

# Die Predigt im Neuen Testament

von

Ernst Lerle  
Mag. phil. Dr. theol.

Zweite durchgesehene Auflage

Herausgegeben auf Veranlassung der Evang.-Luth. Freikirche

---

EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
BERLIN

**Evangelische Verlagsanstalt Berlin / 1957**  
Veröffentlicht unter der Lizenz-Nummer 420 des Amtes für Literatur  
und Verlagswesen der Deutschen Demokratischen Republik - 205/24/57  
**Druck von Johannes Herrmann, Zwickau (Sachsen) — III/29/11**

## I n h a l t

1. Kapitel: Der Heroldsruf . . . . .	7
2. Kapitel: Motive der Verkündigung	
Die gute Botschaft . . . . .	18
Fanfaren des Dankes und des Lobes Gottes . . . . .	25
Ernst der Sünde . . . . .	31
Zuspruch des Trostes . . . . .	38
3. Kapitel: Vollmacht und Anspruch der Predigt . . . . .	47
Exkurs: Die natürliche Gotteserkenntnis . . . . .	54
4. Kapitel: Verkündigung im Angriff —	
Zur Deutung der Areopagrede . . . . .	65
5. Kapitel: Die legitime Verkündigung . . . . .	81
Register . . . . .	102
Abkürzungen . . . . .	108

## 1. KAPITEL

### Der Heroldsruf

LITERATUR: AOepke, Die Missionspredigt des Paulus 1920. — WBauer, Der Wortgottesdienst der ältesten Christen 1930. — KHRengstorf, Art. ἀποστέλλω in ThW I, S 397—448. — HSchreiner, Die Verkündigung des Wortes Gottes<sup>2</sup> 1936. — JLeipoldt, Der Gottesdienst der ältesten Kirche — jüdisch? griechisch? christlich? 1937. — JMNielsen, Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament 1937. — GFriedrich, Art. κηρυξ in ThW III, S 682—717. — MAlbertz, Die Botschaft des Neuen Testaments 1946 ff. — OCullmann, Urchristentum und Gottesdienst<sup>2</sup> 1950. — CHDodds, The Apostolic Preaching and its Developments<sup>7</sup> 1951. — GDelling, Der Gottesdienst im NT 1952. — HSchlier, Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche 1953. — PBrunner, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde. Leiturgia I, 1954, S 84—361. — GWingren, Die Predigt 1956.

In einer Predigt Luthers lesen wir: „Ihr wißt, daß der größte Gottesdienst ist die Predigt, und nicht allein der größte Gottesdienst, sondern auch unser Bestes, das wir haben können.“<sup>1)</sup> In einer Vorlesung sagt der Reformator, die Predigt des Wortes Gottes sei der eigentliche Gottesdienst des Neuen Testaments.<sup>2)</sup> Dieses Wort Luthers ist nicht nur eine dogmatische, sondern auch eine exegetische Aussage. Die neuere, formgeschichtliche Arbeit am NT hat diese Aussage bestätigt. Verkündigung sind nicht nur die Herrenworte in den Evangelien und die überlieferten Reden der Apostel. Auch die christliche Geschichtsschreibung (Apostelgeschichte) ist Kerygma, denn selbst die berichtenden Partien schildern den Siegeslauf des Evangeliums von Jerusalem bis Rom.

<sup>1)</sup> WA 36, S 237, 29ff.

<sup>2)</sup> proprius cultus novi Testamenti, WA 40<sup>III</sup>, S 9, 19f.

Dieser Siegeslauf ist aber ein Stück des Heilsgeschehens, ist ein Eingreifen Gottes in die Ereignisse dieses Äons. Predigt ist nicht nur die aufmunternde Rede an die christliche Gemeinde, sondern auch das missionierende, an die Heiden gesprochene Wort. Eine Heidenmission ohne kerygmatische Anrede ist unmöglich, und auch der Fortbestand einer christlichen Gemeinde erfordert eine dauernde Verkündigung.

Im Laufe der Geschichte hat die Predigt mancherlei Wandlung erfahren. Heute ist die Verkündigung weithin eine Amtstätigkeit des Pfarrers, die in einen ganz anderen Rahmen hineingestellt ist als jede andere Art der Anrede. Sogar ein eigener Tonfall, der berüchtigte Predigtton, und ein eigenes Vokabular, das sich von der Umgangssprache unterscheidet, sind allgemein bekannte Erscheinungen. Die von der gewohnten Weise des Redens von Mensch zu Mensch abweichende Art ist es, die dem Prediger, vor allem dem jüngeren, Not bereitet. Aber noch größere Not bereitet die Frage nach dem Inhalt der Verkündigung. Welches ist der Inhalt der Rede, die ich als Anrede Gottes in die Gemeinde hineinsprechen darf? Sind alle Gedanken, die mir beim Auslegen eines Textes kommen, alle exegetischen Befunde und historischen Tatsachen, sind alle Ähnlichkeiten mit konkreten gegenwärtigen Situationen Kerygma, das die Gemeinde als Anrede Gottes hinnehmen soll? Was soll ich predigen? Das ist die Frage, mit der ein Sendbote auf seinen Predigtauftrag antwortet. Um hierin Gewißheit zu erlangen, ist es notwendig, daß man sich Gedanken darüber macht, was zum Inhalt der urchristlichen Botschaft, wie sie im NT bezeugt ist, gehört. Obwohl die Zielsetzung unserer Arbeit eine wissenschaftliche ist, bleibt daher eine eingehende Untersuchung, welches der Inhalt und die Motive der neutestamentlichen Predigt seien, nicht ohne Einfluß auf die kirchliche Praxis und auf die Predigt der Gegenwart. Selbst dann, wenn sich jemand in seiner eigenen Verkündigung bewußt von der biblischen Botschaft distanzieren sollte, ist es notwendig, daß er zumindest zur Kenntnis nimmt, welche Motive das biblische Kerygma enthält. Da die gesamten Schriften des NT Verkündigung sind, finden wir dort einen großen Reichtum an kerygmatischen Motiven, die uns in verschiedenen Textzusammenhängen begegnen. Ein Blick in den Reichtum an Verkündi-

gungsmotiven und -möglichkeiten kann für die kirchliche Praxis eine Hilfe bedeuten und vor der stets drohenden Verarmung schützen. Denn jeder ausgeprägte Predigttypus setzt nur eine Linie der biblischen Verkündigung fort und bedeutet somit nicht nur Erstarrung, sondern auch Verarmung.

Wenn wir der Aufgabe nachgehen, die Eigenart und die Verschiedenheit in der biblischen Verkündigung zu erfassen, so läßt uns die theologische Literatur, vor allem die deutsche, auf weiten Strecken im Stich. Nach der unheilvollen Aufspaltung der Theologie in einzelne Disziplinen befaßt sich mit der Predigt die „praktische“ Theologie, nicht aber die wissenschaftliche Arbeit am Neuen Testament. Doch zeigt diese Arbeit mehr und mehr den Verkündigungscharakter der überlieferten Texte. Die Botschaft steht auch im Mittelpunkt des gottesdienstlichen Handelns, und selbst die Liturgie ist ihrem Wesen nach Kerygma. Die Predigt ist noch keine Tätigkeit sui generis, sie ist noch keine andere Art des Redens als die im Alltag üblichen Anreden von Mensch zu Mensch. Die neutestamentliche Botschaft bindet sich an keine Form, sondern bringt die Verkündigungsmotive in geschriebenen Briefen ebenso zur Geltung wie in Berichterstattung und Geschichtsschreibung.

Als methodischer Ansatz ist die Untersuchung einzelner Vokabeln, mit denen das NT über die Predigt berichtet, der günstigste Weg zur Erfassung des Materials. Man kann hier entweder die Substantive oder die Verben wählen. Der Unterschied zwischen dem Gebrauch eines Verbs und dem des aus der gleichen Wurzel gebildeten Substantivs ist nicht zu unterschätzen. Das Dingwort bezeichnet eine Substanz, einen Begriff, den erstarrten Niederschlag einer Tätigkeit. Aber die Predigt des NT ist noch nicht zu einem festen Begriff, der von anderen Begriffen getrennt ist, erstarrt. So ist es nun zweckmäßiger, nicht die Substantive<sup>3)</sup>, sondern die Verben zu untersuchen. Wir hoffen, daß wir die Dynamik der Anrede nicht

---

<sup>3)</sup> Den Versuch, durch die begriffliche Untersuchung einiger Substantive das Problem der neutestamentlichen Predigt zu erfassen, unternahm Ragnar Asting (Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum 1939). Der theologische Ertrag entspricht aber nicht dem Arbeitsaufwand.

aus dem Blickfeld verlieren, sondern deutlicher erkennen, wenn wir uns nicht an die Substantive, sondern an die Verben, mit denen das NT die Tätigkeit des Predigens bezeichnet, klammern. Soll nun ein griechisches Äquivalent für „predigen“ genannt werden, so ist es unmöglich, sich für ein bestimmtes Verbum zu entscheiden, denn keines der Wörter deckt sich in der Bedeutung völlig mit dem deutschen Ausdruck. Von den verschiedenen Vokabeln ist an erster Stelle *κηρύσσειν* zu nennen. Aber ein Vergleich zwischen der Lutherbibel und dem Urtext zeigt, daß Luther das deutsche Wort „predigen“ nicht immer für ein und dieselbe Vokabel setzen kann, und daß für *κηρύσσειν*, das gewöhnlich mit „predigen“ übersetzt wird, auch andere Verben<sup>4)</sup> stehen.

Die Ursache für diese uneinheitliche Übersetzung liegt zum Teil in einer Verschiedenheit des sprachlichen Ausdrucks der einzelnen neutestamentlichen Autoren<sup>5)</sup>. Aber diesen sprachlichen Unterschieden wird man nicht allzuviel theologischen Sinn abgewinnen können. Der Versuch, die einzelnen Begriffe gegeneinander abzugrenzen, führt zu dem Ergebnis, daß sich die Verschiedenheit in der Ausdrucksweise nicht mit einer sachlichen Verschiedenheit der Predigttypen deckt. Wir stoßen hier auf eine Eigentümlichkeit der neutestamentlichen Ausdrucksweise, die nicht durch aristotelische Logik, sondern durch alttestamentliche Eigenart geprägt ist. Vom hebräischen Parallelismus membrorum her kann ein und dieselbe Sache mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnet werden. Dazu kommt noch der synekdochische Sprachgebrauch. An Stelle eines weiteren Begriffes wird ein engerer genannt, der als *pars pro toto* den weiteren bezeichnet. Der genannte Teil umfaßt auch die Gebiete, die nach der eigentlichen Wortbedeutung zum Bereich anderer Begriffe gehören. Diese Eigenart der Ausdrucksweise tritt in Verbindung mit der aus der hebräischen Sprache und dem Alten Testament kommenden Tendenz zu Wiederholungen. Eine Redewendung wird kräftiger, emphatisch und poetisch, wenn sie das

<sup>4)</sup> Darauf macht Friedrich in ThW III, S 702, Anm. 29 aufmerksam.

<sup>5)</sup> Lukas und Paulus bevorzugen *εὐαγγελίζεσθαι*, die anderen Synoptiker das auch bei Lukas vorkommende und bei Paulus häufige *κηρύσσειν*. Johannes gebraucht keines von beiden, gebraucht aber sehr häufig *μαρτυρεῖν*.

gleiche doppelt zum Ausdruck bringt (Parallelismus membrorum, Infinitivus absolutus mit Verbum finitum). So ergibt sich nun für das NT bei terminologischen Verschiedenheiten und Anreihungen ein ganz anderes Schema als das der aristotelischen Systematik. Bei Aristoteles schließen sich die Begriffe, die nebeneinander genannt werden, gegenseitig aus, sie gehören aber einem gemeinsamen Genus an. Im NT dagegen muß eine terminologische Verschiedenheit nicht unbedingt Ausdruck einer sachlichen Differenz sein. Wo sachliche Unterschiede vorhanden sind, decken sich diese nicht mit den terminologischen Befunden, weil synekdochischer Sprachgebrauch, Neigung zu Wiederholung der gleichen Sache mit anderen Ausdrücken, Emphase durch Wiederholungen und Aneinanderreihungen den Sprachgebrauch stärker bestimmen als die konsequente Systematik, wie wir sie etwa bei Aristoteles vorfinden.

Wenn nun die Verben für „predigen“ genauer untersucht werden, so darf in die Verschiedenheit im Sprachgebrauch nicht die aristotelische Systematik hineingelesen werden. Die Bedeutung der Begriffe ist nicht gegen andere, verwandte Begriffe abgegrenzt. Wir gehen von dem Vorverständnis aus, daß keiner der Fachausdrücke für „predigen“ die Sache wirklich ganz erschöpft. Wenn verschiedene Ausdrücke gebraucht werden, so können diese dasselbe oder beinahe dasselbe bedeuten, und ein besonderer Ausdruck wird gewählt, weil der Ton auf einer bestimmten Seite liegt.

Der Ausdruck, der den Ton nicht auf die Peripherie der zu beschreibenden Sache legt, sondern das Wesentliche der neutestamentlichen Predigt bezeichnet, ist das Wort *κηρυσσειν*. Wenn auch dieses Verbum nicht schlechthin terminus technicus für „predigen“ ist, so ist es doch der adäquate Ausdruck für die Tätigkeit des neutestamentlichen Verkündigens<sup>6)</sup>. Es bezeichnet das Rufen eines

<sup>6)</sup> Die neue Sache, die das NT bringt, wird nicht mit einer sprachlichen Neuschöpfung, sondern mit einem Wort von einer bestimmten profanen Bedeutung bezeichnet. Im Laufe der Zeit schwindet der ursprüngliche profane Sinn und das Wort wird in seiner neuen Bedeutung zum Fachausdruck. Friedrich (ThW III, S 703, 44ff) behauptet, in Luk. 12, 3 sei noch die profane Bedeutung erhalten; an dieser Stelle sei nicht wie Matth. 10, 27 die Verkündigung, sondern eine Entlarvung der heuchlerischen Gedanken der Pharisäer gemeint. Mich hat Friedrichs Argumentation nicht überzeugt.



Herolds, der nicht seine eigenen Erkenntnisse mitteilt, sondern an die Hörer heranbringt, was ihm von höherer Stelle aufgetragen ist. Das Spezifische der Heroldssituation in der Predigt des Evangeliums wird an einigen Punkten besonders deutlich sichtbar.

1. Die Person des Herolds entscheidet nicht über Wert und Gewicht der Botschaft. Darauf weist auch der außerbiblische Befund hin. Wenn Friede ausgerufen oder eine neue Steuer gefordert wird, so ist der Inhalt der Verkündigung ganz unabhängig davon, ob der ausrufende Bote begrüßt oder bedauert, was er bekanntzugeben verpflichtet ist. Entscheidend für den Wert der Botschaft ist die Sendung, der Auftrag<sup>7)</sup>. Jesus sendet seine Jünger für eine bestimmte Zeit mit einem begrenzten Auftrag<sup>8)</sup>, aber dann auch wieder für unbeschränkte Dauer<sup>9)</sup>.

2. Der Auftraggeber eines Herolds ist größer als der Bote. Die Autorität, das Ansehen, das der Bote genießt, ist nur ein Schatten der Macht des Auftraggebers. Auch im profanen Leben im Hellenismus sinkt das Ansehen des Herolds, wenn der Auftraggeber über weniger Macht verfügt<sup>10)</sup>. Hinter dem neutestamentlichen Kerygma steht der Auftrag Gottes. Diese Vollmacht verleiht der Predigt eine Autorität, mit der sich die Geltung keiner weltlichen Botschaft messen kann. Das Kerygma der hellenistischen Philosophen bedient sich zwar derselben und ähnlicher Vokabeln wie das NT, aber trotz des religiösen Tones erhält der hellenistische Prediger seine Vollmacht von unten und nicht von oben. Er ist ein Kundschafter der menschlichen Verhältnisse<sup>11)</sup>. Das neutestamentliche Kerygma dagegen proklamiert einen Inhalt, dessen Verkündigung von Gott aufgetragen ist.

---

<sup>7)</sup> Darauf macht Friedrich im Artikel *κηρύσσειν* aufmerksam: „Ohne Berufung und Sendung ist Predigen ein Ünding, ja Betrug; denn es täuscht etwas vor, das nicht da ist. Fehlt die Sendung, so ist die Predigt von Christus nur ‚Propaganda‘, nicht ‚Mission‘.“ ThW III, S 712, 37ff.

<sup>8)</sup> Matth. 10, 7; Luk. 9, 2; vgl. V 10.

<sup>9)</sup> Mark. 16, 15; Apg. 10, 42.

<sup>10)</sup> ThW III, S 685, 1ff.

<sup>11)</sup> ThW III, S 692, 15ff. Den Unterschied zwischen dem hellenistischen und dem neutestamentlichen Verkündigen zeigt Friedrich deutlich in ThW III, S 709, 30ff.

3. Der Inhalt einer Botschaft, die öffentlich ausgerufen wird, ist nicht nur Mitteilung, sondern durch die Proklamation tritt der ausgerufene Zustand in Kraft. Verkündigt der Herold eines königlichen Richters dem Angeklagten Begnadigung oder Todesurteil, so ist diese Nachricht für den Gerichteten nicht nur Belehrung, sondern zugleich Akt der Befreiung oder der Verurteilung. Wir sehen vor allem in den Worten Jesu solche Akte der Begnadigung, die zu einem bestimmten Menschen in einer bestimmten Situation gesprochen werden<sup>12)</sup>. Aber die Vollmacht zu solchem Reden hat Jesus sich keinesfalls allein vorbehalten. Sowohl vor als auch nach der Auferstehung erteilt er seinen Sendboten den Auftrag<sup>13)</sup>, durch solche Proklamation in das Leben eines einzelnen einzugreifen und ihm durch Zuspruch oder auch Verweigerung der Begnadigung diese als von Gott, dem Auftraggeber der Botschaft, zu übermitteln.

4. Ein Herold ist ermächtigt, einzig und allein das zu proklamieren, was ihm aufgetragen wurde. Verkündigt er seine eigene Lebensweisheit, so ist er wohl Philosoph im hellenistischen Sinne, erfüllt aber nicht, was das NT von ihm erwartet.

Der Inhalt der Verkündigung ist wohl in bestimmten Fällen ein besonderer persönlicher Zuspruch, aber er ist stets eine Mitteilung von Gottes Handeln. In der Hauptsache ist das Kerygma die Proklamation der Nähe oder des Anbruchs des Reiches Gottes. Das ergibt nicht nur eine Untersuchung der Partien, in denen das Wort *κηρύσσειν* vorkommt, sondern auch eine Zusammenstellung von Sätzen und Fragmenten, die uns vom urchristlichen Kerygma überliefert sind<sup>14)</sup>. Und die Antwort Jesu auf die Täuferfrage<sup>15)</sup> weist ebenfalls in dieselbe Richtung.

Gepredigt wird das Evangelium des Reiches Gottes (Matth. 24, 14). Wenn wir in der Konkordanz nachschlagen, was als Gegenstand der

---

<sup>12)</sup> Matth. 9, 2 par.; 9, 6 par.; 9, 22 par.; Mark. 10, 52 par.; Luk. 7, 48. 50; 17, 19; 23, 43; Joh. 5, 8.

<sup>13)</sup> Matth. 10, 1 par.; 10, 7f; 28, 19f par.; Joh. 20, 23. Die Apostelgeschichte berichtet auch, wie einzelne Menschen persönlich angesprochen werden: Apg. 3, 6; 16, 31; 26, 27.

<sup>14)</sup> Vgl CHDodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*<sup>7</sup>, 1951, p 17.

Verkündigung genannt wird, so fällt zunächst die Verbindung zwischen dem Wort Evangelium und dem Verkündigen auf<sup>16)</sup>. Manchmal ist die frohe Botschaft auch näher bezeichnet. Es ist ein Evangelium Gottes<sup>17)</sup> oder die gute Botschaft der Gottesherrschaft<sup>18)</sup>. An vielen Stellen wird auch die Gottesherrschaft unmittelbar als Objekt des Predigens genannt<sup>19)</sup>. Das Reich Gottes wird proklamiert als etwas, was kommt<sup>20)</sup> und nicht von Menschen gemacht werden kann. Daher gibt es keine Forderung an die Menschen, dieses Reich zu realisieren, nur die Bitte an Gott um das Kommen des Reiches<sup>21)</sup>. Doch an die Hörer ergeht der Ruf zur Sinnesänderung. In der Täuferpredigt<sup>22)</sup> und auch in den Herrenworten<sup>23)</sup> lautet der Ruf: „Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“. Die Aufforderung zur Buße wird nun Gegenstand der Verkündigung<sup>24)</sup>. In Verbindung mit der Sinnesänderung steht die Taufe<sup>25)</sup>. Somit gehört auch diese zum kerygmatischen Inhalt<sup>26)</sup>. Häufig wird die Person Jesu Christi genannt<sup>27)</sup>. Aber zur Predigt gehört nicht nur die Person, sondern auch die Glaubensaussage über diese Person, daß Jesus auferstanden ist (1. Kor. 15, 12); und im Zusammenhang mit der Auferstehung steht das Ereignis der Kreuzigung (1. Kor. 1, 23). „Das Wort des Glaubens“ (Röm. 10, 8) nimmt ebenfalls Bezug auf die Auferste-

---

<sup>15)</sup> Matth. 11, 4ff par.

<sup>16)</sup> Matth. 26, 13; Mark. 13, 10; 14, 9; 16, 15; Gal. 2, 2; Kol. 1, 23; 1. Thess. 2, 9. In Luk. 4, 18f ist ebenfalls die frohe Botschaft gemeint, obwohl hier nicht dieser Ausdruck, sondern Worte alttestamentlicher Zitate stehen.

<sup>17)</sup> Mark. 1, 14.

<sup>18)</sup> Matth. 4, 23; 24, 14.

<sup>19)</sup> Luk. 8, 1; 9, 2; Apg. 20, 25; 28, 31.

<sup>20)</sup> Matth. 3, 2; 4, 17 par.; 10, 7; Luk. 10, 9. 11.

<sup>21)</sup> Matth. 6, 10 par.

<sup>22)</sup> Matth. 3, 2.

<sup>23)</sup> Matth. 4, 17.

<sup>24)</sup> Mark. 6, 12; Luk. 24, 47.

<sup>25)</sup> Mark. 1, 4.

<sup>26)</sup> Luk. 3, 3.

<sup>27)</sup> Jesus: Apg. 9, 20; 19, 13. Christus: Apg. 8, 5; 1. Kor. 1, 23; Christus Jesus: 2. Kor. 1, 19; 4, 5.

hung (10, 9). Das „Wort“ ohne Zusätze in 2. Tim. 4, 2 meint den gesamten kerygmatischen Inhalt.

Es gibt einige Stellen im NT, an denen ausdrücklich verboten wird, Dinge zu verkündigen, die zwar ein Handeln Gottes bedeuten, aber deren Zusammenhang mit dem eigentlichen Predigtinhalt nicht erkannt wird<sup>28</sup>). Jesus verbietet den geheilten Blinden und Aussätzigen, ihre Genesung zu verkündigen. Sogar die Auferweckung des toten Mädchens ist kein selbständiger Inhalt der Predigt. Die Begnadeten haben noch nicht erkannt, worin das Kommen des Reiches Gottes besteht. Sie sind deshalb noch nicht in der Lage, den Heroldsdienst auszuüben. Was sie verkündigen können, ist nur die eigene Genesung oder höchstens eine Heilung durch die Gnade Gottes. Nur ein beglaubigtes Mirakel könnte der Inhalt der Botschaft sein. Doch dies zu predigen sendet Gott keine Herolde aus. Nur als Exempel für den Anbruch der Gottesherrschaft sollen die Heilungen dienen, und auf das Kommen des Reiches Gottes sollen sie hinweisen. In diesem Zusammenhang wird auch verständlich, daß Jesus den Dämonen verbietet, seine Messianität zu verkündigen<sup>29</sup>). Aber nicht nur die Dämonen, sondern auch das sensationslustige Volk darf ihn nicht als den Messias ausrufen<sup>30</sup>). Nicht die Person eines Wunderarztes oder eines politischen Führers darf Gegenstand der Verkündigung sein. Nur als Begleiterscheinungen sind die Heilungen zu verstehen. Verkündigt wird mit der größten Eindringlichkeit das Kommen und der Anbruch des Reiches Gottes. Wenn wir die Vokabeln, die zum Ausdruck bringen, wie die Predigt die Hörer beeinflusst, genauer ins Auge fassen, so stoßen wir auf ein Wort, das in ganz besonderer Weise die Eindringlichkeit und Wucht des Kerygma aussagt. Dieser Ausdruck ist *γρωγιζέiv*. Einen besonderen Ton erhält dieses Verb in den paulinischen Briefen, in denen die Verkündigung die Form eines kraftvollen Angriffs auf Irrtümer, die in den Gemeinden vorhanden sind, annehmen muß,

---

<sup>28</sup>) Matth. 8, 4 par.; 9, 30; 12, 16 par.; Mark. 5, 43 par.; 7, 36.

<sup>29</sup>) Mark. 1, 25 par.; 1, 34 par.; 3, 11.

<sup>30</sup>) Joh. 6, 15. Vgl Matth. 16, 20 par.; 17, 9 par. Eine Auseinandersetzung mit WWedes bekannter Theorie über das Messiasgeheimnis ist in unserem Rahmen nicht möglich.

um die Gemeinden vor einer Entleerung der Botschaft oder vor einem Rückfall in judaistische Gesetzhlichkeit zu schützen. In den großen polemischen Auseinandersetzungen in Korinth und in Galatien geht es darum, den Inhalt des Evangeliums so eindringlich wie nur irgend möglich in die Gemeinde hineinzusprechen, um die Hörer gegen die tödliche Krankheit einer entleerten Botschaft immun zu machen. Die deutlichste Stelle ist 1. Kor. 15, 1. Daß das Auferstehungskapitel einen Höhepunkt im ersten Korintherbrief bedeutet, ist allgemein anerkannt. Der in der korinthischen Gemeinde verbreitete Irrtum zehrt am Lebensnerv des christlichen Glaubens. Diesen Irrtum greift der Apostel auf die eindringlichste Weise an. Er spricht das bekannte Kerygma noch einmal mit solcher Wucht in die Gemeinde hinein, daß alle abweichenden Meinungen zertrümmert werden müssen. In der lebendigen Sprache, in der Paulus seine Briefe diktiert hat, ist der Klang der Worte von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Nicht nur die Lyrik, sondern auch die ungebundene Rede ist durch den Klang mitbestimmt. Daß im Griechischen die Verben mit den Endungen *-ίζειν*, *-ύζειν* und *-ιύζειν* besonders häufig als Schallwörter vorkommen, ist den Philologen längst bekannt<sup>31</sup>). Im NT ist das Auferstehungskapitel nicht der einzige Beleg für diesen Sprachgebrauch. Auch an anderen Stellen liegt in dem Worte *γρωγιζω* die gleiche Wucht. In Gal. 1, 11 prägt Paulus den Lesern ein, daß sein gesetzfreies Evangelium nicht

---

<sup>31</sup>) Literatur: ADebrunner, Griechische Wortbildungslehre 1917. — Arthur Müller, Zur Geschichte der Verba auf *-ίζω* im Griechischen. Diss. Freiburg i. Br. 1915. — HvdPfordten, Zur Geschichte der griechischen Denominativa 1886. — Debrunner (aaO S 132ff) nennt unter den Bedeutungsgruppen an erster Stelle die Schallwörter (Tierlaute nachahmen, verschiedene Musikinstrumente spielen, lärmern). — Das Problem der Lautsymbolik ist nicht nur in der klassischen Philologie, sondern auch auf anderen Gebieten der philologischen Forschung von Wichtigkeit. Einige Literaturhinweise: EBrock, Der heutige Stand der Lautbedeutungslehre, Trivium II, 1944, S 199—219. — AWeidner, Die onomatopoetische und lautsymbolische Bedeutung des Vokals „i“ in den romanischen Sprachen. Diss. München 1950. — MWandruszka, Der Streit um die Bedeutung der Sprachlaute in Festgabe Ernst Gamillscheg 1952, S 214—227.

menschlichen Ursprungs ist. Wenn wir an die Kampfsituation in Galatien denken, sehen wir, wie entscheidend diese Aussage ist. Sogar an solchen Stellen, an denen  $\gamma\nu\omega\varrho\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$  profanes Mitteilen bezeichnet, liegt in diesem Ausdruck eine besondere Wucht<sup>32</sup>). Selbst dann, wenn  $\gamma\nu\omega\varrho\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$  nicht *kundtun*, sondern *wissen* bedeutet, ist zuweilen die Emphase unverkennbar. Nach Phil. 1, 22 weiß Paulus nicht, ob er Leben oder Tod wählen soll. Für den Lauf des Evangeliums, für die Gemeinden ist sein Leben besser als der Tod. Nur für ihn persönlich ist Sterben ein Gewinn. Doch liegt ihm an seinem eigenen Wohlergehen sehr wenig. So weiß er wohl, was zu wählen ist, nämlich das Leben. Aber die Gewißheit, daß der Tod sein Gewinn ist, dämpft die Emphase, so daß dieses Wissen kein  $\gamma\nu\omega\varrho\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$  werden darf.

Obwohl in dem Verbum  $\gamma\nu\omega\varrho\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$  eine besondere Kraft des Mitteilens zum Ausdruck kommt, wurde dieses Wort nicht zum Fachausdruck für die Tätigkeit des christlichen Predigers. In der Besonderheit der Wortbedeutung kommt nämlich nur eine Seite der christlichen Verkündigung zur Geltung. Die Predigt ist ein kraftvolles Hineinsprechen, einem Hineinritzen vergleichbar, aber sie ist vielseitiger, sie ist Ermahnung, Aufmunterung, Lehre, Zuspruch des Trostes und nicht zuletzt die Überbringung einer guten Nachricht, einer frohen Botschaft.

---

<sup>32</sup>) In Apg. 7, 13 ist davon die Rede, wie sich Joseph seinen Brüdern zu erkennen gibt. Man muß sich die Situation der Josepherzählung vergegenwärtigen, um nachzuempfinden, daß nicht nur der Intellekt der Söhne Jakobs in Joseph den Bruder erkannte, sondern daß dieses Erkennen die Männer wie ein Blitz treffen mußte.

## 2. KAPITEL

# Motive der Verkündigung

## Die gute Botschaft

LITERATUR: OSchmitz, Die Bedeutung des Wortes Gottes bei Paulus 1927. — JSchniewind, Euangelion, Ursprung und erste Gestalt des Begriffs Evangelium 1927—1931. — RBultmann, Der Begriff des Wortes Gottes im NT, in Glauben und Verstehen 1933, S 268—293. — JSchniewind, Art. *ἀγγελία* in ThW I, S 56—71. — KHRengstorff, Art. *ἀποστέλλω* in ThW I, S 397—448. — EMolland, Das paulinische Euangelion 1934. — FBüchsel, Art. *δίδωμι* in ThW II, S 168—175. — GFriedrich, Art. *εὐαγγελίζομαι* in ThW II, S 705—735. — GKittel, Das Wort Gottes im NT, Pastoralblätter 80, 1937/38, S 345—355. — Rasting, Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum 1939. — HStrathmann, Art. *ἄρσεν* in ThW IV, S 477—520. — FBaumgärtel, Verheißung 1954. — OMichel, Art. *ὁμολογέω* in ThW V, S 199—220.

Die neutestamentliche Botschaft ist ein Heroldsruf. Es kommt aber nicht nur auf die Tätigkeit des Ausrufens an. Die Tatsache, daß ein Herold durch das Land zieht und etwas ausruft, nötigt die Hörer, die Aufmerksamkeit auf den Inhalt der Proklamation zu richten. Das NT übernimmt aus dem hellenistischen Sprachgebrauch einen Ausdruck, der den Inhalt der Botschaft als Freudennachricht bezeichnet.

*Εὐαγγελίζεσθαι*, das ist die Tätigkeit der Apostel, das ist auch der ehrenvolle Auftrag, die Siegesbotschaft vom Schlachtfeld in die Heimatstadt zu bringen. Im Hellenismus ist dies eine Tätigkeit sui generis. Festlich geschmückt, schon von weitem kenntlich als einer, der die Siegesbotschaft bringt, entledigt sich der Bote des

Evangeliums seines Auftrages<sup>1)</sup>). Das Volk, das in Furcht und Sorge auf Nachricht vom Schlachtfelde wartet, empfängt die Siegesbotschaft, und alle Furcht schlägt in Freude um. Diese Situation des Siegesboten gibt die Lage des Evangelisten adäquat wieder, so daß der Fachausdruck für die Tätigkeit dieses Boten zu dem Wort wurde, mit dem das NT seine eigene Botschaft bezeichnet. Sogar in Kreise der aramäisch sprechenden Christen drang der Ausdruck als Fremdwort ein, weil es keine aramäische Bezeichnung gab, die diese Bedeutung voll und ganz enthielt. Den Juden bot das griechische Fremdwort nur Anlaß zu verhöhnenden Wortspielen<sup>2)</sup>. Fremd war ihnen nicht nur der Ausdruck, sondern vor allem die Sache. Sie kannten exegetische Spitzfindigkeiten und ethische Lehrsätze, aber weder ihre Halacha noch die Haggada waren frohe Siegesbotschaft<sup>3)</sup>. Das neutestamentliche Kerygma ist Siegesbotschaft seinem ganzen Wesen nach. Das Eschatologische in der Verkündigung ist keine Spekulation über den Lauf der Geschichte, auch keine Theorie über zu erwartende kosmische Ereignisse. Es ist die Gewißheit des Sieges über die dämonischen Mächte. Wenn Jesus die Boten des Johannes darauf hinweist, daß die Weissagungen über die Heilszeit erfüllt sind (Matth. 11, 4—6 par.), so klingt in dieser Antwort der Fanfarenton der Siegesproklamation.

Der entscheidende Sieg ist auf einem Schlachtfeld erkämpft, dessen Beobachtung der Missionsgemeinde nicht zugänglich ist. Daher kommen die Boten und verkündigen dem wartenden Volke, durch welche Ereignisse der Sieg erfolgt ist. Diese Ereignisse sind das stellvertretende Leiden, Kreuz und Auferstehung Christi. Somit enthält die Verkündigung zwangsläufig einen berichtenden Teil. Soweit wir in der Geschichte der Verkündigung zurückblicken können, sehen wir im Kerygma einen fest formulierten Komplex, der über Ereignisse berichtet. Als der Apostel Paulus seinen ersten

---

<sup>1)</sup> Vgl ThW II, S 719, 30ff.

<sup>2)</sup> Darauf weist Friedrich in ThW II, S 723, 48ff hin.

<sup>3)</sup> Zwar ist auch im Judentum die Erwartung des Freudenboten lebendig (vgl Friedrich in ThW II, S 712, 24ff), aber selbst für den Anbruch der Gottesherrschaft wird keine Freudennachricht mit neuem Inhalt erwartet (aaO S 723, 30ff).



Brief an die Korinther schrieb, war eine formelhafte Zusammenfassung der Ereignisberichte (1. Kor. 15, 3—7) aller Wahrscheinlichkeit nach schon in ihrem Wortlaut ein der Gemeinde vertrauter Inhalt der Verkündigung. Wahrscheinlich stammen die festen Formulierungen sogar aus einer Zeit, ehe die Predigt des Evangeliums die Sprachgrenze zwischen den aramäisch und griechisch sprechenden Kreisen überschritten hat<sup>4</sup>).

Die Siegesbotschaft ergießt sich nicht in glossolalischen Jubelrufen, wie dies zuweilen in Korinth gewesen zu sein scheint<sup>5</sup>), sondern sie vermittelt Berichte über Ereignisse, die zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort eingetreten sind. Da nun in der Verkündigung der berichtete Inhalt an Bedeutung gewinnt, ist es besonders wertvoll, wenn der Bote einen beträchtlichen Teil der Ereignisse selbst gesehen hat. Einen bedeutenden Ausschnitt des Kampfes auf dem Schlachtfeld haben die Jünger und die anderen Zeugen der Auferstehung gesehen. Daher hat die älteste Verkündigung den besonderen Wert des Augenzeugenberichtes<sup>6</sup>). Als aber durch den Generationswechsel die Anzahl der Augenzeugen zusammenschrankte, wurde der Inhalt des Zeugnisses auf die Schüler tradiert. Der apostolische Ursprung der Tradition wird gelegentlich betont<sup>7</sup>), doch auch die späteren Träger der Verkündigung sind Zeugen. In dem Begriff des Zeugnisses liegt nicht nur der Tatsachenbericht, sondern auch das werbende Bekenntnis<sup>8</sup>). Welche tiefe Bedeutung der Zeugnischarakter der Verkündigung hatte und hat, darauf weist die Tatsache hin, daß die Kirche Männer und Frauen, die den Inhalt der Verkündigung nicht nur mit Redewendungen, sondern auch mit dem Leben besiegeln, *μαρτυροὺς*, Märtyrer nennt.

<sup>4</sup>) Vgl. Joach Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu<sup>2</sup> 1949, S 96.

<sup>5</sup>) Dort verdrängt die Glossolie die Verkündigung (1. Kor. 14, 6f. 19). Geduldet wird sie aber als Dank und Jubel, als Antwort auf die Verkündigung (14, 2, 16f).

<sup>6</sup>) Joh. 1, 14; 15, 27; Apg. 4, 20; 5, 32; 1. Kor. 9, 1; 1. Joh. 1, 1.

<sup>7</sup>) 2 Tim. 2, 2; 3, 14. Die Bedeutung des Apostolats würdigt KHRengstorf in ThW I, S 421ff.

<sup>8</sup>) Besonders bei Lukas, worauf auch Strathmann (ThW IV, S 495, 21ff) hinweist.

Nicht im Augenzeugenbericht, auch nicht in der beglaubigten Tradition liegt die letzte Vollmacht, das Evangelium zu verkündigen, das heißt Siegesbote zu sein. Der Inhalt der Botschaft kommt nicht von menschlichem<sup>9)</sup> Schauen oder Überliefern, sondern von Gott. Doch ist es notwendig, daß für jede Verkündigung, die göttlichen Ursprung für sich in Anspruch nimmt, auch für die eines Engels oder Apostels, die Übereinstimmung mit dem urchristlichen Kerygma nachgewiesen wird<sup>10)</sup>.

Daß die Abweisung der anderen Predigt in den Missionsgemeinden besonders schroff zutage tritt, wird deutlicher, wenn man sich die geistige Situation im Hellenismus vergegenwärtigt. Das christliche Kerygma stand im Gegensatz sowohl zu den Mysterienreligionen und philosophischen Glückseligkeitstheorien als auch zur politischen Heilshoffnung, wie sie im Kaiserkult ihren Ausdruck fand<sup>11)</sup>. An dem Inhalt der heidnischen Verkündigung haftet die Bedeutungslosigkeit und Belanglosigkeit, die allem rein innerweltlichen Geschehen eigen ist. Es gibt eine wahre Inflation an Verkündigungsinhalt. So kann sich Nero nicht einmal eines politischen Sieges rühmen und hat lediglich die Überwindung seiner Gegner oder Scheingegner bei den Olympischen Spielen aufzuweisen. Dieser Sportsieg wird zum Anlaß, Dankopfer für die frohe Botschaft darzubringen<sup>12)</sup>. Einige Städte, die solche frohe Siegesbotschaft wahrnehmen, denken irrtümlicherweise, ein Krieg und nicht ein Spiel sei gewonnen. Aber die frohe Siegesbotschaft wurde nicht erst durch Nero für profane Belanglosigkeiten mißbraucht. Schon Aristophanes<sup>13)</sup> spottet über den banalen Inhalt der Freudennachricht. Die Sardellen sind billiger geworden, das ist der Anlaß zu Dankopfern für die frohe Botschaft. Noch mehr Abbruch jedoch als die Banalisierung tut der heidnischen Verkündigung die Unglaubwürdig-

---

<sup>9)</sup> Gal. 1, 8f, 11.

<sup>10)</sup> Gal. 1, 8; 2, 2.

<sup>11)</sup> Daß diese Problematik nicht erst in den großen Verfolgungen, sondern schon während der Wirksamkeit Jesu von Bedeutung war, hat Stauffer (Christus und die Caesaren<sup>3</sup>, 1952) überzeugend dargelegt.

<sup>12)</sup> Vgl ThW II, S 719, 38ff.

<sup>13)</sup> Vgl ThW II, S 720 Anm. 18.

keit<sup>14)</sup>. Unglaublich war im Hellenismus vor allem der politische Kaiserkult<sup>15)</sup>. Der jeweilige Machthaber wurde als Heilbringer angebetet, während sich seine eifrigsten Verehrer schon wieder Gedanken darüber machten, wie man beim nächsten Umschwung rechtzeitig die Farbe wechselt und einen anderen General als göttlichen Heilbringer proklamiert. Die Parteigänger und Verehrer der Kaiser waren Nutznießer, aber keine Zeugen. Der hellenistische Kaiserkult war in seinem Wesen verlogen, denn hinter ihm stand die brutale Macht.

Wenn nun das christliche Kerygma in einem Gegensatz zur heidnischen, innerweltlichen Verkündigung steht, so gibt es zwar Ausdrücke und Sätze in der philosophischen Erkenntnis, die an Aussagen des NT erinnern, aber das Glaubensgut muß als Ganzes betrachtet werden. Die Kluft zwischen dem politischen Evangelium des hellenistischen Kaiserkultes und dem christlichen Glauben ist unüberbrückbar. Die heidnische Mentalität ist mit einer inneren Unwahrhaftigkeit durchsetzt, und wo die Verkündigung wahr ist, bleibt ihr Inhalt banal. Demgegenüber liegt in dem christlichen Evangelium die Kunde von dem großen entscheidenden Ereignis, das in seiner Einmaligkeit einen geschichtlichen, ja kosmischen Wendepunkt bedeutet. Indem die Proklamation des Evangeliums an den Menschen herantritt, indem Gottes siegreiches und schaffendes Handeln den Menschen ergreift und ihm ein zweites, neues Leben gibt (Joh. 3), wird die Proklamation der Gottesherrschaft, die frohe Siegesbotschaft zum Wendepunkt im Leben des Angesprochenen. Die Proklamation des Sieges Gottes ist nicht nur eine Nachricht, sondern sie ist ein Vollzug. Sie ist eine Anrede, durch die sich der Sieg Gottes in dem angesprochenen Menschen realisiert.

Die Botschaft fordert zur Sinnesänderung auf, zur Buße und zum Glauben. Aber sie fordert nicht nur auf, sondern durch das proklamierte Wort<sup>16)</sup> kommt der Geistempfang, das Christwerden, der Glaube und die Rechtfertigung vor Gott. Wie im Leben des einzel-

---

<sup>14)</sup> Belege bei Friedrich in ThW II, S 708, 24ff.

<sup>15)</sup> Sehr eindrucksvoll legt Stauffer die Zusammenhänge dar (aaO S 224ff).

<sup>16)</sup> Joh. 17, 20; Röm. 10, 17; Gal. 3, 2.

nen die Bedeutung alles Geschehens vor dem Ereignis des Christwerdens verblaßt, so ist es auch in der Geschichte. Vor dem Ereignis von Karfreitag und Ostern verblaßt jede andere Begebenheit. Die ganze Vergangenheit des menschlichen Geschlechts, wie sie im AT geschildert wird, rückt in die Perspektive des Kreuzes und der Auferstehung. Da ja das AT durch den voraussagenden Charakter der Prophetie und durch die messianische Erwartung nach vorn weist, ruft die Weissagung nach einer Deutung von der Erfüllung her. Das AT ist nur ein Schatten, ein Vorbild des Zukünftigen, das sich in Jesus Christus ereignet hat. Die typologische Deutung<sup>17)</sup> des AT ist zwangsläufig Folge der Tatsache, daß durch das Geschehen des Kreuzes und der Auferstehung alle heilsgeschichtlichen Ereignisse, die dem vorausgingen, auf diesen Punkt hinweisen und ihr Licht und ihren Sinn von hier aus erhalten<sup>18)</sup>. Somit gehört es mit zur Siegesproklamation des Evangeliums, daß die alttestamentlichen Berichte in die Verkündigung einbezogen werden<sup>19)</sup>. Wenn nun Gottes begnadendes Handeln an Abraham auch noch im NT erörtert wird, so ist nicht historisches Interesse die Ursache, weshalb sich der Römer- und der Galaterbrief mit diesen Dingen befassen. Auch für die neutestamentliche Zeit hat das Vergangene Bedeutung. Und noch viel mehr: Die Anwendung auf spätere Zeiten ist nicht eine nachträgliche Änderung des Richtungssinnes von Erzählungen aus der Vergangenheit, sondern es liegt schon im Wesen des AT, daß es nicht nur nach hinten, auf die Vergangenheit, weist, sondern

---

<sup>17)</sup> Erst in den allerletzten Jahren hat man in der Hermeneutik gelernt, zwischen Typologie und Allegorese zu unterscheiden. Eine Unklarheit in den Begriffen war schon dadurch gegeben, daß nach der jetzigen Terminologie als Typologie zu bezeichnen ist, was im NT Allegorese heißt (Gal. 4, 24). Methodische Beiträge zur Klärung des Begriffs der Typologie verdanken wir vor allem drei Veröffentlichungen: AOepke, Das neue Gottesvolk 1950, S 272ff. GvRad, Typologische Auslegung des AT, EvTh 12, 1952/53, S 17—33. (aufgenommen in Kirche in dieser Zeit 14, 1955, S 47—65). Zusammenfassend behandelt das Thema LGoppelt, Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen 1939.

<sup>18)</sup> Vgl OCullmann, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung 1946, S 115ff.

<sup>19)</sup> Apg. 7, 2—50; 13, 16—23; Röm. 4, 1—22; 5, 12; Gal. 3, 6—9; 4, 22—31; Hebr. 3, 1—6; 4, 14—5, 19; 6, 20—9, 28.

daß es auch in die Zukunft, auf eine messianische Erfüllung hindeutet. Dadurch bekommen die alttestamentlichen Berichte hier und heute Bedeutung für die neutestamentliche Gemeinde und gehören mit zum christlichen Kerygma<sup>20</sup>). An die Erörterung, daß dem Abraham der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, fügt sich die Ausführung Röm. 4, 23f:

Aber nicht nur um seinetwillen ist geschrieben, daß es ihm angerechnet wurde, (24) sondern auch um unserwillen, denen es angerechnet werden soll, die wir glauben an den, der unseren Herrn Jesus von den Toten auferweckt hat.

Die alttestamentlichen Beispiele sind nicht nebensächliche Zusätze zum Kerygma, sondern dienen dem zentralsten Anliegen. Dieses Anliegen ist die Ehre Gottes, von dem allein alles Gute und jedes Geschenk ausgeht. Gottes siegreiches Handeln, das im Akt der Erwählung seinen souveränen Ausdruck findet, darf nicht durch den Anspruch irgendeines Menschen auf irgendeine Leistung vor Gott verdunkelt werden. Das reformatorische Anliegen *sola gratia, sola fide* ist deshalb nicht Dogma neben anderen Dogmen, sondern es ist der Kernpunkt der Verkündigung. Gott allein besiegt das Böse, Gott allein beschenkt den Menschen, der sich vor Gott auf kein Verdienst berufen kann. Wo der Mensch im Synergismus einen Anteil am Siege über das Böse für sich selbst in Anspruch nimmt, ist die Verkündigung nicht mehr die reine Proklamation des Sieges Gottes, sondern die Predigt wird zu einer Verherrlichung des eigenen menschlichen Tuns. Im NT dienen auch die alttestamentlichen Beispiele der Erwählung und Begnadung dem kerygmatischen Anliegen, daß jeder Ruhm und jede Ehre einzig bei Gott liegt. Jeder menschliche Ruhm, jede Ehre, jedes menschliche Verdienst soll sich in diesem Kerygma als trügerisch erweisen<sup>21</sup>). Gott ist der alleinige Sieger über die dämonischen Mächte. Nur seinen alleinigen Sieg und nicht menschliche Leistung verkündigt der Herold in seinem *εὐαγγελίῳ*.

---

<sup>20</sup>) Röm. 15, 4; 1. Kor. 10, 11.

<sup>21</sup>) Röm. 3, 27; 1. Kor. 1, 29; Eph. 2, 9.

## Fanfaren des Dankes und des Lobes Gottes

LITERATUR: GKittel, Art. ἄββᾶ in ThW I, S 4—6. — HSchlier, Art. ἄδω in ThW I, S 163—165. — JBehm, Art. ἀποφθίγγεσθαι in ThW I, S 448. — LGChampion, Benedictions and Doxologies in the Epistles of Paul, Diss. 1934. — HPreisker, Art. ἔπαινος in ThW II, S 583—584. — WGrundmann, Art. ἠγάζω in ThW III, S 898—904. — KCullmann, Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse 1943. — CWestermann, Das Loben Gottes in den Psalmen 1953. — PBrunner, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, Liturgia I, 1954, S 84—361. — KFrör, Salutationen, Benediktionen, Amen, Liturgia II, 1955, S 570—596. — GvRad, Der Lobpreis Israels in Antwort, Karl Barth zum 70. Geburtstag 1956, S 676—687.

Wenn der Mensch den Sieg Gottes wahrnimmt, antwortet er mit Lob und Dank. Zu diesem Dank ist er aufgefordert. In der Perikope von den zehn Aussätzigen (Luk. 17, 12—19) ist die Dankbarkeit des einen im Unterschied zur Undankbarkeit der anderen kerygmatisches Motiv. Die Frage Jesu: „Wo sind die neun?“ ist ein Aufruf zum Dank in Form einer rhetorischen Frage. Der Bericht des Lukas ist Kerygma, das zur Dankbarkeit anspricht. An anderen Stellen des NT finden wir direkte Aufforderungen zum Dank und zur Dankbarkeit<sup>22)</sup>. Es ist aber Eigenart dieser Aufforderung, daß keine Belehrung über die Notwendigkeit des Dankes gegeben wird, sondern daß in der Aufmunterung der Fanfarenten des Lobes Gottes angestimmt ist und sich im Kerygma auf die Hörer oder Leser überträgt. Dieser Ton ist schon in den Worten Jesu wahrnehmbar<sup>23)</sup> und schwingt in verschiedenen Partien des NT mit. Ein besonders deutliches Beispiel ist 1. Tim. 1, 17:

Dem König der Ewigkeit, dem unvergänglichen, unsichtbaren, alleinigen Gott, sei Ehre und Preis in alle Ewigkeit! Amen.

Der Verfasser des Briefes weiß, daß Christus in die Welt gekommen ist, die Sünder selig zu machen; er weiß auch, daß ihm persönlich die Barmherzigkeit der Sündenvergebung zuteil wird. Wenn er diese beiden Dinge erwähnt (1. Tim. 1, 15ff), so kann er sich dabei

<sup>22)</sup> Eph. 5, 19f; Phil. 4, 6; 1. Thess. 5, 18.

<sup>23)</sup> Matth. 11, 25f; Luk. 10, 21.

nicht mit einer belehrenden Abhandlung begnügen. Die mir persönlich zuteil gewordene Barmherzigkeit ist viel zu groß, als daß ich stumm bleiben könnte. Die Freude, der Jubel, den diese Barmherzigkeit auslöst, bringt einen Lobpreis Gottes hervor. Der Lobpreis schließt mit einem Amen, dann folgt eine kurze Ermahnung, und die nächste Partie des Briefes geht auf andere Themen über. Hier wird ein Unterschied zur jüdischen Berakha sichtbar. Im Talmud folgt in der Regel der Erwähnung des Namens Gottes ein kurzer Lobpreis. Wer sich mit der jüdischen Literatur befaßt hat, kennt die stereotype Formel: *Der Heilige — gebenedeit sei er — . . .*<sup>24)</sup>. Der Textzusammenhang wird durch die Berakha nicht unterbrochen. Der Lobpreis ist eine Formalität, derer man sich entledigt, sooft der Name Gottes erwähnt wird. Aber das Lob Gottes ist im Bewußtsein ein zu schwaches Motiv, um die ganz anderen Gedankengänge zu unterbrechen<sup>25)</sup>. Aus dem spontanen Lobe wurde eine Formel, die in fertige Gedankengänge eingeschoben wird. Anders ist es im NT. Aufschlußreich für die Zusammenhänge ist 1. Petr. 4, 11:

Auf daß Gott in allen Dingen gepriesen werde durch Jesus Christus; dem sei Preis und Macht in alle Ewigkeit! Amen.

Die Ausführungen des vierten Kapitels enthalten die Belehrung, daß die Verschiedenheit der Gaben zum Lobpreise Gottes dienen soll. Aber mit dieser Belehrung könnte wohl im Talmud oder in der Scholastik das letzte Wort gesprochen sein. Sobald das Thema Doxologie angeschnitten wird, klingt schon spontan der Fanfarenton der Verehrung Gottes. Ähnlich ist es in Röm. 11. Hier geht die Erörterung der Gnadenwahl in einen Lobgesang über. Wenn auch der Form nach nur der letzte Satz in V. 36 eine Doxologie darstellt, so ist inhaltlich die Partie von V. 33 an nichts anderes

---

<sup>24)</sup> Passim.

<sup>25)</sup> Formal erinnert 2. Kor. 11, 31 an die rabbinische Art. Doch ist hier die Situation eine andere. In der leidenschaftlichen Auseinandersetzung muß sich der Apostel gegen seine Widersacher behaupten, er erwähnt seine Arbeit und seine Leiden, die Bürde des Apostelamtes. Gerühmt werden aber nicht die eigenen Verdienste, sondern Gott allein wird gelobt. Die Eulogie bleibt nicht aus, obwohl sie nur in einigen Worten zum Ausdruck kommt.

als ein Lied Gott zur Ehre. Nach solchem Höhepunkt kann der vorhergehende Gedankengang nicht wieder aufgenommen werden. Was nun in der nächsten Partie des Briefes folgt, sind Ermahnungen zu einem christlichen Leben, das ja nichts anderes ist als ein Lob und Dank mit der Tat und mit der Lebensweise.

Es gibt zwei Stellen im Römerbrief, an denen die Eulogie wahrscheinlich durch Anklänge an Niedrigkeitsaussagen ausgelöst ist. Die eine Stelle ist Röm. 9, 5. Hier wird die Abstammung Christi nach dem Fleisch erwähnt. Aber der Gedanke kann nicht damit geschlossen sein, daß Christus in einer Reihe mit den Ervätern genannt wird, ohne daß seine göttliche Würde zum Ausdruck käme. So fügt nun Paulus uneingeschränkt hinzu: *Welcher ist Gott über alles*<sup>26</sup>). Doch auch mit dieser Aussage, die ja nur eine lehrhafte ist, kann der Abschnitt nicht ausklingen. Ein Lobpreis folgt und schließt die Partie ab. Nun kann erst ein weiterer Abschnitt des Briefes beginnen. Ähnlich verhält es sich auch in Röm. 1, 25<sup>27</sup>). Die Heiden haben das Geschöpf und nicht den Schöpfer geehrt. Diese Entheiligung ist zu schmerzhaft, als daß man sie nur erwähnen und dann den Gedankengang weiterführen könnte. Sie löst eine Eulogie aus. Wenn auch verblendete Heiden den Schöpfer nicht ehren, er ist gelobt in die Äonen! Hier genügt keine lehrhafte Abhandlung für die Christengemeinde, wie Gott statt der Götzen geehrt werden soll. Nein, ein direktes Ehren und Loben Gottes ist die Antwort des Apostels auf den heidnischen Götzendienst.

---

<sup>26</sup>) Sprachlich ist dies die nächstliegende Auffassung auch für die paulinische Ausdrucksweise (vgl. 2. Kor. 11, 31). Die Versuche, durch Konjekturen einen anderen Sinn zu gewinnen (Störmann in ZNW 8, 1907 S 319f), wären nur dann diskutabel, wenn andere Lesarten bezeugt wären. Das Argument gegen diese Auslegung ist eine dogmatische Voreingenommenheit. Nach einer dogmengeschichtlichen Konstruktion nimmt man an, die Auffassung von der Gottheit Christi sei erst später entstanden als der Römerbrief. So darf nun auch unsere Stelle nicht das aussagen, was der unbefangene Leser herausliest.

<sup>27</sup>) Hier wird das Thema nach dem Lobpreis nicht gewechselt, aber der folgende Vers knüpft nicht an das Vorhergehende, sondern an die Eulogie an, indem er das machtvolle Handeln Gottes schildert.



Wenn man den Wortlaut der einzelnen Lobpreise vergleicht, so fällt zunächst auf, daß es keine feste Lobformel<sup>28)</sup> gibt, sondern Lob und Preis findet spontan in jeweils neuen Worten Ausdruck. Die wichtigsten Belege sind folgende:

Röm. 1, 25: Gepriesen sei er in Ewigkeit! Amen.

Röm. 9, 5b: ... aus welchen Christus stammt nach dem Fleisch, der da ist Gott über alles, gepriesen in Ewigkeit. Amen.

Röm. 11, 36b: Ihm sei Preis in Ewigkeit! Amen.

Röm. 16, 27: Dem allein weisen Gott durch Jesus Christus, dem sei Preis in alle Ewigkeit! Amen.

1. Kor. 15, 57: Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gibt durch unsern Herrn Jesus Christus.

Gal. 1, 5b: Ihm sei Preis in alle Ewigkeit! Amen.

Eph. 3, 21: Ihm sei Preis in der Gemeinde und in Christus Jesus in alle Geschlechter aller Ewigkeit! Amen.

Phil. 4, 20: Dem Gott aber, unserem Vater, sei Ehre in alle Ewigkeit! Amen.

1. Tim. 1, 17: Dem König der Ewigkeit, dem unvergänglichen, unsichtbaren, alleinigen Gott, sei Ehre und Preis in alle Ewigkeit! Amen.

1. Tim. 6, 16: Ihm sei Ehre und ewige Herrschaft! Amen.

2. Tim. 4, 18b: Ihm sei Preis in alle Ewigkeit! Amen.

1. Petr. 4, 11b: Dem sei Preis und Macht in alle Ewigkeit! Amen.

2. Petr. 3, 18b: Ihm sei Preis jetzt und am Tage der Ewigkeit! Amen.

Judas 25: Dem alleinigen Gott unserem Heiland durch Jesus Christus unseren Herrn sei Ehre, Erhabenheit, Kraft und Macht vor aller Zeit, jetzt und in alle Zeiten! Amen.

Nicht minder reich in der Ausdrucksweise ist der himmlische Lobpreis in der Apokalypse:

5, 13b: Dem, der auf dem Stuhl sitzt, und dem Lamm, sei Lobpreis, Ehre, Preis und Kraft in alle Ewigkeit!

7, 12: Wahrlich, Lobpreis, Preis, Weisheit, Dank, Ehre, Macht und Stärke sei unserem Gott in alle Ewigkeit! Amen.

---

<sup>28)</sup> So auch G.Wingren (Die Predigt 1956, S 22): „Die Lebensluft des Kerygmas ist die Abwechslung.“

Der Reichtum an Ausdrucksmöglichkeiten ist immer derselbe, ganz gleich, ob es sich um ein Lob Gottes des Vaters oder um ein Preisen Christi handelt. Der Unterschied zu dem stereotypen rabbinischen „der Heilige, gebenedeit sei er“ liegt auf der Hand.

Im NT sind nicht nur die Worte, mit denen der Dank ausgedrückt wird, verschieden, sondern auch die Motive, die Dankbarkeit auslösen. Daß die Mahlzeit durch eine Doxologie eingeleitet wird, hat die Urchristenheit mit dem Judentum gemeinsam<sup>29</sup>). Den eigentlichen Anlaß zum Dank bietet Gottes begnadendes Handeln. In den Episteln finden wir gewöhnlich nach der Anrede eine Partie mit Danksagungen<sup>30</sup>). Die im Gemeindeleben wirksame Gnade Gottes gewinnt dem Verfasser der Briefe einen Dankruf ab. Die Gnadenwahl und Treue Gottes (Phil. 1, 3f), das Geschenk des Glaubens für die Gemeinde (2. Thess. 1, 3) lösen die Eucharistie aus. Wenn die Fülle der Dankbarkeit zu reichhaltig ist, um in einzelnen Formeln Raum zu finden, so ist sie auch zu reich, um sich allein mit Worten zu begnügen. Ein Dank mit der Tat ist die Kollekte für die Jerusalemer Gemeinde<sup>31</sup>). Aber damit ist nicht etwa die Pflicht der Dankbarkeit erledigt. Das ganze christliche Ethos, die freudige Gestaltung einer christlichen Lebensführung ist die Antwort des Lobpreises und Dankes auf Gottes begnadendes Handeln<sup>32</sup>).

Der innere Zusammenhang zwischen Kerygma, Dankbarkeit und christlichem Leben wird auch im Ausklang von 1. Kor. 15 sichtbar. Dieses Kapitel stellt bekanntlich den Inhalt der Verkündigung besonders prägnant heraus. Am Ende des Kapitels klingt die belehrende Partie in dem Satz aus:

(V 54) Wenn aber dieses Vergängliche Unvergänglichkeit anzieht und dieses Sterbliche Unsterblichkeit, dann wird das Wort erfüllt, das geschrieben steht:

<sup>29</sup>) Vgl Strack-Billerbeck I, S 685ff (zu Matth. 14, 19).

<sup>30</sup>) Röm. 1, 8; 1. Kor. 1, 4—7; 2. Kor. 1, 3f; Eph. 1, 3ff; Phil. 1, 4—6; Kol. 1, 3—6; 1. Thess. 1, 2f; 2. Thess. 1, 3ff; 2. Tim. 1, 3; Philem. 4ff; 1. Petr. 1, 3.

<sup>31</sup>) Röm. 15, 25—28; 1. Kor. 16, 1—3; 2. Kor. 8, 1—9, 15.

<sup>32</sup>) Joh. 15, 8; 1. Kor. 10, 31; Phil. 1, 11. Dasselbe negativ ausgedrückt: Röm. 2, 23f.

Hier ist die Rede von Gottes schenkendem Handeln. Der Ton ist noch belehrend und berichtend. Aber wer erwartet, daß jetzt eine Schriftstelle, die das Gesagte dogmatisch begründet, wörtlich angeführt wird, muß enttäuscht werden. Es folgt ein Vers, den wir in der LXX nicht finden.

„Der Tod ist verschlungen in Sieg. Tod, wo ist dein Sieg?  
Tod, wo ist dein Stachel?“

Die Annahme, daß hier ein revidierter Text der LXX vorliege<sup>33</sup>), beseitigt nicht die Schwierigkeiten, denn nur die Teile des Zitats sind an zwei alttestamentlichen Stellen zu finden<sup>34</sup>), nicht aber das Ganze in dem gleichen Zusammenhang. Unser Vers ist ein Glied in der Kette der Gedankenführung des Auferstehungskapitels. Doch wird der eine Satz nicht mit eigenen Worten und Begriffen, sondern mit solchen alttestamentlicher Zitate ausgedrückt. Der Tod ist außer Kraft gesetzt, verschlungen. Das ist keine rabbinische Belehrung über das Wesen oder die eschatologische Bedeutung des Todes, sondern der Apostel proklamiert erneut die Siegesbotschaft. Und diese Proklamation geht in den Fanfarenton triumphalen Rufens über. Dem geschlagenen Feinde, dem Tode, wird die herausfordernde Frage gestellt: Wo ist denn dein Stachel und dein Sieg? Der Ton des Jubels klingt auch nicht ab, wenn im nächsten Vers eine lehrhafte Erläuterung folgt:

(56) Der Stachel des Todes, das ist die Sünde, aber die Kraft der Sünde, das ist das Gesetz.

Diese Erklärung ist notwendig, damit die zur Glossolie neigenden Leser nicht in den allgemein gehaltenen Jubelrufen ihre konkrete Lebenssituation vergessen. Die konkrete Situation der neutestamentlichen Gemeinde ist die evangelische Freiheit vom Gesetz.

---

<sup>33</sup>) Die Annahme ESchürers (Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III<sup>4</sup> 1909, S. 441f), Paulus benutzte hier eine andere Übersetzung (Theodotion oder Ur-Theodotion), hat sich nicht durchgesetzt. Vgl ARahlfs ZNW 20, 1921, 182—190. Doch vermutet Lietzmann (im HB z. St.), daß eine andere Fassung des LXX-Textes vorgelegen habe. Gegen diese Deutung spricht die Tatsache, daß nicht das Zitat als solches, sondern nur die Bestandteile im AT zu finden sind.

<sup>34</sup>) Jes. 25, 8; Hos. 13, 14.

Durch die Gnade des Evangeliums ist die Kraft der Sünde und der Stachel des Todes gebrochen. Doch kaum ist diese für das Verständnis notwendige Belehrung erfolgt, und schon klingt der Fanfarenton des Dankes in reinem Jubel:

(57) Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gegeben hat durch unsern Herrn Jesus Christus.

Hier ist keine Spur von einer Formel, die nach einem starren Schema an einem bestimmten Ort angebracht werden muß, sondern der spontane Dank, der jeweils andere Worte prägt, ist der richtige Ausklang der freudigen Botschaft. Aber zum Schlußakkord fehlt noch ein Ton. Der Dank geschieht nicht nur mit Worten, sondern auch mit dem christlichen Lebenswandel. So ist nicht die Belehrung und auch nicht das Lob Gottes mit Worten der Schlußton des Auferstehungskapitels, sondern die Mahnung zur Standhaftigkeit:

(58) Also, meine geliebten Brüder, seid fest, unerschütterlich, wachset in dem Werk des Herrn allezeit, da ihr wißt, daß euer Mühen in dem Herrn nicht vergeblich ist.

### Ernst der Sünde

LITERATUR: KBornhäuser, Die Bergpredigt 1923. — HWindisch, Das Problem des paulinischen Imperativs, ZNW 23, 1924, S 265—281. — RBultmann, das Problem der Ethik bei Paulus, ZNW 23, 1924, S 123—140. CStange, Zur Ethik der Bergpredigt, ZSTh 2, 1925, S 37—74. — GKittel, Bergpredigt und Ethik des Judentums, ZSTh 2, 1925, S 555—594. — ARunestan, Das ethische Problem der Bergpredigt, ZSTh 4, 1927, S 555—572. — PFiebig, Sinn der Bergpredigt, ZSTh 7, 1929, S 497—515. — MMeinertz, Zur Ethik der Bergpredigt. Festschrift für Joseph Mausebach 1931, S 21—32. — RSeeberg, Ethik der Bergpredigt 1934. — FBüchsel, Art. *ἐλέησεν* in ThW II, S 470—474. — EThurneysen, Die Bergpredigt, Theologische Existenz heute, 46, 1936. — AVögtle, Die Tugend- und Lasterkataloge im NT 1936. — HWindisch, Sinn der Bergpredigt<sup>2</sup>, 1937. — GHeinzelmann, Das richtige Verständnis der Bergpredigt, Theologische Studien und Kritiken 108, 1937/38, S 458—471. — EStauffer, Art. *ἴνα* in ThW III, Ethische Finalsätze, S 330—334. — HAsmussen, Die Bergpredigt 1939. — RSchulz, Die Frage nach der Selbsttätigkeit des Menschen im sittlichen Leben bei Paulus. Diss. 1939. — ThSoiron, Die Bergpredigt Jesu 1941. — WSchweitzer, Gotteskindschaft, Wiedergeburt und Erneuerung im NT und in seiner Umwelt.

Diss. 1943. — KBeyschlag, Die Bergpredigt bei Franz von Assisi und Luther. Diss. 1953. — MDibelius, Die Bergpredigt in Botschaft und Geschichte 1, 1953, S 79—174. — ThSüß, Nachfolge Jesu, ThLZ 78, 1953, Sp 129—140.

Da das Lob und der Dank die legitime Antwort auf das Kerygma sind, stehen sie naturgemäß sehr häufig an Schlußpartien, sind aber keineswegs aus anderen Teilen der Verkündigung oder des Gottesdienstes verbannt<sup>35</sup>). Auch im spontanen Ruf: *Κίριος Ἰησοῦς* schwingt der Ton des Lobpreises mit. Die alttestamentlichen Lob- und Dankpsalmen weisen den Weg, wie die Aufforderung zum Dank in ein direktes Loben und Danken übergeht. Von hier aus fällt Licht auf die Quellen der Liturgie. Die Liturgie ist Kerygma, solange sie nicht dermaßen erstarrt ist, daß ihr Sinn nicht mehr wahrgenommen wird. Der Liturg stimmt einen Ton an, den der Bitte oder den des Lobes, die Hörer werden mitgerissen, fallen ein und setzen die Bitte oder den Lobpreis mit anderen Ausdrücken fort. Die Gemeinde bleibt nicht passiv<sup>36</sup>). Das Lob, der Preis und Dank sind Motive, die ganz besonders nach einer Beteiligung der ganzen Gemeinde verlangen. Wo diese Beteiligung nicht in Gesängen und Antworten zum Ausdruck kommt, da ist zumindest das laute Amen der Gemeinde ein klares Bekenntnis zu dem Inhalt, der von einem einzelnen in Worte gefaßt wird<sup>37</sup>).

Der Fanfarenklang des Lobes und des Dankes ist nicht der einzige Ton, den wir in der neutestamentlichen Verkündigung wahrnehmen. Ein anderes Motiv, das diesen Klang zeitweise ablöst, ist der Kampf gegen die widergöttlichen Mächte. Obwohl die frohe Botschaft des endgültigen Sieges schon erklingt, ist noch nicht genußreiche Ruhe der tragende Ton, denn die in Christi Kreuz und Auferstehung geschlagenen widergöttlichen Mächte leisten noch letzten Widerstand. In Erscheinung treten diese Kräfte im Un-

---

<sup>35</sup>) PBrunner (Leiturgia I, S 204f) weist darauf hin, daß alle Formen der Verkündigung eine flehende und lobpreisende Hinwendung zu Gott mit einschließen.

<sup>36</sup>) „Es ist ein Wesenszug der Gemeinde des Neuen Bundes, daß sie sich das Wort Christi gegenseitig und wechselseitig zuspricht.“ PBrunner in Leiturgia I, S 287.

<sup>37</sup>) 1. Kor. 14, 16; 2. Kor. 1, 20.

gehorsam, in der Sünde. Dort werden sie vom Kerygma angegriffen. Im Angriff auf die Sünde liegt der ganze Ernst des Kampfes. Doch hat niemand zu fürchten, daß er mit brutaler Macht überwältigt wird, denn die große Schlacht ist schon geschlagen, und der besiegte Feind hat nicht mehr die Gewalt, Beute zurückzubehalten oder Gefangenen die Entlassung zu verweigern<sup>38</sup>). Aus dieser Situation heraus klingt nun ein kerygmatischer Akkord, in dem wir zwei verschiedene Töne wahrnehmen. Der eine Ton ist das Wissen um den Ernst der Sünde, ist der radikale Angriff auf den Ungehorsam, der andere Ton ist ein Klang der Milde und der Güte, der vergebenden Barmherzigkeit, ist der Zuspruch des Trostes. Die beiden Motive, der Kampf gegen die Sünde und der Zuspruch des Trostes, fließen nicht zusammen, sondern bleiben in ihrer spannungsreichen Verschiedenheit bestehen und bilden zwei Pole der Verkündigung. Das gilt nicht nur für die Paulusbriefe, sondern für das ganze NT, und nicht zuletzt für das große Problem der Predigt Jesu: für die Deutung der Bergpredigt.

Die vielfach unternommenen Versuche, aus der Bergpredigt ein System der Ethik herauszuarbeiten, verkennen die nur in der Spannung gegebene kerygmatische Situation. Der Begriff eines ethischen Systems ist nicht neutestamentliches, sondern griechisches Geistesgut. Die hellenistische Ethik will die Gesetze lehren, nach denen der Mensch handeln soll, wenn er der Natur gemäß leben will. Aber nach welchem ethischen System der Mensch auch immer lebt, in neutestamentlicher Sicht ist er in keinem Falle gegen den Angriff des Kerygma abgeschirmt. Die Verkündigung greift den Menschen in dem Zustand, in dem er sich mit einem oder ohne ein System der Ethik befindet, an und bekämpft die in seinem Tun und Denken vorhandene Sünde<sup>39</sup>). Wird nun die Bergpredigt aus der kerygmatischen Anrede in ein ethisches System uminterpretiert, so sucht die Interpretation nichts anderes als einen sicheren Ort, der

---

<sup>38</sup>) Joh. 8, 32. 34. 36; Röm. 8, 21; 2. Kor. 3, 17; Gal. 5, 1.

<sup>39</sup>) Die systematische Arbeit am Problem des tertius usus legis führt ebenfalls zu der Erkenntnis, daß im NT die Anrede des Gesetzes kein systematisches, sondern ein kerygmatisches Anliegen ist (vgl. WJoest, Gesetz und Freiheit 1951, besonders S 169ff).

einen Schutz gegen die kerygmatischen Angriffe bietet. Wenn man auch annimmt, die Forderungen der Bergpredigt seien nicht für alle, sondern nur für einzelne Menschen als erfüllbare Lebensregeln gegeben, so werden gerade diese einzelnen Menschen, die meinen, die Forderungen der Bergpredigt erfüllen zu können, dadurch unempfänglich für den vollen Akkord der Anrede der Verkündigung, weil sie nicht mehr in der Lage sind, im kerygmatischen Angriff auf die Sünde wahrzunehmen: *tua res agitur*. Der kerygmatische Angriff auf die in der Natur des Menschen verwurzelte Sünde ist so radikal, daß es kein ethisches System geben kann, in dem der Mensch durch eine den Normen entsprechende Handlungsweise ohne Sünde und somit außerhalb der Reichweite der kerygmatischen Anrede sein könnte.

Die radikale Forderung der kerygmatischen Anrede durchbricht nicht nur den vermeintlichen Schutz der erfüllbaren ethischen Systeme. Wichtiger als die hellenistische Ethik ist für die Umwelt des NT die rabbinische Kasuistik. Auch diese bietet mit ihren konkreten Vorschriften eine illusorische Sicherheit. Für das volle Kerygma, das auch den Angriff auf die Sünde in sich birgt, bedeutet diese Kasuistik somit ein Hindernis, das den Menschen von der Wirkung der Predigt absperrt. Hier ist der Konflikt zwischen der Verkündigung Jesu und den Lebensregeln der Rabbinen unvermeidbar. Am deutlichsten ist die Diskrepanz in dem Fragenkreis, der mit dem sechsten Gebot zusammenhängt. Für die rabbinische Theologie bestand das Problem darin, für die Grenzfälle die Regel zu finden, wann es noch erlaubt sei, eine lästig gewordene Ehe aufzulösen, ohne sich dabei zu versündigen. Die Betrachtungsweise geht von dem Menschen aus und bleibt anthropozentrisch. Die Moraltheologie will die Regel festlegen, nach der man sich scheiden darf, ohne daß Gott das Recht bekäme, an dem gerechten und frommen Geschiedenen etwas auszusetzen. Die Frage, wann eine Ehescheidung erlaubt ist, erwächst der Problematik des Menschen mit seiner natürlichen Erotik, die nicht nur auf den Ehegatten gerichtet ist. Die Antwort wird in eine alttestamentliche Stelle (5. Mose 24, 1) hineingelesen. Doch gehen die Meinungen der Schulen auseinander. Während Hillel mit seinen Schülern meint, man könne seine Frau schon dann verstoßen, wenn diese an-

gebrannte Speise vorsetzt, ist die Schule Schammais der Ansicht, die Ehescheidung sei nur dann erlaubt, wenn sich die Frau etwas zuschulden kommen läßt<sup>40</sup>). Diese ganze rabbinische Kasuistik verneint Jesus radikal. Er gibt eine Antwort, indem er nach dem Willen des Schöpfers und Gesetzgebers fragt. Nicht anthropozentrisch, sondern theozentrisch ist sein Urteil über Ehebruch und Scheidung. Wo die natürliche Beschaffenheit des Menschen im Widerspruch zum Willen Gottes steht, wird sie Zielscheibe des kerygmatischen Angriffs. Das Kerygma fordert den Menschen auf, gegen seine eigene Natur, gegen sein rechtes Auge und seine rechte Hand Stellung zu nehmen, wenn diese dem Willen Gottes Widerstand leisten<sup>41</sup>). Wo die erotische Zuneigung einer fremden Frau gilt, da liegt die Sünde des Ehebruchs schon vor. Die Übertretung wird nicht nur in ihrer Auswirkung als Tat angegriffen, sondern in ihrer eigentlichen Brutstätte, in der Neigung, denn die Sünde ist schon in voller Ausprägung im Spiel mit Gedanken vorhanden. So ist nun das gesamte Gesetz primär nicht eine Regelung für praktisches Handeln, sondern die Forderung der Liebesgesinnung zu Gott und dem Nächsten. Das sechste Gebot fordert Liebe zu dem Ehegatten. Die Lieblosigkeit wird auch dann schon in der Bußpredigt getadelt, wenn der Gedanke an Scheidung noch nicht geboren ist. So ist der Mensch ununterbrochen dem Kerygma vom Ernst der Sünde ausgesetzt. Auch in den Fällen, in denen keine unerlaubten Handlungen sichtbar werden, gibt es keinen Menschen, der auf irgendeinem Gebiet die Predigt vom Ernst der Sünde von sich weisen könnte, denn niemand genügt den Anforderungen Gottes.

Es ist nicht unwichtig zu beobachten, wie die Reaktion des Menschen, der den Anforderungen Gottes von sich aus genügen will, auf dieses radikale Kerygma ist. Die Geschichte bietet uns ein Beispiel in dem überwiegenden Teil des Judentums, der die Predigt Jesu verworfen hat. Wir beobachten die weitere theologische Entwicklung in der Scheidungsfrage. Während in der älteren Zeit die

---

<sup>40</sup>) b. Gittin 90a.

<sup>41</sup>) Matth. 5, 29f; 18, 8f; Mark. 9, 43. 47; Gal. 5, 24; Kol. 3, 5.



strengere Praxis der Schule Schammais allgemeine Regel war<sup>42)</sup>, werden die Ansichten nach der Entstehung der christlichen Gemeinde so lax, daß die Scheidung noch mehr erleichtert wird, als dies Hillel zugestehen wollte. Die glatte Antithese zur Predigt Jesu finden wir bei Rabbi Aqiba, dem Apostel und Kunder der Messianität Bar-Kochbas. Nach der Mischna<sup>43)</sup> hat Rabbi Aqiba trotz Maleachi 2, 13—16 die Scheidung auch dann für erlaubt gehalten, wenn ein Mann eine andere Frau findet, die ihm besser gefällt als seine bisherige. Dabei ist doch gerade das Eheleben des Rabbi Aqiba ein leuchtendes Beispiel der Treue<sup>44)</sup>. Daß sich aber in seiner Theologie eine Ansicht über Ehescheidung durchsetzt, die in ihrer Laxheit weit über Hillel hinausgeht, kann nicht anders erklärt werden als mit einer Reaktion auf die Predigt Jesu<sup>45)</sup>.

---

<sup>42)</sup> Vgl Strack-Billerbeck I, 314f.

<sup>43)</sup> b. Gittin 90a.

<sup>44)</sup> Die jüdische Tradition (b. Ketubot 63a; b. Nedarim 50a u. o.) berichtet, daß Aqiba als armer Schafhirte heimlich die Tochter seines Arbeitgebers heiratete. Als sein Schwiegervater dies erfuhr, verstieß und enterbte er die Tochter. In größter Armut und mit vielen Entbehrungen studierte Aqiba zwölf Jahre lang. Die Frau nahm aber nochmals zwölf entbehrungsreiche Jahre auf sich und bewegte ihren Gatten dazu, sein Studium fortzusetzen. Nach den weiteren zwölf Jahren kehrte Aqiba von der Volksmenge umjubelt als berühmter Lehrer zurück. Die Frau legte keine geliehenen Schmuckgegenstände an, als sie ihm entgegenging. Sie begrüßte Aqiba in ihrer Armut und wußte, daß sich der berühmte Rabbi öffentlich zu seiner Ehefrau bekennen und ihre Opfer würdigen wird.

<sup>45)</sup> Die Reaktion auf die christliche Verkündigung wurde bisher in der Forschung nicht genügend als Motiv der inneren Entwicklung des Judentums gewürdigt. Der christliche Einfluß ist weit größer, als allgemein angenommen wird, doch wirkt sich dieser Einfluß hauptsächlich negativ aus. Motive, die in der ersten Generation der Tannaiten vorhanden sind und an die christliche Verkündigung erinnern, verschwinden aus der Lehre der jüngeren Rabbinen. Man denke nur an die Verwandtschaft zwischen einigen Aussagen der Bergpredigt und der Lehre Hillels. Es fällt sofort ins Auge, daß die der Bergpredigt verwandten Motive bei den jüngeren Tannaiten und erst recht in der Gemara keine weitere Pflege finden.

Der kerygmatische Angriff, der in der Predigt vom Ernst der Sünde liegt, wird um so heftiger, je mehr sich der Mensch gegen die Wirkung der Predigt abschirmen will. Der Hörer schirmt sich in einer Selbstzufriedenheit ab, indem er den Ernst der Sünde nicht in der Lieblosigkeit gegen Gott und die Menschen erkennen will, sondern sich damit begnügt, als Übertretungen solche Taten zu bezeichnen, die nicht er selbst, sondern andere Menschen begangen haben. Dieser Drang zur Selbstgerechtigkeit der angeblich guten Werke kennzeichnet in der Zeit des NT vor allem das pharisäische Judentum. So erreicht nun das kerygmatische Motiv vom Ernst der Sünde in der Polemik gegen die pharisäische Selbstgerechtigkeit die allergrößte Schärfe, die überhaupt zu erreichen ist. Der Ernst, der die Sünde dort am schonungslosesten angreift, wo der Mensch sie nicht der vernichtenden Wirkung des Kerygma preisgeben will, ist in verschiedenen Partien und verschiedenen Zusammenhängen des NT aufweisbar. Wenn der Apostel Paulus der Gemeinde zu Korinth die Weisung erteilt, den unbußfertigen Sünder auszuschließen<sup>46)</sup>, so ist diese radikale Maßnahme ein ähnlicher schonungsloser Angriff auf die Übertretung, die zu leicht genommen wird, wie der Kampf Jesu gegen den Handel im Tempelgelände<sup>47)</sup>.

Der kerygmatische Angriff auf die Sünde gilt aber nicht nur bestimmten Taten, sondern er gilt der natürlichen Beschaffenheit des Menschen mit seinen natürlichen Neigungen. Das vernichtende Urteil müssen alle über sich ergehen lassen. Dieses Urteil liegt sowohl in dem „ich aber sage euch“ der Bergpredigt<sup>48)</sup> als auch in den Aussagen der Paulusbriefe über die totale Verderbtheit der Menschen<sup>49)</sup>. Weil niemand eine perfekte Heiligkeit aufweisen kann, gibt es für niemanden eine Sicherung gegen den vernichtenden Angriff der Predigt, die schonungslos den Ernst der Sünde bloßlegt<sup>50)</sup>.

---

<sup>46)</sup> 1. Kor. 5, 5.

<sup>47)</sup> Matth. 21, 12f par.; Joh. 2, 14—17.

<sup>48)</sup> Matth. 5, 20. 22. 28. 32. 34. 39. 44.

<sup>49)</sup> Röm. 3, 9. 23.

<sup>50)</sup> Röm. 3, 19.

Die strafende Funktion der Predigt bestimmt aber nicht das gesamte Kerygma, sondern sie ist nur ein Ton im Akkord. Der Ernst und die Schärfe des vernichtenden Angriffs bilden den Hintergrund für das Ertönen eines freudvollen Motivs, das die Herzen der Hörer höher schlagen läßt. Dieses Motiv ist der Zuspruch des Trostes. Es ist eine der gewaltigsten Erkenntnisse der Reformation, daß Luther die neutestamentliche Verkündigung in der Spannung von Gesetz und Evangelium erblickt hat. Erst dann, wenn tatsächlich eine schwere Anklage vorliegt und die rechtliche Grundlage für ein strafendes Urteil vorhanden ist, wird die Begnadigung zu einem schenkenden Handeln. Ohne die rechtliche Grundlage und ohne die Zuständigkeit des Gerichts verliert die Situation ihren Ernst, und der Zuspruch der Gnade wird zur rhetorischen Spielerei. Der forensische Ernst schimmert in der neutestamentlichen Verkündigung in verschiedenen Erscheinungsformen der Predigt durch, und der Zuspruch des Trostes bedeutet tatsächliche Begnadigung. In der Verkündigung der Gnadenbotschaft vollzieht sich das schenkende Handeln Gottes in derselben Weise, wie der richterliche Freispruch für den Angeklagten tatsächlich die Befreiung bedeutet. Gottes Forderungen an den Menschen, das bevorstehende eschatologische Gericht, ja das ganze Gesetz Gottes bildet den Hintergrund, auf dem der Zuspruch des Trostes, die frohe Botschaft vom schenkenden Handeln Gottes, erst richtig zur Geltung kommt.

### Zuspruch des Trostes

LITERATUR: PhJHuyser, De paraenese in de prediking 1941. CHDodD, The Parabels of the Kingdom<sup>14</sup> 1956. — JoachJeremias, Die Gleichnisse Jesu<sup>3</sup> 1955. — OSchmitz und GStählin, Art. παρακαλέω in ThW V, S 771—798. — ELohse, Paränese und Kerygma im ersten Petrusbrief, ZNW 45, 1954, S 68—89.

Der Inhalt des Heroldsrufes ist eine Siegesproklamation, ein Mitteilen von Ereignissen, die außerhalb der Hörschaft stattgefunden haben und stattfinden. Aber das Evangelium proklamiert auch die Auswirkungen dieses Sieges auf den einzelnen Hörer. Das Kerygma sucht den Menschen in seiner Not auf, um ihm das Ende dieser Not zu verkündigen.

Matth. 11, 28: Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken.

Im Gegensatz zu den Pharisäern, die in ihrer Lehre Gott wie einen Kaufmann betrachten, der verdienstvolle Taten gegen Sünden abwägt, zeigt Jesus an immer neuen Gleichnissen und Beispielen die Güte und die vergebende Liebe Gottes<sup>51</sup>). Gott läßt in seiner väterlichen Fürsorge nicht einmal ein Haar auf dem Haupte unbeachtet (Matth. 10, 30). Wenn wir den zeitgeschichtlichen Hintergrund ins Auge fassen, vernehmen wir in den Worten Jesu den Zuspruch: So viel Fürsorge, Pflege und Aufmerksamkeit, wie Gott euch schenkt, können nicht einmal die Gewaltigen dieser Welt von einem Heer von Leibwächtern und Haussklaven erpressen. Denkt nicht, ihr seid schutz- und hilflos dem Spiel des Schicksals ausgeliefert!

Im Zuspruch des Trostes, wie wir ihn in den Worten Jesu finden, liegt ein besonderes Gewicht. Verheißen wird ja nicht irgendeine Hilfe, sondern die Hilfe schlechthin. Wir sehen besonders deutlich in den Seligpreisungen, daß Jesus nichts Geringeres als das Reich Gottes verheißt. Wo das Kommen dieses Reiches den Hörern proklamiert wird, da vollzieht sich in dieser Proklamation das Kommen des Reiches (Luk. 11, 20). Der Zuspruch des Trostes ist darum ein Akt, durch den die Not vertrieben und das Kommen des Reiches Gottes geschenkt wird. Das schenkende Trostwort der Predigt ist aber nicht allein auf die Worte Jesu beschränkt. In den Aussagen der Paulusbriefe kommt der Predigt des Evangeliums ganz allgemein diese Bedeutung zu.

Röm. 10, 17: So kommt nun der Glaube aus der Predigt, die Predigt aber durch das Wort Christi.

Gal. 3, 2: Das eine möchte ich von euch erfahren: Habt ihr den Geist aus des Gesetzes Werken oder aus einer Predigt des Glaubens empfangen?

Der Empfang des Geistes, der Bruch im Leben des Menschen, der aus einem Heiden einen Christen macht, das sind Dinge, die der

---

<sup>51</sup>) Joach Jeremias (Die Gleichnisse Jesu<sup>3</sup> 1955 passim) erblickt das Leitmotiv: „So ist Gott! So gütig“ auch als Pointe vieler Gleichnisreden, in denen die überlieferte Fassung auf etwas anderes hinausgeht. In wichtigen Punkten kann ich Joach Jeremias nicht zustimmen, doch ist hier eine Auseinandersetzung nicht möglich.

Mensch nicht von sich aus hervorbringen kann, sondern von Gott geschenkt bekommt. Das Geschenk wird dem Menschen in der kerygmatischen Anrede zuteil. Das gilt sowohl für die christliche Gemeinde als auch für die Missionspredigt. Im Zuspruch liegt ein schenkendes Handeln Gottes.

Die Anrede des Trostes ist nicht auf einen Einheitston abgestimmt, sondern umfaßt innerhalb der reichen Mannigfaltigkeit neutestamentlicher Predigt eine ganze Skala von Tönen. Der eine Ton findet seinen prägnanten Ausdruck in dem schon behandelten Zuspruch Matth. 11, 28: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken“. Dieses Trostwort ist auf die Not des Hörers abgestimmt. Es sucht ihn auf und befaßt sich mit seiner drückenden Last. Doch nicht das Elend und die Last sind die letzten Worte. Die Anrede enthält die Verheißung, daß das Elend und die Last überwunden sein werden, und noch mehr, sie zeigt den Weg, der aus der Not herausführt. In der Aufforderung: *Kommet her zu mir* liegt sogar die Hilfe, die aus der Not, in welche das Wort hineingerufen wird, heraushebt. Der Ton dieser Anrede kann von der zünftigen Exegese nicht nachgebildet werden, denn eine Interpretation, die nicht erklärend, sondern tröstend ist, ist keine Exegese, sondern Erbauung. Aber bei der erklärenden Beschreibung eines Tones tut der Exeget gut, wenn er die genialsten Interpreten der Bibeltexte, nämlich die Dichter unserer Kirchenlieder, zu Worte kommen läßt. Die Liederdichter haben oft die kleinsten Nuancen der biblischen Botschaft erfaßt und in Versen wiedergegeben. Dabei ist aber ein äußerer verbaler Zusammenhang zwischen dem Liede und dem Text nicht immer vorhanden, doch ist der Ton der Anrede der gleiche. So ist auch in einem Liedvers von Paul Gerhardt der gleiche Blick auf die Not des Angesprochenen und der hoffnungsvolle Ausblick enthalten wie in Matth. 11, 28, obwohl ein äußerer verbaler Zusammenhang fehlt:

Hoff, o du arme Seele, hoff und sei unverzagt! Gott wird dich aus der Höhle, da dich der Kummer plagt, mit großen Gnaden rücken; erwarte nur die Zeit, so wirst du schon erblicken die Sonn der schönsten Freud.

Nicht immer bejaht das Kerygma die Not, um dann aus dem Elend herauszuführen. Es gibt andere Stellen, an denen die Not gar nicht anerkannt wird und aufhört Not zu sein, sobald der Blick des Leidenden eine andere Richtung bekommt. Der deutlichste Beleg hierfür ist eine Stelle aus der Bergpredigt.

Matth. 6, 26: Seht auf die Vögel des Himmels: sie säen nicht, sie ernten auch nicht und sammeln nicht in die Scheunen, und euer himmlischer Vater ernährt sie. Seid ihr nicht viel mehr wert als sie?

(28) Und was sorget ihr um die Kleidung? Betrachtet die Lilien des Feldes, wie sie wachsen: sie arbeiten nicht und spinnen nicht; (29) doch sage ich euch, daß auch Salomo in all seiner Pracht nicht bekleidet war wie eine von diesen. (30) Wenn aber Gott das Gras des Feldes, das heute steht und morgen in den Ofen geworfen wird, so kleidet, (sollte er) nicht vielmehr euch (kleiden), ihr Kleingläubigen?

Hier öffnet das Kerygma die Augen für eine Wirklichkeit, die eine ganz andere ist als die eingebildete Not. Die Anrede zeigt dem Hörer den schenkenden Gott. Die Kleider, die Gott den Pflanzen gibt, sind viel prächtiger als die Gewänder, die ein König durch ein Heer von Dienern anfertigen lassen kann. Das Kerygma zeigt die Wohltaten Gottes, die an jedem Grashalm und an jedem Vogel sichtbar werden. Der Hörer soll nicht sein vermeintliches Unglück, sondern sein tatsächliches Glück sehen. Der Gott, der nicht vergißt, dem Vogel sein Futter und dem Gras sein grünes Gewand zu geben, der vergißt doch nicht, daß er Menschenkinder auf Erden hat. Ich kann durchaus nicht verstehen, wie Joachim Jeremias<sup>52)</sup> in unserer Stelle Spuren von Humor findet. Freudevoll, nicht humorvoll ist der Ton, in dem die Gewißheit zum Ausdruck gebracht wird: Der Mensch steht als Kind des himmlischen Vaters in Gottes Hand. Die kraftvolle Überwindung des Leides, die durch vermeintliches Leid hindurch auf den Schutz Gottes blickt, findet in einem Liedvers von Paul Gerhardt ihre geniale Interpretation.

---

<sup>52)</sup> Die Gleichnisse Jesu<sup>3</sup> 1955, S 151: „Auf solche Sorgen antworten die beiden Bildworte von den Vögeln und den Blumen, in denen etwas vom Humor Jesu mitschwingt.“

Ist Gott für mich, so trete gleich alles wider mich; so oft ich ruf und bete, weicht alles hinter sich. Hab ich das Haupt zum Freunde und bin geliebt bei Gott, was kann mir tun der Feinde und Widersacher Rott?

Der Zuspruch des Trostes gilt den einzelnen Menschen. Das helfende Handeln Gottes befreit die Kranken von ihren körperlichen Gebrechen. Aber die Person Jesu bringt nicht nur Heilung, sondern Heil. Diesem Hause ist heute Heil widerfahren, so redet Jesus den Zachäus an (Luk. 19, 9). Noch deutlicher wird dieses begnadende Eingreifen in dem Zuspruch an den Gichtbrüchigen<sup>53</sup>): Deine Sünden sind vergeben. In der Apostelgeschichte<sup>54</sup>) lesen wir, daß der individuelle helfende Zuspruch auch in der Anrede der Apostel an einzelne Menschen vorhanden war. Daß aber diese Anrede Kerygma ist, unterliegt keinem Zweifel. Der Zuspruch des helfenden Handelns Gottes in der Absolution ist sogar ein sehr wesentliches kerygmatisches Motiv. Mit Recht behauptet P Brunner<sup>55</sup>): „Die verborgene Mitte der Predigt tritt in der Absolution als besonderer Akt heraus. In der Absolution ist das mündliche Wort des Evangeliums in stärkster Konzentration zusammengefaßt. Absolution ist eine Verdichtung des Evangeliums als Wort, der nur noch die Verdichtung des Evangeliums im Empfang des Leibes und Blutes Jesu Christi an die Seite gestellt werden kann.“

Die Predigt der Apostel und unsere jetzige Verkündigung hat nicht den gleichen Abstand zwischen dem Angesprochenen und dem Prediger, wie dies in den Worten Jesu der Fall ist. So kommt nun in der apostolischen Verkündigung ein neues kerygmatisches Element hinzu, das in den Worten Jesu nicht vorhanden ist und den Zuspruch des Trostes in einem anderen Ton erklingen läßt. Dieses neue Element ist das Gemeinsame, das Prediger und Hörer verbindet. Die Hörer werden nicht nur in zweiter, sondern auch in erster Person sowohl der Einzahl als auch der Mehrzahl angesprochen. Ein aufschlußreicher Beleg ist Röm. 8, 38f:

---

<sup>53</sup>) Matth. 9, 2 par.

<sup>54</sup>) 3, 6; 9, 34; 14, 10; 16, 31.

<sup>55</sup>) In Leiturgia I, S 199.

Denn ich weiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges noch Mächte, (39) weder Höhe noch Tiefe noch irgend eine andere Kreatur uns zu scheiden vermag von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserem Herrn.

Diese Stelle ist ein Zeugnis für die eigene, persönliche Gewißheit des Apostels. Den Hörern wird eine unerschütterliche Geborgenheit in Gott gezeigt, ein Vertrauen auf den Schutz des Allmächtigen, gegen den keine Macht der Welt ankommt. Aber wenn dieses Motiv in das Kerygma aufgenommen wird, soll es bei den Hörern nicht die historische Feststellung, daß das bei Paulus so ist, auslösen. Die Aussage in erster Person hat eine Aufgabe. Sie soll nicht bei den Hörern zu einem Urteil in dritter Person werden. Das Ich soll bleiben und von dem Autor auf die Leser, von dem Prediger auf die Hörer übergehen. Dieser Dynamik entspricht es auch, wenn der Text von der Einzahl in die Mehrzahl übergeht. Anfangs ist nur von der Gewißheit des Apostels die Rede. Aber die Hörer werden mit einbezogen, und der Satz klingt in der Gewißheit aus, daß uns — die Hörer und Leser eingeschlossen — nichts von Gottes Liebe trennen kann.

An anderen Stellen bedient sich das Kerygma von vornherein der ersten Person des Plural.

Röm. 3, 28: Denn wir halten dafür, daß der Mensch gerechtfertigt wird durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke.

Inhalt dieser Aussage ist der verkündigte Trost der Sündenvergebung, der Rechtfertigung. Form der Verkündigung ist an dieser Stelle weder unmittelbarer Zuspruch noch Darlegung einer objektiv vorhandenen Lehre, sondern ein Glaubenszeugnis, das „wir“ ablegen, das heißt: der Apostel spricht es aus und fordert die Hörer auf, mit der eigenen Glaubensgewißheit in das „Wir“ einzustimmen. Es ist nicht immer so ganz selbstverständlich, daß das „Wir“ auch die ganze Gemeinde, an die der Paulusbrief gerichtet ist, umfaßt. Im Gegenteil, im Auferstehungskapitel bedient sich Paulus ganz offensichtlich der ersten Person der Mehrzahl, um den zweifelnden Teil der Gemeinde von der irrigen Meinung abzubringen:



1. Kor. 15, 19: Wenn wir unsere Hoffnung allein in diesem Leben auf Christus gesetzt haben, so sind wir bemitleidenswerter als alle Menschen.

In der Auseinandersetzung mit den Auferstehungsleugnern in Korinth finden wir die kräftigsten kerygmatischen Motive. Der Apostel verzichtet auch nicht auf die Form des „Wir“, um seinen eigenen Glauben an die Hörer heranzubringen. Ohne eine Auferstehungshoffnung wären sein eigenes Leben, seine Leiden und Opfer sinnlos (V 30—32). Und noch schlimmer: das ganze Kerygma wäre falsch und der Glaube ohne Inhalt (V 14). Wenn aber Paulus so in den Abgrund des entleerten Glaubens hineinblickt, bedient er sich der ersten Person der Mehrzahl. Dadurch erklärt er sich nicht mit den Zweiflern solidarisch, macht auch den Glauben nicht zur Hypothese, sondern knüpft mit den Lesern des Briefes oder den Hörern der Botschaft ein Band der Gemeinschaft. Und wenn es sich herausstellt, daß für den Apostel ein Leugnen der Auferstehung unmöglich ist, so bietet die kerygmatische Form des „Wir“ eine Hilfe, um auch bei den Hörern die falsche Ansicht unmöglich zu machen. Wenn ein Teil der Gemeinde in Korinth glaubt, auf den Ewigkeitstrost verzichten zu können, so antwortet das Kerygma, daß ohne die Auferstehungshoffnung das ganze Dasein buchstäblich trostlos ist. Das Leben wird hoffnungslos, denn die irdischen Erwartungen sind zu arm, um mit der Erwartung des anderen Äons verglichen werden zu können.

Die Hoffnung auf das Jenseits ist nicht nur auf einige Partien des NT beschränkt, sondern sie gehört zu den wesentlichen Bestandteilen der urchristlichen Verkündigung. Diese Erkenntnis hat sich in den letzten Jahrzehnten in der Theologie immer mehr durchgesetzt, und man spricht jetzt mehr und mehr von dem eschatologischen Charakter des Kerygma. Die Ausdrücke Eschatologie und eschatologisch treffen aber nicht genau die Sache, die im NT gemeint ist. Zur Eschatologie, vor allem zu der des Judentums, gehören auch kosmologische Theorien über die zukünftigen Ereignisse. Wir finden zwar auch im NT Aussagen über Vorgänge der letzten Zeit, aber diese Dinge liegen ganz an der Peripherie der Verkündigung. Das Wort eschatologisch enthält jedoch noch eine andere Nuance, die besonders in der Theologie der letzten Jahre

herausgearbeitet wurde. Eschatologisch ist nicht nur das kosmologische Geschehen am Ende der Zeit, sondern auch das Handeln Gottes an den Menschen. Dieses kommt vom Reiche Gottes seit der irdischen Wirksamkeit Jesu und gehört somit zu dem endgeschichtlichen Geschehen. In diesem Sinne haben das Herrenmahl und die Taufe eschatologischen Charakter. Aber auch dieser Begriff der Eschatologie trifft nicht das wesentliche Moment der christlichen Botschaft. Wesentlich für die Verkündigung ist der Zuspruch des Trostes, der in der Ewigkeitshoffnung liegt. Die Eschatologie umfaßt Vorgänge und Tatsachen. Auch der Jüngste Tag ist Vorgang, und die Wirklichkeit des anderen Äons, der in der Zukunft liegt, aber auch in die Gegenwart hineinragt, ist eine Tatsache. Doch legt das Kerygma den Ton nicht auf die Beschreibung dieser Tatsachen, sondern es legt ihn auf den Zuspruch des Trostes: Du bist zu diesem Reich berufen.

Wenn wir die Formen untersuchen, in denen der Zuspruch des jenseitigen Trostes und der Hoffnung auf ein zukünftiges Leben an die Hörer ergeht, so fällt uns vor allem in den Herrenworten ein Reichtum an Nuancen auf. Im Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (Luk. 16, 19—31) finden wir keine direkte Anrede in erster Person, sondern nur eine Erzählung. Aber die Beziehung zu den Hörern ist deutlich erkennbar. Die kerygmatische Anrede bleibt unausgesprochen, aber Hörer und Leser des Gleichnisses nehmen die Mahnung wahr: Trachtet nicht nach Reichtum, sondern trachtet danach, daß ihr dahin kommt, wohin der arme Lazarus kam. Die Parabel entwertet das diesseitige Glück und Unglück, indem sie das Jenseits vor Augen hält. Wer von den Zuhörern sich in einer ähnlichen, wohl aber noch besseren Lage als Lazarus befindet, der vernimmt in diesem Gleichnis einen Zuspruch des Trostes, der viel stärker ist, als kunstvolle Anreden mit pathetischen rhetorischen Mitteln es sind. Doch ist die Form der direkten Anrede keineswegs aus den Herrenworten verbannt:

Matth. 10, 28: Und fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, aber die Seele nicht töten können; fürchtet aber vielmehr den, der sowohl Seele als auch Leib verderben kann zur Hölle.

Auch hier steht wie im Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus der Ernst der jenseitigen Realität sowohl als Strafe als auch als Geschenk im Hintergrund. Der kerygmatische Zuspruch lenkt den Blick auf das Jenseits. Der Tod verliert an Bedeutung. Im Zuspruch des Trostes liegt die Aufforderung zur Furchtlosigkeit; diese aber ist Kraftspendung in der Bedrohung der Glaubenden durch die weltlichen Machthaber.

Der Zuspruch des jenseitigen Trostes ergeht an einer Stelle der Leidensgeschichte an einen einzelnen Menschen, der sich in einer Lage befindet, wie sie nicht mehr hoffnungsloser sein kann. Es ist dies die Anrede an den Schächer.

Luk. 23, 43: Wahrlich ich sage dir, heute wirst du mit mir im Paradiese sein.

Ein tieferes Elend als das eines Gekreuzigten kann es nicht mehr geben. Keine menschliche Hilfe hätte den gekreuzigten Schächer von seinem Unglück befreien können. Selbst plötzliche Begnadigung kann die vollzogene Kreuzigung nicht mehr rückgängig machen. Die Hoffnungslosigkeit des Hingerichteten ist eine vollständige und endgültige. In dieses vollendete Elend hinein ergeht der Zuspruch einer Hoffnung, die viel kühner ist, als sie der größte Optimist ersehnen kann. Nicht ein neuer Lebensabschnitt, sondern ein neues Leben wird verheißen. Die vollständige und vollkommene Hilfe wird sich noch am gleichen Tage efinden.

Der Rahmen einer neutestamentlichen Untersuchung gestattet nicht, theologiegeschichtlich das Diesseits und das Jenseits als Motive der Predigt und des Glaubenslebens zu verfolgen, aber einen Vergleich zwischen dem Inhalt des neutestamentlichen Kerygma und der heutigen Durchschnittspredigt kann man methodisch rechtfertigen, denn eine Gegenüberstellung mit der Gegenwart läßt die Eigenart der urchristlichen Predigt deutlicher werden. Vergleicht man nun die beiden Endpole der theologischen Entwicklung, so wird ein Unterschied sichtbar. Wo in der Predigt der Gegenwart das fortissimo der Auferstehungshoffnung nicht in der gleichen Stärke wie im NT oder in unseren älteren Gesangbuchliedern zu hören ist, hat unsere Predigt ein wesentliches Stück vom Kerygma des NT eingebüßt.

### 3. KAPITEL

## Vollmacht und Anspruch der Predigt

LITERATUR: JKooy, De paraenese van den apostel Paulus 1926. — ESchlink, Der Mensch in der Verkündigung der Kirche 1936. — AVögtle, Die Tugend- und Lasterkataloge im NT 1936. — KHRengstorf, Art. *διδασκω* in ThW II, S 138—168. — PhJHuysen, De paraenese in de prediking 1941. — JBehm u. EWürthwein, Art. *νοέω* in ThW IV, S 947—1016. — ELerle, Voraussetzungen der neutestamentlichen Exegese 1951. — RBultmann, Art. *πίθω* in ThW VI, S 1—12. — ESchlink, Weisheit und Torheit, Kerygma und Dogma 1, 1956, S 7—28.

Obwohl die Predigt viele Stilmittel des profanen Mitteilens übernimmt, ist sie doch ein anderes Ansprechen als eine alltägliche Mitteilung. Die kerygmatische Anrede ist ein Angriff; sie erhebt einen Anspruch auf den Hörer. Die Predigt ist eine Mitteilung: *ihr seid befreit*, und zugleich der Anspruch: *also seid befreit!* Die Tatsache von Gottes begnadendem Eingreifen in das menschliche Leben drückt aber auch die Erwartung aus, daß nicht Protest, sondern Gehorsam das Echo auf diese Eingriffe sein wird. So stehen sich nun im Kerygma Indikativ und Imperativ gegenüber. Mit dem Problem des Indikativs hängt zusammen, was die Dogmatiker objektive Rechtfertigung oder Versöhnung nennen. Diese umfaßt alle Menschen und ist unabhängig von der Reaktion des einzelnen auf das Kerygma. Die dogmatische Formulierung der objektiven Rechtfertigung<sup>1)</sup> kann nur dort aufgegeben werden, wo das einmalige Ereignis von Kreuz und Auferstehung Christi nicht als das für alle Zeiten entscheidende große Geschehen gilt. Wird aber das Heilsgeschehen nicht in eine psychische Kategorie hineingezwängt,

---

<sup>1)</sup> Vgl EReim, A History of the Term „Objective Justification“. Quartalsschrift (Theological Quarterly) Milwaukee, Wis. 52, 1955, p 81—94.

so steht es auch nicht in einer Abhängigkeit von menschlichen Reaktionen. Das Geschehen an sich ist objektiv<sup>2)</sup>. Erst die kerygmatische Anrede an den einzelnen, die sich aus dem objektiven Heilsgeschehen ergibt, ruft die menschliche Antwort hervor. Das Kerygma steht einer Reaktion gegenüber, die sich gegen die Botschaft auflehnt. In der Spannung zwischen kerygmatischem Anspruch und Ungehorsam lebt der Mensch, der unter der Verkündigung steht. Diese Spannung erhält ihr besonderes Gewicht dadurch, daß es sich nicht um eine einfache Polarität immanenter Kräfte handelt. Der Inhalt der Verkündigung ist das Wort Gottes. Hinter dem Herold, der die Gottesbotschaft verkündigt, steht Gott selbst als Auftraggeber. Da aber die Verkündigung den Menschen so vorfindet wie er den Ansprüchen nicht genügt, wird die Predigt zu einem Angriff auf den Menschen in seiner natürlichen Beschaffenheit. In diesem Angriff liegen das Gewicht und die Kraft eines göttlichen Handelns an den Menschen. Der Angriff ist ein totaler. Keine psychische Sphäre, kein Bereich des Persönlichen bleibt unangesprochen. Ganz gleich, nach welchem psychologischen Schema wir die seelischen Funktionen des Menschen teilen, gruppieren oder zusammenfassen, stets bleibt der ganze Bereich des Persönlichen unter der Wirkung der Verkündigung. Die Paränese umfaßt das Gebiet des Handelns, verurteilt die einen Handlungen, ermahnt zu anderen. Die Kräfte, die zu Handlungen drängen, die das Kerygma verurteilt, das sind die Kräfte des Ungehorsams, unter die der natürliche Mensch versklavt ist. Aus dieser Versklavung unter die dämonischen Mächte ruft die Paränese den Hörer heraus und fügt sich somit in das Ganze des befreienden Handelns Gottes<sup>3)</sup>. Doch die Paränese ermuntert nicht nur zu Handlungen, sondern auch zur Gesinnung. Die Forderung der Liebe ist doch das paränetische Anliegen schlechthin. Die Gefühle sind aber scheinbar unabhängig von menschlichen Entschlüssen. Doch gehören sie zur Gesinnung, die den Menschen kennzeichnet, wie ihn das Kerygma vorfindet, und die daher nicht vor dem kerygmatischen Angriff verschont bleibt. Im Bereiche der Handlungen, der Gesinnung und

---

<sup>2)</sup> Joh. 1, 29; Röm. 5, 10. 18; 2. Kor. 5, 19 u. ö.

<sup>3)</sup> Joh. 8, 32—36; 1. Kor. 7, 23; 12, 2; 2. Kor. 3, 17; Gal. 5, 1.

auch der Gefühle ist der exegetische Befund der kerygmatischen Anrede sehr eindeutig. Der ganze Mensch in seinem natürlichen Sosein lebt in dämonischer Versklavung. Seine Gesinnung und seine Handlungen sind deshalb trotz der scheinbar hohen bürgerlichen Moral böse. Sünde ist nicht nur eine grobe Übertretung des Dekalogs, sondern auch jede selbstgeschaffene Moral des autonomen, selbtherrlichen Menschen. Alles, was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde (Röm. 14, 23).

Schwieriger und undurchsichtiger wird die Situation jedoch, wenn wir nach der Beurteilung der intellektuellen Vorgänge fragen. Der christliche Glaube ist nicht gleichbedeutend mit einem intellektuellen Fürwahrhalten<sup>4</sup>). Doch folgt daraus keinesfalls, daß das massive Fürwahrhalten im NT gleichgültig wäre. Eine Diskrepanz im begrifflichen Inhalt des Glaubenslebens zwischen dem Apostel und einem Teil der Gemeinde wird allerdings schon in den ersten Missionsgemeinden sichtbar. Dies gilt vor allem für Korinth. Ein Teil der Gemeinde war der Meinung, es sei nicht nötig, zu der kerygmatischen Aussage des Apostels über die Auferstehung ja zu sagen; man könne auch ohne diese intellektuelle Entscheidung ein Christ sein, der vom Geist getrieben wird. Wenn der Apostel Paulus aber mit der größten Entschiedenheit gegen diese Auffassung kämpft und die Korrektur einer religiösen Überzeugung in einem sehr kraftvollen kerygmatischen Motiv zur Geltung bringt, so kommt in dieser Korrektur der religiösen Überzeugung ein wesentlicher Bestandteil der neutestamentlichen Verkündigung zum Vorschein. Eine sehr wesentliche Funktion des Kerygma ist die Belehrung. Die Missionspredigt ist ein Angriff auf falsche Überzeugungen, und auch die Predigt in der Gemeinde vermittelt ein Wissen. Das *κηρύσσειν* ist auch ein *διδάσκειν* und der Inhalt der Predigt eine heilsame Lehre (Past.). In der christlichen Belehrung liegt daher die ganze Dynamik, die das Kerygma kennzeichnet. Die Dramatik des proklamierten Sieges über die dämonischen Mächte kennzeichnet das Kerygma auch in seinen rein belehrenden Partien. Nach der Wertung der Bibel steht hinter jeder Nachricht, Meinung, Lehre oder Religion, die dem christlichen Kerygma widerspricht,

<sup>4</sup>) nicht nur Jak. 2, 19, sondern sowohl 1. Kor. 8, 1 als auch Matth. 7, 21ff

der Ernst einer dämonischen Aktivität, die auch die Verbreitung der Botschaft vom Siege Gottes und von allem, was zu dieser Botschaft gehört, zu verhindern sucht. Die moderne Verharmlosung der Macht der Dämonie erschwert das biblische Verständnis von Welt und Wirklichkeit. Der Herr dieses Äons bietet alle Macht und alle List auf, um die Kraft des Evangeliums zu lähmen. Da die Lüge sein ureigenes Element ist, setzt er tendenziöse Lügennachrichten in Umlauf, um zu erreichen, daß die Hörer der kerygmatischen Proklamation das Evangelium nicht gläubig aufnehmen, sondern entweder ganz ablehnen, oder doch zumindest in Zweifel stellen und somit ebenfalls nicht als das aufnehmen, was es ist. Die Tatsache, daß die Wahrheit des Evangeliums von vielen Menschen als solche nicht erkannt und anerkannt ist, hat nach biblischem Urteil ihre Ursache in einer Lügenpropaganda, die von dämonischer Macht inspiriert ist.

Nun drängt sich die Frage auf, was die Bibel zu der Tatsache sagt, daß so viele Menschen der Unwahrheit folgen. Wenn ein Kampf stattgefunden hat, so merken die Bewohner des Kampfgebietes, wer der Sieger ist. Versucht der Unterlegene durch seine Lügenpropaganda die Wahrheit zu entstellen, so wird er kaum auf Erfolg rechnen können. Bei der Verkündigung des Evangeliums ist es aber anders. Es gibt viele Menschen, die das Evangelium zwar hören, aber dem Inhalt der Predigt nicht glauben. Das NT und auch die ganze Bibel kennt diese Schwierigkeit und trägt ihr Rechnung. Eigentlich müßten alle Menschen, die vom Evangelium angesprochen werden, die Wahrheit erkennen, wie jeder Mensch, den die Sonne anstrahlt, das Licht erblickt. Aber es gibt dennoch Menschen, die das Licht nicht sehen, weil sie blind sind.

2. Kor. 4, 4: In denen der Gott dieser Welt blind gemacht hat die Gedanken der Ungläubigen, damit sie nicht sehen das Leuchten des Evangeliums der Herrlichkeit Christi.

Da die Verkündigung des Evangeliums und die Annahme der Predigt dem dämonischen Sklavenhalter die Beute entreißt, versucht der Lügengeist, den Menschen so gegen die Stimme der Wahrheit abzuschirmen, daß der Unterjochte nichts mehr sieht und nichts mehr hört, was ein Verbleiben in der dämonischen Linientreue gefährden könnte. Die böse Macht will ihre Sklaven vom

Hören des Kerygma fernhalten. Ihr steht ein noch teuflischeres Mittel zur Verfügung. Die Opfer der Lüge werden blind und taub gemacht. Um die gigantische Macht zu bezeichnen, die in der Lage ist, dieses zerstörende Werk zu vollbringen, gebraucht der Apostel ein Wort, das alle Superlative, in denen eine Dynamik ausgedrückt werden kann, übertrifft. Ein Fürst oder Tyrann kann wohl dem von ihm unterjochten Menschen das Augenlicht nehmen und ihn unempfindlich für die Sonnenstrahlen machen. Wer aber unempfindlich für das Licht des Evangeliums macht, ist gewaltiger als ein Tyrann; er ist ein *Gott dieser Welt*. Dieser harte Ausspruch, der scheinbar jedem Monotheismus sowohl der Juden als auch der Christen ins Gesicht schlägt, kann nur als ein Ausdruck der allergrößten Potenz und Dynamik erklärt werden. Die Menschen, die unter der Wirkung dieser Dynamik stehen, können wohl äußerlich die Worte hören, aber sie verlieren das ihnen schöpfungsmäßig mitgegebene Sensorium, um die Anrede Gottes wahrzunehmen<sup>5)</sup>.

Dabei richtet aber das Evangelium auch an den geblendeten Menschen etwas aus. Hörer, die angesprochen sind und im Ungehorsam bleiben, werden verstockt<sup>6)</sup>. Das Wort kehrt nicht leer zurück, sondern es verrichtet in jedem Falle etwas an den Menschen.

Findet es keine gläubige Aufnahme, so gerät der Mensch immer mehr in die Gewalt der dämonischen Macht. Daher kommt es, daß der Mensch nach dem Hören des Evangeliums, das heißt der Ungläubige, der die Predigt gehört, aber nicht angenommen hat, gegen alles Göttliche viel mehr abgestumpft sein kann als ein Naturvolk, das das Evangelium noch nicht gehört hat. Die Ungläubigen nach der Anrede des Evangeliums sind geblendet. Der Lügegeist hat sie zu Krüppeln gemacht, denn wären sie sehend, so könnten sie die Lüge von der Wahrheit unterscheiden. Wenn nun diese Menschen in ihrer Blindheit das Licht des Evangeliums nicht erblicken, so wird dadurch die Wahrheit des Evangeliums nicht im geringsten in Frage gestellt. Die Bibel betrachtet Men-

---

<sup>5)</sup> Matth. 23, 16ff; Joh. 9, 3ff; Röm. 11, 25; Eph. 4, 18; 2. Petr. 1,9; Offenb. 3, 17.

<sup>6)</sup> Matth. 13, 13f par; Joh. 9, 39ff; 12, 40; Apg. 28, 26f; Röm. 11, 7ff.



schen, die noch nicht gemerkt haben, wer der Sieger über den Kosmos ist, als Blinde und Taube. Nicht eine Relativierung der Wahrheit, des Gesehenen, sondern Mitleid mit den Blinden kommt aus der Tatsache, daß nicht alle Menschen das Licht des Evangeliums sehen. Das Mitleid ist auch ein Ansporn, um den Blinden den Weg aus ihrer Blindheit zu weisen. Eine Heilung der organischen Schädigung geschieht in dem Augenblick, in dem der proklamierte Sieg Christi den geblendeten und gefesselten Menschen befreit. Kommt der Mensch durch das Kerygma zum Glauben, so wird er frei und sehend. Von hier aus ergibt sich auch ein Unterschied zwischen dem neutestamentlichen und dem landläufigen Urteil über das Verhältnis des Glaubens zu einzelnen konkreten Bestandteilen des Kerygma. Die landläufige Meinung, der Glaube komme nicht aus historischen Urteilen über den Tatsachencharakter dieses oder jenes Wunders, sondern aus dem Kerygma, entspricht auch durchaus dem biblischen Befund. Doch wird bei aufmerksamer Betrachtung eine andere Abhängigkeit deutlich. Der Heroldsruf vom proklamierten Sieg über die dämonischen Mächte schließt auch die Proklamation des Sieges über den Tod in sich. Ein wesentlicher Bestandteil des Kerygma ist die Verkündigung, daß Jesu Auferstehung in jeder Hinsicht real und so massiv wirklich ist, daß die toten Gebeine tatsächlich wieder lebendig wurden. Das Kerygma vom Siege über den Tod enthält aber auch den Bericht von der Auferweckung des Lazarus. Glaubt der Hörer nun dem Inhalt des Kerygma, so glaubt er auch der Heroldsbotschaft, obwohl er die Ereignisse, die an dem einzigartigen Punkt der Geschichte stattgefunden haben, nicht selbst wahrnehmen oder kontrollieren kann. Es liegt im Wesen des kerygmatischen Anspruchs, daß die Predigt verlangt, diese unkontrollierbaren Berichte des Herolds vom Kampfschauplatz sollen nicht als Märchen abgetan, sondern als Wirklichkeit angenommen werden. Daß durch diese Ereignisse die Eigengesetzlichkeit der Natur durchbrochen werden muß, wissen nicht nur wir. Auch die Zeitgenossen Jesu wußten, daß nach den Naturgesetzen eine Leiche am dritten Tage nach dem Tode nicht mehr lebendig werden kann. Aber Gott ist in seinem Handeln nicht unter die Eigengesetzlichkeit seiner Kreatur versklavt. Das Kerygma traut ihm zu, daß er sich in seiner einmaligen Kampf-

führung gegen die Dämonie nicht an die Gesetze halten muß, die er einem von seinen Äonen, das ist unserer Welt, gegeben hat.

Die Hörer reagieren aber sehr häufig doppelschichtig auf das Kerygma. Sie sind wohl bereit, einige Motive anzunehmen, lehnen sich aber gegen andere Bestandteile auf. Diese Doppelschichtigkeit gleicht in biblischer Sicht dem Ungehorsam und dem Unglauben. Die Ereignisse des Lebens Jesu sind unserer unmittelbaren Betrachtung nicht zugänglich. Ob wir nun die Auferstehung Jesu oder die Auferweckung des Lazarus annehmen oder leugnen, unser Urteil auf diesem Gebiete kommt in keinem Falle aus der unmittelbaren Beobachtung oder aus der empirischen Forschung, sondern jedes Urteil, das Bestandteile des Kerygma annimmt oder verneint, ist Konsequenz und Bestandteil der großen Entscheidung, in die der Mensch durch die kerygmatische Anrede gestellt wird. Der Hörer der Botschaft ist in seinem Urteil über den Tatsachencharakter kerygmatischer Bestandteile nie autonom oder unbefangen. So korrigiert und ergänzt das NT die landläufige Meinung über das Verhältnis des Glaubens zu den Auferstehungsberichten oder den Herrlichkeitswundern Jesu. Nicht der Glaube ist vom Fürwahrhalten der Berichte abhängig, er entsteht auch nicht aus einem Fürwahrhalten. Aber es verhält sich umgekehrt: Der Glaube führt zum Fürwahrhalten der Berichte, die Leugnung des Tatsachencharakters ist Konsequenz und somit Bestandteil des Unglaubens.

Daß der Mensch, der das Evangelium gehört und nicht angenommen hat, Schaden an seinen Geisteskräften nimmt und die Lüge von der Wahrheit nicht mehr unterscheidet, wird an verschiedenen neutestamentlichen Zusammenhängen sichtbar. Für die Probleme des kerygmatischen Anspruchs bleibt aber noch die Frage offen, wie es sich mit Menschen verhält, die noch nicht durch eine vollständige oder teilweise Absage an die Verkündigung in eine schuldhaftige Verstockung geraten sind. Vernehmen die Menschen, die mit ihren natürlichen Geisteskräften ausgestattet sind, auch dann von Natur aus etwas vom Inhalt des Kerygma, wenn die gesprochene Predigt sie noch nicht erreicht hat? Wenn das Auge noch nicht durch schuldhaften Widerstand geblendet ist, müßte es mit seinem natürlichen Blick etwas von dem, was im Kerygma proklamiert

wird, sehen. Daß eine klare Erkenntnis unmöglich ist, hängt sicher mit der Erbsünde zusammen. Aber es bleibt die Möglichkeit einer unklaren Wahrnehmung. Hier taucht das Problem auf, ob der kerygmatische Anspruch, schlechthin die Anrede Gottes an den Menschen zu sein, zu Recht besteht oder ob neben dem Kerygma noch die natürliche Gotteserkenntnis als Quelle des Wissens steht. Es ist somit bei der Erörterung der Frage des kerygmatischen Anspruchs notwendig, auf ein Problem einzugehen, das in den letzten Jahrzehnten besonders eingehend behandelt wurde. Es ist dies die Frage der natürlichen Gotteserkenntnis. Da es sich um ein eng umrissenes Einzelproblem handelt, erfolgt die Untersuchung in einem Exkurs.

### Exkurs: Die natürliche Gotteserkenntnis

LITERATUR: GKuhlmann, *Theologia naturalis* bei Philon und bei Paulus 1930. — RBultmann, Das Problem der „natürlichen Theologie“, in *Glauben und Verstehen* I, 1933, S 294—312. — GBornkamm, *Gesetz und Schöpfung im Neuen Testament* 1934. — KBarth, *Nein! Antwort an Emil Brunner, Theologische Existenz heute*, Heft 14, 1934. — HStephan, *Weltanschauung, natürliche Religion und Christentum*, ZThK, NF 15, 1934, S 315—328. — PBrunner, *Allgemeine und besondere Offenbarung in Calvins Institutio*, EvTh 1, 1934/35, S 189—216. — EReisner, *Zwei Fragen an Barth zum Problem der natürlichen Theologie*, EvTh 1, 1934/35, S 396—402. — ESchlink, *Die Frage der Erkennbarkeit göttlichen Handelns in der Geschichte*, EvTh 1, 1934/35, S 257—277. — KBarth, *Antwort an Erwin Reisner*, EvTh 2, 1935, S 51—66. — PBarth, *Das Problem der natürlichen Theologie bei Calvin*, *Theologische Existenz heute*, Heft 18, 1935. — GBornkamm, *Die Offenbarung des Zornes Gottes*, ZNW 34, 1935, S 239—262. — EBrunner, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*<sup>2</sup> 1935. — HSchlier, *Über die Erkenntnis Gottes bei den Heiden*, EvTh 2, 1935, S 9—26. — CStange, *Natürliche Theologie*, ZStH 12, 1935, S 367—452. — EWolf, *„Natürliches Gesetz“ und „Gesetz Christi“ bei Luther*, EvTh 2, 1935, S 305—330. — PAlthaus, *Ur-Offenbarung*, *Luthertum* 46, 1935, S 4—24. — ABairactaris, *Natürliche Offenbarung*, ZStH 14, 1937, S 40—62. — PAlthaus, *Paulus und Luther über den Menschen* 1938, <sup>2</sup> 1951. — HSchlier, *Von den Heiden*, EvTh 5, 1938, S 113—124. — PAlthaus, *Natürliche Theologie und Christusglaube*, ZStH 16, 1939, S 417—425. — OBauernfeind, *Die „naturhaft kosmische Religion“ und das Neue Testament, in Glaube und Ethos*, *Festschrift für GWehrung* 1940, S 25—35. — RBultmann, *Die Frage der natürlichen*

Offenbarung, in *Offenbarung und Heilsgeschehen* 1941. — ESchlink, *Die Offenbarung Gottes in seinen Werken und die Ablehnung der natürlichen Theologie*, ThBl 20, 1941, Sp 1—14. — JHessen, *Das Problem der Theologia naturalis*, ZSTh 20, 1943, S 163—222. — KBarth, *Kirchliche Dogmatik II*, 1, 1946. — HSchulte, *Der Begriff der Offenbarung im NT* 1949. — RHermann, *Fragen um den Begriff der natürlichen Theologie* 1950. — FFlückiger, *Die Werke des Gesetztes bei den Heiden*, ThZ 8, 1952, S 17—42. — MLackmann, *Vom Geheimnis der Schöpfung* 1952. — BGärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* 1955. — JHessen, *griechische oder biblische Theologie?* 1956.

Die Frage nach der natürlichen Gotteserkenntnis war schon oft das Thema theologischer Erörterungen. Die älteren Diskussionsbeiträge, etwa aus der Zeit der Scholastik oder des Deismus, haben für uns nur noch historische Bedeutung. In der vordialektischen Theologie hatte weithin eine Anerkennung der natürlichen Erkenntnis und sogar eine positive Wertung heidnischer Frömmigkeit Raum gewonnen. Dagegen wandte sich der junge Karl Barth in der für ihn so charakteristischen Schärfe. Aber im Lager der aufbrechenden dialektischen Richtung herrschte in dieser Frage keine Einheit. Zum Opponenten Karl Barths wurde vor allem Emil Brunner.

Es ist erstaunlich, daß hier theologische Differenzen entstehen können. Der Römerbrief enthält doch eine eingehende Stellungnahme zu diesem Problem. Paulus hat sich zu der Frage geäußert. Ist wirklich so unverständlich, was er dazu gesagt hat? Ist Röm. 1 eine solche *crux interpretum*, daß die Exegeten hier Meinungen, die sich gegenseitig ausschließen, herauslesen müssen? Auffallend in der ganzen Debatte ist aber folgendes: Die Beteiligten sind fast sämtlich Vertreter der systematischen Disziplin. Die Ansichten der einzelnen Theologen bilden wesentliche Bestandteile der gesamttheologischen Konzeptionen. Somit werden die Antworten aus theologischen Gesamthaltungen heraus gegeben und gehen nicht primär auf eine Meinungsverschiedenheit in der Auslegung von Röm. 1 zurück.

Wir wollen nun versuchen, Röm. 1 ohne die Belastung eines theologischen Systems zu befragen. Die Untersuchung geschieht mit dem Vorverständnis, das aus der Kontroverse der gegenwärtigen Theologie kommt. Das heißt, die Annahme, in deren Nähe wir ein Ergebnis vermuten und suchen, ist die Möglichkeit, daß viel-

leicht in einer gewissen Hinsicht oder von einer gewissen Seite eine natürliche Gotteserkenntnis möglich ist. Ist alles, was mit Gott zusammenhängt, unerkennbar, oder gibt es auch Erkennbares? Darauf soll uns nun der Text die Antwort geben. Der entscheidende Passus in Röm. 1 beginnt mit Vers 18:

Denn es wird offenbart der Zorn Gottes vom Himmel her über jede Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten.

Im vorhergehenden Vers ist davon die Rede, wie die Gerechtigkeit Gottes offenbart wird. Der gleiche Ausdruck *ἀποκαλύπτεται* wiederholt sich nun als erstes Wort in unserem Passus. Die zweite Offenbarung, die der Gerechtigkeit Gottes (V 17), ist notwendig, denn es ist ja doch eine andere Offenbarung vorhanden, die des Zornes Gottes. Dieser Zusammenhang<sup>1)</sup> mit V 17 spricht dafür, daß es sich um ein gegenwärtiges Geschehen handelt. Über die jetzt lebende Generation bricht der Zorn Gottes herein. Das *ἀποκαλύπτειν* bedeutet primär das Entschleiern, das Hinwegnehmen eines Vorhangs. Es erfolgt eine unmittelbare Konfrontierung zwischen dem Zorn Gottes und der Sünde der Menschen. Man kann diese Konfrontierung eine eschatologische nennen, wenn man darunter nicht zukünftige, sondern endgeschichtliche Ereignisse versteht. Dabei tut man gut, dem Unterschied zwischen *ἀσέβεια* und *ἀδικία* nicht allzugroße Bedeutung beizumessen.

Die Menschen halten in ihrer Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit die Wahrheit nieder. Das *κατέχειν* hat hier den gleichen Sinn wie in der klassischen Stelle vom Antichristen (2. Thess. 2, 6f). Es ist ein widerrechtliches Festhalten<sup>2)</sup>, ein Aufhalten, das den Durchbruch verzögert. Niedergehalten wird die Wahrheit, *ἀληθεια*. Es ist dies der einzige Terminus für die Bezeichnung des Evangeliums, der statisch genug ist, um in diesem Zusammenhang stehen zu können. Alle anderen Ausdrücke, die Gottes Handeln oder auch nur die Kunde vom Handeln Gottes bezeichnen, enthalten solche Dynamik,

---

<sup>1)</sup> Auch das *γάρ* in V 18 spricht für einen engen Zusammenhang mit V 17. So auch PAlthaus (NT Deutsch z. St.) und OMichel (Der Brief an die Römer z. St.) gegen Lietzmann (HB z. St.).

<sup>2)</sup> Vgl HHanse in ThW II, S. 829, 37ff.

daß sie nicht in einem Satzzusammenhang stehen, in dem zum Ausdruck kommt, daß der Mensch mit seiner Ungerechtigkeit etwas daran hindern kann. *εὐαγγέλιον* oder auch ähnliche Begriffe sind viel zu sehr *δύναμις*, als daß sie von jemandem, der nicht Gott ist, aufgehalten werden könnten. Nur die *ἀλλήθεια* mit ihrem *α* privativum ist statisch genug, so daß sie niedergehalten und aufgehalten wird, wenn die Menschen sie nicht annehmen. In den nächsten Sätzen folgt eine nähere Erklärung, wie die Wahrheit niedergehalten wird. Zunächst ein Hinweis auf die Erkennbarkeit der Wahrheit.

(19) Denn Gott, soweit er erkennbar ist, ist unter ihnen kund. Gott hat es ihnen kundgemacht.

*γνωστόν* kann sowohl *bekannt* als auch *erkennbar* heißen. Da die Übersetzung mit *bekannt* eine Tautologie ergibt, ist die Auffassung *erkennbar* vorzuziehen. Doch ist nicht etwa ein Teil von Gott, sondern Gott in einer gewissen Hinsicht wahrnehmbar. *τὸ γνωστόν τοῦ Θεοῦ* ist aufzufassen als: soweit Gott erkennbar ist. Diese Übersetzung ist gut gesichert<sup>3)</sup>. Der Text sagt aus, daß den Menschen, die die Wahrheit niederhalten, das heißt dem Evangelium nicht glauben, etwas subjektiv zugänglich ist. Eine genauere Bestimmung, worum es sich handelt, finden wir im nächsten Vers.

(20) Sein Unsichtbares wird von der Schöpfung der Welt her an den Werken, so man es begreift, wahrgenommen, seine ewige Macht und Göttlichkeit, auf daß sie ohne Entschuldigung seien.

Was von Gott wahrgenommen wird, ist unsichtbar, das heißt, es wird nicht mit den Sinnesorganen, sondern mit der geistigen Erkenntnis (*νοῦς*) angeeignet. Das Organ der Wahrnehmung ist der *νοῦς*. Ist dieser nicht intakt, so nimmt der Mensch die Welt nicht mehr als Spur und Niederschlag der Schöpfung wahr, wie der Mensch mit erblindetem Auge das Sonnenlicht nicht mehr sieht. Aber der natürliche Mensch erkennt die Beweise der Macht Gottes in den Schöpfungswerken. Dies gilt für alle Zeiten von der Schöpfung der Welt an und somit für den natürlichen Menschen schlechthin. Dabei ist aber nicht alles erkennbar, was Gott den Menschen kundtun will. Die Ausdrücke *ewige Macht und Göttlichkeit* sind

<sup>3)</sup> Vgl WBauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch <sup>4</sup> 1952, Sp 297.

keine für das NT charakteristischen Bezeichnungen und sind im Heidentum recht geläufig. Unser Vers zeigt die Grenzen der natürlichen Erkenntnis und sagt ganz deutlich aus, was in dieser Erkenntnis nicht enthalten ist. Es ist nichts vorhanden, was in irgendeiner Weise eine Apologie des Menschen vor Gott bewirken könnte. Wenn man bedenkt, daß die Stelle im Römerbrief steht, in dem bekanntlich der forensische Charakter und der Ernst der Rechtfertigung ganz besonders stark zum Ausdruck kommen, so erhält das letzte Wort unseres Verses *ohne Apologie* besonderes Gewicht. Der Heide, der das Kerygma nicht gehört hat, aber die Schöpfungswerke kennt und darum auch das Göttliche in seiner Religion verehrt, hat nichts und weiß nichts, was ihm die Apologie, die Rechtfertigung vor Gott einbringen könnte. Dies ist die deutlich gezogene obere Grenze der natürlichen Gotteserkenntnis. Wenn wir versuchen, eine untere Grenze zu ziehen, muß der nächste Vers befragt werden.

(21) Denn obwohl sie Gott kannten, haben sie Gott nicht gepriesen und ihm nicht gedankt, sondern sind in ihren Gedanken auf das Nichtige verfallen, und ihr unverständiges Herz ist verfinstert.

Die Schuld, die ohne Apologie bleibt, besteht darin, daß die Heiden Gott nicht verehrten, obwohl sie ihn kannten. Wenn nun genauer bestimmt werden soll, worin das Kennen Gottes besteht, tun wir gut, wenn wir untersuchen, wo im NT und vor allem in den Paulusbriefen die Rede vom Erkennen Gottes ist. In 1. Kor. 2, 14 wird dem psychischen Menschen die Fähigkeit der Erkenntnis abgesprochen. Die aufschlußreichste Stelle ist aber Gal. 4, 9:

Nun aber, da ihr Gott erkannt habt, vielmehr doch von Gott erkannt seid, wie wendet ihr euch wieder zu den schwachen und armen Elementen.

Hier werden Christen angedet, die das Evangelium gehört und angenommen haben. Dieser Zustand ist kein Kennen Gottes, sondern ein Erkanntwerden von Gott. Der Mensch kann Gott nicht so wahrnehmen, wie er einen Gegenstand sieht. Er kann und darf Gott nicht den innerweltlichen Gegenständen gleichsetzen, auch nicht im Prozeß des Erkennens. Gott wird nicht in Begriffe und

Kategorien eingereiht. Nur der Götze, aber nicht Gott, ist Gegenstand oder Idee und wird wie Gegenstände und Ideen behandelt. Bei der Begegnung mit dem lebendigen Gott wechselt die Richtung des Erkenntnisvorganges<sup>4</sup>). Der Mensch hört auf zu erkennen und weiß sich von Gott erkannt. Sobald der Mensch versucht, Gott wie ein verfügbares Objekt zu erkennen oder zu definieren, verläßt er die biblische Grundlage und definiert Götzen und Gottesideen, die der Mensch macht, aber nicht den lebendigen Gott, der nie als Objekt des Erkennens und Definierens verfügbar ist.

Um die Eigenart der biblischen Gotteserkenntnis umschreiben zu können, muß noch ein anderes Moment herausgearbeitet werden. Das Erkennen ist eine Tätigkeit des Erforschens. Dies gilt schon für die visuelle Wahrnehmung<sup>5</sup>), aber vor allem für den *νόσ*, von dem *ῥήματα*, die auf die zu erforschenden Objekte gerichtet sind, ausgehen. Nach der biblischen Theologie legt jedoch der Mensch bei der Berührung mit Gott keinerlei Aktivität an den Tag. Daß dies für die Paulusbriefe ganz besonders gilt, steht außer Zweifel. Da das Erkennen auch ein aktives Handeln ist, kommt auch hier die Betätigung von Gott und ist auf den Menschen gerichtet. Nicht der Mensch richtet seine Tätigkeit des Erkennens nach oben, sondern er merkt, daß ein göttliches Handeln auf ihn gerichtet ist. Die Redewendung des Galaterbriefes: *da ihr Gott erkannt habt*, kann daher nicht ohne eine Ergänzung stehenbleiben. Der Apostel fügt gleich hinzu: *vielmehr doch von Gott erkannt seid*. Diese

---

<sup>4</sup>) Dieser Gedanke klingt auch an bei EBrüner, Wahrheit als Begegnung, 1933, S 36; JHessen, Griechische oder biblische Theologie? 1956, S 88.

<sup>5</sup>) Die Theorien der älteren Psychologie, die das Seelenleben als Reaktionen auf äußere Reize auffaßte, sind wohl die Ursache, daß die Aktivität des erkennenden Subjekts nicht genügend beachtet wurde. Aber in den letzten Jahren, besonders seitdem die Gestalt- und die Strukturpsychologie nicht mehr Richtungen im eigentlichen Sinne sind, weil die allgemeine Psychologie die Anliegen dieser beiden Strömungen assimiliert hat, liegt das Problem der Aktivität des Subjekts im Erkenntnis- und Wahrnehmungsvorgang im Brennpunkt der Forschung. Es ist höchste Zeit, daß auch die Exegese damit zu rechnen beginnt, daß die Begrifflichkeit der alten Assoziationspsychologie nicht das einzige Modell der seelischen Vorgänge ist.



Ergänzung korrigiert sofort jede falsche Vorstellung von einem Erkennen Gottes aus menschlicher, und nicht aus göttlicher Aktivität. Somit ist die Frage, ob der natürliche Mensch Gott erkennen kann, falsch gestellt, und jede Antwort, ganz gleich, ob sie bejaht oder verneint, muß notwendigerweise unrichtig sein, sofern sie sinngemäß auf diese falsche Frage eingeht<sup>6)</sup>. Wenn aber doch jemand seine Geisteskräfte austrengt und sich ein Wissen um Dinge, die mit Gott zusammenhängen, angeeignet hat, so rechnet der Apostel Paulus wohl mit dieser Möglichkeit, beurteilt sie aber wie folgt:

1. Kor. 8, 2f: Wenn jemand meint, etwas erkannt zu haben, so hat er noch nicht erkannt, wie man erkennen muß.

(3) Wenn aber jemand Gott liebt, der ist von ihm erkannt.

Gott richtet sein erkennendes Handeln auf den Menschen und macht aus einem Heiden einen Christen. Die Liebe zu Gott steht hier synekdochisch für die Gaben, die mit dem Empfang des Geistes, dem Glauben, der Erneuerung des Sinnes (Röm. 12, 2) zusammenhängen. Gott rührt den Menschen an und gibt ihm somit eine Erkenntnis, die nicht aufbläht, wie das aktiv vom Menschen ausgehende Wissenwollen (1. Kor. 8, 1).

Mit diesen Ergebnissen können wir zum Problem der natürlichen Gotteserkenntnis und zu der klassischen Römerbriefstelle zurückkehren. Der Heide ist von Gott nicht erkennend angefaßt, sein Sinn ist nicht erneuert, er hat den Geist nicht empfangen und steht nicht im Glauben, hat also nicht das, was ihm vor Gott eine Apologie bietet. Was ihm Gott aber gegeben hat, das steht nach Röm. 2, 14f außer Zweifel. Hier ist von der natürlichen Gesetzeserkenntnis die Rede. Die Heiden haben die Forderungen des Ge-

---

<sup>6)</sup> Auch Nygren kommt zu einem ähnlichen Ergebnis (Der Römerbrief 1951, S 79): „Mit einem so von vornherein feststehenden Begriff von der natürlichen Gotteserkenntnis pflegt man sich nun Paulus zu nähern, und die Frage wird dann nur so gestellt: spricht Paulus von einer solchen natürlichen Gotteserkenntnis oder nicht? Dann ist es ganz gleich, ob man diese Frage mit ja oder nein beantwortet, — die Antwort wird doch falsch.“

setzes<sup>7)</sup> in die Herzen geschrieben. Somit hat Gott sie erkennend angefaßt, indem er ihnen seine Forderungen, wenn auch nicht endgültig und in aller Klarheit, in das Herz schrieb. Zum Gesetz gehört auch die erste Tafel, und auch das erste Gebot ist den Heiden in das Herz geschrieben. Aber indem sie es erfüllen wollen, treiben sie Abgötterei. Wer der natürlichen Gesetzesstimme folgt, baut eine eigene, natürliche Religiosität, die in Wirklichkeit nichts anderes ist als Götzendienst. Der Mensch wird in Schuld verstrickt. Er nimmt die Forderung wahr, erfüllt sie aber nicht richtig und kommt daher nicht aus dem Zirkel von Abgötterei und Schuld heraus.

Es ist wohl richtiger, wenn wir diese Vorgänge nicht mit der Sphäre des Sehens, sondern der des Tastsinns vergleichen. Der Mensch sieht nicht, wie Gott in seinem Wesen beschaffen ist. Aber der Mensch merkt und empfindet, wie er von Gott berührt wird. Gott berührt den natürlichen Menschen durch sein Gesetz, durch seine Forderung. Er berührt ihn nicht so, daß der Mensch aus dem *circulus vitiosus* von Schuld und Abgötterei herauskommt. Das Kriterium, die Grenze, an der die natürliche Offenbarung aufhört, steht klar in Röm. 1, 20: *damit sie keine Entschuldigung haben*. Aber der Mensch bleibt nicht in seiner Schuld verstrickt. Gott bietet ihm eine Apologie, wenn er sie auch noch nicht in der natürlichen Erkenntnis darreicht. Die Apologie, die Absolution, ist der Inhalt des Heroldsrufes, der Verkündigung, des Evangeliums.

Das Bisherige können wir nun wie folgt zusammenfassen: Der Mensch kann Gott überhaupt nicht erkennen, wie er einen Götzen

---

<sup>7)</sup> ESchlink (Der Mensch in der Verkündigung der Kirche 1936, S 151ff) leugnet eine natürliche Gesetzeserkenntnis und argumentiert dabei wie folgt: „Der gefallene Mensch erkennt nicht die erste Tafel des Gesetzes“ (S 154). Aber die erkennbaren Fragmente der zweiten Tafel bedeuten auch keine Gesetzeserkenntnis, denn die zweite Tafel darf nicht von der ersten losgelöst werden. Gegen diese Beweisführung ist einzuwenden, daß die Heiden die Gebote sowohl der ersten als auch der zweiten Tafel unklar wahrnehmen. Sie empfinden etwas von der Forderung des ersten Gebotes, wenn sie in Lystra den Apostel Paulus anbeten wollen (Apg. 14, 11ff). Aber die eigene Erkenntnis führt sie nicht aus der Abgötterei heraus.

oder einen anderen Gegenstand erkennt. Das Erkennen ist nur ein Wahrnehmen eines von Gott ausgehenden Handelns, es ist ein Berührtwerden von Gott. Der Mensch kann die Gegenwart Gottes so erkennen, wie ein Blinder wahrnimmt, daß er berührt und geführt wird. Gott berührt den Menschen auf zweierlei Weise. Einmal durch die Forderung seines Gesetzes, das er auch den Heiden in das Herz geschrieben hat. Das zweite Mal durch das Evangelium, wie es den Hörern im Kerygma begegnet. So führt uns nun die Untersuchung, was erkennbar und was nicht erkennbar ist, zu der alten Unterscheidung von Gesetz und Evangelium<sup>8)</sup>. Dieses reformatorische Prinzip<sup>9)</sup> ist kein Fremdkörper, der an den

---

<sup>8)</sup> WELERT (Der christliche Glaube<sup>2</sup> 1941, S 176f) macht ebenfalls auf diese Zusammenhänge aufmerksam: „Gibt es keine Offenbarung ‚an und für sich‘, sondern nur in der Zwiespältigkeit von Gesetz und Evangelium, so gibt es auch keine Erkenntnis Gottes ‚an und für sich‘, sondern nur im konkreten Getroffenwerden durch Gesetz und Evangelium.“

<sup>9)</sup> Die markanteste Äußerung Luthers finden wir nicht in der Römerbriefvorlesung. Ernst Wolf macht auf eine andere, außerordentlich wichtige Stelle aufmerksam (WA 46, S 666, 12ff):

„...GOTT hat niemand gesehen jemals“, ausgenommen den eingebornen Son, der in des Vaters armen ligt. Man hat aber über diesem Text in den hohen Schulen sich hoch on not bekümert und gefragt: dieweil Gott niemand gesehen hab, ob auch der Mensch aus seinen natürlichen krefftten Gott erkennen möge, und ob wir aus uns selbs wissen, das ein Gott sey? und man hat ja darauff gesaget, und haben hieher gefüret den Text Pauli zun Rö. am I. Cap., das den Heiden offenbar sey, das ein Gott sey, und sie GOTT erkennen aus den wercken der schöpfung, „also das sie keine entschuldigung haben“ ...

... So saget Christus auch Joan: 8. zu den Jüden: jr sprecht, jr wisset Gott, und kennet jn nicht, nennet jn ewren Vater, und wisset nicht, wer er ist... Wer wil das zusammen reimen? denn das wörtlin ‚niemand‘ schleust alle die aus, so nach der vernunft nach Gott fragen und jn finden wollen.

Diese frage wird einmal noch unglück anrichten, aber lernet jr also darauff antworten: Es ist zweierley erkenntnis Gottes, eines heist des Gesetzes erkenntnis, das ander des Euangelij, denn Gott hat die zwo Leren, als das Gesetz und Euangelium, gegeben, das man jn daraus erkennete. Das erkenntnis aus dem Gesetz ist der Vernunft bekant, und

Römerbrief herangetragen wird. Luther hat den Römerbrief verstanden, den Inhalt dieses Briefes zu seinem Eigentum gemacht wie kein anderer Theologe der Welt und hat aus diesem Besitz heraus die Theologie von Gesetz und Evangelium geprägt. Die Trennung von Gesetz und Evangelium, das ist keine dogmatische Konstruktion, sondern sie ist ein Extrakt des Römerbriefes, ein Prinzip das aus dem Ganzen dieses Briefes gewonnen ist und dadurch auch fruchtbar für die Interpretation an Einzelstellen angewandt werden kann. So ergibt das hermeneutische Prinzip von Gesetz und Evangelium in der Exegese von Röm. 1 folgendes Resultat: Gott berührt den Menschen auf zweierlei Weise. In der Wahrnehmung dieser Berührung besteht die Gotteserkenntnis. Daß Gott den Menschen im Gesetz fordernd anspricht, erkennt — wenn

---

die Vernunft hat Gott fast ergriffen und gerochen, denn sie aus dem Gesetz gesehen, was recht und unrecht sey, und ist das Gesetz in unser hertz geschrieben, wie auch S. Paul. zun Röm: zeuget. Wiewol es klerer durch Mosen gegeben ist . . .

So weit kömet die Vernunft in Gottes erkenntnis, das sie hat cognitionem Legalem, das sie weis Gottes gebot, und was recht oder unrecht ist. Und die Philosophi haben dis erkenntnis Gottes auch gehabt, aber es ist nicht das rechte erkenntnis Gottes, so durchs Gesetze geschiet, es sey Mosi oder, das in unser natur ist gepflanzet, denn die Leute folgen jm doch nicht, sonderlich wenn sie in der Welt sehen und gewar werden, das je erger schalck, je besser glück sey, so denken sie darnach, es sey kein Gott, der sünde strafe, und folgen demnach dem hauffen, so in sünden lebet . . . Das ander erkenntnis Gottes geschiet aus dem Euangelio, als, wie alle Welt von natur ein grewel ist für Gott und ewiglich verdamet unter Gottes zorn und des Teufels gewalt, daraus sie nicht hat können erretet werden denn also, das Gottes Son, der dem Vater in seinem armen ligt, Mensch ist worden, gestorben und widerümb von den todten auferstanden, Sünde, Tod und Teufel getilget hat.

Das ist das rechte und gründliche erkenntnis, weise und gedanke von Gott, welchs genennet wird das erkenntnis der Gnaden und warheit, die Euangelische erkenntnis Gottes, aber sie wechst in unserm Garten nicht, die Vernunft weis nicht ein troffen davon, zur lincken hand kan sie Gott kennen nach dem Gesetz der natur und nach Mose, denn das Gesetz ist uns ins hertz geschrieben. Aber das sie sonst solt erkennen den abgrund Göttlicher weisheit und willens und die tieffe seiner gnaden

auch nur unklar — der Heide. Das befreiende und begnadende Handeln Gottes nimmt der Mensch ausschließlich dann wahr, wenn ihn der Heroldsruf der Verkündigung erreicht.

---

und barmherzigkeit, wie es im ewigen leben zugehen werde, da weis Vernunft nicht einen tropffen von, und ist jr gar verborgen, sie redet davon als der blinde von der farbe. Hivon saget Joannes recht: Es hat Gott niemand gesehen, allein sein eingeborner Son, der jm auff seinen armen ligt, der hats der Welt verkündigt. Und das ist die rechte weise, Gott zuerkennen, das man sich zur rechten hand halte und wisse, was Gott gedenckt und im willen ist, da weis sonst kein Mensch von . . . Aber das stücke und erkenntnis, das alle Menschen in sünden geborn und verdamet sind, und das niemand zu gnaden komen möge denn allein durch den Son Gottes, Christum, und allein durch Jhesum Christum selig werden, der die gnade und warheit sey, das heist unsern Herrn Gott nicht auff Mosisch oder nach dem Gesetze erkennet, sondern nach dem Herrn Christo und auff Euangelisch.

So ist nu das Christlich erkenntnis Gottes dis, wenn ich höre, das das gantze Menschliche geschlechte sey so tief in die sünde gefallen, das niemand könne die Gebot Gottes halten, es wolle auch niemand solchs halten, das wir uns selbs aus Gottes gerechtem gerichte verdamen müssen, es sey denn, das der Son Gottes kome und Menschliche natur anneme und uns auff seinen hals neme und erseuffe unsere sünde in seinem blut, auff das, wer an jn gleubet, selig werde. Da weis kein Menschlich vernunft etwas von, davon findet man auch kein wort in aller Juristen und Weltweisen Leute Bücher, auch im Gesetz Mosi nicht. Darümb solten die Schullerer nicht disputiren, ob ein Mensch aus jm selber wisse, das ein Gott sey?“

#### 4. KAPITEL

### Verkündigung im Angriff

#### Zur Deutung der Areopagrede

LITERATUR: ADeissmann, Zum Altar des unbekanntes Gottes, Beilage 2 zu Paulus 1911. — ENorden, Agnostos Theos 1913. — PCorssen, Der Altar des unbekanntes Gottes, ZNW 13, 1913, S 309—323. — GKuhlmann, Theologia naturalis bei Philon und bei Paulus 1930. — WSchmid, Die Rede des Apostels Paulus in Athen, Philologus 95, 1942, S 79—120. — MPohlenz, Paulus und die Stoa, ZNW 42, 1949, S 69—104. — Liechtenhan, Die urchristliche Mission 1946. — ThBoman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen 1952. — MLackmann, Vom Geheimnis der Schöpfung 1952. — GLindeskog, Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken I 1952. — MDibelius, Aufsätze zur Apostelgeschichte<sup>2</sup> 1953 (darin enthalten: Paulus auf dem Areopag 1939; Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung 1949). — WEltester, Gott und die Natur in der Areopagrede. Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann 1954, S 202—227. — GSchrenk, Studien zu Paulus 1954 (darin enthalten: Urchristliche Missionspredigt im 1. Jahrhundert aus Festgabe für Wurm 1948). — BGärtner, The Areopagus Speech and Natural Revelation 1955. — HHommel, Neue Forschungen zur Areopagrede Acta 17, ZNW 46, 1955, S 145—178. — EFascher, Gott und die Götter, ThLZ 81, 1956, bes. Sp 298ff. — EHaenchen, Die Apostelgeschichte (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT) 1956. — WNauck, Die Tradition und Komposition der Areopagrede, ZThK 53, 1956, S 11—52. — HThielicke, Das Ende der Religion, ThLZ 81, 1956, bes. Sp 309ff. — ESchweizer, Zu den Reden der Apostelgeschichte ThZ 13, 1957, S 1—11.

Das Kerygma ist sowohl Missions- als auch Gemeindepredigt. Die früheren Versuche<sup>1)</sup>, den Inhalt der beiden Verkündigungsarten gegeneinander abzugrenzen, erweisen sich bei einer eingehenden

---

<sup>1)</sup> WBauer, Der Wortgottesdienst der ältesten Christen 1930, S 7; CHDodd, The Apostolic Preaching<sup>7</sup> 1951, p 7.

Betrachtung der kerygmatischen Motive als nicht stichhaltig<sup>2)</sup>). Es verhält sich nicht so, daß den Heiden Christi Kreuz und Auferstehung, den Christen aber Moral, den Heiden Buße, den Christen Lehre gepredigt wird. Die kerygmatischen Motive sind die gleichen, wo immer Menschen angedet werden. Die Sünde ist eine Bedrohung für alle Menschen, den Zuspruch des Trostes kann keiner entbehren. Es gibt aber gewisse Unterschiede im Aufbau der Predigt. Wir sind über die Verkündigung in der Gemeinde weit besser orientiert als über die urchristliche Missionspredigt. Einzelne Teile des NT, wie etwa der Römer- oder der Hebräerbrief, sind briefliche Verkündigung im engeren Sinne des Wortes. Es besteht zwar ein Unterschied in der Technik der geschriebenen und der gesprochenen Rede, aber der Inhalt dürfte kaum ein wesentlich anderer sein. Knapper werden die Berichte, wenn wir nach den kerygmatischen Motiven der Missionspredigt fragen. Die eigentliche Missionspredigt ist eine Anrede an die Heiden. Das Missionieren in jüdischer Umgebung war in der Zeit, als die jüdische Diaspora das Evangelium noch nicht bewußt abgelehnt hatte, in stärkerem Maße eine Beweisführung mit alttestamentlichen Bibelstellen. Als gemeinsame Basis war die Anerkennung des AT vorhanden<sup>3)</sup>. Die eigentliche Missionsrede ist die Ansprache, die der missionierende Apostel an Heiden richtet, die in ihrem Götzendienst die rechte Verehrung Gottes sehen. Das NT überliefert uns an zwei Stellen solche Ansprachen. Einmal wendet sich Paulus in Lystra<sup>4)</sup> mit wenigen Worten an seine Verehrer, die ihn anbeten wollen; die zweite Rede ist die Areopagrede. Die kerygmatischen Motive sind beidemale einander ähnlich. Doch liegt das besondere theologische Gewicht in der Areopagrede. Athen ist das Kulturzentrum der Antike. Auf dem Areshügel wird das christliche Kerygma mit der griechischen Kultur konfrontiert. Wenn wir nun nach der urchrist-

---

<sup>2)</sup> So auch G.Wingren, die Predigt 1955, S 23f; E.Lohmeyer (Das Evangelium des Matthäus 1956, S 65f u. 73 zu Matth. 4, 17 u. 4, 23) unterscheidet wohl zwischen verschiedenen Begriffen, setzt aber diese Unterscheidung nicht mit einem Unterschied zwischen Gemeinde- und Missionspredigt gleich.

<sup>3)</sup> Das gilt auch für Apg. 10, 34—43.

<sup>4)</sup> Apg. 14, 15—17.

lichen kerygmatischen Anrede an die Heiden fragen, ist die Rede in Athen für uns ein Dokument von besonderer Bedeutsamkeit.

Die literarische Verfasserfrage stellen wir zunächst zurück. Die gerichtliche Situation ist für eine Auslegung nicht ausschlaggebend. Der Areopag ist keine Strafkammer, und neue Lehren sind in Athen an der Tagesordnung<sup>5)</sup>. Aber für die kerygmatische Situation ist die Lage des Apostels als eines Angeklagten von großer Bedeutung. Die Hörer, die in seiner Predigt angesprochen werden, sind Richter des Predigers. Sie wollen das Kerygma hören, aber nicht, um es glaubend anzunehmen, sondern nur, um ein Urteil darüber zu sprechen. Sie bringen als Hörer der Predigt die denkbar schlechtesten Voraussetzungen mit. Als maßgebende Amtsträger in Athen blicken sie voller Hochmut auf Religionen, Philosophien und Theorien, die von barbarischen Halbklugen in die Metropole der Kultur eingeschleppt werden. Wenn sie auch keine juristischen Befugnisse haben, so genießen sie doch ein Ansehen wie keine andere Behörde der Welt. Eine Lehre, die auf dem Areopag als töricht abgetan wurde, ist als töricht gebrandmarkt, und niemand kann sich zu ihr bekennen, ohne seine intellektuelle Salonfähigkeit aufs Spiel zu setzen. Der Prediger auf dem Areopag steht somit vor einer ganz besonders schweren Aufgabe. Die Verkündigung muß die richterliche Selbstsicherheit und Überheblichkeit brechen.

Die einzelnen Motive der Areopagrede wurden oft genug und breit genug behandelt. Wir beschränken uns daher auf möglichst knappe Bemerkungen, um dann dem Aufbau der Rede mehr Aufmerksamkeit zu widmen.

Apg. 17, 22b: Männer von Athen! Ich sehe, wie ihr in allem so religiös seid. (23) Denn als ich umherging und eure Heiligtümer betrachtete, fand ich einen Altar mit der Inschrift: „einem unbekanntem Gott“. Was ihr nun verehrt, ohne es zu kennen, das verkündige ich euch.

Die einleitenden Worte sind so attisch, wie es an diesem würdigen Ort sein muß. Gleich danach folgt eine Aussage, die man sowohl als Lob als auch als Tadel der Frömmigkeit auffassen kann. Hier be-

---

<sup>5)</sup> Vgl HLipsius, Das attische Recht und Rechtsverfahren 1908, S 365ff; WSchmid in Philologus 95, 1942, S 84.



ginnt die eigentliche Problematik der Areopagrede. Da der Ausdruck *διδασκαλιῶν* unbestimmt ist, kann man hier sowohl eine Kritik (Luther: abergläubig) als auch ein Lob der heidnischen Frömmigkeit sehen. Die Athener mußten allerdings — zumindest an dieser Stelle der Rede — die Aussage als Lob verstehen. So sehen wir hier zwei Möglichkeiten der Interpretation, und die beiden Linien lassen sich durch den größten Teil der Areopagrede verfolgen. Eine Möglichkeit ist die hellenistische Deutung. Nach dieser Auffassung wird die Rede als im wesentlichen mit der heidnischen Frömmigkeit übereinstimmend angesehen. Die andere Deutung ist eine paulinische, die einen klaren, wenn auch nicht betonten Unterschied zum Hellenismus erblickt. Es ist methodisch richtig, ein Urteil darüber, welche Deutung zu bevorzugen ist, erst am Schluß der Untersuchung zu wagen.

Das Interesse der Forscher galt ganz besonders der Altarinschrift: *ΑΓΝΩΣΤΩ ΘΕΩ*. Das Wort *θεός* steht hier ohne Artikel und wurde in Athen polytheistisch verstanden: *Einem unbekanntem Gott; einem von vielen*. Aber wenn man sich eingehender mit dem Gebrauch des Artikels in der Koine befaßt, sieht man, daß diese Deutung durchaus nicht die einzig richtige ist. Bei den Abstrakta fehlt der Artikel oft. Doch entsteht dadurch bei einer monotheistischen Auffassung nicht die Notwendigkeit der Übersetzung: dem unbekanntem göttlichen Wesen. Auch in den neutestamentlichen Aussagen über die Person Gottes steht *θεός* wie auch *κύριος* sehr häufig ohne Artikel. Der Areopagredner hatte also guten Grund, den Wortlaut der Inschrift aufzufassen als: *dem unbekanntem Gott* und als eine Verehrung Gottes zu interpretieren. Die Athener haben jedoch zweifellos die Inschrift polytheistisch verstanden. Eine Polemik gegen den Polytheismus setzt hier nicht ein, und das Fehlen der Kritik spricht zunächst für eine hellenistische Interpretation. Sinnvoll ist aber auch die paulinische Deutung. In der Bereitschaft, einen unbekanntem Gott zu ehren, erblickt der Missionar sofort die große Chance, den wahren Gott und den wahren Gottesdienst zu proklamieren. In der Wahl der Worte kommt zum Ausdruck, daß nichts vom konsequenten Monotheismus preisgegeben wird. Der Prediger verkündigt, was die Athener unwissend

verehren. Hier steht ein Neutrum<sup>6)</sup> kein Maskulinum. Der Gebrauch der sächlichen Form bedeutet an dieser Stelle eine gewisse sprachliche Härte. Beim flüssigen Lesen erwartet man ein Maskulinum<sup>7)</sup>, doch wäre diese Form sachlich hier kaum tragbar. Die Person des geehrten Götzen ist nicht identisch mit Gott, der verkündigt wird. Es gibt auch keine Möglichkeit einer Anknüpfung. Doch knüpft der Missionar an die Religiosität, an die Frömmigkeit an, um die wahre Frömmigkeit zu predigen. Wie diese Anknüpfung geschieht, das muß der Aufbau der Areopagrede zeigen. Zunächst geht der Redner in das Maskulinum über und schildert Gottes Schöpfermacht:

(24) Der Gott, der die Welt und alles, was in ihr ist, geschaffen hat, der Herr ist über Himmel und Erde, wohnt nicht in Tempeln mit Händen gemacht. (25) Er läßt sich auch nicht von Menschenhänden bedienen, als ob er etwas brauche, er, der allen Leben, Odem und alles gibt.

In diesen Sätzen ist eine Fülle von Gedanken enthalten, die in einer lebendigen Rede eine größere Zeitspanne zur Ausführung in Anspruch nehmen. Die Areopagrede reiht die Motive wie in einer Disposition aneinander. An erster Stelle steht der Schöpfungs-glaube. Auch hier stehen zwei Gedanken nebeneinander. Einmal ist vom Kosmos die Rede; der Ausdruck ist ein typisch griechischer. Das andere Mal steht die echt alttestamentliche Ausdrucksweise: Himmel und Erde. Der nächste Gedanke bringt zum Ausdruck, daß Gott nicht in Tempeln wohnt. Wenn wir die feinen Nuancen in der alttestamentlichen und der jüdischen Wertung des Tempels beachten, müssen wir diese Aussage mehr alttestamentlich als jüdisch verstehen<sup>8)</sup>. Doch auch vom hellenistischen Standpunkt aus ist dieses Urteil verständlich. Die philosophische Aufklärung fühlte sich längst über den Tempelkult erhaben<sup>9)</sup>.

<sup>6)</sup> Dieselbe feine Nuance finden wir auch in Joh. 4, 22 in Gegensatz zu V 21 und 23, wo das Eschatologische der rechten Anbetung zur Geltung kommt.

<sup>7)</sup> Die Koine hat diese Korrektur auch durchgeführt, während die älteren Handschriften Sinaiticus ABD vulg. Orig. Hier. das Neutrum zuverlässig bezeugen.

<sup>8)</sup> Vgl E L Erle, *Raumverständnis im Neuen Testament*<sup>3</sup> 1957, S 39ff; 61.

<sup>9)</sup> Vgl E Norden, *Agnostos Theos* 1913, S 13f.

Das nächste Motiv ist das der Bedürfnislosigkeit Gottes. Dieses Motiv paßt gut zu den alttestamentlichen Aussagen über die Götzenbilder<sup>10)</sup>. Doch macht MDibelius<sup>11)</sup> darauf aufmerksam, daß dieser Gedanke in der ganzen Bibel kein einziges Mal so deutlich wie in der Areopagrede ausgesprochen wird<sup>12)</sup>. Dafür sind aber die griechischen Parallelen sehr zahlreich<sup>13)</sup>. Wir haben es mit einer philosophischen Kritik der alten Volksfrömmigkeit und der kultischen Bräuche zu tun. Wenn Gott des Dienstes nicht bedarf, ist jeder Tempel- und Altarbau unnötig. Wird nun die Areopagrede hellenistisch gedeutet, so findet hier eine kultlose, aufgeklärte Weltfrömmigkeit ihren Ausdruck. Deutet man sie aber paulinisch, so sieht man, wie ein hellenistisches Motiv übernommen und in den Dienst der Mission gestellt werden kann. Der griechische Gedanke der Bedürfnislosigkeit Gottes widerspricht weder dem Buchstaben noch dem Geist des AT, sondern fügt sich gut ein in die Kritik am heidnischen Kult. So übernimmt der Redner auf dem Areshügel dieses philosophische Motiv mitsamt seiner zersetzenden Wirkung. Von hier aus kann der Götzenkult angegriffen und ad absurdum geführt werden. Aber der Angriff bleibt zunächst noch aus und die Gedanken des Redners fließen konform mit denen seiner heidnischen Zuhörer.

V 26—28: Er hat auch gemacht, daß aus einem stammend alle Völker der Menschen auf der ganzen Erdoberfläche wohnen. Er hat ihnen bestimmte Zeiten gesetzt und Grenzen,

---

<sup>10)</sup> Vgl HGreeven, in ThW II, S 41, 28ff.

<sup>11)</sup> Aufsätze zur Apostelgeschichte<sup>2</sup> 1953, S 43f (Paulus auf dem Arcopag 1939, S 22).

<sup>12)</sup> MDibelius (aaO S 43) sieht einen Gegensatz zwischen der Aussage der Bedürfnislosigkeit und dem AT darin, daß die Bibel keine Angaben über Gottes ruhendes Sein macht, sondern Gottes Handeln und Gottes Forderung in den Vordergrund stellt. Aber in der Areopagrede dient die Aussage der Bedürfnislosigkeit nicht dazu, Theorien über Gott zu bilden, wie er ist, wenn er nicht handelt, sondern sie dient zur Kritik des Götzendienstes.

<sup>13)</sup> Belege bei MDibelius aaO S 42ff.

in denen sie wohnen sollen, (27) daß sie Gott suchen, ob sie ihn tastend wahrnehmen und finden möchten, denn er ist nicht ferne von jedem einzelnen von uns.

Die Motivgruppe, die mit V 26 beginnt, wurde schon oft genug und eingehend genug untersucht. Man kann hier entweder eine Geschichtsbetrachtung, die an die historische Sicht des AT erinnert, oder aber eine Weltbetrachtung, die an die Philosophie der Stoa erinnert, erblicken. Mit Recht weist MDibelius<sup>14)</sup> darauf hin, daß es methodisch richtig ist, die Motive nicht einzeln auf die eine oder die andere Art zu interpretieren, sondern die ganze Motivgruppe einheitlich aufzufassen. Obwohl einige Parallelen<sup>15)</sup> für die hellenistische Interpretation sprechen, setzt sich die von MDibelius vorgeschlagene philosophische Deutung nicht durch<sup>16)</sup>, und die paulinische Auffassung wird immer sinnvoller, je weiter wir im Text der Areopagrede kommen.

Der Hinweis, daß alle Menschen von einem abstammen, deutet auf den alttestamentlichen Schöpfungsbericht. Aber hier ist auch eine kaum ausgesprochene Polemik gegen die Ableitung des Stammbaumes verschiedener Völker und Geschlechter von Halbgöttern enthalten. Unter den aufgeklärten Areopagiten wird diese Polemik keinen Widerspruch hervorgerufen haben. Auch die Erkenntnis, daß die Regelung des Lebens auf eine Tat Gottes zurückgeht, wird weder vom Judentum noch vom Griechentum bestritten. Bedeutsam ist aber der Gedankengang der Ausführungen der Areopagrede. Die Erkenntnis der Schöpfermacht Gottes soll dazu dienen, daß die Menschen den Schöpfer tastend wahrnehmen. Von einer gefühlsmäßig bedingten Gotteserkenntnis im Sinne Schleiermachers ist hier keine Spur, und *ψηλαγᾶν* bedeutet die Wahrnehmung des Tastens. In diesem Zusammenhang muß daran erinnert werden, daß in den Paulusbriefen die Erkenntnis Gottes mehr einem Tasten als einem Sehen vergleichbar ist<sup>17)</sup>. Der Mensch

<sup>14)</sup> aaO S 31.

<sup>15)</sup> Belege bei MDibelius aaO S 32ff.

<sup>16)</sup> Vgl die Kritik dieser Deutung bei WSchmid (aaO S 100ff) und bei MPohlenz (ZNW 42, 1949, S 85ff).

<sup>17)</sup> Vgl S 61.

fühlt und merkt, daß Gott ihn anfaßt. Nach Röm. 2, 14ff berührt Gott auch die Heiden. Die Griechen sehen Gottes Schöpfermacht und nehmen daraus die Forderung der Verehrung Gottes wahr. Aber indem sie die Forderung erfüllen wollen, fallen sie in einen heidnischen Kult, der im Widerspruch zum 1. Gebot steht. Sie suchen Gott, dessen Forderung der Verehrung sie wahrnehmen. Aber die Frage, ob sie ihn finden, wird in diesem Satz nicht beantwortet. Die Areopagiten konnten allerdings das *ψηλαφᾶν* nicht im paulinischen Sinne verstehen. Über ein grobes Betasten der Götzenbilder waren sie hinaus<sup>18)</sup>. Es scheint, daß die Hörer dem Areopagredner in diesem Gedanken nicht ganz folgen können. Doch verliert der Redner nicht den Kontakt mit den Hörern. Der Gedanke, daß die Schöpfung auf Gott hinweist, ist im Griechentum geläufig. In den Abhandlungen zur Areopagrede wurde dies oft genug und breit genug belegt. Mit der vollen Zustimmung der Hörer kann der Redner aber rechnen, wenn er seine Ausführungen fortsetzt.

V 28: Denn in ihm leben, weben und sind wir, wie auch einige eurer Dichter gesagt haben: „Wir sind doch seines Geschlechts“.

Beim oberflächlichen Lesen gewinnt man den Eindruck, daß hier die Anpassung an griechisches Gedankengut ihren Höhepunkt erreicht. Aber die genaue Betrachtung des Gedankenganges zeigt, daß die Linie der Kritik am Götzendienst auch hier scharf weitergezeichnet wird. Die Hörer merken zwar noch nicht, auf welche Konsequenzen der Redner hinzielt. Sie sind der Meinung, daß sie die Forderung Gottes erkannt und erfüllt haben, indem sie Altäre errichten. Dieser heidnischen Frömmigkeit gilt die Kritik des Redners, die unerbittlich weitergeht, wenn sie auch in Worte eines griechischen Dichters gekleidet ist. Das Zitat aus Arat ist nicht nur eine wörtliche Wiedergabe, sondern auch sinngemäße Anwendung einer aus dem Heidentum übernommenen Erkenntnis.

V 29: Da wir nun göttlichen Geschlechts sind, sollten wir nicht glauben, das Göttliche sei gleich dem Gold, Silber

---

<sup>18)</sup> Die entlegeneren Parallelen, die MDibelius (aaO S 36 Anm. 1) anführt, geben kein eigentliches Verständnis.

oder Stein, dem Gebilde menschlicher Kunst oder Erfindungsgabe.

Der Redner auf dem Areopag hält auch hier an der Erkenntnis fest, die von einem heidnischen Dichter ausgesprochen ist, benutzt aber diese Erkenntnis für einen frontalen Angriff auf den Götzendienst. Ein offensichtlicher Widerspruch in der heidnischen Religiosität der Hörer ist aufgedeckt. Die an logisches Denken gewöhnten Areopagiten sollen durch den aufgedeckten Widerspruch unsicher in ihrem heidnischen Glauben werden. Ist die Selbstsicherheit gebrochen, so sind die Hörer sturmreif für den direkten und frontalen kerygmatischen Angriff.

Es ist nicht unwichtig, an dieser Stelle zu überlegen, welche Auffassung über die Rolle der natürlichen Erkenntnis diesem Angriff zugrunde liegt. Die heidnische Philosophie ist kein Anknüpfungspunkt für die Idee einer höheren, christlichen Religiosität. Sie bereitet deshalb nicht positiv die Annahme des Evangeliums vor. Ihre Rolle ist eine negative. Da der Irrweg des Menschen, der Gott nicht dient, auch eine Abirrung vom Gebrauch der unverdorbenen Geisteskräfte ist<sup>19)</sup>, kann der jeweilige Irrweg auch teilweise als falsch erkannt werden. Der natürliche Mensch baut falsche Wege zu Gott. Aber in manchen Fällen zeigen ihm die natürlichen Geisteskräfte, daß der betreffende Weg falsch ist. Der Mensch baut daraufhin einen neuen Irrweg, ohne aus eigener Kraft aus dem Irrtum herauszukommen. Die Fähigkeit der Vernunft, einzelne Irrwege wenigstens teilweise als falsch zu erkennen, dient dem Kerygma als Anknüpfung, als Vorbereitung, um die richterliche Selbstsicherheit der Hörer zu zertrümmern. Das tut auch der Areopagredner. Er geht auf die Mentalität der Hörer ein. Er ist den Griechen ein Grieche nicht nur der Sprache, sondern auch dem Gedankengut nach. Dabei macht er aber keine Konzessionen, denn jeder Satz hat ebenso wie im Hellenismus so auch im AT und im christlichen Glauben seinen Sitz. Die alttestamentliche Verwurzelung der Areopagrede wurde in der älteren Forschung gewöhnlich übersehen, aber eine neuere, mit großem Arbeitsaufwand verfaßte Monographie von Gärtner weist mit Recht auf diese Zusammen-

<sup>19)</sup> Vgl S 50ff.

hänge hin. Der Prediger in Athen redet in der Sprache des Hellenismus, geht auf die griechischen Gedanken ein und führt sie mit griechischen Erkenntnissen und Argumenten ad absurdum. Jetzt erst, nach diesem Angriff auf die richterliche Sicherheit der Hörer, ertönt das reine Kerygma:

V 30f: Die Zeiten der Unwissenheit hat Gott nun übersehen, doch jetzt tut er allen Menschen allenthalben kund, Buße zu tun. (31) Denn er hat einen Tag gesetzt, an dem er die Welt in Gerechtigkeit richten wird durch einen Mann, den er bestimmt hat, und allen den Glauben darbietet, indem er ihn von den Toten auferstehen ließ.

In diesen wenigen Sätzen erkennen wir die wichtigsten kerygmatischen Motive wieder. Der Herold proklamiert jetzt als Gebot der Stunde die Aufforderung zur Buße. Die Zeit der Unwissenheit und der Nachsicht ist mit dieser Proklamation zu Ende. Hier und heute tritt die Forderung an die Hörer heran. Der als unsinnig erwiesene Kult muß nun abgetan werden. Gott verlangt eine radikale Sinnesänderung. Hinter dieser Forderung steht der Ernst des Jüngsten Gerichts, denn nach dem Tode kommt die Auferstehung, zumal durch eine einmalige Auferstehung das endgeschichtliche Handeln Gottes schon begonnen hat. Die kerygmatischen Motive sind Forderung, Anspruch Gottes. Der Inhalt ist aber nicht nur Drohung. Es ist auch schon davon die Rede, daß Gott den Glauben darbietet. In der Auferstehungsbotschaft klingt nicht nur Gericht, sondern auch Hoffnung. Aber es fehlt das kerygmatische Motiv des deutlichen Trostspruchs. Keine Absolution, kein individueller Zuspruch, nicht die eigentliche frohe Botschaft vom schenkenden Handeln Gottes wird verkündigt, sondern als Hauptanrede die Aufforderung, hier und heute Buße zu tun. Von der heidnischen Religiosität führt keine unmittelbare Brücke zum Evangelium, sondern die heidnische Sicherheit muß erst durch die Gerichtspredigt gebrochen werden. Nach der Gerichts- und Gesetzespredigt hängt es von der Aufnahme der Predigt ab, ob der Trost des Evangeliums, ob die Absolution zugesprochen werden kann. Bleibt die richterliche Überheblichkeit ungebrochen und ruft die Gerichtspredigt Hohn hervor wie auf dem

Areopag, so ist die Predigt ohne Zuspruch des Trostes, ohne Absolution, beendet.

Die Frage, ob die Areopagrede hellenistisch oder paulinisch zu deuten ist, wird bei solcher Interpretation gegenstandslos. Es liegt im Wesen dieser Anrede, daß sie sowohl gut griechisch als auch durch und durch christlich ist. Einen tieferen Sinn gewinnt die Areopagrede erst dann, wenn nicht nur die einzelnen Motive untersucht werden, sondern wenn vor allem der Aufbau beachtet wird. Nach dem Sprichwort vom Wald und von den Bäumen sieht man den Wald oder die Allee nicht, wenn man nur auf einzelne Bäume blickt. Wer nur die Bausteine, aber nicht auch den Aufbau der Predigt betrachtet, muß zu dem Ergebnis kommen, zu dem einst ENorden<sup>20)</sup> kam, als er behauptete: „von bemerkenswerten selbständigen Gedanken ist nichts in ihr zu merken“.

Ein Problem, das noch geklärt werden muß, sind die Bedenken, ob es nicht etwa ein Anachronismus ist, wenn man für die Areopagrede solche Argumentation annimmt. Es muß nun untersucht werden, ob es in der Antike gebräuchlich war, einen Gedanken ad absurdum zu führen, indem man einen inneren Widerspruch aufwies, um dadurch Raum für eine neue Anschauung zu gewinnen. Es gilt festzustellen, ob diese Art der geistigen Kampfführung im Hellenismus oder im Judentum nachweisbar ist. Was den Hellenismus anlangt, so denkt man vor allem an das Erbe der Sophisten. Für einen Vergleich mit der Areopagrede kommen die Kyniker und die Skeptiker in Frage. Die Situation ist aber eine ganz andere. Die Kunst, aus einem Satz einen Widerspruch oder gar einen Unsinn abzuleiten, dient im Hellenismus destruktiven Zwecken. Wer an nichts mehr glaubt, will jede positive Glaubenssubstanz ad absurdum führen. Das gilt zumindest für die hellenistische Zeit im Unterschied zu den ältesten Sophisten. Auch die in der Areopagrede angeführten Argumente dienen im Hellenismus zur Unterminierung der alten Religion zugunsten verschwommener philosophischer Anschauungen, nicht aber zugunsten einer prägnant durchgebildeten positiven Religion. Auch die berühmten zehn Weisen (τρόποι) des Skeptikers Ainesidemos aus Knosos,

---

<sup>20)</sup> Agnostos Theos 1913, S 125.



den Zweifel zu begründen, sind nicht Hilfsmittel, um eine gewisse Anschauung unmöglich zu machen und eine andere zu beweisen. Keine von diesen zehn Arten kann man parallel zur Argumentation der Areopagrede anwenden. Das Aufweisen von inneren Widersprüchen ist im Hellenismus Selbstzweck. In der Areopagrede dagegen ist es ein meisterhaft eingebautes Mittel, um destruktiv auf eine bestimmte Anschauung zu wirken und dadurch konstruktive Dienste zu leisten.

Den gleichen Geist der hellenistischen Zersetzung erkennen wir auch bei den Sadduzäern in der bei den Synoptikern<sup>21)</sup> überlieferten Frage nach der Familienzugehörigkeit im Jenseits. Die Sadduzäer wollen den Auferstehungsglauben dadurch ad absurdum führen, daß sie einen Widerspruch daraus ableiten. Das ist der gleiche destruktive Gebrauch der Methode, wie er im Hellenismus gang und gäbe ist. Wichtiger für das Problem der Areopagrede ist aber der Sachverhalt bei den Rabbinen der pharisäischen Richtung. Die Tatsache, daß bedeutende Lehrunterschiede zwischen den Schulen bestanden, läßt vermuten, daß auch gelegentlich aus der Ansicht des Gegners Widersprüche abgeleitet wurden, um der eigenen Meinung ein Argument zuzufügen. Eine nähere Betrachtung zeigt indessen, daß die Dinge ganz anders liegen.

Die Rabbinen handhabten bewußt gewisse Methoden des Argumentierens. Die Grundsätze der rabbinischen Beweisführungen waren schon sehr früh Gegenstand theoretischer Selbstbesinnung. Der älteste Niederschlag dieser Besinnung sind die berühmten hermeneutischen Regeln Hillels. Das rabbinische Denken hat eine besondere Eigenart, die schwer in einen Einklang mit der Argumentation der Areopagrede gebracht werden kann. Die an die kanonische Autorität des AT gebundene Argumentation macht es sich zur Aufgabe, Spannungen und Unebenheiten alttestamentlicher Aussagen zu glätten und zu harmonisieren. Die Kunst des Gesetzeslehrers besteht darin, diese Antinomien aufzulösen. Betrachtet man aber die Methode des Harmonisierens näher, so sieht man, wie sich das rabbinische Denken von der Anwendung der Logik trennt. Das zeigt sich auch in der theoretischen Hermeneutik. Im System Hillels ist die Auflösung von Antinomien nach der vierten hermeneutischen Regel möglich. Rabbi Ismael fügt eine neue, dreizehnte Regel hinzu, nach der die

---

<sup>21)</sup> Matth. 22, 23—33 par.

Antinomien anders aufgelöst werden. Nicht logische Schlußfolgerung, sondern eine dritte Bibelstelle gleicht den Gegensatz zwischen zwei Stellen aus. Die Überwindung von Widersprüchen durch Anwendung der Logik schwindet aus dem rabbinischen Denken<sup>22</sup>). Daraus folgt als Ergebnis für die Areopagrede, daß wir wohl kaum damit rechnen können, in der rabbinischen Literatur eine Parallele zur Argumentation des Redners auf dem Areshügel zu finden. Mir ist auch in rabbinischen Texten nirgends Ähnliches begegnet<sup>23</sup>), und wir haben allen Grund anzunehmen, daß es kein Beispiel<sup>24</sup>) gibt.

Wenn nun in der rabbinischen Theologie keine Parallelen zu dem Gedankengang der Areopagrede zu finden sind, so gibt es im jüdischen Geistesleben doch noch ein anderes Gebiet, auf dem zwei Parallelen vorhanden sind. Dieses Gebiet ist die gerichtliche Praxis. Schon in der Geschichte von Susanna und Daniel (54ff) lesen wir von der ganz besonderen Klugheit Daniels, der die falschen Zeugen dadurch bloßstellte, daß er einen Widerspruch in ihren Aussagen nachwies. Obwohl diese Geschichte in der LXX steht, war es im ersten nachchristlichen Jahrhundert im jüdischen Gerichtswesen durchaus nicht gang und gäbe, die Richtigkeit von Zeugenaussagen dadurch zu prüfen, daß Widersprüche aufgedeckt

---

<sup>22</sup>) Vgl ASchwarz, Die hermeneutische Antinomie in der talmudischen Literatur 1913, S 18. Die anders lautende Behauptung auf S 206ff ist eine Deutung zur Ehrenrettung des Talmud.

<sup>23</sup>) Die beiden Belege (b. Nedarim 69b ff. und 6. Samhedrin 90b), die Daube (Hebrew Union College Annual 22, 1949, p 243) nennt, sind typisch für die aus dem Hellenismus kommende zersetzende Kritik am Gedankengut der Rabbinen Palästinas.

<sup>24</sup>) Mit den Eigenarten des talmudischen Denkens haben sich bisher hauptsächlich Autoren befaßt, die im Talmud Gottes Wort sahen. Die Linie der jüdischen Methodologen setzt Adolf Schwarz in einer Reihe von Untersuchungen fort (Die hermeneutische Analogie 1897. Der hermeneutische Syllogismus 1901. Die hermeneutische Induktion 1909. Die hermeneutische Antinomie 1913. Die hermeneutische Quantitätsrelation 1916). Da Schwarz sehr entschieden die These vertritt, der talmudischen Argumentation liegen die logischen Gesetze zugrunde, und großes Interesse zeigt, diese These zu verteidigen, hätte er sicher den Beleg genannt und ausgewertet, wenn er in der jüdischen Literatur eine Stelle gefunden hätte, in der eine Behauptung durch den Nachweis eines inneren Widerspruchs ad absurdum geführt wird.

werden. Es erregte großes Aufsehen, als ein Gelehrtenschüler unerwartet in ein Strafverfahren eingriff und auf die Methode des Daniel zurückgriff<sup>25)</sup>. Der Schüler, ein Zeitgenosse des Apostels Paulus, wurde später als Rabbi unter dem Namen Johanan ben Zakkai<sup>26)</sup> sehr berühmt. Die Methode, nach Widersprüchen zu forschen, fand in die Ordnung der Strafverfahren Aufnahme<sup>27)</sup>. Doch beobachtet man nirgends eine Rückwirkung dieser Art der Beweisführung auf die Methodik der theologischen Polemik. Der Eifer des Harmonisierens von Antinomien mußte zwangsläufig dem gesamten Denken eine Richtung geben, in der nicht das Aufwühlen von Gegensätzen, sondern im Gegenteil stets der Beweis, daß die Gegensätze nur scheinbare seien, als Kennzeichen besonderer Klugheit galt.

Wir sehen nun, daß die Gedankenführung der Areopagrede ohne Vorbild<sup>28)</sup> in der Geistesgeschichte ist. Sie ist Muster und Dokument der heidenchristlichen Missionspredigt, und wir müssen den Urheber dieser Argumentation suchen. Eine gewaltige, geistvolle Persönlichkeit muß am Anfang der christlichen Heidenmission gestanden und den Typus einer neuen Missionsrede geprägt haben. Die christliche Missionspredigt hat Geschichte gemacht und das alte Heidentum nach heftigem Kampf endgültig zur Strecke gebracht. Da die Areopagrede das einzige uns erhaltene Dokument dieser Predigt ist, erweist sich die rein hellenistische Deutung auch schon durch die historischen Tatsachen als unhaltbar. Die urchristliche Anrede an die Heiden, die dem Ablauf der Geistesgeschichte eine neue Richtung gab, war kein stümperhaft zusammengelesener Abklatsch heidnischer Philosophenweisheit. Es schien zwar noch vor einigen Jahren, daß dies die in der Exegese herrschende Meinung sei, aber die letzten Diskussionsstimmen konver-

---

<sup>25)</sup> b. Sanhedrin 40a.

<sup>26)</sup> b. Sanhedrin 41af.

<sup>27)</sup> b. Sanhedrin 40a.

<sup>28)</sup> WNauck (2 ThK 53, 1956, bes. S 18ff) stellt fest, daß das Schema Schöpfung—Erhaltung—Heil sowohl in der Areopagrede als auch in der spätjüdischen Missionsliteratur vorhanden ist. Der *Angriff* wird aber in Apg. 17 mit ganz anderen Mitteln vorgetragen als etwa in den sibyllischen Fragmenten.

gieren zugunsten einer anderen Auffassung. Die neuesten Beiträge deuten die Areopagrede nicht mehr einseitig hellenistisch, sondern sehen in ihr eine Kampfansage an den Polytheismus. In der Rede auf dem Areshügel wurde ohne jedes Vorbild eine neue Art des Angriffs auf die alte, heidnische Frömmigkeit ausgetragen. Wenn uns der geniale und prophetische Mann, der am Anfang der Heidenmission steht, nicht aus seinen Briefen und aus den Berichten der Apostelgeschichte bekannt wäre, müßte man seine Existenz annehmen und nach den Spuren seines Wirkens suchen. In dem Apostel Paulus hätten wir auch dann den Begründer der Angriffstaktik der Areopagrede zu suchen, wenn uns die Missionspredigt auf dem Areshügel nicht als von ihm stammend überliefert wäre. Gegen die Annahme, daß die Areopagrede paulinisch ist, wird gewöhnlich die Beobachtung geltend gemacht, daß sich die Begrifflichkeit der Rede sehr stark von der paulinischen Ausdrucksweise unterscheidet. Aber alles, was wir im NT über Paulus erfahren, zeigt uns diesen Apostel als einen Mann, der in jeder Lage den jeweiligen Verhältnissen ganz besonders Rechnung trägt. Er muß sehr labil und beweglich gewesen sein. Sogar Unterschiede zwischen seinem persönlichen Auftreten und seinen Briefen sind zu belegen<sup>29)</sup>. Er konnte den Pharisäern zurufen: Ich bin ein Pharisäer, ein Sohn von Pharisäern<sup>30)</sup>. So wollte er auch den Griechen auf dem Areopag ein Grieche<sup>31)</sup> sein und die richterliche Sicherheit der Hörer mit einer das Griechentum ansprechenden, klaren Beweisführung zerschlagen. Wir haben keine Ursache, ihm hierfür die Befähigung abzusprechen. Paulus war nicht so arm, daß ihm immer nur dieselben Vokabeln und Redewendungen zur Verfügung standen. Wir können dem Apostel zutrauen, daß er reicher war. Er konnte sich anders ausdrücken, wenn er an eine christliche Gemeinde schrieb, und anders, wenn er Heiden anredete. Der größte Missionar aller Zeiten hat den Heiden keinen Auszug aus dem Römerbrief vorgesetzt.

---

<sup>29)</sup> 2. Kor. 10, 10.

<sup>30)</sup> Apg. 23, 6.

<sup>31)</sup> 1. Kor. 9, 19ff.

Es bleibt noch zu untersuchen, wie sich dieses Verständnis in den Zusammenhang der Apostelgeschichte fügt. Man nimmt gewöhnlich an, daß der Missionsredner einen Mißerfolg hinnehmen mußte. Aber wenn wir den Textzusammenhang eingehender prüfen, sehen wir, daß hier nicht von einer Niederlage, sondern von einem Siege die Rede ist. Über diesen Sieg berichtet V 34:

Einige Männer aber schlossen sich ihm an und wurden gläubig. Unter denen waren auch Dionysios der Areopagit, eine Frau mit Namen Damaris und andere mit ihnen.

Einige Zuhörer, darunter ein Areopagit, kamen zum Glauben und wurden Christen. Diesen Menschen hatte Paulus noch mehr zu sagen, als er auf dem Areopag sagte. Die Apostelgeschichte zeigt uns, daß die kurze Reiseunterbrechung in Athen und die Missionsrede auf dem Areshügel nicht ohne Frucht blieben. Nicht jeder Tag des anderthalbjährigen Aufenthalts<sup>32)</sup> in Korinth war so erfolgreich wie der Tag in Athen. Die große Masse blieb ja überall heidnisch. Es waren in allen Städten nur einige, die das Evangelium annahmen. Aber in Athen war die Lage eine ganz besondere. Die spätere geschichtliche Entwicklung hat das Urteil bestätigt, daß die Kräfte des Widerstandes gegen das Evangelium in Athen die stärksten der Welt waren. Dort wurde Julian, der später als der abtrünnige Kaiser in die Geschichte einging, beeinflußt. Die Philosophenschule in Athen bestand bis zum Jahre 529 als letzte Bastion des Heidentums. Diese Bastion ist auf dem Siegeszug des Evangeliums von Jerusalem bis Rom eine ganz besondere Etappe. Sogar aus der Metropole des Heidentums, aus der Reihe der Areopagiten, hat es Gott gefallen, einen oder einzelne herauszureißen und sie zu seiner christlichen Kirche zu führen.

Der Angriff der christlichen Missionspredigt auf die heidnisch-griechische Geisteshaltung wird uns nirgends im NT so deutlich gezeigt wie in der Areopagrede. Hier, wo die stärksten Kräfte des Heidentums walten, zeigt uns das erste Werk der Kirchengeschichte, mit welchen Waffen die urchristliche Missionspredigt diese Kräfte angreift.

---

<sup>32)</sup> Apg. 18, 11.

## 5. KAPITEL

### Die legitime Verkündigung

LITERATUR: JJPValeton, Prophet gegen Prophet in Gott und Mensch im Lichte der prophetischen Offenbarung 1911, S 41—68. — PCorssen, Über Bildung und Bedeutung der Komposita *ψευδοπροφήτης* *ψευδομαντις* *ψευδοιαγρως*, Sokrates 6 (72), 1918, S 106—114. — RSachsse, Die Propheten des AT und ihre Gegner 1919. — EFascher, *ΗΡΟΦΗΤΗΣ* 1927. — KHoll, *ψευδοιαγρως*. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Der Osten 1928, S 110—114 (abgedruckt aus Hermes 52, 1917, S 301—307). — WStaerk, Das Wahrheitskriterium der alttestamentlichen Prophetie, ZStH 5, 1928, S 76—101. — GvRad, Die falschen Propheten, ZAW 51, 1933, S 109—120. — ThLaetsch, The Prophets and Political and Social Problems, Concordia Theological Monthly 1940, S 241—258; 337—351. — KHarms, Die falschen Propheten 1947. — ELerle, Diakrisis pneumatou bei Paulus. Diss. 1947. — GQuell, Wahre und falsche Propheten 1952. — ThCVriezen, Die Hoffnung im Alten Testament, ThLZ 78, 1953, Sp 577—586. — LGoppelt, Kirche und Häresie bei Paulus, Gedenkschrift für D. Werner Elert 1955, S 9—23.

Wenn die Missionspredigt zwangsläufig zu einem Angriff auf die heidnische Religion führt, so liegt in der Unvereinbarkeit der christlichen Verkündigung mit dem Heidentum ein wesentlicher Zug des christlichen Glaubens. Die Kompromißlosigkeit, die auch schon im AT durch das erste Gebot gegeben ist, war die Hauptursache des geistigen Konflikts in den Verfolgungen. Die Christen begnügten sich nicht damit, anderen Göttern die Verehrung zu verweigern, sondern sie stellten die Wahrheit aller Religionen außer ihrer eigenen in Abrede. Die radikale Verneinung aller zeitgenössischen Religionen sahen die Heiden als Engstirnigkeit, Intoleranz und Gottlosigkeit an. Aber die Predigt des Evangeliums war kompromißlos. Sie sah in jeder anderen Religion und in jeder

anderen Predigt Irrtum, Verblendung, ja Teufelswerk. Das Christentum und auch der alttestamentliche Glaube kennen eine Scheu, eine Furcht, durch Annahme anderer religiöser Formen die Glaubenssubstanz zu verlieren und einer Dämonie zum Opfer zu fallen. Diese Gedanken sind allen anderen Religionen fremd. Die Religionsgeschichte kennt viele Fälle, in denen die Menschen die bösen Geister ebenso oder noch mehr verehren als die guten. Man hält es nicht für zweckmäßig, dem Guten allzuviel zu opfern, weil dieses keinen Schaden anrichtet. Mit dem Bösen darf man es aber nicht verderben, wenn Unheil vermieden werden soll. Der Opportunismus steht bei der Verehrung sowohl der bösen als auch bei der der guten Geister im Hintergrund. Doch gibt es im gesamten Bereich der Religionsgeschichte keine Religion, die nicht aus Opportunismus, sondern aus heiliger Scheu vor dem Bösen sich weigert, das numinose Böse zu verehren oder damit in Verbindung zu treten. Die in der Religionsgeschichte einzigartige, spezifisch christliche Abweisung aller fremden Religiosität wird bis zur letzten Konsequenz durchgeführt. Diese Konsequenz besteht darin, daß ein falscher Glaube nicht nur in anderen Religionen, sondern auch im Kerygma der eigenen Gemeinde gefürchtet wird. Das NT rechnet damit, daß in der Gemeindepredigt nicht immer das eigentliche, legitime, von Gott gebotene Kerygma garantiert ist, sondern daß auf dem Gebiete des Kerygma Rückfälle in Formen heidnischer Frömmigkeit vorkommen können. In diesem Falle haben wir es zwar auch mit einer Predigt zu tun, aber mit einer falschen, illegitimen.

Wenn wir uns in der hellenistischen Umwelt des NT umsehen, finden wir keine Spur ähnlicher Gedanken. Das Wort und der Begriff *ψευδαπόστολος* kommt außerhalb des NT nicht vor<sup>1)</sup>. Auch in der Nachwelt fehlt außerhalb des Christentums der Begriff der illegitimen Verkündigung. Im Islam ist der Gedanke einer falschen Prophetie unvollziehbar. Es gibt sogar eine theologische Begründung, die theoretisch nachweist, daß kein Prophet ein falscher sein

---

1) KHRengstorf in ThW I, S 446, 32.

kann und daß es somit keine falsche Prophetie gibt<sup>2)</sup>). Aber die Begriffe der illegitimen Predigt und der falschen Religionsformen tauchen nicht erst im NT auf. Schon im AT gibt es neben der rechten Verkündigung des Willens Gottes eine andere, die als falsche Prophetie bezeichnet wird. Da der neutestamentliche Begriff der illegitimen Verkündigung auf dieses Phänomen der falschen Prophetie des AT zurückgreift, ist es notwendig, das falsche Prophetenwort genauer zu untersuchen. Dabei fassen wir den Begriff des Propheten so weit wie nur irgend möglich, um keine Parallele zum NT aus dem Blickfeld zu verlieren. In diesem weitesten Begriff ist auch Aaron ein Prophet, ein Kündiger des Willens Gottes, wenn auch nur ein mittelbarer (2. Mose 7, 1). Doch ist Aarons gottesdienstliches Handeln nicht allein dadurch bestimmt, was Gott ihm durch Mose gebietet. In Abwesenheit Moses folgt er dem Drängen des Volkes (2. Mose 32, 2) und richtet falschen Gottesdienst, eine Vergötzung des goldenen Kalbes ein. Was zur Anbetung des Jungstierbildes drängt, ist nicht Gottes Stimme, nicht vox dei, sondern die Stimme des Volkes. Der Fehler, den er begeht, besteht darin, daß er in seinem kultischen Handeln den Grundsatz befolgt: vox populi vox dei. Sollen der Gottesdienst und die Frömmigkeit legitim sein, so muß die legitimierende Norm von oben, von Gott kommen. In der gleichen Alternative, in dem Konflikt zwischen dem unpopulären Willen Gottes und einem populären Handeln und Verkündigen ohne göttlichen Befehl sehen wir auch einige Männer in der Zeit der großen, als klassisch bezeichneten Prophetie. Besonders deutlich werden die Motive in dem Streit zwischen Jeremia und seinen Zeitgenossen. Jeremia wirft seinen Gegenspielern vor<sup>3)</sup> daß ihre Heilsprophetie nicht von Gott kommt. Die Tendenz, das zu verkündigen, was gerne gehört wird, ist aber nur eines der Motive der falschen Prophetie. Der entscheidende Vorwurf, den Jeremia seinen Rivalen macht, ist der, daß sie reden, obwohl sie von Gott nicht dazu beauftragt

---

<sup>2)</sup> GQuell (Wahre und falsche Propheten 1952, S 32f) weist auf diesen Zusammenhang hin. Der Text der islamitischen Argumentation ist zu finden bei RHartmann, Die Religion des Islam 1944, S 46f.

<sup>3)</sup> Jer. 14, 14f; 27, 14ff; vgl Hes. 13, 9f.



sind<sup>4</sup>). Als falscher Prophet wird also nicht nur ein Betrüger gebrandmarkt, der selbst nicht glaubt, was er predigt. Solche Schwindler sind eigentlich überhaupt keine Propheten. Der falsche Prophet in seiner Problematik und Tragik ist ein Mann, der den Inhalt seiner eigenen Botschaft für wahr und richtig hält, aber als göttlich ausgibt oder sogar selbst für göttlich hält, was nur menschliche Meinung ist. Hier stoßen wir auf das Problem der persönlichen, subjektiven Wahrhaftigkeit, das auch für die falsche Verkündigung im NT von größter Wichtigkeit ist. Im AT erlaubt die Knappheit der Berichte nicht überall ein Urteil über den moralischen Wert der Pseudopropheten. Es gibt aber einige Belege, auf Grund derer wir annehmen müssen, daß diese Männer mit ihrer ganzen Person hinter der Botschaft gestanden haben. Ein Beleg hierfür ist der klassische Konflikt zwischen Jeremia und Chananja (Jer. 28). Jeremia rät von militärischen Abenteuern ab und sagt Untergang voraus. Als symbolische Handlung trägt er ein Joch auf den Schultern, das die Unterjochung versinnbildlichen soll. Chananja dagegen weissagt Sieg und Befreiung. Auch der falsche Prophet bedient sich der Wortverkündigung. Seine Heilsprophetie enthält legitime Motive echter prophetischer Verheißungen. Eine Ähnlichkeit seiner Predigt mit der Heilsbotschaft des Jesaja ist unverkennbar. Er bedient sich auch symbolischer Handlungen. Man kann sogar vermuten, daß er vor diesem Auftritt den Zeitgenossen und auch dem Jeremia als Prophet bekannt war. Den Inhalt seiner Heilsbotschaft erhofft das ganze Volk, und auch Jeremias persönlicher Wunsch ist es, daß sich das verwirklichen möge, was Chananja voraussagt<sup>5</sup>). So hat die falsche Prophetie in diesem Falle Symptome einer frommen Zuversicht, die darauf vertraut, daß sich Gott zu seinem Heiligtum im Tempel und zu seinem auserwählten Volk bekennen werde. Wenn man nicht in einer vereinfachten Schwarzweißmalerei dem als falsch gebrandmarkten Propheten alle schlechten Eigenschaften anhängen will, muß man annehmen, daß Chananja mit der ganzen Wahrhaftigkeit seiner Person hinter seiner Botschaft stand und an die Richtigkeit seiner Verkündigung glaubte.

<sup>4</sup>) Jer. 14, 14; 23, 21; 27, 14f; 29, 8f.

<sup>5</sup>) Jer. 28, 6.

In einem anderen Konflikt gesteht der richtige Prophet Micha ben Jimla seinen vierhundert als falsch abgelehnten Widersachern die subjektive Wahrhaftigkeit ausdrücklich zu<sup>6)</sup>. Nur behauptet er, diese Propheten seien von einem bösen Geist verführt, aber die Verführten glauben selbst, daß sie Gottes Diener seien. Einer der vierhundert Propheten macht sich zum Wortführer und beruft sich ausdrücklich darauf, daß er und seine Gleichgesinnten den Geist Gottes früher hatten, und Micha protestiert nicht gegen dieses Argument. Auf die Beschuldigung, er sei ein falscher Prophet, antwortet der Gegenspieler Michas in aufrichtiger Empörung mit einer Ohrfeige<sup>7)</sup>. An diesem Konfliktfall sehen wir ganz deutlich, daß auch die falschen Propheten von der Richtigkeit ihrer Verkündigung überzeugt sein können. Uns ist die Wertung der Propheten als falsch oder richtig aus dem Bibeltext geläufig, aber für die Zeitgenossen der Konflikte war die Entscheidung nicht leicht, ob sie in der Gruppe der vierhundert bewährten Charismatiker oder in dem sonderbaren Einzelgänger die Sprache Gottes wahrnehmen sollen. Wie können die Hörer urteilen, wenn vielleicht der Charismatiker selbst nicht immer in der Lage ist zu unterscheiden, ob Gott ihn beauftragt hat oder ob er einer Täuschung zum Opfer gefallen ist?

In manchen Fällen berichten uns die Texte, daß die Charismatiker wohl unterscheiden konnten, ob es sich um die eigene Meinung oder um eine Eingebung Gottes handelte. So lesen wir<sup>8)</sup>, daß Natan, als er von David gefragt wurde, ob er den Tempel bauen sollte, anfänglich diesem Plan zustimmte, weil er ihn persönlich richtig fand. Aber dies war seine eigene Meinung. Später empfing er darüber das Wort Gottes, das gerade das Gegenteil zu seiner eigenen Meinung bedeutete. Die Propheten kennen einen Unterschied zwischen ihrer eigenen Überzeugung und einer Eingebung, in der sie sich von Gott so deutlich angesprochen wissen, daß sie den Inhalt dieser Anrede vorbehaltlos für Gottes Wort erklären. Und wir tun gut, wenn wir darauf verzichten, an dem Wie dieser Eingebung herumzupsychologisieren.

<sup>6)</sup> 1. Kön. 22, 19—23; 2. Chron. 18, 18—22.

<sup>7)</sup> 1. Kön. 22, 24; 2. Chron. 18, 23.

<sup>8)</sup> 2. Sam. 7, 1ff. 1. Chron. 17, 1ff.

Wir sehen an dem Beispiel Natans, wie leicht der Prophet die Grenze überschreiten und zu einem Pseudopropheten werden kann. Sobald es nicht mehr sicher ist, daß er den Inhalt seiner Weisungen und seiner Verkündigung von Gott empfangen hat, predigt er nur noch sein eigenes Wort und somit „seines Herzens Gedanken“ und wird dadurch zum falschen Propheten. Im Verhalten des Jeremia in seinem Konflikt mit Chananja gibt es einen Punkt, an dem sich der rechte Prophet im kritischen Augenblick dadurch ganz besonders bewährt, daß er auf ein Handeln aus eigenem Impuls verzichtet. Der falsche Prophet war in aller Öffentlichkeit über ihn hergefallen und hatte das symbolhafte Joch zerbrochen. Er handelte dabei als Prophet und berief sich ausdrücklich auf eine Eingebung Gottes<sup>9)</sup>. Jeremia hatte zwar eine andere Eingebung empfangen. Es wäre nun sehr naheliegend, sich in der Kampfsituation auf das eigene Wort zu versteifen und gegen Chananja zu polemisieren. Aber der richtige Prophet wagt keine Entgegnung auf die Verkündigung seines Rivalen. Die als Gottes Wort proklamierte Prophetenbotschaft darf doch nicht aus subjektiver Meinung abgetan werden. Wer sich gegen das proklamierte Gotteswort auflehnt, weil es ihm unglaubwürdig erscheint, der stellt „seines eigenen Herzens Gedanken“ höher als die prophetische Botschaft. Die Zukunft wird das Problem wohl lösen und an den Tag bringen, wo Gottes Wort war (V 9). Aber ehe die Ereignisse eingetreten sind, ist es schwer, ein Kriterium zu finden, nach dem die falsche Botschaft von der richtigen unterschieden werden kann. Allein aus eigenem Gutdünken einem in Vollmacht redenden und handelnden Propheten den Kampf anzusagen, das kann nicht einmal Jeremia. Hätte er es getan, so wäre es eine menschliche Polemik gewesen, wie der Rat Natans menschlich war, der dem König David empfahl, einen Tempel zu bauen. So unterläßt nun Jeremia zunächst jede weitere Handlung; er verläßt den Tempel und geht seines Wegs (V 11). Er wird als der Geschlagene angesehen, der in der entscheidenden Phase des Kampfes versagt und keine Entgegnung gefunden hat. Chananja ist der Sieger, und in seinem Siege sieht das Volk einen neuen Beweis seiner echten prophe-

---

<sup>9)</sup> Jer. 28, 10f.

tischen Sendung. Aber kurze Zeit später empfängt Jeremia eine neue Eingebung. Erst jetzt, nachdem er sich von Gott ausdrücklich zur Verneinung der Botschaft Chananjas aufgefordert weiß, nimmt er den Kampf von neuem auf und wagt, in aller Öffentlichkeit einem Propheten ins Gesicht zu sagen: *Der Herr hat dich nicht gesandt* (V 15). Jetzt ist es der Inhalt eines Prophetenwortes, der einer anderen Botschaft den göttlichen Auftrag abspricht. Dabei enthält das Urteil über den falschen Propheten durchaus nicht die Aussage, daß dieser bewußt etwas verkündigt, wovon er weiß, daß es falsch ist. Der Inhalt der falschen Heilsbotschaft bildet eine Parallele zur Prophetie des Jesaia. Auch Jesaia war in einer konkreten Situation angesichts einer drohenden Belagerung dem König Ahas entgegengegangen<sup>10</sup>) und hatte ihm Trost zugesprochen und Erfolg verheißen (V 7). Nach diesem Vorbild greift der falsche Prophet in die konkreten politischen Ereignisse ein. Indem er den Zusammenbruch der babylonischen Macht in den nächsten zwei Jahren<sup>11</sup>) voraussagt, stärkt er die kriegslustige Partei und nimmt den Staatsmännern einen Teil ihrer Verantwortung ab. Aber er darf nicht eigenwillig zum Inhalt der prophetischen Botschaft erheben, was er gern erfüllt sehen möchte. Der alttestamentliche Prophet hat den Auftrag, das von Gott empfangene Wort den Menschen zu verkündigen. Dieses Wort fordert schrankenlosen Gehorsam in jeder konkreten Lage. Wird dieses Wort in eine bestimmte Lebenssituation hineingesprochen, so ist es bindende Richtlinie für Könige und Staatsmänner, die dann nicht mehr in eigener Verantwortung handeln dürfen, denn Gottes Befehl und Verheißung nehmen ihnen in einer konkreten Lage die Verantwortung ab. Versucht aber ein Prophet, einen König oder das Volk zu einer bestimmten Handlungsweise zu beeinflussen, ohne daß er hierfür einen deutlichen und konkreten Auftrag hat, so wird er zu einem Boten, den niemand gesandt hat, er wird zum Pseudopropheten und wird für seinen Amtsmissbrauch mit dem Tode bestraft<sup>12</sup>). Seine Schuld ist nicht dadurch getilgt, daß er den

---

<sup>10</sup>) Jes. 7, 1ff.

<sup>11</sup>) Jer. 28, 3. 11.

<sup>12</sup>) Jer. 28, 16f.

König oder das Volk nach bestem Wissen und Gewissen beraten wollte.

Da die Hörer sowohl die richtige als auch die falsche Verkündigung wahrnehmen, wird für sie das Problem akut, wie sie die Prophetie von der Pseudoprophetie unterscheiden können. Wir beschränken uns auch bei dieser Frage zunächst auf das AT. Die aufmerksame Betrachtung läßt drei Kriterien sichtbar werden, durch die eine falsche Prophetie erkannt und entlarvt werden kann. Die eine Möglichkeit, die Verkündigung als illegitimes Wort zu brandmarken, ergibt sich dann, wenn das degradierende Urteil Inhalt eines prophetischen Wortes ist. Das richtige Prophetenwort ist befugt und ermächtigt, ein falsches als solches zu kennzeichnen.

Für die Hörer ist es aber dann schwer, das illegitime Prophetenwort vom wahren zu unterscheiden, wenn nicht ein Jeremia aus Vollmacht den Inhalt einer anderen Verkündigung als falsch brandmarkt. Doch zeigt das AT eine zweite Möglichkeit, die falsche Predigt zu erkennen. Es ist dies eine Geistesgabe, auf Grund derer der Hörer merkt und erkennt, daß der Prediger nicht vom Geist Gottes getrieben ist. Daß die Verkündigung der ehebrecherischen Propheten im Exil<sup>13)</sup> nicht von Gott kommt, können die Hörer erkennen, wenn sie fürchten, unter die Wirkung der illegitimen Botschaft zu kommen. Die Unbekümmertheit begünstigt die falsche Prophetie am meisten<sup>14)</sup>. Wer nicht auf der Hut ist und nicht mit dem dämonischen Ernst einer gefälschten Verkündigung rechnet, fällt dieser am leichtesten zum Opfer. Das gilt für alle Hörer in gleichem Maße, ob sie selbst Propheten sind oder nicht<sup>15)</sup>. Die Königsbücher<sup>16)</sup> berichten uns von einem Propheten,

<sup>13)</sup> Jer. 29, 21—23.

<sup>14)</sup> Auch Quell (aaO S 86) macht darauf aufmerksam, daß die falschen Propheten keine Ahnung von der Problematik hatten, die in dem Dämonischen des falschen Gotteswortes liegt.

<sup>15)</sup> Quell (aaO S 69) schreibt die Gabe der Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Verkündigung den Propheten zu. Da aber im NT die vom Geist getriebene Rede und die Unterscheidung der Geister nachweisbar zwei verschiedene Dinge sind, sehe ich keine Ursache, diese Gaben für das AT zu koppeln, zumal keine Aussage dazu zwingt und 1. Kön. 13, 18—22 auf einen Unterschied hinweist.

<sup>16)</sup> 1. Kön. 13, 1—24; 2. Kön. 23, 16—18.

der zwar selbst dem empfangenen Gotteswort gehorsam blieb, aber dadurch zugrunde ging, daß er in seiner Unbefangenheit die falsche Weisung eines anderen Geistträgers nicht als falsch erkannte, sondern ihr Folge leistete. Der Mann Gottes, dessen Name uns nicht überliefert ist, sollte dem König das Unheil verkündigen und dann keimkehren, ohne eine Mahlzeit zu sich zu nehmen. Die Einladung des Königs war für ihn keine Versuchung, denn in seinem Auftrag war das Verbot enthalten, der Einladung zu folgen. Als ihm aber ein anderer Prophet mitteilte, er hätte ein Gotteswort empfangen, das diesen Auftrag ändere, sah er die Lüge für Wahrheit an und folgte ihr. Er war wohl in der Lage, das ihm unmittelbar von Gott gegebene Wort zu erkennen. Der Botschaft des anderen Propheten gegenüber war er aber Hörer, und es fehlte ihm die Gabe der Geisterunterscheidung, um die Verkündigung als falsch zu erkennen. So gibt auch die zweite alttestamentliche Möglichkeit, Pseudoprophetie von Prophetie zu unterscheiden, kein sicheres Kriterium, um in allen Fällen dem Einfluß der falschen Verkündigung zu entgehen.

Ein drittes Kriterium wird im AT als das klassische Prinzip der Unterscheidung genannt. Wir finden es in 5. Mose 18, 21f:

Und so du in deinem Herzen fragen solltest: „Wie sollen wir das Wort erkennen, daß es Jahwe nicht gesprochen hat?“

(22) (so wisse:) Wenn ein Prophet im Namen Jahwes redet und der Spruch sich nicht erfüllt und eintrifft, so ist es das Wort, das Jahwe nicht gesprochen hat. In Vermessenheit hat es der Prophet gesprochen. Scheue dich nicht vor ihm!

Für die zeitgenössischen Hörer der Botschaft sind mit diesem Unterscheidungsprinzip die Schwierigkeiten noch nicht beseitigt. Die Geschichte hat wohl bewiesen, daß nicht Chananja, sondern Jeremia recht hatte, aber das in die Zukunft weisende Kriterium ist im Augenblick der Verkündigung noch nicht anwendbar. Wir begegnen hier einem sehr wesentlichen Zug der alttestamentlichen Prophetie und des AT überhaupt. Nicht nur das endgültige und sichere Unterscheidungsprinzip liegt in der Zukunft, sondern auch der Inhalt der prophetischen Predigt weist nach vorn auf die messianische Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung. Die alttestamentliche Prophetie ist in ihrem Wesen Weissagung. Das ist ein Begriff,

der uns aus unserem durch die Bibel geprägtem Sprachgebrauch geläufig, aber dem Profangriechischen fremd ist<sup>17)</sup>).

Wenn wir diesen Befund im Blickfeld behalten und zur neutestamentlichen Untersuchung übergehen, so ergibt sich ein Bild, das in seinen zwei verschiedenen Teilen eine Ganzheit bildet. In der Mitte der Schrift steht Christus. Auf diese Mitte hin ist die alttestamentliche Verkündigung ausgerichtet, und somit weist die Prophetie ihrem Wesen nach nach vorn. Während die Predigt Jesu auf die Gegenwart hinweist, deutet die übrige neutestamentliche Verkündigung nach hinten, in die Vergangenheit, auf die Person Jesu Christi. Es gibt zwar auch im NT Reste der Prophetie in alttestamentlichem Sinne<sup>18)</sup>, aber die Tätigkeit der Propheten besteht hauptsächlich in der zerknirschenden Bußpredigt (1. Kor. 14, 21ff) oder im Trösten und Stärken (Apg. 15, 32). Die kerygmatischen Motive der Prophetie sind dieselben wie in der Verkündigung im allgemeinen. Somit mündet die Prophetie im neutestamentlichen Zeitalter in der Verkündigung; sie wird zum Kerygma. Das Wesen des Kerygma, der Heroldsruf im Auftrage Gottes, ist auch das Wesen des vorchristlichen Prophetenwortes. Das Kerygma ist nun Fortsetzung und Erbe der Prophetie. Ein Unterschied besteht darin, daß die Prophetie in einer un abgeschlossenen, werdenden Epoche auf die Zukunft weist. Auch die öffentliche und unzweideutige Legitimierung der jeweiligen Verkündigung liegt in der Zukunft. Dagegen erhält die Verkündigung des NT die Vollmacht und Legitimierung aus der Vergangenheit. So bilden nun die alttestamentliche Weissagung und die neutestamentliche Verkündigung ein Ganzes, in dessen Mitte die Gestalt Jesu Christi steht.

Die ganze Linie der Verkündigung, die durch beide Testamente geht, wird begleitet von einer anderen, in der äußerlichen Erscheinung ähnlichen Linie der falschen Predigt. Wie es im AT falsche Propheten gibt, so begegnen uns in der Mitte der Zeit die falschen Messiasse. Und auch die christliche Predigt wird in allen ihren Phasen und Erscheinungen von einer anderen Verkündigung be-

<sup>17)</sup> EFascher, *ΠΡΟΦΗΤΗΣ* 1927, S 148: „προφητεία = Weissagung kommt in dieser Bedeutung im Profangriechischen nicht vor“.

<sup>18)</sup> Apg. 11, 28; 13, 2; 21, 10f.

gleitet, die in der Erscheinungsform wohl ähnlich, aber im Inhalt anders als die legitime ist. Ein Blick in die paulinischen Missionsgemeinden reißt uns das Problem in seiner ganzen Schärfe auf. Die klassischen Auseinandersetzungen mit den Irrlehrern in Korinth und in Galatien bilden den Gegensatz zwischen dem legitimen und dem illegitimen Kerygma. Die Gegner des Apostels Paulus in Galatien, die wir in der Theologie gewöhnlich als Judaisten bezeichnen, hatten guten Grund, sich auf alttestamentliche Parallelen zu berufen, wie auch Chananja seine Heilsbotschaft nach dem Vorbild des Jesaja verkündigte. Aber diese Übertragung alttestamentlicher Zustände ist nicht der kerygmatische Heroldsruf, der aus einem bestimmten Punkt in der Mitte der Geschichte die frohe Botschaft verkündigt. Die Verkündigung der Judaisten und die des Apostels widersprechen sich ebenso wie die verschiedenen Prophetien im AT. Aber in Galatien ist es für die Hörer der Predigt leichter, das Richtige vom Falschen zu unterscheiden, als dies in der vorchristlichen Zeit der Fall war, denn jetzt erweist sich die Verkündigung nicht an der Zukunft, sondern an der Vergangenheit als richtig. Das Kriterium, wonach die Hörer das Legitime vom Illegitimen, die Wahrheit von der Lüge unterscheiden können, nennt der Apostel in Gal. 1, 8f:

Aber wenn auch wir oder ein Engel vom Himmel euch Evangelium verkündigten in einem Gegensatz zu dem, was ich euch verkündigt habe, der sei verflucht. (9) Wie wir schon gesagt haben, so sage ich wieder: Wenn euch jemand Evangelium verkündigt in einem Gegensatz zu dem, was ihr empfangen habt, der sei verflucht.

Nicht der Wert der Person des Herolds entscheidet über die Gültigkeit seiner Verkündigung. Der Inhalt der Proklamation liegt fest. Das Kerygma ist den Boten Jesu Christi aufgetragen. Die Apostel haben sich dieses Auftrags entledigt. In der überlieferten apostolischen Verkündigung ist der Inhalt des Heroldsrufes festgelegt. Die Wirklichkeit zeigt aber, daß neben dieser Verkündigung auch noch andere Herolde evangelisieren, und zwar so, daß in einzelnen Punkten ein Widerspruch zu dem entsteht, was der Apostel predigt. Der Inhalt der anderen Botschaft ist in ähnlicher Weise aus alttestamentlichen Parallelen erarbeitet wie die Predigt



Chananjas aus der Heilsbotschaft Jesaias. Aber als Quelle dieser Predigt liegt kein unmittelbarer Auftrag Gottes vor, sondern nur eine menschliche Ansicht. Es ist dies ein Heroldsruf, in dem der Herold sein Amt mißbraucht, um den Hörern seine eigene Meinung aufzuzwingen. Die Hörer nehmen an, die Verkündigung sei Erlaß des Königs und werden durch den Amtsmißbrauch irreführt. Da jeder Träger des Kerygma Bote Gottes ist, liegt ein schuldhafter Amtsmißbrauch bei jeder Abweichung vom Auftrag in ganz besonderem Maße vor. Niemand ist befugt, seine Meinung als Anrede Gottes auszugeben. Selbst wenn es ein Apostel oder ein Engel vom Himmel wäre, müßte durch diesen Amtsmißbrauch seine Verkündigung unglaubwürdig und seine Person unwahrhaftig werden. Der Apostel rechnet damit, daß es sich hier nicht nur um eine aktuelle Gefahr in Galatien handelt, sondern daß die Reinheit der Verkündigung in allen Zeiten bedroht ist und sein wird durch die Konkurrenz einer anderen Predigt. Deshalb wiederholt Paulus sein Anathema und spricht die Warnung noch einmal als einen zeitlosen Ruf für alle Hörer des Evangeliums aus.

Daß sich die Verkündigung des Evangeliums für alle Zeiten durch die Konkurrenz einer illegitimen Predigt bedroht weiß, hat seine tieferen Ursachen, die in den theologischen Zusammenhängen wurzeln. Da durch die Verkündigung des Evangeliums der dämonischen Macht die Beute entrissen wird, versucht diese die Predigt unglaubwürdig zu machen. Ein satanisches Mittel, um Verwirrung zu stiften, ist eine Konkurrenzpredigt, die wohl viele Motive aufnimmt, aber der Verkündigung die Spitze abbricht, so daß die Predigt nicht mehr die Kraft besitzt, die Hörer der dämonischen Macht zu entreißen. Nur im Heroldsruf der christlichen Predigt und sonst in keiner Verkündigung liegt der vernichtende Angriff auf die Macht des dämonischen Sklavenhalters. Daher ist auch in keiner Religion der Welt die dämonische Aktivität bestrebt, die Verkündigung von innen heraus zu zersetzen. Keine andere Religion ist durch ein Abgleiten in eine illegitime Verkündigung gefährdet, denn jede heidnische Religion ist ja schon Produkt oder Endstadium eines Abgleitens von der Anrede Gottes. Daher hat auch keine dämonische Macht mehr ein Interesse, in der heidnischen Verkündigung Verwirrung zu stiften. Die Kampfsituation,

in die sich das christliche Kerygma inmitten einer heidnischen Umgebung hineingestellt weiß, läßt die inneren Motive des schonungslosen Urteils über Abweichungen von der apostolischen Predigt sichtbar werden. Es liegt im Wesen des Anspruchs der apostolischen Predigt, gültige Anrede Gottes zu sein, daß das Urteil über die Konkurrenzpredigt ausfällt wie in 2. Kor. 11, 3f, 13f.

Ich fürchte aber, daß, wie die Schlange in ihrer Arglist Eva betrog, so auch euer Sinn verdorben wird hinweg von der Schlichtheit und Lauterkeit zu Christus. (4) Denn wenn jemand kommt und einen anderen Jesus verkündigt, den wir nicht verkündigt haben, oder ihr einen anderen Geist empfängt, den ihr nicht empfangen habt, oder ein anderes Evangelium, das ihr nicht erhalten habt, so ertragt ihr das gut.

(13) Diese Pseudoapostel, diese trügerischen Arbeiter verstellen sich zu Aposteln Christi. (14) Und kein Wunder, denn Satan selbst verstellt sich zu einem Engel des Lichts.

Der böse Geist inspiriert seine Sendboten, daß diese zwar auch Evangelium verkündigen, aber es in solcher Weise tun, daß die Verkündigung ihre Kraft einbüßt, die Hörer verwirrt werden und nicht mehr erkennen, welche von den beiden verschiedenen Predigtarten die Anrede Gottes ist. So wird auch der rechten Predigt eine Skepsis entgegengebracht. Dabei können die vom Teufel inspirierten falschen Sendboten subjektiv ebenso ehrlich sein wie die falschen Propheten des AT. Sie predigen, was sie für richtig halten, aber nicht das, was Gott durch seine Herolde ausrufen läßt. Durch ihre Verkündigung verführen sie andere Menschen, sind aber selbst verführte Verführer, denen nicht einmal recht zum Bewußtsein kommt, was sie tun. Sie breiten nicht den ihnen befohlenen Heroldsruf aus, sondern sie glauben einer Flüsterpropaganda des geschlagenen Feindes und breiten diese unter Mißbrauch ihres Heroldsamtes aus. Auch im 2. Korintherbrief rechnet der Apostel ebenso wie im Galaterbrief damit, daß dies eine dauernde, akute und schwere Gefahr für Verkündigung und Gemeinde ist. Das *γοβοῦμαι* ist ernst zu nehmen. Gefahr droht nicht nur den Korinthern, sondern den christlichen Gemeinden schlechthin.

Hier wird nun das Problem akut, wie der Inhalt der richtigen Botschaft von dem der falschen unterschieden werden kann. Wie im AT ist eine Unterscheidung zwischen dem rechten und dem unrichtigen Inhalt der Verkündigung sowohl für die Hörer als auch für die Prediger wichtig. In der alttestamentlichen Prophetie war dieser Vorgang bei den Redenden und Hörenden verschieden, denn die Inspiration des prophetischen Wortes war der Allgemeinheit nicht zugänglich. Ob der Prophet in einem Ereignis etwas empfangen hat, was er als Wort Gottes ausgibt, war für die Hörer nicht ohne weiteres kontrollierbar. Da das endgültige Kriterium in der Zukunft lag, war das Prinzip, nach dem die Hörer die Diakrise ausüben, nicht gleichzeitig Unterscheidungsprinzip der Propheten. Im NT ist die Situation dadurch geändert, daß sich das Kriterium der Unterscheidung in der Vergangenheit befindet. Nicht an den Ereignissen der Zukunft wird sichtbar, was falsch und richtig ist, sondern am Maßstab der aus der Vergangenheit überlieferten apostolischen Verkündigung. Da am Anfang der apostolischen Predigt der unmittelbare Auftrag Christi steht, kommt aus der Gegenüberstellung irgendeiner Predigt und der Predigt der Apostel auch eine unmittelbare Konfrontierung der jeweiligen Verkündigung mit dem Predigtauftrag. Im AT konnte ein Prophet auf Grund des an ihn ergangenen gegenwärtigen Wortes eine Prophetie als falsch entlarven. Die einfachen Hörer konnten es nicht, zumindest nicht immer und nicht gleich. Im NT geschieht die unmittelbare Konfrontierung der zweifelhaften Predigt mit dem direkten Auftrag Gottes nicht in den unzugänglichen Tiefen des prophetischen Innenlebens, sondern sie ist von jedermann vollziehbar, weil der göttliche Auftrag, an dem jede Verkündigung gemessen, durch den sie legitimiert oder als falsch entlarvt wird, für jedermann erkennbar in dem Zeugnis der apostolischen Verkündigung vorliegt. Die klassischen Stellen im Galater- und im 2. Korintherbrief sind Anreden an die Gemeinden und ermächtigen die Gemeinden schon jetzt, das zu tun, was im AT nur ein Prophet auf Grund seiner unmittelbaren Eingebung tun durfte, nämlich eine gegenwärtige an ihn als Gottes Wort ergehende Verkündigung als falsch und illegitim von sich zu weisen. Das Glied der neutestamentlichen Gemeinde tut dies, ohne die Ereignisse der Zukunft

abzuwarten. Das Kriterium, das endgültig über richtige und falsche Prophetie entscheidet, liegt nicht wie 5. Mose 18, 22 in der Zukunft, sondern nach Gal, 1, 8f in der Vergangenheit. Wenn wir nun die drei Kriterien der alttestamentlichen Diakrise mit dem neutestamentlichen Sachverhalt vergleichen, so sehen wir, daß in der nachchristlichen Zeit das erste und das dritte vorchristliche Kriterium zusammenfallen. Da nicht mehr die Zukunft, sondern die Vergangenheit entscheidet, fällt die Diakrise aus der zeitlichen Entfernung mit der aus unmittelbarer Eingebung Gottes zusammen.

Im NT bleiben demnach zwei Möglichkeiten einer Unterscheidung zwischen falschem und legitimen Kerygma, die beide sowohl für die Hörer als auch für die Prediger gelten. Die eine Entscheidung geschieht durch Anwendung eines Kriteriums<sup>19)</sup>. Aber die Gefahr, die der Gemeinde droht, ist noch nicht gebannt, wenn die christliche Hörerschaft grobe Abweichungen von der legitimen Verkündigung erkennt und die falsche Predigt zurückweist. Die Kampfsituation, in der das Kerygma steht, muß ganz ernst genommen werden. Der geschlagene Feind benutzt alle Mittel der Kriegsliste, auch das Mittel der Tarnung. Er will in seinen Wirkungen den Wirkungen des Geistes Gottes so ähnlich sein, daß die Christen nicht merken sollen, daß sie durch den Einfluß seiner vermeintlichen Frömmigkeit in eine falsche Frömmigkeit hineingeraten. Die Gefahr droht für alle Bereiche des christlichen Lebens. Auch

---

<sup>19)</sup> Matth. 7, 15f; Röm. 16, 17; Gal. 1, 8f; 1. Tim. 1, 3; 6, 3—5; 1. Joh. 4, 1—3; 2. Joh. 10f. In diesem Zusammenhang muß noch auf 1. Kor. 12, 3 hingewiesen werden. Die übliche Exegese sieht hier ein Kriterium zur Unterscheidung der Geister. Wenn verzückte Zungenredner Lästerworte sprechen, sind sie nicht vom Heiligen Geist getrieben. Dagegen ist einzuwenden, daß den Zungenrednern keine Lästerworte, sondern lediglich unverständliche Reden zur Last gelegt werden (1. Kor. 14, 1ff). Der Text von 1. Kor. 12, 3 muß demnach wie folgt aufgefaßt werden: So wenig einer, der im Geiste Gottes redet, sagt „Verflucht sei Jesus“, so wenig kann ihn einer Herr nennen, es sei denn im Heiligen Geist. Diese Interpretation des Textes finden wir bei Weizsäcker, Gunkel (Die Wirkungen des Heiligen Geistes<sup>2</sup> 1899, S 41), Schmiedel (in HC). 1. Kor. 12, 3 enthält demnach kein Kriterium zur Geisterunterscheidung. So einfach liegen die Dinge nicht, daß der böse Geist sich nur in Lästerworten bekundet.

der Teufel kommt mit Bibelstellen<sup>20</sup>). Aber die Zielscheibe seiner Aktivität ist in ganz besonderem Maße die Verkündigung des Evangeliums. Wie durch die Predigt der Geist Gottes zu den Hörern kommt, so will der Urheber der Konkurrenzpredigt durch die illegitime Verkündigung Einfluß auf die Hörer gewinnen. Wenn auch der Inhalt der falschen Predigt anfangs durchaus noch nicht die Ziele des inspirierenden Geistes verrät, so ist die vermeintliche Übereinstimmung doch nur eine falsche Uniform, die der Feind benutzt, um das Vertrauen zu erschleichen. Die Leichtgläubigkeit, mit der die Verkündigung aufgenommen wird, ist eine Gefahr. Wie ein Heer nicht ohne einen Abwehrdienst auskommt, so besitzt auch die christliche Gemeinde in der Mannigfaltigkeit der Geistesgaben eine besondere Gabe, um den bösen Geist trotz seiner falschen Uniform in seinem Wirken zu erkennen. Diese Gabe ist die in 1. Kor. 12, 10 genannte Geisterunterscheidung, das Charisma der Diakrise. Kraft dieser Gabe merkt und erkennt der Hörer, daß die Anrede, die als Anrede Gottes an ihn ergeht, nicht durch Gottes Auftrag ausgewiesen und somit falsche Verkündigung ist. Wo die Diskrepanz zwischen der richtunggebenden Verkündigung der Apostel und einer konkreten Predigt nicht so offensichtlich ist, daß der Widerspruch sofort jedermann auffällt, merkt der Hörer, dem Gott eine besondere Gnadengabe geschenkt hat, daß nicht der Geist Gottes, sondern Menschengest und somit die dahinter stehende dämonische Macht die Verkündigung inspiriert. Er erkennt aber auch den legitimen Ursprung der richtigen Predigt. Der Apostel Paulus appelliert an diese Geistesgabe und fordert auch die Hörer und Leser seiner eigenen Verkündigung auf, den Ursprung der Predigt zu erkennen.

1. Kor. 14, 37: So sich jemand für einen Propheten oder Pneumatiker hält, der erkenne, daß das, was ich euch schreibe, des Herrn Gebot ist.

Die vom Geist getriebenen Christen haben verschiedene Gaben. Kraft dieser Geistesgaben sollen die Pneumatiker und die Propheten erkennen, daß die Botschaft des Apostels Geist von dem Geiste ist, den sie empfangen haben. Es handelt sich hier nicht um

---

<sup>20</sup>) Matth. 4, 6 par.

einen Auftrag, der nur rhetorischen Wert hat. Das Prüfen der Verkündigung soll eine dauernde Einrichtung in der Gemeinde sein und soll so radikal durchgeführt werden, daß sogar der Inhalt der Apostelpredigt geprüft wird. Wo auch immer die prophetische Rede, die im NT in das Kerygma übergeht, an Hörer gerichtet wird, sollen nicht nur einzelne Amtsträger oder Charismatiker prüfen, sondern die ganze Gemeinde soll urteilen<sup>21)</sup>. Daran krankt das Gemeindeleben in Korinth, daß diese Prüfung nicht vollzogen wird. Die Gemeinde duldet nicht nur den einen Inhalt der Predigt, sondern sie läßt sich verführen wie Eva im Paradiese. Es ist anzunehmen, daß die Gruppenbildung in Korinth<sup>22)</sup> auf die verschiedenen Typen der Verkündigung zurückgeht. Die Einigkeit der Gemeinde ist gefährdet, wenn die Gemeinde die ihr gegebene Gabe nicht anwendet, die Predigt nicht eingehend prüft und die illegitime Verkündigung nicht zurückweist.

Die Diakrise ist ein Charisma und die Geistesgaben sind nicht gleichmäßig verteilt. Doch ist sie eine Pflicht, und kein Geistträger darf sich der Pflicht mit der Ausrede entziehen, er habe nicht diese, sondern andere Gaben erhalten. Für die Charismata gilt der Ausspruch: „Eifert um die größten Geistesgaben“ (1. Kor. 12, 31). Der Mensch kann eine Gabe nicht durch seine Aktivität erzeugen, trotzdem ist das, was ihm von Gott geschenkt wird, geboten<sup>23)</sup>. Zur Ausübung des Charisma werden die Christen im Imperativ aufgefordert. Und diese Aufforderung gilt nicht zuletzt für die Geisterunterscheidung. Es ist keine geringe Gabe, Aufgabe und Funktion zu wachen, daß das Kerygma und die Gemeinde nicht von innen heraus zersetzt werden.

In diesem Zusammenhang ist noch darauf hinzuweisen, daß es im NT keinen qualitativen Unterschied mehr in der Diakrise des Predigers und der Hörer gibt. Sowohl das Kriterium von Gal. 1, 8f als auch die Gabe der Unterscheidung sind von der Allgemeinheit anwendbar, gelten aber nicht zuletzt für den Prediger selbst. Ebenso leicht wie die Propheten des AT zu falschen Propheten werden

---

<sup>21)</sup> 1. Kor. 14, 29; vgl. Apg. 17, 11.

<sup>22)</sup> 1. Kor. 1, 10—13.

<sup>23)</sup> 1. Kor. 12, 31; 14, 1. 29. 37. 39.

können, verwandelt sich der Herold des NT in einen Schwätzer, der seine eigene Meinung verkündigt. Der Amtsmissbrauch liegt schon jedesmal dann vor, wenn der Inhalt des Heroldsrufes nicht allein durch das Evangelium und die apostolische Verkündigung bestimmt, sondern so geändert, uminterpretiert oder ergänzt ist, daß der Inhalt der Predigt aus zwei Quellen fließt. Die Gefahr des Abgleitens ist für jeden christlichen Prediger ebenso akut, wie sie für die alttestamentlichen Propheten akut war. Weder die persönliche Frömmigkeit des Predigers noch der Bekenntnisstand einer Kirche bieten Sicherheit. Es gibt keine Garantie dafür, daß nicht illegitime Motive in die Verkündigung eindringen. Die Gefahr begleitet die Predigt des Wortes Gottes in allen ihren Phasen vor und nach der Zeitwende und ist somit überall dort akut, wo das Evangelium gepredigt wird. Wenn ein Prediger kraft seines Heroldsamtes mit seiner Verkündigung in das politische Tagesgeschehen eingreift, so hat er hierfür keinen unmittelbaren Auftrag des Evangeliums. Er handelt lediglich parallel zum Vorgehen alttestamentlicher Propheten. Aber er wird durch diese Eingriffe ohne Auftrag des Evangeliums ebenso zum falschen Propheten wie Chananja, der in seiner karikaturhaften Nachahmung der Heilsprophetie Jesaias die kriegslustige Partei des Landes stärkte. Dadurch, daß die Verkündigung illegitime Motive aufnimmt, gleicht sie sich den anderen Religionen an, von denen keine den Begriff der illegitimen Predigt und der Gabe der Unterscheidung kennt. Diese andere Religiosität, die überall dort Raum gewinnt, wo die einzigartige und spezifisch christliche Diakrise unterbleibt, ist das Gutdünken, die Religion des natürlichen Menschen, der sich selbst seine Gottesideen oder Götzenbilder schafft. Um die Gefahr eines Abgleitens in heidnische Religiosität zu bannen, sind die christlichen Prediger und Hörer aufgerufen, jede Verkündigung auf die Alternative zu prüfen, ob sie legitim oder illegitim ist.

Eine Gefahr, die der Verkündigung in allen ihren Phasen droht, ist die Unbefangenheit, mit der Prediger und Hörer als Inhalt der Verkündigung dulden, was der Herold nicht seinem Auftrage, sondern seiner eigenen Meinung entnimmt. Dabei finden wir nirgends im NT die Spuren einer falschen Diakrise. Die Schriften des NT erwähnen nirgends eine Gefahr, die darin besteht, daß

Hörer durch falsche Unterscheidung die richtige Predigt zurückweisen. Der Apostel Paulus traut im 1. Korintherbrief denen, die den Geist empfangen haben, auch zu, daß sie das Wehen des gleichen Geistes in der Verkündigung erkennen, sofern sie bestrebt sind, ihrer Pflicht des Prüfens durch Kriterium und Charisma nachzukommen. In diesem Zusammenhang ist es nicht unwichtig, an den alttestamentlichen Befund zu erinnern. Auch dort ist die Diakrise ein Problem der richtigen Propheten. Die Pseudopropheten beschuldigen ihre Widersacher nicht der Falschheit, sondern sie sind wie die Heiden unbekümmert um falsch und richtig, legitim und illegitim<sup>24</sup>). Doch gibt es einen Prediger, der den Vorwurf hinnehmen muß, er handle aus teuflischer Vollmacht. Dieser Prediger ist Jesus selbst<sup>25</sup>). Es ist kein Zufall, daß diese einzigartige falsche Diakrise in einem Zusammenhang mit einer Aussage über die unverzeihliche Sünde gegen den Heiligen Geist steht<sup>26</sup>). An der entscheidenden Stelle in der Mitte der Zeit begegnet uns die Vermessenheit einer falschen Geisterunterscheidung. Im Kampf um die Person Jesu wird auch dieses letzte Mittel eingesetzt. Ist aber an diesem zentralen Punkt die Entscheidung gefallen, so droht nicht mehr heillose Verwirrung, daß sich die rechte und die falsche Verkündigung gegenseitig dämonischen Ursprung vorwerfen. Lediglich für den Antichristen bleibt diese Möglichkeit offen. Genug Verwirrung entsteht dadurch, daß die Diakrise unterlassen wird.

Wenn wir nun auf die exegetischen Ergebnisse zurückblicken, so ist zu bedenken, daß die Exegese ihre Mission noch nicht restlos erfüllt hat, wenn sie den Inhalt biblischer Aussagen erläutert und auf Zusammenhänge hinweist. Die Aufgabe der Unterscheidung der Geister darf nicht als Eigenart paulinischen Denkens abgetan werden. Manches traurige Kapitel unserer Theologie und Geistesgeschichte wäre uns erspart geblieben, hätte man den treibenden Geist rechtzeitig erkannt und eine falsche Entwicklung mit ihren illegitimen Impulsen aufgehalten. Aber das Problem der Diakrise und der illegitimen Verkündigung wurde bisher in der

---

<sup>24</sup>) Vgl S 109.

<sup>25</sup>) Matth. 9, 34; 12, 24 par.; Joh. 7, 20; 8, 48. 52; 10, 20.

<sup>26</sup>) Matth. 12, 31 par.



Theologie in einem nicht zu verantwortenden Maße vernachlässigt. Der Fragenkreis reicht in die Gebiete aller theologischen Disziplinen. Bisher besitzen wir lediglich einige alttestamentliche Monographien über die falschen Propheten. In der Dogmatik gibt es umfangreiche Abhandlungen über den Antichristen, aber keine formulierte Lehre von der illegitimen Verkündigung. In der Homiletik ist das Problem der legitimen Predigt meines Wissens noch kaum ins Blickfeld gerückt. Um den exegetischen Befund für die Arbeit in den anderen Disziplinen deutlicher werden zu lassen, fassen wir die Ergebnisse nochmals kurz zusammen.

1. Die vorchristliche Prophetie und die christliche Predigt werden in allen ihren Phasen begleitet von einer ähnlichen Verkündigung, die in der Bibel in schärfster Weise als illegitim abgelehnt wird.

2. Da die illegitime Verkündigung der legitimen sehr ähnlich ist, droht dem alten wie dem neuen Gottesvolk dauernd die Gefahr einer Beeinflussung durch die falsche Predigt.

3. Jeder Prediger wird dann trotz seiner Frömmigkeit und seines Bekenntnisstandes zu einem falschen Propheten, wenn er im Heroldsruf an die Gemeinde verkündigt, was nicht durch seinen Auftrag ausgewiesen ist, sondern nur die eigene Meinung darstellt.

4. Die Tatsache, daß der Prediger von der Richtigkeit seiner Verkündigung, die nicht in einem Auftrag wurzelt, überzeugt ist, verwandelt seine falsche Predigt nicht in legitimes Kerygma.

5. Ein besonderer Mißbrauch liegt vor, wenn ein Amtsträger der Verkündigung in einer bestimmten konkreten Situation die Hörer zu einem Handeln bewegen will, und ihnen somit einen Teil der Verantwortung abnimmt, obwohl ihn der Predigtauftrag nicht dazu ermächtigt, da dieses Handeln nicht eindeutig im Worte Gottes als endgültige Norm für alle Menschen befohlen ist. Eine Nachahmung der alttestamentlichen Prophetie ist keine Parallele, sondern eine Karikatur.

6. Sowohl die Hörer als auch die Prediger haben die Pflicht des Wachens, damit die Predigt nicht in eine illegitime Verkündigung abgleitet. Wo dieses Wachen unterlassen wird, versäumt die Gemeinde eine ihr in Gottes Wort gebotene Pflicht.

7. Es ist ein wesentlicher Bestandteil des christlichen Glaubens, aus Scheu und Furcht vor einem Abfall die Verkündigung dauernd zu prüfen und zurückzuweisen, was der richtigen Predigt ähnlich ist, aber im Inhalt von ihr abweicht. In keiner anderen Religion der Welt gibt es eine ähnliche Pflicht des Prüfens. Bei Vernachlässigung dieser Pflicht droht ein Abgleiten in heidnische Religiosität.

## Register

### S t e l l e n

#### A. Bibelstellen

<p>2. Mose 7, 1 . . . . . 83 32, 2 . . . . . 83</p> <p>5. Mose 18, 21f . . . 89, 95 18, 22 . . . . . 89 24, 1 . . . . . 34</p> <p>2. Samuel 7, 1ff . . . . . 85</p> <p>1. Könige 13, 1—24 . . . 88 13, 18—22 . . 88 22, 19—23 . . 85 22, 24 . . . . . 85</p> <p>2. Könige 23, 16—18 . . 88</p> <p>1. Chronik 17, 1ff . . . . . 85</p> <p>2. Chronik 18, 18—22 . . 85 18, 23 . . . . . 85</p> <p>Jesaia 7, 1ff . . . . . 87 7, 7 . . . . . 87 25, 8 . . . . . 30</p>	<p>Jeremia 14, 14 . . . . . 84 14, 14f . . . . . 83 23, 21 . . . . . 84 27, 14f . . . . . 84 27, 14ff . . . . 83 28 . . . . . 84 28, 3 . . . . . 87 28, 6 . . . . . 84 28, 9 . . . . . 86 28, 10f . . . . . 86 28, 11 . . . 86, 87 28, 15 . . . . . 87 28, 16f . . . . . 87 29, 8f . . . . . 84 29, 21—23 . . 88</p> <p>Hesekiel 13, 9f . . . . . 83</p> <p>Hosea 13, 14 . . . . . 30</p> <p>Maleachi 2, 13—16 . . . 36</p> <p>Matthäus 3, 2 . . . . . 14 4, 6 . . . . . 96 4, 17 . . . . . 14, 66 4, 23 . . . . . 14, 66 5, 20 . . . . . 37</p>	<p>5, 22 . . . . . 37 5, 28 . . . . . 37 5, 29f . . . . . 35 5, 32 . . . . . 37 5, 34 . . . . . 37 5, 39 . . . . . 37 5, 44 . . . . . 37 6, 10 . . . . . 14 6, 26 . . . . . 41 6, 28—30 . . . 41 7, 15f . . . . . 95 7, 21ff . . . . . 49 8, 4 . . . . . 15 9, 2 . . . . . 13, 42 9, 6 . . . . . 13 9, 22 . . . . . 13 9, 30 . . . . . 15 9, 34 . . . . . 99 10, 1 . . . . . 13 10, 7 . . . . . 12, 14 10, 7f . . . . . 13 10, 27 . . . . . 11 10, 28 . . . . . 45 10, 30 . . . . . 39 11, 4ff . . . . . 14 11, 4—6 . . . . 19 11, 25f . . . . . 25 11, 28 . . . . . 38, 40 12, 16 . . . . . 15 12, 24 . . . . . 99 12, 31 . . . . . 99</p>
---	--	---

13, 13f . . . . .	51
14, 19 . . . . .	29
16, 20 . . . . .	15
17, 9 . . . . .	15
18, 8f . . . . .	35
21, 12f . . . . .	37
22, 23—33 . . . . .	76
23, 16ff . . . . .	51
24, 14 . . . . .	13, 14
26, 13 . . . . .	14
28, 19f . . . . .	13

**Markus**

1, 4 . . . . .	14
1, 14 . . . . .	14
1, 25 . . . . .	15
1, 34 . . . . .	15
3, 11 . . . . .	15
5, 43 . . . . .	15
6, 12 . . . . .	14
7, 36 . . . . .	15
9, 43 . . . . .	35
9, 47 . . . . .	35
10, 52 . . . . .	13
13, 10 . . . . .	14
14, 9 . . . . .	14
16, 15 . . . . .	12, 14

**Lukas**

3, 3 . . . . .	14
4, 18f . . . . .	14
7, 48 . . . . .	13
7, 50 . . . . .	13
8, 1 . . . . .	14
9, 2 . . . . .	12, 14
9, 10 . . . . .	12
10, 9 . . . . .	14
10, 11 . . . . .	14
10, 21 . . . . .	25

11, 20 . . . . .	39
12, 3 . . . . .	11
16, 19—31 . . . . .	45
17, 12—19 . . . . .	25
17, 19 . . . . .	13
19, 9 . . . . .	42
23, 43 . . . . .	13, 46
24, 47 . . . . .	14

**Johannes**

1, 14 . . . . .	20
1, 29 . . . . .	48
2, 14—17 . . . . .	37
3 . . . . .	22
4, 21 . . . . .	69
4, 22 . . . . .	69
4, 23 . . . . .	69
5, 8 . . . . .	13
6, 15 . . . . .	15
7, 20 . . . . .	99
8, 32 . . . . .	33
8, 32—36 . . . . .	48
8, 34 . . . . .	33
8, 36 . . . . .	33
8, 48 . . . . .	99
8, 52 . . . . .	99
9, 3ff . . . . .	51
9, 39ff . . . . .	51
10, 20 . . . . .	99
12, 40 . . . . .	51
15, 8 . . . . .	29
15, 27 . . . . .	20
17, 20 . . . . .	22
20, 23 . . . . .	13

**Apostelgeschichte**

3, 6 . . . . .	13, 42
4, 20 . . . . .	24
4, 20 . . . . .	20
5, 32 . . . . .	20
7, 2—50 . . . . .	23

7, 13 . . . . .	17
8, 5 . . . . .	14
9, 20 . . . . .	14
9, 34 . . . . .	42
10, 34—43 . . . . .	66
10, 42 . . . . .	12
11, 28 . . . . .	90
13, 2 . . . . .	90
13, 16—23 . . . . .	23
14, 10 . . . . .	42
14, 11ff . . . . .	61
14, 15—17 . . . . .	66
15, 32 . . . . .	90
16, 31 . . . . .	13, 42
17, 11 . . . . .	97
17, 22f . . . . .	67
17, 24f . . . . .	69
17, 26—28 . . . . .	70
17, 28 . . . . .	72
17, 29 . . . . .	72
17, 30f . . . . .	74
17, 34 . . . . .	80
18, 11 . . . . .	80
19, 13 . . . . .	14
20, 25 . . . . .	14
21, 10f . . . . .	20
23, 6 . . . . .	79
26, 27 . . . . .	13
28, 26f . . . . .	51
28, 31 . . . . .	14

**Römer**

1, 8 . . . . .	29
1, 17 . . . . .	56
1, 18 . . . . .	56
1, 18 ff . . . . .	56, 62
1, 19 . . . . .	57
1, 20 . . . . .	57, 61
1, 21 . . . . .	58

1, 25 . . . . .	27, 28
2, 14f . . . . .	60
2, 14ff . . . . .	72
2, 23f . . . . .	29
3, 9 . . . . .	37
3, 19 . . . . .	37
3, 23 . . . . .	37
3, 27 . . . . .	24
3, 28 . . . . .	43
4, 1—22 . . . . .	23
4, 23f . . . . .	24
5, 10 . . . . .	48
5, 12 . . . . .	23
5, 18 . . . . .	48
8, 21 . . . . .	33
8, 38f . . . . .	42
9, 5 . . . . .	27, 28
10, 8 . . . . .	14
10, 9 . . . . .	15
10, 17 . . . . .	22, 39
11, 7ff . . . . .	51
11, 25 . . . . .	51
11, 33ff . . . . .	26
11, 36 . . . . .	26, 28
12, 2 . . . . .	60
14, 23 . . . . .	49
15, 4 . . . . .	24
15, 25—28 . . . . .	29
16, 17 . . . . .	95
16, 27 . . . . .	28
1. Korinther	
1, 4—7 . . . . .	29
1, 10—13 . . . . .	97
1, 23 . . . . .	14
1, 29 . . . . .	24
2, 14 . . . . .	58
5, 5 . . . . .	37
7, 23 . . . . .	48

8, 1 . . . . .	49, 60
8, 2f . . . . .	60
9, 1 . . . . .	20
9, 19ff . . . . .	79
10, 11 . . . . .	24
10, 31 . . . . .	29
12, 2 . . . . .	48
12, 3 . . . . .	95
12, 10 . . . . .	96
12, 31 . . . . .	97
14, 1 . . . . .	97
14, 1ff . . . . .	95
14, 2 . . . . .	20
14, 6f . . . . .	20
14, 16 . . . . .	32
14, 16f . . . . .	20
14, 19 . . . . .	20
14, 21ff . . . . .	90
14, 29 . . . . .	97
14, 37 . . . . .	96, 97
14, 39 . . . . .	97
15 . . . . .	29
15, 1 . . . . .	16
15, 3—7 . . . . .	20
15, 12 . . . . .	14
15, 14 . . . . .	44
15, 19 . . . . .	44
15, 30—32 . . . . .	44
15, 54 . . . . .	29
15, 56 . . . . .	30
15, 57 . . . . .	28, 31
15, 58 . . . . .	31
16, 1—3 . . . . .	29
2. Korinther	
1, 3f . . . . .	29
1, 19 . . . . .	14
1, 20 . . . . .	32

3, 17 . . . . .	33, 48
4, 4 . . . . .	50
4, 5 . . . . .	14
5, 19 . . . . .	48
8, 1—9, 15 . . . . .	29
10, 10 . . . . .	79
11, 3f . . . . .	93
11, 13f . . . . .	93
11, 31 . . . . .	26, 27
Galater	
1, 5 . . . . .	28
1, 8 . . . . .	21
1, 8f . . . . .	21, 91, 95, 97
1, 11 . . . . .	16, 21
2, 2 . . . . .	14, 21
3, 2 . . . . .	22, 39
3, 6—9 . . . . .	23
4, 9 . . . . .	58
4, 22—31 . . . . .	23
4, 24 . . . . .	23
5, 1 . . . . .	31, 48
5, 24 . . . . .	35
Epheser	
1, 3ff . . . . .	29
2, 9 . . . . .	24
3, 21 . . . . .	28
4, 18 . . . . .	51
5, 19f . . . . .	25
Philipper	
1, 3f . . . . .	29
1, 4—6 . . . . .	29
1, 11 . . . . .	29
1, 22 . . . . .	17
4, 6 . . . . .	25
4, 20 . . . . .	28

Kolossier	
1, 3—6 . . . . .	29
1, 23 . . . . .	14
3, 5 . . . . .	35
1. Thessalonicher	
1, 2f . . . . .	29
2, 9 . . . . .	14
5, 18 . . . . .	25
2. Thessalonicher	
1, 3 . . . . .	29
1, 3ff . . . . .	29
2, 6f . . . . .	56
1. Timotheus	
1, 3 . . . . .	95
1, 15ff . . . . .	25ff
1, 17 . . . . .	25, 28
6, 3—5 . . . . .	95
6, 16 . . . . .	28
Susanna	
54ff . . . . .	77
b. Ketubot	
63a . . . . .	36

2. Timotheus	
1, 3 . . . . .	29
2, 2 . . . . .	20
3, 14 . . . . .	20
4, 2 . . . . .	15
4, 18 . . . . .	28
Philemon	
4ff . . . . .	29
1. Petrus	
1, 3 . . . . .	29
4, 11 . . . . .	26, 28
2. Petrus	
1, 9 . . . . .	51
3, 18 . . . . .	28
1. Johannes	
1, 1 . . . . .	20
4, 1—3 . . . . .	95
B. Andere Stellen	
b. Nedarim	
50a . . . . .	36
b. Gittin	
90a . . . . .	35, 36

2. Johannes	
10f . . . . .	95
Hebräer	
3, 1—6 . . . . .	23
4, 14—5, 19 . . . . .	23
6, 20—9, 28 . . . . .	23
Jakobus	
2, 19 . . . . .	49
Judas	
25 . . . . .	28
Offenbarung	
3, 17 . . . . .	51
5, 13 . . . . .	28
7, 12 . . . . .	28
b. Sanhedrin	
40a . . . . .	78
41af . . . . .	78

## Autoren

Albertz, M. . . . .	7	Beyschlag, K. . . . .	32
Althaus, P. . . . .	54, 56	Billerbeck s. Strack	
Asmussen, H. . . . .	31	Boman, Th. . . . .	65
Asting, R. . . . .	9, 18	Bornhäuser, K. . . . .	31
Bairactaris, A. . . . .	54	Bornkamm, G. . . . .	54, 73
Barth, K. . . . .	54, 55	Brock, E. . . . .	16
Barth, P. . . . .	54	Brunner, E. . . . .	54, 55, 59, 73, 74
Bauer, W. . . . .	7, 57, 65	Brunner, P. . . . .	7, 25, 32, 42, 54
Bauernfeind, O. . . . .	54	Bultmann, R. . . . .	18, 31, 47, 54
Baumgärtel, F. . . . .	18	Büchsel, F. . . . .	18, 31
Behm, J. . . . .	25, 47	Champion, LG. . . . .	25
		Corssen, P. . . . .	65, 81

Cullmann, O. . . . .	7, 23, 25	Lerle, E. . . . .	47, 69, 81
Daube . . . . .	77	Lietzmann, H. . . . .	30
Debrunner, A. . . . .	16	Lichtenhan, . . . . .	65
Deißmann, A. . . . .	65	Lindeskog, G. . . . .	65
Delling, G. . . . .	7	Lipsius, H. . . . .	67
Dibelius, M. . . . .	32, 65, 70, 71, 72	Lohmeyer, E. . . . .	66
Dodd, CH. . . . .	7, 13, 38, 65	Lohse, E. . . . .	38
Elert, W. . . . .	62	Luther, M. . . . .	7, 62
Eltester, W. . . . .	65	Meinertz, M. . . . .	31
Fascher, E. . . . .	65, 81, 90	Michel, O. . . . .	18, 56
Fiebig, P. . . . .	31	Molland, E. . . . .	18
Flückiger, F. . . . .	55	Müller, A. . . . .	16
Friedrich, G. . . . .	7, 10, 11, 12, 18, 19, 22	Nauck, W. . . . .	65, 78
Frör, K. . . . .	25	Nielen, JM. . . . .	7
Gärtner, B. . . . .	65, 73	Norden, E. . . . .	65, 70, 75
Gerhardt, P. . . . .	40, 41	Nygren, A. . . . .	60
Goppelt, L. . . . .	23, 81	Oepke, A. . . . .	7, 23
Greeven, H. . . . .	70	vdPfordten, H. . . . .	16
Grundmann, W. . . . .	25	Pohlenz, M. . . . .	65, 71
Gunkel, H. . . . .	95	Preisker, H. . . . .	25
Haenchen, E. . . . .	65	Quell, G. . . . .	81, 83, 88
Harms, K. . . . .	81	vRad, G. . . . .	23, 25, 81
Hartmann, R. . . . .	83	Rahlf's, A. . . . .	30
Heinzelmann, G. . . . .	31	Reim, E. . . . .	47
Hermann, R. . . . .	55	Reisner, E. . . . .	54
Hessen, J. . . . .	55, 59	Rengstorf, KH. . . . .	7, 18, 20, 47, 82
Holl, K. . . . .	81	Runestan, A. . . . .	31
Hommel, H. . . . .	65	Sachsse, R. . . . .	81
Huysen, PhJ. . . . .	38, 47	Schlier, H. . . . .	7, 25, 54
Jeremias, J. . . . .	20, 38, 39, 41	Schlink, E. . . . .	47, 54, 55, 61
Joest, W. . . . .	33	Schmid, W. . . . .	65, 71
Kittel, G. . . . .	18, 25, 31	Schmiedel, PW. . . . .	95
Kooy, J. . . . .	47	Schmitz, O. . . . .	18, 38
Kuhlmann, G. . . . .	54, 65	Schniewind, J. . . . .	18
Kuhn, KG. . . . .	25	Schreiner, H. . . . .	7
Lackmann, M. . . . .	55, 65	Schrenk, G. . . . .	65
Laetsch, Th. . . . .	81	Schulte, H. . . . .	55
Leipoldt, J. . . . .	7	Schulz, R. . . . .	31
		Schürer, E. . . . .	30

Schwarz, A. . . . .	77	Thielicke, H. . . . .	65
Schweitzer, W. . . . .	31	Thurneysen, E. . . . .	31
Schweizer, E. . . . .	65	Valeton, JJP. . . . .	81
Seeberg, R. . . . .	31	Vögtle, A. . . . .	31, 47
Soiron, Th. . . . .	31	Vriezen, ThC. . . . .	81
Staerk, W. . . . .	81	Wandruszka, M. . . . .	16
Stählin, G. . . . .	38	Weidner, A. . . . .	16
Stange, C. . . . .	31, 54	Weizsäcker, C. . . . .	95
Stauffer, E. . . . .	21, 22, 31	Westermann, C. . . . .	25
Stephan, H. . . . .	54	Windisch, H. . . . .	31
Störmann . . . . .	27	Wingren, G. . . . .	7, 28, 66
Strack-Billerbeck . . . . .	29, 36	Wolf, E. . . . .	54, 62
Strathmann, H. . . . .	18, 20	Wrede, W. . . . .	15
Süß, Th. . . . .	32	Würthwein, E. . . . .	47

### Sachen

Absolution . . . . .	42 f, 74	Eulogie . . . . .	27
Angriff . . . . .	33 ff, 37 f, 48 f, 73	Evangelium 14 f, 19 ff, 38, 61, 74, 80, 81, 92 ff, 98 f	
Antichrist . . . . .	56, 99 f	Geistesgabe . . . . .	88, 96 f
Antinomien . . . . .	76 f	Glossolalie . . . . .	30
Äon . . . . .	53	Götzen . . . . .	59, 61, 69 ff, 72 f
Apostel . . . . .	20 f, 92 ff, 96 f	Heilung . . . . .	15 f
Auferstehung Jesu 14, 44, 52 ff, 66		Hermeneutik . . . . .	76 f
Auferweckung . . . . .	15, 52 f	Herold 12, 13, 48, 52, 74, 90 ff, 98	
Auftrag 12 f, 48, 87, 91, 100		Interpretation . . . . .	40, 41
Begnadigung . . . . .	38, 46	Irrtum . . . . .	16
Begnadung . . . . .	13	Liturgie . . . . .	9, 32
Berakha . . . . .	26	Lobpreis . . . . .	26 ff, 32
Blindheit . . . . .	51 ff, 57	Logik . . . . .	10, 73, 76
Buße . . . . .	14, 65	Lüge . . . . .	50, 89
Dämonie 15, 19, 50 f, 82, 92, 96		Messias . . . . .	15, 90 f
Dank . . . . .	25 ff, 29 f, 31, 58	Missionspredigt 66 ff, 78, 79, 80	
Diakrise . . . . .	94 f, 96 ff, 98 ff	Mirakel . . . . .	15
Doxologie . . . . .	26, 29	Not . . . . .	40, 46
Ehescheidung . . . . .	36	Proklamation . . . . .	13 f, 23
Erkennen Gottes . . . . .	54 ff, 58 ff	Polytheismus . . . . .	68
Eschatologie . . . . .	19, 44, 56	Prophetie 83 ff, 94 f, 97, 100	
Ethos . . . . .	29, 33 f		



Psychologie . . . . .	59	Synergismus . . . . .	24
Rechtfertigung . . . . .	22, 43, 47, 58	Taufe . . . . .	14
Reich Gottes . . . . .	13 f, 39	Tod . . . . .	30
Schöpfung . . . . .	57, 69, 71	Tradition . . . . .	20
Selbstgerechtigkeit . . . . .	37	Trost . . . . .	33, 38ff
Siegesbotschaft . . . . .	19 f, 30, 50	Typologie . . . . .	23
Siegeslauf . . . . .	7 f, 80	Ungehorsam . . . . .	48 f, 53
Siegesproklamation . . . . .	20, 22, 52	Unglaubwürdigkeit . . . . .	22
Skeptiker . . . . .	75	Verbot der Verkündigung . . . . .	15
Sola fide, sola gratia . . . . .	24	Verklavung . . . . .	49, 50 f
Sportsieg . . . . .	21	Verstockung . . . . .	51, 53
Stoa . . . . .	71	Vollmacht . . . . .	13, 47ff
Substantiv . . . . .	9	Vorverständnis . . . . .	55
Sündenvergebung . . . . .	26, 43	Wendepunkt . . . . .	22

### *Abkürzungen*

EvTh	=	Evangelische Theologie
HB	=	Handbuch zum Neuen Testament, herausgegeben von HLietzmann
HC	=	Hand-Commentar zum Neuen Testament
ThBl	=	Theologische Blätter
ThLZ	=	Theologische Literaturzeitung
ThW	=	Theologisches Wörterbuch herausgegeben von GKittel
ThZ	=	Theologische Zeitschrift
ZNW	=	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZSTh	=	Zeitschrift für systematische Theologie
ZThK	=	Zeitschrift für Theologie und Kirche