

# Das geschriebene und das mündliche Evangelium

von HARDING MEYER

(Vorlesung, gehalten auf dem 1. Pastorkolleg des Bundes der Synoden vom 18. 7. — 21. 7. 1961 in São Leopoldo).

Das Zeugnis der Apostel, durch das die Urkirche entstand und das uns in schriftlicher Form im neutestamentlichen Kanon überliefert ist, war ursprünglich ein mündlich verkündigtes Wort.

Wo heute Glaube geweckt und bewahrt, Kirche gegründet und erhalten werden soll, muss grundsätzlich dasselbe geschehen wie zur Zeit der Apostel und der Urchristenheit: das Evangelium von Jesus Christus muss als *mündliches* Evangelium, als *mündliches* Wort ertönen. Das geschriebene Evangelium ist — in seiner mündlichen Vorgestalt — wohl das kirchengründende und — erhaltende Wort der *apostolischen* Zeit. Es ist aber als *solches*, als das bloss geschriebene Wort noch nicht das kirchengründende und — erhaltende Wort *unserer* Zeit. Um das zu sein, muss dieses apostolische Wort neu gesprochen werden.

Woh! niemand hat das deutlicher gesehen und stärker betont als LUTHER. Hier hat die bekannte Formel "viva vox evangelii" ihren Ort, die zwar in diesem — lateinischen — Wortlaut als authentisch Luther'sche Formel noch nicht belegt ist, der Sache nach jedoch durchaus als treffendes Stichwort für Luthers Gedanken angewandt werden darf. Besonders in seinen frühen Jahren hat Luther immer wieder darauf hingewiesen, dass das Evangelium "viva vox" zu sein habe. Bereits 1521, in seiner Antwort an Ambrosius Catharinus, fügt er seiner ekklesiologischen Grundformel "tota vita et substantia ecclesiae est in verbo Dei" hinzu: "non de evangelio scripto sed vocali loquor". (WA 7, 721). In einer Predigt aus dem Jahre 1523 sagt er: "Evangelion aber heysset nichts anders, denn ein predig und geschrey von der genad und barmhertzikeytt Gottis, durch den herren Christum mit seynem todt verdienet und erworben. Und ist eygentlich nicht das, das ynn büchern stehet und ynn buchstaben verfasset wirtt, sondernn mehr eyn mündliche predig und lebendig wortt, und eyn stym, die da ynn die gantz welt erschallet und offentlich wirt aussgeschryen, das mans umberal höret." (WA 12,259). Es liegt Luther so viel daran, dass er zögert, das Neue Testament überhaupt eine "Schrift" zu nennen. Eigentlich ist nur das Alte Testament "Schrift". Er schreibt am selben Orte, einer Predigt und Auslegung des 1. Pe-

trusbriefes: "Denn wie wol beydes (sc. das Alte und das Neue Testament) dem buchstaben nach ist auff papyr geschrieben, so soll doch das Evangelion odder das new Testament eygentlich nicht geschrieben, sondern ynn die lebendig stym gefasset werden, die da erschalle und überal gehört werde ynn der welt.

Das es aber auch geschrieben ist, ist aufs überfluss geschehen. Aber das alte Testament ist nur ynn die schrift verfasst, und drumb heysst es 'ein buchstab', und also nennens die Apostel 'die schrift', denn es hatt alleyn gedeuttet auff den zukunfftigen Christum. Das Evangelion aber ist eyn lebendig predig von Christo, der da kommen ist." (ib. S. 275) Noch knapper heisst es in der Adventspostille von 1522: "Denn das newe testament solt eygentlich nur leylich lebendige wort seyn und nitt schrift; derhalben auch Christus nichts geschrieben hatt..." (WA 10 I 2, 35)

Warum wird hier so stark die Notwendigkeit betont, dass das Wort des Evangelium mündliches Wort werde? Können wir nicht alle von uns und anderen sagen, dass ein still für sich gelesener biblischer Text oder auch die blosser Lesung eines Schriftabschnittes Menschen ganz unmittelbar treffen, überführen und trösten kann? Werfen wir, um hier klarer zu sehen, einen kurzen Blick in das 12. Kapitel des 8. Buchs der Augustin'schen Konfessionen. Es ist geradezu eine Fundstelle dafür, dass durch das private Lesen der Bibel Bekehrung sich vollziehen kann. Es ist die bekannte Stelle, in der Augustin davon erzählt, wie er in Tränen der Sehnsucht und Verzweiflung unter einem Feigenbaum sitzt und die bange Frage zu Gott emporschickt: "Wie lange noch, Herr? Wirst du zürnen bis zum Ende? ... Warum nicht heute? Warum nicht in dieser Stunde das Ende meiner Schmach?" "In diesem Augenblick hört er die Stimme eines Kindes: "Tolle, lege!" Sogleich steht er auf, um zur Bibel zu greifen. Er tut dies in einer bestimmten Erwartung; denn kurz zuvor hatte er die Vita Antonii gelesen, und in ihrem Lichte sieht er das, was ihm jetzt widerfährt. Er schreibt: "Denn von Antonius hatte ich gehört, wie er bei einer Evangelienlesung, zu der er sich von ungefähr eingefunden hatte, die Worte 'Geh hin, verkaufe alles, was du hast, gib es den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben; und komm und folge mir nach', als wäre es *für ihn gemeint* (tamquam sibi diceretur), was man da las, sich zur Mahnung genommen und bei diesem Gottespruch sogleich zu Dir gekehrt hatte." In der Erwartung also, dass er in der Bibel ein Wort finde, das "gleichsam zu ihm selbst" gesagt wäre, geht Augustin hin, schlägt die Bibel auf und findet das Wort aus Röm. 13,13: "Nicht in Fressen und Saufen, nicht in Kammern und Unzucht, nicht in Hader und Neid; sondern ziehet an den Herrn Jesus Christus und wartet des Leibes, doch also, dass er nicht geil werde." Und damit vollzieht sich — nach Augustins Selbstzeugnis — seine Bekehrung. Denn dieses Wort, ursprünglich nicht an Augustin, sondern vor über 300 Jahren von Paulus an die römische Gemeinde gerichtet, wird von ihm "tamquam sibi dictum" aufge-

nommen, als an ihn persönlich gerichtet, dessen Streben ganz auf berufliche Ehre und eine standesgemässe Heirat ausgerichtet war.

Es ist aufschlussreich, diese Stelle der "Konfessionen" noch ein wenig weiter zu verfolgen. Augustin eilt unmittelbar nach seinem Bekehrungserlebnis zu seinem Freund Alypius, erzählt von seinem Erlebnis und liest ihm den entscheidenden Text vor. Dem Alypius jedoch, der auch noch nicht bekehrt war und sich in einem ganz ähnlichen Stadium des Suchens befand, sagt Röm. 13,13 gar nichts.

Augustin gibt dafür die Erklärung, dass sein Freund durch seine "sittliche Verfassung" "sich schon sehr lange zu seinen Gunsten von mir unterschieden hatte". Das Wort aus dem Römerbrief konnte von Alypius nicht als "gleichsam zu sich selbst gesagt" verstanden werden. Statt dessen spricht ihn in diesem Augenblick der nachfolgende Vers aus demselben Brief an: "Des Schwachen im Glauben aber nehmt euch an..." (Röm. 14,1). Augustin schreibt: "Quod ille ad se retulit..." Und jetzt folgt auch für Alypius die Bekehrung: er "trat dem Entschluss und Vorsatz zum Guten bei", heisst es.

Das alles mag auf den ersten Blick so scheinen, als vollzöge sich hier Bekehrung kraft des bloss geschriebenen Evangelium. In Wahrheit jedoch wirkt hier nicht das bloss geschriebene Wort, sondern bereits die "viva vox evangelii", das "mündlich Wort", wie Luther sagen würde. Es ist ja nicht mehr das vom Evangelisten schriftlich fixierte oder das von Paulus an die römische Gemeinde gerichtete Wort, das Antonius, Augustin oder Alypius trifft, sondern es ist ein anderes, ein an sie selbst gerichtetes Wort. Es kommt hier also etwas zu dem geschriebenen Wort hinzu, das dieses aus der Vergangenheit und puren Schriftlichkeit erlöst und an Menschen richtet, die von ihm ursprünglich nicht angeredet waren.

Was hier zum geschriebenen Worte hinzutritt, ist die *Auslegung*, das "ad se referre", wie Augustin sehr richtig bemerkt. Das geschriebene Wort wird also zum ausgelegten Wort, das "evangelium scriptum" zum "evangelium vocale", und als solches erst wirkt es Glaube, wirkt es Bekehrung.

Wer ist es nun, der — in diesen Fällen — die Auslegung, oder sagen wir mit Luther, die Vermündlichung des Wortes vollzieht? Man könnte sagen: der Leser. Oder auch: die Situation des Lesers. Am besten vielleicht beides: der Leser auf Grund der Situation, in der er steht, und die ihm das "ad se referre" eines Textes ermöglicht. Sie ist es ja letztlich, die dem *reichen* Antonius Mt. 19, 21, dem *ehrgeizigen* Augustin Rö 13, 13 und dem *zum Glauben zu schwachen* Alypius Rö 14, 1 als zu ihnen selbst gesagt erschliesst.

In seinem, für unsere Frage sehr wichtigen Büchlein "Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem" beschreibt G. EBELING folgendes persönliches Erlebnis: als er gegen Kriegsende beim deutschen Militär die Nachricht vom Tode Hitlers vernahm, bat er die anwesenden Kameraden,

etwas aus der Bibel vorlesen zu dürfen und wählte dazu Jes. 14, das Triumphlied über den Sturz des Königs von Babel, das er ohne ein zusätzliches interpretierendes Wort vortrug. "Das Schweigen — sagt EBELING im Blick auf seine damaligen Hörer —, das der Verlesung folgte, bezeugte, wie sehr es zum Hören gekommen war." (S. 11 f) Auch hier war nicht das "evangelium scriptum" laut geworden, sondern die "viva vox evangelii". EBELING weist mit Recht darauf hin, dass sich hier "in ganz entschiedener Weise, wenn auch implizit, so etwas wie Auslegung" vollzogen habe. Die "Unmittelbarkeit, mit der der Text zum Reden" gekommen war, beruhte "auf der tatsächlichen oder vermeintlichen Gleichheit der gegenwärtigen Situation mit derjenigen, in der das Wort seinen ursprünglichen historischen Ort hatte". (S. 11 f)

Dass in allen angeführten Fällen die Situation es ist, die den Schrifttext auslegt, zeigt folgende einfache Überlegung: hätte der reiche Antonius oder der ehrgeizige Augustin statt Mt. 19, 21 oder Röm. 13, 13 Jes. 14 gehört oder gelesen, so hätte der Text nicht zu ihm gesprochen. Er wäre stumm geblieben, ebenso wie für Alypius Röm. 13, 13 stumm geblieben war. Und umgekehrt: hätte man gefangenen Soldaten, die wirklich keine Reichtümer den Armen zu geben hatten, Mt. 19, 21 vorgelesen, so hätte ihnen dieser Text nichts gesagt.

Die Situation des Hörers ist es also, die in ihrer Gleichheit mit der historischen Situation des Textes ein blosses Schriftwort zum Reden bringt. Besteht diese Situationsgleichheit nicht oder hört sie auf zu bestehen, so verstummt der Text. Wie wenig Aufmerksamkeit würde z. B. die Verlesung von Jes. 14 *heute, etwa* vor deutschen oder brasilianischen Soldaten finden!

Was mit diesen Beispielen und Überlegungen gesagt werden soll, ist folgendes: wenn eine blosses Schriftlesung den Menschen richtend und tröstend treffen kann und auch trifft, so ist das keineswegs ein "Einwand dagegen, dass sich die christliche Verkündigung grundsätzlich in Auslegung vollzieht" (EBELING, a.a.O. S. 12).

Es ist — im Gegenteil! — gerade ein Beweis *dafür*. Wo immer ein Schriftwort einen Menschen trifft, hat sich Auslegung vollzogen. Und wo immer ein Schriftwort einen Menschen erreichen, treffen und trösten soll, da *muss* es *ausgelegtes*, "mündlich" Wort sein. Die Sonntagspredigt, die ausführlich einen Bibeltext interpretiert, die kürzere Entfaltung eines Schriftworts in der Hausandacht, die literarische Meditation über eine Perikope, all das sind nur besonders explizite Vollzugsweisen dessen, was überall dort geschehen muss, wo das Wort der Schrift den Menschen treffen soll, nämlich *Auslegung*.

Fragen wir genauer nach dem Grund dafür, dass das schriftliche Evangelium zum mündlichen, d. h. ausgelegten Evangelium werden muss, so ist eine doppelte Antwort zu geben: die Notwendigkeit der Schriftauslegung liegt einmal in der *Komplexität* des Kanons, zum anderen in der *Geschichtlichkeit* der Offenbarung. Das soll im Folgenden genauer entfaltet werden.

## *Die Komplexität des Kanons als Grund der Schriftauslegung.*

Selbst der strenge Biblizismus gibt zu, dass es überall dort der Auslegung bedarf, wo die Bibel den sprachlichen und vorstellungsmässigen Selbstverständlichkeiten ihrer Entstehungszeit verhaftet ist. So werden z.B. die Geschehnisse der Zeitgeschichte, auf die die Bibel sich bezieht, ohne erklärend darauf einzugehen zu brauchen, für uns heute verdeutlicht werden müssen. Ebenso verhält es sich mit der Fülle der Gedanken und Begriffe, die sich auf den jüdischen Kultus und die jüdische Frömmigkeit beziehen.

Aber nun gibt es im Neuen Testament nicht nur schwerverständliche Stellen dieser Art, bei denen ein kurzer erklärender Hinweis ausreicht, um sie für uns verständlich zu machen. Es gibt darüber hinaus das für den einen natürliche, für den anderen erstaunliche und für den dritten vielleicht erschreckende Phänomen der Komplexität und inneren Widersprüchlichkeit des neutestamentlichen Kanons. Angesichts dieses Phänomens wird die Dringlichkeit der Auslegung besonders deutlich. Wir können nicht *unausgelegt* heute Röm. 3, 28 und morgen Jak. 2, 14 verlesen. Wir können ebensowenig Phil. 2,7 und Apg. 2,22 unerklärt nebeneinander stellen oder eschatologische Darstellungen der Johannesoffenbarung neben bestimmten Aussagen des Johannesevangelium (3,18 f; 3,36; 5,24) stehen lassen. Tuen wir es trotzdem, so schüttelt der Hörer den Kopf, weil er gar nichts mehr versteht, oder aber er beginnt nun selbst auszulegen, indem er die eine Stelle ablehnt und die andere behält oder eine gedankliche Vereinigung der auf den ersten Blick widerstreitenden Gedanken sucht. Es bleibt hier einfach keine Wahl. Das geschriebene kanonische Wort in seinen Unausgeglichenheiten und Widersprüchen muss im Munde eines jeden Verkündigers, der sich wirklich dafür verantwortlich weiss, dass dieses Wort gehört, verstanden und angenommen wird, zum ausgelegten Wort werden.

Damit aber löst sich vor unseren Augen der Kanon als uniforme, in sich geschlossene, einheitliche Grösse, mit der man als ganzer operieren kann, auf. Und die Frage stellt sich: worauf sollen wir nun unsere Verkündigung beziehen? Wo liegt nun der Quellort und die Richtschnur unserer Predigt, wenn der neutestamentliche Kanon en bloc es nicht mehr sein kann?

Aber dieser Frage schiebt sich für den Theologen reformatorischen Bekenntnisses zunächst noch eine andere vor. Wie steht es bei dieser Sicht der Dinge mit dem reformatorischen Schriftprinzip, dem "sola scriptura"? Ist nicht der Sinn dieses Prinzips der, dass man bei aller Verkündigung und Lehre grundsätzlich von der Schrift, so wie sie uns als ganze vorliegt, also bei dem als Einheit gesetzten neutestamentlichen Kanon ausgehen soll und darf? Stand nicht für die Reformatoren, als sie das "sola scriptura" zur methodischen Basis aller theologischen und kerygmatischen Aussagen machten, der Kanon "extra controversiam"? Im Blick auf das Ganze der reformatorischen Theologie und Theologen wird man das

zugeben müssen. Der Kanon war für sie kein Problem. Und so konnte man unkritisch das "sola scriptura" dem römisch-katholischen "Schrift und Tradition" entgegensetzen. Unsere Bekenntnisschriften formulieren in diesem Sinne: "Credimus, confitemur et docemus unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse quam prophetica et apostolica scripta cum Veteris tum Novi Testamenti, sicut scriptum est: Lucerna pedibus meis verbum tuum et lumen semitis meis. Et divus Paulus inquit: Etiamsi angelus de coelo aliud praedicet evangelium, anathema sit." (FC, Epitome, Von dem summarischen Begriff... 1)

In dieser Aussage und ihrer weiteren Entfaltung innerhalb des Einleitungsteils der Epitome, die sich gegen das röm.-katholische Traditionsprinzip richtet, ist übersehen, dass der Kanon selbst ja eine nicht schon von den Aposteln und Propheten, sondern erst von der frühkatholischen Kirche geschaffene Einheit ist und damit selbst — als Block — *Tradition* darstellt. Es ist darin übersehen, dass die Grenzen des Kanons über die prophetische und apostolische Lehre und Verkündigung hinausgehen. Ein kritikloses Aufnehmen des Kanons als ganzen wäre darum bereits eine Übernahme kirchlicher Tradition und damit ein Mitübernehmen nach- und unapostolischen Gedankengutes. Man wird es ganz scharf so formulieren können: das kritiklose Anwenden des reformatorischen Schriftprinzips ist bereits die Preisgabe desselben.

Dass ein solches Anwenden des Schriftprinzips nicht der eigentliche reformatorische Sinn dieses Prinzips sein kann, versteht sich von selbst. Ein Blick auf Luthers Stellung zum Kanon zeigt das sehr deutlich. Bei ihm erkennt man die Radikalität und Neuheit des genuin reformatorischen Schriftprinzips, das nicht Halt macht vor den Grenzen eines kirchlich festgesetzten Kanon. Zwar kann Luther mit Nachdruck auch von der perspicuitas der Schrift reden. Aber das bedeutet für ihn alles andere als Kritiklosigkeit gegenüber dem Kanon als ganzem. "Sein unbestechlicher Wahrheitssinn — schreibt E. BRUNNER — liess es ihm nicht zu, die tiefen Unterschiede im Offenbarungsgehalt der Hl. Schrift zu übersehen und eine allgemein-gleichmässige, eine formale Schriftautorität zu proklamieren." (Dogmatik Bd. 1, 2. Aufl. S. 115 f)

Bekannt sind Luthers Umstellungen in der Reihenfolge der neutestamentlich-kanonischen Bücher. Den Hebräerbrief rückt er aus dem Corpus Paulinum heraus, und den Jakobusbrief setzt er vor den Judasbrief ans Ende der katholischen Briefe. Darüber hinaus fällt er kritische, zum Teil sogar recht scharfe Urteile über den apostolisch-evangelischen Wert der Evangelien und der übrigen neutestamentlichen Schriften. Er kommt sogar zu einer Wertskala der neutestamentlichen Bücher, die, hätte er sie als Massstab einer Anordnung und Auswahl der neutestamentlichen Schriften genommen, die Reihenfolge vollkommen geändert und die Zahl erheblich reduziert hätte. Sein scharfes Urteil über den Jakobusbrief aus den Tischreden ist berühmt: "Jeckel wollen wir schir aus der bibel stossen hie tzu Wittemberg... Es ist der papisten epi-

stel . . ." (WA TR 5, Nr. 5974) "Ich werde ein mal mit dem Jekel den offen hitzen . . ." (WA TR 5, Nr. 5854) Die genauere Begründung dieses Urteils gibt er in seiner "Vorrhede auff die Episteln Sanct Jacobi unnd Judas" aus dem Jahre 1522: "Aber, das ich meyn meynung drauff stelle, doch on ydermans nachteyl, acht ich sie (sc. die Epistel des Jakobus) fur keyns Apostel schrifft, unnd ist das meyn ursach. Auffs erst, das sie stracks widder Sanct Paulon unnd alle ander schrifft, den wercken die rechtfertigung gibt, und spricht, Abraham sey aus seynen wercken rechtfertigt worden, da er seynen son opffert, So doch sanct Paulus Ro. 4 da gegen leret, das Abraham on werck sey rechtfertigt worden, alleyn durch seynen glauben . . . Darumb diser mangel schleusst, das sie keyns Apostel sey. Auffs ander, das sie will Christen leutt leren, unnd gedenckt nicht eyn mal ynn solcher langer lere, des leydens, der aufferstehung, des geysts Christi, er nennet Christum ettlich mal, aber er leret nichts von yhm, sondern sagt von gemeynem glawben an Gott, Denn das ampt eyns rechten Apostel ist, das er von Christus leyden und aufferstehen und ampt predige, unnd lege des selben glawbens grund, wie er selb sagt Johan. 18 yhr werdet von myr zeugen . . . Aber diser Jacobus thutt nicht mehr, denn treybt zu dem gesetz und seynen wercken, und wirfft so unordig eyns yns ander, das mich dunckt, es sey yrgent eyn gut frum man gewesen, der ettlich spruch von der Aposteln Junger gefasset, unnd also auffs papyr geworffen hat, oder ist villeicht aus seyner predigt von eynem andern beschrieben, Er nennt das gesetz eyn gesetz der freyhey, so es doch Paulus eyn gesetz der knechtschafft, des zorns, des tods und der sund nennet." (WA DB 7, 384 und 386) Im gleichen Jahre schreibt Luther das bekannte Wort: "Darumb ist sanct Jacobs Epistel eyn rechte stroern Epistel gegen sie (sc. gegenüber dem Joh.-Evangelium, dem Römer-, Galater-, Epheser- und 1. Petrus-Brief); denn sie doch keyn Evangelisch art an yhr hat." (WA DB 6, 10)

Ebenfalls kritisch, wenn auch weniger scharf, urteilt Luther über den Judas-Brief: "Die Epistel aber Sanct Judas, kan niemant leugnen, das eyn auszog oder abschrift ist aus Sanct. Peters ander Epistel, so der selben alle wort fast gleych sind. Auch so redet er von den Aposteln, als eyn junger lengist her nach, Und furet auch spruch und geschicht, die ynn der schrifft nyrgend stehen, wilchs auch die alten veter bewegt hat, dise Epistel aus der Hewptschritt zu werffen, Datzu so ist der Apostel Judas ynn kriechische sprach nit komen, sondern ynn Persenlandt, als man sagt, das er ia nicht kriechisch hatt geschrieben. Darumb ob ich sie wol preysse, ist doch eyn unnötige Epistel unter die hewt bucher zu rechen, die des glawbens grund legen sollen." (WA DB 7,386)

Auch die Offenbarung des Johannes ist für Luther kein apostolisches Buch. Die in ihr gegebenen Weissagungen haben noch keine sichere Auslegung erfahren und sind darum vorerst noch "verborgene, stumme Weissagung", die in der Christenheit "noch nicht zu jrem nutz und frucht" gekommen sind. (WA DB 7,408)

Allgemein schreibt Luther in seiner Vorrede zum Neuen Testament aus dem Jahre 1522 über die rechten und edelsten Bücher und gibt damit eine Wertskala der neutestamentlichen Schriften, die beinahe etwas wie eine Auswahl darstellen könnte: "Aus disem allen kanstu nu recht urteylen unter allen buchern, und unterscheyd nehmen, wilches die besten sind. Denn nemlich ist Johannis Evangelion unnd Sanct Paulus Epistelln, sonderlich die zu den Romern, und sanct Peters erste Epistel der rechte kern und marck unter allen buchern, wilche auch billich die ersten seyn sollten, und eym iglichen Christen zu ratten were, das er die selben am ersten und aller meysten lese, und yhm durch teglich lessen so gemeyn mechte, als das teglich brott, Denn ynn disen findistu nicht viel werck unnd wunderthatten Christi beschrieben, Du findist aber gar meysterlich aussgestrichen, wie der glawbe an Christum, sund, tod und helle uberwindet, und das leben, gerechtigkeit unnd seligkeit gibt, wilchs die rechte artt ist des Evangeli... Denn wo ich yhe der eyns mangelln sollt, der werck odder der predigt Christi, sso wollt ich liber der werck, denn seyner predigt mangelln, Denn die werck hulffen myr nichts, aber seyne wort die geben das leben, wie er selbs sagt. Weyl nu Johannes gar wenig werck von Christo, aber gar viel seyner predigt schreybt, widderumb die andern drey Evangelisten viel seyner werck, wenig seyner wort beschreyben, ist Johannis Evangelion das eynige zartte recht hewbt Evangelion und den andern dreyen weyt fur zu zihen und hoher zu heben. Also auch Sanct Paulus und Petrus Epistelln, weyt uber die drey Evangelia Matthei, Marci und Luce furgehen.

Summa, Sanct Johannis Evangeli und seyne erste Epistel, Sanct Paulus Epistel, sonderlich die zu den Romern, Galatern, Ephesern, unnd Peters erste Epistel, das sind die bucher, die dyr Christum zeygen, und alles leren, das dyr zu wissen nott und selig ist, ob du schon kein ander buch noch lere nummer sehest noch horist..." (WA DB 6,10)

Wir sehen also immer wieder, dass Luther keineswegs vor dem Kanon Halt macht. Seine Haltung gegenüber dem neutestamentlichen Kanon als ganzem ist ganz die Haltung, die er einem Stück ehrwürdiger kirchlicher Tradition gegenüber einnehmen würde. Er respektiert ihn, dringt aber zugleich kritisch in ihn ein, löst ihn bis zu einem gewissen Grade auf und formt ihn gleichsam neu. Er kommt so zu etwas wie einem kritisch gesichteten und reduzierten Kanon. Aber das ist noch nicht alles. Trotz aller Kritik an einzelnen Büchern des Kanons hat Luther den Weg eines Marcion nie einzuschlagen versucht. Er scheint sehr genau gewusst zu haben, dass die Komplexität des Kanons durch eine quantitative Reduktion niemals aufgehoben werden kann.

Der Weg aus der Komplexität und inneren Widersprüchlichkeit des historischen Kanons heraus kann nur der Weg einer kritischen Auslegung dieses Kanons sein. Dazu bedarf es freilich nun eines Kriterium, eines "*Kanon im Kanon*".



In diesem, heute schon recht gebräuchlich gewordenen Begriff geht es nicht um eine quantitative Reduktion des Kanons. Der Begriff "Kanon" wird hier in einem doppelten Sinne gebraucht, einmal im traditionellen Sinne, nämlich als historische Sammlung der neutestamentlichen Schriften, zum anderen im ursprünglichen Sinne des griechischen Wortes "kanóon", d. h. als "Richtschnur", "Massstab". Im ersten Sinne ist es also ein quantitativer, im zweiten Sinne ein qualitativer Begriff. Es gilt in der jeweiligen Auslegung des geschriebenen Wortes mit einem "kanóon" den Kanon kritisch zu überprüfen und das Rechte vom Falschen zu scheiden. Der geforderte "kanóon im Kanon" ist also ein *sachlicher*, ein *theologischer Massstab* der Schriftauslegung. Er ist, wie man ihn zutreffend genannt hat, ein "hermeneutischer", d. h. ein der rechten Auslegung der Schrift dienender "kanóon". (vgl. EBELING, a.a.O. S. 55 u.ö.)

Diesen qualitativen Kanon im quantitativen Kanon, diesen hermeneutischen im historischen Kanon hat Luther gesucht. Für ihn war es "Jesus Christus" oder das "Evangelium".

Christus ist für Luther der "rex scripturae". "Die gantze heilige schriefft gehet auff ihn". (WA 33,19) Christus ist in der Schrift das, was der Mittelpunkt im Kreise ist, so stellt er es in der Auslegung des 3. Kapitels des Joh.-Evangelium von 1538-1540 dar. Christus ist "der punct im Circkel, da der gantze Circkel ausgezogen ist, und auff ihn sehet, und wer sich nach ime richtet, gehort auch drein. Den er ist das mittel punctlein im Circkel, und alle Historien in der heiligen schriefft, so sie recht angesehen werden, gehen auff Christum." (WA 47,66) Wäre Christus nicht in der Schrift, so wäre diese inhaltlos geworden. "Summum mysterium proditum est, Christum filium Dei factum hominem, . . . Christum pro nobis passum et regnaturum aeternaliter . . . Tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis invenies?" (WA 18,606)

Weil Christus "rex" und "dominus" der Schrift ist, der Mittelpunkt im Kreise, ohne den die ganze Hl. Schrift ihres Inhaltes beraubt wäre, darum ist nun auch Christus der hermeneutische Kanon bei der Auslegung aller Teile und Aussagen der Schrift. Es gilt darum, wie Luther in den "Dictata super Psalterium" von 1513-1516 sagt: "Nescito enim Christo impossibile est habere intellectum in Scriptura, cum ipse sit sol et veritas in Scriptura." (WA 3, 620)

Dieser "Kanon im Kanon" wird von Luther konsequent und radikal angewandt: was recht von Christus redet, das ist kanonisch und apostolisch; was dagegen nicht von Christus redet, das ist nicht kanonisch und nicht apostolisch. "Darin stymmen alle rechtschaffenen heyligen bucher uber eyns, das sie alle sampt Christum predigen und treyben, Auch ist das der rechte *prufesteyn* alle Bucher zu taddelln, wenn man sihet, ob sie Christum treyben, odder nit, Syntemal alle schrifft Christum zeyget Ro. 3 unnd Paulus nichts denn Christum wissen will 1. Cor. 2. Was Christum nicht leret, das ist nicht Apostolisch, wens gleich Petrus odder Paulus leret, widerumb, was Christum predigt, das ist Apostolisch, wens gleych Judas, Annas, Pilatus und Herodes thett." (WA DB 7, 384)

Mit welcher Konsequenz Luther diesen "kanóon" auf den Kanon anzuwenden bereit ist, zeigen die beiden Disputationsthesen: "Si adversarii scripturam userint contra Christum, urgemus Christum contra scripturam." "Scriptura est non contra, sed pro Christo intelligenda, ideo vel ad eum referenda, vel pro vera scriptura non habenda." ("Disput.", Drews, S.12; zit. nach E. BRUNNER, Dogmatik, Bd. 1, S. 116)

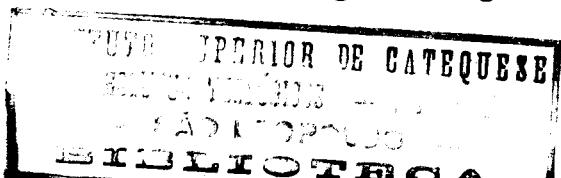
Nun wird man freilich zunächst noch einwenden, dass der hermeneutische Kanon, den Luther im historischen Kanon aufstellt, inhaltlich noch nicht genügend präzisiert, dass er noch zu formal sei. Was heisst es, dass der Ausleger erst dann eine Schriftstelle richtig erfasst, wenn er ihren Bezug auf Jesus Christus erkannt hat und darstellt? Was heisst es, dass Jesus Christus der Beziehungspunkt der Schrift sei; dass alle Bücher und Aussagen der Bibel nur soweit als apostolisch und damit als wahr und der Offenbarung gemäss angenommen werden dürfen, als sie auf Christus weisen? Das kann doch sehr Verschiedenes bedeuten! Führt uns dies nicht in die Vielzahl der Christusauffassungen, in die Vielfalt und Gegensätzlichkeit all der möglichen Christologien hinein? Es gibt da die Auffassung von Jesus als dem jüdischen Rabbi, Jesus als dem Apokalyptiker, Jesus als dem theios anthropos, Jesus als dem novus legislator usw.

*Welcher* Christus ist der Richtpunkt der Schrift? *Welcher* Christus ist der hermeneutische Kanon?

Hören wir noch einmal auf jene, bereits zitierte Ausführung Luthers, in der er seinen hermeneutischen Kanon am prägnantesten formuliert. Es ist die Stelle aus der Vorrede zum Jakobus- und Judasbrief aus dem Jahre 1522, in der er von dem "rechten prufesteyn" spricht, nach dem "alle bucher zu taddelln" sind, nämlich "ob sie Christum treyben odder nit". (WA DB 7, 384) Dieser Aussage folgt unmittelbar der Satz: "Synte mal alle schrifft Christum zeyget Ro. 3 unnd Paulus nichts denn Christum wissen will 1. Cor. 2."

Diese von Luther zur Umschreibung dessen, was er unter "Christum treyben" versteht, angeführten Bibelstellen sind aufschlussreich. Der Christus, den "alle schrifft zeyget", ist der "gekreuzigte Christus" (1. Kor. 2, 2), der den selbstgerechten Juden ein Ärgernis und den selbstherrlichen Griechen Torheit ist. Noch deutlicher macht es die erste der beiden Bibelstellen: der Christus, den "alle schrifft zeyget", ist der Christus, den Paulus in Röm. 3, 22 ff — im neutestamentlichen locus classicus der reformatorischen Christologie und Rechtfertigungslehre — vor seine Leser hinstellt, also der Christus, durch den wir "ohne Verdienst", sola fide gerechtfertigt und erlöst werden.

Damit ist es nun auch klar, *welcher* Christus der "rechte prufesteyn" für alle Bücher und Aussagen des Kanons ist: es ist der "Christos estauroomenos", der durch sein Leiden diejenigen, die an ihn glauben, vom Gesetz der Werke befreit und ihnen ohne eigenes Verdienst die Gerechtigkeit sola gratia schenkt.



Derselbe Gedanke steht auch im Mittelpunkt der Vorrede zum Neuen Testament aus demselben Jahre. Luther will in dieser kurzen Vorrede den Leser des Neuen Testaments "auff die rechte ban" führen und ihn auf das hinweisen, "wes er ynn disem buch gewarten solle". (WA DB 6, 2) Es geht ihm also darum, zum rechten Lesen und Verstehen der Schrift anzuleiten. Und im letzten Satz dieser Vorrede heisst es abschliessend: "Sihe, nu richte dich also ann die bucher des newen testaments, das du sie auff disse weysse zu lesen wysstest." (ib. S. 10) Welches ist nun diese "Weise" des rechten Lesens und Verstehens, die Luther hier entwickelt? Das Stichwort ist in diesem Falle nicht "Christus" sondern "*Evangelium*". "Evangelion und Gottis verheyssung" das ist der Inhalt der Schrift, und wer dies beim Lesen sucht, der liest und versteht die Schrift recht. Und was ist dieses "Evangelium", das Luther hier als den rechten "kanóon" des Lesens und Verstehens hinstellt? Es ist identisch mit dem "Christos estauroomenos", der in der Vorrede zum Jakobus- und Judas-Brief als der "rechte prufesteyn" bezeichnet worden war. Luther schreibt: "So ist nu Evangelium nichts anders, denn eine predigt von *Christo*, Gottes und Davids Son, warem Gott und Mensch, der fur uns mit seinem sterben und aufferstehen, aller Menschen Sünde, Tod und Helle überwunden hat, die an *jn* glauben." (ib. S. 7)

Das "Evangelium" in der Schrift suchen, heisst also nichts anderes als den gekreuzigten Christus suchen, der demjenigen, der an ihm glaubt, die *justificatio sola gratia* schenkt, jenen Christus, der, wie Luther an dieser Stelle schreibt, "fur uns sund, tod und helle überwunden hat, und also uns nicht durch unsere werck, sondern durch seyne eygen werck sterben und leyden, frum lebendig und selig macht..." (ib. S. 8)

Wir sehen also, dass Luthers hermeneutischer Kanon, sein "rechter prufesteyn" für das Lesen und Verstehen der Schrift eine sehr klare, theologisch präzise Regel und Richtschnur ist. Es ist die *justificatio sola gratia*, die *Christus* durch sein Leiden und Sterben dem *Glaubenden* schenkt.

Man wird an diesem Punkte billigerweise fragen müssen: wie kommt Luther dazu, *diesen* Christus in die Mitte der Schrift zu stellen, *diesen* Christus zum hermeneutischen Kanon im historischen Kanon zu machen? Ist es nicht der von der *reformatorischen Theologie* so verstandene Christus und damit ein "dogmatischer" Christus? Wird hier also nicht letztlich menschliche Erkenntnis und Lehre und nicht der wirkliche Christus des Neuen Testaments zum hermeneutischen Kanon gemacht?

So sehr Luther dem zustimmen würde, dass der hermeneutische Kanon niemals aus einer kirchlichen Dogmatik, sondern immer nur aus dem Kanon des Neuen Testaments selbst entnommen werden darf, so sehr hätte er gegen die Annahme protestiert, dass der Christus, wie er und die Reformation ihn sehen, ein dogmatischer, zurechtgemachter Christus sei. Es ist der *neutestamentliche* Christus. An diesem Punkte würde Luther mit allem Nachdruck auf das Gesamtzeugnis der Schrift und dessen "*perspicuitas*"

hinweisen. Hier ist für ihn die Schrift "per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres" (WA 7, 97). Wer diesem einhelligen und selbstevidenten Gesamtzeugnis der Hl. Schrift nicht folgt, der tut dies, weil er sich irrt.

Indem die Hl. Schrift *diesen* Christus von sich aus, kraft ihrer Eigenschaft als "sui ipsius interpres" bezeugt und diesen Christus als "rex" ihrer Mitte hat, als "mittel punctlein im Circkel", darum ist sie auch stets, wie P. ALTHAUS formuliert, "sui ipsius critica" (Die Christliche Wahrheit, 1. Aufl., Bd. I, S. 195).

Die Hl. Schrift ist ihre eigene Auslegerin und Kritikerin jedoch nicht in jedem einzelnen ihrer Worte, Abschnitte oder Bücher, wie wir gesehen hatten. Sie ist es nur in ihrem *Gesamtzeugnis*. Dieses interpretierende und kritisierende Gesamtzeugnis immer wieder in Form des hermeneutischen Kanons an jedes einzelne Wort, an jeden einzelnen Teil der Schrift heranzutragen, das ist die auf Grund der Komplexität des historischen Kanons sich ergebende *Notwendigkeit der Schriftauslegung*.

### *Die Geschichtlichkeit der Offenbarung als Grund der Schriftauslegung*

Die Aussage des christlichen Glaubens, dass Gott Mensch wurde, hat ihren Ort nicht nur innerhalb der Christologie, innerhalb des "zweiten Artikels". Sie gilt weit darüber hinaus. Das "et homo factus est" des Nicaenum trifft zu auch für die Lehre von der Offenbarung und für die Lehre vom Worte Gottes als der Gestalt der Offenbarung: *Gottes Wort wird Menschenwort*.

Gott lässt sich in die Menschlichkeit herab, damit er dem Menschen begegnen kann. Zu eben demselben Zweck lässt er sein Wort menschliches Wort werden: es soll so zum Menschen kommen, dass es dessen Ohr und Geist wirklich erreicht. Gott will so zum Menschen sprechen, dass dieser ihn versteht, wie er seinen Vater versteht, wenn er zu ihm redet: jeder Einzelne soll spüren, dass er selbst mit diesem Wort gemeint ist und darauf so oder so, mit seinem Glauben oder seinem Unglauben Antwort geben muss.

Indem Gott sich, um dem Menschen "nahend zu werden", wie Luther einmal sagt, in die Menschlichkeit herablässt, liefert er sich der "*Geschichtlichkeit*" aus, die das menschliche Dasein zutiefst kennzeichnet. "Geschichtlichkeit" gehört so unabdingbar, so wesensnotwendig zum Menschen, wie die Nässe zum Wasser oder die Wärme zum Feuer. Sie ist, so sagt die Existenzphilosophie, ein "Existential", d.h. ein schlechthin fundamentales Wesensmerkmal menschlichen Seins.

Das mag für diesen oder jenen ungewohnt klingen. Er wird vielleicht bemerken, dass allenfalls der Neanderthaler oder Goethe "geschichtlich" seien, aber doch nicht der Mensch überhaupt. Auf jeden Fall könne er von sich selbst, hier und heute, nicht sagen, dass er "geschichtlich" sei. Später vielleicht ja, aber jetzt doch gewiss noch nicht.

Wir müssen darum ganz kurz umschreiben, was es heisst: "Geschichtlichkeit des (menschlichen) Daseins". Um das Wesent-

liche dieses, etwas neumodisch klingenden, aber heute von Philosophie wie Theologie gleichermaßen mit Gewinn gebrauchten Begriffes zu erfassen, ist es wichtig, nicht von der Seite des Wortes "Geschichte" im Sinne von "Historie" an ihn heranzugehen, sondern ganz einfach vom Verbum "*geschehen*" in seiner präsentischen Form. "Geschichtlichkeit" meint zunächst nicht ein abgeschlossenes "Geschehen-sein", sondern im Gegenteil ein ständig neues, un abgeschlossenes, unabschliessbares, fortwährendes "Geschehen", Sich-vollziehen. "Geschichtlichkeit des (menschlichen) Daseins" heisst somit — innerhalb unseres Problemkreises mag diese Umschreibung genügen, obschon sie noch nicht den ganzen Gehalt des Begriffes umreissst —: der Mensch ist kein in sich ruhendes Wesen, das zur Zeit des Aristoteles, zur Zeit Descartes' und zur Zeit Heideggers stets dasselbe ist. Sondern er ist in einer dauernden Wandlung begriffen. Seine Gestalt ist nie endgültig abgeschlossen, fertig, sondern sie ist gleichsam nach vorne, zum Morgen hin offen. Der Mensch ist immer wieder ein anderer, als er vorher jemals war.

Man hat dem oft entgegengehalten, dass hier ein, in der Wirklichkeit durchaus gegebenes Faktum in seiner Bedeutung arg aufgebaut werde. *Im Grunde* sei der Mensch von heute derselbe wie zur Zeit der griechischen Tragödie, der Reformation oder der Klassik. Die *allgemeinen Grundstrukturen* menschlichen Daseins blieben stets konstant, mit sich identisch. Alle Wandlung und alle Änderung vollziehe sich lediglich an der Oberfläche, im Bereich des Belanglos-akzidentellen.

Es versteht sich von selbst, dass es allgemeinmenschliche Grundstrukturen, Grundfähigkeiten, Grundempfindungen und Grund-erlebnisse gibt, die als solche niemals verschwinden und durch andere ersetzt werden. Der Mensch bleibt stets Mensch. und "Geschichtlichkeit des Daseins" bedeutet nicht, dass er plötzlich zur Kuh oder zur Palme werden könne.

Diejenigen jedoch, die in der Behauptung der "Geschichtlichkeit menschlichen Daseins", wie wir sie oben umrissen haben, eine Übertreibung sehen möchten, vergessen, dass der "Mensch im allgemeinen" überhaupt nicht existiert. Es gibt immer nur Frauen und Männer, Väter und Kinder, Gesunde und Kranke, Reiche und Arme, Christen und Mohamedaner, Römer, Griechen, Brasilianer, Schwarze, Gelbe und Weisse, Menschen des 19. und des 20. Jahrhunderts, Vorkriegsgeneration und Nachkriegsgeneration. Und es ist keineswegs so, als seien dies alles "belanglose" Unterschiede, die gleichsam nur an der Epidermis des Menschen lägen. Wer so denkt, steht in Gefahr, den konkreten und wirklichen Menschen zugunsten eines nichtexistenten Abstraktum preiszugeben. Es ist *nicht* belanglos, ob ein Mensch Frau oder Mann, wohlhabend oder bettelarm, Neger oder Weisser ist. Ein Mensch lebt, denkt, empfindet, reagiert, redet und hört ja gar nicht so sehr als "Mensch im allgemeinen" sondern eben: als Frau, als Weisser, als Vater, als Glied der Nachkriegsgeneration usw.

Dies gilt nun keineswegs allein hinsichtlich der fundamentalen Konkretionen des Menschen wie Geschlecht, Generation, Religion,

Rasse, Volk usw. Sondern es gilt bis hinein in die kleinen Konkretionen des persönlichen, täglichen Lebens eines jeden Einzelnen. Ein Mann ist nicht "Mann im allgemeinen", sondern er ist — meinet halben — verheiratet; und er ist wiederum nicht "im allgemeinen" verheiratet, sondern ist der Mann einer bestimmten Frau; er ist vielleicht Vater, aber auch hier wieder nicht Vater schlechthin, sondern Vater eines gesunden, eines kranken oder gar toten Kindes, eines gehorsamen Kindes, eines unbegabten Kindes oder dergleichen. So ist es — mutatis mutandis — beim Neger, beim Brasilianer, beim Buddhisten usf. Die Formen der Konkretionen sind unerschöpflich und ihre Zahl ist unendlich. Es wäre müßig, weitere Beispiele zu bringen. Aus allen tritt uns das eine vor Augen: der *wirkliche* Mensch, der Mensch, dem wir auf der Strasse oder in der Kirche begegnen, ist nicht der "Mensch im allgemeinen", sondern er ist stets ein konkreter, ein "*geschichtlicher*" Mensch. Und als solcher reagiert, denkt, empfindet, redet und hört er. Es ist für den Menschen alles andere als belanglos, was er jeweils geschichtlich ist. Es ist — im Gegenteil! — schlechthin entscheidend. Oder würden wir etwa sagen, es treffe nur die Peripherie eines Menschen, ob er Christ ist oder nicht?

Wem es — ob als Lehrer, Philosoph, Politiker, Pastor, Berufsberater, Propagandaleiter oder Psychologe — um den wirklichen Menschen zu tun ist, wer an ihn herankommen möchte, der hat dies am allerersten zu beachten. Für ihn und sein Handeln sollte nicht das "allgemein Menschliche" — das versteht sich ja von selbst — sondern das Geschichtlich-konkrete von entscheidender Wichtigkeit sein. Es muss ganz ernst genommen werden — und wir sollten froh sein, dass man dies nicht nur im Bereich der praktischen Menschenkunde, wo es eigentlich schon immer bekannt war, sondern heute auch in der wissenschaftlichen Lehre vom Menschen, also in der Philosophie, der Psychologie und der Theologie deutlicher sieht als je zuvor —: der Mensch ist zutiefst in dauernder Wandlung begriffen. Seine Gestalt ist unabgeschlossen; sie ist immer wieder anders, als sie je zuvor war. Sein Dasein ist ein "geschichtliches".

Als Gott im Christusgeschehen sich in den Bereich des Menschen herabliess, liess er sich damit in diese "Geschichtlichkeit" des Menschen herab, in diesen sich wandelnden, nie sich selbst wiederholenden, immer weiter fortführenden Strom menschlichen Daseins. Gott trat mit seiner Menschwerdung nicht nolens volens "auch" in die Geschichtlichkeit ein, sondern es gehört dies unlöslich mit zu seinem Heilswillen hinzu. Er wollte ja doch nicht nur in den ersten drei Jahrzehnten unserer Zeitrechnung zum Menschen kommen. Er will den Menschen *aller* weiteren Epochen begegnen. Gott ist zwar in die Historie eingegangen, aber nicht um in der Historie eingeschlossen zu bleiben, sondern um in der *ganzen* Geschichte des Menschengeschlechts in gleicher Weise wie damals weiter gegenwärtig zu sein. *Darum* musste und wollte er in die "*Geschichtlichkeit*", in die fortwährende Wandlung, Umformung und Änderung der Menschen und des Menschengeschlechts eingehen.

Wäre Gott bei seiner Offenbarung nur in die Historie eingegangen, dann läge auch sein Wort — spätestens! — im geschriebenen kanonischen Wort ein für allemal fest. Dann wäre dieses Wort in seiner Bedeutung für die Menschen längst abgetan. Es wäre dann allenfalls noch für den Historiker interessant, aber es wäre kein Wort mehr, das uns *heute* anredet und in unserem persönlichen Leben trifft. Es hätte seine Adressaten und Hörer *damals* gehabt, heute jedoch nicht mehr.

Weil Gott aber wollte, dass sein Wort ganz mithineingenommen werde und bleibe in diesen Strom der fortwährenden, nie gleichförmig sich wiederholenden Änderung, Umformung und Wändlung des Menschen und Menschenwortes, darum hat er zusammen mit seiner Selbstoffenbarung in Jesus Christus, zusammen mit der Offenbarung seines Selbstwortes, das Amt dieses Wortes, die "diakonia tou logou" gestiftet. Dieses "ministerium verbi" soll dem Worte Gottes seine Geschichtlichkeit erhalten und dafür sorgen, dass dieses Wort nie zu einem historischen Worte werde, sondern fortwährend, zu allen Zeiten und in allen Räumen als wirkliches Menschenwort erklingt und den wirklichen Menschen anredet.

Wäre Gott nur in die Historie eingegangen, dann bedeutete der Befehl des erhöhten Christus, der seine Jünger in *alle* geographischen, ethnischen und zeitlichen Bereiche aussendet, um dort das Wort Gottes im Menschenwort zu verkündigen, eine unverständliche Fehlanweisung. Dann wäre auch die Heidenmission des Apostels Paulus ein einziges grosses Missverständnis der Offenbarung gewesen, weil er es unternimmt, das Evangelium aus dem israelitischen Bereich in ganz andere Bereiche weiterzutragen. Weil Paulus aber sieht, dass Gott in die Geschichtlichkeit hat eingehen wollen und ihm dazu den Auftrag der Wortverkündigung gegeben hat, setzt er alles daran, den Griechen ein Grieche zu werden. Paulus wusste es genauer als irgendeiner der anderen Apostel: lasse ich das Wort Gottes, zu dessen Diener ich bestellt bin, nicht in die Situationen und in die Sprache jener Menschen eingehen, dann sperre ich die Offenbarung in das Gefängnis der Historie, verrate den Willen Gottes und vergehe mich an meinem Auftrag.

Was von Paulus gefordert ist, wird in gleicher Weise von allen Dienern des Wortes gefordert: sie sollen dem Worte Gottes die gottgewollte Geschichtlichkeit bewahren. Sie sollen Sorge dafür tragen, dass es nicht als historisches Wort fixiert wird und erstarrt, sondern immer wieder lebendig erklingt, dass es *in* der geschichtlichen Bewegtheit der Menschen bleibt und jedem Menschen heute und hier mitten ins Ohr hinein trifft.

Dieser Auftrag wird verraten, wenn unsere Verkündigung darauf hinausläuft, nichts als eine Wiederholung, als eine Rezitation des geschriebenen Wortes zu sein. Wirkliche *Verkündigung* des Wortes kann immer nur *Auslegung* des geschriebenen Wortes sein. Ist sie das nicht, so ist sie ihr eigenes Gegenteil, und wir wären dann keine Verkündiger mehr sondern *Verschweiger* des Wortes,

sooft und so laut wir auch das Losungswort sagen, die lectio continua lesen oder liturgisch singen. "Würde das ursprüngliche (d.h. das geschriebene) Zeugnis von Jesus Christus unausgelegt verkündigt — schreibt G. EBELING —, so würde es nicht verkündigt, sondern zur Geheimsprache gemacht und damit vor der Welt verschwiegen." (a. a. O. S. 82)

Genau das ist es, was LUTHER mit seiner ständigen Betonung des "mündlichen Wortes" im Auge hat. Jetzt verstehen wir besser, was es heisst, dass nicht das "evangelium scriptum" sondern das "evangelium vocale" "vita et substantia ecclesiae" ist. Jetzt verstehen wir auch jene Aussagen Luthers, die dem einen oder anderen zunächst bedenklich erschienen sein mögen, wie diese: "... das Evangelion odder das new Testament (soll) eygentlich nicht geschrieben, sondern ynn die lebendig stym gefasset werden, die da erschalle und umberal gehört werde ynn der welt." Oder jenes andere Wort: "Denn das newe testament solt eygentlich nur leylich lebendige wort seyn und nitt schrifft..." Das Evangelium ist deswegen eigentlich keine "Schrift", weil es an uns, an mich heute gerichtet ist. Das Neue Testament als *Schrift* dagegen richtet sich nicht an mich, sondern an die Jerusalemer, an die römische, an die korinthische Gemeinde, an Theophilus und an Timotheus, oder wie die Adressaten der verschiedenen neutestamentlichen Bücher auch immer heissen.

Wenn das geschriebene Wort nicht "vermündlicht" wird, so entsteht, würden Luther und unsere Bekenntnisschriften sagen, allenfalls eine "fides historica", ein Glaube, der an historische Tatsachen glaubt, der aber nicht glaubt, dass *mir selbst* die Gnade in Christus zugesprochen ist. (cf. CA XX; AC IV, 45 u. ö.) Eine solche fides würde also z.B. glauben, dass Jesus von der Jungfrau Maria geboren, dass er gekreuzigt und auferstanden ist; sie würde aber nicht glauben können, dass Jesus Christus *für mich* geboren, für mich gekreuzigt und auferstanden ist. Ein aus dem bloss geschriebenen Worte kommender Glaube würde vielleicht glauben, dass dem Gichtbrüchigen und dem Schächer am Kreuz ihre Sünden vergeben worden sind; er vermöchte aber nicht zu glauben, dass mir selbst die Sünden durch Christus vergeben werden. Denn das geschriebene Wort spricht ja als solches nicht von mir, sondern von den Menschen damals.

Nur wenn das geschriebene Wort aus der erstarrten historischen Schale erlöst und zum lebendigen, mündlichen Wort gemacht wird, d. h. wenn der Prediger es in die Gegenwart hinein und auf die konkreten Menschen vor ihm hin *auslegt*, dann entsteht in den Hörern der wahre Glaube, der weiss: mea res agitur, ich bin gemeint. Dieser persönliche Glaube, diese "fides specialis, qua credit unusquisque sibi remitti peccata..." (AC IV, 45) ist der Glaube, der zum Heile führt.

"Der Glaube kommt aus der Predigt". Man könnte dieses Wort aus dem Römer-Brief erweiternd — hinzufügen: und die Art der Predigt bestimmt die Form des Glaubens. Bietet die Predigt





nur das "geschriebene Wort", so entsteht eine nutzlose *fides historica*; ist sie dagegen "lebendiges Wort", ist sie Auslegung des geschriebenen Wortes, so entsteht die *fides specialis*, die allein das Heil zu empfangen vermag. Darum kommt alles auf die "mündlich predig unnd lebendig wortt" an (WA 12, 259), durch das "allein der einzelne Mensch das Wort des Evangelium als 'zu ihm gesprochen' hören kann" (Ostergaard-Nielsen, *Scriptura sacra et viva vox*, 1957 S. 194).

Es ist interessant zu sehen, wie die Unterscheidung von geschriebenem und mündlichem Evangelium sich bei Luther in einer neuen Gottesdienstordnung konkretisieren kann. ("Von ordnung gottis diensts ynn der gemeyne", 1523) Der ärgste Missbrauch in der bisherigen Gottesdienstform war für Luther der, "das man gottis wort *geschwygen* hat, und alleyne *gelesen* und gesungen ynn den kirchen." (WA 12, 35). Ein blosses Lesen der Schrift kommt also einem Verschweigen des Gotteswortes gleich. Man hat, sagt Luther, aus dem Worte ein blosses "loren und dohnen", ein Heulen und Lärmen gemacht (ib. 37). Darum fordert er mit Nachdruck, dass keine Lesung geschehe ohne Auslegung: "Darumb wo nicht gotts wort *predigt* wirt, ists besser, das man widder singe *noch lesse*, noch zu samem kome." (ib. 35) "... wo dis (sc. das Auslegen) nicht geschicht, so ist die gemeyne der *lection* nichts gebessert, wie bis her ynn klöstern und stifften geschehen, da sie nur die wende haben angeblehet (angeblökt)." (ib. 35 f).

Wir kommen zum Ende. Es dürfte deutlich geworden sein, dass alles das sehr klar in die Praxis des Pfarrers hineinredet. Man könnte das abschliessend in 5 Punkten zeigen.

1.) Wieder einmal werden wir auf das Zentrum unseres Dienstes hingewiesen, auf die Verkündigung des Wortes. Unsere Aufgabe ist die "*diakonia tou logou*". Dieser Auftrag bedeutet, dass wir das geschriebene Wort in rechtem und vollem Sinne zum "lebendigen" Wort werden lassen sollen. Erfüllen wir diesen Auftrag nicht, dann hilft es gar nichts, ob wir Kirchen bauen, Schulen gründen, Bibeln vertreiben, Schriftworte im Munde führen oder auch noch so viele und schöne liturgische Andachten halten: wir haben unseren Auftrag verraten und sind aus Verkündigern zu Verschweigern des Wortes geworden.

2.) Den Auftrag, das geschriebene Wort lebendiges Wort werden zu lassen und so dem Gotteswort die gottgewollte Geschichtlichkeit zu bewahren, gilt es in unserer hiesigen Situation der Zweisprachigkeit ganz besonders aufmerksam zu hören. Dass Gott die Geschichtlichkeit seines Wortes will, bedeutet doch zunächst einmal ganz einfach, dass dieses Wort in *allen* Sprachen geredet werden kann und soll. Es gibt für Gott keine Vorzugssprache. Für die Frage, in welcher Sprache jeweils gepredigt werden soll, kann es darum nur ein einziges Kriterium geben: die *gegebene Sprachsituation* einer Gemeinde. Sie ist für uns Gesetz. Unsere Aufgabe ist darum zunächst einmal, uns ganz nüchtern d. h. ohne unseren Blick durch nationale Vorurteile, kulturellen Hochmut, durch ein be-

stimmtes Sprachprogramm (Hier wird nur deutsch gesprochen! Oder: Hier spricht man nur in der Landessprache!) oder gar durch eigene Sprachträgheit trüben zu lassen, Klarheit darüber zu verschaffen, wo man in einer Kirche oder innerhalb einer Gemeinde deutsch und wo man portugiesisch spricht. Der jeweils vorliegenden Sprachfaktizität gilt es dann schlicht und einfach in der Wahl der Predigtsprache zu entsprechen. Tun wir das nicht, so hören wir auf, Diener des Wortes zu sein.

3.) Der Gedanke an die Geschichtlichkeit der Offenbarung und des Wortes Gottes sollte uns ferner warnen vor dem unausgelegten Gebrauch des geschriebenen Wortes. Man wird sich die Luther'sche These von 1523 getrost einmal wieder vor Augen halten dürfen: keine Schriftlesung ohne Auslegung. Und wo wir dennoch das pure geschriebene Wort in bestimmten Fällen, etwa im kurzen Beichtzuspruch, im seelsorgerlichen Gespräch, am Grabe oder als Konfirmationsspruch gebrauchen müssen, da sind wir keineswegs von unserer Auslegungsaufgabe entbunden. Gerade hier müssen wir sehr behutsam fragen: wird dieses Wort beim Adressaten auch zum Hören kommen? Wird der Angeredete es als in seine Situation hineingesprochen verstehen? Mit der Rezitation eines Schriftwortes oder mit der Verlesung eines Bibeltextes fängt unsere Aufgabe ja erst an und hört sie niemals auf, wie der Schwarm allzu eifriger "Liturgiker" heute manchmal zu glauben scheint.

4.) Weiter werden wir uns sehr zur Vorsicht raten lassen müssen gegenüber der Wiederverwendung alter, schon einmal gehaltener Predigten. Gott will keine "alten Hirsche" auf seiner Bühne. Man wird es ein wenig paradox so formulieren können: eine Predigt, die vor 10 Jahren gehalten wurde, ist, wenn sie wirklich gut war, heute nichts mehr wert. Das soll heissen: je klarer diese Predigt vor 10 Jahren in die Situation ihrer Hörer hineinredete, desto weniger trifft sie das Heute. Auf jeden Fall sollte man nicht ohne gründliche Umarbeitung eine alte Predigt noch einmal halten. Besser eine neue Predigt, auch wenn sie ihre Schwächen hat, als eine Predigt von vor 5 Jahren einfach wiederholen.

Dasselbe gilt in noch erhöhtem Masse von Lesepredigten, sofern man sie aus Andachtsbüchern vergangener Jahrzehnte bezieht: besser eine selbstgeschriebene, wenn auch schwache Predigt, die die gegenwärtigen Hörer in ihrer besonderen Situation ernstnimmt, als eine gute Andacht aus einem alten Andachtsbuch.

5.) Und schliesslich fordern uns die Überlegungen — besonders unseres ersten Teils — dazu auf, die "Vermündlichung" des geschriebenen Wortes doch ja *richtig* zu vollziehen. Wir möchten hier nicht einfach sagen "theologisch" richtig, sondern vor Gott, vor der Wahrheit seiner Offenbarung in Jesus Christus richtig und recht. Die strenge Frage, der sich unser *verbum vocale*, unsere auf den konkreten Menschen bezogene Predigt darum immer neu zu stellen hat, lautet: wird hier auch in *jedem* Falle — ob in der Sonntagspredigt, in der Trauredede, in der Beerdigungsansprache, in der christlichen Unterweisung oder im seelsorgerlichen Gespräch —

der *gekreuzigte Christus* vor die Menschen hingestellt, der allen jenen Sündern, die an ihn glauben, auf seinen Händen sie Rechtfertigung aus purer Gnade darreicht?

Wenn dies geschieht in einer, auf den gegenwärtigen Hörer ausgerichteten Verkündigung, so dürfen wir getrost von der Kanzel steigen und von unserer Predigt sagen, wie Luther es sich sagte: Haec dixit Dominus!

Wir blicken zurück: sowohl die Komplexität des Kanons als auch die Geschichtlichkeit der Offenbarung macht es notwendig, das geschriebene Evangelium zum mündlichen, lebendigen Evangelium werden zu lassen. Die aus dieser Notwendigkeit sich ergebende Aufgabe ist — wir fassen alles Gesagte noch einmal zusammen — also folgende: Im Blick auf die *Geschichtlichkeit des Daseins* und unter Anwendung des *hermeneutischen Kanons* gegenüber dem historischen Kanon die *Geschichtlichkeit zugleich mit der Reinheit des Wortes* zu bewahren.