischen Grundausrichtung überein. Auch bei Slenczka ist es eine Einsicht in das „gegenwärtige fromme Selbstbewusstsein“²¹, das sich heutzutage vermeintlich so deutlich artikulieren könne, dass es gegenüber dem Alten Testament in seinem Partikularismus einer „Stammesreligion“²² und in seiner „vorchristlichen“ Gottes-, Welt- und Menschenerfahrung nur „fremdeln“ kann.²³ In seinem Beitrag aus dem Jahr 2013 behauptet Slenczka: „Damit ist aber das AT als Grundlage einer Predigt, die einen Text als Anrede an die Gemeinde auslegt, nicht mehr geeignet.“²⁴ Von dieser Konsequenz immerhin scheint der Berliner Systematiker in jüngeren Stellungnahmen eher abgerückt zu sein – wobei sie, wenn überhaupt von Kanonizität gesprochen wird – logisch und einsichtig wäre.

Ängste (Gesetz) und Hoffnungen des Menschen (Evangelium) geht; das Evangelium gilt ihm als Botschaft von einem Gott, der den Menschen in diesem Tiefsten ernst nimmt, sich ihm gegenüber als väterlich-gnädig erweist und ihm vergibt“ (Ratz [Anm. 6], 163). – Die Bibel weiß (wie z. B. auch Luthers Predigten) durchaus dynamischer, metaphernreicher und vielfältiger von Gottes Handeln an seinem Volk Israel und in Jesus Christus zu erzählen (und nicht nur zu erzählen!).

21 Vgl. Slenczka [Anm. 1], 111 u. ö.

22 Slenczka [Anm. 1], 94. Vgl. auch 111: „Das gegenwärtige fromme Selbstbewusstsein ist unfähig zur Aneignung der alttestamentlichen Texte genau aus dem Grund, dass ihnen das Bewusstsein der Universalität des Liebeswillens Gottes bzw. der Bedingungslosigkeit des Angenommenseins des Menschen eklatant fehlt.“

23 Vgl. Slenczka [Anm. 1], 119 [den Begriff des „Fremdelns“ hat Slenczka in jüngeren Beiträgen revoziert].

24 A.a.O., 118.

Slenczka behauptet, er würde mit seiner Argumentation lediglich auf einer theologischen Reflexionsebene nachvollziehen, was „in unserer Frömmigkeitspraxis“ gegeben sei.²⁵ Als Systematiker ist es augenscheinlich möglich, Aussagen über „unsere Frömmigkeitspraxis“ zu treffen, ohne sich von empirischen Erkenntnissen beeinflussen oder beunruhigen zu lassen. Eines der Ergebnisse der Vorstudie zur Perikopenrevision war ja der eindeutige Wunsch von Pfarrerinnen und Pfarrern, aber auch ehrenamtlich Verkündigenden und Kirchenmusikern, nach mehr Altem Testament.²⁶ Ganz anders als Slenczka behauptet, ‚fremdel‘ das christliche Selbstbewusstsein heutiger Predigerinnen und Prediger mit diesen Texten augenscheinlich nicht, sondern empfindet sie für gegenwärtige christliche Selbstbestimmung als außerordentlich hilfreich, vielleicht sogar: notwendig.

Freilich hat Slenczka dennoch in einem Punkt recht: In der kirchlichen Praxis wurde bisher (und wird auch durch die Revision der Lese- und Predigtperikopen) nur ein *selektiver* Kanon rezipiert. Manche Teile des Alten Testaments (aber auch nicht wenige des Neuen!) kommen in der kirchlichen Praxis eher selten vor.²⁷

Gerade deshalb aber ist der Kanon, so meine ich gegen Slenczka, eben nicht *unbedeutend* und der faktische und selektive Umgang mit dem Kanon in kirchlicher und privater Frömmigkeit bedeutet keine grundlegende Dekanonisierung. Der Kanon als dogmatische Vorgabe ist theologisch selbstverständlich bedeutsam, auch wenn in der Realität *immer nur* unterschiedliche (Teil-)Kanones rezipiert und beständig konstruiert und dekonstruiert werden.

Es gab noch nie eine Zeit in der Geschichte der Kirche, in der *der* Kanon der Bibel in seinem gesamten Umfang rezipiert worden wäre (wie sollte das angesichts der schieren Textmenge auch möglich sein?). Es gab noch nie eine Strömung, noch nie eine Gruppe, noch nie eine Gemeinde, die *den* Kanon als ganzen wahrgenommen hätte. Es ist durchaus berechtigt, was *Ernst Käsemann* schon vor vielen Jahren und damals nur im Blick auf das Neue Testament bemerkte: Der Kanon begründet nicht die Einheit der Kirche, sondern die Vielfalt der Konfessionen.²⁸

In der Kirche gibt es *den* Kanon folglich immer nur in einer Doppelgestalt: einerseits als das, was zwischen zwei Buchdeckeln insgesamt vorliegt; an-

25 A.a.O., 119.

26 Vgl. oben Anm. 3.

27 Dass aber auch Texte, mit denen manche gegenwärtig heftig ‚fremdeln‘, durchaus ihre Wirkungsgeschichte in der Kirche haben und hatten, zeigt etwa *Johannes Wachowski*, Die Leviten lesen. Untersuchungen zur liturgischen Präsenz des Buches Levitikus in Judentum und Christentum. Plädoyer für ein Torahjahr der Kirche (Arbeiten zur Praktischen Theologie 36), Leipzig 2008.

28 *Ernst Käsemann*, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen 1, Göttingen 1960, 214–223.

dererseits in einer Vielfalt unterschiedlicher Kanones. So ist z. B. jedes Perikopensystem einerseits ein Rezeptionsphänomen des biblischen Kanons, indem eine – wie auch immer geartete – Kommission auswählt und Kirchenleitungen bzw. Synoden beschließen, was für eine bestimmte Zeit gelesen und gepredigt werden soll (und was damit als besonders bedeutsam eingestuft wird). Andererseits ist jede Entscheidung einer bestimmten Zeit für bestimmte Perikopen immer auch selbst ein kanonproduktives Phänomen, indem die potentielle Vielfalt der Bibel auf einen bestimmten Bereich an Texten eingegrenzt wird. Ähnliche faktische Kanonisierungen existieren auch dort, wo Lehrplankommissionen Texte bestimmen, die im Religionsunterricht vorkommen sollen, oder Bibellesereihen Texte vorgeben, die engagierte Bibelleserinnen und -leser dann für eine Zeit lang besonders wahrnehmen. Der Kanon existiert in der kirchlichen Praxis in einer Vielzahl von Kanones, die individuell oder in kleineren Gruppen oder in größeren kirchlichen Gemeinschaften rezipiert bzw. produziert werden.

Es wäre anregend, die Akteure und Bedingungen dieses vielfältigen Rezeptions- und Produktionsprozesses näher zu untersuchen. Sicherlich spielt dabei auch die theologische Wissenschaft eine Rolle. Durch deren Schwerpunktsetzung auf bestimmte Texte bzw. Textgruppen und Fragestellungen werden (in Zyklen und zu jeweils bestimmten Zeiten) Texte an die Oberfläche gespült, während andere als weniger bedeutsam an den Rand gedrängt werden. Dies gilt etwa für die Karrieren, die die alttestamentliche Weisheit in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten machte, aber auch für den Umgang mit erzählenden Texten oder mit bestimmten Aussagen der Propheten. Dass es gegenwärtig die Episteltexte des Neuen Testaments eher schwer haben, ist wohl auch kein Geheimnis, weswegen diese Texte hier und da besonders engagierte Fürsprache erfahren.²⁹ Diese Zyklen der wissenschaftlichen Rezeption gehen Hand in Hand mit gesellschaftlichen Entwicklungen. Man denke nur an die Wahrnehmung der Sozialkritik der Propheten in den späten 1960er und 1970er Jahren oder an die Entdeckung von „Frauentexten“ in der Bibel im Zuge feministischer Hermeneutiken.

Solche Rezeptionsphänomene gehören – wie gesagt – zum ständigen Umgang mit dem Kanon. Sie sind alles andere als problematisch, sondern notwendiger Teil eines evangelischen ‚Schriftprinzips‘, das in der beständigen Relektüre der Bibel im Kontext von veränderter Zeit und Situation zu immer neuen Wahrnehmungen gelangt.

Die Argumentation Slenczkas zielt letztlich darauf, diese Rezeptionsphänomene dadurch zu beenden, dass nun ein Theologe meint, man habe begriffen und erkannt und verstanden – und sei so weit, den Kanon in jene Teile, die noch kanonisch seien, und in die anderen, denen man dieses Prädikat aberkennen müsse, auseinanderzulegen. Hätte man das vor einigen Jahren getan, so wäre – um nur ein Beispiel zu nennen – die vielfältige und

29 Vgl. Ulrich H. J. Körtner, Ein Brief Christi. Oder: Was hilft eine systematisch-theologische Schriftlehre für die Predigt der Episteltexte, in: GPM 64 (2010), 372–378.

befreiende Wiederentdeckung der Klagepsalmen mit ihren ‚Feindbitten‘, die sich vor allem in der Poimenik als ungemein produktiv erwies, nie möglich gewesen, weil ein christlich-frommes Selbstbewusstsein diese Texte, angesichts derer es ‚fremdele‘, längst als ‚vor-christlich‘ jeder kanonischen Würde entkleidet hätte. Wenn es tatsächlich so wäre, dass an einem Schreibtisch in Berlin das christlich-fromme Selbstbewusstsein zu seinem Höhepunkt gekommen wäre und daher die Theologie nun beurteilen könnte, welche Texte man als Kanon weiterhin im Blick behalten wolle und welche nicht, hätten künftige Generationen und andere Kirchen/Gemeinschaften die Chance dieser vielfältigen Kanonproduktionen und -rezeptionen eben nicht mehr. Stattdessen träte ein dogmatisches Prinzip an die Stelle des Kanons, und die Pluralität der immer neuen Kanonrezeptionen wäre beendet. Die theologische Erkenntnis einer bestimmten Zeit, einer bestimmten Schule oder eines bestimmten Theologen würde sich anmaßen, nun und für alle gültig das Christliche (oder sein ‚Wesen‘) zu bestimmen.³⁰

Albrecht Grözinger bezeichnete den Kanon als „plurale[n] Schutzraum“.³¹ Er erkennt, dass die Pointe des biblischen Kanons in seiner Vielfalt darin liegt, „die Pluralität höchst heterogener Textwelten zu bewahren“.³² Die Grundlage der kirchlichen Entscheidung gegen Marcion war eine Entscheidung für den „theologische[n] Pluralismus“.³³ Sie hält vielfältige Lesarten offen. Im Blick auf die Predigt formuliert Grözinger:

„Es gibt eben nicht *das* christliche Menschenbild, es gibt auch nicht *die* christliche Ethik, und ebenso wenig gibt es *die* christliche Antwort auf ein bestimmtes Problem [und ich ergänze: es gibt auch nicht *das* Wesen des Christlichen und ebenso wenig *das* christlich-fromme Selbstbewusstsein, AD]. Diese Art und Weise des Predigens ist den Menschen mit guten Gründen verdächtig geworden. Und die Erinnerung an den Kanon als pluralen Schutzraum verschiedener Lesarten kann uns vor solcher Prinzipien-Predigt bewahren.“³⁴

4. Der eine Kanon aus den *beiden* Testamenten und die verheißungsvoll offene christliche Identität

Bis hierher war die Argumentation gegen den Einwurf von Georg Raatz und gegen die Kanonhermeneutik von Notger Slenczka eine, die sich gegen einen radikal subjektivistischen Rekurs auf das christlich-fromme Selbstbe-

30 Übrigens zeigt sich hier einmal wieder, dass eine Theologie, die sich ‚liberal‘ nennen mag, in ihrer Konsequenz überaus ‚dogmatisch‘ wirken kann.

31 Albrecht Grözinger, Toleranz und Leidenschaft. Über das Predigen in einer pluralistischen Gesellschaft, Gütersloh 2004, 113 – 120 [Zitat: 113].

32 A.a.O., 114.

33 A.a.O., 115.

34 A.a.O., 117.

wusstsein im Gegenüber zur Bibel wandte. Noch nichts wurde zu der von Slenczka im Anschluss an Harnack aufgeworfenen materialen Frage gesagt, warum der *eine* Kanon aus den *beiden* Testamenten nicht nur Produkt einer kontingenten und damit auch nur relativ bedeutsamen historischen Entwicklung, sondern für die christliche Existenz theologisch entscheidend ist. Seit Slenczkas Kanon-Thesen intensiv diskutiert werden, wurde hierzu schon viel und Beachtliches gesagt, was hier nicht wiederholt werden kann. Daher reiße ich nur drei Überlegungen zu einer Diskussion an, von der ich – offen gesagt – nicht erwartet hätte, dass sie nach all den Schritten zu einer Wiederentdeckung des Alten Testaments und seiner Bedeutung in der Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und den damit verbundenen Wegen im Gespräch zwischen Christen und Juden noch (und wieder) geführt werden muss.

(1) Ärgerlich erscheint mir, dass Notger Slenczka wohl tatsächlich der Meinung ist, im christlich-jüdischen Dialog einen hilfreichen Schritt zu gehen, indem er das Alte Testament seinen eigentlichen Eigentümern, den Jüdinnen und Juden, zurück- und den Anspruch aufgibt, dieses Buch *auch* als christliches Buch mit grundlegender theologischer Relevanz (und nicht nur historischem Interesse!) – und damit als *kanonisches Buch* – zu lesen.³⁵ Mit dieser vermeintlich großzügigen Geste aber geschieht nichts anderes, als dass aus dem Judentum eine Religion wird, die lediglich religionshistorisch mit dem Christentum zu tun hat (und vielleicht noch aufgrund der besonderen Geschichte der Be- und vor allem Vergegnung von Christen und Juden durch die Jahrhunderte). Die spezifische und unlösliche *theologische* Verbindung, die zwischen Christen und Juden besteht, die Paulus ebenso zum Lobpreis (vgl. Röm 11, 25–36) wie zur Klage führt (vgl. Röm 9, 1–5) und die in vielen theologischen Stellungnahmen, kirchlichen Erklärungen und veränderten kirchlichen Grundartikeln seit einigen Jahrzehnten zum Ausdruck gebracht wird, wird damit ebenso negiert wie die *bleibende* Angewiesenheit von Christinnen und Christen auf die Stimme des lebendigen jüdischen Gegenübers, das mit Christinnen und Christen teilweise in und mit denselben Texten lebt.³⁶

35 Vgl. Slenczka [Anm. 1], 118.

36 Dass hier freilich eine Asymmetrie in der Beziehung des Christentums zum Judentum besteht, ist vielfach bemerkt worden. Christenmenschen brauchen aufgrund ihres Glaubens an Jesus, den Juden, den sie als Christus bekennen, das Gespräch mit den jüdischen Geschwistern Jesu durch die Zeiten. Dies gilt für Jüdinnen und Juden nicht in gleicher Weise und mit derselben theologischen Unausweichlichkeit. Dennoch aber verweisen jüngere Forschungen auf die auch in dieser Richtung bestehende Interdependenz und unauflösliche Intertextualität von „Christlichem“ und „Jüdischem“; vgl. Daniel Boyarin, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford 2007; Michael Hilton, „Wie es sich christelt, so jüdet es sich“. 2000 Jahre christlicher Einfluss auf das jüdische Leben, Berlin 2000. – In liturgischem Kontext habe ich diese Intertextualität aufgezeigt: Alexander Deeg, Gottesdienst in

(2) Natürlich ist das Alte Testament in der Tat nicht an eine heidenchristliche Gemeinde/Kirche als primärem Adressaten gerichtet, sondern an das bleibend erwählte Gottesvolk Israel. Dadurch aber, dass diese Texte von Anfang an als heilige Schrift von Christinnen und Christen gelesen und vielfältig gedeutet wurden, und aufgrund der Tatsache, dass diese Texte – trotz Marcion, trotz Schleiermacher und trotz Harnack – im Kanon der Kirche stehen, ist die prekäre Frage nach christlicher Identität aufgerufen. Christenmenschen leben als die, die sie sind, in einer bleibenden Spannung: Sie sind nicht Israel und erfahren sich – durch das Christusereignis – doch als Adressaten von Israels Verheißung und Hoffnung und als die, die nicht mehr nur „Gäste und Fremde, sondern Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen“ (Eph 2, 19) sind. Das ‚christlich-fromme Selbstbewusstsein‘ hat gleichsam immer (und nur eschatologisch ‚heilbar‘) einen Riss. Sobald ‚wir‘ als Christenmenschen ‚unsere‘ Geschichte mit Gott erzählen, sind wir darauf angewiesen, uns in die Geschichte Israels hineinzuerzählen und zu wissen: Das ist *auch* unsere Geschichte – und bleibt zugleich eine *fremde* Geschichte und ein Gegenüber. Oder noch einmal mit Grözinger:

„Am Anfang des christlichen Kanons stand der Plural. Der Plural, der darin bestand[,] dass eine alte Religion und eine neu entstehende Religion sich eine gemeinsame Textwelt teilten, mit all den Auseinandersetzungen, die aus diesem Raum-Teilen entstehen mussten.“³⁷

Was Grözinger für den Beginn der christlichen Kirche beschreibt, gilt bis in die Gegenwart. Wir können nicht Christen sein, ohne auf das Judentum bezogen zu bleiben. Damit aber ist – so schwierig und theologisch mühsam das auch sein mag – auch das jüdische „Nein“ zu Jesus als dem Christus ein beständiger Teil christlicher Identität, der mit dem christlichen „Ja“ in Spannung steht. *Dietrich Bonhoeffer* hatte schon Recht: „Der Jude hält die Christusfrage offen.“³⁸ Das ist anstrengend – und zugleich verheißungsvoll, weil wir damit auch mit der Frage, wer Christus ist und was er bedeutet, nie zu Ende gekommen, sondern immer genötigt sind, neu zu suchen und zu fragen. Christliche Identität ist damit vor jedem Imperialismus des ‚Habens‘ bewahrt.

Nochmals: Nicht nur, weil wir historisch oder theologisch ohne das Alte Testament nicht wüssten, wer der Christus ist und wer Gott als Schöpfer und Erlöser ist und wer wir als Menschen, Geschöpfe und Sünder, sind, brauchen wir das Alte Testament (das ließe sich ja auch jenseits unseres Kanons irgendwo nachlesen!), sondern weil wir als (Heiden-)Christen nie ‚ganz‘ und

Israels Gegenwart. Liturgie als intertextuelles Phänomen, in: LJ 54 (2004), 34 – 52; vgl. auch ders., Liturgik und christlich-jüdischer Dialog. Ziele, Wege und Perspektiven, in: PrTh 39 (2004), 246 – 252.

37 Grözinger [Anm. 31], 115.

38 *Dietrich Bonhoeffer*, Ethik, München 1966, 95.

nie ‚vollendet‘ sind. Der Glaube an Christus Jesus führt Christenmenschen in eine offene Identität, die sie zur Suche, zum Fragen, zum immer neuen Bekennen nötigt und zugleich in Bescheidenheit, Geduld und brennende Erwartung führt.

Als die Gläubigen aus den Völkern kommen wir nicht los vom bleibend erwählten Gottesvolk. In dieser Hinsicht kann Paulus Dtn 32, 43 aufnehmen und die Existenz der an Christus glaubenden Heiden als doxologische Existenz in Ausrichtung auf Gottes Volk, Israel, bestimmen: „Freut euch, ihr Heiden, mit seinem Volk!“ (Röm 15, 10). Und in dieser Hinsicht lässt sich auch das eschatologische Bild aus Sach 8, 23 neu entdecken: „So spricht der HERR Zebaoth: Zu der Zeit werden zehn Männer aus allen Sprachen der Heiden *einen* jüdischen Mann beim Zipfel seines Gewandes ergreifen und sagen: Wir wollen mit euch gehen, denn wir hören, dass Gott mit euch ist.“ In *diese* Bewegung führt der zwei-eine Kanon.

(3) Als Praktischer Theologe wundere ich mich schließlich, welche Bedeutung die Konzentration auf einen einzigen Aspekt einer überaus komplexen Fragestellung für Notger Slenczka hat, konkret: welche immense Rolle die Verbindung einer *religionshistorischen* Relativierung mit einer starken *systematischen* Grundthese für die Argumentation Slenczkas gewinnt. Slenczka treibt die Frage um, ob die Texte des Alten Testaments (tatsächlich) von ‚Christus‘ reden würden, wo wir doch religionshistorisch wüssten, dass diese Texte „vorchristlich“ seien und daher auf der Textebene selbstverständlich nicht von Christus reden.³⁹ So sehr das religionshistorisch richtig, aber zugleich auch banal, überhaupt nicht neu und wenig überraschend ist, so wenig trifft diese Aussage *geschichtlich* und *literarisch* und *theologisch* und in der *Praxis gelebter Frömmigkeit* zu. Von Anfang an wurden die Texte in christlichen Gemeinden so rezipiert, dass die Christusgeschichte nicht ohne diese Texte ausgesprochen werden konnte. So erwiesen und erweisen sich diese Texte als „Wahrheitsraum“ der christlichen Botschaft und als ihr unverzichtbarer Artikulationsraum.⁴⁰ Genauso wurden die Texte auch gepredigt; und sie wurden und werden wahrgenommen als Worte, die sich für Menschen unterschiedlicher Zeiten so erschließen, dass sie darin Gottes Wort erwarten und vernehmen: tröstend, befreiend, aufrichtend, aber auch fordernd und verstörend ... Natürlich hören Christinnen und Christen den *dreieinen* Gott reden in diesen Worten, Bildern und Geschichten (wie könnte es denn anders sein!), wohl wissend, dass Jüdinnen und Juden den *einen* Gott darin hören, womit jüdisch-christliches Miteinander ebenso markiert

39 In seinem Aufsatz aus dem Jahr 2013 geht Slenczka sogar weiter und spricht davon, dass der Text des Alten Testaments „zu anderen von einem anderen Gott“ spreche (Slenczka [Anm. 1], 111) – eine Aussage, die er inzwischen als zumindest missverständlich revoziert hat.

40 Vgl. Frank Crüsemann, Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, Gütersloh 2011.

ist wie das bleibend Unterscheidende zwischen Judentum und Christentum. Die religionshistorische Frage, ob „Christus“ in den Texten ursprünglich gemeint sei oder nicht, die von Slenczka zum Schibboleth für die kanonische Gültigkeit überhöht wird, blendet die theologische Rezeption in Geschichte und Gegenwart ebenso aus wie die Erfahrung von Glaubenden in der Wahrnehmung dieser Texte.

Konkret und exemplarisch formuliert: Bei der Rezeption von Ps 23 in Kinderzimmern und Krankenzimmern, in Predigten und in der Seelsorge, in Liedern und Gebeten hat die Frage, ob hier von ‚Christus‘ die Rede sei, durch die Jahrhunderte ebensowenig eine Rolle gespielt wie bei den Erzählungen von Schöpfung, von den Erzvätern und -müttern, von Hiob und Jeremia oder bei den kritischen Bildern und Bildern der Hoffnung aus dem *corpus propheticum*. Und wie skurril wäre es, wenn etwa *Martin Luther Kings* „I have a dream“-Rede, deren Traum bekanntlich in Jes 40 mündet,⁴¹ daraufhin befragt würde, ob dieser Gebrauch der Prophetie Jesajas deshalb ein rechter ‚kanonischer‘ Gebrauch sei, weil King in Jes 40 ‚Christus‘ im Text gefunden habe oder meine, dass hier religionshistorisch von ‚Christus‘ die Rede sei.

Kanonisch sind die Texte nicht, weil man auf diese religionshistorische Frage mit „Ja“ oder „Nein“ antworten könnte, sondern weil sie sich von Anfang an und bis in die Gegenwart als Texte ‚imponieren‘ (um einen Begriff *Karl Barths* aufzunehmen⁴²), in denen Christinnen und Christen erwarten, dass Gott selbst ihnen mit seinem Wort immer neu herausfordernd und verheißungsvoll begegnet.

Daher gilt: Gerade weil (nicht nur Berliner) Theologen gelegentlich gerne mit einer klaren Wesensbestimmung des Christlichen oder einer Inhaltsbestimmung des vollendet zu sich selbst gekommenen christlichen Selbstbewusstseins ‚Ordnung‘ in die vielfältige, plurale und auch in Zukunft offene Rezeption des biblischen Kanons, in die bunten und nur bedingt kirchlich und theologisch beeinflussbaren Prozesse auf dem Weg zu faktischen Kanones bringen würden, ist es gut und wichtig, dass es den Kanon als Schutzraum der Pluralität und als Lernort einer offenen christlichen Identität und damit auch einer christlichen Bescheidenheit im Dialog mit dem Judentum gibt.

41 Zur Erinnerung seien nur die letzten beiden Abschnitte der „Traum“-Sequenz aus dieser Rede zitiert: „I have a dream that one day down in Alabama with its vicious racists, with the governor having his lips dripping with the words of interposition and nullification, little black boys and black girls will be able to join hands with little white boys and white girls as sisters and brothers. I have a dream that one day every valley shall be exalted, every hill and mountain shall be made low, the rough places shall be made plain, and the crooked places shall be made straight and the glory of the Lord will be revealed and all flesh shall see it together.“

42 Vgl. *Karl Barth*, KD I/1, 110; vgl. dazu auch *Otto Bächli*, Das Alte Testament in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth, Neukirchen-Vluyn 1987, 83–95 [§9 Der Kanon].

Und insgesamt ist zu sagen: Es erschiene mir das Beste, was den evangelischen Kirchen im Endspurt der Reformationsdekade passieren könnte, wenn eine neue Lust an der Lektüre der Bibel entdeckt würde. So paradox es klingt: Die gegenwärtigen kritischen Wahrnehmungen des Kanons und des Schriftprinzips könnten in ihrer Konsequenz eine Steilvorlage genau dazu bieten.

Dr. theol. Alexander Deeg, geb. 1972, ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Leipzig und einer der beiden Schriftleiter der Göttinger Predigtmeditationen.

Martin-Luther-.Ring 3, 04109 Leipzig

E-Mail: alexander.deeg@uni-leipzig.de