

THOMAS SÖDING

## Verkündigung als Erzählung

### Hermeneutische Beobachtungen im Neuen Testament

#### 1. DIE AUFGABE DER VERKÜNDIGUNG

Die Aufgabe der Verkündigung ist es, das Evangelium zur Sprache zu bringen. Diese Aufgabe zu lösen, ist schwer. Denn das Evangelium ist zuerst das Wort *Gottes*: jene unerwartete und unüberbietbare, unerhörte und unwiderrufliche Botschaft, die Gott den Menschen ausrichten will, indem er sich ihnen durch Jesus Christus mitteilt. Als dieses Wort Gottes ist das Evangelium aber zugleich die Frohe Botschaft für alle Menschen: jene Nachricht, die sie im Grunde ihres Herzens immer schon hören wollten und die sie um ihres Heiles willen als richtendes und rettendes Wort bejahen müssen.

Daß beide Seiten des Evangeliums, die Selbstmitteilung Gottes und der Glaube der Hörer, einander zutiefst entsprechen, ist die entscheidende Voraussetzung des neutestamentlichen Kerygmas. Sie ist gedeckt durch das Grundgeschehen der Sendung, des Todes, der Auferweckung und der Parusie Jesu Christi; denn nach neutestamentlichem Glauben offenbart sich Gott in diesem Geschehen mit höchster Intensität als der „wahre und lebendige Gott“ (1 Thess 1,9), indem er den Menschen Anteil an seinem Leben und seiner Wahrheit gibt. Doch zeigt das Neue Testament in vielen seiner Schriften ebenso eindrucksvoll die Problematik, das Evangelium so zu verkünden, daß

es von den Menschen einerseits als Wort Gottes, andererseits aber als *die* gute Nachricht ihres Lebens verstanden werden kann. Diese Probleme resultieren letztlich daraus, daß Gott, so vorbehaltlos er sich den Menschen zuwendet, eben doch der „Ganz Andere“, der „Je Größere“ ist, und daß die Menschen, so sehr sie durch Gottes Gnade zu „Hörern des Wortes“ (K. Rahner) verwandelt werden, eben doch Menschen dieser Welt sind, die sich ihre eigenen Gottesbilder zurechtzimmern und ihre Projektionen für die Wahrheit Gottes halten. Die Herausforderung an das Kerygma ist groß: Es kann nur dann glaubwürdig und echt sein, wenn es sowohl von der steten Konzentration auf das Evangelium als auch von der steten Konzentration auf die Adressaten bestimmt ist. Soll das Wort Gottes als Wort des Lebens vernehmbar werden, muß in der Verkündigung gesagt werden, wie das Leben selbst zum Ort der Offenbarung Gottes wird; und soll das Wort des Lebens als Wort Gottes vernehmbar werden, muß in der Verkündigung gesagt werden, inwiefern der *eine* Gott das Geheimnis des menschlichen Lebens ist. Die Qualität der Verkündigung bemißt sich daran, wie gut dies beides gelingt.

## 2. FORMEN DER VERKÜNDIGUNG IM NEUEN TESTAMENT

Das Neue Testament kennt eine Vielzahl von Formen und Gattungen der Verkündigung – nicht nur die Predigt, auch das Streitgespräch und die Katechese, die weisheitliche Sentenz und das theologische Symbolwort, das Selbst-Bekenntnis, die Mahnrede, die prophetische Kritik, den gottesdienstlichen Gesang; und nicht nur das Wort, sondern auch das schweigende Dienen, den tröstenden Beistand, die helfende Tat, die vorbehaltlose Annahme des Nächsten, die gewaltlose Liebe zum Feind, vor allem die symbolträchtigen Zeichenhandlungen Jesu: die Wundertaten, die Einsetzung des Zwölferkreises, die Tischgemeinschaft mit Dirnen, Zöllnern und Sündern, die Störung des Tempelbetriebs, die Fußwaschung, das letzte Mahl mit seinen Jüngern.

All diese Formen und Gattungen dienen der Mitteilung des Evangeliums. Alle haben ihren spezifischen „Sitz im Leben“, ihre spezifischen Ausdrucksmöglichkeiten und Wirkungen. Wo die Logik des Glaubens angefragt wird, muß argumentiert, wo es am Mut zum Christsein fehlt, muß ermahnt, wo die Gnadenerfahrung irritiert ist, muß durch menschliche Zuwendung und gemeinsame Meditation die Nähe Gottes vermittelt, wo Widerstände aufbrechen, muß Geduld geübt und Aggression abgebaut, wo Gottesdienst gefeiert wird, muß gelobt und gedankt, muß der Glaube bekannt und bezeugt werden. Anders könnte das Evangelium in den gegebenen Situationen nicht zur Sprache kommen.

Die christliche Verkündigung braucht ein großes Repertoire an Worten, Zeichen und Taten. Diese Vielfalt bedeutet nicht Beliebigkeit. Sie ist vielmehr zum einen um der Sache der Verkündigung willen gefordert: Das Evangelium ist so vielschichtig und facettenreich, daß es eine Fülle von Sprachformen, Symbolen und Handlungsweisen kreiert, in denen es sich zu artikulieren vermag. Die Vielfalt der Verkündigung ist aber zum anderen auch um ihrer kommunikativen Funktion willen notwendig: Nur wenn das Reden und Handeln jeweils genau auf den Ort und die Zeit der Verkündigung, auf die Situation, die Voraussetzungen und die

Vorbehalte der Adressaten abgestimmt ist, nur wenn jeder einzelne Hörer mit seinen Fragen und Hoffnungen zu seinem Recht kommen kann, nur wenn jede einzelne Kultur mit ihren Werten und Traditionen gewürdigt wird, kann Überzeugungsarbeit geleistet werden.

## 3. DAS ERZÄHLEN ALS ELEMENTARE FORM DER VERKÜNDIGUNG

So vielfältig freilich die Formen der Kerygmas sein müssen, so deutlich sind doch ihre jeweilige Aussagekraft und Relevanz unterschieden. Nicht alle haben den gleichen Rang, nicht alle die gleichen Voraussetzungen, Implikationen und Wirkungen. Die *elementare* Form der neutestamentlichen Evangeliumsverkündigung ist nicht die Katechese, nicht die Schriftauslegung, nicht die Disputation, nicht die argumentative Theologie, noch nicht einmal die Erschließung des Credo, sondern die Erzählung.<sup>1</sup> Das läßt sich unmittelbar an den Evangelien und der Apostelgeschichte ablesen, doch auch an zentralen Partien der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannes-Apokalypse. Worin ist die kerygmatische Relevanz des Erzählens begründet? Drei Antworten zeichnen sich ab: in seinen didaktischen Möglichkeiten, in seiner poetischen Aussagekraft und in seiner Fähigkeit zur Erinnerung von Geschichte.

### a) *Die didaktischen Möglichkeiten des Erzählens*

Seit je haben die Didaktiker auf das Erzählen gesetzt. Worin seine Bedeutung liegt, finden sie durch die Praxis vielfach bestätigt: in der Anschaulichkeit, in der Lebensnähe, in der Dramatik, in der Spannung, in der Eindringlichkeit, in der Verständlichkeit, auch im Beziehungsreichtum, im Assoziationspotential und im Interpretationsspielraum einer jeden guten Geschichte. Erzählungen geben nicht nur zu denken; sie machen betroffen; sie lassen weinen oder lachen; sie erregen Staunen oder Ärgernis; sie laden zur Nachahmung ein

<sup>1</sup> Vgl. H.-J. GÖRTZ, *Beten und Erzählen*, in: M. ALBUS u. a., *Der dreieine Gott und die Menschheit*, Freiburg – Basel – Wien 1989, 115–135.

oder rufen Abscheu hervor – und zwar dadurch, daß sie vor den Hörern und Lesern eine erzählte Welt entstehen lassen, die ihre eigene Faszinationskraft ausübt, indem sie zugleich Identifikationsmöglichkeiten anbietet und Distanzierungen von der erlebten Welt erlaubt. „Das Vermögen, Erfahrungen auszutauschen“, ist, wie Walter Benjamin sagt, die hochgeschätzte, freilich auch stark bedrohte Kunst des Erzählens.<sup>2</sup>

Schon die antiken Rhetorik-Lehrbücher haben von den didaktischen Möglichkeiten des Erzählens gewußt. *Aristoteles*, *Quintilian* und *Cicero* raten einem jeden Redner, die Wirkung seiner Argumente möglichst durch Beispielerzählungen zu untermauern, die aus dem Leben gegriffen sind. Denn jeder Rhetor müsse mit einer Zuhörerschaft rechnen, die nicht ohne weiteres bereit ist, seine Sache zu ihrer eigenen zu machen, und die häufig noch nicht einmal gewillt ist, sich überhaupt anzusprechen, aufrütteln und bewegen zu lassen, geschweige komplizierten Gedankengängen zu folgen; deshalb brauche es Geschichten, die geeignet seien, die Bedeutung der Argumente zu untermauern, die dem Thema angemessene Stimmung aufkommen zu lassen und Motivationen zum gewünschten Handeln zu bieten. Freilich setze dies voraus, daß die Geschichten literarische Qualität haben: sie müssen gut erzählt werden, möglichst kurz und knapp, in jedem Fall stimmig, spannend und ausdrucksstark; sie müssen wahr sein, im Fall fiktiver Erzählungen aber wahrscheinlich sein; sie müssen eine interessante *story* haben; und sie müssen sachbezogen bleiben. Die Erzählung, so fordert Cicero, „muß drei Eigenschaften besitzen: Sie muß kurz, sie muß klar, und sie muß plausibel sein“ (*De Inventione* I 20, 28).

Das rhetorische Argument ist auch für die neutestamentliche Evangeliumsverkündigung relevant, muß es ihr doch darum zu tun sein, ein Publikum zu gewinnen, das keineswegs immer schon von der Notwendigkeit der Umkehr und der Intensivierung des Glaubens, des Hoffens und des Liebens überzeugt ist. Die Missionsreden der Apostelgeschichte, stark von der Handschrift des Lukas gefärbt<sup>3</sup>, liefern zahlreiche Beispiele. Die Pfingstpredigt des Petrus wird von Lukas als ein Musterfall solchen Re-

dens inszeniert (2, 14–36). Der Apostel hat es mit einem Publikum zu tun, das ob der wunderbaren Sprach-Phänomene (2, 1–4) zwischen Staunen, Spott und Skepsis schwankt (2, 7–13). Petrus sucht die Situation zu klären und für das Evangelium zu werben, indem er zwei Geschichten erzählt, die hintergründig miteinander verbunden sind. Die erste Geschichte (2, 16–21) erzählt er mit den Worten des Propheten Joël (3, 1–5). Es ist eine Geschichte, die den Zuhörern, Juden aus aller Welt (2, 5–11.14), vertraut gewesen ist: die Geschichte einer wunderbaren Zukunft, die Gott seinem Volk Israel und allen, die seinen Namen anrufen, bereitet, indem er ihnen seinen heiligen Geist schenkt. Die zweite Geschichte (2, 22–35) erzählt (der lukanische) Petrus mit seinen eigenen Worten, unterstützt durch schriftgelehrte Rekurse auf prophetische (2, 30) Psalmen Davids (16, 8–11; 132, 11; 110, 1). Es ist eine Kurzfassung des Evangeliums: die Geschichte Jesu, die den Hörern in ihren Anfängen nicht unbekannt geblieben ist (2, 22), die sie aber in einem ganz neuen Licht sehen müssen, da Petrus bezeugt, Gott habe diesen Jesus, „den ihr durch die Hand von Gesetzlosen (ans Kreuz) schlagen ließet“ (2, 23), von den Toten auferweckt und zu seiner Rechten erhöht, so daß er jetzt mit der Verleihung des Geistes an die Seinen wahrzumachen beginnt, was Joël vorhergesehen hat (2, 33). Die beträchtliche Wirkung, die Petrus nach lukanischer Darstellung mit seiner Rede bei den Zuhörern erzielt (2, 37–42), resultiert aus dem rhetorischen Geschick ebenso wie aus der theologischen Konzentration des Apostels: Indem er mit dem Joël-Zitat an die geheimen Wünsche, die tiefe Sehnsucht, die große Hoffnung aller Israeliten appelliert, öffnet er sie für die Möglichkeit einer neuen Deutung der Geschichte Jesu (vgl. 2, 22 mit 2, 19 ff.); und indem er bei seinem Kurz-Evangelium von dem ausgeht, was alle wissen, um dann zu dem zu gelangen, was vor Gott gilt, eröffnet er die Möglichkeit, den wahren Glaubens-Sinn der Prophetie Joëls zu verstehen und die Notwendigkeit der Umkehr zu erkennen (vgl. 2, 38. 40 mit 2, 21).

2 W. BENJAMIN, *Der Erzähler*, in: DERS.: *Illuminationen*, Frankfurt/M. 1980, 385–410; 385.

3 Vgl. U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (WMANT 5), Neukirchen-Vluyn 1974 (1961).

Auch Jesus hat sich in seiner Reich-Gottes-Verkündigung die rhetorischen Möglichkeiten des Erzählens zunutze gemacht. Vor allem in den Beispielerzählungen: Es wird für manchen frommen Juden seiner Zeit eine Zumutung gewesen sein, sich mit einem Samariter (Lk 10, 30–35) oder einem Zöllner (Lk 18, 10–14) zu identifizieren. Solche Identifizierungen, die zur Überschreitung problematischer Grenzen führen, sind aber unumgänglich, weil Gott seine Herrschaft als Herrschaft eschatologischen Heiles nahekommen läßt (Mk 1, 15). Die eindeutig positiven Darstellungen des barmherzigen Samariters und des demütigen Zöllners wollen jenen, die sich schwer tun, helfen, den ersten Schritt zu wagen. Ähnlich legt Jesus manche Parabel an. Zum Beispiel das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11–32): Nachdem Jesus zuerst die Geschichte des jüngeren Sohnes erzählt hat, den der Vater entgegen aller Erwartung trotz seiner Schuld wiederum als Sohn annimmt, beginnt er im zweiten Teil die Geschichte des älteren Sohnes zu erzählen, der an der Freude über die Rückkehr seines Bruders Anstoß nimmt. Die zweite Geschichte endet aber offen. Durch diesen Kunstgriff verwickelt Jesus seine Hörer in die parabolische Geschichte, zumal dann, wenn sich die Hörer eher im älteren, heimischen und treuen als im jüngeren, unsteten und sündigen Sohn wiedererkannt haben. Der offene Schluß fordert sie zu einer Reaktion heraus: Wollen sie das Fest der Freude über das Wiederfinden des Verlorenen mitfeiern, oder wollen sie draußen bleiben? Vor diese Frage werden die Hörer gestellt. Das Gleichnis ist aber nicht nur eine Provokation, die zur Stellungnahme zwingt; da es zuvor den Vater mit zwar ungewöhnlichen, aber ungewöhnlich lebenswürdigen Zügen ausgestattet hat, ist es zugleich eine *Einladung* an die Hörer, ihren Widerstand gegen die Güte des Vaters zu überwinden und sich über die Liebe zu freuen, die er dem reuigen Sünder erweist, der ungeachtet seines Weggehens und trotz seiner Sünde immer sein Sohn geblieben ist.

#### b) *Die poetische Kraft des Erzählens*

Ein zweiter Grund für die elementare Bedeutung narrativer Kerymatik ist die poetische Kraft des Erzählens. Gerade an den reinsten Beispielen fiktiver Verkündigungstexte, den Gleichnissen Jesu, wird dies deutlich. Adolf Jülicher hat noch in seinem grundlegenden Werk über die Gleichnisse Jesu, das mit der langen Geschichte allegorisierender Interpretationen abgeschlossen hat, geurteilt: „Ich definiere das Gleichnis als diejenige Redefigur, in welcher die Wirkung eines Satzes (Gedankens) gesichert werden soll durch Nebenstellung einer auf einem anderen Gebiet ablaufenden, ihrer Wirkung gewissen erdichteten Geschichte, deren Gedankengerippe dem jenes Satzes ähnlich ist“<sup>4</sup>. An diesem Urteil, das ganz auf die Didaktik der Gleichnisse abzielt, ist später Kritik geübt worden, bisweilen überscharf, grundsätzlich aber zu Recht. Ist es tatsächlich so, daß Jesus das, was er in den Gleichnissen verkündet, auch anders, in begrifflicher Sprache sagen könnte und nur um der leichteren Verständlichkeit willen parabolisch ausdrückt? Oder gibt es nicht vielmehr auch *in theologicis* eine spezifische Kompetenz der Poesie?<sup>5</sup> Gelingt es nicht dichterischer Sprache, Zusammenhänge sichtbar zu machen, Wirklichkeiten zu erkennen und Wahrheiten zu artikulieren, die wissenschaftlicher, didaktischer, politischer oder technischer, aber auch konfessorischer Sprache zunächst verschlossen bleiben und nur auf dem Wege einer Auseinandersetzung mit poetischer Sprache zugänglich werden? Und sind diese Wirklichkeitsbereiche nicht gerade jene, in denen die „letzten Dinge“ besprochen werden, die alles entscheidenden Fragen nach Schuld und Sühne, Sinn und Hoffnung, Welt und Gott? Nicht nur eine theologische, auch eine philosophisch und rein linguistisch ansetzende Sprachlehre wird dies bejahen müssen, sofern sie sich von den Fesseln positivistischen Denkens gelöst hat.<sup>6</sup>

4 A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu* (1910), Darmstadt 1976, 98.

5 Vgl. G. BADER, *Theologia poetica. Begriff und Aufgabe*: ZThK 83 (1986), 188–237.

6 Vgl. H. LÜBBE, *Bewußtsein in Geschichten*. Freiburg 1972; H. WEINRICH, *Narrative Theologie*: CONC (D) 9 (1973) 329–334; J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, 181–194.

Das hat Konsequenzen für die Einschätzung der Gleichnisse Jesu. Sie könnten nicht nur eine wirkungsvolle, sondern auch eine besonders präzise Form der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu sein. Worin läge aber ihre semantische Prägnanz? Daß sie mit ihrer rhetorischen Wirkung zusammenhängt, braucht nicht bezweifelt zu werden. Nach Mk 1, 15 soll das Nahekommen der Herrschaft Gottes ja zu Umkehr und Glaube führen.<sup>7</sup> Doch ist der Zweck der Gleichnisreden nicht zuerst ein ästhetischer; sie stellen nicht zuerst auf den Imperativ, sondern den Indikativ ab. Was aber können die Gleichnisse als Gleichnis von der Gottesherrschaft sichtbar machen?

Eine Antwort ergibt sich sowohl aus dem metaphorischen als auch aus dem narrativen Charakter der Gleichnisse. Die theologische Pointe *parabolischer* Rede besteht darin, daß sie den eschatologischen und theozentrischen Vorbehalt wahrhaft: Gleichnisse erzählen von Gott und seiner Herrschaft, ohne die Gottheit zu beschwören, wie es mythische Göttergeschichten versuchen; Gleichnisse sind Alltagsgeschichten, die sich allein durch die Situation, in der sie erzählt werden, als Reich-Gottes-Geschichten zu erkennen geben.<sup>8</sup> Doch ist damit noch nicht der Sinn metaphorischen *Erzählens* erklärt. Sein innerer Zusammenhang mit dem großen Thema des Gleichnisses Jesu wird womöglich dann sichtbar, wenn vor Augen steht, daß die Herrschaft Gottes nicht ein Zustand ist, ein Traum oder eine Utopie, sondern ein eschatologischer *Prozeß*, der aus der transhistorischen Zukunft heraus durch Jesus die geschichtliche Gegenwart verändert. Die Prozeßhaftigkeit des Basileia-Geschehens<sup>9</sup> resultiert daraus, daß Gottes Herrschaftsanspruch auf eine Welt trifft, die sich ihm zu verweigern versucht ist; mehr noch resultiert sie daraus, daß Gott, indem er sich barmherzig erweist, keinem anderen Gesetz folgt als dem der eschatologischen Steigerungen, die alle denkbaren Vorstellungen, Ahnungen, Sehnsüchte und Hoffnungen überbieten.

In den Gleichniserzählungen Jesu wird dieser Prozeß, daß Gott seine Herrschaft anmeldet und antritt, nicht nur benannt (wie z. B. in Lk 11, 20), sondern als Prozeß dargestellt. Die Geschichte vom Sämann, der seinen Samen aus-

streut und zunächst nur Mißerfolg und Fruchtlosigkeit sieht, dann aber einen überwältigenden Ernteertrag erzielt (Mk 4, 3 b–8), ist die Geschichte der Herrschaft Gottes, die im Wirken Jesu augenscheinlich gar keinen Raum findet und dennoch zukünftig in größter Fülle vollendet sein wird. Die Geschichte von der Saat, die „automatisch“, ohne daß der Bauer es versteht, aufkeimt, wächst, Körner hervortreibt und erntereif wird (Mk 4, 26–29), ist die Geschichte der Herrschaft Gottes, deren Gegenwart und Zukunft sich ganz allein der Heilsinitiative Gottes verdankt. Die Geschichte von der Einladung zu einem großen Gastmahl, die von den zuerst Gebetenen ausgeschlagen, von den Menschen an den „Straßenecken“ aber angenommen wird (Lk 14, 15–24 par Mt 22, 1–10), ist die Geschichte der Herrschaft Gottes, die sich dank der je größeren Gnade Gottes auch gegen den Widerstand, den Menschen aufrichten, als Heilsherrschaft durchsetzen wird. Die Geschichte der Frau, die alles daransetzt, die eine verlorene Drachme wiederzufinden (Lk 15, 8 f.), ist die Geschichte der Herrschaft Gottes, der seinem Anspruch Recht verschafft, indem er die Sünder zur Umkehr bewegt.

Das theologische Ausdruckspotential dieser und vieler anderer Gleichnisse hängt an der poetischen Kraft, die dem Erzählen innewohnt: In der erzählten Geschichte des Gleichnisses, die Jesus zur Bild-Geschichte der Gottesherrschaft werden läßt, spiegelt sich das eschatologische Geschehen, daß Gott seine Herrschaft antritt. Indem aber Jesus auf diese Weise sichtbar macht, was es mit der Herrschaft Gottes auf sich hat, stellt er unmittelbar den Zuspruch und Anspruch Gottes selbst vor Augen, für den er mit seiner ganzen Basileia-Verkündigung eintritt. Das aber heißt: Indem Jesus Gleichnisse vom Reich Gottes erzählt, informiert er nicht nur seine Zuhörer über das Wesen der Herrschaft Gottes; vielmehr geschieht im Moment des Erzählens, wovon das Gleichnis erzählt: das Nahekommen der Herrschaft Gottes.

7 Vgl. Th. SÖDING, *Glaube bei Markus* (SBB 13), Stuttgart 1987 (1985).

8 Vgl. E. JÖNGEL, *Jesus und Paulus* (HUTH 2), Tübingen 1979 (1962), 135.

9 Vgl. H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft* (SBS 111), Stuttgart 1989 (1983).

c) *Das anamnetische Potential des Erzählens*

Der dritte Grund, weshalb dem Erzählen fundamentale Bedeutung für die Wort-Verkündigung zukommt, liegt an seiner Fähigkeit, Geschichte zu vergegenwärtigen. Nur in der Form einer Erzählung kann die Komplexität geschichtlicher Lebensvorgänge eingefangen und ihre Konkretheit anschaulich gemacht werden. Deshalb ist die Erzählung die große Form der Historiographie, wie in der Antike *Xenophon*, *Tacitus* und *Sueton* bestätigen, in der Neuzeit *Theodor Mommsen*, *Leopold von Ranke*, *Heinrich Treitschke* und vielleicht auch *Golo Mann*.

Die Erinnerung geschichtlicher Vorgänge und Erfahrungen ist aber nicht nur eine der herausragenden Möglichkeiten des menschlichen Geistes, sondern auch eine substantielle Aufgabe der Verkündigung.<sup>10</sup> Denn die Bibel bezeugt Gott als den, der sich *in* der Geschichte offenbart: in der Geschichte eines Menschen, einer Familie, eines Stammes, eines Volkes, in der Geschichte der ganzen Menschheit. Den entscheidenden Grund für die Geschichtlichkeit der Offenbarung nennt *Augustinus*: Gott „spricht durch Menschen nach Menschenart, weil er, indem er so redet, uns sucht“ (*De Civitate Dei* XVII 6,2). Umgekehrt sieht das Neue Testament die Menschen als Wesen, deren Identität weder in den Tiefen einer göttlichen Seele noch in den Höhen einer jenseitigen Geistes-Welt zu suchen ist, sondern in der Kontingenz ihrer geschichtlichen Lebenszusammenhänge.

Ist aber die menschliche Geschichte der Ort und das Medium der Offenbarung wie der Erfahrung Gottes, so muß auch diese Geschichte als Geschichte zum zentralen Thema der Evangeliumsverkündigung gemacht werden. Die Geschichte Gottes mit den Menschen muß als Geschichte der Menschen mit Gott erinnert und vergegenwärtigt werden. Damit ist die große Herausforderung kerygmatischer Geschichtserzählung genannt. Sie liegt in einem Doppelten: Einerseits muß sie die Erinnerung an die entscheidenden Fakten, die wichtigen Daten, die ausschlaggebenden Motive, die großen Zusammenhänge des historischen Geschehens wachhalten; andererseits aber muß sie

das geschichtliche Handeln Gottes als Wirklichkeit der Geschichte wahrzunehmen und mitzuteilen versuchen, ohne Gottes Handeln kategorial festzulegen.

Vorbildlich geschieht dies in den neutestamentlichen Evangelien. Beispiel Matthäus<sup>11</sup>: Ohne im neuzeitlichen Sinn eine *vita Jesu* zu liefern, hält er doch die entscheidenden Daten der Historie fest, die Geburt Jesu, seine Taufe im Jordan, sein öffentliches Wirken in Galiläa und Jerusalem, seine Verurteilung durch Pilatus, seine Hinrichtung am Kreuz. Gleichzeitig aber nimmt der Evangelist in seiner Erzählung den christlichen Glauben ernst, daß der Sinn des irdischen Wirkens, Leidens und Sterbens Jesu nur im Lichte des Ostergeschehens aufleuchtet; er realisiert, daß der, dessen Geschichte er in seinem „Buch“ (1, 1) erzählt, der Immanuel ist, der „Gott mit uns“ (1,23): der erhöhte Herr, der den Seinen zusagt, mitten unter ihnen zu sein, wenn auch nur zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind (18,20; vgl. 28,16–20).

Geschichte wird freilich nicht nur im Evangelium erinnert, sondern auch im Credo. 1 Kor 15,3–5, das vielleicht älteste Glaubensbekenntnis der Urgemeinde<sup>12</sup>, ist nicht nur eine Kurzformel, sondern zugleich eine Kurzgeschichte des Glaubens: Er starb – er wurde begraben – er ist auferweckt worden – er ist erschienen. Der Tod Jesu und sein Begräbnis werden als *bruta facta* in Erinnerung gerufen. Gleichzeitig wird freilich gesagt, daß die Geschichte Jesu mit seinem Tod nicht ihr Ende, sondern einen ganz neuen Anfang gefunden hat, der auch diesem Ende Sinn verleiht: Die Auferweckung Jesu von den Toten läßt den Tod Jesu vor Gott das werden, was er nach der Intention Jesu sein sollte – eine Aufgipfelung seiner Hingabe an die Menschen, die sie aus der Macht der Sünde zu befreien vermag. Gleichzeitig setzt das transhistorische Geschehen der Auferweckung eine neue Geschichte in Gang: Mit der Erscheinung vor Kephas und den Zwölfen ermöglicht Jesus die Verkündigung des Evange-

10 Vgl. H. SCHÜRMAN, *Anamnese als kirchlicher Basisvorgang*, in: J. SCHREINER – K. WITTSTADT (Hg.), *Communio Sanctorum*. FS P.-W. Scheele, Würzburg 1988, 97–102.

11 Vgl. U. LUZ, *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, Neukirchen-Vluyn 1993.

12 Vgl. J. KREMER, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi* (SBS 17), Stuttgart 1970 (1966).

liums und die Konstituierung des eschatologischen Gottesvolkes, das in der Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes versammelt ist.

#### 4. DIE BEFÄHIGUNG ZUM ERZÄHLEN

So wichtig aber das Erzählen für die Verkündigung sein mag – wer beherrscht die Kunst des Erzählens? Welcher Voraussetzungen bedarf es, um nicht nur eine gute Geschichte zu erzählen, sondern ein guter Erzähler zu werden? Im Neuen Testament gibt es eine Geschichte, die von der Befähigung zum Geschichten-Erzählen handelt: Mk 5, 1–20, die Heilung des Besessenen in Gerasa. Die Perikope baut einen großen Spannungsbogen auf. Am Anfang wird in bewegend einfachen Worten von einem Menschen erzählt, der von einem unreinen Geist besessen ist, in einsamen Grabhöhlen lebt, immer wieder an Ketten gelegt worden ist, immer wieder seine Ketten zerbrochen hat und sich nur durch unartikulierte Schreie artikulieren kann (5, 1–5); am Schluß aber heißt es, daß dieser Sprachlose zu sprechen gelernt hat und im ganzen Gebiet der Dekapolis eindrucksvoll verkündet, „was Jesus ihm Großes getan hat“ (5, 19f.).

Was ist geschehen, daß diese Entwicklung möglich geworden ist? Entscheidend war die Begegnung mit Jesus. Der Mann mußte von seiner Besessenheit befreit, er mußte zu sich selbst gebracht werden. Das konnte nur durch

Jesus geschehen. Denn Jesus wird in Mk 5, 1–20 als der Sohn Gottes (5, 7) porträtiert, der die Mächte des Chaos bannt, indem er der Herrschaft Gottes zum Durchbruch verhilft. Dies mußte dem Besessenen aufgehen: Er mußte nicht nur die Erfahrung seiner Heilung gemacht, ihm mußte eingeleuchtet haben, daß es sein Kyrios (5, 19) gewesen ist, der ihn gesund gemacht hat. Nur deshalb kann er die Geschichte seiner Heilung erzählen. Doch kommt ein weiteres Moment hinzu. Überraschenderweise endet die Erzählung damit, daß der Geheilte zwar Jesus bittet, bei ihm bleiben, also sein Jünger werden zu dürfen, Jesus aber diese Bitte ablehnt und ihn statt dessen mit der Verkündigung der Dekapolis beauftragt. Wie immer dieser eigenartige Zug der Erzählung formkritisch und theologisch zu deuten ist: Er zeigt, daß zur Erfahrung der Heilung durch den Gottessohn Jesu noch die Berufung durch Jesus treten muß, damit der Geheilte verkündigen kann. Anders gesagt: Ist die Heilung die Voraussetzung dafür, daß der Mann eine Geschichte erzählen kann, so ist die Berufung die Voraussetzung dafür, daß diese Geschichte Verkündigung wird. Beides muß zusammenkommen.

Immer dort aber, wo Menschen die Nähe Jesu als Möglichkeit der Ich-Werdung erfahren und den Auftrag zur Weitergabe dieser Erfahrung vernommen haben, da können sie auch Geschichten erzählen, die das Evangelium lebendig machen.