

## Christiane Tietz

### Kommunikation des Evangeliums – in systematisch-theologischer Perspektive

»Wir sprechen von *Kommunikation des Evangeliums* und nicht von ›Verkündigung‹ oder gar ›Predigt‹, weil der Begriff das prinzipiell Dialogische des gemeinten Vorgangs akzentuiert und außerdem alle Funktionen der Gemeinde, in denen es um die Interpretation des biblischen Zeugnisses geht – von der Predigt bis zur Seelsorge und zum Konfirmandenunterricht – als Phasen und Aspekte ein- und desselben Prozesses sichtbar macht.«<sup>1</sup> Gefragt nach der Angemessenheit des aktuellen »Leitbegriff[s] der Praktischen Theologie«<sup>2</sup> aus *systematisch-theologischer* Perspektive, wird in diesem Beitrag zunächst der *Kommunikationsbegriff* betrachtet, wobei das Charakteristikum des *Dialogs* und das, wovon der Begriff sich abgrenzen möchte, besondere Aufmerksamkeit erfahren werden. Anschließend wird der Genitiv »des Evangeliums« in Augenschein genommen, ist doch er es, von dem her die Angemessenheit der Formel überprüft werden muss. Käme nicht *das Evangelium* zur Geltung, dann wäre »Kommunikation des Evangeliums« gescheitert. Für diese Überprüfung wird genauer gefragt werden, wie der Genitiv zu verstehen ist, was mit »Evangelium« in der Formel gemeint ist und wie das Evangelium mithilfe des Gedankens der Kommunikation konturiert wird. Das Ergebnis soll mit einigen reformatorischen Grundentscheidungen ins Gespräch gebracht werden. Am Ende wird sich ergeben, dass die Formel aus systematisch-theologischer Sicht durchaus

geeignet ist, dass sie aber *wohl verstanden* werden muss.

#### 1. Kommunikation

In Abgrenzung zur sog. Wort-Gottes-Theologie, die ins Zentrum von Theologie und Kirche die Predigt als »Verkündigung des Wortes Gottes« gestellt hat,<sup>3</sup> bezieht der Begriff der Kommunikation – insofern man nicht nur mit Worten, sondern in vielerlei Modi kommuniziert<sup>4</sup> – »das gesamte christliche Leben in der Vielfalt seiner gemeinsamen und individuellen Vollzüge«<sup>5</sup> ein. *Alles, was Christen tun, kann Kommunikation*

- 1 Ernst Lange, Aus der »Bilanz 65«, in: Ernst Lange, Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. von Rüdiger Schloz, München 1981, 101.
- 2 Vgl. Michael Domszen / Bernd Schröder (Hg.), Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie, Leipzig 2014.
- 3 Bernhard Kirchmeier, Predigt als Glaubensempfehlung. Zum praktisch-theologischen Leitbegriff der Kommunikation des Evangeliums, in: Bernhard Kirchmeier (Hg.), Empfehlenswert und praktisch! Perspektiven junger Theologinnen und Theologen auf die Lebensdienlichkeit christlicher Religionskultur, Leipzig 2015, 108.
- 4 Vgl. Bernd Schröder / Michael Domszen, Vorwort, in: Michael Domszen / Bernd Schröder (Hg.) (wie Anm. 2), 9.
- 5 Ingolf U. Dalferth, Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung, Leipzig 2004, 94.

des Evangeliums sein.<sup>6</sup> Damit nimmt die Formel den Menschen ganzheitlicher in den Blick als der Ausdruck Verkündigung.

Besondere Weite gewinnt der Kommunikationsbegriff dadurch, dass Kommunikation inzwischen nicht mehr durch ein zweidimensionales Sender-Empfänger-Modell beschrieben,<sup>7</sup> sondern komplexer verstanden wird: »Kommunikation vollzieht sich ... durch Personen auf der Basis von Zeichen in bestimmten Situationen mit bestimmten Zielen«. <sup>8</sup> Der Mitteilende kann nicht allein bestimmen, was kommuniziert wird. Denn dies hängt auch am Verstehen des Anderen.<sup>9</sup> Im Konzept der Kommunikation kommt mithin der Andere als Grenze meines Unterfangens zur Geltung.<sup>10</sup> Hier wird nicht einfach von mir etwas dem Anderen gesendet, was dieser schlicht zu empfangen hätte.<sup>11</sup> Vielmehr wird im Gedanken der Kommunikation der Andere als gleichwertiges Gegenüber ernstgenommen.<sup>12</sup> Der Gedanke der Kommunikation respektiert die Freiheit und den Widerspruch des Anderen und würdigt ihn als Subjekt seines Lebens und Glaubens.<sup>13</sup>

Christian Grethlein hat herausgestellt, dass Kommunikation schon das Leben Jesu bestimmt hat, um Menschen die Nähe der Gottesherrschaft zu zeigen.<sup>14</sup> Nicht ganz deutlich geworden ist mir, ob Grethlein in Jesu eigenem Umgang mit den Menschen auch eine grundlegende Symmetrie meint wahrnehmen zu müssen. In jedem Fall kommt, so Grethlein, »nach Jesus« der Kommunikation des Evangeliums ... ein grundsätzlich symmetrisches Profil zu. Denn das Evangelium von der liebenden und wirksamen Gegenwart Gottes erschließt sich Menschen nur im gegenseitigen Austausch.<sup>15</sup> Der Kommunikationsbegriff plädiert also »für ein

dialogisches Grundverständnis der Selbstmitteilung des Christentums«. <sup>16</sup>

Der Begriff soll zugleich widerspiegeln, dass nicht mehr von »allgemein anerkannten Traditionen und normativen Beständen«<sup>17</sup> ausgegangen werden kann. Wo früher die Autorität von Kirche und Pfarrer galt sowie soziale Einbindungen selbstverständlich waren, ist heute alles im Fluss. Es gilt »Ergebnisoffenheit«, <sup>18</sup> und es gibt keine unhinterfragbaren Autoritäten, keine verlässlichen Sozialformen mehr.<sup>19</sup> Erst durch Kommunikation lassen sich, so die Grundüberzeugung, heute individuell und sozial »einigermaßen stabil[e]«<sup>20</sup> Zusammenhänge herstellen. Das Evangelium erschließe sich »nur im gegenseitigen Austausch«, »Wissende und Unwissende [könnten hier nicht] unterschieden werden«<sup>21</sup>.

6 Vgl. ebd.

7 Vgl. Christian Grethlein, *Praktische Theologie*, Berlin/Boston 2012, 141.

8 Ebd., 148.

9 Vgl. Ingolf U. Dalferth (wie Anm. 5), 90.

10 Vgl. ebd., 91.

11 Vgl. Wilfried Engemann, *Kommunikation des Evangeliums. Anmerkungen zum Stellenwert einer Formel im Diskurs der Praktischen Theologie*, in: Michael Domsgen / Bernd Schröder (Hg.) (wie Anm. 2), 15.

12 Vgl. Helmut Peukert, *Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie*, in: Edmund Arens (Hg.), *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf 1989, 52.

13 Vgl. Wilfried Engemann (wie Anm. 11), 17.

14 Vgl. Christian Grethlein (wie Anm. 7), 163ff.

15 Ebd., 167.

16 Bernd Schröder / Michael Domsgen (wie Anm. 4), 9.

17 Christian Grethlein (wie Anm. 7), 144.

18 Ebd., 145 (im Orig. hv.).

19 Vgl. ebd., 144f.

20 Manfred Faßler, *Was ist Kommunikation?*, München 2003, 27.

21 Christian Grethlein (wie Anm. 7), 167.

Nachdrücklich grenzt sich der Begriff von der Vorstellung ab, es gehe um die Tradierung von »Lehre«<sup>22</sup> und »eindimensionale[n] Doktrinen«.<sup>23</sup> Man wendet sich explizit gegen »allein theologische[], oftmals deduktive[] Argumentationsmuster[]«<sup>24</sup> und betont: »[L]ehrmäßige Fixierungen von »Evangelium« [behindern] dessen Kommunikation, wenn sie diese regulieren wollen. Sie haben vielmehr die Aufgabe, für den Kommunikationsprozess Gesichtspunkte zur Verfügung zu stellen.«<sup>25</sup>

Diese Entgegensetzungen können aus der Perspektive der systematischen Theologie nicht unwidersprochen bleiben. Denn hier scheint sich ein Missverständnis von Lehre und dogmatischer Argumentationsarbeit eingeschlichen zu haben. Sicherlich ist Kritik an der Vorstellung angemessen, das Evangelium lasse sich in ein paar Sätzen umschreiben, die wie ein fester Bestand weitergereicht werden könnten und nur akzeptiert werden müssten. Aber zumindest im evangelischen Bereich hat doch so gut wie nie die Ansicht geherrscht, es gehe einfach darum, eine fest umrissene Lehre zu *übernehmen*. Die Formulierung von dogmatischen Sätzen diene der besseren gedanklichen Klarheit, wurde aber doch immer unter dem Vorbehalt vorgenommen, dass sie sich nicht als Irrtum erweist. Dogmatik sah ihre Bedeutung darin, durch die überzeugende Kraft des besseren Arguments Menschen davon zu überzeugen, dass der christliche Glaube nicht widervernünftig ist und eine durchaus nachvollziehbare, in sich systematische Sicht auf die Wirklichkeit darstellt. Gerade in der Argumentation nimmt man den Anderen als verstehenden Menschen, der selbst Einsicht ge-

winnen, aber auch Widersprüche und Ungereimtheiten aufzeigen kann, ernst.

Woher die fundamentale Kritik an regulierenden Sätzen? Ist es wirklich so, dass ein Satz wie: »Darin wird offenbar die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche kommt aus Glauben in Glauben« (Röm 1,17) die Kommunikation des Evangeliums verhindert, wenn er regulative Funktion hat? Für Luther auf jeden Fall stellte er mehr als nur Gesichtspunkte der Kommunikation zur Verfügung; er half, das Evangelium zu identifizieren.

Damit ist schon angeklungen: Alles, was Christen tun, *kann* Kommunikation des Evangeliums sein. Aber nicht alles, was Christen tun, *ist* Kommunikation des Evangeliums. Der Genitiv ist nun genauer zu betrachten.

## 2. Der Genitiv

Für alle, die die Formel »Kommunikation des Evangeliums« verwenden, ist klar, dass damit nicht ein *Genitivobjekt* beschrieben ist, das einfach kommuniziert werden könne, so wie man beim »Weiterreichen des Zuckers« eine Porzellandose weitergeben kann.<sup>26</sup> Auch wird die Vorstellung von einem *partitiven Genitiv*<sup>27</sup> zurückgewiesen wie beim Lehren und Lernen der deutschen Geschichte im Geschichtsunterricht, bei dem man sukzessive immer mehr Details

22 Vgl. ebd., 145.

23 Vgl. ebd., 168.

24 Bernd Schröder / Michael Domsgen (wie Anm. 4), 9.

25 Christian Grethlein (wie Anm. 7), 179.

26 Vgl. Wilfried Engemann (wie Anm. 11), 15; In-golf U. Dalferth (wie Anm. 5), 90.

27 Wilfried Engemann (wie Anm. 11), 16.

über die deutsche Vergangenheit ansammelt.

Wilfried Engemann versteht die Formel als »Modalbestimmung«. Damit sei »eine spezifisch evangelische Art und Weise des Umgangs mit Menschen« bezeichnet, die »die gemeinsame Charakteristik all jener Momente, Ereignisse und Prozesse in den Blick [rückt], in deren Ergebnis sich Menschen auf eine ganz bestimmte, evangelische Art und Weise auf ihr Leben »verstehen«, nämlich glauben«<sup>28</sup>. Engemann sieht den Genitiv also als *genitivus qualitatis*; »des Evangeliums« beschreibt eine bestimmte Beschaffenheit der Kommunikation, nämlich die, evangelisch zu sein.

Strittig ist in der Literatur, ob mit der Formel *keinerlei etwas*, das kommuniziert wird, beschrieben wird. Gräß versteht es offenbar so, wenn er formuliert, es gehe der mit der Formel arbeitenden Praktischen Theologie um »drei dem Evangelium entsprechende[] Interaktionssphären«<sup>29</sup>. Evangelium beschreibt die Art, in der sich diese Sphären gestalten. Das Evangelium fällt als in diesen Sphären eigens auszumachender Gegenstand aus, weshalb Gräß dann auch konsequenterweise fordert, auf »Evangelium« als Begriff Praktischer Theologie zu verzichten. Denn es handele sich um einen Begriff aus der kirchlichen Verkündigungssprache.<sup>30</sup> Durch die Verwendung des Evangeliumsbegriffs verliere die Theologie ihre interdisziplinäre Anschlussfähigkeit, *nur* »um dem Evangelium die Ehre zu geben«.<sup>31</sup> Hier deutet sich an, dass bei der Frage nach der Interpretation der Formel auch die Frage nach dem Verständnis der Theologie virulent wird. Hat sie als ihre *primäre* Bezugsgröße die universitäre Wissenschaft – oder die Kirche und die christliche Tradition?

Ernst Lange war ja noch wichtig, dass die Kommunikation des Evangeliums sich auf »die in der biblischen Tradition bezeugte Christusverheißung«<sup>32</sup> bezieht. Diese soll »in bestimmten Situationen menschlicher Schuld oder menschlicher Not, in Situationen der Anfechtung oder des Zweifels, der Auftrags-Ungewißheit oder der Hoffnungslosigkeit so nach[!] gesprochen werden ..., daß der Hörer versteht, wie sie ihn jetzt und hier angeht und seine Situation trifft, klärt und verändert.«<sup>33</sup>

Auch auf katholischer Seite scheint dies so gesehen zu werden. Hier geht man ebenfalls von einem *Inhalt* aus, der vermittelt wird, während *der Kommunikationsbegriff* eine besondere Art und Weise dieser Vermittlung beschreibt. Norbert Mette hält fest: »In diesem Theologumenon [»Kommunikation des Evangeliums«] sind sehr schön der Inhalt, um den es geht – die Selbstbekundung Gottes in seiner Liebe und Treue zu den Menschen –, und die Weise, in der dieser Inhalt angemessen zu vermitteln ist, nämlich unter grundsätzlicher Anerkennung der Adressaten in ihrer ihnen von Gott geschenkten Würde und Freiheit, miteinander verknüpft.«<sup>34</sup>

28 Ebd.

29 Wilhelm Gräß, *Kommunikation des Evangeliums. Religionstheologische Ansichten und Anfragen*, in: Michael Domszen / Bernd Schröder (Hg.) (wie Anm. 2), 64 (Hervorhebung von mir).

30 Ebd.

31 Ebd., 65f (Zitat 66).

32 Ernst Lange (wie Anm. 1), 101. Vgl. Wilfried Engemann (wie Anm. 11), 19f.

33 Ernst Lange (wie Anm. 1), 101.

34 Norbert Mette, *Kommunikation des Evangeliums – zur handlungstheoretischen Grundlegung der Praktischen Theologie*, in: *International Journal of Practical Theology* 2/09, 189.

Auch Grethlein bestimmt einen Inhalt: Evangelium meint den »grundlegenden Impuls des Christentums«, wie er in den biblischen Texten benannt ist.<sup>35</sup> Der zentrale Grundimpuls des Christentums ist Botschaft, »Wirken[] und Geschick[] Jesu«. <sup>36</sup> Grethlein hält fest, dass man an diesen Grundimpuls selbst nicht direkt herankommt, sondern dass er stets in »unterschiedliche[n] Situationen der Kommunikation des Evangeliums«, sc. in den Evangelien, begegnet.<sup>37</sup> Aber es ist hier doch gedacht, dass ein solches Evangelium ausgemacht werden kann, nämlich wenn »kommunikative[] Vollzüge[] verbaler und nonverbaler Art« *dadurch*, dass sie auf Jesu Wirken und Geschick zurückbezogen werden, sich als Evangelium erschließen.<sup>38</sup>

In vielen anderen evangelischen Umschreibungen der Formel hingegen besteht die Gefahr, dass sie sich von der Vorstellung verabschieden, es gebe *etwas*, was derart ausgemacht, nachgesprochen und vermittelt werden könnte. Manche betonen, es gehe um »die rezeptionsästhetisch untermauerte Vorstellung, dass der Vorgang des Kommunizierens konstitutiv in Wechselwirkung steht mit dem Gehalt des Evangeliums, oder schärfer: dass sich das Evangelium (für diejenigen, die an der Kommunikation teilhaben) erst im Vollzug von Kommunikation konstituiert.«<sup>39</sup>

Diese Umschreibung ist genau zu analysieren. Sie erinnert an Luthers Anspruch, der Glaube sei *creatrix divinitatis*, Schöpfer der Gottheit. Aber Luther fügt hinzu: »non in persona, sed in nobis [nicht in Person, sondern in uns]«<sup>40</sup>. Er meint damit, dass nur durch den Glauben Gott für einen Menschen *sein* Gott und also in der rechten Weise Gott wird.

Aber er betont, dass damit nicht Gott als Person, nicht Gott selbst konstituiert wird.

Ein analoges Verständnis legt sich auch für die zitierte Umschreibung nahe: Das Evangelium konstituiert sich »für diejenigen, die an der Kommunikation teilhaben«, »erst im Vollzug von Kommunikation«<sup>41</sup>. Erst dadurch, dass die Kommunizierenden etwas in diesem Gespräch *als* Evangelium *für sich* ausmachen, wird es *ihnen* zum Evangelium. Dass das Evangelium sich aber – *sit venia verbo* – »in Person«, also als solches, nicht erst durch die Kommunikation konstituiert, ist m.E. für das rechte Verständnis der Formel entscheidend. Die Formel kann nicht nur die Einigung von Menschen, was für sie Evangelium sein könnte, beschreiben. Zwar kann man sich in der Situation von Schuld und Not, von Anfechtung und Zweifel oder Hoffnungslosigkeit darauf einigen, dass Vergebung, Hoffnung, Erlösung und Trost Evangelium *wäre*. Aber dass ein solches Evangelium auch tatsächlich *gilt* und dass es also *Grund* gibt, auf ein solches Evangelium zu hoffen und an es zu glauben, solches lässt sich nicht durch einen »kommunikative[n] Aushandlungsprozess[]«<sup>42</sup> feststellen. Hier wäre in der Kommunikation vielmehr stets auf eine

35 Vgl. Christian Grethlein (wie Anm. 7), 158.

36 Ebd., 324.

37 Ebd., 181.

38 Ebd., 169 (im Orig. hervorgehoben).

39 Bernd Schröder / Michael Domszen (wie Anm. 4), 9 (»Vorstellung, dass [...] Evangeliums,« im Orig. hervorgehoben).

40 Martin Luther, In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius 1531, WA 40/I, 360, 6.

41 Bernd Schröder / Michael Domszen (wie Anm. 4), 9 (Hervorgehoben von mir).

42 Christian Grethlein (wie Anm. 7), 145.

sich *nicht* in der zwischenmenschlichen Kommunikation erschöpfende Wirklichkeit zu verweisen.

Schließlich ist strittig, ob in der Formel auch ein *genitivus subjectivus* eingeschlossen ist.<sup>43</sup> Ingolf Dalferth hat dies nachdrücklich herausgestrichen, und zwar gerade, um das *Kriterium* dafür, wann von Kommunikation des Evangeliums geredet werden kann, zu bestimmen: »[V]on einer *Kommunikation des Evangeliums* [kann] nur da die Rede sein ..., wo es in den reziproken Kommunikationen zwischen Menschen um das geht, was *sich selbst* so kommuniziert, dass es *Evangelium* ... genannt und *als Evangelium* weitergesagt zu werden verdient: *Evangelium* ist nur, was *sich* in, mit und unter menschlicher Kommunikation *selbst* als Evangelium kommuniziert.«<sup>44</sup> Nur wenn es zu einer solchen Selbstkommunikation des Evangeliums in der menschlichen Kommunikation kommt, entsteht Glauben, d.h. *erschließt* sich Menschen das Kommunizierte *als* Evangelium.

Dalferth macht so darauf aufmerksam: Bei der Kommunikation des Evangeliums geht es nicht nur um eine Kommunikation zwischen Menschen. Die Kommunikation des Evangeliums zwischen Menschen ist vielmehr Zeugnis von der »Kommunikation des Evangeliums zwischen *Gott* und Menschen«<sup>45</sup>. Gott kommuniziert sich selbst als Evangelium.<sup>46</sup> Gäbe es letztere nicht, hätte erstere nichts zu sagen.<sup>47</sup>

In der Formulierung Luthers und in der Einsicht Dalferths drücken sich Grundüberzeugungen reformatorischer Theologie aus. Das Evangelium ergibt sich nicht aus einer Reflexion von Menschen auf ihr Leben – auch nicht durch einen Dialog von Menschen über ihr

Leben. Es ist nichts, was Menschen sich selbst sagen können. Es kommt von *extra nos*. Denn es lebt von Gottes Handeln und Wirken, lebt davon, dass Gott sich im Evangelium dem Menschen als heilvolle Gegenwart zusagt. Diesem Gedanken soll im dritten Teil dieses Beitrags noch etwas genauer nachgegangen werden.

### 3. Die Kommunikation des Evangeliums und die Grenzen der Kommunikation

Wir haben das Evangelium immer nur durch menschliche Vermittlung, aber es ist mit keiner seiner Vermittlungsgestalten identisch. Dies bringt der Kommunikationsbegriff gut zum Ausdruck, insofern er festhält, dass keine Vermittlungsgestalt letztgültige Valenz hat oder unverrückbar ist. Kein Mensch hat das Evangelium zu seinem gedanklichen oder sprachlichen Besitz. Nur Jesus Christus war das Evangelium in Person.

Auch drückt der Kommunikationsbegriff gut aus, dass sich das Evangelium dem Betreffenden *als* Evangelium erschließen muss. Das schließt ein, dass es sich in einer je anderen Situation in einem je anderen Charakter erschließt; dem einen erschließt sich das Evangelium in seinem Trost-Charakter, dem An-

43 Dagegen Wilfried Engemann (wie Anm. 11), 16.

44 Ingolf U. Dalferth (wie Anm. 5), 99.

45 Ebd., 110 (Hervorhebung von mir; »Kommunikation des Evangeliums« im Orig. hervorgehoben).

46 Vgl. ebd., 101.

47 Vgl. ebd., 111.

deren in seinem Hoffnungs-Charakter.<sup>48</sup> Deswegen wäre die Reduktion auf eine feste Formel unangemessen.

Der Kommunikationsbegriff schärft weiter ein, dass sich das Evangelium dem *Anderen* als Evangelium erschließen muss. Nur wenn er selbst das Evangelium als solches *versteht*, wenn es sich *ihm* erschließt, ist die Kommunikation geglückt. Durch den Kommunikationsbegriff kommt der Andere umfassend in den Blick.

Schön ist auch, dass der Kommunikationsbegriff daran erinnert, dass es bei *allen* Beteiligten an diesem Kommunikationsprozess um Kommunikation des *Evangeliums* geht, also auch bei denen, die meinen, hier kommunizieren zu sollen. Auch sie werden im Kommunikationsprozess als Adressaten des Evangeliums thematisch.<sup>49</sup> Sie sind mit dem Evangelium nicht fertig, sondern auch für sie soll es sich in der Kommunikation neu als Evangelium konstituieren.

Insgesamt nimmt der Kommunikationsbegriff *den Menschen* in den Blick und entspricht damit der Wertschätzung des Menschen durch das Evangelium. Dennoch sollten genuin theologische Perspektiven nicht aufgegeben werden. Darum soll nun das *extra nos*, das in der Rede von der Selbstkommunikation des Evangeliums zum Ausdruck kommt, genauer gefasst werden. Diese könnte ja verstanden werden als »Chiffre für die Dimension des *extra nos im Rahmen der Selbstdeutung von Glaubenden*«. <sup>50</sup> Kirchmeier versteht das so und erläutert, die Formel bringe »den Gedanken eines *extra nos* [zum Ausdruck], der ... die Kommunikation des Evangeliums durch glaubende Personen prägt; schließlich *deuten* sich Glaubende als *von Gott immer schon gedeutet* und bringen genau das auch ... zur Sprache«<sup>51</sup>.

Nun ist aber der *Gedanke* des *extra nos* und ein sich selbst Deuten als von Gott schon gedeutet zu *unterscheiden* von einem *extra nos* und von einem Gedeutetwerden durch Gott. Auch wenn wir das *extra nos* und das Gedeutetwerden von Gott nur im Gedanken und nur im Deuten haben, macht es doch einen Unterschied, ob dieses Denken und Deuten sich selbst noch einmal unterscheidet von seinem Grund: von Gott als den Menschen außerhalb seiner selbst begründend. Tritt das Denken und Deuten mit dem Anspruch auf, nur von sich zu reden, oder mit dem Anspruch, Zeugnis von Gott zu sein?

*Extra nos*, das ist mehr als *extra me*. Das Evangelium ist nicht nur mehr, als ich mir selbst sagen kann, sondern – wie bereits gesagt – auch mehr, als Menschen sich gegenseitig sagen können. Das hängt daran, dass in ihm die Rede ist *von Gott*, von Gott als dem, der tut, was Menschen sich nicht selbst tun können. Nur er ist Schöpfer, Erlöser und Vollender. Diese externe Struktur wird in der christlichen Tradition zurückgeführt auf die Begegnung mit Jesus Christus, in dem Gott den Menschen nahegekommen ist. Deshalb gewinnt diese externe Struktur ihre Gestalt nur im Bezug auf die biblischen Texte, die von diesem Jesus Christus und seinem Gott Zeugnis geben. Die biblischen Texte sind deshalb nicht nur als Beispiele für die Kommunikation des Evangeliums anzusetzen, sondern auch als deren Grundlage, wie nun noch genauer zu erörtern ist.

48 Vgl. ebd., 100.

49 Vgl. ebd., 105.

50 Bernhard Kirchmeier (wie Anm. 3), 111.

51 Ebd.

Der Bezug auf die biblischen Texte kann dabei, den Kommunikationsbegriff aufnehmend, rezeptionsästhetisch aufgefasst werden. Ulrich Körtner hat zur Aufnahme der Rezeptionsästhetik in der Theologie weitreichende Überlegungen vorgelegt, an die hier zu erinnern ist. Körtner führt aus: »[F]s kann von einem feststehenden Literalsinn eines Textes gar nicht mehr im herkömmlichen Sinne die Rede sein. Gewinnt der Leser eine textproduktive Funktion im Akt des Lesens, dann konstituiert sich allererst durch ihn ein möglicher Literalsinn des Textes.«<sup>52</sup> Jeder Leser kann eine andere Bedeutung in dem Text entdecken. Wichtig ist Körtner aber für die *theologische* Aufnahme dieser Überlegungen, dass mit der Pluralität nicht Beliebigkeit einhergeht. Körtner orientiert das Lesen deshalb durch einen gemeinsamen Bezugspunkt der Autoren und der Leser: der Name Jesu Christi ist der »Richtungspfeil« (Ricoeur); er muss »als dieser die Einheit des Kanons stiftende Bezugspunkt benannt werden, insofern er dem Wort ›Gott‹ allererst eine eindeutige Richtung gibt«.<sup>53</sup>

Selbst wenn sich also nicht eine bestimmte dogmatische Formulierung als der Inhalt des Evangeliums ausmachen lässt, kann doch Gottes rechtfertigende Bezogenheit auf den Menschen in Jesus Christus als der Inhalt des Evangeliums und des Menschen Bezogenheit durch Christus auf Gott als die dem entsprechende Antwort umschrieben werden. Sie ist mit keiner Textaussage identisch, lässt sich aber nur in der Bezogenheit auf die biblischen Texte konturieren. Was Evangelium ist, kann man – wenn richtig ist, dass es sich durch den Rückbezug auf Person und Werk Jesu bestimmt – nur an den Texten ausfindig machen.

Daraus folgt, dass in die Formel »Kommunikation des Evangeliums« die Bezogenheit des Evangeliums auf die Vorgegebenheit der biblischen Texte integriert werden müsste. Luther sei noch einmal als Beispiel genommen. Luther hätte sich eine gewisse Zeit lang sicherlich schnell mit anderen darauf einigen können, dass die Gerechtigkeit Gottes *nicht* als Evangelium zu verstehen ist. Nur dies, dass er die biblischen Texte sozusagen in den Kommunikationsprozess miteinbezogen hat, ihnen mit einem grundsätzlich positiven Vorurteil entgegengetreten ist und sich ihrer Widerständigkeit ausgesetzt hat, ließ ihn den Rechtfertigungsgedanken als Grundelement des Evangeliums entwickeln.

Noch ein letzter Punkt: In vielen Überlegungen zur Kommunikation des Evangeliums wird betont, der Andere könne sich ablehnend oder zustimmend verhalten: »So wenig wir bewirken können, dass und wie unsere Mitteilungen verstanden werden, so wenig kann Gott bewirken, dass frei an seine gute Gegenwart geglaubt wird. Gottes Vergegenwärtigung bewirkt, dass Menschen unausweichlich *vor der Alternative* von Glaube oder Unglaube stehen«.<sup>54</sup> Eine solche Beschreibung suggeriert eine Wahlfreiheit zum Glauben, die zumindest den Refor-

52 Ulrich H.J. Körtner, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994, 95.

53 Ebd., 106.

54 Ingolf U. Dalferth (wie Anm. 5), 111 (Hervorhebung von mir). Vgl. Magnus Striet, *Kindertheologie? Eine Verunsicherung*, in: »Man kann Gott alles erzählen, auch kleine Geheimnisse«. *Kinder erfahren und gestalten Spiritualität*, Jahrbuch für Kindertheologie, Bd. 6, Stuttgart 2007, 14.



matoren fremd ist. Die Reformatoren waren ja davon überzeugt, dass der Mensch gegenüber Gott keinen freien Willen besitzt. Ob er das Evangelium ablehnt oder ihm zustimmt, liegt nicht in seiner eigenen Entscheidung. Es liegt, traditionell gesprochen, an der Erwählung Gottes. Dieser Gedanke der Unverfügbarkeit ist im Konzept der »Kommunikation des Evangeliums« in gewisser Weise reflektiert, insofern das Gelingen der Kommunikation nicht in den Händen der Kommunizierenden liegt. Der Glaubende hat sich selbst gegenüber dem Evangelium als passiv erfahren; das Evangelium hat sich bei ihm eingestellt. Dies wird darin abgebildet, dass das Einstimmen auch des Anderen nicht erzwungen werden kann. Aber ist dies ausreichend? Für die Reformatoren gibt es keine Autonomie, sondern, in Luthers Worten, ein »sanftes Angezischtwerden, ein liebkosendes Angesäuseltwerden« durch den Heiligen Geist,<sup>55</sup> angesichts dessen der Mensch nicht anders kann als glauben.

Liegt in dieser Vorstellung nicht eine Grenze des Dialogs? Akzeptiert das Evangelium den Menschen wirklich als *gleichberechtigten* Partner? Es zwingt nicht, sondern gewinnt ihn. Aber es stellt sich doch nicht zur Disposition. Kann man z.B. die biblische Verheißung »Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein« dialogisch aushandeln? Die systematisch-theologische Rückfrage lautete also: Kann in dem Konzept der Kommunikation des Evangeliums gedacht werden, dass es Momente des Zuspruchs gibt, bei denen ich still und dankbar schweige?

Noch einmal anders zurückgefragt: Was genau ist mit der »Ergebnisoffenheit der Kommunikation des Evangeliums«<sup>56</sup>

gemeint? Könnte sich als Kommunikation des Evangeliums das Ergebnis einstellen, dass ein Mensch durch seine Werke gerechtfertigt wird, weil das allen Beteiligten am meisten einleuchtet? Oder wäre das eine Grenze dieser Offenheit?

Diese Rückfragen laufen letztlich auf die Forderung hinaus, es müsse durch die Formel denkbar bleiben, dass sich im Leben von Menschen durch das Evangelium grundlegend Neues ereignet. Ist dies denkbar, dann ist auch möglich, dass nach wie vor von so etwas wie Zeugnis gesprochen werden kann, bei dem die einen von etwas erzählen, was sich anderen vielleicht in dieser Weise noch nicht erschlossen hat. Das muss nicht als »Wissen«, als verfügbarer Besitz verstanden werden und meint sicher auch kein »ganz oder gar nicht«. Aber wenn es in der Kommunikation des Evangeliums *nur* um eine »prinzipielle[] Wechselseitigkeit protestantischer Kommunikationskultur«<sup>57</sup> geht, die dadurch charakterisiert wird, »dass sich Menschen in der Wirklichkeit ihres Lebens als religiös wahrnehmen«<sup>58</sup>, dann lässt sich das Evangelium nicht mehr als etwas bestimmen, dass sich Menschen *nicht* immer schon irgendwie erschlossen hat.

Zwei Dinge sind gegen ein solches Verständnis des »immer schon« ins Feld

55 Vgl. Martin Luther, *De servo arbitrio* 1525, WA 18, 634, 37f: »blande assibilata«.

56 Christian Grethlein (wie Anm. 7), 182 (im Orig. hervorgehoben).

57 Birgit Weyel, *Mission oder Kommunikation? Zur prinzipiellen Wechselseitigkeit protestantischer Kommunikationskultur*, in: Wilhelm Gräß / Birgit Weyel (Hg.), *Praktische Theologie und protestantische Kultur*, Gütersloh 2002, 249.

58 Wilfried Engemann (wie Anm. 11), 20.

zu führen. Zum einen lässt sich damit kein starker Sündenbegriff denken. Sünde kann dann höchstens noch getrübtetes Gottesbewusstsein sein; religiös aber ist der Mensch immer. Dass es aber so etwas wie durch das Betroffenwerden von Gott gewirkte Wendepunkte im Leben eines Menschen gibt (und solche müssen nicht einmalig sein), in denen sich dem Menschen überraschend und unerwartet erschließt, dass er ohne Gott zu leben versuchte und nun mit Gott leben darf, das ist in diesem Konzept *prinzipieller Wechselseitigkeit* nicht denkbar.

Und zum anderen ist mit einem solchen Verständnis die von Huldrych Zwingli entfaltete Unterscheidung von wahrer und falscher Religion nicht mehr denkbar. Zwingli hält jede Religion für falsch, die nach menschlichen Vorstellungen zurechtgezimmert wird, und erinnert daran: »Was ... Gott ist, das wissen wir aus uns ebensowenig, wie ein Käfer weiß, was der Mensch ist.« Vielmehr »[glauben] die Frommen *darum* ..., daß es einen Gott gibt und daß die Welt sein Werk ist usw., weil sie es so von Gott gelehrt worden sind. Also ist es einzig Gottes Werk, sowohl daß du glaubst, daß ein Gott ist, also auch, daß

du diesem Gott vertraust.«<sup>59</sup> Religiös zu sein und sich auf den christlichen Gott zu beziehen ist mithin nicht von vornherein identisch.

Insofern mag es zwar richtig sein, dass mit der Formel, wenn es *nur* um die Kommunikation von religiösen Sachverhalten geht, »die Aufmerksamkeit der Praktischen Theologie ... auf Vollzüge gelenkt wird, die Menschen prinzipiell zugänglich sind, auf Handlungen, bei denen also nicht – um auf Karl Barths Verkündigungsdialektik anzuspielen – permanent gefragt werden muss, wie sie bewerkstelligen sollen, wozu sie sich als Menschen doch gar nicht eignen.«<sup>60</sup> Will man aber daran festhalten, dass es bei der Kommunikation des Evangeliums nicht nur um Religion, sondern auch *um Gott* geht, dann wird man der Barthschen Dialektik zumindest an diesem Punkt nicht entkommen können.

<sup>59</sup> Huldrych Zwingli, Kommentar über die wahre und falsche Religion, in: Huldrych Zwingli, Schriften III, hg. von Thomas Brunnschweiler / Samuel Lutz, Zürich 1995, 58 (Hervorhebung von mir).

<sup>60</sup> Wilfried Engemann (wie Anm. 11), 26.