

Liturgie und Kultur

LK

Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst

Jesus Christus predigen:

Der homiletische Ernstfall der Moderne?

Liturgie und Kultur

LLK

Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst

Jesus Christus predigen:

Der homiletische Ernstfall der Moderne?

LITURGIE UND KULTUR

12. Jahrgang 1 & 2–2021
ISSN 2190-1600

Herausgegeben von:

JOCHEN ARNOLD
ALEXANDER DEEG
KRISTIAN FECHTNER
JOHANNES GOLDENSTEIN
THOMAS KLIE
MARCEL SASS
HELMUT SCHWIER

Redakteurinnen und Redakteure dieses Heftes:

RUTH CONRAD
MARTIN WENDTE
GUNTER SMITS
RICHARD SALOMON ZELLER
HANNA MIETHNER

Satz:

LINDEN-DRUCK
VERLAGSGESELLSCHAFT MBH

Namentlich ausgewiesene Beiträge werden von den Autoren verantwortet und geben nicht unbedingt die Meinung der Herausgeber wieder.

Editorial	4
RUTH CONRAD / MARTIN WENDTE	

THEMA

Der matthäische Jesus und die jüdische Apokalyptik Jesus Christus – der Weltenrichter (Mt 25,31–46)	8
ELISABETH BITTNER	

„Vor dem Richterstuhl Christi“ (2Kor 5,10) – der „liebe Jüngste Tag“ Eine systematisch-theologische Predigtmeditation zu Matthäus 25,31–46	26
CHRISTOPH SCHWÖBEL (†)	

Metaphysik, Moral oder was sonst? Christus den Weltenrichter (Mt 25,31–46) heute predigen	37
MICHAEL MEYER-BLANCK	

Verantwortung und Schuld – Anstöße aus dem Radio	47
LUCIE PANZER	

„Das Reich Gottes ist mitten unter euch“ (Lk 17,21b) Exegetische Überlegungen zur Rede von der βασιλεία τοῦ θεοῦ beim Evangelisten Lukas	59
MARTIN BAUSPIESS	

Jesu Rede vom Reich Gottes – Resonanzraum menschlicher Hoffnung. Eine systematisch-theologische Predigtmeditation zu Lk 17,20–33	79
CORNELIA RICHTER	

„Was ist unsere Hoffnung und was ist unsere Angst? Jesus Botschaft vom Reich Gottes im Spannungsfeld von Machbarkeit und Unverfügbarkeit“	95
GERALD KRETZSCHMAR	

Das Reich Gottes und sein Verkünder	106
MARTIN WEEBER	

LITERATUR

**Chr. W. Hoffmann, A. Kaschub, J. Nigmann,
H. Pönnighaus (Hg.): Der ungehörte Markus.
Predigten außerhalb der Perikopenreihe** 116

CARSTEN HAESKE

**Stephan Goldschmidt: Die Seele zum Klingen bringen. An-
dachten und Impulse zu den Sonn- und Feiertagen
des Kirchenjahres. Zur Predigtreihe III.** 117

ANNE GIDION

**Konstanze Kemnitzer (Hg.): Gussformen der
Gottesdienstgestaltung. Das Agendenwerk der
VELKD zwischen Neuaufbruch und Restauration** 118

EVELINA VOLKMANN

**Thomas Hirsch-Hüffel: Die Zukunft des Gottesdienstes
beginnt jetzt. Ein Handbuch für die Praxis** 119

SUSANNE MATHIS-MEURET

Autorinnen und Autoren 122

DIE LITURGISCHE KONFERENZ IST
DANKBAR, WENN SIE IHRE ARBEIT
- INSBESONDERE DIE PUBLIKATION
DER ARBEITSERGEBNISSE - FINAN-
ZIELL UNTERSTÜTZEN. TUN SIE DIES
GERN MIT EINER SPENDE.

UNSER KONTO:

Ev. Bank eG

BLZ: 520 604 10

Konto Nr.: 660 000

IBAN: DE05 5206 0410 0000

6600 00

BIC: GENODEF1EK1

(Bitte Verwendungszweck
angeben.)

Korrespondenz, Manuskripte
und Rezensionsexemplare,
deren Publikation bzw. Be-
sprechung vorbehalten bleibt,
bitte an:

Geschäftsstelle der
Liturgischen Konferenz (LK)
c/o Kirchenamt der EKD
Herrenhäuser Str. 12
30419 Hannover
Tel. 0511 2796-214
E-Mail: lk@ekd.de
www.liturgische-konferenz.de

Editorial

RUTH CONRAD / MARTIN WENDTE

„Jesus Christus ist der symbolische Sammelpunkt von religiösen Sinnstiftungsprozessen, die auf Deutungen der Durchbrechung der Endlichkeit aufbauen und ein dementsprechendes Ethos der Kraft und der Freiheit freisetzen.“

Mit diesen Worten hat der Systematische Theologe Jörg Lauster *einerseits* die *Bedeutung der Christologie und der Christusfigur für die Gegenwart* beschrieben: Jesus Christus als symbolische Darstellung des eigentlich Undarstellbaren, nämlich der religiösen Sinnerfahrung mitten im Menschlichen. Diese Darstellung nimmt ihren Ausgang bei der jesuanischen Rede vom Reich Gottes und der Erfahrung der Auferstehung („Durchbrechung der Endlichkeit“). Zugleich setzt diese Darstellung des eigentlich Undarstellbaren Energie und Orientierung für die Gestaltung des diesseitigen Lebens frei. Die Bedeutung von Jesus Christus ist, so der indirekte Verweis bei Lauster, für die religiöse Kommunikation in der Kirche wesentlich („Sammelpunkt“). Denn Jesus Christus ist das Identitätszentrum des Christentums, in welcher Form man dies auch immer beschreiben möchte. Jesus Christus steht für das Reich Gottes und damit für das Evangelium. Kirche ohne Christologie, Gottesdienst und Predigt ohne Bezug auf die Christusfigur, sind schlechterdings nicht möglich. Dabei ist die Predigt nach reformatorischer Überzeugung nicht nur Rede über Jesus Christus und das in ihm anbrechende Reich Gottes, sondern ist zugleich auch eine Weise, in der sich dieser Anbruch selbst vollzieht.

Damit aber ist *andererseits* auch ein *Problem gegenwärtiger Christologie und Christuspredigt* umrissen, bei dem die in diesem Heft versammelten Beiträge ansetzen. Wenn man davon ausgeht, dass die Predigt der Verdichtungsort theologischen Denkens und Redens ist, dann zeigt sich dort nicht nur die Bedeutung von Jesus Christus, sondern auch das Problem, das sich denen stellt, die unter den Bedingungen der Moderne, der Säkularisierung, der religiösen Pluralisierung und Heterogenisierung von Christus reden: Wie kann heute von Jesus Christus, vom Menschen Jesus und dem Gott in Christus so gesprochen werden, dass diese Rede für Menschen und ihr Leben bedeutsam ist, sie sich in diese Rede einzeichnen können und dort ihr Leben in allen Facetten wiederfinden?

Die Erfahrung von Jesus als Christus steht am Beginn der Christologie. Um die herausragende und unüberbietbare Bedeutung von Jesus als Christus zu beschreiben, benutzen die neutestamentlichen Christologien zahlreiche Begriffe, Bilder und Narrative. In diesen Darstellungen erkennen auch heutige Menschen das „Geheimnis der religiösen Imagination“ (Gerd Theissen), welches sich nie bis ins Letzte ausleuchten lässt. Zugleich gibt es in der Spätmoderne vielfältige Schwierigkeiten, dieses Geheimnis nachzuvollziehen und sich anzueignen.

Dass Jesus ein besonders eindrucksvoller Mensch war, mag nun für heutige Prediger:innen und Predigthörer:innen noch nachvollziehbar sein. Bilder von Jesus als weisheitlicher Redner, als solidarisch Mitleidender, als Menschenfreund, als sozial Engagierter und Anwalt der Benachteiligten lassen sich durchaus in die Predigt am

Beginn des 21. Jahrhunderts eingemeinden. Wird der Fokus freilich wie dort zu einseitig auf die menschliche Seite gerichtet, drohen Verkürzungen, Abschwächungen von Wahrheitsansprüchen, Abflachung starker christologischer Aussagen, reine Ethisierung oder Historisierung. Denn für heutige Menschen bleibt dieser Mensch, Jesus als Christus, der beansprucht Gott zu sein, häufig abstrakt. Zudem steht dieser Anspruch quer zu vielen Denkansätzen in unseren nachmetaphysischen Zeiten. Er ist auch nicht direkt anschlussfähig an religiöse Suchbewegungen unserer Zeit, die eher auf erlebnisorientierte Spiritualität abzielen als auf die Aneignung grundlegender Aspekte einer religiösen Tradition. Dass Jesus Christus den Anspruch erhebt, dass in und mit ihm das Reich Gottes jetzt schon da ist (Lk 17,21) und dass dies für die eigene Gegenwart Bedeutung hat, weckt – zumindest in Westeuropa – kaum mehr Interesse.

Die Denkbemühungen biblischer und antiker Theologen, die mit der Rede vom Christus Jesus beschriebene Erfahrung begrifflich zu fassen („wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater“, so das Nicänum-Konstantinopolitanum; „zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar“, so das Chalcedonense), erschließen sich gegenwärtig weder emotional noch kognitiv unmittelbar. Inwiefern diese dogmatische Rede einen Beitrag zu „religiösen Sinnstiftungsprozessen“ leistet, ist nicht auf den ersten Blick erkennbar. Dennoch werden diese Begriffe, erstarrt zu Formeln, in Predigt und Liturgie häufig repetiert. Die Liturgie vollzieht immer wieder Rituale und Lieder, die hermetisch bleiben, und die Predigten benutzen, teilweise in unvermittelter Steilheit, dogmatische Formeln, ohne diese zu explizieren.

Damit verbunden ist eine praktische Reduktion der Christologie. Während das Neue Testament eine Vielzahl von Begriffen, Bilder und Narrativen kennt, um die Bedeutung Jesu zu imaginieren, ist das, was die dogmatische und homiletisch-liturgische Tradition und gegenwärtige Praxis daraus machen, oft eher übersichtlich. „Das Neue Testament redet keineswegs allein von Jesus als Gottessohn und Messias, er ist ohne Anspruch auf Vollständigkeit Menschensohn, Prophet, Lehrer, Dichter, Arzt, Heiler, Wundertäter, Tür, Brot, Licht, Hirte, Wasser, Weg, Wahrheit, Leben und Auferstehung.“ In der Zusammenschau knüpfen die christologischen Begriffe und Narrative ein Netz an „Deutungsmustern“, „die sich allesamt dem an sich Undarstellbaren auf unterschiedliche Art annähern“ (Jörg Lauster).

Die Geschichte und Gegenwart der Predigt von Jesus Christus ist wohl auch eine Verlustgeschichte. Jesus Christus droht, allmählich zur leeren Mitte der Predigt und damit der Theologie zu werden, eine Chiffre, die nur noch wiederholt (und weiter abgenutzt) wird.

An diesem Problembezug hat eine kleine Tagung ihren Ausgangspunkt genommen, die – finanziert von der Evangelischen Landeskirche in Württemberg – im Januar 2017 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen stattfand. Die Idee seinerzeit war, Vertreter:innen der neutestamentlichen Exegese, der Systematischen und Praktischen Theologie sowie der kirchlichen Praxis miteinander ins Gespräch zu bringen und gemeinsam die aktuelle Bedeutung von Jesus Christus als „symbolischen Sammelpunkt von religiösen Sinnstiftungsprozessen“ auszuloten. Denn die Erfahrung

zeigt, dass die christologischen Diskussionen innerhalb der Theologie oft entlang der disziplinären Grenzen verlaufen und damit zu fachinternen Spezialdebatten werden. Zugleich lässt sich ein gewisses Kommunikationsproblem zwischen Theologie und kirchlicher Praxis nicht leugnen. Die wechselseitigen Erwartungen sind oft unklar und anfällig für Missverständnisse. Daher haben wir Vertreter:innen unterschiedlicher Fächer sowie aus Wissenschaft und verschiedenen Praxisfeldern zum Austausch geladen. Gesprächsgrundlage waren zwei zentrale neutestamentliche Christusbilder – Jesus als Weltenrichter (Mt 25,31–46; Reihe V) und Jesus als der Künder des Reiches Gottes (Lk 17,20–24[25–30]; Reihe IV). Beide Texte repräsentieren in besonderem Maße das oben beschriebene Dilemma, denn in beiden Texten spiegelt sich der Ausgriff der Christologie auf das Ganze der Wirklichkeit. Zugleich finden sich in ihnen Spuren, wie in der Rede von Jesus Christus als „Durchbrechung der Endlichkeit“ Hoffnung auf Jenseitiges im Diesseitigen aufleuchtet und „ein dementsprechendes Ethos der Kraft und der Freiheit“ freigesetzt werden kann, Menschen sich also im Leben besser zu orientieren und ihre Welt handelnd zu gestalten vermögen. Und zwar in beiden Fällen mit einem Unbedingtheitsanspruch – so ist es und nicht anders.

Der Perikope Mt 25,31–46 widmet sich aus exegetischer Sicht *Elisabeth Bittner* (damals Tübingen). *Christoph Schwöbel* (damals Tübingen) steuert eine systematisch-theologische Meditation bei, bevor *Michael Meyer-Blanck* (Bonn) diskutiert, wie dieser Text innerhalb einer Predigt jenseits von Metaphysik und Moral auf seinen religiösen Gehalt hin darstellbar ist. *Lucie Panzer* (Stuttgart) gewährt Einsichten, ob und wie „Christus der Weltenrichter“ in Rundfunkandachten thematisiert wird.

Jesus als Verkünder des Reiches Gottes, wie er in Lk 17,20–33 vorgestellt wird, wurde in der zweiten Einheit thematisch. Die exegetischen Ausführungen bietet *Martin Bauspiess* (Tübingen), bevor *Cornelia Richter* (Bonn) den Abschnitt in systematisch-theologischer Perspektive reflektiert. *Gerald Kretzschmar* (Tübingen) zeigt einen praktisch-theologisch motivierten Umgang mit dem biblischen Text und *Martin Weeber* (Gerlingen) bedenkt die Bedingungen einer Predigt über die Perikope im Kontext der sonntäglichen Gemeindepraxis.

In der Zusammenschau der Beiträge zeigt sich, dass die Predigt und Predigtidee sich in der Tat als Kristallisationspunkt theologischer Positionalität erweisen. Zugleich wird erkennbar, dass der Bezug auf Christus historischen und kulturellen Bedingungen unterliegt. Die Christuspredigt nimmt Anteil an den allgemeinen Wandlungen des Bewusstseins.

Dass die Beiträge nun, mit einer gewissen Verzögerung (die wir zu verantworten haben), in Liturgie & Kultur einer interessierten, auch kirchlichen Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden können, ist uns eine große Freude. Dr. Johannes Goldenstein als Geschäftsführer der Liturgischen Konferenz der EKD ließ sich für diese Idee gewinnen und hat die Veröffentlichung wohlwollend und überaus freundlich begleitet. Den Kolleg:innen, die an der Tagung mitgewirkt haben, danken wir herzlich für die anregenden und predigtinteressierten Diskussionen und dafür, dass sie ihre Beiträge für die Veröffentlichung zur Verfügung gestellt haben. Herr Richard Salomon Zeller und Herr Gunter Smits vom Lehrstuhl für Praktische Theologie (Schwerpunkt Homiletik/Liturgik und Kybernetik) an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu

Berlin haben geduldig und engagiert die Mühen der formalen Vereinheitlichung und der Korrekturen auf sich genommen, wofür wir sehr dankbar sind.

Am Ende ist die Herausgabe selbst ein Gespräch zwischen Kirche (Martin Wendte, Citykirche Ludwigsburg) und Praktischer Theologie (Ruth Conrad, Berlin/Stuttgart) geworden. Sodann ist es unser Wunsch, dass die nun veröffentlichten Beiträge das Gespräch zwischen Kirche und Theologie sowie zwischen den unterschiedlichen theologischen Disziplinen befördern und hoffentlich dazu verhelfen, die Frage, wie denn heute Jesus Christus zur Sprache gebracht werden kann, als Unruhemoment lebendig zu halten. Denn, um noch einmal Jörg Lauster zu zitieren, zur „produktiven Unruhe religiöser Ausdrucksleistungen gehört auch die Unsicherheit mit Blick auf die Angemessenheit der jeweiligen Ausdrucksformen.“ (Die Zitate von Jörg Lauster sind folgendem Beitrag entnommen: Christologie als Religionshermeneutik, in: Christian Danz / Michael Murrmann-Kahl: Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert, Tübingen 2011, 239–257. Sie finden sich auf S.254f., 246 und 249.)

Die Nachricht vom plötzlichen Tod von Prof. Dr. Christoph Schwöbel († 18.09.2021) erreichte uns im Korrekturprozess dieses Bandes. Wir verneigen uns respektvoll vor seinem theologischen Werk und Beitrag, verbleiben dankbar für seine inspirierenden Impulse und trauern um einen zugewandten Kollegen, der fehlen wird.

Der matthäische Jesus und die jüdische Apokalyptik

Jesus Christus – der Weltenrichter (Mt 25,31–46)¹

ELISABETH BITTNER

Im Jahr 2016 titelte die Süddeutsche Zeitung: „Die Apokalypse ist gut für die Menschheit“!² Das nachfolgende Interview mit dem Historiker Johannes Fried zeigt, wie apokalyptische Vorstellungen die Macht haben, unsere Welt zu verändern. Es gibt einen Termin, bis zu dem alle Probleme gelöst und alle Schäden beseitigt werden sollen. Spannenderweise beschränkt sich die Vorstellung von einem endgültigen Weltende auf den westlichen Kulturkreis mit seinen christlichen Wurzeln. Einen Teil dieser zugrundeliegenden Vorstellung bildet die Perikope von Jesus als dem Weltenrichter im Matthäusevangelium.

Eine Textanalyse von Mt 25,31–46 soll zunächst einen Überblick über die Struktur des Textes verschaffen und dieser dann im unmittelbaren Kontext sowie im Gesamt-evangelium verortet werden. Eine religionsgeschichtliche Betrachtung der textintern genannten Kriterien zum Bestehen im Gericht folgt, woraufhin zwei bekannte Motive, das Reich Gottes und der Menschensohn, betrachtet werden sollen, die Teil des apokalyptischen Bildreservoirs sind. Der Beitrag schließt mit einer ausführlichen Gattungseinordnung, deren Schwerpunkt auf der Apokalyptik liegen wird.

1. Analyse des Textes

Die Darstellung des Endgerichts³ in Mt 25,31–46, die zum matthäischen Sondergut gehört, nimmt den durch die ausführliche Unterweisung (Mt 24,32–25,30) unterbrochenen Erzählverlauf, der die Endereignisse schildert, wieder auf und führt ihn zum Ziel:⁴ „Sprach Mt 24,30 noch vom Kommen des Menschensohnes mit Macht und großer Herrlichkeit (τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ

1 Dieser Beitrag wurde als Vortrag im Rahmen der öffentlichen Konferenz „Jesus Christus predigen: Der homiletische Ernstfall der Moderne? Ein Gespräch zwischen dem Neuen Testament sowie Systematischer und Praktischer Theologie im Spiegel ausgewählter Christusbilder“ gehalten. Zur Veröffentlichung wurde der ursprüngliche Text leicht überarbeitet und um Anmerkungen ergänzt, der Vortragsstil wurde jedoch weitgehend beibehalten.

2 <http://www.sueddeutsche.de/kultur/kulturgeschichte-die-apokalypse-ist-gut-fuer-die-menschheit-1.3075776!amp>.

3 Eine ausführliche Untersuchung zu Mt 25,31–46 wurde von *Friedrich, Johannes*: Gott im Bruder? Eine methodenkritische Untersuchung von Redaktion, Überlieferung und Traditionen in Mt 25,31–46, Stuttgart 1977 (= CThM 7) vorgelegt. Zu Gerichtsvorstellungen im AT, in außerkanonischen frühjüdischen Schriften und im Neuen Testament (speziell Johannes der Täufer und Jesus) vgl. *Stettler, Christian*: Das letzte Gericht. Studien zur Endgerichtserwartung von den Schriftpropheten bis Jesus, Tübingen 2011 (= WUNT II 299).

4 Vgl. *Konradt, Matthias*: Das Evangelium nach Matthäus, Göttingen 2015 (= NTD I), 390.

δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς), so nimmt dieser nun in Mt 25,31b auf dem Thron seiner Herrlichkeit Platz, um das Gericht zu vollziehen.⁵

Die Perikope ist durch das sechsmalige τότε („dann; zu jener Zeit“) in den Versen 31.34.37.41.44.45 sowie durch Wiederholungen und Parallelisierungen deutlich gegliedert. Mt 25,31a knüpft durch ὅταν („wenn“) an den Erzählfaden von Mt 24,30f. an.⁶ Wenn jene Zeit gekommen ist, zu der der Menschensohn mit großer Macht und Herrlichkeit erscheint, dann wird geschehen, was der folgende Abschnitt berichtet.

Die Verse 31b–33 beschreiben den alle Völker richtenden Menschensohn, der begleitet von allen Engeln⁷ auf dem Thron der Herrlichkeit sitzt und vor dem alle Völker (πάντα τὰ ἔθνη) versammelt werden. Möglicherweise bildet die Verwendung dieses Lexems in der LXX, die eine deutliche Unterscheidung zwischen λαός als Übersetzung für das hebräische עַם (das Volk Israel) und ἔθνος als Übersetzung für das hebräische גּוֹ bzw. גּוֹי (andere Völker) macht, die Denkvoraussetzung für diese Wortwahl.⁸ Dann stünden in Mt 25 nur diejenigen vor dem Richterstuhl, die nicht an den Gott Israels und seinen Sohn glauben.⁹ Durch den direkten Anschluss an Mt 24 (Vers 14: καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένη εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν), wo ἔθνος durch den direkten Bezug zu ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένη („auf dem ganzen Erdkreis“) eine universale Bedeutung zukommt, sowie durch die erneute Aufnahme der allumfassenden Perspektive in 26,13 (ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ), scheint die Annahme, das geschilderte Gericht beziehe sich auf alle Völker, kontextuell gerechtfertigt.¹⁰

Die Tätigkeit des Menschensohnes wird mit der eines Hirten verglichen (Vergleichspartikel ὥσπερ),¹¹ der Schafe und Böcke sich zu seiner Linken und seiner Rechten aufstellen lässt.¹² Über den Hintergrund der geschilderten Handlung herrscht Uneinigkeit:¹³ So meint Frankemölle hierin einen Reflex der abendlichen Aufgabe des

5 Vgl. ebd. (s. Anm. 4).

6 Vgl. dazu u.a. *Frankemölle, Hubert*: Matthäus. Kommentar 2, Düsseldorf 1997, 422.

7 Diese werden laut Mt 13,41.48f. ausgesandt, um alle Verführungen und alle, die Unrecht tun zu sammeln (συλλέξουσιν [...] πάντα τὰ σκάνδαλα καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν) sowie die Bösen von den Gerechten zu trennen (ἀφοριοῦσιν τοὺς πονηροὺς ἐκ μέσου τῶν δικαίων).

8 Vgl. *Walter, Nikolaus*: Art. ἔθνος, in: ³EWNT I (2011), 926.

9 Vgl. ebd. 928 (s. Anm. 8).

10 Vgl. *Frankemölle, Matthäus*, 425 (s. Anm. 6); *Beare, Francis Wright*: The Gospel according to Matthew. A Commentary, Oxford 1981, 493, hält einen rassistischen Gott, der Juden und Menschen aus den Völkern nach verschiedenen Kriterien richtet, für wenig überzeugend. Ein universelles Gericht, aber ohne Erklärung, nimmt auch *Sand, Alexander*: Das Evangelium nach Matthäus, Regensburg 1986 (= RNT), 512, an.

11 Vgl. hierzu u.a. Ez 20,35–38; 34,11–22.

12 Für den im Hellenismus behemateten gebildeten Leser schwingt hier möglicherweise auch die von Platon, *Politeia* X.614c geschilderte Todeserfahrung des Er, Sohn des Armenios, mit, der im Krieg stirbt und nach zwölf Tagen wieder auflebt. Er berichtet von einem Ort, wo in der Erde und im Himmel jeweils zwei Spalten waren, zwischen denen Richter saßen, die die Seelen richteten; die Gerechten werden nach rechts in Richtung Himmelspalte geschickt und die Ungerechten nach links.

13 Eine andere Überlegung, die jedoch den Hintergrund des Hirtenalltags verlässt, ist, dass hier nicht zwischen Menschengruppen getrennt wird. So wie Schafe und Böcke eine Herde bilden, so bilden gute und schlechte Anteile einen Menschen und somit könnte die Aussonderung als innerhalb des einzelnen Menschen gedacht werden.

Hirten, die Schafe von den Böcken zu trennen, „da die Ziegen nachts wärmer stehen müssen als die weniger kälteanfälligen Schafe“,¹⁴ zu sehen.¹⁵ Im Hinblick darauf, dass es sich laut Sand bei πρόβατον um das Mutterschaf handelt und bei ἔριφος um den im Gegensatz zum Mutterschaf stehenden Bock, denkt er an die Trennung von Mutterschafen und Schafböcken.¹⁶ Konradt hingegen denkt eher an die Aussonderung junger Ziegenböcke zur Schlachtung – dem entspräche das Eingehen zur ewigen Strafe der auf der linken Seite stehenden Böcke.¹⁷

Der erzählerische Rahmen wird äußerst knapp gehalten¹⁸ und auch die Gerichtsszenarie nur angedeutet. Es gibt keine Verhandlung; das Urteil ist bereits beim Einzug des Richters gefällt und wird nur noch verkündet.¹⁹

Der Dialog des Königs²⁰ mit den als „Gesegnete meines Vaters“ (οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρὸς μου) Bezeichneten zu seiner Rechten wird von den Versen 34–40 geschildert und der mit den als „die Verfluchten“ (οἱ καταραμένοι) Titulierten zu seiner Linken in 41–45.²¹ In beiden Dialogen dienen die sogenannten „Werke der Barmherzigkeit“²² als Kriterium für Heil bzw. Unheil, Annahme beziehungsweise Verwerfung. Sie lassen sich in drei parallel formulierte Teile unterteilen: Anklage (Mt 25,34–36 / Mt 25,41–43), Gegenfrage (Mt 25,37–39 / Mt 25,44) und Klarstellung (Mt 25,40 / Mt 25,45).

Innerhalb von Anklage und Gegenfrage werden sechs Werke der Barmherzigkeit viermal in zunehmender Straffung und Konzentration dargeboten. Die durch die vierfache Nennung auffallend betonte Auflistung steht in einem deutlichen Kontrast zur Kürze des szenischen Rahmens, worauf das paränetische Anliegen, die „Taten der Barmherzigkeit“ einzuschärfen, abzielt.²³

Die erste Anklage in den Versen 35 und 36 lautet: „Denn ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben. Ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben. Ich war fremd und ihr habt mich beherbergt. Nackt, und ihr habt mich bekleidet. Ich war krank,

14 Kellermann, Ulrich: Art. ἀφορίζω, in: ³EWNT I (2011), 442–444, 443.

15 Vgl. Frankemölle, Matthäus, 424 (s. Anm. 6).

16 Vgl. Sand, Matthäus, 512 (s. Anm. 10). So auch Friedrich, Johannes H.: Art. πρόβατον, in: ³EWNT III (2011), 366, mit der Begründung, diese müssten zum Melken getrennt werden. Häufiger kann jedoch bei der Verwendung des Lexems πρόβατον diese spezifische Bedeutungsnuance nicht nachgewiesen werden, sondern es ist allgemein von „Schaf“ die Rede (vgl. bspw. Mt 12,11f.)

17 Vgl. Konradt, Matthäus, 391 (s. Anm. 4). So auch Fiedler, Peter: Das Matthäusevangelium, Stuttgart 2006 (= ThKNT 1), 378.

18 Anders Luz, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25), Neukirchen-Vluyn 1997 (= EKK I/3), 517, der sie als „relativ ausführlich“ bezeichnet, „weil sie [...] durch einen Vergleich des Weltrichters mit einem Hirten erweitert ist.“

19 Vgl. Fiedler, Matthäusevangelium, 378 (s. Anm. 17).

20 Sand, Matthäus, 511 (s. Anm. 10) hält die Perikope für ein redaktionell überarbeitetes vormatthäisches Gott-König-Gleichnis, welches in eine Menschensohn-König-Schilderung umgestaltet wurde. Diese Deutung übersieht die Möglichkeit der gewollten Vieldeutigkeit der Richterperson, in der mehrere Facetten der Person Jesu gleichzeitig zum Tragen kommen, weil sie für das Verständnis der Perikope gleichermaßen relevant sind.

21 Fiedler: Matthäusevangelium, 378 (s. Anm. 17) sieht die Anrede der beiden Gruppen als von Dtn 30,15–20 inspiriert.

22 Mehr dazu s.u.

23 Vgl. Konradt, Matthäus, 394 (s. Anm. 4).

und ihr habt mich besucht. Ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen.“²⁴ In der ersten Gegenfrage in den Versen 37–39 werden bereits die Elemente des Kranken- und Gefangenenbesuchs zusammengefasst: „Wann haben wir dich krank oder im Gefängnis gesehen und sind zu dir gekommen?“ Und in der zweiten Gegenfrage in Vers 44 handelt es sich schließlich nur noch um eine Aufzählung: „Herr, wann haben wir dich hungrig oder durstig oder als Fremden oder nackt oder krank oder im Gefängnis gesehen und haben dir nicht gedient?“²⁵ Insgesamt weist der Dialog eine antithetische Struktur auf. Jedoch hat das letzte Element keine Entsprechung in der Anklage, wodurch mit dem Wort „dienen“ (διακονέω) am Schluss seine Quintessenz ans Licht tritt. Hierbei liegt die Betonung auf der Verweigerung des Dienens, die als Möglichkeit des Heilsverlustes einen warnenden Ausblick darstellt.

Im Anschluss (Vers 40 bzw. 45) wird in einer Klarstellung des Königs die Beziehung zwischen ihm und den Verurteilten geklärt – alles, was jemandem gegenüber, der es benötigte, getan oder unterlassen wurde, wird in Anschlag gebracht und auf den richtenden König selbst bezogen: „Amen, ich sage euch, was ihr einem von diesen meinen geringsten Brüdern²⁶ getan habt, das habt ihr mir getan.“²⁷ „Der König und die Niedrigsten werden hier so in Beziehung zueinander gesetzt, dass die Bedürftigen durch die Solidarität des Königs [quasi] geadelt und durch diese Wirklichkeitsdeutung in einen neuen Status gehoben werden.“²⁸ Im Gesamtkontext des Matthäusevangeliums erinnert das daran, dass der königliche Christus Jesus die barmherzige Zuwendung zu den Menschen in den Mittelpunkt seines irdischen Wirkens gestellt hat. Als Richter urteilt er nach Kriterien, die er selbst vorgelebt hat.²⁹

Vers 46 schildert abschließend die endgültige Trennung der Gerichteten. Die zuletzt Genannten werden der ewigen Strafe zugeführt, während die Gerechten das ewige Leben erlangen. Es lässt sich also konstatieren, dass hier die Vorstellung eines universalen Beurteilungsgerichts mit doppeltem Ausgang zugrunde liegt,³⁰ wobei nicht das Tun des Bösen oder der Glaube das entscheidende Kriterium darstellt, sondern das Unterlassen des Guten.³¹

24 Ἐπίνασα γὰρ καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με, ξένος ἦμην καὶ συνηγάγετέ με, γυμνὸς καὶ περιβάλετέ με, ἡσθένησα καὶ ἐπεσκέψασθέ με, ἐν φυλακῇ ἦμην καὶ ἤλθατε πρὸς με.

25 Κύριε, πότε σε εἶδομεν πεινῶντα ἢ διψῶντα ἢ ξένον ἢ γυμνὸν ἢ ἀσθενῆ ἢ ἐν φυλακῇ καὶ οὐ δικηκονήσαμέν σοι;

26 Eine ausführliche Diskussion darüber, um wen es sich bei den „geringsten Brüdern“ handelt, findet sich bei Konradt, Matthäus, 391–393 (s. Anm. 4).

27 Dies erinnert an Mt 10,40, wo die Aufnahme der Jünger Jesu zugleich auch die Aufnahme Jesu selbst bedeutet.

28 Konradt, Matthäus, 394 (s. Anm. 4).

29 Vgl. ebd. (s. Anm. 4).

30 Vgl. ebd. 391 (s. Anm. 4).

31 Vgl. Fiedler, Matthäusevangelium, 380 (s. Anm. 17) mit dem Hinweis darauf, dass in Mt 24,48–51 sehr wohl das Tun des Bösen ein Beurteilungskriterium darstellt. Aber gerade, weil es bereits im engeren Kontext, der Bestandteil der gleichen Rede ist und mit Mt 25,31–46 das Thema des rechten Verhaltens im Leben in Anbetracht des nahenden Endes teilt, ist eine erneute Nennung dieses Kriteriums nicht notwendig.

2. Kontext

Eingebettet ist die Perikope des Weltgerichts in die letzte der fünf großen Reden des Matthäusevangeliums, die Endzeitrede. Sie schließt diese ab. Die Abschlussformel in Mt 26,1 (καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς πάντα τοὺς λόγους τούτους) gleicht denen in Mt 7,28; 11,1; 13,53 und 19,1, legt ihren Schwerpunkt jedoch durch das „πάντας“ auf den Abschluss aller Reden Jesu. Im Anschluss folgt nur noch die Passionserzählung.³² Vorher stehen drei gemeinhin als Gleichnisse bezeichnete Perikopen: Das Gleichnis vom treuen und bösen Knecht in Mt 24,45–51, das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen in Mt 25,1–13 und das Gleichnis von den anvertrauten Talenten in Mt 25,14–30. Alle drei geben implizit Handlungsanweisungen für die Zeit der Abwesenheit von Herr bzw. Bräutigam. Die Wachsamkeit sowie das angemessene Handeln in Anbetracht des unklaren Zeitpunktes der Rückkehr ist allen drei Gleichnissen gemein und bildet eine vorbereitende Denkgrundlage für die Schilderung des Weltgerichtes, in dem das Handeln bzw. Nichthandeln über Heil bzw. Unheil entscheidet.³³ Das konkrete Tun tritt innerhalb der Abfolge der Gleichnisse immer stärker in den Vordergrund und hebt so deutlich hervor, dass es Matthäus nicht allein um den Glauben oder das Bekenntnis oder die Annahme des Evangeliums geht.³⁴

Die Perikope nimmt einen zentralen Stellenwert im Verständnis der letzten großen Rede Jesu, aber auch für das Verständnis des gesamten Matthäusevangeliums, ein. Die matthäische Komposition erlaubt darüber hinaus kaum die Betrachtung dieses Einzeltextes, ohne auf andere essentielle Texte des Evangeliums Bezug zu nehmen.

An dieser Stelle soll lediglich die Vorgeschichte als Verständnisraum angesprochen werden. Bereits am Ende der Vorgeschichte (Mt 1,2–4,22) weiß der Leser, dass Jesus, dessen hebräischer Name Jehoshuah „Jhwh erweist sich als Heil“ bedeutet, zugleich der in Jes 7,14 verheißene Immanuel „Gott ist mit uns“ ist (Mt 1,3).³⁵ Hierin verbindet sich „die Überzeugung, daß JHWH seine Offenbarung und Selbsterschließung an das sprachliche und nichtsprachliche Handeln ‚Jesu‘ und an seine Person gebunden hat.“³⁶ Deshalb steht die barmherzige Zuwendung zu den Menschen im Mittelpunkt seines irdischen Wirkens und Predigens, so wie die barmherzige Zuwendung zu den Menschen im Mittelpunkt des Handelns aller Menschen stehen soll, wie Mt 25 zeigt.

3. Werke der Barmherzigkeit

Die Handlungen, die in Mt 25 über das Urteil entscheiden, werden seit der Spätantike als „Werke der Barmherzigkeit“ oder auch als „Liebeswerke“ bezeichnet.

Zu den hier genannten Werken (Hungrige sättigen, Durstigen zu trinken geben, Fremde aufnehmen, Nackte bekleiden, Kranke und Gefangene besuchen) können außer-

32 Mehr dazu: Vgl. Frankemölle, Matthäus, 430–432 (s. Anm. 6).

33 Vgl. Feneberg, Rupert: Die Erwählung Israels und die Gemeinde Jesu Christi. Biographie und Theologie Jesu im Matthäusevangelium, Freiburg u.a. 2009 (= HBS 58), 337.

34 Vgl. Luz, Matthäus, 551 (s. Anm. 18).

35 Vgl. Frankemölle, Matthäus, 425 (s. Anm. 6).

36 Ebd. (s. Anm. 6).

dem die folgenden Handlungen gezählt werden: Begraben von Toten, inkl. Totengeleit, Totenklage, Hinaustragen der Leiche zur Begräbnisstätte und das eigentliche Begraben, dann Trauernde trösten, eine Braut in das Hochzeitsgemach geleiten, Bräute ausstatten, Auslösung von Gefangenen, Weinende trösten, Trauernden Beistand leisten, Erziehung von Waisenkindern usw.

Bereits in Jesaja 58,7 findet sich eine entsprechende Aufzählung: *Brich dem Hungrigen dein Brot, und die im Elend ohne Obdach sind, führe ins Haus. Wenn du einen nackt siehst, so kleide ihn und entzieh dich nicht deinem Fleisch und Blut.*

Ezechiel 18,6 ist ebenfalls Bestandteil einer ähnlichen Liste: [...] *der dem Schuldner sein Pfand zurückgibt, und niemand etwas mit Gewalt nimmt, der mit den Hungrigen sein Brot teilt und den Nackten kleidet [...].*

In Jesus Sirach 35,36–39 heißt es: *Reiche dem Armen deine Hand, damit du reich gesegnet wirst. Erfreue jeden, der lebt, mit einer Gabe, ja, erweise auch den Toten deine Freundlichkeit. Lass die Weinenden nicht ohne Beistand, sondern traure mit den Trauernden. Lass dich's nicht verdrießen, die Kranken zu besuchen; denn dafür wird man dich lieben.*

Von den Belegstellen in jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit ist TestJos 1,4–6³⁷ interessant:

*„Meine Brüder, sie haßten mich, aber der Herr liebte mich.
Sie wollten mich töten, aber der Gott meiner Väter bewahrte mich.
In eine Grube ließen sie mich hinab, aber der Höchste führte mich heraus.
Ich wurde als Sklave verkauft, aber der Herr über alles hat mich befreit.
In Gefangenschaft wurde ich gebracht, aber seine starke Hand hat mir geholfen.
Von Hunger wurde ich gequält, aber der Herr selbst ernährte mich.
Allein war ich, aber Gott tröstete mich.
In Krankheit lag ich, aber der Herr besuchte mich.
Im Gefängnis war ich, aber der Erretter begnadete mich.“³⁸*

Hier werden die nächsten Verwandten, seine Brüder, als Verursacher des Leidens genannt, aus dem Gott erlöst. Die Aufzählung beinhaltet unter anderem die Gehassten lieben, die Todgeweihten bewahren, Gefangene befreien, Sklaven loskaufen, Hungrigen zu Essen geben, Einsame trösten, Kranke besuchen und Verurteilte begnadigen. Aus der rabbinischen Literatur stellt der Midrash zu Psalm 118 (§17) eine besonders enge Parallele dar:

37 Hierbei handelt es sich um den Söhnen Jakobs zugeschriebene Reden, deren Entstehung um 200 n.Chr. abgeschlossen gewesen sein muss. „[T]he testament's theme is how endurance, expressed in Joseph's chastity and concern for his brothers, leads to salvation and exaltation.“ (Kugler, Robert A.: *The Testaments of the Twelve Patriarchs, Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha*, Sheffield 2001, 80.) „Insbesondere die Gestalt Josefs stellt für den Autor der TestXII das Idealbild einer frommen Existenz dar, die durch die Befolgung der Gebote Gottes in allen Lebenslagen gekennzeichnet ist, welche ihrerseits Grundlage der individuellen und kollektiven eschatologischen Heilsverheißungen sind.“ (Tilly, Michael: *Art. Testamente der 12 Patriarchen*, in: WiBiLex [2012]).

38 Übersetzung aus: Becker, Jürgen: *Die Testamente der zwölf Patriarchen*, JSHRZ III. Unterweisung in lehrhafter Form, Gütersloh 1980, 15–163, 118f.

Im ägyptischen Totenbuch (Spruch CXXV)⁴³ heißt es: „*Hungrigen gab ich Brot und Durstigen Wasser. Nackte versah ich mit Kleidern, Schiffbrüchigen⁴⁴ schenkte ich Boote.*“⁴⁵

Das mandäische Schrifttum (Ginzā I.105) fordert: „*Meine Auserwählten! Seht ihr jemanden, der hungert, so sättigt ihn. Seht ihr jemanden, der durstet, so gebt ihm zu trinken. Seht ihr einen Nackten, so legt ihm Gewänder und Hüllen um den Nacken. Denn ein jeder, der gibt, empfängt, und ein jeder, der leiht, erhält Bezahlung.*“⁴⁶

Schon die Vielzahl der hier aufgeführten Parallelen,⁴⁷ die nur einen Bruchteil des vorhandenen Materials darstellen, spricht dafür, dass es sich bei der Aufzählung weder um spezifisch jüdisches noch um spezifisch christliches Gedankengut handelt, sondern vielmehr um ein in der Antike universal anerkanntes Verhaltensideal. Und auch die Überzeugung, dass hinter den notleidenden Menschen, denen Gutes getan oder verweigert wird, Gott selbst steht, scheint kein Novum zu sein. Hierfür finden sich bereits Anklänge in den Proverbien. Spr 19,17 mahnt an: „*Wer sich des Armen erbarmt, der leiht dem HERRN, und der wird ihm vergelten, was er Gutes getan hat.*“ Oder auch Spr 14,31: „*Wer dem Geringen Gewalt tut, lästert dessen Schöpfer; aber wer sich des Armen erbarmt, der ehrt Gott.*“ Dass die Ausübung der „Werke der Barmherzigkeit“ zum Eingehen in das Ewige Leben und zum Erbe der βασιλεία führen, also jenseitigen Lohn einbringen, scheint ebenfalls fester Bestandteil der in Mt 25 genutzten Vorstellung zu sein.

4. Das Reich Gottes

Der Begriff „βασιλεία“⁴⁸ in Vers 34 verweist auf ein äußerst umfangreiches, u.a. in eschatologischen Vorstellungen beheimatetes Motiv vom „Königreich Gottes“.

Im allgemeinen Sprachgebrauch schwankt die Bedeutung von βασιλεία zwischen einem funktionalen Sinn „Königswürde/-amt/-herrschaft“ und einem geographischen

43 Hierbei handelt es sich um Papyrusrollen, die dem Toten ins Grab mitgegeben wurden und ihm die nötigen Informationen über das Totenreich geben sowie Hilfe bieten, die dort lauenden Gefahren zu überstehen. (Für weitere Informationen vgl.: *Kockelmann, Holger*: Art. Totenbuch, in: WiBiLex [2006]. Etwas älter: *Kolpaktchy, Gregoire* [Hg.]: Ägyptisches Totenbuch, München ³1973.) Spruch CXXV ist der Bekannteste. Er ist in vier Teile unterteilt: Worte, die beim Betreten des Maat-Heiligtums gesprochen werden, Negatives Glaubensbekenntnis I, Negatives Glaubensbekenntnis II, Prüfung vor den Göttern der Unterwelt.

44 *Brunner, Hellmut* (in: *Walter Beyerlin*, [Hg.], Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament. Grundrisse zum Alten Testament, Göttingen ²1985 [= ATD.Ergänzungsreihe 1]) übersetzt mit „Schifflose“ und erklärt, es handle sich um Ärmere Teile der Bevölkerung, die ohne Boot eigentlich keine Chance hätten, die oft auf der andren Nil- oder Kanalseite liegenden Felder zu erreichen und so der Profitgier derjenigen, die im Besitz eines Bootes sind, ausgeliefert sind (vgl. 92 FN 347).

45 Die Übersetzung folgt: *Kolpaktchy*: Ägyptisches Totenbuch, 195 (s. Anm. 43).

46 Übersetzung folgt: *Lidzbarski, Mark* (Hg.): Ginzā. Der Schatz oder das große Buch der Mandäer, Göttingen 1925 (= Quellen der Religionsgeschichte 13), 18.

47 Weitere Parallelen finden sich bei Friedrich, Gott im Bruder?, 164–171, insbesondere 166–169 (s. Anm. 3).

48 Im Matthäusevangelium in der Regel erweitert zu βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Den Ursprung hierfür sieht *Pennington, Jonathan T.*: Heaven and Earth in the Gospel of Matthew, Leiden 2007 (= NTS 126), 285–289 u.ö., in Dan 2–7: „I am arguing that he certainly creatively developed the phrase through reflection on the important text of Daniel. Though the actual genesis of the expression is forever covered by the mists of history, of course someone must have been the first person to put the words together in this way, and in terms of textual witnesses, Matthew is the earliest.“ (292).

Sinn „Königreich“. Das Hebräische מלכות umfasst ebenfalls beide Bedeutungsaspekte und auch das Neue Testament verwendet den Begriff sowohl im funktionalen als auch im geographischen Sinn. Manchmal ist nicht zu entscheiden, welche der beiden Bedeutungen im Vordergrund steht.⁴⁹

Die Perikope schildert das Weltgericht des Menschensohnes als das eines Königs. Das Königtum des Menschensohnes ist eine Erweiterung des für das Matthäusevangelium zentralen theologischen Begriffs der βασιλεία τῶν οὐρανῶν,⁵⁰ die darüber hinaus bei Matthäus auch Schlüsselwort der jesuanischen Verkündigung ist.⁵¹ Der besondere Akzent in Abgrenzung zum Markusevangelium ist die Anwendung der βασιλεία auf die rechte Lebenspraxis der Gemeinde.⁵² Dies demonstrieren die fünf großen Reden; besonders deutlich ist das in der Bergpredigt (Mt 5–7): „Sucht zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit“ (Mt 6,33), wobei δικαιοσύνη die bei Mt geforderte Qualität des Tuns beschreibt.⁵³ Schon bei der Taufe Jesu richtet sich dessen Sendung auf die zu erfüllende Gerechtigkeit (Mt 3,15). Sie wird zum Programm Jesu, sie ist Inhalt des Willens Gottes. Damit wird sie einerseits zum Ausdruck des Heils Gottes, nach dem die Menschen „hungern und dürsten“ (Mt 5,6) und andererseits bleibt sie in der biblisch-jüdischen Tradition Forderung Gottes an die Menschen. Die Forderung einer „besseren Gerechtigkeit“ (Mt 5,20) ist damit keine Überforderung, sondern eine Wegweisung, die von der konkretisierenden Auslegung des Willens Gottes beispielartig in den sog. Antithesen (Mt 5,21–48) und damit von der bleibenden Gegenwart Jesu (Mt 28,18–20) bestimmt wird. Gerade bei der Verwendung in der Bergpredigt tritt die spannungsvolle Identität des Indikativs der göttlichen Heilszusage mit dem Imperativ der ethischen Anforderung besonders hervor.⁵⁴

Matthäus kommt es also in mehrfacher Hinsicht (aber nicht ausschließlich)⁵⁵ auf das konkrete Tun an. Der Anteil am Gottesreich ist denen, die die „bessere Gerechtigkeit“ bzw. „den Willen des Vaters“ tun (Mt 7,21), versprochen.⁵⁶

49 Vgl. Luz, Ulrich: Art. βασιλεία, in: *EWNT* I (2011), 481–491, 483. Eine ausführliche Diskussion findet sich bei Pennington: Heaven, 281–285.293–299 / 310 (s. Anm. 48).

50 Dieser Ausdruck findet sich 32 mal im Matthäusevangelium, aber sonst nirgendwo im Alten Testament, Neuen Testament oder anderer Literatur, die zur Zeit des 2. Tempels entstand. Vgl. Pennington: Heaven, 69 (s. Anm. 48).

51 Vgl. Schreiber, Stefan: Gottesherrschaft, in: Lukas Bormann (Hg.), Neues Testament. Zentrale Themen, Neukirchen-Vluyn 2014, 27–48, 32. Vgl. ebenfalls Pennington, Heaven, 279 (s. Anm. 48). Pennington charakterisiert die Verwendung des Begriffs „Himmel“ bei Matthäus folgendermaßen: „In Matthew, heaven is used mainly as a foil for earth, as a means of critiquing what is wrong with the way humans live on the earth, by contrasting the two realms and by looking forward to the eschaton when the tension between the two realms will be resolved. The problem is that sinful earth currently is not in line with heavenly realities (6:9–10)“. Ebd. 333. (s. Anm. 48).

52 Vgl. Schreiber, Gottesherrschaft, 33 (s. Anm. 51).

53 Vgl. Luz, Art. βασιλεία, 488 (s. Anm. 49).

54 Vgl. Schreiber, Gottesherrschaft, 32–34 (s. Anm. 51); Vgl. auch: Pennington, Heaven, 280 (s. Anm. 48).

55 So ist das Bekenntnis zu Jesus durchaus Kriterium. Vgl. Mt 10,32f.; Lk 12,8 und auch Mk 8,38; Lk 9,26.

56 Vgl. Stettler, Das letzte Gericht, 256 (s. Anm. 3).

5. Der Menschensohn⁵⁷

Der Begriff „Menschensohn“⁵⁸ (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) begegnet häufig in der synoptischen Tradition und ist in besonderer Weise mit der Bedeutung und dem Selbstverständnis Jesu verbunden.⁵⁹ Hierbei ist auffällig, dass die Bezeichnung ausschließlich von Jesus selbst verwendet wird,⁶⁰ während im Gegensatz dazu „Messias“ bzw. „Christus“ oder „Sohn Gottes“ von Jesus selbst nicht oder allenfalls indirekt verwendet werden. Bezeichnung und Darstellung Jesu als „Menschensohn“ gehören in die älteste Phase der deutenden literarischen Präsentation Jesu und damit an den Anfang der Christologie als den Komplex der Aussagen über das Verhältnis von Menschheit und Gottheit in der Person Jesu.⁶¹ Gleichzeitig wird deutlich, dass „it was also a paradigm for those whom he called to follow him.“⁶²

Im jüdisch-galiläischen Aramäisch des 1. Jh. finden sich einige wenige Belege für eine determinierte Constructus-Verbindung „בר אנשא“ – das Aleph am Ende ist der Artikel. Untersucht man die aramäischen Qumrantexte, so scheint auch im dortigen Mittelaramäisch die Emphase durch die Determination zum Ausdruck gebracht zu werden und die Wendung noch nicht generisch für „jedermann“ bzw. „ein Mensch“ verwendet zu werden.⁶³ Die nichtdeterminierte Form wird erst in talmudischer Zeit (4.–6. Jh.) regelmäßig verwendet und kann dort sowohl generisch, als auch emphatisch verstanden werden, wie das folgende Beispiel aus dem Traktat Berachot des Talmud Jerushalmi (jBer 3b) zeigt:⁶⁴

Rabbi Shimon ben Jochai sagte: „Wenn ich am Berg Sinai – als Gott den Israeliten die Torah gab – gewesen wäre, hätte ich zu Gott gebetet, er möge den Sohn des Menschen mit zwei Mündern ausstatten, damit er mit einem Mund die Torah studieren und mit dem anderen Mund sich alles, was er braucht, besorgen kann.“

Der gattungsbedingten Einschränkung, nur einen Mund zu besitzen, steht der Wunsch Rabbi Shimons nach zwei Mündern entgegen, damit „der Sohn des Menschen“ das

57 Beyerle, Stefan: „Der mit den Wolken des Himmels kommt“. Untersuchungen zum Traditionsgefüge „Menschensohn“, in: Dieter Sänger (Hg.), Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität, Neukirchen-Vluyn 2004 (= BThSt 67), 1–52, bietet einen kurzen, aber umfassenden Überblick über mögliche, mit dem „Menschensohn“ verbundene Traditionen.

58 „In speaking of the coming of the Son of Man, Jesus, [Matthew is] leaning heavily on OT and apocalyptic imagery“. (Pennington, Heaven, 75 [s. Anm. 48]).

59 Vgl. Bormann, Lukas: Der Menschensohn und die Entstehung der Christologie, in: Ders. (Hg.), Neues Testament. Zentrale Themen, Neukirchen-Vluyn 2014, 111–128, 115.

60 Hierin sieht Müller, Ulrich B.: Jesus als „der Menschensohn“, in: Dieter Sänger (Hg.), Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität, Neukirchen-Vluyn 2004 (= BThSt 67), 91–129, 100, einen Hinweis darauf, dass „Menschensohn“ kein geprägter apokalyptischer Hoheitstitel außerhalb der Jesusbewegung war.

61 Vgl. Bormann, Menschensohn, 115 (s. Anm. 59).

62 Moloney, Francis J.: Constructing Jesus and the Son of Man, in: CBQ 75/2013, 719–738, 738.

63 Vgl. Bormann, Menschensohn, 116 (s. Anm. 59).

64 Vgl. Müller, Jesus, 100 (s. Anm. 60). Das gleiche Beispiel findet sich auch bei Bormann, Menschensohn, 116f. (s. Anm. 59).

gemurmelte Studium der Torah nicht unterbrechen muss, um etwas zu essen oder zu trinken. Die Bezeichnung „Sohn des Menschen“ kann somit generisch als „jeder“ oder „jemand“⁶⁵ verstanden werden. Unter Berücksichtigung der Selbstdarstellung Rabbi Shimons als besonders torafromm kann jedoch auch die Möglichkeit einer zurückhaltenden Beschreibung für „ich“ in Betracht gezogen und damit als emphatische Aussage, dass gerade der Sprecher sich zwei Münder wünscht, verstanden werden.

Hieraus lässt sich schlussfolgern, dass die Zuhörerschaft Jesu sowie die Adressaten des Matthäusevangeliums die Menschensohn-Aussagen wahrscheinlich als ambivalent zwischen einem generischen Sinn, „jedermann“, und einem emphatischen Sinn, „einer, wie insbesondere ich es bin“, aufgefasst hat. Vor dem Hintergrund des Gesamteindrucks seiner Reich-Gottes-Verkündigung können sie ihn funktional als Titel, jedoch semantisch bedeutungsoffen, interpretiert haben.⁶⁶

Der älteste Beleg findet sich in Dan 7,13:⁶⁷ Die Wendung (כבר אנש) ist nicht determiniert und hat keinen titularen Sinn.⁶⁸ Durch die Vergleichspartikel כ wird verdeutlicht, dass hier keine Aussage über das Wesen der Gestalt getroffen wird.⁶⁹ Vielmehr handelt es sich dort um eine Art Gegenfigur, die „mit den Wolken des Himmels“ kommt, äußerlich „wie ein Menschensohn“ aussieht,⁷⁰ und sich somit sowohl von den Tieren der Vision als auch von Gott selbst unterscheiden lässt.⁷¹ Während die vier Tiere mit willkürlicher Grausamkeit handeln, wird die menschensohngleiche Gestalt mit Macht, Herrlichkeit und Königsherrschaft⁷² ausgestattet und mit der machtvollen Durchsetzung der Gerechtigkeit Gottes beauftragt.⁷³

In der jüdisch-apokalyptischen Literatur wird mit „Menschensohn“ eine nicht näher identifizierte Figur im Thronsaal Gottes bezeichnet.⁷⁴ Die Offenheit dieser Bezeichnung ermöglicht es, endzeitliche Funktionen auf sie zu beziehen und gleichzeitig die Frage offen zu halten, mit wem sie identifiziert werden soll.⁷⁵

65 Vgl. hierfür die Inschrift von Sefire (Sefire III,14–17) in: *Fitzmyer, Joseph A.: The Aramaic Inscriptions of Sefire*, Rom 1995 (= BiOr 19A), 138f.

66 Vgl. Bormann, Menschensohn, 118 (s. Anm. 59).

67 Hierbei ist jedoch zu beachten, dass die Thronvision des äthiopischen Henochbuches (Kapitel 14) wahrscheinlich von den Ezechielv visionen beeinflusst wurde und ihrerseits Dan 7 beeinflusste. Vgl. Beyerle: „Der mit den Wolken des Himmels kommt“, 45 (s. Anm. 57). Speziell zur Verbindung des Henochbuches und Mt 25 vgl. *Assefa, Daniel: Matthew's Day of Judgment in the Light of 1 Enoch*, in: *Loren T. Stuckenbruck / Gabriele Baccaccini* (Hg.), *Enoch and the Synoptic Gospels*, Atlanta 2016 (= Enoch Seminar 7), 199–214.

68 Auch wenn hier wahrscheinlich kein Titel vorliegt, so ist doch der Gebrauch „offen für bzw. an der Grenze zu einem titularen Gebrauch“. Beyerle, „Der mit den Wolken des Himmels kommt“, 48 (s. Anm. 57).

69 Vgl. ebd. 37 (s. Anm. 57).

70 Vgl. Bormann, Menschensohn, 119 (s. Anm. 59).

71 Vgl. ebd. 121 (s. Anm. 59). Vgl. auch Beyerle, „Der mit den Wolken des Himmels kommt“, 33 (s. Anm. 57) und Müller, Jesus (s. Anm. 60).

72 „Die Trias von „Macht, Herrlichkeit und Königsherrschaft“ in Dan 7,14 beschreibt Eigenschaften, die im Danielbuch vor allem Gott zukommen oder in unmittelbarer Abhängigkeit zu ihm stehen.“ Beyerle, „Der mit den Wolken des Himmels kommt“, 39 (s. Anm. 57).

73 Vgl. Bormann, Menschensohn, 119 (s. Anm. 59).

74 Vgl. ebd. 120 (s. Anm. 59).

75 Vgl. ebd. 121 (s. Anm. 59).

In der synoptischen Tradition ist der Menschensohn vollständig mit Jesus identifiziert und wird in seiner doppelt determinierten Form als Ausdruck seines Geltungsanspruchs verstanden.⁷⁶ In der ausführlichsten Rede des Markusevangeliums (Mk 13), das in seiner jetzigen Gestalt die Situation der Jahre 69 / 70 n. Chr. widerspiegelt und eine Art synoptische Parallele in Mt 24f. hat,⁷⁷ ist die Verkündigung Jesu eng mit Dan 7,13 und der jüdischen Apokalyptik verbunden.

6. Gattung

Die Frage der Gattung dieser Perikope ist weniger eindeutig zu beantworten, als es zunächst scheint. Wie bei der Einordnung in den Kontext gesehen, steht sie als viertes Glied zusammen mit drei Gleichnissen (Mt 24,45–51; 25,1–13; 14–30) und wird deshalb häufig ebenfalls als Gleichnis bezeichnet. Ergänzte man den inhaltlichen Schwerpunkt, so handelte es sich um ein Gerichtsgleichnis bzw. ein eschatologisches Gleichnis.⁷⁸ Diese Gattungszuordnung ist jedoch nach der klassischen Definition nicht haltbar,⁷⁹ da die Ausmalung des Bildfeldes in Mt 25,31–46 fehlt bzw. nur angedeutet wird. Im Zentrum der Perikope steht vielmehr ein Dialog im Rahmen einer angedeuteten Gerichtsverhandlung, was die Möglichkeit eröffnet, von einem Gerichtsdialog⁸⁰ in den Versen 34–45, inklusive Rahmung, zu sprechen.⁸¹ Durch seine Stellung als Abschluss der Endzeitrede gewinnt der Dialog eine apokalyptische⁸² Dimension,⁸³ die u.a. durch den Menschensohn als auf dem Thron der Herrlichkeit sitzenden Richter eröffnet wird.

7. Apokalyptik

Apokalyptische Vorstellungen sind keinem von uns fremd – heutzutage handelt es sich um ein „dramaturgisch motiviertes Modewort zur öffentlichkeitswirksamen Bezeichnung eines Angst und Schrecken erregenden Weltuntergangsszenarios“.⁸⁴ Was jedoch

76 Vgl. ebd. 122 (s. Anm. 59). Zur Frage der Determination vgl. Beyerle, „Der mit den Wolken des Himmels kommt“, 26 (s. Anm. 57).

77 Bildet bei Markus die Tempelzerstörung den Auslöser für die Endzeitrede, so verschiebt sich für Matthäus der Schwerpunkt auf den Umgang mit der Parusieverzögerung. Vgl. Feneberg, Erwählung Israels, 331f. (s. Anm. 33).

78 Vgl. Frankemölle, Matthäus, 421 (s. Anm. 6). *Pokorný, Petr / Heckel, Ulrich*: Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick, Tübingen 2007, 437f.

79 Vgl. Luz, Matthäus, 517 (s. Anm. 18).

80 Solche Dialoge gehören im Judentum oft zu Gerichtsschilderungen. Vgl. z.B. bAZ 2a.

81 Vgl. Luz, Matthäus, 517: „Den Hauptteil des Textes machen die beiden großen »Gerichtsdialege« aus (V 34–40; 41–45).“ (s. Anm. 18).

82 Luz, Matthäus, 517 (s. Anm. 18) bestreitet, dass es sich um eine Apokalypse handelt, „da keine Vision vorliegt“. Anders sieht dies Beare, Matthew, 492 (s. Anm. 10), für den die Perikope eine Vision darstellt – vgl. Anm. 83.

83 Beare, Matthew, 492 (s. Anm. 10) bezeichnet sie als „Vision“ mit Parallelen in der Thronszene der Apokalypse (20,11–15) und im Henochbuch (10,12), wofür jedoch textinterne Hinweise fehlen.

84 *Tilly, Michael*: Apokalyptik, Tübingen / Basel 2012, 6.

zumeist unbekannt ist, ist, dass es sich bei dem Begriff „Apokalyptik“ um ein Kunstwort handelt, welches nicht der antiken Terminologie entstammt. Erst im 19. Jahrhundert wurde es von christlichen Gelehrten in deskriptiver Weise zur Beschreibung einer Gattung, einer theologiegeschichtlichen Phase oder religiösen Strömungen mit besonderen inhaltlichen, historischen oder ideologischen Merkmalen verwendet.⁸⁵ Hierbei sind besonders Karl Immanuel Nitzsch (1787–1868), der das Phänomen als erster Exeget erkannte und begrifflich fasste, und Friedrich Lücke (1791–1855),⁸⁶ der die Grundlage schuf, auf der die gesamte weitere Forschung aufbauen konnte und der somit als Begründer der Apokalypse-Forschung gelten kann, zu nennen. Die Übertragung auf außerjüdische und außerchristliche Traditionen erfolgte erst sekundär.⁸⁷

In antiken Texten bezeichnet der griechische Begriff zunächst nichts anderes als eine „Aufdeckung“ bzw. „Enthüllung“, speziell: die Aufdeckung göttlicher Geheimnisse. Der als *terminus technicus* im wissenschaftlichen Diskurs der neuzeitlichen Theologie, Literatur- und Geschichtswissenschaft genutzte Begriff wurde von der Verwendung des griechischen Begriffs am Anfang der Johannesoffenbarung abgeleitet.⁸⁸

Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεὸς δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει, καὶ ἐσήμανεν ἀποστειλάς διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ

(Eine Offenbarung Jesu Christi, die Gott ihm gab, um seinen Dienern zu zeigen, was in Kürze geschehen muss, und hat es kundgetan seinem Diener Johannes, indem er seinen Engel sandte.)

Dort bezeichnet er lediglich den Inhalt der Schrift, nämlich eine literarisch fixierte Enthüllung des erhofften Erlösungsgeschehens, die Jesus Christus selbst dem Verfasser geoffenbart habe, und keine literarische Gattung.⁸⁹

Doch bilden diese nach eigener Aussage (vgl. Apk 1,9) vom Seher Johannes auf der Insel Patmos empfangenen Visionen, die in der Johannesapokalypse festgehalten wurden, nicht den Ausgangspunkt einer religionsgeschichtlichen und literarischen Entwicklung, sondern jene Schrift nimmt nur eine bestimmte Position innerhalb dieser Entwicklung ein.

Der Begriff „Apokalyptik“ dient als Sammelbezeichnung für bestimmte konstante und variable Eigenschaften von Texten auf formaler, inhaltlicher und theologischer Ebene. Dabei ist zu bedenken, dass „[d]as Denksystem der jüdischen Apokalyptik [sich bei]

85 Vgl. ebd. 5 (s. Anm. 84).

86 Zu Friedrich Lücke vgl. Sturm, Richard E.: Defining the Word ‚Apocalyptic‘: A Problem in Biblical Criticism, in: Joel Marcus / Marion L. Soards (Hg.), *Apocalyptic and the New Testament. Essays in Honor of J. Louis Martyn*, Sheffield 1989 (= JSNT.S 24), 17–48, 18–20.

87 Vgl. Hahn, Ferdinand: Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung, Neukirchen-Vluyn 1998 (= BThSt 36), 2. Einen Überblick über die historische Entwicklung, insbesondere die Fragen der Begriffsklärung, des Ursprungs und des Verhältnisses zum Hellenismus, bietet *Bedenbender, Andreas*: Der Gott der Welt tritt auf den Sinai. Entstehung, Entwicklung und Funktionsweise der frühjüdischen Apokalyptik, Berlin 2000 (= ANTZ 8).

88 Vgl. Hahn: Apokalyptik, 2 (s. Anm. 87).

89 Vgl. Pokorný/Heckel: Einleitung, 595 (s. Anm. 78).

Formulierung und literarische[r] Ausgestaltung von Anfang an zentraler Motive und Inhalte der religiösen Tradition [bediente].⁹⁰ Apokalyptische Literatur „does, however, construct a symbolic world that makes claims about the nature of reality, constructs highly desirable symbolic objects, invites readers to identify with its representative figures and values, and oftentimes envisions a social world in which identification and division are sharply figured.“⁹¹

Einige der gattungsspezifischen Merkmale apokalyptischer Literatur sind:⁹²

- 1) Die Überzeugung des Offenbarungsempfängers, „authentische und exklusive Erkenntnisse aus der verborgenen Welt der [...] Transzendenz zu besitzen bzw. zu vermitteln, die allein [ihm] durch Offenbarung zugänglich sind“.⁹³
Dieses Wissen erhält der Offenbarungsempfänger durch Epiphanien, Orakel, Entrückungen, Traumbilder oder ekstatische Visionen. Geschildert wird es durch phantastische Berichte von Reisen in himmlische Sphären oder Audienzen im Thronsaal Gottes. Sinn und Zweck der Offenbarung erschließen sich entweder textintern oder werden durch einen angelus interpretes, manchmal auch durch Gott selbst, entschlüsselt. Die Enthüllung und Darstellung des baldigen Weltendes ist das klassische Thema.⁹⁴
- 2) Der Offenbarungsempfänger verspricht nur einem ausgewählten Personenkreis Rettung und Heil und vermittelt allein diesem ein exklusives, geheimes und unzugängliches Wissen.
Mit anderen Worten: Nur der Offenbarungsempfänger „und seine Adressaten erlangen Kenntnis vom unabänderlichen Heilsplan Gottes, von der kommenden Krise, von den Maßstäben des kommenden Endgerichts und von den Zuständen und Vorgängen in der verborgenen himmlischen Welt.“⁹⁵ Hierbei bildet der Offenbarungsempfänger die Brücke zwischen der himmlischen Sphäre (Gott und den Engeln) und dem irdischen Bereich, also den Menschen.⁹⁶

90 Tilly, Apokalyptik, 39 (s. Anm. 84). Hierbei ist zu bedenken, „dass der Bestand und der Wortlaut der religiös verbindlichen Texte weder im Judentum noch im Christentum von Anfang an festgelegt waren, sondern erst im Verlauf eines sich über mehrere Jahrhunderte erstreckenden Prozesses aushärteten.“

91 Newsom, *Carol A.*: The Rhetoric of Jewish Apocalyptic Literature, in: *John J. Collins* (Hg.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford 2014, 201–217, 203.

92 Die Rede von gattungsspezifischen Merkmalen apokalyptischer Literatur kann aufgrund der unterschiedlichen damit verbundenen Vorstellungen und literarischen Werke durchaus kritisch gesehen werden und soll auch hier nicht definitorisch und absolut verstanden werden. So rechnet beispielsweise Sturm, *Apocalyptic*, 36 nur „(1) the idea of two Aeons, (2) the embattled sovereignty of God over time and cosmos, (3) the revelation of an imminent eschaton“ sowie die früher (25) genannten: “(1) the literary form of visionary narrative, (2) pseudonymous authorship, and (3) temporal dualism“ zu den Merkmalen apokalyptischer Literatur (s. Anm. 86).

93 Tilly, Apokalyptik, 32 (s. Anm. 84).

94 Vgl. ebd. 34 (s. Anm. 84). Vgl. ebenfalls *Hellholm, David*: Art. Apokalypse. I. Form und Gattung, in: *RGG* 1 (1998), 585–588, 586.

95 Tilly, Apokalyptik, 35 (s. Anm. 84).

96 Vgl. Newsom, *Rhetoric*, 207 (s. Anm. 91).

- 3) Diese exklusiven Erkenntnisse sind gewöhnlich von einer narrativen Rahmung umgeben,⁹⁷ durch die der Verfasser Hinweise auf seine Identität und auf die gedachten Empfänger sowie die Umstände des Offenbarungsempfangs gibt.⁹⁸
- 4) Trotzdem werden diese Texte in der Regel pseudepigraph tradiert.⁹⁹ Dieses Merkmal trifft jedoch gleichzeitig auf viele andere literarischen Gattungen zu und kann daher nicht als gattungsspezifisches Merkmal gelten. Das Phänomen der Pseudepigraphie war in der Antike weit verbreitet und entsprach zeitgenössischen literarischen Konventionen. So gab es zahlreiche Werke, die unter dem Namen von König Salomo, Hiob, den Erzeltern, Jakobs Söhnen, Henoch, Esra, Baruch usw. verfasst wurden. Auch bei neutestamentlichen Schriften findet sich dieses Phänomen: Es kursierten Briefe, die im Namen des Paulus (Deuteropaulinen) oder anderer Apostel (Katholische Briefe) verfasst waren.¹⁰⁰ Hierdurch machen sich die Verfasser die Autorität einer Person, ihr Leben bzw. Aspekte desselben oder ihre Einstellung zunutze, um in deren Namen etwas zu bewirken.¹⁰¹
- 5) Darüber hinaus wird eine Vielzahl literarischer Stilmittel genutzt: „[K]unstvolle Verschleierungen und [bildreiche] Verschlüsselungen der [...] Botschaft [...] durch Allegorien, ungewöhnliche poetische Bilder und rätselhafte Symbole [...] sowie Systematisierung der geschilderten Ereignisse, z.B. mittels Zahlenschemata.“¹⁰² Dies ist notwendig, weil die zu schildernde erfahrene Andersartigkeit des Göttlichen die sprachlichen Fähigkeiten des Offenbarungsempfängers übersteigt.¹⁰³ Hierzu zählt auch die Verwendung uneindeutiger metaphorischer oder mythologischer Sprache und ein gewaltiges Bildreservoir.¹⁰⁴
- 6) Durch „[z]ahlreiche intertextuelle Anspielungen auf ältere autoritative Schriften“¹⁰⁵ wird ein tiefergehendes und umfassendes Verständnis ermöglicht.

97 Vgl. Hellholm, Art. Apokalypse, 586 (s. Anm. 94).

98 Vgl. Tilly, Apokalyptik, 33 (s. Anm. 84). Allerdings ist hierbei deutlich zwischen dem realen Verfasser und dem intendierten Verfasser sowie zwischen literarischer und historischer Ebene zu unterscheiden.

99 Vgl. ebd. 33 (s. Anm. 84). Vgl. ebenfalls *Lebram, Jürgen*: Art. Apokalyptik / Apokalypsen. II. Altes Testament, in: TRE 3 (1978), 192–202, 192.

100 Die Durchsicht verschiedener Beispiele zeigt: Einerseits scheint das Phänomen der Pseudepigraphie in der Antike in gewissem Umfang durchschaubar gewesen zu sein und wurde auch durchschaut. Andererseits schien es „von den Christen mehrheitlich in Hinsicht auf ihr eigenes literarisches Traditum, v.a. ihre kanonische Literatur nicht als solches wahrgenommen“ worden zu sein (*Frenschkowski, Marco*: *Erkannte Pseudepigraphie? Ein Essay über Fiktionalität, Antike und Christentum*, in: *Jörg Frey*, u.a. [Hg.], *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen*, Tübingen 2009 (= WUNT 246), 181–233, 222). Über die Gründe kann nur spekuliert werden, jedoch scheint es, als hätten Christen der Frage der Verfasserschaft nicht argwöhnisch gegenübergestanden, solange ihnen der Inhalt orthodox erschien. Vgl. *Gamble, Harry Y.*: *Pseudonymity and the New Testament Canon*, in: *Jörg Frey*, u.a. (Hg.), *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen*, Tübingen 2009 (= WUNT 246), 333–362, 348.

101 Vgl. Tilly, Apokalyptik, 33 (s. Anm. 84).

102 Ebd. 34 (s. Anm. 84).

103 Vgl. Newsom, *Rhetoric*, 207f. (s. Anm. 91).

104 Vgl. Tilly, Apokalyptik, 34 (s. Anm. 84).

105 Ebd. (s. Anm. 84). So zitiert beispielsweise die Johannesapokalypse zwar niemals direkt aus dem Alten Testament, „but it alludes to scriptural images and phrases more often than does any other New Testament book.“ *Carey, Greg*: *Early Christian Apocalyptic Rhetoric*, in: *John J. Collins* (Hg.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford 2014, 218–234, 224.

- 7) Die eschatologischen Erwartungen, Hoffnungen und Ängste werden in deterministischer Weise formuliert.¹⁰⁶
- 8) Hinzu kommt eine besondere Welt- und Geschichtsauffassung. Der Verlauf der Weltgeschichte wird als eine Abfolge von verschiedenen Weltzeitaltern bzw. Äonen gedacht. Sowohl am Anfang als auch am Ende der periodisierten Menschheitsgeschichte stehen paradiesische Zustände bzw. Heil, während alles dazwischen als Zeiten einer unablässigen Verschlechterung der Zustände geschildert werden, die in eine Katastrophe münden.¹⁰⁷ Das endzeitliche Heil wird jedoch nicht innerweltlich verstanden, sondern ist als „transzendente neue Wirklichkeit [gedacht], die alles innerweltliche ablösen wird.“¹⁰⁸
- 9) Damit einher geht ein kompromissloser kosmischer Dualismus, also die „kontrastierende Gegenüberstellung antagonistischer Mächte, Prinzipien und Weltzeitalter“.¹⁰⁹ Es handelt sich um eine radikale Vereinfachung der Realität, die genutzt wird „as a pattern of moral order: the relationship between good and evil, righteous and wicked.“¹¹⁰
- 10) Nutzung von *vaticinia ex eventu*.¹¹¹
Mit solchen im Nachhinein auf ein bestimmtes Ereignis hin getroffenen Vorhersagen knüpft die Apokalyptik an die biblische Prophetie an: Sie übernimmt wichtige Formen und Inhalte, stellt diese jedoch durchweg in einen neuen Kontext.¹¹² Ist die „Prophetie von der Vorstellung der Geschichte als Ort des heilvollen Eingreifen Gottes ins Weltgeschehen überzeugt“,¹¹³ so geht die Apokalyptik von einem durch Gott herbeigeführten radikalen Ende aus.¹¹⁴
- 11) Apokalyptische Texte sind Reaktionen auf aktuelle Krisen „wie Nöte[...], Bedrohungen und Kontroversen polit[ischer], gesellschaftlicher und rel[igiöser] Art“,¹¹⁵ unabhängig davon, ob diese real existieren oder nur subjektiv wahrgenommen werden.¹¹⁶ In Anbetracht der Erwartung des baldigen Weltendes, das „alles innerweltliche Entscheiden und Handeln“ bedeutungslos macht, erscheint es nahezu absurd, dass „apokalyptische Offenbarungsinhalte überhaupt verschriftlicht, publiziert und tradiert“ wurden.¹¹⁷
Die Frage nach der Funktion apokalyptischer Literatur ist eng damit verbunden: Es geht nicht um die „Information über den Zeitpunkt des erwarteten Weltendes, sondern [um die] Bewusstmachung der Bedeutung der Restzeit.“¹¹⁸ Die Apoka-

106 Vgl. Tilly, Apokalyptik, 33 (s. Anm. 84).

107 Vgl. *Lanczkowski, Günter*: Art. Apokalyptik / Apokalypsen. I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 3 (1978), 189–191, 190. Vgl. ebenfalls Tilly, Apokalyptik, 10 (s. Anm. 84).

108 Hahn, Apokalyptik, 155 (s. Anm. 87).

109 Tilly, Apokalyptik, 35 (s. Anm. 84).

110 Newsom, Rhetoric, 213 (s. Anm. 91).

111 Vgl. u.a. ebd. (s. Anm. 91).

112 Vgl. Tilly, Apokalyptik, 13 (s. Anm. 84).

113 Ebd. (s. Anm. 84).

114 Zum Verhältnis von Prophetie und Apokalyptik vgl. Lebram, Art. Apokalyptik, 195–197 (s. Anm. 99).

115 Hellholm, Art. Apokalypse, 587 (s. Anm. 94).

116 Vgl. Tilly, Apokalyptik, 33 (s. Anm. 84).

117 Ebd. 35 (s. Anm. 84).

118 Ebd. 36 (s. Anm. 84).

lypse bringt erstens Lösungen von irdischen oder kosmischen Problemen hinsichtlich der Geschichte ein.¹¹⁹ Zweitens werden „Ermunterung und Trost für die Gerechten“¹²⁰ gegeben, während sie drittens für die Ungerechten als „Aufforderung zur Umkehr bzw. Warnung“¹²¹ dient und viertens zu aktivem Widerstand auffordert.¹²² Indem sie der real existierenden eine bessere Welt als Kontrast entgegenstellt, übt sie implizit Kritik an den herrschenden Verhältnissen und eröffnet die Möglichkeit diese zu verändern bzw. zu beseitigen.¹²³

- 12) Eine hochentwickelte Angelologie lässt sich ebenfalls beobachten. Genau wie der Offenbarungsempfänger können Engel eine Mittlerrolle einnehmen, nämlich zwischen Gott und dem Offenbarungsempfänger. Die Beschreibung ihrer Gestalt orientiert sich meist an der Vorstellung von Gott und auch sie, häufig als Götter bezeichnet, können die gleiche Furcht hervorrufen.¹²⁴

8. Bündelung

Die Assoziationen, die der Thron der Herrlichkeit, der Hinweis, dass alle Völker sich vor dem Menschensohn versammeln werden, der Vergleich mit einem Hirten, die Königsmetapher, der Rückbezug auf den Anbeginn der Welt, die Bezeichnung derer zur Rechten als Gerechte, die geringsten Brüder, das dem Teufel und seinen Boten bereitete ewige Feuer und das ewige Leben bei den Adressaten des Evangeliums auslösten, sollen an dieser Stelle nicht weiter untersucht werden, sondern nur als Hinweis auf die Vielzahl weiterer Motive in dieser Perikope dienen.

Neben einer Unmenge religionsgeschichtlicher Parallelen weist die Perikope vom Weltenrichter eine Vielzahl apokalyptischer Züge auf, die sich auch an anderen Stellen in der Verkündigung und im Wirken Jesu zeigen lassen.¹²⁵

Der matthäische Jesus gewährt seinen Jüngern durch eine seiner Reden Einblicke in das Geschehen der Endzeit. Er zeichnet ein plastisches Bild vom Kommen des Menschensohnes auf dem Thron der Herrlichkeit in Begleitung aller Engel und der Versammlung aller Völker vor ihm. Die in der Rahmung vorkommenden Motive des kommenden Menschensohnes und der βασιλεία sowie der Kontext der Perikope unterstützen die Möglichkeit, den Gerichtsdialog apokalyptisch zu lesen. Das Gerichtsgeschehen bzw. die Urteilkriterien sind Jesus zugänglich – als Sohn Gottes benötigt er keine Offenba-

119 Vgl. Hellholm, Art. Apokalypse, 587 (s. Anm. 94).

120 Ebd. (s. Anm. 95). Vgl. ebenfalls Tilly, Apokalyptik, 35f. (s. Anm. 84).

121 Hellholm, Art. Apokalypse, 587 (s. Anm. 94). Vgl. ebenfalls Tilly, Apokalyptik, 36 (s. Anm. 84).

122 Vgl. Portier-Young, *Anathea: Jewish Apocalyptic Literature as Resistance Literature*, in: John J. Collins (Hg.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford 2014, 145–162, 146. Widerstand muss nicht immer gewaltsam erfolgen, sondern kann auch bedeuten „to practice penitence and prayer, [and] humbling themselves before God.“ (151).

123 Vgl. Tilly, Apokalyptik, 36 (s. Anm. 84).

124 Vgl. Newsom, *Rhetoric*, 208 (s. Anm. 91). Vgl. auch Hellholm, Art. Apokalypse, 586 (s. Anm. 94) und Müller, *Karlheinz: Art. Apokalyptik / Apokalypsen III.*, in: TRE 3 (1978), 228f.

125 Vgl. hierzu: Frey, Jörg: Die Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Wissenschaft. Zum Problem: Jesus und die Apokalyptik, in: Michael Becker / Markus Öhler (Hg.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie*, Tübingen 2006 (= WUNT II 214), 23–94, 89.

rung aus der transzendenten Welt, sondern ist selbst Teil von ihr. Dieses Wissen teilt er allein mit einem engen Personenkreis – seinen Jüngern, die dadurch Wissen über Rettung und Heil erlangen, welches niemand anderem zugänglich ist. Allerdings beschränkt sich die offenbarte Möglichkeit ewiges Leben zu erlangen nicht auf die Jünger, sondern steht jedem offen, der die „Werke der Barmherzigkeit“ ausübt.

Der Thron der Herrlichkeit, die Anwesenheit aller Engel und aller Völker, die Trennung aller in zwei Gruppen, die Königsbezeichnung usw. sind Teil des für die Apokalyptik charakteristischen Bildreservoirs. Hierzu gehören ebenfalls die Motive des Menschensohnes und der βασιλεία τῶν οὐρανῶν, die ohne die Hinzuziehung anderer Texte nicht ihr volles Sinnpotential entfalten können.

Der in der Textgliederung bereits angesprochene parallele Aufbau sowie die Wiederholungen sind Stilmittel, an denen es der apokalyptischen Literatur nicht mangelt, die aber auch in anderer Literatur zu finden sind.

Mit ihrer Geschichts- und Heilsauffassung stellt die jüdische Apokalyptik die entscheidende Brücke zu Jesus und dem entstehenden Christentum dar.¹²⁶ Seine von der Apokalyptik abhängige und diese zugleich modifizierende Verkündigung bildet die Grundlage der nachösterlichen Theologie.¹²⁷ Es geht grundsätzlich um die Relation zwischen Heilsgegenwart und Heilszukunft¹²⁸ – die im antiken Judentum verbreitete Auffassung eines revolutionistischen Modells, welches eine radikale, von Gott herbeigeführte Zäsur zwischen Gegenwart und Zukunft vertritt, wird zugunsten eines revelatorischen Modells, welches die Wende als bereits vollzogen ansieht, zurückgedrängt. Die Stärke dieser Modifikation ist, dass sie das gegenwärtige Leid relativiert, indem es den Gedanken des Gegensatzes zwischen der für alle Menschen erfahrbaren Welt und der dieser Allgemeinheit verborgenen, eigentlichen, unvergleichlich besseren und gerechteren Welt aufgreift.

Die Rede vom Weltgericht zeigt diesen doppelten Aspekt der gegenwärtigen und zukünftigen Gerechtigkeit Gottes in der Verkündigung Jesu: Sein Handeln sowie das Handeln derjenigen, die nach seinem Vorbild handeln, schaffen den Notleidenden und Bedürftigen durch die „Werke der Barmherzigkeit“ ein Stück heile Welt. Die Gerechtigkeit, die Gott den Menschen zugedacht hat, ist dadurch bereits im hier und jetzt partiell verwirklicht.

126 Vgl. Hahn, Apokalyptik, 156f. (s. Anm. 87).

127 Vgl. ebd. 96 (s. Anm. 87).

128 Vgl. ebd. 97 (s. Anm. 87).

„Vor dem Richterstuhl Christi“ (2Kor 5,10) – der „liebe Jüngste Tag“

Eine systematisch-theologische Predigtmeditation zu Matthäus 25,31–46

CHRISTOPH SCHWÖBEL

1. Probleme und Verheißungen der Rede vom Jüngsten Gericht

Die christliche Rede vom Jüngsten Gericht ist ein beliebter Topos der neuzeitlichen Christentumskritik. Wird hier nicht ein Bild von einem richtenden und möglicherweise sogar rächenden Gott vertreten, das ganz unvereinbar ist mit dem christlichen Anspruch, dass Gott Liebe ist? Konfrontieren nicht die Rede und die Bildvorstellungen vom Jüngsten Gericht mit dem Gottesbild eines himmlischen Buchhalters, der gute und schlechte Taten für die abschließende Bilanz sammelt, die uns dann nur Furcht und Schrecken einjagen können? Gott, der gleichzeitig Chefankläger, Richter und der Ausführende seines Urteils ist? Präsentiert sich hier nicht ein Menschenbild, in dem der Mensch in allem, was er tut und ist, permanent dem göttlichen Urteil unterworfen ist, ein Menschenbild, das uns als Dauerangeklagte der himmlischen Gerichtsbarkeit erscheinen lässt? Wird damit die Welt nicht zu einem permanenten Bewährungsfeld, einem irdischen Bootcamp, in dem wir uns für den anschließenden himmlischen Wellnessurlaub qualifizieren sollen, damit wir nicht ewige Höllenqual erleiden? Die mittelalterlichen Darstellungen von Christus als dem Weltenrichter, meist als Darstellungen des sog. Weltgerichts aus Matthäus 25,31–46, angereichert mit Vorstellungen aus der Apokalypse, sind so konzipiert, dass Christus über der Erde thront und die Toten richtet, die aus ihren Gräbern steigen. Die Gerechtgesprochenen, die im himmlischen Gericht bestehen konnten, schließen sich dem Zug der Glückseligen ins Himmelreich an, während die Verdammten von Teufeln in die ewige Pein des Höllenfeuers gezerrt werden. Man kann jedoch nicht negieren, dass auch die Christuspredigten zum Thema Jüngstes Gericht einen fruchtbaren Hintergrund dieser Kritik des christlichen Gottes-, Menschen- und Weltbildes bieten. Dennoch üben auch diese Predigten eine merkwürdige Faszination aus. Jonathan Edwards' Predigt „Sinners in the Hand of an Angry God“ ist wohl die berühmteste Predigt in der amerikanischen Geschichte.¹

Systematisch-theologisch wird durch die Fixierung der Diskussion um das Gericht auf die Frage: „Allversöhnung oder ‚Doppelter Ausgang‘?“² in Bezug auf das Verständnis

1 Der Text der Predigt vom 7.8.1741 ist gut zugänglich in digital commons der University of Nebraska –Lincoln: <https://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://en.wikipedia.org/&httpsredir=1&article=1053&context=etas> (zuletzt abgerufen am 2.7.2021).

2 Vgl. die ausführliche und genaue Erörterung der Lehre vom doppelten Ausgang in: *Härle, Wilfried*: Dogmatik, Berlin / New York 1995, 610–628.

des Jüngsten Gerichts oft wenig Klarheit in Bezug auf das richtende und rettende Handeln Gottes erreicht. Die Vermischung der Frage nach dem Gerichtsausgang mit dem Problem der „doppelten Prädestination“ schafft manchmal eher Verwirrung, als dass sie einen auch für die homiletische oder poimenische Arbeit der Kirche konstruktiven Lösungsvorschlag bieten könnte. Umgekehrt kann die Abstandnahme von der Rede vom Richten und Retten Gottes und die Konzentration des Gottesverständnisses auf die Liebe Gottes zu einem Sentimentalismus im Gottesverständnis und einem praktischen Atheismus in Bezug auf das Weltgeschehen mitsamt seinen Schrecken und Grauen führen. Wenn Gott nur dort ist, wo wir erfreuliche Erfahrungen der Liebe und Zuwendung machen, wenn alles, was nicht lieb und nett erscheint, aus der Reflexion *sub specie Dei* ausgeschlossen wird, ist der Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens bedroht. Die Rede vom Jüngsten Gericht hält jedenfalls die Erinnerung daran wach, dass Gott, Gott in Christus, der letztgültige Standard der Gerechtigkeit ist, und somit alle Ungerechtigkeit vorläufig und nicht letztgültig ist, überwunden am Tag des Jüngsten Gerichtes.

Umgekehrt kann man im Anschluss an Reinhard Kossellecks Analysen zur „Pathogenese der bürgerlichen Welt“³ auch die Frage stellen, ob der Wegfall der Vorstellung eines transzendenten Richters und eines Jüngsten Gerichts am Ende der Geschichte nicht auch zu jener „Übertribunalisierung der menschlichen Lebenswirklichkeit“⁴ beigetragen hat, die schon Odo Marquard beklagt hat. Ist nicht eine der Folgen dieses Wegfalls die Verlagerung des Gerichts in die Selbstbeurteilung des einzelnen Subjekts oder in die Beurteilung durch soziale Kollektive, deren letzte Exzesse sich in den „shit-“ oder „candy-storms“ auf den Seiten der sozialen Medien zeigen? Verleiht der Verzicht auf eine letzte Offenbarung der Wahrheit über alles Wollen und Tun des Menschen nicht den vorletzten Instanzen der „Wahrheit“ eine unausweichliche Letztgültigkeit? Bedeutet der Ausfall der eschatologischen Gerechtigkeit Gottes nicht auch, dass die Ungerechtigkeit der Menschen für immer unaufgedeckt und unkorrigiert bleibt? Vor diesem Hintergrund enthält die Rede vom „Jüngsten Gericht“ vor dem „Richterstuhl Christi“ nicht nur erschreckendes Gesetz, sondern auch befreiendes Evangelium. Die Aussicht auf die letztgültige Offenbarung der Wahrheit und die endgültige Zurechtbringung aller Dinge durch die Gerechtigkeit Gottes stellt die endgültige Zukunft der einzelnen Menschen und der Menschheit in einen Horizont, in dem die Wahrheitsfrage auch gegenüber dem menschlichen Wahrheitsbewusstsein virulent bleibt und das Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit (Mt 5,6) durch die Durchsetzung der Gerechtigkeit Gottes für die ganze Schöpfung erhofft wird. Die Rede vom Jüngsten Gericht hält fest, dass Unwahrheit, Verblendung und Lüge nicht letztgültig sind, sondern durch das Aufdecken der Wahrheit Gottes beendet werden. In Zeiten von „fake news“ in der „post-truth society“, der postfaktischen Gesellschaft, hat die Hoffnung darauf, dass die Herrschaft der Unwahrheit endlich ist und beendet werden wird, eine tiefe Bedeutung in allen personalen und sozialen Beziehungen. Die Hoffnung darauf

3 Vgl. *Kosselleck, Reinhard*: Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt (1959), Frankfurt/Main 1973 (= stw 36).

4 *Marquard, Odo*: Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts, in: *Ders.*, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 39–66, 47.

ist geradezu eine Bedingung dafür, von „fake news“, von „post-truth“ und einem „post-faktischen“ Zeitalter sprechen zu können. Die Hoffnung auf die Durchsetzung der Wahrheit verleiht dem Festhalten an der Unterscheidung von wahr und falsch eine eschatologische Perspektive, und die Erwartung einer Wahrheitsoffenbarung, die durch Gott den Schöpfer, Vollender und Versöhner geschieht, bewahrt davor, in der sozialen Konstruktion von Wahrheit und Falschheit schon das letzte Wort über die Wahrheitsfrage gesprochen zu sehen. Die theologische Aufgabe besteht darin, die Plausibilitäts-horizonte der Rede von Gerechtigkeit und Gericht zur Kritik theologischer und außer-theologischer Gerichts- und Gerechtigkeitskonzeptionen zu erkunden und sie in den Dialog in der christlichen Kirche und in der Gesellschaft einzubringen. Auch das wäre die Aufgabe einer Predigt über Mt 25,31–46.

2. Vor dem Richterstuhl Christi: Die endgültige Offenbarung der Wahrheit

Die Rede vom „Jüngsten Gericht“ hat dogmatisch ihren Ort im Zusammenhang der Lehre von den „letzten Dingen“. Sie hat die Vollendung des Weges des dreieinigen Gottes mit seiner versöhnten Schöpfung zum Inhalt und reflektiert insofern das Zum-Ziel-Kommen des schöpferischen Wirkens Gottes, die Durchsetzung der Versöhnung des Schöpfers mit seinen von ihm entfremdeten menschlichen Geschöpfen an der ganzen Schöpfung und die Vollendung der Bestimmung der Menschen in der Gemeinschaft mit dem dreieinigen Schöpfer und somit auch die endgültige Realisierung der „herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ (Röm 8,21) durch den Geist Gottes. Die umfassende Charakterisierung dieser Vollendung ist die Aufnahme der versöhnten Geschöpfe in die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott und die Teilhabe an seinem ewigen Leben. Nun ist es allerdings so, dass nicht alles – einfach so – in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen werden kann. Schon im Neuen Testament wird die Einsicht klar profiliert, dass die Gemeinschaft mit Gott, z.B. am Tisch des Herrn in der Feier des Herrenmahls, weder mit dem Dienst von Götzen vereinbar ist (vgl. 1Kor 10,14–22), noch mit dem faktisch praktizierten Ausschluss derer, die – wie so oft im Leben – zu spät kommen (vgl. 1Kor 11,20–22.33–34). Das Böse kann nur als das überwundene Böse in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen werden, die Lüge nur als erkannte und in der Wahrheit korrigierte und in ihren Folgen wirkungslos gemachte Unwahrheit Teil der Gemeinschaft mit Gott sein. Umgekehrt bedeutet Gemeinschaft mit Gott immer die Durchsetzung seiner schöpferischen Gerechtigkeit, die keineswegs nur retrospektiv zu verstehen ist, sondern vor allem als die Basis, auf der sich das Leben in der Gemeinschaft mit Gott vollzieht. Käme das himmlische Jerusalem ohne ein Jüngstes Gericht, dann hätte das Böse in der Stadt Gottes ein Wohnungsrecht und die Unwahrheit würde weiterhin das kommunikative Leben ihrer Einwohnerschaft belasten.

Die systematisch-theologische Frage, auf die die Lehre vom Jüngsten Gericht antwortet, lautet: Was kann auf welche Weise aufgenommen werden in die Gemeinschaft mit Gott? Was darf in seiner Wahrheit erkannt und im Horizont der Gerechtigkeit Gottes beurteilt Teil der Gemeinschaft mit Gott werden, und was muss angesichts dieser absoluten Zukunft allen geschöpflichen Werdens für immer in seiner Falschheit aufgedeckt und als Teil der Unwahrheit, die nur durch Wahrheit überwunden werden kann, als

Teil der Ungerechtigkeit, die nur durch die Gerechtigkeit Gottes überwunden werden kann, Vergangenheit werden?

Folgende Aspekte sind bei der Explikation der Lehre vom Jüngsten Gericht in der christlichen Dogmatik einzubeziehen:

1. Das Gericht ist ein Gericht des Werkes, d.h. des Resultats des Wollens und Handelns aller Menschen, als Offenbarwerden der Wahrheit über ihre Handlungsmotive und Handlungseffekte hinsichtlich ihrer Übereinstimmung mit dem in der Schöpfung und in Jesus Christus offenbarten und im durch den Geist erfassten Wirken, Willen und Wesen Gottes.⁵
2. Der Richter ist Jesus Christus, dessen Wirken der Maßstab des Gerichts ist, dessen Werk das Urteil im Gericht für alle Menschen begründet und dessen Gerechtigkeit und Wahrheit als geglaubte und als verborgene in der Welt wirksam ist. Es hat wohl niemand eindrucksvoller als Karl Barth Jesus Christus beschrieben als „der Richter als der an unserer Stelle Gerichtete“. Damit ist unüberbietbar deutlich gemacht, dass Jesus Christus nicht nur der ist, der im Jüngsten Gericht der Richter sein wird, sondern auch der, der an unserer Stelle den Spruch des Gerichts auf sich nimmt und trägt. Es wird so nicht nur das Subjekt des Richtens präzisiert. Es ist nicht einfach Gott, die transzendente Gerechtigkeit, sondern Gott, wie er sich in Christus offenbart. Das Wirken, Leben und Auferstehen Jesu Christi wird so zur umfassendsten Auslegung der Gerechtigkeit Gott, die im Jüngsten Gericht alles beurteilt. Aber nicht nur das Subjekt des Richtens und der Maßstab des Gerichts werden so benannt, sondern auch der Modus des Gerichts, der Platzwechsel zwischen Christus und uns, in dem Christus unsere Ungerechtigkeit auf sich nimmt und wir mit seiner schöpferischen Gerechtigkeit beschenkt werden. Der „fröhliche Wechsel“ ist keine Episode im Prozess der Rechtfertigung des Menschen, sondern bleibt in seinen Resultaten – auch im Jüngsten Gericht.
3. Das Gericht ist der Abschluss der Rechtfertigung des Menschen, das den Menschen als Person unterscheidet von seinen Werken und durch diese Unterscheidung die Vollendung des menschlichen Personseins in Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott vollzieht. Diese Unterscheidung des Menschen von seinen Werken bedeutet nicht, dass die Werke damit gleichgültig werden. Vielmehr werden sie danach beurteilt, was das Fundament des Handelns ist, die Handlungsmöglichkeit, die der Mensch in seinem Handeln realisiert. Diese Handlungsmöglichkeit kann als der Glaube des Menschen charakterisiert werden. Das, worauf der Mensch sich in seinem Handeln verlässt, das bzw. der, auf den er lebensbestimmend vertraut. Die entscheidende Frage ist dabei, ob diese Handlungsmöglichkeit als eine selbstgeschaffene realisiert wird oder ob sie in der Gottesbeziehung des Menschen konstituiert und praktiziert wird. Der Abfall von Gott – das macht schon die Geschichte vom Fall in Gen 3 klar – vollzieht sich dort, wo der Mensch kraft seiner eigenen Handlungsmöglichkeit, abgesehen von ihrem Gewährsein in der Gottesbeziehung

5 Bei Paulus ist 1Kor 3,12–17 nicht von den Werken die Rede, sondern vom Werk als dem Resultat des Handelns auf der Basis des einen Handlungsgrundes Jesus Christus in unterschiedlichen Handlungsweisen.

hung, handelt. Der in diesem Sinne radikal verstandene Eigenwille des Menschen ist als Vertauschung des Platzes mit Gott, dem Schöpfer, das Wesen der Sünde, Dislokation im Verhältnis zu Gott.⁶ Rechtfertigung ist die Relokation des Menschen in der Beziehung zu Gott um Christi willen, in der er sich selbst erneut in der vom Heiligen Geist gewährten Einsicht des Glaubens als das von Gott geliebte Geschöpf verstehen kann. Diese Unterscheidung wird im Jüngsten Gericht als Gottes eschatisches Urteil offenbar. Damit wird bestritten, dass der Mensch durch seine Werke konstituiert wird. Die Menschen sind nicht das, was sie tun, ihr Werk, sondern die konkreten Personen, als die sie von Gott in seine Gemeinschaft gerufen werden, weil sie zu ihr geschaffen, zur Teilnahme an ihr von ihrem Eigenwillen erlöst und in ihr vollendet werden.

4. Das Gericht vollzieht sich als endgültige Offenbarung der Wahrheit, die das Vertrauen der Menschen auf Gott schon in ihrem Leben im Glauben begründet. Die Wahrheit, die so im Jüngsten Gericht für alle offenbar wird, ist somit nicht eine neue unbekannte Wahrheit, sondern ist die, die schon im Glauben an Gottes Selbsterschließung in Jesus Christus durch den Heiligen Geist erfasst worden ist. Nun aber wird sie in neuer Form, in ihrer ganzen Vollständigkeit erschlossen: als Schuld, so wie sie von Gottes Gnade umfasst, verarbeitet und vergeben wird; als Scham, die unsere Beschämung aufhebt in die Ehre Gottes; als unser Tätersein, wo es in verfehlter Orientierung anderen und uns selbst Schaden zugefügt hat, den wir nicht beheben können, sondern nur der zurechtbringenden Kraft der Gnade Gottes anheim geben können; als unser Opfersein, das uns nicht im Zustand des Opfers belässt, sondern uns verlorene Ehre und Anerkennung über alle Beschädigungen und Entehrungen hinaus neu zuspricht.
5. Die Offenbarung der Wahrheit vollzieht die Scheidung zwischen dem, was in der Gemeinschaft mit Gott, in der der Mensch seine Heimat findet, verwandelt bestehen bleiben kann und dem, was der Vergangenheit, d.h. dem Vergehen überantwortet werden muss. Dem, was im Gericht dem Vergehen überantwortet wird, kommt damit nicht mehr die Kraft zu, die Handlungs- und Erfahrungsmöglichkeiten in der Zukunft und in alle Ewigkeit zu bestimmen.
6. Aus der Perspektive des Rechtfertigungsglaubens betrachtet, ist diese Scheidung keine Scheidung zwischen zwei Personengruppen, den Erwählten und den Verworfenen, sondern eine Scheidung, die sich innerhalb der einzelnen Person vollzieht. Vor dem Jüngsten Gericht ist diese Scheidung im Glauben bewusst, in dem die Glaubenden sich als Schuldige wissen, denen Vergebung widerfahren ist, als Beschämte, deren Ehre neu aufgerichtet wird, und als Gerichtete und Begnadigte, als gerechtfertigte Sünder. Die Scheidung kann aber noch nicht endgültig vollzogen werden. Die endgültige Scheidung kann erst vollzogen werden, wenn der Mensch gestorben ist. *Im* Gericht ist dann der Glaubende endgültig allein durch das definiert, worauf er sich schon jetzt im Glauben lebensbestimmend verlässt: die bedingungslose Barmherzigkeit Gottes.

6 Vgl. Schwöbel, *Christoph*: Changing Places. Understanding Sin in Relation to a Graceful God, in: *Lucina Mosher / David Marshall* (Hg.), *Sin, Forgiveness, and Reconciliation. Christian and Muslim Perspectives*, Washington, D.C. 2016, 23–39.

7. Diese Scheidung ist als Befreiung von den Wurzeln der menschlichen Eigenliebe die Befreiung zur Liebe, zum ewigen Leben in der Wahrheit.
8. Sie ist nicht nur als Vollzug am Individuum zu denken, sondern auch als Vollzug an der christlichen Glaubensgemeinschaft, die von allem befreit wird, was nicht dem Grund und Gegenstand ihres Glaubens entspricht und nicht positiv zur cooperatio mit dem Willen Gottes beiträgt.
9. Als Offenbarung der ganzen Wahrheit über alle Völker wird im Jüngsten Gericht auch erschlossen, wie das, was dem Willen Gottes entgegengesetzt war, in die Realisierung seines Willens einbezogen ist.
10. Das Jüngste Gericht ist die Antwort auf die Theodizeefrage, insofern das Böse nun als das überwundene Böse offenbar und verständlich wird. Der theologische Grundsatz muss hier lauten: Keine theoretische Erklärung des Bösen ohne die reale Überwindung des Bösen – diese ist es, die vom Jüngsten Gericht erhofft wird.
11. Als Offenbarung der Wahrheit über das Wollen und Handeln der Menschen in Beziehung zum Wirken, Wollen und Wesen Gottes macht das Jüngste Gericht die Gerechtigkeit Gottes offenbar als *iustitia creativa, iustitia iustificans und iustitia liberans*. Als solche ist sie für den Menschen die zum Tun des Gerechten befähigende Gerechtigkeit (enabling justice).⁷
12. Die Vorstellung vom Jüngsten Gericht ist im christlichen Glauben der letzte Grund der Verantwortung.

3. Der „liebe Jüngste Tag“ und unser Alltagsleben

Warum konnte Luther angesichts der das ganze Spätmittelalter prägenden Gerichtsangst vom „lieben Jüngsten Tag“ reden, wohl wissend, dass der Jüngste Tag auch das Jüngste Gericht bringen würde?⁸ Diese zuversichtliche Erwartung ist nur möglich, wenn das Rechtsfertigungsurteil Gottes, das uns im Glauben gewiss ist, Gottes eschatisches Urteil ist, das im Jüngsten Gericht nicht mehr revidiert werden wird. Orientieren wir uns an CA IV, dann ist diese Gewissheit eine durch den Geist in uns geschaffene (*per fidem*). Sie wird uns um Christi willen gewährt (*propter Christum*), der Gottes Gerechtigkeit als schöpferische Gerechtigkeit erschließt (*gratis*), die uns in die Gemeinschaft (im Geist durch Christus) mit Gott dem Vater führt. Sie gilt uns als Sündern, so dass wir bis zu unserem Tod Gerechte und Sünder zugleich sind (*simul iustus et peccator; simul iusta et peccatrix*). Das Jüngste Gericht ist unser Platzwechsel in die Gemeinschaft mit dem

7 Das hier vorgestellte Verständnis von Gerechtigkeit, das versucht, entscheidende Aspekte des reformatorischen Verständnisses der Gerechtigkeit Gottes neu zu formulieren, ist in zwei Publikationen etwas ausführlicher zur Gerechtigkeitsdiskussion in der Philosophie in Beziehung gesetzt: Schwöbel, Christoph: The justice of God and justice in the world, in: Theo Boer / Heleen Maat / Alco Meesters / Jasper Muis (Hg.), Van God gesproken: over religieuze taal en relationele theologie, Zoetermeer 2011, 217–232; und Ders.: Justice and Freedom. The Continuing Promise of the Reformation, in: NZStH 59/2017, 595–614.

8 Zum Thema vgl. Asendorf, Ulrich: Eschatologie bei Luther, Göttingen 1967. – Zur homiletischen Bearbeitung des Themas vgl. die Predigten von Steiger, Lothar: Vom lieben Jüngsten Tag. Predigten von Pfingsten bis zum Letzten Sonntag im Kirchenjahr, Waltrop 2003 (= Predigt heute 4).

dreieinigen Gott. Welche Beobachtungen lassen sich aus dieser Perspektive am Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25,31–46) machen?

1. Der Text verwendet zwar viele Gleichniselemente, lässt sich aber der Form nach am besten als eine apokalyptische Offenbarungsrede verstehen, in der die endgültige, abschließende Wahrheit für alle Völker offenbar wird, die letztgültige Wahrheit auch für die christliche Gemeinde, die bis zu der endgültigen Scheidung eine aus Gerechten und Ungerechten gemischte Größe ist.⁹
2. Der Menschensohn kommt in Herrlichkeit, begleitet von den Engeln, die die himmlische Herrschaft repräsentieren. Er sitzt auf dem „Thron der Herrlichkeit“ (V.31) und vollzieht die endgültige Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten nach dem Maßstab der „besseren Gerechtigkeit“: „Wenn eure Gerechtigkeit nicht weit hinausgeht über die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht hineinkommen in die Himmelsherrschaft.“ (Mt 5,20). Es empfiehlt sich, diese Forderung der besseren Gerechtigkeit an diesem Text zu präzisieren und nicht im Gesamtzusammenhang des Matthäusevangeliums, vor allem an der Bergpredigt, herauszuarbeiten und auf diesen Text anzuwenden.
3. Die Gleichniselemente (Schafe und Böcke) und das Gerichtsverfahren, vollzogen durch den König (V.34), der zugleich der Zeuge ist (V.35), sind Elemente der Offenbarungsrede: Hier geht es nicht um Urteilsfindung, sondern um Urteilsverkündung und -vollzug. Darum verbietet es sich hier zu fragen, welche Elemente der Verkündigung Jesu, so wie sie Matthäus entfaltet, in welchem Element des Gleichnisses in der Gleichnisrede zur Sprache gebracht werden. Hier gibt es keine „Bildebene“ und „Sachebene“ und keine metaphorische Übertragung. Es geht um Offenbarung: Welche Einsicht wird durch die Erzählung als Ganze erschlossen und worauf zielt die so erschlossene Einsicht?
4. Die „bessere Gerechtigkeit“, die als Urteilsbegründung von dem König, der zugleich der Zeuge für das Verhalten aller Menschen ist, vorgelegt wird, folgt dem Muster der schöpferischen Gerechtigkeit Gottes. Sie durchbricht die Wechselseitigkeit: Hungrige, Durstige, Fremdlinge, Nackte, Kranke und Gefangene haben keine Rechtsposition und keinen Rechtsanspruch und können für die Taten, die ihnen zugutekommen, nichts zurückgeben. Die Aufgabe, für die zu sorgen, die der Wechselseitigkeit im Tun und Ergehen entzogen sind, wird darum im Alten Testament häufig als die Aufgabe des Königs beschrieben. Hier ist es aber der König, der sich mit den Rechtlosen identifiziert und so auf das gerechte Handeln im konkreten Einsatz zur Linderung ihrer Not wartet. Was zum Handeln motivieren soll, ist nicht eine allgemeine Gesetzesforderung, die nun auf konkrete Einzelfälle angewendet wird, sondern ist die konkrete Not in ihren mannigfaltigen Gestalten. Schöpferische Gerechtigkeit ist weder als Verteilungsgerechtigkeit noch als Tauschgerechtigkeit oder als Fairness zu charakterisieren, sondern nur als das einseitige, Gerechtigkeit schaffende und nicht schon voraussetzende Tun zum Nutzen des notleidenden Nächsten. Das Absehen von allgemeinen Prinzipien, ja die Absichtslosigkeit dieses Tuns, das kein anderes Motiv hat als die Linderung der Not, und

⁹ Ich orientiere mich bei der Auslegung an Luck, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus, Zürich 1993 (= ZBK 1), 273–278.

keine andere Begründung braucht als das erfahrene Leiden der Anderen, ist die Signatur dieses Tuns der Gerechtigkeit. So wird Barmherzigkeit die Grundform der Gerechtigkeit. Es kommt dabei nicht auf die sieben Werke der Barmherzigkeit an, die aus diesem Text herausgelesen worden sind, sondern auf die erschlossene Einsicht, dass die Durchbrechung der Wechselseitigkeit Gerechtigkeit schöpferisch etablieren kann. Zu beachten ist, dass es in Matthäus' Darstellung der Verkündigung Jesu von der die Wechselseitigkeit durchbrechenden Gerechtigkeit nur eine theologische Begründung gibt. Allein von Gott kann gesagt werden, dass er seine Sonne aufgehen lässt über Bösen und Guten und es regnen lässt über Gerechten und Ungerechten (Mt 5,45). Nur im Aufnehmen dieses Musters in geschöpflicher Praxis können die Jesus Nachfolgenden, Männer wie Frauen, Söhne des Vaters im Himmel werden.¹⁰

5. Dieses Tun der Gerechtigkeit heilt die Wunden der menschlichen Gemeinschaft und gibt denen Status und fundamentale Anerkennung, die keinen Anspruch darauf haben. Die, die von der Gemeinschaft ausgeschlossen sind, werden durch dieses Tun in die Gemeinschaft zurückgeholt. Strukturell ist darum das Tun der Barmherzigkeit auch die Begründung aller Gerechtigkeitsstrukturen. Es ist grundsätzlich auf die Zukunft ausgerichtet, auf die Etablierung von neuen gerechten Verhältnissen. Die Restitution der gerechten Verhältnisse ist nicht im Blick, sondern allein ihre Neuetablierung, ihre Prostitution. Alle Menschen werden zu Brüdern und Schwestern.
6. Gerechte wie Ungerechte sind erstaunt über das Urteil, das ihnen verkündet wird, weil sie nicht wissen, dass und in welchen Situationen sie gerecht oder ungerecht gehandelt haben. Weder im Blick auf die Motivation noch hinsichtlich der Handlungsfolgen spielt das ethische Bewusstsein der Urteilsempfänger eine Rolle. Es scheint, als sollten damit alle Rechtfertigungsinstanzen des Handelns bewusst ausgeschlossen werden – abgesehen von der Affektion durch die Not der Nächsten. Das Handeln der Menschen ist sich selbst verborgen und kann darum weder als Erfüllung eines Gebots betrachtet werden noch als Einhaltung einer bewussten moralischen Forderung. Das Handeln, das hier beschrieben wird, folgt der Logik der bedingungslosen Gabe der Zuwendung und Linderung der Not und ist von der konkreten Herausforderung zum Handeln nicht ablösbar. Auf diese Weise wird jeglicher Reflexion auf einen Lohn des Handelns, ein Grundthema bei Matthäus, der Weg abgeschnitten.
7. Faktisch fungiert diese Verborgenheit des Handelns aber wie die Universalisierungsforderung eines ethischen Prinzips. Ihr Insistieren auf der motivierenden Kraft der Not des Nächsten hat kategorischen Charakter. Weil die Präsenz des Königs bei den geringsten Brüdern verborgen ist, muss dieses Muster des Handelns in allen Situationen geübt werden – ohne Erfolgsabschätzung, ohne Wechselseitig-

10 Janet M. Soskice hat eindrücklich darauf hingewiesen, dass es mit der gut gemeinten Ergänzung der Töchter zu den Söhnen angesichts der besonderen Stellung von Söhnen im Verhältnis zum Vater theologisch nicht getan ist: „I want to be a son.“ Vgl. *Soskice, Janet M.*: Imago Dei and sexual difference: toward an eschatological anthropology, in: *Malcolm A. Jeeves* (Hg.), *Rethinking Human Nature: A Multidisciplinary Approach*, Grand Rapids 2010.

- keit, wertschaffend, nicht wertschätzend. Der König ist in jedem präsent, dessen Not uns herausfordert, zu seinem Nutzen zu handeln.
8. Die Antizipation des Endgerichts dient der Einübung in die Lebensform des Wegs der Gerechtigkeit: Dem Weg der schöpferischen Gerechtigkeit Gottes des Vaters zu folgen, bis hin zur Feindesliebe, führt zur Vollkommenheit (Mt 5,48). Die Situation des universalen Weltgerichts durch den in Herrlichkeit kommenden Menschensohn als König macht deutlich: Dies ist ein letztgültiger und universaler Maßstab. Er kann nicht kasuistisch spezifiziert und eingeschränkt werden. Er gilt immer und überall für alle. Das soll der Verweis auf die Völker (V.32) deutlich machen.
 9. Die Lebensform der schenkenden Barmherzigkeit wird dann einsichtig, wenn sich die Handelnden als Empfangende in den Blick nehmen können, als die, die gegenüber dem Richter in der Position der Bedürftigen sind. Darum wird die Forderung der Feindesliebe, die Durchbrechung der Wechselseitigkeit durch Sonne und Regen illustriert, die allgemeinsten Phänomene der Ordnung der Schöpfung, die alle Geschöpfe betreffen.

4. Christus als Weltenrichter: Überlegungen zur Predigt

Mt 25,31–46 kann nur als Christuspredigt gepredigt werden, wenn die Botschaft der Predigt einbezogen ist in die gesamte Feier des Gottesdienstes.¹¹ Die Christuspredigt vollzieht sich im Horizont der im Gottesdienst zugesagten und für den Gottesdienst in Anspruch genommenen Gegenwart Christi. Sie kann nur dann Christuspredigt (gen. obj.) sein, wenn sie im Modus des menschlichen Zeugnisses Christuspredigt (gen. auct.) ist. Dieser Grundzug wird am Abendmahl besonders deutlich.

Als das altkirchliche Evangelium zum vorletzten Sonntag des Kirchenjahres ist der Text vom Weltgericht durch den Wochenspruch, das Psalmgebet, die Schriftlesungen und das Abendmahl eingebettet in den Zusammenhang von Gottes Retten und Richten. Das Thema des Offenbarwerdens wird in allen Texten angesprochen, und sollte in der Predigt noch einmal hervorgehoben werden. Stichwortartig können einige Elemente des Gottesdienstes benannt werden:

- Wochenspruch: „Wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi.“ (2Kor 5,10)
- Eingangslied: Gott wohnt in einem Lichte (EG 379). Jochen Kleppers Lied von 1938 hebt die Tröstlichkeit des Gerichtsgedankens hervor und unterstützt damit die Absicht, Gottes Gericht als Evangelium in der Feier des Gottesdienstes zur Sprache kommen zu lassen: Vers 4: „Er macht die Völker bangen / vor Welt- und Endgericht / und trägt nach Dir Verlangen / läßt auch den Armen nicht. / Aus seinem Glanz und Lichte / tritt er in deine Nacht: / Und alles wird zunichte, / was dir so bange macht.“
- Sündenbekenntnis

¹¹ Die unten aufgeführten Predigtnotizen lagen der Predigt als Frühprediger im Gottesdienst der Tübinger Stiftskirchengemeinde am 19.11.2017 zugrunde.

- Psalm 126: „Wenn der Herr die Gefangenen Zions erlösen wird, so werden wir sein wie die Träumenden“ deutet nicht nur voraus, auf die Situation der Gefangenschaft, die dann im Predigttext erwähnt wird, sondern schaut voraus auf den Tag der Erlösung: „Der Herr hat Großes an uns getan; des sind wir fröhlich.“
- Schriftlesungen: Die alttestamentliche Lesung Jer 8,4–7 spricht die Situation des Volkes an, das in die Irre geht und nach eigenem Willen voranstürmt, ohne sich in den Rhythmus der Ordnung Gottes zu fügen wie die Zugvögel. Prägnant: „Ich sehe und höre, dass sie nicht die Wahrheit reden. Es gibt niemand, dem seine Bosheit leid wäre und der spräche: Was habe ich doch getan!“ (V.6) Der Episteltext Röm 8,18–25 spricht die „Herrlichkeit, die an uns offenbart werden soll“ (V.18), an: „Denn das ängstliche Harren der Kreatur wartet darauf, dass die Kinder Gottes offenbart werden.“ (V.19) Das Gerichtsthema wird so in den Zusammenhang des Übergangs von der „Knechtschaft der Vergänglichkeit zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ (V.19) gestellt.
- Das Wochenlied „Es ist gewißlich an der Zeit“ von Bartholomäus Ringwaldt (EG 149) muss von seinem Ende her verstanden werden: „Derhalben mein Fürsprecher sei, / wenn du nun wirst erscheinen, / und lies mich aus dem Buche frei, / darinnen stehn die Deinen“ (V.6).
- „Komm doch, komm doch, Du Richter groß, / und mach uns bald in Gnaden los, / von allem Übel.“
- Glaubensbekenntnis
- Predigtnotizen: Thematischer Leitfaden: Leben in der Wahrheit
Einleitung: Die Aufdeckung der Wahrheit als Evangelium – deshalb ist das Jüngste Gericht nicht nur zu fürchten, sondern auch zu erhoffen: Der Sieg der Wahrheit über die Unwahrheit – das Ende von fake news. Good news: Das Reich Gottes ist das Reich der Wahrheit.
 - a) Die Wahrheit über mich, die so offenbart wird, ist, dass ich mich in beiden Gruppen vorfinde: Ich bin ein Bock – ich bin ein Schaf. Ich stehe auf beiden Seiten der Scheidungslinie. Sie verläuft in mir und durch mich hindurch.
 - b) Die Wahrheit über Christus: Der Richter, der der Zeuge ist, weil er der bedürftige Nächste ist. Diese Perspektive lädt dazu ein, die Offenbarungsrede so zu hören, dass wir die sind, mit deren Not sich Christus identifiziert. Vor Gott sind wir die Hungrigen, Durstigen, Gefangenen usw., die nichts zurückgeben können – das ist die Wahrheit über unser Leben. Und: als diese, die sich nicht qualifizieren können für Gottes Gnade im Gericht, als die Gerichteten, sind wir die Gerechtfertigten. Auslegung des Gleichnisses als „Offenbarungsrede“: So ist Gott und seine Gerechtigkeit – so ist Gott und sein Gericht. Schwerpunkt: Die Transzendierung der Wechselseitigkeit.
 - c) In Wahrheit leben: Lasst uns den Weg der Gerechtigkeit gehen. Als die von Gott Gerechtfertigten, als die, die schon jetzt in der Wahrheit des Evangeliums leben und immer wieder neu in der Verblendung unseres Eigenwillens gefangen sind, gehen wir auf das Gericht zu. Von der Wahrheit befreit – zur endgültigen Befreiung durch die Wahrheit.Übergang zur Mahlfeier: Akzentuierung: Die Antizipation des Gerichts der schöpferischen Gerechtigkeit Gottes und der endzeitlichen Freude – schon jetzt. Verge-

bung als neu gewährte Gemeinschaft mit Gott in Christus und untereinander. Das Abendmahl dokumentiert mit größter Deutlichkeit Vergebung als Akt der Gnade und feiert so das Unterwegssein zum „lieben Jüngsten Tag“.

Metaphysik, Moral oder was sonst?

Christus den Weltenrichter (Mt 25,31–46) heute predigen

MICHAEL MEYER-BLANCK

„Christus liebt es, wenn man der Wahrheit den Vorzug gibt statt ihm, denn mehr noch als der Christus ist er die Wahrheit. Wenn man sich von ihm abwendet, um sich in Richtung der Wahrheit zu bewegen, wird man nicht lange gehen müssen, um ihm wieder in die Arme zu laufen.“¹

Mit diesem Zitat von Simone Weil (1909–1943) variiert Emmanuel Carrère in seinem Roman „Das Reich Gottes“ implizit das Ich-bin-Wort Jesu in Joh 14,6. Christus ist die Wahrheit in Person, die immer zugleich die Selbstunterscheidung von sich verkörpert und impliziert. Christus, die lebendige Wahrheit, ist das Telos auch der Christologie. Denn die Wahrheit ist Leben und Geschehen, Kontingenz. Die Christuswahrheit ist weder in Formeln zu erfassen noch in ein allgemeines spirituelles Suchen hinein zu verflachen. Die Christuswahrheit ist ein personales Widerfahrnis und darum ein verderbliches Gut in flüchtiger Zeit. Weil sich das so verhält, kann die Wahrheit des Christus nicht konserviert, sondern immer nur jeweils neu in Sprache gefasst und erfasst werden – und damit muss sie gepredigt werden. Der Glaube kommt aus dem Hören und das Hören aus dem Wort Christi (Röm 10,17). Oder, um es mit Albert Schweitzer (1875–1965) auszudrücken: „Als ein Unbekannter und Namenloser kommt er zu uns, wie er am Gestade des Sees an jene Männer herantrat. Er sagt dasselbe Wort: Du aber folge mir nach!“²

Christus ist der Lehrer, der in seiner Lehre nicht aufgeht – und er ist zugleich die Wahrheit in Person, welche von seiner Person aus immer wieder neu das Leben zu suchen aufgibt. Das Leben kann man letztlich nicht verstehen – man kann es nur zu leben versuchen. Im Zusammenhang des gelebten Lebens erschließen sich die Wahrheit und der Weg, wie sie in Christus zur Erscheinung kommen.

Diese gleichzeitige Wirkmächtigkeit *und* die Nicht-Zuhandenheit gilt auch für das Lehrstück von Christus, dem Weltenrichter, das nach der evangelischen Perikopenordnung als Evangelium für den Volkstrauertag vorgesehen ist. Zusammen mit dem Wochenspruch 2Kor 5,10 „Wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi“³ wird dabei der so genannte „doppelte Ausgang“ der Geschichte angesprochen.

Auch abgesehen von der Verbindung mit der Christologie ist das schon als solches eine äußerst heikle Angelegenheit. Die biblischen, dogmatischen sowie homiletischen und

1 Carrère, Emmanuel: Das Reich Gottes. Roman, Berlin 2016 [frz. 2016], 106.

2 Schweitzer, Albert: Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906, 401.

3 Obwohl bei der Revision der evangelischen Perikopenordnung 2017 / 18 einiges geändert wurde, blieben Evangelium und Wochenspruch des vorletzten Sonntags im Kirchenjahr („Volkstrauertag“) dieselben wie vor der Revision (so endgültig beschlossen durch die kirchlichen Gremien von EKD, UEK und VELKD im Juni 2017).

liturgischen Probleme häufen sich hier derart, dass die Predigt dieses Evangeliums gern zu allgemein plausibler diakonischer Ethik (Moral) oder zu erwartbaren Lehrformeln (Metaphysik) greift. Gibt es dazu Alternativen? Zur Beantwortung dieser Frage möchte ich im Folgenden *erstens* knapp die homiletische Situation umschreiben und *zweitens* Wege zur Überwindung von Metaphysik und Moral erkunden. Dabei komme ich auch auf den Text Mt 25,31–46 in seinem matthäischen Kontext zu sprechen, um so dem Dreischritt von der Situation über die Hermeneutik zum Text zu entsprechen, wie er mir für diesen Beitrag nahegelegt worden ist.

1. Zur Situation

1.1 Der Weltenrichter in der Liturgie des vorletzten Sonntags im Kirchenjahr

Die „Situation“ sollte man sich nicht allein alltagshermeneutisch, sondern zunächst vom *liturgischen Zusammenhang* her vergegenwärtigen. Wenn der Text Mt 21,35–46 als Predigtgrundlage verlesen wird, dann ist sein Inhalt schon mehrfach angeklungen. Eventuell kam der Wochenspruch 2Kor 5,10 in der Begrüßung vor. Die Einheit von Vater und Sohn im Bild des Weltenrichters wurde im *Gloria Patri* besungen, das die eine Zeit des Vaters, des Sohnes und des Geistes „im Anfang“ wie „jetzt und immerdar“ erkennbar werden lässt.⁴ Im *Kyrie eleison* wurden die Christusanrufungen gestaltet, wie sie zweimal im Text auftauchen: „Kyrie eleison“ – „Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen?“ (V.37.44). Und im *Glaubensbekenntnis* hat die Gemeinde Christus als den bezeichnet, der kommen wird „zu richten die Lebenden und die Toten“.

Und so denn das *Wochenlied* EG 149⁵ „Es ist gewisslich an der Zeit“ gesungen wurde, dann kam auch die beunruhigende eschatologische Buchführung zur Sprache. Es handelt sich bei EG 149 um die evangelische Neudichtung des lateinischen „Dies irae“ aus dem Requiem (Melodie Martin Luther, Text Bartholomäus Ringwaldt). In EG 149 wird daran erinnert, dass Gottes Sohn in seiner großen Herrlichkeit kommen wird „zu richten Böse und Fromme“. Dabei wird zwar nicht Mt 25 zitiert, wohl aber wird ein analoges Bild aus Offenbarung 20 aufgerufen: „Danach wird man ablesen bald / ein Buch, darin geschrieben, / was alle Menschen, jung und alt, / auf Erden je getrieben“ (EG 149,3). Man vergleiche darin auch die bedrohliche Strophe 4 mit dem angedrohten Gang in die Hölle für diejenigen, die „des Herren Wort“ verachtet haben. Der beängstigende Charakter des „Dies irae“ klingt jedenfalls in EG 149 noch nach:

„Welch ein Graus wird sein und Zagen, / Wenn der Richter kommt, mit Fragen /
Streng zu prüfen alle Klagen!“ – „Quantus tremor est futurus, / Quando iudex est
venturus, / Cuncta stricte discussurus!“⁶

4 Zur trinitätstheologischen Problematik des additiv anmutenden Gloria Patri vgl. Meyer-Blanck, Michael: Gottesdienstlehre, Tübingen 2011, 414 sowie Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Art. Formeln, liturgische III, in: TRE 11 (1983), 265–271, 266f.

5 Mit der Perikopenrevision 2017 / 18 wird dem Wochenlied EG 149 als eine 2. Möglichkeit EG 378 „Es mag sein, dass alles fällt“ (Rudolf Alexander Schröder 1939) an die Seite gestellt.

6 Am besten bekannt aus der Vertonung in Mozarts „Requiem“ KV 626, Mozarts letztem Werk (1791).

Man kann in diesem Zusammenhang auch an die Grundaussage des Korans denken, nach der Gott – entsprechend einem angelegten Verzeichnis – „genau abrechnet“ (vgl. dazu z.B. die Suren 45,27–31; 34,4–5; 13,41). Der nach dem Tun des Menschen genau urteilende Gott und die Freiheit eigenverantwortlichen menschlichen Handelns entsprechen nach dem Koran einander. Die Ambivalenz dieses kausalen koranischen Zusammenhanges klingt auch in Mt 25 an: Dein eigenes Tun bestimmt dein gegenwärtiges und vor allem dein kommendes Schicksal.

Zieht man mit dem Wochenlied EG 149 diesen Vergleich heran, dann ist deutlich, dass Christus als Person in Mt 25,31–46 merkwürdig blass bleibt. Er ist eigentlich nicht mehr als das Vollzugsorgan des geltenden eschatologischen Gesetzes. Der Weltenrichter setzt das Gericht nach dem Kriterienkatalog der sechs Barmherzigkeiten und Unbarmherzigkeiten um. Ein wenig anders ist es sogar in Ringwaldts Wochenlied EG 149. Denn dort wird Christus zum rettenden Akteur, zum Souverän. Anstelle des Buches der Taten und Untaten gilt das Buch der Erwählung (hier kann man an Lk 10,20 denken: „Freut euch aber, dass eure Namen im Himmel geschrieben sind“). Bartholomäus Ringwaldt dichtet in EG 149, Strophe 6: „Derhalben mein Fürsprecher sei, / wenn du nun wirst erscheinen, / und lies mich aus dem Buche frei, / darinnen stehn die Deinen“. Der Weltenrichter ist danach wenigstens zugleich der Fürsprecher, der Verteidiger im Gerichtsverfahren.

1.2 Kulturelle Spuren des Weltenrichters

Die homiletische Situation ist weiterhin durch das *kulturell wirksame Szenario* der mathäischen Geschichte bestimmt. Zunächst bestimmen die sechs Werke der Barmherzigkeit das kollektive ethische Bewusstsein. In drei gut zu merkenden Dyaden (Essen und Trinken – Kleiden und Aufnehmen – Krankenbesuch und Gefängnisbesuch) gewinnt die diakonische Gestalt des Christseins für die gesamte Kirchengeschichte Kontur – und kaum ein Satz ist in letzter Zeit (2015 / 16) wohl so wirksam gewesen wie V.35c: „Ich bin ein Fremder gewesen, und ihr habt mich aufgenommen.“

Das Gerichtsbild ist darüber hinaus durch die Darstellungen der bildenden Kunst im kulturellen Gedächtnis fest verankert. Die berühmteste Darstellung, diejenige Michelangelos in der Sixtinischen Kapelle in Rom, macht die Unausweichlichkeit des Gerichtes durch den Christus auf dem Thron eindrucklich. Zugleich handelt es sich um eines der bedeutendsten Werke der Renaissancemalerei, wie der bildenden Kunst überhaupt. Der Topos vom Gericht erhält dadurch aber in der abendländischen Kulturgeschichte neben allem existentiellen Ernst auch etwas Übertragenes und Ästhetisches. Das Gericht ist auch kulturelles Darstellungsmittel und Verständigungsmaterial.

1.3 Die Rede vom Weltenrichter am Volkstrauertag

Schließlich ist die homiletische Situation vielerorts durch den *Volkstrauertag* geprägt. Dieser Tag wurde 1952 staatlicherseits eingerichtet und auf Vorschlag der Kirchen hin auf den vorletzten Sonntag des Kirchenjahres gelegt. Das schlechthin nicht Verstehbare der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts verbindet sich so biblisch mit dem Bild des Gerichtes. Viele erlebten die Weltkriege selbst tatsächlich schon als das Gericht

über alles, was bisher als das Gute, Wahre und Schöne gegolten hatte. Der Religionspädagoge Gerhard Bohne (1895–1977) schildert, wie er sich als junger Soldat im Schützengraben nach vorne kämpfen musste. Über ihm explodierten die Granaten und er rechnete mit dem Tod. Dann berichtet er:

„Fast visionär sah ich ein eigenartiges Bild: Ich sah die Weltkugel und Goethe und Schiller rutschten über sie hinunter und verschwanden hinter ihr. In mir war ein Grinsen. Da waren sie hin, die Götter der Schule, die gepriesenen Ideale. Vor dieser Wirklichkeit hielten sie nicht. Schönheit hatten sie, aber nicht Kraft.“⁷

In welcher Weise auch immer diese Erinnerung Gerhard Bohnes nachträglich gestaltet und zugespitzt ist: In dem Zitat ist der Weltkrieg nicht mit dem *kommenden* Gericht verbunden, sondern er wird als das bereits durchlebte Gericht gedeutet. Hier findet sich damit eine Denkfigur, die wir seit der alttestamentlichen Prophetie und den Deuteronomisten kennen: Die Geschichte führt nicht nur auf das Gericht zu, sondern sie kann auch selbst als Gericht verstanden werden. In säkularer Lesart: Die beiden Weltkriege und die NS-Herrschaft werden vielfach als Bruch der Geschichte und aller in ihr geltenden Ideale und Teleologien empfunden. Entsprechend sind die Kirchgänger froh, wenn die Novemberfeiertage gottesdienstlich bewältigt sind und das Neue mit „Macht hoch die Tür“ beginnt.

Dem Seelsorger sind analoge Gerichtskonstruktionen auch in der bedrängenden individuellen Gestalt bekannt: Schmerzliche Einschnitte in die eigene Lebensgeschichte können als Gericht gedeutet werden, als Strafe Gottes für verfehltes eigenes Handeln. So abstrus das vom Evangelium her sein mag, so anthropologisch naheliegend ist doch diese Deutung: Das Unbegreifliche wird mit dem Transzendenten verbunden und in eine kausale Verbindung gebracht. Das ist zwar selbstquälerisch und deprimierend; andererseits aber lässt sich eine solche Denkfigur auch als ein letzter Rest an Deutungsautonomie verstehen: Ich schaffe es zwar nicht, einen Sinn in meinem Leben zu sehen, aber immerhin gelingt es mir, eine logische Kohärenz der schrecklichen Ereignisse herzustellen.

2. Drei Wege einer christologischen Gerichtspredigt jenseits von Metaphysik und Moral

Die Situationsanalyse hat gezeigt, dass der Gerichtsgedanke im liturgischen und kulturellen Material durchaus gegenwärtig geblieben ist. Was aber folgt daraus für eine Predigt über Mt 25,31–46? Zunächst ist an die basale Einsicht zu erinnern, dass die christliche Predigt nicht eigentlich Texte zu predigen hat, sondern die Christuswirklichkeit *mit Hilfe* von Texten. Weiter dürfte es nach meinem ersten Abschnitt auch unbestritten sein, dass nicht das Gericht und nicht das christliche Ethos zu predigen ist, sondern der lebendige Christus *mit Hilfe* derjenigen Vorstellungen, wie sie u.a. matthäisch überliefert sind.

⁷ Gerhard Bohne, zitiert nach Meyer-Blanck, Michael: Kleine Geschichte der evangelischen Religionspädagogik. Dargestellt anhand ihrer Klassiker, Gütersloh 2003, 112.

Die Predigt über Mt 25,31–46 wird demnach keine moralischen Anweisungen zum christlichen Leben erteilen können. Wohl aber wird sie Hilfe zur eigenen moralischen Orientierung vermitteln, und zwar durch eine erneute Initiation in das Christusmysterium. Christus ist die letzte, schlechthin entscheidende Wirklichkeit. In ihm geht es „nicht um etwas Vorletztes“, sondern „um das Endgültige, an dem alles gemessen wird“.⁸ Eine Predigt zu diesem Text wird aber auch nicht Informationen zu Gestalt und Verlauf des Jüngsten Gerichtes geben wollen. Wohl aber wird sie dabei helfen, den im individuellen und kulturellen Leben immer schon gegenwärtigen Gerichtsgedanken durch die Vertiefung in die Christusgeschichte aufzunehmen und eigenständig neu zu gestalten. In diese Richtung kann das mit der Überschrift „Jenseits von Metaphysik und Moral“ zum Ausdruck Gebrachte führen.

Das „jenseits“ bedeutet keine Ignoranz gegenüber diesen beiden geläufigen Verstehensweisen, sondern impliziert deren weiterführende Aufnahme. Das Ziel der Christuspredigt geht über die eschatologische Information und die ethische Instruktion hinaus. Denn gerade auch das eschatologische Moment besteht darin, „dass unser lieber Herr Christus selbst mit uns rede und wir wiederum mit ihm reden in Gebet und Lobgesang“, wie es in Martin Luthers bekannter „Torgauer Formel“ heißt (WA 49,588). Denn Christus selbst ist ja die schlechthin eschatologische Realität, in dem die Zeit zugleich konkretisiert ist (Gal 4,4), erfüllt ist (Röm 10,4) und aufgehoben ist: „Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige“ (Offb 1,17).

Die Selbstprädikation „der Lebendige“ in Offenbarung 1,17 kann dabei die Einsicht unterstreichen, dass die Christologie immer die Darstellung des Undarstellbaren ist (so Jörg Lauster). Das Lebendige, der lebendige Mensch, ist immer dadurch gekennzeichnet, dass er sich der Darstellung entzieht, weil jede Darstellung zugleich verbirgt. Der andere Mensch ist uns aufgrund unserer inneren und äußeren Bilder immer zugleich entzogen – und bei Christus als dem wahren, dem Urbild des Menschen, ist das nicht anders. Dennoch gibt es zur Kunst der Darstellung keine Alternative und die Darstellung ist dann nicht nur gerechtfertigt, sondern auch gefordert, wenn sie um diesen ihren – sich selbst relativierenden – Charakter weiß.

Jede künstlerische Darstellung muss zugleich ambitioniert und skrupulös sein. Ohne Ambitionen endet die Darstellung bei der Banalität und ohne Skrupel beim Kitsch – aber positiv entspricht beides zusammen der Spannung des Lebendigen. Das gilt auch für die Kunst der religiösen Rede von Christus dem Weltenrichter. So sei also die Gerichtsrede die skrupulöse und ambitionierte Darstellung des Lebendigen. In diesem Sinne sollen die folgenden drei modellartigen Überlegungen verstanden werden.

2.1 Die Begegnung mit dem Weltenrichter als Erfahrung des inneren Gerichtshofes

Eine erste Verstehensweise des Gerichts ist das Empfinden des radikalen, persönlichen, individuellen *existenziellen Gefragtseins*. In jedem Moment der genauen Besinnung auf die Ausrichtung des eigenen Lebens steht der Mensch vor dem eigenen inneren Gerichtshof. Im Hören des Gleichnisses Mt 25,31–46 vollzieht sich bereits jetzt das

8 Ebeling, Gerhard: Dogmatik des christlichen Glaubens. Band III, Tübingen 42012 [1979], 470.

Gericht (um es in der Spur der neueren Gleichnistheorien von Eberhard Jüngel und Hans Weder zu sagen).⁹

Die Gegenüberstellungen der jeweils sechs positiven und negativen Verhaltensweisen in Mt 25,31–46 übersetzen sich dabei schnell in den Alltag – etwa in die Frage: Was tun wir jetzt und hier an Barmherzigkeit für die Fremden, während wir im geschützten Rahmen theologische specialissima klären – wo es gilt für die Hungrigen, Kranken und Gefangenen einzutreten und da zu sein? Versäumen wir ohne konkretes Engagement für die Anderen vielleicht weniger etwas gegenüber diesen Menschen – und dafür aber viel gegenüber uns selbst? Kann der Mensch vor der Frage bestehen, wie sie Wilhelm Voigt in Carl Zuckmayers „Hauptmann von Köpenick“ formuliert: „Wat haste jemacht mit dein Leben?“ Und nach der Antwort: „Fußmatte“ (geflochten im Gefängnis) lautet das Urteil Gottes: „Dafür hab ick dir det Leben nicht jeschenkt! Sacht er. Det biste mir schuldig. Wo is et? Wat haste mit jemacht?“¹⁰

Diese Art des Monologs entspricht dem inneren Forum, wie es letztlich aus Kants Verständnis des moralischen Gesetzes im Menschen abzuleiten ist. Das moralische Gesetz in mir ist so real, dass es über das Gebiet des Ethischen weit hinausreicht. Es geht um das Selbstverhältnis, das zwar mit dem Moralgesetz verbunden ist, aber eigentlich auf das Selbstbild zielt. Das Gericht ist in dieser Vorstellung nicht nur – oder sogar viel weniger – etwas Zukünftiges als etwas Gegenwärtiges. Dabei geht es nicht um die äußere Bestrafung, sondern um das Selbstverhältnis. Dem entspricht bereits Karl Holls Rede von Luthers Verständnis des Glaubens als „Gewissensreligion“.¹¹

Notger Slenczka hat auf Martin Luthers Gerichtsverständnis verwiesen, bei dem die aktuelle Höllenerfahrung im eigenen Gewissen mindestens so beängstigend ist wie die drohende Höllenstrafe selbst.¹² In einer Predigt Luthers von 1522 zu Lk 16,19–31 (über den reichen Mann und armen Lazarus) heißt es:

„Darum sind wir der Meinung, diese Hölle sei das böse Gewissen, das ohne Glaube und Gottes Wort ist, in welchem die Seele begraben ist und verfasst bis zum Jüngsten Tag, da der Mensch mit Leib und Seele in die richtige, leibliche Hölle verstoßen wird.“¹³

9 Jüngel, Eberhard: Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, Tübingen ³1967 (= HUTH 2); Ders.: Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: *Paul Ricœur / Eberhard Jüngel*, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974 (= EvTh Sonderheft), 71–122; Weder, Hans: Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen, Göttingen ³1984 [1978].

10 Zuckmayer, Carl: Der Hauptmann von Köpenick, Berlin 1931.

11 Holl, Karl: Was verstand Luther unter Religion? In: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. I. Luther, Tübingen ^{2/3}1923, 1–110.

12 Slenczka, Notger: Gewissen und Gott. Überlegungen zur Phänomenologie der Gewissenserfahrung und ihrer Darstellung in der Rede vom Jüngsten Gericht, in: *Stefan Schaede, u.a.* (Hg.), Das Gewissen, Tübingen 2015 (= RuA 24), 235–283.

13 WA 10 III, Text zitiert nach der sprachlichen Modernisierung bei Slenczka, Gewissen und Gott, 252 (s. Anm. 12).

Das eigentliche Jüngste Gericht, mit dem Luther zweifellos rechnet, ist nach Slenczka „nichts anderes als die Endgültigkeit des bösen Gewissens und die Qual der Hölle ist damit die Qual, mit sich selbst eins sein zu müssen“.¹⁴ Der Sünder verzweifelt nicht *angesichts* der Höllenstrafe, sondern das Erleben seiner Verzweiflung ist die eigentliche Höllenstrafe.¹⁵

Dazu passt es, dass Luther niemals vor den *Strafen* des Gerichts als solchen Angst hatte, dafür aber umso mehr davor, coram Deo ungeschützt, als Schuldiger dazustehen; darauf hat Karl Holl intensiv hingewiesen. Anders als das bei Slenczka erscheint, steht allerdings bei Luther das *Gottesverhältnis* im Vordergrund. Dieses dominiert das Selbstverhältnis. Was Luther bis ins Mark erschreckte, war der Gedanke, „dass er bei solcher Rechenschaft vor Gott allein sein werde“. Aus dem Gerichtsgedanken entspringt nach Holl „das strenge Bewusstsein der *Selbstverantwortung*“.¹⁶ Kurz: Christus stellt uns vor das Gericht, vor das wir uns immer schon gestellt sehen. In ihm bekommt es Fleisch und Blut und in den Werken der Barmherzigkeit gewinnt es menschliche Kontur. Damit verliert das Gericht zugleich seine „kafkaeske“ Unbestimmtheit. Wir sind nicht der dunklen Gerichtsmacht ausgesetzt in einem undurchschaubaren Prozess, sondern im Gerichtetwerden begegnen wir Christus, dem Gestorbenen und Barmherzigen, dem Lebendigen und Leben Schaffenden. Der Mensch steht nicht – wie Luther es vor seiner reformatorischen Erkenntnis befürchtete – *allein* vor Gott, weil der Richter selbst zugleich der Fürsprecher ist. In klassischer Diktion: Damit ist *das priesterliche Amt Jesu Christi* angesprochen.¹⁷

2.2 Die Tiefenstruktur und das Telos der Geschichte

Die zweite Verstehensweise des Gerichtes geht nicht von der inneren und individuellen, sondern von der äußeren und globalen Fraglichkeit aus. Wie ist das Telos der Geschichte? Wird das Mächtige, Ungerechte und Böse die Oberhand behalten? Es wäre mit dem Gottesglauben – und erst recht mit dem Evangelium – schlechthin unvereinbar, wenn Gott nicht auch der Gott des gerechten Gerichtes wäre. Allein die Seligpreisungen der Bergpredigt bekämen etwas Zynisches. Die neue Tora des Bergpredigers und die Hinweise auf den kommenden Weltenrichter wären etwas nur für diejenigen, denen die Macht zur Durchsetzung ihrer berechtigten eigenen Ansprüche fehlt. Diese Überlegung führte Kant zu dem Postulat der Unsterblichkeit, weil nur so das höchste Gut praktisch möglich werde.¹⁸

14 Ebd. (s. Anm. 12).

15 Ebd. 254 (s. Anm. 12).

16 Holl, Luther, 18 (s. Anm. 11), Hervorhebungen dort.

17 Zum dreifachen Amt Christi nach den Distinktionen der altprotestantischen Tradition ist am übersichtlichsten immer noch *Luthardt, Christoph Ernst*: Kompendium der Dogmatik, umgearbeitet und ergänzt von Robert Jelke, Leipzig ¹³1933, 274–311 (§§ 46–51).

18 „Also ist das höchste Gut, praktisch, nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein *Postulat* der reinen praktischen Vernunft“ (*Kant, Immanuel*: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: *Wilhelm Weischedel* (Hg.), Werkausgabe, Bd. VII, Frankfurt / Main ⁶1982 [1785] [= KdprV, A 220], 252, Hervorhebung dort).

Es mag teilweise zutreffen – dieser Satz gehört zur Umformung der biblischen Weisheit in der religiösen Volksüberlieferung – dass irgendwann im Leben doch jeder einmal bekommt, was er verdient. Das ist eine Erfahrungsregel, die manchmal stimmt, bedrängend oft aber gerade auch nicht.¹⁹ Die Moralität des Weltgeschehens lässt sich jedenfalls nur sehr schwer aufzeigen – dieses Bemühen würde zur ständigen Verzeihung der Realität nötigen.²⁰ Die Rede von Christus dem Weltenrichter aber steht für den Glauben, dass nicht auf Dauer die Absurdität herrscht, dass weder das Glück des Besseren, Stärkeren und Reicheren, noch die Aporien das letzte Wort behalten werden, sondern dass irgendwann Recht und Gerechtigkeit auf Dauer zum Durchbruch kommen: „*et iterum venturus est cum gloria iudicare vivos et mortuos, cuius regni non erit finis*“. Das ist das durchaus Hoffnungsvolle in der Predigt vom Weltenrichter – jedenfalls für diejenigen, deren Recht bisher missachtet oder mit Füßen getreten wurde.

Das Weltgericht darf also nicht nur aus der beängstigenden Sicht von Angeklagten betrachtet werden. Das ist nur die eine Seite, und wie bei der heutigen medialen Berichterstattung schiebt sich oft die Wahrnehmung der Täter vor die Wahrnehmung der Opfer. Aus der Perspektive der Opfer aber ist das Gericht auch als etwas Positives, ja durchaus als Evangelium zu verstehen. Denn das Gericht beendet die Ungerechtigkeit und bringt alles zurecht – einschließlich des Rechtes und der Täter. Im Deutschen ist das treffende Wortspiel möglich: Das Weltgericht *richtet* auf, was krank und schwach darniederliegt, Menschen wie Rechtsordnungen.

Wenn man möchte, kann man diesen Zusammenhang – die Rede von diesen Lebensverhältnissen, das „seiner Herrschaft wird kein Ende sein“ (so das Symbolon Nicaenoconstantinopolitanum) – mit dem *königlichen Amt Jesu Christi* der Tradition in Verbindung bringen.

2.3 Die Wahrnehmung des Menschenmöglichen

Der Weltenrichter in Mt 25,31–46 geht nach dem Gesetz von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit vor. Darum muss der Text mit der Bergpredigt, mit den „Arbeitern im Weinberg“ (Mt 20,1–16; Evangelium an Septuagesimae) und mit dem reichen Jüngling (Mt 19,2–30) zusammen gelesen werden. Das Recht der Seligpreisungen in Mt 5 und der sechs Barmherzigkeiten in Mt 25 wird endgültig aufgerichtet – letztgültig. Aber die Menschen, die das Gesetz nicht befolgt haben oder nicht befolgen können, werden ihrerseits zwar gerichtet, aber nicht vernichtet. Das Wort des Weltenrichters „Geht weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer“ (V.41b) darf nicht isoliert werden. Man muss es zusammensehen mit den Worten, die nicht nur ein neues Gesetz aufrichten, sondern mit dem neuen Gesetz den neu zu schaffenden Menschen im Blick haben. Es geht um die kategorial bessere Gerechtigkeit, nämlich um die schöpferische Form von Gerechtigkeit. In diesem Sinne ist für Matthäus die neue Tora des Bergpredigers und Weltenrichters identisch mit dem Evangelium.

¹⁹ Vgl. etwa im Hinblick auf die nachhaltigen Folgen des eigenen Redens Spr 12,19: „Wahrhaftiger Mund besteht immerdar; aber die falsche Zunge besteht nicht lange.“

²⁰ Gerhard Ebeling (Dogmatik, 469 [s. Anm. 8]) bemerkt dazu treffend: „Die Weltgeschichte als Weltgericht zu interpretieren, birgt das Risiko ständiger Fehlurteile in sich.“

Man kann diesen Aspekt der Rede vom Weltenrichter darum auch mit dem *prophetischen Amt Christi* der Tradition in Verbindung bringen. Die Frage, wer die Völker vor dem Thron sind, ob alle Völker oder nur die Christen oder nur die Heiden, die in der Auslegungsgeschichte diskutiert wurde, werden im Folgenden außer Acht gelassen;²¹ und auch die literarkritischen Unterscheidungen zwischen dem eigentlichen Bild und der universalisierten Einleitung in V.31–32a, auf die sich einige Ausleger beziehen, werden an dieser Stelle nicht weiter beachtet.²²

Das Gerichtswort vom ewigen Feuer (Mt 25,41) ist nach meinem Verständnis jedenfalls nur dann recht verstanden, wenn man ihm die Frage der Jünger zum reichen Jüngling an die Seite stellt: „Ja, wer kann denn dann selig werden (σωθῆναι)?“ Jesus antwortet: „Bei den Menschen ist's unmöglich; aber bei Gott sind alle Dinge möglich.“ (Mt 19,25f.).

Die matthäische Predigt von der neuen Barmherzigkeit ist also die Einübung in die Unterscheidung des Menschenmöglichen vom Menschenunmöglichen. Das Gesetz des Bergpredigers ist Evangelium, auch und gerade weil es die Form der nicht zu relativierenden Weisung annimmt. Das Evangelium Jesu entsteht aus der weisheitlichen Einsicht, dass in der Welt letztlich nicht die Kraft des Schnöden und Üblen herrscht, sondern das Recht und die Wahrheit. Der Vater Jesu ist barmherzig, aber nicht nachlässig. Mit dem Bösen lässt es sich nicht auf Dauer durchmogeln. Das Evangelium meint keine Libertinage.

Damit fordert gerade die Predigt des Matthäusevangeliums die genaue Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, wie sie der Christuswirklichkeit entspricht. Hinter dem Gericht des Weltenrichters muss der Vorrang des *sola gratia* aufleuchten. Anderenfalls würde die Tora des neuen Lebens durch das verurteilende Gesetz überdeckt.

Selbstverständlich gehört diese dogmatische Denkfigur als solche nicht in die Predigt. Aber die Verbindung des Verdammungswortes Mt 25,41 mit dem Logion Mt 19,25 „Bei den Menschen ist's unmöglich; aber bei Gott sind alle Dinge möglich“ zeigt die Reichweite der nova lex. Sie leitet an zur Wahrnehmung des Möglichen und verweist zugleich auf das dem Menschen Unmögliche. Und diese Unterscheidungsanleitung ist gut in der Predigt zu besprechen. Die Gerechtigkeit ist nicht nur aktives Vermögen, sondern sie kommt gerade in der eigenen Aktivität zum Tragen, nämlich als Übergang zur Passivität des Neuwerdens. Die guten Werke werden nicht relativiert, aber sie sind ermöglicht von dem Richter, der zugleich der Garant des Guten, der die Gerechtigkeit in Person ist. Seine Herrlichkeit wird sich auf den Menschen übertragen, so dass die Gerechtigkeit von der fremden Forderung zur eigenen Möglichkeit werden wird. Der Richter wird es richten und der Mensch wird sich richten nach den sechs Barmherzigkeiten – aber eben nicht „aus eigener Vernunft noch Kraft“, sondern in der Spur von Gottes Barmherzigkeit, die die Unbarmherzigkeit des Menschen überwindet.

21 Dazu s. *Stäblein, Christian*: Womit keiner rechnet: Schafe, Böcke und die Liebe. Predigtmeditation zu Mt 25,31–46, in: GPM 63 / 2008/09, 481–486, 483f. sowie *Vahrenhorst, Martin*: Es lohnt sich..., Predigtmeditation zu Mt 25,31–46, in: GPM 69 / 2014/15, 499–506, 501.

22 Dazu s. etwa *Hauschildt, Eberhard / Specht, Herbert*: Predigtmeditation zu Mt 25,31–46, in: GPM 45 / 1990/91, 439–445, 441f.

Ohne Metaphysik und Moral kommt man nicht aus, wenn man diesen Text predigt – aber es ist die Frage, wie und wie weit man darüber hinaus kommt. Der innere Gerichtshof, das Bild von der Geschichte und die Unterscheidung des Möglichen vom Unmöglichen sind drei homiletische Wege, die den Text weder nur symbolisch noch massiv dinglich zu predigen versuchen – und die dabei das Konkrete der Weisungen nicht spiritualisieren und verharmlosen. Denn Weisung tut not und tut gut.

„Die Flüchtlinge, die verbrannten Städte, die geschändeten Menschen in Lagern und Zwangsarbeit – sie sind die Bewährung, die Jesus meint, wenn er kommen wird, in seiner Herrlichkeit. Sein Gesicht könnten wir dort erkennen! Es könnte uns, es müsste uns einfach herausholen aus unserer Satttheit, Sicherheit und Frömmigkeit.“²³

Das schrieb Hans-Joachim Iwand zum 26. Sonntag nach Trinitatis 1950 – also gut zwei Jahre vor der Schaffung des Volkstrauertages. Diese Sätze haben leider nichts von ihrer Aktualität verloren.

23 Iwand, Hans-Joachim: Predigtmeditation über Mt 25,31–46 für den 26. Sonntag nach Trinitatis 1950, in: Ders., Predigt-Meditationen I, Göttingen ⁴1984 (1963), 244–247, 247.

Verantwortung und Schuld – Anstöße aus dem Radio

LUCIE PANZER

„Wir alle hören diese Leute in unseren eigenen Sprachen erzählen, was Gott Großes getan hat“. (Apg 2,11, Basisbibel). So fasst der Evangelist Lukas in seiner Apostelgeschichte die Pfingstereignisse zusammen. Damit bringt er auf den Punkt, worauf es bei öffentlicher Verkündigung im säkularen Kontext ankommt, und genau dies ist das Anliegen der Rundfunkandachten: Jeder hört in seiner eigenen Sprache, was Gott getan hat. Nur so können die Menschen verstehen, was ihnen gesagt wird. Nur so ist Verständigung möglich.

Die Frage ist, ob und wie dies mit in der Regel säkularen, wenig kirchlich geprägten Radiohörern beim christologisch fokussierten Thema „Weltgericht“ möglich sein kann. Wer sich nicht als Christ versteht, interessiert den die Frage nach dem Gericht Gottes? Wie kann ich erreichen, dass mir die Radiohörer bei diesem Thema zuhören?

Um dies zu klären, sollen zuerst die Bedingungen des modernen Radios und seiner Hörer erläutert werden. Danach erfolgt ein Blick auf die Aufgabe der Vermittlung: Wie sind Radiobeiträge zu präsentieren, damit sie gehört und rezipiert werden können? Als drittes wird dann der Blick auf Beispiele aus der Praxis beim SWR zeigen, wie das konkret geschehen kann.

1. Die Frage nach den Hörerinnen und Hörern

Wie mache ich das, was ich zu sagen habe, den verschiedenen Hörerinnen und Hörern verständlich, mit einer Botschaft, die monologisch ist und nur auditiv wahrnehmbar? Das ist die Frage der Predigt und das ist auch die Frage des modernen Radios. Dazu kommt beim Radio spätestens seit der Einführung des dualen Rundfunksystems in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts eine Vielzahl von Programmen, unter denen die Zuhörenden auswählen können. Daraus entsteht die zweite Frage: Wie erreiche ich bei der Vielzahl der Sender und Programme, dass sie mir gern zuhören? Das beste Programm ist vergeblicher Aufwand, wenn die Hörer ein anderes lieber hören und einschalten.

Es geht also darum, mit einem attraktiven Angebot Interesse zu wecken. Interessant ist für die Zuhörenden das, wo sie mittendrin sind, das steckt schon in dem lateinischen Wort (*interesse*). Wo ihr Leben und seine Fragen vorkommen, das ist attraktiv für Hörerinnen und Hörer. Die Frage ist nicht absenderorientiert, was muss ich tun, um bestimmte Wirkungen zu erreichen, sondern: welche Bedürfnisse meiner Hörer kann ich wie erfüllen?

Das Radio der Gegenwart orientiert sich also an den Hörern, die Nutzen und Belohnung (*uses and gratifications*)¹ von ihrem Programm erwarten.

1 Peterson, Richard A., u.a.: Selective versus Passive Television Viewing, in: Communications: The European Journal of Communication Research 12 / 1986, 81–95.

Als Haupt-Nutzungsmotive beim Radiohören werden in Umfragen genannt: Spaß haben, Information und Entspannung, Gewohnheit und das Bedürfnis, Nützliches für den Alltag zu erfahren. Neben der Unterhaltung (Spaß und Entspannung), die bei 82% bzw. 72% der Zuhörenden als Hauptmotiv genannt werden, kommen auf dem zweiten Platz Informationen und Nützliches für den Alltag (70% bzw. 60%). Das Radio wird durchschnittlich täglich über mehr als 4 Stunden gehört und ist damit nach wie vor das führende Tagesbegleitmedium für mood-management und Information.²

Die Medienwirkungsforschung wurde abgelöst von der Mediennutzerforschung.³ Diese hat Zielgruppenprofile erstellt, orientiert an Lebensstilen, Bildung und Musikgeschmack, die für die modernen Formatprogramme⁴ zur Programmgestaltung genutzt werden. Für die Nutzerorientierung sind neben der Musik dazu eine Sprache nötig, die die Hörerinnen und Hörer verstehen und die ihnen nahekommt, und Themen, die sie betreffen.

Die Befriedigung der Hörerinteressen ist in den Programmschemata den Hörererwartungen entsprechend verteilt, neben dem halbstündlichen Informationsblock, der Orientierung im Alltag ermöglicht (Nachrichten, Wetter, Verkehr) gibt es die unterhaltenden Musikblöcke mit gelegentlichen Informations-Einschüben. Die kirchlichen Verkündigungssendungen sind in den Programmen SWR1 und SWR4 bzw. SWR2 Teil dieses alltagsorientierenden Info-Blocks. So werden sie von den Zuhörenden größtenteils auch verstanden. „Vor den Nachrichten kommt die gute Nachricht“ ist die Rückmeldung der eher kirchlich geprägten Zuhörer. Aber auch für die wenig kirchlich sozialisierten Hörer gehören die Verkündigungssendungen häufig zur morgendlichen Routine. In den jüngeren Programmen SWR3 und DASDING werden die kirchlichen Beiträge wie andere Info-Beiträge behandelt und floatend im Programm gesendet. Die Erfahrung zeigt, dass sie in diesen Programmen von den Zuhörenden dann weniger eindeutig eingeordnet werden.

Eine 2011 vom SWR durchgeführte Hörerbefragung zur Einschätzung der Beiträge über „Kirche und Religion im Radio“ hat ergeben, dass für nahezu 80% aller Hörerinnen und Hörer von SWR1 und SWR4⁵ die kirchlichen Beiträge „interessant [sind], auch wenn man nicht zur Kirche gehört“, genauso sind sie „oft ein Anstoß zum Nachdenken“. Als „störend“ empfinden die kirchlichen Beiträge jeweils knapp 10% bzw. 20% der Hörerinnen und Hörer. Zu den Erwartungen haben die Befragten u.a. angegeben, die Beiträge sollten auch für Nichtchristen verständlich sein (fast 75%), jeweils über 50% der SWR4 Hörer erwarten, dass die Beiträge „praktische Lebenshilfe bieten“ (SWR1 40%), „Impulse für den Tag setzen“ (SWR1 ca. 40%) und „christliche Werte anschaulich und mit Beispielen vermitteln“ (SWR1 ca. 40%). In den jüngeren Program-

2 Vgl. Breunig, Christian / Hofstätter, Karl-Heinz / Schröter, Christian: Funktionen und Stellenwert der Medien – das Internet im Kontext von TV, Radio und Zeitung, in: Mediaperspektiven 3 / 2014, 122–144, 131.

3 Jäckel, Michael: Medienwirkungen, Wiesbaden 2011, 89–95.

4 Formatradio ist ein durchhörbares Begleitmedium, das zu allen Sendezeiten seinen Grundcharakter und Grundaufbau beibehält. Alle Programmbestandteile (Musik, Wort, Verpackung) werden den Formatkriterien untergeordnet, sodass insgesamt ein einheitliches Programm entstehen kann.“ (Sturm, Robert / Zirbik, Jürgen: Die Radio-Station. Ein Leitfaden für den privaten Hörfunk, Konstanz 1996, 201).

5 Hier sind die Hörer mit und ohne Interesse an religiösen Themen zusammengefasst.

men nimmt das Interesse ab, auch bei SWR3 Hörern ist aber die Erwartung, dass die Beiträge „auch für Nichtchristen verständlich“ sein sollten, dass sie „christliche Werte anschaulich und mit Beispielen vermitteln“ (30%) und „Impulse für den Tag setzen“ (35%).⁶

2. Die Aufgabe der Autorinnen und Autoren

Die Autorinnen und Autoren der Verkündigungssendungen, die ihre Beiträge in der Regel selbst sprechen, haben eine Vermittlungsaufgabe. Sie präsentieren Inhalte, die sie den Hörern als nützlich und lebensdienlich vermitteln möchten. Nur so können sie das Interesse der Hörerinnen und Hörer gewinnen. Dies entspricht der Aufgabe der Moderatoren und Moderatorinnen in den Rundfunkprogrammen. Ihre Aufgabe ist es, zwischen den Inhalten des Programms und den Zuhörenden zu vermitteln. Es ist deshalb notwendig, dass sich die Autoren der Verkündigungsbeiträge an der Ansprechhaltung der Moderatoren des jeweiligen Programms orientieren.

Dies gilt vor allem für jene Programme, die tagesbegleitenden Anspruch haben⁷ wie die modernen Formatprogramme. Die Grundregel für die Moderation ist: „Moderieren heißt, mit dem Hörer reden.“⁸ Dabei ist der Singular ernst zu nehmen. Zwar hören mehrere hunderttausend Hörer zur selben Zeit zu, aber sie hören nicht gemeinsam. Moderatoren reden also mit dem einzelnen Hörer und sprechen ihn als Einzelnen an. Moderieren heißt deshalb auch nicht, dem Hörer eine Rede bzw. einen Vortrag halten. Vielmehr unterhalten sich die Moderatoren mit ihren Zuhörern, Moderieren ist ein Dialog. Allerdings ist ein Teil dieses Zwiegesprächs – das Feedback der Zuhörer – für die Moderatoren eine imaginierte Wirklichkeit.

Roland Rosenstock beschreibt die Rolle und Gesprächshaltung der Moderatoren als „Gabi-Bauer-Theorem“. Die ehemalige Tagesthemen-Moderatorin habe gesagt, „sie stelle sich als Zuschauer immer ein Ehepaar mittleren Alters in ihrem privaten Bereich auf der Wohnzimmercouch vor, dem sie mit freundlichen und einfachen Worten erzählen möchte, was sich denn so zugetragen habe in dieser Welt und was das denn für ihr Leben bedeuten könne“.⁹ Der moderierenden Fürsprache entnehmen die Zuhörenden, dass der folgende Beitrag für sie hörensenswert sein könnte. Die Autoren der Verkündigungssendungen müssen diese Aufgabe selbst übernehmen, da ihre Beiträge nicht amodertiert, sondern jeweils durch einen akustischen Jingle ohne Inhaltsangabe ausgestrahlt werden.

⁶ Werte über 25% sind für die Mediennutzerforschung ein Argument, Themen im Programm zu halten.

⁷ Eckhardt, Josef: Kommunikative und psychologische Dispositionen beim Radiohören, in: Joachim-Felix Leonhard, u.a. (Hg.), Medienwissenschaft. Ein Handbuch zur Entwicklung der Medien- und Kommunikationsformen, Bd. 3, Berlin / New York 2002, 2091–2096, 2094.

⁸ von La Roche, Walter / Buchholz, Axel: Radio-Journalismus. Ein Handbuch für Ausbildung und Praxis im Hörfunk, München 1988, 43.

⁹ Rosenstock, Roland: Erbarmen. Von der Verkündigung zur religiösen Kommunikation, in: Thomas Dörken-Kucharz, u.a. (Hg.): Die fünfte Wand – Religion in Radio und Fernsehen. Erweiterte Dokumentation des Studientages „Religion und Medien“ auf dem Evangelischen Medienkongress während der Internationalen Funkausstellung in Berlin am 29. August 2001, EPD-Dokumentation 1 / 2002, 24.

Für die moderierende Fürsprache ist es wichtig, dass die Hörer zu den Sprechenden eine von Sympathie, Wohlwollen und Vertrauen geprägte Beziehung aufbauen können. Deshalb wird in jedem Programm nur eine kleine Gruppe von wieder erkennbaren Moderatoren eingesetzt. Für die Sprecherinnen und Sprecher der Verkündigungssendungen gilt dies genauso. Sie geben jeweils ein Stück ihres persönlichen Lebens, Glaubens und Denkens preis. Moderierendes Reden ist Bekennen, gerade und besonders in den religiösen Radiobeiträgen. Ein guter Moderator oder eine gute Moderatorin eröffnen durch ihre Ansprechhaltung ein Gespräch mit ihren Hörern. Diese können in der Regel nicht direkt reagieren. Trotzdem kommt eine Mit-Teilung zustande, die, wenn sie gelingt, in den persönlich angesprochenen Hörern eine aktive Rezeption und Stellungnahme provoziert.¹⁰ Diese Ansprechhaltung korrespondiert mit der von Ernst Lange geforderten Predigthaltung: „Ich rede mit dem Hörer über sein Leben.“¹¹ Das gilt erst recht für Beiträge in den Medien. Es geht darum, „die Situation zu klären dadurch, dass sie die Relevanz der christlichen Überlieferung für diese Situation und in ihr verständlich macht.“¹²

3. Blick in die Praxis

Beispiele aus den Programmen des SWR von 2007–2016 zeigen, wie dies im Blick auf das christologisch zugespitzte Thema „Weltgericht“ im Radio möglich sein kann. Im Jugendladio SWR DASDING hat Thomas seine Zuhörer im Mai 2014 gefragt:

„Oh mein Gott, dieser Himmel, wie komm ich da bloß rein? Das singt Marteria. Und ich hab' überlegt: Wie ist das denn eigentlich? Die Bösen in die Hölle, die Guten in den Himmel? Ich glaube nicht, dass es so platt und so einfach ist. Denn: Wer entscheidet denn dann, was gut ist und was schlecht. Und ob ich nun wirklich ein guter Mensch bin?“¹³

Ich finde, Thomas, ein in der kirchlichen Jugendarbeit sozialisierter Student der Medienwissenschaften, macht das ausgesprochen gut. Er greift einen Anlass aus der Lebenswelt seiner gleichaltrigen Zuhörer auf: ein Lied der Gruppe Marteria, das im Sendezeitraum mehrmals am Tag im Programm lief. So ein Anlass macht klar: Ich will euch nicht dogmatisch belehren (Erklärungen zu Glaubensaussagen erwarten in den jüngeren Programmen unter 10% der Hörer), sondern ich habe mir über eine Frage Ge-

10 Die Medienwirkungsforschung hat herausgestellt, dass die Rolle der Kommunikatoren / Moderatoren für die Rezeption eines Beitrags kaum überschätzt werden kann. Ist der Moderator bekannt und gilt als glaubwürdig, wird die Tendenz der Zuhörenden stärker, seine Schlussfolgerungen zu akzeptieren. Auch das Präsentieren von erfahrungsorientierten Evidenzen und Zeugnissen in persuasiven Botschaften erhöht deren Wirkung (vgl. Bonfadelli, Heinz: Medienwirkungsforschung 1. Grundlagen und theoretische Perspektiven, Konstanz 2004, 287ff.).

11 Gräb, Wilhelm: „Ich rede mit dem Hörer über sein Leben“, Ernst Langes Anstöße zu einer neuen Homiletik, in: Pastoraltheologie 86 / 1997, 498–515, 505.

12 Ebd. 502 (s. Anm. 11).

13 Gesendet am 14.5.2014: <http://www.kreuzquer.info/?page=posts&a=148&o=60> (Link überprüft am 2.7.2021).

danken gemacht, die das Musikprogramm in mir geweckt hat und die euch womöglich auch schon gekommen ist. Thomas geht also nicht absenderorientiert vor (Was habe ich für eine Botschaft?), sondern zunächst adressatenorientiert (Was habt ihr für Fragen?). Dietrich Ritschl nennt so einen Anlass den „Moment des Heiligen Geistes“.¹⁴ Ein Anlass, der die Zuhörenden affiziert, weckt ihr Interesse und hilft, dass eine Geschichte (Ritschl spricht von „story“) funktioniert. Für die Verkündigung bedeutet dies, dass das Verstehen biblischer Botschaft durch die Wahrnehmung des Gegenwärtigen ermöglicht wird. Solche Verkündigung hat Zeigefunktion.¹⁵ Zeitgenössische Beobachtung der Gegenwart ist deshalb eine wichtige Voraussetzung für adressatenorientierte Radiobeiträge.

Thomas stellt nun die Frage, die das Lied vermutlich in manchem Hörer ausgelöst hat: Wie ist das denn eigentlich mit Himmel und Hölle? Diese Frage beantwortet er selbst, nimmt quasi die Antwort seiner Zuhörer vorweg, steigt so ins Gespräch ein und versucht im Weiteren, seine differenziertere Antwort neben die vermutete der Zuhörenden zu stellen. Was er im Einzelnen in den ihm zur Verfügung stehenden 90 Sekunden sagt, ist hier zunächst nicht entscheidend. Er endet jedoch mit einem Bekenntnis:

„Ob das dann der Weg in den Himmel ist? Ich glaub schon.“

Thomas antwortet damit eindeutig, aber ausdrücklich perspektivisch. Er gibt seine persönliche Antwort – wie dies in einem Gespräch zu erwarten ist. Aber er bedrängt die Zuhörenden nicht. Was die Rezipienten mit seiner Antwort anfangen – das überlässt er ihnen. Thomas bezieht sich in seinem Beitrag nicht auf eine Bibelstelle, schon gar nicht auf Mt 25. Dieser Abschnitt des Matthäusevangeliums wird in den vorliegenden Beispielen fast ausschließlich in ethischen Zusammenhängen ins Gespräch gebracht. Nur einen Beleg habe ich für die eschatologische Auslegung dieses Textes gefunden, und zwar bei Hans-Martin Steffe in einem Abendgedanken für SWR4. Er beginnt mit der Erinnerung an die Weltgerichtsdarstellungen am Portal mittelalterlicher Kathedralen, das vielleicht den Zuhörenden schon aufgefallen ist:

*„Christus der Weltenrichter: Dieses Bild sieht man oft über den Eingangsportalen der mittelalterlichen Kathedralen. Der thronende Christus. Zur Rechten von ihm sieht man die Schar der Menschen, die in den Himmel einziehen. Zur Linken die, die in den Höllenschlund marschieren.
Das Bild schreckt heute kaum noch jemanden. Aber ...“¹⁶*

14 Ritschl, Dietrich / Jones, Hugh O.: „Story“ als Rohmaterial der Theologie, München 1976 (= TEh 192), 28.

15 Buber, Martin: Aus einer philosophischen Rechenschaft, in: *Ders.*, Werke, Bd. 1, München 1962, 1114: „Ich habe keine Lehre. Ich zeige nur etwas. Ich zeige Wirklichkeit [...]. Ich nehme den, der mir zuhört, an der Hand und führe ihn zum Fenster. Ich stoße das Fenster auf und zeige hinaus. Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch“.

16 Gesendet am 6.11.2008: <https://www.kirche-im-swr.de/?page=manuskripte&sendung=10&w=2008-11-02> (abgerufen am 2.7.2021).

Auch Steffe eröffnet also ein Gespräch mit den Zuhörenden. Er erzählt dann vom Weltgericht mit dem Bild von Mt 25. So informiert er, woher die Vorstellung vom Weltenrichter Christus überhaupt kommt. Bei den wenig kirchlich sozialisierten Zuhörern hat dies vermutlich Neugierwert.

Auch Steffe endet wie Thomas mit einem persönlichen Bekenntnis, darauf werde ich später noch kommen.

Die übrigen Belege aus den letzten 10 Jahren, die ich zur Bibelstelle Mt 25,31ff. gefunden habe, nutzen den Abschnitt zu ethisch-moralischen Mahnungen oder als Antwort auf die Frage der Gotteseerkenntnis. So Harry Waßmann im Programm SWR2. Er beginnt als einziger steil mit einem Zitat. Im Kulturprogramm SWR2 sind die Zuhörenden steile Einstiege gewöhnt. Dann allerdings beschränkt auch er sich auf ethische Hinweise.

„Was ihr e i n e m von diesen geringsten unter euren Brüdern getan habt – das habt ihr mir getan.“¹⁷ Daran – so sagt es Jesus – würden Menschen gemessen – am Ende der Zeiten.

Sehr alltagspraktische Dinge sind gefragt. Da geht es um Essen und Trinken, um Kleider und Obdach, um Besuche in Krankheit und Gefangenschaft.

Das ist für Christen der Maßstab für wahre Menschlichkeit“¹⁷

Einen anderen, auch eher alltagsorientierten Aspekt arbeitet Peter Haigis heraus, ebenfalls für SWR2. Er beginnt ein Gespräch über eine erkenntnistheoretische Frage (wir sind auf SWR2!):

„Gott kann man nicht sehen. Oder vielleicht doch? Vielleicht kann man ihn weniger ‚sehen‘, aber dennoch in etwas erkennen, das man ‚sieht““¹⁸

Haigis erzählt dann eine jüdische Legende und endet mit dem biblischen Hinweis:

„Man muss wohl nicht Kaiser oder Rabbi sein, um auf diese Weise Gott zu sehen. Das Licht von Weihnachten genügt – oder manches Wort Jesu, das uns lehrt, ihn, den Christus, im Nächsten, in den Ohnmächtigen, in den Geringsten seiner Brüder zu finden.“

Dass die Zuhörer den abschließenden Hinweis auf Mt 25 verstehen, kann man bei SWR2 Hörern hoffen – aber sicher nicht voraussetzen.

Mehr habe ich zu Mt 25 in unseren Radiobeiträgen der letzten 10 Jahre nicht finden können. Das Weltgericht und auch Christus als Weltenrichter werden allerdings dennoch gelegentlich zum Thema gemacht. Dies möchte ich Ihnen noch an einigen Bei-

17 Gesendet am 26.10.2015: <https://www.kirche-im-swr.de/?page=manuskripte&sendung=5&w=2015-10-25> (abgerufen am 2.7.2021), im Original hervorgehoben.

18 Gesendet am 12.1.2009: <https://www.kirche-im-swr.de/?page=manuskripte&sendung=5&w=2009-01-11> (abgerufen am 2.7.2021).

spielen vorführen und dabei die m.E. für die Verkündigung in der Radio-Öffentlichkeit spezifischen Gesichtspunkte herausheben.

4. Gesprächshaltung und Hörerorientierung

Im November 2008 hat Jutta Wellhöner einen Sonntagsgedanken für SWR4 gestaltet. Für die eher traditionsorientierten, älteren Zuhörer beginnt sie ganz ähnlich wie Thomas für DAsDING mit den individuellen Erwartungen. Sie formuliert ihre Gedanken, die sich vermutlich so oder ähnlich auch wenig kirchlich gebundene Hörer ab und zu machen:

„Welche Sitzordnung gilt eigentlich im Himmel? Gibt es da wohl auch Ehrenplätze und einen Katzentisch? Vor allem: Wo wird wohl mein Platz sein?“¹⁹

Dann bekennt sie ihre persönliche Hoffnung und fragt nach Kriterien mit Bezug auf 2Kor 5,10. Auch hier bleibt sie beim bekennden „Ich“. Durch das individuelle „Ich“ übernimmt sie die Verantwortung für ihre Äußerungen, sie versteckt sich nicht hinter objektivierenden Darstellungen und vermeintlichen Sachaussagen, die eine Auseinandersetzung nicht erwarten lassen bzw. vermeiden wollen. Das dialogorientierte „Ich“ dagegen lädt die Hörer ein, gedanklich als Partner in das Gespräch einzutreten und selber Stellung zu beziehen, es vereinnahmt sie nicht durch das predigthafte „wir“. „Wir“ wirkt exklusiv. Wer sich darin nicht wiederfindet, ist ausgeschlossen.

„Ja, ich hoffe darauf, dass ich tatsächlich eines Tages in den Himmel komme und damit ganz nahe bei Gott bin. Aber ich glaube auch, dass sich Gott vorher noch mal ganz genau mein Leben anschaut und alles, was gewesen ist, einer kritischen Prüfung unterzieht. So lese ich es zumindest in der Bibel: ‚Wir müssen alle vor dem Richterstuhl Christ offenbar werden, damit jeder seinen Lohn empfangt für das, was er getan hat bei Lebzeiten, es sei gut oder böse.‘ Auch ich werde eines Tages eine Vorladung bekommen. Es gibt also keinen Anlass, schon jetzt auf die besseren Plätze im Himmel zu spekulieren und mit dem Finger auf andere zu zeigen. Eher schon gibt es allen Anlass den eigenen Lebensstil einer selbstkritischen Prüfung zu unterziehen.“

Mit einer erkenntnistheoretischen Frage beginnt Karoline Rittberger-Klas im Wort zum Tag auf SWR2. Sie erzählt vom Schulunterricht und involviert mit ihrem bewertenden Einstieg die Zuhörer:

„Das ist doch eine schreckliche Vorstellung!“ – „Ja, finde ich auch!“ „Evangelischer Religionsunterricht in einer zehnten Klasse. Es geht um die Vorstellungen verschiedener Religionen über das, was nach dem Tod geschieht.“²⁰

19 Gesendet am 16.11.2008: <https://www.kirche-im-swr.de/?page=manuskripte&sendung=9&w=2008-11-16> (abgerufen am 2.7.2021).

20 Gesendet am 6.2.2011: <https://www.kirche-im-swr.de/?page=manuskripte&sendung=6&w=2011-02-06> (abgerufen am 2.7.2021).

Eine Frage, die die Beobachtung der Lebenswelt aufwirft, stellt auch Wolf-Dieter Steinmann am Sonntag vor Weihnachten 2007 zum Predigttext Jes 52,7. Er bezieht sich auf den Jungen Marco, der in der Türkei über Monate wegen des Vorwurfs der Vergewaltigung einer Minderjährigen in Untersuchungshaft saß. Der Fall ging damals wochenlang durch die Medien:

„Ob Marco und seine Eltern noch damit gerechnet haben, dass sie Weihnachten miteinander daheim feiern können? Am Freitag vor einer Woche bei der Verhandlung in der Türkei? Gehofft haben sie bestimmt, aber damit gerechnet? Bei dem Richter. Er muss ihnen in den vergangenen 8 Monaten immer strenger vorgekommen sein, vielleicht sogar unbarmherzig. Obwohl er sicher nach Recht und Gesetz gehandelt hat. Und dann hat er Marco doch gehen lassen. Die ganze Zeit hatte der Richter nur Hiobsbotschaften, und auf einmal kriegt er etwas von einem weihnachtlichen Freudenboten.“²¹

Die Ereignisse, die bekannt geworden sind und viele bewegt haben, erlauben es, die Fragen durchzuspielen. Wie würde es mir in dieser Situation gehen? Wie würde ich als Betroffene mitfühlen? Wie als Richter entscheiden? Die Zuhörenden können sich fremde Erfahrungen anverwandeln und dabei „Erfahrungen mit der Erfahrung“²² machen, die dem eigenen Leben zugutekommen. Den Rezipienten bleibt die Freiheit, sich zu dem Gesagten in je eigener Weise zu verhalten.

Die Erfahrung der Scham benennt Renata Kiworr-Ruppenthal in einem Anstoß für SWR1 Rheinland-Pfalz. Sicher konnten sich viele Zuhörende in ihren Kindheitserinnerungen wiederfinden und kennen die Erfahrung bis heute.

*„Nur nicht hochschauen! Hoffentlich übersieht er mich!“ „Ich kann mich noch genau an die Schulstunde erinnern. Der Lehrer schaut in die Runde, um sich jemanden herauszupicken. Keiner will auffallen, jeder denkt: ‚Wär‘ ich doch nur unsichtbar...‘ Aber natürlich hat es eine von uns dann doch erwischt...
Ich kann mich noch genau an dieses Gefühl erinnern: Die Scham, die Angst, sich vor den Anderen zu blamieren.“²³*

Die Autorinnen und Autoren der kirchlichen Radiobeiträge versuchen mit den Zuhörenden über deren Erfahrungen ins Gespräch zu kommen, indem sie zeigen: Ich kenne diese Erfahrungen auch. Und ich habe mir Gedanken dazu gemacht. Dabei hat mir mein Glauben geholfen. Sie „reden mit den Hörern über ihr Leben.“²⁴ Durch diese Form der Präsentation präsentiert sich der Autor bzw. die Autorin als Zeitgenosse

21 Gesendet am 23.12.2007: <https://www.kirche-im-swr.de/?page=manuskripte&sendung=1&w=2007-12-23> (abgerufen am 2.7.2021).

22 Jüngel, Eberhard: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen ³1978, 225.

23 Gesendet am 16.7.2015: <https://www.kirche-im-swr.de/?page=manuskripte&sendung=4&w=2015-07-12> (abgerufen am 2.7.2021).

24 Gräß, „Ich rede mit dem Hörer über sein Leben“, 505 (s. Anm. 11).

der Zuhörenden, der sie nicht belehren will, weil er schon immer alles besser weiß. Stattdessen zeigen sie sich als Mitmenschen, die Ressourcen haben, aus denen sie ihr Orientierungswissen mitteilen. So wird es möglich, mit dem anderen über sein Leben zu reden, indem ich über meines rede. Oder jedenfalls über meine Beobachtungen und Erfahrungen.

5. Entlastung

Auffallend ist, dass alle Beiträge zu Mt 25 bzw. zum Topos Christus als Weltenrichter entlastende Intention haben. Dies gilt auch für die ethisch ausgerichteten Beiträge. Die Autorinnen und Autoren wollen den Zuhörenden helfen, mit ihrem Scheitern und ihrer Schuld, ggf. auch mit ihren Gerichtsängsten fertig zu werden. Vielleicht ist dies der Grund, warum Mt 25 in den Beiträgen nur selten behandelt wird. Eine klare Scheidung nach dem Maßstab des Verhaltens wird in keinem Beitrag vermittelt, obwohl Mt 25 dies – wohl in der Logik der mit Eschatologie – ausdrücklich so darstellt.

Sogar der schon genannte eschatologisch ausgerichtete Abendgedanke von Hans-Martin Steffe argumentiert mit Martin Luther und benennt „was Christum treibet“. Er hatte mit dem Bild vom Weltgericht am Portal mittelalterlicher Kathedralen begonnen und führt das so weiter:

„Martin Luther war es deshalb wichtig, Christus als den Weltenretter vor Augen zu malen. Berühmt ist das Bild in der Schlosskirche in Wittenberg. Es zeigt Luther als Prediger, der auf einer Kanzel steht und auf den gekreuzigten Christus weist, in der Mitte zwischen der Gemeinde und dem Prediger. Christus der Weltenretter. Auf den sollen wir sehen. Dem sollen wir vertrauen, dass er uns im Gericht Gottes rettet. Jesus hängt am Kreuz, weil er die Sünden der Welt auf sich genommen hat. Der Weltenrichter und der Weltenretter.“

Um den Hörerinnen und Hörern nahe zu bringen, was dies für sie und ihre Ängste bedeuten könnte, endet Steffe mit einem Bekenntnis:

„Das hat auch jener mit Jesus zusammen gekreuzigte Mörder erfahren, der Jesus in seiner Todesstunde gebeten hat, mit ihm ins Paradies zu kommen. Jesus hat es ihm versprochen. Auf Christus den Weltenretter will ich darum meine Hoffnung setzen, dass der mir beisteht im Weltgericht.“

Es steht nun dem Zuhörenden frei, diese Hoffnung zu übernehmen, oder sich in anderer Weise zu verhalten. Steffe bringt seine eigene, aus Mt 25 gewonnene Glaubenserfahrung ins Gespräch. Seine Intention ist es, die Zuhörenden zu entlasten. Er agiert im besten Sinne als „Erzähler“, der nach Walter Benjamin „ein Mann [ist], der dem Hörer Rat weiß“.²⁵ Solcher Rat kommt aus der Erfahrung, die erzählt wird und ist weniger die

²⁵ Benjamin, Walter: Das Verschwinden des Erzählens, in: Ders., Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows, in: Alf Mentzer / Ulrich Sonnenschein (Hg.), Die Welt der Geschichten. Kunst und Technik des Erzählens, Frankfurt 2007, 91.

Antwort auf eine Frage als vielmehr „ein Vorschlag, die Fortsetzung einer Geschichte angehend“.²⁶ Solcherart erzählte Erfahrung ist nicht direktiv gemeint, sondern lässt dem Hörer die Freiheit der Rezeption und der Anverwandlung einer Geschichte in seiner spezifischen Situation.

In gleicher Weise entlastend argumentiert Karoline Rittberger-Klas:

„Das hat mit dem zweiten Gedanken zu tun, den ich gebraucht habe, um mich mit der Vorstellung vom Gericht zu versöhnen. Dieser Gedanke ist eigentlich eher eine Hoffnung. Sie hängt damit zusammen, was Luther betont hat: Der Richter, den Christen erwarten, ist Jesus. Der Jesus, der mit seinem Leben und Sterben nichts anderes getan hat, als Menschen, die am Rande standen, wieder mitten ins Leben zu holen. Gerade auch diejenigen, die es mit Religion und Moral nicht so genau nahmen. Und da liegt meine Hoffnung: Ich glaube nicht, dass dieser Jesus irgendeinen Menschen für immer ausschließt – weil er im Leben zu schlecht gehandelt oder zu wenig geglaubt hat.“

Sie schließt dann sehr tröstlich:

„Daran halte ich mich. Ob ich damit Recht habe, kann ich nicht wissen. Aber hoffen. Und deshalb finde ich den Gedanken an ein Endgericht nicht schrecklich, sondern wichtig.“

Entlastung der Zuhörenden ist auch die Intention von Harry Waßmann, der Mt 25,31ff. als moralische Anweisung darstellt. Aber ihm kommt es darauf an, die Befolgung menschlich möglich zu machen. Deshalb betont er:

„Meine Angst ist: Schaffen die das – auf Dauer? Hoffentlich übernimmt sich keiner und keine. Und dann ist mir an dem Wort von Jesus die Einzahl aufgefallen. ‚Was ihr e i n e m getan habt – das habt ihr mir getan.‘ Der Einzelne ist offenbar das Maß der Nächstenliebe. Das Maß für unseren Beistand und unsere Unterstützung. Für unsere Aufgabe und unser Vermögen. Eine hilft einem auf. Und da noch einer. Und noch eine. Auch ‚Ihr‘ – Mehrzahl – hilft einem oder einer.“

Entlastung ist die Intention auch bei den Beiträgen zur Schuldverarbeitung von Wolf-Dieter Steinmann. Auch er redet von Gott, der Menschen nicht demütigt, sondern aufatmen lässt:

„Ich habe nämlich das Gefühl, dass ich – und viele andere auch – eher unbarmherziger, ungeduldiger mit anderen umgehe. Im Straßenverkehr zum Beispiel. Aber auch sonst. Manchmal verhalte ich mich, als ob nur die anderen Fehler machen. Natürlich muss man Fehler ansprechen, damit sie korrigiert werden können. Aber

26 Ebd. (s. Anm. 25).

warum oft so, dass gleich der ganze Mensch heruntergemacht wird. Ich habe darum allen Grund, und vermutlich Sie auch, dass ich dieses Jahr an Weihnachten genau hingucke. Auf den barmherzigen Gott in der Krippe. Der nicht verurteilt, sondern aufrichtet. Der einem das Herz anrührt. Dass es wieder weiter und größer wird. Großherziger. Damit nicht nur Marco und seine Familie spüren, was ‚frohe Weihnachten‘ ist.“

6. Keine billige Gnade

Nun könnte man allerdings fragen, ob die genannten Radiobeiträge es sich und den Zuhörenden nicht allzu leicht machen und den ernstesten, kritischen Aspekt des Weltgerichts verschweigen, womöglich um für die Zuhörenden attraktiv zu erscheinen.

Aber dies ist nicht der Fall. Im Gegenteil, die meisten Beiträge zeigen, dass der Aspekt des Gerichts im Sinne der Gerechtigkeit unaufgebbar ist. So vor allem Jutta Wellhöner, die im SWR4 Sonntagsgedanken gefragt hatte: Welche Sitzordnung gilt eigentlich im Himmel? Sie fragt: „Wie viele Menschen kommen zu Lebzeiten eben nicht zu ihrem Recht? Wie vielen spielt das Leben einfach viel zu hart und unfair mit?“ Und verweist gerade deshalb auf das Gericht: „Deshalb ist es gut, dass Christus auf seinem Richterstuhl alles noch mal auf den Tisch bringt. Da wird sich zeigen, was einer getan hat, was er verbrochen hat, was er versäumt hat. Vor allem aber werden die Opfer endlich zu ihrem Recht kommen.“ Gerade sie, so Wellhöner, werden ihren Platz bei Gott haben und er wird dafür sorgen, dass ihnen endlich Recht geschieht. Der Beitrag endet erst danach mit Wellhöners ganz persönlicher Hoffnung, die zeigt, wie lebensdienlich und entlastend die Vorstellung vom Weltgericht sein kann.

„Vor diesem Richter muss ich keine Angst haben. Denn Jesus wird mich als Richter nicht beschämen. Vielmehr wird er das, was gewesen ist, klären, ordnen und dann zu einem guten Abschluss bringen. Schön, wenn ich so unbelastet in den Himmel kommen kann. Ich muss das nicht mitschleppen, was ich vielleicht ein ganzes Leben lang mit mir rumgeschleppt habe, was ich verdrängt und versteckt habe. [...] So stelle ich mir den Himmel vor.“

Genauso argumentiert auch Karoline Rittberger-Klas für die Hörerinnen und Hörer von SWR2. Auch sie erinnert an die ungeklärten Fragen und die unfertigen Erfahrungen des Lebens und bekennt:

„Die Vorstellung, eines Tages Klarheit darüber zu bekommen, ist mir deshalb ganz wertvoll – und so verstehe ich das Gericht: als einen lichten Moment, der das Helle in meinem Leben strahlen lässt, das Zwielfichtige klärt, und das Dunkle ausleuchtet. So eine Aufklärung, so ein unverstellter Blick auf das, was bisher sorgsam verborgen war, das ist vermutlich auch schmerzhaft. Aber ich glaube ebenso heilsam. Für jeden Einzelnen, aber auch für eine Gesellschaft, in der nicht jedes Unrecht aufgedeckt wird.“

Auch Rittberger-Klas macht deutlich: Es kommt meinem Leben zugute, wenn ich auf den barmherzigen Weltenrichter Jesus Christus vertrauen kann.

7. Conclusio

Der Überblick über die Vorstellung vom Christus als Weltenrichter in den kirchlichen Radiobeiträgen im SWR zeigt: In der Rundfunkverkündigung wird dieser Gedanke nicht oft zur Sprache gebracht. In der Verkündigung für die säkulare Öffentlichkeit geht es nicht vorrangig darum, einen dogmatischen Lehrsatz im Gedächtnis zu halten. Aber dort, wo sich existentielle Fragen nach persönlicher Schuld oder nach dem Tod ergeben, dort wird vom Weltgericht erzählt. Dies geschieht anlassorientiert, in entlastender, lebensdienlicher Absicht oder aber ethisch pointiert. Zugleich kommt der Aspekt der Gerechtigkeit für die Opfer zur Sprache, der helfen kann, die Frustration über irdische Ungerechtigkeit zu bewältigen. So sind Radiobeiträge zum Thema Weltgericht eine Mitteilung von Glaubens- und Lebenserfahrungen, die die Zuhörenden mit ihren Lebenserfahrungen in Zusammenhang bringen können und die ihrem Alltag lebensdienliche Impulse geben. Auch Beiträge zum eher sperrigen Thema Weltgericht können so nutzerorientiert interpretiert werden und das Interesse der Hörer finden. Die Intention solcher Verkündigung ist es, dass die Zuhörenden im eigenen Leben „Erfahrungen mit der Erfahrung“²⁷ machen können und so Entlastung und Befreiung erleben und ggf. zu eigenem Glauben finden.

27 Jünger, Gott als Geheimnis der Welt, 225 (s. Anm. 22).

„Das Reich Gottes ist mitten unter euch“ (Lk 17,21b)

Exegetische Überlegungen zur Rede von der βασιλεία τοῦ θεοῦ beim Evangelisten Lukas

MARTIN BAUSPIESS

1. Die fremde Wirklichkeit des Reiches Gottes

ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν (Lk 17,21b) – in dieser Aussage spitzt Jesus nach dem Bericht des Evangelisten Lukas die Rede von der Reich-Gottes-Wirklichkeit pointiert zu. Aber wie ist das „Reich Gottes“ „da“? Und wie können wir Menschen von der Wirklichkeit des Reiches Gottes reden? Mit der Rede vom „Reich“ oder der „Herrschaft“ Gottes ist das grundlegende hermeneutische Problem der Theologie aufgerufen, denn sie enthält ja die Frage, wie Gottes Wirksamkeit, ja wie *Gott selbst* zur Welt kommt,¹ und damit auch: wie er zur Sprache gebracht werden kann. In der Frage, wie von der βασιλεία τοῦ θεοῦ geredet werden kann, spiegelt sich demnach die Frage nach der Rede von Gott selbst. Die Rede von Gott ist keineswegs selbstverständlich, sie ist vielmehr höchst strittig. In der theologischen Diskussion wurde deshalb sachgemäß die Frage nach der angemessenen Rede von der βασιλεία τοῦ θεοῦ mit der Frage nach der angemessenen Rede von Gott selbst verbunden.² Von beiden Größen, so schärfte die von Rudolf Bultmann geprägte Schule ein, dürfe nicht in einem „verobjektivierenden“ Sinne geredet werden.³ Wenn Gott zu einem „Objekt“ gemacht wird, d.h.: wie „ein Stück Welt“ behandelt wird, dann ist der offenbarungstheologische Gottesgedanke, dann ist Gott selbst bereits verfehlt. Um dies zu verdeutlichen, zog man bei der Übersetzung von βασιλεία τοῦ θεοῦ „Herrschaft Gottes“ gegenüber der Übersetzung

- 1 „Das Reich Gottes kommt immer so, dass Gott selbst kommt. Das heißt, es handelt sich beim ‚Kommen‘ des Reiches Gottes um ein Theophaniegeschehen. Die Erwartung des Reiches Gottes war immer mit der Erwartung der unmittelbaren Präsenz Gottes selbst verbunden, der seine Herrschaft, die er im Himmel seit jeher ausübt, nun auch auf der Erde durchsetzt, und zwar in einem universalen Maßstab.“ (Wolter, Michael: *Wie aus dem Reich Gottes die Kirche wurde. Die Rezeption der Selbstausslegung Jesu bei Jesus, Johannes und Paulus*, Göttingen 2016 [= PTh 105], 234–245, 235).
- 2 Insbesondere die von der „Dialektischen Theologie“ geprägten Theologen hatten bekanntlich eine hohe Sensibilität für diese Fragestellung, s. dazu Bultmann, Rudolf: *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung* (1924), in: *Ders., Glauben und Verstehen, Erster Band*, Tübingen 1954, 1–25; *Ders.: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden* (1925), ebd. 26–37.
- 3 Schweizer, Eduard: *Was heißt „Gott“? Gedanken zur Problematik des Gottesbegriffs in der modernen Theologie*, in: *Ders., Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. Neutestamentliche Aufsätze* (1955–1970), Zürich 1970, 207–218; vgl. Käsemann, Ernst: *Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit*, in: *Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Erster Band*, Göttingen 1960, 224–236.

„Reich Gottes“ vor,⁴ da letztere die Vorstellung einer „objektiven“, räumlichen Größe assoziiert.⁵

Das Wort βασιλεία umfasst die Bedeutungen „Königreich“, aber auch „Königsein“, „Königsherrschaft“ oder „Königsmacht“.⁶ Welche Bedeutung jeweils vorliegt, ist aus dem Kontext zu erschließen. Die Vorstellung von der „Königsherrschaft“ Gottes durchläuft vom Alten Testament bis ins Frühjudentum eine Entwicklung, die bereits auf die Problematik hinweist, diese Wirklichkeit in der Wirklichkeit der Menschen zu verorten: Steht am Anfang die (v.a. in den Psalmen belegte) Vorstellung einer eng mit der davidischen Dynastie verbundenen ewigen Königsherrschaft Gottes, so ist es bereits bemerkenswert, dass diese nach dem Untergang des Königtums Israels nicht einfach verschwindet, sondern als Hoffnung bestehen bleibt.⁷ Bei den Propheten wird die „eine das Geschick Israels wendende Neuerrichtung göttlicher Königsherrschaft als Anfang immerwährenden Heils“ angekündigt (Jes 24,23; 52,7; Mi 4,7; Sach 14,9).⁸ So wandelt sich die Vorstellung einer innerweltlichen Verwirklichung mehr und mehr zu einer *hereinbrechenden* Wirklichkeit, wie sie insbesondere im Danielbuch (Dan 2) greifbar wird.⁹ Die apokalyptisch geprägten frühjüdischen Texte schließlich gehen mehr und mehr von einem „Offenbarwerden“ der Gottesherrschaft „in der Endzeit (AssMos 10,1; TestDan 5,13; TestBen 10,7; Sib 3.616.717.767; 1QM VI,6; XII,7f)“¹⁰ aus. An dieser Entwicklung zeigt sich, dass es sich bei der Reich-Gottes-Wirklichkeit um eine der Welt *fremde* Wirklichkeit handelt, von der als solcher die Bewahrung und Erneuerung dieser Welt erhofft und geglaubt wird. Die Herausforderung, von dieser Wirklichkeit zu reden, besteht demnach darin, einerseits ihren Fremdheitscharakter zu wahren, andererseits diese Wirklichkeit so auf die Wirklichkeit der Menschen zu beziehen, dass sie in ihrer Bedeutsamkeit für das Leben der Menschen verständlich wird.

Vor dieser Aufgabe stand bereits der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte, den wir „Lukas“ nennen.¹¹ Nach Hans Conzelmanns berühmter These habe Lukas die Zeit Jesu von der Endzeit zur „Mitte der Zeit“ erklärt und damit

4 Vgl. Koch, Klaus: Art. Reich Gottes. I. Altes Testament, in: ⁴RGG 7 (2004), 202f., 202.

5 Vgl. Conzelmann, Hans: Art. Reich Gottes. I. Im Judentum und NT, in: ³RGG 5 (1961), 912–918, der allerdings bemerkt: „Immerhin berechtigt die Raumkomponente in der Vorstellung dazu, im NT nicht nur von der ‚Herrschaft‘, sondern auch vom ‚R‘ [eich] ‚G‘ [ottes] zu sprechen“ (ebd. 915).

6 Bauer, Walter: Wörterbuch zum Neuen Testament, 6., völlig neu bearbeitete Auflage von K. und B. Aland, Berlin / New York 1988, 270f. s.v. βασιλεία. S. dazu Bauspiess, Martin: Die Gegenwart des Heils und das Ende der Zeit. Überlegungen zur lukanischen Eschatologie im Anschluss an Lk 22,66–71 und Apg 7,54–60, in: Hans-Joachim Eckstein / Christof Landmesser / Hermann Lichtenberger (Hg.), unter Mitarbeit von Jens Adam, Eschatologie – Eschatology, Tübingen 2011 (= WUNT 272), 125–148, 132, Anm. 26.

7 Vgl. Koch, Reich Gottes, 203 (s. Anm. 4).

8 Ebd. (s. Anm. 4).

9 Ebd. (s. Anm. 4).

10 Avemarie, Friedrich: Art. Reich Gottes II. Antikes Judentum, in: ⁴RGG 7 (2004), 203f., 204.

11 Traditionellerweise wird der Verfasser des dritten Evangeliums mit dem in Kol 4,14; 2Tim 4,11; Phlm 24 genannten Begleiter des Paulus identifiziert (EusHistEccl V 8,3, vgl. III 4,6), der nach Euseb „das von Paulus verkündete Evangelium niedergeschrieben“ habe (ebd.). M.E. handelt es sich dabei um eine nachträgliche Konstruktion aus den neutestamentlichen Texten selbst heraus, vgl. dazu Bauspiess, Martin: Geschichte und Erkenntnis im lukanischen Doppelwerk. Eine exegetische Untersuchung zu einer christlichen Perspektive auf Geschichte, Leipzig 2012 (= ABG 42), 15, Anm. 1. Freilich wird die altkirchliche

eine entscheidende Verschiebung vorgenommen, die als Reaktion auf die enttäuschte Naherwartung zu verstehen sei.¹² Damit verband sich schon bald der Verdacht, Lukas habe auf diese Weise das „eigentliche“ Thema der Verkündigung Jesu verfälscht, indem er an die Stelle des Reiches Gottes „die Kirche“ gesetzt habe.¹³ Dieser Verdacht steht gegenüber der kirchlichen Verkündigung immer wieder im Raum und spielt in den gegenwärtigen Diskussionen eine entscheidende Rolle.¹⁴ Er hat eine gewisse Parallele in Rudolf Bultmanns berühmter Frage, wie „aus dem Verkündiger der Verkündigte geworden“ sei, die Bultmann als die entscheidende Frage der neutestamentlichen Theologie bezeichnet hat.¹⁵ Ist auch hierin eine „Verfälschung“ des „eigentlichen“ Themas zu erblicken?

Diese Fragen, so scheint mir, verkennen die Bedeutung der theologischen Eigenart der neutestamentlichen Erzählungen von Jesus, in denen die Erinnerung an die Verkündigung Jesu unlöslich mit seiner Person und mit seinem Handeln verbunden ist. Eben diese Wirklichkeit, die in seinem Auftreten „hereinbricht“, wird mit dem Motiv der βασιλεία τοῦ θεοῦ zur Sprache gebracht. Programmatisch eröffnet der Evangelist Markus das älteste Evangelium mit der Proklamation Jesu: *πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* – „Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist da!“¹⁶ Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15). Wie aber diese Präsenz der Reich-Gottes-Wirklichkeit in Jesus und ihr Charakter als einer fremden, hereinbrechenden Wirklichkeit gedacht werden kann, das scheint mir die entscheidende Frage. Sie lässt sich in der Tat gut an dem Textstück Lk 17,20–37¹⁷ erörtern.

Ich möchte mich im Folgenden auf den eingangs zitierten Vers Lk 17,21b konzentrieren, weil sich die theologischen Fragen in der Auslegung dieses Verses gleichsam bündeln. In den unterschiedlichen Deutungen (und Übersetzungen) des Satzes lassen sich verschiedene Optionen für die Rede von der Reich-Gottes-Wirklichkeit erkennen, die auch im Blick auf die Predigt aufgeworfen werden.¹⁸ Die Vorstellung dieser unter-

Tradition auch in der historisch-kritischen Exegese von namhaften Forschern wie Adolf von Harnack, Martin Dibelius oder Martin Hengel als historisch authentisch betrachtet.

- 12 *Conzelmann, Hans*: Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen 1954 (= BHTh 17).
- 13 Besonders zugespitzt bei *Käsemann, Ernst*: Der Ruf der Freiheit, Tübingen 1968, 161–173.
- 14 Vgl. Wolter, Reich Gottes, 240 (s. Anm. 1).
- 15 „Er, früher der Träger der Botschaft, ist jetzt selbst in die Botschaft einbezogen worden, ist ihr wesentlicher Inhalt. Aus dem Verkündiger ist der Verkündigte geworden – aber in welchem Sinne? Das (sic!) ist die entscheidende Frage!“ *Bultmann, Rudolf*: Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1954, 34.
- 16 Zur Übersetzung von ἤγγικεν mit „ist da“, d.h. also im Sinne einer „präsentischen Eschatologie“ s. *Adam, Jens*: „Der Anfang vom Ende“ oder „das Ende des Anfangs“? Perspektiven der markinischen Eschatologie anhand der Leidensankündigungen Jesu, in: Eckstein/Landmesser/Lichtenberger (Hg.), Eschatologie, 91–124, 113f. (s. Anm. 6).
- 17 Die in der Perikopenreihe vorgenommene Abgrenzung 17,20–24(25–30) ist um der Kürze willen nachvollziehbar, vom Text her aber nicht unbedingt sinnvoll. Nachvollziehbar ist, hinter V.24 einen Einschnitt vorzunehmen, weil damit sowohl die Aussage über die Präsenz der βασιλεία als auch der Ausblick auf das Kommen des „Menschensohnes“ im Blick sind. Zu diesem zweiten, mit V.22 beginnenden Textabschnitt gehört aber der Abschnitt bis V.37, der in den Kommentaren deshalb mit Recht in der Regel als zusammenhängender Textabschnitt behandelt wird.
- 18 In ähnlicher Weise nimmt Joseph Ratzinger in seiner Jesus-Darstellung auf die verschiedenen Optionen der Auslegung von Lk 17,21 Bezug und bemerkt dazu: „Bei den Auslegungen dieses Textes begegnen wir

schiedlichen Deutungen hat deshalb nicht das Ziel, einfach die richtige Übersetzung des Verses zu begründen – darüber sind in der Literatur bereits intensiv Argumente ausgetauscht worden.¹⁹ Meine Absicht besteht vielmehr darin, vor dem Hintergrund dieser unterschiedlichen Optionen herauszuarbeiten, welche theologische „Antwort“ der Verfasser des lukanischen Doppelwerkes mit seiner eigenständig entwickelten Konzeption der Rede von der βασιλεία τοῦ θεοῦ auf die aufgeworfene Fragestellung gibt.

2. Wann kommt das Reich Gottes?

In dem kurzen Abschnitt Lk 17,20f. wird die Aussage Jesu über die Präsenz der βασιλεία τοῦ Θεοῦ durch eine an ihn gerichtete Frage der Pharisäer eingeleitet:

Ἐπερωτηθεὶς δὲ ὑπὸ τῶν Φαρισαίων πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀπεκρίθη αὐτοῖς καὶ εἶπεν· οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἢ· ἐκεῖ, ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν.

Gefragt von den Pharisäern: „Wann kommt das Reich Gottes?“, antwortete er ihnen und sprach: Das Reich Gottes kommt nicht mit (äußeren Phänomenen, die) Beobachtung (zuließe),²⁰ auch wird man nicht sagen (können): „Siehe hier“ oder: „dort!“; denn siehe, das Reich Gottes ist mitten unter euch.

Gleich drei Mal wird hier die βασιλεία τοῦ θεοῦ genannt: ein Mal in der Frage der Pharisäer und dann zwei Mal in der Antwort Jesu. Auffällig ist, dass der Evangelist die Frage der Pharisäer relativ unvermittelt einführt. Nach der Erzählung von der Heilung der zehn Aussätzigen (Lk 17,11–19) tauchen die Pharisäer ganz plötzlich auf. Im übergreifenden Zusammenhang scheint Lukas ihre Anwesenheit von Lk 15,1f. her vorauszusetzen.²¹ Der Evangelist konzentriert die kurze Szene 17,20f. auf die Frage nach der Präsenz der βασιλεία, während er im folgenden Abschnitt 17,22–37 auf ihr zukünftiges Kommen abhebt. Die beiden Abschnitte werden durch die sich ändernde Personkonstellation voneinander unterschieden: Redet Jesus in 17,20f. mit den Pharisäern, so ist seine Rede ab V.22 an die Jünger gerichtet.

Zunächst ist festzustellen, dass zwischen der Frage der Pharisäer und Jesu Antwort eine Spannung besteht.²² Denn während jene nach dem *Zeitpunkt* des Kommens der

den unterschiedlichen Richtungen wieder, in denen das ‚Reich Gottes‘ überhaupt verstanden wurde – je nach Vorentscheidung und Grundanschauung, die der Ausleger mitbringt.“ *Ratzinger, Joseph – Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg / Basel / Wien 2007, 89.

19 Zur Auslegungsgeschichte s. den Aufsatz von *Schwemer, Anna Maria*: Das Kommen der Königsherrschaft Gottes in Lk 17,20f, in: *Anders Hultgard / Stig Norin* (Hg.), Le Jour de Dieu. Der Tag Gottes, Tübingen 2009 (= WUNT 245), 107–138.

20 Bauer, Wörterbuch, 1258 (s. Anm. 6) s.v. παρατήρησις I.

21 *Klein, Hans*: Das Lukasevangelium, Göttingen¹⁰2006 (= KEK I/3), 568.

22 Von einer „Spannung“ zwischen Frage und Antwort spricht mit Recht *Bovon, Francois*: Das Evangelium nach Lukas, Düsseldorf / Zürich 2001 (= EKK III/3), 162.; *Wolter, Michael*: Das Lukasevangelium, Tübingen 2008 (= HNT 5), 575 ebnet die Spannung ein, indem er die Pharisäer bereits nach den „Pro-

βασιλεία τοῦ θεοῦ fragen, geht Jesus in seiner Antwort auf den Ort ihrer Gegenwart ein. Für Lukas hängen beide Aspekte offensichtlich zusammen. Es liegt die Vermutung nahe, dass die Spannung auf die redaktionelle Verarbeitung des Logions hinweist.²³ Die Verse Lk 17,20+21 sind lukanisches Sondergut.²⁴ Die unvermittelte, nicht szenisch ausgestaltete Einführung der Pharisäerfrage in V.20a erweckt den Eindruck, dass Lukas hier ein Jesus-Logion überliefert, das von der „Beobachtbarkeit“ der Gottesherrschaft spricht, dieses aber mit der Frage nach dem Zeitpunkt des Anbrechens der βασιλεία τοῦ θεοῦ konfrontiert. Ganz ähnlich geschieht dies am Beginn der Apostelgeschichte, wenn die Jünger mit der Frage an Jesus herantreten, ob er „zu dieser Zeit die Gottesherrschaft wiederherstellen“ werde (1,6) und Jesus die Frage nach dem Zeitpunkt zunächst zurückweist (V.7), um ihr dann eine positive „Antwort“ zu geben (V.8). Wir erhalten hier einen Einblick in die theologisch-„redaktionelle“ Tätigkeit des Lukas. Auf die Verbindung von Lk 17,20f. mit Apg 1,6–8 werden wir deshalb noch einmal zurückkommen. Hier wie dort *korrigiert* Jesus mit seiner Antwort die an ihn gerichtete Frage:²⁵ An die Stelle der Frage nach dem Zeitpunkt tritt eine Aussage über den „Ort“ der Reich-Gottes-Wirklichkeit. In dieser Korrektur wird das Anliegen des Evangelisten greifbar, den Bezug der Reich-Gottes-Wirklichkeit zum Leben seiner Adressaten verständlich zu machen.

Die Korrektur der Frage geschieht in einer negativen und einer positiven Erwiderung. Bereits die negative Erwiderung in V.20b.21a gibt Aufschluss darüber, auf welche Fragen Lukas an dieser Stelle reagiert: οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν· ἴδου ὧδε ἢ ἐκεῖ. Der erste Teil der Antwort Jesu spürt das hinter der Frage nach dem Zeitpunkt liegende Anliegen der *Sichtbarkeit* der Reich-Gottes-Wirklichkeit auf, die Sehnsucht nach der Wirklichkeit Gottes selbst. Mit dem Begriff παρατήρησις wird hier wohl „der hellenistische Terminus technicus für die Beobachtung von Sternen [...] und Vorzeichen für bestimmte Ereignisse der Zukunft“ aufgenommen.²⁶ „Im Hintergrund steht eine der antiken Mantik entstammende Vorstellung, derzufolge herausragende historische oder eschatische Ereignisse sich durch

digien“, also den sichtbaren Vorzeichen, von denen in der ersten ablehnenden Antwort Jesu in V.20b die Rede ist, fragen lässt. Das aber steht nicht im Text von Lk 17,20a.

- 23 Schwemer, Königsherrschaft (s. Anm. 19), 113 weist darauf hin, dass die „Verse Lk 17,20f [...] deutlich lukanisch stilisiert eingeleitet“ sind.
- 24 Vgl. ebd. 111 (s. Anm. 19). Aufgrund des Kontextes der Verse Lk 17,22ff., die Berührungen zu Mt 24,37–39 haben, wird von manchen Auslegern erwogen, dass das Logion Lk 17,20b.21 aus der Logienquelle stammt (Bovon, Evangelium nach Lukas III, 163 [s. Anm. 22]). Beweisen lässt sich das nicht (so mit Recht Wolter, Lukasevangelium, 575 [s. Anm. 22]). Zu erinnern ist nach wie vor an die von Joachim Jeremias vertretene These, dass dem Verfasser des dritten Evangeliums der Q-Stoff in Verbindung mit dem Sondergut vorlag („Protolukas“) und er nicht auf eine schriftliche Logienquelle Bezug nimmt, s. Jeremias, Joachim: Zur Hypothese einer schriftlichen Logienquelle Q, in: Ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 90–92; Ders., Perikopen-Umstellungen bei Lukas?, ebd. 94–97. Zu diesem Sondergut gehört auch Lk 17,21 (ebd. 92).
- 25 Von einer „Korrektur“ der Frage „im Sinne des Evangelisten“ in Lk 17,20f. spricht auch Klein, Lukasevangelium, 569 (s. Anm. 21), ähnlich bezeichnet Löning, Karl: Das Geschichtswerk des Lukas. Band 2: Der Weg Jesu, Stuttgart 2006, 169 Lk 17,20b.21 als „korrigierende Antwort Jesu“.
- 26 Wolter, Lukasevangelium, 576 (s. Anm. 22) (Belege ebd.); Die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten referiert Schwemer, Königsherrschaft, 118–120 (s. Anm. 19).

bestimmte Vorzeichen ankündigen.²⁷ In der Frage der Pharisäer nach dem Zeitpunkt des Anbruchs der Gottesherrschaft drückt sich offensichtlich die Ansicht aus, „das Kommen und die Gegenwart der Gottesherrschaft müßten sich an deutlich erkennbaren Phänomenen ausweisen lassen“.²⁸ Insofern setzt die Frage der Pharisäer bereits voraus, dass sie sich mit dem in Jesu Verhalten und Reden liegenden Anspruch auseinandersetzen, dass in seiner Person die Reich-Gottes-Wirklichkeit unmittelbar präsent sei. Ihre Frage ist demnach im Duktus „der Aussagen in den synoptischen Evangelien über das Mysterium des Gottesreiches“ zu verstehen, „das der Zeichenforderung der Pharisäer nicht zugänglich ist“.²⁹

Das wird im zweiten Teil der Antwort Jesu deutlich: So wie es keine kosmischen Vorzeichen für den Anbruch der Gottesherrschaft geben wird, so wird man überhaupt nicht sagen können, dass sie sich an einem bestimmten Ort in der Welt auffinden lassen. Es ist auffällig, dass die Wendung ἰδοὺ ὁδὸς ἧ· ἐκεῖ in V.23 beinahe wörtlich aufgenommen wird (καὶ ἐροῦσιν ὑμῖν· ἰσοὺ ἐκεῖ, [ἧ·] ἰδοὺ ὁδὸς). Nun wird deutlich, dass es sich bei dem Anspruch, anhand bestimmter Vorzeichen das Kommen der Gottesherrschaft voraussagen zu können, um eine ganz bestimmte Bedrohung der christlichen Gemeinde handelt, auf die Jesus in der Erzählung des Evangelisten reagiert. Die Christen sollen sich nicht auf kosmische „Vorzeichen“ konzentrieren, sondern vielmehr: auf *ihn*. Das ist das Ende einer deutenden „Geschichtstheologie“, die anhand von naturwissenschaftlichen Phänomenen Voraussagen über die Zukunft machen zu können meint. Einer solchen „Geschichtstheologie“ wird mit Lk 17,21 eine Absage erteilt. Die folgenden Verse 24–37 machen deutlich, dass das Kommen des „Menschensohnes“ plötzlich und unberechenbar erfolgen wird. V.24 bezieht das vorausgehende Leiden und Verworfenwerden des „Menschensohnes“ in diesen Ausblick mit ein und macht damit deutlich, dass der „Menschensohn“ niemand anderes ist als Jesus selbst.³⁰ Die Perspektive auf das Kommen des „Menschensohnes“ lässt sich demnach nicht von der irdischen Geschichte Jesu, die ihn ins Leiden führen wird, trennen. Die Frage nach der Präsenz ist ganz und gar auf die Person Jesu selbst konzentriert.

3. „Mitten unter euch“?

Wie aber ist die Reich-Gottes-Wirklichkeit „gegenwärtig“? Und in welchem Verhältnis steht sie zum Ausblick auf das Kommen des „Menschensohnes“ zum Gericht? Um diese Frage im Blick auf Lk 17,21b erörtern zu können, ist der unmittelbare literarische Kontext entscheidend, in dem Lukas das Logion verortet: der sogenannte „Lukanische Reisebericht“ (Lk 9,51–19,27), der mit dem Aufbruch nach Jerusalem in 9,51 beginnt und schließlich durch die Ankunft in Jerusalem in 19,28 begrenzt wird. Dieser redaktionell hergestellte „Reisebericht“ enthält eine theologische Aussage, die der

27 Wolter, Lukasevangelium, 575 (s. Anm. 22).

28 Balz, Horst: Art. παρατήρησις, in: ²EWNT 3 (1992), 82.

29 Riesenfeld, Hermann: Art. παρατήρησις, in: ThWNT 8 (1969), 148–151, 150. Auch Schwemer, Königsherrschaft, 120 (s. Anm. 19) sieht die Aussage in sachlicher Nähe zur Ablehnung der Zeichenforderung der Pharisäer.

30 Vgl. Hahn, Ferdinand: Art. υἱός, in: ²EWNT 3 (1992), 912–937 (5. Menschensohn), 927–935 und hier v.a. 929–932.

Verfasser des dritten Evangeliums aus seiner Markusvorlage aufgenommen und ausgestaltet hat. Bereits in Mk 8,27–10,52 ist „der Weg“ (ἡ ὁδός) ein Motiv, das auf die mit Jerusalem verbundene Passionsthematik hinweist.³¹ Wenn Lukas etwa die Gleichniserzählungen, die vom „Verlorenen“ handeln (Lk 15), auf diesem „Weg“ verortet, dann macht er deutlich: Die Rettung der Verlorenen ereignet sich *durch* den bewussten Weg Jesu nach Jerusalem und das heißt: durch seinen Weg ins Leiden und in den Tod, der ihn schließlich zur Auferstehung führen wird. Was die Jünger von Jesus lernen können, das müssen sie auf *diesem* Weg von ihm lernen. Gleichzeitig wird deutlich: Verstehen können sie diesen Weg erst von seinem Ende her. Erst dann werden sie auch begreifen können, inwiefern die βασιλεία τοῦ θεοῦ in Jesus präsent ist.³²

Diese Präsenz bzw. die Nähe der βασιλεία τοῦ θεοῦ wird auf dem Weg nach Jerusalem immer wieder thematisiert. Die von Jesus ausgesandten Jünger erhalten den Auftrag, sie zu verkündigen (10,9, vgl. 9,2).³³ Dieser Auftrag duldet nach 9,60.62 keinen Aufschub. Man kann sagen, dass sich die Reich-Gottes-Wirklichkeit im gemeinsamen Herausziehen der Jünger mit Jesus nach Jerusalem gleichsam nähert (10,11). Es gilt deshalb, für sie bereit zu werden. Die Jünger erhalten einen Einblick in die Gemeinschaft Jesu mit seinem himmlischen Vater (10,22) und werden seliggepriesen, dass sie das sehen dürfen, was ihre Augen zu sehen bekommen (10,23f.). Diese in Jesus gegenwärtige und in seinen Wunderheilungen sichtbar werdende Präsenz der Gottesherrschaft bringt Jesus zugespitzt in Lk 11,20 (par. Mt 12,28) zum Ausdruck: εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ [ἐγὼ] ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ’ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ – „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist die Gottesherrschaft zu euch gekommen.“ In Lk 13,28f. hingegen wird auf die zukünftige Teilhabe an der βασιλεία τοῦ θεοῦ im Sinne der eschatologischen Heilsteilhabe hingewiesen. Hier zeigt sich, dass für Lukas „präsentische“ und „futuresche“ Eschatologie nicht gegeneinander ausgespielt werden können.³⁴ Fest steht, dass die βασιλεία τοῦ θεοῦ in Jesus da ist. Der sogenannte „Stürmerspruch“ Lk 16,16 unterstreicht, dass mit dem Auftreten Jesu die βασιλεία τοῦ θεοῦ verkündigt wird und damit eine ganz neue Phase der „Heilsgeschichte“ beginnt. Es ist deshalb nicht einfach ein Irrtum,³⁵ wenn die Jünger in 19,11 mit der Annäherung Jesu an Jerusalem auch das Hereinbrechen der Gottesherrschaft erwarten. Vielmehr legt sich diese Frage von dem, was sie bisher von diesem „Weg“ Jesu erfahren haben, nahe. „Anbrechen“ wird das Reich Gottes freilich anders, als sie es erwarten. Deshalb stellt sich die Frage, wie die Reich-Gottes-Wirklichkeit in Jesus „da“ ist. Auf diese Frage antwortet Lk 17,21b. Für die Auslegung entscheidend ist, wie die Wendung ἐν τῷς ὑμῶν zu verstehen ist.

31 Mk 8,27; 9,33f., 10,17.32.46.52, s. dazu Adam, Perspektiven, 99 (s. Anm. 16), vgl. Eckstein, Hans-Joachim: Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, Münster 2003 (= BVB 5), 231.

32 S. dazu Bauspiess, Geschichte, 347–352 (s. Anm. 11).

33 Zu βασιλεία τοῦ θεοῦ als Inhalt der Verkündigung siehe unten.

34 Vgl. dazu Bauspiess, Gegenwart, 125–148, 146 (s. Anm. 6).

35 So Schwemer, Königsherrschaft, 110 (s. Anm. 19), vgl. 116.

3.1. „Das Reich Gottes ist inwendig in euch“

Die erste Deutungsmöglichkeit lässt sich als „spiritualisierende“ Deutung beschreiben. Demnach würde Lk 17,21b die Aussage formulieren, dass sich die Reich-Gottes-Wirklichkeit „inwendig in euch“, d.h. in der Innerlichkeit des Menschen finde; ἐντὸς ὑμῶν hätte dann die Bedeutung „in euren Herzen“ (vgl. Ps 38,4 LXX; 102,1 LXX; 108,22 LXX).³⁶ An die Stelle des Ausschauens nach äußeren Zeichen werden die Menschen auf ihre Innerlichkeit verwiesen. Diese Deutung ist in der Auslegungsgeschichte von einer Reihe von Kirchenvätern (Hippolyt, Origenes, Athanasius) vertreten worden, aber etwa auch von Erasmus und Reformatoren wie Martin Luther und Johannes Calvin.³⁷ In jüngerer Zeit hat Tom Holmén diese Bedeutung mit sprachlichen Argumenten zu untermauern versucht.³⁸ Auch wenn die Mehrheit der Ausleger die Deutung auf die „Innerlichkeit“ inzwischen ablehnt, so kann es nicht verwundern, dass sie eine „wirkungsgeschichtlich sehr bedeutsame Fehlinterpretation“³⁹ werden konnte, die auf der Schwelle zum 20. Jahrhundert exemplarisch von Adolf von Harnack vertreten wurde.⁴⁰ Denn die Suche nach einem „Anknüpfungspunkt“ für die Reich-Gottes-Wirklichkeit im Menschen hat die Theologie intensiv beschäftigt und sie tut es bis heute. Ist es nicht so – so ließe sich dann fragen –, dass wir Gott „in uns selbst“ finden und ihn „in unserem Herzen“ spüren? Ist es nicht so, dass die Evangeliumspredigt einen „Anknüpfungspunkt“ im Menschen braucht, um verstanden werden zu können?

Im Blick auf Lk 17,21 hat bereits Theodor Zahn gegen die „spiritualisierende“ Deutung das Argument vorgetragen, Jesus würde im Zusammenhang von Lk 17,20f. dann sagen, dass die Reich-Gottes-Wirklichkeit in den Herzen der Pharisäer zu finden sei.⁴¹ Und Michael Wolter bemerkt mit Recht, dass „eine solche Verinnerlichung dem I[u]k[anischen] Reich-Gottes-Verständnis widerspricht“.⁴² Auch in Lk 11,20 spricht Jesus zu den Pharisäern, verweist sie aber nicht auf ihr Inneres, sondern auf ihn selbst und sein Wirken durch sein heilendes, Dämonen bannendes Handeln. Dennoch wurde und wird Lk 17,21 bis heute immer wieder so verstanden. Die damit verbundene Vorstellung wird deutlich, wenn wir einen Blick auf die wohl früheste Rezeption von Lk 17,21 in diesem Sinne werfen, die sich im Thomasevangelium beobachten lässt.

36 Vgl. Bauer, Wörterbuch, 544 (s. Anm. 6), s.v. ἐντός.

37 Schweizer, Eduard: Das Evangelium nach Lukas, Göttingen 1982 (= NTD 3), 180f.; Schwemer, Königsherrschaft, 121 (s. Anm. 19).

38 Holmén, Tom: The Alternatives of the Kingdom. Encountering the semantic restrictions of Luke 17,20–21 (ἐντὸς ὑμῶν), ZNW 87 / 1996, 204–229, vgl. Riesenfeld, Hermann: Le règne de Dieu, parmi vous ou en vous? (Luc 17,20–21), RB 98 / 1991, 190–198.

39 Schwemer, Königsherrschaft, 131 (s. Anm. 19).

40 „So kann er (sc. Jesus) von diesem Reiche, obgleich es im Himmel ist, obgleich es mit dem Gerichtstage Gottes kommen wird, doch sagen: ‚Es ist nicht hier oder dort; es ist inwendig in euch.‘“ (von Harnack, Adolf: Das Wesen des Christentums, herausgegeben und kommentiert von T. Rendtorff, München 1999, 94).

41 „Da dies nicht zu den gläubigen Hörern des Ev[angeliums], sondern zu den Phar[isäern] gesagt ist, in deren Herzen nicht Gott, sondern ganz andere Dinge herrschen (11,39.44; 12,1), auch nicht ein allgemeiner Lehrsatz über das Innenleben des Menschen als den eigentlichen Sitz der Gottesherrschaft, so kann ἐντὸς ὑμῶν auch nicht heißen ‚in eurem Innern‘.“ (Zahn, Theodor: Das Evangelium des Lucas [1920], Nachdruck mit einem Geleitwort von Martin Hengel, Wuppertal 1988, 600).

42 Wolter, Lukasevangelium, 577 (s. Anm. 22).

3.1.1. Die Deutung von Lk 17,21 im Thomasevangelium⁴³

Die Aufnahme des Logions in EvThom 3⁴⁴ und 113 dürfte keine selbstständige Überlieferung, sondern eine Rezeption des bei Lukas tradierten Jesuswortes sein.⁴⁵ Die beiden Logien bilden im Kontext des Thomasevangeliums eine „thematische Klammer“,⁴⁶ da es sich bei EvThom 3 und 113 um „das erste und das letzte Logion des Thomasevangeliums [handelt], in denen das Reich Gottes thematisiert wird“.⁴⁷ Es ist deshalb anzunehmen, dass Lk 17,21 ganz bewusst aufgenommen wird, um die eigene Rede von der Reich-Gottes-Wirklichkeit im Sinne des Thomasevangeliums zu profilieren. Auch den Verfasser des Thomasevangeliums bewegt offensichtlich die Frage, wie von der Reich-Gottes-Wirklichkeit geredet werden kann: „Beide Texte [sc. EvThom 3 und 113] entsprechen sich darin, daß sie eine falsche Erwartung des Gottesreichs in Worte fassen und problematisieren.“⁴⁸ Das Thomasevangelium spiegelt demnach wieder, was sich bereits in den neutestamentlichen Texten beobachten lässt: Die Rede von der Reich-Gottes-Wirklichkeit ist problematisch. Man kann sie verfehlen. In EvTh 3,1–3 heißt es:

Λέγει Ἰησοῦς· ἐὰν οἱ ἡγούμενοι ὑμῶν εἴπωσιν ὑμῖν·
 ἴδου ἡ βασιλεία ἐν τῷ οὐρανῷ ἐστίν,
 φθῆσεται ὑμᾶς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ.
 ἐὰν (δ') εἴπωσιν ὑμῖν· ἐν τῇ θαλάσῃ ἐστίν, φθῆσονται ὑμᾶς οἱ ἰχθύες.
 ἀλλὰ ἡ βασιλεία ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν καὶ ἐκτὸς ὑμῶν.⁴⁹

Jesus spricht: „Wenn die, die euch vorangehen, zu euch sagen: ‚Siehe, im Himmel ist das Königreich!‘, dann werden euch die Vögel des Himmels zuvorkommen.

Wenn sie zu euch sagen: ‚Es ist im Meer‘, dann werden euch die Fische zuvorkommen.

Vielmehr: Das Königreich ist innerhalb von euch und außerhalb von euch.

Indem die Wendung ἐντὸς ὑμῶν eine Entsprechung in der Angabe ἐκτὸς ὑμῶν hat, ist hier deutlicher als in Lk 17,21 auf den Ort der βασιλεία im Verhältnis zu den Jün-

43 Schwemer, Königsherrschaft, 122–131 (s. Anm. 19) referiert und interpretiert darüber hinaus weitere frühchristliche Deutungen von Lk 17,21.

44 In P.Oxy 654 findet sich eine griechische Version des Spruches, die einige Abweichungen enthält. Plisch, Uwe-Karsten: Das Thomas-Evangelium. Originaltext mit Kommentar, Stuttgart 2007, 45 bemerkt, „der Text“ sei „jedoch schwerlich zuverlässiger“.

45 Schrage, Wolfgang: Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen. Zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung, Berlin 1964 (= BZNW 29), 30f., 199f. Plisch, Thomas-Evangelium, 45 (s. Anm. 44) spricht mit Blick auf EvTh 3 von einer „charakteristische[n] Erweiterung“ gegenüber Lk 17,21. Wolter, Lukasevangelium, 575 (s. Anm. 22) bemerkt, dass weder EvTh 3,3 noch P.Oxy 654,15f „Elemente eines vorl[u]k[anischen] Überlieferungsstadiums“ enthalte.

46 Plisch, Thomas-Evangelium, 259 (s. Anm. 44).

47 Popkes, Enno Edzard: Das Menschenbild des Thomasevangeliums. Untersuchungen zu seiner religionsgeschichtlichen und chronologischen Einordnung, Tübingen 2007 (= WUNT 206), 70.

48 Ebd. 70 (s. Anm. 47).

49 So die Rückübersetzung von Plisch, Thomas-Evangelium, 44 (s. Anm. 44). Hierher stammt auch die im Folgenden gegebene deutsche Übersetzung. Ich zitiere die Rückübersetzung, da sich von hier aus ein besserer Vergleich mit dem lukanischen Text machen lässt.

gern abgehoben.⁵⁰ Anders als in Lk 17,20f. richtet sich das Jesus-Wort nun an sie und nicht mehr an die Pharisäer. Damit ist ein wichtiges „Gegenargument“ gegen die „spiritualisierende“ Deutung „bereinigt“! Denn die Aussage, dass die Jünger das „Reich Gottes“ in sich vorfinden können, ist durchaus verständlich, ja sie macht die Pragmatik dieses Textes deutlich, der darauf zielt, nach dieser Wirklichkeit in sich selbst zu suchen.⁵¹ Die Abwandlung gegenüber Lk 17,21 lässt sich gut als Interpretation durch den Verfasser des Thomasevangeliums begreifen. Den beiden kosmologischen Angaben „im Himmel“ und „im Meer“ werden offensichtlich zwei anthropologische Angaben entgegengesetzt: Die Gottesherrschaft ist demnach nicht an einem bestimmten Ort in der Welt zu finden, sondern sie ist nur im Verhältnis zu den Jüngern zu bestimmen. Wolfgang Schrage bemerkt zu EvThom 3, hier sei die βασιλεία als „eine spiritualisierte Größe“ verstanden, „die sich primär hier und jetzt im Innern des Menschen selbst verwirklicht. Aus der großen Wende ist das innere Reich geworden, an die Stelle des endzeitlichen Einbruches Gottes in die Welt ist der göttliche Wesenskern und das präexistente Pneumaelement im Menschen getreten.“⁵² Die „spiritualisierende“ Deutung des in Lk 17,21 überlieferten Jesus-Wortes, mit der das „Innere“ als der „Ort“ der βασιλεία τοῦ θεοῦ angegeben wird, widerspricht nicht dem Gedanken einer „Omnipräsenz“ des Gottesreiches, der in EvThom 3 betont wird. Denn gerade indem ein Mensch den Anknüpfungspunkt dieser Wirklichkeit in sich selbst erkennt, erhält er einen Zugang zur Reich-Gottes-Wirklichkeit. „Das heilsuchende Individuum muß sich selbst als Kind Gottes erkennen, damit es von Gott anerkannt wird. Wem dies nicht gelingt, der wird sich nicht aus der negativen Verfaßtheit seiner Existenz befreien können (EvThom 3,5).“⁵³

Auch wenn sich EvThom 3 und 113 inhaltlich nahe stehen, setzt EvThom 113 einen etwas anderen Akzent. Während in EvThom 3 „die Frage nach dem Wo der Gottesherrschaft im Vordergrund stand, ist es hier [in EvThom 113] die Frage nach dem Wann des Erscheinens.“⁵⁴ Damit ist hier die auch durch die einleitende Pharisäerfrage in Lk 17,20 aufgeworfene Frage thematisiert. Nun sind es aber gegenüber dem lukanischen Text wiederum die Jünger, die diese Frage stellen, ähnlich wie in Apg 1,6:

Εἶπον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· ποίᾳ ἡμέρᾳ ἔρχεται ἡ βασιλεία;
οὐκ ἔρχεται μετὰ ἀποκαταδοκίας οὐκ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἢ ἰδοὺ ἐκεῖ.
ἀλλὰ ἡ βασιλεία τοῦ πατρὸς ἐστρωμένη ἐστὶν ἐπὶ τῆς γῆς καὶ οἱ ἄνθρωποι οὐ
βλέπουσιν αὐτήν.⁵⁵
*Seine Jünger sprachen zu ihm: „Das Königreich – an welchem Tage wird es kommen?“
„Nicht im Erwarten wird es kommen! Sie werden nicht sagen: ‚Siehe, hier!‘, oder:*

50 Plisch, Thomas-Evangelium, 45 (s. Anm. 44) verweist zum Vergleich auf Mt 23,26, wo ἐντός bzw. ἐκτός das Innere und das Äußere des Bechers bezeichnet.

51 Vgl. Klauck, Hans-Josef: Apokryphe Evangelien. Eine Einführung, Stuttgart 2002, 148. Popkes, Menschenbild, 71 (s. Anm. 47) formuliert, die Aussage Lk 17,21 werde damit „als Immanenzaussage präzisiert“; Schwemer, Königsherrschaft, 122 (s. Anm. 19).

52 Schrage, Verhältnis, 31 (s. Anm. 45).

53 Popkes, Menschenbild, 70 (s. Anm. 47).

54 Plisch, Thomas-Evangelium, 259 (s. Anm. 44).

55 Rückübersetzung ebd. 258 (s. Anm. 44).

„Siehe, dort!“. Vielmehr ist das Königreich des Vaters ausgebreitet über die Erde, und die Menschen sehen es nicht.“⁵⁶

Indem erneut die „Omnipräsenz“ des Gottesreiches betont wird, wird sowohl die Frage nach dem Zeitpunkt ihres Kommens als auch die Frage nach ihrem Ort in der Welt als unangemessen zurückgewiesen. Es geht vielmehr um die Haltung des Menschen zu dieser Wirklichkeit. „Indem die Gottesherrschaft als bereits ‚ausgebreitet über die Erde‘ beschrieben wird, ist sie radikal vergegenwärtigt. Dass die Menschen sie nicht sehen, zielt weniger auf die Unsichtbarkeit der Gottesherrschaft als auf das Unvermögen der Menschen, sie wahrzunehmen.“⁵⁷ Es geht dem Thomasevangelium demnach nicht primär um die Frage, wo genau die Reich-Gottes-Wirklichkeit zu finden ist, sondern wie ein Mensch bereit wird für sie. Nach EvThom 1 geschieht dies dadurch, dass ein Mensch „die Deutung dieser Worte findet“⁵⁸ und so am „Reich Gottes als Inbegriff des eschatologischen Heils“⁵⁹ Anteil gewinnt. Das Thomasevangelium zielt damit auf die Disposition des Menschen für die Reich-Gottes-Wirklichkeit ab. Damit wirft es eine Frage auf, die die theologischen Diskussionen bis in die Gegenwart hinein bestimmt: Wie wird ein Mensch bereit zur Wahrnehmung dieser Wirklichkeit? Kann sich ein Mensch für den Glauben, der diese Wirklichkeit wahrnimmt, entscheiden?

3.2. „Das Reich Gottes ist für euch verfügbar“

In diesem Sinne votiert eine zweite Interpretation, die ich als die „verobjektivierende“ Deutung bezeichnen möchte. Demnach ist ἐν τὸς ὑμῶν in Lk 17,21 im Sinne von „zu eurer Verfügung“ zu verstehen.⁶⁰ Diese Deutung, die von den ältesten Interpreten wie Tertullian (AdvMarc IV 35) und Origenes (HomNum 24,2; De Oratione II 25,1) vertreten wird,⁶¹ wird in der neueren Literatur im Lukas-Kommentar von Hans Klein aufgenommen. Klein übersetzt Lk 17,21b mit den Worten: „Denn siehe, die Herrschaft Gottes ist verfügbar unter euch.“⁶² So werde das Reich Gottes nach Lk 17,20f. „den Menschen in der Verkündigung und den Wundern Jesu nahegebracht, angeboten und kommt ihnen damit so nahe, daß auch die Pharisäer es ergreifen können, wenn sie zupacken – allerdings nur dann.“⁶³ Lukas kehre damit, so bemerkt bereits Gerhard Schneider, „die Blick- und Fragerichtung um, weil er von einer passiven Erwartung zu einem aktiven, persönlichen Engagement rufen will“.⁶⁴ Die theologische Problematik wird von Hans Weder wahrgenommen, wenn dieser bemerkt, es sei „mit der

56 Ebd. 259 (s. Anm. 44).

57 Plisch, Thomas-Evangelium, 260 (s. Anm. 44).

58 Ebd. (s. Anm. 44).

59 Ebd. 70 (s. Anm. 44).

60 Vgl. Schwemer, Königsherrschaft, 131f. (s. Anm. 19).

61 Vgl. Bovon, Evangelium nach Lukas III, 176 (s. Anm. 22) und die dort in Anm. 31 gegebenen Literaturhinweise.

62 Klein, Lukasevangelium, 571(s. Anm. 21).

63 Ebd. 571 (s. Anm. 21).

64 Schneider, Gerhard: Das Evangelium des Lukas, Gütersloh / Würzburg 1977 (= ÖTKNT 3/2), 355. Schneider beruft sich für seine Auslegung auf Rüstow, Alexander: Ἐν τὸς ὑμῶν ἐστίν. Zur Deutung von Lk 17,20–21, ZNW 51 / 1960, 197–225.

Verkündigung Jesu absolut unvereinbar, daß die Gottesherrschaft in der Verfügbarkeit der Menschen wäre“.⁶⁵

Die Rede von einem „Angebot“ des Heils ist in der theologischen Literatur – gerade auch im Blick auf das Predigtgeschehen – immer wieder zu finden. Ist es nicht so, dass die Heilsbotschaft in der Verkündigung „angeboten“ wird, so dass der Hörer in die Entscheidung gestellt wird, sie sich zu eigen zu machen? Theologisch sperrt sich diese Formulierung gegen die dogmatisch gut begründete Überzeugung, dass die im Glauben erfolgende Anteilnahme am Heil nur durch Gott selbst im Heiligen Geist erfolgen kann, weil ansonsten das Heil von der Willensentscheidung des Menschen abhängig gemacht würde. Ob diese Überlegung bereits für Lukas vorausgesetzt werden kann, ist m.E. allerdings fraglich.

Im Kontext des lukanischen Doppelwerkes ließe sich hierzu auf die „Missionsreden“ der Apostelgeschichte verweisen, die in einen (expliziten oder impliziten) Aufruf zur „Umkehr“ und zum Glauben münden. Nach einer Darbietung des „Kerygmas“, der Geschichte Jesu als „Heilsgeschichte“, werden die Zuhörer aufgefordert, die Verkündigung auf sich selbst zu beziehen (Apg 2,14–36.38f.; 3,12–26; 13,16–41; 17,17–31). Wie genau die „Umkehr“ geschieht, erklärt der Verfasser indes nicht. So bleibt auch das Verhältnis zwischen Geistempfang und Glaube bzw. Taufe in der Apostelgeschichte noch ungeklärt.⁶⁶ Im Kontext von Lk 17,21 wird von einer Reaktion der Pharisäer nichts berichtet. Die Aussage zielt auch nicht darauf, die Pharisäer zum Glauben zu rufen, vielmehr macht sie deutlich, dass sie die Reich-Gottes-Wirklichkeit mit ihrer an Jesus gerichteten Frage nach dem Zeitpunkt des Kommens deshalb verfehlen, weil sie *ihn* nicht erkennen. Die Pharisäer fungieren im Text als Negativfolie, um verständlich zu machen, woran das Verstehen der Wirksamkeit Jesu scheitert. Die Textpragmatik der Aussage dürfte für die frühchristlichen Leser zudem darauf zielen, die Frage nach dem sichtbaren Kommen der Gottesherrschaft, mit der sie in Anfragen konfrontiert werden, als unangemessen zurückweisen. Die Berechtigung des Anspruchs, den die christliche Gemeinde für Jesus stellt, entscheidet sich nicht am Zeitpunkt seines universalen Offenbarwerdens. Er ist für den bereits erkennbar, der anerkennt, wer in der Person Jesu Christi in der Welt ist. Anders als etwa dem Thomasevangelium scheint es Lukas nicht um die Frage nach dem „Anknüpfungspunkt“ des Menschen für die Reich-Gottes-Wirklichkeit zu gehen. Vielmehr geht es ihm darum, deutlich zu machen, dass diese Wirklichkeit in der Person Jesu präsent ist. Damit stoßen wir zum theologischen Anliegen des Verfassers des Doppelwerkes vor, das auch seine Darstellung des Gesprächs Jesu mit den Pharisäern in Lk 17,20f. bestimmt.

65 Weder, Hans: Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum, Neukirchen-Vluyn 1993 (= BThSt 20), 39, Anm. 55; vgl. Schwemer, Königsherrschaft, 132 (s. Anm. 19).

66 In Apg 2,38 wird nach der erfolgten Zuwendung der Hörer zum Glauben die Taufe vollzogen, in der der Geist empfangen wird. Nach Apg 11,16 aber (wo von demselben Ereignis die Rede ist), wird gesagt, dass zuerst der Geist über die Hörer gekommen sei. Vgl. dazu Avemarie, Friedrich: Die Taufferzählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte, Tübingen 2003 (= WUNT 139), 167–174, v.a. 173f.

3.3. „Das Reich Gottes ist mitten unter euch“

Aus diesem Grund ist die von der Mehrheit der Ausleger vertretene Deutung im Recht, die Lk 17,21b mit den Worten übersetzt: „Das Reich Gottes ist mitten unter euch“.⁶⁷ Gegen den Einwand, dass diese Deutung die Formulierung ἐν μέσῳ ὑμῶν erwarten ließe,⁶⁸ lässt sich auf Textstellen verweisen, an denen ἐντός die Bedeutung „mitten unter euch“ hat.⁶⁹ Es ist also sprachlich durchaus möglich, so zu übersetzen. Ob dies im Blick auf Lk 17,21b sachlich angemessen ist, entscheidet sich indes am direkten und weiteren literarischen Kontext.

Im unmittelbaren Kontext lässt sich auf die vorausgehende Erzählung von der Heilung der zehn Aussätzigen (Lk 17,11–19) hinweisen.⁷⁰ Diese Erzählung thematisiert einen Zusammenhang, der für Lukas zentral ist: den Zusammenhang der Heilungswunder Jesu mit seiner Person. Zehn Aussätzige werden geheilt, aber nur einer – ein Samaritaner⁷¹ – kehrt um. Dieses Kontrastverhältnis wird durch die Frage Jesu an den Samariter in V.17 (οὐχὶ οἱ δέκα ἐκαθαρίσθησαν; οἱ δὲ ἑννέα ποῦ;) als die Pointe der Erzählung herausgestellt. Die Reaktion des einen Geheilten, der Jesus zu Füßen fällt (ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ, V.16) zeichnet sich dadurch aus, dass ihn die Heilung zum Gotteslob führt (V.15.17). Er sieht seine Heilung (V.15), und er erkennt darin das Wirken Gottes. Dieses Erkennen nennt V.19 πίστις, „Glaube“. Anders als die neun anderen Geheilten hat der Samaritaner nicht nur körperliche Heilung erfahren, sondern darin auch „Rettung“ (σωτηρία) erhalten: Integration in die heilbringende Gottesgemeinschaft in der Begegnung mit Jesus. Die Kontrastierung mit den neun anderen macht deutlich: Es ist nicht selbstverständlich, in Jesus das Wirken Gottes – die Reich-Gottes-Wirklichkeit – zu erkennen. Dass dies geschieht, ist vielmehr ein Wunder. Wo es aber geschieht, da ereignet sich „Rettung“. Mit der Erzählung Lk 17,11–19 ist die Frage nach der Begegnung mit der Reich-Gottes-Wirklichkeit präsent. Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass diese Frage auch im Kontext des „Reiseberichts“, insbesondere in Lk 11,20 ausdrückliches Thema war. Dem Evangelisten Lukas geht es in Lk 17,20f. darum, der Frage nach dem Zeitpunkt des „Kommens“ der βασιλεία τοῦ θεοῦ die Gewissheit seiner Gegenwart in Jesus entgegenzuhalten. Während mit dem Aus-

67 So etwa Bovon, Lukasevangelium III, 169 (s. Anm. 22) (vgl. ebd. 160: „Denn es verhält sich so, daß das Reich Gottes in dem Raum ist, der der Eure ist“); Rengstorf, Karl Heinrich: Das Evangelium nach Lukas, Göttingen 1958 (= NTD 3), 201; Schweizer, Evangelium nach Lukas, 181 (s. Anm. 37), vgl. Wolter, Lukasevangelium, 576f. (s. Anm. 22).

68 So Klein, Lukasevangelium, 571 (s. Anm. 21).

69 Vgl. Bauer, Wörterbuch, 544 (s. Anm. 6) s.v. ἐντός, Schwemer, Königsherrschaft, 133 (s. Anm. 19) nennt im Anschluss an Meier, John Paul: A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus, Volume Two: Mentor, Message, and Miracles, New York u.a. 1994, 478f., Anm. 115 Ex 17,7; 34,9. Als Beleg lässt sich außerdem Xenophon, Anabasis I 10,3 anführen. Schwemer führt ebd. 115.121 die ungewöhnliche Formulierung „auf die vorlukanische Übersetzung“ eines vorausgesetzten „aramäischen Jesuslogions“ zurück.

70 Vgl. Eckey, Wilfried: Das Lukasevangelium unter Berücksichtigung seiner Parallelen, Teilband II: 11,1–24,53, Neukirchen-Vluyn 2004, 739; Klein, Lukasevangelium, 568 (s. Anm. 21).

71 Zur Bedeutung der Samaritaner bei Lukas s. Böhm, Martina: Samaritanen und die Samaritaner bei Lukas. Eine Studie zum religionshistorischen und traditionsgeschichtlichen Hintergrund der lukanischen Samaritanentexte und zu deren topographischer Verhaftung, Tübingen 1999 (= WUNT II/111) (zu Lk 17,11–19 ebd. 260–277).

blick auf das Kommen des „Menschensohnes“ auf das universale Sichtbarwerden der Reich-Gottes-Wirklichkeit vorausgeblickt wird, verweist Lukas seine (christlichen)⁷² Adressaten auf die nun „verborgene“ Präsenz in Jesus, die in seiner Geschichte sichtbar geworden ist. Damit verknüpft er die Vergangenheit der irdischen Geschichte Jesu mit ihrer Gegenwart und damit auch mit der Gegenwart der Gemeinde. Lk 17,21 lässt sich sehr gut im Kontext der lukanischen Theologie interpretieren und führt zu ihrem entscheidenden Anliegen. Um das zu erläutern, ist ein Blick auf den Rahmen des gesamten lukanischen Doppelwerkes zu werfen.

4. Die (Un-)Sichtbarkeit der βασιλεία τοῦ θεοῦ

Damit kommen wir zu der oben bereits angesprochenen Parallelität zurück, die sich zwischen Lk 17,20f. und Apg 1,6–8 beobachten lässt. In beiden Fällen wird die Frage nach dem Zeitpunkt des Anbruchs der βασιλεία aufgerufen (Lk 17,20; Apg 1,6) und durch Jesus korrigiert. Der Kontext von Apg 1,6–8 bestätigt, dass es bei dieser Frage ganz wesentlich um die universale Sichtbarkeit der Reich-Gottes-Wirklichkeit geht. Die Frage der Apostel, ob Jesus die βασιλεία jetzt („in dieser Zeit“) aufrichtet (V.6), ist durch seine Ansage der Geistausgießung „nach wenigen Tagen“ (V.5b) veranlasst.⁷³ Im Anschluss an Jesu Antwort auf die Frage der Jünger in Apg 1,7f. – auf die sogleich einzugehen ist – erzählt Lukas die sogenannte „Himmelfahrt“ Jesu (Apg 1,9–11). Die Pointe dieser kurzen Erzählung besteht nicht etwa darin, die „Himmelfahrt“ als ein sichtbares Heilsereignis darzustellen,⁷⁴ sondern sie bezeichnet das Ereignis des Abschlusses der Ostererscheinungen während der vierzig Tage, von denen in Apg 1,3 die Rede ist. Die Ostererscheinungen sind nach Lukas als Erscheinungen vom Himmel her zu verstehen, die mit Apg 1,9–11 enden.⁷⁵ Die Pointe von Apg 1,9–11 liegt darin, dass Jesus ab diesem Zeitpunkt gerade nicht mehr sichtbar ist.⁷⁶ Das wird unterstrichen durch die Formulierung, dass Jesus, „während die Jünger zuschauten, von ihren Augen weg hinweggenommen“ wurde (καὶ ταῦτα εἰπὼν βλέπόντων αὐτῶν ἐπήθη, καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν ὅπου τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, V.9b). Damit markiert der Verfasser des Doppelwerkes auf der „Schnittstelle“ seiner beiden Bücher, worin die entscheidende Herausforderung in der Situation seiner Gemeinde besteht: Sie sieht den auferstandenen Jesus nicht, genauso wie sie die βασιλεία τοῦ θεοῦ nicht einfach sehen

72 Dass das lukanische Doppelwerk explizit an eine christliche Leserschaft gerichtet ist, lässt sich dem Proömium Lk 1,1–4 entnehmen, s. dazu Bauspiess, *Geschichte*, 222f., 246–248 (s. Anm. 11).

73 Vgl. *Pesch, Rudolf*: Die Apostelgeschichte (Apg 1–12), Düsseldorf / Zürich 2005 (= EKK V / 1), 67.

74 So die Position von *Lohfink, Gerhard*: Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten des Lukas, München 1971 (= StANT 26), 273, aufgenommen etwa von *Pesch, Apostelgeschichte I*, 73 (s. Anm. 73); *Schneider, Gerhard*: Die Apostelgeschichte. Erster Teil: Einleitung, Kommentar zu Kap. 1,1–8,40, Freiburg / Basel / Wien 1980 (= HThK NT), Sonderausgabe 2002, 205. Die „Erhöhung zur Rechten Gottes“ erfolgt nach Lukas nicht erst mit der „Himmelfahrt“, sondern – urchristlicher Tradition folgend (Röm 1,4; Phil 2,9–11) – bereits mit der Auferstehung, s. dazu Bauspiess, *Geschichte*, 396 (s. Anm. 11); *Mittmann-Richert, Ulrike*: Der Sühnetod des Gottesknechts. Jesaja 53 im Lukasevangelium, Tübingen 2008 (= WUNT 220), 218.

75 So auch *Mittmann-Richert*, *Sühnetod*, 216f. (s. Anm. 74); *Zwiep, Arie*: The Ascension of the Messiah in Lukan Christology, Leiden 1997 (= Nt.S 87), 165.

76 Bauspiess, *Geschichte*, 393 (s. Anm. 11).

kann. Das ist das besondere Merkmal der „Zwischenzeit“ zwischen der irdischen Geschichte Jesu und seiner Wiederkunft. Die βασιλεία wird auch nach Ostern nicht in einem weltlichpolitischen Sinn verwirklicht, sondern sie ist in einer Weise „da“, die Apg 1,8 entfaltet.

In der negativen Beantwortung der in Apg 1,6 gestellten Frage in V.7 nimmt Lukas ein Jesus-Wort auf, das er in Mk 13,32 vorgefunden, hinter Lk 21,33 aber bewusst gestrichen hat, um es gezielt an den Beginn der Apostelgeschichte zu platzieren.⁷⁷ Die Frage nach dem Zeitpunkt der universal sichtbaren „Wiederherstellung“ der Königsherrschaft Gottes wird damit ein- für allemal zurückgewiesen und durch den positiven Hinweis in Apg 1,8 „korrigiert“: An die Stelle des Wissens um den Zeitpunkt der sichtbaren Verwirklichung der alten Heilshoffnung Israels auf Gottes sichtbare Königsherrschaft in der Welt tritt der Auftrag zum „Zeuge-Sein“ „in Jerusalem und in ganz Judäa bis an das Ende der Erde“. Diese Formulierung lässt sich als „Programmvers“ der Apostelgeschichte begreifen, in der Lukas ganz konkret die Stationen der im Folgenden gegebenen Erzählung seines zweiten Werkes benennt.⁷⁸ An die Stelle der Frage nach der innerweltlich, politisch sichtbaren Durchsetzung der Königsherrschaft tritt der Auftrag zum Zeugnis. In diesem Zeugnis – und nur hier – ist die βασιλεία τοῦ θεοῦ „sichtbar“. Die Parallelität zwischen der Erkennbarkeit des auferstandenen Jesus Christus wie der βασιλεία τοῦ θεοῦ entsteht dadurch, dass beides für Lukas im strengen Sinn identisch ist: Der Inhalt der βασιλεία τοῦ θεοῦ ist nichts anderes als die Person Jesus Christus selbst.⁷⁹ Das wird deutlich an der lukanischen Prägung des Motivs der βασιλεία τοῦ θεοῦ. Diese hat darin ihr besonderes Kennzeichen, dass sie bei Lukas zum Inhalt der Verkündigung wird.⁸⁰ Diese Besonderheit lässt sich bereits in der Darstellung der irdischen Geschichte Jesu feststellen: In Abweichung von der markinischen Vorlage (Mk 1,38) spricht Jesus in Lk 4,43 davon, dass er „auch in den anderen Städten das Reich Gottes verkündigen“ müsse (καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ).⁸¹ Wie die unmittelbar vorausgehende „Antrittspredigt“ Jesu in Nazareth (Lk 4,16–30) zeigt, besteht der Inhalt seiner Verkündigung darin, dass er sein eigenes Auftreten als Anbruch der vom Propheten Jesaja angekündigten Heilszeit begreift, die sich in sichtbarer Heilung und Sündenvergebung äußert (Lk 4,18f. in Aufnahme von Jes 58,6 LXX und 61,1f. LXX). Dieses prophetische Zeugnis ist „heute“ (σήμερον) erfüllt (Lk 4,21), und das heißt: mit dem Beginn der irdischen Wirksamkeit Jesu. Das betonte „heute“ (vgl. 2,11; 4,21; 5,26; 12,28; 13,32.33; 19,5.9; 22,61; 23,43)

77 Vgl. Pesch, Apostelgeschichte I, 25 (s. Anm. 73); Schwemer, Königsherrschaft, 112 (s. Anm. 19). Schwemer macht zudem mit Recht darauf aufmerksam, dass sich ein ähnliches Vorgehen bei Lukas auch in anderen Zusammenhängen beobachten lässt. Zur redaktionellen Veränderung gegenüber Mk 13,32 s. Bauspiess, Geschichte, 390 (s. Anm. 11).

78 S. dazu Bauspiess, Geschichte, 467f. (s. Anm. 11).

79 Ebd. 384 (s. Anm. 11).

80 Luz, Ulrich: Art. βασιλεία, in: *EWNT* 1 (1992), 481–491, 489. Darauf weist die Beobachtung hin, dass βασιλεία τοῦ θεοῦ an mehreren Stellen im Zusammenhang mit einem *verbum dicendi* verwendet wird, s. dazu sowie zum gesamten lukanischen Motiv *Prieur, Alexander*: Die Verkündigung der Gottesherrschaft. Exegetische Studien zum lukanischen Verständnis der βασιλεία τοῦ θεοῦ, Tübingen 1996 (= *WUNT* II / 89), 5f.

81 Von hier aus erschließt sich auch der Sinn des „Stürmerspruches“ Lk 16,16. „Bis zu Johannes“ ist inkludierend gemeint, d.h. die „Verkündigung der Gottesherrschaft“ beginnt mit dem Auftreten Jesu.

ist kein „ewiges Jetzt“, sondern markiert die Epiphanie des Heils zu einer bestimmten Zeit, nämlich während der irdischen Wirksamkeit Jesu. Dass Lukas den Ereignischarakter der Geschichte Jesu „in Raum und Zeit“ betont, heißt indes nicht, dass er sie „historisiert“.⁸² Sie wird dadurch nicht einfach zu einem Teil der Geschichte, die jedermann zugänglich ist. Vielmehr bedarf sie der Erschließung durch das Wort. Ohne die „Zeugen“ (μάρτυρες) gibt es nach Lukas keinen Zugang zur „Heilsgeschichte“ Jesu und damit: keinen Zugang zur Wirklichkeit der βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Das damit Gemeinte lässt sich an zwei Stellen aus dem ersten Kapitel der Apostelgeschichte zeigen. Grundlegend ist die Beschreibung der Ostererscheinungen in 1,3, wonach Jesus mit den Aposteln „über die die Gottesherrschaft betreffenden Dinge geredet“ habe (λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ). Aus dem Kontext und dem Vergleich mit dem vorausgegangenen Kapitel Lukas 24 ergibt sich, was der Inhalt des den Aposteln von Jesus in den Ostererscheinungen Mitgeteilten ist: Es ist die Bedeutung der Geschichte Jesu als „Heilsgeschichte“, die Tatsache, dass diese Geschichte eine Geschichte ist, die sich für die Menschen ereignet, die durch den Tod hindurch zum Leben führt. In dieser Geschichte geschieht nach Lukas die eschatologische Aufrichtung der βασιλεία τοῦ θεοῦ (Lk 24,26; 1,32 mit Apg 2,30f.).⁸³ Sie ist also bereits „hergestellt“ – allerdings noch nicht auf Erden, sondern im Himmel – von hier aus wird ihr universales Offenbarwerden mit der Wiederkunft Christi erwartet.⁸⁴ Diese Bedeutung der Geschichte Jesu wird den Aposteln nach Ostern erschlossen, so dass sie zu „Zeugen“ (μάρτυρες) werden. Die grundlegende Bedeutung des Motivs der „Zeugen“ hat Christoph Burchard herausgearbeitet.⁸⁵ Das Motiv wird in Apg 1,21f. greifbar. Hier werden bei der Nachwahl des zwölften Apostels Bestimmungen festgelegt, die dieser erfüllen muss:

δεῖ οὖν τῶν συνελθόντων ἡμῖν ἀνδρῶν ἐν παντὶ χρόνῳ ᾧ εἰσηλθεν καὶ ἐξηλθεν ἐφ’ ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς, ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνελήμφθη ἀφ’ ἡμῶν, μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ σὺν ἡμῖν γενέσθαι ἓνα τούτων.

Es muss nun einer der Männer, die die ganze Zeit mit uns waren, in der der Herr Jesus bei uns ein- und ausging, angefangen von der Taufe des Johannes bis zu dem Tag, an dem er hinweggenommen wurde von uns, Zeuge seiner Auferstehung mit uns werden, einer von diesen.

82 S. dazu Bauspiess, Geschichte, 338–342 (s. Anm. 11).

83 In Lk 1,32 wird angekündigt, dass Gott Jesus „den Thron seines Vaters David“ geben wird. Apg 2,30f. macht deutlich, dass diese „Inthronisierung“ durch die Auferstehung erfolgt ist. Eben dies sagt Lk 24,26 aus, wenn es dort heißt, dass der Messias durch sein Leiden „in seine Herrlichkeit eingehen“ musste. In der lukanischen Kreuzigungsszene wird deutlich, dass es die gesamte irdische Geschichte Jesu, die durch den Tod hindurch zur Auferstehung führt, ist, durch die er zu seiner im Himmel aufgerichteten „Königsherrschaft“ vordringt (Lk 23,42, vgl. 24,26b) und in die er den mit ihm Gekreuzigten mit hineinnimmt, weil dieser sich in seiner Todesstunde an Jesus wendet. S. dazu Bauspiess, Gegenwart, 132–134 (s. Anm. 6).

84 Vgl. Bauspiess, Geschichte, 385, Anm. 125 (s. Anm. 11).

85 Burchard, Christoph: Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas’ Darstellung der Frühzeit des Paulus, Göttingen 1970 (= FRLANT 103), 130–135; vgl. Beutler, Johannes: Art. μάρτυς, in: ²EWNT 2 (1992), 969–973, 971–973.

Voraussetzung ist, dass ein Apostel bei der ganzen Geschichte Jesu, deren Anfang und Ende mit Johannestaufe und „Entrückung“ dem Kerygma entsprechend benannt werden, dabei gewesen ist: Er muss also die irdische Wirksamkeit Jesu gesehen haben, einschließlich seiner Erscheinungen nach Ostern, in denen er erschlossen hat, was diese Geschichte bedeutet. Als solcher wird er mit den anderen zum „Zeugen“ (μάρτυς) berufen. Es ist also nicht nur die „Augenzeugenschaft“, die zum „Zeugen“ qualifiziert. Was die „Zeugen“ gesehen haben, das ist ihnen nach Ostern von Jesus selbst in seiner Bedeutung erschlossen worden. Ihr Amt als „Zeuge“ verdankt sich zudem dem Akt der Erwählung durch den Auferstandenen. Er selbst setzt seine „Zeugen“ ein. In ihrem Zeugnis ist die Wahrheit seiner Geschichte, ist die βασιλεία τοῦ θεοῦ im Wort da.

Dass Lukas mit dem Motiv der βασιλεία τοῦ θεοῦ eine reflektierte Konzeption verbindet, die für die Gesamtanlage des Doppelwerkes entscheidend ist, wird dadurch sichtbar, dass er mit diesem Motiv die beiden Teile seines Doppelwerkes verklammert.⁸⁶ So findet die bereits angesprochene Formulierung in Apg 1,3 (λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ) eine deutliche Entsprechung am Ende der Apostelgeschichte, wenn nun vom Rom-Aufenthalt des Paulus berichtet wird und der letzte Satz des Doppelwerkes festhält, dass Paulus in Rom „die Gottesherrschaft und die den Herrn Jesus Christus betreffenden Dinge in allem Freimut ungehindert verkündigt“ habe (κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ διδασκων τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετα πάσης παρρησίας ἀκωλύτως, Apg 28,31). Die den Aposteln in den Ostererscheinungen erschlossene Botschaft von der βασιλεία τοῦ Θεοῦ ist durch das Wirken des Paulus bis an „das Ende der Erde“ gebracht worden. Im Zeugnis der Apostel, denen Paulus als „dreizehnter Zeuge“ an die Seite gestellt wird,⁸⁷ ist sie in der Welt präsent, wie das letzte Wort der Apostelgeschichte – „ungehindert“ (ἀκωλύτως) – markiert. Damit ist der den Aposteln in Apg 1,8 gegebene Auftrag erfüllt. Auf die Frage, wo denn genau die Reich-Gottes-Wirklichkeit „da“ ist, antwortet Lukas: in der Verkündigung des Evangeliums, die auf dem „Zeugnis“ des von Jesus ausgewählten Jüngerkreises beruht. Im Wort der Verkündigung ist die in Jesu Geschichte hergestellte Gottesherrschaft, die im Himmel bereits Wirklichkeit ist, „sichtbar“ (vgl. Apg 7,55f.). Wie Jesus die Pharisäer in Lk 17,20f. von den „beobachtbaren Vorzeichen“ wegruft und wie er es in 17,20.23 ablehnt, sie „hier oder dort“ greifbar werden zu lassen, so werden die Jünger in Apg 1,6–8 weggerufen von der innerweltlich sichtbaren Gottesherrschaft und hin gerufen zu jener Erkenntnis, die Jesus seinen „Zeugen“ nach Ostern selbst erschlossen hat.

Diese Verknüpfung der Geschichte Jesu mit dem Wort der Verkündigung spiegelt sich bereits im Bericht der irdischen Geschichte Jesu: Die Jünger verkünden mit Jesus gemeinsam die βασιλεία τοῦ θεοῦ (8,1). Sowohl bei Jesus als auch bei seinen Jüngern wird deutlich, dass sich die Nähe des Reiches Gottes in Krankenheilungen manifestiert (vgl. Lk 9,6 mit 9,11 und 11,20). Wenn nun auch die nachösterliche Verkündigung mit dem Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ beschrieben wird (Apg 8,12; 19,8; 20,25; 28,23.31), dann handelt es sich damit um eben diesen Inhalt, von dem bereits der irdische Jesus spricht. Für Lukas wird deshalb keineswegs „der Verkündiger zum Verkündigten“.

86 Wolter, Reich Gottes, 237 (s. Anm. 1) bemerkt mit Recht, dass der Reich-Gottes-Begriff bei Lukas zu „einer Art Leitbegriff“ wird, „der die beiden Bücher seines Doppelwerkes miteinander verbindet“.

87 Burchard, Zeuge, 135f. (s. Anm. 85).

Wohl aber wandelt sich die Erkenntnis, die die Jünger von dem Inhalt seiner Verkündigung erhalten, nach Ostern grundlegend. Das Geheimnis der βασιλεία τοῦ θεοῦ ist seine Person, er selbst. Wer ihn sieht, der bekommt die Reich-Gottes-Wirklichkeit zu sehen. Deshalb unterstreicht Lukas in seiner eigenen Erzählung der Jesus-Geschichte immer wieder die Sichtbarkeit des im Auftreten Jesu sich ereignenden Heils. Dafür sei hier nur auf einige prägnante Stellen verwiesen: Als einziger der Evangelisten verbindet Lukas die erste Jüngerberufung mit einer Wundergeschichte (Lk 5,1–11). In dem Wunder des Fischfangs erkennt Petrus, dass ihm in Jesus der heilige Gott selbst begegnet (Lk 5,8), vor dem er – wie der oben bereits erwähnte Samaritaner in Lk 17,16 – deshalb niederfällt. Beide sehen das Wirken Jesu, und sie erkennen darin das Wirken Gottes selbst. Auch in der Erzählung von der Heilung eines Gelähmten in Lk 5,17–25 lässt sich der lukanische Gestaltungswille erkennen: Der Evangelist wandelt den „Chorschluss“ der Erzählung gegenüber seiner Markusvorlage (Mk 2,1–12) um: An die Stelle der Aussage über die Analogielosigkeit des Handelns Jesu (οὕτως οὐδέποτε εἶδομεν, Mk 2,12) tritt eine Aussage über die Sichtbarkeit seines wunderhaften Handelns (εἶδομεν παράδοξα σήμερον, Lk 5,26). Gerade der „Chorschluss“ der Wundererzählungen aber hat eine metakommunikative Bedeutung: Er richtet sich an den Leser der Geschichte, der damit daran erinnert werden soll, was in dieser Geschichte sichtbar geworden ist. In diesem Zusammenhang gewinnt an Bedeutung, dass Lukas betont, die Geschichte Jesu habe sich „in eurer Mitte“ (ἐν μέσῳ ὑμῶν, Apg 2,22, vgl. „unter uns“ ἐν ἡμῖν Lk 1,1) ereignet: Sie liegt denen, die die Geschichte Jesu hören oder lesen, voraus. Sie hat sich bereits ereignet, die Gottesherrschaft ist bereits aufgerichtet. Sie ist bereits „da“, weil Jesus da ist. In seiner den „Zeugen“ erschlossenen Geschichte ist das Geheimnis der Reich-Gottes-Wirklichkeit sichtbar. Genau dies sagt Jesus in Lk 17,21b, wenn er den Pharisäern antwortet: „Siehe, das Reich Gottes ist mitten unter euch“. Es ist „mitten unter ihnen“, weil *Jesus* „unter ihnen“ ist. Sie können blind sein für die in seiner Person präsenten Gottesherrschaft, aber sie können sie nicht aus der Welt schaffen. Die in Jesus präsente Reich-Gottes-Wirklichkeit ist „objektiv“ da, unabhängig davon, ob sie wahrgenommen wird oder nicht. Für die nachösterlichen Leser ist sie in der Jesus-Erzählung des Evangelisten Lukas sichtbar.

5. Die fremde Wirklichkeit der βασιλεία τοῦ θεοῦ

Auch wenn der Evangelist Lukas die Epiphanie der Reich-Gottes-Wirklichkeit „in Raum und Zeit“ hervorhebt, so ist der Charakter der βασιλεία τοῦ θεοῦ als einer fremden Wirklichkeit durch die lukanische Konzeption gerade nicht getilgt. Lukas nimmt keineswegs eine „Historisierung“ vor, wie man oft gemeint hat. Auch die neueren Versuche, die lukanische Theologie in geschichtshermeneutischer Wendung als „Geschichtsschreibung“ zu beschreiben, verkennen das theologische Problem.⁸⁸ Denn für den Evangelisten Lukas wird die βασιλεία τοῦ θεοῦ nicht einfach ein Stück Welt.

⁸⁸ S. dazu *Bauspiess, Martin*: Geschichte als Argument. Weichenstellungen der Acta-Forschung, in: *Christof Landmesser / Ruben Zimmermann* (Hg.), *Text und Geschichte. Geschichtswissenschaftliche und literaturwissenschaftliche Beiträge zum Faktizitäts-Fiktionalitäts-Geflecht in antiken Texten*, Leipzig 2017, 281–302, v.a. 299–302.

Sonst bräuchte es die „Zeugen“ nicht, sonst bräuchte es nicht die Belehrung während der vierzig Tage (Lk 1,3).⁸⁹ Das Motiv der βασιλεία τοῦ θεοῦ ist deshalb auch seines apokalyptischen Charakters nicht einfach entkleidet. Vielleicht ist es deshalb auch kein Zufall, dass Lukas mit dem Motiv der vierzig Tage in Apg 1,3 ein Motiv aufgreift, dass auch in der frühjüdischen Apokalyptik vorkommt (4Esr 14; SyrBar 76). Bei allen Unterschieden zur lukanischen Verwendung des Motivs⁹⁰ geht es in allen Texten um die Vergewisserung angesichts einer bedrängten Situation: Die Gemeinde weiß alles, was sie wissen muss, um in dieser Situation zu bestehen. Aber sie sieht es in ihrer Wirklichkeit nicht. Die Wirklichkeit Gottes geht nicht in die Geschichte ein, sondern sie kommt ihr nur von außen her zu.

Die Diskussion um die Auslegung von Lk 17,21 war häufig von der Frage bestimmt, ob die Reich-Gottes-Wirklichkeit als eine zukünftige oder als eine gegenwärtige Wirklichkeit verstanden werden dürfe.⁹¹ Sie stand demnach im Zusammenhang der viel diskutierten Frage um eine „präsentische“ oder eine „futuresche“ Eschatologie. Demgegenüber ist zu betonen, dass die lukanische Konzeption die drei Aspekte von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gerade zusammenhält. Die häufig (etwa auch im Blick auf das Johannesevangelium) aufgemachte Alternative zwischen „präsentischer“ und „futurescher“ Eschatologie erweist sich insofern als genauso problematisch wie die These, der Evangelist habe die Geschichte Jesu „historisiert“. Denn dass sich die Geschichte Jesu in der Vergangenheit ereignet hat, hebt ihren Gegenwartscharakter ebenso wenig auf, wie die Tatsache, dass der Glaube an die Gegenwart der Gottesherrschaft auf ihre für die Zukunft erwartete universal sichtbare Verwirklichung aus ist. Deshalb lässt sich auch die Predigt von der Reich-Gottes-Wirklichkeit nicht auf einen der drei Aspekte reduzieren. Für die Transformation der Reich-Gottes-Vorstellung beim Evangelisten Lukas ist die Konzentration auf die Person Jesu entscheidend. Schließlich besteht die Pointe von Lk 17,20f. darin, dass die Menschen, anstatt auf irgendwelche „Vorzeichen“ oder geschichtliche Ereignisse zu blicken, auf *ihn* blicken. Gerade für Lukas lässt sich von der Betrachtung der Weltgeschichte nicht einfach auf Gottes Handeln in der Welt schließen. Die Geschichte „öffnet“ sich dem Verständnis nur dann – und nur punktuell –, wenn sie von Jesus her verstanden wird. So zeigt Lukas auf, dass es innerhalb der oft „sinnlos“ erscheinenden Geschichte eine Geschichte gibt, die eindeutig ist und von der aus ein Licht auf alle Geschichte fällt: die Geschichte Jesu Christi. Es trifft deshalb gerade auch für die lukanische Konzeption zu, wenn Paul Ricoeur formuliert:

„Was dem Christen [...] ermöglicht, die Zerrissenheit der erlebten Geschichte und die augenscheinliche Absurdität einer Geschichte zu überwinden, die oft genug einem aberwitzigen Narrenstück ähnelt, das ist die Tatsache, daß diese Geschichte sich mit einer Geschichte überschneidet, deren Sinn sich nicht verschließt, sondern der verstanden werden kann.“⁹²

89 Zum Motiv der „Vierzig Tage“ s. Bauspiess, Geschichte, 372–382 (s. Anm. 11).

90 Vgl. ebd. 378–380 (s. Anm. 11).

91 Holmén, Alternatives, 204 (s. Anm. 38): „The saying has since played a prominent part in the discussion of whether the kingdom according to Jesus was to be seen as present or future“.

92 Ricoeur, Paul: Das Christentum und der Sinn der Geschichte, in: *Ders.*, Geschichte und Wahrheit, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Romain Leick, München 1974, 89–109, 105.

Dass er verstanden werden kann, liegt indes an der Bindung dieser Geschichte an die Person Jesu Christi. Deshalb lässt sich das Motiv der βασιλεία τοῦ θεοῦ nach Lukas nicht mehr von der Person Jesu Christi trennen. Denn nicht nur ihre Epiphanie in seiner irdischen Wirksamkeit, seinem Tod und seiner Auferstehung, sondern auch die zukünftige Realisierung der Gottesherrschaft ist an Jesus Christus gebunden. Darum redet Jesus in Lk 17,22–37 im Zusammenhang mit der in ihm gegenwärtigen βασιλεία τοῦ θεοῦ auch vom zukünftigen Kommen des „Menschensohnes“. Michael Wolter erkennt die christologische Pointe, wenn er zu Lk 11,20 erklärt: Auch wenn Jesus den Anspruch erhebe, „dass er selbst an der Stelle Gottes handelt“, so setze Jesus sich damit nicht einfach „an die Stelle Gottes“.⁹³ Wolter erläutert dies mit den Worten: „Er hat in dieser Hinsicht vielmehr sehr präzise unterschieden: zwischen der senfkorngleichen Wirklichkeit des Reiches Gottes, die bereits in der Gegenwart überall dort punktuell zugänglich ist, wo man ihm, Jesus, begegnet, und der universalen Wirklichkeit von Gottes Reich, deren Durchsetzung der noch ausstehenden Endtheophanie Gottes in Zion-Jerusalem vorbehalten bleibt und die damit auch Gottes eigenes Werk bleiben wird.“⁹⁴ Die Vorstellung des in der Auferstehung Jesu hergestellten Gottesherrschaft und des kommenden „Menschensohnes“ machen deutlich, dass auch die universale Durchsetzung der Gottesherrschaft an Jesus Christus gebunden ist. Ohne ihn gibt es die βασιλεία τοῦ θεοῦ nicht. Von der Reich-Gottes-Wirklichkeit zu reden heißt deshalb nichts anderes als „Christus zu predigen“.

Diese Geschichte ist die Reich-Gottes-Wirklichkeit, von der wir zu reden versuchen. Sie ist unserer Wirklichkeit extern (extra nos), insofern sie in einer Person liegt, deren „Königtum“ „nicht von dieser Welt“ ist (Joh 18,36). Sie kommt unserer Wirklichkeit aber zu, indem sie verkündigt wird und indem Menschen für ihre Wahrheit das Herz geöffnet wird (vgl. Apg 16,14b) und sie anfangen, an diese Geschichte als eine für uns geschehene Geschichte (pro nobis) zu glauben. Die Aufgabe der Predigt dürfte darin liegen, sie so zur Sprache zu bringen, dass sie gerade als fremde Wirklichkeit unsere menschliche Lebenswirklichkeit bereichert und erneuert.

93 Wolter, Reich Gottes, 237 (s. Anm. 1).

94 Ebd. (s. Anm. 1).

Jesu Rede vom Reich Gottes – Resonanzraum menschlicher Hoffnung

Eine systematisch-theologische Predigtmeditation zu Lk 17,20–33

CORNELIA RICHTER

Wie die Perikopenordnung die Sonntagspredigt im Pfarramt vorgibt, so ist mir die Perikope Lk 17,20–24 für diesen Beitrag vorgegeben. Die Herausforderung des Textes liegt in seiner ganz und gar nicht erbaulichen Vorstellung vom Reich Gottes, denn hier wird ein Gerichtsszenario geschildert, das sich auf den ersten Blick eher eignet für die Abteilung „splatter“ in der modernen apokalyptischen Filmliteratur denn für eine erbauliche Predigt. Auf die Frage der Pharisäer, wann denn nun die Gottesherrschaft komme und wie sie zu erkennen sei, stellt Jesus kein harmloses sich Einfinden im ewigen Paradies vor Augen, sondern antwortet auf zweifache Weise: Zum einen: Die Gottesherrschaft lässt sich nicht einfach so beobachten und im Konkreten finden, aber sie ist in Christus längst da – unter uns, unscheinbar wirksam. Zum anderen: Wer dennoch denke, es komme darauf an, den Tag des Menschensohns herbeizusehnen, dem stellt Jesus ein zutiefst unattraktives Endspiel menschlichen Lebens vor Augen, ergänzt durch den Hinweis, dass man diese Suche vielleicht besser lassen solle. Der Text bietet also zwei Perspektiven auf die Gottesherrschaft bzw. auf das Reich Gottes, nämlich die Zusage bereits geschehenen Heils und das künftige Gericht. Beide Szenarien gehören zusammen, das eine lässt sich nicht ohne das andere lesen. Für die Sonntagspredigt ist dies eine Herausforderung, weil die Gemeinde weder im Hier und Jetzt beruhigt noch in die Bilder der Apokalyptik entlassen werden kann. Auch verbietet sich jede primär moralisierende Auslegung des Gerichtsgedankens, obwohl das Gericht nie behandelt werden kann, ohne von Moral zu sprechen. Schließlich ist ernst zu nehmen, dass beide Szenarien, das angebrochene Reich ebenso wie das Gericht, in den Hörer*innen ganz unterschiedliche, vermutlich emotional besetzte Lebenserfahrungen wachrufen, z.B. die Sehnsucht, im Vertrauten aufgehoben zu sein, zur Ruhe kommen zu dürfen, heilvolle Lebensgemeinschaft zu erfahren, ebenso wie die Last ungeklärter Konflikte und die damit einhergehende Sehnsucht nach Gerechtigkeit und Rehabilitation. Zwischen all diesen Aspekten gilt es in der Predigt die Balance zu halten, und das in lebensnaher Sprache, ohne theologische Ausflüchte in Formeln und nicht länger als 17 Minuten.

Um diese Aspekte methodisch genauer erörtern zu können, gehe ich im Folgenden in drei Schritten vor: Da es keine Predigt ohne Exegese geben kann, so wie es überhaupt keine systematisch-theologische Betrachtung eines biblischen Textes oder einer an die Schrift rückgebundenen Thematik ohne Exegese geben kann, folge ich für eine knappe neutestamentliche Reflexion *im ersten Teil* Michael Wolters *Lukaskommentar*, ergänzt durch das Gespräch mit Jens Schröter und Jörg Frey und deren *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*. Im Ausgang vom neutestamentlichen Befund lassen sich hier drei systematisch-theologische Motivlagen identifizieren, die für unsere Rede vom Reich Gottes zentral sind. Sie werden vorgestellt unter der These, dass

sich eine theologisch sorgfältige Rede vom Reich Gottes nicht auf die verkürzte Perikope Lk 17,20–24 beschränken dürfte, sondern die V.25–33 mitzulesen hätte. Denn nur dann lässt sich die oben geschilderte zweifache Perspektivlage zwischen dem in Jesus Christus bereits angebrochenen Reich Gottes unter uns einerseits, dem apokalyptischem Szenario des Endspiels andererseits in eine beide verbindende Hoffnungsperspektive hinein aufheben – die mir vorgegebene Perikopenordnung wird also erweitert. *Im zweiten Teil* wird dies aus systematisch-theologischer Perspektive vertieft, denn der biblische Text spiegelt nur in seiner gesamten Länge das, was sich mit dem Reich Gottes in dogmatischer Hinsicht verbindet: Reich Gottes ist sowohl Problemanzeige als auch Sehnsuchtsbegriff, der sich in beiderlei Hinsicht nur vermittelt über den Resonanzraum der Erfahrung. Problemanzeige ist das Reich Gottes, weil es für die christliche Glaubenspraxis zentraler Teil des letztgültigen Orientierungsrahmens im Sinne einer regulativen Idee ist und als solche in der täglichen, nie völlig konfliktfreien Praxis *per definitionem* unerreichbar bleibt. Sehnsuchtsbegriff ist das Reich Gottes, weil es sich im fiducialen Glauben an Jesus Christus auch unter endlichen Bedingungen immerhin so weit durchsetzen kann, dass Christinnen und Christen bereits ahnen, was es mit seiner letztgültigen Durchsetzung auf sich haben könnte: Unbedingte Anerkennung meiner Person, Gerechtigkeit und ewigen Frieden: „Verleih uns Frieden gnädiglich!“ (EG 421). Dass dieser letztgültige Frieden gemäß V.30–33 allerdings erst mit dem Ende aller täglichen Routine eintritt, verstärkt die Ambivalenz der Reich Gottes-Vorstellung. Aber sie vermag ihre Kraft nicht aufzuheben, denn je deutlicher die Problemanzeige (nie völlig konfliktfreie Praxis) in existentieller, krisensensibler Hinsicht ausfällt, desto gravierender dürfte die tägliche Routine vermutlich ohnehin bereits gestört sein (z.B. in Kriegsszenarien, Familientragödien, schwerer Erkrankung) und desto mehr überwiegt die Sehnsucht nach Anerkennung, Gerechtigkeit und Frieden im Reich Gottes. Dass die mit der Transformation in das Reich Gottes einhergehende Radikalität von Gericht und ewigem Leben am Ende noch umstürzend radikaler ausfallen kann als man sich unter endlichen Bedingungen je hätte vorstellen können, ist vor dem Hintergrund solcher Erfahrungen nahezu erwartbar. *Im dritten Teil* werden diese Pointierungen für die Predigt selbst fruchtbar zu machen versucht, denn sie ist ohne Zweifel eines der wichtigsten Ziele unserer gesamtheologischen Arbeit. Und zwar in der doppelten Dimension von Erfahrungsresonanz (das in Liturgie und Predigt laut werdende Evangelium bietet den von der Gemeinde mitgebrachten Erfahrungen einen Resonanzraum) und Resonanzerfahrung (die Gemeinde macht die Erfahrung, dass das eigene Leben / die eigene Person in der Verkündigung Resonanz findet).¹ Dabei zeigt sich, dass die Stärke des Textes nicht nur in seinen deutlichen Vorgaben für die soziale Interaktion in politischer Hinsicht liegt, sondern auch in seiner Wahrnehmung elementarer Anthropologie, die in vielfältigen krisenhaften Lebenserfahrungen thematisch wird.

1 Rosa, Hartmut (Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016) steht hier im Hintergrund, aber er ist eher Ideengeber denn direkte Vorlage. Genauer ausgeführt ist dies in: Richter, Cornelia: Gottesdienst. Resonanzraum für Gottesehnsucht und Gottespräsenz, in: Elisabeth Gräß-Schmidt / Reiner Preul (Hg.), Gottesdienst, Leipzig 2018, 69–97.

Michael Wolter zu: Jesus, Verkündiger des Reiches Gottes: Lk 17, 20–24 (25–33)²

²⁰Als er aber von den Pharisäern gefragt wurde, „Wann kommt die Gottesherrschaft?“, antwortete er ihnen und sprach: „Die Gottesherrschaft kommt nicht mit Beobachtung.

²¹Man wird nicht sagen: ‚Siehe hier!‘ oder ‚dort!‘, denn siehe, die Gottesherrschaft ist bei euch.“

²²Er sprach aber zu den Jüngern: „Es werden Tage kommen, an denen werdet ihr begehren, (auch nur) einen der Tage des Menschensohns zu sehen, und ihr werdet (ihn) nicht sehen. ²³Und man wird zu euch sagen: ‚Siehe, dort!‘ oder ‚Siehe, hier!‘. Geht nicht hin und lauft nicht hinterher! ²⁴Denn wie der Blitz, wenn er blitzt, von einer Seite des Horizonts zur anderen leuchtet, so wird es sich auch mit dem Menschensohn verhalten. ²⁵Zunächst muss er aber viel leiden und von diesem Geschlecht verworfen werden.

²⁶Und wie es in den Tagen Noahs war, so wird es auch in den Tagen des Menschensohnes sein: ²⁷Sie aßen, tranken, ‚heirateten‘ und wurden ‚geheiratet‘ – bis zu dem Tag, an dem Noah in die Arche stieg und die Flut kam und alle vernichtete. ²⁸So ähnlich wie es in den Tagen Lots geschah: Sie aßen, tranken, kauften, verkauften, pflanzten, bauten. ²⁹An dem Tag aber, an dem Lot aus Sodom wegging, da regnete es Feuer und Schwefel vom Himmel und vernichtete alle. ³⁰Ebenso wird es an dem Tag sein, an dem der Menschensohn erscheint.

³¹An jenem Tag – wer (dann) auf dem Dach ist und sein Hab und Gut im Haus hat, soll nicht hinabsteigen, um es zu holen. Und wer auf dem Feld (ist), soll sich nicht umdrehen.

³²Denkt an Lots Frau! ³³Wer sein Leben zu retten sucht, wird es einbüßen. Wer es aber dahingibt, wird es lebendig bewahren.“

[Und es geht bis V.37 weiter mit unschönen Szenarien, die reich an Leichen sind, CR.]

Wolter stellt unsere Überlegungen zu den beiden Perspektiven auf die Gottesherrschaft bzw. das Reich Gottes in einen größeren Kontext, indem er zuerst Lk 17,11–21 unter dem Titel „Der dankbare Samaritaner und die Frage der Pharisäer“ behandelt, dann Lk 17,22–18,8 unter dem Titel „Wenn der Menschensohn kommt“, diese Passage wiederum aufgeteilt in 17,22–37 und 18,1–8. In der für das Lukasevangelium typischen Abfolge von Gesprächen, die Jesus abwechselnd mit den Jüngern und den Pharisäern führt, sei die Geschichte des dankbaren Samariters eine vorweggenommene Antwort auf die Frage nach dem Reich Gottes. Der Text geht so: Jesus heilt mehrere Aussätzige, indem er sie zu den Priestern schickt, aber nur einer von ihnen, und zwar der Samariter, also ein Nicht-Jude, kommt zurück, fällt vor Jesus nieder, „pries Gott mit lauter Stimme“ (V.15) und bekommt von Jesus attestiert „Dein Glaube hat dich gerettet“ (V.19). Eine großartige Erklärung gibt Jesus nicht ab, aber den kundigen Hörer*innen und Leser*innen klingt der Hauptmann von Kapernaum (Lk 7,1–10) ebenso im Ohr wie der Schluss der Apostelgeschichte (Apg 28,25–28).³

2 Wolter, Michael: Das Lukasevangelium, Tübingen 2008 (= HNT 5), 570–585; von Wolter ist auch die Übersetzung übernommen.

3 Vgl. ebd. 570.574 (s. Anm. 2).

Es folgt die Frage der Pharisäer, die sich

„nicht auf ein bestimmtes Datum oder auf einen Zeitraum, sondern auf Prodigien [bezieht], an denen man erkennen kann, dass die Gottesherrschaft ‚kommt‘, oder von denen aus ein Datum oder ein Zeitraum berechnet werden kann. [...] Im Hintergrund steht eine der antiken Mantik entstammende Vorstellung, derzufolge herausragende historische oder eschatische Ereignisse sich durch bestimmte Vorzeichen ankündigen.“⁴

Solche vorab der Beobachtung zugänglichen Prodigien schließt Jesus für das Reich Gottes aus. „Das bedeutet nun aber nicht, dass die Gottesherrschaft dann eben ‚ohne Vorzeichen‘ – also plötzlich – kommt.“⁵ Sondern im Gegenteil, es könne keine Prodigien geben, weil „die Gottesherrschaft überhaupt nicht mehr ‚kommt‘“, denn (γάρ) die Gottesherrschaft ist bereits da (ἔστιν), in Jesu Wirken selbst.⁶ Wolter wägt hier verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten des ἐν τῶς ὑμῶν ab, die im Blick auf unsere systematisch-theologischen Erwägungen von großer Bedeutung sind. Die eine Übersetzungsvariante zielt auf die Innerlichkeit, d.h. gut lutherisch, auf das „in euch“ oder „inwendig in euch“ einerseits; die zweite Variante zielt auf das intersubjektive „unter euch“ bzw. „mitten unter euch“. Mit der Mehrheit der Ausleger argumentiert er für die intersubjektive Variante des „unter euch“, mit dem „die irdische Anwesenheit des Heils der Gottesherrschaft im Wirken Jesu bezeichnet“ wird;⁷ diese Variante ist auch in die letzten beiden Überarbeitungen der Lutherbibel schon als Korrektur zu Luthers eigener Version eingegangen. Obgleich die Frage auf der sprachlichen Ebene nicht zu lösen sei, hält Wolter die Variante der Innerlichkeit für schwierig, weil sie „dem Ik Reich-Gottes-Verständnis widerspricht.“⁸

Auf das Gespräch mit den Pharisäern folgt eine weitere Rede Jesu: „VV 22–25 behandel[n] die Frage, wann und wie der Menschensohn kommt[; V]V 26–30 illustrier[en] dann mit Hilfe von zwei aus der Schrift gewonnenen Beispielen [...] die Ahnungslosigkeit der Menschen, denen das Kommen des Menschensohnes Unheil bringen wird.“⁹ Jesus eröffnet den Jüngern in V.22, dass sie den Tag, an dem das Wirken des Menschensohnes beginnen wird, nicht selbst sehen, d.h. nicht mehr selbst erleben werden. Deshalb sollen sie sich nicht verführen lassen von jenen, die – mal hier, mal dort – angebliche Zeichen zu sehen meinen. Mit dieser Mahnung sind – der inszenatorische Charakter der Komposition wird nach Wolter nun besonders deutlich – schon nicht mehr die Jünger gemeint, sondern sie ist bereits an die Leserschaft des Lukasevangeliums gerichtet. Wenn für sie, und das heißt im Sinne dieser rezeptionsorientierten Inszenierung: für uns alle, wenn für uns der Menschensohn komme, dann werde er wie ein Blitz kommen, „der den gesamten, von Horizont zu Horizont reichen-

4 Ebd. 575 (s. Anm. 2).

5 Ebd. 576 (s. Anm. 2).

6 Vgl. ebd. (s. Anm. 2).

7 Ebd. (s. Anm. 2).

8 Ebd. 577 (s. Anm. 2).

9 Ebd. 579 (s. Anm. 2).

den Gesichtskreis ausleuchtet“ und überall erkennbar sein werde.¹⁰ Deshalb braucht es nach Lukas keine Zeichendeuterei, kein Herumrätseln, keine minimaltopographischen Erwartungshaltungen. Sondern es geht um die Plerophorie, um eine Totalität, die das gesamte Leben erschüttert.

Diese Erschütterung ist denn auch der Grund, weshalb Wolter die Perikope mit V.25 nur vorläufig beschließt und die folgenden Verse zur gesamten Einheit noch hinzunimmt: V.25 gebe Auskunft über den mindestens zu erwartenden Zeitpunkt, nämlich das Leiden des Menschensohns und wechsele damit einmal mehr zwischen der Adressierung an die Jünger und an die Leserschaft hin und her. Für die Leser*innen müsse der Zeitpunkt von Jesu Leiden nicht mehr angekündigt werden, denn sie würden die Geschichte ja längst kennen. Aber die Jünger konnten ihn noch nicht kennen, weshalb Wolter ihm eine „textgliedernde Funktion“ zumisst,¹¹ möglicherweise, um die Jünger und die Leser*innen in dem, was nun folgt, über ihre unterschiedlichen Rezeptionsmöglichkeiten hinaus wieder auf eine gemeinsame Linie zu bringen: Die auch an anderen Orten zu findende Verbindung von Sintflut und Vernichtung Sodoms werde nicht als Beispiel „für Gottes Vernichtungshandeln an Sündern und Frevlern rezipiert, sondern dafür, dass die Betroffenen ihrer Vernichtung ahnungslos entgegengehen“; niemand solle sich in seinem Alltag so einrichten, dass der Tag des Menschensohns vergessen werde – schon gar nicht wir heute, die wissen könnten, dass der Menschensohn bereits gelitten habe und der Tag daher jederzeit kommen könne.¹²

Wolter grenzt sich damit von jenen Auslegungen ab, die dem Verhalten der Sintflutgeneration und den Sodomitern „unter der Hand einen ethischen Vorwurf in die Beschreibung eintragen“.¹³ Denn im Gegenteil, die geschilderten Alltagsverrichtungen seien über die Zeiten und Orte hinweg an der Tagesordnung: Essen, Trinken, Sex, Geschäfte machen, Ackerbau und irgendwelche Bauwerke aufstellen. Es sei dieser stets gleichlaufende Alltag, über dem Menschen damals wie heute den Tag des Menschensohns vergessen könnten. Gerettet würden hingegen jene, die darauf vorbereitet waren, also Noah und Lot – und nach der Lektüre des Textes hoffentlich auch die Leserinnen und Leser. Lukas lasse auf diese Weise „Vergangenheit und Gegenwart miteinander verschmelzen“: Damals wie heute, so geht es bis V.30 weiter, werde der routinemäßige Alltag der Menschen „an dem Tag sein Ende finden, an dem der Menschensohn ‚erscheint‘“.¹⁴ Ja, noch mehr, in V.31 werde deutlich, dass nicht nur der Alltag nicht mehr zu halten sein werde, sondern dass es um ein Katastrophenszenario größeren Ausmaßes gehe: Wenn der Tag des Menschensohns komme, komme er „so schnell und so massiv, dass selbst die, die ihm entgehen, nicht mehr als das nackte Leben retten können.“¹⁵ Und selbst das wäre unter diesen Umständen kein Gewinn. Dieses Leben wäre gerade kein Leben mehr im eigentlichen Sinne. Lukas wechsele hier vom physischen, irdisch-endlichen Lebensbegriff in den Begriff des transzendenten Lebens – weshalb, und das ist nun die erstaunliche Zielperspektive, V.33 trotz und in aller Katastrophe

10 Ebd. 580 (s. Anm. 2).

11 Ebd. 581 (s. Anm. 2).

12 Ebd. (s. Anm. 2).

13 Ebd. 582 (s. Anm. 2).

14 Ebd. 583 (s. Anm. 2).

15 Ebd. (s. Anm. 2).

letztlich versöhnlich endet: Wer sein Leben dann, am Tag des Menschensohns, dahingebe, der werde es bewahren. Noch einmal Wolter: „Kein physisches Leben überlebt also den ‚Tag des Menschensohns‘, denn ‚Leben‘ gibt es nur noch aus der Hand des Menschensohnes als Leben jenseits des physischen Lebens, und es ist nur unter der Voraussetzung von dessen Preisgabe erhältlich.“¹⁶

Soweit die Stimme des Exegeten mit kleineren systematischen Ergänzungen. Der Text Lk 17,20–24 bzw. 20–33 enthält also die folgenden drei Motive, die aus der doppelten Perspektivierung auf die Gottesherrschaft bzw. das Reich Gottes erwachsen: a) Mit der ersten Perspektive: Das Reich Gottes kann sich nicht durch Vorzeichen ankündigen, weil es schon da ist, und zwar in Jesu Wirksamkeit mitten unter den Menschen: Wo er Aussätze heilt, wo er das Reich Gottes überzeugend verkündigt, da ist es bereits mitten unter ihnen. Es ist eine Größe, die an Gottes Handeln in Jesus Christus gebunden ist. b) Das Reich Gottes ist in dieser ersten Perspektive keine bloß inwendige Herzensangelegenheit, sondern es ist zu bemerken im intersubjektiven Bereich der Sozialität. Zwar ist der Glaube der Einzelnen entscheidend, aber die Wirksamkeit der Gottesherrschaft zeigt sich an dem, wie Menschen miteinander umgehen. c) Mit der zweiten Perspektive: Das Reich Gottes, das schon „unter uns“ ist, ist freilich nur ein Vorgeschmack auf das, was eschatologisch noch aussteht, nämlich der höchst ambivalente Tag des Menschensohns. Auf diesen Tag gilt es vorbereitet zu sein, denn an ihm wird die Routine des Alltags gestoppt und das nackte irdische Leben mit der Endgültigkeit transzendenten Lebens konfrontiert werden. In der im Folgenden zu leistenden genaueren Betrachtung wird deutlich werden, dass die in der Predigt zu erarbeitende Akzentuierung der zwei Perspektiven und drei Motive deren inhärente Spannung nicht einfach wird aufheben können. Gleichwohl verbietet sich aus der einleitend skizzierten Problematik des Textumfangs (Lk 17,20–24 plus 25–33) jede nur einseitige Auflösung der Spannung, weil nur im Gesamt die Pattstellung der beiden Perspektiven in einen versöhnten Ausblick überführt werden kann. Dem Motiv der intersubjektiven Sozialität kommt dabei eine besondere Bedeutung zu, weil sich nur in ihr die alltägliche Lebbarkeit des schon angebrochenen Reich Gottes zu zeigen vermag. Das jedoch gelingt nur, wenn es an keiner Stelle um eine bloß „moralisierende Moralität“ geht, sondern um den Dreiklang von Jesu Verkündigung und Auftrag, anthropologische Sozialität und Eschatologie.

„Reich Gottes“ als Gegenstand Systematischer Theologie

Jesu Verkündigung und Auftrag, anthropologische Sozialität und Eschatologie, konzentriert in der Rede vom Reich Gottes: Aus der Fachperspektive der Systematischen Theologie lassen sich diese drei Motive in vielfältiger Weise thematisieren. Zum einen, weil sie – das wäre z.B. bei Christoph Schwöbel nachzulesen –

„Zukünftigkeit und Gegenwärtigkeit des Reiches Gottes“ in einer spannungsreichen Beziehung halten, also „seine innerliche Bedeutung und äußere Realisierung, seine transzendente und immanente Verwirklichung, sein Verständnis als Herr-

¹⁶ Ebd. 584 (s. Anm. 2).

*schaftsweise und Herrschaftsbereich Gottes, seine Realisierung durch das Handeln Gottes und seine Funktion für das menschliche Handeln, seine Bedeutung für den einzelnen in der Konstitution menschlicher Personalität und für die Gemeinschaft als Bestimmung menschlicher Sozialität zur Gemeinschaft mit Gott. Gemeinsam ist den Deutungen des Reich Gottes, daß sie das Reich Gottes als Ziel der Wege Gottes mit der Schöpfung verstehen, als Verwirklichung der Einheit von Schöpfung, Versöhnung und Erlösung und so als die Verwirklichung der Bestimmung des Menschen im Zusammenhang der vollendeten Schöpfung.*¹⁷

Für das erste Motiv, dass das Reich Gottes keine Zeichen braucht, weil es in Gottes Handeln in Jesus bereits da ist, ist diese Spannung von großem Anspruch und kleiner Realisierung von höchster Bedeutung, auch wenn dies nicht zwangsläufig im Rekurs auf die Schöpfung thematisiert werden muss. Denn damals wie heute erschließt sich die große Botschaft des Reiches Gottes ja nur sehr bedingt im Blick auf das tägliche Allerlei – und zwar sowohl, wenn wir die Botschaft vom Reich Gottes im Sinne der intersubjektiv vermittelten Sozialität verstehen, als auch, wenn wir den Akzent auf die innere Realisierung der in Christus geschehenen Versöhnungstat legen. Dass diese Welt erlöst sein soll, hat sich noch zu keiner Zeit auf den ersten (!) Blick offenbart. Deshalb braucht es ganz offensichtlich schon in den Erzählungen des Neuen Testaments selbst die Anleitung zum zweiten Blick auf das Kleine und Konkrete des alltäglichen Lebens, und zwar so, dass das, was sein soll, unter gegenwärtigen Bedingungen im Werden ist. Bei Lukas braucht es schon besonders helle Geister, um das „Schon-Jetzt“ im Moment seines Geschehens erfassen zu können – der Samaritaner war einer von ihnen. Wer nicht so helle ist, der braucht Jesu erklärende und mahnende Predigt. Doch selbst Jesus hat offenkundig nicht nur, wie etwa am Beispiel der Krankenheilungen, auf konkrete Erfahrungen hingewiesen. Sondern auch Jesus hat zur Verdeutlichung des „Schon-Jetzt“ auf die indirektere Variante der Gleichnisrede verwiesen. Dies ist bei Jens Schröter nachzulesen: Das Gleichnis vom Senfkorn (Mk 4,30–32),

*„in Q als Doppelgleichnis mit demjenigen vom Sauerteig überliefert (Lk 13,18–21/ Mt 13,31–33), gehört zum ältesten Überlieferungsbestand, seine Metaphorik bringt die Verbindung von Gegenwart und Zukunft des Reich Gottes prägnant zum Ausdruck: Das Senfkorn ist zwar bereits ausgesät, die Vollendung des Wachstumsprozesses steht jedoch noch aus. Auch wenn der Akzent bei Mk und Q jeweils etwas anders zu bestimmen ist (der Kontrast zwischen kleinem Anfang und großem Ende bei Mk, der Wachstumsprozess bei Q), wird in beiden Fällen deutlich, daß das Wirken Jesu den (unscheinbaren) Beginn des Reich Gottes bedeutet.“*¹⁸

Von Bedeutung für dieses erste Motiv ist das Wörtchen „unscheinbar“ und der Hinweis auf das prozessuale, in Senfkorn und Sauerteig zudem potentiell sich einstellende Geschehen des Reich Gottes. Für die Zeitgenossen Jesu, die Jesu Verkündigung vor

17 Schwöbel, Christoph: Art. Reich Gottes, IV. Theologiegeschichte und Dogmatik, in: *4RGG* 7 (2004), 209–215, 209.

18 Schröter, Jens: Art. Reich Gottes, III. Neues Testament, in: *4RGG* 7 (2004), 204–209, 206.

dem Hintergrund der frühjüdischen Vorstellungen vom Reich Gottes gehört haben, ist dies von besonderer Bedeutung. Denn für sie sei, so Schröter, das Reich Gottes eine zwar unbezweifelbare himmlische Größe, aber eine solche himmlische Größe, die in der eigenen Gegenwart höchstens partiell erfahrbar sei.¹⁹ Vermittelt werde sie nämlich eigentlich durch himmlische Boten, also Engel und dergleichen mehr. Doch vor ihnen stehe Jesus, ihr irdischer Meister und Gefährte. Er verhält sich zwar einerseits ganz und gar nicht standardmäßig „alltäglich“, aber dennoch begleiten sie ihn im alltäglichen Leben. Dass es den Zeitgenossen Jesu daher schwergefallen sein muss, Jesu Deutungen des eigenen Handelns mit dem Reich Gottes zu verbinden, liege auf der Hand. Umgekehrt meint Schröter damit an Jesu Rede zeigen zu können, dass er sich selbst seiner Sonderstellung bewusst gewesen sein dürfte:

„Jesu Rede vom Reich Gottes, die Deutung seines Wirkens als Kommen Gottes mit Hilfe der genannten Schriftstellen sowie schließlich die synoptischen Menschensohnworte lassen [...] erkennen, daß Jesus sich als ein solcher, mit einzigartiger Autorität ausgestatteter, eschatologischer Repräsentant Gottes verstanden hat und deshalb auch das Bestehen im Gericht an das Bekenntnis zu seiner Person binden kann (Lk 12,8f [Q]/Mk 8,38).“²⁰

Doch noch einmal, was für Jesus selbst vielleicht zu verstehen war, war es für die Jünger*innen auch auf längere Sicht hin offensichtlich nicht. Denn über die geschilderte Szene hinaus ist aus ihrer Perspektive das Reich Gottes mit Jesu Tod am Kreuz zunächst einmal vollständig zusammengebrochen. Ja, noch mehr: Es mag gerade mit der unglaublichen Erwartungshaltung an die Realisierung des Reich Gottes im Hier und Jetzt zu tun haben, dass die Jünger dem Leidensdruck in Jerusalem nicht standhalten konnten, sondern geflohen sind. Die hierzu gehörenden eindrücklichen Erzählungen der Evangelien zwischen Karfreitag und Ostermorgen sind gerade nicht von einer instantanen Erkenntnis der heilvollen Auferstehungsbotschaft getragen, sondern von ihrer zögerlichen, vorsichtigen, ungläubigen und nur sehr allmählichen Erschließung. Im Vergleich mit den Jünger*innen müsste es uns daher sehr viel leichter fallen, das Reich Gottes im „Schon-Jetzt“ zu sehen: Haben wir den entscheidenden Terminus „ante quem non“, wie Wolter so schön sagt, doch bereits hinter uns: V.25 ist für uns nicht nur bereits geschehen, und zwar vor ziemlich langer Zeit, sondern Leid und Verwerfung sind für uns bereits mit dem Auferstehungsglauben und d.h. mit der Überzeugung des in Jesus Christus bereits angebrochenen Reich Gottes verbunden. Und in der Tat, dass das Reich Gottes im Hier und Jetzt zu sehen, mindestens aber zu erahnen ist und eingefordert werden darf, das ist Tenor beinahe der gesamten Dogmengeschichte.

¹⁹ Vgl. ebd. (s. Anm. 18).

²⁰ Ebd.: „[...] Die Vorstellung der sich gegenwärtig durch einen irdischen Beauftragten vollziehenden Aufrichtung des Reiches Gottes stellt somit eine Innovation gegenüber zeitgenössischen jüdischen Texten dar und gibt das Spezifikum von Jesu Verwendung der Metapher vom Reich Gottes sowie des Menschensohnausdrucks gleichermaßen zu erkennen. Dieses besteht darin, die auf Gott gerichteten Heilserwartungen Israels exklusiv an seine Person zu binden und die Durchsetzung des Reiches Gottes als Konsequenz seines Wirkens zu deuten. Jenseitige und irdische Herrschaft Gottes werden auf diese Weise unmittelbar miteinander verbunden.“ (s. Anm. 18).

Wäre es anders, hätte sich der christliche Glaube nicht in dieser Weise tradiert und sozialgeschichtlich gewirkt. Die Idee des Reich Gottes hat ganz offensichtlich gezündet, auch wenn der Blitz des jüngsten Tages noch aussteht. Blicken wir in dieser Weise auf die Geschichte des Christentums, dann sind wir bereits vom ersten zum zweiten Motiv übergegangen: *Das Reich Gottes ist entgegen manch lutherischer Tendenz zur Reduktion keine bloß inwendige Herzensangelegenheit, sondern es ist zu bemerken im intersubjektiven Bereich der Sozialität.* Wenn sich die prozessuale Konkretion des ersten Motivs nun im anthropologischen Feld erweisen soll, dann legt es sich nahe, auf kommunikative und handlungstheoretische Prozesse zu schauen, also auf all jene Prozesse, in denen Menschen miteinander das Leben teilen (oder auch nicht), in denen sie miteinander agieren (oder gegeneinander), in denen sie gemeinsam an der Durchsetzung des Reiches Gottes arbeiten (oder einander auszuschließen versuchen, um der eigenen Partikularität zu frönen).

Es liegt auf der Hand, dass die entsprechenden systematisch-theologischen Entwürfe von einer gesellschaftspolitischen Diktion durchzogen sind, die sich (trotz aller Akzentuierung der Innerlichkeit und trotz der hohen methodischen Differenzen) von Jürgen Moltmann und Dorothee Sölle bis hin zu Arnulf von Scheliha zieht.²¹ Entscheidend ist dabei nicht die politische Rede selbst, sondern eine solche politische Rede, die sich von der eschatologischen Begründung ihrer Möglichkeiten her versteht. Im einen Fall wird sich dies eher ordnungs- und heilstheologisch ausprägen wie noch bei Luther, dessen Lehre von den zwei Regimenten nicht zuletzt schöpfungstheologisch zu verstehen ist. In der Folge ist sie dann am Maßstab der christologischen Reich-Gottes-Figur zu messen, welche insgesamt gerade nicht als sozial-ethische Revolution intendiert ist.²² Im anderen Fall kann es in der Diktion trinitarischer Prozessualität ausprägen sein, wie bei Jürgen Moltmann oder strikt kreuzestheologisch und „Jesu-logisch“, wie bei Dorothee Sölle, doch das ist eine Frage der Akzentuierung.²³ So wie, letztes Beispiel, Arnulf von Scheliha, der im Rekurs auf Kants religionsphilosophische Begründung der Hospitalität eine gelungene Kombination von schöpfungstheologischer – das Gastrecht auf Erden ist der gesamten Humanität gegeben – und christologisch-geleiteter Interpretation vorschlägt – die Nächstenliebe ist uns im Christentum nicht als beliebige Option zur Wahl gestellt, sondern christologisch vor- und damit aufgegeben.²⁴

Trotzdem, so sehr all diese Entwürfe einleuchten und zu Recht prominent vertreten werden, ist vor allem mit dem zweiten Motiv quer durch die Zeiten die große Frustration verbunden. Ist es nicht gerade das politische Leben, in dem sich am „Schon-Jetzt“

21 Vgl. Moltmann, Jürgen: *Theologie der Hoffnung. Werke. Bd. 1*, Gütersloh 2016; Sölle, Dorothee: *Das Fenster der Verwundbarkeit. Theologisch-politische Texte*, Stuttgart 1987; von Scheliha, Arnulf: *Protestantische Ethik des Politischen*, Tübingen 2013.

22 Vgl. Geyer, Hans-Georg: *Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie*, in: *Ders.: Andenken. Theologische Aufsätze*, hg. v. Hans Th. Goebel / Dietrich Korsch / Hartmut Ruddies / J. Seim, Tübingen 2003, 394–434.

23 Vgl. Moltmann, Jürgen: *Trinität und Reich Gottes. Werke. Bd. 4*, Gütersloh 2016; Sölle, Dorothee: *Gott denken. Einführung in die Theologie*, Stuttgart 1990.

24 von Scheliha, Arnulf, *Protestantische Ethik* (s. Anm. 21) und *Ders.: Migration in ethisch-religiöser Reflexion. Theologiegeschichtliche und ethische Erwägungen zu einem aktuellen Thema. Antrittsvorlesung an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster*, gehalten am 11.11.2015, in: *ZThK* 113 / 2016, 78–98.

des Reiches Gottes stets aufs Neue zweifeln lässt? So sehr, dass die Predigt des Reich-Gottes-Gedankens geradezu zur politischen Beschwörung und Mobilisierung *contra factum* zu verkommen scheint? Wo dies der Fall ist, läuft die Reich-Gottes-Predigt Gefahr ihre christologische Heilszusage zu verlieren und zu einer verkürzten Kreuzestheologie zu verkommen. Nicht, weil ihre Proponenten theologisch unklug oder gar ungebildet wären, sondern weil sich ihnen angesichts der Zeitläufte das Konkrete des „Schon-Jetzt“ ebenso zu verbergen scheint, wie es einst von den Jünger*innen berichtet wird: der erste Blick bleibt auch hier dominant, der zweite Blick auf das Konkrete steht aus. Gleichwohl getrieben von der Idee des Reich Gottes ist die Folge dann eine ins Höchstmaß gesteigerte anthropologische Motivationsrede, die das Reich Gottes in Abkürzung des eschatologischen Vorbehalts in die eigenen Hände zu nehmen gewillt ist. Wie dies in einer Mischung aus verzweifelter Verantwortlichkeit und geisterfüllter Hoffnung in ergreifender Weise zum Ausdruck gebracht werden kann, zeigt sich in besonderer Weise in den poetischen Schriften Dorothee Sölles. Ihren Texten ist zu entnehmen, wie sehr sie in der Antizipation des Reich Gottes gelebt und (überzeugend!) politisch gewirkt hat, wie sehr sie aus der Idee des in Jesus Christus bereits angebrochenen Reich Gottes ihre Kraft bezogen hat, und wie sehr ihr Blick dennoch am Gekreuzigten hängengeblieben ist. Die Rede vom Reich Gottes, das ist in diesen Entwürfen vor allem dies: Eine Problemanzeige.²⁵ Gleichwohl braucht es diese Problemanzeige, eben weil sich die Kraft der Reich-Gottes-Vorstellung nur in der intersubjektiven Sozialität bewähren kann.

Deshalb ist besonders wichtig, unser *drittes Motiv* nicht aus den Augen zu verlieren: *Das Reich Gottes ist bereits unter uns, aber es bleibt in allem kleinen und unscheinbar Konkreten ein eschatologisches Motiv: Erst am Tag des Menschensohns wird es zur Erfüllung kommen – und dann mit dem Motiv von radikaler Lebenspreisgabe und Hingabe verbunden sein.* Wird auf diese Weise der Deutungshorizont der Eschatologie aufgerufen, so ist damit trotz aller Dramatik in erster Linie eine Hoffnungsperspektive verbunden, denn es ist ja gerade dies, was uns am ersten und zweiten Motiv zur Verzweiflung treiben kann: Dass sich das Reich Gottes nicht zeigt, dass das mit dem Wachsen der Senfkörner und dem sonstigen Werden und Entstehen offensichtlich ewig dauern und dass das Leben *per se* von geradezu apokalyptischen Dynamiken bestimmt sein kann. Deshalb sehnen Menschen das Reich Gottes herbei, auf dass endlich Gerechtigkeit herrsche und die Erlösung Wirklichkeit werde. Allerdings: Zunächst steht nichts dergleichen in unserem Text, sondern mit dem dritten Motiv wird in der Perikope im Gegenteil eine Stimmung aufgerufen, die wir nach einer für Europa ungewöhnlich langen Friedensperiode gegenwärtig (zumindest im westeuropäischen Raum) nur zu gut kennen: Panikstimmung, Katastrophenstimmung, das Gefühl, diese Sozialität könnte kippen und diese Welt ins Chaos fallen. Umso wichtiger ist es, unter gegenwärtigen Bedingungen die bildhafte Rede vom Gericht theologisch nicht auszusparen, sondern sie

25 Ein Revival findet dies in der gegenwärtigen Kommentierung der politischen Großwetterlage. Vgl. exemplarisch *Giegold, Sven*: Widerspruch wird zur Pflicht. Seit Monaten hat sich die Flüchtlingspolitik in der EU radikal verschärft – wo bleibt der Protest?, in: *Zeitzeichen* 19 / 2018, 9, 29–31 und *Fleischmann, Christoph*: Auf der Höhe der Zeit. Warum Helmut Gollwitzers Art, Theologie zu betreiben, heute dringend gebraucht wird, in: *Zeitzeichen* 19 / 2018, 10, 49f.

erst recht zur Geltung zu bringen. Denn so bedrängend sie scheint, so elementar ist ihre Schutzfunktion: Zum einen gibt der in unserem Text aufgerufene Tag des Menschensohns all jenen Ängsten und subtilen Katastrophenstimmungen expliziten Ausdruck, vergegenständlicht sie in der Narration und stellt sie damit als eine nachvollziehbare Angst diskursiv zur Reflexion. Zum anderen nimmt die Rede vom Tag des Menschensohns die Vorstellung vom Gericht explizit aus dem Bereich der anthropologischen Sozialität heraus und verlagert es zurück in das Handeln Gottes. Die sozialpolitisch empfundene Angst soll nicht selbst umschlagen in die Wut richtender Realisierung, sondern sie darf sein, was sie ist – nämlich eine Angst, die mit ihrer handlungstheoretischen Weisheit an ein Ende gekommen ist. Es ist in dieser Deutung die Ordnung Gottes, die das letzte Wort hat, nicht der anthropologische Diskurs oder gar die buchstäbliche Handgreiflichkeit in der Sozialität.

Gleichzeitig ist das Bild des Gerichts keine erhebende Vorstellung, denn zur Angst wie zum Gericht gehört, dass einem der Ratschluss und Richterspruch eben auch genommen ist: Die Entscheidung, wie es ausgeht, liegt nicht bei uns. Dass der Menschensohn kommt wie ein Blitz, der das irdische Leben von Ewigkeit zu Ewigkeit in gleißendes Licht setzt, diese Vorstellung aus V.24 ist – angstvoll gelesen – eher nicht zur Beruhigung gedacht. Es ist deshalb nicht einfach, und zwar gerade angesichts der politischen Gegenwart nicht einfach, über das Gericht so zu predigen, dass man von der Angst und der Katastrophenstimmung bis zur positiven Botschaft von V.31–33 vordringt. Doch genau darauf käme es in der Predigt an: Den Übergang zu schaffen von dem ersten Motiv, dass das Reich Gottes in Jesu Wirksamkeit bereits da ist und sich mindestens auf den zweiten Blick sogar im Konkreten zeigt, so klein und unscheinbar es auch ist. Über das zweite Motiv der intersubjektiven Komplexität und der mit ihr verbundenen Offenheit gegenüber menschlicher Angst und aller Schwierigkeit, dieses Konkrete in unserem täglichen Leben identifizieren zu können. Hin zu dem dritten eschatologischen Motiv, dass das Eintreten des Reich Gottes all unsere Erwartungen übertrifft, weil es jeden menschlichen Alltag sprengt und in seinen Grundfesten erschüttert – und es ausgerechnet diese Erschütterung sein soll, in der das Leben endgültig bewahrt werden wird.

Christus predigen. Das Reich Gottes als Resonanzraum menschlicher Hoffnung

Für die Predigt ist es wichtig, sich auf die Zeitläufte zu beziehen. Predigt kann und soll sich daher der politischen Rede nicht enthalten. Dass sich unser Text aus Lk 17 in dieser Hinsicht lesen lässt, steht außer Zweifel. Wer ihn *in politischer Perspektive* zum Predigttext wählt, kann *das erste Motiv* als Ermutigung zum genauen Hinschauen auf das, was im Kleinen und Unscheinbaren an Gutem zu erfahren ist, thematisieren. In der Erinnerung an Jesu Verkündigung und Wirksamkeit geht es darum, sich gemeinsam mit der Gemeinde im zweiten (!) Blick zu üben. Dies ist in jeder Predigt sinnvoll und hilfreich, weil es christlichen Glauben und Alltag auf eine elementare, vollkommen unspektakuläre und deshalb immer realistisch mögliche Weise mit dem Leben verzahnt; Beispiele lassen sich zur Genüge anführen und müssen auch angeführt werden. Andernfalls bleibt die Deutungshoheit auf der Seite jener, die sich von Angst und Abgrenzung leiten lassen und dies ohne Rücksicht auf Verluste laut werden

lassen. Laut werden muss daher auch die andere Seite, damit es Gegenbilder gibt, um die Wirklichkeitswahrnehmung zu leiten. Umso mehr als das Motiv zur Ermutigung zum Handeln im Kleinen und Unscheinbaren dient, weil jeder einzelne Beitrag zählt, weil der Samariter Vorbild sein darf und weil Jesu eigenes Handeln uns ohnehin in die Nachfolge ruft. Die Akzentuierung des Kleinen und Unscheinbaren bewahrt auf diese Weise sowohl vor apolitischer Bequemlichkeit und politischer Verdrängung als auch vor einer Überforderung der individuellen Handlungsspielräume. Schon damit ist eine moralisierende Moralpredigt ausgeschlossen, und sie ist es umso mehr, wenn die christologische Zielperspektive klar macht, dass es nicht darum geht, es im Leben Jesus auf Augenhöhe gleich zu tun; sondern darum, seinen Ruf zu hören und unter menschlichen Bedingungen so gut als möglich umsetzen zu können.

Das zweite Motiv ergibt sich aus der Art, wie sich dieser Ruf umsetzen lässt und direkt auf gesellschaftspolitische Debatten bezogen werden kann. Freilich gilt für diese, dass Pfarrer*innen zwar grundsätzlich eine humanitäre Position zu beziehen, deren vielfältige Komplexitäten abzuwägen und diese vorzubringen haben (weil sich nichts anderes aus der Vergebungsbotschaft der jüdisch-christlichen Tradition ergeben kann), ihre Rede aber nicht im Stil des Parteiprogramms vorbringen dürfen. Sie sind und bleiben verantwortlich für die gesamte Gemeinde und haben diese als Gemeinschaft seelsorgerlich zu begleiten. Die politische Rede hat daher indirekt zu erfolgen, indem das humane Lebensproblem und dessen höchst unterschiedliche Wahrnehmungs- und Lösungsperspektiven aus der jüdisch-christlichen Tradition heraus thematisiert werden (z.B. Hinwendung zu Ausgegrenzten bei gleichzeitiger Angst vor Fremden, Eintreten für andere Menschen bei gleichzeitiger Sorge für das eigene Wohl, Verantwortung für die Schöpfung bei gleichzeitiger Nutzung der Ressourcen), ohne konkrete Handlungsanweisung im Hier und Jetzt zu geben (z.B. in diesem oder jenem Gebäude eine Flüchtlingsunterkunft zu errichten; dieses oder jenes Wahlprogramm zu unterstützen).

Damit kann mit *dem dritten Motiv* durchaus die Bewusstmachung für nationale bzw. kontinentale und globale Krisenszenarien einhergehen, weil Kirche eine gesellschaftspolitische Bildungsfunktion hat und es angesichts der Komplexität globaler Vernetzung häufig nicht leicht ist, die Konsequenzen des eigenen Handelns (z.B. der Kauf von Smartphones oder billiger Textilien) für die Weltgesellschaft abzuschätzen (z.B. der Abbau giftiger Metalle und / oder Kinderarbeit). Aber erneut gilt, dass auch das Bewusstmachen dieser Krisenszenarien informierend und analysierend, nicht moralisierend erfolgen darf. Denn während die moralische Urteilsbildung durch das Kennenlernen und Abwägen von sachlichen Argumenten geschärft wird, tritt im moralisierenden Statement das eigene, das Gegenüber abqualifizierende Urteil der Sprechenden an die Stelle des sachlichen Arguments. Schon aus argumentationslogischen Gründen verbindet sich dies in der Predigt daher mit dem oben genannten theologischen Motiv, das eigene Handeln nicht in das eigene, gar gewaltbereite Richten umschlagen zu lassen – eine Mahnung, die für den / die Prediger*in wie für die Gemeinde gilt. Stattdessen spiegelt sich im Verzicht auf das eigene Richten die Bereitschaft zur letztgültigen Hingabe an Gott und sein Urteil. Aus *Motiv eins* und *zwei* folgt für die politische Predigt, dass die intersubjektiv sensible Wahrnehmung der Gemeinschaft und ihre umsichtige politische Gestaltung (also weder Quietismus noch eigene Verstärkung von Krisenszenarien, z.B. durch hetzende Rede) im Kleinen wie in globalpolitischer Verantwortung

einmündet in das ebenfalls gemeinsame Antizipieren des Gerichts durch niemand anders denn durch Gott selbst. Mit dieser Hingabe allerdings schließt sich der Kreis von *Motiv drei* zurück zu *Motiv eins*, denn es ist genau diese antizipierte Hingabe, die in ihrer präsentischen Eschatologie Menschen befähigt, das Reich Gottes in Jesu Wirkbarkeit und in deren Konsequenz für das Kleine und Unscheinbare wahrzunehmen. Nun ist die Perikope allerdings, wie so viele Texte der Schrift, klug genug konzipiert, um sich über das Politische hinaus ebenso *in der Perspektive elementar-existentieller Lebenserfahrungen* von Menschen lesen zu lassen – und dies ist für die Predigt in politischer Perspektive ebenso basal wie für jede sonstige Predigtperspektive. Das gilt vor allem dann, wenn wir die Predigt im spezifisch reformatorischen Sinn betrachten, und d.h. als eine Rede, die sich mit *dem ersten Motiv* strikt von Gottes Gnadenhandeln in Jesus Christus her versteht. Um es knapp mit Reinhard Schwarz auf den Punkt zu bringen:

„Über das Spezifikum der christlichen Religion gibt Luther mit mehreren korrelativen Begriffen Auskunft. Auszugehen ist am besten von den beiden Größen ‚Christus allein‘ (solus Christus) und ‚der Glaube allein‘ (sola fides). In ihre Korrelation ist eingeschlossen ‚die Gnade allein‘ (sola gratia) als Ausdruck für das Heil, das in Gottes freier Zuwendung begründet ist und ohne Rücksicht auf Verdienst und Würdigkeit erfahren wird.“²⁶

So weit so gut, aber Schwarz benennt sogleich das in lebenspraktischer Hinsicht entscheidende Problem, das mit dieser dogmatischen Vorgabe verbunden ist: „Weil das Gnadenprinzip, für sich genommen, offen läßt, wie die Gnade erfahren wird“, deshalb sei Luthers Christentumsverständnis mit der nötigen Eindeutigkeit nur „bestimmt durch die Korrelation von Jesus Christus und dem Glauben, beide in engster Beziehung und nicht bloß in Addition. Was sie zusammenschließt, ist das Evangelium. Das Evangelium ist Evangelium des Jesus Christus und der Glaube ist Christusglaube im Vertrauen auf das Evangelium.“²⁷

Entscheidend ist dabei, dass Luther nie nur über die Person Jesu als eine Gestalt der Vergangenheit gepredigt hat, sondern als gegenwärtig erfahrbar im Evangelium. Gerade wenn es um anthropologisch elementare, individuell existenziell bedrohliche Krisensituationen geht, dann ist Christus nicht auf sein Leid am Kreuz zu reduzieren. Sondern es gilt Christus zu erkennen als den gegenwärtig tragenden Grund des Heils, relevant für das heutige eigene Leben: sowohl in der Glaubenspräsenz als auch als kritischer Maßstab eigenen Glaubens, und zwar gerade da und dort, wo ein Mensch selbst nur noch vor dem Scherbenhaufen des eigenen Lebens und damit des Kreuzes zu stehen meint. Luther kann dies an ganz unterschiedlichen, disparaten, aber stets lebenspraktisch einfachen Beispielen verdeutlichen und dabei gleichsam *en passant* die für den christlichen Glauben relevanten *basics* zur Sprache bringen. Die erste und für ihn immer entscheidende Vollzugsgestalt ist das Vertrauen, in dem sich *das erste* und *das zweite Motiv* zusammenschließen. Im *Kleinen Unterricht in den Evangelien*

26 Schwarz, Reinhard: Martin Luther – Lehrer der christlichen Religion, Tübingen 2015, 75.

27 Ebd. (s. Anm. 26).

wählt er mit Jes 9,5 ein Beispiel, das uns in so unterschiedlichen Beispielfeldern wie der politisch-medialen Flüchtlingsdebatte, im Blick auf prekäre Sozialverhältnisse, oder im Wissen um die schwere gesundheitliche Beeinträchtigung eines Kindes oft und sehr konkret vor Augen stehen kann.²⁸ Den Glauben als ein Vertrauen zu nehmen, kann hier das Vertrauen auf Gottes Menschwerdung meinen, d.h. auf Gottes Eingang in das ungeschützte Leben, das uns zur Achtsamkeit gegeben ist. Das zweite, ebenso basale Element, ist aufs Engste an den fiducialen Glauben gebunden bzw. nur von ihm her zu verstehen: Es ist die Annahme des Evangeliums als Gabe Gottes, d.h. als das Heil, das uns von Gott gegeben ist, von dem wir uns angesprochen fühlen und aus dem deshalb unsere Lebensorientierung an Christus erwächst:

„[Zwar heißt es in 1 Petr 4,1: Weil Christus gelitten hat, so sollen auch wir uns wappnen mit demselben Sinn.] Aber das ist das Geringste vom Evangelium, von dem es auch noch nicht ‚Evangelium‘ heißen kann, denn damit ist Christus nicht mehr nütze als ein anderer Heiliger. Sein Leben bleibt bei ihm und hilft dir noch nichts.“²⁹

Was Luther in diesem Text gelingt, ist die überaus eindrückliche Verknüpfung zwischen der Hinwendung zu einem Kind als dem schwächsten und der Sozialität besonders ausgelieferten Mitglied der Gesellschaft und der Inkarnation Gottes in Jesus Christus auf elementarer emotionaler Ebene. Lässt sich die Bedürftigkeit anthropologischer Sozialität grundlegender ausdrücken als hier?

Für die Predigt erschließt sich aus dieser elementaren Anthropologie *das dritte Motiv* der eschatologischen Orientierung an Jesus Christus im Sinne von Joh 14,6 „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“:

„Und ich [...] pflege diese Sache mir so einzuprägen, als sei es keine Qualität in meinem Herzen, die Glaube oder Liebe genannt werden könne, vielmehr setze ich an deren Stelle Jesus Christus und sage: ‚Das ist meine Gerechtigkeit; er ist die Qualität‘ oder, wie man sagt, ‚er ist meine wesenhafte Gerechtigkeit; damit ich mich auf diese Weise frei mache vom Blick auf das Gesetz und die Werke, ja auch vom Blick auf Christus als einem Gegenüber, der als Lehrer oder Geber verstanden wird. Vielmehr will ich, daß er selbst in Person für mich Gabe oder Lehre sei, damit ich in ihm alles habe. So sagt er [Joh 14,6]: ‚Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; er sagt nicht: ‚ich zeige dir den Weg, die Wahrheit, das Leben‘ als ob er diese Dinge in mir von außen her bewirke. Er muss in mir sein, bleiben, leben, reden.“³⁰

Diese Forderung Luthers, dass die Predigt in jedem Fall Christus so zur Sprache bringen soll, dass er „in mir ist, bleibt, lebt und redet“ ist bis heute von höchster Relevanz.

28 „Davon sagt Jes 9,5: ‚Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben.‘ Ist er uns gegeben, so muss er unser sein, so müssen wir uns auch seiner annehmen als des unseren.“ (Luther, Martin: Kleiner Unterricht in den Evangelien, WA 10 I 1, 11.12).

29 Ebd. (s. Anm. 28).

30 Luther, Martin: Brief Luthers an Johannes Brenz, 12.5.1531, Nr. 1818 WA.B 6, 100, 49–101, 58.

Erreicht wird diese Nähe immer dann, wenn es uns gelingt, die Botschaft des Evangeliums *in der Abfolge aller drei Motive* in den Resonanzraum menschlicher Erfahrung zu setzen – sei es in stärkendem Zuspruch, sei es in kritischer Konfrontation oder am besten in beidem, weil sich nur aus ihrer Verknüpfung mögliche Hoffnungsperspektiven erschließen. Das gelingt überall dort, wo nicht nur die Lebensumstände in einer präzisen Weise in Text und Predigt analytisch gespiegelt werden, sondern wo die mit diesen Lebensumständen einhergehende emotionale Verfasstheit zum Ausdruck kommen darf. Es würde die Sonntage überlasten, wenn man hierfür jeweils die Bandbreite menschlicher Gemütszustände in Anspruch nehmen sollte. Aber in den besonders herausragenden Einzelfällen gelingt solch eine Predigt dann, wenn sowohl die Verzweiflung über das Leben zum Ausdruck kommen darf, als auch das Vertrauen darauf, dass sich in der radikalen Hingabe am Ende nichts weniger als ewiges Leben zeigen wird. Zu den eindrucklichsten Beispielen solch einer Predigt, genauer: solch eines Sermons, zählen z.B. Luthers *Sermon von der Bereitung zum Sterben* oder die *Kriegspredigten* von Paul Althaus zwischen 1914 und 1918.³¹ In beiden Fällen spiegeln die in den Predigten thematisierten Lebenserfahrungen eine existentiell höchst bedrohliche Erfahrung, die sich mit der Bildwelt unseres Textes in Lk 17 verbinden lässt, nur dass dessen kosmologische Botschaft nun in die höchst individuelle Konfrontation mit dem Tag des Menschensohns übertragen wird. Ungeachtet der Differenzen der Zeitläufte und der Wirklichkeitswahrnehmung lässt sich aus diesen Texten bis heute vor allem dies lernen: Wer sich in solch elementarer Weise mit Krankheit, Gewalt und Tod konfrontiert sieht, den mag die Vorstellung des Gerichts Gottes schon wie ein Blitz treffen, der „von Ewigkeit zu Ewigkeit“ reicht. Auch steht einem in diesem Fall mit einiger Wahrscheinlichkeit die von Wolter aufgerufene Plerophorie vor Augen, jene Totalität, die das gesamte Leben erschüttert. Die Konfrontation mit der potentiell zu erwartenden oder vielleicht bereits verspürten Nähe Gottes, der Übergang ins Jenseits, ist von einer Dringlichkeit, die sich ohne weiteres mit den Szenarien unserer Verse 26–30 vergleichen lässt. Und nur dann, wenn es einem Menschen in dieser angstbesetzten und unausweichlichen Dringlichkeit gelingt, sich das Bild Jesu Christi lebendig vor Augen zu stellen, sich das Wort vom Heil selbst sagen zu lassen – dann und nur dann ist die Konfrontation mit dem Ende des Lebens als Konfrontation mit dem Leben selbst zu verstehen: nur dann zeigt sich im Verlust aller bisherigen Lebensroutine das Leben in seiner wahren Eigentlichkeit. Und nur dann werden die V.30–33 ihre tröstende Resonanz entfalten, gerade weil sie das erfahrene Lebenschaos in sich laut werden lassen. Nur dann vermag sich die Vorstellung des Reich Gottes von der Problemanzeige in einen Sehnsuchtsbegriff zu verwandeln.

Noch einmal – solch eine Predigt kann nicht an jedem Sonntag gehalten werden; das würde Prediger*in wie Gemeinde überfordern und würde der thematisierten Ausnahmesituation gerade nicht gerecht. Aber wenn es uns gelänge, das an der Ausnahmesituation

31 *Luther, Martin*: Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben, in: WA 2, (680) 685–697; *Althaus, Paul*: Kommt, laßt uns anbeten! Acht Kriegspredigten in Russisch-Polen, Berlin 1915; *Ders.*: Wie sollen wir den Männern predigen? Kriegslehren für unsere Wortverkündigung, in: NKZ 29 / 1918, 603–637. Vgl. die soeben fertiggestellte Dissertation von *Ugi, Dorothea*: Den Tod vor Augen: Systematisch-theologische Blicke auf thanatologische Entwürfe, Leipzig 2020 (= MThSt 135).

tuation zu Verstehende auch für den zweiten (!) Blick auf das Kleine und Konkrete des Alltäglichen zu lernen, dann wäre für die Predigt vom Reich Gottes viel gewonnen. Und wenn es uns darüber hinaus gelänge, die aus solcher Predigt zu gewinnende Nachdrücklichkeit und Eindringlichkeit der Christusrede auch für unsere sonstige Predigt von Christus zur Sprache zu bringen, dann wäre sie der Idealfall der Moderne und einer ihrer Resonanzräume menschlicher Hoffnung.

Was ist unsere Hoffnung und was ist unsere Angst?

Jesu Botschaft vom Reich Gottes im Spannungsfeld von Machbarkeit und Unverfügbarkeit

GERALD KRETZSCHMAR

Bei aller Unterschiedlichkeit weisen viele neuere homiletische Konzepte eine Gemeinsamkeit auf: Wenn es um die Frage geht, wie sich ein homiletischer Prozess realistisch gestalten soll, findet sich oftmals die Empfehlung, den homiletischen Prozess als ein mehrfaches Abschreiten zwischen biblischem Text und der Hörersituation anzulegen. Ernst Lange hat dieses Vorgehen schon Ende der 60er Jahre vorgeschlagen.¹ In jüngerer Zeit beschreiben Homiletiker dieses Abschreiten gerne mit dem Bild des Flanierens.² Dahinter steht die Überlegung, den Weg zur Predigt nicht linear im Sinne einer festgelegten Schrittabfolge anzulegen, an deren Ende die fertige Predigt stünde. Vielmehr, so die Idee, macht man sich beim homiletischen Arbeiten auf einen Weg, der sich verzweigt: Mal geht es ein Stück dahin, mal ein Stück dorthin; ich entdecke hier etwas und dort etwas; irgendwann halte ich inne, ordne meine Fundstücke, versuche, sie in eine Struktur zu legen, und komme an den Punkt zu sagen: So kann es gehen! Das gibt die Predigt!

Auf einen solchen Weg des Flanierens begeben sich die folgenden Ausführungen auch im Zusammenhang mit der „Christuspredigt in der Moderne“ über die Perikope Lk 17,20–30.³

- 1 „Irgendwo im Vorgang des mehrfachen Abschreitens dieses Zirkels zwischen Tradition und Situation kommt es zum Predigteinfall.“ (Lange, Ernst: Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit, in: *Ders.: Predigen als Beruf. Aufsätze*, hg. von Rüdiger Schloz, München 1982, 34). Aber, dieser Hinweis ist Lange wichtig, der Predigteinfall ist kein Offenbarungseignis, sondern Ergebnis des methodisch strukturierten Abschreitens des homiletischen Verstehenszirkels (vgl. ebd.).
- 2 Vgl. z.B. Nicol, Martin / Deeg, Alexander: Einander ins Bild setzen, in: *Lars Charbonnier / Konrad Merzyn / Peter Meyer* (Hg.): *Homiletik. Aktuelle Konzepte und ihre Umsetzung*, Göttingen 2012, 72f.; Grözingen, Albrecht: Mit den Sinnen sprechen, in: ebd., 153–156; umfassend zur praktisch-theologischen Metapher des Flanierens und des Flaneurs vgl. Plüss, David / Walther, Tabitha / Portmann, Adrian (Hg.): *Im Auge des Flaneurs. Fundstücke zur religiösen Lebenskunst. Festschrift für Albrecht Grözingen*, Zürich 2009. Dabei gleicht die Predigerin oder der Prediger einem flanierenden Künstler bzw. einer flanierenden Künstlerin, die wachen Augen durch den Alltag geht und sich dabei für die künstlerische Arbeit Inspirationen und Anregungen holt. Der Weg eines solchen Flanierens führt über ganz unterschiedliche Orte und Gelegenheiten: Ins Theater, ins Kino, durch gute Bücher, aber auch in die Natur, zu ganz unterschiedlichen Menschen, in Gespräche mit ihnen, durch die Nachrichten im Radio, im Fernsehen, durch das Internet, und so weiter.
- 3 Auch wenn das Bild des Flanierens wenig methodisch kontrolliert wirken mag, möchte ich die These in den Raum stellen, dass es sich dabei völlig zu Recht um den state of the art in der Homiletik handelt, weil dahinter dann doch eine reflektierte wissenschaftlichen Methode steht, die deutlich ertragreicher und leistungsstärker ist, als lineare Wegmodelle der Vergangenheit, die sich zum Beispiel an der Idee der sogenannten Predigtwoche orientierten (vgl. zum Beispiel Möller, Christian: *Einführung in die Praktische Theologie*, Tübingen / Basel 2004, 144–148).

1. Der Startpunkt: Die durch den Prediger individuell gewendete Hörsituation

Ausgangspunkt der Arbeit an einer Predigt ist genau genommen nicht der Blick auf den biblischen Text, der der Predigt zugrunde liegt. Es ist vielmehr die Situation der Hörerinnen und Hörer. Diese wird zunächst durch die Predigerin bzw. den Prediger repräsentiert. Das ist zwar ein individueller Zugang, dieser steht jedoch in einem übergeordneten sozialen Kontext. Die homiletische Großwetterlage (Ernst Lange), spezifische Aspekte der Situation im Nahkontext vor Ort und natürlich die individuelle Lebenssituation bestimmen die Hörsituation, für die die Predigerin oder der Prediger als Teil einer sozialen Struktur steht. Das Erstarken des Rechtspopulismus, die Frage nach der Integration von Zuwanderern, das Phänomen Donald Trump, Terrorangst, Angst vor Altersarmut, zunehmender ökonomischer Druck, alltäglicher Leistungsdruck, Sorgen und Freuden im persönlichen Bereich – all dies sind Themen, die gegenwärtig das Leben der Menschen bestimmen und damit auch den Blick des Menschen, der sich mit der Arbeit an einer Predigt über Jesus Christus befasst.

2. Flanieren durch den Text – ein spielerischer Zugang

Aus dieser Situation heraus trete ich in ein Gespräch mit dem biblischen Text ein. Andreas Horn hat eine Fülle konkreter Vorschläge unterbreitet, wie das gelingen kann: einen biblischen Text zum Gesprächspartner zu machen.⁴ Die Basis seiner Vorschläge bildet die Idee, die Predigtvorbereitung als Spiel zu begreifen.⁵ Konkret reichen die Vorschläge zum Beispiel von der Idee, einen Text aus wechselnden Perspektiven zu erzählen, bis hin zur Wiedergabe des Textes in einem anderen Genre wie zum Beispiel als Brief oder als Theaterstück.

Angeregt von diesen Ideen zerlege ich den Text Lk 17,20–30 in verschiedene Textteile. Als erster Teil sticht das Gespräch mit den Pharisäern in den Versen 20 und 21 ins Auge: Die Frage der Pharisäer, wann denn das Reich Gottes komme, und Jesu Antwort.

4 Vgl. Horn, Andreas: Der Text und sein Prediger. Hoffentlich entlastende Bemerkungen zu einer Phase der Predigtvorbereitung, in: Wilfried Engemann / Frank M. Lütze (Hg.): Grundfrage der Predigt. Ein Studienbuch, Leipzig 2009, 141–150.

5 Andreas Horn nennt vier Charakteristika, die das Spiel kennzeichnen und die sich seines Erachtens gut auf das Feld der Predigtvorbereitung übertragen lassen. *Erstens* sei das Spiel zweckfrei, aber sinnvoll. Das Spiel berge „die Kraft der Verwandlung hin zum Lebendigen“ (ebd. 147 [s. Anm. 4]). Diese Verlebendigung ist der Sinn eines jeden Spiels. Wo Lethargie und Langeweile herrschen, ist plötzlich etwas los, wenn gespielt wird. Und sei es nur irgendein Quatsch. In dieser Logik plädiert Andreas Horn für Textspiele. Sie wirkten einer allzu starken Zweckorientierung des Umgangs mit biblischen Texten entgegen. *Zweitens* ermögliche ein spielerischer Umgang mit biblischen Texten eine „antiautoritäre“ (ebd.) Auslegung. Das Spiel mit Texten setze autoritäre Rollenverteilungen außer Kraft. *Drittens* werde ein biblischer Text aus spielerischer Perspektive betrachtet eine „Welt für sich“ (147f.). Die Spielelemente bewegten sich unabhängig von ihren üblichen und geschichtlichen Verwendungszusammenhängen. Schließlich wecke – *viertens* – ein spielerischer Umgang mit biblischen Texten einen Sinn für die Oberfläche und bringe unter Umständen Sinn durch Zufall hervor. Im Text kommen Sprachbausteine zum Vorschein, deren Sinnrepräsentation nicht von vornherein festliegt, sondern variierend durchgespielt werden können (vgl. 148).

Ein zweiter Textteil ist das Gespräch mit den Jüngern – die Verse 22–30. Hier kann man gut eine Untergliederung vornehmen: Die Verse 22 bis 25 als eine Art mahnende Belehrung der Jünger und die Verse 26 bis 30 als Konkretion dieser Belehrung.

Die so untergliederten Textpassagen wirken sehr statisch. Sie lassen das Bild entstehen, als laufe Jesus von Station zu Station. Station 1: Die Pharisäer fragen Jesus, er wirft ihnen eine knappe Antwort hin. Station 2: Jesus wendet sich den Jüngern zu. Ungefragt belehrt er sie über die Thematik der letzten Tage.

Um Dynamik in diese Szene hineinzubringen, stelle ich mir das Ganze – spielerisch – als Szene eines Theaterstücks vor. Ich sehe jetzt die Gruppen, mit denen Jesus interagiert, vor mir. Ich sehe, wie die Pharisäer Jesus ansprechen: „Du, sag’ mal, wann kommt das Reich Gottes?“ Vielleicht grinsen sich die umstehenden Pharisäer gegenseitig an, während einer von ihnen Jesus die Frage stellt. Vielleicht nehmen sie ihn besonders scharf, erwartungsvoll und eindringlich in den Blick: „Komm’ sag schon! Los, mach’!“ Jesus hält ihren Blicken stand, wartet, denkt sich: „So leicht kriegt ihr mich nicht!“ Und sagt dann: „Das Reich Gottes ist mitten unter euch.“ Die Pharisäer schauen sich an. Der eine überrascht, der andere ratlos, wieder einer nachdenklich, noch ein anderer abschätzig. „Was heißt das schon wieder?“, „Wie bitte?“, „Hm, da könnte was dran sein!“ und „Das ist doch immer dasselbe mit dem Typ, der redet einfach nur Unfug!“ So stelle ich mir die Gedanken vor, die unter den Pharisäern nun im Raum stehen.

Jesus lässt sie so stehen. Aus ein paar Metern Entfernung haben die Jünger das Ganze verfolgt. Jesus läuft zielstrebig auf seine Freunde zu und ist mit seinen Gedanken noch ganz bei dem Wortwechsel mit den Pharisäern. Mit denen will er aber nicht weiter reden. Vielleicht denkt er über die Pharisäer ganz ähnlich wie sie über ihn: „Denen fällt auch nichts Neues ein, immer dieselben Fragen. Sollen sie halt mal nachdenken.“ Aber zur Sache hat Jesus schon noch etwas zu sagen. Und das muss jetzt gleich raus, darum sagt er es, ohne gebeten zu werden, den Jüngern. „Hört mal zu, mit dem Reich Gottes, mit dem Tag des Menschensohns, das müsst ihr wissen, da ist es so...“

Ich breche die fiktive Theaterszene hier ab. Der Versuch, die Perikope spielerisch szenisch zu verflüssigen, führt mich zu einer Beobachtung, die ich homiletisch weiter vertiefen möchte: In der Perikope sagt Jesus etwas, um gleichzeitig Vieles nicht zu sagen. Wenn ich mir den Text noch einmal szenisch vorstelle, sehe ich sowohl unter den Pharisäern als auch unter den Jüngern etliche, die gerne in ein Gespräch mit Jesus eingestiegen wären und weiter gefragt hätten: „Das Reich Gottes mitten unter uns? Kannst Du dazu bitte noch ein bisschen mehr sagen?“ Oder: „Verrate uns doch, wann dieser Tag des Menschensohnes ist! Und wo sollen wir dann nicht hingehen? Was meinst Du mit ‚nicht da hin‘ und ‚nicht hier hin‘?“

Der Predigttext verschweigt etwas, wird nicht bestimmt – und das an mehreren Stellen. Legt der Text eine Predigt über den für den menschlichen Verstand unerforschlichen Willen Gottes nahe?

3. Aus der Not eine Tugend machen – die Einrichtung des Textes homiletisch nutzen

Es ist das Verdienst Wilfried Engemanns, auf die homiletische Bedeutung unspezifischer Textstellen hingewiesen zu haben. Er spricht in diesem Zusammenhang von

Unbestimmtheitsstellen und Leerstellen.⁶ An solchen Stellen komme nicht nur das in den Blick, was explizit da stehe, sondern genauso das, was unpräzise, mehrdeutig, unbestimmt oder auch gar nicht gesagt werde. Der Autor des biblischen Textes habe seinen Text eingerichtet, und zwar sowohl mit dem, was explizit ausgesprochen wird, als auch mit dem, was vage oder auch gar nicht gesagt wird. Die Zielperspektive, die Wilfried Engemann mit seinem Vorschlag vor Augen hat, Leer- und Unbestimmtheitsstellen genauer zu betrachten, ist die Kooperation zwischen dem lesenden Prediger und dem Text, als deren Resultat sowohl das vom Text Gesagte, als auch das von ihm unbestimmt oder gar nicht Gesagte wahrgenommen wird. Auf diese Weise könnten ‚Textintention‘ und ‚Lesererwartung‘ so zusammenkommen, dass sich ein Sinn einstelle, „der weder schon im Text nachgelesen noch vom Prediger schnurstracks in ihn eingezeichnet werden kann.“⁷ Es kämen Bedeutungen zum Vorschein, die sowohl auf den Text, als auch auf die Initiative der Leserinnen und Leser zurückzuführen seien.⁸ Im Rahmen einer solchen Erschließung des Textes werde, so Engemann, die „sinnbildende Interpretationsleistung des Auslegers erbracht, indem der Interpret das vom Text notwendigerweise (!) Verschwiegene in eigenen Worten zur Sprache bringt.“⁹

Aus dieser Perspektive betrachtet ist all das, was Lukas in der hier betrachteten Perikope verschweigt oder im Vagen hält, nicht als für die Predigt kontraproduktiv zu betrachten. Im Gegenteil: In dem Verschwiegenen und vage Gelassenen sind im Text für die Leserin oder den Leser vorbereitete Enklaven zu sehen, die er oder sie bewohnen kann, „mit eigenen Fragen und Erwartungen im Gepäck.“¹⁰ Wolfgang Iser aufgreifend hebt Engemann hervor, dass diese Enklaven bzw. Leerstellen als zentrale Umschalt-elemente der Interaktion zu bewerten seien. Sie regulierten die Vorstellungstätigkeit der Leserin bzw. des Lesers, der oder die jedoch zu den Bedingungen des Textes in Anspruch genommen würde.¹¹

Daher folgt jetzt der Blick auf die Unbestimmtheits- und Leerstellen der Perikope.

4. Ausgewählte Unbestimmtheits- und Leerstellen – Kooperationsangebote des Textes

4.1. „Das Reich Gottes ist mitten unter euch“ (Vers 21b)

„Denn sehet, das Reich Gottes ist mitten unter euch.“ Diese Aussage zieht sofort Rückfragen nach sich: „Mitten unter euch!? – was soll das heißen? Ist Jesus gemeint? Ist ein Ort gemeint? Ist das Innere der Gesprächspartner gemeint? Ihre Seele?“ Der Vers verwickelt Leserinnen und Leser ins Fragen. Wolfgang Wiefel geht davon aus, dass Lukas hier wohl nicht ohne Absicht ἐν τῷ ὑμῶν ἐστὶν formuliert, statt des bei ihm viel häufiger anzutreffenden ἐν μεσῶ. Klar ist damit auf jeden Fall, dass das Reich Gottes

6 Vgl. Engemann, Wilfried: Einführung in die Homiletik, Tübingen / Basel 2011, 128–133.

7 Ebd. 129 (s. Anm. 6).

8 Ebd. 129f. (s. Anm. 6). Vgl. dazu weiter Weimar, Klaus: Enzyklopädie der Literaturwissenschaft, Tübingen / Basel 1993, 170–177.

9 Engemann: Einführung, 131 (s. Anm. 6).

10 Ebd. 132 (s. Anm. 6).

11 Vgl. ebd. u. Iser, Wolfgang: Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München 1994, 266.

ebensowenig an einen Termin wie an einen Ort gebunden wird.¹² Klar ist aber auch, dass an dieser Stelle ein Signal an die Leserinnen und Leser geschickt werden sollte.

Was ist mit ἐντὸς gemeint? Wiefel kommt zu dem Ergebnis, ἐντὸς ὑμῶν stehe für „im Verfügungsbereich von.“¹³ Hans Klein votiert ähnlich. ἐντὸς ὑμῶν sei im Sinne von „euch zum Packen nahe“ oder „euch greifbar“ gemeint, nicht jedoch als innerer Vorgang oder gar so, dass das Gottesreich in Jesus verkörpert sei.¹⁴ François Bovon formuliert noch einmal anders, aber in der Zielrichtung wohl ähnlich wie Wiefel und Klein, folgendermaßen: „Denn es verhält sich so, dass das Reich Gott in dem Raum ist, der der Eure ist.“¹⁵

Für die Predigt über die Perikope scheint es mir reizvoll zu sein, neben den exegetisch-fachwissenschaftlichen Lesarten auch die Übersetzungs- und Verständnisvarianten zu berücksichtigen, die wirkungsgeschichtlich für das Verständnis des Textes bedeutsam waren.¹⁶ So wurde das präpositionale Adverb ἐντὸς im Sinne von intra, also innerhalb im Menschen, übersetzt oder auch im Sinne von inter, d.h. unter euch, z.B. in der Kirche. Schließlich stand auch immer wieder eine Übersetzungsvariante mit ethischer Zielrichtung im Blick, im Sinne von „zur Verfügung von“, „in euren Händen“, „in eurer Gewalt“. Die Unbestimmtheitsstelle in Vers 21b könnte in der Predigt dazu genutzt werden, hypothetisch jeweils die Frage durchzuspielen, wie es wäre, wenn das Reich Gottes zum Beispiel in meinem Inneren verortet wäre, oder in der Kirche als Gruppe oder es eben in meinen Händen läge und ich gefordert bin, an ihm mitzuarbeiten.

4.2. „Und sie werden zu euch sagen: Siehe, da!, oder: Siehe, hier!“ (Vers 23a)

Bei den Formulierungen „da“ und „hier“ kann man gut von Leerstellen sprechen. Was soll das heißen: „da, hier“? Exegetisch spricht einiges dafür, dass in anderen Quellen durchaus konkretisiert wurde, was mit „da“ und „hier“ gemeint ist. Versuche, die Logienquelle zu rekonstruieren, legen nahe, dass mit „da“ und „hier“ ganz konkret die Wüste und „innere Räume“ gemeint gewesen sein könnten. Rudolf Laufen rekonstruiert den entsprechenden Vers der Logienquelle: „Seht, er ist in der Wüste – geht nicht hinaus! Seht, er ist in den inneren Räumen – folgt ihm nicht dorthin!“¹⁷ Sowohl in der Logienquelle, als auch bei Markus (Mk 13,21–23), wie auch in der vorliegenden Perikope bei Lukas richtet sich die Mahnung gegen falsche Propheten. In Bezug auf die Perikope bei Lukas ist interessant, dass er unter Umständen die Konkretionen der Logienquelle kannte, diese aber absichtlich gestrichen und so eine Leerstelle eingerichtet hat. Für die Predigt möchte ich diese Leerstelle so fruchtbar machen, dass ich über Optionen nachdenke, wo Menschen hingehen und suchen könnten, um den Menschensohn zu sehen. Die von Lukas geschaffene Leerstelle bietet Raum für Aktualisierungen. Wo würden Menschen heute suchen und hoffen, den Menschensohn respektive das Reich

12 Vgl. Wiefel, Wolfgang: Das Evangelium nach Lukas, Berlin 1988 (= ThHK III), 308f.

13 Vgl. ebd. 309 (s. Anm. 12).

14 Vgl. Klein, Hans: Das Lukasevangelium, Göttingen 2006 (= KeK I / 3), 570f.

15 Bovon, François: Das Evangelium nach Lukas, Neukirchen 2001 (= EKK III / 3), 160.

16 Vgl. ebd. 180f. (s. Anm. 15).

17 Laufen, Rudolf: Die Doppel-Überlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums, Bonn 1980, 363.

Gottes vorzufinden? Die Konkretionen aus der Logienquelle kann man für ein Brainstorming zur Beantwortung dieser Fragen durchaus fruchtbar machen: Wofür steht das Bild der Wüste heute? Wofür steht das Bild der inneren Räume heute?

4.3. „[...] sie heirateten, sie ließen sich heiraten [...], sie kauften, sie verkauften, sie pflanzten, sie bauten“ (Verse 27f.)

Die Verse 27 und 28 betrachte ich wieder als Unbestimmtheitsstellen. Die Verse 26 bis 30 können als eine Art Konkretion dafür verstanden werden, wie das Leben angesichts des Wissens darum aussehen kann, dass der Tag des Menschensohnes kommen wird, bei gleichzeitiger Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit und Vorhersehbarkeit dieses Tages. Die Verse sind ein Plädoyer dafür, den Alltag ganz normal fortzusetzen. Als Unbestimmtheitsstellen verstehe ich die Verse, weil sie pars pro toto Aktivitäten benennen, die exemplarisch und im übertragenen Sinn für bestimmte Lebensbereiche und Dimensionen des menschlichen Miteinanders stehen: Vers 27 fokussiert das soziale Miteinander, Vers 28 den Bereich der Ökonomie. Klar bestimmt wird durch den Text jedoch die Art und Weise, wie das soziale und ökonomische Leben ausgerichtet sein sollte. Das geschieht durch den narrativen Kontext der Unbestimmtheitsstellen: Die Sintflutgeschichte und die Geschichte des Untergangs von Sodom und Gomorra. Diese Kontextualisierung unterstreicht, dass zu Zeiten Noahs und Lots weder das soziale noch das ökonomische Leben den Weisungen Gottes entsprach.

Homiletisch kann die Unbestimmtheit dieser Verse fruchtbar gemacht werden, indem man sie als Impuls versteht, über Formen des sozialen und des ökonomischen Lebens nachzudenken, die den Maßstäben christlicher Ethik Rechnung tragen – und das im Rahmen der alltäglichen Lebensvollzüge.

5. Zwischenbilanz

Ich begreife die Perikope Lk 17,20–30 als eine Einheit. Den Ausgangspunkt dieser Textpassage bildet die Frage: „Wann kommt das Reich Gottes?“ Der Text entfaltet darauf eine Antwort, die mehrere Facetten anspricht und als Konstruktionsprinzip eine eschatologische Spannung aufweist: Das Reich Gottes ist beides – jetzt schon da *und* noch nicht da. Dabei, den Text als Einheit zu verstehen, hilft mir die szenische Vorstellung des Textes. Die vermeintliche Uneinheitlichkeit, dass zunächst vom Reich Gottes und später vom Tag des Menschensohnes gesprochen wird, löst sich in der szenischen Vorstellung auf. Der Sachverhalt, um den es hier geht, lässt sich über die Rede vom Reich Gottes genauso kommunizieren wie über die Rede vom Tag des Menschensohnes. Die Antwort, die der Text auf die Frage gibt, wann denn das Reich Gottes komme, sieht so aus:

1. Der Tag des Menschensohnes wird sicher kommen. Aber es ist sinnlos, dieses Geschehen terminlich oder lokal greifen zu wollen.
2. Gleichzeitig wirkt der Tag des Menschensohnes schon in die Gegenwart.
3. Für das Leben der Adressaten des Textes hat der Zustand des gleichzeitigen Nicht und Jetzt-schon Konsequenzen. Auf eine spezifische Weise ist das Reich Got-

tes schon da: In mir selbst, in meiner sozialen Bezugsgruppe, in meiner Verfügbarkeit.

4. Der Alltag, das Miteinander in sozialen und ökonomischen Bezügen ist die Sphäre, in der das Reich Gottes präsent ist.
5. Gleichzeitig gilt: Zur Vollendung wird das Reich Gottes an einem Tag auf eine Weise kommen, die sich menschlicher Verfügbarkeit komplett entzieht.

6. Wirkungsgeschichtliche Aspekte der Perikope

Bei einer als Flanieren praktizierten Predigtvorbereitung ist die Wirkungsgeschichte eines Textes ein Bereich, durch den der Weg unbedingt führen sollte. Hier lässt sich in der Regel einiges finden.

6.1. Wirkungsgeschichte aus exegetischer Perspektive

Für die Perikope aus Lk 17 zeigt der wirkungsgeschichtliche Abschnitt von François Bovon im entsprechenden EKK-Band, dass sich die Wirkungsgeschichte der Perikope ganz wesentlich, ja nahezu exklusiv, auf den Vers 21b „Denn sehet, das Reich Gottes ist mitten unter euch“ fokussiert.¹⁸ Über die Jahrhunderte hinweg trifft die Frage, wie man sich das nun vorstellen kann, „mitten unter euch“, auf das größte Interesse der Ausleger. Die Zugänge, die zum Verständnis dieses „mitten unter euch“ gewählt wurden, habe ich oben unter 4.1. bereits vorgestellt (in uns selbst, unter uns, in unserer Verfügbarkeit).

6.2. Wirkungsgeschichte in Literatur und Lyrik

Beim homiletischen Flanieren ist der Blick auf die Wirkungsgeschichte biblischer Texte in Literatur und Lyrik ertragreich, weil die Texte hier oft auf eine griffige Weise thematisch fokussiert und auf einen lebensweltlichen Bezugspunkt hin interpretiert werden. Exemplarisch zeige ich das anhand eines Textes von Hermann Hesse aus dem Jahr 1917. Er trägt die Überschrift „Die Zuflucht“.¹⁹

Ein Ich-Erzähler berichtet, wie er einen Lieblingswunsch hegt, nämlich eine Zuflucht. Er schildert, wie unterschiedlich seine Vorstellung von Zuflucht zu verschiedenen Zeiten aussah. Seine Liste reicht vom Häuschen am Vierwaldstätter See mit einem Ruderboot über eine Ruine in den Felsen des Süd-Tessin, weiter über ein Schiffsticket für eine dreimonatige Schiffsreise ohne weitere Passagiere an Bord bis hin zu einem Loch in der Erde oder einem kleinen Grab. So geht der Ich-Erzähler seinen Zufluchtwünschen nach, ohne zu merken, wie sie ihm nach und nach alle Energie rauben und er sie doch nicht erreicht. Dass seine Wünsche unerreichbar bleiben und ihn lediglich übermäßig viel Kraft kosten, wird dem Ich-Erzähler klar, als er den Vers Lk 17,21b liest: „Das Reich Gottes ist inwendig in euch“. Dieser Vers wirkt befreiend auf den Ich-Erzähler. Er hat

¹⁸ Vgl. Bovon, Lukas, 180–184 (s. Anm. 15).

¹⁹ Vgl. Hesse, Hermann: Gesammelte Schriften. Siebenter Band. Betrachtungen und Briefe, Frankfurt a.M. / Zürich 1957, 62–68.

jetzt keine Wunschträume mehr, sondern ein Ziel: Er sucht einen Raum oder einen Punkt, wo nur Ich ist in ihm selbst.

Für die Predigtarbeit zur Perikope aus Lk 17 finde ich den Text von Hermann Hesse inspirierend, weil er die *Sehnsucht nach einer Zuflucht* als lebensweltlichen Anknüpfungspunkt für die Predigt benennt. Außerdem gibt er Anregungen, nach welchen konkreten Zufluchtsorten und Orten sich Menschen sehnen können. Ich kann mir gut vorstellen, die Sehnsucht nach einer Zuflucht zum lebensweltlichen Anknüpfungspunkt einer Predigt über Lk 17 zu machen. Zufluchtssehnsüchte stehen in modernen Gesellschaften vielfach im Raum. Menschen tragen sie in ihrem Inneren, machen Erfahrungen des Scheiterns, des Zerbrechens, manchmal vielleicht auch der Erfüllung, ganze Branchen verdienen ihr Geld mit der Sehnsucht nach einer Zuflucht. Zu all dem hat die Perikope Lk 17 einiges aus christlich-theologischer Perspektive zu sagen. Weniger interessant für die Predigt finde ich Hesses Schlusspointe des Weges in die Innerlichkeit.

6.3. Wirkungsgeschichte in der homiletischen Praxisliteratur

Schließlich sollte die homiletische Praxisliteratur ein Bereich sein, durch den der Weg des Flanierens im Rahmen der Predigtvorbereitung führt. Exemplarisch beziehe ich mich auf eine Predigtstudie von Rüdiger Sachau.²⁰

Sachau richtet den Fokus auf die Rede vom Ende der Welt: Auf das Bild vom Menschensohn, der wie ein Blitz aufblitzt (V.24), aber auch auf die Verweise auf die Tage Noahs (V.27) und Lots (V.28) mit der Sintflut und dem vom Himmel regnenden Feuer und Schwefel. Sachau stellt fest, dass uns die Frage der Pharisäer aus Vers 20 abhanden gekommen sei: Was ist unsere Hoffnung und was ist unsere Angst angesichts des Endes der Welt?

Präsent dagegen ist die Beschäftigung mit dem Ende der Welt im Film. Hier sei, so Sachau, das Ende der Welt jedoch selten wirklich das Ende. Meistens gebe es eine Heldenschar, die als Überlebende wie Noah den Anfang einer neuen Zukunft bildete.²¹ In seiner Predigtstudie befasst sich Rüdiger Sachau jedoch mit einem Kinofilm, in dem es nach dem Ende der Welt keine Überlebenden geben wird. Der Film „*Melancholia*“ des dänischen Regisseurs Lars von Trier erzählt, wie eines Tages ein orangefarbener Stern am Himmel erscheint, von dem klar ist, dass er am Ende die Erde verschlingen wird. Wie die Menschen mit dieser Situation umgehen, zeigt der Film durch den Blick auf ein Fest, auf dem die Gäste feiern, wie zu Zeiten Noahs: „[...] eine Handvoll Menschen, die kreatürlich, ohne Hoffnung und ohne Gott dem Ende entgegensehen. [...] Keiner muss sich schwitzend fragen, ob die Welt gerettet werden kann. Nein, sie kann nicht gerettet werden.“²² Dem Szenario des Films stellt Sachau die christliche Vorstellung vom Ende der Welt entgegen:

20 Vgl. Sachau, Rüdiger: Lukas 17,20–24 (25–30), Drittletzter Sonntag des Kirchenjahres, Das Ende kommt – keine Angst! (Teil B), in: PSt(S) I / 2 / 2014 / 2015, 222–225.

21 Vgl. ebd. 223 (s. Anm. 20).

22 Thomas E. Schmidt zitiert ebd. 225 (s. Anm. 20).

„Das Reich Gottes mitten unter uns wird ein Ende finden. Ein Ende zu einem neuen Anfang, so hoffen wir, anders als Lars von Trier. Aber das kommende Ende, weder der eigene unausweichliche Tod, noch die Begrenztheit dieser Welt, müssen uns lähmen. Wir können nicht die Geschichte Gottes schreiben, aber unsere eigene in Verantwortung. Vor dem Ende der Welt beginnt das Reich Gottes schon mitten unter uns.“²³

Aus der Predigtstudie Rüdiger Sachaus nehme ich die Anregung mit, über das Reich Gottes zu predigen, das am Ende der Welt kommen wird, ohne dass wir Menschen daran mitarbeiten könnten. Die christliche Hoffnungsperspektive, die unser menschliches Vermögen überschreitet, soll in meiner Predigt über Lk 17 vorkommen. Außerdem werde ich den Film „*Melancholia*“ als gestalterischen Rahmen für meine Predigt verwenden.

7. Kirchenjahreszeitlicher und liturgischer Kontext der Perikope

Zum flanierenden Weg hin zur Predigt gehört schließlich der Blick auf den kirchenjahreszeitlichen und den liturgischen Kontext, in dem die Perikope verortet ist. Dieser Blick gibt einen orientierenden Hinweis, mit welchem Thema die Predigt sowohl dem biblischen Text als auch der Situation der Hörerinnen und Hörer Rechnung tragen kann. Es ist das am Ende des Kirchenjahres im Mittelpunkt stehende Thema des Lebens angesichts der individuellen Endlichkeit und der Endlichkeit dieser Welt im Horizont des kommenden Reiches Gottes.

8. Vom Text zur Situation

Hier setze ich dem Flanieren einen Schlusspunkt und stelle die Frage: Gibt es im biblischen Text Themen und Fragestellungen, die in der Lebenswelt heutiger Hörerinnen und Hörer relevant sind?

„Wann kommt das Reich Gottes?“ – die Frage der Pharisäer schließt sehr gut an das von Hermann Hesse hervorgehobene Thema der „Sehnsucht nach einer Zuflucht“ an. In der Frage schwingen Hoffnung, aber auch Angst mit: Hoffnung auf die Verbesserung der Situation, auf Frieden, auf Gerechtigkeit, auf Freiheit; aber auch Angst, etwas falsch zu machen, etwas zu verpassen oder die Angst, einer falschen Hoffnung aufgesessen zu sein.

Zur Zeit Jesu bezogen sich diese Hoffnung und diese Angst auf die politischen und gesellschaftlichen Strukturen, die durch die römische Besatzung mit all ihren Folgen geprägt war. Die Hoffnung auf den Messias und das Kommen des Reiches Gottes stand dabei explizit im Hintergrund. Heute sind es letztlich ökonomische Konstellationen in globaler und lokaler Perspektive, an denen sich Angst und Hoffnung der Menschen festmachen. Leiste ich genug? Kann ich Schritt halten mit den Anforderungen, die in Beruf, Familie, Freizeit an mich gerichtet werden? Kann ich meine Lebensträume – oder wenigstens einen Teil davon – realisieren? Hat mein Leben in dieser Weise einen

²³ Sachau, Das Ende kommt, 225 (s. Anm. 20).

Sinn? Was geschieht mit unserer Erde angesichts der ökologischen Entwicklungen? Bleiben Krieg und Terror auch im Nahbereich unseres täglichen Lebens ein Dauerzustand? Mit solchen und weiteren Fragen lässt sich die Hörsituation umreisen, in die hinein eine Predigt über Lk 17 hier und heute spricht.

Diese Fragen stehen für die Widerständigkeiten, die dem Glauben an Gott und damit auch der Hoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes in unserer modernen Gesellschaft entgegenstehen. Sie stehen für Lähmung und Resignation. An diesem Punkt setze ich die Zielsetzung für meine Predigt an: Ich möchte den Hörerinnen und Hörern Jesu Verkündigung vom Reich Gottes als *Perspektive* darstellen, die sie in die Lage versetzen kann, sowohl im Rahmen ihrer je eigenen Möglichkeiten an einer besseren Welt im Horizont des Reiches Gottes mitzuarbeiten, als auch zu wissen, dass letzten Endes Gott, nicht die Menschen, einen neuen Himmel und eine neue Erde erschaffen wird.

9. Überlegungen zum Aufbau der Predigt

Der Aufbau meiner Predigt folgt der narrativen Struktur der Predigtperikope. Szenisch reformuliert lasse ich die Akteure Fragen und Gedanken in den Raum stellen, die durch die Unbestimmtheits- und Leerstellen der Perikope hervorgerufen werden. Die Predigt schreitet einen Weg ab, der mit der Frage beginnt: „Wann kommt das Reich Gottes?“ Für die Hörerinnen und Hörer meiner Predigt übertrage ich diese Fragestellung in die Gegenwart, indem ich sie als Ausdruck der Sehnsucht nach einer Zuflucht interpretiere. Die weiteren Schritte der Predigt entfalten Jesu Reaktion auf diese Frage bzw. auf dieses Thema. Um einen rhetorischen Spannungsbogen zu erzeugen, rahme ich die Predigt mit Bezügen auf die Handlung des Films „*Melancholia*“.

Predigtschritte:

- a) Ich schildere die Ausgangslage des Films „*Melancholia*“. Ein orangefarbener Stern erscheint am Himmel: „Was wird passieren? Was ist das?“ Ängste, vielleicht aber auch Hoffnungen stehen im Raum.
- b) Ich blende hinüber zur Perikope. Hier steht zwar kein orangefarbener Stern am Himmel, sondern die Frage „Wann kommt das Reich Gottes/der Menschensohn?“ wird gestellt. Ich imaginiere Hoffnungen und Ängste, die hinter der Frage der Pharisäer stehen können. Ich aktualisiere die Frage der Pharisäer, indem ich Hoffnungen und Ängste benenne, die die gegenwärtige Situation der Hörerinnen und Hörer charakterisieren.
- c) Ich zitiere Jesu Antwort an die Pharisäer: „Mitten unter euch“. Die mit dieser Antwort aufgerufene Unbestimmtheitsstelle leuchte ich hier noch nicht aus. Ich beschreibe, wie Jesus die Pharisäer stehen lässt und sich den Jüngern zuwendet.
- d) Ich paraphrasiere, was Jesus den Jüngern über den Tag des Menschensohnes sagt. Die Leerstelle, die durch die Formulierung, die Jünger sollten *nicht* dahin und auch *nicht* hierhin gehen, um den Menschensohn zu finden, steht in diesem Abschnitt im Mittelpunkt. Ich aktualisiere den Hinweis Jesu, indem ich frage, wo und auf welche Weise Menschen heute nach einer Zuflucht suchen, nach Erfüllung ihrer Träume. Ich stelle diese Fragen als legitime Anliegen der Menschen dar. Gleichzeitig problematisiere ich, dass unsere Sehnsüchte nach Zufluchten die Gefahr in sich tragen, uns auszuzehren und zu überfordern.

- e) Jetzt blende ich zurück und greife die Antwort auf, die Jesus den Pharisäern gegeben hat: „Das Reich Gottes ist mitten unter euch.“ Um diese Unbestimmtheitsstelle auszuleuchten, gehe ich auf die drei wirkungsgeschichtlich relevanten Interpretationsvarianten der Formulierung „mitten unter euch“ ein: Wir können das Reich Gottes in uns im Spiegel des Selbst- und Nächstenliebegebots sehen; wir können es in Teilen unserer sozialen Bezüge sehen und wir können am Reich Gottes mitarbeiten, wenn wir so handeln, dass die Liebe zu uns selbst und unseren Nächsten zum Ausdruck kommt.
- f) Nun greife ich als weitere Unbestimmtheitsstelle die Verse auf, in denen Jesus auf die Tage Noahs und Lots zu sprechen kommt. Ich interpretiere sie als Fortsetzung der Antwort Jesu. Dabei hebe ich Jesu Rat hervor, angesichts des Kommens des Reiches Gottes, aber auch angesichts der menschlichen Sehnsucht nach einer Zuflucht, den alltäglichen Lebensvollzügen nachzugehen. Ich male aus, wie das im Text angesprochene gesellschaftliche und ökonomische Leben Felder sein können, auf denen jede und jeder einen realistischen Beitrag zur Realisierung des Reiches Gottes leisten kann.
- g) Am Ende meiner Predigt gehe ich auf die apokalyptischen Motive der Perikope und damit den Aspekt der menschlichen Unverfügbarkeit des Reiches Gottes ein. Ich schildere jetzt den Ausgang des Films „*Melancholia*“: Der orangefarbene Stern wird definitiv das Ende der Welt bringen. Ein Ende ohne Hoffnung.
- Dem stelle ich die christliche Hoffnung vom vollendeten Reich Gottes entgegen. Ich stelle die apokalyptischen Bilder der Perikope (Sintflut, Schwefel und Feuer) in den Kontext des jüngsten Tages, an dessen Ende ein neuer Himmel und eine neue Erde stehen werden. An dieser Stelle gehe ich auf Tod und Sterben als Thema des endenden Kirchenjahres ein. Auch diese Perspektive auf die letztendliche Unverfügbarkeit des Reiches Gottes und das Ende der Welt soll die Hörerinnen und Hörer von übergroßen Sehnsüchten, Hoffnungen und Ängsten befreien. So steht am Ende der Predigt beides: Die Perspektive, das Reich Gottes hier und heute erkennen und daran mitarbeiten zu können; aber auch die Perspektive, dass in Anbetracht unserer begrenzten menschlichen Möglichkeiten Gott derjenige sein wird, der das Reich Gottes vollendet.

Das Reich Gottes und sein Verkünder

MARTIN WEEBER

1. Die Perspektive der Praxis

Ein Blick in die Predigtpraxis soll anhand von vier Predigten zeigen, wie der Text Lk 17,20–30 in Predigten entfaltet wird. Drei Predigten stammen aus der jüngeren Vergangenheit, eine aus dem Beginn des 20. Jahrhunderts.¹

Bevor diese Predigten in den Blick genommen werden, sollen zunächst allerdings Predigtmeditationen zu diesem Text betrachtet werden. Dieses Genre bietet den Vorzug, dass in den Predigtmeditationen explizit gemacht wird, was sich in jeder Predigtvorbereitung implizit vollzieht – wie methodisch klar und wie ausführlich auch immer. In den Predigtmeditationen lassen sich Prediger gewissermaßen beim Arbeiten über die Schulter schauen und lassen uns teilhaben an ihren Erwägungen. Ein weiterer Vorzug der Predigtmeditationen besteht nicht zuletzt darin, dass in ihnen auch jene Optionen sichtbar werden, die in die letztlich gehaltene konkrete Predigt nicht eingehen.

2. Der Text als Gegenstand von Predigtmeditationen – eine Themenstudie

Am Anfang steht nicht sofort eine Predigtmeditation zum Text selber, sondern ein thematisch einschlägiger Beitrag aus einem Band der „*Themenstudien für die Predigtpraxis und die Gemeindegearbeit*“.² Dieser Beitrag ist deshalb interessant, weil er den Perikopentext in einen größeren Kontext einordnet, nämlich in den Kontext der Zukunftsthematik unter dem Titel „*Gottes Zukunft und die Zukunft des Menschen*“. Der Band stammt aus dem Jahre 1980, und diese Entstehungszeit erklärt einen thematischen Schwer-

1 Der ausgewählte Predigttext ist in vielerlei Hinsicht interessant und bedenkenswert. Es wäre aufschlussreich, zu verfolgen, wie sich seine Auslegung in Predigten im Laufe der Jahrhunderte entwickelt hat. Vor allem wäre es von Interesse, zu erheben, wie mit V.21 umgegangen wurde – ein klassischer Ausgangspunkt für eine verinnerlichte Reich-Gottes-Deutung. Allerdings gehört der Text nicht zu jenen, die regelmäßig zur Grundlage von Predigten gemacht wurden, denn er gehört nicht zum klassischen Bestand der Perikopenordnungen: Er wurde erst mit der Perikopenrevision 1978 zum Predigttext – anstelle des altkirchlichen Evangeliums Mt 24,15–28.

Allerdings kam der Text nicht bei jedem Durchgang durch die erste Perikopenreihe, der er zugeordnet ist, zum Zuge: Je nach Anzahl der Sonntage nach Trinitatis fiel er nämlich auf das Reformationsfest und wird damit vom entsprechenden Sonntagsproprium verdrängt. Auch konnte der „Sonntag mit den Texten des 24. Sonntags nach Trinitatis gestaltet werden wenn dieser ausgefallen ist.“ Schließlich konnte er auch „als Sonntag im Rahmen der Friedensdekade gefeiert werden.“ (*Packeiser, Dörte Maria / Egerer, Ernst-Dietrich / Holm, Thomas / Leube, Bernhard*: Lied trifft Text, Stuttgart 2000, 281). Kurzum: Es brauchte günstige Umstände, wenn der Text als Predigttext zum Zuge kommen sollte. In der aktuellen Perikopenordnung wurden die Chancen des Textes nicht besser: Er rückte in die Reihe IV, ist aber weiterhin dem verdrängungsgefährdeten Dritttetzten Sonntag des Kirchenjahres zugeordnet.

2 *Krusche, Peter u.a.* (Hg.): Themenstudien für Predigtpraxis und Gemeindegearbeit. Bd. 4, Stuttgart / Berlin 1980.

punkt des einschlägigen Beitrages: Es ist die Auseinandersetzung mit der „*Politisierung der Religion*“.³

Schon die Überschrift des Beitrags verweist darauf, dass die beiden Autoren sich gedanklich mit religionskritischen Argumenten auseinandersetzen: „*Dein Reich komme – Trost oder Vertröstung?*“ Dem Schema der Predigtstudien entsprechend wird der Beitrag von zwei Verfassern geschrieben. Vorausgestellt ist ihm eine „Problemanzeige“. Die setzt folgendermaßen ein:

„*„Religion ist Opium für das Volk“ – dieser Satz von Karl Marx ist zum Kernsatz der Religionskritik geworden: Behauptung: Religion und Kirche verführen den Menschen zur Flucht in „fromme Innerlichkeit“. Sie verträsten auf ein besseres Jenseits und lenken damit nur von den wahren Problemen ab. „Was einst das ‚Heil der Welt‘ war, ist zum ‚Trost der Seele‘ geworden. – „Bleibt der Erde treu“, hieß die Gegenparole. „Das Reich des Menschen ist angebrochen!““⁴*

Das Bedenken dieses religionskritischen Vorwurfs wird immer da mitlaufen, wo gegen die „*Verinnerlichung des Reich-Gottes-Gedankens*“⁵ Bedenken angemeldet werden. Dabei, darauf weist der zweite Bearbeiter der Themenstudie hin, gibt es eine lange Tradition, die Vaterunserbitte „Dein Reich komme“ auf die geistig-geistliche Sphäre zu beziehen. Diese Tradition beginne bei Origenes, der meinte, es gehe bei dieser Bitte darum, dass die Seele sich von Gott beherrschen lasse, denn sie, die Seele, sei „sein eigentliches Reich“.⁶

Ganz prominent begegnet die verinnerlichte Auslegung des Reich-Gottes-Gedankens in Luthers Kleinem Katechismus. Dort beantwortet Luther die Frage nach dem Kommen des Reiches Gottes mit der Antwort: „Wie geschieht das? Wenn der himmlische Vater uns seinen Heiligen Geist gibt, daß wir seinem heiligen Wort durch seine Gnade glauben und göttlich leben, hier zeitlich und dort ewiglich.“⁷

Der Bearbeiter stellt im Blick auf die Verinnerlichung des Reich-Gottes-Gedankens die These auf: „*Keine christliche Theologie kommt ohne diesen Gedanken der Verinnerlichung aus: Wort Gottes und Glaube des Menschen sind Orte der Gegenwart des Reiches Gottes. Damit stellt sich freilich die Frage, wie und wo das Wort Gottes Gestalt gewinnt.*“⁸

Als zweite traditionelle Verständnismöglichkeit skizziert der Bearbeiter die „Verkirchlichung des Reich-Gottes-Gedankens.“⁹ Diese Verkirchlichung sei schon eine Tendenz

3 Roessler, *Roman*: Problemanzeige, in: Reinhard Frieling / Karl Dienst: *Dein Reich komme – Trost oder Vertröstung?*, in: Peter Krusche u.a. (Hg.), Themenstudien für Predigtpraxis und Gemeindegarbeit. Bd. 4, Stuttgart / Berlin 1980, 8, im Original hervorgehoben.

4 Ebd. (s. Anm. 3).

5 Frieling, Reinhard / Dienst, Karl: *Dein Reich komme – Trost oder Vertröstung?*, in: Peter Krusche u.a. (Hg.), Themenstudien für Predigtpraxis und Gemeindegarbeit. Bd. 4, Stuttgart / Berlin 1980, 8–21, 16, im Original hervorgehoben.

6 Ebd. (s. Anm. 5).

7 Ebd. (s. Anm. 5).

8 Ebd. (s. Anm. 5), im Original hervorgehoben.

9 Ebd. (s. Anm. 5).

im Urchristentum gewesen, gewinne aber spätestens bei Augustin eine harte Gestalt: „Das Reich Gottes wird mit der Kirche identifiziert, ein Gedanke, der zum Grundaxiom der mittelalterlichen Ekklesiologie wurde.“¹⁰ Je auf ihre Weise verfolgen dann spätere Epochen diesen Gedanken, sei es, dass im Pietismus der Reich-Gottes-Gedanke auf das Werk der Erweckung, im besten Falle auf das Werk der inneren Mission bezogen wird; sei es, dass man in der Aufklärung das Reich Gottes als eine „vernünftig-sittliche Gemeinschaft der aufgeklärten Individuen auffaßt“.¹¹

Und so bewertet der Bearbeiter die Verkirchlichung des Reich-Gottes-Gedankens: „Selbstverständlich hat das Reich Gottes etwas mit der Kirche zu tun, aber die Kirche mit der „Schon-Jetzt-Gestalt“ des Reiches Gottes zu identifizieren und nur gelegentlich einen eschatologischen Vorbehalt zu machen, das ist eine Verengung.“¹²

Die dritte traditionelle Deutungsvariante ist die „Diakonisierung des Reich-Gottes-Gedankens“.¹³

„Das Reich Gottes wird [...] mit den Armen in Verbindung gebracht, insbesondere ihnen wird das Evangelium verkündigt“;¹⁴ sie werden von Jesus selig gepriesen, ihnen wird von Jesus zugesagt, es gehöre ihnen das Reich Gottes usw. Diese Deutungsvariante hat besondere Prominenz erlangt, zum einen in der Social-gospel-Bewegung, zum anderen in der südamerikanischen Befreiungstheologie.

Sofern diese diakonische oder soziale Dimension des Reich-Gottes-Gedankens nicht exklusiv, sondern als Teil der gesamten Mission der Kirche verstanden wird, können die berechtigten und notwendigen Anliegen dieses Aspektes als allgemein christlich verbindlich gelten.

Die vierte Deutungsvariante schließlich ist die „Politisierung des Reich-Gottes-Gedankens“.¹⁵ Solch eine Politisierung und den Versuch, „im Namen Gottes sein Reich mit Hilfe politischer Aktionen auszubreiten und ein christliches Imperium auf Erden aufzustellen“;¹⁶ habe es durch die Geschichte hinweg immer wieder gegeben – etwa bei Joachim von Fiore oder bei einigen „Schwärmern“ der Reformationszeit. Als ein Beispiel aus seiner Gegenwart zitiert der Bearbeiter den mexikanischen Befreiungstheologen Francisco Torres:

„Das Reich Gottes ist das gesellschaftlich-geschichtliche Projekt Gottes, das wie im Leben Jesu Parteinahme für die Armen und Unterdrückten bedeutet ... Nachfolge Jesu und Teilnahme am sozio-historischen Projekt Gottes bedeutet darum in Lateinamerika, den Kapitalismus zu zerstören und ein sozialistisches System aufzubauen.“¹⁷

10 Frieling zitiert hier Jan Milic Lochman, aus: *Buri, Fritz / Lochman, Jan Milic / Ott, Heinrich*, Dogmatik im Dialog. Bd. 1: Die Kirche und die letzten Dinge, Gütersloh 1973, 21f.

11 Frieling paraphrasiert hier Ausführungen von Lochman, ebd. (s. Anm. 10).

12 Frieling / Dienst, Dein Reich komme, 17 (s. Anm. 5), im Original hervorgehoben.

13 Ebd. (s. Anm. 5).

14 Ebd. 15 (s. Anm. 5).

15 Ebd. 18 (s. Anm. 5).

16 Ebd. (s. Anm. 5).

17 Ebd. (s. Anm. 5).

Bemerkenswerterweise wird diese vierte Deutungsvariante des Reich-Gottes-Gedankens nicht abschließend gewürdigt. Sie scheint für den Bearbeiter indiskutabel zu sein.

Im Anschluss an den Durchgang durch die traditionellen Deutungsvarianten folgt in dieser Themenstudie die „Rückfrage nach der biblischen Überlieferung“.¹⁸

Kurz wird dabei darauf verwiesen, dass die Herrschaft Gottes im Alten Testament universal gedacht werde. Das Königtum Gottes könne dabei „sehr real gedacht werden, indem Jahwe auf dem Zion thront.“¹⁹ Mehr erfährt man nicht.

Im Neuen Testament erscheine der Begriff „Reich Gottes“ „nur in der synoptischen Tradition, hier freilich in allen Traditionsschichten, und zwar als Zentrum der Verkündigung Jesu.“²⁰ Drei Merkmale seien dabei für das Reich-Gottes-Verständnis Jesu charakteristisch:

Es sei a) „nahe herbeigekommen“, b) „schon gekommen“, wenn Jesus durch den Finger Gottes Dämonen austreibt, und schließlich c) – jetzt mit Bezugnahme auf die Stelle, der hier unsere Aufmerksamkeit gilt – es sei „mitten unter euch“.²¹

Summierend wird gesagt:

„Jesus überwindet die Frage nach den Terminen und Lokalitäten für das Reich Gottes durch die Ankündigung der Herrschaft Gottes in seiner Person: Was erwartet wird, ist jetzt da und wird durch das Verhalten Jesu verstehbar und aussagbar. Mit Christus ist dieser Äon vergangen, das Gericht über die Welt hat begonnen, die Heilszeit hat begonnen.“²²

Schließlich wird noch darauf hingewiesen, dass mit der „christozentrisch-eschatologischen Reich-Gottes-Ankündigung [...] eng der Ruf zur Buße verknüpft“ sei.²³

Die Pointe der biblischen Rückfrage liegt am Ende für den Bearbeiter darin, dass sich vom biblischen „Befund“ aus das relative Recht der traditionellen Verständnisvarianten erweist: Die haben alle etwas Richtiges gesehen. Es komme eben darauf an, Einseitigkeiten zu vermeiden.

3. Meditationen zum Predigttext Lk 17,20–24 (25–30)

Mustert man nun Predigtmeditationen zum Text durch, so ist das Ergebnis ziemlich überraschungsfrei: Es begegnen in ihnen kaum andere Motive als die, die schon in der Themenstudie aufgetaucht sind: Es geht wieder und wieder um die Spannung zwischen „gegenwärtiger und kommender basileia“²⁴ es geht wieder und wieder um die Spannung

18 Ebd. (s. Anm. 5).

19 Ebd. (s. Anm. 5).

20 Ebd. 19 (s. Anm. 5).

21 Ebd. (s. Anm. 5).

22 Ebd. (s. Anm. 5).

23 Ebd. (s. Anm. 5).

24 Hoffmann, Michael: Dritttletzter Sonntag des Kirchenjahres – Lk 17, 20–24(25–30), in: CPh I.2 / 1996 / 97, 206–211, 207.

von „verinnerlichter Deutung“ und der „eschatologischen Hoffnung auf das grundsätzlich Neue, das Gott schaffen wird“.²⁵ Zwischen diesen Polen bewegen sich die Erörterungen. Gleichwohl lassen sich bei gleichbleibenden Grundfragen, die immer und immer wieder angesprochen werden, doch auch mit aller Vorsicht mindestens drei Entwicklungstendenzen benennen, wenn man die Predigtmeditationen der Jahre zwischen 1980 und unserer Gegenwart durchmustert:

- a) Die politische Deutung des Reiches Gottes rückt je länger, je mehr in den Hintergrund. Während sich die Themenstudie von 1980 noch stark an dieser politischen Deutung abarbeitet, verliert die entsprechende Thematik mit der Zeit immer stärker an Gewicht. Die Befreiungstheologie findet kaum noch Erwähnung.
- b) Der alttestamentliche Hintergrund der Reich-Gottes-Vorstellung wird stärker herausgearbeitet, und in eins damit werden die Pharisäer, die die Ausgangsfrage nach dem Kommen des Reiches Gottes stellen, zunehmend positiver gezeichnet. In diesem Zusammenhang kommt den „Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext“ eine wichtige Anregungsfunktion zu.²⁶
- c) Es lässt sich in manchen der Predigtmeditationen ein neuer Sinn für die apokalyptischen Züge des Predigttextes feststellen.²⁷

Es bilden sich in diesen Entwicklungen Deutungen der eigenen Gegenwart ab, in deren Licht wiederum bestimmte Züge des Textes an Gewicht gewinnen und andere zurücktreten.

Neben die Auslegung des Textes im engeren Sinne tritt in den Predigtmeditationen die homiletische Situation, wie sie etwa durch die Stellung des Predigttextes im Kirchenjahr bedingt ist, aber auch durch jahreszeitlich bedingte Stimmungslagen. Liturgisch von Gewicht ist hier die Stellung der Perikope am Beginn des Endes des Kirchenjahres mit den traditionellen Themen von Lebensende und Weltende.

Aber auch die jahreszeitliche Befindlichkeit der Hörer weist in dieselbe Richtung:

„Die letzten Sonntage des Kirchenjahres liegen in einer Jahreszeit, die Gedanken über das Ende des Lebens und die allgemeine Endlichkeit nahelegen. Die Erinnerung an gelebtes Leben drängt sich auf und lenkt den Blick rückwärts. Demgegenüber wendet die Verkündigung dieser Sonntage den Blick nach vorn!“²⁸

25 Ebd. 210 (s. Anm. 24).

26 Kruse, Wolfgang (Hg.): Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext, 2002. Seitdem weitere Bände.

27 In Predigten schlägt sich diese Sicht dann etwa so nieder: „Für viele von uns ist im zu Ende gehenden Jahr die Welt noch mehr aus den Fugen geraten. Überall Katastrophen, die Kriege im Nahen Osten mit ihren menschenverachtenden mörderischen Konfrontationen in Syrien, Israel und Palästina, Irak, im Jemen, in Afrika und in Afghanistan treiben immer mehr Menschen zur Flucht. Sie drängen nach Europa, nach Deutschland. Wie soll das weitergehen?“ (Geiß, Paul: Wann kommt Gottes Reich? Eine paradoxe Antwort, <https://predigten.evangelisch.de/predigt/wann-kommt-gottes-reich-eine-paradoxe-antwort-predigt-zu-lukas-1720-25-von-paul-geiss> [abgerufen am 15.07.2021]).

28 Badenhop, Hartmut: Dritttletzter Sonntag des Kirchenjahres – Lk 17,20–24 (25–30), in: CPhNF I.2 / 1991, 206–212, 209.

Novembergefühle auf der Seite der Hörer – Zukunftszuversicht auf der Seite der Texte.

3.1. Jesus als Verkünder des Reiches Gottes in Predigten

Wie wird nun über den Text gepredigt? Und vor allem: Was sagen die Predigten über das Reich Gottes und über seinen Verkünder? Stellen sie zwischen dem Verkünder und seiner Reichgottesverkündigung einen Zusammenhang her?

Da die „homiletische Geschichte mit diesem Text [...] nicht sehr ergiebig“²⁹ ist, blicke ich dabei mit einer Ausnahme auf Predigten aus der Gegenwart und aus der jüngeren Vergangenheit.

Die Ausnahme, eine prominente Ausnahme, eröffnet den Reigen. Sie stammt vom Beginn des 20. Jahrhunderts, ist streng genommen eine Andacht und wurde verfasst von Friedrich Naumann, einem der großen liberalen Erfolgsprediger seiner Zeit. Naumann beschränkt sich, am Beginn des 20. Jahrhunderts, auf V.20 und 21.³⁰

Er setzt ein mit einer Schilderung vorreformatorischer Frömmigkeit: „Es gingen vor Zeiten deutsche Söhne und Töchter in die Klöster und dachten: Da ist das Reich Gottes!“³¹ Heutige evangelische Christen wissen es besser, ihnen liegen „Klostergelassenheit und Wallfahrten fern.“³² Dennoch haben „sehr oft evangelische Christen auch die Vorstellung, als komme das Reich Gottes, wenn nur gewisse äußere Formen erreicht sind.“ Unter „Frömmigkeit“ verstehen sie „Kirchentum“. Aber „der Heilige Geist bindet sich nicht an Altäre und bestimmte Worte. Er ist das freie Walten Gottes im Menschen selbst.“³³ Das Reich Gottes ist demgemäß „inwendig in euch! Es ist in euch, wenn auch nur etwas von dem Geiste Jesu Christi in euch lebt.“³⁴ Eine klassische liberalprotestantische Innerlichkeitspredigt, ohne Verständnis für die Notwendigkeit und Leistungsfähigkeit von Überlieferung, Kirche, Gemeinde.

Vor dem Hintergrund solcher Sätze kann man spätere abwehrende Reaktionen auf überzogenes und isoliertes Innerlichkeitspathos nachvollziehen, wenngleich manche Polemik gegen Verinnerlichung und Innerlichkeit dann auch wieder das Kind mit dem Bade ausschüttet. Der christologische Bezug der Predigt ist schwach, er wird hergestellt über die Beschwörung des „Geistes Jesu Christi“ – was gut anschließt an die Innerlichkeitsperspektive der Predigt.

Predigten über den Text aus der jüngeren Vergangenheit finden sich etwa im Internet auf dem bekannten Predigtportal predigten.evangelisch.de, freilich nicht in großer Zahl. Obwohl das Portal schon seit etlichen Jahren Predigten dokumentiert, sind Predigten über den drittletzten Sonntag des Kirchenjahres erst für das Jahr 2015 dort vertreten. Offensichtlich fiel der drittletzte Sonntag während der vorherigen Laufzeit des Predigtportals seinen Alternativbelegungen zum Opfer.

29 Ebd. 208 (s. Anm. 28).

30 Naumann, Friedrich: „Das Reich Gottes“, in: Ders.: Gotteshilfe. Gesamtausgabe der Andachten aus den Jahren 1895–1902, Göttingen 21904, 530f. Diese Andachten Naumanns erschienen zuerst in der von ihm, später dann von Theodor Heuss herausgegebenen Zeitschrift „Die Hilfe“.

31 Ebd. 530 (s. Anm. 30).

32 Ebd. (s. Anm. 30).

33 Ebd. 531 (s. Anm. 30).

34 Ebd. (s. Anm. 30).

Von den vier Predigten, die das Portal für den 8. November 2015 bietet, eignen sich drei für die Verfolgung unserer Fragestellung:

Die erste Predigt trägt den Titel: „Wann kommt Gottes Reich? Eine paradoxe Antwort“³⁵. Sie legt die Kurzversion des Predigttextes zu Grunde – und sie legt alles Gewicht auf das zukünftige Anbrechen des Reiches Gottes. So setzt die Predigt ein:

„Liebe Gemeinde, Sie haben das Evangelium gehört, es geht um die ernste Frage, die sich uns immer wieder aufdrängt: Macht Gott dieser Welt ein Ende, wird ein Ende kommen, müssen wir uns ewig damit herumplagen, das Fürchterliche geschieht, ohne dass sich daran etwas ändert? Wann wird dass geschehen?“³⁶

Und so endet sie:

„Die Herrschaft Gottes hat begonnen, aber das Ende steht noch aus. Warten wir es doch ab und lassen es Gott richten! Was bleibt: Ein altes Gebet zum Beispiel: Gott, lass bald den Tag kommen, an dem Deine Liebe siegt und wir Dich schauen können von Angesicht zu Angesicht. Oder der Satz von Paulus im Brief an die Korinther 13 Vers 12: Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin. [...] So sehnen wir uns gestern, heute und morgen nach dem versprochenen dies irae, dies illa, nach dem Gericht am jüngsten Tag, nach der Wiederkunft Christi. Dadurch wird hoffentlich gerichtet, was verkehrt läuft in dieser Welt. Aber auch wir können auch nur darauf hoffen, er möge uns allen ein gnädiger Richter sein.“³⁷

Von einer gegenwärtig schon erfahrbaren Gegenwärtigkeit des Reiches Gottes ist in dieser Predigt kaum die Rede. Auch wird in jenen Passagen der Predigt, in der sich der Prediger gedanklich in die Gegenwart Jesu hineinversetzt, praktisch nicht auf die Präsenz des Gottesreiches im Reden und Handeln Jesu eingegangen.

Kurzum: Die Predigt löst das im Text liegende Spannungsverhältnis zwischen Gegenwärtigkeit und Zukünftigkeit völlig einseitig auf. Inwiefern die Frage, die an Jesus gestellt wird, eine paradoxe Antwort erhält, wird nicht, wie man es auf Grund der Überschrift erwarten könnte, beantwortet. Nicht nur aus diesem Grunde ist diese Predigt eine Enttäuschung.

Die zweite Predigt³⁸ trägt keine Überschrift. Sie redet von Almira aus Aleppo, die auf der Flucht ist. Almira „sucht Ruhe, ein wenig Frieden, einen Platz, einen Ort, ein Land, wo sie wieder leben und hoffen kann. Sie sucht etwas von dem, was Gott verheißen hat, sein Reich. Wann wird es kommen?“³⁹ Diese Frage haben vor Almira schon sehr

35 Geiß, Wann kommt Gottes Reich? (s. Anm. 27). Die Predigt beschränkt sich auf die Verse Lk 17,20–25.

36 Ebd. (s. Anm. 27).

37 Ebd. (s. Anm. 27).

38 *Hitzegrad, Bert*: Predigt zu Lukas 17,20–24, <https://predigten.evangelisch.de/predigt/predigt-zu-lukas-1720-24-von-bert-hitzegrad> (zuletzt abgerufen am 15.07.2021). Die Predigt beschränkt sich auf die Verse Lk 17,20–24.

39 Ebd. (s. Anm. 38).

viele Menschen gestellt. „Auch Jesus wird danach gefragt. Im Predigttext für den heutigen Sonntag gibt er eine ganz andere Antwort als diejenigen, die ihn fragten, erwartet haben.“⁴⁰

„Jesus beteiligt sich nicht an den Spekulationen. Er reiht sich nicht ein in die Gruppe der großen Seher und Visionäre, die ein Schreckensszenario á la Aleppo oder Kundus beschreiben, um auf das Kommende zu vertrösten. Er nennt kein Datum. Und doch nennt er die Zeit. Er beschreibt nicht den Ort, aber sagt doch, wo dieses Reich ist: Es ist mitten unter euch!“⁴¹

Jesus löst die Frage, die ihm gestellt wird, nicht in einfachen Antworten auf. Er hat kein Interesse am Spekulieren und Vertrösten, sondern holt die Zukunft in die Gegenwart. Den Himmel auf die Erde. Und er selbst ist sozusagen Gottes deutlichstes Zeichen dafür, dass das Reich Gottes begonnen hat. Hier und heute, mitten unter uns. Denn es zeigt sich jetzt, es geschieht hier.

Und man muss keine theologischen Höhenflüge anstellen, keinen visionären Spekulationen vertrauen, um dieses Reich zu entdecken. Es reicht schon das Vertrauen eines Kindes. Kinder leben unbeschwert, sie fragen nicht nach dem, was kommen wird. Kinder sind ganz bei sich und bei dem, was sie gerade beschäftigt – ein Spielzeug, eine Blume, ein Tier. Sie leben in der Geborgenheit und Fürsorge. Sie wissen, dass sie geliebt, geachtet, geschätzt werden. Deshalb: Nehmt das Reich Gottes an wie ein Kind – hier und jetzt, es ist längst da. Schaut nicht in die Ferne. Lasst euch nicht vertrösten, sondern lasst euch anstecken von diesem ganz alltäglichen Wunder der Nähe Gottes.

„Mit dem Reich Gottes ist es wie ...‘ sagt Jesus, und wenn er dieses Reich beschreibt, dann sind es Gleichnisse aus dem alltäglichen Leben, Erfahrungen, die jeder macht: Der Blick auf ein Feld und die aufkeimende Saat. Ein kleines Korn, ein Senfkorn, aus dem eine riesige Staude entsteht. Ein Sauerteig, der wächst und der der Grundstock für ein köstliches Brot ist. Brot zum Leben. Denn immer, wenn Jesus vom Reich Gottes spricht, dann spricht er vom Leben, das nicht irgendwann kommt oder irgendwann anfängt, sondern das bereits da ist – dort, wo im Vertrauen auf Gottes Liebe und seine Nähe das Leben gefüllt und gestaltet wird.“⁴²

Dieser Prediger löst die Spannung nach der anderen Seite hin auf: Das Reich Gottes ist in der je eigenen Gegenwart erfahrbar: Jesus „holt die Zukunft in die Gegenwart.“⁴³ Die stärkste christologische Aussage dieser Predigt ist interessanterweise eine theologische: „Mit ihm hat Gott deutliche Zeichen seines Reiches mitten unter uns gesetzt. Mitten unter uns und mit uns soll das Reich Gottes wachsen – wie die aufgehende Saat,

40 Ebd. (s. Anm. 38).

41 Ebd. (s. Anm. 38).

42 Ebd. (s. Anm. 38).

43 Ebd. (s. Anm. 38).

wie ein kleines Samenkorn, das Blüten und Wachstum schenkt.“⁴⁴ Jesu Handeln wird gedeutet als Handeln Gottes.

Die dritte Predigt⁴⁵ trägt die Überschrift „Die Zukunft bringt nur Gutes.“ Die Predigt setzt ein mit einer Skizze weitverbreiteter Zukunftsfragen aus dem Felde des persönlichen Lebens:

„Was bringt uns wohl die Zukunft? So fragen wir manchmal. Und so verschieden wir sind, so verschieden fragen wir nach der Zukunft. Wird mein Wunsch nach Liebe in Erfüllung gehen? Wird meine Partnerschaft, meine Ehe halten? Werde ich den Anforderungen in meinem Beruf gewachsen bleiben? Werden meine Kinder gesund heranwachsen? Wird mein Sohn eine Ausbildungsstelle bekommen? So oder so ähnlich fragen wir nach der Zukunft, die uns bevorsteht.“⁴⁶

Anknüpfend an die dann folgende Verlesung des Predigttextes wird dann vorsichtig der Verlust der Hoffnung auf das Reich Gottes diagnostiziert: „Ich glaube das Hoffen auf das Reich Gottes ist uns irgendwie abhandengekommen. Das Warten auf das Reich Gottes ist bei uns in den Hintergrund geraten. Oder trifft das nur auf uns Christen in der sogenannten Ersten Welt zu?“⁴⁷

Der Prediger schildert dann auf Grund persönlicher Begegnungen die sehr viel ausgeprägtere Gottes-Reichs-Erwartung in anderen Weltgegenden und Kulturen.

Schließlich entfaltet er anhand dreier Gleichnisse das Reich-Gottes-Verständnis Jesu und setzt es ab von einer futurisch-apokalyptischen Reich-Gottes-Erwartung, wie sie die Offenbarung des Johannes prägt.

Die Schlusswendung der Predigt geht dann dahin, dass das Reich Gottes in der Person Jesu anbricht: „In dem, was Jesus tut und sagt, kann ich das Reich Gottes schon erfahren. Wenn Jesus Menschen heilte, dann damit ich erkenne: so wird es im Reich Gottes sein – es wird keine Krankheit mehr geben.“⁴⁸ Vorsichtig und nicht dramatisierend wird der Zukunftsaspekt eingespielt, dabei läuft aber immer die schon gegenwärtige Erlebbarkeit des Gottesreiches mit. Exemplarisches Zitat: „Wenn ich immer wieder aufs Neue erlebe, dass mir die Kraft geschenkt wird, meinen Alltag zu bestehen, dann sind das Spuren Gottes! So wird es sein!“⁴⁹ Das gegenwärtige Erleben wird also immer als anhebende Vorwegnahme des künftig sich vollendenden Reiches Gottes gelesen.

Und so endet dann die Predigt: „Darum – wenn du gefragt wirst: Was bringt uns wohl die Zukunft?, kannst du darauf antworten: Die Zukunft bringt mir nur Gutes. Denn sie bringt mich Gottes Reich näher.“⁵⁰

44 Ebd. (s. Anm. 38).

45 Schwesig, Søren: Die Zukunft bringt nur Gutes, <https://predigten.evangelisch.de/predigt/die-zukunft-bringt-nur-gutes-predigt-zu-lukas-1720-24-von-soren-schwesig> (abgerufen am 15.07.2018). Auch diese Predigt beschränkt sich auf die Verse 17,20–24.

46 Ebd. (s. Anm. 45).

47 Ebd. (s. Anm. 45).

48 Ebd. (s. Anm. 45).

49 Ebd. (s. Anm. 45).

50 Ebd. (s. Anm. 45).

Diese Predigt erfüllt auf gute Weise ihre Vermittlungsaufgabe: Sie ist nahe an der Alltagserfahrung, sie ist nahe an der Wort- und Tatverkündigung Jesu. Sie löst die Spannung zwischen Gegenwärtigkeit und Zukünftigkeit nicht einseitig auf, sie verzichtet auf alle apokalyptisierenden Zuspitzungen gegenwärtiger Negativerfahrungen. Und sie stellt einen Zusammenhang her zwischen dem Verkündiger und dem Inhalt seiner Verkündigung: Im Tun und Reden Jesu kann das Reich Gottes schon erfahren werden.

4. Schlussüberlegungen: Jesus Christus predigen?

Das Kommen des Reiches Gottes wird Sonntag für Sonntag im Gottesdienst und darüber hinaus in jedem anderen Gottesdienst erbeten: Das Vaterunser hält diesen Zentralbegriff der Verkündigung Jesu präsent. Der Präsenz des Begriffs entspricht freilich nicht unbedingt eine gemeinsam geteilte Vorstellung über seinen Gehalt. Der Reich-Gottes-Begriff ist extrem deutungs offen, wie sich an seiner wechselvollen Auslegungsgeschichte vorzüglich zeigen lässt. Es ist daher nicht verwunderlich, dass die Predigten über den Text Lk 17,20–30 sich stärker am Reich-Gottes-Begriff abarbeiten als an dem, der dieses Reich Gottes verkündigt.

Allein jene eine Predigt, die das Spannungsverhältnis zwischen Gegenwärtigkeit und Zukünftigkeit des Reiches Gottes ganz einseitig auflöst, bezieht sich auf „hochstufige“ christologische Aussagen, indem sie Jesus als den Richter im Jüngsten Gericht zur Sprache bringt. Diese aber sind eher an den Text herangetragen als aus ihm entwickelt. Das Gleiche gilt für den Bezug auf Jesus als Heiler, den die vierte Predigt herstellt. Mit einem indirekt christologischen Motiv operiert die dritte Predigt, indem sie das Handeln Jesu als Handeln Gottes beschreibt.

Ansonsten beziehen sich die Predigten auf Jesus vor allem als auf den Verkündiger des Reiches Gottes. Dafür reicht aber im Grunde die Kategorie des religiösen Genius aus: Jesus als sprachbegabter religiöser Virtuose und Gleichniserzähler. Schwieriger und spannender wird es erst bei Texten, in denen Jesus das Reich Gottes mit sich und seinem Wirken verbindet und dieses Wirken nicht mehr als nur exemplarisch aufgefasst werden kann: „Wenn ich aber durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen.“ (Lk 11,20) Wer ist der, der hier spricht? Wer ist der, der hier „ich“ sagt? Auf jeden Fall mehr als ein religiöses Genie.

Chr. W. Hoffmann, A. Kaschub, J. Nigmann,
H. Pönnighaus (Hg.)

**Der ungehörte Markus. Predigten
außerhalb der Perikopenreihe**

(Impulse aus der Heidelberger Universitäts-
kirche, Band 6) Universitätsverlag Winter,
Heidelberg 2020, 219 Seiten, 36,00 €,
ISBN 978-3-8253-4788-8

Dieses Buch verfolgt ein doppeltes Ziel: Es will eine homiletische Lücke schließen und einen Jubilar erfreuen.

Der Jubilar ist Prof. Dr. Helmut Schwier, Ordinarius für Neutestamentliche und Praktische Theologie an der Universität Heidelberg. Anlässlich seines 60. Geburtstags bedanken sich 32 Weggefährter*innen mit Predigtbeiträgen zum Markusevangelium – für wertschätzende Begleitung und kollegiale Zusammenarbeit. Die Festschrift verbindet so auf charmante Art die „beiden beruflichen Leidenschaften“ (9) des Jubilars: die Homiletik als Arbeitsschwerpunkt des Praktischen Theologen und das „heimliche Lieblingsevangelium“ (9) des Neutestamentlers.

Die Lücke, die geschlossen werden soll, besteht in der Perikopenordnung, in der das Markusevangelium vergleichsweise wenig Berücksichtigung gefunden hat. Eine tabellarische Übersicht (18–24) informiert über den sonn- und festtäglichen Ort von Mk-Perikopen vor und nach der Perikopenrevision und offenbart die Leerstellen: die bislang „ungehörten“ Predigttexte, über die die Autor*innen in diesem Buch predigen.

Tiefsinniges tritt da zu Tage, wie die Überlegungen zum Anfang und zum Ende des Evangeliums: Ob der Anfang das Ende mit einbezieht und wie das Ende einen neuen Anfang eröffnet. Und dazwischen folgen die Prediger*innen Markus durch sein Evangelium. Der Evangelist wiederum nimmt uns mit auf den Weg eines Wanderpredigers. Wir erleben wie Jesus lehrt, debattiert, heilt, Dämonen austreibt, Vergebung zuspricht, wie er betet oder wütend wird. Und wir begleiten dabei auch die, die ihn begleiten, und stellen fest, dass sie uns nicht so unähnlich sind. Denn mit ihrem Zweifel, ihrer Begriffsstutzigkeit oder Verängstigung sind auch wir unterwegs durch die Fragen und Krisen unserer Zeit: Klimawandel, Flucht, Gewinnmaximierung (Diesel-

gate, CumEx), Verschwörungstheorien und immer wieder Gesundheit und Corona (57, 107, 109, 129, 162, 177ff., 207f., 210, 123f.). Im Auf und Ab des Weges nach Jerusalem entdecke ich als Leser auch meine eigene Verstrickung in die Geschichten, die Markus erzählt, bis hin zum „Judas in mir“ (188).

Am Ende ist Jesus allein. Er leidet, er stirbt. Dennoch: Sein Tod ist nicht das Ende. Auch wenn christliche Gemeinden mit dem Schluss des Evangeliums schon früh Probleme hatten: Das leere Grab ist ein neuer Anfang. Die Botschaft bahnt sich ihren Weg, durch die Jahrhunderte – unabhängig von den Predigenden. Ein Wunder!

Die Predigt-Verfasser*innen – die jüngste ist 28, der älteste 78 Jahre alt – arbeiten (oder arbeiteten) an der Uni und in kirchlichen Kontexten, ein Autor auch an der Schule, ein anderer in der Wirtschaft. So verschieden wie sie, so bunt sind auch ihre Predigteinfälle und die von ihnen gewählten Predigtformate: eine Zeichenhandlung (75f.), ein Shanty (91f.), ein biblischer Witz (93), eine Bildbetrachtung (205f., 209); Ich-Erzählung (119), Dialog- (109–112) oder Brief-Predigt (149). Auch die Bildmotive sind vielfältig: Wir spielen mit Christo in der Tuchfabrik (87), erklimmen den Berggipfel mit Martin Luther King (123), kämpfen mit heutigen Dämonen (145), erleben die Chicago Bulls beim Basketball (65) und sehen, wie eine neue Welt aus einem Samenkorn erwächst (81). Wir hören, was Karl Marx seiner Tochter über das Christentum erzählt (135), besichtigen Schlafboote (61) und den Verschiebebahnhof Schuld (158).

Die Predigten richten sich, was aufgrund ihrer Entstehung im Umfeld einer Universität nicht weiter überrascht, tendenziell an ein hochkulturelles Milieu: Es wird mehr erklärt als erzählt. Exegetische Entdeckungen und lexikalische Informationen werden eingespielt, an Fremdwörtern wird nicht gespart. Beispiele stammen überwiegend aus der Literatur-, Kirchen- oder Musikgeschichte. Ein Beitrag erinnert mit seinen zahlreichen griechisch-sprachigen Belegen eher an einen exegetischen Essay denn an eine Predigt.

Beim Lesen erschließen sich durch Markus inspirierte Einsichten: Erkennen ist Wiedererkennen (143). Der Glaube kann einsam machen (70). Das Wesen des Geistlichen ist es, dass man es nur glauben kann (72). Gott steht hinter den Kindern und den Schwachen (139f.).

Es ist tröstlich, dass auch das Böse sterblich ist (94). Die Welt ist endgültig nicht so, wie sie jetzt ist (142). Es ist an der Zeit, unser Handeln an Menschenfreundlichkeit zurückzubinden: Nachsichtigkeit statt Hasstiraden (58), Leben als Hingabe (175) und Einander-Dienen (137). Erfreulich auch, dass einige Beiträge aufräumen mit dem verbreiteten „Pharisäer-Bashing“ (114, 157f., 173). Sie leisten einen wichtigen Beitrag zur Überwindung gefährlicher antijudaistischer Klischees, die die christliche Predigt zu lange tradiert hat.

Ironie der Geschichte: Die hier gesammelten Predigten waren als Teil einer Predigtreihe in der Heidelberger Peterskirche geplant; ein Vorhaben, das die Pandemie verhindert hat. So bleiben viele „ungehörte Perikopen“ (zumindest vorläufig) weiter ungehört, – aber hoffentlich nicht ungelesen. Möge das Buch viele Predigten über das Markusevangelium inspirieren!

CARSTEN HAESKE

Stephan Goldschmidt

Die Seele zum Klingen bringen. Andachten und Impulse zu den Sonn- und Feiertagen des Kirchenjahres. Zur Predigtreihe III.

Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH,
Neukirchen-Vluyn 2020, 171 Seiten,
24,00 €, ISBN 978-3-7615-6743-2

„Die Seele zum Klingen bringen“ – mit dem Titel ist die Nähe zum Michaeliskloster Hildesheim deutlich. Als „spirituelle(n) und musikalische(n) Markenkern“ und „Motto“ (8) der Arbeit des Zentrums für Gottesdienst und Kirchenmusik der Hannoverschen Landeskirche bezeichnet dessen Direktor Jochen Arnold den Titel des vorliegenden Buches in seinem Geleitwort.

Der Autor, der Hildesheimer Pastor und langjähriger Referent für Gottesdienst und Liturgie im Kirchenamt der EKD, Stephan Goldschmidt, benennt dies „zum Klingen bringen“ der Seele zugleich auch als „Ziel“ des Buches (10).

Dies kann aus seiner Sicht in mindestens dreierlei Weisen geschehen:

Erstens soll das Buch „Impulse setzen“ für Prediger*innen, die ihre Predigten mit den Perikopentexten der Predigtreihe III der neuen Ordnung vorbereiten. Der Markt für diese Gattung ist gut bestückt – aber gerade die knappe

Form kann bei kurzer Vorbereitungszeit anregend wirken. Die praktische Kürze signalisiert auch den zweiten Gebrauch: die Texte können direkt als Andachten gelesen oder vorgelesen werden – in Gesprächskreisen, zum Sitzungsbeginn oder in kleinen Gottesdiensten, die von Ehrenamtlichen geleitet werden. Eine dritte Verwendung gilt der persönlichen Andacht – dieser Usus knüpft an das *Minutengebet* an, das im Reformationsssommer 2017 im Liederbuch *freiTöne* als Tagzeitengebet für den Kirchentag genutzt wurde.

Die Texte selbst sind durchgehend etwa 300 Worte lang. Die Predigttexte der neuen Ordnung werden in unaufgeregtem Ton ausgelegt. Die Sprache ist kirchennah („der messianische König“, der „diakonische König“, (13), die „nahe Wiederkunft Christi“, 15, der „leibliche Genuss“ und die „geistliche Speise“, (41), die „gabenorientierte Kirche“, (101)). Die Erzählhaltung nimmt häufig die Perspektive eines „uns“ und eines „wir“ ein („Wir verdanken unser Leben nicht uns selbst“, (93), „nur so treten wir aus unserer kirchlichen Blase heraus“, (89)), was den Eindruck einer Verkündigung vom Inneren der Kirche in ihr Inneres verstärkt.

Die Auslegungen bleiben dicht am verwendeten Text der Lutherübersetzung von 2016, die Referenzen sind meist innerbiblisch. Im Blick ist immer wieder der Platz des Textes im Kirchenjahr („Am Sonntag Rogate ist die Frage erlaubt, was wir eigentlich tun, wenn wir beten.“, (93)). Die Auslegung vom Weinberglied in Jes 27,2–9 anlässlich des Israelsonntag genannten 10. Sonntags nach Trinitatis: Gedenktag der Zerstörung Jerusalems (128f.) verknüpft sensible exegetische Erkenntnisse mit Fragen des jüdisch-christlichen Gesprächs heute.¹ Sorgen und Nöte des Alltags (das „Muddling-Through“ im normalen Alltag, (125), die „Achtsamkeit“ im Umgang mit Leib und Seele, (123)) kommen ebenso vor wie Fragen nach dem Gottesbild (als „Hirte“, /86), als „fremder“ Gott, (141)) und der Anthropologie (Menschen als „Himmelsbürger“, (161)).

Gelegentlich erweitern Zitate aus der Literatur den Horizont (Bertold Brecht, „An die Nach-

1 Hervorzuheben ist, dass beide in der neuen Ordnung Gottesdienstlicher Texte und Lieder vorgeschlagenen Varianten, den, den 10. Sonntag nach Trinitatis zu feiern, ausgeführt sind – der Gedenktag an die Zerstörung Jerusalems und der Topos „Kirche und Israel“ (126f.).

geborenen“ (117)), davon könnte in folgenden Bänden selbst in der kurzen Form gern noch mehr hinzukommen.

Das Buch überzeugt als verlässliche Hilfestellung für Haupt- und Ehrenamtliche. Ob für den Griff ins Regal kurz vor einer Sitzung oder für den ersten Aufschlag auf dem Weg zur Sonntagspredigt – eine kirchenjahreszeitlich gegründete und geistlich nachdenkliche Note ist mit einem Griff zu haben.

Auch die weiteren Predigtreihen sollen mit Hilfe solcher Bücher Verkündigung und eigenes Beten und Nachdenken bereichern. Im Konzert der derzeit auf dem Markt befindlichen Predigthilfen aller Art ist diese Form gerade in ihrer Kürze zu begrüßen. Vielleicht bringt ein bunteres Team von Schreibenden noch andere Seelenfarben zum Klingen.

ANNE GIDION

Konstanze Kemnitzer (Hg.)

**Gussformen der Gottesdienstgestaltung.
Das Agendenwerk der VELKD zwischen
Neuaufbruch und Restauration**

Ev. Verlagsanstalt, Leipzig 2021, 320
Seiten, 35,00 €, ISBN 978-3-374-06829-6

„Der Seminarbibliothek der theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg überreicht. Dr. Karl Ferdinand Müller, 1957“ – diese Widmung von einem, der wie D. theol. Dr. Christhard Mahrenholz zu den Vätern der lutherischen Agenden gehört, lese ich in der mir vorliegenden Agenda I für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden von 1955. Per Fernleihe war es möglich, dieses Buch auf meinen Schreibtisch zu bringen. Gebrauchsspuren zeigen an, dass das handliche Exemplar mit über 400 Seiten viel benutzt wurde. Einer Würdigung dieser wie auch der weiteren drei Agenden der VELKD aus den Jahren 1951-1964 war im Februar 2020 ein liturgiewissenschaftliches Fachsymposium zu Ehren von Prof. Dr. Klaus Raschzok gewidmet, das in diesem Buch dokumentiert ist. Anlässlich seiner Emeritierung hatte er sich diese Beschäftigung mit dem VELKD-Agendenwerk gewünscht. Der Untertitel des Buches nimmt die Tatsache auf, dass Bedeutung und Rezeption der VELKD-Agenden – je nach Betrachter*in – changieren zwischen Restauration und Neu-

aufbruch. So sind auch die 19 Beiträge des Bandes sehr unterschiedlichen Stellen auf der Skala zwischen Zustimmung und Kritik zuzuordnen, wobei m.E. der Versuch einer kritischen Würdigung überwiegt bei gleichzeitiger Beschreibung theologischer und liturgischer Grenzen. Dieses Unterfangen ist sinnvoll, „weil ohne eine kritische Aufarbeitung der Kirchen- und Gottesdienstgeschichte nach dem Zweiten Weltkrieg auch die gegenwärtigen Herausforderungen nicht wirklich zu bewältigen sind“, so Peter Cornehl (189), der schärfste Kritiker des Agendenwerks auf dem Symposium. Darum gehört zu diesem Sammelwerk auch ein Beitrag zur Zukunft der Agendenarbeit (vgl. Goldenstein). Raschzok zeichnet die Entwicklung von Christhard Mahrenholz' (1900-1980) liturgischer Theologie des lutherischen Gottesdienstes nach. Bereits im Protestantismus der 1960er Jahre mit seinem Aufbruch in Gottesdienste in neuer Gestalt (vgl. Meyer-Blanck, 30f.) wurde das Agendenwerk als starr und einengend empfunden. Als abständig galt, dass dem Pfarrer sämtliche Texte außer der Predigt – also auch die Fürbitten – wortwörtlich vorgegeben waren, auch wenn die Texte selbst den Geist eines Jochen Klepper oder Rudolf Alexander Schröder atmen. Mahrenholz hatte die Liturgie wie die Komposition eines anderen angesehen, die zur Aufführung zu bringen war (vgl. Raschzok, 311). Komponist sei der Heilige Geist, der liturgische Amtsträger interpretiere das Werk.

Für Mahrenholz, der sich für den Wiederaufbau des kirchlichen Glockenwesens nach dem Zweiten Weltkrieg engagierte (vgl. Kemnitzer, 16–19), haben – unabhängig vom Pfarrer bzw. kunsthandwerklichen Glockengießer – Agende und Glockengussform eine vergleichbare, nämlich formgebende Funktion. Diesem Umstand verdankt dieses Werk seinen eindrücklichen Titel „Gussformen der Gottesdienstgestaltung“. Die *Gussformen* lesen sich außerordentlich spannend. Sie machen sowohl den zeitgeschichtlichen als auch den theologischen Kontext der Entscheidungen deutlich, die hinter der agendarisch-liturgischen Gestaltung der Sonn-, Feiertags- und Kasualgottesdienste stehen. Diese werden diskutiert, kritisiert, gewürdigt – inklusive des fünfbandigen Klassikers *Leiturgia* (vgl. Grethlein), der von Peter Brunners Gottesdiensttheorie mitsamt seiner Hochschätzung des Abendmahls bestimmt ist (vgl. Arnold). Das Agendenwerk gilt nicht primär als Nachkriegsprodukt, sondern wird in Kontinuität zu

theologischen Impulsen der 1930er Jahre verortet, wobei die Autor*innen durchaus unterschiedliche Positionen vertreten, inwiefern sich Wort-Gottes-Theologie, Kirchenkampf und die damaligen liturgischen Bewegungen auf die Agendenarbeit ausgewirkt haben.

Die Beiträge schreiten ein weites Feld ab. Die systematisch-theologische Einordnung deckt zahlreiche, v.a. die Soteriologie betreffenden theologische Missverständnisse der Agenden auf (vgl. Käfer). Mit den Kindergottesdiensten (vgl. Kemnitzer) kommt die Agende eines Zielgruppengottesdienstes, mit den Einweihungshandlungen (vgl. Eyselein) diejenige eines Kasualgottesdienstes zum Zuge. Exemplarisch weise ich aus der großen Fülle an Impulsen auf zwei hin, an denen ich hängen geblieben bin:

Durch Christian Albrecht erfahre ich vom pastoralen Widerstand gegen die agendarisch streng vorgegebene Weise, Kasualgottesdienste halten zu sollen. Albrecht beschreibt den „Eindruck, dass Agende III das Individuelle nicht als etwas im Leben Gesetztes und als solches zu Würdigendes auffasst [...], sondern als eine Abweichung von der Norm“ (138). Von daher sei von Anfang an sehr frei mit Agende III umgegangen worden und es habe bald „zahlreiche Privatagenden“ gegeben, darunter „Gottesdienst menschlich“ von Friedrich Karl Barth aus dem Jahr 1973 (Albrecht, 142), ein Buch, das sich bis heute in meinem Bücherschrank findet. Beides sei nötig gewesen, damit die Pfarrperson „auch in den gottesdienstlichen Vollzügen als individuell erkennbare, personal authentische Verkörperung der Sache des Christentums“ gesehen wird „und nicht als ein im korrekten Agieren erstarrt erscheinender Religionsbeamter“ (Albrecht, 143). Zu den „unbeabsichtigten Nebenfolgen“ dieser Agende gehöre es darum, dass sie „die kirchliche und theologische Entdeckung der Bedeutung der Kasualien [...] intensiviert und beschleunigt hat“ (Albrecht, 145).

Bei Martin Nicol lese ich von der damaligen Frontstellung von Predigt und Liturgie, die u.a. auf einer einseitig verbalistischen Deutung der Torgauer Formel beruht (Nicol, 121–123). Dazu gehört Nicols Analyse der Kanzelliturgie der Bayerischen Agende von 1957: Wie eine „Festung“ (113) schirme sie die Predigt von der Liturgie ab. Um diese Frontstellung zu überwinden, schlägt Nicol ein Modell vor, das drei Lesungen samt Predigt und Musik bzw. Lieder in eine integrative, nichthierarchische Folge bringt und zudem „Partizipation ohne Modera-

tion“ ermöglicht (124). Hierin sehe ich Impulse für die Gottesdienstberatung.

Wer auch vor der Zeit des gegenwärtig gültigen Evangelischen Gottesdienstbuches bereits Gottesdienste besucht hat, wird in den Artikeln dieses Buches vieles aufgrund eigener Erinnerungen wiedererkennen (vgl. dazu auch die empirisch-kulturwissenschaftlichen Artikel von Christel Köhle-Hezinger und Doris Riemann), es jetzt vielleicht mit anderen Augen sehen und neu wahrnehmen, welch weitreichende Bedeutung die liturgische Gestaltung jedes Gottesdienstes hat.

EVELINA VOLKMANN

Thomas Hirsch-Hüffell

Die Zukunft des Gottesdienstes beginnt jetzt. Ein Handbuch für die Praxis

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2021,
299 Seiten, 35,00 €, ISBN 978-3-525-62017-5

„Gottesdienst wird es immer geben.“ (11) Mit diesem Satz eröffnet Thomas Hirsch-Hüffell sein Vorwort. Dass der Gottesdienst „momentan in seiner Standardform schlingert, sagt, dass wir über kirchliche Formen [...] nachdenken müssen. Aber die Krise stellt die Freude der Menschen am Rituellen nicht infrage“, geben Rituale doch „Fassung und sind deshalb ersehnt – und das umso mehr, je unübersichtlicher und selbstbestimmter die Lebensbezüge werden.“ (11)

Dem Gottesdienst nachsinnen, kirchliche Traditionen überdenken, Spiel- und Erprobungsräume im Dialog zwischen Gott und Lebenswelt eröffnen und kirchliche Spiritualität sichtbar machen – dem hat Thomas Hirsch-Hüffell mit viel Herzblut sein Berufsleben gewidmet. Für die Nordelbische Kirche hat er eines der ersten Gottesdienstinstitute in Deutschland aufgebaut, 21 Jahre lang geleitet, vor allem aber mit „Kirchenrät*innen, Ehrenamtlichen, Pastores, Prädikant*innen, Lektor*innen, Kantores, Bischöf*innen und Gemeinden aller Art“ ganz praktisch am Gottesdienst gearbeitet (12). Denn er ist überzeugt: Bevor man über Gottesdienst redet, muss man Gottesdienst gemeinsam erleben. Aus diesen Erfahrungen heraus ist das vorliegende Buch entstanden. Es gliedert sich in fünf unterschiedlich große Teile.

Teil A bietet „allgemeine und spezielle Betrach-

tungen zum Gottesdienst“ (14). Sie nehmen mit etwas mehr als 100 Seiten ungefähr ein Drittel des Buches ein. Eröffnet werden sie mit „Notizen zum Stand der Dinge“ (16), in denen Hirsch-Hüffell den derzeitigen Umbruch unserer Kirche und damit verbunden der Gottesdienstlandschaft unbeschönigt beschreibt und zu Gelassenheit im Umgang damit rät. „Wir sind endliche Wesen“, können als „Ersatz-Jünger*innen“ nicht „nebenbei noch die Kirche [...] retten“, aber „vergnügt und teilhaftig der großen Geheimnisse“ (31) darauf schauen, welche Formen von Gottesdienst und Spiritualität sich entwickeln, vielleicht auch nur mit wenigen – und wie sie sich gemeinsam in der Region ergänzen können; denn der eine „Gottesdienst für alle“ bleibt zunächst einmal eine Vision (53). Abgeschlossen wird Teil A mit zwei umfangreicheren, sich inhaltlich überschneidenden und ergänzenden Kapiteln zum Gottesdienst als Raum und dem menschlichen Körper mit seinen Sinnen als weiterem Raum in diesem. Einige Passagen wiederholen sich dabei bis in die Formulierungen hinein. Nicht nur hier hätte sich eine gründlichere Überarbeitung des über viele Jahre gewachsenen Materials sicherlich gelohnt. Das mindert allerdings nicht, was Hirsch-Hüffell zur Spiritualität des Kirchenraums zu sagen weiß.

„Hinweise auf Details im normalen agendari-schen Gottesdienst“ (14) finden sich in **Teil B** und machen den anderen Schwerpunkt des Buches aus. Zunächst verweist Hirsch-Hüffell „auf liturgische Kleinigkeiten“ (133) von Begrüßung und Eröffnung über Abkündigung und Segen, „ausgetretene Sprachpfade“ (144), liturgische Handhaltungen bis hin zur Kirchenmusik und dem „Umgang mit Stille im Gottesdienst“ (146). Was als weiterer „Durchgang durch die Eingangsliturgie des lutherischen Gottesdienstes“ (152) angekündigt wird, beschäftigt sich mit der Gestalt des Vorbereitungsgebets, das Hirsch-Hüffell zu Unrecht vernachlässigt findet, und den Psalmen, die er großenteils „für den wiederholten spirituellen Gebrauch“ im Gottesdienst „für ungeeignet“ hält (157). Konkrete Tipps für Lesungen und das präsen-te Predigen schließen sich in den folgenden Kapiteln an, bevor Hirsch-Hüffell grundsätzliche Überlegungen zum Abendmahl anstellt und zu konkreten Fragen der Austeilung übergeht. Ein kürzeres Kapitel widmet er dem gottesdienstlichen Gebet, das bei Liturg*innen einen „Wärmestrom der eigenen mitlaufenden Gebe-

te“ (216) erfordert und zu dem die Gemeinde durch Stille ermutigt werden kann. Um die kirchliche „Segenspraxis“ (224) geht es im Kapitel „Ausgang“. Daran schließt sich ein weiteres an, in dem Hirsch-Hüffell „Mystagogik statt Verkündigung“ fordert, um „das Leben [...] und in ihm die Tiefen und Untiefen aus[zuloten“ (228). Als Modell stellt er dazu einen „Lebensexpert*innen-Gottesdienst“ vor (230). Um „Gottesdienste mit Menschen im Fokus“ (244) geht es auch in **Teil C** mit den Kasualgottesdiensten. Hirsch-Hüffell bescheinigt ihnen „eine große Zukunft“ (14), widmet ihnen letztlich aber nur 30 Seiten. Nach Anregungen dafür, wie „kirchliche Rede“ auch mit kirchenfernen Menschen gelingen kann (238), geht es in den beiden folgenden Kapiteln um konkrete Gestaltungsvorschläge für Beichte und Bestattung. Außen vor bleiben Taufe, Konfirmation, Trauung, Jubiläen und neu entstehende Rituale, obwohl letztere den „Kanon“ der Kasualien erweitert haben, wie Hirsch-Hüffell in den einleitenden Sätzen zu **Teil C** selber konstatiert (237). **Teil D** beschäftigt sich mit der „Arbeit an der Zukunft des Gottesdienstes“. Im ersten Kapitel listet Hirsch-Hüffell Fragen auf, die ihm „in den 20 Jahren überregionaler Arbeit im Gottesdienst entstanden sind“ (268). Sie beziehen sich auf die Präsenz der Liturg*innen genauso wie auf das Verhältnis von Traditionsgottesdienst und alternativen Formen, die Beziehung von Haupt- und Nebenamtlichen, den Umgang mit liturgischen Räumen und die Bedeutung von Spiritualität. Die folgenden Kapitel bieten einen konkreten Vorschlag zur Belebung der geistlichen Gemeinschaft unter Pfarrer*innen sowie einen „Plan zur Belebung von Gottesdienst in der Gemeinde“ (280), eine „Sammlung von Lösungen im geistreichen Umgang mit Kinderlärm im Gottesdienst“ (288) und einige Anregungen zum Singen im Gottesdienst.

Auch **Teil E** trägt im Inhaltsverzeichnis die Überschrift „Arbeit an der Zukunft des Gottesdienstes“ (7). „Erprobte Methoden, wie man Gottesdienst lernen und üben kann“ (291), finden sich eingestreut im ganzen Buch. Als Besonderheit gibt es darüber hinaus aber noch eine umfangreiche, geordnete Materialsammlung, die als Download über die Verlagswebsite abrufbar ist. **Teil E** bietet das dazu gehörende Inhaltsverzeichnis, Biografisches zum Autor und Hinweise auf weiterführende Literatur.

„Die Zukunft des Gottesdienstes“ ist etwas, woüber sich schon viele kluge Köpfe Gedanken

gemacht haben und machen werden. Hirsch-Hüffells Buch ist keine wissenschaftliche Abhandlung. Es ist auch keine Streitschrift – obwohl der Autor durchaus klare Standpunkte vertritt und gerne gegen den vermeintlichen kirchlich-theologischen Mainstream schwimmt. Thomas Hirsch-Hüffell kennt keine Berührungängste und versteht sich selber als Mittler zwischen den Welten, als einen, der den Dialog sucht zwischen Kirche und Leben, Tradition und Zukunft, Gott und Menschen. Meines Erachtens ist sein Werk eher eine Liebeserklärung an den Gottesdienst als ein „Handbuch“. Sein Wegbegleiter Benediktinerpater Elmar Salmann spricht im vorangestellten Grußwort auch von einem „Fahrten- und Logbuch, [...] Exerzitium [...] und [...] Werkzeugkasten“ (9). Eine Fundgrube, könnte man hinzufügen, für alle, die sich haupt- und ehrenamtlich mit dem Gottesdienst beschäftigen, für Gottesdienstberater*innen, die vor Ort in den Gemeinden helfen, „den goldenen Kern“ in den unterschiedlichsten Formen freizulegen (297) und zum Glänzen zu bringen, und für die Verantwortlichen in der Aus- und Fortbildung von Studierenden, Vikar*innen, Prädikant*innen und Pfarrer*innen. Ein Buch aus der Praxis „für die Praxis“ will es schließlich auch sein. Die Mischung aus theologischen Essays, praktischen Tipps, prophetisch anmutenden Äußerungen, literarischen Miniaturen, konkreten Übungen und Gottesdienstentwürfen erinnert mitunter an das Bild vom Wasser, das sich verteilt, „wie es selbst will (und kann). [...] Dabei geht manches unter, und wenn es sich zurückzieht oder wiederkommt, wächst vielleicht etwas Neues“ (20). Man spürt die zu Buch ‚geronnene Erfahrung‘ des Autors, entstanden „aus vielen Ab- und Überlagerungen und Korrekturen“ (66). Es ist ein sehr persönliches Buch. Eigenwillig. Und auch, wenn sich nicht alles erschließt, inspirierend. Um selber über Gottesdienst nachzusinnen. Darüber, „wie ungeheuer groß [es] ist [...], dass es Gottesdienst für einen Menschen gibt – egal warum. Sowa kann sich nur Gott ausdenken.“ (295) Als Untertitel hätte ich „Ein Mutmachbuch“ gewählt. Denn Mut macht es. Gottesdienst zu lieben und zu gestalten. Dabei geht es manchmal etwas ungeordnet zu. Aber schließlich geht es auch nicht um einen „Verwaltungsakt“ (12), sondern um Gott und das Leben.

SUSANNE MATHIS-MEURET

Autorinnen und Autoren dieses Heftes

DR. MARTIN BAUSPIESS

Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fach Neues Testament an der Eberhard-Karls-Universität
Tübingen, Evangelisch-theologische Fakultät *martin.bauspiess@uni-tuebingen.de*

ELISABETH BITTNER

Grundschullehrerin an der Brüder-Grimm-Schule in Bebra
Elisabeth.Bittner@Schule.Hessen.de

PROF. DR. RUTH CONRAD

Professorin für Praktische Theologie (Schwerpunkt Homiletik/Liturgik und Kybernetik)
an der Humboldt Universität zu Berlin *Ruth.conrad@hu-berlin.de*

ANNE GIDION

Rektorin des Pastoralkollegs der Ev.-Luth. Nordkirche in Ratzeburg
a.gidion@pastoralkolleg-rz.de

CARSTEN HAESKE

Stellvertretender Leiter des Institutes für Aus-, Fort- und Weiterbildung der Ev. Kirche von Westfalen, Schwerte, Fachbereichsleiter Gottesdienst und Kirchenmusik
carsten.haeske@institut-afw.de

PROF. DR. GERALD KRETZSCHMAR

Professor für Praktische Theologie und Direktor der evangelischen Predigeranstalt
an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen *gerald.kretzschmar@uni-tuebingen.de*

SUSANNE MATHIS-MEURET

Referentin für Gottesdienstberatung, Zentrum für evangelische Gottesdienst- und Predigtkultur,
Wittenberg *susanne.mathis-meuret@wittenberg.ekd.de*

DR. DR. H.C. MICHAEL MEYER-BLANCK

Professor em. an der Universität Bonn, Praktische Theologie und Religionspädagogik
meyer-blanck@uni-bonn.de

DR. LUCIE PANZER

Rundfunkpfarrerin i.R., Stuttgart *Lucie.Panzer@web.de*

PROF. DR. CORNELIA RICHTER
Professorin für Systematische Theologie und Hermeneutik an der Rheinischen
Friedrichs-Wilhelm-Universität Bonn *cornelia.richter@uni-bonn.de*

PROF. DR. CHRISTOPH SCHWÖBEL (+)
Chair of Divinity, University St. Andrews, St. Mary's Colleg

EVELINA VOLKMANN
Leitung Fachstelle Gottesdienst der Ev. Landeskirche in Württemberg
evelina.volkmann@elk-wue.de

DR. MARTIN WEEBER
Pfarrer, Evangelische Kirchengemeinde Petrus und Lukas Gerlingen *martin.weeber@elkw.de*

APL.PROF. DR. MARTIN WENDTE
Pfarrer, Citykirche und Friedenskirche Ludwigsburg *martin.wendte@elkw.de*

Umfassendes Wissen zu allen Aspekten des evangelischen Gottesdienstes

Gottesdienst und Liturgie sind in den zurückliegenden Jahren wieder deutlich stärker in den Fokus der innerkirchlichen Wahrnehmung und wissenschaftlichen Diskussion getreten. Kurse zur Einübung einer stärkeren »liturgischen Präsenz«, die Wiederentdeckung von Geste und Ritual neben dem Wort oder das umfängliche Nachdenken über »Musik im Gottesdienst« sind hier nur Stichworte.

Dieses Lehrbuch bietet in ökumenischer Perspektive umfassendes liturgisches Wissen zur Geschichte und Gegenwart des Gottesdienstes, zu seinen verschiedenen Stationen und Gestalten sowie zu den Herausforderungen, vor denen liturgische Praxis heute steht.

GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS



www.gtvh.de



672 Seiten
€ 54,00 [D] | Fortsetzungspreis: 48,00 €
Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 5
ISBN 978-3-579-05991-4
Auch als E-Book erhältlich

Zum Inhalt:

Für die religiöse Kommunikation der Kirche ist Jesus Christus wesentlich. Kirche ohne Christologie, Gottesdienst und Predigt ohne Bezug auf die Christusfigur, sind schlechterdings nicht möglich. Wie aber ist in der Moderne bedeutsam und erfahrungsaffin von Jesus Christus zu reden? Diese Ausgabe dokumentiert Vorträge der Tagung „Jesus Christus predigen: Der homiletische Ernstfall der Moderne“, die an der Evang.-Theologischen Fakultät in Tübingen stattfand. Die Tagung war konzipiert als transdisziplinäres Gespräch zwischen Vertreter:innen unterschiedlicher theol. Fächer und der kirchlichen Praxis. Im Spiegel zweier zentraler Christusbilder – Jesus als Verkünder des Reiches Gottes und als Weltenrichter – loten die Vorträge Möglichkeiten der Christuspredigt aus.