**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel
**Band:** 11 (1955)
**Heft:** 2

**Artikel:** Existentiale Interpretation als Problem der christlichen Predigt
**Autor:** Ott, Heinrich
**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-877424

**Nutzungsbedingungen**
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 15.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

# Existentiale Interpretation als Problem der christlichen Predigt.

In der heutigen Theologie wird mit Nachdruck das Postulat einer existentialen Interpretation der in der Heiligen Schrift dokumentierten Aussagen und Anschauungen erhoben. Wollte man diese Forderung als eine bloß akademische Angelegenheit auffassen — als werde hier aus einem rein intellektuellen Bedürfnis, gleichsam als Spielerei oder um einer bestimmten philosophischen Weltansicht auf dem Felde der Theologie Genüge zu tun, die Umsetzung der biblischen Botschaft in philosophische Begriffe verlangt —, so würde man sie gründlich mißverstehen. Das Postulat und Programm einer existentialen Interpretation der Bibel zielt vielmehr auf die Praxis des kirchlichen Lebens ab. Existentiale Interpretation will der kirchlichen Verkündigung dienen: sie bezweckt die «Echtheit», d. i. die Wirklichkeitsgemäßheit und also — sofern es um existentielle Wirklichkeit geht — die Existenzgemäßheit der Predigt. Demnach muß sich das Programm der existentialen Interpretation bzw. eine etwaige Erfüllung desselben auf dem praktischen Felde, im Raum der Homiletik, bewähren. Der gegen *Bultmann* (welcher ja das Postulat einer existentialen Interpretation nicht nur erhoben, sondern auch selber einen Versuch zur Erfüllung desselben unternommen hat) dann und wann geltend gemachte Einwand: man könne auf Grund seines entmythologisierten bzw. existential interpretierten Neuen Testaments nicht mehr predigen, ist demnach im Prinzip, abgesehen davon, ob er sachlich zutrifft oder nicht, methodisch durchaus richtig und keineswegs eine wissenschaftlich unzulässige Aburteilung der Theorie aus dem praktischen Bedürfnis. Er ist formal sachgemäß gerade im Sinne Bultmanns selber.

## I.

Im Hinblick auf dieses praktische Telos der existentialen Interpretation ergeben sich einige Fragen, denen wir im folgenden nachgehen wollen:

1. Wie vollzieht sich die existentiale Interpretation in der homiletischen Praxis? Wie vollbringt die christliche Predigt

das, was im Programm der existentialen Interpretation gefordert ist, nämlich: die Inhalte christlicher Verkündigung als Phänomene menschlicher Existenz bzw. in ihrer Beziehung zu den Strukturen der Existenz sichtbar zu machen? Welches Tun des Predigers ist existentiale Interpretation, und inwiefern ist dieses besondere Tun für das Tun des Predigers überhaupt konstitutiv?

2. Es wird gegen den Versuch einer existentialen Interpretation, welcher die von ihm als mythologisch qualifizierten Aussagen der Bibel in der Weise (freilich integral, ohne im Bestand der Aussagen Abstriche zu machen) interpretiert, daß er sie als solche (d. i. in ihrer ursprünglichen, «mythologischen» Gestalt) eliminiert, eingewendet, daß er damit die Inhalte des biblischen Zeugnisses entscheidend verkürze.[1] Wie müßte sich — falls der Einwand richtig ist — der Sachverhalt dieser Verkürzung auf dem Felde der Homiletik darstellen, wo sich ja das allfällige Ungenügen des beschriebenen Versuchs in erster Linie zeigen muß?

3. Wie durch die Schrift, so ergeht auch durch die Predigt das Wort Gottes; die Predigt hat wie die Schrift göttliche Autorität. «Praedicatio verbi Divini est verbum Divinum» (Bullinger, Confessio Helvetica Posterior). Diese Autorität ist und bleibt nun freilich eine solche des Wortes Gottes und nicht eine solche des Predigers. Durch den Mund des Predigers ergeht das Wort Gottes, aber nicht ist das, was der Prediger «gegenständlich» «meint», eo ipso und als solches schon Gottes Wort. Die Identität zwischen dem Worte der Predigt und dem Worte Gottes ist eine «indirekte».[2] Sie steht unter dem Gesetz des «ubi et quando visum est Deo». — Von da aus ergibt sich nun aber die Frage: Wie kann unter diesen Umständen das menschliche Tun der Predigt als Aufgabe und Leistung verstanden und vollzogen werden, wenn nämlich zugleich das Ziel, ja vielmehr sogar der Gegenstand dieses Tuns als das alleinige Wort

[1] So Günther Bornkamm in «Mythos und Evangelium», München 1951. Ferner Karl Barth in «Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen», Zollikon 1952.

[2] Vgl. Karl Barth, Kirchliche Dogmatik I/2, § 22, 1. und 2. Barth erklärt dort u. a., daß ein Prediger und Theologe wohl eine «reine Lehre», d. i. eine klare, für Gottes eigenes Reden transparente Lehre, verkündigen könne und müsse, niemals aber eine «richtige Meinung».

Gottes selbst menschlicher Verfügung und Leistung grundsätzlich entzogen ist?

Die drei Fragestellungen unterscheiden sich insofern, als die erste und die damit zusammenhängende, jene nur spezialisierende und konkretisierende zweite beim Menschen ansetzen, beim Desiderat der Existenzgemäßheit der Predigt, während die dritte bei Gott ansetzt und bei seinem Beschluß, durch die Predigt seiner Kirche sein eigenes Wort an die Menschen ergehen zu lassen. Doch sind die Fragestellungen verwandt und laufen letztlich auf dasselbe hinaus: auf die rechte Beschreibung des Geschehens der Predigt als des Geschehens der Begegnung zwischen dem lebendigen Gott und dem wirklichen Menschen. Gefragt ist beide Male: wie von der gegebenen (gott-menschlichen) Sache her das Tun dieser Sache, soweit es ein *menschliches* Tun ist, zu bestimmen und zu regeln sei? — Eine angemessene und vollständige Lösung dieser Fragestellungen würde somit auf eine umfassende praktische Predigtlehre hinauslaufen.

## II.

Wir vermuten nun, daß sich uns ein Ansatz zu einer zusammenhängenden Lösung dieser Fragen darbietet, wenn wir uns besinnen auf das Wesen von Wort und Sprache.

Wir gehen aus von der folgenden These: *Die Sprache ist nicht nur das Instrument von «vor-sprachlichen», rein «begrifflichen» Gedanken; das Wort enthält mehr als nur den von dem jeweils Sprechenden gemeinten Sinn: Es transzendiert den gemeinten Sinn. Wort und Sprache haben transzendierenden Charakter.*

Diese knappe Bestimmung des Wesens der Sprache ist der landläufigen Sprachauffassung, wonach ein Wort lediglich ein Lautzeichen für einen gemeinten Bedeutungsinhalt ist, entgegengesetzt. Sie ist etwa so zu deuten: Das Wort hat als Wort, die Sprache hat als Sprache ein Eigengewicht, welches schwerer ist als die Bedeutungsfracht, mit der der sprechende Mensch, der sich je des Wortes zum Ausdruck einer bestimmten Meinung bedient, dasselbe befrachtet. Denn die Sprache ist nicht, wenigstens nicht ausschließlich, vom menschlichen Sub-

jekt her, das jeweils etwas Bestimmtes «meint», zu verstehen. Die Sprache ist nicht eine Erfindung des Menschen. Sie ist nicht vom Menschen als ein Sekundäres abzuleiten. Sondern sie ist vor dem Menschen oder mit dem Menschen da: als das Wesens-Element, in dem der Mensch als solcher sein Wesen hat. Damit wäre die Sprache nicht mehr ein Entwurf des Menschen, sondern ein Entwurf dessen, der den Menschen erschaffen hat. Die Sprache hat ihren Ursprung bei Gott. Gott hat und spricht zuerst das Wort (*das* Wort — nicht die einzelnen Worte!); er ist primär des Wortes mächtig.

Diese These vom transzendierenden Charakter des Wortes ist hier nur in größter Knappheit angedeutet und ausgelegt. Sie bedürfte der ausführlichsten Präzisierung und Begründung. Diese kann im Zusammenhang dieser Betrachtung nicht gegeben werden. Wir gebrauchen die These darum hier als bloße Arbeitshypothese und sehen zu, wie sie sich beim Versuch einer andeutungsweisen Lösung unserer homiletischen Probleme bewährt.

Das Wort transzendiert den vom jeweils sprechenden Menschen gemeinten Sinn. Zugleich ist es aber dem Menschen gegeben, «in die Hand gegeben»: der Mensch ist (sekundär, bis zu einem gewissen Grade) des Wortes mächtig. Er *kann* sprechen; er ist seinem Wesen nach das ζῷον λόγον ἔχον. — Vom Gesichtspunkt dieser Stellung des Menschen zum Wort, die demnach in gewissem Sinne eine Doppelstellung ist, gilt nun beides: Einerseits ist das Sprechen des Wortes ein menschliches Tun, das in bestimmter Absicht und zu bestimmtem Zwecke unternommen wird; andererseits aber verfügt doch der Mensch nicht schlechthin über das Wort. Von hier aus dürfte es aber einsichtig zu machen sein, inwiefern es möglich ist, daß in der Predigt einerseits der Mensch Gottes Wort redet (Gottes Wort also in gewissem Sinne des Menschen eigenes Wort wird), daß aber in solchem Geschehen doch andererseits Gott selbst das alleinige «Prinzip» seines Wortes bleibt. Gott wirkt in der Kraft seines Geistes durch das in der Verkündigung der Kirche weiterlaufende Wort der Bezeugung seiner großen Taten, und zwar geschieht dies sein Wirken in und mit dem verkündigten Wort aller Unvollkommenheit, allem Ungehorsam und aller Lauheit, aller Verwirrung und allem Irrtum, aller Selbstsicher-

heit und aller Langweiligkeit der Prediger und Theologen zum Trotz. Gott kann kraft seiner wirksamen Selbstbezeugung durch das verkündigte Wort im Herzen der Hörer seine Gnade und seine Ehre auch ganz anders bezeugt werden lassen als in dem Sinne, wie das Wort vom Prediger gemeint war. Das darf aber nicht so interpretiert werden, als treibe der Heilige Geist Gottes Sache auch ohne das schlecht verkündigte Wort, im Gegensatz zu demselben oder an ihm vorbei. Vielmehr wirkt der Geist im Wort und durch das Wort, auch da, wo es in Schwachheit verkündigt wird (und wo wäre es je anders denn in Schwachheit verkündigt worden!). Gott selber bleibt das «Prinzip» seines Wortes, auch wo es durch den Mund von Menschen ergeht. Das ist möglich, weil das Wort — eben das *Wort* selber! — jeweils mehr ist, als was ein bestimmter Mensch damit meint.

Des weiteren hat der Prediger beim Reden seines Wortes mit dem transzendierenden Charakter des Wortes zu rechnen. Er hat damit zu rechnen, daß das Wort als solches allem jeweiligen menschlichen Reden vorausliegt: und zwar nicht nur als ein schon bereitliegendes Instrument, dessen sich der Mensch bei der Verfolgung seiner Pläne bedienen kann, sondern vielmehr als eine je bestimmte inhaltliche Gegebenheit, nach der sich der Mensch in seinem Sein und Reden zu richten hat, bzw. durch die er in seinem Sein und Reden je bestimmt wird, die ihm also zum Schicksal wird. So sind wir alle in unserem geistigen Wesen durch unsere Muttersprache geprägt. — So steht denn auch das jeweilige Reden des Predigers unter dem Gesetz von bestimmten, vorgegebenen Worten: den Worten des Kerygmas (Kerygma hier nicht im Sinne Bultmanns als Verkündigung schlechthin, sondern in seinem vermutlich ursprünglichen Sinne verstanden: als Heroldsruf, als knapp zusammenfassende Nennung der Wahrheit Gottes in Christo). Diesen Grundworten kann das jeweilige Reden des Predigers sich nie entziehen. Wohl sind sie stets aus der je konkreten existentiellen Situation des Predigers und seiner Hörer und im Hinblick auf diese Situation zu entfalten, «existential zu interpretieren»: doch stets dienen dabei die Worte der existential interpretierenden Rede dem Grundwort; dieses läßt sich nicht in seine Interpretation auflösen (wie es nach Bultmanns Er-

füllung des existentialen Programms vermutlich anzustreben wäre). Der «Text» muß neben oder vielmehr vor der «Uebersetzung» stehengelassen werden, sonst wird diese entleert. — Der «pro me-Charakter» der existential interpretierenden Rede ist somit nur sinnvoll, wenn er stets auf den «pro se-Charakter» des zu interpretierenden Grundwortes bezogen bleibt. Auf dem Felde der Praxis, nämlich der homiletischen Rede, ist damit auf Grund der Einsicht in die Wesensstruktur der Sprache das Ungenügen der total entmythologisierenden Erfüllung des «existentialen Programms» und damit implizit die Notwendigkeit einer Erweiterung *dieser* Art von existentialer Interpretation dargetan.

Dies letzte Ergebnis kann noch durch folgende Erwägung verdeutlicht werden: Die Predigt folgt dem Gesetz der Sprache. Die Sprache hat zwei Funktionen: Sie ist primär Nennung begegnender Wirklichkeit. In solcher Nennung ereignet sich das dem Menschen eigentümliche Verhältnis zum Sein; der Mensch begegnet allem Wirklichen so, daß er es beim Namen nennt bzw. ihm einen Namen gibt und es so in seine Welt, in seinen Begegnungsraum hineinnimmt. Sprache ist dann sekundär Entfaltung der Nennung, Reflexion, Ausbreitung des in der Begegnung enthaltenen Sinns. Die beiden Funktionen sind stets streng aufeinander bezogen. — Dementsprechend vollzieht sich nun die Predigt heute 1. als Proklamation des Kerygmas (der primären Ant-wort des Menschen auf das von Gott selbst gesprochene Wort), 2. als existentiale Interpretation desselben im Blick auf die Existenz des je hic et nunc lebenden Menschen. Diese beiden Vollzugsweisen müssen immer Hand in Hand gehen und stets streng aufeinander bezogen bleiben. Die eine hat sich je an der anderen zu bewähren. Proklamation des Kerygmas ohne existentiale Interpretation wird zur toten Deklamation; existentiale Interpretation ohne Proklamation des Kerygmas wird zur autoritätslosen Theorie.

## III.

Von den damit gewonnenen Positionen aus kann nun ein Satz ausgesprochen und erläutert werden, von dem dann weitere Aufschlüsse über Funktion und Gestalt der Predigt zu erwarten sind: *Die Predigt hat liturgischen Charakter.*

Liturgie ist ihrem eigentlichen Wesen nach ein Gespräch zwischen Gott und seinem Volk. Sie ist ihrer Erscheinung nach ein menschliches Tun: ein menschliches Reden. Solches menschliche Reden (menschlicher Gottes*dienst*) ist indessen nur insofern sinnvoll, als in und durch solches menschliche Tun ein göttliches Tun sich ereignet, als in und mit solchem menschlichen Wort ein göttliches Wort ergeht, als in solchem Dienst des Gottesvolkes der Herr selber zu Worte kommt. So setzt alle Liturgie voraus, daß vor aller Liturgie Gott zuerst gesprochen hat und daß es von da her ein schlechthinniges Jenseits der Liturgie gibt. Und doch: Das Jenseits der Liturgie wird nirgends sichtbar; sichtbar ist nur die Liturgie selber, das menschliche Reden, das menschliche Tun. Wenn nun nicht das göttliche Tun und Reden vom menschlich-liturgischen Tun und Reden ganz gelöst werden soll (was zu einer schwärmerischen Theologie führen müßte, wobei schließlich das liturgische Reden, das Wort überhaupt, zwangsläufig entleert würde), wenn vielmehr das göttliche Tun und Reden in dem und durch das menschliche Tun und Reden sich ereignen soll, also *in denselben Worten*, dann muß im Wesen des menschlichen Wortes diese Möglichkeit, die Möglichkeit des Ereigniswerdens eines Jenseits menschlicher Rede, bereits angelegt sein. Es ist dies der Fall: kraft des transzendierenden Charakters der Sprache. *Der transzendierende Charakter der Sprache ist die Bedingung der Möglichkeit echt liturgischen (gott-menschlichen) Geschehens;* man kann nun nicht sagen, daß durch diesen Satz das Tun und Reden Gottes einem menschlichen Apriori unterworfen werde; denn wir haben ja bereits festgestellt, daß die Sprache, das Wort ihren Ursprung bei Gott haben.

Die primäre Form der Liturgie ist das Gebet: die direkte Anrufung Gottes, das bekennende Ausrufen seiner großen Taten, das Kerygma. (Auch das Kerygma, die Nennung der Taten Gottes, obwohl in der dritten Person gesprochen, ist ein Gebet. Man vergleiche dazu die hymnischen Psalmen, welche Gott in der dritten Person preisen.) Aber auch die Predigt hat liturgischen Charakter: sofern sie nämlich, wie bereits gezeigt, ihrerseits entscheidend teilhat an der Nennung, am Kerygma. Man kann die Predigt vielleicht als die sekundäre Form der Liturgie bezeichnen, sofern sie eine Mischung ist von Nen-

nung und Erklärung, von Proklamation des Kerygmas und existentialer Interpretation. Weil nun auch innerhalb der Predigt die Funktion der Proklamation die primäre ist, welcher die sekundäre Funktion der existentialen Interpretation zu dienen hat, darum hat die Predigt ihre Wurzeln in der Liturgie, richtiger: in der primären Liturgie, im Gebet, da, wo die Sprachfunktion der Nennung rein gegeben ist. Die Predigt ist eingebettet in die Liturgie; sie wächst aus der Liturgie empor und kehrt in dieselbe zurück. Sie ist selber ein Stück Liturgie. «Die christliche Predigt ist im Gottesdienst nicht ein Gegenstück zur Liturgie, sondern ein wesentlicher Teil derselben. Die Liturgie selbst ist der Versuch der christlichen Kirche, ihren Glauben in sachgemäß gebundener Form, über Raum und Zeit hinaus gültig, darzustellen und dadurch zu bekennen. In der Liturgie bekennt sich die Gemeinde zur wahrhaft katholischen Kirche und bringt Gebet und Lobgesang als schwaches Abbild des himmlischen Gottesdienstes ihrem Könige und Herren dar.» [3] Die Predigt ist selber Anbetung Gottes; vielleicht sogar eine besonders «intensive» Form der Anbetung, sofern hier das Wort der Nennung, das Grund-Wort, unterstützt, vergegenwärtigt, verlebendigt ist durch das Wort der Klärung, die Interpretation. Vielleicht daß man sogar (in Theorie und Praxis) so weit gehen müßte, die Grenze zwischen der Predigt und der übrigen Liturgie unscharf werden zu lassen.

Wie ist nun von hier aus die *Begründung der Predigt in der Heiligen Schrift* zu verstehen? — Die Predigt schöpft ihr Kerygma, ihr Grund-Wort, aus der Heiligen Schrift. Und das heißt: aus der Liturgie; denn die Heilige Schrift ist in ihrem Ursprung liturgisch. [4] Die Entstehung der Heiligen Schrift steht unter dem Gesetz der Liturgie und damit unter dem Apriori des transzendierenden Charakters der Sprache. Die Rede vom «Zeugnis», welches die Schrift ist, und die Rede vom «Gotteswort und Menschenwort in der Bibel», welche in der gegenwär-

---

[3] Wolfgang Trillhaas, Evangelische Predigtlehre, 3. Aufl. 1948, S. 7.

[4] Man vergleiche dazu die These der Formgeschichte über die Entstehung der Evangelien. Man vergleiche ferner den liturgischen Charakter der Psalmen und schließlich die Anschauung zeitgenössischer Alttestamentler — G. von Rad! — von der liturgischen Entstehung der Dokumente über Gesetz und heilige Geschichte Israels.

tigen Diskussion um die Autorität der Schrift oft auftreten, müßten vom transzendierenden Wesen der Sprache her transzendental geklärt werden. Die Einsicht in den transzendierenden Charakter der Sprache müßte in der Lehre vom Schriftprinzip eine entscheidende Rolle spielen. — Predigt ist also Liturgie im Anschluß an das liturgische Vorbild, welches die Heilige Schrift selber bietet. Predigt ist gleichsam die liturgische Verlängerung der in der Heiligen Schrift selber anhebenden Liturgie. Wir sehen, nach der Preisgabe der Lehre von der Verbalinspiration, keinen anderen Weg als den gezeigten, um die Autorität der Schrift exakt zu begründen!

Ferner: Wie stellt sich von hier aus *der Vollzug und die konkrete Gestalt der Predigt* dar? — Die Predigt hat drei Hauptelemente, welche wohl auch konkret an einzelnen Predigten, ja wohl sogar als einzelne Teile von Predigten sichtbar gemacht werden können: 1. das doxologische Element, 2. das belehrende Element («biblische», «dogmatische» oder «ethische» Belehrung der Gemeinde), 3. das praktische Element (an die Gegebenheiten des Lebens der Zuhörer anknüpfend, konkret ermahnend oder tröstend). Das Zusammentreten dieser drei Elemente kennzeichnet die «rechte» Predigt. Das praktische Element steht für den Anredecharakter der Predigt. Das belehrende Element steht für die gedankliche Einheit, Strenge, Präzision, theologische Verantwortbarkeit (vom Prediger aus gesehen) und für die «Individualität» der einzelnen Predigt. Das doxologische Element steht für die Autorität der Predigt. Dies letztere ist vor allem wichtig: Durch das doxologische Element bindet sich die Predigt an die «direkte» Liturgie, geht sie aus derselben hervor und mündet in dieselbe wieder ein. Dadurch hat sie Anteil an der direkten Gottesgeschichte und Gottesbegegnung. Die Predigt ist, sofern sie ein Reden von Menchen zu Menschen ist, ein «horizontales» Geschehen. Die «direkte» Liturgie ist als Anrede an Gott ein «vertikales» Geschehen. Sofern nun aber die Predigt ihrem Wesen nach zugleich eine Anrede Gottes an den Menschen ist, muß sie am vertikalen Geschehen Anteil haben. Diesen Anteil gewinnt sie kraft ihres doxologischen Elementes, kraft ihrer Einbettung in die «direkte» Liturgie. Von daher hat sie ihre Autorität. Natürlich ist die Anrede Gottes an den Menschen menschlichem Tun nicht

verfügbar und kann auch durch ein «doxologisches Tun» nicht «herbeigeführt» werden. Doxologie als verfügbarmachendes Mittel verstanden, wäre ja auch gar nicht mehr Doxologie. Indessen verwirklicht sich nach Gottes Anordnung seine Anrede an den Menschen am ehesten in und mit dem Vollzug der menschlichen Anrede an Gott, d. i. der grundsätzlichen verantwortlichen Aufgeschlossenheit des Menschen für Gottes Handeln, und somit muß die «vertikale Dimension» grundsätzlich «offengehalten» werden. Praktisch darf vielleicht gesagt werden: Eine Predigt, der das doxologische Element fehlt, hat — mag sie noch so gedanklich-straff, noch so seelsorgerlich-lebensnah sein — keine Autorität. Sie ist nicht eigentlich Predigt.

## IV.

Die bisherigen Ausführungen über den transzendierenden Charakter der Sprache und über den liturgischen Charakter der Predigt sollten das Postulat der existentialen Interpretation hinsichtlich seiner Voraussetzungen, hinsichtlich des Rahmens, innerhalb dessen es sinnvoll ist, erläutern und zugleich damit die Grenze des Versuchs einer Erfüllung dieses Postulats bei denen, die es in unserer Zeit zuerst erhoben haben, aufzeigen. Nunmehr soll das Postulat selber positiv aufgenommen und in zwiefacher Hinsicht erläutert werden:

1. *Das Problem des homiletischen Anknüpfungspunktes:* Die Predigt muß auf die wirkliche Existenz des Menschen und auf deren Strukturen Bezug nehmen. Auf die *wirkliche* Existenz: Die Predigt ist ein Leerlauf, sie ist keine Anrede, wenn sie Scheinprobleme diskutiert, welche vom Hörer nicht als die seinen, nicht als wirkliche, «existentielle» Lebensprobleme empfunden werden können. Dies zu verhüten, muß die Verkündigung ausgehen von einem wissenschaftlich vertieften Verständnis der Strukturen der Existenz (der Existentialien) und damit der Möglichkeit sinnvoller, sachgemäßer existentieller Fragestellungen.

Dies bezieht sich vor allem auf das «praktische» Element der Predigt. Der «Prozeß» der Predigt kann wohl etwa so beschrieben werden: Die Erscheinungsform der Predigt ist wohl

am ehesten die der Lehre. Das «belehrende» Element ist nach außen hin das dominierende. Die Predigtarbeit ist als solche Gedankenarbeit. Sie wird aber aus zwei Quellen, von zwei Seiten her, gespeist: aus den doxologischen, kerygmatischen, biblisch-liturgischen Grund-Worten und aus dem existentialen Wissen um die Wirklichkeit der Existenz. Sie nimmt gehorsam die Grund-Worte auf und verarbeitet sie (indem sie sie doch zugleich als solche stehen läßt!) zur brauchbaren Lehre, indem sie sie zur wirklichen Existenz in Bezug setzt. Sie tut dies im Vertrauen darauf, daß in diesen Grund-Worten immer schon eine genuine Beziehung zur Existenz obwaltet, weil in ihnen vor Zeiten das Wort des lebendigen Gottes an wirkliche Menschen erging.

Die Predigt «knüpft» also in gewissem Sinne bei der menschlichen Existenz «an». Sie gibt «Antwort» auf die «Fragen» der Existenz. Die Existentialien, die Strukturen und die aus ihnen erwachsenden Fragen der Existenz sind nun aber nicht eine vor aller Verkündigung statisch gegebene, überblickbare Größe, sondern sie bilden gleichsam nur den einen Aspekt des dynamischen Geschehens, der lebendigen Gottesbegegnung, welche sich in der Predigt vollzieht. Es muß dabei auch die Möglichkeit offengelassen werden, daß eine «Frage» allererst in der Begegnung mit der «Antwort» entsteht bzw. entdeckt wird. Es müssen beide Aspekte festgehalten werden: Gottes Wort ist Antwort auf eine echte Frage des Menschen; zugleich aber ist des Menschen sich wandelndes Fragen Antwort auf das Wort Gottes. Die beiden Aspekte stehen zueinander in einem dialektischen Verhältnis.

2. *Die Predigt im Lebensvollzug des Predigers:* Der Prediger ist der erste Hörer des Wortes Gottes. Das Wort wird in der Predigt für die Gemeinde je neu lebendig und gewinnt für sie seine je aktuelle Existenzgemäßheit, weil und indem es zuvor für den Prediger existenzgemäß geworden ist. Die Lebenserfahrung des Predigers verbürgt die (jeweilige, je neu zu vollziehende) Lebensnähe der Predigt; das existentielle Betroffensein des Predigers verbürgt die existentiale Interpretation. So muß, vom Gesichtspunkt des Postulates der existentialen Interpretation, die Existenz, der Lebensvollzug des Predigers zu einem besonderen Thema auf dem Felde der Homiletik werden.

— Die Existenzerfahrung kann und darf aber die «Wissenschaft» von der existentialen Interpretation nicht einfach überflüssig machen — so wenig andererseits diese Wissenschaft die Lebenserfahrung zu ersetzen vermag. Man kann das Postulat der existentialen Interpretation, welches im Grunde darauf hinausläuft, das, was alle rechte Verkündigung und Homiletik will, wissenschaftlich zu erforschen, nicht leichthin beiseite schieben.

Die Predigt ist nicht nur die Aufgabe und das Amt des Predigers, sondern sie ist als dieses zugleich ein Inhalt seines persönlichen Lebens. Der Prediger ist ein Mensch, der predigen muß, der aber als Mensch wie alle andern Glieder der Gemeinde, denen er zu predigen hat, auf dem Wege zu Gott ist. Auf diesem Wege hat auch die Predigt — als ein Inhalt seines persönlichen Lebens — ihre bestimmte Funktion. Die Predigt ist objektiv Lehre. Sie ist aber — weil diese Lehre existentieller Art ist — zugleich subjektiv der Ausdruck einer persönlichen Gotteserkenntnis. Sie ist Zeugnis von Gott, aber zugleich — und eben als solches — Bezeugung eines persönlichen existentiellen Betroffenseins von Gott. Da aber der Prediger als Mensch je noch auf dem Wege ist, hat seine jeweilige Gotteserkenntnis und also auch seine Predigt je vorläufigen, vorbereitenden, vorwärtsdrängenden Charakter.

Vorausgesetzt, daß die Predigt als existentielle Lehre aus dem existentiellen Betroffensein des Predigers hervorgehen muß, wird die Frage wichtig: inwiefern der Prediger für die Aussagen seiner Predigt mit seiner Existenz einstehen können muß. Muß er die Worte, die er gebraucht, in ihrer ganzen Tiefe verstanden haben? Muß er die Erfahrungen, auf die er zielt, schon gemacht haben? Muß er die Forderungen, die er ausspricht, schon erfüllt haben? usw. — Die Antwort auf diese Fragestellung wird wohl eine sehr differenzierte, der Wirklichkeit der Existenz in ihrer ganzen Komplexität möglichst angemessene sein müssen. Ansätze zur Lösung dieser Frage dürften etwa liegen in der Einsicht in den «vorläufigen» Charakter der Predigt und (damit zusammenhängend) in der Einsicht in den transzendierenden Charakter des Wortes, welcher auch als ein antizipierender Charakter verstanden werden kann. Redet nicht der Prediger je auch im Blick auf seine noch be-

vorstehende Lebensgeschichte? Verpflichtet er nicht durch seine Predigt sich selber für die Zukunft? Entwirft er nicht auch sich selber ein Programm? Steht er nicht predigend selber in der Erwartung künftiger Begegnungen? Nimmt er nicht durch das Wort künftige, erst noch zu aktualisierende oder zu vertiefende Erkenntnis Gottes vorweg? Kraft seines transzendierenden Charakters hat das Wort in gewissem Sinne «eschatologische» Struktur: Es nennt das, was noch nicht ist. Es vergegenwärtigt Künftiges und wirft die Existenz des Redenden und des Hörenden in die Zukunft.

*Castiel (Kt. Graubünden).* *Heinrich Ott.*

# Rezensionen.

**H. H. Rowley, The Unity of the Bible,** London, The Carey Kingsgate Press, 1953, X + 201 S.

Der bekannte und unglaublich fleißige Alttestamentler Prof. H. H. Rowley in Manchester veröffentlicht in diesem Buch einige Vorlesungen, die er 1951—52 in England und den Vereinigten Staaten gehalten hat. Er behandelt hier ein Thema, mit dem er besonders vertraut ist, nämlich die Einheit der Bibel. Nicht nur durch seine Beziehungen zu Principal H. W. Robinson und anderen, sondern auch und vor allem durch seine gewaltige Produktion und seine vielseitigen Interessen ist Rowley wie sonst kaum einer geeignet, dieses Thema zu behandeln. Daß er die Aufgabe mit einem fließenden Stil und mit einer unpolemischen, aber doch bestimmten und selbständigen Haltung durchführt, wird niemanden überraschen, der etwas von diesem «Faktotum» der alttestamentlichen Exegese erfahren hat.

Rowley ist Historiker und nicht Systematiker und will deswegen von den historischen Gegebenheiten ausgehen. Die Einheit der Bibel sieht er nicht als etwas Statisches, sondern als etwas Dynamisches an (S. 7); er rechnet auch stark mit Verschiedenheit und Entwicklung. Nur *einen* Faktor betrachtet er als konstant: Gott. Die Einheit der Bibel liege in Fortschritt und Entwicklung, aber es handelt sich dabei nicht um eine immanente, sondern um eine von Gott gegebene Entwicklung. Und nur auf Grund dieses Faktors lasse sich die Entwicklung überhaupt erklären (S. 11). Auch ein teleologisches Element sei nach Rowley vorauszusetzen, indem das Alte Testament über sich selbst hinausweise und eine künftige Erfüllung andeute (S. 12). Allegorie und Typologie werden aber vom Verfasser bedingungslos abgelehnt (S. 17. 19 e. p.).

Nach diesen prinzipiellen Bemerkungen geht Rowley in zwei Kapiteln auf die Einheit des Alten Testaments ein. Er behandelt hier folgende zwei Problemkreise: das Verhältnis zwischen Gesetz und Propheten und das Got-