Die Wirklichkeit des Verkündigten als homiletisches Problem

Autor(en): **Stalder, Kurt**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **19 (1972)**

Heft 2-3

PDF erstellt am: **24.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760930

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Kurt Stalder

Die Wirklichkeit des Verkündigten als homiletisches Problem*

I.

Das Problem, das hier vorgelegt und erörtert werden soll, wird sofort spürbar, wenn wir uns eine Erfahrung vergegenwärtigen, die den meisten Predigern und Predigthörern nur allzu bekannt ist. Wie immer man die Aufgabe der Predigt bestimmen mag, wird man kaum bestreiten, daß sie das Heil, die Rettung, die Gnade oder die Hilfe verkündigen soll, die in Christus in die Welt gekommen ist. Diese Botschaft setzt voraus, daß der Welt etwas fehle, sonst wäre die Sendung Christi überflüssig gewesen. «Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken» (Mt 9,12; Mk 2,17; Lk 5,31). Zur Rede von Heil, Rettung, Gnade, Hilfe gehört darum, daß gezeigt wird, inwiefern irgendwo Unheil, Bedrohung, Gericht, Not im Gang ist. Daraus ergibt sich das Verfahren der Predigtvorbereitung. Nachdem der Prediger von der Bibelstelle, die ihm durch eine Perikopenordnung oder auf irgendeine andere Weise

* Die Überlegungen, die im folgenden dargelegt werden, haben eine ökumenische Vorgeschichte. Es begann mit der eigenen Predigtarbeit. Zweimalige homiletische Seminarübungen, die zusammen mit meinem Kollegen und Freund Prof. Dr. Hans Dürr und seinen Studenten von der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bern durchgeführt wurden, eine Aussprache mit einigen Pfarrern und Studenten der christkatholischen Kirche, der ich selber angehöre, und eine Vortrags- und Diskussionsveranstaltung mit Kollegen und Studenten des Baptist Seminary in Rüschlikon, Zürich, brachten jedesmal hilfreiche Überprüfungen, Präzisierungen und Vertiefungen. Für alle diese Gelegenheiten zu kritischer Förderung und dafür, daß die Arbeit in dieser Zeitschrift erscheinen darf, sei hier herzlich gedankt.

als Predigt-Text gegeben ist [1], eine sorgfältige Exegese erarbeitet hat, wird er sich darüber Rechenschaft geben, worin die zentrale Heilsaussage des betreffenden Schriftabschnitts besteht, die er in seiner Predigt als deren begründende und dominierende Mitte weiterzugeben hat. Um zeigen zu können, daß die Worte von Rettung, Gnade, Hilfe sich auf die Wirklichkeit unseres Lebens beziehen und tatsächlich Heil für uns meinen, wird er nach konkreten Situationen und Sachverhalten Ausschau halten, in denen das Unheil erfahren wird, dem sich Gott in Christus zugewendet hat und das durch die Verkündigung des Evangeliums zum Guten gewendet werden soll. Bei einiger Vertrautheit mit dem Leben seiner Gemeinde, bei einiger kritischer Bekanntschaft mit der Welt und mit sich selbst und bei einiger persönlicher Beteiligung an den Problemen seiner Umgebung, seines Landes und der Völkergemeinschaft wird es ihm nicht schwer fallen, die entsprechenden Tatbestände

[1] Es wird hier also eine Predigt vorausgesetzt, die von einer bestimmten Schriftstelle herkommt und die Botschaft gerade dieser Schriftstelle entfalten und weitergeben will. – Je nach dem Verhältnis zwischen Schriftwort (Text) und Predigt unterscheide ich drei Typen von Predigten:

a) Die «textgebundene Themapredigt»: der Prediger erhebt aus der als Text gegebenen Schriftstelle die zentrale Heilsaussage, die auch in einem um eine Mitte geordneten Komplex von Aussagen bestehen kann, formuliert sich von daher das «Thema» der Predigt und entfaltet es, indem er sich von den einzelnen Teilen oder Aspekten des Textzusammenhangs leiten läßt, so daß schließlich der ganze Text unter dem Gesichtspunkt des «Themas» zur Sprache kommt und die Predigt dadurch Einheit und Zielklarheit erhält.

b) Die «Homilie»: sie ist ebenfalls durch eine bestimmte Schriftstelle als Text bestimmt, indem sie in der Art einer Satz-für-Satz-Exegese dem Lauf des Schriftabschnitts folgend hier eine Glaubenswahrheit, eine «kerygmatische Aussage» hervorhebt, dort eine unmittelbare Anwendung auf das tägliche Leben vollzieht. Wo die «Homilie» mit Weisheit und Kunst geübt wird, führt sie zu einem ähnlichen Ergebnis wie die «textgebundene Themapredigt», wo nicht, kann sie eine Folge von Einfällen ohne Zusammenhang und ohne klares Ziel ergeben, in der vieles, aber nichts ganz zur Sprache kommt.

c) Die «nicht-textgebundene» oder «text-freie Themapredigt». – Hier wählt der Prediger zuerst durch freie Entscheidung das Thema, über das er sprechen will oder glaubt sprechen zu müssen, und bestimmt nach systematischen oder rhetorischen Gesichtspunkten den Gang seiner Rede. Bei diesem Typus mögen bestimmte Komplexe des Schriftzeugnisses leitend im Hintergrund stehen. Einzelne Schriftstellen spielen die Rolle von Motto, Motiv, Anregung, Material, Beleg.

In der folgenden Erörterung ist der Typus der «textgebundenen Themapredigt» vorausgesetzt. Für das behandelte Problem spielt das aber keine Rolle; es stellt sich für jede Art von Predigt, die das Evangelium verkündigen und nicht nur Vortrag einer fertigen Lehre, Einschärfung ethischer Grundsätze, Polemik oder Propaganda sein will.

und Situationen zu erkennen. Er wird eine oder einige von ihnen herausgreifen und darstellen, was für Unheilsmächte darin am Werk sind und wie sie über die gewählten Beispiele hinaus unser ganzes Denken und Leben, unsere Beziehungen und Gemeinschaften, vielleicht die ganze Öffentlichkeit und Geschichte bestimmen und in mannigfachster Verkettung verderben.

Nehmen wir nun an, der Prediger habe diese Darstellung bereits zu Papier gebracht und schicke sich nun an, die Verkündigung des Heilswortes zu formulieren, das er sich von seiner Schriftstelle her aufgetragen sieht und das in die geschilderte Finsternis hinein Licht und Heil bringen soll. An dieser Stelle wird er immer wieder jene Erfahrung machen, deren Probleme hier bedacht werden sollen: Je tiefer er die Not erkannt, empfunden und dargestellt hat, in die hinein das Evangelium Rettung bringen will, desto bedrängender überfällt ihn nun oft das Gefühl, seine Heilsaussage sei bei weitem nicht so überzeugend und «schlagkräftig» wie seine Schilderung des Unheils, das Wort der Gnade bleibe an Mächtigkeit und Realität weit hinter dem Realitätsgrad des Übels zurück. Oft erscheint ihm seine Botschaft von der in Christus schon geschehenen Rettung als eine bloße Behauptung, die an der Wirklichkeit unseres Lebens nichts ändert, wie sie auch bisher am Lauf der Welt nichts geändert hat.

Viele Prediger, die diese Schwäche empfinden, suchen sie dadurch zu beheben, daß sie die Ausdrücke, mit denen der biblische Text die Heilsaussage zur Sprache bringt, durch möglichst drastische, überraschende oder gar schockierende, aus dem heutigen Leben gegriffene Vergleiche und Bilder illustrieren und erklären. Sie haben dabei nicht selten einen gewissen Erfolg. Denn abgesehen davon, daß Originalität immer ihre Anziehungskraft ausübt, erreichen ihre Bilder und Vergleiche oft mehr als nur interessante Worterklärungen. Sie bringen etwa wichtige Assoziationen, Erinnerungen und Erfahrungen mit ins Spiel, die den Hörer die Lebenswirklichkeit des Gesagten ahnen lassen. Trotzdem: Wenn von einem Ausdruck ungewiß geworden ist, ob er etwas für uns Wirkliches meine, so kann auch der modernste Vergleich und die schlagendste Illustration dieses «Realitätsmanko» nicht beseitigen. Wahrscheinlich ist auch so und so viel Polemik gegen herkömmliche Meinungen und Verhaltensweisen oder das ironische Abtun des «Etablierten» in der unbewußten Hoffnung begründet, daß dadurch die Wahrheit des Evangeliums hervortrete. Jedoch der Beweis, daß ein bestimmtes Verhalten dem Evangelium nicht entspricht, erhöht die Gewißheit dieses Evan-

geliums in keiner Weise. Oft werden auch allgemeine Beteuerungen zu Hilfe genommen: nicht das, was der Mensch zu wissen meint und glaubt erfahren zu haben, sondern Gott und sein Wort, die sich nicht beweisen, sondern nur glauben lassen, seien die wahre Wirklichkeit. Indessen: so richtig dieser Satz ist, er wirkt als apologetisches Ausweichen gegenüber der empfundenen Schwierigkeit, weckt Mißtrauen und Verlegenheit und trägt nichts dazu bei, die Wirklichkeit des Verkündigten in Sicht zu bringen.

Die Predigthörer, nicht alle, aber viele, machen von ihrer Seite her dieselben Erfahrungen wie der Prediger, und nicht bloß die Gelegenheitshörer, sondern auch die regelmäßigen, hörwilligen Gottesdienstbesucher. Sie sind dem Prediger dankbar, wenn sie spüren, daß er nicht in den Wolken schwebt, sondern die Welt und die Situation seiner Hörer realistisch zu sehen vermag. Sie fühlen sich von ihm verstanden. Umso unglücklicher und bedrückter sind sie dann, wenn ihnen das, was sie als Rettung und Hilfe verkündigt bekommen, zwar als «richtig christlich» erscheint, ihnen aber dennoch fern und unfaßbar bleibt, sie peinlich unberührt und kalt läßt, so daß sie nicht wissen, wie sie daraus leben sollen. Sie wissen in der Regel nicht, warum es ihnen so ergeht, geben zuerst sich selbst die Schuld, in der Meinung, die Predigt sei für sie zu «hoch», sie könnten offenbar gerade die Hauptsache einfach nicht recht verstehen, seien wahrscheinlich zu wenig gläubig. Die heutige Auswanderung aus der Kirche dürfte auch einigen Zusammenhang mit dieser Erfahrung haben; denn für relativ wenige unter den «Auswanderern» wird zutreffen, daß sie von vornherein nichts vom Evangelium erwarteten. Die meisten suchten und erhofften etwas, versuchten es einige Male und gaben es dann auf, wobei die einen die Ursache des Mißerfolgs bei sich selbst vermuten, andere dem Prediger die Schuld geben und einige zum Schluß kommen, daß wahrscheinlich an der ganzen Sache nichts sei.

Nun lassen sich gewichtige biblische Zusammenhänge ins Feld führen, die diese «Schwäche» des Evangeliums und seine Mißerfolge nicht bloß erklären, sondern zeigen, daß es sich aus letzten Gründen sogar so verhalten müsse, wie geschildert wurde. So spricht Paulus 1 Kor 1,18–2,5 davon, daß die Predigt von Christus, dem Gekreuzigten, den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit sei, weil Gott die Weisheit der Weisen vernichten und die, die glauben, durch die Torheit der Predigt retten wollte, damit sich niemand vor Gott seiner selbst rühmen könne, und deutlich werde, daß der Glaube und unser Heil nicht auf Menschenweisheit beruhen, sondern allein auf der Kraft Gottes. Darum

begann Paulus seine Predigt in Korinth in Schwachheit und Furcht, und wurden fast nur solche Leute zur Gemeinde berufen, die vor der Welt als gering, schwach und töricht galten. Gerade nur in Schwachheit will sich das Evangelium als Kraft Gottes erweisen (2 Kor 12,9 f.; 1 Kor 1,18.24; 2,4 f.; Röm 1,16 u. v. a.). Es wäre in der Tat nicht gut, wenn es anders wäre. Wenn es etwa den Predigern in die Hand gelegt wäre, den Menschen den Glauben zu geben, so ginge die Tyrannei von Menschen über Menschen sogar bis ins Innerste. Und umgekehrt ist nicht auszudenken, wie die Prediger eine solche Macht und Verantwortung sollten ertragen können. So muß es schon so sein, daß es nicht Sache des Predigers sein kann, selber den Glauben zu wirken. Er muß verkündigen, aber der Erfolg seines Tuns muß bei Gott bleiben, und das muß sich auch darin zeigen, daß er immer wieder keinen Erfolg hat. Und der Glaubende muß dasselbe zu spüren bekommen, indem er den Glauben nicht einfach hat, ihn nicht mit eigener Klugheit und Methode selber wirken kann, sondern angefochten wird, indem ihm selber das Evangelium als schwach und töricht erscheint. Er kann also nicht einfach hingehen, eine Predigt hören – und dann hat er's wieder. Er hat den Glauben nur, indem er ihn immer neu geschenkt bekommt. Darum muß er zu Zeiten auch auf die Krafterweise des Evangeliums warten. Man kann auch auf Amos 8,11 f. hinweisen, wo als göttliches Gericht ein Entzug des Wortes Gottes angedroht wird und ein Hungern, das nicht gestillt werden soll. Und man wird nicht leugnen können, daß es heute nicht an Anlaß zu solchem Entzug des Wortes Gottes fehlt und daß er auch im Gang ist.

Das alles ist nicht zu bestreiten, wenn das Evangelium und unser Heil Gottes Sache bleiben sollen. Es wird sich auch immer bestätigen; dafür brauchen wir sicher nicht besorgt zu sein. Es bleiben jedoch noch einige Fragen. Entzug des Wortes Gottes ist ein Gerichtsereignis. Und ein Gerichtsereignis ist kein Soll-Zustand. Es will nicht bleiben, sondern der Selbstkritik rufen. Zu dieser Selbstkritik gehört auch die Frage, ob unter anderm vielleicht auch an dem Verständnis und der Praxis des Predigtauftrages, die immer wieder in die geschilderten Verlegenheiten führen, etwas verfehlt sein könnte. Dieselbe Frage erhebt sich von den angeführten paulinischen Aussagen her. Es ist dort doch nicht nur davon die Rede, daß die Verkündigung des Evangeliums in Torheit und Schwachheit geschehe, sondern auch davon, daß das Wort vom Kreuz denen, die glauben, eine Kraft Gottes (1 Kor 1,18; Röm 1,16) und Weisheit Gottes (1 Kor 1,24.30) sei, und daß die Verkündigung des Paulus

in Erweisung von Geist und Kraft geschah (1 Kor 2,4). Wenn nun heute Prediger und Hörer, und unter ihnen gerade die gläubig Erwartungsvollen, statt Kraft und Weisheit vor allem Schwäche, «Realitätsmanko» und Verlegenheit erfahren, stellt sich die Frage, ob dies wirklich allein in der Natur des Evangeliums, oder vielleicht auch in einer bestimmten Art der Predigtarbeit begründet sei. Wäre dies der Fall, so geriete die visierte Art der Predigt in den Verdacht, wenn nicht falsch, so doch mindestens ungenügend zu sein.

II.

Die Frage, ob nicht eine Weise der Verkündigung möglich wäre, bei welcher sich der Eindruck vermeiden läßt, als wäre das angesagte Heil dem Unheil in der Welt an Realität unterlegen, die Frage also, ob das Heil nicht in einer Weise bezeugt werden könnte, die seine Wirklichkeit besser zur Sprache zu bringen vermag, so daß sie nicht als bloße Behauptung erscheint, – diese Frage also stellt sich umsomehr, als sich die eingangs geschilderte Predigtarbeit zwar auf allerlei theologische Deduktionen, aber sicher nicht auf biblische Vorbilder berufen kann, die im Gegenteil in eine ganz andere Richtung weisen.

In erster Linie ist da auf die Predigten der Apostelgeschichte zu verweisen. Sie sind schon mehrmals untersucht worden, zuletzt von Ulrich Wilckens [2], aber unter einer Fragestellung, die von der unsern verschieden ist. Während Wilckens nach einem Schema des urchristlichen Kerygma, also nach einem regelmäßig festen Bestand an bestimmten inhaltlichen Aussagen und ihrer Reihenfolge fragt, fragen wir, *wie* die Verkündigung in diesen Predigten geschehe. Für unsere Frage fallen darum die Verteidigungsreden außer Betracht, weil für sie Einsatz und Gang der Rede weithin durch die Streitsituation vorgegeben sind. Unwichtig ist für uns, ob die Art der Predigten aus einer Tradition oder von Lukas selber stammt; da wir wie Lukas Sekundärzeugen sind, ist gerade auch seine Weise der Verkündigung für uns bedeutsam. Unerheblich ist für uns auch, welchen literarischen und theologischen Gesamtkonzeptionen Lukas seine eingestreuten Predigten dienstbar macht. Für uns ist nur bedeutsam, wie das homiletische Geschehen in diesen Predigten verläuft, und da können wir nun feststellen, daß dieser Verlauf

[2] U. Wilckens, Die Missionsreden der Apostelgeschichte, Neukirchen 1963².

immer derselbe ist. Wir können also wie Wilckens auch von einem «Schema» sprechen, wobei die Dinge in unserem Zusammenhang allerdings eine andere Wertung erhalten, so daß einiges, das für Wilckens höchstens literarisches Interesse hat, sachlich bedeutsam wird [3].

Wir führen also einige Beispiele an und beginnen mit der Pfingstpredigt in Apg 2,15 ff.:

1. In V. 15 weist Petrus auf das hin, was soeben geschehen ist, daß nämlich die Jünger Jesu aufgetreten sind, die Großtaten Gottes ausriefen und von allen in ihren Sprachen verstanden wurden, daß dies aber in einer solchen Weise geschah, daß die meisten Anwesenden von entsetztem Erstaunen erfüllt wurden, während andere meinten, die Jünger seien betrunken. Petrus weist also auf etwas hin, das alle miteinander erfahren haben, er, der Sprecher und sie, die Hörer.
2. In V. 16–21 erklärt Petrus von dem Joel-Zitat her, was das ist, was sie da erfahren haben: eben die Erfüllung jener prophetischen Verheißung. In V. 33 kommt er nochmals auf das gemeinsame Erlebnis zurück und erklärt, warum es gerade jetzt und warum es gerade an den Jüngern Jesu geschehen ist: weil nämlich Jesus zur Rechten Gottes erhöht wurde und seine Erhöhung dadurch auswies, daß er den Seinen den Heiligen Geist sandte. – M. a. W. Vom Zeugnis des Alten Testaments und vom Jesus-Kerygma her interpretiert Petrus das Erlebnis, das sie alle gemeinsam hatten.
3. V. 22–35 gibt Petrus den christologisch-soteriologischen Grund von Erlebnis und Interpretation an und bringt damit das Christus-Kerygma zur Verkündigung.

[3] Der Passus, daß «einiges, das für Wilckens höchstens literarisches Interesse hat, sachlich bedeutsam wird» (sc. für diese Arbeit) soll natürlich keine Kritik an der Untersuchung von Wilckens aussprechen, im Gegenteil. In Verfolgung seiner oben genannten Fragestellung, muß er zwischen den Kerygmapartien und ihrer Verflechtung mit der Erzählung unterscheiden. Die Verflechtung begegnet dabei als literarisches Problem. Wilckens kommt zum Ergebnis, daß die Verflechtung durchgehend lückenlos sei (71). Indem ich diesem Ergebnis zustimme, anerkenne ich den literarischen Charakter der Anknüpfungen. Damit stehe ich aber vor der Frage, ob ich die Stellen nicht überbewerte, in denen jeweils zu Beginn der Reden die Situation namhaft gemacht wird. Das wäre sicher der Fall, wenn man aus dem Befund schließen wollte, Lukas habe persönlich und bewußt die homiletische Intention gehabt, um die es in dieser Arbeit zu tun ist. Das ließe sich jedenfalls nicht nachweisen. Nachweisbar ist nur die literarische Intention. Was die im folgenden dargebotenen Analysen herausstellen, ist aber auch gar nicht davon abhängig, ob die subjektiven Intentionen des Lukas homiletisch – was ich für nicht sehr wahrscheinlich halte – oder «nur» literarisch waren. Für unsern Zusammenhang

4. V. 36 nennt als die aus allem folgende Konsequenz die Aufforderung und Einladung, Jesus als Christus anzuerkennen. Diese Einladung wird in V. 38.39 im Blick auf die Frager von V. 37 noch durch den Hinweis auf die Möglichkeit zur Umkehr, auf Taufe, Vergebung und Geistverheißung konkretisiert und intensiviert.

Als zweites Beispiel durchgehen wir die Predigt, die Petrus Apg 3,12 ff. nach der Heilung des Gelähmten an die Leute richtet, die wegen der Heilung ihn und Johannes bestaunen:

1. In V. 12 weist er auf das, was eben geschehen ist und geschieht: die Heilung und die Verwunderung, mit der die Leute den Geheilten, Johannes und ihn selbst umgeben. Er macht also wiederum eine Erfahrung namhaft, die alle miteinander gemacht haben.
2. In V. 13–16 erklärt er das Geschehene: Jesus ist erhöht worden; darum ist in seinem Namen Macht und Hilfe, wie sich vor ihrer aller Augen gezeigt hat. – Wir können wiederum sagen: vom Christus-Kerygma her interpretiert er, was sie alle gemeinsam erlebt haben.
3. Zugleich hat er mit denselben Worten aber auch bereits das Christus-Kerygma verkündigt und die Hörer selbst in das Kerygma einbezogen, indem er an ihre Schuld erinnerte. Dies führt er in V. 17.18 und 20–26 weiter mit dem Zeugnis, daß gerade so ihnen, den Schuldigen, die Verheißung der Vollendung zukomme.
4. V. 19 und 26c bringen die Einladung zur Umkehr und den Aufruf, sich von den bösen Taten abzuwenden.

Hier greifen also Kerygma, Interpretation des Erlebnisses und Aufruf wechselseitig ineinander, indem sie sich gegenseitig begründen und weiterführen.

Als drittes Beispiel wählen wir die Areopagrede in Apg 17,22 ff.:

1. In V. 22.23 anerkennt Paulus die Frömmigkeit der Athener, die er besonders im Altar für den unbekannten Gott dokumentiert sieht. Wilckens bezeichnet diese Verse als captatio benevolentiae [4]. Im Sinne rhetorischer Technik ist diese Benennung zutreffend. Doch ist damit nicht alles gesagt; denn die Feststellung dieser Verse spielt im

ist entscheidend, wie die verschiedenen Bezüge in den Reden faktisch und sachlich spielen und was dadurch zustande kommt. Davon meine ich allerdings, daß es kaum ganz unbeabsichtigt sei.

[4] A. a. O. 87; vgl. auch Anm. 3.

folgenden noch eine große Rolle: in V. 24 und 25 nimmt Paulus gegenüber dem Tun der Athener kritisch Stellung, läßt ihm aber in V. 27.28 eine relative Anerkennung zuteil werden. Die Einleitung ist also nicht nur Einleitung und captatio benevolentiae, sondern eine Feststellung, die bereits zum Zentrum der Sache gehört. Jedenfalls wird auch hier, zwar nicht mit einem gemeinsamen Erlebnis, wohl aber mit dem Hinweis auf einen Tatbestand begonnen, den sie alle, Sprecher und Hörer, kennen und anerkennen, wenn auch in je verschiedener Weise.

2. In V. 24–30a haben wir die Interpretation des vorher namhaft gemachten Tatbestandes in der Sprache jüdisch-christlich verstandener Stoa. Dieser Abschnitt ist freilich nicht nur Interpretation – er beginnt ja mit einer Polemik –, sondern zugleich auch schon Kerygma.
3. In 30b und 31 haben wir die Fortsetzung des Kerygmas, nun mit spezifisch christlichen Aussagen, die auch nochmals etwas zur Interpretation des am Anfang genannten Tatbestandes beitragen.
4. Die vom Ganzen her nötige Aufforderung und Einladung zur Anerkennung des einen wahren Gottes und Jesu als des kommenden Richters und zur Zuwendung zu ihm ist nicht ausdrücklich in einem weitern Abschnitt, sondern mehr inklusiv in den Versen 27 und 29–31 gegeben.

Der homiletische Gang dieser Rede differiert insofern deutlich von der Pfingstpredigt, als Interpretation der Eingangsfeststellung, Kerygma und Aufforderung oder Einladung ständig miteinander verwoben sind und ineinander übergehen. Die homiletisch relevanten Momente sind aber auch hier alle vorhanden. Diese Beobachtung ist darum für uns wichtig, weil sie zeigt, daß wir es nicht mit einem stur angewendeten homiletischen Schema zu tun haben, daß vielmehr die konstitutiven Elemente in der Reihenfolge je nach Thematik und Sachlage frei variiert und miteinander verbunden werden können, und daß so ein vielseitig sich interpretierender Bezugszusammenhang hergestellt wird [5].

[5] Daß sich diese Rede in der Sprache jüdisch-christlich verstandener Stoa bewegt (vgl. E. Norden, Agnostos theos. Berlin 1923, 3 ff.) ist unter semantisch-epistemologischen Gesichtspunkten nicht nur für die Exegese, sondern auch für die heutige Predigt bedeutsam. Man wird annehmen dürfen, daß der Verfasser die Rede dem Ort anpassen wollte, an dem er sie sich gesprochen denkt, also dem Areopag der Philosophen. Er läßt darum Paulus in einer Sprache reden, die er selber als «epikureisch-stoisch» empfindet. Man wird aber nur noch mit starker Ein-

Als letztes Beispiel betrachten wir Apg 10,28 ff., also die Worte, die Petrus an Cornelius und die in seinem Haus Versammelten richtet. Wir meinen, daß hier schon bei V. 28 und nicht erst bei V. 34 zu beginnen sei. So zeigt sich folgendes:

1. In V. 28 und 29a nimmt Petrus die Konsequenz vorweg, die sich aus den bereits bekannten Ereignissen ergibt, wenn sie vom Kerygma her interpretiert werden.
2. In den Versen 30–33 läßt Petrus die Feststellung der entscheidenden Ereignisse von Seiten des Cornelius durch einen Bericht des Cornelius nachholen.
3. Von V. 34–43 spricht Petrus nun das eigentliche Kerygma aus. Er

schränkung sagen können, daß er die «epikureisch-stoische» Sprache «benützte». Denn abgesehen davon, daß es eher bewußtes, auf gewisse Effekte abzielendes Werk eines Dichters ist, eine bestimmte, charakteristische Sprache zu benützen (vgl. etwa Thomas Mann in «Doktor Faustus»), könnte der Gedanke auch zu sonderbaren Konsequenzen führen. Hätte der Verfasser in vollem Umfang gewußt, was epikureisch-stoische Sprache ist, so müßte ihm auch bewußt gewesen sein, was in den Schulen, die sie reden, damit gemeint ist. In diesem Fall hätte er Paulus in einer Sprache reden lassen, von der ihm klar war, daß seine Hörer dabei etwas anderes denken mußten, als was er den Apostel sagen lassen wollte, daß sie ihn also zunächst mißverstehen mußten und daß deshalb, weil die Aussagen dem epikureisch-stoischen Denken doch nicht konform sind, die Rede schließlich nur Nicht-verstehen bewirken konnte. Das kann kaum die Absicht und Meinung des Verfassers sein. Wie auch heute jeder, was er hört, von seinen Denkvoraussetzungen und -Zusammenhängen her versteht, wenigstens wenn er sich nicht systematisch mit einer typischen Sprache, der Gruppe, die sie spricht, und ihrem Denken beschäftigt, so verhielt es sich selbstverständlich auch beim Verfasser der Areopagrede. Er empfand wohl das für bestimmte Philosophenkreise Typische ihrer Sprache und wollte es nachahmen. Aber was er in dieser Sprache aussprechen hörte – er kannte ja kaum das ganze System, sondern nur allgemein zirkulierende Brocken –, das verstand er in seinem Sinn. Er hörte und verstand, was er selber dachte, und fügte die aufgelesenen Brocken zu dem von ihm gemeinten Zusammenhang, der einem zuständigen Philosophen natürlich als grotesk hätte erscheinen müssen. Für die Predigt besagt das: sie wird von den Hörern von ihren Voraussetzungen her verstanden, zumal wenn affektgeladene Ausdrücke aus «andern Sprachen» noch dazu verführen. Der Prediger muß also schon etwelche Anstrengungen aufwenden, wenn gehört werden soll, was er meint. Auch die Exegese wird das bedenken müssen: es wird zuerst aus dem neuen Zusammenhang und nicht aus der Herkunft übernommener Ausdrücke zu interpretieren sein. Die Klärung der Herkunft leistet wohl Hilfsdienste, aber sie erklärt nicht. Dennoch hat die Areopagrede die Stoisierung des Christentums und die Christianisierung des Stoizismus einleiten helfen. Sowohl sprachphilosophisch als auch theologisch bedenkenswert wäre aber noch die Frage nach den Voraussetzungen und dem Ermöglichungsgrund für dieses Geschehen. Der Ausdruck «Synkretismus» bezeichnet nur das Problem; er erklärt nichts.

beginnt aber mit der Konsequenz aus diesem Kerygma, nun jedoch nicht bloß mit der Konsequenz für ihn selber wie in V. 28.29a, sondern mit der Konsequenz für die ganze Menschheit. Dann erst folgt das Kerygma selber, das diese Konsequenz begründet.

4. Eine Einladung oder Aufforderung erfolgt hier nicht, weil sie schon erfüllt und in den vorausgegangenen Ereignissen berichtet ist.

Wieder zeigt sich: es sind die gleichen konstitutiven Elemente da wie bisher, nur werden sie neuerdings in Reihenfolge und Verknüpfung variiert.

So können wir unsere Beobachtungen dahin zusammenfassen: In allen untersuchten Predigten der Apostelgeschichte – die hier nicht analysierten bieten das gleiche Bild, nur mit weitern Variationen – entfaltet sich das homiletische Geschehen in den folgenden vier Schritten, deren Reihenfolge variieren mag, die auch ineinander übergreifen können, die aber immer deutlich vorhanden sind:

1. Immer wird Bezug genommen auf eine Erfahrung, die Sprecher und Hörer gemeinsam gemacht haben oder auf einen Tatbestand, der beiden Seiten gemeinsam bekannt ist. Diese Erfahrung oder Tatbestandsfeststellung wird meist am Anfang mit einem kurzen Hinweis namhaft gemacht, kann aber auch, wie in 10,28 ff. und 17,22 ff., in komplexerer und ausgedehnterer Weise eingeführt werden.
2. Immer wird dann die Erfahrung, bzw. der Tatbestand vom Kerygma her interpretiert und erklärt, wobei die Interpretation zeigt, daß das, was das Kerygma bezeugt, in der angeführten Erfahrung oder dem angeführten Tatbestand in grundlegender Weise gegenwärtig ist. Die Interpretation spricht also aus, was das ist, was erfahren wurde, womit man es zu tun hat.
3. Dann wird das betreffende Kerygma voll entfaltet, wobei der Bezugszusammenhang mit Erfahrung und Tatbestand immer wieder aufscheint und durchgehalten wird, so daß sich durch das Ganze hindurch ein doppeltes Interpretationsgeschehen vollzieht, indem die Erfahrung durch das Kerygma und das Kerygma durch die Erfahrung konkret interpretiert wird.
4. Wiederum unter Wahrung dieses Zusammenhangs, also ebenfalls in konkretem Bezug zu der bestimmten Erfahrung und zu der Situation, die durch sie geschaffen ist, erfolgt schließlich der Aufruf oder die Einladung zu einem dem Kerygma und der Situation entsprechenden Tun.

Wäre, was wir dargestellt haben, allein in der Apostelgeschichte zu finden, so bliebe es wohl trotz seines sachlichen Gewichts als bloß lukanisches Schema, d. h. als Eigentümlichkeit eines individuellen Schriftstellers in seiner Bedeutung stark eingeschränkt. Nun ist dasselbe Verfahren aber auch anderwärts zu beobachten, z. B. bei Paulus. Wennschon die paulinischen Briefe als wirkliche Briefe und nicht als in Briefe umgewandelte Predigten zu betrachten sind – das gilt auch für den Römerbrief –, wenn sich also aus den Briefen keine Rückschlüsse auf die Art seiner Predigt ziehen lassen, so ist es dennoch bedeutsam, daß es auch bei ihm Beispiele für eine ähnliche Weise des Vorgehens gibt. Verdanken wir nämlich die paulinischen Beispiele nicht einem Predigtschema, so dürften sie sachliche Hintergründe haben und darum nur umso gewichtiger sein.

Die ausgeprägteste Analogie zu dem bei Lukas Gefundenen stellt Gal 3,1 ff. dar:

1. In 3.1–4 werden die Galater in rhetorischen Fragen auf ihre Erfahrung hin angesprochen und dabei behaftet, nämlich auf die Predigt, die ihnen Jesus Christus proklamierte, und vor allem darauf, daß sie durch diese Predigt und nicht durch Werke des Gesetzes den Heiligen Geist empfangen haben. Die Form der rhetorischen Fragen unterstreicht, daß die Galater dem, was Paulus sagt, sicher nicht werden widersprechen können. Er will sie also bei ihrer eigenen unbestreitbaren Erfahrung behaften, die er natürlich mit ihnen teilt.
2. Die Frage von 3,5 leitet die Interpretation der genannten Erfahrung ein: die Erfahrung ist von Gott gewirkt, ist also nicht zufällig oder irrelevant.
3. Die ausführliche Interpretation vom Alten Testament und Christus-Kerygma her und zugleich die Entfaltung des Kerygmas bringt das ganze «dogmatische» Mittelstück des Briefes, nämlich 3,6–5,1a, wobei immer wieder Rückbezüge auf das in 3,1–4 Visierte erfolgen (z. B. 3,14; 4,6.13 f.).
4. 5,1b ff. folgt in strengem Anschluß an das Kerygma und an die in 3,1–4 mit dem Hinweis auf ihre Erfahrung aufgewiesene Streit- und Entscheidungssituation der Angesprochenen der konkrete Aufruf zum Vollzug der gewonnenen Freiheit, der sich dann freilich – es ist eben keine Predigt, sondern ein Brief – zu umfassender Paränese ausweitet.

Die sachlichen Gründe für den Aufbau dieses Briefabschnitts springen in die Augen: daß die Rechtfertigungsbotschaft und die damit verbundene Verkündigung von der Kirche aus Juden und Heiden ohne das Gesetz nicht nur eine Meinung ist, der gegenüber man unbeschadet seines Glaubens und seines Heils auch anderer Ansicht sein könnte, das kann Paulus nicht wiederum mit seiner Botschaft begründen. Das führte zu keinem Ende, bliebe im Stil von Behauptung gegen Behauptung. Einen für beide Streitpartner gemeinsamen verpflichtenden Ausgangsort der Argumentation, der dem Behaupten überlegen ist, kann nur in der soteriologisch-ekklesialen Wirklichkeit gefunden werden. Freilich, diese soteriologisch-ekklesiale Wirklichkeit ist keine neutral vorhandene Gegebenheit. Sie zeigt sich als das, was sie ist, nur dem, der sie vom Kerygma her erkennt und versteht. Diese Schwierigkeit kann auch Paulus nicht vermeiden, und er tut und will es auch nicht. Immerhin hat er so einen konkreten Bezugsort ins Spiel gebracht, der das Vielfache leistet, die Botschaft konkret zur Sprache bringen zu können, die Situation, die Wirklichkeit zu qualifizieren, zu zeigen, was zur Entscheidung steht, und präzis angeben zu können, in welchen Schritten und Taten die Entscheidung konkret gefällt werden muß.

Weniger augenfällig, weil weitmaschiger, aber deutlich greifbar verläuft auch die Gedankenführung von Röm 1,18–6,23 in diesen Etappen. Nachdem in 1,16 f. das Thema formuliert ist, das dargelegt werden soll, werden

1. in 1,18–3,9 die Erfahrungen ausgebreitet, von denen Paulus, die Adressaten und die ganze Menschheit herkommen und in denen sie noch stehen.
2. 3,9–20, z. T. auch schon vorher, wird die Schriftgemäßheit der gegebenen Darstellung aufgewiesen und damit die Interpretation und Qualifikation der genannten Feststellungen vom Kerygma her vollzogen. Dabei ist deutlich, daß die Feststellungen von 1,18–3,9 bereits im Licht des Kerygmas getroffen wurden und daß die Realität dessen, wovon das Kerygma spricht, nämlich die Gerechtigkeit Gottes, wenigstens unter ihrem Gerichtsaspekt, in den erwähnten Erfahrungen und Tatbeständen bereits im Gang ist.
3. 3,21–5,21 bereiten das Kerygma, nun nach seiner soteriologischen Seite, weit aus, während
4. in Kap. 6 die Folgerung, nämlich die Berufung, Ermächtigung und der Aufruf zum Leben in der Befreiung von Sünde und Gesetz zur Sprache kommt. – Im folgenden werden dann einzelne Aspekte des

in der Grundlegung von 1,18–6,23 bereits Umfaßten unter zuvor noch nicht genügend erörterten oder neuen Gesichtspunkten vertieft und weitergeführt [6].

Fast noch wichtiger als die Gedankenführung von Gal 3,1 ff. und Röm 1,18–6,23 wäre für das gestellte homiletische Problem eine Untersuchung darüber, wie Paulus immer wieder kerygmatische Aussagen mit Erfahrungen der Gemeinde – vieles, was Paulus von sich sagt, ist für die Gemeinde eine Erfahrung, die sie in dieser oder jener Weise mit ihm teilt – oder mit Feststellungen von Tatbeständen verkettet und von diesen Erfahrungen und Feststellungen wieder zu kerygmatischen Aussagen übergeht (vgl. beispielsweise 1 Kor 1,18–2,5; 3,1-4,21; 2 Kor 1,3–11; 3,1–4,18). Es wäre also sein spezifisch persönlicher Stil zu untersuchen, in dem ständig Kerygmatisches mit ganz Persönlichem verwoben ist, wobei das Persönliche das Kerygmatische konkret bestätigt, durch Kerygmatisches erhellt und für das Kerygma signifikant gemacht wird. In diesem Zusammenhang dürfte das Verhältnis zwischen dem Inhalt der einleitenden Dankgebete zum Corpus der Briefe bedeutsam werden. Überall treffen wir ein Reziprokverhältnis. Es gibt für Paulus kein abstrakt für sich stehendes, sondern nur ein in persönlicher Existenz und ekklesialer Wirklichkeit sich bestätigendes Kerygma, wozu auch negative Phänomene gehören. Und es gibt für ihn keine vom Kerygma isolierte, für sich verlaufende persönliche Existenz oder ekklesiale Wirklichkeit. Diese Untersuchung muß hier unterbleiben, weil sie zu weit führte und nur einen, freilich zentralen Punkt, aber doch nicht das Ganze des homiletischen Geschehens in Sicht brächte.

Auch die Gleichnisse sind m. E. in diesem Zusammenhang sehr aufschlußreich. Während die meisten Gleichnisse durch eine kurze Einleitungsformel [7] nur ganz allgemein als Gleichnisse für das Reich Gottes bezeichnet werden und einige überhaupt keine Einleitungsformel auf-

[6] Mit diesem Satz soll nicht behauptet werden, daß alles, was auf Kap. 6 folgt, nur einen Anhang zu Kap. 1–6 darstelle. Die Meinung ist vielmehr die: Die Kap. 1–6 bieten zwar die Grundlegung, aber die besondern konkreten Ziele und Anliegen des Briefes kommen erst in den folgenden Kapiteln (z. B. in 9–11) zur Sprache, so daß man sagen könnte, die Kap. 1–6 seien um des Folgenden willen geschrieben. Vgl. dazu Ch. Müller, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Göttingen 1964. Die Frage braucht hier nicht weiter erörtert zu werden.

[7] Vgl. J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu. Göttingen 1965[6], 99 ff.

weisen [8], werden andere als Antwort auf eine unmittelbar vorher [9] oder etwas früher [10] erhobene Frage oder Anklage eingeführt. Wieder andere werden einer zwar unausgesprochenen, wohl aber im Zusammenhang oder in der geschilderten Situation liegenden Frage zugeordnet [11]. Mögen die meisten dieser Einordnungen, so wie sie jetzt vorliegen, auch erst von den Evangelisten vorgenommen worden sein, so stellen sie doch, wie seit C. H. Dodd [12] und J. Jeremias [13] zu Recht weithin angenommen wird, eine zutreffende Erinnerung daran dar, daß die Gleichnisse von Jesus selbst in konkrete Situationen hineingesprochen wurden. Das ergibt sich schon daraus, daß viele Gleichnisse ohne den Bezug auf eine konkrete Situation kaum zu einer bestimmten Aussage, sondern höchstens zu einer platten Allgemeinheit führen. Dodd und Jeremias gehen darum bei ihrer Gleichnisdeutung so vor, daß sie aus Einzelheiten der Gleichniserzählung oder aus ihrer mutmaßlichen Sinnrichtung den Personenkreis und die Situation zu erschließen suchen, auf die sich das betreffende Gleichnis ursprünglich bezog, um dann von daher die konkrete Bedeutung festzustellen. Es ist offenkundig, daß sich dieses Verfahren zu einem guten Teil in Zirkelschlüssen bewegt, da für die Feststellung der konkreten Situierung eines Gleichnisses nicht nur eine bestimmte Sicht der Verhältnisse und Umstände, in denen Jesus predigte und handelte, sondern auch ein bestimmtes Verständnis seiner Botschaft und ihrer Wirkung und damit auch eine bestimmte Annahme hinsichtlich der möglichen Zielrichtungen der Gleichnisse bereits vorausgesetzt werden müssen. Das zeigt sich ganz deutlich darin, daß die Ergebnisse von Dodd und Jeremias trotz gleicher Methodik voneinander divergieren. Die Divergenzen beruhen in der Regel in der Verschiedenheit der vorausgesetzten Auffassung von der Botschaft Jesu, die dann zu verschiedenen Annahmen hinsichtlich der vorausgesetzten Situation führen und umgekehrt [14]. Es soll jedoch mit diesen Bemerkungen nicht das Verfahren der beiden Gelehrten kritisiert, sondern gezeigt werden, daß darin etwas höchst Signifikantes zum Vorschein kommt: wenn die Gleichnisse kon-

[8] Z. B.: Mt 18,12 ff., 21,33 ff. (par. Mk 12,1 ff.); 25,14 ff.; Lk 11,5 ff.; 13,6 ff. 14,28 ff.; 16,1 ff.

[9] Z. B.: Mt 18,21 ff.; Lk 10,25 ff.; 12,41 ff.; 15,1 ff.

[10] Z. B.: Mt 20,1 ff.; Lk 12,16 ff.

[11] Z. B.: Mt 21,28 ff.; 24,45 ff.; Lk 14,15 ff.; 18,9; ff. 19,11 ff.; 20,9 ff.

[12] C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom. London 1946[9].

[13] Vgl. Anm. 7.

[14] Es spielt also auch die kombinatorische Phantasie oder Intuition des Historikers ihre Rolle und zwar zu Recht; denn ohne sie geht es gar nicht.

kret angewendet werden sollen, und Dodd und Jeremias wollen ja ihre ursprüngliche konkrete Anwendung durch Jesus herausarbeiten, so impliziert das immer ein wechselweises Bezugs- und Interpretationsgeschehen: wird das Gleichnis auf eine konkrete Situation bezogen, so wird diese Situation, z. B. eine Auseinandersetzung, das, worum es in dieser Auseinandersetzung geht, und die darin verwickelten Personen mit ihren Stellungnahmen, durch das Gleichnis interpretiert, und umgekehrt wird dann das Gleichnis durch die Situation interpretiert, auf die es sich bezieht. Steht der zweite Vorgang für die historische Arbeit des Exegeten im Vordergrund, so ist der erste im kerygmatischen Gebrauch der Gleichnisse durch Jesus dominierend; er wäre es auch für den Prediger, sofern der Prediger die Aufgabe hätte, die Gleichnisse nach dem Vorbild Jesu neu anzuwenden.

Einige Beispiele sollen das verdeutlichen. Ich halte mich dabei an die von Jeremias angegebenen Annahmen, unbekümmert darum, ob sie mir als zutreffend erscheinen oder nicht. Die Frage der geringern oder größern historischen Wahrscheinlichkeit ist für unser Problem unerheblich.

1a. S. 128 ff. bespricht Jeremias das Gleichnis vom verlorenen Sohn. Er kommt dabei zum Schluß (131), der erste Teil schildere die überfließende Liebe Gottes, er tue das aber absichtlich in Hinblick auf den wichtigern zweiten Teil, der gerade um der konkreten Situation willen beigefügt sei. «Das Gleichnis ist zu Menschen gesagt, die dem ältern Bruder gleichen, d. h. zu Menschen, die sich am Evangelium ärgern. *Sie* sollen im Gewissen getroffen werden. *Ihnen* sagt Jesus: So groß ist Gottes Liebe zu den verlorenen Kindern, und Ihr seid freudlos, lieblos, undankbar und selbstgerecht. Seid doch auch barmherzig! Seid nicht so lieblos! Die geistlich Toten stehen auf, die Verirrten finden heim, freut Euch doch mit! ... Das Gleichnis ... ist also ... Rechtfertigung der Frohbotschaft gegenüber ihren Kritikern».

Obwohl Jeremias erklärt, das Gleichnis sei auf eine konkrete Situation hin gebildet, und obwohl er gerade diese Situation herausarbeiten möchte, wird sie dennoch aus seinen Worten nur teilweise klar. Deutlich ist: Jeremias nimmt an, die Predigt Jesu von der Liebe Gottes zu denen, die in Israel als verloren galten, habe bei vielen Widerspruch hervorgerufen. Könnte man schon hier fragen, ob die Predigt Jesu wirklich Widerspruch erregt hätte, wenn er nur allgemein von der Liebe Gottes zu den Verlorenen gesprochen hätte und nicht ganz offenkundig geworden wäre, welches konkret die Personen waren, denen gegenüber er die Liebe

Gottes proklamierte, so ist jedenfalls dort noch schärfere Konkretisierung nötig, wo Jeremias von den Kritikern Jesu freudvolle Anerkennung der Tatsache verlangt, daß die «geistlich Toten aufstehen» und «die Verirrten heim finden». Wie könnte Jesus Mitfreude für dieses «Aufstehen» und «Heimfinden» verlangen, wenn nicht ganz konkrete Beispiele von solchen «Aufstehenden» und «Heimfindenden» vor Augen gestanden hätten? Die Verkündigung der Liebe Gottes zu den Verlorenen impliziert doch nicht automatisch, daß diese nun auch wirklich «aufstehen» und «heimfinden». Es muß also bei einigen der Personen, die als Verlorene galten, etwas geschehen sein, das Jesus als ihr «Aufstehen» und «Heimfinden» bezeichnete, und angesichts dessen er auch von seinen Kritikern verlangen konnte, daß sie ihrerseits es ebenfalls als «Heimfinden» anerkennen und sich darüber freuen sollten. Zur Entstehung einer konkreten Situation, die so beschaffen war, daß sich Jesus in der Weise darauf beziehen konnte, wie Jeremias es annimmt, genügt die Verkündigung der Frohbotschaft als solche nicht; es ist dazu auch noch ein bestimmtes Verhalten, mindestens von seiten der «Verlorenen» nötig [15]. Wahrscheinlich nimmt das Jeremias auch an, und er dürfte dabei an die «Zöllner und Sünder» denken, die zu Jesus kommen, ihn zum Essen einladen, und mit denen er Tischgemeinschaft hält.

[15] Der methodische Gedanke von Dodd und Jeremias, nach der geschichtlichen Situation zu fragen, in die hinein ein Gleichnis gesprochen wurde, und dann das Gleichnis aus der Beziehung zu dieser Situation zu interpretieren, erweist sich also dadurch als exegetisch fruchtbar, daß er die Möglichkeit zu kritischem Hin- und Herfragen bietet. Man wird einerseits fragen müssen: Wie muß die Situation beschaffen sein, welche Personen müssen darin vorkommen und welches muß ihr Verhalten sein, daß die Gleichniserzählung dadurch veranlaßt werden konnte und daß der Bezug von Gleichnis und Situation zu einem Ergebnis führt? Andererseits ist zu fragen: Welches muß die Pointe, die Stoßrichtung des Gleichnisses sein und welche Züge des Gleichnisses müssen für die Verwirklichung des «Stoßes» von Bedeutung sein, damit eine mögliche geschichtliche Situation im Wirken Jesu durch das Gleichnis zur Klärung und Entscheidung gebracht werden kann? Hierauf müssen die Antwort-Versuche auf die eine Fragengruppe solange korrigierend mit den Antwortversuchen auf die andere Fragengruppe konfrontiert werden, bis alles ineinander spielt – oder man es aufgeben muß, die ursprüngliche Situation für die Gleichniserzählung oder die ursprüngliche Fassung des Gleichnisses feststellen zu wollen. Vielleicht bietet sich dann in der Urgemeinde eine entsprechende Situation für den jetzt bestehenden Wortlaut des Gleichnisses. In beiden Fällen lassen sich bei sorgfältiger Anwendung des Verfahrens Erkenntnisse hinsichtlich des Wirkens Jesu bzw. des Lebens der Urgemeinde und ihrer verschiedenen Situationen und Gestaltungen gewinnen. In unserm Fall wird deutlich, daß das Gleichnis im Rahmen der Wirksamkeit Jesu nur spielen kann, wenn Jesus durch die Erzählung zugleich das Verhalten zu ihm und sein Verhalten zu den «Verlorenen» in sehr prägnanter

Diese Präzisierung der nach Jeremias anzunehmenden konkreten Situation führt zu bedeutsamen Konsequenzen. Zuerst sei die Situation mit der eben angegebenen Präzisierung kurz umschrieben: Jesus verkündigt die Umkehr; er lädt auch die «Verlorenen» dazu ein; sie kommen zu Jesus; er ißt mit ihnen; viele kritisieren Jesus deswegen, sowohl seine Predigt als auch, und wohl erst recht, sein Verhalten. Wenn nun Jesus den Kritikern zur Rechtfertigung seines Tuns, wie Jeremias annimmt, das Gleichnis vom verlorenen Sohn erzählt, so ist zu beachten, was damit geschieht. Wenn das Gleichnis wirklich etwas mit dieser Situation zu tun haben soll, so heißt das: durch das Gleichnis wird der Anschluß der Zöllner und Sünder an Jesus als «Aufstehen» und «Heimfinden» der Verlorenen interpretiert und die Tischgemeinschaft Jesu mit ihnen als die Annahme der «Verlorenen» durch Gott. (Die Frage, ob Jesus auf diese Weise sich selbst als Gott oder «nur» als einen proklamiere, durch den Gottes Wille zum Vollzug gelangt, kann für unsern Zusammenhang unerörtert bleiben.) Damit verkündigt Jesus, wie Gott ist. Er tut es nicht in leerer Allgemeinheit, sondern er zeigt die Liebe Gottes in ihrem konkreten Vollzug. Er gibt auch an, wo es zur Begegnung mit der Liebe Gottes kommt: in seinem Wort, seinem Tun, seiner Person. Er entfaltet konkret sein Kerygma. Und er bezieht auch seine Kritiker, die Adressaten seines Gleichnisses, mit ein: sie sollen erkennen und anerkennen, was in dem liegt, was sie selber mitangesehen haben. Er stellt sie vor die Entscheidung: wenn sie wirklich auf der Seite Gottes stehen – Jesus stellt das nicht von vornherein in Frage –, so muß sich das daran zeigen, daß sie sich mit Jesus und mit Gott über das Geschehene freuen. In der Linie der Anwendung des Gleichnisses liegt also auch eine Paränese, die Eröffnung, wie sich die Adressaten konkret dem Tun Gottes anschließen können: sie können anerkennen, was im Geschehenen zum Vollzug gelangt, sich darüber freuen und sich dem Tun und dem Weg Jesu anschließen.

Somit treten in der Zielstrebigkeit des Spiels zwischen der konkreten Situation und den an ihr Beteiligten einerseits und dem Gleichnis und seiner Anwendung andererseits wieder dieselben vier Momente hervor, die wir schon oben kennenlernten:

Weise interpretieren wollte, d. h. im Sinne einer impliziten Proklamation seiner göttlichen Sendung. Hält man dies für historisch unwahrscheinlich, muß man das Gleichnis der Urgemeinde zuschreiben. In diesem Fall müßte man aber den Großteil der Gleichnisse der Urgemeinde zuschreiben.

a) Wir haben eine konkrete Situation, die durch einen Komplex von Ereignissen entstanden ist: die Verkündigung Jesu, die Reaktion der «Verlorenen», die Tischgemeinschaft Jesu mit ihnen, der Widerspruch der Kritiker. Alle haben das miterlebt. Aber das Geschehene wird nicht von allen, die es mitansahen, gleich gewertet und beurteilt. Es ist eine Streitsituation. Indem sich Jesus mit der Gleichniserzählung an seine Kritiker wendet, nimmt er auf diese gemeinsame Erfahrung Bezug und bringt sie damit voll in Sicht, was freilich den Hörern nicht von Anfang an gesagt, ihnen aber im Verlauf des Gleichnisses bewußt wird.
b) Durch das Gleichnis wird das Geschehene und die Streitsituation von der Predigt Jesu her interpretiert. Wir können auch sagen, es werde vom Kerygma her interpretiert, und wir können dabei auch an das Alte Testament denken, z. B. an Jes 42,3.6–8; 54,6–10; Ps 103,3.8–13. D. h. die Verkündigung Jesu wird als Begegnung, als Gegenwart der Liebe Gottes, der Anschluß an ihn als Umkehr zu Gott, die Tischgemeinschaft mit Jesus als Annahme der Umkehrenden, als Vollzug der väterlichen Erbarmung Gottes interpretiert.
c) Damit wird zugleich das Kerygma Jesu und des Alten Testaments konkret entfaltet; denn daß bei Gott Gnade und Vergebung sei, wurde auch von den Kritikern Jesu nicht bestritten, sondern geglaubt, verkündigt und gepriesen. Die Frage war nur, wo es zur Begegnung mit dieser Gnade kommt, wem sie gelte und was sie in sich schließe. Eben das wurde nun durch das Gleichnis in seinem konkreten Bezug dargetan.
d) Und darin war an die Hörer die Entscheidungsfrage gerichtet und der Aufruf, sich dem Tun Gottes anzuschließen.

1b. Eta Linnemann [16] hält die von Jeremias vorgelegte Annahme über die geschichtliche Situierung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn für unzutreffend. Sie meint: «Um am Evangelium Anstoß zu nehmen, hätten seine Gegner zunächst den bevollmächtigten Verkünder in Jesus sehen müssen. Das dürfte jedoch ausgeschlossen sein, denn es ist mit ihrem offenen Widerspruch gegen ihn nicht vereinbar» (151). Die Gegner Jesu protestieren also nicht dagegen, daß er den Sündern vergab, sondern sie protestieren, weil seine Tischgemeinschaft mit ihnen die Ordnung,

[16] E. Linnemann, Gleichnisse Jesu. Göttingen 1961, 79 f., 86 f. und Anmerkungen S. 151 f.

die Ächtung der Sünder umstieß (79 f.). Jesus sucht durch das Gleichnis seine Gegner für die Einsicht zu gewinnen, daß jetzt das in die Welt einbricht, das größer und besser ist als die in der Welt geltenden Ordnungen und dem man bei aller eigenen Verantwortung die Sorge für die Welt überlassen kann, für die Einsicht also, daß *jetzt* die Zeit des Heimfindens da sei (86 f.).

Mit den Ergänzungen, die oben den Sätzen von Jeremias beigefügt werden mußten, damit seine eigene Konzeption überhaupt zum Funktionieren gebracht werden konnte, ist der Kritik Linnemanns bereits ein Stück weit Recht gegeben worden. Im übrigen aber bietet die Auffassung Linnemanns dasselbe Problem: Das Gleichnis muß das Verhalten der «Verlorenen» zu Jesus und seine Tischgemeinschaft mit ihnen in einer bestimmten Weise interpretieren, sonst kann es nicht zur Erkenntnis führen, daß jetzt die Zeit des Einbruchs des Bessern gekommen sei. Freilich, und darin sei Linnemann nochmals zugestimmt, diese Einsicht ist nicht vorausgesetzt, sie soll durch das Gleichnis gegeben werden, nämlich durch die Interpretation, die es den umstrittenen Tatbeständen gibt. Das Ganze verläuft, wenn wir von der Auffassung Linnemanns ausgehen, nur unter andern Aspekten, nicht unter dem der Vergebung und der Annahme der «Verlorenen», sondern unter dem der Heilszeit.

Auch so ergibt das Spiel von Situation und Gleichnis wieder vier Momente, die den obigen sehr ähnlich sind:

a) Das Gleichnis nimmt, indem es sich an die Gegner Jesu wendet auf eine bestimmte Situation Bezug. Sie ist genau gleich konstituiert wie schon oben unter a) gesagt wurde.
b) Durch das Gleichnis wird diese Situation vom Kerygma her interpretiert. Das Kerygma besteht einerseits in der Predigt Jesu, andererseits in den alttestamentlichen Verheißungen einer Heilszeit. Indem die umstrittenen Tatbestände [17] von hier aus interpretiert werden, wird das Tun Jesu konkret als heilszeitliches Ereignis erklärt, womit auch Jesus und seine Sendung in ein bestimmtes Licht gerückt werden, das hier nicht näher umschrieben werden muß. (Geschähe das nicht, bliebe das Gleichnis in abstrakter Allgemeinheit.)
c) Zugleich wird dieses Kerygma durch das Gleichnis konkret entfaltet,

[17] Nur durch diese Interpretation wird die Tischgemeinschaft Jesu mit den Sündern von einer Sanktionierung der Sünde abgehoben, die auch Linnemann im Tun Jesu nicht finden will. Nicht jede Tischgemeinschaft mit Sündern ist ein heilszeitliches Ereignis.

wie oben unter c), jetzt aber unter der Frage nach dem «Wann» der Heilszeit, die gar nicht beantwortet werden kann, ohne auch auf die Fragen nach dem «Wo» und «Wie» einzutreten.

d) Und darin liegt wieder die konkrete Entscheidungsfrage und Paränese analog zu dem vorhin unter d) Ausgeführten.

Ob wir also die geschichtliche Situation so sehen wie Jeremias oder so wie Linnemann, ändert für unser Problem nichts.

2. Die Gleichnisse vom Senfkorn (Mk 4,30–32; Mt 13,31f.; Lk 13, 18 f.) und vom Sauerteig (Mt 13,33; Lk 13,20 f.) stellt Jeremias (145) unter die Überschrift: «Die große Zuversicht» und meint, die Äußerung von Zweifeln an der Sendung Jesu sei als die Situation zu erschließen, in die hinein sie gesprochen wurden (148). «Diese armselige Schar, zu der so viele übel beleumdete Gestalten gehörten, sollte die ... Heilsgemeinde Gottes sein? Ja, sagt Jesus, sie ist es. Mit derselben zwangsläufigen Sicherheit, mit der aus dem winzigen Senfkorn die große Staude ... hervorgeht, wird Gottes Wunder meine kleine Schar zum großen, die Völker umfassenden universalen Gottesvolk der Heilszeit werden lassen» (ib).

Gehen wir von dieser Annahme [18] aus, so ergibt sich:

a) Die vorauszusetzende Situation muß wie folgt konstituiert sein: Jesus verkündigt die Nähe des Reiches Gottes; auf diese Verkündigung hin sammeln sich Leute um ihn; wie die Seligpreisungen zeigen, sagt er ihnen das Reich Gottes zu; er beruft sogar selber einen engern Kreis von Jüngern; dieser engere oder weitere Kreis steht somit unter dem Anspruch, die endzeitliche Gemeinde zu sein. Dieser Tatbestand ist allen bekannt, an die sich das Gleichnis wendet, aber

[18] Man könnte allerdings die Pointe des Gleichnisses und die vorauszusetzende geschichtliche Situation auch anders annehmen und zwar auf mehrere Arten: man könnte das Gleichnis auf die Verkündigung Jesu beziehen (Du sprichst von der Nähe des Reiches; aber es ändert sich ja nichts vor unsern Augen) oder auf seine Sendung, die auf jeden Fall implizit zur Sprache steht und durch die Interpretation, die das Gleichnis vollzieht, mehr oder weniger präzis qualifiziert wird. Man kann vom Großen der Verheißung (Reich Gottes ist umfassende Änderung; was ist dein, Jesu, Wort dem gegenüber?) oder vom Unscheinbaren der Verkündigung her fragen (Es ist gut, was von dir gepredigt wird; aber ob es die Gegenwart der Vollendung ist?). Man kann von der Frage nach der Zeit ausgehen. Man kann skeptisch, unsicher hoffend oder einfach aus Unentschiedenheit fragen. Und es ist nicht einzusehen, warum eine dieser Möglichkeiten geschichtlich besser sein sollte als die andere. Sie brauchen also wohl nicht gegeneinander abgewogen zu werden mit dem Ziel sich nur für eine zu entscheiden. Man kann alle zugleich im Spiel bleiben lassen und, etwa für die Predigt, die nach den Umständen dringlichste wählen. Für jede Mög-

mehrere unter ihnen bekunden Zweifel, ob der Schar Jesu dieser eschatologische Anspruch zu Recht zuerkannt werden könne. Indem Jesus die beiden Gleichnisse an die Adresse solcher Zweifelnder richtet, bezieht er sie auf die charakterisierte Situation und bringt diese so allen Hörern in Sicht.

b) Die Gleichnisse interpretieren diese Situation von der Botschaft Jesu her, indem sie auf den allgemein bekannten Naturvorgang hinweisen, daß aus völlig Unscheinbarem durch wunderbare Veränderung plötzlich etwas Neues und Großes wird. Jesus interpretiert damit seine Schar als die Gegenwart des Neuen im noch völlig Unansehnlichen. Mit diesem Gedanken entspricht er auch einer Linie des alttestamentlichen Zeugnisses; man denke etwa an Deut 7,7, an die Rede vom Rest (z. B. Jes 10,19 ff.; 11,11 ff.; 28,5 f.), an die Knecht-Jahwe-Lieder. Er interpretiert also stillschweigend auch von der prophetischen Verheißung aus.

c) Durch die Beziehung zwischen der visierten Situation und dem, was sie hervorbrachte, einerseits, und ihrer Interpretation durch das Gleichnis andererseits kommt somit auch eine konkrete Entfaltung der Botschaft Jesu zustande, die beispielsweise folgendes in Sicht bringt: das weltumspannende Tun Gottes ist mitten in diesem Äon im Unscheinbaren und Verborgenen gegenwärtig; das Zukünftige ist bei aller seiner Zukünftigkeit auch schon Gegenwart; man kann auf das Zukünftige nicht zuschauerhaft warten, man kann es nur erwarten, indem man es in der Gegenwart annimmt; man kann und darf schon in diesem Äon in der Zukunft und aus der Zukunft, in und aus der Vollendung leben. Und das alles nicht nur im Sinn allgemeiner Sätze, sondern im konkreten Hinweis auf das «Wo» und «Wie».

d) Die Gegenwart des Neuen in der Gemeinde Jesu ist damit freilich nicht bewiesen, sondern allein neu bezeugt, aber in einer Weise, die das Bezeugte als der Linie von Gottes Handeln entsprechend, als natur- und sachgemäß, als möglich aufweist und damit die zudringliche Entscheidungsfrage stellt: Ihr seht, daß es so sein kann; seid Ihr sicher, daß es nicht so ist? Seht zu, was Ihr tut. Je nach der konkreten Art, in der die Zweifel bekundet wurden, z. B. in Gestalt der Frage, ob man den Jüngern Jesu gegenüber dies oder jenes tun

lichkeit hat dann die vorauszusetzende geschichtliche Situation eine etwas andere Gestalt. – Die von Jeremias gemachte Annahme scheint mir zwar besser in die Urgemeinde zu passen; aber auch das tut hier nichts zur Sache.

müsse, führt der Zug des Gleichnisses von selbst auch noch zu einer sehr konkreten Paränese, zu einer Eröffnung konkreter Lebensschritte [19].

3a. Das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25, 1–13), das, wie Jeremias (a. a. O., 48 f.) erklärt, im jetzt bestehenden matthäischen Kontext als Allegorie auf die sich verzögernde Parusie des himmlischen Bräutigams und seine wartende Gemeinde verstanden werde, sei ursprünglich ein Krisis-Gleichnis gewesen, das mit der Erzählung vom mitten in der Nacht plötzlich erschallenden Ruf «Der Bräutigam kommt!» als Weckruf angesichts der bevorstehenden eschatologischen Krisis sagen wollte: «Wehe denen, die diese Stunde ungerüstet findet!» (50). Das Hauptziel des Gleichnisses sei es also, auf dem Hintergrund des Jubelrufes, daß der Hochzeitstag angebrochen sei, die Möglichkeit und Gefahr des «Zu spät!» zu betonen (175).

In diesem Fall gibt Jeremias aber weder eine bestimmte konkrete Situation noch einen speziellen Personenkreis an, die Jesus zur Bildung dieses Gleichnisses veranlaßt hätten und auf die es ausgerichtet wäre, sei es, daß er keinen solchen «Sitz im Leben» Jesu fand, sei es, daß er ihn gar nicht suchte, weil er meint, wir müßten uns einfach «die Menge als Hörerschaft vorstellen» (49). Jeremias scheint also anzunehmen, auch Jesus habe gelegentlich in der beziehungslosen Allgemeinheit gesprochen, in der es offen bleibt, worin das «Gerüstet-Sein» und das «Zu spät» bestehen könnte, und er habe es erst noch mit einer Geschichte getan, von der man sich fragen kann, ob sie für den Zweck, den Jeremias annimmt, wirklich geeignet war. Jedenfalls ließen sich ohne Mühe eine Menge von Geschichten ausdenken, welche die drei Momente (Aussicht auf ein freudvolles Ereignis, entsprechende Vorbereitung, Möglichkeit des Zu-spät-Kommens) viel direkter und wirksamer zum Ausdruck brächten als die Geschichte von den zehn Jungfrauen mit der das postulierte Ziel eher verdeckenden oder zumindest überflüssigen Komplikation des Einschlafens. Oder sollen wir annehmen, daß dieser Zug

[19] Es sei darauf aufmerksam gemacht, wie viel durch das kurze Gleichnis zur Sprache gebracht wird, wenn man es im Kontext und in Anwendung auf eine konkrete Situation reden läßt, und zwar gerade indem man nicht allegorisiert, sondern es als Gleichnis behandelt, während, wenn man nach herkömmlichem Verfahren eine «Lehre» daraus ableitet, nur ein armseliger, abstrakter Satz resultiert. Ähnlich fruchtbar dürfte es sein, wenn man in der Predigt, analog zu dem oben Vorgelegten, die Gleichnisse im Kontext einer heutigen konkreten Situation den Weg ihrer Aussage abschreiten ließe.

nur eingebaut wurde, um die Geschichte länger und «interessanter» zu machen? – So oder so, Jeremias bietet in diesem Fall keine Grundlage, die Auswirkung des Bezugs von Situation und Gleichnis zu untersuchen. Wir werden diese Grundlage selber eruieren müssen.

3b. Zuvor wenden wir uns aber der Interpretation des Gleichnisses bei Eta Linnemann zu (130 ff.). Sie nimmt an, die Parabel sei «wohl erst in der Urgemeinde entstanden» (132) und gehöre in den Prozeß, da die Gemeinde erkennt, daß die Naherwartung wohl Ausdruck und Gestalt des Glaubens, aber nicht selber der Glaube sei. Mit dem Gleichnis vom Bräutigam, dessen Kommen sich verzögert, hält der Erzähler im Namen der Gemeinde die neue Erkenntnis in der Weise fest, daß der Hörer dem in V. 2 enthaltenen Urteil zustimmen muß, daß es töricht wäre, sich nicht auf eine längere Wartezeit einzurichten, und zu Recht würden die von der Festfreude ausgeschlossen, die sich nicht auf diesen Sachverhalt einstellen (133).

Sind die Situation, in der das Gleichnis situiert ist, und das Gleichnis selbst so zu verstehen, wie Linnemann meint, kommen durch den Bezug von Gleichnis und Situation folgende Erkenntnisse und Aussagen zur Entfaltung:

a) Die Situation ist schon angedeutet. Sie ist aber noch zu präzisieren. Es ist die Situation einer urchristlichen Gemeinde, die durch die Weiterverkündigung von Predigt und Taten Jesu und durch die Botschaft von seiner Auferweckung und Erhöhung dazu gekommen ist, an Jesus als den Herrn und den Bringer des Reiches Gottes zu glauben und sich als seine endzeitliche Gemeinde zu verstehen, die in Bälde seine Ankunft in Herrlichkeit und die Freude der Vollendungsgemeinschaft mit ihm schauen soll. Da sich diese Erwartung noch immer nicht erfüllte, wird die Gemeinde in ihrem Glauben verunsichert.

b) Von einem neuen oder bessern Verständnis der Verheißung, also vom Kerygma her erklärt das Gleichnis die Schwierigkeit der Gemeinde als eine dem Glauben sachgemäß entsprechende Situation, indem es zugleich deutlich macht, daß die Gemeinde tatsächlich von einer Gefahr bedroht ist, daß die Gefahr aber nicht in dem besteht, was die Gemeinde befürchtet, sondern darin, daß sie die Verheißung mißversteht und deshalb ihre Erfüllung verfehlen könnte.

c) Damit wird aber auch das Kerygma neu entfaltet. Es wird festgehalten, daß Jesus der erhöhte Herr und die Gemeinde seine auserwählte Schar der Endzeit ist, welche die Verheißung vollendeter Gemeinschaft und Freude hat. Und der Herr, der diese Freude

bringt, ist im Kommen. Seine Ankunft wird eine Überraschung sein. Darum kann das Warten auf ihn nicht nur im passiven Überstehen einer kurzen Frist bestehen. Das Warten auf den Herrn ist eher so etwas wie eine Mission, zu der die Überwindung von Glaubensschwäche und Mißverständnissen und der Gehorsam gehören; eben dadurch erweisen sich die Seinen als die Endzeitgemeinde. Wer in dieser Erwartung zu kurz greift, wird die Erfüllung verfehlen.

d) Daraus geht auch der Auftrag hervor, der der Gemeinde und jedem einzelnen ihrer Glieder erteilt ist. Er läßt sich mit Worten andeuten wie: klug werden! nicht falschen Erwartungen verfallen! sich richtig einstellen! also ausharren und alles tun, was dazu gehört!

3c. Nun sind aber auch hier die Fragen, die im Blick auf die Deutung von Jeremias (vgl. 3a) angemeldet wurden, nicht befriedigend gelöst. Gerade der Versuch, die Beziehung von Situation und Gleichnis durchzuspielen, bringt an den Tag, daß etwas nicht recht stimmt. Es ist wiederum der Zug, daß die Jungfrauen alle schlafen, daß aber die einen beim Erwachen merken, daß sie kein Öl mehr haben und dann nur deswegen vor verschlossenen Türen stehen, weil sie das Fehlende zu spät noch zu erlangen suchen. Ihr Zu-spät-Kommen ist also nicht darin begründet, daß sie nicht lange genug gewartet hätten, daß ihnen die Geduld zu früh ausgegangen wäre. Es ist zwar auch nicht meine Meinung, daß, wie bei einer Allegorie, jeder Zug des Gleichnisses in der «Sachhälfte» seine Entsprechung haben müßte und umgekehrt. Hingegen ist es doch sehr unwahrscheinlich, daß ein Gleichnis mit einem Zug ausgestattet wird, der für den Zweck, der erreicht werden soll, nicht nur nichts einträgt, sondern die Zielstrebigkeit eher sabotiert. Das wäre bei unserm Gleichnis, wenn es im Sinne Eta Linnemanns zu verstehen wäre, umso mehr der Fall, als der fragliche Zug den dramatischen Wendepunkt der Erzählung darstellt und darum die Hauptaufmerksamkeit auf sich zieht, aber in keiner Weise darauf hinweist, daß die törichten Jungfrauen einen längern Atem beim Warten hätten haben sollen. Die Pointe des Gleichnisses muß sicher in dem liegen, was die klugen von den törichten Jungfrauen unterscheidet. Wozu sonst würden zwei Gruppen mit verschiedenem Ausgang eingeführt? Hinsichtlich der Bereitschaft zum Warten und Ausharren besteht aber zwischen den beiden Gruppen überhaupt kein Unterschied. Die törichten Jungfrauen sind nicht weniger als die klugen rechtzeitig zur Stelle und warten ohne Ungeduld genau gleich lang wie jene. Sollte das visiert sein, was Linnemann meint, wäre es viel zweckdienlicher gewesen, den Unterschied so zu gestalten,

daß die Törichten die Sache aufgegeben hätten, kurz bevor der Bräutigam erschien. Wären das Gleichnis und die Situation, auf die es sich bezieht, die es sogar bewältigen soll, in der Weise von Eta Linnemann zu verstehen, müßte man feststellen, daß beides sehr schlecht zueinander paßt, und man müßte sich fragen, ob der Erzähler seine Sache einfach nicht gut gemacht habe und aus bloßer Fabulierlust einen spannungsvollen Zug in seine Geschichte brachte, der mit der gemeinten Sache gar nichts zu tun hat und darum bei der Erklärung zu übergehen wäre. Eine solche Annahme scheint mir aber nur dann berechtigt zu sein, wenn keine andere Erklärung übrig bleibt und sich für die unpassende Ausschmückung plausible Gründe angeben lassen. Natürlich wäre es möglich, daß in der Überlieferung ein verfehlter Zug zugewachsen wäre. Doch gerade dafür müßten sich Gründe nennen lassen. V. 13 ist anerkanntermaßen ein Zuwachs, wohl von seiten des Evangelisten, der das Gleichnis mißverstanden hat. Aber eben der Umstand, daß V. 13 nicht zum Verlauf der Gleichniserzählung paßt, macht sehr wahrscheinlich, daß die Erzählung in der Tradition eine feste Gestalt hatte und daß der schwer zu deutende Zug vom Einschlafen aller Jungfrauen mit dem, was daraus folgt, zu diesem festen Bestand gehörte; denn V. 13 bezieht sich ja, freilich mißdeutend, gerade auf diesen Zug. Die Erzählung wirkt denn auch durchaus kohärent. Andererseits hat sich das Verfahren, die Gleichniserzählung auf eine konkrete Situation zu beziehen und diesen Bezug zur gegenseitigen Erhellung spielen zu lassen, an den zuvor besprochenen Beispielen als so fruchtbar erwiesen, daß man es m. E. nicht aufgeben sollte [20], ganz abgesehen davon, daß bei einigen Gleichniseinleitungen dieser Bezug auch ausdrücklich bezeugt ist. Darum meine ich, es sei für unser Gleichnis die Situation eben noch zu finden, zu der die Erzählung paßt. An Hinweisen dafür fehlt es nicht. Ich denke

[20] Eine ganz andere Weise der Gleichnisdeutung wurde neulich von Via vorgelegt (D. O. Via, Die Gleichnisse Jesu. Aus dem Amerikanischen übers. v. E. Güttgemanns, München 1970; Titel der Originalausgabe: The Parables. Philadelphia USA 1967). Ausdrücklich erklärt er von der Methode Dodds und Jeremias' abrücken (9) und eine «hermeneutische und literarische Methodik» anwenden zu wollen, «die das ständig bedeutsame Element in den Gleichnissen identifiziert» (32/33). Er tut das unter Berufung darauf, daß die Gleichnisse Kunstwerke sind, die für sich selber stehen, und führt sein Programm mit Hilfe literaturkritischer Überlegungen durch. Bei der Erklärung der einzelnen Gleichnisse werden dann Kategorien wie «Krise», «Offenheit der Existenz», «Verfehlen der Existenz», «Selbstverständnis» dominierend. Da versteht es sich fast von selbst, daß die Deutungsargumentation, in starkem Gegensatz zu den Gleichnissen selbst, mit Hilfe psychologischer Einstimmung in die Intentionen, Überlegungen und Spekulationen der

an die Gleichnisse vom beabsichtigten Turmbau und Kriegszug (Lk 14, 28–33), die beide davon handeln, daß ein vernünftiger Mensch sich nicht auf ein großes Unterfangen einläßt, ohne geprüft zu haben, ob er auch die Mittel besitzt, es erfolgreich zu Ende zu führen. Ferner kann man an die Geschichte vom reichen Jüngling (Mt 19,16 ff.) und an Stellen wie Mt 8,18–22; Lk 9,57–62 denken. D. h. wenn wir das Gleichnis im Zusammenhang der Wirksamkeit Jesu situieren wollen, wäre es an Leute gerichtet, die von Jesu Verkündigung und von seinem Tun so überzeugt wurden, daß sie sich ihm anschließen und in seine Nachfolge treten wollten, die er aber von einem übereilten Schritt, der ins Leere führte, zurückzuhalten sucht, indem er sie mit dem Gleichnis vor die Frage stellt, ob sie auch wüßten, was ihre Absicht zur Folge hätte, ob sie die Ausrüstung besäßen, derer es bedarf, um zum Ziel zu kommen. Im Kontext spezifisch matthäischer Gedanken wäre da etwa an die Freiheit von der Bindung an Geld und Familie zu denken, an die Barmherzigkeit, die besser ist als Opfer (Mt 9,13), oder an die Früchte des guten Baumes (Mt 3,8.10; 7,16–20; 12,33; 21,43; vgl. auch das hochzeitliche Kleid, 22,11 ff.). Die Gefahr, von der Jesus die Adressaten des Gleichnisses bedroht sieht, bestünde dann, ähnlich dem, was 13,5.20.21a visiert ist, darin, daß sie der Botschaft Jesu freudig zustimmen und ihr sofort Folge leisten, sich aber doch nicht so in Freiheit, Barmherzigkeit oder im Bringen von Früchten einüben, wie es zu dem Dienst gehört, den sie gewählt haben, ohne zu bemerken, daß sie so das Ziel nicht erreichen können. Erst im letzten Augenblick entdecken sie, daß sie doch nicht das Licht haben, das sie haben sollten. Wenn sie es erst dann noch zu erlangen suchen, werden sie zu spät kommen. Sie müssen sich also zunächst überlegen, ob sie wirklich wollen, was sie zu wollen meinen, ob sie also auch alles unternehmen wollen, was zur Vollendung ihrer Absicht unerläßlich ist.

Lassen wir das Gleichnis an dieser Situation sich entfalten, so führt es von selbst den folgenden Weg:

a) Es stellt die schon angedeutete Situation fest, indem es den Adressaten in einem gewissen Umfang zustimmt: Ja, ich sehe, daß Ihr bereit seid, dem Ruf zu folgen, den Ihr von mir gehört habt.

Gleichnisfiguren geführt werden. Die Ergebnisse sind fast so allgemein wie bei Jülicher, nur eben in Existenz-Ausdrücken formuliert. – Die Argumentation ist wenig stichhaltig, und das Ganze erscheint mir als mißglückt. Aber darin möchte ich Via zustimmen, daß der Kunstwerkcharakter der Gleichnisse stärker beachtet werden sollte.

b) Zugleich interpretiert Jesus diese Bereitschaft vom Kerygma her, d. h. in diesem Fall von seiner eigenen Botschaft und ihrem alttestamentlichen Hintergrund her in der Weise: Ihr habt recht; denn meine Botschaft ist eine herrliche, festliche Einladung. Sie besagt nicht weniger als daß die, die meiner Botschaft folgen, bei der verheißenen Vollendung der Gemeinschaft Gottes mit seinem Volk mit Lichtern leuchten sollen, wie Brautjungfern, die den Bräutigam mit brennenden Lampen einholen.

c) Damit erfährt das Kerygma aber auch nach verschiedenen Seiten eine eingehendere Bestimmung. Es enthält zunächst eine Aussage über Jesus selbst. Ob Jesus sich selbst als Messias verstand oder nicht, jedenfalls bedeutet der Umstand, daß er seine Botschaft und dadurch auch das Verhalten zu ihm selbst mit der Vollendung der Verheißung so in Zusammenhang bringt, daß das Erste das Zweite in sich schließt; er hat sich dadurch als den proklamiert, an dem die endzeitliche Entscheidung fällt, durch den das Heil gegenwärtig geworden ist. Ferner wird die Annahme seiner Botschaft und die Zugehörigkeit zu ihm näher bestimmt: Weil beides Zugehörigkeit zum Vollendungsheil und insofern schon jetzt Leben im Heil ist, muß das Leben in der Zugehörigkeit zu Jesus schon jetzt der Vollendung entsprechen. Es ist nicht möglich, das Heil bloß in irgendeiner Weise zu erwarten und doch weiterhin «heilsfremd» zu leben. Das Leben ist nur dann ein Leben in der Heilserwartung, wenn es schon das Erwartete zum Ausdruck bringt und insofern vollendungsgemäß ist. Ob ein Leben vollendungsgemäß ist, ist nicht ohne weiteres sichtbar. Es kann lange Zeit so aussehen, als wäre es, was es sein soll; und plötzlich kommt an den Tag, daß es das doch nicht war. Nach Mt 13,5 f. 20 f. ist der Hereinbruch von Trübsal und Verfolgung ein solcher Augenblick, da der Anschein als falscher Schein aufgedeckt wird. Davon ist in unserm Gleichnis allerdings nicht die Rede. Es weist nichts darauf hin, daß der Augenblick, da die Jungfrauen plötzlich geweckt werden, als ein Augenblick letzter Trübsal, als letzte Bewährungszeit zu verstehen sei. Dennoch dürfte eine gewisse Analogie bestehen zwischen unserm Gleichnis und dem, was Mt 13,5 f. 20 f. vor Augen steht, mit dem Unterschied jedoch, daß in 13,5 f. 20 f. das den falschen Schein Entlarvende von außen kommt, während es in unserm Gleichnis von den törichten Jungfrauen selbst ausgeht. Sie selber merken, daß ihnen etwas fehlt, das sie haben sollten und das sie auch hätten haben können, wenn sie sich recht vorgesehen

hätten. Es geht dabei aber nicht darum, daß sich die törichten Jungfrauen aus ihren eigenen Werken rechtfertigen und in diesem Sinn mit ihrem eigenen Licht hätten leuchten wollen, so daß man ihnen gerade zum Vorwurf machen müßte, daß sie überhaupt das Fehlende doch noch erhaschen wollten. Nichts deutet darauf hin, daß sie sich durch den Mangel einfach nicht erschrecken lassen, sondern trotz des Mangels in festem Glauben hätten durchhalten sollen. Der Vorwurf besteht darin, daß sie nicht hatten, was sie wirklich hätten haben sollen und können. Wollte man, worum es hier geht, mit der Sprache paulinischer Rechtfertigungsaussagen interpretieren, müßte man etwa folgendes sagen: Botschaft und Ruf Jesu entspricht der Rechtfertigung in Christus und die Annahme des Rufes Jesu der Rechtfertigung aus Glauben. Und wie sich die Realität der Rechtfertigung im Leben nach dem Heiligen Geist, in der Freiheit zum Dienst erweist, so erweist der Ruf Jesu seine Heils- und Vollendungsrealität darin, daß der, der diesen Ruf annimmt, schon jetzt ein guter Baum mit guten Früchten ist. Darum ist das Warten auf die Vollendung schon jetzt ein Leben, in dem das Erwartete durch konkrete Taten bezeugt wird. Wo solches Leben ist, kann sich die Zeit lang hinziehen, man kann und darf sich auch Ruhe gönnen und wie nach jedem Arbeitstag auch schlafen, man wird trotzdem haben, was man braucht. Wo das jedoch nicht geschieht, geschieht kein wirkliches Warten, fehlt das, womit allein man der Vollendungsfreude entgegengehen kann. Eben das fehlte den törichten Jungfrauen. Wenn sie dann ausgeschlossen bleiben, so betont das nur, daß sie nicht hatten, was sie zu haben meinten und dessen Fehlen sie erst bemerkten, als es zu spät war, als sich das Fehlende nicht mehr einholen ließ.

Es sind aber nicht immer Trübsale und Verfolgungen die aufdecken, daß etwas fehlte. Es kann auch ganz im Stillen dazu kommen, wenn man nicht sofort anfängt, sich richtig vorzusehen.

d) Daraus ergibt sich, daß die Entscheidungssituation, die Zukunft und alles, was dazu gehört, jetzt anfängt, daß man sich jetzt vorsehen muß, daß man sich jetzt darüber Rechenschaft geben muß, ob man wirklich will, was man zu wollen meint. Das Gleichnis stellt also vor diese Frage. Im einzelnen kann dabei ganz Verschiedenes im Vordergrund stehen: die Freiheit von vollendungswidrigen Bindungen, die Einübung in der Barmherzigkeit, im Bringen der Früchte oder anderes. Das ergibt sich daraus, wie Jesus die Adressaten des Gleichnisses sieht. Er kann besonders auf den für sie kritischen Punkt hin-

weisen wie beim reichen Jüngling oder es den Adressaten zur Aufgabe machen, selber die ihnen drohenden Gefahren zu finden.

Das Gleichnis könnte also für verschiedene konkrete Fälle verwendet werden. Man braucht sich darum auch bei der Erklärung nicht auf eine einzige Möglichkeit festzulegen.

Besonders zu beachten ist jedenfalls noch, daß das Gleichnis nicht allein die Bedeutung einer Warnung hat, sondern daß in der Warnung auch die Eröffnung impliziert ist, wie die Erwartung der Vollendung schon jetzt gelebt werden kann. Erst auf dem Hintergrund dieser Eröffnung wird die Warnung zur wirklichen Warnung.

Das verhältnismäßig lange Verweilen beim letzten Beispiel ist, wie ich meine, deshalb berechtigt, weil es sowohl die Fruchtbarkeit des angewandten exegetischen Verfahrens illustriert, als auch dazu überleitet, die Relevanz der angestellten exegetischen Überlegungen für das gestellte homiletische Problem in Sicht zu bringen.

Es seien deshalb folgende Punkte hervorgehoben:

(1) Geht man bei der Erklärung der Gleichnisse nach dem Vorbild Jülichers vor, so lassen sich als Ergebnis nur einige Allgemeinheiten erreichen, die es völlig unverständlich machen, wieso die Evangelientradition den Gleichnisreden Jesu die hohe Bedeutung beimessen konnte, die sie ihnen offensichtlich zuerkennt. Verfährt man in der Art von Dodd und Jeremias, so kann man in den Gleichnissen nur wiederfinden, was man auch sonst schon von der Person bzw. von der Verkündigung Jesu wußte oder zu wissen meint. Die Gleichnisse werden dabei zu Illustrationen schon bekannter Gedanken. Die Verbindung mit einer bestimmten Situation im Leben bzw. in der Geschichte Jesu liefert nur eine Vermutung darüber, was Jesus veranlaßt haben könnte, den betreffenden Gedanken in Gestalt einer bestimmten Erzählung zu äußern, und interpretiert insofern das Gleichnis aus der Situation. Abgesehen von einigem historischem Kolorit und einer gewissen einstimmenden Verlebendigung, wird trotzdem nicht mehr gewonnen als der Gedanke, der von Anfang an als Sinn des Gleichnisses vorausgesetzt wurde [21]. Die oben ausgeführten Beispiele gingen einen Schritt weiter.

[21] Eine eigentliche Auseinandersetzung mit der Literatur zu den Gleichnissen ist hier weder möglich noch beabsichtigt. Was die Arbeiten von Ernst Lohmeyer, Ernst Fuchs und Eberhard Jüngel betrifft, würde sie auch ziemlich viel Platz beanspruchen, weil es bei manchen ihrer Äußerungen schwierig ist, genau festzustellen, was sie meinen. Verzeichnungen möchte ich mir aber nicht zuschulden kommen lassen. So beschränke ich mich auf das, was für den vorliegenden Zusam-

Sie begannen ebenfalls mit einer Annahme hinsichtlich der wahrscheinlichen Tendenz des Gleichnisses und suchten ebenfalls von dieser Annahme her nach einer zum Gleichnis passenden geschichtlichen Situation. Sie suchten aber die Beziehung zwischen der Situation und den an ihr beteiligten Personen einerseits und dem Gleichnis andererseits in der Art eines kritischen Sketchs oder einer Cabarettszene völlig durchzuspielen. Dabei lieferte das suchende Hin und Her zwischen angenom-

menhang unerläßlich ist, nämlich darüber Auskunft zu geben, wie ich selber die Dinge sehe, wobei ich mich nur mit den Parabeln beschäftigen will und den Terminus «Parabel» in Anlehnung an Jülicher und die formgeschichtliche Forschung verstehe.

Eine Grundentscheidung fällt darin, ob man die Parabeln als auf bestimmte Situationen in der Geschichte Jesu bezogen betrachtet oder ob man sie als für sich stehende Kunstwerke behandelt, wie Via es tut und in gewisser Weise, jedenfalls was die hier erwogene Alternative anbelangt, auch Jülicher. Hinsichtlich der zweiten Möglichkeit sollte man sich bewußt sein, daß jede für sich isoliert im Raum stehende Erzählung unabsehbar vielen Interpretationen offen steht. Allein von den Erzählungen her gesehen ist die Interpretation Vias genau so gut oder genau so schlecht begründet wie diejenige Jülichers. Nicht übersehen sollte man, daß alle Parabeln, von idealistischer Ethik her geurteilt, als völlig unethische, jedes Gerechtigkeitsgefühl beleidigende Äußerungen verstanden und trefflich für antichristliche Propaganda verwendet werden können, wie es auch schon geschehen ist. Will man also die Parabeln als für sich stehende Kunstwerke behandeln, so stellt sich die Frage, woher man den Verstehenshorizont bezieht, von dem aus man interpretiert, und wie man die Wahl eines bestimmten Verstehenshorizontes glaubt legitimieren zu können.

Sieht man die Parabeln in Bezug zu bestimmten Situationen in der Geschichte Jesu und sucht man sie in oder aus diesem Bezug zu verstehen, so muß man, wie oben schon gezeigt, ebenfalls einige mehr oder weniger hypothetische Vorentscheidungen treffen, die als Verstehenshorizont die Interpretation bestimmen. Der Umkreis, aus dem sich wählen läßt, ist aber durch den Kontext der Evangelien bereits wesentlich begrenzter, und jede Wahl läßt sich durch diesen Kontext mehr oder weniger präzis überprüfen und insofern legitimieren. Das ist einer der zahlreichen Gründe, deretwegen ich dieser Möglichkeit den Vorzug gebe.

Das Ergebnis solcher Interpretation ist dann freilich auch ein geschichtlich einmaliges, das sich nicht generalisieren oder tale quale auf beliebige andere Situationen übertragen läßt. Ich begrüße diesen Umstand, weil ich ihn für geradezu paradigmatisch halte, indem er zu einer Einsicht nötigt, die für jedes überlieferte Wort gilt, nicht nur für die Aussagen der Bibel, aber eben auch für sie: die Übertragung und Anwendung auf andere Situationen geht immer auf die Verantwortung dessen, der die Übertragung vollzieht.

Zur Frage des Verhältnisses zwischen Parabelerzählung und der gemeinten Sache, d. h. zur Frage, ob die Parabeln auf einen einzigen Punkt zugespitzt seien, in welchem der Vergleich mit der visierten Sache spielt. – Ohne nähere Begründung und ohne Auseinandersetzung mit andern Meinungen will ich angeben, wie ich die Dinge sehe.

Der Unterschied zwischen den Parabeln und den Gleichnissen im engern Sinn besteht nicht nur darin, daß die Gleichnisse einen immer wiederkehrenden, allgemein

mener Tendenz des Gleichnisses und angenommener Situation zunächst einmal eine gewisse Kontroll- und Korrekturmöglichkeit bezüglich der Sachgemäßheit der getroffenen Annahmen. Noch wichtiger aber ist, daß bei diesem Vorgehen weniger das Gleichnis aus der Situation verlebendigt und insofern interpretiert wurde, sondern daß, umgekehrt, auch die Situation und die an ihr beteiligten Personen mit ihrem Verhalten vom Gleichnis her interpretiert wurden. Die Hörer wurden bei ihren Stellungnahmen und der dadurch entstandenen Situa-

bekannten und anerkannten Vorgang ins Spiel bringen, und die Parabeln statt dessen mit der Erzählung eines einmaligen, farbig dargestellten Geschehens arbeiten. Für die Parabeln ist vielmehr noch charakteristisch, daß sie immer einen oder mehrere Züge enthalten, die zwar möglich, aber, wenn nicht unwahrscheinlich, so doch ungewohnt und unerwartet sind und eben so den Eindruck einer Erzählung eines einmaligen, interessanten und bedeutsamen Geschehnisses verstärken. Der ungewohnte Zug wird kunstvoll bis raffiniert so eingeführt, daß er vom Hörer nicht primär als ungewohnt, sondern allein als bemerkenswert interessant empfunden wird, nicht Skepsis, sondern Neugierde erweckt und durch die Neugierde Annahme findet.

Der Punkt (oder die Punkte), an dem der ungewohnte Zug in den angefangenen Lauf der Erzählung eingeführt wird und alles, was aus der Einführung dieses Zuges folgt, ist das, worauf es ankommt. Ich würde also nicht von einem Vergleichs*punkt* reden, sondern von einem Komplex. In diesen Komplex sind die kritischen Momente der Thematik aufgenommen, die zur Diskussion steht und zur Entscheidung gebracht werden soll. Das funktioniert aber nicht nach dem Modell «dieser Zug hier = jener Zug dort», sondern in der Weise, daß der Ablauf der Parabelerzählung in seiner Kohärenz zutage fördern soll, was in der zur Entscheidung stehenden Sache im Gang ist und die Frage ausmacht. Ich würde darum auch nicht von «Vergleich» reden, sondern eher von Analogie oder Parallele. Vielleicht könnte man auch sagen, die Parabel arbeite mit einer strukturellen Symmetrie zwischen dem Erzählungsablauf und dem, was in der visierten Sache im Gang ist. (Wie weit sich diese Auffassung mit dem deckt oder nicht deckt, was E. LINNEMANN a. a. O. 33 ff. unter den Stichworten «Entsprechung», «Einräumung» und «Verschränkung» ausführt, kann hier nicht dargelegt werden. Gewisse Übereinstimmungen sind vorhanden.)

Was diese Sicht der Dinge konkret für die Interpretation bedeutet, wie sich damit arbeiten läßt, würde ich gern an den einzelnen Parabeln zeigen. Das ist hier nicht möglich. Einiges wird immerhin aus der Behandlung der Parabel von den zehn Jungfrauen ersichtlich, die übrigens insofern einen Sonderfall darstellt, als der ungewohnte Zug schon gleich am Anfang eingeführt wird. Er besteht darin, daß die törichten Jungfrauen kein Öl zum Nachfüllen mitnehmen, obwohl sie doch wissen sollten, wie es zugehen kann. Darum beziehe ich die Parabel auf eine Situation, die schon gleich mit einer Selbsttäuschung anfängt.

Noch zwei Bemerkungen sind nötig: In der Linie der dargelegten Auffassung ist Allegorisieren unmöglich. Jede Parabel darf nur *einen* Analogie- oder Symmetriekomplex gegenüber der visierten Sache aufweisen. Andernfalls entstünden Neben- oder gar Gegenzentren, welche die Argumentationsdynamik genauso paralysieren würden wie das Allegorisieren.

tion behaftet, also bei etwas, das sie als wirklich anerkannten. Zugleich wurde damit auch Verhalten und Person Jesu interpretiert, und mit all dem die Situation zu einem Ort konkreter Glaubensentscheidung qualifiziert. Dieser vielseitige, weitgehende und pointierte Erfolg scheint mir für die Berechtigung des praktizierten Verfahrens zu sprechen und auch besser als andere Methoden den seltsamen Tatbestand zu erklären, weshalb die Evangelien zwar deutlich spüren lassen, daß Jesu Reden in Gleichnissen für seine Hörer eine große Bedeutung hatte, aber kaum präzis anzugeben wissen, worin diese Bedeutung bestand.

(2) Ich meine darum, daß die Bedeutung der Gleichnisse weniger auf den theologischen Thesen beruht, die sie eher voraussetzen als intendieren, sondern vielmehr auf dem, was sie bewirken, indem sie die Hörer einen bestimmten Weg führen, wenn man will, auf dem «Spiel, das sie mit ihnen treiben». Indem das Gleichnis in bezug auf eine bestimmte Situations- und Personen-Konstellation in Gang gesetzt wird, läßt es erfahren, wer und was alle Beteiligten sind, wo sie stehen, wohin sie gehen, und führt die Adressaten an den Punkt, wo sie sehen müssen, was gerade jetzt in Frage steht. Sie können freilich das Sehen verweigern; aber sie müssen dann schon verweigern, das zu sehen, was sie doch zu sehen bekommen haben. Insofern könnte man sagen, die Bedeutung der Gleichnisse bestehe weniger in der Lehre, die sich aus ihnen entnehmen läßt, also nicht in ihrer Deutung, sondern in ihrer Anwendung, wenn man unter «Anwendung» nicht die applicatio ihrer Lehre versteht, sondern das In-Aktion-treten-Lassen des ganzen Gleichnis-Spiels. Die vorausgesetzte und implizierte theologische These ist dabei freilich unerläßlich; denn wie der Exeget ohne diese These keine entsprechende Situation ausfindig machen könnte, hätte das Gleichnis ohne sie auch gar nie als eine zielstrebige Komposition geschaffen werden können. Gerade so bleibt das Gleichnis ein Gleichnis und wird nicht zur Allegorie. Allegorie könnte es nur werden, wenn alles schon bekannt und anerkannt wäre, was das Gleichnis erst bewirken und in Sicht bringen will. Die im Gleichnis erwähnten Personen meinen nicht andere Personen, auch nicht die Hörer. Nur indem die Gleichniserzählung in sich kohärent und zielstrebig ist, kann sie die Beteiligten an der Konstellation, in die das Gleichnis eingesetzt wird, zu dem beabsichtigten Ziel führen, zu dem sie von sich aus gerade nicht hätten gelangen wollen.

(3) Eta Linnemann betont mit Recht (z. B. 42 f.), daß eine Gleichnisinterpretation ungenügend sei, die mit Voraussetzungen arbeite, die bei den Hörern Jesu nicht als anerkannte vorhanden sein konnten, wie etwa

der Glaube an die göttliche Sendung Jesu. Die Gleichnisse müssen demnach so erklärt werden, daß einleuchtend wird, wie sie ohne solche Voraussetzungen zum gewünschten Ziel führen konnten. Eta Linnemann glaubt, die Parabeln hätten dies dadurch erreicht, daß sie mit bestimmten Zugeständnissen, mit dem Mittel der «Verschränkung», ein gewisses Einverständnis der Hörer gewonnen und sie dann von hier aus dazu führten, die Unhaltbarkeit ihrer Meinungen einzusehen und der Botschaft Jesu zuzustimmen. Abgesehen davon, daß ich neben andern Annahmen Linnemanns auch dies bezweifle, daß es Jesus um die Korrektur von Vorstellungen und Meinungen gegangen sei, halte ich dafür, daß die Erfüllung des Linnemannschen Postulats bei unserer Erklärung der Gleichniswirkung besser begründet werden könne. Indem das Gleichnis bei einer zunächst noch offenen Situation und bei vollzogenen Stellungnahmen, also bei anerkannter Wirklichkeit einsetzt und behaftet, führt es die Hörer an einen Ort, wo sie nicht über Ansichten, sondern über Personen, über die Beurteilung von Sachverhalten und so über sich selbst und ihr Tun und meist auch über ihre Stellung zu Jesus entscheiden müssen. Auch da sind keine Voraussetzungen nötig, die bei den Hörern noch gar nicht galten. Sie werden erst dazu geführt; aber nicht in der Gestalt eines Streits um Ansichten, sondern indem sie vor die Frage gestellt werden, was in dem unbestrittenen Sachverhalt wirklich im Spiel sei. Und sie müssen die Antwort durch ihr praktisches Verhalten geben.

(4) Natürlich kann man einwenden, daß nur für wenige Gleichnisse ein Bezug zu einer Situation angegeben ist, der obendrein noch als redaktionell erscheint, die meisten dagegen als frei für sich stehend wiedergegeben werden, so daß unser Verfahren, wie gesagt, nur mit Hilfe verschiedener hypothetischer Annahmen angewendet werden könne. Indessen ist, abgesehen davon, daß keine Interpretationsmethode ohne Hypothesen auskommt, auch folgendes zu überlegen: während sich die Gleichniserzählung aus psychologischen Gründen leicht im Gedächtnis festsetzt und leicht weitererzählt werden kann, ist die Situation einmalig und kann durch Erzählen weder erhalten noch erneuert werden. Es versteht sich darum von selbst, daß sich die Erzählung von der Situation loslöst und die Situation vergessen wird. Noch wichtiger ist jedoch, daß sich viele Gleichnisse gar nicht nur für eine einzige Situation oder Fragerichtung, sondern für mehrere verwenden lassen. Für die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig wurde das bereits gezeigt (vgl. Anm. 18). Für die meisten Gleichnisse zeigt es die Geschichte ihrer

Exegese, für einige schon das Neue Testament selbst, wo die Veränderung im Anwendungsbereich allerdings oft eine Modifikation der Erzählung erfordert [22]. Man wird aus diesem neutestamentlichen Tatbestand kaum schließen dürfen, daß Jesus ein und dieselbe Gleichniserzählung für verschiedene Gelegenheiten verwendete, obwohl dies an sich möglich wäre; denn es ist offensichtlich, daß die jetzt vorliegenden Varianten auf die mündliche Tradition oder auf die Evangelisten zurückgehen, welche die Gleichnisse auf die Verhältnisse ihrer Zeit bezogen und zur Lösung ihrer Probleme einsetzen.

(5) Dieser letzte Punkt ist in unserm Zusammenhang besonders wichtig: Wenn sich die Erörterung der oben behandelten Beispiele vollständig im Rahmen der Geschichte Jesu bewegte, könnte das der Meinung rufen, der Sinn der Gleichnisse sei auf die Zeit Jesu beschränkt, so daß sie für uns nur noch historischen Wert haben oder nur mit Hilfe einer gewissen Umdeutung oder Verfälschung für den heutigen Menschen sinnvoll gemacht werden könnten [23]. Dazu ist zu sagen, daß das Vorgehen der Evangelisten, sofern es nicht völlig falsch und unerlaubt war, die hinter dieser Befürchtung stehende Fragestellung als verkehrt dartut. Die Situationen, auf die Jesus die Gleichnisse bezog, sind allerdings einmalig, und insofern sind auch die Bedeutungen unwiederholbar, die damals aus der Interpretation der Situationen durch die Gleichnisse erwuchsen. Daraus geht aber nur hervor, daß die Gleichnisse nicht beliebig wiederholt oder ausgedehnt werden können, sondern daß wir etwas Ähnliches tun müssen wie die Evangelisten; d. h. wir müssen die Gleichnisse in Situationen unserer Zeit so ins Spiel treten lassen, daß sie diese Situationen interpretieren, in bestimmter Weise derart qualifizieren, daß die Hörer zu erfahren bekommen, wie das, was die in einem Gleichnis implizierte theologische Aussage meint, in ihrer Situation bereits als Wirklichkeit gegenwärtig ist und so nicht nur eine konkrete Entscheidung verlangt, sondern auch ermöglicht. Das oben praktizierte exegetische Verfahren zeigt also nicht nur, wie ein Gleichnis interpretiert werden kann, was es alles leistet und in Sicht bringt und wie es das tut; es gibt vielmehr zugleich an, wie ein Gleichnis auch heute so eingesetzt werden kann, daß es wieder Ähnliches bewirkt wie damals.

Somit können wir sagen: die Struktur der Verkündigung in Gleich-

[22] Man vergleiche etwa Lk 15,1–7 mit Mt 18,12–14; Mt 25,14–30 mit Lk 19,11–27; Mt 22,1–14 mit Lk 14,15–24; Mt 24,45–51 mit Lk 12,41–46.

[23] Vgl. D. O. Via, a. a. O. 28 ff.

nissen stimmt völlig überein mit der Struktur der Predigten in der Apostelgeschichte und mit der Struktur der erwähnten paulinischen Texte, und, ohne es ausdrücklich dartun zu können, fügen wir bei: auch mit der Struktur prophetischer Predigt. Zugleich ist in Sicht gekommen, wie in dieser Struktur von Predigt das in Frage stehende homiletische Problem nicht nur damals gelöst wurde, sondern auch heute gelöst werden könnte. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Art der Gleichnisverkündigung, wie sie analysiert wurde, wenigstens der Struktur nach paradigmatisch für die Verkündigung heute.

Wir suchen darum das *Ergebnis*, das aus den biblischen Beispielen und den exegetischen Überlegungen für unsere heutige Frage hervorgeht, zu formulieren.

(1) Das Problem lautete: läßt sich das in der Bibel bezeugte Heil in der Predigt so zur Sprache bringen, daß nicht der Eindruck entsteht, das Heil sei der bedrängenden Lebenswirklichkeit gegenüber an Realität unterlegen. Positiv formuliert: läßt sich das Heil so verkündigen, daß es als gegenwärtige Wirklichkeit in Sicht kommt?

(2) Hinsichtlich dieses Problems besteht der entscheidende Punkt in der analysierten Struktur biblischer Verkündigungsbeispiele offensichtlich darin, daß das Kerygma eingeführt wird, indem ein bestimmtes Ereignis, eine Erfahrung, ein Sachverhalt, eine Situation der Gegenwart, also etwas, das allen Beteiligten, dem Prediger und seinen Hörern, im Augenblick der Verkündigung vor Augen steht, an dem sie mitverhaftet sind, von eben diesem Kerygma her interpretiert wird. Dabei meint «Interpretation vom Kerygma her» aber nicht, daß das Ereignis, die Erfahrung usw. bloß unter einem bestimmten Gesichtspunkt *betrachtet* und beurteilt würde, sondern: die Interpretation erklärt, daß und inwiefern das, was die kerygmatische Aussage meint, in der visierten Erfahrung oder Situation *real gegenwärtig* ist. Petrus sagt Apg 2,16 nicht nur: an dem, was bei diesen Männern geschieht, kann man sehen, was Joel gemeint hat, auch nicht nur: von Joel her können wir das als pneumatisches Geschehen betrachten, sondern: das *ist* jetzt das, was durch den Propheten Joel angesagt wurde. Ebenso in 3,13: hier *hat* der Gott unserer Väter seinen Knecht Jesus verherrlicht, und 3,16: sein Name *hat* ihn gekräftigt. M. a. W.: die Interpretation ist primär nicht eine noetische, sondern eine ontologische und erst aufgrund der ontologischen auch eine noetische.

Der Unterschied zu dem eingangs geschilderten Predigtverfahren besteht also darin: dort erscheint nur die Erfahrung der Lebensnöte

eindeutig als Wirklichkeitserfahrung, während von den Heilsaussagen im Unklaren bleibt, inwiefern und ob sie überhaupt Gegenwartswirklichkeit besitzen; hier wird die Heilsaussage als die Wirklichkeit der erfahrenen Gegenwart eingeführt. Das hat zur Folge, daß auch die Entfaltung des Kerygmas, mit der die Interpretation der Gegenwart begründet wird, als Rede von gegenwärtiger Wirklichkeit begegnet. Durch den ontologisch interpretativen Bezug des Kerygmas auf etwas, das von allen erfahren wurde, wird die ganze Rede durchgehend zu einer Rede von Wirklichkeit. Allerdings kann diese kerygmatische Interpretation der Gegenwartserfahrung in Frage gestellt oder als Täuschung abgelehnt werden. Nicht alle ließen sich Apg 2 auf die Predigt des Petrus hin taufen. Auch diese Predigt wirkt Scheidung. Dennoch bleibt gegenüber der andern Predigtweise ein wesentlicher Unterschied: der Hörer erhält Klarheit darüber, wo er nach Meinung des Predigers mit dem zu tun hat, wovon die Rede ist; damit weiß er auch konkret und praktisch, wozu er Ja oder Nein sagen muß und daß er dabei eine Entscheidung darüber fällt, was Wirklichkeit sei und was nicht.

Darum meine ich, daß die aus dem Neuen Testament erhobene Verkündigungsstruktur wenn nicht *die* Lösung, so doch ein Beitrag zur Lösung des eingangs geschilderten Predigtproblems darstelle. Kurz: ich meine, daß auch heute in dieser Art gepredigt werden sollte.

III.

Das eben formulierte Ergebnis sieht sehr einfach aus, birgt aber allerlei Möglichkeiten zu Mißverständnissen, und wenn man davon Gebrauch machen möchte, stellen sich erhebliche Schwierigkeiten ein. Einiges davon soll in loser Folge noch etwas präzisiert und geklärt werden.

1. a) Wenn gesagt wurde, das Kerygma sei durch die Interpretation eines Ereignisses, einer Erfahrung, einer Situation oder eines Tatbestandes [24] einzuführen und so im Gegenwartserleben zu situieren, in

[24] Der Kürze halber wird im folgenden in der Regel nur noch von «Erfahrung» gesprochen; mit «Erfahrung» ist dann also immer der ganze Komplex von Ereignis, Erfahrung, Situation, Tatbestand, Existenzproblem gemeint. Bei einer einzelnen Predigt wird jeweils ein einziger der mit diesen Ausdrücken angedeuteten Aspekte im Vordergrund stehen und die andern mitenthalten.

bezug darauf zu formulieren, darf das nicht mit einer «Einleitung» oder «Einstimmung» verwechselt werden, die nur dazu dient, Interesse zu wecken oder die Aufmerksamkeit auf den Punkt zu lenken, von dem die Rede sein soll. Das mag mit dem, was hier gemeint ist, nebenher wohl auch erreicht werden. Entscheidend ist jedoch, daß in der Erfahrung, die vom Kerygma her interpretiert werden soll, die Wirklichkeit dessen, was zu verkündigen ist, bereits real im Spiel ist. Umgekehrt: die Interpretation vom Kerygma her muß zeigen, daß und inwiefern in der betreffenden Erfahrung das, was verkündigt werden soll, bereits als Realität erfahren wird. Darum ist das, was wir meinen, nicht nur Einleitung, sondern bereits zentrale Verkündigungsaussage. Die Einführung des Kerygmas durch Interpretation braucht auch gar nicht am Anfang der Predigt zu stehen. So könnte beispielsweise die Predigt mit ethischen Aussagen, also mit der Paränese beginnen und die Einführung des Kerygmas durch Interpretation erst später als ontologische Begründung der Paränese erfolgen. «Einführung» meint also nicht «Einleitung».

b) Ebenso wenig darf «Einführung des Kerygmas durch Interpretation von Erfahrung» mit der Illustration oder einer Parallele zu einem Predigtgedanken verwechselt werden; denn es geht hier nicht nur um Gedanken über etwas, sondern um das Aufzeigen von in Kraft stehender Wirklichkeit. Die Interpretation der Erfahrung muß also den Existenzort namhaft machen, den Hörer und Prediger miteinander teilen und an dem sie bereits mit der Realität konfrontiert sind, die verkündigt werden soll. Illustrationen, Parallelen, Bilder haben ihren Ort im Zusammenhang der Entfaltung des Kerygmas und der Paränese und leisten dort, wenn sie erhellend und einprägsam sind, nicht zu überschätzende Dienste. Im Zusammenhang der Einführung des Kerygmas durch Interpretation von Erfahrung verwischen und verhindern sie, was geschehen sollte.

c) Bekanntlich sind mit dem Begriff der Erfahrung allerlei Probleme verbunden. Einige davon spielen im Gang unserer Überlegung eine wesentliche Rolle, andere können außer acht gelassen werden. Das an dieser Stelle Wichtigste sei kurz hervorgehoben. Wenn in Apg 2 die vom Heiligen Geist erfüllten Jünger mit der Verkündigung der Großtaten Gottes unter die Leute treten, ruft dieses Ereignis unterschiedlichen Interpretationen: die einen halten die Jünger für betrunken, die andern reagieren mit erschreckt fragendem Erstaunen. Auch das ist eine Interpretation; sie ist zwar noch unpräzis und offen, enthält aber doch zumindest eine gewisse Qualifikation, daß nämlich das Ereignis zu erschrecktem Fragen Anlaß gebe, also sicher von tiefer Bedeutung sei.

Und dann erhebt sich Petrus und vollzieht eine dritte Interpretation, indem er erklärt, hier sei das, was von Joel angesagt wurde, geschehen. Darin kommt genau das zum Ausdruck, was in der Frage von Ereignis und Erfahrung vor allem zu beachten ist. Alle drei Sprecher oder Gruppen geben ihr Urteil im Blick auf ein und dasselbe Ereignis ab. Aber offenbar haben alle drei etwas anderes beobachtet und erfahren. Das gilt für alle Beobachtungen und Erfahrungen. D. h. es gibt keine neutral vorhandenen und neutral feststellbaren Ereignisse, Tatbestände, Situationen, sondern: jeder macht seine Beobachtungen und Erfahrungen von bestimmten Voraussetzungen und Fragestellungen aus, die ihrerseits wieder in seinem meist unbewußten Welt-Lebens-Gottesverständnis begründet sind. Wenn viele Menschen miteinander dieselben Beobachtungen machen, so spricht das nicht gegen den eben aufgestellten Satz; es zeigt nur, daß gewisse Voraussetzungen von vielen Menschen geteilt werden. Der Umstand, daß bei ein und demselben Ereignis verschiedene Teilnehmer Verschiedenes beobachten, zeigt einerseits, daß Ereignis und Beobachtung, das was als beobachtet festgestellt wird, wohl zweierlei ist, andererseits aber auch, daß das Ereignis und seine Beobachtung oder Erfahrung nicht voneinander getrennt werden können. Jedes Ereignis, dem wir begegnen, läßt sich in verschiedenen Weisen erfahren, wobei die verschiedenen Weisen sich recht widersprüchlich zueinander verhalten können.

Die schwierige Frage, wie der Mensch überhaupt dazu kommt, Beobachtungen und Erfahrungen zu machen, und wie er zu den hiezu nötigen Voraussetzungen kommt, müssen und können wir hier unerörtert lassen. Hingegen ist noch folgendes zu betonen: wenn Gott der Schöpfer, Erhalter und Herr der Welt ist, muß es sich so verhalten, wie eben geschildert wurde. Denn wenn Gott der Herr aller Dinge ist, müssen wir es in allem, was wir sehen und erfahren, auch mit Gott zu tun haben. Darum machen wir unsere Erfahrungen entsprechend unsern Entscheidungen gegenüber Gott und ist in jeder Erfahrung eine Entscheidung gegenüber Gott enthalten. Und weil Gott unsere Freiheit will, können unsere Entscheidungen und darum auch unsere Beobachtungen und Erfahrungen verschieden ausfallen. Deshalb gehört es zu den uns begegnenden Dingen und Ereignissen, daß sie verschiedene Beobachtungen und Interpretationen hervorrufen. Umgekehrt gesagt: der Umstand, daß alle Dinge und Ereignisse verschiedene Beobachtungen und Interpretationen hervorrufen, ist ein Hinweis darauf, daß wir es in allem auch mit Gott zu tun haben, daß Gott der Herr ist.

Das zeigt sich denn auch in allen unter II erörterten Beispielen. Immer stehen den Interpretationen der Apostel und Jesu andere Interpretationen der visierten Ereignisse, Tatbestände, Konflikte gegenüber. Die Interpretationen Jesu und der Apostel erfolgen also immer in Auseinandersetzung mit anderslautenden, gegensätzlichen Interpretationen. Somit konnte, wenn immer wieder von «Einführung des Kerygmas durch Interpretation von Erfahrung» die Rede war, nie neutral und eindeutig vorhandene Erfahrung in allgemein einhelliger Interpretation gemeint sein, sondern: «Erfahrung» meinte immer «umstrittene Erfahrung in umstrittener Interpretation». Und «Einführung des Kerygmas durch Interpretation von Erfahrung von diesem Kerygma her» meint somit, daß in bezug auf eine Erfahrung, die zwar alle gemacht haben, von der aber unbewußt oder auch bewußt umstritten ist, was eigentlich dabei erfahren wurde, dargetan werden soll, daß und inwiefern darin das bereits im Spiel ist, was das Kerygma bezeugt.

Wenn «Erfahrungstheologie» und «natürliche Theologie» meinen sollten, daß die Erkenntnis des Glaubens und die Wirklichkeit des Geglaubten aus neutral vorhandenen allgemeinen Erfahrungen abgeleitet und zur Anerkennung gebracht werden können und sollen – ob diese beiden Weisen von Theologie genau das und nur das meinen, kann hier nicht untersucht werden – so ist das, was in diesem Aufsatz vertreten wird, eindeutig von jenen theologischen Unternehmungen verschieden. Denn hier soll nicht aus Erfahrung abgeleitet, sondern umgekehrt vom Kerygma her angezeigt werden, was das ist, das in der Erfahrung erfahren wurde. Aus Erfahrungen kann überhaupt nichts abgeleitet werden, wenn nicht zuerst ausgemacht ist, von welchen Voraussetzungen her beobachtet und untersucht werden soll.

Der Umstand, daß es keine neutral gültigen Interpretationen von Erfahrungen gibt, die auch allgemein anerkannt werden müßten, spricht somit nicht gegen die Erfüllbarkeit des aufgestellten homiletischen Postulats, im Gegenteil. Es muß hinsichtlich der Erfahrung nur die folgende Bedingung erfüllt sein, damit das Kerygma durch ihre Interpretation «eingeführt» werden kann: es muß gewiß sein, daß die betreffende Erfahrung von allen Beteiligten gemacht wurde, oder daß das betreffende Ereignis, die Situation, der Tatbestand allen bekannt ist, als wichtig und nicht als an den Haaren herbeigeholt empfunden wird, wie immer dies oder jenes von jedem Einzelnen verstanden werde. Selbstverständlich wird man verschieden vorgehen müssen, je nachdem, ob die bei den Hörern schon vorhandenen Verstehensweisen noch unbewußt

und relativ offen sind, oder ob schon ein weithin anerkanntes Verständnis herrscht. Im zweiten Fall wird die Interpretation vom Kerygma kaum erfaßt und verstanden werden können, wenn sie nicht ausdrücklich das herrschende Verständnis aufnimmt oder angreift.

d) Noch viel problematischer als der Begriff der Erfahrung ist der Begriff der Wirklichkeit, der in unsern vorangehenden Ausführungen ebenfalls eine zentrale Rolle spielte. Dennoch halte ich es für überflüssig, ihn zu erörtern. Die Predigt hat keine Begriffe zu definieren oder zu dozieren. Sie soll den Hörer zur Einsicht bringen, daß er es in seinem Leben mit dem zu tun hat, wovon das Kerygma spricht, und daß ihm von daher auch klar wird, was je und je die Frage ist, die er zu entscheiden hat, und wie er aus und in dem allem leben kann. Dadurch ist für ihn konkret entschieden, was Wirklichkeit sei. – Kann man überhaupt mehr und Besseres von Wirklichkeit erfahren und wissen? Die Frage, was Wirklichkeit sei, unterliegt genau dem gleichen Streit wie die Beobachtung und Interpretation von Dingen und Geschehnissen.

2. Das schwierigste Stück in unserer Konzeption stellt zweifellos die Interpretation einer Erfahrung vom Kerygma her dar. Die erörterten biblischen Beispiele lassen ahnen, daß es für dieses Unterfangen keine fertigen Rezepte und Prinzipien gibt, die man nur verabfolgen und dann anwenden könnte. So stellt sich die Frage, wie das denn zugehen solle und inwiefern man es überhaupt wagen dürfe.

a) Soll Erfahrung vom Kerygma her interpretiert werden, ist die erste Bedingung, die erfüllt sein muß, die, daß ein Spannungsgegenüber zwischen Kerygma und Erfahrung in Sicht kommt, und damit das geschehen kann, muß zuerst eine klare Meinung darüber gefunden werden, was das Kerygma sei, das verkündigt werden soll. Mit «Kerygma» ist jetzt nicht das ganze Kerygma gemeint, sondern ein konkreter Ausschnitt daraus, also das Kerygma eines begrenzten Schriftabschnitts, des sog. «Textes». Soll also eine klare Meinung über das Kerygma eines bestimmten Textes gefunden werden, so ist die Frage nach der Exegese mit ihren vielfältigen Problemen gestellt. Darauf kann hier nicht näher eingetreten werden. Nur eines sei gesagt: Da die Exegese wie jedes andere historische Fragen, ob es wissenschaftlich-methodisch oder irgendwie anders betrieben werde, nach dem Prinzip der Analogie zu unserm eigenen, heutigen Verständnis von Welt, Mensch, Leben, Geschichte arbeitet, ist also schon bei der Exegese, meist unbewußt, unsere Erfahrung beteiligt. Dennoch ist durch den Umstand, daß der zu erklärende Text in der Vergangenheit beheimatet ist, und durch die kirchlichen und exegetischen Traditionen dafür

gesorgt, daß das Kerygma, das wir aus einem Text erheben, uns als ein anderes, ein «fremdes» Wort gegenübertritt, das sich von unserm Reden unterscheidet und somit ein wirkliches Gegenüber zu unserer Gegenwartserfahrung darstellt.

Ist eine Meinung darüber gewonnen, was das uns gegenüberstehende Kerygma meine, was also zu verkündigen sei, so ist von dort aus unsere Alltagserfahrung mit der Frage zu überprüfen, wo die Wirklichkeit dessen, was das Kerygma sagt, im Spiel sei, wo und inwiefern wir damit zu tun haben, also z. B. mit Fragen wie: wo haben wir es in der Alltags- und Welterfahrung mit der Kraft des Opfers Christi, mit seiner Auferweckung und Erhöhung, wo mit Vergebung, Berufung, Gnade, wo mit der Gegenwart Christi, mit eben dem Werk des Heiligen Geistes zu tun, von dem der Text spricht [25].

Ist ein solcher existentieller Erfahrungsort gefunden, so ist damit schon die Interpretation der betreffenden Erfahrung vom Kerygma her gegeben. Sie muß nur noch ausgesprochen werden, indem nun umgekehrt die ausgewählte Erfahrung dargelegt und bewußt gemacht und gezeigt wird, daß und inwiefern in dieser Erfahrung eben das im Spiel ist, was das Kerygma meint.

b) Vorausgesetzt ist dabei, daß alles, was das Kerygma bezeugt, in dieser oder jener Weise in unserer Lebenswirklichkeit in Kraft steht und somit auch erfahren wird. Ich halte diese Aussage für unausweichlich. Um es einmal ganz schlicht zu sagen: wenn Paulus verkündigt, daß Jesus der Herr sei, so meint er zweifellos, daß dies entweder gar nicht oder dann auch heute gelten muß. Gilt es heute, so muß der Glaube das Herr-Sein Jesu auch irgendwo erfahren und angeben können, wo er es erfährt. Sollte es schlechterdings nirgends zu erfahren sein, sollte alle unsere Erfahrung nur bedeuten, daß Jesus nirgends der Herr ist, was hat es dann für einen Sinn, trotzdem von seiner Herrschaft zu reden? Sollte dann solches Reden nicht als leere Behauptung aufgegeben werden? Dasselbe entweder-oder wäre auch für andere Aussagen des Kerygmas geltend zu machen. Selbstverständlich hat es keinen Sinn zu postulieren, man müsse dies oder das erfahren können. Man erfährt

[25] Liturgisches wie Taufe, Beichte, Eucharistie kommen hier in der Regel nicht als Erfahrungsorte in Betracht; denn auch von ihnen muß gezeigt werden, wo ihre Wirklichkeitsmacht im großen oder kleinen, gemeinschaftlichen oder persönlichen Alltag erfahren wird. Hinsichtlich des jetzt zur Sprache stehenden Problems gehören Taufe, Beichte, Eucharistie auf die Seite des Kerygmas, obwohl das unter andern Aspekten nicht der Fall ist.

es oder erfährt es nicht. Andererseits wird, wie schon ausgeführt wurde, jede Erfahrung von irgendwoher gemacht. Insofern hat es seinen Sinn, jede Erfahrung vom Evangelium her danach zu befragen, was uns darin begegnet sei. Und da meine ich nun sagen zu müssen, daß es überhaupt keine Erfahrungen gebe, in denen uns nicht in irgendeiner Weise etwas von der Wirklichkeit dessen begegne, was der christliche Glaube glaubt, manchmal allerdings in unheimlichster Weise – ich denke dabei auch an Ereignisse wie Auschwitz. Und indem ich dies sage, wird deutlich, daß, wenn wir unsere Erfahrungen vom Evangelium her befragen wollen, sich die Sache auch umkehrt und die Erfahrungen ihrerseits eine Frage stellen, die Frage nämlich, was unser Glaube denn glaube und meine. So oder so handelt es sich dabei nie um neutrale und allgemein anerkannte Feststellungen, sondern um Glaubensaussagen, um Glaubensaussagen aber, die nicht willkürliche und frei schwebende Behauptungen sein dürfen, sondern sich auf etwas beziehen müssen, mit dem alle zu tun haben, so daß sich alle wenigstens fragen können oder müssen, ob das, was wir sagen, nicht seinen guten Sinn und Grund habe. Eben darum meine ich, es sei möglich, jede Aussage des Kerygmas durch Interpretation von Erfahrung einzuführen und damit einerseits zu zeigen, daß das Kerygma von einer Realität spricht, mit der wir in unserm Leben bereits zu tun haben, und andererseits den konkreten Ort namhaft zu machen, an dem die Entscheidung des Glaubens fallen muß.

c) Daß mit der Ausführung dieses Postulats Risiken verbunden sind, ist offensichtlich. Leicht kann es beim einen zu einer Verklärung des Bestehenden und zur Verharmlosung des Bösen, beim andern dazu führen, daß er jede Reklamiererei als Werk des Heiligen Geistes ausgibt. Allgemeiner gesagt: es besteht die Gefahr, daß allzu direkt und undialektisch Erscheinungen unseres Lebens mit Aussagen des Kerygmas identifiziert werden. Und wenn in der Interpretation von Erfahrungen ein Fehlgriff geschieht, so wird die Predigt vollends unglaubwürdig. Diese Gefahren und Risiken sind nicht zu bestreiten. Nur darf nicht übersehen werden, daß gewisse Risiken auf keinen Fall vermieden werden können. Sie bestehen auch bei Predigten von der eingangs geschilderten Art. Sie stellen sich dort nur auf andere Weise ein. Wenn beispielsweise vom Kerygma her allerlei Forderungen aufgestellt werden, so enthalten auch sie Interpretationen von Erfahrungen und Tatbeständen, die nicht weniger «riskiert» sind. Nur sind wir das eher gewöhnt und empfinden es darum kaum. Vor allem ist zu sagen: wenn es bei jener Art von Predigt oft im unklaren bleibt, ob und inwiefern dem Realität zukomme,

was als Evangelium gepredigt wird, so ist auch darin de facto eine Interpretation unserer Erfahrungswelt impliziert. Obwohl das Gegenteil beabsichtigt ist und beteuert wird, tendiert jene Art von Predigt dahin, das vom Kerygma Gemeinte der Erfahrungswelt gegenüber als bloße Gedankenwelt oder als etwas Vergangenes erscheinen zu lassen [26].

d) Daß das Kerygma durch Interpretation von Erfahrung eingeführt werden solle, leuchtet manchen ein. Wenn sie es aber in der Weise zu tun versuchen, wie es unter Ziffer a) dieses Abschnitts angedeutet wurde, sehen sie sich bald vor dermaßen großen Schwierigkeiten, daß sie es doch nicht wagen oder einfach nicht zustande bringen. Das mag verschiedene Gründe haben: Die theologische, zumal die exegetische Forschung und ihre Ergebnisse lassen es oft als von vornherein unwahrscheinlich erscheinen, daß die Wirklichkeit dessen, was als Aussage der Bibel festgestellt wird, in unserer Gegenwart wiedergefunden werden könnte, wenn nicht gar der Gegensatz zu aller Erfahrung als das Kennzeichen des Glaubens ausgegeben wird. Andererseits wachsen wir in einer unkritischen Haltung gegenüber sogenannten Tatsachenfeststellungen auf, die keine Rückfragen in dem Sinn gestattet, was Gott mit diesen «Tatsachen» zu tun haben könnte. Wir sind damit unter eine Art von Dogma geraten, als sei Erfahrung das, was jedermann als «erwiesene Tatsache» betrachtet. Wollen wir dann einen Tatbestand vom Glauben her interpretieren, werden wir uns selber suspekt, als wollten wir etwas zu etwas machen, was es gar nicht ist. Darin meldet sich eine begründete Zurückhaltung. Es darf in der Tat nicht zu Um- oder Wegdichtungen kommen. Es muß vom Kerygma her das interpretiert werden, was alle erfahren haben. So dürfen etwa naturwissenschaftliche Ergebnisse nicht wegdekretiert werden. Man muß sie als das gelten lassen, als was sie sich geben, und als solche müssen sie befragt werden, was sie im Zusammenhang des Glaubens bedeuten möchten. Das besagt: es geht nicht darum, nach Erfahrungen Ausschau zu halten, von denen allgemein anerkannt wäre, daß darin etwas von der Wirklichkeit des Verkündigten zur Geltung komme. Das hieße ja, daß wir Erfahrungen suchten, die als Beweise für den Glauben gelten. Das gibt es nicht. Keine Erfahrung ist als solche ein Beweis für den Glauben. Das zeigt sich darin,

[26] Damit soll ja nicht behauptet werden, daß jene Predigten etwa nur diese Wirkung haben könnten. Aus vielen Gründen und auf verschiedene Weisen, die wir jetzt nicht untersuchen können, geschieht dort oft dasselbe, was in unserer Konzeption gefordert ist. Eben darum meinen wir, daß es zur Predigtaufgabe gehöre, die in bewußter Verantwortung zu wagen sei.

daß jede Erfahrung, auch wenn alle dasselbe erleben, von den verschiedenen Beobachtern für sehr verschiedene Auffassungen von Welt und Leben in Anspruch genommen wird. Interpretation von Erfahrung aus dem Kerygma ist also selber ein Akt des Glaubens, der immer nur in Auseinandersetzung mit andern Interpretationen vollzogen werden kann. Es sind somit nicht spezielle Erfahrungen zu suchen, die den Glauben bestätigen, sondern es ist grundsätzlich jede Erfahrung daraufhin zu befragen, inwiefern in ihr das, was wir glauben, gegenwärtig ist. Eine Auswahl aus der Vielzahl der Erfahrungen kommt nicht grundsätzlich, sondern nur faktisch in Betracht, insofern der einzelne Prediger bei der einen Erfahrung besser als bei einer andern zu zeigen vermag, wie das, was der einzelne Bibeltext bezeugt, darin gegenwärtig ist.

Kommt hier also die Schwierigkeit für die Interpretation von Erfahrung vom Kerygma her aus dem Mißverständnis, es müßten besonders «beweiskräftige» Erfahrungen gesucht werden, so gibt es andererseits auch Schwierigkeiten, die in einer bestimmten Art des Umgangs mit biblischen und dogmatischen Aussagen begründet sind: Da wir die biblische Botschaft in der Regel abgesehen von der Frage erörtern, wo sie in unserer Welt ihre Realität bekunde, die Frage nach der Realität des Gemeinten aber doch nicht außer acht lassen können, behelfen wir uns mit Sätzen über die «Bedeutung» der einzelnen Aussagen, die auf diese Weise mit Gefühlen unabsehbarer, großer Wichtigkeit affektiv geladen werden. Die Sätze über die «Bedeutung» mögen durchaus zutreffend und die Gefühle großer Wichtigkeit angebracht sein, sie haben nur umso mehr die Wirkung, daß uns jeder Versuch, eine derart geladene Aussage auf eine konkrete Erfahrung zu beziehen, als eine unerlaubte Verkürzung und Minderung ihrer Bedeutung erscheint. Wir müßten demgegenüber bedenken, daß wir einerseits ohnehin nie alles auf einmal sagen können, daß aber andererseits im Teilaspekt, von dem gezeigt werden kann, wie wir konkret mit seiner Realität zu tun haben, immer auch das Ganze begegnet. Wenn Petrus Apg 2,16 ff. erklärt: «Hier geschieht, was durch den Propheten Joel angesagt ist», so hat er damit nicht alles ausgesprochen, was von der Bedeutung des Heiligen Geistes zu sagen wäre. Dennoch hat er durch seinen konkreten Hinweis die Wirklichkeit des Heiligen Geistes in einer Weise zur Erfahrung gelangen lassen, wie es mit noch so eingehenden und ausgezeichneten Ausführungen über seine Bedeutung nie möglich gewesen wäre. Aber eben: auch wenn wir das wissen, erscheint uns aus den angegebenen Gründen der ontologische Bezug einer biblischen Aussage auf eine einzelne

Erfahrung, wie er bei der Interpretation einer Erfahrung vom Kerygma her erfolgt, dennoch als Minderung der Bedeutung der betreffenden Aussage. Daß man unter diesem Eindruck vor einem solchen Unterfangen zurückschreckt, versteht sich von selbst.

Nun könnten vielleicht schon allein dadurch, daß wir uns über die Ursachen Rechenschaft zu geben vermögen, einige dieser Schwierigkeiten und Hemmnisse wo nicht beseitigt, so doch reduziert werden. Die Hauptsache wird aber dies sein: Wenn, wie vorhin gesagt, die Interpretation von Erfahrung aus dem Kerygma selber ein Glaubensakt ist, so muß dies darin zum Ausdruck kommen, daß an verschiedenen Stellen des Arbeitsvorgangs, jedenfalls aber zuletzt, ein intuitiver Schritt nötig ist, für den es keine fertigen Rezepte gibt. Höchstens läßt sich angeben, wie wir uns dem Punkt annähern können, an dem der intuitive Schritt erfolgen muß [27]. Dieser Weg ist für jeden Interpretationsvorgang neu. Dennoch läßt sich allgemein vielleicht folgendes sagen: Wir können uns ständig darin üben, die Welt, das Leben, die Geschichte in Gott, Christus und dem Heiligen Geist und Gott, Christus und den Heiligen Geist in der Welt und im Leben zu verstehen. Das können wir einerseits bei jeder Bibelstelle, die wir bedenken, und andererseits bei jedem Ereignis oder Ding, das uns begegnet, konkret und im einzelnen tun [28]. Daraus ergibt sich eine sich steigernde Annäherungs-

[27] In dieser Frage verdanke ich wesentliche Anregungen und Einsichten der Akzeßarbeit von Andreas Urweider.

[28] Für dieses Zweite sei ein Beispiel gegeben: Ich habe bis spät in die Nacht gearbeitet. Am Morgen weckt mich Baulärm und bringt mir die Verkettungen zum Bewußtsein, in denen wir existieren: die Entgötterung und Säkularisation der Welt, an der das Christentum mindestens mitbeteiligt ist, fördert die Wissenschaft und die Wissenschaft die Technik und Industrialisierung; beides fördert einerseits das Herrschafts- und Besitzdenken und das Begehren nach Komfort und andererseits die «Bevölkerungsexplosion»; beides fördert, wenigstens hierzulande, die Einkommen, den Bedarf an Wohnungen, treibt die Bodenpreise in die Höhe und verlangt nach noch mehr Forschung, Technik, Industrialisierung; alles vermehrt die Umweltbedrohung, usw., usw. Um «besser» leben zu können, betreiben wir mit Eifer Dinge, die das Leben verunmöglichen. Wir leben wirklich in «diesem Äon», in einer Gerichts- und Strafsituation. Dennoch: Baulärm setzt voraus, daß Menschen sich zu einem gemeinsamen Werk verständigen konnten. Verständigung zu einem gemeinsamen Werk ist immer ein Geschehen, das einerseits das Wirken des Heiligen Geistes – ohne Geist kein Verstehen – und andererseits die Anwesenheit des Logos in der Welt voraussetzt; denn ohne Logos keine Erforschbarkeit und keine Erforschung der Natur. Nur Gutes kann ja mißbraucht werden, bis zur Selbstvernichtung. Trotz allem Mißbrauch wird aber nicht nur vernichtet, sondern auch Wohnraum und Lebensmöglichkeit bereitet und es zeichnen sich Aussichten zur Abwendung

spannung zwischen Kerygma und Erfahrung. Der letzte Schritt, der es wagt, bestimmte Aussagen des Kerygmas zu bestimmten Aspekten der Erfahrung konkret in Beziehung zu bringen, ist jedesmal ein intuitiver Schritt. Er muß darum auf persönliche Verantwortung hin unternommen werden; es handelt sich eben um einen Akt des Glaubens.

Wie schon angedeutet, wird uns ein solcher Interpretationsakt leicht als subjektive Willkür verdächtig. Wenn er das wäre, wäre er es jedenfalls nicht mehr als andere Interpretationsakte, wie sie von jedermann vollzogen werden, weil man ohne sie gar nicht leben kann; umgekehrt gesagt: das Leben besteht in solchen Interpretationsakten. Wenn sie nicht bewußt vollzogen werden, so geschieht es unbewußt in unserm Verhalten zu den Dingen, Ereignissen und Mitmenschen. Denn Gewinnsucht, Militarismus, Luxusorientiertheit, alles, was es an solchen Haltungen und Verhaltensweisen geben mag, impliziert oder vollzieht immer eine Weltinterpretation. Das ist auch dort der Fall, wo man sich jeder Interpretation enthalten will. Entweder ist eine der genannten Interpretationshaltungen im Spiel – es können auch mehrere sein – oder sonst ein meist unbewußter Nihilismus. Damit soll aber nicht gesagt werden, der Akt der Interpretation vom Kerygma her sei ebenso willkürlich wie die andern Interpretationsakte. Von außen betrachtet sieht es zwar so aus, weil es keine neutralen Urteilskriterien gibt, die man anwenden könnte, ohne sich selber zu entscheiden. Für den Glauben aber gibt es einen Unterschied. Wenn auch der Akt der Interpretation ohne allgemein anerkannte Methode, eben intuitiv, als Glaubensakt aus der persönlichen Verantwortung des Interpretierenden erfolgen muß, so läßt sich doch hinterher überprüfen, ob die Interpretation dem Kerygma entspricht und dadurch legitimiert ist. Wenn dies der Fall ist, muß sich auch zeigen, daß die Interpretation Anlaß und Anhalt zu konkreter Glaubensentscheidung und zu einem entsprechenden Handeln bietet. Die Inter-

der Umweltbedrohung ab. Mitten in diesem Äon voll unheimlicher Verkettungen ereignet sich Gutes; wir leben wirklich in der Kraft der Versöhnung, die durch die Solidarisierung Gottes mit uns in Jesus Christus verwirklicht wurde und heute in Kraft steht, so daß wir in einem Raum von Vergebung und Umkehr leben dürfen. Daß es ein Raum von Vergebung ist, zeigt sich in seiner Bedrohtheit; daß wir aber in der Bedrohtheit dennoch leben und neu Gutes wirken dürfen, zeigt, daß es ein Raum der Umkehr ist. – So könnte ich weiterfahren und im Zusammenhang der Interpretation dieser Baulärmerfahrung die Gegenwartswirklichkeit von nahezu allem, was das Kerygma sagt, im Spiel finden, und so die Welt in Gott, Christus und dem Heiligen Geist verstehen und umgekehrt Gott, Christus und den Heiligen Geist in der Welt.

pretation muß also nicht einfach hingenommen, sie kann in Konfrontation mit dem Kerygma diskutiert und korrigiert werden [29].

e) Es ist unbestritten, daß das Kerygma die ganze Existenz des ganzen Menschen betrifft und umfaßt. Dazu gehört nicht zuletzt auch das Handeln des Menschen. Das Paränetische in der Predigt darf darum nicht bloß als Anhang verstanden werden. Wenn der Terminus «applicatio» meinen sollte, daß von der Höhe kerygmatisch-dogmatischer Aussagen in die Niederungen praktischer Anwendungen hinabgestiegen werde, so würde er dem, worum es in Paränese gehen muß, in keiner Weise gerecht. Die Paränese ist genauso kerygmatisch wie das, was in der Regel unter «Kerygma» verstanden wird, wobei man heute freilich auch das Umgekehrte betonen muß, daß nämlich die Verkündigung des Kerygma im engern Sinn genauso «prophetisch», existentiell und praktisch ist wie die Paränese, oder es ist gar nicht das Kerygma verkündigt

[29] Eine Hilfe zur Einübung und eine Ermutigung für das Wagnis der Interpretation von Erfahrung aus dem Kerygma mag auch darin bestehen, daß die Paränese im Sinn einer Einladung zur Glaubenserfahrung formuliert wird. Das kann geschehen, indem in der Predigt an die Entfaltung des Kerygmas Sätze folgender Art angeschlossen werden: «Nun müssen wir nur dies Bestimmte tun, dann werden wir sehen, daß das, was uns verkündigt wurde, die Wirklichkeit ist, in der wir stehen.» Oder: «Wenn ihr ungewiß seid, ob es sich auch wirklich so verhalte, wie wir gehört haben, so müßt ihr es einmal damit versuchen und das und das tun, usw.» Ist in dieser mehr hypothetischen Weise eine gewisse Zuversicht gefunden, daß Erfahrung von Heilswirklichkeit gezeigt und zur Sprache gebracht werden könne, so muß diese Einsicht nur noch dahin ausgeweitet werden, daß vom Kerygma her jede Erfahrung darauf hin befragt werden kann, was darin an Heilswirklichkeit im Spiel sei und in welcher Weise. Dann kann das Ergebnis solcher Befragungen unserer Konzeption entsprechend eingesetzt werden.

Nebenbei: man kann seine theologischen Überzeugungen und seine Lebensfragen durchaus so anlegen, daß es von vornherein unmöglich wird, der Wirklichkeit von Heil in der Gegenwartserfahrung zu begegnen. Die Frage ist jedoch, ob man das unbedingt tun müsse. Ich würde das Gegenteil sagen und meinen, der Glaube wolle und solle die Wirklichkeitsmacht des Geglaubten zu erfahren bekommen, und darum gelte es, vom Glauben her seine Fragen so zu formulieren und auszurichten, daß die Wirklichkeit des Geglaubten auch erfahren werden kann, daß sogar jede Erfahrung in dieser oder jener Weise, oft sehr indirekt und dialektisch, zu einer Glaubensbestätigung wird, womit freilich ein laufendes wechselweises Infragestellen und Korrigieren unreflektiert übernommener Meinungen geschieht, sowohl hinsichtlich dessen, was erfahren wird, als auch hinsichtlich dessen, was das Kerygma sagt.

Schließlich sei auch nicht verschwiegen, daß mit der Durchführung unserer Konzeption eine beträchtliche Zahl theologischer, erkenntnistheoretischer, anthropologischer, ontologischer und sprachanalytischer Fragen ins Bewußtsein gehoben und neu zur Diskussion gestellt werden. Alle diese Fragen sind zwar auch in Predigten von der eingangs geschilderten Art im Spiel, werden dort aber nicht bewußt, wie ja häufig im Gewohnten nicht bemerkt wird, was man tut.

worden. Grundsätzlich gehört beides untrennbar zusammen und keines ist, was es sein soll, ohne das andere. Paränese, die nicht so mit dem Kerygma verbunden ist, daß sie selber Kerygma ist, wird moralistisch, und Kerygma, das nicht auch als Paränese verkündigt wird, verleugnet sich selbst. Wenn das Kerygma die Verkündigung von Heilswirklichkeit ist, so muß sich das darin erweisen, daß auch der konkrete Ort, der Weg und die Weise in Sicht kommen, wo bzw. wie mitten in diesem Äon in der verkündigten Heilswirklichkeit gelebt werden kann. Beispielsweise gehört es zur Verkündigung der Rechtfertigung in Jesus Christus, daß auch eine Weisung und eine Ermächtigung zu konkreten Taten erfolgt, in denen die geschenkte Gemeinschaft und Partnerschaft mit Gott vollzogen und so ihre Realität erfahren werden kann [30].

Häufig kranken nun paränetische Aussagen daran, daß sie sehr allgemein sind, lebensfern wirken oder sich ständig in denselben Modellen und Beispielen bewegen, was ungute Folgen hat. Ein allgemeiner Aufruf zur Liebe z. B. wird bald als selbstverständlich empfunden und bringt darum nichts in Bewegung; bald wird er idealistisch verstanden und führt dann zum Eindruck, daß dies alles ja sehr schön und gut wäre, daß es sich aber im Leben anders verhalte und daß es leider nicht durchführbar sei. Ein ethischer Anspruch, der den Eindruck der Undurchführbarkeit erweckt, wirkt lähmend oder falsch beruhigend, und wenn er wirklich undurchführbar wäre, wäre er unethisch und förderte das Unrecht.

Eine Paränese, die ein dem betreffenden Kerygma entsprechendes Handeln eröffnen und so selber die Gegenwartswirklichkeit des Verkündigten bezeugen soll, muß darum ganz konkret und durchführbar und so dem, der sich darauf einläßt, eine neue Erfahrung und Bestätigung des Geglaubten sein. In den unter II analysierten biblischen Beispielen sind diese Postulate erfüllt; sie sind auch von dort abgelesen. Darum sind für unser eigenes homiletisches Tun einige schon geäußerte Überlegungen unter diesem besondern Gesichtspunkt erneut zu betonen: (1) Die Erfahrung, der Tatbestand, die Situation, durch deren Interpretation das Kerygma eingeführt werden soll, darf nicht nur Parallele oder Illustration zu einem biblischen Gedanken sein, sondern muß den Existenzort angeben, an dem Hörer und Prediger sich wirklich befinden und wo sie ihren Glauben zu bewähren haben. (2) Die Interpretation

[30] Vgl. dazu mein Buch: Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus. Zürich 1962, 210 ff., 232 ff.

darf nicht nur darauf abzielen, biblische oder dogmatische Aussagen und Ausdrücke verständlich und akzeptabel zu machen, sondern soll zeigen, wie das zu Verkündigende in der betreffenden Erfahrung bereits real gegenwärtig ist, sich als in Kraft stehend bekundet. (3) Indem der Prediger die Entfaltung des Kerygmas im Kontext und mit Bezug auf dieselbe Erfahrung, also auf den Existenzort der Hörer entfaltet, soll seine ganze Rede als Rede von Wirklichkeit erfahren werden können. (4) Im gleichen Bezug auf denselben Existenzort (Erfahrung, Situation etc.) muß auch in Sicht gebracht werden, welche Frage praktisch zur Entscheidung steht. Es muß also eröffnet werden: weil an dem betreffenden Existenzort das im Kerygma Bezeugte bereits in der und der Weise in Kraft steht oder im Gang ist, kann, darf oder soll ein bestimmtes Tun gewagt werden.

Auf diese Weise, indem sich die ganze Predigt im direkten oder indirekten Bezugszusammenhang mit der interpretierten Erfahrung, also dem Existenzort der Gemeinde, bewegt, wird der Prediger beinahe von selbst dazu geführt, ganz konkret anzuzeigen, was zur Entscheidung steht, was hier Glaube ist, wie er sich bewähren kann. So kann der Prediger einsichtig machen, was getan werden kann und darf, daß und wie es realisierbar [31] ist und wie der Hörer zu neuer Erfahrung und Bestätigung des Geglaubten gelangen kann. Das ist Paränese, und so verstandene Paränese ist selber wieder Heilsverkündigung [32].

[31] Es ist aber nicht meine Meinung, daß der Prediger alle Fragen beantworten müsse. Seine Eröffnung dessen, was am betreffenden Existenzort zu entscheiden und zu tun sei, kann auch die Aufforderung an die Gemeinde enthalten, sie solle sich als Ganze oder in geeigneten Gruppen darüber besprechen, wie dies oder jenes praktisch verwirklicht werden könnte.

[32] Interessant in diesem Zusammenhang ist das Buch von A. Höfer, Predigt und heutige Exegese. Freiburg Br. 1968. Was Höfer vertritt, steht teilweise dem hier Vorgetragenen sehr nahe. So lesen wir S. 60: «Nicht mehr das Leben liefert Beispiele, um die Schrift zu verstehen, sondern die Schrift bringt ein Licht, um mein Leben in diesem Licht Gottes zu verstehen». Der Prediger müsse von der Schrift her dieselbe Interpretationsaufgabe erfüllen wie die biblischen Autoren. Und S. 62 f. wird auch betont, wie die Paränese zur Verkündigung des Evangeliums gehöre. Dennoch wirken die gebotenen Predigtbeispiele in erster Linie erklärend, didaktisch und insofern in einem verfeinerten Sinn apologetisch. Was hier postuliert wurde, kommt doch nicht zustande. Es lohnte sich, genau zu analysieren, warum nicht. Zwei Momente erscheinen mir als die signifikantesten. Einmal werden in ein und derselben Predigt meist mehrere Erfahrungen kerygmatisch interpretiert. Dadurch wird keine zu dem Existenzort, an dem alles zum Austrag käme, sondern alle werden, ganz gegen die Absicht Höfers, zu Beispielen und Anstößen für Predigtgedanken. Und darum kann, das ist das zweite Moment, auch keine konkrete, auf

f) Oft wird der Prediger als «Zeuge» bezeichnet [33]. Das Wort kann verschieden verstanden werden. Wollte man es in Analogie etwa zu Apg 1,8 verstehen und in dieser Bedeutung auf die heutigen Prediger anwenden, so ergäbe das kaum einen Sinn. Der heutige Prediger kann auf keine Weise zu einem Augenzeugen der in der Bibel bezeugten Ereignisse werden. Auch der Heilige Geist macht ihn nicht in diesem Sinn zu einem Zeugen. Zu bezeugen, daß andere bezeugt haben, hat nochmals keinen Sinn. Die Wiederholung dessen, was die Bibel sagt, ist darum an sich noch kein Zeugnis. Wenn hingegen der Prediger das Kerygma durch Interpretation von Erfahrung einführt, und dies in dem Sinn tut, daß er zeigt, wie die Wirklichkeit des zu Bezeugenden gegenwärtig ist, dann übt er eine persönliche Zeugenfunktion aus. Denn die Aussage, daß etwas, das ein biblischer Text bezeugt, in der und der Weise unter uns gegenwärtig oder im Gang sei, zielt zwar darauf, daß auch die Hörer es erkennen und anerkennen, zunächst aber kann der Prediger es nur auf eigene Verantwortung hin sagen, also nur, weil *er* es sieht. Insofern ist er persönlicher Zeuge für die Gegenwartswirklichkeit dessen, was das Kerygma aussagt. Darum eben kann es weder neutral anwendbare Methoden für den Vollzug der Einführung des Kerygmas durch Interpretation von Erfahrung geben, noch können solche Interpretationen verallgemeinert und als verbindliche Lehre formuliert werden. Sie können zwar für andere Prediger hilfreich werden, indem sie zu gleichem Tun anleiten und ermuntern. Sie bleiben aber immer persönliches Wagnis des Predigers.

Wie sich die so verstandene Zeugenschaft des Predigers, die grundsätzlich jeder Christ ausüben kann und faktisch auch ausübt, wenn nicht ausdrücklich in Worten, so doch durch sein Verhalten, sich zu den «Zeugnissen» im Pietismus, z. B. in der Heilsarmee verhält, kann hier nicht untersucht werden. Gewisse Analogien sind zweifellos vorhanden.

den einen Existenzort bezogene Paränese folgen. Es muß darum unterstrichen werden: die Einführung des Kerygmas durch Interpretation von Erfahrung darf sich nur auf eine einzige Erfahrung oder Situation beziehen, allenfalls auf einen Komplex von Teilerfahrungen, die zusammen den Existenzort ausmachen. Die ganze Predigt muß den Bezug zu diesem Ort durchhalten. Und die Paränese darf nicht fehlen und muß auf denselben Erfahrungsort bezogen sein.

[33] Zuletzt von R. Bohren, Predigtlehre. München 1971, z. B. 429 ff. u. a.

IV.

In neuester Zeit wird die Predigt auch als Informations- und Kommunikationsproblem behandelt. Es kommen dabei wesentliche Fragen ins Blickfeld. Hier soll nur weniges, das in der Linie der bisherigen Erörterungen liegt, zur Sprache gebracht werden.

1. Hans-Dieter Bastian scheint zwischen Information und Kommunikation keinen Unterschied zu machen [34]. Es steht ihm selbstverständlich frei, seine Begriffe so zu definieren, wie es ihm zweckdienlich erscheint. Ich ziehe es vor, die beiden Begriffe für verschiedene Sachverhalte zu verwenden, wobei sich allerdings für gewisse technische Aspekte Überschneidungen ergeben. In welcher Weise und warum ich differenzieren möchte, wird sich im folgenden zeigen.

In «Verfremdung und Verkündigung» (28) erklärt Bastian, Dovifat zitierend, daß folgende drei Momente zur Nachricht oder Information gehören: «a) daß sie dem Empfänger von Wert und Nutzen ist, b) daß sie neu, d. h. sofort übermittelt ist, c) daß sie durch einen Dritten mitgeteilt und also dessen subjektiver Beeinflussung ausgesetzt ist». Diese Umschreibung entspricht dem alltäglichen Sprachgebrauch vor allem bei den Massenmedien. Ich möchte sie deshalb auch meinerseits übernehmen, weil meistens Schwierigkeiten entstehen, wenn man ein Wort, das in der Alltagssprache in einer bestimmten Bedeutung häufig gebraucht wird, plötzlich in einer andern Bedeutung verwenden will. Das Merkwürdige ist nun aber, daß Bastian den Begriff der Information mit dem Postulat auf die Predigt anwenden will, die Predigt müsse im eben umschriebenen Sinne Information sein. Dabei ist es ihm anscheinend am meisten um den Punkt b) zu tun, also darum, daß die Information «neu» sein müsse, d. h. die Predigt müsse sich dadurch als Information qualifizieren, daß sie «neu» ist, und dieses Neu-Sein will er durch Verfremdungseffekte erreichen. Offensichtlich wird dabei eine Umdeutung des Wortes «neu» vorgenommen; denn in dem angeführten Zitat (28) ist das Neu-Sein der Nachricht darin begründet, daß sie ein eben erst eingetroffenes Ereignis oder einen eben erst bekannt gewordenen Tatbestand

[34] Vgl. H.-D. Bastian, Verfremdung und Verkündigung. Theolog. Existenz heute Nr. 127, München 1965, 20 ff.; Derselbe, Theologie der Frage. München 1969, 180 ff.

mitteilen kann. Solche Neuigkeiten können allerdings in der Predigt auch eine wichtige Rolle spielen. Aber das, was die Predigt als Predigt mitzuteilen hat, kann nicht in diesem Sinn eine Neuigkeit sein. Das wäre nur dann möglich, wenn der Prediger über eben erst erfolgte, sonst noch niemandem bekannt gewordene neue Heilstaten oder Entscheidungen Gottes zu informieren hätte. Das ist jedoch auch nach Bastian nicht der Fall. Solange aber das, was von der Bibel bezeugt wird, zentraler Inhalt der Predigt sein soll, ändert kein Verfremdungseffekt etwas daran, daß es die Predigthörer immer wieder mit den «alten Geschichten» zu tun bekommen [35]. Insofern kann die Predigt an entscheidender Stelle den Bedingungen von Information nicht genügen, kann sie nicht als Information angesprochen werden [36]. Damit soll nichts gegen die Bedeutung der Verfremdung gesagt, sondern nur betont sein, daß sie die schon gegebene biblische Aussage nicht in Information über eine Neuigkeit verwandeln kann.

In der Konzeption der Einführung des Kerygmas durch Interpretation von Erfahrung könnte das Reden von Information, wie sie der Journalismus versteht, insofern einen Sinn haben, als die Erfahrung, die interpretiert wird, in einer von Massenmedien übernommenen Infor-

[35] Die in «Verfremdung und Verkündigung» 34 ff. angegebenen biblischen Verfremdungsbeispiele leisten in keiner Weise, was sie leisten müßten, um als Begründung von Bastians Meinung dienen zu können. Den Verfremdungseffekt enthalten sie zwar, aber entweder steht er im Dienst der Bekanntgabe eines wirklich neuen Ereignisses, z. B. einer neuen göttlichen Entscheidung wie bei den Propheten, oder einer unerwarteten Interpretation einer anerkannten Glaubenstradition. Im ersten Fall könnte man von «Information» sprechen; nur wäre das eine Verfremdung des S. 28 angegebenen Verständnisses von Information. Im zweiten Fall handelt es sich nicht um die Mitteilung eines neuen Ereignisses, sondern um Abweisung eines Mißverständnisses oder eine neue Form für eine alte Aussage; und das ist keine Information im Sinn der Umschreibung von S. 28. – Auf die zahlreichen exegetischen oder formgeschichtlichen Fragwürdigkeiten auf S. 34 ff. kann hier nicht eingegangen werden.

[36] Anscheinend hat Bastian bald wieder vergessen, was er S. 28 von «Verfremdung und Verkündigung» als Umschreibung von Information angegeben hatte und den Begriff dahin ausgeweitet, daß er jede Rede meint, die etwas Ungewohntes oder Überraschendes enthält, d. h. er verwendet das Wort in einem Sinn, der völlig von seinem Gebrauch in der Sprache der Massenmedien abweicht. Vielleicht hat er die Angabe S. 28 von Anfang an in seinem, von der Massenmedien-Terminologie abweichenden Sinn verstanden. Eine solche Abweichung von sehr verbreitetem alltäglichen Sprachgebrauch ohne ausdrückliche Anzeige und Begründung der Abweichung ist zumindest irreführend und erschwerend. Oder sollte Bastian die Abweichung gar nicht bemerkt haben? So oder so stellt sich die Frage, ob die Einführung des Informationsbegriffs für die Predigt als solche unter diesen Umständen überhaupt einen Sinn habe.

mation bestehen könnte. Dabei wäre, wenn sie bedacht wird, gerade die Problematik solcher Informationen wertvoll. Sie sind nämlich nicht nur vom Berichterstatter subjektiv beeinflußt, sondern ihre Bedeutung steht überhaupt völlig offen. Ein Beispiel: Die Information, daß in einem Land die Eisenbahner streiken, reicht zwar aus (und ist insofern eindeutig) zur Entscheidung der Frage, ob einer mit der Bahn oder mit dem Auto in das betreffende Land reisen soll. Aber damit ist noch nichts darüber gesagt, was es mit dem Eisenbahnerstreik für eine Bewandtnis hat. Um das zu wissen, müßte man von der Entstehung und den Gründen des Streiks Kenntnis haben. Und um diese zu verstehen, müßte man die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Hintergründe kennen. Und um diese zu beurteilen, müßte man über die «richtige» Wirtschafts- und Sozialtheorie verfügen und so auch die Auswirkungen in der Zukunft abschätzen können u. s. w. – Allgemein gesagt: Informationen im Sinn der Massenmedien geben einen bestimmten, mehr oder weniger sachgerecht beobachteten Aspekt eines Ereignisses bekannt – schon die Beobachtung ist durch die Voraussetzungen des Beobachters bedingt – aber Zusammenhang und Bedeutung des Ereignisses bleiben völlig offen. Meist wird das nicht bemerkt, weil der Hörer oder Leser von vornherein nur nach seinem eigenen, meist sehr schmalen Verstehenskanal hört und liest.

Gerade in dieser Unbestimmtheit kommen indessen solche Informationen für die Einführung des Kerygmas durch Interpretation von Erfahrung in Betracht (vgl. die verschiedenen Interpretationen in Apg 2). Die Interpretation spricht dann aus, inwiefern der Prediger in dem, wovon die Information handelt, die Wirklichkeit des vom Kerygma Bezeugten im Spiel sieht. Das kann freilich nicht mit jedweder Neuigkeit geschehen; sie muß mindestens der Bedingung genügen, daß sie für den Existenzort der Gemeinde als signifikant empfunden werden kann.

Man könnte sagen, daß durch den Bezug des Kerygmas auf eine bestimmte Erfahrung oder Situation das entstehe, was Bastian in der von ihm ausgeweiteten Bedeutung des Begriffs mit Information meint. Nur eben, man müßte dazu die Bedeutung des Wortes «Information» in einem solchen Ausmaß verändern, daß die Aussage nicht mehr viel Sinn hätte.

2. Anders verhält es sich hinsichtlich der Frage, ob Predigt als Kommunikationsgeschehen verstanden werden soll, wie Ernst Lange [37]

[37] In: Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit. (Predigtstudien, hrsg. von

es tut. Er spricht etwa von der «Kommunikation des Evangeliums» und verwendet «Verständigung» oder «Verständigungsbemühung» als Parallelausdrücke für «Kommunikation». Ich möchte mich dieser Verwendungsweise des Wortes «Kommunikation» anschließen und darum «Kommunikation» wie folgt von «Information» unterscheiden: während «Information», wie oben ausgeführt, zwar schon von Anfang an durch die Voraussetzungen des Berichterstatters in einer gewissen Interpretation gegeben ist, aber für unbestimmt viele weitere und andersartige Interpretationen offen bleibt, meint «Kommunikation», daß sich Sprecher und Hörer im Verstehen, in der Interpretation einer Sache eins werden. Das Ergebnis von Kommunikation ist darum Gemeinschaft. Je nach Art und Inhalt der Sache, in deren Interpretation man sich eins geworden ist, impliziert das Einvernehmen, zu dem man gelangt ist, auch den Entschluß und die Befähigung zu einem bestimmten Handeln, das je nach Umständen von den Kommunikationspartizipanten gemeinsam oder einzeln vollzogen werden muß. Dies ist bei «Kommunikation des Evangeliums» der Fall, womit, umgekehrt, auch schon die Kriterien angegeben sind, die darüber entscheiden, ob und inwieweit sich «Kommunikation des Evangeliums» ereignete oder erreicht wurde.

Dem Gelingen solcher «Kommunikation des Evangeliums» stehen ungezählt viele Hindernisse im Weg: Jedes Glied in der Hörergemeinde einer Predigt kommt von einer andern familiären und individuellen Situation her (von Erfolg oder Mißerfolg, in Aufregung oder Zufriedenheit, aus häuslichem Frieden oder Streit usw.), jedes bringt andere Erlebnisse mit (aus Kindheit, Schule, Religionsunterricht usw.); die Beziehungen, Erwartungen oder Befürchtungen unter den Hörern und gegenüber dem Prediger sind verschieden, die Ausdrücke, die der Prediger gebraucht, sind bei den einzelnen Hörern in verschiedener Weise vorbelastet. Alles das – und noch viel anderes kommt dazu – [38], steuert das Verständnis der Predigt und die unbewußten Reaktionen darauf oder auch das Ausbleiben von Verstehen und Reaktionen, von Kommunikation.

Ernst LANGE in Verbindung mit Peter KRUSCHE und Dietrich RÖSSLER, Beiheft 1.) Stuttgart–Berlin 1968, 11 ff., hauptsächlich 14 f., 20 ff.

[38] Bei Ernst Lange sind a. a. O. noch weitere solcher Faktoren genannt. Sozusagen alle sprachpsychologischen Momente sind hier im Spiel. Experimentalpsychologische Methoden, die gestatteten, alle in Betracht kommenden Faktoren ausfindig zu machen und ihre vielfältigen Auswirkungen in den Reaktionen auf eine Predigt zu studieren, sind noch nicht gefunden.

Ich meine nun nicht, daß es eine Methode gebe, mit deren Hilfe sich alle diese Schwierigkeiten beheben ließen. Das wäre die Vollendung der Tyrannisierung und Manipulation der Vielen durch einige Wenige. Es gibt ja auch Schwierigkeiten für die Kommunikation des Evangeliums, die auf Gegenentscheidungen beruhen. Aber umgekehrt beruhen auch wieder nicht alle Schwierigkeiten auf Gegenentscheidungen, sondern vielfach nur darauf, daß manchen Hörern nicht einsichtig wird, *welche* Frage zur Entscheidung steht und in deren Beantwortung ein Einvernehmen, also Kommunikation zustandekommen sollte. Die Predigt müßte also die Hörer an einen gemeinsamen Ort führen, nicht an «den», wohl aber an einen ihrer Existenzorte; sie müßte diesen Ort als Existenzort kenntlich machen können, indem sie zeigt, wie hier das Kerygma im Spiel ist und wie hier die Entscheidung über Glaube oder Unglaube fällt. Darum meine ich, daß eine Predigt, die den dargelegten biblischen Predigtbeispielen folgt, einen Beitrag zur Lösung des Problems der Kommunikation des Evangeliums leisten könnte.

Auch die schon angedeuteten sprachpsychologischen und semantischen Schwierigkeiten könnten, wie ich meine, auf diese Weise gemindert werden. Indem das Kerygma durch Interpretation von Erfahrung oder Situation eingeführt wird und die ganze Predigt den Bezug zu dieser Erfahrung durchhält, ist es möglich, die ganze Predigt in natürlicher Sprache zu formulieren, ohne biblische, dogmatische oder andere Fachausdrücke auszukommen und ständig in einem gemeinsamen Verstehenshorizont zu bleiben. Das soll nicht etwa heißen, daß man sich vom biblischen Text, dessen Botschaft zu verkündigen ist, «abseilen» sollte; ganz im Gegenteil. Wohl aber läßt sich etwas Irreführendes und Ungutes vermeiden: die Erklärung von Begriffen oder gar Vorstellungen und die Ableitungen daraus, die meist wenig erhellend ausfallen oder ganz unverständlich bleiben und vor allem, und das ist das Schlimmste, zu der unfruchtbaren Meinung verführen, es gehe darum, solche Begriffserklärungen und Vorstellungen anzunehmen, was vielen wenig sagt und andern allzu leicht fällt. Statt dessen kann beim vorgeschlagenen Verfahren das Kerygma durch den Bezug zur Erfahrung zuerst der Sache nach in der Alltagssprache ausgesprochen und anschließend die Herkunft aus dem Text durch Formulierungen zum Ausdruck gebracht werden wie: «Das meint die Bibel, der Text usw., wenn er so und so sagt» oder «Darum handelt es sich in der Schriftstelle, wenn sie berichtet, daß ...». Ein solches Vorgehen würde auch durch sprachanalytische Überlegungen nahegelegt, die sich aber hier nicht ausbreiten lassen. Nur so viel

sei gesagt: Die Wörter der natürlichen Sprache, die hier in Betracht kommen (nicht Konjunktionen, Eigennamen und andere Spezialfälle), sind bestimmten Phänomenen unserer Erfahrungswelt zugeordnet («Erfahrungswelt» umfaßt hier alles, was dem Menschen begegnet oder ihn bewegt). Die Phänomene sind dabei einerseits unverwechselbar visiert, andererseits aber der Reichweite nach so ohne scharfe Begrenzung gefaßt, daß ein bestimmtes Wort oder eine Wortgruppe überall dort eingesetzt werden kann, wo die Sprachgemeinschaft das betreffende Phänomen in irgendeiner Weise verwirklicht sieht. Das Wort kann also in diesem Phänomenbereich unabsehbar viele und immer wieder neue Bedeutungen gewinnen. Die neuen Bedeutungen kommen dadurch zustande, daß durch die grammatikalischen Zuordnungen verschiedener Wörter verschiedene Phänomene einander so zugeordnet werden, daß sie einander gegenseitig neu bestimmen und präzisieren. Darum hat ein Wort nicht von Natur aus eine bestimmte Bedeutung; es erhält sie durch den Zusammenhang im Satz mit seinem Spiel der Phänomenbezüge [39]. Aus diesem Grund bin ich der Meinung, daß die Predigt bewußt in bestimmten Phänomenbezügen formuliert werden sollte, was eben durch Interpretation von Erfahrung vom Kerygma her geschehen kann.

Es ist, wie schon angedeutet, nicht meine Meinung, daß auf diese Weise mit einem Schlag alle Kommunikationsprobleme gelöst werden könnten. Um keine Illusionen zu erwecken, sei vor allem noch auf folgendes hingewiesen: Es trifft zwar nicht zu, wie etwa schon gesagt wurde [40], daß jede Sprache als solche eine bestimmte Metaphysik enthalte, sonst wäre es nicht möglich, mit ein- und derselben Sprache eine

[39] Was die sprachphilosophischen Überlegungen betrifft, muß ich folgendes bemerken: Grundlegend wurden für mich: F. de SAUSSURE, Cours de linguistique générale, deutsche Übersetzung: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft Berlin 1967² und Ludwig WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen. (Schriften Bd. 1.) Frankfurt 1969. Einiges von dem oben Angedeuteten, besonders das über den Phänomenbezug Gesagte, findet sich aber weder beim einen noch beim andern. Es wurde zwar durch homiletische, exegetische und allgemeine Sprachbeobachtungen sowie durch erkenntnistheoretische Überlegungen von ihren Einsichten her entwickelt und bildet, wie ich meine, mit ihren Thesen zusammen eine Einheit, läßt sich aber doch nicht tale quale bei ihnen feststellen. Auch in der übrigen unabsehbaren Literatur zur Sprache habe ich, soweit ich sie zu bewältigen vermochte, noch nichts gefunden, worauf ich mich im Sinne einer «Autorität» berufen könnte.

[40] So vor allem von B. L. WHORF, Sprache, Denken, Wirklichkeit. Rowohlts deutsche Enzyklopädie Nr. 174, Hamburg 1963.

überkommene Metaphysik in Frage zu stellen und eine andere Sicht der Dinge an ihre Stelle zu setzen. Wohl aber übernehmen wir beim Erlernen der Sprache von unserer Sprachgemeinschaft, von Familie, sozialer Schichtung, aus unserem Lebensverlauf ganz bestimmte Weisen, die Phänomene und Dinge zu verstehen und zu werten und insofern eine bestimmte «Metaphysik». Und diese derart mitgebrachte «Metaphysik» läßt sich nicht ohne weiteres aus den Angeln heben. Auch eine Verfremdung vermag das nicht zu bewirken, sie verstärkt nur die Verwirrung und das Gefühl des Nicht-Verstehen-Könnens, wenn sie sich nicht zugleich durch sorgfältig gelegte Verstehenskoordinaten sozusagen von selbst interpretiert. Deshalb darf sich der Prediger auch nicht einbilden, er werde nach seinen Intentionen verstanden. Das Verstehen, bzw. Mißverstehen ist durch eine Menge von Bezügen bedingt, vor allem durch die mitgebrachte «Metaphysik» und so und so viele festsitzende Modelle. Mit der Anwendung unseres Vorschlags läßt sich das auch nicht ohne weiteres ändern. Indem aber Erfahrung, Bezeugung der Realität des Verkündigten, Sprache und Verstehen aufeinander bezogen sind und sich gegenseitig unterstützen, kann, wie ich meine, wenigstens eine Hilfe zur Kommunikation des Evangeliums geboten werden [41].

Das Stichwort «Kommunikation» weist nachdrücklich auf die Gemeinde hin und macht darauf aufmerksam, daß das Predigtproblem kein isoliertes Problem sein kann. Man kann der Predigt nicht aufhelfen, wenn nicht auch der Gemeinde aufgeholfen wird. Damit soll die Begrenzung dieser Arbeit und ihrer Bedeutung unterstrichen sein. Vieles, das noch grundlegender ist als das Erörterte, blieb unberührt. Darum will die Arbeit, obschon sie von einigen Predigterfahrungen herkommt, nicht mehr sagen und vor allem nicht mehr versprechen, als was im engen Rahmen ihrer Überlegungen liegt – und auch das will sie in erster Linie zur Diskussion stellen und zur kritischen Miterwägung vorlegen.

[41] Vielleicht entsprechen meine Ausführungen auch einigen der Anliegen Bastians, die in Kap. X von «Theologie der Frage» (s. o. Anm. 34) zur Sprache kommen. Ich sehe mich aber nicht in der Lage, dies selber zu beurteilen, da in den vielen Zitaten so viele Vertreter von sich widersprechenden Theorien (z. B. Rosenstock-Huessy und Wittgenstein) zu Worte kommen, daß ich nie genau weiß, was nun eigentlich gemeint ist.

Otto Hermann Pesch

Bußandacht und Bußsakrament

Dogmatische Überlegungen zu einem pastoralen Problem

1. Die Problemstellung

Der Streit um die Bedeutung der vom Konzil gutgeheißenen und empfohlenen Bußandacht hat in den letzten Jahren an Schärfe zugenommen und scheint einem Höhepunkt entgegenzugehen. Einerseits ist die Bußandacht in lebendigen Gemeinden längst Praxis. Gewiß pflegen sich durchschnittlich die Seelsorger zur «Sakramentalität» einer solchen Bußandacht und von daher zu einer anschließend noch verbleibenden Beichtpflicht nur sehr vorsichtig zu äußern. Dennoch wird die durch die Bußandacht bewirkte fühlbare Entlastung des Beichtstuhls vor Festtagen nicht nur in Kauf genommen, sondern nicht selten sogar bewußt intendiert. Anderseits haben die Autoritätsträger in der Kirche längst erkannt, daß es sich hier nicht nur um eine mehr oder weniger theoretische Diskussion um die Implikationen des Sakramentsbegriffs handelt. Man fürchtet das Aussterben der Einzelbeichte in absehbarer Zeit und reagiert mit dem betonten Hinweis, daß nur eine Beichte mit individuellem Bekenntnis und individueller Lossprechung Anspruch auf den Namen «Bußsakrament» habe.

Die Diskussion um dieses Problem ist in den letzten Jahren gewaltig angeschwollen, und nicht nur die Fachtheologie, sondern auch engagierte Vertreter der Seelsorge beteiligen sich daran [1]. Hier und dort wurde die

[1] Für die folgenden Überlegungen wurden herangezogen (in der Reihenfolge ihres Erscheinens): B. Poschmann, Poenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Bonn 1940; P. Anciaux, La Théologie du Sacrement de Pénitence au XIIe siècle. Louvain 1949; B. Poschmann, Buße und Letzte Ölung (HDG IV/3).

Auseinandersetzung bereits in die Tageszeitungen getragen, Plakataktionen warnen die Gläubigen vor drohender Verwirrung der Geister, Bischöfe und Bischofskonferenzen sehen sich zu Stellungnahmen genötigt.

Es scheint freilich, die Diskussion um die Bußandacht [2] krankt schon daran, daß vielfach die Frage nicht richtig gestellt wird. Die Gläubigen fragen in der Regel so: Muß man «auch noch» beichten, wenn man an der Bußandacht teilgenommen hat? Möglicherweise fragen sie auch: Läßt die Bußandacht auch Todsünden nach? Dogmatisch formuliert müssen diese Fragen lauten: Ist die Bußandacht ein Sakrament? – denn nach der Lehre des Konzils von Trient [3] werden schwere Sünden ausschließlich durch den Empfang des Bußsakramentes vor Gott vergeben. «Progressive» Pfarrer und Kapläne antworten gelegentlich schon: Ja, die Bußandacht ist ein Sakrament. Von der «konservativen» Gegenseite kommt der Widerspruch: Bußandacht ist nicht Beichte. Gegen die erste Auffassung ist einzuwenden, daß nicht ein einzelner Priester und auch nicht eine einzelne Gemeinde, sondern nur die Kirche *als ganze* die Bedingungen für ein Sakrament festlegen kann, denn Sakramente sind

Freiburg/Br. 1951; K. Rahner, Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament. In: Schriften zur Theologie, II, Einsiedeln-Zürich-Köln [4]1960, 143–183; P. Anciaux, Das Sakrament der Buße. Geschichte und Form der kirchlichen Buße. Mainz 1961; K. Rahner, Das Sakrament der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche. In: Schriften zur Theologie, VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 447–471; L. Bertsch (Hrsg.), Buße und Beichte. Frankfurt 1967; O. H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs. Mainz 1967, 811–814 in Verbindung mit 793–811; J. P. Jossua-D. Duliscouet-B. D. Marliangeas, Crise et redécouverte du Sacrement de Pénitence. RScPhTh 52 (1968) 119–142 (Literaturbericht!); A. Kirchgässner, Zur Liturgie des Bußsakramentes. Liturg. Jb. 18 (1968) 106–112; H. Vorgrimler, Das Bußsakrament – iuris divini? Diakonia 4 (1969) 257–266; G. Hierzenberger, Religionsgeschichtlicher Hintergrund des Versöhnungskultes. A. a. O., 266–275; F. Funke, Zur Sakramentalität der Bußfeiern. A. a. O., 275–285; B. Häring, Die große Versöhnung. Neue Perspektiven des Bußsakramentes. Salzburg 1969; J. Kard. Höffner, Von der Liebe ergreifen lassen. Fünfzehn Sätze über Buße und Vergebung. Köln 1971; H. Reifenberg, Metanoia. Buße und ihre Formen. Klerusblatt (München) 51 (1971) 68–70; A. Exeler-F. J. Ortkemper-G. Greshake-R. Waltermann, Zum Thema Buße und Bußfeier. Stuttgart 1971.

[2] Mit Kirchgässner, a. a. O., 109 f., würden wir am liebsten weder «Bußandacht» noch «Bußfeier», sondern sachgemäß «gemeinsame Buße» sagen. Doch bezweifeln wir, ob die gängigen Ausdrücke «Bußandacht» bzw. «Bußfeier» noch außer Kurs zu bringen sind. Von diesen beiden ziehen wir «Bußandacht» vor, weil einerseits die Erinnerung an «Andachten» gleichen Namens weitgehend verblaßt scheint, und weil die gemeinsame Buße anderseits alles andere, nur keine «Feier» werden darf.

[3] DS 1667–1693; 1701–1715; hier 1667–1672; 1701–1703.

gottesdienstliche Grundvollzüge der Kirche als solcher [4]. Es wäre auch zu fragen, warum man denn so sehr an der Auskunft interessiert ist, die Bußandacht sei ein Sakrament. Befürchtet man am Ende einen Verlust an Gnade, wenn die Bußandacht *nicht* sakramental ist? Es kann aber niemals der Sinn und die Bedeutung eines Sakramentes sein, ein quantitatives Mehr an Gnade zu gewähren. Und es kann umgekehrt keinem Zweifel unterliegen, daß es auch ohne Bußsakrament Vergebung der Sünde bei Gott und Versöhnung mit der Kirche geben kann. Die zweite Auffassung aber, die Gleichsetzung von Bußsakrament und Beichte, schließt sich durch die Geschichte des Bußsakramentes aus. Das Bußsakrament ist nicht einfach deckungsgleich mit der Ohrenbeichte. Im folgenden soll das noch begründet werden.

Unter diesen Voraussetzungen kann die korrekte Fragestellung nur so lauten: Kann die Bußandacht eine *zweite Form* des *einen Bußsakramentes* werden, eine sakramentale Alternative zur Ohrenbeichte, und unter welchen Bedingungen?

Da niemand zweifelt, daß die richtig durchgeführte Bußandacht alle Elemente des Bußsakramentes in der herkömmlichen Form enthält, ausgenommen das individuelle Bekenntnis und die daraufhin gegebene individuelle Lossprechung, spitzt sich die Frage, ob die Bußandacht sakramentalen Charakter bekommen könne, zuletzt auf die Frage zu: Gehört das individuelle Bekenntnis aller einzelnen bewußten schweren Sünden zum Wesen des Bußsakramentes? Die Gegner einer Sakramentalität der Bußandacht antworten durchschnittlich: Das individuelle Bekenntnis gehört zum Wesen des Bußsakramentes, und deswegen kann es aus dogmatischen Gründen keine sakramentale Bußandacht geben. Sie sehen sich in dieser Auffassung gedeckt durch die Lehrbestimmungen des Trienter Konzils [5]. Unsere Frage ist also nur zu lösen durch eine sachgemäße Interpretation der entsprechenden Trienter Canones, und diese wiederum kann nur erfolgen im Zusammenhang mit der Geschichte des Bußsakramentes. Auf diese müssen wir daher zunächst wenigstens kurz unser Augenmerk richten [6].

[4] Zu diesen Grundgedanken heutiger Sakramententheologie vgl., pars pro toto, K. Rahner, Kirche und Sakramente. Freiburg/Br. 1960; O. H. Pesch, Besinnung auf die Sakramente. Historische und systematische Überlegungen und ihre pastoralen Konsequenzen. FZPhTh 18 (1971) H. 1–2 (= Festgabe Mannes Dominikus Koster), 266–321, bes. 311–316.

[5] Bes. DS 1679–1683; 1704–1709.

[6] Für die historischen Fragen sind von den in Anm. 1 genannten Titeln wichtig vor allem die Arbeiten von Poschmann, Anciaux, Rahner; vorzüglich

2. *Geschichtliche Voraussetzungen einer Lösung*

Eine Einsetzung des Bußsakramentes durch Jesus Christus persönlich während der Zeit seines irdischen Lebens ist für den Historiker nicht greifbar. Zwar haben wir auch hinsichtlich der im Neuen Testament am deutlichsten bezeugten Sakramente, nämlich Taufe und Herrenmahl, keine direkten Zeugnisse von einem Stiftungsakt Jesu. Die einschlägigen Texte sind in dem uns vorliegenden Wortlaut samt und sonders Formulierungen der Urgemeinde und der jungen Kirche. Weil in der Kirche nichts geschehen kann, außer in der Vollmacht Jesu, und weil man in Sachen Taufe und Herrenmahl der Legitimation durch Jesus gewiß war, konnte man solche Formulierungen der Urgemeinde literarisch Jesus in den Mund legen. Dennoch bewahren diese Formulierungen ursprüngliche Absichtsbekundungen Jesu auf. Die sofort einsetzende Taufpraxis der jungen Kirche, die sich historisch in Vollzug und Verständnis auf keine zeitgenössischen Vorbilder lückenlos zurückführen läßt, und ebenso die sofort einsetzende Feier des Herrenmahles, deren (unterschiedlich formuliertes) liturgisches Formular sich in den vier neutestamentlichen Abendmahlsberichten niedergeschlagen hat, lassen sich ohne eine Willensbekundung Jesu selbst historisch nicht erklären.

Ganz anders bei den neutestamentlichen Zeugnissen über die Anfänge des Bußsakramentes. Der Rückschluß auf einen direkten deutlichen Befehl Jesu ist hier nicht möglich. Denn im Unterschied zu Taufe und Herremnahl herrschen in neutestamentlicher Zeit durchaus Zweifel, ob es in der Kirche Jesu Christi eine «zweite Buße» geben kann und gibt. Die deutlichste Dokumentation dieses Zweifels liegt uns vor in den gegensätzlichen Stellungnahmen des Hebräerbriefes (10, 26–31) und der Apokalypse (2,5. 16; 3,3. 19 f.). Eine deutliche Willenskundgabe Jesu hätte solche Zweifel ebenso ausgeschlossen wie bei Taufe und Herrenmahl. Daraus ist zu schließen, daß Jesus sich über die «zweite Buße» nicht dergestalt geäußert hat wie mutmaßlich über Taufe und Herrenmahl.

Umgekehrt hat die Verkündigung Jesu selbst nicht die «Umkehr» in der Kirche nach neuerlicher Sünde zum Thema, sondern die Umkehr

ist auch der exegetische und dogmengeschichtliche Durchblick in LThK², 805–819; 826–842. Natürlich durchdringen sich notwendigerweise in *allen* genannten Arbeiten mit unterschiedlichen Schwerpunkten die historischen und die systematischen Gesichtspunkte.

überhaupt, die «erste Umkehr». Dem entspricht, daß die auch im Neuen Testament erkennbaren Anfänge des Bußsakramentes nur selten mit dem Stichwort «Umkehr», meist vielmehr mit anderen Worten gekennzeichnet werden. «Umkehr» ist im Neuen Testament vorzüglich das, was *per definitionem* zum Jünger, zum Christen macht, nicht aber das, was ein Versagen in der christlichen Existenz wieder zurecht bringt.

Von daher ist zu schließen, daß die beiden klassischen Stellen, in denen im Munde Jesu von den Grundlagen des Bußsakramentes die Rede ist, nämlich Mt 16,18 bzw. 18,18 und Jo 20, 22 f., bereits die beginnende urchristliche und zu diesem Zeitpunkt noch nicht unumstrittene kirchliche Bußpraxis spiegeln. Hinzu treten die Andeutungen in den paulinischen und deuteropaulinischen Briefen, in denen die Rede davon ist, daß der Apostel bestimmte Personen «dem Satan übergeben» hat, damit sie zur Besinnung und «Umkehr» kommen (1 Kor 5,1–5; 2 Tim 2, 25 f.; 1 Tim 1,19 f.). Diese letzteren Stellen erhellen und kommentieren übrigens die beiden Texte der Evangelien und machen die erstaunliche Tatsache verständlich [7], daß die Stelle, die für die Väter von Trient der *locus classicus* für das Bußsakrament war, nämlich Jo 20, 22 f., in der alten Kirche im Umkreis des Themas «Buße» kaum eine Rolle spielte: Der johanneische Text trägt von seinem Kontext her – am Abend des Ostertages! – einen sehr tröstlichen Akzent. Die Vollmacht der Sündenvergebung erscheint, wie auch heute in der Seelsorge noch reichlich oft (und ein wenig im Widerspruch zu den faktischen Verhältnissen) betont wird, als «Sakrament des österlichen Friedens». Der Text aus dem Matthäusevangelium und die Texte aus den Briefen weisen in eine andere Richtung: Die Buße in der Kirche ist zunächst einmal «Binden», und das heißt: «in den Bann tun». Der «Bann» besteht im Ausschluß vom Leben der Gemeinschaft. Das geschieht freilich nicht zum Zwecke der Bestrafung oder Vergeltung, sondern *um zu lösen*. Der Sünder soll durch die Distanzierung der Gemeinde von ihm erkennen, wohin er geraten ist, falls er es nicht schon längst erkannt hat.

Und noch ein anderer Sinn des Bannes ist erkennbar: Er wird nicht für jede Sünde verhängt, auch nicht für jede Sünde der Art, wie wir sie heute unter die schweren Sünden rechnen, sondern nur für solche Sünden, denen, etwa im Sinne der Lasterkataloge des Apostels Paulus, die Qualität zukommt, vom Reiche Gottes auszuschließen [8]. Nun ist

[7] Darauf weist RAHNER hin, a. a. O., 148, und nennt es eine wohlbekannte Tatsache (mit Hinweis auf weitere Literatur).

[8] Belege bei RAHNER, a. a. O., 151.

aber die Verkündigung des Reiches Gottes, die Ansage der unwiderruflichen Nähe Gottes zu den Menschen, Existenzgrund und Sinn der Kirche. Wenn die Kirche also den Bann vollzieht (und damit den ersten Akt der kirchlichen Buße), dann macht sie deutlich, daß die Sünde des Gebannten nicht Frucht des Glaubens und der Erlösung ist, die sie verkündet. Der Sinn des Bußsakramentes ist damit von Anfang an eine Art negative Verkündigung, die sich komplementär zur positiven Verkündigung des Glaubens verhält: Wie der Glaube glaubwürdig verkündet wird durch die Früchte des Geistes, so wird er auch glaubwürdig gesichert durch die Distanzierung der Gemeinde von den Werken des Fleisches, die vom Reiche Gottes ausschließen. Von hierher wird verständlich, daß die alte Kirche die Möglichkeit und das Wesen der kirchlichen Buße zunächst fast ausschließlich von Mt 16,18 und 18,18 her verstanden hat und gerade nicht von Jo 20, 22 f. Der johanneische Text dürfte nach Ausweis der heutigen Exegese als eine Variante des Wortes vom «Binden und Lösen» zu verstehen sein – und wäre damit seines einseitig «tröstlichen» Akzentes entkleidet, der für das Verständnis des Bußsakramentes keineswegs nur förderlich ist.

Daß die Bußpraxis der alten Kirche von diesen neutestamentlichen Voraussetzungen her einerseits sich sehr zögernd entwickelt und anderseits sehr streng ist, versteht sich fast von selbst. Zwar ist die frühere Auffassung, erst im Gefolge des «Hirt des Hermas» sei die Buße in der Kirche eingeführt worden [9], heute weithin aufgegeben. Von Anfang an hat es kirchliche Bußpraxis gegeben. Dennoch ist der «Hirt» das erste außerbiblische Zeugnis, aus dem wir nähere Angaben über die *Art* der kirchlichen Bußpraxis entnehmen können. Diese Praxis ändert sich während mehrerer Jahrhunderte wenig, abgesehen von der Sanktionierung bereits entwickelter Praktiken durch die canones der Synoden, woher sich der Ausdruck «kanonische Buße» ableitet. Zählen wir die wichtigsten Eigentümlichkeiten auf, die zur Klärung unserer Frage wichtig sind.

a) Überall ist der Rückbezug der kirchlichen Buße auf die Taufe greifbar – wodurch die Buße von vornherein als ein abgeleitetes und, wenn man es so ausdrücken darf, «unselbständiges» Sakrament erscheint. Charakteristische Fragestellungen sind etwa: Gibt es eine «zweite» Umkehr – nach der «ersten», die in der Taufe geschieht und zu ihrem Wesen

[9] Bericht über die diesbezügliche Diskussion bei POSCHMANN, Buße und Letzte Ölung.

gehört? Oder: Gibt es eine zweite «Nachlassung der Sünden» – nämlich nach der in der Taufe gewährten? Wenn darauf mit Nein geantwortet wird, so bedeutet das: Eine einfache «Nachlassung» gibt es nur einmal, nämlich in der Taufe; wer danach wieder in Sünde fällt, bekommt nichts «erlassen», er muß sich selber unter großer Anstrengung darum bemühen, noch einmal Verzeihung zu erlangen. Wo die Väter die Existenz des Bußsakramentes und die Kompetenz des kirchlichen Amtes, es zu vollziehen, begründen müssen, da erklären sie: Wenn der Bischof das Recht hat zu taufen, dann auch das Recht, die Buße an einem Sünder zu vollziehen, denn in beiden Fällen geht es um dasselbe Mysterium.

b) Die Buße beginnt nicht damit, daß etwa der Bischof einen Sünder öffentlich exkommuniziert – das ist erst eine spätere Maßnahme gegenüber Christen, die in Sünde gefallen sind und einfach nicht zur Buße sich bereit finden. Vielmehr fängt die Buße damit an, daß der Sünder selber um Buße bittet. Das geschieht dadurch, daß er von sich aus der Eucharistie fern bleibt und in der Kirche hinter die Schranken tritt, wo die sich aufhalten müssen, die zum Büßerstand gehören. Die Kirche, die Gemeinde, der Bischof *akzeptieren* diese Buße und den Selbstausschluß von der Eucharistie (die sogenannte «liturgische Exkommunikation»). Der Sünder verbleibt also durchaus in der Gemeinde, die Gemeinde begleitet seine Bußzeit mit Fürbitten, Segnungen durch den Bischof, Ermahnungen, und nach Ablauf der Bußzeit nimmt sie ihn wieder auf in die volle Gottesdienstgemeinschaft.

c) Diese kanonische Buße wird nur einmal gewährt. Der Grund ist nicht, weil man etwa daran zweifelt, daß Gott auch bei erneutem Rückfall noch vergeben kann und will. Vielmehr hält die alte Kirche den erneut rückfälligen Sünder für eine unerträgliche Belastung der Verkündigung ihres Glaubens. Deswegen distanziert sie sich bei erneutem Rückfall endgültig von dem Sünder, um deutlich zu machen, daß sein Verhalten auf keinen Fall der christlichen Botschaft zur Last gelegt werden darf. Im übrigen weist sie dem erneut rückfälligen Sünder radikale Wege, die Verzeihung Gottes noch einmal zu erlangen: Sie fordert ihn auf, die Gelegenheit zur Sünde durch radikalen Rückzug von der Welt, durch eine Art lebenslange Bußzeit endgültig auszuschalten.

d) Die Kirche ist gewiß, daß durch diese kirchliche Buße, durch Distanzierung und Versöhnung zwischen Kirche und Sünder, dem Sünder die Gnade Gottes und die Verzeihung seiner Sünde zuteil wird. Man stellt allerdings noch keine Reflexionen darüber an, *wann* dem Sünder die göttliche Verzeihung zuteil wird, ob schon vor Beginn der Bußzeit

oder erst im Augenblick der Rekonziliation. Jedenfalls zeigt sich, ohne daß man diesen Namen schon gebraucht, die sakramentale Struktur des Bußverfahrens: Forderung und Möglichkeit der Umkehr sind in der Sache Jesu, in dem von ihm eröffneten Zutritt zu Gott begründet; in diesem Sinne ist das Bußsakrament von Jesus gestiftet und «iuris divini» [10]. Es vollzieht sich als gottesdienstlicher Akt in der Öffentlichkeit der Kirche und durch die vielfältige Aktivität der Gemeinde. Von daher ist es auch selbstverständlich, daß derjenige die Buße leitet, der überhaupt das öffentliche Leben der Kirche leitet: der Amtsträger, der Bischof. Damit sind also die drei klassischen Wesenselemente des Sakramentes gegeben: Begründung durch Jesus Christus, Vermittlung durch die Kirche, die Gnade Gottes als Geschenk.

Wie hat sich von dieser kanonischen Buße aus nun die uns heute vertraute Ohrenbeichte entwickelt? Die strenge, mit einschneidenden Eingriffen in das Leben des Christen verbundene alte Bußpraxis manövrierte sich naturgemäß in einen Engpaß: Da es keine zweite kanonische Buße mehr gab, wartete jeder, der seiner Standfestigkeit im Guten ein wenig mißtraute, mit der Bitte um die kanonische Buße bis in die Nähe des Todes, also bis zu einem Zeitpunkt, wo man voraussichtlich nicht wieder rückfällig wurde. Oder man begann die große Kirchenbuße, nahm sie aber nicht sonderlich ernst und dehnte die Bußzeit auf unabsehbare Dauer aus – bis zum Beispiel plötzlich eine Epidemie oder ein Erdbeben ausbrach und sich der Bischof nun der Scharen derer, die um die Rekonziliation baten, kaum erwehren konnte. Das Sakrament, das von seiner Natur aus den Christen in den sittlichen Belastungsproben und Niederlagen des *Lebens* eine Hilfe sein soll, entwickelte sich so unversehens zum Sakrament der *Todesvorbereitung*. Es ist seltsam, wie lange die Kirche diese Situation in Kauf nahm – aus Furcht, der Laxheit Vorschub zu leisten. Auf die Dauer mußte aber die Einsicht wachsen, daß eine Änderung der strengen Regelung der Tradition oder doch wenigstens eine Alternativlösung geschaffen werden mußte, zu der auch der rückfällige Sünder greifen konnte. Zu zweierlei mußte man sich ent-

[10] So VORGRIMLER, a. a. O., dem wir darin vollauf zustimmen. Man beachte aber die Implikationen dieser, seit K. RAHNER, Kirche und Sakramente (vgl. Anm.4) kaum noch auffälligen These für unser Problem: Wenn es für die Rückführung eines Sakramentes der Kirche auf Jesus genügt, zu zeigen, daß es in der Sache Jesu begründet ist, dann ist im Fall der Buße nichts mehr a priori als *de necessitate sacramenti* abzuleiten außer der Tatsache der in der Kirche bekundeten Umkehr als solcher. Dies läßt sich im Vorgriff auf unsere systematischen Überlegungen hier schon sagen.

schließen: Die kirchliche Buße mußte wiederholbar werden. Dazu aber mußte man, zweitens, das Verfahren vereinfachen. Zu diesem Zwecke griff man auf außerkanonische Formen einer «privaten» Buße zurück, die die Kirche zunächst lange Zeit nicht anerkannte, ja sogar bekämpfte [11]. Diese «private» Buße hatte sich «von unten her» entwickelt und bestand darin, daß Gläubige ihre Sünden einem Priester beichteten oder einem Mönch oder auch untereinander. Eine solche Beichte schloß zwar nicht mit einer Absolution ab, wohl aber unter Umständen mit Gebeten und Segnungen und der Auflage von Bußübungen. Vor allem unter dem Einfluß der iro-schottischen Germanenmissionare, die in ihrer Heimat die strenge Bußpraxis der Kirche in den Mittelmeerländern ohnehin nicht kannten, setzte sich die «private» Buße trotz amtlicher Verwahrungen und Verurteilungen im Leben der Christen praktisch durch. Es ist nicht verwunderlich, daß sich auch mehr und mehr bei denen, die sie praktizierten, die Überzeugung verbreitete, durch diese Form der Buße erlange man die Verzeihung der Sünden von Gott.

Für immer konnte es allerdings bei dieser Verurteilung der «Privatbuße» nicht bleiben. Denn sie bot sich als hinreichend einfache Form für eine wiederholbare kirchliche Buße an. An die Stelle der ganzen Gemeinde mit dem Bischof an der Spitze tritt der Priester als Repräsentant und Vertreter der Gemeinde und des Bischofs zugleich. An die Stelle der alten Bußzeit treten Bußwerke, die übrigens anfangs nicht viel weniger streng waren als die Verpflichtungen der alten Bußzeit. An die Stelle des umständlichen alten Rekonziliationsritus tritt die Absolution. Bald bürgert sich die Sitte ein, die Absolution auch schon vor Ableistung der Buße zu gewähren. Dadurch verliert die auferlegte Buße an Gewicht, wird nach und nach auch milder und ist am Ende durchschnittlich nur eine Gebetsverpflichtung, ein Almosen oder eine Verpflichtung zum Fasten. Der Endpunkt der Entwicklung ist im Jahre 1215 erreicht, als das Vierte Laterankonzil diese Ohrenbeichte, die man

[11] Mehrfach ist versucht worden, diese private Buße als kirchlich anerkannte «Privatbeichte» schon in früher Zeit anzusehen. Doch ist diese These von so «unverdächtigen» Kennern der Bußgeschichte wie POSCHMANN, RAHNER und ANCIAUX zurückgewiesen worden. An der Tatsache, daß die private Buße zu dieser Zeit *keine* Alternative zur kanonischen Buße und sogar energischer Gegnerschaft der Amtsträger der Kirche ausgesetzt war, führt kein Weg vorbei. Hier ist besonders hinzuweisen auf J. GROTZ, Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche. Freiburg 1955; dazu die Entgegnung von K. RAHNER, Die Bußlehre im Hirten des Hermas. ZkTh 77 (1955) 385–431; Überblick auch in K. RAHNERS Artikel: Bußdisziplin, in LThK². Bd. 2, 805–815.

einst so mißtrauisch beobachtete, als jährliche Verpflichtung für jeden Christen vorschreibt [12]. Die «große Kirchenbuße» blieb nun nur noch sehr gravierenden Fällen vorbehalten – im Grunde denjenigen, für die sie auch in der alten Kirche eingerichtet war. Aber selbst für den im Sinne der alten Kirche rückfälligen Sünder gab es nun die Möglichkeit, durch die Ohrenbeichte seine Sache mit Gott und der Kirche wieder in Ordnung zu bringen.

Von jetzt an bezieht man auch in der Theologie den Ausdruck «Sakrament der Buße» auf diese Form der Ohrenbeichte. Mehr noch, man studiert nun Fragen, um die man sich in der alten Kirche nicht gekümmert hatte. Man fragt vor allem nach dem Zusammenhang zwischen der Sündenvergebung durch Gott und den einzelnen Elementen des kirchlichen Tuns. Man fragt nach «Materie» und «Form» des Bußsakramentes. Entsprechend der Praxis der alten Kirche hätte man sagen müssen, daß die Versöhnung mit der Kirche das sakramentale Zeichen des Bußsakramentes sei. Nun aber kennt man die große Kirchenbuße kaum noch und muß die Frage beantworten anhand der Ohrenbeichte vor dem Priester. So sieht man als das sakramentale Zeichen des Bußsakramentes nun die Akte des Pönitenten an, insonderheit die Reue und das Sündenbekenntnis, im Zusammenhang mit der Absolution durch den Priester. Die Akte des Pönitenten sind die «Materie», die Lossprechung ist die «Form». Diese mittelalterliche Konzeption ist von den Vätern von Trient übernommen und dogmatisch bestätigt worden [13].

3. Systematische Voraussetzungen einer Lösung

a) Aus der Geschichte des Bußsakramentes lernen wir, daß wir die Sakramentalität der kirchlichen Buße tatsächlich nur im Blick auf ihre Geschichte feststellen und beschreiben können. Da ein historischer Stiftungsakt Jesu uns nicht greifbar ist, können wir die Sachstruktur des Bußsakramentes nur kennen, indem wir fragen, wie die Kirche aus dem Nachdenken über die Bedeutung des Heilswerkes Jesu die Möglichkeit der «zweiten Buße» in der Kirche eingerichtet hat. Aus der Entwicklung des kirchlichen Bußwesens von der kanonischen Buße des Altertums zur Ohrenbeichte des Mittelalters und unserer Gegenwart lernen wir zudem, daß es sich nur um eine sachliche *Grundstruktur* handeln kann, die ver-

[12] DS 812; vgl. 1708 (Trient unter Berufung auf das IV. Lateranum).
[13] DS 1673; 1704.

bindlich ist und bleibt, während die konkreten Formen offenbar eine Variationsbreite haben.

b) Die Grundstruktur der sakramentalen Buße läßt sich folgendermaßen bestimmen: Die Kirche akzeptiert in öffentlicher Form die äußerlich bekundete Umkehr des getauften Sünders und steht mit ihrem ganzen Wesen dafür ein, daß der Sünder auf diesem, mit der Kirche zusammen und in der Kirche gegangenen Weg der Umkehr der erlösenden Gnade Gottes begegnet. Eine «private» Buße, sofern damit das Wesen der Sache gekennzeichnet sein soll, kann daher nicht «Sakrament» sein, denn zu einem Sakrament gehört wesentlich kirchliche Ausdrücklichkeit und Öffentlichkeit. Daß diese Buße im Erlösungswerk Jesu begründet und insofern von Jesus «gestiftet» ist, ergibt sich daraus, daß diese Buße von vornherein als neuerliche «Umkehr» verstanden wird, die auch schon das Wesen der Taufe ausmacht und damit konstitutiv für die von Christus begründete Kirche ist. Die öffentliche Akzeptation der Buße des Sünders geschieht durch den Amtsträger der Kirche, weil die Kirche ohne ihr Amt nicht Kirche ist. Dabei kann völlig offen bleiben, ob die Kirche nur mit *diesem* (bischöflichen) Amt Kirche ist oder es auch mit anderen Formen des Amtes sein könnte; sie ist es faktisch mit diesem Amt und dieser Ämterstruktur. Mit anderen Worten: Die gegenwärtige Diskussion um das Amt in der Kirche tangiert nicht direkt die Frage der Bußandacht, sofern klar bleibt, daß die Kirche sich gemäß ihrer Struktur und Verfassung in das Bußgeschehen einschaltet. Diese kirchliche Buße verleiht die Erlösungsgnade deshalb und auf die Weise, weil und wie überhaupt die Kirche Vermittlerin der Gnade ist: Nicht unter Dispens von der persönlichen Glaubensantwort, aber so, daß diese persönliche Glaubensantwort sich bezieht auf eine Zusage der Gnade Gottes, die nirgendwo anders als in der Kirche und durch nichts anderes als durch ihre Verkündigung laut wird.

c) In der traditionellen Ohrenbeichte ist der wesentlich öffentliche Charakter der Buße reduziert auf die Notwendigkeit, sich dem Amtsträger der Kirche zu stellen. Wird schon dadurch die Buße faktisch zu einem Vorgang zwischen nur zwei Personen, so fördert die Entwicklung der äußeren Umstände der Ohrenbeichte noch das Mißverständnis, es handle sich hier um eine private Angelegenheit: Der sich bald durchsetzende Brauch des Beichtzuspruchs (hervorgegangen aus den alten Ermahnungen des Bischofs) macht aus der Beichte das persönliche Seelsorgsgespräch; die Entwicklung des Beichtstuhls in der Neuzeit schafft diesem Gespräch die Atmosphäre des Heimlichen und Geheimen. Die

Tatsache, daß jedes einzelne Gemeindeglied sich an Beichttagen ansehen kann, wer den Beichtstuhl betritt, macht ja aus der Beichte noch keinen gemeinsamen Bußgottesdienst der Gemeinde.

d) Von hier aus löst sich die Frage nach der Notwendigkeit des individuellen Bekenntnisses. Dieses gehört nicht deshalb notwendig zum Bußsakrament, weil das Wesen der kirchlichen Buße ein individuelles und ins einzelne gehendes Bekenntnis erfordert. Die Sachstruktur des Sakramentes fordert vielmehr eine öffentliche Bekundung der Umkehr überhaupt. Im Laufe der Bußgeschichte blieb als einzige Form der öffentlichen Bekundung der Buße das individuelle Bekenntnis übrig. Es ist wie die Kehrseite davon, daß man seit dem frühen Mittelalter die mit der *Confessio* verbundene Beschämung als das eigentliche und auch in seinem Schmerz durchaus zumutbare Bußwerk versteht. Solange also die Ohrenbeichte die einzige Form des Bußsakramentes ist, ist das individuelle Bekenntnis tatsächlich notwendig, insofern eine äußere Bekundung der Umkehr zum Bußsakrament gehört. Nichts hindert aber, für diese äußere Bekundung der Umkehr auch andere Formen anzubieten. Übrigens ist das ja auch schon zu Zeiten geschehen, wo das Thema Bußandacht noch in keiner Weise aktuell war. Schon immer haben Pastoraltheologie und Moraltheologie auf die bekannten Ausnahmen verwiesen: Ein Schwerkranker oder sonstwie zum Bekenntnis nicht mehr fähiger Pönitent kann andere Zeichen seiner Reue geben und daraufhin absolviert werden. Situationen in der Mission, die eine Einzelbeichte aller ausschließen, gestatten die sakramentale Generalabsolution, wie Rom erst jüngst wieder bestätigt hat. Gehörte das individuelle Bekenntnis vor dem Priester zum Wesen des Bußsakramentes, dann könnte es solche Ausnahmen so wenig geben, wie es eine Taufe ohne Wasser und eine Eucharistie ohne Brot und Wein geben kann.

e) Die Notwendigkeit des individuellen Bekenntnisses für das Zustandekommen des Bußsakramentes wird bekanntlich gelegentlich unter Hinweis auf den Gerichtscharakter des Bußsakramentes begründet, den auch das Trienter Konzil ausspricht [14]. Denn wenn der Beichtvater über etwas richten muß, so muß er es genau und in allen Einzelheiten kennen. Auf diesen Einwand ist zu antworten: Aus den tridentinischen Texten geht keineswegs hervor, was *positiv* mit dem Begriff «Gericht» in Anwendung auf das Bußsakrament gemeint ist. In den Trienter Texten ist *iudicium* bzw. *iudicialis sententia* der Gegenbegriff zu einem Verständnis,

[14] DS 1685; 1709.

wonach die Absolution nichts anderes ist als Verkündigung des Evangeliums und der Gnade. Der Begriff «Gericht» hält also fest, daß das Bußsakrament *auch* «Bindung» ist und sein muß, bevor es zur «Lösung» wird; daß die Buße nicht nur Versöhnung der Kirche mit dem Sünder, sondern auch Distanzierung vom Sünder einschließt. Die Vorstellung, daß der Beichtvater über den Sünder oder auch nur über die Qualität seiner Sünde zu Gericht sitze, mag zwar als Stimmung noch diesen oder jenen Beichtvater kennzeichnen, als theologische These ist sie ein Irrtum. Wenn der Beichtvater über etwas «zu Gericht zu sitzen» hat, dann höchstens darüber, ob der Pönitent die notwendige Disposition mitbringt, die Lossprechung beanspruchen zu können. Jede weitere Befrachtung des Begriffes «Gericht» im Zusammenhang mit dem Bußsakrament hat in den kirchlichen Texten keine Stütze. Auch und gerade nicht die Auffassung, das individuelle Sündenbekenntnis sei dergestalt dogmatisch zum Bußsakrament erforderlich, daß ohne es kein Bußsakrament zustandekommen könne.

4. Bußandacht als Sakrament?

Sakramententheologisch läßt sich nun die Frage nach der Sakramentalität der Bußandacht beantworten.

a) Die Bußandacht, wie sie in der gegenwärtigen Praxis geübt wird, *ist* kein Sakrament. Das Bußsakrament ist Distanzierung der Kirche vom Sünder und Versöhnung mit ihm. Die Modalitäten beider Vorgänge legt die Kirche selbst fest bzw. sie akzeptiert eine gewachsene Form zu diesem Zwecke. Im Fall der Bußandacht ist das bisher nicht geschehen. Deshalb ist sie kein Sakrament. Die Aussage: «Für mich ist die Bußandacht ein Sakrament», wäre sakramententheologisch Unsinn. Denn zum Sakrament gehört wesentlich *Öffentlichkeit*. Diese kann nicht ein einzelner, auch nicht nur eine Gruppe in der Kirche konstituieren, sondern nur die ganze Kirche. Dazu gehören auch und unabdingbar die Träger ihres Amtes.

b) Die Bußandacht *kann* Sakrament *werden*. Geschichtliche und systematische Betrachtung stehen dafür ein, daß der Bußandacht keines der wesentlichen Elemente des Bußsakramentes fehlt. Das individuelle Bekenntnis ist *als solches* keines dieser wesentlichen Elemente. Kein theologischer Grund hindert also das kirchliche Amt, die Bußandacht als Sakrament anzuerkennen. Ähnlich wie einstmals die Ohrenbeichte ist sie eine «von unten» gewachsene Form der Buße in der heutigen Kirche, die

als Frucht ihres vom Heiligen Geist geführten Lebens anerkannt werden kann. Es ist Sache des Amtes, diese Anerkennung auszusprechen. Es ist aber ebenso Sache des gläubigen Volkes, mit allen legitimen Mitteln auf diese Anerkennung zu dringen, wenn es die geistliche Erfahrung gemacht hat, daß diese Form zu einer fruchtbaren Buße in der Kirche führen kann.

c) Die Bußandacht sollte als Alternativform des Bußsakramentes anerkannt werden [15]. Zahllose, in der pastoraltheologischen Literatur der letzten Jahre vorgebrachte Gründe sprechen dafür, kein sakramententheologischer Grund spricht dagegen. Daß eine solche Anerkennung Bedingungen an die Form und Qualität der Bußandachten stellen kann und muß, steht außer Frage. Das Resultat wäre vielleicht ein quantitativer Rückgang der Einzelbeichte – der ohnehin schon zu verzeichnen ist und nicht zuletzt seine Gründe auch in dem offenkundigen Schematismus der Praxis hat, einem Schematismus, den die Mehrzahl der Gläubigen aus bloßer Hilflosigkeit nicht überwinden können. Dieser quantitative Rückgang braucht keineswegs bedauert zu werden, wenn ihm eine Intensivierung der Bußerziehung durch eine gut gestaltete Praxis der Bußandacht einerseits und eine qualitative Aufwertung der Einzelbeichte (mit gründlichem Seelsorgsgespräch!) auf der anderen Seite entsprächen.

d) Es scheint, daß die Frage der Anerkennung der Sakramentalität der Bußandacht durchaus auch regional geregelt werden kann, zum Beispiel durch die Bischofskonferenz für die ihr unterstellte Kirchenprovinz. Für die Missionsgebiete gilt ja bereits eine solche regionale Regelung. Weshalb aber sollte eine solche nur begründet sein dürfen durch die quantitative Unmöglichkeit der Einzelbeichte und nicht genauso und noch mehr durch die in einer bestimmten Gegend gegebenen positiven Chancen einer intensiveren, der Zeit und den Menschen angepaßteren Hinführung zu wahrer Umkehr?

Wir sind damit schon unversehens bei pastoralen Problemen, die mit der Klärung und Entscheidung der Sakramentalität der Bußandacht zugleich angegangen werden müssen.

5. Pastorale Überlegungen

a) Zwei zugleich sakramententheologische und pastorale Tatbestände legen nahe, die Anerkennung der Bußandacht nicht unnötig zu ver-

[15] So auch HÄRING, a. a. O., im Vorwort, VI.

zögern. Der eine Tatbestand: Man kann schwerlich bestreiten, daß das Bußsakrament im Zuge seiner geschichtlichen Entwicklung mindestens die *Gefahr* eines pharisäischen Leistungsdenkens heraufbeschworen hat, wenn nicht gar ihr hier und dort erlegen ist. Wahrscheinlich war das unvermeidlich. Man kann sich aber nicht damit zufrieden geben, daß Buße, Bußzeit und Bußsakrament (Ohrenbeichte) unter der Hand aufgrund ihrer Struktur und ihres Zusammenhanges mit dem übrigen kirchlichen Leben als eine Art Vorleistung (an die Kirche, an Gott) aufgefaßt werden, aufgrund deren dem Sünder wiederum kirchliche Gemeinschaft und Teilnahme an der Eucharistie wie eine gerechte Gegenleistung zuteil werden und auch zustehen. Weder das innere Wesen der Buße als neuerlicher Umkehr noch das Leben in der kirchlichen Gemeinschaft und die Teilnahme an der Eucharistie lassen eine solche Auffassung zu. Die Forderung, durch eine Änderung der kirchlichen Bußdisziplin diese Gefahr soweit wie möglich abzubauen oder ihr jedenfalls nicht weiter Vorschub zu leisten, hat also nichts mit einem Plädoyer für eine Buße zu ermäßigten Preisen zu tun, sondern dient dem Schutz des Bußsakramentes vor einem legalistischen Mißbrauch (von seiten des Pönitenten ebenso wie von seiten des Amtsträgers).

Es ist, zweitens, auch der Tatsache Rechnung zu tragen, daß der Christ unserer Tage (und unserer europäischen Umgebung!) im Zuge der geistesgeschichtlichen Entwicklung der Neuzeit einfach seinen Glauben personaler, intimer und weniger unmittelbar im Gemeinschaftskontakt vollzieht. Der Zug zur Überwindung des Individualismus, der durch die Mentalität unserer Zeit geht, steht dem nicht entgegen, denn er richtet sich auf andere Bereiche des Lebens, als sie im Zusammenhang des Bußsakramentes zur Debatte stehen [16]. Über die Individualität und Personalität dieses Glaubensvollzuges gibt beispielsweise ein genaueres Hinhorchen auf die zeitgenössischen Glaubensprobleme Aufschluß, wie sie in den verschiedenen Berufen entstehen und formuliert werden. Wenn es wahr ist, daß darum heute der Glaube – jedenfalls der bewußt gelebte und nicht nur traditionell mitgeschleppte Glaube – so individuell und persönlich ist wie der Mensch selbst, dann gilt das auch für seine Kehrseite, das Versagen und die entsprechende Umkehr. Diese Situation kann

[16] Dies gegen VORGRIMLER, a. a. O., 266, der mit dem Hinweis auf die genannten antiindividualistischen Tendenzen Vorbehalte gegen die Ohrenbeichte herunterzuspielen sucht. Eher ist Vorgrimlers Hinweis ein weiteres Argument für die These, daß die Buße, auch die sakramentale einschließlich des Bekenntnisses, da statthaben muß, wo die Schuld geschehen ist. Vgl. w. u. S. 329.

höchstens das intensive Seelsorgsgespräch – zu dem aber längst nicht jeder die Begabung hat, der sich heute in einen Beichtstuhl setzt –, nicht aber die herkömmliche Praxis des Bußsakramentes auffangen. Vom Pönitenten wird ja doch erwartet, daß er nicht schablonenhaft etwas aufsagt, sondern dem Beichtvater in gewissem Sinne Einblick gibt in die Intimsphäre seiner sittlichen und Glaubensexistenz. Umgekehrt ist der Beichtvater chronisch unfähig, innerhalb von zwei bis fünf Minuten Beichtzeit der ganzen Individualität und Personalität des Glaubenslebens dessen, der ihm da beichtet, gerecht zu werden. Diese Disproportion ist zwangsläufig und muß vor allem solche Pönitenten dem Bußsakrament entfremden, die ein waches und feinsinniges Bewußtsein haben.

Die Notwendigkeit, dem «systemimmanenten» Pharisäismus des Bußsakramentes zu wehren, gebietet also die Schaffung eines größeren Freiheitsspielraumes innerhalb der kirchlich anerkannten Formen der Buße; die Individualisierung des Glaubens und der Buße in der Neuzeit verlangt die Ausschaltung der genannten Disproportion von Selbsteröffnung und Beichtzuspruch. Beide Gründe zusammen legen die Anerkennung einer sakramentalen Bußandacht dringend nahe: Sie gewährt Freiheit des Bußweges unter Wahrung der kirchlichen Öffentlichkeit und der Anleitung zur strengen sittlichen Selbstkritik, sie gewährt den Schutz der persönlichen Intimsphäre mit Gott unter Wahrung der Gelegenheit für den Amtsträger, die sittliche Verkündigung des christlichen Glaubens durchzuführen, soweit sie überhaupt in den persönlichen Entscheidungsbereich hineinregieren kann und darf. Den Wegfall einer – ohnehin problematischen – Möglichkeit einer gewissen «Kontrolle» über den «sittlichen Stand der Gemeinde» wird man ja wohl nicht gut als theologisches Argument gegen die Bußandacht und für die Ohrenbeichte anführen können.

b) So wenig das Bußsakrament zur Heimstatt einer latenten Werk- und Gesetzesgerechtigkeit in der Kirche werden darf, so sehr ist doch die andere Frage berechtigt, ob die Bußandacht tatsächlich, wie es ihre Absicht ist, auch geeignet ist, den Christen unserer Tage und unserer Region durchschnittlich intensiver zur wahren Umkehr zu führen, als es die heute durchschnittliche Praxis der Ohrenbeichte vermag. Es kann ja nicht darum gehen, am Ende eine problematisch gewordene Form des Bußsakramentes durch eine mit Sicherheit noch problematischere zu ersetzen. So stellt sich die Frage, wieweit wir heute schon über hinreichend gemachte und durchreflektierte Erfahrungen verfügen, welche

Wirkung die Bußandacht auf das gläubige Leben der Christen ausübt. Ein einmaliges, mit dem Reiz des Neuen ausgestattetes Unternehmen darf leicht anschließender guter Urteile gewiß sein. Die Erfahrung lehrt, daß es auch sehr kurzfristig fruchtbare «Modeerscheinungen» im Leben der Kirche gibt, auf die man zunächst Häuser baut und die schneller, als man sich gedacht hat, wieder steril werden. Wenn solches bei der Bußandacht zu befürchten stünde, wäre das tatsächlich ein Grund – der einzig durchschlagende! –, die Anerkennung ihrer Sakramentalität zu verzögern. Diese Frage kann selbstverständlich nicht der Dogmatiker, sondern allein der Praktiker und Pastoraltheologe beantworten. Mit Sicherheit kann man heute schon sagen, daß der Bußritus zu Beginn der Messe die erforderlichen theologischen und pastoralen Bedingungen für eine sakramentale Bußandacht *nicht* erfüllt. Was hier zu erwarten stand, hat sich – trotz rührender Versuche im einzelnen – bald bestätigt: Der Bußritus am Anfang der Messe ist in der Praxis heute bereits genauso ritualisiert und zur Routine geworden, wie vormals das allenfalls gemeinsam gebetete Stufengebet. Auch bei günstiger Gestaltung muß dieser Ritus – wenn er nicht vollständig die Proportionen zur nachfolgenden Eucharistiefeier sprengen will –, so kurz bleiben, daß die erforderlichen Bedingungen einer gemeinsamen Buße nicht eingehalten werden können.

c) Die Frage drängt sich auf: Was kann man fragenden Gläubigen schon jetzt, in der noch unentschiedenen Situation, antworten? Soll eine solche Antwort nicht unzulässige Gewissensknechtung sein, so gilt es, alle lieb gewordenen pastoralen Gewohnheiten und Praktiken hintan zu stellen und sich streng an die Lehre des Trienter Konzils zu halten. Diese aber schreibt vor, daß der katholische Christi nur verpflichtet ist, bewußte Todsünden in die Einzelbeichte zu tragen. Läßliche Sünden *kann* man beichten, muß es aber nicht, das heißt: Man kann sie auch in die Bußandacht hineintragen. Verfehlungen, deren Schwere entweder von der Person oder von der Sache her dubios ist, sind nach allen Regeln der Moraltheologie den läßlichen Sünden zuzurechnen. Es scheint, daß viele Gläubige gerade für Verfehlungen in diesem Bereich (man denke an das Berufsleben, das Wirtschaftsgebahren, das 6. Gebot und ähnliches) sich die sakramentale Bußandacht wünschen, weil sie sich hier von einer individuellen Beichte keine echte Förderung mehr versprechen: Der Beichtvater kann diese Probleme ja kaum im Schnellverfahren lösen, wenn die ernstesten Moraltheologen darüber noch keineswegs zur Klarheit gefunden haben. Wer unter solchen Umständen Gläubige dahin unterweist, daß sie keine Verachtung des Bußsakramentes sich zu schul-

den kommen lassen, wenn sie solche Verfehlungen dem Gericht und der Gnade Gottes in der Form der Bußandacht unterbreiten, verstößt nicht gegen die geltenden Lehrbestimmungen des Trienter Konzils.

d) Die bisherige Diskussion um Bußandacht und Bußsakrament scheint einseitig auf die Frage konzentriert, wie sich in der Kirche die Umkehr des *einzelnen Christen* vollzieht. Der bei den anderen Sakramenten heute stark betonte Verkündigungscharakter des Sakramentes bleibt bei der Frage nach dem Bußsakrament merkwürdig im Schatten. Dabei ist er in den Anfängen der Geschichte des Bußsakramentes, wie wir skizziert haben, durchaus zu erkennen. Die Frage nach der Sakramentalität der Bußandacht ist also auch unter diesem Gesichtspunkt anzugehen: Wie kann das wesentlich zur kirchlichen Buße gehörende «Binden» so geschehen, daß dabei tatsächlich die öffentliche Verkündigung der Kirche so abgesichert wird, wie es der Sinn des Bußsakramentes ist? Theoretisch läßt sich selbstverständlich von der Ohrenbeichte sagen, daß sich in ihr die Kirche vom Sünder distanziert und damit deutlich macht, daß die Sünde nicht zu Lasten des Glaubens geht, den sie verkündet, aber wie weit ist das bei der herkömmlichen Form der Beichte noch verständlich zu machen? Es wäre in der Tat ein starkes Argument zugunsten der Bußandacht, wenn Formen gefunden werden könnten, die diesen der Buße wesentlichen «negativen Verkündigungsaspekt» deutlicher und ohne theologischen Kommentar verständlich machen könnten. Das bedeutete dann nichts Geringeres als dies, daß die Bußandacht in ihrer Form das Sakrament der Buße wesensgemäßer erfüllt als die Ohrenbeichte.

e) Von hierher wäre ein letzter Hinweis zu geben, der, wenn wir nichts übersehen haben, in der Debatte um die Bußandacht überhaupt noch nicht in Sicht kommt [17]. In der Diskussion um die Bußandacht wird verschiedentlich die Forderung erhoben, die Kirche solle wieder einen – durchaus möglichen – Katalog der «Kapitalsünden» aufstellen. Nur solche waren in der alten Kirche Gegenstand der kirchlichen Buße, und nur solche erfüllen, genau betrachtet, den in Trient unterstellten Begriff der beichtpflichtigen Todsünde. Aber hat man sich das Problem nicht in einer geradezu gefährlichen Weise vom Hals geschafft, wenn man gerade solche Sünden der herkömmlichen Ohrenbeichte vorbehält,

[17] Den Anstoß zu der folgenden Überlegung verdanke ich Gesprächen mit Studenten der Philosophisch-Theologischen Hochschule Walberberg und mit Seelsorgern bei Gelegenheit von theologischer Fortbildungsarbeit.

deren Form den privaten Charakter faktisch nicht mehr los werden kann? Ist nicht gerade *zu wenig* geschehen, wenn solche Sünden «nur» gebeichtet werden?

Natürlich wäre es auch zu wenig, wenn sie «nur» in die Bußandacht getragen würden. Fängt nicht das eigentliche und tiefste Problem einer zeitgemäßen Reform der kirchlichen Buße erst da an, wie sich die Gemeinde *anschließend* gegenüber einem solchen, im wörtlichen Sinne «öffentlichen» Sünder verhält? Stellen wir uns einen in der Gemeinde bekannten, brutalen und über Leichen gehenden Wirtschaftler vor, oder einen seine Mitarbeiter unmenschlich schikanierenden Chef, oder einen hinter dem Deckmantel juristischer Legalität geschickt operierenden Betrüger, einen skrupellosen Mietwucherer oder einen öffentlich bekannten Playboy – oder (eine andere Gruppe nicht weniger schwieriger «Fälle») Menschen, die aufgrund schwerer psychischer oder sozialer Belastungen auf die schiefe Bahn gerieten oder gar Verbrecher wurden. Im zivilen Strafrecht ist seit langem die Frage einer sach- und persongerechten Resozialisierung auf dem Tisch, man bemüht sich um Entwicklung brauchbarer und wirksamer Formen. Wo wird die entsprechende Frage in der Kirche gestellt? Dabei verfügen wir heute durchaus über die notwendigen sozialpsychologischen und soziologischen Grundlagenkenntnisse, die es gestatten, nach Formen wirksamer Verdeutlichung dessen, was Sünde ist, einerseits und nach wahren, den Sünder und den Abgeglittenen wieder annehmenden und wieder aufnehmenden Formen der Vergebung anderseits zu suchen. Gewiß ist noch nicht abzusehen, wie eine solche kirchliche «Resozialisierung» in der anonymen Großstadtgemeinde durchgeführt werden soll. Von daher hat die auf Erfahrung gegründete Auffassung mancher Seelsorger, die Buße müsse sich zuerst und zuletzt da ereignen, wo die Sünde geschehen ist, sehr viel für sich, und die Frage nach der Sakramentalität zu stellen ist sakramententheologisch auch hier keineswegs abwegig [18]. Immerhin: Wo diese Frage

[18] Modellfälle für einen solchen kirchlich-sakramentalen Vollzug ohne Amtsträger sind etwa die Nottaufe und die Noteheschließung, neuerdings auch die Eheschließung vor dem Standesamt aufgrund einer Dispens von der Formpflicht. Die Liturgiegeschichte kennt noch mehr solcher Modellfälle. Hier wie auch anderswo (Eheschließungsform!) scheint es an der Zeit, die Frage zu stellen, ob die Kirchlichkeit eines gottesdienstlichen und sakramentalen Aktes am aktuellen Dabeisein eines Amtsträgers hängt, oder ob die – zweifelsfrei konstitutive – Einschaltung des Amtes in den sakramentalen Vollzug nicht schon hinreichend dadurch gegeben sein kann, daß das Amt seinerseits bestimmte Formen des Sakramentenvollzugs anerkennt und festlegt. Selbstverständlich führt diese Frage mitten in die aktuelle

nicht einmal gestellt wird, könnte eine Anerkennung der Sakramentalität der Bußandacht nur ein Ritual durch ein anderes ersetzen oder ergänzen: Das eine wie das andere bleibt dann in der Gefahr, in der jedes Schuld- und Versöhnungsritual steht: sich die Schuld vom Halse zu schaffen, statt sie menschlich und gläubig aufzuarbeiten und zu bewältigen. Man hätte dann den Teufel durch Beelzebub ausgetrieben.

Das Problem einer zeitgemäßen Reform des Bußsakramentes ist erst dann wirklich gelöst, wenn ein Gegenstück zur altkirchlichen Bußzeit geschaffen ist: Keine Neuauflage der strengen alten Bußwerke und der sie begleitenden Bußzeremonien von seiten der Gemeinde, kein neuer Büßerstand, aber Formen der Auseinandersetzung und der Versöhnung zwischen Gemeinde und Sünder – und das heißt: zwischen Sündern und Sünder! –, die auf der Höhe heutiger psychologischer, soziologischer, anthropologischer und theologischer Einsichten in das Wesen und das Zustandekommen von Schuld und Schuldbewältigung stehen.

Debatte um das Wesen von Amt, Weihe und Charakter, der hier nicht weiter nachzugehen ist.