

ἡ διακονία τῆς καταλλαγῆς (2 Kor 5,18):  
Versöhnung als einheitlicher Leitbegriff des Predigens?  
Eine homiletische Annonce des Paulus

*Birgit Weyel*

Fragt man danach, *was* gepredigt wird, so wird man heute in der Regel verwiesen auf das, *worüber* gepredigt wird<sup>1</sup>. Die Bezogenheit des Predigens auf einen biblischen Text, als dessen Auslegung sie sich zumindest zum Teil versteht, wird in diesem Zusammenhang zunächst festgestellt und im Anschluß daran die Frage etwa nach der Funktion des biblischen Textes für das Predigen erörtert<sup>2</sup>. Was gepredigt wird, wird beantwortet mit dem, *worüber* gepredigt wird, und zwar mit dem Hinweis auf die für den gottesdienstlichen Gebrauch bereitgestellten Predigttexte. Erörtert wird, wie sich der Textbezug bzw. die Textgebundenheit *funktional* für das Predigen darstellt. Die Frage nach dem ›Was‹ scheint zurückzutreten zugunsten der Fragen nach dem ›Wie‹<sup>3</sup> und ›Wer‹<sup>4</sup> und ›Wem‹<sup>5</sup>. Für ihr Zurücktreten ist wohl auch ursächlich die Abkehr von dem Programm geltend zu machen, das fordert: »*Keine Abwechslung in der Predigt!* Es

<sup>1</sup> Exemplarisch verweise ich auf H.W. DANNOWSKI, Kompendium der Predigtlehre, Gütersloh 1990, und dessen Inhaltsverzeichnis (7). Vgl. aber neuerdings H.M. MÜLLER, Homiletik, Berlin/New York 1996, der in seinem Entwurf ›klassisch‹ unterteilt in prinzipielle, materiale und formale Homiletik.

<sup>2</sup> DANNOWSKI, aaO., 63ff, in Aufnahme der von M. Josuttis vorgenommenen Gliederung in normative, autoritative, kreative, kommunikative und identitätsstiftende Funktionen des Textes für die Predigt.

<sup>3</sup> Siehe dazu H. SCHRÖER, Von der Genetiv-Homiletik zur Adverb-Homiletik. Zu den Tendenzen gegenwärtiger Predigtlehre, in: ThPr 17 (1982), 146-156.

<sup>4</sup> P.C. BLOTH, Praktische Theologie (GKT 8), Stuttgart/Berlin/Köln 1994, 188, stellt fest, daß »die Frage nach dem *Prediger* seit den sechziger Jahren ins Zentrum des Interesses gerückt ist«.

<sup>5</sup> Einen gewissen Anfang dieser inzwischen weit gefächerten Diskussion markiert W. JETTER, Wem predigen wir? Notwendige Fragen an Prediger und Hörer, Stuttgart 1964.

muß jeden Sonntag *alles* und darum jeden Sonntag das *gleiche* gesagt werden.«<sup>6</sup> Geschieht Predigt gerade im Anschluß an vielfältige Perikopen, die Sonntag für Sonntag hinsichtlich ihrer Abfassungszeit, Tradition und Form wechseln und regelmäßigen Predigthörern und Predigern frühestens nach sieben Jahren *wieder*begegnen dürften, und wird zugleich in dem Bewußtsein gepredigt, den »redundanten Exzeß«<sup>7</sup> vermeiden zu wollen, so scheint gerade die Vielfalt als Ziel materialer Homiletik gelten zu können. Die wünschenswerte Vielfalt des Predigens ergibt sich auch aus der Einsicht in die durch die Individualität von Prediger und Gemeinde und die durch Zeit und Ort sich ergebende konkrete und unverwechselbare Konstellation der jeweiligen Predigt. Text und Kontext des Predigens, gerade auch in ihrer Beziehung zueinander, scheinen es nahe-zulegen, materialiter keine einheitlichen, erst recht keineswegs *vereinheitlichenden* Aussagen vorzusehen.

Predigt wird in der Regel verstanden als »eine Rede anhand eines biblischen Textes«<sup>8</sup>. Homiletik ist allerdings nicht selbstverständlich zugleich Schriftauslegung. Die Perspektive auf den biblischen Text kann jedoch auch für die Homiletik von Interesse sein, zumal wenn gegenüber den oben skizzierten Tendenzen Gegensätzliches zum Ausdruck zu kommen scheint. Es mag doch störend wirken, daß Paulus einen einheitlichen Leitbegriff für das Predigen vorzusehen scheint, zumindest dann, wenn sich 2 Kor 5,18 tatsächlich auf das Predigen beziehen läßt. Die Übersetzung Luthers: »das Amt, das die Versöhnung predigt«, bleibt freilich zu prüfen. 2 Kor 5,18 soll hier als ein exegetisches »Angebot«<sup>9</sup> zur Homiletik in den

<sup>6</sup> E. THURNEISEN, Die Aufgabe der Predigt (1921), in: G. HUMMEL (Hg.), Aufgabe der Predigt (WdF 234), Darmstadt 1971, 105-118: 116.

<sup>7</sup> W. ENGEMANN, Wider den redundanten Exzeß. Semiotisches Plädoyer für eine ergänzungsbedürftige Predigt, in: ThLZ 115 (1990), 785-800.

<sup>8</sup> DANNOWSKI, aaO. (Anm. 1), 63.

<sup>9</sup> BLOTH, aaO. (Anm. 4) verwendet den Begriff »exegetisches Angebot« (118), um die »Anregungen« und »Orientierungen« (121) exegetischer Fachliteratur »für die Frage nach praktischer ›Kybernese‹« in den Blick zu nehmen. Mit der Verwendung des Begriffs möchte ich hermeneutisch andeuten, daß mit vorstehender Themenwahl Homiletik nicht einfach durch Schriftauslegung normiert werden soll. Die Aussagen des Paulus sollen lediglich als Gesprächsbeitrag gewertet werden.

Blick genommen werden. Paulus legt ein homiletisches Angebot vor zur Frage nach dem, *was* gepredigt wird. Er tut dies in prinzipieller Perspektive, indem er die Aufgabe der Predigt grundlegend bestimmt. Zugleich legt er aber auch das Augenmerk auf die Inhalte der Predigt. Prinzipielle und materiale Aspekte der Homiletik werden miteinander verschränkt.

Zu klären ist zunächst, was ›Versöhnung‹ inhaltlich aussagt. Bevor also der paulinische Beitrag zur Homiletik diskutiert werden kann, sind exegetische Rück-Sichten zu nehmen (1.). Dies soll in einem unerläßlichen exegetischen Arbeitsgang geschehen. In homiletischer Perspektive wird anschließend so vorgegangen, daß der Blick darauf gerichtet ist, wie ›Versöhnung‹ gepredigt wird. Wie wird dieser Text, als *Predigttext* verstanden? Wie wird Versöhnung also in *homiletischer* Perspektive interpretiert (2.)? Ausgewählte Predigten und Predigthilfen werden daraufhin befragt. Schließlich soll 2 Kor 5,18f als Beitrag zur Homiletik gelesen und der Ertrag der Arbeitsgänge hinsichtlich der die vorliegende Aufsatzsammlung insgesamt überschreibenden Themenstellung gesichert werden (3.). Worin liegt der Gewinn des paulinischen Angebots? Eignet sich der Begriff ›Versöhnung‹ als ein einheitlicher Leitbegriff des Predigens, der zugleich auch die Kontextualität des Predigens berücksichtigt?

### 1. Exegetische Rück-Sichten

Zu klären ist, was Paulus meint, wenn er von Versöhnung redet. Anders gefragt: Wer wird mit wem, wodurch und mit welcher Konsequenz versöhnt? Neben dem Ausgangstext 2 Kor 5,18f ist Röm 5,10f zum näheren Verständnis heranzuziehen. Wenden wir uns zunächst Röm 5 zu! Hier finden wir Aufklärung darüber, *wer* versöhnt wird: nämlich ›wir‹ *mit Gott* (Röm 5,10). Versöhnung bedeutet demnach, daß wir Frieden haben mit Gott (Röm 5,1). An dieser Stelle mag man aber noch einen Schritt zurückgehen und nach dem der Versöhnung vorausgehenden, die Versöhnung allererst erfordernden Verhältnis fragen. Dieses erweist sich als ein Verhältnis, in dem ›wir‹ qualifiziert sind als solche, die noch schwach waren (ἀσθενεῖς; V.6): Gottlose (ἀσεβεῖς; V.6) und Sünder (ἁμαρτωλοί; V.8) und somit Feinde (ἐχθροί; V.10) Gottes. Die Feindschaft gegen-

über Gott ist der Gegenbegriff zur Versöhnung. Versöhnung und Friede treten an die Stelle dieser Feindschaft.

Aufklärung darüber, *wodurch* die Versöhnung zustande kommt, bietet das in diesem Zusammenhang mehrfach verwendete instrumentale  $\delta\acute{\iota}\alpha$ : Gott als Subjekt schafft Versöhnung durch den Tod seines Sohnes (V.10). Ein enger Zusammenhang zwischen Gott und Christus ist zum einen festgehalten, zum anderen ist die Frieden stiftende Tat Gottes deutlich verbunden mit dem Sterben Christi, das »für uns« stattfand (V.6.8). Die Versöhnungstat Gottes und der Tod Christi sind miteinander identifizierbar. Versöhnung bedeutet Rechtfertigung durch das Blut Christi (V.9).

Zum näheren Verständnis der Versöhnung trägt nicht unerheblich die Differenzierung zwischen drei zeitlichen Ebenen bei, die Paulus hier zueinander in Beziehung setzt. Zum einen ist deutlich, daß die entscheidende Versöhnungstat Gottes in der Vergangenheit, mit dem Tod Christi, bereits geschehen ist. Die Versöhnung ist bereits geschehen und wir sind versöhnt. In Röm 5,2 hält Paulus jedoch die *Doxa* Gottes als Gegenstand der Hoffnung fest und richtet so den Blick auf die eschatologische Vollendung. Unter Verwendung des rhetorischen Schlusses *de minore ad majus* wird die Heilstat am Kreuz in einen Zusammenhang gestellt mit der Bewahrung vor der offensichtlich zukünftig gedachten  $\acute{\omicron}\pi\gamma\acute{\eta}$ <sup>10</sup>. Die Gegenwart rückt in den Blick zum einen als Zwischenzeit, die auf das entscheidende Versöhnungsgeschehen zurückblickt und von da aus die Vollendung erhofft, zum anderen aber auch als der Augenblick, in dem die geschehene Versöhnung *präsent* wird.

Mit diesen ersten Klärungen ausgestattet, wenden wir uns dem zweiten, neben Röm 5 zentralen und uns in homiletischer Perspektive besonders interessierenden Versöhnungstext zu.

2 Kor 5,14-21 gibt näheren Aufschluß über die Versöhnungstat Gottes durch eine Interpretation des Todes Christi. Zwar wird der Tod Jesu bereits in Röm 5 verstanden als Versöhnungshandeln Gottes, 2 Kor 5

<sup>10</sup> Siehe dazu H.-J. ECKSTEIN, »Denn Gottes Zorn wird vom Himmel her offenbar werden«. Exegetische Erwägungen zu Röm 1,18, in: ZNW 78 (1987), 74-89; besonders 82ff.

expliziert die Versöhnungstat jedoch ausführlicher und ordnet ihr das Wort von der Versöhnung (V.19: ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς) und zugleich den Dienst der Versöhnung (V.18: ἡ διακονία τῆς καταλλαγῆς) zu. Auf das Verhältnis von Versöhnungstat, Versöhnungswort und Versöhnungsdienst soll aus homiletischem Interesse das besondere Augenmerk gerichtet sein.

### 1.1. Die Versöhnungstat Gottes

Die soteriologischen Aussagen konzentrieren sich bei Paulus auf das Kreuz Christi. Mit dem Hinweis auf die Rechtfertigung durch das Blut Christi klang in Röm 5,9 bereits der grundlegende Hinweis auf das Verständnis des Todes Christi als *Sühne* an. Die Versöhnungstat Gottes ist vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Sühnevorstellung präzise zu verstehen<sup>11</sup>. Folgende Aspekte zur Sühne im AT sind festzuhalten:

Das Sündopfertier ist nicht etwa zu verstehen als eine Opfergabe an Jahwe, mit der der Sünder den zürnenden Gott gnädig stimmen will. Nicht der zornige Gott wird zur Vergebung durch den Sünder bewegt, sondern Gott gewährt selbst ein Mittel zur Sühne, »das sein gnädiger Vergebungswille dem schuldig gewordenen Menschen an die Hand gibt«<sup>12</sup>. Sühne zielt nicht auf die Gunst Gottes. Zugleich ist auch jede satisfaktorische Konnotation abzulehnen. Es geht nicht darum, den Genugtuung fordernden Gott durch ein Opfer gnädig zu stimmen, sondern vielmehr um die Gewährung neuer, heilvoller Gottesgemeinschaft durch Gott selbst. Kultische Sühne ist sachgemäß zu verstehen als ein Geschehen, das den Opfernden einschließt. Sühne kommt somit zu-

<sup>11</sup> Ich schließe mich hier mit dieser exegetischen Grundentscheidung an O. HOFIUS an, die dieser vor allem in seinem Aufsatz: Sühne und Versöhnung. Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu, in: Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1994, 33-49, dargelegt hat.

<sup>12</sup> AaO., 40. Vgl. zu diesem Thema auch die grundlegenden Arbeiten von H. GEFSE, Die Sühne, in: DERS., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, Tübingen 1989, 85-106, und B. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühne-theologie und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1982, auf denen die Ausführungen von Hofius basieren.

stande durch inkludierende Stellvertretung<sup>13</sup>. Die Sündenlast wird nicht übertragen auf das Tier. Der für die kultische Sühne konstitutive Akt der Handauflegung ist nicht als Übertragungsakt, vielmehr als Identifizierungsgeste zu verstehen. Da sie den Sünder in seinem Sein betrifft, kann die Sünde nicht einfach beseitigt werden. Sühne stellt eine *Neuschöpfung* dar.

An diese alttestamentlichen Vorstellungen kultischer Sühne schließt sich das Verständnis des Todes Jesu bei Paulus an<sup>14</sup>. Der Mensch als Sünder erweist sich als Feind Gottes (Röm 5,10). Diese Feindschaft ist einseitig! Aber die Feindschaft des Menschen gegenüber Gott wird von Gott beendet, indem er selbst die Sünde des Menschen auf sich nimmt<sup>15</sup>. Diese den Menschen in seinem sündigen Sein inkludierende Stellvertretung kommt einem Freispruch gleich, »der den gottlosen Menschen dem verdienten Tod entreißt, ihn so ins rechte Verhältnis zu Gott selbst setzt und ihm so neues, heilvolles Leben eröffnet«<sup>16</sup>.

Die Versöhnungstat Gottes ist die Neuschöpfung des Menschen. 2 Kor 5,17 kann daher als Überschrift für die nachfolgenden Versöhnungsaussagen verstanden werden: ἰδοὺ γέγονεν καινῶν. Begründend (τὰ δὲ πάντα) folgt der konzentrierte Hinweis auf das entscheidende Versöhnungshandeln Gottes: In Seins- und Handlungseinheit mit Christus (διὰ Χριστοῦ [V.18]; vgl. auch V.19: ὡς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ) hat Gott den bis dahin gegenüber Gott feindlichen Menschen neu gemacht und die Feindschaft beendet, indem die Übertretungen der Sünder dem sündlosen Christus angerechnet wurden, den stellvertretend die notwendige Folge der Sünde, der Tod, traf<sup>17</sup>. Damit ist der Mensch durch das Gericht

<sup>13</sup> Vgl. GESE, aaO., 97.

<sup>14</sup> Traditionsgeschichtlich anders, nämlich für die Herkunft des Versöhnungsgedankens aus der nicht-religiösen Diplomatsprache, entscheidet sich C. BREYTENBACH, Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie (WMANT 60), Neukirchen-Vluyn 1989, 215 u.ö.

<sup>15</sup> »Gott hat die Initiative ergriffen« (CHR. WOLFF, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther [ThHK 8], Berlin 1989, 129).

<sup>16</sup> HOFIUS, aaO. (Anm. 11), 35.

<sup>17</sup> Vgl. DERS., Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens, in: DERS., Paulusstudien, aaO. (Anm. 11), 1-14: 5.

hindurchgegangen. Darin liegt die Versöhnung des Menschen mit Gott. Zu beachten ist, daß von der Universalität der Versöhnungstat auszugehen ist: ὁ κόσμος, »die Menschheit als ganze«<sup>18</sup>, ist versöhnt<sup>19</sup>.

Die Nichtanrechnung der Übertretungen als die grundlegende Versöhnungstat Gottes steht in enger Verbindung sowohl mit der Aufrichtung des Wortes der Versöhnung als auch mit der Gabe des Dienstes.

## 1.2. Wort und Dienst der Versöhnung

2 Kor 5,18-20 weist eine chiasmische Struktur auf und ordnet auf eine spezifische Weise der Versöhnungstat das Versöhnungswort zu. Beide, Tat und Wort, gehen auf Gott als Subjekt (τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ; V.18) zurück, so daß man auch von zwei Aspekten des einen Versöhnungshandelns Gottes sprechen kann. Wort- und Tataspekt sind eng aufeinander bezogen<sup>20</sup>. Versöhnungswort (V.19) und Versöhnungsdienst (V.18) sind gleichermaßen dem Wortaspekt zuzuordnen, andererseits

<sup>18</sup> DERS., aaO., 6, weist darauf hin, daß πάντες (V.14f) und κόσμος (V.19a) synonym verwendet werden und sich »partikular-ekklesiologische und universal-anthropologische Sicht« ergänzen. Die Versöhnung der Christen mit Gott ist umschlossen von der universalen Versöhnung. Vgl. dazu DERS., »Gott hat unter uns aufrichtet das Wort von der Versöhnung« (2 Kor 5,19), in: DERS., Paulusstudien, aaO. (Anm. 11), 15-32: 20.

<sup>19</sup> Zu einem anderen Ergebnis kommt wiederum BREYTENBACH, der die Versöhnungsaussagen in V.19 im Zusammenhang mit V.20 durativ versteht und sinngemäß übersetzt: »denn Gott war (und ist) es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt« (Abgeschlossenes Imperfekt?, in: ThLZ 118 [1993], 85-91: 88). Die Versöhnung des Menschen mit Gott ist noch nicht abgeschlossen, sondern ein »Dauerzustand« (ebd.). Dementsprechend ist das Verhältnis zwischen Versöhnungstat und gegenwärtiger Versöhnungspredigt so zu bestimmen: Der Tod Christi ist der »Ermöglichungsgrund der Rechtfertigungs- bzw. Versöhnungsrelation zu Gott« (aaO. [Anm. 14], 215) und die Einwilligung in die Versöhnung eine notwendige Bedingung für Versöhnung. Voraussetzung für die Versöhnung ist es, »daß die Partei, der die Versöhnung angeboten wird, sich auch versöhnen läßt« (aaO. [Anm. 14], 180).

<sup>20</sup> Vgl. dazu ausführlich HOFIUS, aaO. (Anm. 18), 31, sowie die Textanalyse (aaO. [Anm. 18], 16). Der Tataspekt begegnet in 18a.19a und 21, der Wortaspekt in 18b.19b und 20. Es ergibt sich für das vorliegende Textstück die Struktur: Tat – Wort, Tat – Wort, Wort – Tat.

aber sind der λόγος τῆς καταλλαγῆς und die entsprechende διακονία unterschieden. Denn bei der ›Aufrichtung‹ des Versöhnungswortes denkt Paulus offensichtlich an die »Selbstoffenbarung des gekreuzigten und auferstandenen Kyrios in den Ostererscheinungen«<sup>21</sup>, mithin an Gottes eigenes Wort. Eben diese Proklamation der Versöhnungstat durch den Versöhner selbst fällt für Paulus zusammen mit der Beauftragung zum Dienst, der verstanden wird als Weitervermittlung des offenbaren Versöhnungswortes<sup>22</sup>. Die διακονία τῆς καταλλαγῆς zielt also auf das Predigen. Allerdings ist eine Unterscheidung erkennbar zwischen dem vom Versöhner selbst übermittelten Versöhnungswort und dem Predigt-dienst des Apostels. Damit ist eine spezifische Differenz zwischen Wort Gottes und Predigt festgehalten. Die διακονία τῆς καταλλαγῆς besteht darin, das Wort von der Versöhnung zur Sprache zu bringen. Zwar geht die Predigt des Apostels zurück auf den Empfang des Wortes durch den Auferstandenen selbst, sie ist jedoch keineswegs mit diesem identisch<sup>23</sup>. Röm 10,17 hält diesen differenzierten Zusammenhang zwischen dem Wort Gottes und der Predigt als ἀκοή fest. Das Predigen des Paulus, dem nach seinem apostolischen Selbstverständnis ein unmittelbarer Wortempfang vorausging<sup>24</sup>, bezieht sich auf eben dieses Hören, unterliegt aber selbst ganz und gar den Bedingungen menschlicher Rede.

<sup>21</sup> AaO. (Anm. 18), 28. Siehe auch die ausführliche Begründung ebd.

<sup>22</sup> »Es zeigt sich also, daß Paulus mit der Vorstellung von der von Gott kommenden Versöhnung, die eines Übermittlers an die Menschen bedarf, das Heilsgeschehen zwischen Gott und der Gemeinde so entwirft[,] daß sein apostolischer Dienst als ein unverzichtbarer Bestandteil dieses Vorgangs erscheint« (298). J. SCHRÖTER, *Der versöhnte Versöhner. Paulus als unentbehrlicher Mittler im Heilsvorgang zwischen Gott und Gemeinde nach 2 Kor 2,14-7,4* (TANZ 10), Tübingen/Basel 1993, 298, betont zwar zu Recht die Bedeutung des Apostels für die *Vermittlung* der Versöhnung. Allerdings ist die Predigt des Paulus nicht konstitutiv für die Versöhnung selbst, die ja bereits geschehen ist.

<sup>23</sup> Die von H. BULLINGER in der *Confessio helvetica posterior* ([1562] Art. I, 21) vorgenommene und in der Homiletik etwa von R. BOHREN (*Predigtlehre*, München 41980, 50) zur Geltung gebrachte Identifikation *praeedicatio verbi divini est verbum divinum* könnte sich m.E. kaum auf Paulus berufen.

<sup>24</sup> Siehe 1 Kor 15,3; Gal 1,11f.



Predigen als Dienst verstanden bleibt nun nach paulinischem Verständnis eng auf das Wort Gottes bezogen. Zugleich sind Wort und Dienst einerseits unter den Wortaspekt des Versöhnungshandeln Gottes gleichermaßen zu fassen, als solche aber beide andererseits rückbezogen auf die Versöhnungstat Gottes. Gerade dieser Rückbezug liegt im Interesse der Themenstellung: Predigt ist qualifiziert dadurch, daß sie die geschehene Versöhnung zur Sprache bringt. Sie macht den Frieden des Menschen mit Gott präsent. Die Bedeutung des Rückbezuges auf die Versöhnungstat stellt sicher, daß die so verstandene Versöhnung auf der soteriologischen Interpretation des Todes Christi basiert. »Laßt euch versöhnen mit Gott« (V.20) stellt vor diesem Hintergrund das im Modus der Bitte vorgetragene Paradigma der Versöhnungspredigt dar.

## 2. Homiletische Betrachtungen

Den exegetischen Rück-Sichten sollen homiletische Beobachtungen folgen. Zunächst wird das homiletische Augenmerk auf die Predigtarbeit an 2 Kor 5<sup>25</sup> gerichtet. Wie wird Versöhnung in Hinsicht auf *Predigen* verstanden? Erst dann wird der Text als Beitrag zur *Homiletik* in den Blick treten.

Um sich dem Verständnis von ›Versöhnung‹ in homiletischer Perspektive zu nähern, sollen Predigthilfen und publizierte Predigten ausgewählt und ausgewertet werden, die sich mit den Versöhnungsaussagen des Paulus auf eine Predigt zubewegen<sup>26</sup>.

Alle Meditationen haben die Zuordnung von 2 Kor 5,(14-18)19-21 als Predigttext (Reihe II) zu *Karfreitag* zur Voraussetzung. Den hier vorgestellten Beobachtungen liegen die Predigttextbearbeitungen für die

<sup>25</sup> Zur präzisen Abgrenzung der Perikope s.u.

<sup>26</sup> Predigthilfen verstehe ich als homiletische ›Kunstprodukte‹: Sie bilden Predigtarbeit ab. Zwar zielen sie wohl zum Teil nicht auf eine eigene Predigt, sondern darauf, den Lesern bei deren Predigtarbeit behilflich zu sein, jedoch bieten sie angesichts ihres Werkstattcharakters die Möglichkeit, auf Überlegungen zuzugreifen, die sich auf eine Predigt hin bewegen.

Karfreitagsgottesdienste 1986 und 1992 zugrunde, so daß der Auswertungszeitraum eingegrenzt ist.

Karfreitag ist der Text eindeutig erst seit der Eisenacher Perikopenkonferenz von 1896 zugeordnet<sup>27</sup>. Als Predigttext der Reihe II und somit zugleich als Epistel­lesung ist 2 Kor 5,(14b-18)19-21 erst seit der zuletzt vorgenommenen Perikopenrevision von 1977 in Gebrauch. Als Epistel­lesung verdrängte der Text das sogenannte vierte Gottesknechtslied, das seitdem nur noch als Predigttext (Reihe VI) in der Abgrenzung Jes (52,13-15) 53,1-12 für den gottesdienstlichen Gebrauch vorgesehen ist<sup>28</sup>. Zuvor war 2 Kor 5 lediglich Predigttext<sup>29</sup>, so daß man von einer stärkeren Gewichtung des Textes seit der Revision von 1977 durch die Lutherische Liturgische Konferenz sprechen kann<sup>30</sup>. Eine neue Konstellation der biblischen Lesungen ergibt sich: Joh 19,16-30 als Evangelium mit 2 Kor 5,14-21 als Epistel *und* Predigttext. Über 2 Kor 5,14-21 wird nun gepredigt, *ohne* die bis dahin liturgisch übliche Verlesung von Jes 53.

<sup>27</sup> BLOTH (in: PSt[S] 1969/70, 193) weist darauf hin, daß der Text zuvor im 19. Jahrhundert vor allem für Lätare vorgesehen war. Er urteilt: »Wenn 2.Kor 5,14-21 am Ende des 19. Jahrhunderts von einer überregionalen Kirchenkonferenz zur offiziellen ›neuen Perikope‹ des Karfreitags erhoben wird, so prägt sich darin einerseits die Karfreitagserwartung des damaligen Protestantismus aus: Karfreitag gilt sozusagen als der ›Versöhnungstag‹ des Neuen Bundes ... Andererseits kann man an dieser Textzuweisung erkennen, wie die Repräsentanten evangelischer Kirchen dieser Zeit auf solche Erwartung homiletisch zu antworten empfehlen: ›Gott hat uns das Amt gegeben, das die Versöhnung predigt. Gott war in Christo, Gott vermahnt durch uns; so bitten wir nun an Christi Statt: Lasset euch versöhnen mit Gott!‹ (Luther, Rev. 1912/13). Heutige [1970; B.W.] Predigt von Versöhnung wird, zumal wenn sie am Karfreitag mit 2. Kor 5 gehalten werden soll, diese Wirkungsgeschichte kritisch zu bedenken und am Text zu messen haben« (193f).

<sup>28</sup> Über die Gründe für die Entscheidung, Jes 53 nicht mehr als Epistel­lesung vorzusehen, kann man nur Vermutungen anstellen. Denkbar ist, daß die Karfreitag implizierte Parallelisierung von Leiden des Gottesknechtes und Kreuz Christi als hermeneutisch problematisch empfunden wurde.

<sup>29</sup> Reihe IV: die VV. 14-21 ohne Einklammerung.

<sup>30</sup> Einer wachsenden Bedeutung des Textes etwa seit 1945 könnte auch mit der Entscheidung der Lutherischen Liturgischen Konferenz Rechnung getragen sein. Die Perikopenrevision würde dann das faktische Gewicht des Textes widerspiegeln und zugleich festschreiben.

Der Bezug zu den sonstigen gottesdienstlichen Lesungen findet sich in den Meditationen nach wie vor kaum. Eine generelle und zugleich sich jeweils konkretisierende Beziehung zwischen Evangelium, Epistel und Predigttext wird also weitgehend außer acht gelassen. Die Verortung im Kirchenjahr an Karfreitag allerdings wird beinahe durchweg berücksichtigt, und zwar zum einen hinsichtlich der vorauszusehenden gottesdienstlichen ›*Stimmung*‹, zum anderen aber auch im Blick auf die vom Meditator bzw. Prediger vermutete *Erwartungshaltung* der Gottesdienstbesucher.

Die durch die liturgische Prägung des Karfreitagsgottesdienstes unterstützte oder auch provozierte ›*Stimmung*‹ wird durchweg negativ, weil ›*depressiv*‹ stimmend, beurteilt: »Gottesdienst am Karfreitag: gedämpfte Orgelmusik zu Beginn, dunkle Register, scharfe Dissonanzen. In der Kirche herrscht das Schwarz, die Farbe des Todes. Die Paramente sind schwarz, keine Blume auf dem Altar, die Leute gekleidet wie bei einer Beerdigung. Der Talar des Pfarrers scheint heute noch schwärzer zu sein als sonst. Auch die Stimmung der Predigt ist schwarz, sei es, daß das Leiden in der Welt aufsteht, das Hunger, Ungerechtigkeit und Unterdrückung entspringt. Ich kann mich dem nicht entziehen. Es stimmt ja. Deprimiert gehe ich nach Hause. ... Ich erinnere mich, daß meine Mutter immer sagte, der Karfreitag sei unser höchster Feiertag. Könnte der Predigttext vielleicht Anlaß sein, den Karfreitag wirklich einmal festlich zu feiern, fröhlich und stolz? Ein erhebender statt eines deprimierenden Gottesdienstes?«<sup>31</sup> Unter der Überschrift »Beklemmung angesichts des Kontextes« wird das Unbehagen des Predigers zum Ausdruck gebracht: »Karfreitagsgemeinde! Die Grundstimmung dürfte in etwa überall die gleiche sein: Passionszeit und -lieder, die liturgischen Farben sind Schwarz, Abendmahl ist angesagt ..., gedämpfte Orgelmusik, wir denken ans Sterben und an den Tod – an Jesu Sterben und an Jesu Tod. Plötzlich ist das Kreuz allgegenwärtig. ... Karfreitag ist ein düsterer Tag«<sup>32</sup>.

Die Erwartungshaltung der Gottesdienstteilnehmer wird vor allem als *zu korrigierende* thematisiert. »Der letzte Ernst der Feier ist nicht, daß wir an diesem Tag uns erinnern an das tragische Leiden und Sterben eines edlen Menschen (vielleicht an die Tragik und das Leid der Welt

<sup>31</sup> J. ROTHERMUND, in: CPH.NF II/1 (1991), 218-225: 218.

<sup>32</sup> W. SIMPFENDORFER, in: PrSt(S) II/1 (1985/86), 198-209: 198f.

überhaupt) und daß wir versuchen, wenigstens in Gedanken oder meditativ, mittels einer Passionsmusik, diesen Weg ein paar Schritte mitzugehen. ... Und wo die Gemeinde an diesem besonderen Tag in der Woche in die Kirche kommt, um wie auch immer Verbindung mit dem ›Großen Schmerzensmann‹ zu suchen, gibt es keine höhere Verantwortlichkeit und keine schönere Aufgabe, als gerade an der Hand unseres Textes Wegführer zu sein in das Geheimnis seines Lebens und Sterbens: Gott als Subjekt und wir als die Versöhnten«<sup>33</sup>.

Das Vorverständnis der Hörer wird vorab gleichsam wie eine negative Folie ausgebreitet: Ihr Verständnis des Todes Jesu muß berichtigt und ihre psychische Stimmung, die liturgisch verstärkt zu werden droht, gewendet werden. Der Prediger plant also in mehrfacher Hinsicht, den Gegebenheiten entgegenzusteuern. Hier nimmt er seinen Ausgangspunkt: *Gegen* das Vorverständnis der Gottesdienstteilnehmer und *gegen* den liturgischen Kontext seiner Predigt will er die seines Erachtens angemessenen Aussagen plazieren.

Wie wird nun mit dem Text homiletisch verfahren? Wie wird ›Versöhnung‹ interpretiert im Hinblick auf das Predigen (2.2.)? Drei Nachfragen sollen an eine Beantwortung heranführen (2.1.): 1. Wie wird das Verhältnis von Gott, Christus und Welt bestimmt und wo wird innerhalb dieser Koordinaten die ›Versöhnung‹ verortet? 2. Der Text legt die Zuordnung von ›Versöhnung‹ und Sündenvergebung nahe. Wie deuten die Interpreten ›Sünde‹ bzw. ›Sündenvergebung‹ und von da aus ›Versöhnung‹? 3. Wie werden ›Versöhnungswort‹ und ›Versöhnungsdienst‹ verstanden: Was beinhaltet das Versöhnungswort und worin besteht der ›Dienst‹?

## 2.1. Drei Nachfragen

### 2.1.1. »Gott ändert sein gespanntes Verhältnis zu uns«<sup>34</sup>

Wiederholt wird darauf hingewiesen, daß Gott Subjekt des Versöhnungshandelns ist (V.19)<sup>35</sup>. Die betonte Hervorhebung, die Paulus vornimmt,

<sup>33</sup> A. GEENSE, in: GPM 46 (1991/92), 179-185: 179.185.

<sup>34</sup> G. BASSARAK, in: EPM 1985/86, 122-128: 122.

<sup>35</sup> Siehe K. ZILLESSEN, in: GDP 2/2 (1985), 21-28: 21: »Gott ist es, der versöhnt, nicht

wird somit wiedergegeben. Die Frage nach Sinn und Bedeutung dieser Aussage wird allerdings kaum weiterverfolgt. Es bleibt häufig bei dem, freilich mit einem Ausrufungszeichen versehenen, Hinweis auf Gott als versöhnendes Subjekt.

Ansätze zu einer Entfaltung der Aussage sind nur zum Teil vorhanden. In impliziter Aufnahme von V.17 wird etwa Gottes Handeln als Veränderung charakterisiert. »Gott hat sich geändert«<sup>36</sup>. – »Gott ändert sein gespanntes Verhältnis zu uns, seine von unserer Seite gar nicht herstellbare Beziehung«<sup>37</sup>. Die ›Veränderung‹ Gottes wird meist juristisch begründet. »Gott rechnet uns die Sünde, die Schuld, das Böse nicht zu, rechnet es uns nicht an, rechnet uns nichts vor«<sup>38</sup>. – »Am Kreuz fällt Gott ›das Urteil, daß die Verantwortung, die wir nicht tragen können, für uns getragen ist, daß wir, die wir sie nicht tragen können, in unserer Unverantwortlichkeit ihm recht sind‹. Dieses Urteil über uns ist für uns in Jesu Tod vollstreckt«<sup>39</sup>.

Das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, Gott und Welt, wird hier also zunächst *einseitig* bestimmt: Gott fällt ein Urteil über die Welt, das lautet: »So, wie wir sind, sind wir Gott recht«<sup>40</sup>.

Wo wird nun Christus innerhalb dieser Beziehung zwischen Gott und Welt verortet? Welche christologischen Aussagen treffen Meditatoren und Prediger?

In Jesus begegnet Gott den Menschen mit einer ihre Schuldgefühle betreffenden *Botschaft*: »Nehmt eure Projektionen zurück, macht sie euch

wir«; W. LENK, in: MZGD Reihe 2 (1991), 135-139: 136: »Versöhnung ist ein von Gott her im Christusgeschehen erfolgtes, vergangenes Ereignis«; GEENSE, aaO. (Anm. 33), 181: »Gegenüber einer immanent ursächlichen Deutung der Leidensgeschichte Christi wird nachdrücklich Gott als der eigentliche [sic!] Handelnde in diesem Geschehen eingeführt«.

<sup>36</sup> J. KREITER, in: DtPfrBl 92 (1992), 110f: 110.

<sup>37</sup> BASSARAK, aaO. (Anm. 34), 122.

<sup>38</sup> E. AUER, in: PBl 126 (1986), 155-160: 157.

<sup>39</sup> G. SAUTER, in: GPM 40 (1985/86), 215-221: 219 mit Zitat von H. STOEVE SANDT, in: H. NITSCHKE, Worte am Sonntag heute gesagt IV/2, Gütersloh 1976, 28-34: 33.

<sup>40</sup> H. WEBER, in: PBl 132 (1992), 213-216: 216.

bewußt, schaut sie an!<sup>41</sup> Auf Christus konzentriert sich in der Passion eine »kollektive Schuldprojektion«<sup>42</sup>, die dieser nicht mit einer Gegenprojektion beantwortet, sondern sie stattdessen geschehen läßt<sup>43</sup>. Jesus erweist sich darin als besonderer Mensch, daß er »alles auf sich [nimmt], was man ihm auflädt; ... Er sucht nicht Schuldige um sich herum, sondern er ent-schuldigt sie, findet noch etwas, was er ihnen zugute halten könnte«<sup>44</sup>. Allerdings ist Jesus nicht auf seine Vorbildlichkeit reduzierbar:

»Da ist mehr drin in dieser Geschichte. Mehr auch als nur ein Vorbild, als nur ein Ideal, das uns dann doch weit hinter sich läßt. Da ist noch mehr drin an Hoffnung, an Heil für uns alle. Da ist – Gott drin in dieser Geschichte!«<sup>45</sup>

Jesu Leben sowie die im Kreuz gipfelnde Passion Christi werden jedoch in erster Linie verstanden als ein in psychologischer Hinsicht bemerkenswertes Ereignis. Denn Schuldprojektion wird in diesem einzigartigen Geschehen nicht mit Gegenprojektion beantwortet und damit in einmaliger Weise der Ausstieg aus dem *circulus vitiosus* vollzogen. Jesus begegnet hier im wesentlichen als Psychotherapeut, freilich wird zugleich Gewicht darauf gelegt festzuhalten, daß das Leben des Jesus von Nazareth nicht »nur« als Modell für den eigenen Umgang mit Schuldgefühlen empfohlen werden kann. Offensichtlich soll die Besonderheit der Person Jesu mit dem komparativischen Hinweis auf »mehr«<sup>46</sup> zur Geltung kommen. Der Hinweis darauf, daß »Gott drin«<sup>47</sup> sei, bezieht sich hier auf die Geschichte und nicht etwa im Sinne der altkirchlichen Naturenlehre auf die Person Jesu Christi. Der vor vollmundigen dogma-

<sup>41</sup> ROTHERMUND, aaO. (Anm. 31), 223f, im Anschluß an Joh 8,7.

<sup>42</sup> AaO., 224.

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> AUER, aaO. (Anm. 38), 155.

<sup>45</sup> AaO., 156.

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> Ebd.

tischen Aussagen zurückschreckende, jedoch sehr undeutliche Ausdruck »drin« wird nicht nur den Dogmatiker nicht befriedigen. Denn unklar bleibt so, ob und inwiefern die psychische Disposition des Jesus Christus und sein Umgang mit Projektionen etwas qualitativ anderes darstellen als ein menschlichen Möglichkeiten offen stehendes Modell.

Ebenfalls an psychologischen Erklärungsmustern orientiert ist die Aussage: »In Christus begegnet uns Gott als der an uns selbst verdrängte ›Schatten‹, damit wir uns zu uns selbst bekennen können«<sup>48</sup>. Der Meditator hält an der Inkarnation fest. Christus ist menschengewordener Gott<sup>49</sup>. Innerhalb dieser Position ist der stellvertretende Opfergedanke das entscheidende Interpretament für den Tod Christi: »Christus läßt sich auferlegen, was wir jenen auferlegen, die wir zum Opfer für unsere Schuld machen. Gott tritt ein, Christus leidet«<sup>50</sup>. Ziel ist es, daß den Menschen etwas ›bewußt‹ wird, und zwar »die unerkannten Mechanismen ..., die sich unter uns individuell und kollektiv unentwegt vollziehen«<sup>51</sup>. Von daher ergibt sich auch hier die Möglichkeit zur Veränderung: »Das Unglück verliert die Tragik der Unveränderbarkeit. Nur erkennbare, formulierbare und betrachtbare Mechanismen können verändert werden«<sup>52</sup>. Offenbarung wird hier verstanden als ein Offenbarwerden von psychischen Mechanismen und Strukturen. Ein solches Offenbarwerden führt zur Bewußtwerdung und ermöglicht infolgedessen Veränderung.

Neben diesen psychologisierenden Interpretationen begegnet vor allem ein zweites, theologisch am Stellvertretungsgedanken orientiertes Erklärungsmodell. Vorausgesetzt wird zunächst die Identität von Christus und Gott. »Gott stirbt«<sup>53</sup>. Das Kreuz ist insofern zugleich »Tat«

<sup>48</sup> M. KLUMPP, in: PrSt(S) II/1 (1991/92), 232-237: 232. Hervorgehoben!

<sup>49</sup> Siehe dazu aaO., 236.

<sup>50</sup> Ebd. Hervorgehoben!

<sup>51</sup> Ebd. Hervorgehoben!

<sup>52</sup> Ebd.

<sup>53</sup> W. LÜHRS, in: HMH 67 (1991/92), 212-215: 214.

Gottes<sup>54</sup>. »Der Gekreuzigte trägt und erträgt, was wir nicht tragen können, ohne darunter zu zerbrechen: Schuld, die unermesslich, unerschätzbar und untragbar ist, weil sie Schuld vor Gott ist«<sup>55</sup>.

Wie auch immer die Meditatoren im Einzelfall das Handeln Gottes verstehen wollen: In jedem Fall ist das Ziel des Handelns Gottes die Welt. Die Welt ist somit Gegenstand der Versöhnung. Die in Betracht gezogenen Meditationen variieren allerdings im Hinblick auf die Bedeutung der Versöhnung. Hier zeigt sich vor allem, daß unter der Zielperspektive ›Welt‹ Gott als Subjekt des Versöhnungshandels zurücktritt zugunsten des Menschen. In den Vordergrund rückt nun die innerweltliche Versöhnung. Versöhnung wird so in erster Linie verstanden als von uns Menschen *untereinander* zu vollziehende Beendigung von Feindschaft und aktive Friedensstiftung. Die Bedeutung der Versöhnung wird wie folgt skizziert.

»Das ›stellvertretende Leiden‹ Christi am Kreuz hat seine Relevanz darin, daß er der Gewalt seine Gewaltfreiheit entgegengesetzt hat. Diese ›Stellvertretung‹ hat einmaligen und zugleich nachvollziehbaren Charakter. Sie kann vom Zwang zur Gewaltanwendung befreien«<sup>56</sup>.

Während hier vor allem die zwischenmenschliche Perspektive betont ist, wird andernorts insbesondere darauf hingewiesen, daß ein Zusammenhang besteht zwischen dem Versöhntsein mit sich selbst und anderen:

»Wo sie [sc. die Versöhnung, B.W.] gelingt, überwindet sie Verdrängung und bringt in die Wahrheit. Sie fördert die Kraft, ein eigener Mensch zu werden und das Fremde in mir und anderen nicht mehr zu dämonisieren. Darin überwindet sie Schuld«<sup>57</sup>.- »Zur wirklichen Versöhnung gehört eben nicht nur der Versuch, sich mit anderen zu versöhnen: Du mußt dich auch mit dir selbst versöhnen, mit dir ins reine kommen, mit dir einen neuen Anfang machen.«<sup>58</sup>

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> SAUTER, aaO. (Anm. 39), 219f.

<sup>56</sup> SIMPFENDÖRFER, aaO. (Anm. 32), 203.

<sup>57</sup> H. NEHB, in: PrSt(S) II/2 (1991/92), 227-232: 230.

<sup>58</sup> WEBER, aaO. (Anm. 40), 215.



Trotz des Festhaltens an einem Zusammenhang, deutet sich eine Verschiebung der Gewichtung bereits an, wenn derselbe Autor hinzufügt: »Ob das am Ende nicht das Allerschwerste ist: sich mit sich selbst versöhnen?«<sup>59</sup> Beim näheren Hinsehen fokussiert sich das zum Ausdruck kommende Verständnis von Versöhnung auf ein ›*mit sich selbst-Versöhnen*‹ des einzelnen Menschen. Schließlich findet ›Versöhnung‹ im Selbstbekenntnis zu sich ihre Voraussetzung für jede Versöhnung zwischen Menschen untereinander. Daß »wir uns zu uns selbst bekennen können. Das ist Versöhnung! Versöhnte Menschen können sich untereinander versöhnen«<sup>60</sup>.

Festzuhalten bleibt, daß auch vehemente Einsprüche geltend gemacht werden. Der Bonner Systematiker Gerhard Sauter etwa grenzt sich erkennbar ab, indem er notiert:

»Die Weichen sind wohl schon falsch gestellt, wenn ›Versöhnung‹ mit ›Beendigung von Feindschaft‹ und ›Friedensstiftung‹ übersetzt wird ... So wäre dann ›Versöhnen‹ das Wiederherstellen einer gestörten Beziehung. Und dem entspricht das groteske Mißverständnis von V.19a, dem man heute mitunter begegnet: ›Gott versöhnte die Welt mit sich selber‹ in dem Sinne, *daß die Welt sozusagen mit sich ins reine kommt!*«<sup>61</sup>

Konsequent hält er daran fest, daß der Mensch die bereits hergestellte Versöhnung nur *passiv* empfangen kann. Eine nähere Entfaltung und vermittelnde Interpretation strebt er nicht an.

Um das zur Geltung kommende Verständnis von Versöhnung noch näher zu bestimmen, soll nach dem zugrundegelegten Sünden- bzw. Schuldverständnis gefragt werden.

### 2.1.2. »Der Begriff der Sünde ist ... kaum mehr brauchbar«<sup>62</sup>

Sünden- und Versöhnungsverständnis sind eng aufeinander bezogen. Wie wird nun die Nichtanrechnung der Übertretungen (V.19: τὰ παρα-

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> KLUMPP, aaO. (Anm. 48), 237.

<sup>61</sup> SAUTER, aaO. (Anm. 39), 220. Hervorhebung von mir.

<sup>62</sup> ROTHERMUND, aaO. (Anm. 31), 223.

πτώματα αὐτῶν) interpretiert? Die angebotenen Deutungen beziehen sich auf die Begriffe Schuld, Sünde und Sünden. Kaum eine Meditation/Predigt verwendet den Begriff der Sünde, ohne ihn zumindest ausgiebig zu problematisieren<sup>63</sup>. Die Problemanzeige betrifft in erster Linie das Alltagsverständnis von Sünde. Inwiefern damit über eine Korrektur am umgangssprachlichen und mißverständlichen Sprachgebrauch hinausgegangen wird, ist im Einzelfall zu prüfen.

Zunächst wird also der Begriff ›Sünde‹ als problematisch markiert und auf dem Hintergrund gegenwärtigen Sprachgebrauchs für unbrauchbar erklärt:

»Der Begriff der Sünde ist zur kleinen Münze verkommen (Parksünder usw.) und daher kaum mehr brauchbar«<sup>64</sup>. – »Wir haben heute Schwierigkeiten mit dem Wort ›Sünde‹. Wir denken dabei an falsches Parken oder an das Kuchenstückchen, das wir zuviel essen, oder an Verstöße gegen überkommene Moralvorstellungen, die wir nicht mehr teilen«<sup>65</sup>.

Aufgrund der zu erwartenden Assoziationen bei zeitgenössischen Hörern ist der Begriff nicht mehr verwendbar. Als Alternative wird vorgeschlagen, von ›Schuld‹ zu sprechen.

»Die Tiefenpsychologie kennt die entscheidende Rolle von Schuldbewußtsein und Schuldgefühlen für die Selbsteinschätzung und die Beziehungen des Menschen. In populärer Form sind diese Einsichten so verbreitet, daß sie sich zur Interpretation der Versöhnung anbieten. – Jeder fühlt sich schuldig«<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> Interessanterweise beginnt auch W. HÄRLE (Dogmatik, Berlin/New York 1995) seine Notizen zur Versöhnungslehre mit der Nennung von »Schwierigkeiten«, die sich zeigen, wenn »man die Bilder und Begriffe, in denen die Versöhnungslehre zum Ausdruck kommt (z.B. Sühne, Stellvertretung, Opfer), gefühlsmäßig auf sich wirken« läßt (321). HÄRLE diskutiert sie ausführlich und versteht sie argumentativ zu integrieren (321-335).

<sup>64</sup> ROTHERMUND, aaO. (Anm. 31), 223.

<sup>65</sup> AUER, aaO. (Anm. 38), 157.

<sup>66</sup> ROTHERMUND, aaO. (Anm. 31), 223.

›Schuld‹, und zwar psychologisch als ›Schuldgefühl‹ verstanden, ist hier interpretatorischer Bezugspunkt. Eine Gewichtsverlagerung läßt sich notieren: Während der Begriff der ›Schuld‹ noch einen objektiven Sachverhalt festhält, legt das ›Schuldgefühl‹ den Akzent auf die subjektive Erfahrung.

Nicht immer wird der Begriff ›Sünde‹ vermieden. Sünde und Schuld werden auch synonym verwendet.

»›Schuld‹ (durch Gewalt) und ›Befreiung‹ (von Gewalt) bilden jenes Begriffs- und Erfahrungspaar, das im Text mit ›Sünde‹ und ›Gerechtigkeit Gottes‹ angesprochen ist. Mir stellt sich ›Sünde‹ heute dar als das Beharren auf Gewaltanwendung im Zusammenleben unter Menschen wie im Zusammenleben unter Völkern. Was Luther noch als ›Werk‹-Gerechtigkeit brandmarkte, gewinnt seinen modernen Ausdruck in einer Gottesbeziehung, die sich Gottes gewaltsam bemächtigt und ihn für alle möglichen Formen von Gewaltanwendung und Gewaltrechtfertigung in Anspruch nimmt«<sup>67</sup>.

Während Gewaltanwendung die Schuld des Menschen beschreibt, bezeichnet ›Gewaltlosigkeit‹ die neugestiftete ›Gerechtigkeit‹ und ›Versöhnung‹. Das gewählte Begriffspaar ermöglicht es, die Gottesbeziehung des Menschen, zwischenmenschliches Miteinander und das Zusammenleben der Völker in einen Zusammenhang zu stellen.

Vor dem Hintergrund des Gegenbegriffes ›Versöhnung‹ interpretieren andere Meditatoren Sünde als ›Unversöhnlichkeit‹ bzw. ›Unversöhntheit‹.

»Und gleichzeitig wurden wir in den letzten Monaten ohnmächtige Zeugen, wie Unversöhnlichkeit, in Jugoslawien etwa, aber auch immer noch in weiten Bereichen des Nahen Ostens, nichts als Tod und Verderben zu bringen imstande ist. ... Kein Zweifel freilich auch, daß wir in allzu vielen Bereichen noch weit entfernt sind, daß wir uns, wie es mitunter den Anschein hat, von dieser Versöhnung eher noch weiter entfernen als ihr wirklich näher zu kommen: Denken wir nur an unsere Versöhnung mit Gottes Schöpfung, mit unserer Natur und Umwelt. Oder an die Versöhnung zwischen Reichen und Armen auf dieser Erde – wo

<sup>67</sup> SIMPFENDÖRFFER, aaO. (Anm. 32), 202.

uns der von Paulus so herausgestellte Zusammenhang zwischen nicht verwirklichter Versöhnung und Sünde nur überdeutlich bewußt werden muß«<sup>68</sup>.

Die Übersetzung von ›Sünde‹ mit ›Unversöhnlichkeit‹ ermöglicht es, die Bereiche, auf die sich die Sünde der Unversöhnlichkeit bezieht, denkbar komplex zu fassen<sup>69</sup>. Globale und regionale Beispiele für Unversöhnlichkeit stellen einen Zusammenhang her zwischen der Unversöhntheit in anderen Teilen der Welt, die durch Fernsehbilder dokumentiert und in der Welt der Hörer repräsentiert werden, und dem, was die Hörer tagtäglich selbst erleben.

»Und diese Welt hat's so nötig! Sie ist so unversöhnt. Wir Menschen leben so unversöhnlich. Wenn ich an die Nachrichten denke, die täglich uns erreichen, die Bilder im Fernsehen: Lauter Bilder von Unversöhntheit und Haß – ob es im Nahen Osten ist oder in Afrika oder in den Staaten Osteuropas und in der zerfallenden UdSSR. Oder wenn wir an die Unversöhntheit zwischen Reichtum und Armut, zwischen Armen und Reichen, denken: Wie sie in Südamerika haarscharf nebeneinander existieren – in einer Stadt – unversöhnt, ohne Teilen, ohne Solidarität –, als wären es verschiedene Lebewesen, als wären sie nicht Kinder desselben Gottes, versöhnte Kinder Gottes!« ... »Wieviel Unversöhntheit beschwert und vergiftet das Leben in unseren Häusern, in den Familien und Ehen, in einer Schulklasse oder am Arbeitsplatz.«<sup>70</sup>

Als Tat des Menschen wird ›Sünde‹ in dreifacher und umfassender Hinsicht verstanden, als »all das, was wir uns selbst, was wir einander und was wir der Schöpfung Gottes antun«<sup>71</sup>. Zugleich wird Sünde aber nicht ausschließlich als einzelne und bewußte Tat des Menschen, sondern auch als Struktur bzw. Mechanismus verstanden:

»Antun – viel häufiger durch Unachtsamkeit, durch Gleichgültigkeit und Lieblosigkeit als mit festem Vorsatz und ausgesprochen böser Absicht.

<sup>68</sup> WEBER, aaO. (Anm. 40), 214.

<sup>69</sup> Zweifellos eröffnet die gebotene Komplexität die Möglichkeit vielschichtiger und umfassender Bezüge. Es droht allerdings auch interpretatorische Beliebigkeit.

<sup>70</sup> LÜHRS, aaO. (Anm. 53), 214f.

<sup>71</sup> AUER, aaO. (Anm. 38), 157.

Was wir einander und uns selbst antun, wie wir miteinander umgehen, einander übergehen, aneinander vorbeigehen, das ist nicht einerlei. Das hinterläßt Spuren, die sich oft tief in unser Leben eingraben«<sup>72</sup>.

Sünde stellt eine grundsätzliche Haltung des Menschen dar: »Sünde heißt: sich um jeden Preis abheben müssen von anderen. Das ist die separatistische Besessenheit im Menschen – keinesweg nur im moralischen Sinne!«<sup>73</sup> Ebenfalls als Haltung des Menschen, und zwar als eine Praxis des Opfern, beschreibt Wilfried Engemann die Schuld des Menschen und erklärt damit zugleich den Tod Christi als Tat des Menschen:

»Nicht Gott – ich bin es, mit vielen anderen, auch mit dir, wir sind's, die Menschen opfern. Hungertote in der Zweidrittelwelt als Opfer einer von uns mitpraktizierten ›Weltwirtschaftsordnung‹; Verkehrstote als Opfer unseres egoistischen Dranges nach Freiheit und Macht, Kriegstote als Opfer für ›Sicherheit‹, Versuchstiere als Opfer für unser Bedürfnis nach Schönheit. Nicht Gott, *wir* fordern unsere Opfer. Auch für unsere Schuld brauchen wir ein Opfer, den Sündenbock«<sup>74</sup>.

Von ›Sünden‹, nicht von ›Sünde‹ will Zillesen sprechen. Sein Gottesdienstvorschlag sieht vor, daß die Gottesdienstteilnehmer selbst Sünden aufzeigen: »Welches sind nach Ihrer Überzeugung die Hauptsünden unserer Zeit, unserer Gesellschaft, unserer Kirche, unseres beruflichen und privaten Lebens, um derentwillen uns Gott versöhnen muß?«<sup>75</sup> Nicht das Sündenverständnis selbst wird hier thematisiert, sondern, was jeweils Sünde ist, soll benannt und somit konkretisiert werden. Der Meditator setzt gewissermaßen voraus, daß die Gottesdienstteilnehmer wissen, was Sünde ist, bzw. daß sich die oben notierte Frage von selbst versteht.

Einen Versuch, das Verständnis von Sünde aufzuschließen, stellt auch die metaphorische Rede von den ›Karfreitagen‹ dar. Sie möchte eine Erklärung für die Notwendigkeit von Versöhnung bieten:

<sup>72</sup> AaO., 157f.

<sup>73</sup> P. KREYSSIG, in: PrSt(S) II/1 (1979/80), 196-204:199.

<sup>74</sup> ENGEMANN, Wider die Verdummung des Salzes. Predigten aus dem Bauch der ›Dicken Marie‹, Leipzig 1993, 103.

<sup>75</sup> ZILLESSEN, aaO. (Anm. 35), 22.

»Ich darf ›meine Karfreitage‹ unter dem Kreuz liegen lassen: alles Scheitern, entzauberte Hoffnungen, durchkreuzte Träume, verhöhnte Ideen, enttäuschte Liebe. Unters Kreuz gehört alles, mein Grauen und Elend ebenso wie das mit kühl kalkuliertem Zynismus (›Sachzwänge‹) zugelassene millionenfache Grauen und Elend unserer Tage«<sup>76</sup>.

Alle negativen Erfahrungen, die zum menschlichen In-der-Welt-sein untrennbar dazugehören, werden hier als ›Karfreitage‹ angesprochen.

Demgegenüber hält Sauter jeden Versuch der Explikation von ›Verfehlungen‹ für unsachgemäß. Damit setzt er sich deutlich ab von den Bemühungen um Konkretion und Klärung dessen, was Sünde im gegenwärtigen Kontext bedeuten kann.

»Das Schuldbekenntnis im christlichen Gottesdienst und überhaupt unter Christen kann keine Aufzählung versäumter Gelegenheiten, keine Bilanz korrigierbarer Fehler, keine Vergangenheitsbewältigung sein«<sup>77</sup>. Mit Hinweis auf Karl Barths Versöhnungslehre hält A. Geense fest: »Die Erkenntnis der Sünde *folgt* der Erkenntnis der Versöhnung und ihrer Vergebung und wird dadurch mit einem Schlag aus ihrer moralisierenden Engführung und ihrer angeblichen Sprachlosigkeit befreit«<sup>78</sup>.

Zusammenfassend und abschließend läßt sich sagen, daß die hier notierten Bemerkungen zwar nicht als ausgesprochener Beitrag zur Hamartologie verstanden werden können. Sie belegen aber gleichwohl, welches Sündenverständnis im homiletischen Kontext wirksam wird: Der Begriff der Sünde wird als problematisch empfunden. Konsequenz dieser, auf Beobachtungen zum zeitgenössischen Verständnis und Sprachgebrauch beruhenden Diagnose ist die Vermeidung oder aber die Konkretion. Die Unbrauchbarkeit des Begriffes ›Sünde‹ läßt den Meditator auf das tiefenpsychologisch verstandene ›Schuldgefühl‹ zurückgreifen. Die Konkretion von Sünde erweist sich zum einen als – durch die Gottesdienstteilnehmer selbst vorzunehmende – *Aufzählung von Sünden*, zum anderen als Versuch, eine Hauptsünde zusammenfassend zu benennen, unter die sich dann Beispiele subsumieren lassen. So wird Sünde etwa interpretiert

<sup>76</sup> NEHB, aaO. (Anm. 57), 229.

<sup>77</sup> SAUTER, aaO. (Anm. 39), 220.

<sup>78</sup> GEENSE, aaO. (Anm. 33), 184.

als ›separatistische Neigung‹, als ›Unversöhnlichkeit‹, als ›Anwendung von Gewalt‹ oder als erlittenes und zugleich auch mit-verursachtes ›Grauen und Elend‹. Vor allem drei Hinsichten, in denen ›Sünde‹ wirksam wird, werden benannt. Der einzelne Mensch ist im Blick, der an sich selbst, an anderen und schließlich an Gottes Schöpfung ›schuldigt‹ wird. ›Sünde‹ wird verstanden als Verhältnisbegriff, der in den Beziehungen des Menschen zu sich und anderen und der belebten und unbelebten Natur wirksam wird. Die Sünde vor Gott konkretisiert sich im Verhältnis des Menschen zu sich selbst und anderen und betrifft schließlich Gottes Schöpfung insgesamt.

2.1.3. »Predigt ist Bitte darum, Versöhnung geschehen zu lassen«<sup>79</sup>

Wie wird von dem zugrundegelegten Sündenverständnis aus das Wort von der Versöhnung und ihre ›Diakonie‹ verstanden? Die Interpretation des ›Versöhnungswortes‹ in den homiletischen Bearbeitungen bietet eine Zusammenfassung und Pointierung dessen, was Versöhnung bedeutet. Als Eröffnung der Möglichkeit zur Selbstakzeptanz und zur existentiellen Wandlung wird Versöhnung interpretiert. Selbstbejahung und Veränderung sind aufs engste verbunden. Sich mit seiner Lebensgeschichte zu versöhnen beinhaltet die Möglichkeit, »als anderer weiterleben zu können«<sup>80</sup>.

Der dem ›Wort‹ von der Versöhnung korrespondierende ›Dienst‹ wird zumeist auf die Predigt bezogen und somit begrenzt<sup>81</sup>. Predigt ist »Proklamation«<sup>82</sup> und Verkündigung der Versöhnung. Die Übersetzung von διακονία mit ›Amt‹<sup>83</sup> findet sich immer noch<sup>84</sup>, allerdings ist häu-

<sup>79</sup> CHR. BUNNERS, in: GDP II/2 (1992), 50-55: 50.

<sup>80</sup> ENGEMANN, aaO. (Anm. 74), 101.

<sup>81</sup> Exegetisch ist dies auch zutreffend: Paulus denkt hier offensichtlich an die Predigt.

<sup>82</sup> ZILLESSEN, aaO. (Anm. 35), 21, und BASSARAK, aaO. (Anm. 34), 126.

<sup>83</sup> Siehe KREYSSIG, aaO. (Anm. 73), 199, und LÜHRS, aaO. (Anm. 53), 212.

<sup>84</sup> Vgl. BLOTH, aaO. (Anm. 27): »Luther: ›Das Amt, das die Versöhnung predigt‹ – ein ebenso gefährlicher wie unausrottbarer (Zink!) Übersetzungsfehler. Die Gefahr ist nicht zu unterschätzen: Versöhnung droht eine Sache von ›Amt‹ und ›Predigt‹ zu bleiben« (192f).

figer von ›Dienst‹<sup>85</sup> die Rede. Die im Anschluß an V.20 gewonnenen Aspekte der ›Stellvertretung‹ Christi und der ›Bitte‹ als Modus des Predigens könnte man in der Perspektive pastoraltheologischer Notizen zum Selbstverständnis des Predigers deuten.

»Wir sollen als Jesu Stellvertreter zu Botschaftern der Versöhnung werden!<sup>86</sup> – »Wir predigen ›an Christi statt‹ (Vers 20). Das ist Glanz und Elend unseres Dienstes. Predigt ist Bitte darum, Versöhnung geschehen zu lassen«<sup>87</sup>. – »Ein Botschafter an der Stelle Jesu Christi wird nicht müde, [sic!] einzuladen, zu werben und zu bitten für ein gutes Verhältnis, für gute Beziehungen mit Gott«<sup>88</sup>.

Nicht in allen Fällen ist der Versöhnungsdienst ausschließlich auf die Predigt eingegrenzt. Bassarak beispielsweise bezieht den Dienst auf die Gemeinde als ganze. Diese sieht er als Gegenüber zur Welt.

»Aufgabe der Gemeinde ist es, ... das Evangelium der Versöhnung zu verkündigen und so allen teil zu geben an der Rechtfertigung in dem Wissen darum, daß Gott sich allen neu zugewandt ... hat«<sup>89</sup>.

Wo die Diakonie der Versöhnung nicht auf das Predigen und Weitersagen begrenzt bleibt, bleibt sie freilich eher unbestimmt.

»[J]eder kann dort, wo er seine Lebensaufgaben sieht, in den ›Dienst der Versöhnung‹ eintreten«<sup>90</sup>.

## 2.2. Übersicht: Versöhnung in der Predigtarbeit

Der homiletische Arbeitsgang hat folgendes Verständnis von Versöhnung zum Ergebnis. Versöhnung wird einerseits als Integration und

<sup>85</sup> Siehe BASSARAK, aaO. (Anm. 34), 126; BUNNERS, aaO. (Anm. 79), 50; J. HAHN, in: DtPfrBl 86 (1986), 77f: 77. LÜHRS, aaO. (Anm. 53), 212, ergänzt »Dienst« in Klammern.

<sup>86</sup> WEBER, aaO. (Anm. 40), 215.

<sup>87</sup> BUNNERS, aaO. (Anm. 79), 50.

<sup>88</sup> F. ALLGEIER, in: HMH 61 (1985/86) 219-223: 222.

<sup>89</sup> BASSARAK, aaO. (Anm. 34), 126.

<sup>90</sup> HAHN, aaO. (Anm. 85), 77.



Aussöhnung mit sich selbst, andererseits als Möglichkeit zur Veränderung und Eröffnung neuer Lebensperspektiven verstanden. Als Subjekt des Versöhnungshandelns ist Gott zwar festgehalten, mit Blick auf die Predigt tritt jedoch das Ziel des Handelns, die Welt, stärker hervor. Die Christologie rückt in den Hintergrund zugunsten des Menschen. Versöhnung wird hier zum einen grundlegend verstanden als Versöhnung des einzelnen Menschen mit Gott, zugleich aber auch betontermaßen als Versöhnung mit sich selbst. Inwiefern die Versöhnung des Menschen mit sich selbst kaum noch unterschieden ist von der Versöhnung mit Gott, mithin Gott in das Subjekt hineinverlegt wird, bleibt zu fragen. Die Versöhnung des Menschen mit sich ist Voraussetzung für die Versöhnung der Menschen untereinander. Hierbei kommt die erkennbare Bedeutung einer psychologisch orientierten Interpretation zum Tragen, die ansetzt beim Schuldgefühl des einzelnen. Schuld und Schuldgefühl treten im wesentlichen an die Stelle von ›Sünde‹. Der Begriff ›Sünde‹ wird da, wo an seiner Verwendung festgehalten wird, ausgiebig problematisiert. Zu fragen ist, welche Bedeutungsverschiebungen sich durch die Ablösung von ›Sünde‹ als objektive Wesensbestimmung des Menschen durch ein subjektives Schuldgefühl ergeben. Möglicherweise handelt es sich um eine Tendenz, die parallel verläuft zu der beobachteten Verschiebung der Versöhnung des Menschen mit Gott zur Versöhnung des Menschen mit sich selbst. Unterschlagen werden darf allerdings nicht, daß auch vom Schuldgefühl unabhängige, objektive Defizite in den Blick gerückt werden: Gewaltanwendung, Unversöhnlichkeit u.a.m. Der Hinweis auf ›Strukturen‹ und ›Mechanismen‹, in denen sich der einzelne immer schon vorfindet, hält gleichermaßen den überindividuellen Aspekt der Sünde fest wie auch die Einsicht in die Unmöglichkeit, Sünde aus einem Leben ausschließen zu können.

Deutlich tritt in den homiletischen Bearbeitungen die Intention zutage, Sünde plausibel zu erläutern. Dazu ist es notwendig, Sprachgebrauch und Erfahrungswirklichkeit der Hörer in das Nachdenken über eine angemessene Rede von Sünde und Versöhnung einzubeziehen<sup>91</sup>.

<sup>91</sup> Eine solche Blickrichtung läßt die Exegese leider vermissen. Der auf die Kommentare zurückgreifende Prediger hat in dieser Hinsicht wenig Hilfestellung zu erwarten.

Der Vorschlag, von der Grundsünde der die Beziehungen der Menschen prägenden Gewaltanwendung zu sprechen, kann beispielsweise als Versuch verstanden werden, den traditionellen Begriff der ›Werkgerechtigkeit‹ zu übersetzen.

Vor allem im Anschluß an den Gegenbegriff zur Versöhnung, die Unversöhntheit, kommt die Lebenswirklichkeit der Hörer in den Blick: Familie, Ehe, Arbeit und Schule als Regionen des näheren Umfelds. Umweltzerstörung und Armut werden als übergreifende Problembereiche angesprochen. Fern liegende Konfliktherde werden durch Fernsehbilder in der näheren und nächsten Umgebung repräsentiert: Kriegsbilder gelangen so in die Häuser der Menschen. Aufgabe der Predigt ist es, so schlagen es die Meditationen im wesentlichen vor, die Möglichkeit zur Veränderung in bezug auf den angesprochenen Horizont von Krieg und Unversöhnlichkeit in den Blick zu rücken. Angesichts der überwältigenden Erfahrung der *Unversöhntheit* orientiert sich die Versöhnungspredigt daran, auf die Möglichkeit des Ausstiegs aus dem *circulus vitiosus* von Haß und Gewalt hinzuweisen. Die Begründung für diese Möglichkeit wird somit allerdings vage. Versöhnung als *geschehene* gerät aus dem Blick und tritt zurück hinter eine durch die Predigthörer allererst *herzustellende* Versöhnung. Die Bitte darum, Versöhnung geschehen zu lassen, droht zum bloßen Appell zu werden, wenn sie nicht zugleich auf die perfektische Versöhnungstat hinzuweisen versteht.

### 3. Predigen präsentiert geschehene Versöhnung

Versöhnung, zunächst verstanden als Versöhnung des Menschen mit Gott, ist nicht erst herzustellen, sondern ist bereits geschehen. Predigt präsentiert<sup>92</sup> somit *geschehene* Versöhnung. Kritisch gegenüber manchen der beobachteten Tendenzen in den Meditationen und Predigten ist zur

<sup>92</sup> In Aufnahme der theaterwissenschaftlichen Begriffe ›Inszenierung‹ und ›Präsenz‹, legt M. MEYER-BLANCK zur Erläuterung von ›Präsenz‹ den Akzent auf die Person *in Funktion*: »Präsenz ist die durch das Bewußtsein des Inszenatorischen gebrochene Authentizität«. DERS., Inszenierung und Präsenz. Zwei Kategorien des Studiums Praktischer Theologie (Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin am 11.1.1996), wird erscheinen in: WzM (1996).

Geltung zu bringen, daß Versöhnungspredigt auf die grundlegende *perfekte* Versöhnungstat hinweist.

Die am Kreuz geschehene Versöhnung des Menschen mit Gott ist so zur Sprache zu bringen, daß sie erkennbar auf *gegenwärtige* Relevanz hin zielt. Versöhnungspredigt kann sich nicht mit dem kargen Hinweis auf Geschehenes angesichts meistens widersprechender Erfahrung begnügen. Will Predigt geschehene Versöhnung tatsächlich *präsentieren*, muß sie das Kunststück einer vielseitigen und vielfältigen Interpretationsleistung zu vollführen suchen.

Zwei grundlegende Einsichten kommen dieser Bemühung zugute. Zum einen: Der Erfahrungswirklichkeit ist ihr eigenes Recht zuzuerkennen. Weder ist sie einfach in Deckung zu bringen mit der geschehenen Versöhnung, noch ist ihr prinzipiell zu widersprechen. Versöhnung läßt sich gerade auf die komplexe Situation beziehen, in der sich der Mensch vorfindet, indem sie sich nur mit Bezugnahme auf den Kontext entfalten läßt. Der Blick auf die vielfältigen und vielschichtigen Kontexte eröffnet Interpretationsmöglichkeiten, die der Präsentation der Versöhnung zugute kommen. Zum anderen: Angesichts der Aufgabe, Geschehenes zu präsentieren, ist die eschatologische Dimension der Versöhnungspredigt zu bewahren. Die homiletischen Bearbeitungen haben gezeigt, daß die eschatologische Erwartung häufig weitgehend unberücksichtigt bleibt. Eine solche Erwartungslosigkeit aber bürdet der Gegenwart die Vollen-  
dung der Versöhnung auf: Die Predigt wird moralisierend und appellativ. Das Verständnis von Versöhnung wird in diesem Fall von den rein diesseitigen Machbarkeiten diktiert. Das Ziel der Versöhnungspredigt, die Vergegenwärtigung des Geschehenen, kann dann gelingen, wenn sie Geschehenes *und* zu Erwartendes in Beziehung setzt zur Erfahrungswirklichkeit der Hörer.

Der Kontextbezug der Versöhnungspredigt wird drastisch eingeschränkt, wenn man Predigt als ›Verkündigung‹ im Sinne einer bloßen Proklamation verstehen möchte. Die Einsicht in die Wirksamkeit der Kontexte für die Versöhnungspredigt ermuntert zu einer reservierten Haltung gegenüber einem solchermaßen prinzipiellen Verständnis. Hier könnte sich das Mißverständnis einschleichen, der Kontext der Hörer sei für die Versöhnungspredigt selbst nicht weiter wirksam.

Bedenkenswert ist weiterhin die von Paulus festgehaltene Differenzierung zwischen dem Wort der Versöhnung als dem Wort Gottes und dem Dienst der Versöhnung als der Predigt. Diese Differenz ist mit allem Nachdruck zur Geltung zu bringen. Subjekt der Predigt ist demnach der Prediger.<sup>93</sup> Diese Einsicht möchte im Blick auf ihre homiletischen Konsequenzen hinreichend entfaltet werden! Hier sollen nur einige benannt werden.

– Die Nachfrage nach der methodischen Transparenz der Bedingungsfaktoren von Predigt kann nicht verweigert werden etwa mit dem Hinweis auf die Unverfügbarkeit des in der Predigt wie auch immer zur Sprache kommenden Wortes Gottes. Die Confessio Augustana weist in ihrem V. Artikel sehr zu Recht auf ein *ubi et quando visum est Deo* hin, geht es aber um die Arbeit an der Predigt und für die Predigt, kann der Hinweis auf das Wirken des Heiligen Geistes nicht von den Erfordernissen konkreter Predigtarbeit suspendieren.

– Predigt ist daher vor allem eine Verständigungs*bemühung*: nicht so sehr als subjektive Anstrengung des Predigers, sondern im Hinblick auf die Möglichkeiten der Einflußnahme auf die Kommunikationsprozesse. Predigtarbeit als ein homiletisches Verfahren, das sich wissenschaftlicher Bemühung verdankt, rückt so stärker in den Blick.

– Die klärende Differenzierung, die den Prediger als Subjekt der Predigt herausstellt, wird sich für den Prediger selbst *endastend* auswirken. Die Besinnung auf Predigt als der religiösen Rede eines kirchlich beauftragten Rollenträgers läßt zugleich die diesem Subjekt eigenen individuellen Möglichkeiten stärker hervortreten und erkennen. Individualität und Kreativität können in den Dienst der Predigtaufgabe gestellt werden.

In einer weiteren Hinsicht ist die von Paulus vorgenommene Differenzierung bedenkenswert. Der Apostel hat nach seinem Selbstverständnis den  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  τῆς καταλλαγῆς vom Auferstandenen unmittelbar emp-

<sup>93</sup> Im Hinblick auf die Predigtarbeit kommt der Prediger als Subjekt in den Blick. Anzumerken ist, daß in rezeptionsästhetischer Hinsicht allerdings auch die Hörer als Subjekte der Predigt anzusprechen sind, die entscheidend an Interpretations- und Deutungsprozessen beteiligt sind.

fangen. Erst die Weitervermittlung sieht Paulus in der Perspektive menschlicher Kommunikation. Von daher ergibt sich, daß bei der Lektüre der homiletischen Notizen des Paulus der Unterschied zwischen Apostel und Prediger unbedingt zu beachten ist. Anders als für den Apostel Paulus gibt es für den Prediger keinen Wortempfang, der von den Bedingungen sonstiger menschlicher Kommunikation suspendiert wäre. Ruft man den Prediger in der Predigtarbeit nur zum bloßen Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes auf, so trägt man kaum dem Sachverhalt Rechnung, daß sein Dienst sich nicht anschließen kann an einen hermeneutischer Bemühung letztlich entzogenen Wortempfang. Der Dienst des Predigers, der nicht zugleich Apostel ist, umfaßt daher neben der Verständigungsbemühung mit seinen Hörern die Bemühung um ein angemessenes Verständnis des immer schon vermittelten Versöhnungswortes.

Dienst und Wort sind nie vollständig in Deckung zu bringen, allerdings ist der Dienst auf das Wort zu beziehen, das freilich – und eben dies hält die Differenzierung fest – nie in einer solchen Weise vorzustellen ist, als könne man es seiner geschichtlichen und zeitbezogenen Vermittlungsgestalt »entkleiden«, um es in einem nachfolgenden Arbeitsgang wiederum mit zeitgenössischen Gewändern zu versehen. Hermeneutisch angemessen ist es dagegen, den Blick für die konkreten Wirklichkeitsbezüge des Predigens zu schärfen<sup>94</sup>. Die »Zeit-Stelle«<sup>95</sup> der einzelnen Predigt gilt es jeweils zu *markieren*. Subtrahieren aber kann man sie nicht, als hätte man dann etwa das Wort pur. Ausschließlich in »synkretistischer« Gestalt begegnet das Wort Gottes dem Prediger: das heißt in seiner konkreten und unverwechselbaren Vermittlungsgestalt<sup>96</sup>.

<sup>94</sup> Auf eine »hermeneutisch produktiv[e]« Funktion des Kontextes für den Text weist SCHRÖDER, Die Einheit der Predigt. Was leistet der Kontext?, in diesem Bd. hin. Siehe dazu auch BLOTH, Art.: Die Perikopen, in: H.-CHR. SCHMIDT-LAUBER/K.-H. BIERFIZ (Hgg.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, Leipzig/Göttingen 1995 (2. 1995), 715-727: 725.

<sup>95</sup> Zum Begriff und seiner Verwendung vgl. BLOTH, aaO. (Anm. 4), vor allem 212.

<sup>96</sup> Vgl. dazu insgesamt V. DREHSEN, »Von dem Länderreichtum des Ich«. Multikulturalität und die Voraussetzungen des Fremdverstehens, in: PTh 85 (1996), 17-32, besonders 22.

Maßgeblich ist daher für die Predigt der Rückbezug auf die Versöhnungstat. Der Versöhnungsdienst stellt sich von hier aus dar als stets neue Bemühung um eine angemessene Interpretation des Todes Jesu<sup>97</sup>. Der sowohl in semantischer wie pragmatischer<sup>98</sup> Perspektive gesehene Bezug auf die Versöhnungstat weist die konkrete Predigt als Versöhnungspredigt aus. Das heißt allerdings keineswegs, daß eine Bezugnahme immer explizit vorzunehmen ist. Vielmehr weist sich Predigt als Versöhnungspredigt aus, indem sie eine Kompositionsleistung vollbringt, die sich inhaltlich beziehungsreich an der geschehenen Versöhnungstat orientiert und zugleich gegenwärtige Erfahrungswirklichkeit zu deuten versteht.

Man kann die Frage anschließen, ob Paulus eine Predigtdefinition bietet. Zwar findet sich kein identifizierendes ›ist‹ in seinen Aussagen zur Versöhnungspredigt, jedoch benennt er die Aufgabe der Predigt durchaus in prinzipieller Absicht. Sein Angebot, als grundlegende Anforderung an die Predigt die Präsentation geschehener Versöhnung vorzusehen, ist wohl in erster Linie orientiert an einer systematisch-theologischen Wesensbestimmung<sup>99</sup>. Allerdings sieht seine Definition nicht ab vom

<sup>97</sup> Anregend ist der Hinweis von HÄRLE (aaO., Anm. 63), daß die biblischen Begriffe und Aussagen, die den Tod Jesu zum Ausdruck bringen und zu deuten versuchen, »den Charakter von *Metaphern*« haben. »Nur eine solche *mehrdimensionale, metaphorische* Zugangsweise ist dem angemessen, was mit der Formel ›Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi‹ bezeichnet wird. Dabei haben die biblischen Metaphern (nur) insofern kanonische Bedeutung, als sich an ihnen ... später entstandene Metaphern ... auf ihre Angemessenheit hin überprüfen und messen lassen müssen. Aber auch in dieser Hinsicht ist der Kanon nicht abgeschlossen, d.h., die Verwendung anderer, neuer Metaphern ist durchaus *legitim*, ja kann sich in einem veränderten sprachlichen Kontext sogar als *notwendig erweisen*« (328).

<sup>98</sup> Zum Zusammenhang von Semantik und Pragmatik siehe J.L. AUSTIN, Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words, Oxford 1962 und 1975), Stuttgart 1979, besonders die elfte Vorlesung (153ff).

<sup>99</sup> Zu Recht notiert DANNOWSKI: »Eine systematisch-theologische Wesensbestimmung der Predigt wird – entgegen ihrer eigenen Absicht – zur einengenden Norm, wenn sie vom Vollzug der Predigt absieht. Die Verheißung der Predigt ist nur in der Situation erfahrbare« (aaO. [Anm. 1], 15).

konkreten Predigtvollzug. Systematisch-theologischer und homiletischer Predigtbegriff fallen bei Paulus nicht einfach auseinander noch existieren sie unberührt nebeneinander. Versöhnungspredigt kann von der Lebenswirklichkeit nicht absehen. Der Leitbegriff ›Versöhnung‹ erscheint vielmehr geeignet, die Bezüge zur vielfältigen Erfahrungswirklichkeit der Hörer hervortreten zu lassen.

Fragt man noch einmal zurück, was ein einheitlicher Leitbegriff für die Predigt überhaupt leisten kann, so sind zunächst zwei Mißverständnisse abzuweisen. Weder geht es um den scheinbaren Gewinn eines vereinheitlichenden Tenors um den Preis, das unverwechselbare Idion der Predigtperikope zu verlieren und die Individualität der Predigt aufs Spiel zu setzen. Noch geht es um einen dogmatischen Minimalnenner, den es in einer jeden Predigt explizit zu plazieren gelte. Der Vorschlag von Paulus, Versöhnung als homiletischen Verhältnisbegriff zu verstehen, kann vielmehr perspektivisch den Blick dafür schärfen, daß Predigen bezogen bleibt auf einen Grund, aber zugleich auch ein Ziel hat (Röm 10,17)<sup>100</sup>. Und darum kann Predigt als hermeneutischer Akt, der auf Gegenwart hin zielt, nie absehen von der Kontextualität allen Redens von Gott.

<sup>100</sup> »Erst durch Wort und Glaube, d.h. als verkündigtes und durch das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen zur Wirkung gekommenes Geschehen wird das Kreuz im vollen und umfassenden Sinn des Wortes zum Heilsereignis« (HARLE, aaO. [Anm. 63], 334f). Ohne auf das Verhältnis von ›Versöhnung‹ zu ›Rechtfertigung‹ ausdrücklich eingehen zu können, möchte ich abschließend auf den engen Zusammenhang hinweisen, den auch Paulus vorsieht.