Universiteit Leiden
The Netherlands

Die Gestalt der Predigt im Kraftfeld des Geistes

Nierop, Jantine Marike

Citation
Nierop, J. M. (2006, November 16). *Die Gestalt der Predigt im Kraftfeld des Geistes*. Retrieved from https://hdl.handle.net/1887/4981

Version:	Corrected Publisher's Version
License:	Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden
Downloaded from:	https://hdl.handle.net/1887/4981

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Die Gestalt der Predigt im Kraftfeld des Geistes

Eine Studie zu Form und Sprache der Predigt nach Rudolf Bohrens *Predigtlehre*

PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van
de graad van Doctor aan de Universiteit Leiden,
op gezag van de Rector Magnificus Dr. D.D. Breimer,
hoogleraar in de faculteit der Wiskunde en
Natuurwetenschappen en die der Geneeskunde,
volgens besluit van het College voor Promoties
te verdedigen op donderdag 16 november 2006
klokke 13.45 uur

door

Jantine Marike Nierop

geboren te Hoorn
in 1975

Promotiecommissie:

Prof. dr. H.P. de Roest (promotor)

Prof. dr. H.-M. Gutmann (referent) (Universität Hamburg)

Dr. A. van der Kooi (Theologische Universiteit Kampen)
Prof. dr. G.G. de Kruijf
Dr. H.W. Sneller

Inhalt

Inhalt ..... **III**

Einführung: Die Frage der Darstellung **1**

1. Das Anliegen der *Predigtlehre* im Kontext ihrer Zeit **6**

1.1. Die Frage nach der Form der Predigt 7
1.1.1. *Die Gestalt der Predigt* (1953) 7
1.1.2. Andere Stimmen zur Gestalt der Predigt 11
1.1.3. Predigt ist Wunder 16
1.2. Die Erfahrung der Sprachlosigkeit 20
1.2.1. Predigtlehre ist Sprachlehre 20
1.2.2. Andere Stimmen zur Sprache der Predigt 22
1.2.3. Die Überwindung der Sprachlosigkeit durch den Heiligen Geist 25

2. Die christologische Homiletik von Karl Barth **28**

2.1. Auf dem Weg zu einer christologischen Homiletik 29
2.1.1. *Not und Verheißung der christlichen Verkündigung* (Schulpforta, 1922) 30
2.1.2. *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* (Elgersburg, 1922) 32
2.1.3. *Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt* (Königsberg, 1924) 34
2.2. Schulbeispiel einer christologischen Homiletik 39
2.2.1. Kirchliche Dogmatik I/1. Die Lehre vom Wort Gottes (1932) 41
2.2.2. *Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt* (1932/33) 44

3. Die pneumatologische Homiletik von Karl Barth **50**

3.1. Auf dem Weg zur pneumatologischen Homiletik 50
3.1.1. Kirchliche Dogmatik I/2. Die Lehre vom Wort Gottes (1938) 51
3.1.2. *Die Menschlichkeit Gottes* (Aarau, 1956) 55
3.2. Schulbeispiel einer pneumatologischen Homiletik 56
3.2.1. *Kirchliche Dogmatik IV/3. Jesus Christus, der wahrhaftige Zeuge* (1959) 57
3.2.2. *Einführung in die evangelische Theologie* (1962) 61
3.3. Fazit: Die Frage nach der Form und der Sprache der Predigt bei Karl Barth 63
3.3.1. Form und Sprache in der christologischen Homiletik 64
3.3.2. Form und Sprache in der pneumatologischen Homiletik 65

4. Gottgesetzte Partnerschaft **69**

4.1. Theonome Reziprozität 69
4.1.1. Johann Christoph Blumhardt und Christoph Blumhardt 69
4.1.2. Arnold A. van Ruler 70
4.2. Das Verhältnis zu Karl Barths pneumatologischer Homiletik 75
4.2.1. Theonome Reziprozität bei Karl Barth? 75
4.2.2. Menschenwort oder Gotteswort? 77
4.3. Kritik an Rudolf Bohrens Pneumatologie 79
4.3.1. Albrecht Grözinger 79
4.3.2. Wilfried Engemann 81
Exkurs: Die Lehre des Heiligen Geistes innerhalb der charismatischen Bewegungen 85

5. Predigt ist Namenrede **89**

5.1. Das Wunder der Predigt 89
5.1.1. Die Prüfung der Geister 90

5.1.2. Predigt ist JHWH-Rede 91
5.1.3. Predigt ist Gebet 94
5.2. Der Dienst am Wunder 96
5.2.1. Die Fremdheit des Namens 97
5.2.2. Das Ereignis des Wortes 101
5.2.3. Predigt als heiliger Tanz 103

6. Predigt des Gegenwärtigen 107

6.1. Die Schrift als Quelle der Namenrede 107
6.1.1. Die Schrift als Dokument des Geistes 108
6.1.2. Exegese und Meditation der Schrift 109
6.1.3. Einheit von Inhalt und Form 111
6.2. Der Hörer als Quelle der Namenrede 113
6.2.1. Der Hörer als zweiter Text 113
6.2.2. Meditation des Hörers 114
6.2.3. Predigt ist Kommunikation 116
6.3. Die Zeitformen des Wortes 119
6.3.1. Predigt ist Aussage der Gegenwart Jesu Christi 121
6.3.2. Predigt als Erinnerung 123
6.3.3. Predigt als Verheißung 127

7. Gepredigte Predigt 131

7.1. *Änderung der Frömmigkeit* (Predigt über Römer 7,19-25) 132
7.1.1. Der Text von *Änderung der Frömmigkeit* 132
7.1.2. Analyse von Form und Sprache in *Änderung der Frömmigkeit* 136
7.1.2.1. Meditation 136
7.1.2.2. Gegenwart 137
7.1.2.3. Erinnerung 142
7.1.2.4. Kommunikation 142
7.1.2.5. Verfremdung 144
7.2. *Göttlicher Überfall* (Predigt über 1. Mose 32,22-32) 145
7.2.1. Der Text von *Göttlicher Überfall* 145
7.2.2. Analyse von Form und Sprache in *Göttlicher Überfall* 148
7.2.2.1. Meditation 148
7.2.2.2. Gegenwart 150
7.2.2.3. Erinnerung 151
7.2.2.4. Einheit von Inhalt und Form 152
7.2.2.5. Kommunikation 153
7.2.2.6. Verfremdung 153
7.2.2.7. Ereignishaft 154
7.3. *Der Gottesknecht* (Predigt über Jesaja 52,13-53,12) 154
7.3.1. Der Text von *Der Gottesknecht* 155
7.3.2. Analyse von Form und Sprache in *Der Gottesknecht* 159
7.3.2.1. Gegenwart 159
7.3.2.2. Erinnerung 159
7.3.2.3. Verheißung 161
7.3.2.4. Gebet 162
7.3.2.5. Verfremdung 162
7.3.2.6. Ereignishaft 163
7.4. *Das ewige Haus* (Predigt über 2. Korinther 5,1-10) 163
7.4.1. Der Text von *Das ewige Haus* 163
7.4.2. Analyse von Form und Sprache in *Das ewige Haus* 166
7.4.2.1. Gegenwart 166
7.4.2.2. Verheißung 166
7.4.2.3. Verfremdung 167
7.4.2.4. Ereignishaft 167

8. *Rhetorica sacra* 165

8.1. Die Gestalt der Predigt nach Rudolf Bohren 165

8.1.1. Die Gestalt der Predigt nach der *Predigtlehre* ... 166
8.1.2. Fortschreibung der *Predigtlehre* durch Rudolf Bohren und Gerd Debus ... 168
8.1.3. *Auslegung und Redekunst* (1976/77) ... 172
8.2. Rudolf Bohrens Homiletik als *rhetorica sacra* ... 175
8.2.1. Der Begriff *‚rhetorica sacra'* ... 175
8.2.2. Kritik von Jörg Rothermundt und Wilhelm Gräb ... 178

9. Konturen einer *rhetorica sacra* der Gegenwart ... 182

9.1. Weiterführung der *rhetorica sacra* ... 182
9.1.1. Weiterführung der Namenrede ... 182
9.1.2. Weiterführung der Predigt des Gegenwärtigen ... 186
9.1.3. Weiterführung der übrigen Bohrenschen Motive ... 190
9.2. Ergänzung der *rhetorica sacra* ... 192
9.2.1. Ergänzung durch die ästhetische Homiletik ... 192
9.2.2. Ergänzung durch die energetische Homiletik ... 196
9.2.3. Ergänzung durch die rhetorische Homiletik ... 200

10. Alternative Entwürfe einer theologischen Homiletik ... 204

10.1. *Preaching Jesus* (1997) von Charles Campbell ... 204
10.1.1. Kritik an der narrativen Homiletik ... 205
10.1.2. Entwurf einer postliberalen Homiletik ... 210
10.1.3. Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Bohren und Campbell ... 213
10.2. *Confessing Jesus Christ* (2003) von David Lose ... 216
10.2.1. Der Postmodernismus als Herausforderung an die Homiletik ... 216
10.2.2. Entwurf einer postmodernen Homiletik ... 221
10.2.3. Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Bohren und Lose ... 225

Ausblick: Träumen, tanzen, *fliegen* ... 228

Literatur ... 231

Samenvatting ... 244

Curriculum vitae ... 248

Einführung: Die Frage der Darstellung

„Es ist dem philosophischen Schrifttum eigen, mit jeder Wendung von neuem vor der Frage der Darstellung zu stehen.“[1] So lautet der erste Satz der *Erkenntniskritischen Vorrede*, die Walter Benjamin seinem als Habilitationsschrift geplanten *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1925) voranstellte. Das Habilitationsgesuch an die Universität von Frankfurt am Main wurde von ihm zurückgezogen, als sich herausstellte, dass es auf eine förmliche Ablehnung hinauslaufen würde. Die Zeit war offensichtlich noch nicht reif dafür, dass die Frage der Darstellung zum Zentralanliegen der Philosophie erhoben wurde. Heutzutage gilt Benjamin als einer der größten Philosophen des 20. Jahrhunderts; die Frage der Darstellung ist aus dem philosophischen Diskurs nicht mehr wegzudenken.

Nicht nur in der Philosophie, auch in der Theologie steht das Thema der Darstellung seit einiger Zeit auf der Tagesordnung.[2] Gestalt und Gestaltung sind die neuen Stichworte der Praktischen Theologie.[3] Für die aktuelle Homiletik gibt es keinen Inhalt mehr ohne Form. Sie orientiert sich vor allem an Prinzipien der Ästhetik und Semiotik. Albrecht Grözinger wies schon 1987 darauf hin, „dass in der ästhetischen Dimension nicht mehr länger nach einem ‘Inhalt’ durch die ‘Form’ *hindurch* oder an ihr *vorbei* gefragt werden kann. Eine Unterscheidung zwischen Form und Inhalt ist hier nicht mehr sinnvoll durchzuführen: der Inhalt ist die Form und umgekehrt.“[4] Das Gleiche gilt für die Semiotik; im Zusammenhang einer Überlegung über die Relevanz der Zeichenlehre für die Praktische Theologie schreibt Wilfried Engemann: „Sofern die Funktion jedes beliebigen Zeichens in einer Verbindung von Inhalt und Form, Gehalt und Gestalt, Bedeutung und Ausdruck, Signifikat und Signifikant usw. gründet, können auch in der praktisch-theologischen Theoriebildung *Inhaltsfragen zureichend nur im Zusammenhang*

---

[1] Benjamin, (1925) 1974, 207.

[2] Vgl. dazu Cornelius-Bundschuh: „Der Anspruch der ‚Postmoderne’ hat in der Praktischen Theologie seinen Niederschlag gefunden: die Verortung im kulturellen Zusammenhang, Fragen zum Verhältnis von Form und Inhalt und die Rezeption ästhetischer Theorien spielen gegenwärtig eine große Rolle im praktisch-theologischen Diskurs.“ (1995, 2) Der Begriff ‚Darstellung’ fällt explizit im Zusammenhang der Entwicklung einer semiotischen Grundlegung der Praktischen Theologie. Schleiermacher hat den Gottesdienst als „darstellende Mittheilung des stärker erregten religiösen Bewusstseins“ ((1850) 1983, 75) definiert. Auf diese Theorie der Darstellung greift die semiotisch-orientierte Praktische Theologie zurück (vgl. Volp, 1994, 794-823 und Meyer-Blanck/Weyel, 1999, 104).

[3] Nach Meyer-Blanck / Weyel stellt sich der Gottesdienst als „Gestaltungsaufgabe“ (1999, 100) dar. Bieritz hatte bereits 1987 das Werkbuch *Gottesdienstgestaltung* herausgegeben. Für die vielen aktuellen praktisch-theologischen Studien mit Gestalt, Gestaltung oder Gestalten im Titel nenne ich exemplarisch: *Gottesdienst Gestalt geben* (Kerner, 2001), *Grundfragen der Liturgik. Ein Studienbuch zur zeitgemässen Gottesdienstgestaltung* (Grethlein, 2001) und *Gottesdienst verstehen und selbst gestalten* (Hirsch-Hüffell, 2002).

[4] Grözinger, 1987a, 124.

von Gestaltungsfragen bedacht werden"[5]. Auch die aktuelle nordamerikanische Homiletik will nicht länger zwischen dem Inhalt und der Form der Predigt trennen, sondern von ihrer organischen Einheit ausgehen. Paul Wilson schreibt: „A new appreciation of organic unity contributes to the current homiletical revolution."[6] Das aktuelle Interesse der Homiletik an der Form der Predigt geht im Grunde auf die sogenannte empirische Wende der Praktischen Theologie in den sechziger Jahren zurück. In ihrer Abgrenzung zu der Homiletik im Umkreis der dialektischen Theologie verwiesen die neuen Praktischen Theologen damals die theologische Frage nach der Predigt in die Dogmatik und rückten Themen wie Rhetorik und Kommunikation ins Zentrum der homiletischen Aufmerksamkeit.[7]

Angesichts dieser Entwicklung könnte man nun den Satz Benjamins variierend auf die Praktische Theologie übertragen: Es ist der Praktischen Theologie eigen, mit jeder Wendung von neuem vor der Frage der Darstellung zu stehen. Auch die vorliegende praktisch-theologische Arbeit ist dieser Frage gewidmet. Ihr Ziel ist es, sie im Blick auf die Predigt neu zu durchdenken. Das bedeutet konkret, dass in dieser Arbeit die sprachliche Gestaltung der Predigt zentral steht. Es geht in dieser Arbeit letztendlich um die Frage, die jeden Prediger bei der Vorbereitung seiner Predigt umtreibt: *Wie* sage ich es?

Als bekennendes Mitglied der reformatorischen Gemeinde Jesu Christi möchte ich diese Frage freilich behandeln unter der Voraussetzung, dass es passieren kann, dass wir bei der Vorbereitung der Predigt, beim Predigen und beim Predigt-Hören nicht alleine gelassen sind. Ich glaube und hoffe, dass es passiert – nicht immer, aber immer wieder – dass Gott selbst sich in der Gestalt seines Heiligen Geistes in unser Reden und Hören einmischt.[8] Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist darum eine Homiletik, die die Predigt dezidiert in einem pneumatologischen Rahmen bespricht, nämlich die *Predigtlehre* aus 1971 von Rudolf Bohren.

Nach den vielen Jahren der Theologie- und Dogmatikverdrossenheit in der Homiletik erklingt jetzt immer häufiger der Ruf nach einem intensiveren Bedenken

---

[5] Engemann, 2000, 136.
[6] Wilson, 1995, 199.
[7] Vgl. Wintzer, 1989, 36, 37; vgl. auch Kap. 2.
[8] Vgl. die 65. Frage des *Heidelberger Katechismus*: „Dieweil denn allein der Glaube uns Christi und aller seiner Wohltaten teilhaftig macht, woher kommt solcher Glaube? Antwort: Der Heilige Geist wirkt denselben in unsern Herzen (Eph. 2,8.f.; Joh. 3,5) durch die Predigt des heiligen Evangeliums und bestätigt ihn durch den Gebrauch der heiligen Sakramente (Mt. 28,19f.; 1. Pt. 1,22 f.)." ((1563) 1996, 37) Vgl. auch Luthers *Großer Katechismus*: „*Der Heilige Geist eignet uns die Erlösung zu und bringt uns zu Christus.* Das bedeutet, dass er uns zuerst in seine heilige Gemeinde führt und in den Schoss der Kirche legt, durch welche er uns predigt und zu Christus bringt. Denn weder du noch ich könnten jemals etwas von Christus wissen oder an ihn glauben und ihn zum Herrn bekommen, wenn es uns nicht vom Heiligen Geist durch die Predigt des Evangeliums angeboten und in den Busen geschenkt würde." ((1529/1530) 1991, 687, 688) Die Aktualität dieser Bekenntnisse weist Stark in *Proeven van de preek* (2005) nach. Ihre empirische Untersuchung unter 246 Kirchgänger in 19 verschiedenen protestantischen Gemeinden ergibt, dass die meisten Kirchgänger heutzutage den Gottesdienst besuchen, um ‚Gott zu begegnen' und dass der Predigt dabei ein sehr hoher Stellenwert zukommt (vgl. 244-283). In ihrem Buch gibt Stark auch einen ausführlichen historischen Überblick über die verschiedenen Weisen, wie man die Predigt durch die Jahrhunderte hindurch als Wort Gottes verstanden hat (vgl. 32-194).

der Theologie, ohne dass man dabei freilich in das Zeitalter der dialektischen Theologie und ihre Scheu der Empirie gegenüber zurückfallen will. Friedrich Wintzer sprach schon 1989 von einem „Interesse an einer homiletischen Gesamttheorie, in der die *systematisch-theologischen*, *erfahrungswissenschaftlichen* und *wissenschaftsgeschichtlichen* Probleme und Erkenntnisse aufeinander bezogen werden“[9]. Auch Manfred Josuttis hat dafür plädiert, „die Einsichten der empirischen Homiletik neu in einen theologischen Rahmen zu binden“.[10] Martin Nicol sieht schließlich die gesamte aktuelle homiletische Diskussion unter diesem Aspekt: „Die homiletische Diskussion deutet, keineswegs nur in Deutschland, darauf hin, dass es an der Zeit ist, die rhetorischen und empirischen Erkenntnisse der vergangenen Jahrzehnte neu in einen Deutehorizont der *Theologie* einzuholen.“[11]

Wintzer, Josuttis und Nicol machen ihre Vorschläge zur Retheologisierung der Homiletik nicht in einem luftleeren Raum; alle drei weisen auf Bohrens *Predigtlehre* hin. Wintzer meint: „Die von R. Bohren eindrücklich thematisierte pneumatologische Fragestellung sollte in der künftigen Homiletik eingehend erörtert werden.“[12] Josuttis plädiert für eine Neuentdeckung der *Predigtlehre*: „Auch wer in der Zwischenzeit einen anderen Weg eingeschlagen hat, kann die Weisheit dieser ‚Predigtlehre’ in der Gegenwart neu entdecken.“[13] Nicol weist auf die immerwährende Aktualität der *Predigtlehre* hin: „Sie ist noch heute als genialer Wurf kenntlich.“[14] Und: „Predigt als Kunstwerk, Rezeptionsästhetik, poetische Sprache, homiletische Schriftauslegung, Pneumatologie, Biographie – manche Visionen, die der Verfasser damals hatte, werden heute, oft unter anderem Etikett, von der Homiletik eingeholt.“[15] Er meint, dass Bohrens Leistung bis zum heutigen Tag nicht übertroffen ist: „Bis heute hat keine Predigtlehre wieder vermocht, Theologie und homiletisches Handwerk zu einem ähnlich geschlossenen, ähnlich inspirierenden Entwurf zu verknüpfen.“[16] Nicol fragt sich darum, „ob nicht in der aktuellen Situation Rudolf Bohrens ‚Predigtlehre’ unter neuem Vorzeichen einzuholen wäre“[17].

Die vorliegende Arbeit will sich genau dieser Herausforderung stellen. Ich werde die *Predigtlehre* in der aktuellen homiletischen Situation einholen unter dem Aspekt der sprachlichen Gestaltung der Predigt. Mich interessiert, wie Bohren die Frage nach der Form und der Sprache der Predigt in genuin theologischer Perspektive bespricht. Dabei untersuche ich auch, inwiefern sein Ansatz geeignet ist, die von Josuttis und Nicol gewünschte Einbindung der rhetorischen und empirischen Erkenntnisse in eine theologische Predigttheorie herbeizuführen.

---

[9] Wintzer, 1989, 44.
[10] Josuttis, 1996a, 11.
[11] Nicol, 1998, 1063.
[12] Wintzer, 1989, 35.
[13] Josuttis, 1996a, 11.
[14] Nicol, 1998, 1066
[15] Nicol, 1998, 1066. Im Vorwort zu der von ihm edierten Homiletik-Vorlesung Bohrens aus dem Wintersemester 1976/77 *Auslegung und Redekunst* (2005) spricht Nicol im Blick auf die *Predigtlehre* von einer “ästhetisch-theologisch motivierte[n] ‘Redekunst’ der Predigt” (5) und lobt “die Modernität von Bohrens Denkbewegungen in den 1970er Jahren” (5).
[16] Nicol, 1998, 1066.
[17] Nicol, 1998, 1065, 1066.

In den ersten vier Kapiteln dieser Arbeit steht der theoretische Rahmen der *Predigtlehre* zentral. Zuerst beschreibe ich ihr genaues Anliegen und versuche, es zeitgeschichtlich einzuordnen (Kapitel 1). In den zwei folgenden Kapiteln stehen Karl Barths Äußerungen zur Homiletik zentral (Kapitel 2 und 3). Die Besprechung von Texten eines *Systematischen* Theologen in einer *praktisch-theologischen* Studie hat an dieser Stelle ihr gutes Recht: Sie bildet den unentbehrlichen Hintergrund für das nächste Kapitel, in dem ich Bohrens homiletischen Ansatz in der Pneumatologie behandeln werde (Kapitel 4).[18] Im vierten Kapitel kommt auch die Kritik an diesem Ansatz ausführlich zur Sprache. In den folgenden sechs Kapiteln liegt die Betonung auf den praktischen Konsequenzen des theoretischen Rahmens der *Predigtlehre*. Zuerst bespreche ich die Form- und Sprachanweisungen der *Predigtlehre* (Kapitel 5 und 6) und interpretiere und konkretisiere sie anhand von Predigten von Bohren (Kapitel 7). Im nächsten Kapitel stell ich Bohrens Konzept einer *rhetorica sacra* dar (Kapitel 8). Darauf folgt ein Kapitel über Tendenzen in der gegenwärtigen Homiletik, die Bohrens rhetorische Impulse bewusst oder unbewusst weiterführen, beziehungsweise ergänzen (Kapitel 9). Mit einem Kapitel über zwei weitere – zeitgenössische – Entwürfe einer theologischen Homiletik[19] und deren Gemeinsamkeiten und Unterschiede mit, bzw. zu Bohrens Homiletik schließt die Arbeit ab (Kapitel 10). Es geht im Folgenden also darum, Bohrens *Predigtlehre* unter dem Aspekt der sprachlichen Gestaltung der Predigt neu darzustellen und sie im Spiegel der gegenwärtigen Homiletik zu reflektieren.

Der Ausgangspunkt bei der Frage des Predigers ‚wie sage ich es?' sowie die Rede von der Form und Sprache der Predigt könnten missverständlich wirken. Es könnte den Anschein haben, dass ich von einem form- und sprachunabhängigen Inhalt ausgehe, der nur noch in eine äußere Gestalt gegossen werden müsste.[20] Mein Festhalten an der Unterscheidung zwischen Form und Inhalt will ihre untrennbare Einheit aber in keiner Weise in Frage stellen[21]; diese Einheit wird in dieser Arbeit überall vorausgesetzt. Dass ich dennoch explizit nach der Form und Sprache der Predigt frage, weist auf eine ästhetische Blickrichtung hin. Denn wenn Grözinger die Frage nach dem unterscheidend Ästhetischen stellt, heißt seine Antwort: „Das Ästhetische scheint also aufs engste mit der Frage nach der *Form* zusammenzuhängen, dies allerdings nie abgetrennt von der Frage nach dem

[18] Vgl. hierzu Anmerkung 4 in Kapitel 2.

[19] Es betrifft Charles Campbells *Preaching Jesus* aus dem Jahr 1997 und David Loses *Confessing Jesus Christ* aus dem Jahr 2003.

[20] Vgl. zu dieser Auffassung Long: "We tend to talk about a sermon's content, on the one hand, and its form, on the other, as if form and content were two distinct realities. The picture we have in our heads is that of a preacher developing the content of the sermon and then hunting around for a suitable form, something like a shipping container, in which to box this content for delivery. In other words, content is the important stuff of the sermon; form is mere packaging, an afterthought. Outside of the mail room, however, the notion of the form as a package does not work." (1989, 92)

[21] Auf die Unzulänglichkeit, gleichwohl vorläufige Unaufgebbarkeit des Begriffspaares Form und Inhalt weist Grözinger hin: „die Formulierung von Form und Inhalt [suggeriert JN] in der Tat eine Eigenständigkeit der beiden Bereiche, die es in der Realität nicht gibt. Auf der anderen Seite ist die Unterscheidung von Form und Inhalt in gewisser Hinsicht auch berechtigt. Denn die Sprache der Literatur verweist stets auf ein Mehr, das den konkreten Sprachinhalt überschreitet. [...] Wahrscheinlich bietet sich kein anderer Weg, weiterhin mit dem Begriffspaar von Form und Inhalt denkerisch zu arbeiten, bis uns dann im Verlauf der menschlichen Sprachevolution vielleicht eines Tages eine bessere Begrifflichkeit zur Verfügung steht." (2004, 220, 221)

Inhalt. [...] Der *Ausgangspunk*t bei der Form-Frage charakterisiert dabei das *unterscheidend Ästhetische*.“[22]

[22] Grözinger, 1987a, 123.

1. Das Anliegen der *Predigtlehre* im Kontext ihrer Zeit

Rudolf Bohrens *Predigtlehre* erschien 1971. Sie war ein Hoffnungszeichen für viele, die sich der dialektischen Theologie verbunden fühlten. Kornelis Heiko Miskotte schrieb voller Begeisterung: „Wie hoffen wir auf eine neue Gezeit; sie liegt in der Luft! Wer hätte vor zehn Jahren an so etwas wie Rudolf Bohrens ‚Predigtlehre' gedacht?"[1] Aber auch Karl-Fritz Daiber, ein Homiletiker, der sich mehr dem empirischen Aufbruch in der Praktischen Theologie verbunden fühlte, war von der *Predigtlehre* überrascht, wenn auch erst auf dem zweiten Blick: „Als Bohrens Predigtlehre zum ersten Mal auf meinem Schreibtisch lag, habe ich das Buch mit einiger Spannung aufgeschlagen. [...] Die erste Durchsicht des Buches war enttäußchend, deshalb enttäuschend, weil zu selbstverständlich von der Predigt geredet schien. Das Buch erweckte den Eindruck, als ob es an den eigentlich bewegenden Fragen vorbeigehe. Etwa an de Misere unserer Gottesdienste, an der Misere der ganzen Institution Predigt. [...] Je mehr ich es kennenlernte, desto überraschter war ich; Fragestellungen, die ich nicht mehr erwartete, tauchten auf: die Frage etwa nach der Bedeutung der nichttheologischen Wissenschaft für die Predigtforschung, auch die Frage nach den Möglichkeiten der Neuorientierung gegenwärtiger Predigtpraxis. Am Schluss des Buches war ich in vielem mit Bohren versöhnt."[2]

Es ist ungewöhnlich, dass ein theologisches Buch gleichzeitig einen Leser aus dem Umkreis der dialektischen Theologie wie einen aus der empirischen Homiletik anspricht. Diese breite Resonanz entspricht aber der Intention der *Predigtlehre*, die sowohl den theologischen Primat der dialektischen Predigtlehre wie die Betonung des Menschlichen und Machbaren in der empirischen Homiletik ernstneh-

---

[1] Übersetzung von Vischer, 1990, 52; im Original: „Hoe hopen wij op een nieuw getij; het zit in de lucht! Wie had tien jaar geleden aan zoiets als Rudolf Bohrens "Predigtlehre" gedacht?" (Miskotte, 1973, im Vorwort zur zweiten Auflage)

[2] Daiber zitiert nach Nam-Shin Cho, 1994, 176. Andere Vertreter der empirischen Homiletik reagierten freilich weniger positiv. So zum Beispiel Dieter-Olaf Schmalstieg: „Wie man dieses Buch als „optimal gelungenen und auch ergiebigen Versuch" (Götz Harbsmeier in EvTh 1972, S. 488) bewerten kann, erscheint einigermaßen rätselhaft. Seine sachlichen Mängel (neben dem hier beachteten Bereich der politischen Theorie und Praxis ist kein einziger Sachbereich der Homiletik im wissenschaftlichen Sinn interdisziplinär ausgearbeitet!) disqualifizieren es umfassend." (1973, 95) Nicol zum negativen Empfang der *Predigtlehre*: „Das Buch kam zu spät. Es kam zu einer Zeit, in der die Praktische Theologie sich von den theologischen Denkmustern der Dialektischen Theologie abwandte, um sich mit großer Entschlossenheit neuen Herausforderungen zu stellen [...]. Bohrens Buch wurde von vielen nur wahrgenommen als letzter Ausläufer der Wort-Gottes-Theologie. So wurden beispielsweise die rhetorikfeindlichen Töne Bohrens gehört, aber nicht erkannt, dass sich hier eine neuartige, an der biblischen ebenso wie an der dichterischen Sprache orientierte Rhetorik abzeichnete." (2000a, 81) Einen Überblick über die verschiedenen Reaktionen auf der *Predigtlehre* gibt Nam-Shin Cho in *Das Spiel des Geistes mit dem Wort: Rudolf Bohren* (1994) (vgl. 172-176).

men will. In der *Predigtlehre* nimmt Bohren ausdrücklich Bezug auf die dialektische Theologie. Karl Barth und Eduard Thurneysen werden mehrfach erwähnt und zitiert. Predigtfragmente von Barth werden herangezogen und als Schulbeispiele gelobt. Dennoch sieht Bohren sich gezwungen, für die Grundlegung seiner Homiletik nach einem Neuansatz zu suchen. Die dialektische Theologie wurde damals von einer neuen Generation Praktischer Theologen heftig kritisiert, vor allem im Blick auf ihre Homiletik. Diese Kritik will Bohren nicht überhören. Auch wenn er meint, dass die Kritik eher einen Missbrauch der dialektischen Theologie trifft als diese selbst, räumt er ein, dass die Möglichkeit des Missbrauchs immerhin in dieser Theologie angelegt ist: „sie hindert ihn nicht. So sehe ich mich gezwungen nach einem Neuansatz zu suchen, in dem der Empirie zwar nicht den Primat, wohl aber eine neue Dignität zukommt.“[3]

Bohren geht darum in seiner *Predigtlehre* von der Lehre des Heiligen Geistes aus. Es ist dieser pneumatologische Ansatz, der es ihm ermöglicht, die sprachliche Gestaltung der Predigt als eigenständiges Thema in einer durchgehend theologischen Perspektive zu erörtern. In den folgenden Kapiteln werde ich mich mit diesem Ansatz und seinen spezifischen Vorzügen auseinandersetzen. Im aktuellen Kapitel frage ich nach dem genauen Anliegen der *Predigtlehre*. Dafür bespreche ich zuerst ein Referat von Bohren aus dem Jahr 1953 über die Form der Predigt. Dass Bohren sich schon sehr früh mit der Frage nach der Form der Predigt beschäftigt hat, zeigt sein tiefes Interesse für dieses Thema. Ich versuche, dieses Interesse historisch zu verorten, indem ich auch andere Stimmen zu Wort kommen lasse. Danach behandele ich die *Predigtlehre* selbst.

1.1. Die Frage nach der Form der Predigt

Im Herbst 1953 hält der 33-jährige schweizerische Pfarrer Rudolf Bohren vor verschiedenen theologischen Arbeitsgemeinschaften in der Schweiz und im Elsass das Referat *Die Gestalt der Predigt*. Viele Motive der späteren *Predigtlehre* sind in diesem Referat schon vorweggenommen. Die Frage nach der Form der Predigt hat Bohren also über viele Jahre hinweg beschäftigt.

1.1.1. *Die Gestalt der Predigt* (1953)

„Wenn ich als Pfarrer meine Predigt vorbereite und mit Kommentar und Konkordanz den Text durcharbeite, so dass ich ganz genau zu wissen meine, was da steht, dann kann mich die Ratlosigkeit überfallen, weil ich nicht weiß, wie nun die Botschaft auszurichten ist. Jeder Pfarrer, der diese Verzweiflung kennt, hat schon am Problem gelitten, das uns im Folgenden beschäftigen soll: ‚die Gestalt der Predigt’.“[4] Gegen die These Julius Schniewinds, dass nach dem Wie der Verkündigung nicht mehr gefragt wird[5], hält Bohren eine intensive Beschäftigung gerade mit dieser Frage für nötig und angebracht. Sie darf aber nicht getrennt vom Inhalt

[3] Bohren, (1971) 1993, 53.
[4] Bohren, (1953) 1971, 207.
[5] „Die Erneuerung unseres Verkündigens bedeutet, dass nur noch nach dem Was, nicht nach dem Wie unserer Verkündigung gefragt wird.“ (Schniewind, (1947) 1981, 124; vgl. auch 138)

der Predigt behandelt werden: „Die Frage nach der Gestalt der Predigt ist darum vom Gehalt der Botschaft abzuleiten. So möchten wir den Versuch wagen, die Frage nach dem Wie als eine Frage zu verstehen, die im Was eingeschlossen ist.“[6]

Daraus ergibt sich sofort die erste grundlegende Anweisung in bezug auf die Form der Predigt: Da der Inhalt der Predigt das Evangelium von Jesus Christus ist, soll die Gestalt der Predigt eine Gestalt der Freude sein. Diese Anweisung konkretisiert Bohren mit einem Hinweis auf die moderne Malerei: „Wir Prediger dürfen da von den Bildern moderner Maler lernen, die ganz vom Licht durchflutet sind. Auch die spärlichen Schatten lassen nur das Licht heller leuchten. Halten wir das bei allem, was wir nun bedenken vor Augen. Wir Prediger haben nicht Halbdunkel zu malen, sondern Licht. Wir haben nicht Katastrophengerüchte zu verbreiten, sondern fröhliche Nachrichten.“[7] Die zweite grundlegende Formbestimmung ergibt sich aus einer Präzisierung des Inhalts der Predigt. Das Evangelium von Jesus Christus ist die Botschaft vom *erniedrigten* Christus. Der Inhalt der Predigt ist also nicht eine Abstraktion, sondern eine Person, die Gott war und Mensch geworden ist. Daraus ergeben sich im Blick auf die Form der Predigt zwei Konsequenzen.

Die erste Konsequenz der Erniedrigung Christi ist, dass Christus sich in seiner Kirche durch Menschen verkündigen lässt: „Weil Gottes Wort wahrer Mensch wurde, darum ergeht die Predigt durch Menschen.“[8] Die Entäußerung Gottes geschieht auch heute, wenn er dem Prediger sein Wort anvertraut und zum Weitersagen gibt. „Dann ist es also so: mein Mensch-Sein, mein Im-Fleisch-Wohnen, mein Sosein, meine Originalität und Nicht-Originalität, meine Theologie, meine Stimme, meine Mimik, meine Stärke und meine Schwäche, alles, was ich bin und nicht bin, gestaltet die Predigt. Weil Gottes Wort sich erniedrigt hat, darum ist die Predigt ein Wort von Menschen, eine ganz und gar menschliche Rede.“[9] Zu der Menschlichkeit seines Wortes soll der Prediger stehen. Bohren hält darum ein kräftiges Plädoyer für Prediger aus Fleisch und Blut. Er ermutigt die Prediger dazu, auf der Kanzel Mensch zu sein, damit die Predigt wirklich Zeugnis werden kann. Dadurch tritt die eigene Person des Predigers ins homiletische Rampenlicht.

Letzteres wird von Bohren auch pneumatologisch motiviert. Der Heilige Geist wurde ja ausgegossen über das Fleisch der Menschen. „Wir nehmen den Heiligen Geist nicht ernst und bekommen ihn nicht, wenn wir nicht auch das Menschliche ganz ernst genommen haben.“[10] Dabei dürfen wir freilich den Streit des Geistes wider das Fleisch nicht aus dem Augen verlieren: „Wenn ich das Evangelium, wenn ich IHN selber predigen will, dann kann das nur so geschehen, dass der Fleischgewordene im Heiligen Geist gegen mein Fleisch den Krieg gewonnen,

[6] Bohren, (1953) 1971, 207.
[7] Bohren, (1953) 1971, 208.
[8] Bohren, (1953) 1971, 208.
[9] Bohren, (1953)1971, 208.
[10] Bohren, (1953) 1971, 211.

mich selbst überwunden, mich sich versklavt hat. Nur in diesem Überwunden-Sein kann mein Wort sein Wort sein. Nur als Gestorbener kann ich predigen.“[11]

Der Streit des Geistes wider das Fleisch ändert aber nichts daran, dass die Predigt „echte menschliche Rede eines echten Menschen“[12] ist. Darum – und das ist wichtig in bezug auf die Gestalt der Predigt – gehört nach Bohren die Predigt auch zur Rhetorik und darum ist sie der Kunst zuzuordnen. „Auch das gehört zur Erniedrigung des Wortes Gottes, dass die Predigt als Werk des Menschen Kunst sein kann. Es wird also erlaubt sein, die Sprache zu üben und die Kunst zu pflegen.“[13] Das heißt jetzt nicht, dass unsere Predigten weltliterarische Qualität haben müssen. Es geht Bohren um eine *gekreuzigte* Literatur und Rhetorik: „Das Literarische und Rhetorische muss hinter der Größe der Sache ebensosehr gekreuzigt sein wie der Mensch.“[14] Das bedeutet konkret, dass die ästhetische Qualität der Predigt nicht dem normalen ästhetischen Geschmack entsprechen muss: „Die Predigt, die den verkündigt, der ‚weder Gestalt noch Schöne’ hat, darf gestaltlos, hässlich und vielleicht einmal auch kitschig sein!“[15]

Das Verhältnis der Predigt zur Kunst bleibt immer dialektisch. Insofern die Predigt Menschenwort ist, gehört sie dem Bereich der Künste an. Das hält Bohren denen vor, die bestreiten, dass Predigt Kunstrede sei. Insofern die Predigt Gottes Wort ist, helfen unsere menschlichen Kunstgriffe freilich nichts und können dem Gotteswort sogar im Wege sein. Das entgegnet Bohren denen, die die Predigt in erster Linie als Kunstrede proklamieren. An dieser Stelle argumentiert Bohren auch eschatologisch: „Die Redekunst gehört zu den Dingen dieser Welt, deren ‚Schema’ vergeht (1Kor 7,13). Je mehr der Prediger erfüllt ist von der neuen Welt, umso mehr vergeht jedes ‚Schema’ auch der Rede. Wenn aber der Prediger als geistlicher Armer an seine Predigtarbeit geht, so wird sich seine Armut darin als echt erweisen, dass er sich auch um die künstlerische Gestaltung seiner Predigt müht. Im Wissen darum, dass gerade diese seine Predigtkunst ‚Torheit’ ist.“[16]

Eine zweite Konsequenz der Erniedrigung des Gotteswortes ist, dass Gottes Wort nicht nur *durch* Menschen ergeht, sondern auch *für* Menschen. Gottes Wort ist wesentlich *Anrede*, *Gespräch*. Dies gehört unabdingbar zur Predigt hinzu: „Wo die Predigt den Menschen nicht erreicht, stimmt auch mit dem Inhalt der Predigt etwas nicht. [...] Das Wort, das nicht zum Menschen kommt, ist nicht Gottes Wort. Es ist seinem Wesen nach doketisch, also antichristlich.“[17] Wie wird die Predigt zu einem Gespräch mit dem Hörer? Bohren meint, dass die formgeschichtliche Forschung hier Hinweise gibt. Martin Dibelius hat darauf hingewiesen, dass die Predigten der Apostelgeschichte ein Gerippe darstellen, was mit dem Fleisch von Jesusgeschichten (Paradigmen) gefüllt wurde. Bohren empfiehlt diese

---

[11] Bohren, (1953) 1971, 211. Vgl. dazu Thurneysen: „Nur der darf Gottes Zeuge sein, der, indem er es wird, in den Abgrund hinaustritt, über alles Menschliche hinausgreift, nur der, der *sterben* will, indem er vom Leben redet.“ ((1921) 1971, 107)
[12] Bohren, (1953) 1971, 212.
[13] Bohren, (1953) 1971, 212.
[14] Bohren, (1953) 1971, 213.
[15] Bohren, (1953) 1971, 214.
[16] Bohren, (1953) 1971, 214.
[17] Bohren, (1953) 1971, 221.

Stilform auch für die gegenwärtige Predigt: „In der grossen Heilsgeschichte Gottes gibt es viele Kurzgeschichten, die alle in einen für die Predigt brauchbaren Gedanken, in eine Anwendung ausklingen. Wir kennen solche aus der Schrift, aus der Kirchengeschichte. Wir durften selber schon Zuschauer sein. Oder ein Bruder erzählte uns davon. Wir dürfen sie weitergeben als Zeichen, als Demonstration dafür, dass der Herr heute lebt.“[18] Auch hier weist Bohren zur Vergleich auf eine moderne Kunstform hin: „Diese Stilform der neutestamentlichen Paradigmen ist ungeheuer modern, der Grossaufnahme im Film vergleichbar, dem Kinoauge des modernen Menschen besonders angemessen. Als Schüler der Evangelisten dürfen wir von ihnen lernen, wie sie Geschichten erzählen.“[19]

In einem Satz fasst Bohren die zwei Konsequenzen der Erniedrigung des Gottes Wortes für die Form der Predigt zusammen: *Gottes Wort wird Ereignis.* „Indem die Predigt Gottes Wort durch Menschen für Menschen verkündigt, geschieht etwas, vollziehen sich Akte und Szenen im grossen Drama des Heils.“[20]

Die Predigt ist ein Geschehen von Gott her; darum muss die Gestalt der Predigt ereignishaft und dramatisch sein. Wie wird sie das? Bohren weist an dieser Stelle auf einen Aufsatz von Rudolf Bultmann hin, wonach Gottes Wort im Neuen Testament gleichbedeutend sei mit seinem Tun. Bohren paraphrasiert: „Das Wort enthält Macht. Bestimmend aber ist der Anredecharakter, nicht der Sinngehalt. Das Wort geschieht als zeitliches Ereignis und besteht nicht als ewige Wahrheit“[21]. Ganz anders ist das Wortverständnis im griechisch-hellenistischen Sprachgebrauch, wo der Sinngehalt und nicht der Anredecharakter des Gesprochenen entscheidend ist. Bohren verweist hier auch auf die Lehre des Wortes Gottes von Barth. Demnach stellt das Wort Gottes immer ein Konkretissimum dar. Die Überlegung kulminiert in folgender Schlussfolgerung: Unsere Predigt muss sich „vor dem hellenistisch-griechischen Wortbegriff hüten wie vor der Pest“[22]. Die Predigt darf keine allgemeine Wahrheiten verkündigen, sondern soll als konkreter Ausruf an die Hörer ergehen. Den Ereignischarakter der Predigt macht Bohren deutlich anhand eines biblischen Beispiels. „Siehe, das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt“ (Joh. 1,29), ruft Johannes der Täufer aus. Er hält keinen wissenschaftlichen Vortrag über das Lamm im Alten Testament, sondern proklamiert den Auf-sich-Zukommenden Jesus als Lamm Gottes.

Johannes sah Jesus auf sich zukommen. Wir sehen ihn nicht. Aus dem Wagnis, den kommenden Herrn anzukündigen, ohne ihn bereits zu sehen, folgt nach Bohren, dass die Gestalt der Predigt eine Gestalt in Furcht und Zittern ist. „Wehe mir, wenn ich mit Johannes sage: ‚Siehe da’, und das Lamm kommt nicht. Dann ist meine Predigt Irreführung der Gemeinde, Lüge, Lästerung. [...] Darum ist sie auch dann, wenn ich mir eine vollkommene Rhetorik angeeignet hätte, nichts als ‚Torheit’.“[23] Man kann nach Bohren die gleiche Tatsache jedoch auch positiv ausdrücken, indem man sagt: die innere Gestalt der Predigt ist das Gebet. „Vom ers-

[18] Bohren, (1953) 1971, 225.
[19] Bohren, (1953) 1971, 225, 226.
[20] Bohren, (1953) 1971, 228.
[21] Bohren, (1953) 1971, 228.
[22] Bohren, (1953) 1971, 229.
[23] Bohren, (1953) 1971, 230.

ten bis zum letzten Wort Gebet: maranatha, Herr komm! Wenn Augustin ausgerufen hat: sei zuerst Beter, dann Sprecher, so möchten wir das Augustinwort variieren: sei betender Sprecher!"[24] In diesem Zusammenhang hebt Bohren noch einmal entschieden unser Mit-Dabei-Sein bei dem Ereignis der Predigt hervor: „Wenn die innere Gestalt der Predigt das Gebet ist, dann wird noch einmal angedeutet, dass Gottes Wort nicht ohne uns Ereignis werden will. Darum ist die Arbeit an der Predigt eine so strahlend schöne Sache. Wir dürfen bei Gottes Tat dabei sein, auch wenn dieses Dabeisein uns das Sterben bringt. So ist denn alle Mühe um die Predigt eine sinnvolle Mühe, und alle Verzagtheit und Müdigkeit und Verzweiflung, die den Prediger dabei überfallen will, kann nur zur Freude führen."[25]

1.1.2. Andere Stimmen zur Gestalt der Predigt

Bohrens Referat über die Gestalt der Predigt ist in dieser Zeit kein Einzelfall. In den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts erschienen im Umkreis der dialektischen Theologie verschiedene Arbeiten, die sich der Frage nach der Gestalt der Verkündigung widmeten. Zu nennen ist hier Johannes Wolff mit seinem *Anleitung zur Predigtmeditation* (1955). Er sah in der Form des biblischen Textes das wichtigste Gestaltungsprinzip für die Predigt.[26] Karl Christoph Töpperwien beantwortete 1958 die Frage nach der Form der Predigt in seinem Buch *Zur Theologischen Grundlegung der Predigtgestalt* mit einem Verweis auf die Gestalt Jesu Christi: „Die Gestalt der Predigt ist predigtgemäß, wenn sie in Kontinuität zur menschlichen Gestalt des ewigen Wortes steht. Um die Gestalt der Predigt zu erkennen, müssen wir darum die menschliche Seinsweise Gottes in Jesus Christus zu erkennen suchen."[27]

Manfred Josuttis blickt 1968 in seinem Artikel *Homiletik und Rhetorik* auf diese Arbeiten zurück und hebt dabei zutreffend die Besonderheit von Bohrens Referat *Die Gestalt der Predigt* hervor. Bei Wolff und Töpperwien kann er ein Gefühl von Unbehagen nicht unterdrücken: „Durch die Arbeiten von Wolff und Töpperwien scheinen alle Probleme, die sich bei der Gestaltung der Predigt einstellen können, hinreichend beachtet und befriedigend gelöst zu sein. Ein gewisses Unbehagen stellt sich nur ein, wenn man als Prediger fragt: Wie macht man das nun?"[28] Josuttis meint, dass Wolff und Töpperwien dem Prediger keine Hinweise zur Konkretion ihrer abstrakten Postulate geben. Die Formprobleme der Predigt können seiner Meinung nach nicht gelöst werden, „solange die Wissenschaft von der Sprache im Akt öffentlicher Rede, die Rhetorik nämlich, in der Homiletik nicht hinreichend genug berücksichtigt wird. Es ist Rudolf Bohren gewesen, der die hier zu leistende Arbeit als erster gesehen und am nachdrücklichsten gefordert hat."[29] Bohren verstand die Predigt ja als *echte menschliche Rede eines echten Menschen*. Gottes Wort will nicht ohne uns Ereignis werden; wir dürfen dabei

---

[24] Bohren, (1953) 1971, 230.
[25] Bohren, (1953) 1971, 231.
[26] Auf dieser Linie bewegte sich bereits Georg Eichholz in *Vom Formproblem der Verkündigung* ((1940) 1959).
[27] Töpperwien, 1958, 49.
[28] Josuttis, (1968) 1986, 296, 297.
[29] Josuttis, (1968) 1986, 297.

sein. Darum sind unsere Rhetorik und Kunst gefragt. Dies macht Bohrens Ansatz theologisch und praktisch zugleich.[30]

Die Kritik von Josuttis an Wolff und Töpperwien trifft genau den Punkt, an dem die Kritik der empirischen Homiletik am dialektisch-theologischen Paradigma in den sechziger Jahren ansetzte. Dieses Paradigma stieß damals auf massiven Widerstand einer neuen Generation von Theologen. Die Konzentration auf Gott und das Wort Gottes hatte in ihren Augen dem Menschen zu wenig Aufmerksamkeit entgegengebracht. Der Ruf nach Berücksichtigung der Ergebnisse der empirischen Wissenschaften erklang immer lauter und forderte sogar die Integration des gesamten empirisch-wissenschaftlichen Paradigmas in die Praktische Theologie. Dieser Paradigmenwechsel rückte Fragen der Rhetorik und Kommunikation ins Zentrum der homiletischen Aufmerksamkeit. Die Predigt ist ab jetzt ein Auftrag zur Kommunikation, dessen Machbarkeit durch die Kommunikationswissenschaft gewährleistet wird. Es geht nun darum, das Predigtverfahren anhand von kommunikationswissenschaftlichen Forschungsergebnissen zu professionalisieren.

Es ist Wolfgang Trillhaas, der 1963 in seinem Aufsatz *Die wirkliche Predigt* als erster ausdrücklich die konkrete Sonntagspredigt gegenüber einer dogmatischen Bestimmung der Predigt hervorhebt. Trillhaas spricht in bezug auf die dogmatische Bestimmung der Predigt als Wort Gottes von einem übersteigerten Predigtbegriff, der „eine schreckliche Illusion“[31] sei. „Es ist eine Illusion, jeder Amtsträger der evangelischen Kirche der Gegenwart sei eo ipso auch ein Prediger und jede heute irgendwo gehaltene sogenannte Predigt sei eo ipso facto ‚Gottes Wort'. Jedenfalls kann man sich, vorsichtig ausgedrückt, in keiner Weise darauf verlassen, dass man bei heutiger Predigt dem begegnet, worauf sie Anspruch erhebt.“[32] Trillhaas definiert die Predigt als *Dienst* am Wort Gottes. Darüber hinaus kann sie zum Wort Gottes werden, aber das steht nicht in des Menschen Macht. Als Dienst am Wort ist die Predigt ein ganz und gar menschliches Phänomen: „Als Dienst am Wort freilich fordert sie unser Bemühen, unseren Einsatz, nämlich den Einsatz

---

[30] Zehn Jahren nach Bohrens Referat, 1963, gibt Joachim Konrad das Buch *Die evangelische Predigt* heraus, zu dem er selbst eine Einführung und eine Schlussbetrachtung (*Grundsätze der Analyse, des Vergleichs und der Kritik der Predigt*) geschrieben hat. Es zeigen sich einige Gemeinsamkeiten mit Bohrens Ansatz. Wie Bohren besteht auch Konrad auf die Einheit von Inhalt und Form: „Der Gehalt der Predigt verleiblicht sich in ihrer Form.“ (490) Wie bei Bohren bleiben die Thesen zur Form der Predigt keine graue Theorie, sondern wollen anhand von praktischen Beispielen aus Analysen gehaltener Predigten eingeübt werden: „Wer selbst bauen will, muss erst Grundrisse bereits erstellter Bauwerke analysieren, Profile nachzeichnen, architektonisch nachkonstruieren lernen, ehe er sich selbst gestaltend betätigt.“ (12) Auch bei Konrad ist die Rhetorik ein unverzichtbarer Teil der Homiletik: „Predigt ist Verkündigung des Wortes Gottes in öffentlicher Rede. Von daher sind für die Komposition, den Stil, die Sprache und den Vortrag Bedingungen für die Gestalt der Predigt gesetzt, die an den allgemeinen Forderungen einer ihrem Gegenstand entsprechenden Rhetorik partizipieren, ohne ihnen doch preisgegeben zu sein.“ (500) Interessanterweise redet er in diesem Zusammenhang auch vom Heiligen Geist: „Der Heilige Geist wirft uns nicht nur die Steine zu, die wir nach eigenem Plan und in uns zweckmässig dünkender Willkür zusammenzusetzen hätten, sondern er selbst will der Baumeister sein. Wir müssen uns beim Bau der Predigt von ihm die Hand führen lassen. Bereits die rechte zielhafte Planung und Gliederung des Ganzen ist eine Funktion seiner Ökonomie.“ (502)

[31] Trillhaas, (1963) 1986, 14.

[32] Trillhaas, (1963) 1986, 16.

unserer Menschlichkeit heraus, und das Bedenken, es könnte sich so etwas wie ein Synergismus in unsere Predigtauffassung einschleichen, hat gar kein Objekt.“[33]

In seinem Aufsatz *Das Problem der Homiletik* (1965) besteht Dietrich Rössler auf die Unterscheidung zwischen einer dogmatischen Predigtbestimmung und einer praktisch-empirischen Predigtlehre: „Die Homiletik muss ihren Gegenstand und ihre Aufgabe durch zwei verschieden gerichtete Fragen näher bestimmen, durch eine systematisch-spekulativ und eine praktisch-empirisch gerichtete. Die eine Frage lautet: Was ist die Predigt? und die andere: Wie macht man eine Predigt?“[34] Rössler kritisiert die einseitige Hinwendung der Homiletik zur dogmatischen Frage nach dem Wesen der Predigt, wodurch die konkrete Sonntagspredigt aus dem Blickfeld verschwand. Er spricht diesbezüglich von einer Krise der Homiletik und plädiert für das Eigenrecht einer praktischen Predigtlehre. „Auch ein beharrliches und leidenschaftliches Bestehen auf der Prinzipienfrage beantwortet die praktische nicht.“[35] Die praktische Predigtlehre kann der prinzipiellen Homiletik durchaus kritisch gegenüberstehen: „Das Verhältnis der prinzipiellen zur praktischen Frage kann [...] nicht einmal so bestimmt werden, dass spekulativ homiletische Normen deduziert werden, zu denen eine praktische Predigtlehre dann die Anleitung gibt. Es kann eben nicht zu allem, zu jeder Behauptung und zu jedem Anspruch eines übersteigerten Predigtbegriffs angeleitet werden. Die praktische Predigtlehre hat eine durchaus kritische Funktion – und vielleicht ist das ein Grund für ihre Verbannung. Vor ihrem Forum behält nur das Gültigkeit, was sich in der Erfahrung des Predigers als wahr und als möglich zu bewähren vermag. Eine Predigtlehre, in der sich Prinzip und Erfahrung kritisch vermitteln, mag in jeder Epoche eine neue Aufgabe sein. Ganz gewiss ist sie das homiletische Problem der Gegenwart.“[36]

Nach Rössler müssen in der Homiletik die prinzipielle Frage und die praktische Frage nach der Predigt also gleichermaßen zum Zuge kommen. Er plädiert noch nicht für eine Auslagerung der prinzipiellen Frage in die Dogmatik wie es 1968 Hans-Dieter Bastian machen wird. Aber indem die Erfahrung des Predigers das letztgültige Wahrheitskriterium in der Homiletik bildet, bereitet er diesen nächsten Schritt schon vor.

Der Religionspädagoge Bastian veröffentlicht 1965 den Artikel *Verfremdung und Verkündigung*. Er will die „erfahrene und erfahrbare, soziologisch oder pädagogisch oder sonstwie beschreibbare Wirklichkeit“[37] in der homiletischen Theorie zu Wort kommen lassen, sowie die Verkündigung auf ihre Funktion und Wirkung hin untersuchen. Er fragt: „Darf man eigentlich die elementare Frage stellen: Verkündigen, wie macht man das? – ohne zu riskieren, dogmatisch hingerichtet zu werden?“[38]

---

[33] Trillhaas, (1963) 1986, 21.
[34] Rössler, (1965) 1989, 177.
[35] Rössler, (1965) 1989, 191.
[36] Rössler, (1965) 1989, 191.
[37] Bastian, 1965, 7.
[38] Bastian, 1965, 7.

Bastian dementiert, „dass sich die Gestalt des verkündigten Wortes von jedem anderen Wort unterscheidet“[39]. In der Predigt sprechen wir mit menschlichen Worten vom Wort Gottes, „das wir nie und nimmer haben“[40]. Das heißt jetzt nicht, dass die Predigt mit Gottes Wort nichts zu tun hat: „Wenn das Wort Gottes auch kein Instrument kirchlicher Rede ist, so kann die kirchliche Rede doch sehr wohl ein Instrument des Wortes Gottes sein.“[41] Aber die Tatsache, dass Gott durch das Menschenwort der Predigt spricht, tut an ihrer Weltlichkeit nichts ab: „Das Wort Gottes ist der Auftrag und die Verheißung kirchlicher Rede. Diese aber ist so weltlich, dass für ihre Gestaltung das Prinzip gelten muss: etsi Deus non daretur.“[42] Die Weltlichkeit der Predigt hat für Bastian also Konsequenzen im Blick auf die Besinnung auf ihre Gestalt: Weil die Predigt sich in keiner Weise sprachlich von anderen Redeformen unterscheidet, soll man sich auf ihre Gestalt besinnen *etsi deus non daretur*, also als ob es Gott nicht gibt. Wegen der Weltlichkeit der kirchlichen Rede kann sich die Homiletik überall nach wirksamen Redeformen umsehen. Bastian plädiert in diesem Aufsatz vor allem für das Stilmittel der Verfremdung, das er in den Werken von Bertolt Brecht kennengelernt hat.

In seinem Aufsatz *Vom Wort zu den Wörtern* (1968) bestimmt Bastian drei Jahre später sein Verhältnis zur Theologie von Karl Barth. Es geht ihm darum, in der Homiletik den Schritt von der dogmatischen Lehre über das Wort Gottes hin zur empirisch-erforschbaren Wirklichkeit der menschlichen Wörter zu machen. „Entweder, so sagten wir, die Praktische Theologie folgt der Lehre vom Wort, gewinnt Gewissheit (dogmatisch), aber verliert Wirklichkeit (praktisch), oder sie wendet sich von axiomatischen Wort ab und den menschlichen Wörtern zu, übernimmt die Verantwortung für deren Macht und Ohnmacht und unterwirft kirchliches Reden und Handeln radikal der empirischen Analyse.“[43] Auch hier liegt Bastian nichts daran, die Lehre vom Wort Gottes ganz und gar aus der Theologie zu verbannen. Lediglich aus der Praktischen Theologie soll sie verschwinden: „Wir plädieren nicht für einen Ersatz des Wortes Gottes durch ein modernes Wissenschaftsbewusstsein, wir beabsichtigen auch nicht, im Stile des Kulturprotestantismus die Lehre vom Wort vikariierend durch etwas anderes zu ersetzen. Es geht uns nicht um die Annullierung der Wort-Wörter-Dialektik in der Dogmatik, sondern um deren heuristisch notwendige Suspendierung in der Praktischen Theologie. Die dogmatische Frage nach der Energie des Wortes Gottes wird hier methodisch überblendet durch die empirische Frage nach der Energie kirchlichen Redens und Handelns.“[44]

---

[39] Bastian, 1965, 8
[40] Bastian, 1965, 22
[41] Bastian, 1965, 33. Bastian zitiert an dieser Stelle überraschenderweise ein Wort von Bohren: „Nicht der Geist ist ein Instrument der Methode, die Methode kann aber ein Instrument des Geistes sein.“ (Bohren, 1962, 87) Ein anderer Hinweis auf Bohren findet sich im Zusammenhang der von Bastian vorgeschlagenen Formgeschichte kirchlicher Rede; vgl. Bastian, 1965, 9.
[42] Bastian, 1965, 21.
[43] Bastian, 1968a, 29.
[44] Bastian, 1968a, 30.

Im gleichen Jahr veröffentlichen Ernst Lange, Peter Krusche und Dietrich Rössler die Programmschrift *Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit*. Die Predigt wird hier sehr nüchtern als „eine Verständigungsbemühung“[45] definiert, und zwar als eine unter vielen. Es gibt in der Kirche eben verschiedene Verständigungsbemühungen, die sich alle der Kommunikation des Evangeliums stellen. In der homiletischen Reflexion sollen der Hörer und seine Situation einen neuen Stellenwert bekommen. Lange: „Die Betonung der „Was-Frage” darf nicht länger die spezifisch homiletischen Fragen desavouieren: *Wem* ist jetzt und hier zu predigen? Durch *welche Situation* sieht sich die Kirche jetzt und hier zur Predigt herausgefordert? *Wozu* soll in dieser Situation gepredigt werden? *Wie* kann in dieser Situation dem besonderen Hörer *verständlich* gepredigt werden? Erst diese homiletischen Fragen konkretisieren die “Was-Frage”.“[46]

Auch Lange plädiert für eine klare Abgrenzung zwischen der Systematischen und der Praktischen Theologie. Der systematisch-theologische Predigtbegriff ist nach ihm als solcher für die Praktische Theologie und die Homiletik untauglich. Dieser Begriff steht ja ganz im Zeichen der Verheißung, dass das Wort der Predigt als Wort Gottes ergeht. Diese Verheißung der Predigt ist aber von der Kirche nicht zu gewährleisten. Lange unterscheidet nun streng zwischen dieser Verheißung und dem Auftrag der Predigt. Der Predigtauftrag ist, im Gegensatz zu der Verheißung, ganz und gar Aufgabe der Kirche und damit der Praktischen Theologie. Die Homiletik fragt nach diesem Predigtauftrag und seiner verantwortlichen Erfüllung. „Und indem sie so fragt, muss sie methodisch weitgehend von der Verheißung des Auftrags abstrahieren, jedenfalls kann ihr die Verheißung niemals als Antwort auf die Frage nach dem verantwortlichen Vollzug von Predigt dienen.“[47] Die Frage, was die Predigt theologisch sei, gehört darum „in die Prolegomena der Praktischen Theologie“[48]. Dazu meint er: „Und diese Frage darf die andere, die eigentlich homiletische Frage, wie man eine Predigt mache, besser, was man tue, wenn man predige, und wie man es verantwortlich tun könne, nicht relativieren und als ‚Kinderspiel’, als bloß technisches Problem abqualifizieren, sondern sie muss sie als selbständige Frage ermöglichen und begründen und dann freilich auch begrenzen.“[49]

In derselben Programmschrift betont auch Bastian noch einmal, dass die Frage nach der Funktion und Wirkung der Predigt prinzipiell an der klassischen dogmatischen Fragestellung vorbeigeht. „Wir fragen technisch, und das finde ich gut. Mich interessieren in der Tat primär die Wie-Fragen vor den Was-Fragen. Ich würde es brutal verkürzend so ausdrücken: mich interessieren die Machbarkeiten.“[50]

---

[45] Lange, 1968, 20.
[46] Lange, 1968, 45.
[47] Lange, 1968, 19.
[48] Lange, 1968, 20.
[49] Lange, 1968, 20. Die Rede von ‚Kinderspiel’ weist auf die berühmten Worte von Barth in *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* (1922; vgl. dazu 2.1.2) zurück: „*Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides*, unser Sollen und unser Nicht-Können, *wissen und eben damit Gott die Ehre geben*. Das ist unsre Bedrängnis. Alles Andre ist daneben Kinderspiel.“ ((1922) 1990, 151)
[50] Bastian, 1968b, 48.

Michael Meyer-Blank hat die empirische Wende in der Praktischen Theologie treffend zusammengefasst mit den Worten „Vom Was zum Wie“.[51] Die Frage, *wie* man eine Predigt macht, wird in der empirischen Homiletik streng unterschieden und getrennt von der Frage, *was* die Predigt (theologisch gesehen) ist. Das heißt konkret: in der empirischen Homiletik wird die Frage nach der Form der Predigt beantwortet, ohne zu berücksichtigen, dass Gott selbst durch sie zu uns sprechen möchte und dies auch tut.

Mitten in der Blütezeit der empirischen Homiletik erscheint 1971 ein Buch, das die Frage nach der Form der Predigt ganz anders angeht. Es ist die *Predigtlehre* von Rudolf Bohren. Sie steht im nächsten Abschnitt zentral.

1.1.3. Predigt ist Wunder

„Vier Dinge tue ich leidenschaftlich gern: das Aquarellmalen, das Skilaufen, das Bäumefällen und das Predigen.“[52] Mit diesem Satz eröffnet Bohren seine *Predigtlehre*. Wo der Vortrag *Die Gestalt der Predigt* fast zwanzig Jahre früher geendet hatte, nämlich bei der Versicherung, dass Predigen durch alle Verzweiflung hindurch zur Freude führt, genau dort setzt die *Predigtlehre* ein. „Predigen ist schön, es macht *Freude*. Das ist das erste, was in einer Predigtlehre zu lehren ist.“[53]

Auch in anderer Hinsicht ist Bohren seinem früheren Ansatz treu geblieben, nämlich indem er seinen Ausgangspunkt wiederum bei der Situation des Predigers nimmt. So wie *Die Gestalt der Predigt* anfing mit der Verzweiflung des Predigers bei der Vorbereitung der Predigt, „weil ich nicht weiß, wie nun die Botschaft auszurichten ist“[54], so beginnt die *Predigtlehre* mit einem kleinen Lobgesang des Predigers auf das Predigen. Beide Mal wird unweigerlich deutlich, dass ein Mensch etwas tut, wo gepredigt wird. Indem Bohren das Predigen etwas provokativ in einer Reihe stellt mit Aquarellmalen, Skifahren und Bäumefällen, macht er ja unzweideutig klar, dass das Predigen eine menschliche Tätigkeit unter anderen darstellt. In dieser Absicht hat Bohren wohl den ersten Paragraphen seiner *Predigtlehre* mit *Predigen als Leidenschaft* überschrieben. Predigten werden *gemacht*.

Auf Grund dieser Eröffnung wäre eine Fortsetzung der Predigtlehre aus der Perspektive des Predigers durchaus denkbar. Bohren meint dazu: „Da das Predigen eine menschliche Tätigkeit darstellt, kann das Recht einer solchen Betrachtung nicht bestritten werden. Weil es aber bei der menschlichen Tätigkeit des Predigens um Gottes Sache geht, genügt eine Reduktion auf die menschliche Seite des Predigens nicht. Eine solche Predigtlehre würde ihrem theologischen Wesen nach unkritisch bleiben.“[55] Wenn man den Predigtbegriff von der menschlichen Erfahrung her definiert, hat man ihn „von vornherein eingepasst“[56]. „Ein an der Erfahrung orientiertes Predigtverständnis führt notwendigerweise dazu, dass nichts

[51] Meyer-Blanck/Weyel, 1999, 16.
[52] Bohren, (1971) 1993, 17.
[53] Bohren, (1971) 1993, 17.
[54] Bohren, (1953) 1971, 207.
[55] Bohren, (1971) 1993, 49.
[56] Bohren, (1971) 1993, 49.

Neues gepredigt wird, die Novität des Evangeliums geht verloren, die Predigt büsst ihre subversive Kraft ein und bestätigt nur noch das Vorhandene."[57]

Also gilt: Auch wenn Predigen eine menschliche Erfahrung darstellt, kann man die Predigt nicht nur von der Erfahrung her definieren, weil es bei der Predigt um Gottes Sache geht. Im Vortrag *Die Gestalt der Predigt* war die Predigt neben echtem Menschenwort auch das Wort Gottes. Auch in der *Predigtlehre* ist Bohren alles daran gelegen, diese zwei Dimensionen dialektisch aufeinander zu beziehen und nicht einseitig das eine oder das andere zu betonen. Darum beschreibt er das Predigen nicht nur als menschliche Tätigkeit, sondern nimmt gleichzeitig die Predigtdefinition der reformatorischen Väter in der *Confessio Helvetica posterior* (1566) auf, wo es heißt: *praedicatio verbi dei est verbum dei* (die Predigt des Wortes Gottes ist Gottes Wort).[58] Bohren weist darauf hin, dass diese Formel keine Predigtdefinition im eigentlichen Sinne ist, sondern vielmehr ein Bekenntnis zur Predigt im Glauben. „Die Predigt wird als Glaubenssatz definiert. Der Glaube sagt, was Predigt ist. Weil es in der Predigt um den Glauben geht, kann eine Predigtlehre nicht vom Glauben abstrahieren."[59] Die Aufnahme der Predigtdefinition der Väter schließt die Auffassung der Predigt als *Wunder* in sich. Wenn Gottes Wort in Menschenworten geschieht, dann geschieht ja ein Wunder. Anders gesagt: Predigt ist ein Wunder, „weil der, von dem die Rede ist, sich in das Reden über ihn einmischt, selbst das Wort ergreift, so dass nicht nur über Gott und seinen Freispruch geredet wird, sondern sein Wort geschieht, sein Freispruch freimacht."[60]

Wunder sind nicht machbar oder sie sind keine Wunder. Wenn die Predigt ein Wunder ist, dann ist Predigen also mehr als wir machen können. Wenn die Dimension des Wunders aus der Homiletik verschwindet, erliegt sie leicht dem Machbarkeitswahn. Genau dies ist nach Bohren passiert, als die Homiletik in den sechziger Jahren die Frage nach Gott und dem Wesen der Predigt in die Systematische Theologie verbannte. „Besteht die Grundverlegenheit der Predigt im Ausbleiben des Wunders, erscheint es naheliegend, den Predigtbegriff zu entlasten und sich vor allem mit dem Machbaren der Predigt zu beschäftigen. Der Verlegenheit wird mit allerlei Techniken und Rezepten begegnet. Das Machbare der Predigt wird dann allzuleicht abgelöst vom zu Predigenden und gewinnt in solcher Ablösung eine eigene Mächtigkeit."[61] Sicher ist in der Homiletik auch das Machbare zu bedenken, aber die Spannung zwischen dem Machbaren der Predigt und dem nicht herzustellenden Wunder darf nicht aufgelöst werden. Bohren betont, „dass Predigt eine Machbarkeit darstellt, die einer Sache dient, die Menschen nicht machen können."[62] Er beschreibt die Predigt darum auch als ein Wagnis, wobei der Prediger von Anfang an seine Grenzen überschreitet: „Innerhalb meiner

---

[57] Bohren, (1971) 1993, 49.
[58] Vgl. Bohren, (1971) 1993, 49, 50.
[59] Bohren, (1971) 1993, 49
[60] Bohren, (1971) 1993, 24. Vgl. dazu was Bohren in seiner Homiletik-Vorlesung *Auslegung und Redekunst* sagt: „Gott sprach, und was er sprach, wurde vertextet. Nun sollen die Texte wieder zur Rede werden, zur menschlichen Rede, in der Gott selbst das Wort ergreift." ((1976/77) 2005, 11)
[61] Bohren, (1971) 1993, 32.
[62] Bohren, (1971) 1993, 57.

Grenzen kann ich hier nur von Götzen und von Gottesgedanken sprechen, die den wirklichen Gott verfehlen. Wer predigt, überschreitet in einem fort seine Grenzen; er tut, was er nicht kann, wagt, was er nicht wagen darf: Feuer zu werfen, zu sagen – ‚Gott'. Dies wagen, was man nicht kann, heißt dann aber in diesem Nichtkönnen wagen, und im Wagen ‚können'."[63]

Bohren kritisiert freilich nicht nur die empirische Homiletik, sondern auch die Homiletik in der Tradition der dialektischen Theologie. Sie entging „nicht immer der Gefahr, das Menschlich-Machbare gegenüber der Betonung des Wunderbaren beim Predigen zu vernachlässigen und damit das Wunder zu verlieren, indem sie die menschliche und weltliche Wirklichkeit beim Predigen nur ungenügend bedachte"[64]. Demgegenüber betont Bohren mit Nachdruck, dass das Predigen eine menschliche Tätigkeit ist. Gleichzeitig kritisiert er die neuere Homiletik als unsachlich, indem sie von der eigentliche Sache der Theologie in ihrer Predigtlehre weitgehend abstrahiert. Die dialektische Homiletik und die empirische Homiletik sind also die beiden Fronten, gegen welche Bohren in der *Predigtlehre* polemisiert. Er fasst seine Polemik nach beiden Seiten folgendermaßen zusammen: „Eine Predigtlehre stellt sich gegen das Wunder, wenn sie sich auf die Machbarkeit beschränkt, wie wenn sie die Machbarkeit ignoriert. Sie sollte da nicht vergessen, dass ein Mensch etwas tut, wo sie das Predigen als ein Werk Gottes beschreibt. Sie sollte durchhalten, dass an Gottes Segen nun wirklich alles gelegen ist, wo sie das Machbare bedenkt."[65] Er spricht darum in bezug auf die Predigt von einem „dialektische[n] Ineinander von Wunder und Technik"[66].

In der *Predigtlehre* werden die Fragen ‚was ist eine Predigt?' und ‚wie macht man eine Predigt?' keinen Moment voneinander getrennt, sondern ganz im Gegenteil durchgehend aufeinander bezogen. Bohren: „Die ganze Anlage dieser Predigtlehre zeigt den Versuch, das Predigen als ein menschliches Werk zu betonen, ohne die Herkunft von einer Theologie des Wortes verleugnen zu wollen."[67] Nach ihm ist

---

[63] Bohren, (1971) 1993, 20. Die Rede von der Predigt als einem Wagnis erinnert an den Titel des Abschnittes §5.2 *Das Wagnis der Predigt* aus Barths *Die christliche Dogmatik im Entwurf* ((1927) 1982). Auch der Titel von Miskottes 1941 veröffentlichem Buch *Het waagstuk der prediking* (in deutscher Übersetzung: *Das Wagnis der Predigt* 1998) geht auf diesen Barthtext zurück.
[64] Bohren, (1971) 1993, 32.
[65] Bohren, (1971) 1993, 57.
[66] Bohren, (1971) 1993, 57.
[67] Bohren, (1971) 1993, 53. Diese prinzipielle Zweigleisigkeit der *Predigtlehre* zeigt sich beispielhaft am Thema der Kommunikationswissenschaft. Da Bohren die Predigt als ein menschliches Werk betonen will, meint er, auf die Kommunikationsforschung nicht verzichten zu können. „Geht es beim Predigen und Hören menschlich zu, darf man das Instrumentarium, das neue Wissenschaften uns darbieten, nicht verschmähen." (147) Dennoch verzichtet Bohren darauf, das Predigtgeschehen anhand einer Kommunikationstheorie darzustellen. Die Kommunikationsforschung vermag nämlich nie „das Geheimnis, das der Hörer vor Gott hat" (154) aufzudecken, das heißt: „das Geheimnis seiner Erwählung und der Zukunft, die er mit Gott hat" (154). Auch das Geheimnis der Anwesenheit Jesu bei der Predigt, an dem sich alles entscheidet, kann sie nicht erklären, geschweige denn bewirken. Diese Anwesenheit bewirkt ja Gott allein. Das Gleiche gilt auch in bezug auf das Geschenk des Glaubens. Dies meint eine erhebliche Relativierung der Bedeutung der Kommunikationswissenschaft für die Homiletik: „Der, den wir predigen, war Gott, ist Gott, wird Gott sein, er schenkt den Glauben. Das Predigen kann deshalb nie zu einem Kommunikationsprozess werden, den wir beherrschen; denn sonst würde Gott verfügbar und der Glaube machbar."

der Glaube an das Wunder der Predigt also relevant für die Besinnung auf die menschliche Arbeit an der Predigt. Dieser Glaube muss in diese Besinnung konsequent miteinbezogen werden.[68]

Das betrifft nun ausdrücklich auch die Besinnung auf die Form der Predigt. Bohren meint nämlich, dass man zwischen Form und Inhalt nicht in dem Sinne trennen darf, „dass der Inhalt als Wort Gottes göttlicher Art sei, während die Form menschlichen Charakter trage“[69]. Diese göttliche Einmischung bei der Formgebung der Predigt wird von Bohren mit einem Verweis auf Gott selbst motiviert: Da wir einer Zukunft entgegen predigen, wo Gott „alles in allem“ (1Kor 15,28) sein wird, kann man das Zusammenspiel von Wunder und Technik nicht auf den Inhalt der Predigt beschränken; da Gott in der Zukunft einmal *alles in allem* sein wird, spricht er jetzt schon auch durch die Form der Predigt. Das ist „die Gegenwart dieser Zukunft im Wort“[70]. Einfach gesagt: Gott spricht durch die Form der Predigt, *weil er selbst Form hat* (bzw. haben wird). In einem anderen Zusammenhang hatte Bohren gesagt: „Gibt es eine ernstzunehmende Krise der Predigt, kann sie ohne Rücksicht auf die Gottesfrage nicht gelöst werden. Die Grundfrage der Predigt ist und bleibt die Gottesfrage, an ihr hängen alle andern Fragen.“[71]

An einer anderen Stelle redet Bohren von der Schönheit der Predigt. Auch hier zeigt sich noch einmal, dass das Wunder der Predigt nicht nur den Inhalt, sondern auch die Form der Predigt betrifft. Denn Bohren meint, dass in der Predigt etwas hereinbrechen kann „von der Schönheit und vom Glanz dessen, dem einmal ein neues Lied zu singen ist“[72]. Die Schönheit der Predigt ist also die Schönheit Gottes selbst.

Gott hat also nicht nur Form, er ist sogar *schön*. Es ist meiner Meinung nach diese Rede von der Schönheit Gottes, die uns zu dem tiefsten Kern von Bohrens Überlegungen führt. Es ist genau diese Einsicht, die es ihm ermöglicht, die Frage nach der Form der Predigt in einer durchgehend theologischen Perspektive zur Sprache zu bringen und damit sowohl den dialektisch-theologischen wie den empirischen Ansatz in der Homiletik zu überbieten. In seinem Buch *Dass Gott schön werde* (1975) beschreibt Bohren die Schönheit Gottes nämlich näherhin als ein Schön-*Werden*. Die Schönheit Gottes ist keine metaphysische Eigenschaft, sondern sie vollzieht sich in Formen der Schöpfung, der Kultur und Kunst, der Geschichte und der Gemeinde hinein. Praktische Theologie ist darum fortan eine Art theologische Ästhetik: die Kunst der Wahrnehmung des Schön-Werdens Gottes in der

---

(154) Bohren warnt eindringlich vor einer Kommunikationseuphorie: „Das Wort vom Kreuz ist die Nachricht von einer misslungenen Kommunikation, und seine Gestalt wird von dieser misslungenen Kommunikation geprägt.“ (155)

[68] Vgl. auch die spätere Kritik von Bohren an Lange. Bohren behauptet, „dass der Begriff der Verheißung bei Lange, sprachlich gesehen, keineswegs als Leitstern dient, auf den hin von Anfang an alles bezogen wäre. Der Begriff wird additiv zur Erklärung des homiletischen Aktes eingeführt. Das Licht leuchtet erst im Jenseits des Predigtmachens. [...] Das Machbare scheint wichtiger zu sein als die Verheißung, die wohl aufleuchtet, der aber etwas Zufälliges anhaftet. Für die Methodik bleib sie ziemlich irrelevant. Sie steht jenseits des Machens.“ (1981a, 417).

[69] Bohren, (1971) 1993, 57.

[70] Bohren, (1971) 1993, 57.

[71] Bohren, (1971) 1993, 36.

[72] Bohren, (1971) 1993, 23.

Welt. In dem Vorwort zu *Dass Gott schön werde* nennt Bohren sein Buch „eine Art Nachlese zur ‚Predigtlehre', die wohl schon ein Stück irregulärer Ästhetik darstellt"[73]. In der Tat liefert es nachträglich den tieferen Hintergrund und den breiteren Zusammenhang für das in der *Predigtlehre* beschriebene Schön-Werden Gottes in der Predigt.

Dass Gott schön wird in der Predigt heißt konkret, dass Gott sich mit der Form der Predigt verbindet. Gott und Form haben also miteinander zu tun. Weil dem so ist, kann Bohren in seiner Predigtlehre die Frage nach der Form und Sprache der Predigt und die Frage nach Gott auf einander beziehen.

1.2. Die Erfahrung der Sprachlosigkeit

Mit der Frage nach der Form der Predigt ist die Frage nach ihrer Sprache eng verbunden.[74] Bohren signalisiert im Blick auf Gott ein tiefsitzendes Gefühl der Sprachlosigkeit.[75] Unser Schweigen über Gott ist freilich nicht abzulösen von dem Schweigen Gottes selbst. Im Vorwort zur *Predigtlehre* schreibt Bohren: „Dass das Schweigen um Gott gebrochen werde, und er selbst sein Schweigen breche, ist das A und das O aller Predigtprobleme und -nöte der Gegenwart; die Predigt verfehlt alles und verfehlt sich am Menschen, wenn sie Gott verfehlt. – Eine Predigtlehre wird nicht so vermessen sein, ein Schweigen brechen zu wollen, an dem die Zeit leidet. Sie sollte aber den Weg durch dieses Schweigen hindurch markieren, bis hin zu jener Grenze, an der das Wort geschieht. So liegt das Ziel und der Zweck dieser Predigtlehre außerhalb ihrer selbst."[76]

1.2.1. Predigtlehre ist Sprachlehre

Nachdem Bohren im ersten Paragraphen der *Predigtlehre* das Predigen als eine Hinführung zur Freude hervorgehoben hat, will er es im zweiten Paragraphen als eine „Passion im Heute"[77] bedenken. Die Passion wird von ihm näherhin umschrieben als ein Leiden am Ausbleiben des Wunders der Predigt. „Verstehen wir das Predigen als Wunder, gibt es beim Predigen als Leidenschaft im Grunde nur ein Leiden, das zählt, und eine Verlegenheit, die uns verlegen macht: Das Wunder wird getan, findet aber nicht statt. Predigten werden gehalten, ohne dass Predigt geschieht. Predigten werden gepredigt, ohne Wunder zu sein."[78] Angesichts dieser Erfahrung fragt Bohren sich: „Wie soll man Predigen und das Predigen lehren, wenn das große Schweigen den Schall von den Kanzeln her ver-

---

[73] Bohren, 1975, 6.

[74] Die Unterscheidung zwischen Form und Sprache mag etwas künstlich anmuten. In der Tat sind dies zwei einander sehr naheliegende Bereiche, die zum Teil auch fließend ineinander übergehen. Dennoch behandle ich sie an dieser Stelle getrennt, weil Bohren sich zu der Frage nach der Sprache der Predigt, insbesondere der Sprachlosigkeit, noch einmal gesondert geäußert hat.

[75] Auch in seiner Homiletik-Vorlesung *Auslegung und Redekunst* spricht Bohren von einer „Suche nach neuer Sprache" ((1976/77) 2005, 9); die Vorlesung sei ein „Denkbewegung auf ein neues Sprechen hin" (9).

[76] Bohren, (1971) 1993, 7.

[77] Bohren, (1971) 1993, 28.

[78] Bohren, (1971) 1993, 28.

schluckt?“[79] Das Leiden an der Predigt ist nach Bohren also ein Leiden am Schweigen Gottes. Im Schweigen Gottes erfährt man seine Abwesendheit. Die dunkle Rede vom Tode Gottes weist auf diese Erfahrung hin. Das Reden von Gott wird dadurch problematisch: Wenn Gott abwesend ist, warum predigen wir dann eigentlich noch? Wenn Gott selbst sich verschweigt, wie sollen wir dann von ihm reden? Sollten wir nicht lieber auch schweigen? Die Verlegenheit des Predigers, dass Gott in der Predigt nicht spricht, ruft bei ihm also ein Gefühl von Sprachlosigkeit hervor. Weil Gott nicht spricht, verschlägt es dem Prediger die Sprache.

Wer dennoch predigt, müsste das Schweigen Gottes brechen. Bohren will dieses Schweigen freilich beachten und respektieren als ein Schweigen, das nur Gott selbst brechen kann. Wenn dies geschieht, bleibt uns nur das Staunen. Im Staunen gewinnen wir Sprache: „Eine Predigt, die das Staunen vergaß, wurde sprachlos.“[80]

Darum will Bohren bei der Behandlung des Problems der Sprachlosigkeit genau dort ansetzen: bei dem Staunen über die von Gott selbst gebrochene Stille, das heißt: bei dem Staunen über das Sprechen Gottes. Deswegen stellt er gegen die Erfahrung des Schweigens Gottes die Predigtdefinition der reformatorischen Väter *praedicatio verbi dei est verbum dei*. Die Predigt des Wort Gottes ist das Wort Gottes. An dem ‚ist’ hängt nach Bohren das Wunder der Predigt. Diese drei Buchstaben für unsere Zeit zu erklären, sieht er als Aufgabe seiner Predigtlehre. „Eine solche Erklärung könnte die Sprachlosigkeit noch nicht durchbrechen – dies geschieht erst im Predigen selbst –, wohl aber eine Überwindung der Sprachlosigkeit vorbereiten.“[81] Angesichts der Erfahrung des Schweigens Gottes muss also gerade das Bekenntnis zu seinem Sprechen durchgehalten werden. Dieses Bekenntnis stellt freilich seinerseits auch eine Erfahrung dar, weil es „als Bekenntnis *des Glaubens* immer schon von Erfahrung herkommt und auf Erfahrung aus ist; denn Glauben gibt es nicht ohne Geschichte“[82].

Die Aufgabe einer Predigtlehre liegt nach Bohren also in der Konfrontation der menschlichen Sprachlosigkeit mit dem Glauben an das Sprechen Gottes.[83] Damit wird versucht, „dem Glauben zum Wort zu verhelfen“[84]. Eine Predigtlehre wäre demnach zu fassen als eine Sprachlehre des Glaubens. Was macht der Glaube? „Der Glaube [...] hält diesem Schweigen gegenüber die Verheißung fest, dass Gott rede. Der Prediger nimmt Gott beim Wort, damit dieser selbst wiederum das Wort nehme. Wer predigt, spricht in Gottes Zukunft.“[85] Diese Zukunft bedenkt eine Predigtlehre, wenn sie sich mit der Vorbereitung der Predigt befasst. Darum ist

---

[79] Bohren, (1971) 1993, 28.
[80] Bohren, (1971) 1993, 34.
[81] Bohren, (1971) 1993, 51.
[82] Bohren, (1971) 1993, 50.
[83] Vgl. dazu was Bohren in der Vorbemerkung zu seiner Homiletik-Vorlesung *Auslegung und Redekunst* sagt: “Mein Thema kann ich nicht schlechthin als mein Thema behandeln, sondern als ein Thema, das von Gott her und auf Gott hin bedacht und besprochen werden will. Gott selbst will gesucht werden, wenn Theologie auf neue Sprache aus ist; neue Sprache werden wir nur finden, wenn wir Gott selbst sprechen hören. Um Gott selbst geht es in der Auslegung der Heiligen Schrift. Um Gott selbst geht es in der Redekunst, die es hier zu bedenken gilt.” ((1976/77) 2005, 11)
[84] Bohren, (1971) 1993, 55.
[85] Bohren, (1971) 1993, 55.

eine Predigtlehre nach Bohren auch eine Sprachlehre der Hoffnung. Das größte Gebot in einer Predigtlehre ist freilich die Liebe. „Weil das Ereignis des Wortes darin besteht, dass Gott selbst zu Menschen redet, wird einer, der als Mensch daraufhin zu reden anfängt, dass dieses Reden Gottes geschehe, nicht anders beginnen können als damit, dass er den liebt, der reden soll, und die, denen das Wort gilt.“[86] Wenn wir die Predigtlehre als eine Sprachlehre der Liebe verstehen, werden wir sie auch nicht gesetzlich missverstehen können. Die Sprachlosigkeit des Predigers begegnet Bohren also mit einer Sprachlehre des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe.

1.2.2. Andere Stimmen zur Sprache der Predigt

Im Folgenden bespreche ich weitere Stimmen, die sich in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts zum Thema Predigtsprache geäußert haben. In dem oben schon genannten Artikel *Verkündigung und Verfremdung* (1965) bespricht Hans-Dieter Bastian auch das Problem der Sprache. Er redet in bezug auf die Gestalt der biblischen Texte von „der sprachlichen Verantwortlichkeit der Autoren“[87]. Diese sprachliche Verantwortlichkeit hatten nicht nur die biblischen Autoren, sondern auch wir, die wir predigen müssen. Wie haben bereits gesehen, wie Bastian die reine Weltlichkeit und Menschlichkeit der Predigt betont. Dies gilt nun auch im Blick auf ihre Sprache: „Die Tatsache, dass Gott durch Menschen spricht, bedeutet noch lange nicht, dass er sein Wort in menschliche Obhut gibt. Darum ist die Sprachaktivität der Gemeinde an keiner Stelle und zu keiner Zeit exklusiv etwas Besonderes.“[88] Das *etsi deus non daretur* betrifft darum auch die Besinnung auf die Sprache der Predigt: “Die Kategorie ‚Wort Gottes’ ist keine Waffe kirchlicher Rede. Es steht nicht zur Verfügung und lässt sich darum nicht einsetzen. Verkündigung als weltliches Reden von Gott vollzieht sich sprachlich etsi Deus non daretur.“[89] Bastian will die Frage nach der Sprache der Predigt also gerade nicht in einem theologischen Rahmen besprechen.[90]

Im gleichen Jahr bespricht Jürgen Moltmann in seinem Aufsatz *Wort Gottes und Sprache* (1965) das kulturelle Phänomen der Sprachlosigkeit und ihre Konsequenzen im Blick auf die Predigt. Er spricht von einem „Zeitalter der *Sprachüberflutung* und der *Sprachlosigkeit*“[91]. Mit der steigenden Wortflut, die die Menschen von außen überströmt, verbindet sich paradoxalerweise einen „Verlust der sprachschöpferischen Kräfte“[92]. Er möchte die Doppelfrage stellen, „welches

---

[86] Bohren, (1971)1993, 55.
[87] Bastian, 1965, 9.
[88] Bastian, 1965, 26.
[89] Bastian, 1965, 33.
[90] Vgl. dazu Bohrens Kommentar zu Bastians Aufsatz *Praktische Theologie und Theorie* (1974) über die Regeln innerhalb der Praktischen Theologie. Bohren: „So sympathisch seine Ausführungen über ‚Die Reichweiten der Theorien’ berühren, unklar bleibt, inwiefern er seine Regeln mit dem Wort Gottes verknüpfen will. Wenn das Wort Gottes nicht nur Grenze ist, sondern auch Voraussetzung und Ziel, müssen die Regeln etwas mit dieser Voraussetzung und diesem Ziel zu tun haben. Hier bleibt Bastian uns eine theologische Rechenschaft über seine Postulate schuldig.“ (1975, 184)
[91] Moltmann, 1965, 422.
[92] Moltmann, 1965, 423.

Schicksal heute die Sprache der Predigt des Wortes Gottes bereitet und welches Schicksal die Predigt dieses Wortes der Sprache bereiten kann."[93]

Moltmann meint, dass die Sprache sich nach und nach von der Wirklichkeit ablöst, bis die ursprüngliche Einheit von Wort und Wirklichkeit, von Name und Genanntem ganz und gar verloren gegangen ist. Aus der Bibel kommt uns jedoch „nicht nur eine unreflektierte, sprachliche Einheit von Wort und Wirklichkeit entgegen, sondern auch eine theologische Einheit von Wort und Wirklichkeit"[94]. Die Entfremdung der Sprache stellt eine Gefahr für die biblische Predigtsprache dar, so wie diese umgekehrt eine Chance bedeutet für die heimatlose Sprache der Welt.

Im Blick auf die Sprache der Bibel warnt Moltmann freilich für Triumphalismus. Die theologische Identifizierung von Wort Gottes, Name Gottes und Gott selbst wird von ihm kritisiert. Er meint: „Die Differenz von Wort und Wirklichkeit [...] ist allein in der Auferweckung des Gekreuzigten überwunden."[95] In der Auferstehung des Gekreuzigten ist die Uneindeutigkeit der Sprache zwar für uns aufgehoben, aber sie ist noch nicht an uns aufgehoben. Dem „indirekte[n] und analogische[n] Zusammenfallen von Wort und Name Gottes, Wort Gottes und Gott selbst"[96] in der Theologie von Barth haftet nach Moltmann ein Enthusiasmus an.

In dem oben schon erwähnten Artikel *Vom Wort zu den Wörter* (1968) meldet sich auch Bastian zum Problem der Sprachlosigkeit zu Wort. Auch bei ihm verbindet sich dies mit einer Kritik an die Theologie von Barth – freilich auf ganz andere Art und Weise als bei Moltmann. Für Bastian ist die Sprachlosigkeit nämlich kein allgemeines kulturelles Phänomen. Er stellt sie auch nicht in die theologische Perspektive des Schweigens Gottes, wie Bohren es tut. Die Sprachlosigkeit ist nach Bastian gerade eine Folge der Theologisierung der Homiletik zur Zeiten der dialektischen Theologie, als die Lehre des Wortes Gottes von Karl Barth jahrelang das alleinherrschende Paradigma darstellte. „Die regierende Lehre vom Wort Gottes hat es in der neueren Theologie zu einer sachlichen Lehre von den Wörtern nicht kommen lassen."[97] Sie hat eine sachliche Lehre von den Wörtern verhindert, indem sie das Wort Gottes zum alleinigen Kriterium der kirchlichen Rede machte. „Je mehr sich die Theologie das irrationale Unterfangen zutraut, der kirchlichen Rede von Gott einen Sprachbegriff mit höheren Weihen zu reservieren, um so sprachloser und sprachärmer wird die kirchliche Praxis."[98] Darum verweist Bastian die Lehre vom Wort Gottes aus der Homiletik in die Dogmatik. Das Problem der Sprachlosigkeit will er lösen mit Hilfe der Linguistik: „Ohne linguistisches Bemühen wird die Mittelung des Evangeliums an den modernen Menschen gar nicht gelingen."[99] Bastian plädiert für nüchterne Sprachanalyse, die die dogmatische Wort-Wörter-Dialektik hinleiten wird zur Wirklichkeit. „Wir verlas-

[93] Moltmann, 1965, 422.
[94] Moltmann, 1965, 427.
[95] Moltmann, 1965, 434.
[96] Moltmann, 1965, 440.
[97] Bastian, 1968a, 50.
[98] Bastian, 1968a, 51.
[99] Bastian, 1968a, 51.

sen Barths axiomatisches Wort nicht, weil wir es verachten, sondern um es neu zu gewinnen."[100]

Für die andere Ikone der empirischen Homiletik, für Ernst Lange, stellt die Predigt bekanntlich in erster Linie eine Verständigungsbemühung dar. In der oben bereits genannten Programmschrift *Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit* (1968) weist er deswegen auf den Einsatz der Rhetorik hin: „Es [ein homiletisches Verfahren JN) müsste schließlich im Hinblick auf die Ausführung der Predigt das verschüttete Erbe der Rhetorik, mindestens die Fragestellungen der klassischen Rhetorik, aktualisieren. Denn die Predigt ist ein Verständigungsauftrag und als solcher angewiesen auf den kontrollierten Einsatz aller sprachlichen Einwirkungsmöglichkeiten"[101]. Darum sollen die Prediger in einem verantwortlichen Umgang mit der Sprache geschult werden. Die Rede von der Verantwortung des Predigers kehrt bei Lange öfters wieder. „Gegenstand praktisch-theologischer Erwägung ist die *Verantwortung*, die durch den Predigtauftrag der Kirche konstituiert wird, die menschliche Verantwortung und ihre Wahrnehmung. Und es dient in der Tat der Klarheit, wenn Bastian fordert, über diese Verantwortung und ihre Wahrnehmung sei nachzudenken, etsi Deus, etsi Spiritus Sanctus non daretur."[102] Der verantwortliche Umgang mit Sprache lässt sich nach Lange also am besten lernen, wenn man die Reflexion auf sie macht als ob es Gott, ja als ob es der Heilige Geist nicht gibt.

Interessanterweise klingt in *Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit* jedoch auch eine andere Meinung an und zwar aus dem Mund von Roman Roessler. Er hebt die primäre Bedeutung der Sprache für die Predigt unter einem theologischen Gesichtspunkt hervor: „Unter dem Aspekt des Wortes Gottes als eines Sprachgeschehens, einer Sprachgeschichte, eines Prozesses der Sprachwerdung oder wie immer, bleibt das Element der Sprache von bleibender Bedeutung."[103] Die Bedeutung der Sprache für die Predigt leitet Roessler also unmittelbar aus dem sprachlichen Charakter des Wortes Gottes ab. Über dieses Wort sagt er ferner: „Wort Gottes ist kein vorgegebener, kein an sich und für sich gegebener Sachverhalt, der, nachträglich ins Gewand der Sprache gekleidet, bloß noch zu Worte käme. Das wäre m.E. gar nichts anderes als Sprachdoketismus. Sondern die Sprache ist seine Leiblichkeit, bildet sein Ärgernis, ermöglicht seine Wahrnehmung. Die Inkarnation des Wortes Gottes kann nur bezeugt werden unter der Voraussetzung ihrer permanenten Reinkarnation in der Sprache."[104] Mit diesem theologischen Ansatz korrespondiert Roesslers Einwand gegen Bastian, der einen rein pragmatischen Umgang mit der Sprache gefordert hat. Roessler plädiert für „mehr als ein[en] pragmatische[n] Umgang mit der Sprache [...], denn die Wirksamkeit der Sprache gründet in der durch sie artikulierten und begreifbar gemachten Wirklichkeit"[105].

---

[100] Bastian, 1968a, 54.
[101] Lange, 1968, 40.
[102] Lange, 1968, 19.
[103] Roessler, 1968, 64.
[104] Roessler, 1968, 64, 65.
[105] Roessler, 1968, 65.

1.2.3. Die Überwindung der Sprachlosigkeit durch den Heiligen Geist

Nachdem andere Stimmen zum Thema Predigtsprache ins Feld geführt worden sind, kann festgehalten werden: Das Spezifikum der Bohrenschen Behandlung des Problems der Sprache und der Sprachlosigkeit sowohl gegenüber dem Ansatz der Vorreiter der empirischen Homiletik Bastian und Lange als auch gegenüber den Ansätzen von Moltmann und Roessler ist ihre durchgehende Bezogenheit auf Gottes Schweigen und Sprechen. Das Schweigen Gottes verschlägt uns die Sprache. In der Erfahrung seines Sprechens gewinnen wir dagegen Sprache. Nicht nur indirekt, indem die Erfahrung der Anwesendheit Gottes uns erneut zum Predigen motiviert, sondern auch direkt: *Das Sprechen Gottes bestimmt die Sprache der Predigt.* Ich frage nun: Wie gelingt es Bohren, diese beiden Perspektiven direkt aufeinander zu beziehen? Wo ist das Scharnier? Oder: Wie geschieht es konkret, dass der Prediger im Sprechen Gottes seine eigene Sprachlosigkeit überwindet?

Das Sprechen Gottes ist nach Bohren das Sprechen seines *Geistes*. Indem der Geist spricht, schenkt er dem Prediger Sprache. Der Geist begründet also das Sprechen des Predigers: Im Sprechen des Geistes spricht der Prediger. Damit hebt der Geist die menschliche Sprachlosigkeit auf. Im Blick auf das Pfingstwunder im Neuen Testament bemerkt Bohren: „Der Geist wird zum Sprachlehrer des Jüngers und der Jünger zum Sprachrohr des Geistes. Nicht der Jünger spricht, sondern der Geist; aber der Geist braucht den Mund des Jüngers, und der Jünger muss selbst sprechen.“[106] Darum gilt: „Überwunden wird die Sprachlosigkeit nur durch das Kommen des Heiligen Geistes.“[107] Bohren schreibt seine *Predigtlehre* deswegen auf der Grundlage der Pneumatologie. Die *Predigtlehre* will immer wieder auf den Geist hinweisen: „Ich brauche zum Predigen vor allem den Heiligen Geist. Diesen Geist kann eine Predigtlehre nicht vermitteln; aber sie kann immer wieder auf ihn hinweisen, an ihn erinnern, der Geistvergessenheit wehren und versuchen, die Erkenntnis des Geistes zu mehren. Darum wird eine Predigtlehre gut tun, von der Pneumatologie auszugehen.“[108] Nota bene: wo Lange die Homiletik explizit aufforderte, über die Sprache der Predigt nachzudenken als ob es der Heilige Geist nicht gibt, da will Bohren hier gerade von der Lehre des Heiligen Geistes ausgehen.[109]

Nicht nur im Blick auf die Sprache der Predigt, sondern auch im Blick auf ihre Form, funktioniert die Pneumatologie als das Scharnier zwischen Gott und Mensch. Sie macht das dialektische Ineinander von Wunder und Technik in allen Bereichen des Predigtgeschehens einsichtig. Bohren: „Habe ich die Predigt ein Wunder genannt [...], war das Predigen vom Geist her, im Geist und auf den Geist hin gemeint. Die Predigt wird durch den Geist als Wunder qualifiziert.“[110] Gleichzeitig gilt: „Das Predigen, ganz und gar in Gottes Möglichkeit beschlossen, wird im Geist und durch den Geist ganz und gar Sache des Predigers und Sache des

---

[106] Bohren, (1971) 1993, 83.
[107] Bohren, (1971) 1993, 65.
[108] Bohren, (1971) 1993, 66. Erste Hinweise auf einen pneumatologischen Ausgangspunkt finden sich schon in Bohrens Aufsatz *Die Krise der Predigt als Frage an die Exegese* (1962).
[109] Auch für Konrad ist die Sprache der Predigt unlösbar verbunden mit dem Sprechen Gottes; sogar der Ausdruck ‚Sprachrohr’ finden wir schon bei ihm: „Unser Sprechen soll ein Sprachrohr seines Sprechens werden.“ (1963, 503)
[110] Bohren, (1971) 1993, 74.

Hörers, wird im Geist und durch den Geist zur menschlichen Möglichkeit in Kunst und Technik."[111]

Es ist also die Pneumatologie, die es Bohren ermöglicht, in einer betont theologisch angelegten Homiletik auch die Frage nach der Form und Sprache der Predigt zu besprechen.[112] Diesen pneumatologischen Ansatz stellt Bohren nun einem christologischen Ansatz gegenüber, den er mit Karl Barth verbindet. Schon in einem Vortrag aus 1966 hatte Bohren die These vertreten, dass die Definition der Predigt in Analogie zur christologischen Zwei-Naturen-Lehre, wie Barth sie in der Bonner Homiletik von 1932/33 präsentiert, mit einer „gewisse[n] Statik, Engführung und Abstraktheit"[113] einhergeht. „Hier drängt sich die Frage auf, ob im Duktus der Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes die Definition nicht besser und konsequenter statt in Analogie zur Christologie in Anlehnung an die Trinitätslehre zu formulieren wäre; denn es gilt, nicht nur in Analogie zur Zweinaturenlehre die Einheit und Besonderheit von Gotteswort und Menschenwort zu betonen, sondern auch den Weg des Wortes von Menschen zu Menschen zu beschreiben und von der Predigt als Wort für Menschen zu reden. Darum wäre der Pneumatologie in einem dritten Satz besondere Ehre zu erweisen."[114] Bohren weist darauf hin, dass bei der Predigtvorbereitung Gottes Wort als Wort von Menschen zu Menschen in Sprache gefasst wird und sich damit wandelt; er fragt sich, „ob die Analogie zur Christologie nicht zum mindesten eine Gefahr darstelle, diesen Sprachwandel und also das Sprachproblem der Predigt nicht genügend zu beachten"[115]. Darum will er anstatt von der Christologie lieber von der Pneumatologie ausgehen.[116] Hierbei scheinen die 1964 vom niederländischen Dogmatiker Arnold van Ruler formulierten Unterschiede zwischen Christologie und Pneumatologie schon eine Rolle zu spielen. Namentlich genannt wird er jedoch zuerst in der *Predigtlehre*.

In seinem Aufsatz *Structuurverschillen tussen het christologische en het pneumatologische gezichtspunt* beschreibt Van Ruler die strukturellen Unterschiede zwischen der Christologie und der Pneumatologie vor allem im Blick auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Dieser Aufsatz wird von Bohren in der *Predigtlehre* intensiv rezipiert. Auf den Einsichten von Van Ruler gründet Bohrens These, dass die menschliche Arbeit an der Predigt in Barths christologischer Homiletik nicht genügend zur Geltung kommen kann. Diese These werde ich im nächsten und übernächsten Kapitel zunächst in einer eigenen Analyse prüfen. Die beiden folgenden Kapitel gehören also eng zusammen. Sie behandeln gleichsam

---

[111] Bohren, (1971) 1993, 74.
[112] Dies überrascht nicht, wenn man bedenkt, dass das Schön-Werden Gottes, von dem im letzten Paragraph schon die Rede war, eine Wirksamkeit Gottes in Gestalt des Heiligen Geistes darstellt.
[113] Bohren, (1966) 1979, 41.
[114] Bohren, (1966) 1979, 41.
[115] Bohren, (1966) 1979, 46.
[116] Insofern stellt die *Predigtlehre* auch eine prinzipielle Verschiebung im Vergleich zu *Die Gestalt der Predigt* dar. In *Die Gestalt der Predigt* bildete die Rede von der Erniedrigung Gottes in Jesus Christus nicht nur den theologischen Ausgangspunkt des Denkens über die Gestalt der Predigt, sondern bezog sich an einigen Stellen direkt auf die Predigt selbst. Bohren sprach dort zum Beispiel über die Predigt als „des grossen Gottes Entäußerung auch heute" ((1953) 1971, 208; vgl. auch 212, 218)

in einem Diptychon die Homiletik von Barth. Danach kommen im vierten Kapitel Bohrens Argumente gegen eine christologische Homiletik zur Sprache. In jenem Kapitel stelle ich dann auch Bohrens pneumatologischen Ansatz ausführlich dar.

2. Die christologische Homiletik von Karl Barth

Nach Rudolf Bohren ist das christologische Paradigma der Zwei-Naturen-Lehre schuld an der geringen Aufmerksamkeit der dialektischen Homiletik für die menschliche Arbeit an der Predigt. Dieses christologische Paradigma betrifft freilich nur eine bestimmte, wenn auch wirkungsgeschichtlich sehr wichtige Phase der Barthschen Homiletik.[1] Dies macht einen Vergleich mit der prä- und postchristologischen Phase seiner Homiletik möglich.[2] In den folgenden beiden Kapiteln untersuche ich darum das Aufkommen und die Verabschiedung des christologischen Paradigmas in der Homiletik von Barth sowie deren Konsequenzen im Blick auf die Beschreibung der Rolle des menschlichen Subjekts bei der Predigt.[3] Meine Frage lautet: Inwiefern verhindert das christologische Denkmodell bei Barth wirklich die theologische Wahrnehmung der sprachlichen Gestaltung der Predigt?

Es mag ungewöhnlich sein, in eine praktisch-theologische Studie zwei Kapitel über einen Theologen einzufügen, den man traditionell der Systematischen Theologie zuordnen würde. Ich möchte aber darauf hinweisen, dass mein Interesse bei der Besprechung seiner Texte dezidiert praktisch-theologisch ist, da die Frage nach der menschlichen Arbeit an der Predigt im Zentrum der Überlegungen steht.[4]

---

[1] Ist es überhaupt angebracht, im Blick auf die Äußerungen von Barth zur Predigt so pauschal von einer *Homiletik* zu sprechen? Sollte man da, wo sie die Predigt nur unter systematisch-theologischen Gesichtspunkt betrachten, nicht lieber von Dogmatik sprechen? Da ich in dieser Arbeit gerade die Ansicht vertrete, dass in der Homiletik sowohl die systematisch-theologische Frage nach dem Wesen der Predigt als auch die praktische Frage nach ihrer menschlichen Machbarkeit thematisiert werden muss, spreche ich mit Absicht auch angesichts der rein systematisch-theologischen Predigtbestimmungen von Barth von Homiletik.

[2] Ich unterscheide in der Homiletik von Barth also eine prächristologische, eine christologische und eine postchristologische (pneumatologische) Phase. Für andere Versuche, die homiletische Entwicklung Barths nach theologischen oder biographischen Kriterien in verschiedenen Phasen einzuteilen, vgl.: Casalis, 1966, 250-252; Josuttis, 1973, 230-240; Schildmann, 1983, 208; Hermelink, 1987, 441; Denecke, 1989, 36, 37, 46, 47; Genest, 1995, 1-4. Sie alle gehen davon aus, dass das Predigtverständnis von Barth sich trotz der grossen inneren Kontinuität seiner Dogmatik im Laufe der Zeit gewandelt hat. (Vgl. zu dieser inneren Kontinuität vor allem Josuttis, 1973, 242, 243) Eine grundsätzliche Relativierung der Wandlungen in Barths Predigtverständnis findet sich bei Stoevesandt, 1987.

[3] Dabei muss ich mich im Rahmen dieser Arbeit notwendigerweise auf die Besprechung einiger exemplarischer Schriften und Teile seiner dogmatischen Entwürfe beschränken. Eine umfassende Darstellung und Deutung aller homiletischen Äußerungen von Barth ist zweifellos ein wichtiges Forschungsdesiderat.

[4] Vgl. zu diesem Verfahren die Studie *Ich bin's nicht. Die Praktische Theologie vor der Frage nach dem Subjekt des Glaubens* (1999) von Hans-Martin Gutmann. Gutmann bespricht in den ersten beiden Kapiteln seiner praktisch-theologischen Studie Texte von Emanuel Hirsch, Karl Barth und Augustin, „die nach der heute eingebürgerten theologischen Disziplinenverteilung am ehesten der Systematischen Theologie zuzurechnen wären" (11). Er meint dazu: „Ich lese die Texte aus praktisch-theologischem Interesse, frage also: was ist aus ihnen zu lernen in Hinblick auf die in aktuellen praktisch-theologischen Gesprächszusammenhängen zugleich notwendige und zuwenig geklärte Frage nach dem Subjekt des Glaubens; dabei unterstelle ich, dass eine solche in-

Außerdem haben diese Kapitel an dieser Stelle eine ganz bestimmte Funktion; sie führen in die spezifische Problemen einer Theologie der Predigt ein und dienen zudem einem tieferen Verständnis des Bohrenschen Ansatzes in der Pneumatologie.

2.1. Auf dem Weg zu einer christologischen Homiletik

Karl Barths Theologie kommt von der Predigt her und geht auf die Predigt hin. Die Predigt ist der zentrale Bezugspunkt seiner Dogmatik von der frühen dialektischen Theologie an bis hin zu den letzten Bänden der *Kirchlichen Dogmatik*.[5] „Die Aufgabe der Theologie ist eins mit der Aufgabe der Predigt"[6], schreibt Barth schon 1923 in einem offenen Brief an Adolf von Harnack. Im ersten Band seiner *Kirchlichen Dogmatik* (I/1, 1932) heißt es: „Das normale und zentrale Faktum, auf das sich die Dogmatik bezieht, wird doch sehr schlicht die kirchliche Sonntagspredigt von gestern und morgen sein und bleiben."[7] Im letzten vollständig erschienen Band der *Kirchlichen Dogmatik* IV/3 spricht Barth 1959 von „der unvermeidlichen Affinität aller echten *Theologie* zur *Predigt*"[8].

Dies mag nicht verwundern, wenn man bedenkt, wie sehr die Anfänge von Barths Theologie mit der Praxis des Pfarramts, insbesondere der sonntäglichen Predigt, zusammenhingen. Die wöchentliche Predigtpflicht seit 1911 war für Barth der Anstoß, sich zu einem neuen Gottesverständnis durchzuringen. Die entscheidende Kehre von der liberalen zu der neuen, dialektischen Theologie lässt sich in seinen Predigten des Jahres 1914 nachvollziehen.[9]

Umgekehrt machte für Barth das neugewonnene Gottesverständnis, zusammengefasst in der Rede von der *Göttlichkeit* Gottes[10], gerade die Predigt wieder zu einem theologischen Thema. Denn, wenn Gott *Gott* ist, wenn es zwi-

---

terdisziplinäre Perspektive in der Theologie sinnvoll ist und Aspekte zutage fördert, die in einer eng verstandenen Eigensinnigkeit der Disziplinen gar nicht in den Blick kämen." (11) Gutmann zufolge kann man von Barth lernen im Blick auf die Frage nach dem Verhältnis von ‚Subjekt' und ‚Gestalt' des Gottesdienstes. Barth schreibt in KD I/1 über den Gottesdienst, dass „die ganze menschliche, körperlich-geistige, natürlich-geschichtliche Wirklichkeit *als* diese Wirklichkeit von Gott für *sein* Sprechen und Handeln gebraucht wird." (100) Vgl. dazu 2.2.1.

[5] Vgl. Fürst, 1956; Bohren, (1966) 1979, 37 (Bohren nennt hier Barths Dogmatik „eine prinzipielle Homiletik grossen Stils"); Denecke, 1989, 19-25; Genest, 1995, 1-4.

[6] Barth, (1923) 2001, 63. Grünberg meint dazu: „Dieser Ursprungsintention ist Barth treu geblieben, wofür nicht zuletzt die Kennzeichnung seiner Dogmatik als ‚Kirchlicher Dogmatik' spricht. Es ist also keine Vereinnahmung, Barth als Praktischen Theologen, und d. h. auch als Homileten, anzusprechen" (1973, 126).

[7] Barth, 1932, 83.

[8] Barth, 1959, 918.

[9] Vgl. Marquardt, 1977. Einen Überblick und eine Interpretation der Predigten vom Sommer 1914 findet man auch bei Denecke (vgl. Denecke, 1989, 76-100). Denecke relativiert gegenüber Marquardt die Rolle des Kriegsausbruches bei Barths ‚Kehre' und weist nach, dass der entscheidende Durchbruch neuer Gedanken schon vor dem Kriegsausbruch stattgefunden hat (vgl. Denecke, 1989, 65-72).

[10] Dem Ausdruck 'Gott ist Gott' begegnet man bei Barth seit 1916 in verschiedenen Predigten, Vorträgen und Büchern. Vgl. dazu den Überblick in Barth, (1927) 1982, 290.

schen Zeit und Ewigkeit einen „unendlich qualitativen Unterschied“[11] gibt – wie kann der Mensch dann überhaupt Gottes Wort verkündigen? Die neue Betonung der Göttlichkeit Gottes war der Anlass, sich eingehend mit theologischen Fragen rund um die Möglichkeit und Unmöglichkeit der Predigt zu beschäftigen. Zuerst fand diese Beschäftigung vor allem in Gespräch und Korrespondenz mit dem Pfarrer-Kollegen und Freund Eduard Thurneysen statt.[12] Später, nach Barths Berufung auf einen Lehrstuhl in Göttingen (1921), setzte er sich auch im akademisch-theologischen Kontext mit diesen Fragen auseinander. Der Wechsel an die Universität bedeutete für Barth ja keinen Rückzug in eine vom Pfarramt isolierte Gelehrsamkeit, sondern gerade die Chance, die Probleme des Pfarrers in den akademischen Diskurs einzubringen.[13]

Aus Barths Göttinger Zeit stammen drei Vorträge, die eine frühe Phase der Barthschen Homiletik darstellen. In diesen Vorträgen ringt Barth mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen Gottes Wort und Menschenwort beim Predigtgeschehen.[14] Er sucht ein Paradigma, nach welchem dieses Verhältnis in theologisch verantworteter Weise zu erörtern ist. Dieses Paradigma wird im Laufe der Zeit immer mehr christologisch formuliert. Die drei Vorträge zeigen, wie sich das christologische Paradigma der Zwei-Naturen-Lehre immer mehr durchsetzt. Mich interessieren dabei die Verschiebungen im Blick auf die Rolle des menschlichen Subjekts.

2.1.1. *Not und Verheißung der christlichen Verkündigung* (Schulpforta, 1922)

Juli 1922 spricht Barth auf einem sächsischen Pfarrertag in Schulpforta. Generalsuperintendent Jacobi hatte ihn gebeten eine Einführung in seine Theologie zu geben. Barth entschließt sich daraufhin, über die Not und Verheißung der christlichen Verkündigung zu reden. Der Vortrag lößt ein großes Echo aus. Jacobi schreibt später an Barth: „Man erzählt, dass mancher graue Praktiker tief ergriffen durch den Kreuzgang geschritten sei und gemeint habe, sein Amt an den Nagel hängen zu müssen, worauf die Ehehälfte ihm begütigend [...] auf die Schulter geklopft habe: ‚Es wird so schlimm nicht gemeint sein!’“[15]. Wie war es gemeint?

---

[11] Barth, (1922) 1967, XIII.

[12] Im Jahre 1917 schreibt Barth an Thurneysen über die „zunehmenden Erkenntnis der apriorischen Unmöglichkeit unseres Predigens“ ((1917) 1973, 247). Busch dazu: „Und das hing nun zweifellos damit zusammen, dass er sich immer klarer zu werden begann, dass es beim Predigen noch ganz anders und radikal um – ‚Gott’ gehen müsse.“ (1976, 102) In einem Rückblick aus dem Jahr 1932 schreibt Barth selbst über diese Zeit: „Meine Frage war von Anfang an die, wie man auf Grund der Voraussetzung, *dass* Gott ist, weiterdenken, was ich als Pfarrer auf Grund dieser Voraussetzung nun eigentlich sagen sollte“ (zitiert nach Busch, 1976, 103).

[13] In einem Interview blickt Barth 1968 auf seine theologische Lehrtätigkeit zurück: „Meine ganze Theologie, wissen Sie, ist im Grunde eine Theologie für die Pfarrer. Sie ist herausgewachsen aus meiner eigenen Situation, wo ich unterrichten, predigen und ein wenig Seelsorge üben musste.“ ((1968) 1969, 19)

[14] Hermelink nennt das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Aspekt des Predigtgeschehens Barths „zentrales homiletisches Anliegen“ (1987, 442).

[15] Jacobi zitiert nach Barth, (1922) 1990, 66.

Der junge Universitätsprofessor Barth knüpft in diesem Vortrag explizit an die Situation des Pfarramts an. Durch allerlei Umstände sei er während seiner Jahre als Pfarrer „immer stärker auf das spezifische *Pfarrer*problem der *Predigt* gestoßen worden“[16]. Seine zwei Römerbriefkommentare verstehe man daher am besten, „wenn Sie aus allem immer wieder den Pfarrer heraushören, mit seiner Frage: was heißt Predigen?, und – nicht: wie *macht* man das?, sondern: wie *kann* man das?“[17] Genau dieser Frage will er sich auch in diesem Vortrag zuwenden: „Predigen, ja wer darf, wer kann denn das, wenn er weiß, um was es da geht?“[18]

Worum geht es in der Predigt? In seinem Vortrag beschreibt Barth den Ort der Verkündigung als einen Ort zwischen der Erwartung der Gemeinde und dem Anspruch der Bibel. Die Menschen verlangen eine Antwort auf ihre Lebensfrage, ob es wahr ist, dass Gott gegenwärtig ist. Die Bibel sucht eine Hörerschaft, die diese Lebensfrage in der biblischen Frage nach Gott wiedererkennt und dann gerade in dieser Frage auch Gottes Antwort hört. Denn nicht nur die Bibel, *Gott* selbst sucht solche Menschen.

Der Prediger soll in seiner Predigt sowohl der Erwartung der Gemeinde als auch dem Anspruch der Bibel gerecht werden. „Würde er das tun: antworten auf das, was die *Menschen fragen*, aber antworten als ein selber *von Gott gefragter* Mensch, ja dann dürfte man wohl sagen, dass er – Gottes Wort redet, das die Menschen bei ihm suchen und das Gott ihm zu reden aufgetragen hat.“[19] Auch wenn Barth hier in bezug auf das Tun des Pfarrers streng im Konjunktiv spricht, die Aufgabe des Predigers wird unmissverständlich im Indikativ formuliert: Ihm ist nichts weniger aufgetragen, als Gottes Wort zu reden.

Dies ist nicht nur der Auftrag der Verkündigung, es ist gleichzeitig auch seine Verheißung: „Das ist die *Verheißung* der christlichen Verkündigung: dass wir *Gottes Wort reden*.“[20] Barth unterscheidet hier freilich streng zwischen der Verheißung und der Erfüllung der Verheißung. Verwechslungen zwischen Gott und Mensch darf es nicht geben. Nur Gott kann seine Verheißung erfüllen. Dass wir Gottes Wort reden, können wir nur glauben, nie selbst ins Werk setzen. Einzig und allein auf Gottes Tun richtet sich hier unsere Erwartung, darauf „dass er selbst der ist, der es schafft“[21].

Die Predigt ist an sich eine menschliche Unmöglichkeit. Dies schärft Barth eindringlich ein: „Was tust du, du Mensch, mit *Gottes* Wort auf *deinen* Lippen?“[22] Ist die Predigt nicht „eine namenlose Überhebung des Menschen“[23]? Die einzig mögliche Antwort auf diesen menschlichen Hochmut kann nur das Gericht Gottes sein. Das ist Barth zufolge die Not der christlichen Verkündigung.
Dass die Predigt *keine* namenlose Überhebung des Menschen ist, ist nur bei Gott möglich. Mit der Not des Gerichtes über unsere Verkündigung korrespondiert

[16] Barth, (1922) 1990, 70.
[17] Barth, (1922) 1990, 72.
[18] Barth, (1922) 1990, 91.
[19] Barth, (1922) 1990, 88.
[20] Barth, (1922) 1990, 89.
[21] Barth, (1922) 1990, 90.
[22] Barth, (1922) 1990, 90.
[23] Barth, (1922) 1990, 91.

nämlich die Verheißung unsere Rechtfertigung. Beides gehört unabdingbar zusammen.[24] „Wenn Gott uns, das Wunder ist ja *möglich* bei *ihm*, erwählt hat und rechtfertigen will *als* Pfarrer und *in* der kirchlichen Situation, dann jedenfalls allein *da*, im *Gericht* über uns selbst, im *Gericht* über die Kirche, im *Gericht* über unser Pfarrertum.“[25]

Dieser Vortrag lässt sich so zusammenfassen: *Nur* bei Gott ist es möglich, dass der Mensch Gottes Wort redet, aber bei Gott *ist* es möglich. Oder, um das Wortpaar ‚sollen und können' aus dem nächsten Vortrag schon vorwegzunehmen: Wir sollen und wir können in der Predigt Gottes Wort reden.[26] Damit hat Barth die Rolle des Menschen bei der Predigt sehr positiv formuliert. So schlimm war es also in Schulpforta wirklich nicht gemeint.

2.1.2. *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* (Elgersburg, 1922)

Im Vortrag *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, den Barth ein paar Monaten später in Elgersburg für die *Vereinigung der Freunde der Christlichen Welt* gehalten hat, knüpft er wieder bei einer bestimmten Situation an. Diesmal ist es die Situation der Theologen, ob Pfarrer oder Dozenten. Diese Situation kann er wiederum nur mit Worten wie ‚Not' und ‚Bedrängnis' umschreiben. Hier spricht Barth die seither vielzitierten Worte: „Ich möchte diese unsre Situation in folgenden drei Sätzen charakterisieren: *Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides*, unser Sollen und unser Nicht-Können, *wissen und eben damit Gott die Ehre geben.* Das ist unsre Bedrängnis. Alles Andre ist daneben Kinderspiel.“[27] Hier taucht das Wortpaar ‚sollen und können' zum ersten Mal in diesem prägnanten Sinn auf. Mit dessen Hilfe lässt sich eine gewisse Akzentverschiebung gegenüber dem Vortrag in Schulpforta aufzeigen.

Der Auftrag der Theologen besteht nach Barths Elgersburger Vortrag also in folgendem: Sie sollen von Gott reden. Die Menschen erwarten das von ihnen; sie

---

[24] Das Schema Not und Verheißung (bez. Gericht und Rechtfertigung) erinnert stark an Barths Predigten vom Sommer 1914. Denecke spricht in bezug auf den Vortrag *Not und Verheißung in der christlichen Verkündigung* sogar von einem „Nachhall zur Gottesbegegnung vom Juli 1914“ (1989, 139).

[25] Barth, (1922) 1990, 92.

[26] Das Wortpaar ‚sollen und können' funktioniert im Folgenden als hermeneutischer Schlüssel, der uns hilft, die subtilen Wandlungen im Predigtverständnis von Barth auf die Spur zu kommen. Nota bene: wenn es in der Folge der Arbeit heißt, dass der Mensch Gottes Wort reden kann, ist hiermit nie eine menschliche Möglichkeit gemeint, sondern immer eine letzte Möglichkeit bei Gott. Auf das Missverständnis einer Verwechselung dieser beiden Sachen hat Fürst hingewiesen: „Andrerseits ist heute festzustellen, dass die Ansätze Barths aufgegriffen und nun freilich durch mancherlei Filtrierung hindurch in eine Richtung weitergeführt worden sind, die für die kirchliche und theologische Situation bezeichnend und gefährlich ist. Es scheint so, als habe man mit der Verheißung der Predigt, Gottes Wort zu reden, völlig ernst gemacht. [...] In der von Asmussen und Brunner gewiesenen Richtung scheint sich ein Weg zu öffnen, die Verheißung zu haben und ernst zu nehmen, ohne mit ihr allein gelassen zu sein. [...] Kann man aber die Verheißung Gottes haben, ohne mit ihr allein gelassen zu sein, ohne ganz und nur mit ihr zu stehen und zu fallen?“ (1956, 139, 140)

[27] Barth, (1922) 1990, 151.

kommen zu ihnen und erwarten eine Antwort auf die Frage aller Fragen, nämlich auf die Frage nach Gott. Die einzige Antwort, die dieser letzten aller Fragen wirklich entspricht, wäre aber das Wort Gottes selbst. ‚Von Gott reden' heißt darum nichts anders als ‚Gottes Wort reden'. Die Theologen sollen also Gottes Wort reden. Der Auftrag der Verkündigung ist damit gegenüber Schulpforta gleich geblieben.

Wie kann aber der Theologe als Mensch Gottes Wort reden? Das kann er nicht. Wie in Schulpforta wird auch in Elgersburg die Unmöglichkeit der Predigt stark betont. Freilich lassen die streng-apodiktische Sätze über das notwendige Scheitern des Menschen diesmal weniger Hoffnung auf eine letzte Möglichkeit bei Gott.

Barth bespricht in seinem Vortrag drei Wege, auf denen Theologen versuchen, die einzige Antwort auf die letzte Frage nach Gott doch zu geben: der dogmatische Weg, der mystische Weg und der dialektische Weg. Alle drei Wege enden mit der Einsicht, dass wir diese Antwort nicht geben können. Auch der dritte Weg, derjenige nach der neuen, von Barth initiierten, dialektischen Methode, bringt letztendlich keinen wirklichen Vorteil. Denn Gottes Wort erklingt nur, wenn Gott selbst sein Wort spricht und „diese Möglichkeit, die Möglichkeit, dass Gott *selbst* spricht, wo von ihm gesprochen wird, liegt nicht auf dem dialektischen Weg als solchem, sondern dort, wo auch dieser Weg *abbricht*"[28].

Wir sollen Gottes Wort reden, aber wir können es nicht. Wir sollen beides wissen und eben damit Gott die Ehre geben. Was heißt ‚Gott die Ehre geben'? Führt hier ein Ausweg aus der Aporie heraus? Werden wir mit Gottes Hilfe letztendlich doch sein Wort reden können? In Elgersburg betont Barth mit Nachdruck, dass von Gott nur Gott selber reden kann. Deswegen dürfen wir uns nicht darüber wundern, „wenn uns überall am Ende unsrer Wege, und wenn wir unsre Sache noch so gut gemacht hätten, ja dann am meisten, der Mund *verschlossen* wird"[29].

In Schulpforta war die menschliche Unmöglichkeit eine Möglichkeit bei Gott; bei Gott war es möglich, dass der Mensch Gottes Wort redet. Die Not der christlichen Verkündigung war hier nicht das letzte Wort; in der Not lag nämlich auch ihre Verheißung. Auch in Elgersburg weist Barth auf diese Dialektik hin: „Unsere Bedrängnis ist auch unsre Verheißung."[30] Hier steht diese Dialektik jedoch nur noch im Zeichen eines ‚Es könnte sein': Es könnte sein, dass unsere Bedrängnis auch unsere Verheißung ist; es könnte sein, „dass das Wort, das Wort Gottes, das wir nie sprechen werden, angenommen hat unsre Schwachheit und Verkehrtheit, so dass *unser* Wort *in* seiner Schwachheit und Verkehrtheit fähig geworden wäre, wenigstens Hülle und irdenes Gefäß des Wortes Gottes zu werden"[31]. Nicht nur ist aus der Gewissheit der göttlichen Verheißung eine Möglichkeit geworden, auch der Inhalt dieser Verheißung hat sich gewandelt: es könnte sein, dass unsere Menschenworte wenigstens *Hülle* und *irdenes Gefäß* des Wort Gottes werden, des

[28] Barth, (1922) 1990, 171.
[29] Barth, (1922) 1990, 174.
[30] Barth, (1922) 1990, 174.
[31] Barth, (1922) 1990, 175.

Wortes Gottes, *das wir nie sprechen werden*. Davon, dass wir das Wort Gottes selbst reden, ist nicht mehr die Rede.

Es bleibt also dabei: Wir sollen Gottes Wort reden, aber wir können Gottes Wort nicht reden. In Elgersburg führt keine letzte Möglichkeit bei Gott aus dieser Aporie heraus. Barth sagt es so: „Das Wort Gottes ist die ebenso notwendige wie unmögliche Aufgabe der Theologie. Das ist das Ergebnis des Bisherigen, und das Bisherige ist das Ganze, was ich zu diesem Thema zu sagen habe.“[32]

Wie können wir diese offensichtliche Akzentverschiebung im Blick auf den menschlichen Beitrag an der Verkündigung gegenüber Schulpforta erklären? In Schulpforta argumentiert Barth vor dem Hintergrund von göttlichem Gericht und göttlicher Rechtfertigung. Diese Begriffe tauchen in Elgersburg nicht mehr auf. Das dahinterliegende Paradigma hat offenbar gewechselt. Welches ist das neue Paradigma? Barth sagt: „Ich habe das *eigentliche* Thema meiner Darlegungen einigemal berührt, aber nie ausdrücklich genannt. Alle meine Gedanken kreisten um den einen Punkt, der im Neuen Testament Jesus Christus heißt.“[33] Das neue Paradigma ist also ein christologisches Paradigma. Es ist dieses Paradigma, das die Gedanken über den menschlichen Beitrag an der Verkündigung in eine auswegslose Aporie hat enden lassen. Warum? Seine christologische Position charakterisiert Barth im Folgenden als alttestamentarisch und reformiert. Inwiefern seine Position alttestamentarisch ist, wird nicht erklärt. Zu der Charakterisierung seiner Position als reformiert meint Barth: Wer Jesus Christus sagt, der darf nicht mehr sagen: es könnte sein, dass unsere Worte Hülle und irdenes Gefäß des Wortes Gottes werden, sondern er muss sagen: es *ist* so. Aber wer von uns – so fragt Barth – ist in der Lage Jesus Christus zu sagen? Vielleicht müssen wir uns damit begnügen, dass die ersten Zeugen Jesus Christus gesagt haben; unsere Aufgabe ist es dann, Zeuge von ihrem Zeugnis zu sein. Als Reformierter meint Barth die Pflicht zu haben, „gegenüber dem lutherischen est wie gegenüber der lutherischen *Heilsgewissheit* eine gewisse letzte *Distanz* zu wahren“[34].

Zu dieser Zeit hat Barth offenbar noch keine eigene, ausgearbeitete christologische Position. Er deutet seinen Standpunkt in dieser Sache nur stichwortmäßig an mit den Begriffen alttestamentarisch und reformiert. Das Reformierte an seiner Position beschreibt er nicht nur sehr kurz, sondern zudem auch nur negativ, das heißt: in Abgrenzung zu der lutherischen Christologie. Was es positiv bedeutet, wird nicht klar.

2.1.3. *Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt* (Königsberg, 1924)

Zwei Jahren später nimmt Barth eine Einladung des Moderamens der Königsberger Pastoralkonferenz an, auf ihrer Tagung einen Vortrag zu halten. In Oktober, ein paar Wochen vor dem geplanten Vortrag schreibt Barth an Thurneysen: „Was ich in Königsberg über ‚Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Pre-

[32] Barth, (1922) 1990, 172. Josuttis nennt die theologische Existenz deshalb eine „immer gebrochene Existenz“ (1973, 233), denn: “Der Theologe, der Prediger lebt zwischen der unmöglichen Notwendigkeit und der notwendigen Unmöglichkeit dieser Situation.“ (1973, 233)
[33] Barth, (1922) 1990, 175.
[34] Barth, (1922) 1990, 175.

digt' (so formulierte ich schließlich) sagen will, ist mir auch noch dunkel, obwohl ich gestern den ganzen Tag darüber brütete und obwohl es sich doch nur um eine Zusammenfassung meiner Prolegomena handeln kann."[35] Barth meint hier die Prolegomena seiner ersten eigenen Dogmatik, an der er seit dem Frühjahr 1924 arbeitete. Diese Prolegomena hatte er im Sommersemester unter dem Titel „Unterricht in der christlichen Religion" gelesen. Im Zuge der Vorbereitung auf diese Vorlesung hatte Barth die altprotestantische Orthodoxie mit neuer Begeisterung entdeckt. (Im Sommersemester 1923 hatte er bereits über die reformierte Bekenntnisschriften gelesen.) Auch für die Theologie der altkirchlichen Väter hatte er sich während seiner Vorbereitung auf die Prolegomena begeistern können.[36]

1922 hatte Barth in Elgersburg festgestellt: Wer Jesus Christus sagt, der muss sagen, dass unsere Worte Hülle und irdenes Gefäß des Wortes Gottes sind. Dies hielt Barth freilich für eine lutherische Position. Er meinte, dass er demgegenüber als Reformierter eine letzte Distanz zu wahren hatte. Im Vortrag *Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt*, den Barth im Herbst 1924 in Königsberg hält, spricht er im Zusammenhang der Predigt dann doch explizit von Jesus Christus. In der Tat sagt er dann auch, dass es Gott gefällt sich zu offenbaren in der Hülle der Objektivität des Menschenwortes. Dennoch bleibt sein Ansatz typisch reformiert.

Schlüsselsatz in dem Königsberger Vortrag ist die folgende Behauptung: „die ehrliche, echte, irdische Menschlichkeit unsres Dienstes in der Predigt darf so wenig geleugnet werden wie die menschliche Natur Christi in der Offenbarung."[37] Dieser Hinweis auf die menschliche Natur Jesu Christi bringt zweierlei. Erstens macht sie es möglich, Menschenwort und Gotteswort in der Predigt zu identifizieren. Zwischen unserm Reden von Gott und seinem eigenen Reden von sich selbst besteht nach Barth „eine höchst indirekte, aber höchst wahre, höchst notwendige *Identität*"[38]. Die berühmten Worte *praedicatio verbi dei est verbum dei* aus der Zweiten Helvetischen Konfession werden daher von Barth mit Zustimmung zitiert. Zweitens ermöglicht der Bezug auf die christologische Zwei-Naturen-Lehre aber auch eine klare Unterscheidung zwischen des Menschen Anteil an der Predigt und Gottes eigener Aktion.

Zum ersten. Barth weist im Königsberger Vortrag ausdrücklich auf die Inkarnation Jesu Christi hin. Gott hat sich nach dem Lukasevangelium offenbart "in Windeln gewickelt" (Lk 2,12). Im Johannesevangelium heißt es: „Das Word ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit" (Joh 1,14). Die Inkarnation des göttlichen Logos in den Menschen Jesus Christus charakterisiert Barth daher als eine „*Ent*hüllung in der *Ver*hüllung"[39]. Dieser einen, grossen Enthüllung in Verhüllung entspricht es, dass Gott sein Wort zu uns spricht in der

---

[35] Barth, (1924) 1990, 426. Auf die Frage, inwiefern der Vortrag tatsächlich nur eine Zusammenfassung der Prolegomena-Vorlesung darstellt, kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht näher eingegangen werden. Ich verweise hier nur auf Anmerkung 84 in diesem Kapitel.
[36] Vgl. Busch, 1976, 167.
[37] Barth, (1924) 1990, 442.
[38] Barth, (1924) 1990, 433.
[39] Barth, (1924) 1990, 438.

Hülle des Menschenwortes, sei es in der Bibel oder in der Predigt. So wenig wie wir die menschliche Natur Christi leugnen dürfen, so wenig dürfen wir auch die Verborgenheit des Wortes Gottes in Menschenworten bestreiten. Barth: „Wort Gottes *an uns* kann es nicht anders geben als in der Verborgenheit wirklichen, echten, nicht bloß soufflierten oder diktierten, sondern von unsereins gedachten, geformten und ausgesprochenen Menschenwortes.“[40] Dieses Menschenwort ist dann (indirekt) mit dem Wort Gottes *identisch*.

Zum zweiten. Barth betont in diesem Zusammenhang, dass es Gott gefällt „Subjekt zu sein in der Hülle von Objektivität“[41]. Das Wort ‚Subjekt' ist wichtig. Auch wenn es Gottes Wort nicht anders gibt als in der Verborgenheit des Menschenwort, *Gott bleibt das Subjekt seines eigenes Wortes*. Der Mensch kann Gottes Wort nicht reden: „Wir können nur *Menschen*worte reden, und das ist in der Ordnung so. Wir sollen Menschenworte reden als solche, die Gottes Wort gehört haben und wissen, dass Gott selber wieder und weiter sein Wort sprechen will.“[42] Das Wort Gottes geht nicht über des Menschen Lippen; es geht als Gottes eigenes Wort immer nur „direkt aus seinem Munde“[43], schreibt Barth. Wir können auf Gottes Wort nur hinweisen. Verkündigung ist darum nichts anderes als *An*kündigung im Sinne von Johannes dem Täufer: Siehe, das ist Gottes Lamm. „Das kann, das soll dieses Menschenwort sagen. Mehr als das soll es nicht wollen. Mehr wäre weniger.“[44]

Die Predigt ist Gottes Wort. Aber wir können nicht Gottes Wort reden und wir sollen nicht Gottes Wort reden. Mit diesen Sätzen kann man den Königsberger Vortrag von 1924 zusammenfassen Diese Sätze sind meiner Meinung nach nur zu verstehen vor dem Hintergrund von Barths damaliger Christologie, deren Profil der Vorlesung „Unterricht in der christlichen Religion“ entnommen werden kann. In dieser Vorlesung über die Prolegomena der Dogmatik hat Barth sich zum ersten Mal intensiv mit der Menschwerdung Gottes auseinandergesetzt. Verschiedene Aspekte spielen in dieser Auseinandersetzung eine Rolle. Zum einen betont Barth die altkirchliche Lehre der Anhypostasie der menschliche Natur Jesu Christi. Zum anderen hat seine Christologie klare reformierte Züge.

Barth schließt sich in seiner Vorlesung ausdrücklich der altkirchlichen Christologie an. Denn diese hat, wie er sagt, „Respekt gerade vor dem Unzugänglichen“[45]. Sie hat das Geheimnis der Offenbarung als solches anerkannt und zu fixieren versucht. Sie erreichte nach Barth ihren Höhepunkt in der Chalcedonensischen Lehre der „dialektischen Verschiedenheit und Einheit des göttlichen und Menschlichen in Christus“[46]. In dieser Lehre der zwei Naturen Jesu Christi findet Barth exakt die Umschreibung des Verhältnisses zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, die er sucht: keine Verwandlung des Göttlichen in das Menschlichen, keine

[40] Barth, (1924) 1990, 438.
[41] Barth, (1924) 1990, 438.
[42] Barth, (1924) 1990, 442.
[43] Barth, (1924) 1990, 450.
[44] Barth, (1924) 1990, 445.
[45] Barth, (1924) 1985a, 188.
[46] Barth, (1924) 1985a, 189.

Vermischung von beiden, sondern ein „offenes, loses“[47] Verhältnis, wobei das Gottsein nicht aufgeht in das Menschsein und das Menschsein nicht an sich identisch ist mit dem Gottsein. Es geht ihm um „eine Einheit in der Ungleichung, in der Unterschiedenheit, [...] eine streng *dialektische* Einheit“[48].

In dieser altkirchlichen Christologie unterscheidet Barth nun einige Hauptgedanken. Der erste Hauptgedanke weist darauf hin, dass genau genommen nicht Gott, sondern der *Sohn* Gottes Mensch wird. Daraus folgt: „Schon in dieser grundlegenden Bestimmung ist ausgesprochen, dass das Geheimnis Geheimnis *bleibt* in der Offenbarung. Es gibt Höhen und Tiefen Gottes, die zu bedenken sind, *jenseits* der Menschwerdung.“[49] Dass das Geheimnis Gottes gewahrt bleibt, ist Barth sehr wichtig.

Mit diesem ersten Hauptgedanken hängt die Lehre der Anhypostasie nun direkt zusammen. Wenn es bei der Menschwerdung des Sohnes Gottes nicht um eine Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen oder des göttlichen Wesens mit dem menschlichen geht, sondern darum, dass der Sohn Gottes die menschliche Natur in sich aufnimmt, fällt alle Betonung „auf die *Person*, auf das göttliche *Subjek*t“[50]. Diese Hervorhebung des göttlichen Subjekts bedeutet gleichzeitig – „und darauf fällt nun höchster Nachdruck“[51] – die Absage an alle eigene Subjektivität der menschlichen Natur Jesu Christi. Sie hat keinerlei selbständige Bedeutung; nur das göttliche Subjekt, das sich mit ihr vereinigt hat, macht sie zur Offenbarung. Die alte Kirche umschrieb diese Tatsache mit der Lehre der Anhypostasie, das heißt: „*Die menschliche Natur Christi hat keine eigene Persönlichkeit*“[52]. Von dieser Lehre ist Barth vollends begeistert, wie einem Brief an Thurneysen aus dieser Zeit zu entnehmen ist: „Sieh einmal in einer alten Dogmatik nach, was man unter der ‚An-Hypostasie der menschlichen Natur Christi’ verstanden hat. *Das* war noch rasante Lehre, – die nun wieder auf den Leuchter sollte, wa?“[53] Die Lehre der Anhypostasie wird ergänzt durch die Lehre der Enhypostasie: die menschliche Natur Christi „*hat Persönlichkeit*, Subsistenz, Realität *nur in ihrer Einigung mit dem Logos Gottes*“[54].

Die Hervorhebung des göttlichen Subjekts macht eine Umkehrung der Lehre der An- und Enhypostasie unmöglich: „Die Bestimmung, dass die menschliche Natur Christi nur durch den Logos und in ihm Subsistenz hat, *darf nicht umgekehrt*, es darf also nicht gesagt werden, dass der Logos nur in der menschlichen Natur Christi subsistiere.“[55] Barth schließt sich hiermit der „reformierte[n] Sonderlehre“[56] des sogenannten ‚Extra Calvinisticum’ an, die im Kontext der

[47] Barth, (1924) 1985a, 169.
[48] Barth, (1924) 1985a, 170.
[49] Barth, (1924) 1985a, 190.
[50] Barth, (1924) 1985a, 192.
[51] Barth, (1924) 1985a, 193.
[52] Barth, (1924) 1985a, 193.
[53] Barth, (1924) 1974, 255.
[54] Barth, (1924) 1985a, 193.
[55] Barth, (1924) 1985a, 194.
[56] Barth, (1924) 1985a, 194. In *KD I/2* weist Barth freilich darauf hin, dass diese Lehre im gegenüber zu den Lutheranern zwar eine reformierte Sonderlehre ist, nicht aber eine theologische Neue-

Abendmahlsstreit gegenüber den Lutheranern entwickelt wurde. Mit dieser Lehre wollten die Reformierten bestreiten, dass der göttliche Logos „in die menschliche Natur Christi *eingeschlossen* sei“[57]. Barth: „Sie stellten daher den Satz auf, dass der Logos neben dem, dass er ganz im Fleische Christi wohne, auch ganz *außerhalb* desselben bleibe.“[58] Diese Lehre ist für Barth sehr wichtig und er nennt verschiedene Gründe, sich „diesem ‚Extra Calvinisticum' in aller Form anzuschließen“[59]. Er meint unter anderem, dass die Dialektik dieser Lehre „eine weitere gute Sicherung des *Geheimnisses*, der Indirektheit der Offenbarung“[60] ist. Denn: „Gott ist in seiner Offenbarung gleichzeitig ganz und ohne Abstrich dies und das, ein anschauliches Objekt, Mensch, *und* ganz und gar *nicht* dies und das, *kein* Objekt, *kein* Mensch, sondern unaufhebbares *göttliches* Subjekt, nicht nur als Vater und Geist, sondern auch im „medium“ der Offenbarung selbst, im Mittler, im Sohne!“[61]

Wenn Barth ein paar Monate später in Königsberg das Verhältnis zwischen Gottes Wort und Menschenwort in der Predigt vor dem Hintergrund der christologischen Zwei-Naturen-Lehre formuliert, sind diese Bestimmungen aus den Prolegomena seiner ersten Dogmatik federführend gewesen. Nur von der Lehre der Anhypostasie her lässt sich nämlich der große Nachdruck auf das göttliche Subjekt und die unselbständige Rolle des Menschenwortes in der Predigt erklären.[62] Nur vom ‚Extra Calvinisticum' her wird verständlich, dass es noch einen eigenen Mund Gottes gibt außerhalb seiner Vereinigung mit dem Mund des Menschen.

Diese Gesichtspunkte der Barthschen Christologie erklären die merkwürdige Behauptung, dass das Menschenwort der Predigt zwar Wort Gottes ist, der Mensch aber nie Wort Gottes reden kann.[63] Sie machen klar, warum Barth darauf

---

rung im Blick auf die altkirchliche Tradition (1938, 184, 185). „Sie stützt sich auf Lehren der Kirchenväter und Scholastiker“, meint auch Hauschild (1999, 364).

[57] Barth, (1924) 1985a, 195.

[58] Barth, (1924) 1985a, 195.

[59] Barth, (1924) 1985a, 196.

[60] Barth, (1924) 1985a, 197.

[61] Barth, (1924) 1985a, 197. In seiner Vorlesung *Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften* von 1923 nannte Barth das ‚Extra Calvinisticum' einen reformierten Vorbehalt, „wonach die Menschheit an den Prädikaten der Gottheit nicht im Vollsinn Anteil hat, der Gottheit ein Reservat gesichert als *Gott*heit, eine Verhüllung in der Offenbarung“ ((1923) 1998, 314). In seinem Vortrag *Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe*, ebenfalls von 1923, nannte Barth das ‚Extra Calvinisticum' „die nie zu übersehende, nie zu mindernde Verborgenheit und Erhabenheit, die Gott zu unserm Heil bewahrt, auch wenn, ja gerade *wenn* er uns in seinem Wort sich selber schenkt“ ((1923) 1990, 235, 236).

[62] Vgl. dazu Schildmann: „Den differenzierten Zusammenhang („indirekte Identität“) zwischen Gotteswort und Menschenwort in der Predigt denkt Barth bereits in den Frühschriften nach Maßgabe der christologischen Zwei-Naturen-Lehre, wobei der Satz von der Anhypostasie ab 1924 überragende Bedeutung gewinnt.“ (1983, 210)

[63] Gleichzeitig spielt hier die Christologie der reformierten Abendmahlslehre eine Rolle. In seiner Vorlesung *Unterricht in der christlichen Religion* bespricht Barth auch die Konsequenzen des ‚Extra Calvinisticum' im Blick auf die Präsenz Jesu Christi im Abendmahl. Nach den Reformierten eignete nur dem göttlichen Logos außerhalb der menschlichen Natur Jesu Christi die im Abendmahlsstreit heiß umstrittene Ubiquität (Allgegenwart). Die menschliche Natur Jesu Christi ist nicht überall, sondern immer nur an einem ganz bestimmten Ort. Nach seiner Himmelfahrt ist dieser Ort im Himmel, nämlich zur Rechten Gottes. Die Menschheit Jesu Christi kann darum im Abendmahl wohl ‚spiritualiter' gegenwärtig sein, aber nicht ‚realiter'. Brot und Wein vermitteln

besteht, „dass die christliche Predigt wirklich und wahrlich Gottes Wort ist und sein soll, dass sie aber als Menschenwort ganz und gar lebt von dem Wort, das aus Gottes *eigenem* Munde geht, ganz und gar diesem *dienen* soll“[64].

Die drei Vorträge aus den Jahren 1922 und 1924 zeigen im Rahmen unserer Fragestellung eine interessante Entwicklung auf. Das ursprüngliche Paradigma in Schulpforta auf der Basis von Gericht und Rechtfertigung hat sich in ein christologisches Paradigma verändert, das Barth zuerst in Elgersburg nur stichwortmäßig und negativ andeuten konnte, dem aber später in Königsberg eine ausgearbeitete und fundierte Christologie zugrunde lag. Auch die Beschreibung der menschlichen Aufgabe und der menschlichen Möglichkeiten im Blick auf die Predigt hat sich im Laufe der Vorträge geändert: von dem positiven ‚wir sollen und wir können Gottes Wort reden' über die Aporie ‚wir sollen, aber wir können nicht Gottes Wort reden' in dem rundaus negativen ‚wir sollen nicht und wir können nicht Gottes Wort reden'.[65]

Die Schlussfolgerung scheint berechtigt, dass je mehr eine ausgearbeitete Christologie die Homiletik von Barth bestimmt, desto negativer der menschliche Beitrag am Predigtgeschehen wahrgenommen wird. Die Ausführungen über die damalige Gestalt der Barthschen Christologie haben diese Konsequenz verständlich gemacht.

2.2. Schulbeispiel einer christologischen Homiletik

Barths Vorlesung über die Prolegomena der Dogmatik im Sommersemester 1924 folgten drei weitere Dogmatikvorlesungen. Die letzte Vorlesung über die Eschatologie las er nicht mehr in Göttingen, sondern in Münster, wo er seit 1925 eine Professur für Dogmatik und neutestamentliche Exegese innen hatte. Ab dem Herbst 1926 las Barth im Münster zum zweiten Mal einen kompletten Durchgang durch die Dogmatik. Die Göttinger Dogmatikvorlesung hielt er nicht für publikationsreif; die neue Münsteraner Dogmatik wollte er dagegen drucken lassen. So erschien 1927 der erste Teil seiner *Christlichen Dogmatik*. Es handelte sich um

---

also nicht wie bei den Lutheranern die Realpräsenz des Fleisches und Blutes Jesu Christi, sondern sind *Zeichen*, die auf die geistgewirkte Gegenwart Jesu Christi hinzeigen. In seinem Königsberger Vortrag redet Barth auch in bezug auf das Menschenwort der Predigt von Zeichen. (Vgl. Barth, (1924) 1990, 444). Vgl. dazu Schildmann, 1983, 210.

[64] Barth, (1924) 1990, 456.

[65] In einer Besprechung der gleichen drei Aufsätze bestätigt Reinstädler diese Beobachtung im Blick auf die Rolle des menschlichen Subjekts beim Predigtgeschehen. Er schreibt: “Hochproblematisch bleibt [...] gerade die Einseitigkeit, mit der Barth im Weiteren die Predigt als Ort der Selbstdurchsetzung Gottes beschreibt. Problematisch, weil Gottes Freiheit und die Freiheit des Predigers nur als sich gegenseitig ausschließende Gegensätze begriffen werden. Problematisch, weil Subjektivität, Kreativität, ja die Übernahme und Selbstzuschreibung des biblischen Zuspruchs vom Prediger jederzeit verdächtigt werden kann als Auflehnung, als Rebellion gegen Gott. Problematisch schließlich, weil es zur zentralen Aufgabe der Homiletik wird, die Freiheit Gottes gegen den möglichen Angriff des Predigers zu verteidigen. Der unbestreitbare Gewinn an Eindeutigkeit und Sachlichkeit der Predigt wird mit Abwehr von Subjektivität und dem homiletischen Gebot der Distanz des Predigers vom Hörer bezahlt. Das Problem der Belastung des Predigers durch die Verkündigungssituation wird gelöst um den Preis seiner Subjektivität.” (1994, 22)

Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik. Diesem ersten Band der *Christlichen Dogmatik* folgten aber keine weiteren Bände mehr, weil Barth schon bald im Lichte neuer theologischer Erkenntnisse erkannte, dass er mit seiner Dogmatik noch einmal von vorne anfangen müsse. In Bonn, wo Barth seit dem Frühjahr von 1930 als Professor für Systematische Theologie lehrte, hatte er nämlich ein Seminar über Anselm von Canterburys *Cur Deus homo* gehalten. Die Beschäftigung mit Anselm hatte Barth zu einem entscheidenden Durchbruch in seinem Denken geführt. Im Rückblick beschreibt Barth den Inhalt dieser Wende so: „Das positive Neue war dieses: ich hatte in diesen Jahren zu lernen, dass die christliche Lehre ausschliesslich und folgerichtig und in allen ihren Aussagen direkt oder indirekt Lehre von Jesus Christus als von dem uns gesagten lebendigen Wort Gottes sein muss“[66]. Das Resultat seiner Anselm-Lektüre ist darum „eine Theologie der Gnade Gottes in Jesus Christus“[67], methodisch gewährleistet durch eine „christologische Konzentration“[68].

Die Wende zu einer streng durchgeführten christologischen Konzentration hat sich zuerst in dem ersten Band der neuen *Kirchlichen Dogmatik* (1932) niedergeschlagen. Dieser Band trägt den Titel *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik.* Die kirchliche Verkündigung spielt hierin eine große Rolle, unter anderem in der berühmten Lehre der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes. Im Winter 1932/33 hielt Barth außerdem ein homiletisches Seminar, worin er zum ersten Mal eine vollständige Predigtlehre entfaltete. Diese sogenannte Bonner Homiletik wurde 1966 auf der Basis sämtlicher Seminarprotokolle von Günter Seyfferth herausgegeben. Sie stellt nach Meinung vieler „die wirkungsgeschichtliche Spitze“[69] der Homiletik von Barth dar. Die Rezeption seiner Homiletik hat sich vor allem auf diese Phase beschränkt.[70]

Zu fragen ist jetzt nach den homiletischen Konsequenzen der christologischen Wende im Zuge der Anselm-Begegnung. Wird sich der Anfangsverdacht, dass ein christologisches Paradigma notwendigerweise mit einer negativen Bewertung der Rolle des predigenden Menschen einhergeht, in *KD I/1* und in der Bonner Homiletik bestätigen?

---

[66] Barth, (1939) 1961, 185.
[67] Barth, (1939) 1961, 186.
[68] Barth, (1939) 1961, 186.
[69] Genest, 1995, 229. An anderer Stelle schreibt er: „Diese reformatorische Homiletik hat sich im Kirchenkampf bewährt und ist wirksam geworden für eine ganze Generation von Predigern bis hinein in die sechziger Jahre. Selten wohl hat ein einziges Seminar eine so weitreichende Wirkungsgeschichte gehabt wie Karl Barths ‚Übungen in der Predigtvorbereitung’ 1932 und 1933.“ (161) Vgl. dazu Fürst: „Zehn Jahre nach jenem Vortrag [in Schulpforta JN] kamen die ‚Übungen zur Predigtvorbereitung’ des Bonner Wintersemesters 1932/33, die uns – das darf wohl für viele gesagt werden – in hohem Maß hilfreich geworden sind und die zusammen mit Barths eigenen Predigten ihre starke Auswirkung auf einen grossen Teil unserer Predigergeneration fanden.“ (1956, 141)
[70] Zur Rezeption der Barthschen Predigtlehre vgl. Genest, 1995, 229-243.

2.2.1. Kirchliche Dogmatik I/1. Die Lehre vom Wort Gottes (1932)

Die christologische Wende scheint für Barths Homiletik zunächst nichts Neues zu bringen, nachdem schon in dem zuletzt besprochenen Königsberger Vortrag das Verhältnis zwischen Gotteswort und Menschenwort in der Predigt streng vor dem Hintergrund der christologischen Zweinaturenlehre entfaltet wurde. Diese Lehre machte es möglich, mit Zustimmung die berühmten Worte *praedicatio verbi dei est verbum dei* zu zitieren. Diese Worte werden in *KD I/1 Die Lehre vom Wort Gottes* aufs Neue zitiert. Barth betont auch hier die Identifikation von Gotteswort und Menschenwort: Indem das göttliche Selbstwort sich von der menschlichen Rede dienen lässt, „*ist* es selbst diese menschliche Rede, und indem diese menschliche Rede ihm dient, *ist* sie selbst das göttliche Selbstwort“[71]. Auch hier geht die Möglichkeit dieser Identifikation auf die christologische Zwei-Naturen-Lehre zurück: „Zur eigentlichen Erklärung dieses aktuellen ‚ist' müsste schon hier auf die christologische ‚Zweinaturenlehre' verwiesen werden.“[72]

In der *Christlichen Dogmatik* (1927) hat Barth sich zuletzt schriftlich über die Christologie geäußert. Barth spricht dort wiederum von dem „wohlbegründete[n] Sinn“[73] der Lehre von der An- und Enhypostasie der menschlichen Natur Christi. Auch nimmt er von neuem Bezug auf die Lehre des ‚Extra Calvinisticum'. Er fragt nach ihrem ‚Wahrheitsanliegen' und sieht ihn darin, dass auch in Jesus Christus die unbegreifliche Göttlichkeit Gottes nicht aufgehoben ist. Auch im Blick auf Jesus Christus gilt: „Gott ist ganz und gar kein Objekt, kein Mensch, nicht Fleisch, sondern unaufhebbares Subjekt, uneingeschränkt Gott, ganz und gar Geist, [...] nicht nur als Vater und als heiliger Geist, sondern auch als der Sohn, als das Wort.“[74] Damit ist das ‚Extra Calvinisticum' „mit seinem die Einheit nicht antastenden Verweis auf die Unterschiedenheit“[75] der beiden Naturen Christi für Barth „eine unentbehrliche christologische Bestimmung“[76].

Im Blick auf die Identifikation von Gottes Wort und Menschenwort in der Predigt sagt Barth also 1932 im ersten Band seiner *Kirchlichen Dogmatik* nichts Neues. Freilich gibt es eine entscheidende Neuerung im Blick auf die Formulierung der menschlichen Aufgabe der Verkündigung. Im Königsberger Vortrag hieß es noch, dass das Menschenwort der Predigt zwar Wort Gottes ist, der Mensch aber nicht das Wort Gottes reden soll. Diese Merkwürdigkeit ist in *KD I/1* aufgehoben, wenn Barth formuliert: „Die in der Kirche stattfindende Rede von Gott will insofern Verkündigung sein, als sie sich als Predigt und Sakrament an den Menschen richtet mit dem Anspruch und umgeben von der Erwartung, dass sie ihm auftraggemäß das im Glauben zu hörende Wort Gottes zu sagen habe.“[77] Die Kirche hat also den Auftrag zur Verkündigung und Gegenstand dieser Verkündigung ist nach

[71] Barth, 1932, 52.
[72] Barth, 1932, 53.
[73] Barth, (1927) 1982, 352.
[74] Barth, (1927) 1982, 364.
[75] Barth, (1927) 1982, 364.
[76] Barth, (1927) 1982, 364.
[77] Barth, 1932, 47.

Barth nichts anders als das Wort Gottes. Der eigentliche Sinn des Verkündigens ist darum „der Wille, das Wort Gottes selber zu reden“[78].

Dieser Wille, das Wort Gottes selber zu reden, wird freilich sofort von Barth präzisiert. Es geht hier nicht um den Willen zur vollmächtigen Gottesrede; Barth erinnert hier an die entscheidende Einsicht aller Prophetie, dass der Mensch als solcher keine Möglichkeit hat, das Wort Gottes zu sagen. Der einzige Wille, der hier in Frage kommt, ist der Wille, den Auftrag der Kirche zum Dienst am Wort Gottes zu übernehmen. Dieser Dienst besteht darin, auf das Wort Gottes hinzuweisen, in der Hoffnung, dass Gott sich zu diesem Hinweis bekennt und ihr Wort zu seinem eigenen Wort macht.

Hinter der Verkündigung steht also der Wille, in gehorsamer Ausführung des aufgetragenen Dienstes am Wort Gottes das Wort Gottes selber zu reden. Aber können Menschen das auch? Die letztendlich positive Antwort auf diese Frage beinhaltet die zweite Neuerung gegenüber dem Königsberger Vortrag. In Königsberg wurde ja nicht nur die Aufgabe, sondern auch die Möglichkeit des Menschen, mehr als Menschenworte zu reden, entschieden verneint. Hätte Barth 1932 seine Gedanken im Blick auf des Menschen Möglichkeiten nicht geändert, wären die Prediger in die gleiche Aporie wie 1922 in Elgersburg entlassen, wo sie etwas tun sollten, das sie nicht konnten.

Wie Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist, so ist auch wirkliche Verkündigung wahres Gotteswort und wahres Menschenwort. Das hat Barth in Königsberg auch betont, aber in *KD I/1* geht er weiter. Er meint, dass die Frage nach der Art des Nebeneinander- und Zusammenwirkens der beiden Faktoren Gott und Mensch höchst unsachgemäß ist: „Gott und das Menschliche sind doch nicht zwei nebeneinander- und zusammenwirkende Faktoren. Das Menschliche ist ja das von Gott Geschaffene. Nur im Stande des Ungehorsams ist es ein Gott gegenübertretender Faktor. Im Stande des Gehorsams ist es *Dienst* Gottes.“[79] Verkündigung findet darum statt ohne Wegfall des Menschlichen, ja sogar „bei voller wesentlicher Gegenwart und Wirksamkeit des Menschlichen in seiner ganzen Menschlichkeit“[80]. Subjekt des Predigtgeschehens ist eben Gott, Herr und Schöpfer des Menschen. Darum wird das menschliche Subjekt beim Predigtgeschehen nicht ausgelöscht, sondern vielmehr aufgehoben: „Ohne dem Menschlichen seine Freiheit, seine irdische Substanz, seine Menschlichkeit zu nehmen, ohne das menschliche Subjekt auszulöschen oder sein Handeln zu einem mechanischen Geschehen zu machen, ist dann Gott das Subjekt, von dem das menschliche Handeln seinen neuen, wahren Namen bekommen muss.“[81].

Die Betonung der menschlichen Gegenwart und Wirksamkeit beim Predigtgeschehen konkretisiert sich in Barths Reden vom Mund des Predigers. In Elgersburg hieß es 1922 sehr bildhaft, überall dort der menschliche Mund verschlossen wird, wo Gott sein Wort spricht. In Königsberg sagte Barth zwei Jahre später nicht weniger apodiktisch, dass Gottes Wort nur aus Gottes eigenem Mund geht; des Menschen Mund werde ausgeschaltet. Acht Jahren später in *KD I/1* heißt

[78] Barth, 1932, 52.
[79] Barth, 1932, 96.
[80] Barth, 1932, 96.
[81] Barth, 1932, 96, 97.

Verkündigung dagegen „menschliche Rede, in der und durch die Gott selber spricht, wie ein König durch den Mund seines Herolds“[82]. Auch zitiert Barth zustimmend Martin Luther, der im Blick auf den Prediger bemerkt, „das seyn mund Christus mund sey“[83].

Bei allem Vorbehalt und aller Vorsicht fordert Barth 1932 in seiner neuen Lehre vom Wort Gottes vom Prediger den Willen, das Wort Gottes zu reden. Auch wenn diese Aufgabe nur auf Hoffnung hin zu übernehmen ist, wird der Mensch an dieser Aufgabe nicht *per definitionem* scheitern. Wenn nämlich in der Predigt das Wort Gottes geschieht (immer: wann und wo es Gott gefällt), dann geschieht es durch des Menschen Mund. Auch wenn Barth 1932 viel zurückhaltender und weniger enthusiastisch formuliert als vor zehn Jahren in Schulpforta, das Ergebnis ist in beiden Fällen gleich. Denn auch hier können wir die Sache, wenn auch stark vereinfacht, folgendermaßen zusammenfassen: Wir sollen und können Gottes Wort reden.

Diese positive Bestimmung des menschlichen Anteils an der Predigt im Rahmen einer christologischen Homiletik scheint unseren Anfangsverdacht gegenüber einer solchen Homiletik zunächst zu widerlegen. Man darf jedoch nicht vergessen, dass diese positive Bestimmung in keiner Weise mit dem christologischen Paradigma als solchem zusammenhängt. Denn nur der Hinweis auf Gott den Herrn und Schöpfer des Menschen und alles Menschlichen hat es ermöglicht, den Menschen als selbständiges Subjekt im Predigtgeschehen wahrzunehmen Damit ist das Paradigma der Predigtlehre in *KD I/1* nicht streng christologisch durchgeführt. Die Lehre der Schöpfung fungiert als Hilfskonstruktion, mit deren Hilfe allein die Merkwürdigkeit von Königsberg aufgehoben werden konnte. Denn als Ergebnis ist festzuhalten: die Predigt ist Gottes Wort und wir sollen und können Gottes Wort reden.[84]

---

[82] Barth, 1932, 52.

[83] Luther zitiert nach Barth, 1932, 98.

[84] Eine ähnliche Konstruktion gab es auch schon in den beiden Dogmatiken, die der *Kirchlichen Dogmatik* vorangegangen waren, nämlich in der Göttinger Dogmatikvorlesung *Unterricht in der christlichen Religion* und in ihrer Münsteraner Nachfolgerin *Die christliche Dogmatik im Entwurf*. In beiden Dogmatiken bestimmt Barth das Verhältnis zwischen Gottes Wort und Menschenwort unter Verweis auf die Menschwerdung Christi und seine beide Naturen. Dies führt zu einer eindeutigen Betonung des göttlichen Subjekts, die kulminiert in die Aussage, dass von Gott nur Gott reden kann (vgl. (1924) 1985a, 329; (1927) 1982, 538). Dennoch formuliert Barth den Auftrag und die Möglichkeiten des Predigers positiv; er soll und kann das Wort Gottes reden. Dies geht freilich ausschließlich auf eine pneumatologische Hilfskonstruktion zurück: „Es ist aber, von uns aus gesehen, sicher die gefährlichste, zweideutigste, bedrängendste Sache, unter der Voraussetzung zu denken, dass dasselbe Wort [das Wort Gottes JN], also dass Jesus Christus heute sprechen will und spricht, dass wir dieses Wort reden und hören sollen. [...] Gewiss, dass diese [...] Voraussetzung zu machen ist, folgt schon aus dem richtig verstandenen Begriff der Offenbarung, aus der Trinitätslehre, aus der Lehre von der Gnade: der Vater nicht ohne den Sohn und der Sohn nicht ohne den Geist des Vaters und des Sohnes. Gott wäre nicht Gott in seiner Offenbarung, wenn wir nicht auch dabei wären, wenn sein Wort nicht auch in unsere Herzen und auf unsere Lippen gelegt wäre. Und gewiss: dass diese [...] Voraussetzung zu machen ist, das folgt schon aus dem richtig verstandenen Begriff der heiligen Schrift, von ihrer Autopistie und vom Zeugnis des heiligen Geistes. Die Schrift wäre nicht die heilige Schrift, wenn der Geist in ihr nicht Zwiesprache halten würde mit demselben Geist in uns selber.“ ((1927) 1982, 534, 535; vgl. auch (1924) 1985a, 327) Zum Verhältnis zwischen den dogmatischen Prolegomena von 1924, 1927 und 1932 im Blick auf den Be-

2.2.2. *Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt* (1932/33)

Barths eigentliche Wende zur christologischen Konzentration scheint sich, was die Lehre der Predigt angeht, erst im Bonner homiletischen Seminar vom Winter 1932/33 vollzogen zu haben. Hier hat er die schöpfungstheologische Hilfskonstruktion fallengelassen. Die christologische Zwei-Naturen-Lehre bildet nunmehr den einzigen theoretischen Rahmen, in dem die Predigt theologisch erörtert wird.[85] In der Bonner Homiletik heißt es klipp und klar: „Hinter beiden Formeln [der Predigtdefinition JN] steht letztlich der entscheidende Satz der Christologie von der Einheit Gottes und des Menschen in Jesus Christus. Die Schwierigkeit der Predigt ist keine andere, als wenn wir sagen wollen, wer und was Jesus Christus ist.“[86] Damit bietet die Bonner Homiletik das Schulbeispiel einer christologischen Homiletik. Die seinerzeit aktuellste Gestalt der Barthschen Christologie bietet immer noch der erste und einzige Band der *Christlichen Dogmatik* von 1927, in dem Barth vor allem die Lehre der Anhypostasie und die Lehre vom ‚Extra Calvinisticum' hervorhebt.

Wie lautet Barths Predigtdefinition in seiner Bonner Homiletik? Nachdem er zuerst verschiedene ältere und auch einige aktuelle Predigtdefinitionen kritisch besprochen hat, macht er den Versuch, eine eigene, neue Definition der Predigt zu entwerfen. Kaum ist der erste Band seiner *Kirchliche Dogmatik* erschienen, schon reicht ihm ihre Predigtdefinition nicht mehr aus.[87] *Verkündigung ist menschliche Rede, in der und durch die Gott selber spricht, wie ein König durch den Mund seines Herolds* hieß es noch im ersten Band der *KD*. In seiner Bonner Homiletik meint Barth nun, dass man auf die Frage der Predigt nicht mit einem Wort antworten kann. Er braucht nun zwei Formeln:
„1. Die Predigt ist Gottes Wort, gesprochen von ihm selbst unter Inanspruchnahme des Dienstes der in freier Rede stattfindenden, Menschen der Gegenwart angehenden Erklärung eines biblischen Textes durch einen in der ihrem Auftrag gehorsamen Kirche dazu Berufenen.

---

griff ‚Wort Gottes' vgl. auch Den Dulk, 1996, 28-52. Er weist auch darauf hin, dass Barth in den Prolegomena seiner Dogmatik von 1924, und später auch in der *KD*, gerade das eigene Sprechen gegenüber ihrem Hören auf die Schrift hervorheben möchte. Es soll in der Kirche beides geben: ein gehorsames Hören *und* ein freies Sprechen; das eine darf nicht auf Kosten des anderen großgemacht werden (vgl. Den Dulk, 1996, 20-22).

[85] Vielleicht spielt hierbei die Tatsache eine Rolle, dass im Winter 1932/33 die Bedrohung von Seiten der Nationalsozialisten immer offener wurde, bis schließlich am 30. Januar 1933 die Machtergreifung Hitlers stattfand. Barth rückte daraufhin immer mehr von früheren Weggefährten ab (wie zum Beispiel von Friedrich Gogarten), die dem Nationalsozialismus und der Bewegung der Deutschen Christen wohlgesinnt waren. In diesen Kreisen fungierte der Gedanke der sogenannten Schöpfungsordnung als theologische Legitimation des nationalsozialistischen Faschismus. Angesichts dessen ist Barth seine schöpfungstheologische Hilfskonstruktion möglicherweise suspekt geworden. Auch wollte er sich im Blick auf des Menschen Möglichkeiten, das Wort Gottes zu reden, wohl noch strenger und apodiktischer äußern, um jedes Missverständnis einer Vermischung von Göttlichem und Menschlichem zu vermeiden und damit die religiösen Ansprüche nationalsozialistischer Politik als Blasphemie zu entlarven. Vgl. dazu Busch, 1976, 235-240.

[86] Barth, (1932/33) 1986, 31.

[87] Vgl. dazu Genest, 1995, 146, 147.

2. Die Predigt ist der der Kirche befohlene Versuch, dem Worte Gottes selbst durch einen dazu Berufenen so zu dienen, dass ein biblischer Text Menschen der Gegenwart als gerade sie angehend in freier Rede erklärt wird als Ankündigung dessen, was sie von Gott selbst zu hören haben.“[88]

Barth weist darauf hin, dass beide Thesen die gleichen Elemente enthalten; nur hat jede einen andern Gesichtspunkt. Einmal blickt man von oben nach unten und einmal von unten nach oben. Beide Male steht die These der Einheit Gottes und des Menschen in Jesus Christus im Hintergrund. Zusammen bilden die Formeln nach Barths Ansicht die Antwort auf das Verhältnis von Gotteswort und Menschenwort.

Barth geht also auch in seinem homiletischen Seminar von der Einheit von Gotteswort und Menschenwort in der Predigt aus. Aber warum braucht er jetzt zwei Sätze, um diese Einheit zu umschreiben, einmal von Gott aus, einmal von Menschen aus? Warum reicht ein Satz nicht mehr aus? Barth weist eine Synthese der beiden Formeln entschieden zurück. „Beides ist zu betonen: Gott ist der Wirkende, und der Mensch hat den Versuch zu unternehmen, auf das, was in der Schrift gesagt ist, hinzuweisen. Ein Drittes gibt es nicht.“[89] Dass Barth nur in zwei Sätzen von der Predigt reden kann, zeigt, dass er im Winter 1932/33 mehr denn je mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen Gotteswort und Menschenwort ringt. Ihre Einheit wird vorausgesetzt, aber hier soll auf keinen Fall etwas vermischt werden. Deswegen fügt Barth dem ersten Satz vorsichtshalber einen zweiten hinzu; Gott nimmt zwar das Menschenwort in Anspruch, aber das Menschenwort ist seinerseits immer nur ein Hinweis[90] auf Gottes Wort, ja der Versuch seiner Ankündigung. Barth: „Gott selbst spricht, nicht der Mensch, sondern der wird nur ankündigen, was Gott sagen will.“[91]

Gott ist der Wirkende, sagt Barth, und von des Menschen *voller wesentlicher Wirksamkeit* wie noch in *KD I/1* ist nicht mehr die Rede. Barth umschreibt Offenbarung jetzt als einen in sich geschlossenen Kreis, „wo Gott das Subjekt und der Gegenstand und die Vermittlung zwischen beiden ist“[92]. Der Mensch wird als Subjekt gar nicht erwähnt. Auch in der Predigtdefinition kommt der Prediger kaum vor. In ihrer ersten Formel heißt es, dass in der Predigt das Wort Gottes ergeht unter Inanspruchnahme des Dienstes der Erklärung eines Bibeltextes durch einen dazu Berufenen. Wessen Dienst wird hier in Anspruch genommen? Der Dienst der Bibelerklärung. Erst ganz am Ende ist dann vom Prediger als dem dazu Berufenen die Rede. Im Lichte dessen fällt auch auf, wie merkwürdig Passiv in der zweiten Formel der Dienst des Berufenen formuliert ist: Der Berufene hat dem

---

[88] Barth, (1932/33) 1986, 30.
[89] Barth, (1932/33) 1986, 31.
[90] Möller spricht in bezug auf Barths Beschreibung der Predigt als eines reinen Hinweisens von einer Beschränkung und Entleerung des Menschenwortes: „Die Dialektik zwischen Gotteswort und Menschenwort erstarrt in ihrer lebendigen Bewegung und führt zu einer Diastase, sobald das menschliche Wort künstlich um des Wortes Gottes willen auf die Funktion des „Hinweisens“ und „Zeigens“ beschränkt und entleert wird.“ (1970, 107) Dagegen geht Möller von einer Wahrheit aus, „welche den Boten Christi erfüllt und bevollmächtigt, welche im Boten Christi Platz greift und durch dessen Verkündigung des Kreuzes in Erscheinung tritt“ (1970, 108).
[91] Barth, (1932/33) 1986, 32.
[92] Barth, (1932/33) 1986, 33.

Worte Gottes so zu dienen, dass ein biblischer Text ansprechend erklärt wird. Grammatikalisches Subjekt ist im letzten Satzteil der biblische Text, nicht der berufene Prediger. Von dessen Mund ist hier schon gar nicht mehr die Rede, auch nicht, wenn im Folgenden das gleiche Bild von der Predigt als Botschaft eines Herolds noch einmal auftaucht.[93]

Die Hervorhebung des menschlichen Subjekt und seiner Wirksamkeit im Predigtgeschehen in *KD I/1* war die Folge einer schöpfungstheologischen Hilfskonstruktion; weil Gott den Menschen geschaffen hat, wird die menschliche Rede in der Predigt von Gott nicht beseitigt, sondern aufgehoben. Barth explizierte das folgendermaßen: „Da wird sie [...] durch das ihr übergeworfene neue Kleid der Gerechtigkeit in diesem ihrem irdischen Charakter ein neues Ereignis, das Ereignis des Sprechens Gottes selber in der Sphäre menschlicher Ereignisse [...]. Wirkliche Verkündigung als dieses neue Ereignis [...] ist *Wort Gottes*."[94] Auch in der Bonner Homiletik ist von Rechtfertigung und Heiligung des Menschenworts die Rede. Aber die Konsequenzen sind hier deutlich weniger weitreichend: „Heiligung aber heißt: Inanspruchgenommensein des Menschen. Das Neue, das die Predigt zwar als menschliche Aktion, aber gerechtfertigte Aktion, zu einem Teil der nova vita macht, ist dieses Inanspruchgenommensein des Menschen. [...] Ein Mensch wird Hörer des Wortes Gottes! Das ist unsere Heiligung."[95] Die Heiligung macht uns zu Hörern des Wortes Gottes, nicht mehr zu dessen Sprecher.

Diese homiletische Neupositionierung hängt wohl damit zusammen, dass Barth im ersten Teil der Bonner Homiletik andere Predigtdefinitionen gerade im Blick auf ihre Betonung der Rolle des Predigers kritisiert hat. Die Frage nach dem Subjekt der Predigt hatte etwa im neunzenhten Jahrhundert Carl Immanuel Nitzsch mit dem Hinweis auf die lebendige, wiedergeborene Persönlichkeit des Predigers beantwortet. Barth kritisiert hier scharf „die Zuversicht, mit der sich der Mensch des ausgehenden 18. und 19. Jahrhunderts einschalten möchte in das Geschehen zwischen Gott und Mensch und so einen Anspruch erhebt, der für ihn illegitim ist"[96]. Bei der Analyse der Predigtdefinition von Johannes Bauer bemängelt Barth die gleiche Sache; er macht ihm den Vorwurf einer „überwuchernden Subjektivität"[97]. In der Predigtdefinition von Karl Fezer von 1930 wird der Prediger dagegen gar nicht erwähnt. Das ist in gewisser Weise eine Definitionslücke, meint Barth, fügt aber vielsagend hinzu: „Da aber die Person nicht konstitutiv ist für den Predigtbegriff, ist sie wohl von Fezer fortgelassen worden."[98]

Es ist wohl wegen dieser *überwuchernden Subjektivität* in den Predigtdefinitionen des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts, dass Barth in seiner neuen Predigtdefinition und ihrer Entfaltung eine große Zurückhaltung im Blick auf die Rolle des Predigers an den Tag legt. Dies spiegelt sich auch in einer erhebliche Beschränkung seiner Aufgabe wider. Im *KD I/1* hieß es, wenn auch mit äußerster

[93] Vgl. Barth, (1932/33) 1986, 35.
[94] Barth, 1932, 97.
[95] Barth, (1932/33) 1986, 57.
[96] Barth, (1932/33) 1986, 19.
[97] Barth, (1932/33) 1986, 23.
[98] Barth, (1932/33) 1986, 27.

Vorsicht, dass der Mensch in der Predigt Gottes Wort reden soll. In seinem homiletischen Seminar warnt Barth jetzt strengstens davor, in der Predigt die Wirklichkeit Gottes schaffen zu wollen, indem man zum Beispiel versucht zu bekehren, oder das Reich Gottes zu bauen, oder den Menschen vor Gott zu stellen. Er schreibt: „Ja, das kann alles in einer Predigt geschehen, aber es sind Akte, die Gott selber tun will und die deshalb nie menschliche Aufgabe sein können.“[99] Aufgabe der Predigt ist es also nicht, das Wort Gottes zu reden, sondern einzig und allein auf Gottes Wort hinzuweisen.[100] Damit lässt sich das Fazit der Bonner Homiletik folgendermaßen zusammenfassen: Die Predigt ist Gottes Wort, aber wir sollen nicht und wir können nicht Gottes Wort reden. Die Königsberger Merkwürdigkeit ist wieder da.

Soweit Barths theoretische Erörterungen zur Predigt. Weil besagte Veranstaltung nun keine systematisch-theologische Vorlesung, sondern ein homiletisches Seminar war, konnte es mit theoretischen Ausführungen nicht sein Bewenden haben. Da Barth hier zum ersten Mal eine vollständige Predigtlehre entfalten will, muss er auch praktische Aspekte der Predigt zur Sprache bringen. Es führt also für ihn kein Weg daran vorbei, die Predigt nun doch auch als menschliche Aufgabe ins Auge zu fassen. Und das tut Barth auch; im letzten Teil der Bonner Homiletik behandelt er recht umfassend alle Aspekte der Predigtvorbereitung. Damit kommt er jetzt doch noch ausführlich auf den Prediger zu sprechen. Ich möchte dies als Tatsache anerkennen, gleichwohl noch einmal genauer hinsehen, wie Barth hier die Aufgabe des Predigers im Einzelnen bespricht. Inwiefern schlägt sich die oben konstatierte Zurückhaltung gegenüber dem Prediger in der Behandlung der Predigtvorbereitung nieder? Drei Punkte sind hier hervorzuheben.

Als Erstes fällt auf, dass Barth versucht, alles Menschliche so weit wie möglich aus der Predigt zu eliminieren. Die Predigt solle reine Auslegung der Heiligen Schrift sein; der Prediger habe „nicht etwas zu sagen, sondern nur etwas nachzusagen“[101]. Die Schrift habe eine wichtige Säuberungsfunktion: „Die Schrift soll alles von eigenen Meinungen, Wünschen und Gedanken säubern“[102]. Das sei nötig, denn: „Die reine, von keiner menschlichen Beimischung beschwerte Textdarbietung erweist sich [...] als der allein sichere und verlässliche Grund.“[103] Die Diskreditierung alles Menschlichen gilt übrigens nicht nur dem Prediger, son-

---

[99] Barth, (1932/33) 1986, 33.

[100] Fürst schreibt dazu: “Zehn Jahre vorher [in Schulpforta JN] hatte Barth von der ‚Rolle des Mittlers zwischen Himmel und Erde’, zu der der Prediger damit komme, dass er Gottes Wort mit seinen Lippen sagen soll, noch etwas ungesichert gesprochen, wenngleich er sie stärkstens in Frage stellte. Damals hieß es: gerade darin, dass wir Prediger in unserer ‚Mittlerstellung’ die tödliche Frage Gottes an alles Fleisch auf uns nehmen, kommen wir erst in der Lage, ‚Geistliche’ zu sein, das heißt Gottes Antwort zu vernehmen und dann auch den Menschen auf ihre Frage Antwort zu geben. 1932 war streng unterschieden: Die Mittlerrolle kommt allein Jesus Christus zu, bzw. seinem durch den heiligen Geist geschenkten Wort, das er selbst ist. Die Rolle des Predigers kann nur die Rolle dessen sein, der der Vermittlung Jesu Christi selbst zu dienen berufen ist. Jeder Versuch des Predigers, durch seine Kraft vermitteln zu wollen, müsste einen Verstoß gegen die Offenbarungsmäßigkeit der Predigt bedeuten.“ (1956, 141, 142)

[101] Barth, (1932/33) 1986, 34.

[102] Barth, (1932/33) 1986, 77.

[103] Barth, (1932/33) 1986, 93.

dern auch dem Hörer. Denn Barth warnt ausdrücklich davor, dass die Predigt den Hörer dazu führt, „nun mit seinen eigenen Gedanken auf die Wanderschaft zu gehen“[104].

Barth stellt also überall dort Warntafeln auf, wo vom Menschen und Menschlichen die Rede ist. In diesem Zusammenhang werden die grossen Worte ‚Gefahr’ und ‚gefährlich’ von ihm nicht gescheut. Er schreibt zum Beispiel: „Es ist schon gefährlich, an Hand eines bestimmten Textes für eine bestimmte Gemeindesituation oder für ein bestimmtes Ereignis zu sprechen.“[105] Auch das Verhältnis von Lebensnähe und Textnähe bei der Predigt stellt eine Schwierigkeit dar, die „nur in ihrer Gefährlichkeit allen zur Warnung beschrieben werden kann. Es besteht dann nämlich die große Gefahr, dass wir auf Grund der Gedankenassoziationen, die sich bei uns nach unserer Meinung im Anschluss und in Auslegung des Textes als eine Beziehung zur Wirklichkeit des Menschen der Gegenwart eingestellt haben, gerade wiederum etwas von außen in den Text hineintragen“[106]. Barth mahnt darum zur Vorsicht und Zucht bei der Verwendung von Bildern und Parallelen und vor allem von selbsterlebten Geschichten, wo es „besonders gefährlich“[107] wird.

Der zweite Punkt hängt mit dem ersten eng zusammen und betrifft die durchgehend negative Bewertung von Kunst, Technik und Wissenschaft. Nur ein paar Beispiele: „Wenn Gott selber seine Wahrheit sprechen will, dann ist es dem Prediger verboten, sich mit seiner Wissenschaft und Kunst einzuschieben.“[108] Die Beziehung der Predigt auf Offenbarung ist nicht „durch irgendeine Technik herbeizuführen“[109]. „Wir sollen nicht unsere Künste mit dem Wort treiben, denn dann wird nie das laut, was geredet werden soll.“[110] „Wenn das Wort im Menschen Eingang gefunden hat, dann hat *Gott* das Wunder getan, er ganz allein, ohne unsere Vorarbeit und Hilfeleistung. Wir müssen ganz schlicht an den Menschen herantreten in dem Bewusstsein, [...] dass es vielmehr nur eine einzige große Möglichkeit gibt, die unsere Künste nicht braucht, die allein wirksam ist“[111]. Kunst, Technik und Wissenschaft werden von Barth also sehr argwöhnisch betrachtet. Sie stehen im ständigen Verdacht, die Wirklichkeit der Offenbarung selbst aus eigener Kraft herbeischaffen zu wollen.

---

[104] Barth, (1932/33) 1986, 97.
[105] Barth, (1932/33) 1986, 35.
[106] Barth, (1932/33) 1986, 95. Freilich kritisiert Barth im vorletzten Paragraphen seiner Homiletik eine Predigt gerade dahingehend, dass ihr die Lebensnähe fehle (vgl. Barth, (1932/33) 1986, 109). Damit nimmt er wohl auf, was er ein paar Paragraphen früher über das Gegenwartsmaterial der Predigt gesagt hat: „Der Mensch, den ich anreden will, muss mir bei der Predigtvorbereitung stets vor Augen stehen, und es wird dabei viel darauf ankommen, wie gut oder wie schlecht ich diesen Menschen kenne. Aus dieser meiner Kenntnis des Menschen werden mir dann auch jeweils Einfälle und Assoziationen kommen, die mich bei meiner Vorbereitung von Vers zu Vers begleiten. Diese Einfälle bilden dann das Gegenwartsmaterial zur Predigt.“ ((1932/33) 1986, 92) Solche im Blick auf das Menschliche positiven Töne gibt es in der Bonner Homiletik eben auch und gerade diese Widersprüchlichkeit macht sie schwer greifbar.
[107] Barth, (1932/33) 1986, 108.
[108] Barth, (1932/33) 1986, 33.
[109] Barth, (1932/33) 1986, 41.
[110] Barth, (1932/33) 1986, 76.
[111] Barth, (1932/33) 1986, 104.

Der dritte Punkt betrifft schließlich den von Barth so genannten „Unfug der Themensetzung“[112]. Barth weist die Suche nach einem Thema oder Skopus der Predigt entschieden von der Hand. Freilich gibt es in der Predigt ein Thema, aber dieses Thema ist streng Gott vorzubehalten. Gott macht in der Predigt zum Thema, was er zum Thema machen will und wird. „Und wenn die Predigt meint, ihrerseits ein Thema aufstellen zu sollen, so greift sie dem vor, was Gott sagen will.“[113] Wenn Gott allein in der Predigt spricht, so darf nach Barth kein von uns gewähltes Thema dazwischen treten. Wenn sich in der Predigt nachträglich doch so etwas wie eine Überschrift herauskristallisiert, ist Misstrauen angesagt: Habe ich vielleicht eine Einheit vollbringen wollen, die nur Gott schaffen kann? Aus diesen Hinweisen von Barth kann ich nur Folgendes schließen: Gott spricht in der Predigt, aber offenbar nicht durch das, was der Prediger sagt. Damit hat die Theorie der Themensetzung die These der Inanspruchnahme unseres Wortes durch Gott als Lippenbekenntnis entlarvt, weil sie auf eine bleibende Divergenz zwischen Gottes Wort und Menschenwort anspielt.[114]

Die Ausschaltung des Predigers im Predigtgeschehen, die grundsätzliche Verdächtigung alles Menschlichen, einschließlich der Kunst, der Technik und der Wissenschaft[115], und zuletzt die Suggestion einer bleibenden Divergenz zwischen Gottes Wort und Menschenwort sind bei Barth die Ergebnisse einer rein christologisch konzipierten Homiletik. Konnte er in *KD I/1* die Folgen eines christologischen Paradigmas im Blick auf das menschliche Subjekt noch mit Hilfe einer schöpfungstheologischen Hilfskonstruktion neutralisieren, so durchdringt in der Bonner Homiletik die Christologie seine Ausführungen bis in die kleinsten praktischen Anweisungen. Das macht die Bonner Homiletik zum Schulbeispiel der Barthschen christologischen Homiletik, ja zum Schulbeispiel einer (reformiert-) christologischen Homiletik überhaupt.

---

[112] Barth, (1932/33) 1986, 84.
[113] Barth, (1932/33) 1986, 34.
[114] Vgl. dazu den Kommentar von Bohren zu der folgende These von Eberhard Jüngel: „Die Verwirklichung der Wiederholung des Wortes Gottes als Ereignis zu je seiner Zeit liegt *jenseits* der Grenzen der Theologie in der durch den Heiligen Geist gewährten Praxis selbst.“ (zitiert nach Bohren, 1975, 206). Bohren: „Ein solcher Satz will dem Geist die Freiheit besorgen. Er hat sein Recht darin, dass Gottes Wort eben das Wort ist, das wir, die wir doch Worte machen können, eben nicht machen können. Er übersieht aber, dass Gottes Wort nur so passiert, indem wir Worte machen können und Worte machen. Jüngel übersieht, dass der Geist sich ins menschliche Reden hineinmischt. Er macht im Grunde aus dem Heiligen Geist ein jenseitiges Mirakel.“ (1975, 206)
[115] Was Schildmann in bezug auf die ‚kritische’ Barthschen Homiletik der zwanziger Jahre meint, trifft auch auf die Bonner Homiletik zu: „In der ‚kritischen’ Phase scheint das ‚Gott ist Gott!’ die anthropologische Dimension zu verdrängen. Das leidenschaftliche Insistieren auf der menschlichen Unmöglichkeit, Wort Gottes zu reden, lässt keinen Raum für die positive Würdigung des menschlichen Beitrags zum Predigtgeschehen.“ (1983, 218)

3. Die pneumatologische Homiletik von Karl Barth

Im letzten Kapitel hat sich die These Bohrens, dass der menschliche Beitrag am Predigtgeschehen innerhalb der christologischen Homiletik von Barth nicht genügend zum Zuge kommen kann, bestätigt. Darum distanziert sich Bohren von diesem Zug der Barthschen Homiletik und schlägt einen pneumatologischen Ansatz vor. Freilich hat Barth sich im Laufe der Zeit selbst von seiner christologischen Homiletik distanziert. Im Zentrum der Predigttheorie des späten Barths steht nämlich nicht mehr die Lehre von den zwei Naturen Christi, sondern die Lehre vom Heiligen Geist. Welche Folgen hat dieser Paradigmenwechsel im Blick auf die Wahrnehmung der menschlichen Arbeit an der Predigt, insbesondere ihrer sprachliche Gestaltung? Dieser Frage widmet sich dieses Kapitel zunächst.

Am Ende des Kapitels wird vom Verhältnis der empirischen Homiletik zu der Barthschen Homiletik die Rede sein. Wie wir gesehen haben, hat sich die christologische Homiletik Barths vor allem auf die prinzipielle Frage nach der Predigt konzentriert und der formalen Frage nach der sprachlichen Gestaltung der Predigt nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Die nachfolgende empirische Homiletik hat gerade diese formale Frage zum Hauptthema ihrer Überlegungen gemacht. Dabei hat sie freilich die materiale Homiletik vernachlässigt und die prinzipielle Homiletik ganz außer acht gelassen. In beiden Fällen kam also eine Verbindung zwischen den Fragen ‚was ist eine Predigt?' und ‚wie macht man eine Predigt?' nicht zustande. Am Ende dieses Kapitel wage ich darum die These, dass sich die empirische Homiletik sich an entscheidender Stelle paradoxerweise als direkte Erbin der christologischen Homiletik von Barth zeigt.

3.1. Auf dem Weg zur pneumatologischen Homiletik

Um zu untersuchen, inwiefern die Marginalisierung der Rolle des Menschen im Predigtgeschehen wirklich mit dem christologischen Paradigma zusammenhängt, wird die postchristologische Phase der Homiletik von Barth herangezogen. Man lässt die letzte Phase der Barthschen Homiletik normalerweise mit der Erscheinung des dritten Teils der Versöhnungslehre der *KD Jesus Christus, der wahrhaftige Zeuge* (IV/3, 1959) beginnen.[1] Die ersten Zeichen einer Wende finde ich jedoch bereits im zweiten Teil der Lehre vom Wort Gottes in *KD I/2* (1938).[2]

---

[1] Vgl. Josuttis, 1973, 237; Schildmann, 1983, 208; Hermelink, 1987, 441. Diese Spätphase wird in der homiletischen Auseinandersetzung mit Barth weit weniger beachtet als die vorangehenden Phasen. Vgl. dazu Schildmann, 1983, 208, 221, 222. Er meint: „Die homiletische Auseinandersetzung mit Barth, sofern sie überhaupt noch stattfindet, ist auffällig fixiert auf den Predigtbegriff der ‚Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik' (KD I 1/2) und ihrer Seitenschriften. [...] Die ‚vorkritischen' Schriften einschließlich des 1. Römerbriefkommentars (1919) und vor allem der bedeutsame homiletische Beitrag des späten Barth im letzten Band der Versöhnungslehre (KD IV 3)

3.1.1. Kirchliche Dogmatik I/2. Die Lehre vom Wort Gottes (1938)

Im 1938 erschienenen zweiten Band der *KD* findet sich die Fortsetzung der Lehre vom Wort Gottes, die Barth 1932 im ersten Band der *KD* begonnen hatte. Diese Fortsetzung knüpft scheinbar nahtlos dort an, wo Barth 1932 aufgehört hatte. Denn der Ton ist jetzt wiederum grundsätzlich positiv gestimmt im Blick auf den Predigtauftrag der Kirche und ihre Möglichkeiten, diesen Auftrag zu erfüllen. Das Intermezzo des homiletischen Seminars vom Winter 1932/1933 scheint spurlos an der Lehre vom Wort Gottes vorübergegangen zu sein. Eine enorme Veränderung in *KD I/2* gegenüber *KD I/1* stellt jedoch das Abrücken von der Zwei-Naturen-Lehre Christi als homiletischer Erklärungsfigur dar.

Wie wir gesehen haben, stand hinter der zweigliedrigen Predigtdefinition der Bonner Homiletik letztendlich *der entscheidende Satz der Christologie von der Einheit Gottes und des Menschen in Jesus Christus*. Barth formulierte dort: „Die Schwierigkeit der Predigt ist keine andere als wenn wir sagen wollen, wer und was Jesus Christus ist.“[3] Im Unterabschnitt *Gotteswort und Menschenwort in der christlichen Predigt* in *KD I/2* wird diese Aussage nicht wiederholt. Die Lehre von der Einheit der zwei Naturen Jesu Christi spielt im Versuch einer Verhältnisbestimmung zwischen Gotteswort und Menschenwort in der Predigt keinerlei Rolle mehr.[4] Im diesem Versuch vorangehenden Abschnitt über die Fleischwerdung des Wortes hatte Barth die Lehre der *unio naturarum* exklusiv auf Jesus Christus bezogen.

Barth bespricht in diesem Abschnitt über die Fleischwerdung des Wortes die Feinheiten der reformierten und lutherischen Christologie, wobei er die reformierte Christologie und ihre Auffassung der Einheit der Naturen „unter dem Gesichtspunkt des vollendeten *Geschehens*“[5] vorzieht. Er warnt jedoch auch vor den Gefahren einer zu sehr an der bleibenden Verschiedenheit der Naturen interes-

---

bleiben weithin unberücksichtigt.“ (208) Diese Konzentration auf den Predigtbegriff der *Prolegomena* wird von Schildmann kritisiert: „Überblickt man Barths Predigtbegriff in den verschiedenen Perioden seines Denkens, so wirkt manche Kritik heute zufällig und undifferenziert. Sie versucht Barth auf ein Predigtverständnis festzulegen, dass er selbst spätestens in der Versöhnungslehre hinter sich gelassen hat.“ (221, 222) Vgl. dazu Genest, 1995, 217, 229-236.

[2] Auch Denecke rechnet mit einem früheren Anfang der letzten Phase der Barthschen Homiletik und kritisiert daraufhin die gängigen Phasen-Einteilung: „Denn danach und vor allem auch nach Barths eigenen Aussagen ist mit einem wirklichen Wandel erst nach der von Barth selbst so genannten ‚Retraktion’ im Jahre 1956 in seinem Aufsatz ‚Die Menschlichkeit Gottes’ zu rechnen. Doch dieser Wandel, von dem Barth selbst erst 1956 spricht, kündigt sich in den biographischen Notizen und vor allem in der Sprache der Predigt ab 1940 bereits an und gewinnt in der theologischen Existenz des Predigers langsam Gestalt“ (1989, 168, 169). Denecke meint jedoch im Gegensatz zu mir, dass dieser Wandel dann noch nicht explizit in seinem theologischen Werk Niederschlag gefunden hat. Die Differenz zu meiner Position erklärt sich daraus, dass Denecke die letzte Phase der Barthschen Homiletik nicht anhand von prinzipiell-homiletischen, sondern anhand von materiell-homiletischen Kriterien definiert.

[3] Barth, (1932/33) 1986, 31.

[4] In dem Vortrag *Die Gemeindemässigkeit der Predigt* hatte Barth 1935 im Blick auf die Predigt noch erklärt: „Nicht weniger als an den Kardinalsatz aller christlichen Verkündigung: Das Wort ward Fleisch, werden wir uns hier halten müssen.“ ((1935) 1956a, 199.

[5] Barth, 1938, 186.

sierten Christologie. Die Betonung der Verschiedenheit der zwei Naturen darf auf keinen Fall in eine nestorianische Trennung der zwei Naturen ausmünden. Darum findet auch die lutherische Christologie mit ihrem Interesse an die Einheit der Naturen „unter dem Gesichtspunkt des *vollendeten* Geschehens“[6] positive Erwähnung. Am Ende der Abhandlung meint Barth sogar, dass es in der Theologie um das Verständnis dieser Sache gerade keine Ruhe geben darf, sondern „dass es hier, damit sie evangelische Theologie sei [...] ein statisches und ein dynamisches, ein ontisches und ein noetisches Prinzip, nicht in schönem Gleichgewicht, sondern als gegenseitigen Ruf und gegenseitige Frage (und also Lutheraner und Reformierte) immer geben muss: nicht im Schatten einer Einheitstheologie, sondern als *zweifache* theologische Schule.“[7]

Diese Anerkennung der lutherischen Position als eines berechtigten Anliegens, die Einheit der Person Jesu Christi zu wahren, hätte sicher auch Konsequenzen gehabt für eine an die Einheit von Gott und Mensch in der Person Jesu Christi orientierte Predigtlehre. Im gleichen Abschnitt hebt Barth jedoch auch erstmals die Unterschiede zwischen dieser Einheit und dem Verhältnis von Gotteswort und Menschenwort in der Predigt hervor, wenn er schreibt: „Da die Einheit von Gott und Mensch in Christus nun diese ist: die Tat des Logos, in der er menschliches Sein annimmt, da dies sein Werden ist und also das, was dem menschlichen Sein in diesem Werden des Logos widerfährt: ein Handeln Gottes in der Person des Wortes – darum kann sich Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf in dieser Einheit nicht so zueinander verhalten wie in anderen Menschen, wie in der Schöpfung überhaupt.“[8]

Das geschaffene Sein hat ja Gott gegenüber eine selbständige Existenz. Auch in der Einheit mit Gott bleibt es immer von Gott verschieden. Das gilt auch für die Gegenwart Gottes in Predigtwort und Sakrament. Einheit mit Gott bedeutet in bezug auf das Predigtwort, dass die menschliche Rede nicht nur durch Gott, sondern unzertrennlich verbunden *mit* Gott wirklich ist. Es bedeutet aber nicht, dass die menschliche Rede mit Gott identisch ist. Genau das aber bedeutet die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus. Die Rede von Jesus Christus als des Gottmenschen besagt gerade dies: „dass dieser Mensch Jesus Christus auf Grund dessen, dass das Wort [...] Fleisch ward, mit Gott identisch ist, dass er also nicht nur durch Gott und nicht nur mit Gott lebt, sondern *selbst Gott ist*“[9]. Das heißt nach Barth, dass der Mensch Jesus Christus nicht auch noch selbständig und an sich da ist. Seine Wirklichkeit ist schlechterdings die Wirklichkeit Gottes selbst. Die Menschheit Jesu ist also nur Prädikat seiner Gottheit. Barth spielt hier erneut auf die altkirchliche Lehre der An- und Enhypostasie der menschlichen Natur Christi an.[10] Diese Lehre bezieht sich jetzt aber exklusiv auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus. Sie hat im Blick auf das Verhältnis zwischen Gottes Wort und Menschenwort in der Predigt keine hermeneutische Funktion

[6] Barth, 1938, 186.
[7] Barth, 1938, 187.
[8] Barth, 1938, 177.
[9] Barth, 1938, 178.
[10] Zur Rolle der Lehre der An- und Enhypostasie in Barths *Kirchlicher Dogmatik* vgl. Meijering, 1993, 126, 131, 355.

mehr, da das Menschenwort im Gegensatz zu der menschlichen Natur Christi sehr wohl eine eigene, selbständige Existenz hat.

Im Unterabschnitt *Gotteswort und Menschenwort in der christlichen Predigt* bestimmt Barth das Verhältnis zwischen Gottes Wort und dem ihm gegenüber selbständigen Menschenwort vor dem Hintergrund der Wendung, die sich am Kreuz von Golgatha und am Ostermorgen vollzogen hat. Diese Wendung liegt hinter uns und ist als Geschehen hinzunehmen. An dieser Wendung haben wir als Glaubende teil: „am Kreuz von Golgatha ist jenes völlige Gericht, alle Menschen als Lügner erklärend, jeden Mund verstopfend, über uns ergangen. Und indem Jesus Christus auferstanden ist von den Toten, sind wir in den Bereich der Gnade Gottes versetzt."[11] Das heißt in bezug auf die kirchliche Verkündigung: „Was geschehen muss, damit die kirchliche Verkündigung Gottes Wort sei, damit wirklich der Mensch in der Kirche wirklich Gottes Wort verkündige, das ist *geschehen*"[12]. In Jesus Christus ist das Wunder geschehen, das geschehen muss, damit der Mensch das Wort Gottes verkündigen kann. Durch seine Auferstehung ist aus der ganzen menschlichen Unmöglichkeit, das Wort Gottes zu reden, „die neue *Möglichkeit* des Menschen"[13] geworden. In der Kraft seines Heiligen Geistes hat er sie auf seine Propheten und Apostel übertragen und durch deren Zeugnis auch auf die Kirche. Wie könnte es eigentlich anders beschaffen sein um die kirchliche Verkündigung, wenn doch die Kirche Leib Christi ist? Die schlichte Tatsache dass Jesus Christus Grund und Anfang der Kirche ist, macht die Menschen als getaufte Mitglieder der Kirche „zu Trägern, zu Sprechern des Wortes Gottes"[14].

Indem Jesus Christus auferstanden ist und sein Heiliger Geist über die Kirche ausgegossen wurde, hat die Kirche einen Auftrag empfangen. Barth besteht auf diese Reihenfolge; das Gesetz der Verkündigung will nur als das in Jesus Christus erfüllte Gesetz verstanden sein. Er meint: „zuerst besteht und gilt jene Gleichung: die kirchliche Verkündigung ist Gottes Wort – dann und als solche wird sie dem Menschen in der Kirche zum Gesetz und zur Aufgabe."[15]

In der Möglichkeit der Verkündigung liegt also die Wirklichkeit ihrer Aufgabe. Dass heißt im Klartext: Wir können in der Verkündigung Gottes Wort reden und wir sollen es auch. Damit hat Barth den menschlichen Beitrag an der Verkündigung an dieser Stelle sehr viel positiver beurteilt als in der Bonner Homiletik. Hier hatte Barth noch nachdrücklich betont, dass Gott im Predigtgeschehen der Wirkende ist; sechs Jahre später ermutigt er den Menschen dazu, bei der Verkündigung „ganz anspruchslos, aber auch ganz hemmungslos die Hand ans Werk zu legen"[16]. Sogar die Rede von des Menschen Mund taucht hier wieder auf: im Gericht über die Sünde des Menschen sei er von Gott geschlossen; wir können ihn unter keinen Umständen selber wieder öffnen. Die einzige Möglichkeit ist, „dass ihm Gott selbst sein Wort in den Mund legt"[17]. Eben dies geschieht im Raum der

[11] Barth, 1938, 845.
[12] Barth, 1938, 837.
[13] Barth, 1938, 837.
[14] Barth, 1938, 832.
[15] Barth, 1938, 837.
[16] Barth, 1938, 846.
[17] Barth, 1938, 843. Vgl. auch Barth, 1938, 252.

Kirche, wo der Mensch durch die Kraft des Heiligen Geistes an der neuen Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi teilhat.

Am Anfang dieses Paragraphen habe ich den zweiten Teil der Lehre vom Wort Gottes in *KD I/2* den Beginn einer postchristologischen Phase der Barthschen Homiletik genannt. Wie kann man aber angesichts der Tatsache, dass die Begründung der Möglichkeit der kirchlichen Verkündigung gerade in der Auferstehung Jesu Christi liegt, vom Beginn einer postchristologischen Phase reden? Der Begriff ‚postchristologisch' wirkt leicht missverständlich. Seine Rechtfertigung liegt darin, dass Barth hier zum ersten Mal seit seinem Vortrag *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* (1922) die Lehre von der Einheit der zwei Naturen in der Person Jesu Christi als hermeneutischer Schlüssel zu der Predigt fallengelassen hat. Das Wort ‚christologisch' bezieht sich also in diesem Zusammenhang einzig und allein auf diese Lehre. Eines muss aber klar sein: auch in der postchristologischen Phase seiner Homiletik bleibt Jesus Christus die sachliche Mitte von Barths Überlegungen. Der zweite Teil der Lehre vom Wort Gottes schließt sogar mit der Feststellung, dass Dogmatik immer „grundsätzlich Christologie und nur Christologie"[18] sein muss.

Am Ende von *KD I/2* ordnet Barth in einem Vorausblick auf die nachfolgenden Teile der *KD* die Predigt der Versöhnungslehre zu.[19] Man könnte also das Paradigma seiner Homiletik in *KD I/2* mit Hilfe der Versöhnungslehre beschreiben. Dabei muss man freilich bedenken, dass der Ertrag der Versöhnung für die kirchliche Verkündigung durch den Heiligen Geist vermittelt wird. Erst die Ausgießung des Heiligen Geistes befähigt den Menschen, das Wort Gottes zu verkündigen; der Heilige Geist selbst bürgt für diese *neue Möglichkeit des Menschen*. Noch nie hat Barth im Blick auf die Verkündigung und des Menschen Beitrag zu ihr so ausführlich und konkret vom Heiligen Geist gesprochen.[20] Deshalb möchte ich diese Phase der Barthschen Homiletik als ersten Schritt auf dem Weg zu einer

---

[18] Barth, 1938, 975.

[19] Vgl. Barth, 1938, 987.

[20] Im Vortrag *Not und Verheißung der christlichen Verkündigung* kam Barth, was den Heiligen Geist angeht, über den Seufzer „Veni creator spiritus!" ((1922) 1990, 97) nicht hinaus. Im Vortrag *Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt* hatte Barth nur in seiner letzten These kurz auf die Bitte um den Heiligen Geist hingewiesen: „Die Wirklichkeit des eigenen Wortes Gottes in der Predigt ist der *Heilige Geist*." ((1924) 1990, 456) In den beiden Dogmatiken der zwanziger Jahren *Unterricht in der christlichen Religion* und *Christliche Dogmatik* bildet die Lehre vom Heiligen Geist zwar den einzigen Grund für die Voraussetzung, dass wir in der Predigt Gottes Wort sprechen (vgl. Anmerkung 84 von Kapitel 2), sie wird aber an dieser Stelle von Barth nicht weiter ausgearbeitet. (Die entsprechenden Paragraphen der beiden Dogmatiken sind klare Vorstudien zum Unterabschnitt *Gotteswort und Menschenwort in der christlichen Predigt* in *KD I/2*. Aus dem kurzen Hinweis auf den Heiligen Geist von 1924 und 1927 ist in *KD I/2* freilich der Dreh- und Angelpunkt der ganzen Sache geworden.) In *KD I/1* finden sich in den Paragraphen über die Verkündigung gar keine Hinweise auf den Heiligen Geist. Im Paragraphen *Gott der heilige Geist* heißt es jedoch, „dass der Geist die große, die einzige Möglichkeit ist, kraft welcher Menschen so von Christus reden können, dass *ihr Reden Zeugnis*, dass also die Offenbarung Gottes in Christus durch ihr Reden aufs neue aktuell wird." (477) Und: „Der Heilige Geist ist *die Befähigung zum Sprechen von Christus*" (478). In der Bonner Homiletik bildet der Hinweis auf den Heiligen Geist den Schluss der Reihe der Größen, die eine Predigtdefinition konstituieren (vgl. (1932/33) 1986, 29). Freilich ist der entsprechende Paragraph *Die Geistlichkeit der Predigt* (vgl. (1932/33) 1986, 68, 69) der kürzeste Paragraph im ganzen Teil über die Kriterien der Predigt.

pneumatologischen Homiletik bezeichnen. Da nun freilich dieser Heilige Geist kein anderer ist als der Geist Jesu Christi, ist die pneumatologische Homiletik natürlich immer auch – im allgemeinen Sinn des Wortes – christologisch.

3.1.2. *Die Menschlichkeit Gottes* (Aarau, 1956)

In den ersten zwei Bänden seiner Versöhnungslehre, veröffentlicht in den Jahren 1953 und 1955, hat Barth die Erniedrigung des Sohnes Gottes und die Erhöhung des Menschensohnes im Mittler Jesus Christus beschrieben. Ein Jahr nach Abschluss der Bände hält Barth einen Vortrag in Aarau für schweizerische Pfarrer mit dem Titel *Die Menschlichkeit Gottes*. Dieser Vortrag bringt glasklar zum Ausdruck, wie sehr sich die Theologie Barths seit ihren Anfängen geändert hat.

Barth nimmt in diesem Vortrag ausdrücklich auf die Anfänge seiner Theologie Bezug. In einer durchaus kritischen Auseinandersetzung mit den frühen Phasen seiner Theologie ruft er zu nichts weniger als zu einer neuen Wendung im Denken evangelischer Theologie auf; er spricht sogar von einer „*echten[n]* Retraktation“[21]. Was soll diese Retraktation leisten? Barth fordert eine neue Aufmerksamkeit für die Menschlichkeit Gottes: „Unsere Aufgabe ist *diese*: eben auf Grund der Erkenntnis der *Göttlichkeit* Gottes, eben von ihr her die Erkenntnis seiner *Menschlichkeit.*“[22] Barth meint im Rückblick auf seinen frühen theologischen Parolen – etwa das berühmte ‚senkrecht von oben’ und den ‚unendlich qualitativen Unterschied’ zwischen Gott und Mensch – die Göttlichkeit Gottes zu abstrakt hervorgehoben zu haben. Hier wurde Gott auf Kosten des Menschen großgemacht. Im Nachhinein beurteilt Barth diesen Zug seiner Theologie als „doch ein bisschen arg unmenschlich und teilweise [....] häretisierend gesagt“[23]. Den eigentlichen Fehler sieht Barth aber gerade darin, dass die Erkenntnis der Göttlichkeit Gottes nicht sorgfältig und vollständig genug vollzogen wurde. Wäre dies geschehen, wäre es nicht möglich gewesen, Gottes Zusammensein mit dem Menschen zu übersehen; denn: „Eben Gottes recht verstandene *Göttlichkeit* schließt ein: seine *Menschlichkeit.*“[24]

Der Grund hierfür liegt gerade in der Christologie. Barth hebt hier die Einheit der zwei Naturen in der Person Jesu Christi hervor: Jesus Christus ist als wahrer Gott getreuer Partner des Menschen und als wahrer Mensch getreuer Partner Gottes, „beides unverworren, aber auch unzertrennt, ganz das Eine und ganz das Andere“[25]. Gerade in dieser Einheit ist Jesus Christus der Mittler und Versöhner zwischen Gott und Mensch. Calvin habe in dieser Sache nicht nur Gutes gelehrt, indem er die bleibende Verschiedenheit der beiden Naturen zu sehr betont habe, meint Barth jetzt.[26] Für die Betonung der Einheit der beiden Naturen durch Luther

[21] Barth, 1956b, 7.
[22] Barth, 1956b, 4.
[23] Barth, 1956b, 8.
[24] Barth, 1956b, 10.
[25] Barth, 1956b, 11.
[26] Bereits in einer Vorlesung über den Heidelberger Katechismus von 1947 hatte Barth die Lehre des ‚Extra Calvinisticum’ einen „theologischen Betriebsunfall“ (1949, 71) genannt. Der „unglückliche[n] Unterscheidung“ (71) zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur Jesu Christi „fehlt die Einfalt des biblischen Denkens und Redens“ (71). Und: „Dass die Gottheit „außerhalb“,

und die Lutheraner zeigt Barth nun Verständnis. „Nicht die fatale lutherische Lehre von den beiden Naturen und ihren Idiomen, wohl aber ihr wesentliches Anliegen ist hier nicht abzuweisen, sondern aufzunehmen.“[27] Eben daraus folgt, dass die Göttlichkeit Gottes seine Menschlichkeit *in sich schließt*; mit der Göttlichkeit Gottes begegnet uns auch sofort seine Menschlichkeit.

Die Erkenntnis der Menschlichkeit Gottes hat Barth zufolge weitreichende Konsequenzen für das christliche Denken und Reden. Unser Denken und Reden hat nämlich von da aus bestimmten Linien zu folgen, in denen der Inhalt dieser neuen Erkenntnis anschaulich wird. Es geht dabei um die *Entsprechung* unseres Denkens und Redens zur Menschlichkeit Gottes; Barth spricht hier sogar von Analogie. Ich nenne hier zwei Konsequenzen, die Barth hervorhebt.

Die erste Konsequenz ist nach Barth „eine ganz bestimmte *Auszeichnung* des *Menschen* als solchen“[28]. Diese Auszeichnung betrifft auch die Fähigkeiten, die Möglichkeiten und die Hervorbringungen des Menschen. Den menschlichen Werken kommt kraft dessen eine ganz eigene Würde zu; Gott kann es im Tun des Menschen sogar je und je auch zu *Gleichnissen* seines Tuns und Wollens kommen lassen.

Eine andere Konsequenz betrifft die *Dienlichkeit* der Theologie. Da die Predigt eine Grundform der Theologie ist, ist die Theologie immer Anrede. Durch diese Anrede kann der Hörer in das Geschehen zwischen Gott und Mensch eintreten. Die Anrede kann dies aber nicht selber leisten. Sie kann jedoch dazu *dienlich* sein. Diese *Dienlichkeit* ist nichts anders als eine Entsprechung zur Menschlichkeit Gottes.

3.2. Schulbeispiel einer pneumatologischen Homiletik

Eben diese Konsequenzen der Menschlichkeit Gottes hat Barth dann zweieinhalb Jahre später im dritten Teil seiner Versöhnungslehre *Jesus Christus, der wahrhaftige Zeuge* gezogen.[29] Im letzten Unterabschnitt des ersten Paragraphen steht die Verheißung des Heiligen Geistes im Zentrum; sie ist die Voraussetzung der folgenden drei Paragraphen, die über die Behandlung der Berufung des Menschen auf eine Beschreibung der christlichen Gemeinde als einer Zeugnisgemeinschaft

---

extra, der Menschheit Jesu Christi ist, ist richtig als Beschreibung der freien Gnade der Inkarnation. *Post Christum* aber, im Rückblick auf die Inkarnation, kann diese Aussage nur eine Aussage des Unglaubens sein. Glaubt man an Jesus Christus, so glaubt man an den Einen, den wahren Menschen, der zugleich wahrer Gott ist.“ (71)

[27] Barth, 1956b, 14. Vgl dazu die Ausführungen zur Christologie in *KD IV/2* (1955, 38-129). Barth sagt hier unter anderem: „Aber eben: Kann und darf man das Problem selbst, indem man von dieser [lutherischen JN] Beantwortung allerdings Abstand nehmen muss, abweisen und fallen lassen, die Frage: *was* sich denn in dem Gottes- und Menschensohn Jesus Christus zwischen dem in ihm vereinigten göttlichen und menschlichen Wesen ereignet, die Frage nach einer Füllung des Hinweises auf ihn, in welchem diese Vereinigung Ereignis ist? Dazu ist zu sagen: Nein, wir können und dürfen uns den Weg zu einer positiven Beantwortung dieses Problems *nicht* blockieren lassen.“ (91)

[28] Barth, 1956b, 16.

[29] Fürst hat *KD IV/3* „eine groß angelegte Homiletik“ (1973, 100) genannt.

hinauslaufen. Darum nenne ich die hier vorgetragene Homiletik in Analogie zum letzten Kapitel ein Schulbeispiel pneumatologischer Homiletik.

3.2.1. *Kirchliche Dogmatik IV/3. Jesus Christus, der wahrhaftige Zeuge* (1959)

Was meint Barth mit der Verheißung des Geistes? Der Heilige Geist ist eine Gestalt der Wiederkunft Jesu Christi und zwar, in Unterschied zu seiner Wiederkunft unmittelbar nach seiner Auferstehung und seiner letzten Wiederkunft am jüngsten Tag, seine Wiederkunft in ihrem jetzt und hier stattfindenden Geschehen. Der Heilige Geist ist also die direkte, unmittelbare Gegenwart und Aktion Jesu Christi unter, bei und in uns. Durch sie werden wir alle in die Heilsgeschichte einbezogen und – hierauf weist Barth nachdrücklich hin – an ihr *beteiligt*.

Dass wir durch den Heiligen Geist an der Heilsgeschichte beteiligt werden, ist für Barth ein wichtiger Punkt. In dieser Beteiligung sieht er sogar den einzigen Grund dafür, dass es die Zeit zwischen Ostern und der definitiven Endzeit gibt. Jesus Christus hat eben jene Zwischenzeit mit ihrem schweren ‚immer noch' und ‚noch nicht' eingeschaltet, um damit den mit ihm versöhnten Menschen Zeit und Raum neben sich zu gönnen und zu verschaffen: „Raum und Zeit dazu nämlich, an der der Saat ihrer Versöhnung folgenden Ernte nicht nur als Zuschauer, sondern aktiv teilzunehmen"[30].

Der Mensch ist ja in Jesus Christus gerade nicht erwählt, um in ihm zu verschwinden und aufzugehen. Gott hat ihn ja in Jesus Christus nicht erwählt um nur Gegenstand seines Wirkens zu sein. Der Mensch soll vielmehr in und durch Jesus Christus Gottes freie Kreatur sein. Der Mensch wird ja durch die Versöhnung von Gott gerade auf seine Füße gestellt. Deswegen will Jesus Christus die Menschen bei der Bezeugung seines Versöhnungswerkes „nicht nur als Objekte seines Tuns, sondern als selbständig tätige, freie Subjekte"[31] dabei haben. Und darum lässt er sie für die Teilnahme an dieser Bezeugung Zeit und Raum.

In der Zeit zwischen Ostern und dem Eschaton existieren wir nach Barth in der Verheißung des Geistes, das heißt: „als Empfänger, Träger und Besitzer des Geistes und der [...] durch den Geist verheißenen Lichter, Kräfte und Gaben"[32]. Damit existieren wir in der Gemeinschaft des Geistes selbst, dessen Kraft in uns wirksam ist. Eben so können wir Jesus Christus bei der Bekanntmachung der Versöhnung als „verantwortliches Subjekt"[33] zur Seite treten. Gewiss, Jesus Christus wird als Haupt und Herr immer das letzte, entscheidende Wort sprechen, aber wir können sein Wort nachsprechen und mitsprechen. Wir dürfen also nach Barth als Hörer seines Wortes „sein kleiner oder großer, geschickter oder ungeschickter Zeuge"[34] sein.

Die auf seine Versöhnung folgende Berufung des Christen ist nämlich eine Berufung zum *Zeugen*. Das Werk, das Gott in Jesus Christus vollbracht hat, soll nun in

[30] Barth, 1959, 383.
[31] Barth, 1959, 383.
[32] Barth, 1959, 422.
[33] Barth, 1959, 423.
[34] Barth, 1959, 424.

der Welt bekannt werden. Der Christ hat das, was von Gott her geschehen ist, geschieht und noch geschehen wird, der Welt zu bezeugen. Damit tritt er freilich an die Seite des einen wahrhaftigen Zeugen Jesus Christus.

Dass Jesus nicht nur der Versöhner, sondern auch der wahrhaftige Zeuge dieser in ihm geschehenen Versöhnung ist, geht auf sein prophetisches Amt zurück. Indem Jesus Christus als Versöhner neben Priester und König auch Prophet ist, ist er auch der erste und eigentliche Zeuge dieser Versöhnung. Das Selbstzeugnis seines eigenen Werkes geht allen anderen Zeugnissen seines Werkes voran. Die herausragende Stellung des Selbstzeugnis Jesu geht so weit, dass Barth den Titel ‚Wort Gottes' einzig und allein für ihn reserviert. Deswegen lautet schon der erste Satz dieses dritten Teils der Versöhnungslehre: „Jesus Christus, wie er uns in der heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben."[35]

Jesus Christus ist das eine Wort Gottes. Barth betont, dass dieser Satz nicht auf ein anderes Subjekt übertragen werden kann. Die Bibel ist zwar die direkte Bezeugung Jesu Christi, aber als solche ist sie nicht das eine Wort Gottes. Dies gilt auch für die Kirche in ihrer ganzen Existenz. Ihre Lehre und ihre Verkündigung sind nicht das eine Wort Gottes. Nur in dem Selbstzeugnis Jesu Christi ist das Wort Gottes auf dem Plan: „Kein Menschenwort, auch kein in Gottes Auftrag und Dienst gesprochenes Menschenwort, kann an sich und als solches so reden, das sagen, das ausrichten. Es braucht unmittelbar Gott selbst dazu."[36] In dieser späten Phase von Barths Homiletik ist die Predigt also nicht mehr das Wort Gottes.

Wenn sie nicht Wort Gottes ist, was ist sie dann? Was bedeuten dann die Worte, mit denen der Mensch als *selbständig tätiges, freies Subjekt* an die Seite Jesu Christi tritt? Barth hebt im dem Zusammenhang hervor: „Dass Jesus Christus das eine Wort Gottes ist, heißt nicht, dass es nicht – in der Bibel, in der Kirche und in der Welt – auch *andere*, in ihrer Weise auch bemerkenswerte Worte – andere, in ihrer Weise auch helle Lichter – andere, in ihrer Weise auch reale Offenbarungen gebe."[37] Indem die Kirche das biblische Zeugnis von Jesus Christus weitergibt, erklingen „wahrhaftig gewichtige menschliche Worte"[38] und kommt es „zu allerhand grossen und kleinen Offenbarungen"[39]. Aber die Offenbarung Gottes kann nur Jesus Christus selber sein. Dennoch gibt es in der Kirche immer wieder *wahre* Worte. Die Frage ist jetzt: wie verhält sich die Wahrheit eines solchen Wortes zu der des Wortes Jesu Christi? Hat die Wahrheit solcher Worte an der Wahrheit des einen Wortes Gottes Anteil?

Die Wahrheit solcher Worte hat Barth zufolge an der Wahrheit Jesu Christi Anteil, wenn sie mit dieser Wahrheit sachlich übereinstimmt. Diese Qualität kann

---

[35] Barth, 1959, 1. Josuttis meint dazu: „Der Begriff ‚Wort Gottes' ist jetzt endgültig aus einem homiletischen zu einem christologischen Titel geworden. Barth denkt, wenn er diesen Begriff verwendet, ausschließlich an Jesus Christus." (1973, 237)

[36] Barth, 1959, 109.

[37] Barth, 1959, 107.

[38] Barth, 1959, 107.

[39] Barth, 1959, 107. Diese Unterscheidung zwischen Jesus Christus als dem einen Wort Gottes und der Predigt als wahrhaftig gewichtiges menschliches Wort entspricht in gewisser Weise der Unterscheidung zwischen der Geisttaufe als Tat Gottes und der Wassertaufe als menschliche Antwort darauf im Fragment des unvollendet gebliebenen letzten Bands der Versöhnungslehre *KD IV/4* (1967).

sie sich selbst aber nicht eigenmächtig beilegen. Der menschliche Zeuge kann die Wahrheit des einen Wortes Gottes nur bezeugen, in der Hoffnung, dass es in seinem Zeugnis zu einer *Entsprechung,* ja, *z*u einem *Gleichnis* des einen Wortes Gottes kommt.[40] Dies passiert ihm, wenn Jesus Christus sich zu seinem Zeugnis bekennt. Wenn es dem einen Wort Gottes gefällt, sich in einem Zeugnis zu spiegeln, dann hat dieses Zeugnis faktisch Anteil an der Wahrheit Jesu Christi. Dann kann der Mensch als freier, selbständig tätiger Zeuge seinen Dienst an der Seite des einen wahrhaftigen Zeugen Jesus Christus leisten.

Indem Christus die Menschen zu seinen Zeugen beruft, werden sie in eine sehr enge Gemeinschaft mit ihm versetzt. Diese Gemeinschaft behandelt Barth unter dem Stichwort ‚Einwohnung des Geistes'. Er meint damit eine Vereinigung Christi mit dem Christen, die die Vereinigung des Christen mit Christus miteinschließt. Diese Vereinigung stiftet „eine in der *Vollkommenheit* der gegenseitigen Zuwendung der beiden Partner einzigartig *nahe*, ja *unmittelbare* und so mit keiner anderen zu verwechselnde Gemeinschaft"[41]. Diese Gemeinschaft zwischen Christus und dem von ihm berufenen Christen beschreibt Barth weiterhin als eine „vollkommene, d.h. wirkliche, nicht bloß ideale, totale, nicht bloß partielle, unauflösliche, nicht bloß temporäre Gemeinschaft, ja Einheit"[42]. Ziel dieser Einheit ist es, dass Christus durch den Heiligen Geist im Christen lebe und eben damit auch der Christ in Christus. Das heißt konkret, dass Christus der Herr des Denkens, Redens und Wirkens des Christen ist, ja, dass Christus im Vollzug seiner freien menschlichen Taten waltet und regiert. Dies löscht die menschliche Person nicht aus, sondern lässt sie gerade voll und ganz zu Ehren kommen.

Die Gemeinschaft zwischen Christus und dem Christen charakterisiert Barth darum auch als eine *Tatgemeinschaft*. Indem Christus in einem Werk begriffen ist, ist es auch der mit ihm in vollkommener Gemeinschaft existierende Mensch; indem der Mensch wirkt, wirkt er eben in Gemeinschaft mit Christus. Damit ist konkret die freie, verantwortliche Beteiligung des Christen an der Aktion Jesu Christi gemeint. Barth schreibt: „*Lebt* Christus in ihm und er in Christus, ist dieses gemeinsame Leben nicht nur Christi, sondern auch seine *Aktion*, dann ist es eben so, dass der Christ zwar nicht Subjekt, in keinem Sinn Urheber der in der Aktion Jesu Christi sich ereignenden Heilsgeschichte und also nicht selbst Versöhner oder auch nur Mitversöhner, in keinem Sinn als selbständiger Promotor des Reiches Gottes, wohl aber an jener Geschichte als mitwirkendes Subjekt beteiligt, und zwar an seinem Ort und in seiner Art nicht nur scheinbar, sondern wirklich,

---

[40] Vgl. Barth, 1959, 122-128 (u.a.). Zum Gleichnis sagt Barth am Ende von *KD IV/3*: „Evangelische Anrede als Zeugendienst der Gemeinde heißt: alle Menschen, jeden Menschen nah und fern zum vornherein und ohne Federlesens zu machen [...], im wörtlichsten Sinn ‚ins Bild setzen', d. h. *einbeziehen* in das ihnen vorzuführende Gleichnis des Reiches Gottes" (978). Hier zeigt sich eine bemerkenswerte Gemeinsamkeit mit dem, was Nicol 65 Jahre später über das Predigen schreibt: „Predigen heißt: Einander ins Bild setzen. In der Predigt selbst wie im gesamten Predigtprozess setzen Predigerin und Gemeinde einander in die Worte, Bilder und Geschichten der Bibel." (2002, 65) Und: „In der Sprache der Bibel kündigt sich, die eingefahrenen Sprachspiele unterbrechend, das Neue und Andere des Gottesreichs an. Vom Neuen Testament her ist die Gleichnisrede Jesu dem christlichen Reden von Gott als Modell vorgegeben." (68)

[41] Barth, 1959, 619.

[42] Barth, 1959, 682.

nicht sinnlos und überflüssig, sondern bedeutungs- und wirkungsvoll beteiligt wird.“[43]

Der Christ wirkt nicht mit im Sinne eines Synergismus, sondern im Sinne eines assistierenden Mittuns. Barth charakterisiert dieses assistierende Mittun mit dem Begriff ‚Dienst’, da dieser Begriff seiner Meinung nach geeignet ist, die Zusammenarbeit zwei verschiedener und in verschiedener Weise tätiger Subjekte auszudrücken. Der eine ist der Herr, der andere der Diener. Der Herr ist dem Diener in allen Aspekten überlegen und übergeordnet. Der Diener ist aber nicht bloß Zuschauer seines Herrn oder ein totes Instrument in seinen Händen, sondern er handelt seinerseits als lebendiges und also tätiges Subjekt, indem er seinem Herrn assistiert, ihm hilft.

Eben in dieser intimen Dienstgemeinschaft findet des Christen Dienst am Wort statt. Er kann zwar das eine Wort Gottes nicht selber sprechen, wohl aber das Licht dieses Wortes spiegeln. Sein Wort darf als ein Zeichen das Selbstzeugnis Christi begleiten. Indem dieses Zeichen die Selbstoffenbarung Christi begleitet und bestätigt, wirkt es mit beim Werk Christi. Indem dieses Zeichen das Selbstzeugnis Christi als dessen Echo in der Welt vernehmbar macht, hat es Anteil an der Heilsgeschichte.

Der Christ kann seinen Dienst immer nur als Mensch und zwar als sündiger Mensch tun. Wenn in seinem Wort wirklich das Echo des einen Wortes Gottes vernehmbar wird, geht es einzig und allein auf Christi eigene Kraft zurück. Hier geschieht immer ein Wunder. Das Wunder findet aber statt *im menschlichen Zeugnis*. Daraus folgt in bezug auf die Aufgabe des Menschen: „Mehr als sein menschliches Zeugnis ist denn auch nicht von ihm verlangt. Der Dienst seines menschlichen Zeugnisses aber *ist* von ihm verlangt, u[nd] zw[ar] ohne dass damit zu viel von ihm verlangt wäre. Ihn kann und soll er als dazu Berufener und als in die Gemeinschaft mit dem Leben und Tun Christi Versetzter sehr wohl leisten.“[44] Somit kann man den Ertrag dieser letzten Wende in der Barthschen Homiletik folgendermaßen zusammenfassen: die Predigt ist menschliches Zeugnis von dem einen Wort Gottes; dies kann und soll der Mensch leisten. Auch von des Menschen Mund ist in diesem Zusammenhang die Rede: “Er [Gott JN] legt sein Wort in den Mund der Menschen [...], d.h. er gibt ihrem Mund, ihrem menschlichen Erkennen und Bekennen, ihrer menschlichen Stimme die Macht, sein Wort, und durch sein Wort sein Werk, und durch sein Werk sich selbst zu bezeugen.“[45]

In dieser letzten Phase der Barthschen Homiletik ist die Predigt also, um mit Josuttis zu sprechen, „gutes menschliches Wort“[46]. Das ist die große Neuigkeit im

---

[43] Barth, 1959, 687.
[44] Barth, 1959, 698.
[45] Barth, 1959, 843.
[46] Josuttis, 1973, 237, 240. Josuttis bringt die „offenkundige Akzentverschiebung“ (1973, 237) hinsichtlich des Barthschen Predigverständnisses folgendermaßen auf die zugespitzte Formel: „er [Barth JN] braucht nicht mehr drei [wie 1922 in Elgersburg JN] oder zwei [wie 1932/33 in der Bonner Homiletik JN] Sätze, um auszudrücken, was Predigt ist, vielmehr genügt ihm jetzt ein einziger Satz, um das Predigtgeschehen zureichend zu definieren. Die Predigt in der Kirche ist, bestenfalls, gutes menschliches Wort, das wie die Propheten der Bibel, das aber auch wie gute

Vergleich zu allen vorangehenden Phasen der Barthschen Homiletik. Es sei an dieser Stelle an den Vortrag über die Menschlichkeit Gottes erinnert. Eben aus der Entdeckung der Menschlichkeit Gottes zog Barth die Konsequenz einer Auszeichnung alles Menschlichen. Wenn ich das jetzt auf die Predigt beziehe, heißt das: Die Predigt braucht nicht länger Wort Gottes zu sein, um vor Gott und den Menschen etwas darzustellen. Die Predigt ist menschlich und gerade so ausgezeichnet und *dienlich*, in Entsprechung zur Menschlichkeit Gottes. Nota bene: Die Betonung der Menschlichkeit der Predigt rückt den Menschen als alleinigen Sprecher dieses Wortes ins Zentrum der Aufmerksamkeit.

Die Menschlichkeit und *Dienlichkeit* der Predigt entfaltet Barth im dritten Teil seiner Versöhnungslehre im Rahmen der vollkommenen Vereinigung von Christus und dem Christen im Heiligen Geist. Dieser Rahmen hebt den Christen im Kontext der Selbstoffenbarung Jesu Christi ausdrücklich als selbständig tätiges, sogar mitwirkendes Subjekt hervor. Die Selbständigkeit des mitwirkenden Zeugens spiegelt sich auch in der Umschreibung der Predigt. In der Bonner Homiletik hieß es noch kurz und knapp: „die Predigt ist *Schriftauslegung*."[47] Demgegenüber betont Barth hier: „Predigt ist im Lauschen auf die Aussage der Schrift *selbständig* vollzogene Aussage und Erklärung des Evangeliums, *selbständig* gewagter evangelischer Anruf: insofern nicht mehr, nicht etwas Besseres, aber deutlich etwas *Anderes* als einfach Schriftauslegung"[48].

Die Umschreibung der Rolle des Menschen bei der Verkündigung des Wortes Gottes ist in dieser späten, pneumatologischen Phase der Barthschen Homiletik also positiver denn je. Noch nie war so explizit vom menschlichen Subjekt die Rede.[49] Ich meine, dass dies kein Zufall ist, sondern eine direkte Konsequenz des pneumatologischen Rahmens. Über den Heiligen Geist sagt Barth ja ganz am Ende des dritten Teils der Versöhnungslehre: „Gott ist *Geist* und so erweckt er den Menschen tatsächlich zur *Freiheit*. Dass er ihn seine göttliche Macht erfahren lässt, heißt nicht, dass er ihn überrennt, überwältigt, niederwalzt und also zu dem, was er von ihm haben will, zwingt. Er verfügt nicht über ihn wie über ein Objekt. Er behandelt, ja er begründet ihn als freies Subjekt. Er stellt ihn als seinen Partner auf seine *eigenen* Füße."[50]

3.2.2. *Einführung in die evangelische Theologie* (1962)

Im Jahre seines 75. Geburtstages in 1961 meinte Barth, dass nach einer 40-jährigen Tätigkeit im öffentlichen Lehramt die Zeit zum Rücktritt gekommen sei. Die

---

menschliche Worte außerhalb von Bibel und Kirche auf das eine Wort Gottes in Jesus Christus verweist." (237) Stoevesandt relativiert freilich diese Akzentverschiebung, indem er darauf hinweist, dass Barth in *KD IV/3* ohne jede Reserve auf seine frühere Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes aus *KD I/1* zurückverweist (vgl. Stoevesandt, 1987, 545).

[47] Barth, (1932/33) 1986, 59.

[48] Barth, 1959, 996.

[49] Schildmann sagt dazu: "Der Dienst des Predigers [...] erfährt im Spätwerk eine bemerkenswerte Aufwertung. Zwar bleibt auch in KD IV 3 jede synergistische Tendenz ausgeschaltet (‚Mitwirken' wird konsequent ersetzt oder erläutert durch ‚Mittun'). Aber der theologische Akzent liegt nun deutlich auf der Subjektivität und Eigenverantwortlichkeit des Dieners am Wort" (1983, 219).

[50] Barth, 1959, 1081, 1082.

Basler Fakultät konnte sich aber nicht rechtzeitig für einen Nachfolger entscheiden. Daraufhin wurde nicht das Sommersemester 1961 sondern das Wintersemester 1961/1962 Barths letzte Semester als Lehrer an der theologischen Fakultät. Er ergriff diese Gelegenheit zum Schwanengesang und versuchte mit einer Einführung in die evangelische Theologie, darüber Rechenschaft abzulegen, was er in der Theologie auf allerlei Wegen und Umwegen bis jetzt gelernt und vertreten hatte.

Eine grundsätzliche Neuerung gegenüber dem dritten Teil der Versöhnungslehre enthält diese Einführung nicht. Die Perspektive ist wiederum eindeutig pneumatologisch. Theologie kann nach Barth nur als „pneumatische Theologie“[51] möglich und wirklich werden, und damit meint er: als Theologie im Machtbereich des Heiligen Geistes. Dies zeigt sich glasklar in folgendem lapidaren Frage-und-Antwort-Spiel: „Wie kommt die Theologie dazu, Theologie, menschliche Logik des göttlichen Logos zu sein? Antwort: Sie kommt gar nicht dazu. Es kann ihr aber widerfahren, dass dieser Geist zu ihr und über sie kommt, und dass sie sich dann seiner nicht erwehrt, sich seiner aber auch nicht bemächtigt, sondern nur eben freut, ihm nur eben Folge leistet.“[52] Barth betont zudem, dass der Wind des Geistes weht, wo er will, und dass man den Geist deswegen nicht einfach voraussetzen kann. Barth: „Ein vorausgesetzter Geist ist [...] sicher nicht der Heilige Geist und so kann auch eine ihn voraussetzende Theologie nur ungeistliche Theologie sein.“[53]

Mit einem Hinweis auf die Kraft und Wirksamkeit des Heiligen Geistes schließt der erste Teil der Vorlesung ab; die drei folgenden Teile der Vorlesung über die theologische Existenz, die Gefährdung der Theologie und die theologische Arbeit enden jeweils mit einem Verweis auf eine der Früchte des Geistes: auf den Glauben, auf die Hoffnung und auf die Liebe.

Die pneumatologische Theologie ist nach Barth grundsätzlich eine *bescheidene* Wissenschaft, nämlich „*bescheiden*, sofern ihre ganze Logie im Verhältnis zu jenem Wort [dem Wort Gottes JN] nur eben eine menschliche Ana-Logie, ihr ganzes Erhellen nur eben ein menschliches Widerspiegeln (Spekulieren!), ihr ganzes Produzieren nur eben ein menschliches Reproduzieren, kurz: kein Schöpferakt, sondern nur ein möglichst getreu respondierendes Lob ihres Schöpfers und seines Schaffens sein kann“[54]. Es ist das Wort Gottes selbst, das die Theologie zu solcher Analogie, Reflexion und Reproduktion befreit, ermächtigt und in Bewegung setzt; dies macht die Theologie zugleich zu einer *freien* Wissenschaft.

So wie die Theologie immer nur menschliche Logik des göttlichen Wortes sein kann, so kann auch die Verkündigung nach Barth immer nur menschliche Bezeugung des göttlichen Wortes sein. Anders gesagt: Verkündigung ist menschliche Ankündigung des Wortes Gottes in der Hoffnung und im Gebet, dass das Wort Gottes sich in dieser Ankündigung spiegeln und widerhallen will. Es geht also in der Predigt darum, „dem Worte Gottes ein möglichst sauberer Spiegel zu sein, ein

[51] Barth, (1962) 1985b, 65.
[52] Barth, (1962) 1985b, 65.
[53] Barth, (1962) 1985b, 67.
[54] Barth, (1962) 1985b, 25.

möglichst klares Echo zu geben“[55]. Barth geht hier weiter auf dem Weg, den er im dritten Teil seiner Versöhnungslehre eingeschlagen hatte.

Trotzdem werden die berühmten Worte ‚*praedicatio verbi dei est verbum dei*' mit Zustimmung zitiert. Barth möchte sie nun freilich von ihrem Zusammenhang in der *Confessio Helvetica posterior* her verstehen. Er sagt: „Die vielzitierte knappe Inhaltsangabe zum zweiten Abschnitt des ersten Kapitels in der von H. Bullinger verfassten Zweiten Helvetischen Konfession [...] besagt nach dem Zusammenhang: „Wenn heute das Wort Gottes ... in der Kirche angekündigt wird (*annunitiatur*), so glauben wir, dass da das Wort Gottes selbst (*ipsum Dei verbum*) angekündigt und von den Glaubenden vernommen wird“.“[56] Mit den Worten von Heinrich Bullinger wird nach Barth keine Gleichung des Wortes Gottes und des Menschenwortes ausgesagt, sondern eine im Glauben zu erkennenden Einheit des Wortes Gottes einerseits und des dieses Wort ankündigenden Menschenwortes andrerseits. Das Wort Gottes und das Menschenwort bleiben grundsätzlich verschieden. Barth: „Eine Transsubstantiation des Ersten in das Zweite oder des Zweiten in das Erste kommt nicht in Frage.“[57] Mit der Charakterisierung der Predigt als Menschenwort rückt auch diese Vorlesung den Prediger als Sprecher dieses Menschenwortes ins Zentrum der Homiletik.

3.3. Fazit: Die Frage nach der Form und der Sprache der Predigt bei Karl Barth

Welche abschließende Schlussfolgerung können wir jetzt ziehen im Blick auf die Entwicklung der Barthschen Homiletik in der Zeit zwischen 1922 und 1962, speziell was die Wahrnehmung des menschlichen Subjekt beim Predigtgeschehen angeht? Ich meine, folgendes feststellen zu können: Es hat sich durch einen Vergleich der verschiedenen Phasen der Barthschen Homiletik gezeigt, dass der Mensch in der rein christologischen Homiletik im Bonner Wintersemester 1932/33 am wenigsten zur Predigt beiträgt.

1922 in Schulpforta garantiert das Paradigma von Gericht und Rechtfertigung noch eine eigenständige Rolle des Menschen bei der Predigt. In der Endphase seiner Homiletik, ab den 19fünfziger und sechziger Jahren, kann Barth mit Hilfe der Pneumatologie den Menschen beim Predigtgeschehen wieder als selbständig tätiges Subjekt beschreiben.[58] In der christologischen Bonner Homiletik jedoch wird die Rolle des Predigers bei der Predigt weitgehend ausgeblendet. Dass da ein Mensch den Mund auftut und spricht, das ist theologisch nicht relevant und trägt am eigentlichen Predigtgeschehen nichts bei. Mehr noch: das menschliche Ele-

[55] Barth, (1962) 1985b, 208.
[56] Barth, (1962) 1985b, 207.
[57] Barth, (1962) 1985b, 208.
[58] Die Tatsache, dass Barth in der Spätphase seiner Homiletik „den relativen Selbstand und die Bedeutsamkeit des Predigers und seines Dienstes am Selbstwort Christi“ (1983, 219) hervorheben kann, erklärt Schildmann nicht aus dem Wechsel von einem christologischen zu einem pneumatologischen Paradigma, sondern aus einer „Gewichtsverlagerung von der An- zur Enhypostasie im christologischen Analogons“ (219). Damit berücksichtigt er nicht, dass die Zwei-Naturen-Lehre ab 1937 als Paradigma für das Verhältnis von Gotteswort und Menschenwort in der Predigt gar nicht mehr verwendet wird.

ment gefährdet die Predigt als reine Textauslegung so sehr, dass es so weit wie möglich zurückgedrängt werden soll.

3.3.1. Form und Sprache in der christologischen Homiletik

Wenn Barth das Verhältnis zwischen Gott und Mensch beim Predigtgeschehen in der Endphase seiner Dogmatik vor dem Hintergrund von der Lehre der Einwohnung des Heiligen Geistes im Menschen erörtert, kann er das göttliche Subjekt betonen, ohne das menschliche Subjekt auszuschalten. Die Lehre der Einwohnung des Geistes nötigt Barth geradezu dazu, im Zuge der Betonung des göttlichen Subjekts nun auch den Menschen als ein selbständig tätiges Subjekt hervorzuheben, weil ja das göttliche Subjekt in der Kraft des Geistes im menschlichen Subjekt wohnt und regiert. Gerade diese Hervorhebung des menschlichen Subjektes war unmöglich in einer Verhältnisbestimmung von Gotteswort und Menschenwort bei der Predigt in Analogie zur christologischen Zwei-Naturen-Lehre. Wegen der Lehre der Anhypostasie der menschlichen Natur Jesu Christi war es ihm unmöglich, den Menschen als ein eigenständiges Subjekt aufzufassen. Die Lehre von ‚Extra Calvinisticum' machte es zudem unmöglich, das Wort Gottes als ganz und gar im Fleisch des Menschenwortes Eingegangenes wahrzunehmen. In seiner christologischen Homiletik konnte er darum zwangsläufig das göttliche Subjekt nur auf Kosten des menschlichen Subjekts großmachen; das einzige Subjekt der Predigt war hier Gott selbst.

In dieser Hinsicht ist es nur konsequent, dass die Machbarkeit der Predigt in dieser Phase der Barthschen Homiletik kaum thematisiert wird; dort wo der Mensch im eigentlichen Sinne nichts macht, erübrigt sich selbstverständlich die Frage, *wie* er es macht. Dementsprechend spärlich wird die Frage nach Form und Sprache der Predigt in der Bonner Homiletik behandelt.[59] Nur in einem ganz kurzen Paragraphen (einem der kürzesten Paragraphen des Buches überhaupt) bespricht Barth das Problem der Sprache, wobei die wesentliche Aussage auf eine Aufforderung zur „Vorsicht"[60] und „Zucht"[61] hinausläuft. An anderer Stelle ruft Barth immerhin dazu auf, eine „*Kultur der Sprache*"[62] zu pflegen. Er warnt davor, in ständiger Wiederholung abgegriffener Redensarten zu benützen. Der einzige positive Ratschlag, der hier im Blick auf die Sprache der Predigt erklingt, lautet freilich so einfach wie nichtssagend: „Die Predigt verlangt eine ordentliche Sprache, die nicht nur Ausdruck, sondern dem Inhalt angemessen ist."[63] Es ist letztendlich erst die Forderung nach Rücksichtnahme auf den Hörer, die die Predigt in dieser Homiletik als sprachliche Gestaltungsaufgabe hervorhebt. Die Predigt darf sich nämlich nicht darauf beschränken, eine Auslegung ohne Rücksicht auf den Hörer zu sein; die Möglichkeit des Widerhalls bei dem Hörer muss gegeben sein. Barth: „Die Rücksichtnahme auf den Hörer und seine Eigenart muss

[59] Über die Bonner Homiletik schreibt Engemann: "Es ist bemerkenswert, dass sich bei Karl Barth kaum Konstruktives über die Funktion der Sprache in der Predigt findet." (2002, 329)
[60] Barth, (1932/33 1986, 108.
[61] Barth, (1932/33) 1986, 108.
[62] Barth, (1932/33) 1986, 100.
[63] Barth, (1932/33) 1986, 100.

uns die Frage nach dem Wie der Verkündigung groß und wichtig erscheinen lassen."[64] Eine echte Beantwortung dieser Frage bleibt jedoch aus.

Genau diese Frage nach dem Wie der Predigt tauchte schon 1916 in einem Brief an Eduard Thurneysen auf: „und im Übrigen sollten wir einmal ausführlich über unser Predigen reden [...] ich habe doch das Gefühl, dass wir der Frage: wie wirken wir? nicht so ganz ausweichen dürfen"[65]. Diese Äußerung Barths darf nicht verwundern, wenn man bedenkt, dass er dem Menschen beim Predigtgeschehen in dem bis Juli 1922 herrschende Paradigma eine bedeutende Rolle zuschreibt.[66] Gerade in der Not des Gerichts über den Pfarrer liegt auch die Verheißung seiner Rechtfertigung, die ihn in die Lage versetzt, seine Aufgabe, das Wort Gottes zu reden, erfüllen zu können. Der Beantwortung der Frage nach dem Wie will Barth versuchen, durch Predigtbeispiele anderer Prediger näher zu kommen: „Ich denke nur, wie z.B. bei Blumhardt (anders als bei Kutter) bei aller Fülle jede Predigt so eine bestimmte Spitze und Farbe hat, der Gegensatz „Gott – ohne Gott" nie (soviel ich mich erinnere) so nackt herausgestellt wird wie bei uns, sondern immer charakteristisch eingewickelt ist in die Aussprache einer besondern Erfahrung und dadurch erst Leben bekommt. [...] Wir sollten vielleicht in unserem Kränzli jeweilen doch auch eine Predigt lesen und unter dem praktischen Gesichtspunkt uns zu verständigen und weiter zu kommen suchen."[67] Ein Jahr zuvor hatte Barth schon bemerkt: „Wir postulieren doch immer noch mächtig, anders als Ragaz, aber wir postulieren. Wären wir einfach erfüllt und getrieben, so müssten unsere Predigten einfach wirken."[68] Nota bene: die Person des Predigers ist in dieser Phase für Barth noch so wichtig, dass er direkt von der Verfassung des Predigers auf die Form der Predigt schließen kann.

3.3.2. Form und Sprache in der pneumatologischen Homiletik

In der Spätphase der Barthschen Homiletik spielt der Prediger beim Predigtgeschehen wieder eine eigene, selbständige Rolle. Es hat sich herausgestellt, dass die pneumatologisch angelegte Lehre der Bezeugung des Evangeliums in *KD IV/3* (1959) den Christen als einen selbständig tätigen, verantwortlichen Zeugen des Evangeliums charakterisiert. Der Auftrag und der Dienst der christlichen Gemeinde werden in *KD IV/3* darum sehr ernst genommen und ausführlich behandelt. Das Wesen ihres Zeugendienstes beschreibt Barth eingehend unter den Aspekten der Aussage, der Erklärung und der Anrede.[69] Es gibt nach Barth in der Geschichte und Gegenwart der christlichen Gemeinde zwölf konstante Grundformen des kirchlichen Dienstes, die er alle nacheinander ausführlich darstellt.[70]

---

[64] Barth, (1932/33) 1986, 92.
[65] Barth, (1916) 1973, 120.
[66] Das Gleiche gilt für die Christliche Dogmatik von 1927. Demnach ist der Mensch ja – mittels einer pneumatologischen Hilfskonstruktion – in der Lage, das Wort Gottes zu sprechen (vgl. Anmerkung 84 von Kapitel 2); konsequenterweise findet sich hier eine ausführliche Analyse des Menschen als Sprecher und Hörer des Wortes Gottes und des Wortes Gottes selber, die Den Dulk zurecht als eine rhetorische Analyse kennzeichnet (vgl. Den Dulk, 1996, 38-40).
[67] Barth, (1916) 1973, 120, 121.
[68] Barth, (1915) 1973, 83.
[69] Vgl. Barth, 1959, 967-979.
[70] Vgl. Barth, 1959, 991-1034.

Barth bietet hier faktisch „einen Grundriss der Praktischen Theologie“[71], auch wenn Barth ausdrücklich betont, dass er kein System der Praktischen Theologie geben will. Fast alle praktischen Themen finden hier jedoch Erwähnung.

Erst an zweiter Stelle seiner Aufzählung der kirchlichen Grundformen nennt Barth die Predigt; sie ist nur noch eine Form des christlichen Zeugnisses unter anderen. Barth spricht hier ausdrücklich von einem „Werk menschlicher Sprache“[72]. Im Abschnitt, der der Aufzählung vorangeht, ist bereits öfters der Ausdruck ‚zur Sprache bringen’ als Synonym für Verkündigen und Bezeugen aufgetaucht.[73] In einem anderen Abschnitt über das Volk Gottes im Weltgeschehen hatte Barth schon die Frage nach der Sprache der Verkündigung gestellt. Er beantwortete diese Frage, indem er einerseits auf die Abhängigkeit der christlichen Gemeinde von ihrer Umgebung hinweist: Es gibt keine eigene sakrale Sprache der christlichen Gemeinde; sie kann immer nur weltlich reden. Andrerseits ist gerade der Gegenstand ihrer Verkündigung – das allmächtige Wort Gottes selbst – nicht gebunden an die Schranken der menschlichen Sprache. Indem dieses Wort Gottes sich der menschlichen Bezeugung bedient, eröffnet es ihr damit eine einmalige Freiheit, von ihm in menschlich profanen Worten und Sätzen zu reden. Hierin liegt ihre ganze Möglichkeit, „das ‚zur Sprache zu bringen’, was die Gemeinde als Zeuge Gottes, seines Werkes und Wortes zu sagen hat“[74]. Das gewachsene Interesse von Barth an die Frage nach der Sprache der Verkündigung ist meiner Meinung nach nur logisch; mit der zunehmenden Verantwortlichkeit des christlichen Zeugen wächst naturgemäß auch das Interesse an die Frage, wie er seine Verantwortung wahrnehmen kann.[75]

Auch im Vortrag *Die Menschlichkeit Gottes* (1956) mit seiner Hervorhebung des Dienstcharakters der Predigt hatte Barth bereits die Frage nach der Sprache besprochen. Er meinte dazu: „Ein bisschen ‚nicht-religiöse’ Strassen-, Zeitungs-, Literatur- und, wenns hoch kommt, Philosophensprache mag also, wenn es um die Anrede geht, gelegentlich wohl am Platz sein. Ein Gegenstand besonderer Sorge sollte das aber auf keinen Fall werden. Ein bisschen Sprache Kanaans, ein bisschen ‚Offenbarungspositivismus’ kann nämlich in der Anrede an uns alle auch eine gute Sache sein [...]. Eine befremdliche Neuigkeit ist ja das, was wir ihnen – und zuerst uns selbst – zu sagen haben, auf jeden Fall.“ [76]

---

[71] Genest, 1995, 219.
[72] Barth, 1959, 997.
[73] Vgl. Barth, 1959, 918, 969, 975 (u.a.).
[74] Barth, 1959, 844.
[75] Das gewachsene Interesse an der Predigtsprache bei Barth lässt sich auch in seinen Predigten beobachten. Grünberg schreibt über die frühen Predigten: „Barth hat sich [...] zunächst auf die Sprache der Bibel zurückgezogen und sagt in deren Worte die Heilige Geschichte aus, indem er sie erzählt. Bei dem Versuch, diese Geschichte ‚rein’ zu erzählen, das heißt in möglichst enger Anlehnung an Sprache und Begriffsbildung der Bibel selbst, gerät Barth in die Gefahr, die Heilsgeschichte so zu objektivieren, dass er bruta facta darzulegen *scheint*.“ (1973, 136) Dagegen versuchen die späten Predigten, „die Worte der Texte gleichsam wieder zu verflüssigen, um den Geschehenscharakter zu entdecken, von dem sie Zeugnis geben“ (137). Grünberg stützt sich bei seinen Überlegungen auf Möllers *Von der Predigt zum Text* (1970). Möller deckt in seiner Untersuchung auf, wie beim späten Barth „das Gebet zum integrierenden Moment der Predigt wird“ (165) und weist darauf hin, dass dies mit einem „Sprachgewinn“ (177) einhergeht, das einem neuen Auslegen der biblischen Texte zugute kommt.
[76] Barth, 1956b, 21, 22.

In seiner letzten Vorlesung *Einführung in die evangelische Theologie* (1962) kehrt die Redewendung ‚zur Sprache bringen' an verschiedenen Stellen wieder.[77] Barth nennt hier die Frage nach der Sprache sogar den „besondere[n] Problembereich der praktischen Theologie"[78]. Es geht hierbei um die Frage, wie dem Wort Gottes in der Gemeinde und in der sie umgebenden Welt in menschlichem Wort zu dienen ist. Die Sprache der Verkündigung muss nach Barth zwei Bedingungen erfüllen: „Sie muss, um auf *Gottes* Wort an den Menschen hinzuweisen, den Charakter eine *Aussprache* – und sie muss, um auf Gottes Wort an den *Menschen* hinzuweisen, den Charakter einer *Ansprache* haben. Sprache seiner Verkündigung kann sie nur sein, indem sie sich im Blick auf den Ursprung ihrer Aussage höchst außergewöhnlich, im Blick auf deren Absicht zugleich ganz gewöhnlich ausdrückt, indem sie feiertäglich *und* alltäglich, sakral *und* profan redet, indem sie die Geschichte Israels und Jesu Christi *nach*erzählende *und* eben sie in das Leben und Treiben des heutigen Christen und Menschen *hinein*erzählende, indem sie sachlich durch Exegese und Dogmatik belehrte *und* formal durch die jeweils brauchbarste Psychologie, Soziologie und Linguistik gewitzigte Sprache – indem sie Sprache Kanaans *und* aegyptische und babylonische, jeweils ‚moderne' Umgangssprache ist."[79] Um diese Sprache der Verkündigung zu finden und einzuüben, bedarf es nach Barth lebenslänglich des Studiums der Praktischen Theologie.

Nota bene: Diese späte Phase der Barthschen Predigtlehre wurde in der homiletischen Forschung bisher kaum wahrgenommen, ganz zu schweigen davon, dass eine Rezeption stattgefunden hat.[80] Die christologische Phase hat sich weitaus wirkungskräftiger gezeigt. Auch an einem Ort, wo man es zunächst nicht erwarten würde: in der empirischen Homiletik.

In jener Phase, in welcher Barth das christologische Paradigma seiner Homiletik zugrunde legte, wurde Gott großgemacht auf Kosten des Menschen. Je mehr Gott als Subjekt der Predigt betont wurde, umso mehr entschwand das Subjekt Mensch aus dem homiletischen Blickfeld. Indem die empirische Homiletik die theologische Frage nach der Predigt in die Dogmatik auslagerte und die Frage nach der Form und Sprache der Predigt behandeln wollte *etsi deus non daretur* (Bastian), machte sie genau das Umgekehrte: der Mensch wurde großgemacht auf Kosten Gottes.[81]

---

[77] Vgl. Barth, (1962) 1985b, 32, 43, 47 (u.a.).
[78] Barth, (1962) 1985b, 198.
[79] Barth, (1962) 1985b, 198, 199.
[80] Vgl. Anmerkung 1 in diesem Kapitel.
[81] Hier trifft nach meiner Ansicht genau das zu, was Bohren über das Gespräch der Theologen mit den eigenen Vätern gesagt hat: „Wo das Gespräch mit den Vätern verstummt, oder nicht stattfindet, [...] da orientiert sich der Mensch ohne Rücksicht auf sein Geschichte und auf die Geschichte alles Gewordenen. Er orientiert sich rücksichtslos-unweise; denn wir Menschen existieren, anders als die Eintagsfliegen, immer von gestern her. Wir sind Erben, im Segen und in der Schuld Erben. Probleme, die wir haben, haben uns zum grossen Teil die Väter gemacht. Wir können diese Probleme nicht an den Vätern vorbei lösen. Im Gespräch mit den Vätern sind die Sünden der Väter zu überholen. So kann man sagen: Das Gespräch mit den eigenen Vätern ist deshalb nötig für das Gespräch mit den Wissenschaften, damit nicht die Sünde der Väter, die wir ererbt haben, verdrängt werde und auf unser Haupt falle." (1975, 212)

Sowohl die christologische Homiletik von Barth als auch die empirische Homiletik gehen also letztendlich von einem einzigen Subjekt im Predigtgeschehen aus, nur die jeweiligen Ausgangspunkte unterscheiden sich. Barth hat die Predigt in theologischer Perspektive als Wort Gottes hervorgehoben, ohne die menschliche Machbarkeit der Predigt zu thematisieren. Die empirische Homiletik behandelt die Predigt ausschließlich als Produkt menschlicher Machbarkeit, ohne die systematisch-theologische Frage nach der Predigt zu stellen. Beide, sowohl die christologische Homiletik von Barth als auch die empirische Homiletik sind also nicht in der Lage, die Aktivität Gottes und die des Menschen beim Predigtgeschehen in irgendeiner Weise zusammenzudenken. Weil die empirische Homiletik die Barthsche Homiletik zwar kritisiert und korrigiert, ihre unterliegende Struktur aber übernimmt, ist sie nicht in der Lage ihre Probleme wirklich zu überwinden. Dies hat zu folgender Sackgasse in der Homiletik geführt: die Homiletik ist entweder theologisch oder praktisch; eine Kombination von beiden scheint nicht möglich zu sein.

Das pneumatologische Paradigma der späten Barthschen Homiletik behandelt die Predigt als ein Ereignis, das in vollkommener Gemeinschaft der beiden Subjekte Gott und Mensch stattfindet. Erst dieses Paradigma ist in der Lage, die unfruchtbare Sackgasse in der Homiletik zu durchbrechen und die theologische Frage nach der Predigt mit der Frage nach ihrer menschlichen Machbarkeit in sinnvoller Weise zu verbinden. Auch Bohrens *Predigtlehre* liegt ein pneumatologisches Paradigma zugrunde. Dem pneumatologischen Paradigma der *Predigtlehre* widmet sich das nächste Kapitel.

4. Gottgesetzte Partnerschaft

In seiner *Predigtlehre* geht Rudolf Bohren in bewusster Abgrenzung von Barths christologischer Homiletik von der Pneumatologie aus. Wie gelingt es ihm nun, mit Hilfe der Pneumatologie die theologische Frage nach der Predigt und die praktische Frage nach ihrer sprachlichen Gestaltung in einem Wurf zu behandeln? Welche Rolle spielen dabei Vater und Sohn Blumhardt und der niederländische Theologe Arnold A. Van Ruler? Und wie verhält sich dieser Ansatz zu der pneumatologischen Homiletik des späten Barths? Diesen Fragen ist dieses Kapitel gewidmet. Im letzten Paragraphen bespreche ich zudem die Kritik von Albrecht Grözinger und Wilfried Engemann an Bohrens pneumatologischem Entwurf.

4.1. Theonome Reziprozität

Bei der Begründung seiner Homiletik in der Pneumatologie lässt sich Bohren zuerst von dem inspirieren, was Vater und Sohn Blumhardt über den Heiligen Geist gesagt haben. Die verschiedenen Akzente, die beide in ihrer Lehre vom Heiligen Geist setzen, weisen Bohren zufolge auf verschiedene Aspekte der Pneumatologie hin. Die Spannung, in der beide zueinander stehen, sei eine Spannung, die in einer Predigtlehre auszuhalten ist.[1]

4.1.1. Johann Christoph Blumhardt und Christoph Blumhardt

Für Johann Christoph Blumhardt gibt es neben dem verborgenen Wirken des Geistes auch und vor allem ein pfingstliches Offenbarwerden des Geistes. Der Heilige Geist ist nach ihm nicht nur verborgen, sondern wird auch erkennbar, fühlbar und sichtbar werden. Auf dieser Weise war er früher da, jetzt ist er es nicht mehr. Freilich geht Vater Blumhardt nicht vom Verlust des Geistes aus, sondern von der Zukunft des Geistes: Er hofft auf die Rückkehr des Pfingstgeistes, der die Verheißung von Pfingsten endgültig erfüllen wird.

Sein Sohn Christoph Blumhardt meint, um den Geist nicht mehr beten zu müssen, weil er ihn schon sieht. Er sieht die Kraft des Geistes zum Beispiel in den Völkern wirksam. Er nennt etwa die Haager Friedenskonferenz von 1899 ein Zeichen des Geistes.[2] Den Unterschied zwischen Vater und Sohn Blumhardt bringt Bohren folgendermaßen auf den Punkt: „Wo der Vater im Hoffen stand, sieht der Sohn schon Erfüllung“[3].

Auch wenn Bohren die Fragwürdigkeit des prophetischen Sehens eingesteht, sieht er es doch als unsere Aufgabe, mit Sohn Blumhardt das Wirken des Geistes in der

[1] Vgl. Bohren, (1971) 1993, 68.
[2] Vgl. Bohren, (1971) 1993, 69.
[3] Bohren, (1971) 1993, 69.

Gegenwart wahrzunehmen. „Nur Verblendung kann die Blindheit blinder Blindenleiter als Zeichen der Rechtgläubigkeit deklarieren. Der Glaube aber macht neugierig und hellsichtig. Er ist zum Verborgenen unterwegs, schon im Noch-nicht-Sehen vermag er zu sehen.“[4] Bohren weist ferner auf die Übereinstimmung zwischen dem jüngeren Blumhardt und Johannes Calvin hin. Schon Calvin hat in Kunst, Wissenschaft und Politik Gaben des Heiligen Geistes am Werk gesehen.

Diese Ansichten sind nach Bohren für eine Predigtlehre außerordentlich wichtig, weil der Prediger das Evangelium nur in der Welt aussagen kann, in der das Wort Christi durch die Kraft des Geistes schon wirksam ist. „Eine Predigtlehre hat eine sprachlos gewordene Kirche darauf aufmerksam zu machen, dass es in der sprachlosen Welt ein heimliches Reden gibt, das Macht hat. Die Stummheit wird gebrochen von einer Macht, die heimlich redet. [...] Die Erde, die Völker, ihre Kultur und Politik in der Wahrheit Gottes erkennend, wird der Prediger ein Wort suchen, das über die Gemeinde hinausgeht, und das wird ein prophetisches Wort sein.“[5] Angesichts der Erfahrung des Schweigens Gottes hat eine Predigtlehre also auf das verborgene Reden des Heiligen Geistes in der Welt hinzuweisen.

Freilich darf man nach Bohren über der Gegenwart des Geistes nicht seine Zukunft übersehen. Hier ist mit dem älteren Blumhardt an der Verheißung des Geistes festzuhalten. Gerade angesichts der Erfahrung des Schweigens Gottes gewinnen auch Blumhardts d.Ä. Aussagen über das pfingstliche Offenbarwerden des Geistes in Person neue Aktualität. Bohren: „Mit einem lediglich verborgenen Einfluss des Heiligen Geistes ist uns heute kaum geholfen. Vielmehr muss das Wirken des Heiligen Geistes aus seiner vielfältigen Verborgenheit herauskommen zu persönlichem Selbsterweis.“[6] Darum will er gegen die Erfahrung der Abwesenheit Gottes die massive Erwartung des Geistes setzen: „Nur eine neue Ankunft des Geistes wird unsere Sprachlosigkeit überwinden – und schon ist der Geist in der Welt intensiver am Werk als wir ahnen. So gilt beides in einem, den Geist in der Zukunft zu erwarten und in der Gegenwart zu entdecken.“[7]

4.1.2. Arnold A. van Ruler

In der Erwartung der Zukunft des Geistes und in der Entdeckung seiner Gegenwart kann also nach Bohren unsere Sprachlosigkeit überwunden werden. Es gibt eine Macht, die jetzt noch verborgen spricht, aber in der Zukunft persönlich offenbar werden wird. Aber was hat das Reden des Geistes mit unserer Arbeit an der Predigt, ja mit ihrer sprachlichen Gestaltung zu tun? Mehr als derjenige denken würde, der der Homiletik ein christologisches Paradigma zugrunde legt. Bohren weist hier mit dem niederländischen Dogmatiker Arnold A. Van Ruler auf wichtige Strukturunterschiede zwischen dem christologischen und dem pneumatologischen Gesichtspunkt hin.

Die Theologie Van Rulers ist Teil einer längeren Tradition in den Niederlanden, die der Lehre vom Heiligen Geist besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat. Dar-

[4] Bohren, (1971) 1993, 70.
[5] Bohren, (1971) 1993, 71.
[6] Bohren, (1971) 1993, 72.
[7] Bohren, (1971) 1993, 73.

auf weist der Dogmatiker Hendrikus Berkhof hin: „Die niederländische Geschichte der Kirche und der Theologie weist eine eingehende Beschäftigung mit dem Wirken des Heiligen Geistes auf.“[8] Das gelte insbesondere von der reformierten Tradition.[9] Schon das dritte Buch der Institutio von Calvin, das sich der Pneumatologie widmet, sei weit länger als das erste und zweite Buch über die Werke des Vaters und des Sohnes.

Die starke pneumatologische Tradition ist Berkhof zufolge die Ursache dafür, dass man in den Niederlanden die stark christozentrische Theologie Barths nicht ohne kritische Auseinandersetzung rezipiert hat: „Man konnte Karl Barths Pneumatologie in den Niederlanden schwerlich als ein letztes Wort betrachten. Dafür war die Tradition Calvins teils bewusst, teils unbewusst zu stark.“[10] Ist bei Barth der Geist mit dem erhöhten Christus identisch, so zeigt sich die Reaktion einiger niederländischer Theologen auf Barth als ein Versuch, „die christologischen Grenzen der Pneumatologie, wie Barth sie gesteckt hatte, mehr oder weniger, in dieser oder jener Richtung zu überschreiten“[11]. Die pneumatologischen Entwürfe der niederländischen Theologen haben gemeinsam, „dass sie dem Geist neben Christus, wenn auch in enger Beziehung zu ihm, ein eigenes Wirkungsfeld einräumen und damit auch dem Menschen als Bundesgenossen eine eigene geistgewirkte Kreativität zumuten“[12].

Zu diesen Theologen gehört neben Berkhof und Van Ruler auch der Pfarrer-Theologe Oepke Noordmans. Im Kontext seiner Pneumatologie weist Bohren nicht nur ausführlich auf Van Ruler, sondern auch auf Berkhof und Noordmans hin.[13]

Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges trat Van Ruler wiederholt mit Veröffentlichungen zur Pneumatologie an die Öffentlichkeit, um „eine zugleich klassische und moderne Alternative zu dem damals vorherrschenden Barthianismus zu bieten“[14]. Im Jahre 1964 erscheint unter dem Titel *Structuurverschillen tussen het christologische en het pneumatologische gezichtspunt* „die reifste und zugleich gewagteste Studie, die van Ruler der Pneumatologie gewidmet hat“[15]. In dieser Studie, die bereits 1961 als Vortrag gehalten wurde, betont Van Ruler den strukturellen Unterschied zwischen Christologie und Pneumatologie.[16] Natürlich seien die Christologie und die Pneumatologie nicht voneinander zu trennen. Die Christologie sei ja der Hintergrund der Pneumatologie: ohne Christus und sein

---

[8] Berkhof, 1980, 27.
[9] In seinem Buch *In God geloven* (2003) weist Immink wiederholt auf die große Rolle des pneumatologischen Konzeptes der Einwohnung in der reformierten Tradition hin (vgl. zum Thema Einwohnung u.a. 95-118).
[10] Berkhof, 1980, 28.
[11] Berkhof, 1980, 28.
[12] Berkhof, 1980, 28.
[13] Vgl. Bohren, (1971) 1993, 65; vgl. auch Bohren, 1981b, 10.
[14] Berkhof, 1980, 33.
[15] Berkhof, 1980, 35.
[16] Vgl. Van Ruler, (1961) 1969, 175: „Men behoort over het christelijke heil en daarmee ook over de verhouding van God en mens – in christelijke, soteriologische zin – steeds onder twee gezichtspunten, het christologische en het pneumatologische, te spreken.“

Werk hätte es gar keine Ausgießung des Heiligen Geistes gegeben.[17] Es gebe überdies Parallelen zwischen Gottes Handeln in Christus und Gottes Handeln im Geist, sind doch Christus und der Geist zwei Gaben ein und desselben Gottes.[18] Das Dogma der Trinität sichere die Verbindung zwischen Christus und dem Geist; der Geist sei nicht nur Gott, sondern auch der Geist des Vaters und des Sohnes. Dennoch müsse man zwischen den verschiedenen Personen der Trinität unterscheiden. Berkhof: „Nach Van Ruler gibt es eine ‚Ausbreitung' (niederl.: spreiding) in der Trinität: Der Vater, der Sohn und der Geist haben je ein ganz verschiedenes Werk."[19] Van Ruler zufolge gilt: Der Sohn ist nicht der Vater und der Geist ist nicht der Vater oder der Sohn.[20] Die Versöhnung ist darum etwas anders als Schöpfung und Heiligung wiederum etwas anders als Versöhnung. Die Ausgießung des Heiligen Geistes ist eine neue und andere Tat Gottes als die Fleischwerdung des Wortes.[21] Der Geist ist also nicht identisch mit dem erhöhten Christus. Berkhof konkludiert: "Der Gedankengang steht dem von Barth diametral gegenüber."[22]

Die Fleischwerdung des Wortes und die Ausgießung des Geistes sind also zwei verschiedenen Taten des einen Gottes. Deswegen gibt es nach Van Ruler Strukturunterschiede zwischen dem christologischen und dem pneumatologischen Gesichtspunkt.[23] Diese Strukturunterschiede betreffen das Heil und das Verhältnis von Gott und Mensch. Die Realität des ‚Gott in uns' sei etwas anderes als die Realität des ‚Gott in Christus'. Diese Strukturunterschiede müssen bei der Besinnung auf das Wirken des Geistes in und an uns beachtet werden.[24] Van Ruler unterscheidet acht größere und ein paar kleinere Strukturunterschiede zwischen der Christologie und der Pneumatologie.

Bohren meint, dass man die von Van Ruler herausgearbeiteten Strukturunterschiede gerade in einer Predigtlehre beachten sollte. Denn: „Für das Predigen stellt sich das Grundproblem der Homiletik jetzt als Frage nach dem Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem im Sprachgeschehen."[25] Dieses Verhältnis sieht anders aus, je nachdem man es unter einem christologischen oder einem pneumatologischen Gesichtspunkt versteht. Dabei steht der enge Zusammenhang zwischen Christologie und Pneumatologie auch für Bohren außer Frage: „Die enge Zuordnung von Pneumatologie und Christologie zueinander steht nicht zur

---

[17] Vgl. Van Ruler, (1961) 1969, 176: „Zonder Jezus Christus en zijn werk is er geen uitstorting en inwoning van de Heilige Geest."

[18] Vgl. Van Ruler, (1961) 1969, 176: „De messias en het pneuma zijn twee gaven en daden van dezelfde God".

[19] Berkhof, 1980, 36. Vgl. Van Ruler (1961) 1969, 176: „Er zit spreiding in de triniteit."

[20] Vgl. Van Ruler, (1961) 1969, 176: "De Zoon is niet de Vader en de Geest is niet de Vader of de Zoon."

[21] Vgl. Van Ruler, (1961) 1969, 176: „De uitstorting van de Heilige Geest is een nieuwe en andere daad van God dan de vleeswording van het Woord."

[22] Berkhof, 1980, 35.

[23] Vgl. Van Ruler, (1961) 1969, 176: „Het pneumatologische dogma heeft een geheel eigen structuur vergeleken bij het christologische dogma."

[24] Vgl.Van Ruler, (1961) 1969, 176: „Dat houdt [...] in, dat men, wanneer men onder pneumatologisch gezichtspunt over het christelijke heil en over de daarin gegeven verhouding van God en mens spreekt, onder geheel andere wetten komt te staan en geheel andere regels heeft toe te passen, dan wanneer men daarover onder christologisch gezichtspunt spreekt."

[25] Bohren, (1971) 1993, 65.

Debatte, denn sonst würde man alsbald eine Zwei- oder Drei-Götter-Lehre entwickeln. Es geht um Strukturunterschiede in der jeweiligen Optik, nicht um mehr.“[26]

In dem kleinen Schrift *Vom Heiligen Geist* (1981) betont Bohren die Tatsache, dass Jesus in seinen Abschiedsreden nach dem Evangelium von Johannes „einen anderen Tröster“ (Joh 14,16) ankündigt. Jesus und der Geist sind demnach nicht identisch. Daraus schließt Bohren folgendes: „Pneumatologisches Denken muss sich vom *christologischen* unterscheiden in ähnlicher Weise, wie Jesus den Parakleten von sich unterscheidet, sonst wird es dem Geist nicht gerecht.“[27] Das pneumatologische Denken verhalte sich zum christologischen jedoch nicht alternativ, sondern komplementär; die Pneumatologie ergänze die Christologie, indem sie ihr ihren Aspekt hinzufügt.

Von den Strukturunterschiede, die Van Ruler hervorhebt, werden fünf von Bohren rezipiert. Zwei bestätigen die Beobachtungen, die er bereits anhand von Vater und Sohn Blumhardt über den Geist gemacht hat; sie werden hier nicht weiter behandelt. Mit Hilfe von zwei anderen Strukturunterschieden gelingt es Bohren, die Verbindung zwischen dem Reden des Geistes und der Arbeit des Predigers aufzudecken. Hier wird die Brücke geschlagen zwischen dem Wunder der Predigt und ihrer Technik. Der fünfte Strukturunterschied betrifft den Unterschied zwischen dem Charakter der Vollkommenheit in Werk und Person Christi und dem Charakter des Fragmentes im Werk des Geistes. Aus diesem Grund dürfe man in der Pneumatologie nicht perfektionistisch reden; es gebe immer den eschatologischen Vorbehalt. Darum ist die Predigt nach Bohren grundsätzlich auf Predigtkritik durch die Gemeinde angewiesen. Auch die Rezeption des fünften Strukturunterschiedes wird an dieser Stelle nicht weiter vertieft.

Nach Christoph Blumhardt und auch nach Van Ruler ‚geistet’ der Geist in der Schöpfung, in der Geschichte und in der Kultur; darum gibt es ein verborgenes Reden in der Welt. Aber was hat das Reden Gottes mit der Arbeit an der Predigt zu tun? Um diese Frage beantworten zu können, ist es allererst nötig, den Menschen und seine Arbeit im Predigtgeschehen überhaupt wahrzunehmen. Nach Van Ruler und Bohren gelingt dies nur mit Hilfe der Pneumatologie. Gegenüber dem christologischen Prinzip der Enhypostasie steht ja das pneumatologische Prinzip der Einwohnung des Geistes. Nach der Enhypostasie hat die menschliche Natur ihre Existenz nur im Logos. Bei der Einwohnung des Geistes gilt: „Indem Gott im Menschen wohnt, wird der Mensch nicht wesenseins mit Gott.“[28] Bohren betont: Der Mensch bleibt immer im Gegenüber zu Gott; er bleibt Geschöpf. Denken wir das Verhältnis zwischen Gott und Mensch also pneumatologisch als Einwohnung des Geistes im Menschen, dann behält der Mensch seine eigene, unverwechselbare Subjektivität gegenüber Gott. „Versuchen wir, die Predigtlehre vom Gedanken der Einwohnung des Geistes im einzelnen und in der Vielheit her zu bedenken, werden wir dem Prediger und dem Hörer mehr Aufmerksamkeit widmen als im Entwurf einer Homiletik nach dem Denkmodell der Christologie.“[29]

---

[26] Bohren, (1971) 1993, 75.
[27] Bohren, 1981b, 9.
[28] Bohren, (1971) 1993, 75.
[29] Bohren, (1971) 1993, 75.

Nachdem wir den Prediger mit Hilfe der Pneumatologie als selbständiges Subjekt in den Blick bekommen haben, müssen wir nach Bohren einen weiteren Strukturunterschied zwischen Christologie und Pneumatologie bedenken. In der Christologie ist der Gedanke der Stellvertretung entscheidend. Christus existiert und handelt für uns und an unserer Statt. In der Pneumatologie ist dagegen keine Rede von Stellvertretung. Der Geist handelt nicht nur in uns und an uns, sondern auch *mit uns*, im Sinne von *zusammen mit uns*. „Er nimmt uns in sein Handeln hinein. Er aktiviert uns, indem er aktiv wird."[30] Der Geist setzt uns ans Werk. Diese von Gott initiierte Wechselseitigkeit zwischen Gott und Mensch beschreibt Bohren mit Van Ruler als eine *theonome Reziprozität*. „Die ‚theonome Reziprozität' meint als gottgesetzte Wechselseitigkeit und Gegenseitigkeit eine Art Austausch, eine eigentümliche Partnerschaft"[31]. Dieser Begriff der theonomen Reziprozität stellt einen Schlüsselbegriff der gesamten Bohrenschen *Predigtlehre* dar. Nach Bohren beschreibt er genau das Verhältnis zwischen Gotteswerk und Menschenwerk bei der Predigt: Der Prediger wird hier als selbstständiger Partner Gottes gesehen, jedoch geht dieses Partner-Sein allein auf Gottes Entscheidung und Befähigung zurück. Hier wird im Blick auf die Predigt Gott die Ehre gegeben und gleichzeitig des Menschen Tun gewürdigt. Der Begriff der theonomen Reziprozität umschreibt also den Primat Gottes „und vergisst nicht des Menschen Dabeisein"[32].

Somit ist es möglich geworden, eine betont theologische Homiletik zu schreiben, die die Frage ‚wie macht man eine Predigt?' nicht ignoriert. Das Machbare bekommt im Horizont der Pneumatologie also eine besondere Dignität. Bohren: „Das Machbare und das Wunderbare der Predigt sind dann nicht auseinanderzureißen, auch wenn es wahr bleibt, dass man eine Predigt macht und dass das Wunder nicht machbar ist. Unter dem Gesichtspunkt der Pneumatologie ist alles Machbare auch wunderbar."[33] In einer pneumatologischen Homiletik sind Wunder und Technik keine Gegensätze, sondern verschiedene Aspekte der theonomen Reziprozität. Denn es gilt: „Beim Werk des Geistes in uns, mit uns, durch uns spreche ich vom Wunder. Wo wir aber vom Geist ans Werk gesetzt werden und uns also selbst ans Werk setzen, kommen Methoden ins Spiel, wird Technik angewandt, Kunst geübt, Wissenschaft gebraucht."[34]

Bohren spricht in seiner *Predigtlehre* nur im allgemeinen Sinn von einer Homiletik nach dem Denkmodell der Christologie. Er verweist dabei zwar explizit auf Barth, aber führt nicht näher aus, inwiefern Barths Homiletik christologisch ist. In seinem Aufsatz *Definition der Predigt bei Karl Barth* freilich hatte Bohren 1966 schon geschrieben, dass Barth in seiner Bonner Homiletik von 1932/33 die Predigt in Analogie zur christologischen Zwei-Naturen-Lehre definiert. Die Zwei-

---

[30] Bohren, (1971) 1993, 76.

[31] Bohren, (1971) 1993, 76. In seiner Vorlesung *Auslegung und Redekunst* sagt Bohren fünf Jahren später über die Wechselseitigkeit zwischen Gott und Mensch bei der Predigt: „Wenn ich sage, dass Theologie auf der Suche nach neuer Sprache relevant wird, dann wird das Neue dieser Sprache in der Wechselseitigkeit von Gotteswort und menschlichen Wörtern zum Vorschein kommen. In dieser Wechselseitigkeit wird eine neue Redefreiheit zu entdecken sein." ((1976/77) 2005, 11)

[32] Bohren, (1971) 1993, 76.

[33] Bohren, (1971) 1993, 77.

[34] Bohren, (1971) 1993, 77.

Naturen-Lehre spielt in der *Predigtlehre* zwar eine Rolle, aber insgesamt fasst Bohren mit Van Ruler die Christologie doch weiter, indem hier auch Aspekte wie die Figur der Stellvertretung zu Wort kommen. Die Figur der Stellvertretung spielt sogar eine Hauptrolle in Bohrens Abwehr einer christologischen Homiletik, indem sie dem Modell der theonomen Reziprozität des Geistes gegenübergestellt wird.

In meiner Analyse der Barthschen Homiletik im Kapitel 3 und 4 habe ich das christologische Moment in seiner Homiletik mit der Aufnahme der Zwei-Naturen-Lehre in bezug auf die Predigt identifiziert. Daraufhin habe ich die Defizite seiner christologischen Homiletik, nämlich die fehlende Wahrnehmung des Predigers und seiner Arbeit, auf das Dogma der Anhypostasie und die reformierte Lehre des ‚Extra-Calvinisticum' zurückgeführt. Wie verhält sich nun diese These zu Bohrens Argument gegen eine christologische Homiletik? Ich behaupte, dass die beiden Argumentationen weitgehend auf das Gleiche zielen. Die reformierte Zwei-Naturen-Lehre und die Figur der Stellvertretung haben nach meiner Ansicht eine wichtige Sache gemeinsam: beide heben auf ihre Weise Gott als alleiniges Subjekt ohne den Menschen hervor; beiden ist der Gedanken an einer partnerschaftlichen Beziehung zwischen Gott und Mensch fremd.

Der pneumatologische Ansatz von Bohren betont gerade diesen letztgenannten Aspekt, indem er die theonome Wechselseitigkeit und Gegenseitigkeit zwischen dem Geist Gottes und dem Geist des Menschen beschreibt: „Die Geistesgegenwart gerät in Bewegung, die Begriffe werden austauschbar. Die Gegenwart des Geistes wird zur Geistesgegenwart des Sprechenden und Hörenden, ohne in ihr aufzugehen."[35]

4.2. Das Verhältnis zu Karl Barths pneumatologischer Homiletik

Nach Berkhof stehen Van Rulers Gedanken über die Strukturunterschiede zwischen Christologie und Pneumatologie der Theologie von Barth diametral gegenüber. Indem Bohren diese Gedanken übernimmt, würde er sich damit also auch weit von Barth entfernen. In der Tat stellt er seine pneumatologische Homiletik explizit der christologischen Homiletik von Barth gegenüber. Wir haben in Kapitel 3 im Blick auf die homiletische Entwicklung von Barth jedoch festgestellt, dass Barth selber im Laufe der Zeit von dieser homiletischen Position abgerückt ist. Es hat sich sogar herausgestellt, dass die spätere Homiletik von Barth nicht mehr eine christologische, sondern ebenso wie bei Bohren eine pneumatologische Homiletik ist. Zu fragen ist nun: Wie verhält sich Bohrens pneumatologischer Ansatz zu dieser pneumatologischen Homiletik von Barth?

4.2.1. Theonome Reziprozität bei Karl Barth?

Der Schlüsselbegriff der pneumatologischen Homiletik von Bohren lautet *theonome Reziprozität*. Im Entwurf einer neuen Praktischen Theologie, den er 1975

[35] Bohren, (1971) 1993, 76.

unter dem Titel *Dass Gott schön werde* veröffentlicht, spielt der Begriff wiederum eine große Rolle. Theonome Reziprozität heißt hier: „Gott tut sein Werk, indem vom Geist ein Impuls ausgeht, der den Menschen auf den Weg schickt [...] Gott wird im Geist zum Genossen des Menschen, und der Mensch wird zum Genossen Gottes. In dieser Genossenschaft bleibt Gott Gott und der Mensch Mensch. Aber beide sind unterwegs, und der Mensch wird hier durchaus zum Partner; ohne dessen Mitwirkung kommt es nicht zur Veränderung.“[36] Die johanneische Geschichte der Heilung des Blindgeborenen nennt Bohren nichts weniger als ein Schulbeispiel der theonomen Reziprozität. Er schreibt: „Der Blinde geht nicht auf eigenen Entschluss hin zum Teich. Er geht auf Jesu Wort hin. Seinem Handeln ging Jesu, ging Gottes Handeln voraus. Aber nun schiebt Jesus ihm den Part zu. Nun hängt Gottes Werk am Blinden. Indem Jesus ein Wort spricht, wird der Blinde zum ausführenden Organ des Wortes Jesu. So handeln Jesus und der Blinde in Reziprozität.“[37] Diese Reziprozität ist nach Bohren „nichts anderes als ein leibhaftiger und praktischer parallelismus membrorum: Der Mensch und sein Werk wird zum Glied Gottes und seines Werkes. Besser: Gott und sein Werk bekommt nun eine Parallele im Menschen und in seinem Werk. In diesem parallelismus membrorum handelt der Mensch, indem er Gottes Handeln entspricht; aber er handelt nun eben theonom und nicht autonom unter der Voraussetzung, dass er von Jahwe beatmet wird“[38]. Gottes Atem initiiert und ermöglicht nicht nur das Werk des Menschen, um den Menschen danach allein zu lassen, sondern er begeleitet ihn auch und lässt sein Werk gelingen. Bohren geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er behauptet, dass Gott dabei *auf den Menschen angewiesen* ist. Dieses Angewiesen-Sein geht darauf zurück, dass der Geist Gottes ein Geist der *Liebe* ist. Denn: „Wer liebt, bedarf des anderen, verlangt nach dem anderen, kann sozusagen nichts tun ohne den anderen.“[39]

Diese Sätze erinnern sehr an die Beschreibung des christlichen Zeugendienstes von Barth in *KD IV/3*. In dieser Beschreibung ist der Mensch ja auch bei Barth Partner Gottes, sogar mitwirkendes Subjekt bei der Bezeugung der Versöhnung. Auch Barth nennt das Handeln des Menschen eine Entsprechung des Handelns Gottes.[40] Dieses Mittun des Menschen geht auch hier nicht auf eine dem Menschen eigene Kompetenz zurück, sondern nur auf eine göttliche Entscheidung. Nicht weil für Gott des Menschen Hilfe unentbehrlich ist, hat er sich so entschieden, sondern weil er es eben so und nicht anders will: „Nicht, weil er es nötig hätte, aber weil er es, seine Freiheit nun eben gerade darin betätigend, in einem besonderen Überfließen, *Überströmen* der göttlichen Gnade so haben will, ruft er sie zu sich, an seine Seite, in seine Nachfolge, in seinen Dienst, braucht er sie als

[36] Bohren, 1975, 69.
[37] Bohren, 1975, 69, 70.
[38] Bohren, 1975, 71.
[39] Bohren, 1975, 71.
[40] Vgl. Barth, 1959, 124 (u.ö.) Nota bene: In *Dass Gott schön werde* redet Bohren in bezug auf die theonome Reziprozität von „Wiederspieglung“ (1975, 162) und verweist dabei explizit auf Barths Ausführungen zur Erbauung der Gemeinde in dem zweiten Band der Versöhnungslehre (*KD IV/2*): „Je treuer, je bestimmter ihr Handeln das *seinige* – nicht ergänzt, geschweige denn ersetzt, aber *bezeugt*, wiederspiegelt, desto bestimmter geschieht in und mit dem, was in aller Menschlichkeit in ihrem Raum geschieht, ihre eigene Auferbauung.“ (Barth, 1955, 716)

seine Herolde."[41] Er ruft sie zu sich, indem er sein Geist in ihnen wohnen lässt und damit den Menschen zu seinem Dienst als Zeuge befähigt.

Eben in diesem Zusammenhang ruft Barth zu einer klaren Unterscheidung auf zwischen Christus in der Gestalt des Versöhners und Christus in der Gestalt des Zeugen dieser Versöhnung. Im Blick auf Christus als Versöhner darf und muss der Christ erkennen, „dass er es hier ganz, allein und ausschließlich mit *Christus selbst*, mit *Gottes* Tat für die Welt und so auch für ihn zu tun hat, dass irgendein *Mittun* irgendeines Menschen – auch ein dienendes Mittun! – bei dem, was Christus in dieser Gestalt tut [...] für ihn *nicht* in Frage kommt"[42]. Nun lebt Christus aber auch in einer anderen Gestalt im Christen, nämlich als der Offenbarer dessen, was geschehen ist. Bei der Ausübung dieses prophetischen Amtes will er nun gerade nicht einsam bleiben. Barth: „Eben in seiner Gestalt als der eine Sprecher des Wortes Gottes nimmt er, indem er sich ihnen [bestimmten Menschen JN] in der Macht seines Heiligen Geistes zu erkennen gibt, Wohnung in diesen Menschen, lebt er in ihnen, damit sie ihrerseits in ihm, dem in dieser Gestalt Wirkenden leben dürfen."[43] Damit geht Barth also faktisch von einem Strukturunterschied zwischen Christologie und Pneumatologie aus und unterscheidet sich in dem Punkt weniger von Bohren und von Van Ruler als gemeinhin angenommen wird.

4.2.2. Menschenwort oder Gotteswort?

In der späten Phase der Barthschen Homiletik ist die Predigt nicht mehr Wort Gottes, sondern Menschenwort. Bohren dagegen nimmt in der *Predigtlehre* gerade die reformatorische Definition der Predigt (*praedicatio verbi dei est verbum dei*) wieder auf. Im Zuge seiner Abgrenzung vom christologischen Denkmuster der Enhypostasie weist Bohren jedoch darauf hin, dass man im Zusammenhang der Einwohnung des Geistes weder von den Christen, noch von der Kirche, noch von der Schrift sagen kann, dass sie wesenseins mit Gott sind.[44] Zum ergänzen ist: Auch vom Menschenwort der Predigt kann man nicht sagen, dass es mit dem Wort Gottes wesenseins ist. Bohrens pneumatologische Homiletik versteht die reformatorische Definition der Predigt also nicht als Aussage über ihr Wesen, sondern als Aussage über den Ursprung der Predigt in der Kraft des Heiligen Geistes.

Ein solches pneumatologisches Verständnis dieser Definition hat im Übrigen auch der späte Barth, wenn er sie in seiner letzten Vorlesung *Einführung in die evangelische Theologie* von ihrem Zusammenhang in der *Confessio Helvetica* her verstehen will. Nach diesem Zusammenhang weist die Definition nicht auf eine Gleichung, sondern auf eine im Glauben zu erkennenden Einheit von Gottes Wort und Menschenwort hin. Barth: „Ein anderes ist in dieser im Glauben zu erkennenden Einheit *das* Wort, das von Gott selbst – ein anderes *das*, das von den sein Wort ankündigenden Menschen geredet wird."[45] In diesem Sinne sind wohl auch die einzelnen, freilich sehr seltenen Stellen in *KD IV/3* verstehen, wo Barth in be-

[41] Barth, 1959, 696.
[42] Barth, 1959, 693.
[43] Barth, 1959, 695. Vgl. auch Barth, 1959, 622, 623.
[44] Vgl. Bohren, (1971) 1993, 75.
[45] Barth, 1962, 207, 208.

zug auf die Predigt weiterhin vom Wort Gottes redet. Zum Beispiel dort, wo er seine Ausführungen über das Zeugnis der Bibel und der Kirche eine Reprise der Prolegomena im ersten Band der *Kirchlichen Dogmatik* nennt: „Es ist das Thema der Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, auf das wir an diesem Punkt auf einem grossen Umweg zurückgekommen sind: die Lehre von der *dreifachen Gestalt des Wortes Gottes* als offenbartes, geschriebenes und verkündigtes Wort.“[46]

Doch zurück zum Bohren: Die Rede von der Predigt als Gottes Wort bezieht sich also auf den Ursprung der Predigt. Nach Bohren gilt freilich: der Geist gibt nicht nur das Wort, sondern das vom Geist geschenkten Wort vermittelt auch den Geist. In diesem Sinne ist der Geist Geber *und Gabe* des Wortes. Daraus schließt Bohren nun im Blick auf das Ziel der Predigt: „dann aber ist Begeisterung das Ziel der Predigt.“[47] Er fügt dem hinzu: „Der Prediger [...] kann diesen Geist nicht von sich aus schenken, auch wenn er immer auch etwas von sich selbst schenkt; denn dieser Geist geht vom Vater und vom Sohn aus, nicht vom Prediger.“[48] Wenn die Predigt begeistert, geschieht das Wunder der Predigt schlechthin. Auch das Predigtverständnis des späten Barths gipfelt in die Beschreibung des Zeugnisses als Wunder: „Und hat des Christen Zeugnis die Kraft, das Selbstzeugnis Christi als dessen Echo in der Welt vernehmbar zu machen, dann ist das dessen eigene, nicht seine menschliche Kraft. Es widerfährt dem Christen *und* seinen Mitmenschen immer ein Wunder, wenn sein Zeugnis jene Kraft hat.“[49]

Insofern unterscheidet sich Bohrens pneumatologischer Ansatz der Homiletik nicht wesentlich von Barths später Homiletik, wie sie im dritten Band der Versöhnungslehre (*KD IV/3*) und in seiner letzten Vorlesung zum Tragen kommt. Auch Axel Denecke – wenn auch mit anderen Argumenten – spricht in bezug auf Bohrens *Predigtlehre* von einer „konsequente[n] Umsetzung des gesamttheologischen Ansatzes Barths in die Predigtlehre hinein“[50]. Hartmut Genest meint zwar, dass man die *Predigtlehre* durchaus als „eine konstruktive *Fortschreibung* der christologisch orientierten Barthschen Lehre von der Predigt“[51] würdigen könne, sieht aber gleichzeitig eine tendenzielle Divergenz zwischen Bohren und Barth bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Göttlichem und Menschlichem: „Während nämlich Bohren die Kategorie der theonomen Reziprozität durch die Kategorie der ‚Vermengung’ interpretiert, legte Barth zunehmend Wert auf eine Unterscheidung von Gotteswort und Menschenwort.“[52] Ich stimme Genests Beobachtung nicht zu. Die Kategorie der Vermengung bei Bohren schließt eine Unterscheidung von Gotteswort und Menschenwort nämlich nicht aus, sondern ein, indem er die Vermengung pneumatologisch von der Einwohnung des Geistes her versteht. Eben indem Gott Gott bleibt und der Mensch Mensch kann es zur einer

---

[46] Barth, 1959, 127. Vgl. dazu Stoevesandt, 1987, 545.
[47] Bohren, (1971) 1993, 85.
[48] Bohren, (1971) 1993, 87.
[49] Barth, 1959, 698.
[50] Denecke, 1989, 295. Er nennt die *Predigtlehre* “den eigenständigsten und unzweifelhaft originellsten homiletischen Entwurf in ‚Anknüpfung und Widerspruch’ zu Karl Barths ‚Theologie des Wortes Gottes’“ (295).
[51] Genest, 1995, 238.
[52] Genest, 1995, 239.

Einwohnung des Geistes im Menschen kommen und damit zu einer intimen Arbeitsgemeinschaft.

Bohren selbst hat sich zu den späten homiletischen Ausführungen Barths nie eingehend geäußert; über den Predigtband *Den Gefangenen Befreiung!*, der Predigten aus den Jahren 1954-1959 enthält, urteilt er jedoch begeistert – gerade im Blick auf deren sprachlichen Gestaltung: „Satz für Satz oder Wort für Wort wird sorgsam wie ein Edelstein poliert, geschliffen, zu einer Kette gereiht, emporgehoben und zum Strahlen gebracht im Licht des grossen Indikativs, den dieser Prediger nicht müde wird zu verkündigen. Diese Predigten sind schön, einfach schön, im Sinne von Anselms pulchritudo. Ich meine, es wäre an diesen Predigten deutlich zu machen, wie sehr Form und Inhalt sich entsprechen, wir hätten hier Muster einer Predigtgestaltung, die in ihrer Sachlichkeit ihresgleichen sucht.“[53]

4.3. Kritik an Rudolf Bohrens Pneumatologie

In einer Rezension der *Predigtlehre* spricht Götz Harbsmeier von einer „pneumatische[n] Homiletik“[54]. Ihre Begründung in der Lehre vom Heiligen Geist wird von ihm positiv beurteilt: „Das entscheidende Kapitel ‚Der Heilige Geist’ (§4) behandelt eingehend die Frage nach dem Wirken des Geistes im Predigtgeschehen. Hier wird die Unverfügbarkeit des Heiligen Geistes ebenso stark betont wie die Verfügbarkeit aller Dinge für den Heiligen Geist. Es werden treffliche Dinge gesagt [...]. Ein schönes Kapitel! Ein guter Paragraph!“[55] Freilich erntete Bohren im Blick auf seinem pneumatologischen Ansatz nicht nur Lob. Nach Denecke haben die Aussagen über den Strukturunterschied zwischen der Christologie und der Pneumatologie „etwas Schillerndes. Es mutet an, als stünden sich Christologie und Pneumatologie alternativ gegenüber.“[56] Ausführlichere Kritik zu diesem Punkt gibt es von Albrecht Grözinger und Wilfried Engemann.

4.3.1. Albrecht Grözinger

In seinem Buch *Erzählen und Handeln* (1989) meint Grözinger, dass Bohren – freilich entgegen seiner Intention – über die Pneumatologie die Trinitätslehre vernachlässigt, indem er die Pneumatologie nicht von der Christologie her verstehen will.[57] Bei einer Isolierung der Pneumatologie von der Christologie wird die Gegenwärtigkeit und Lebendigkeit der Geschichte Jesu Christi im Heiligen Geist betont auf Kosten ihrer Konkretheit im Menschen Jesus von Nazareth. Der Verlust der konkreten Geschichtlichkeit Jesu Christi hat nach Grözinger eine weitreichende Konsequenz: „Es erscheint mir nun keine zufällige, sondern eine höchst notwendige Konsequenz dieses Ansatzes zu sein, dass Bohren mit jeglicher empi-

[53] Bohren, 1960/62, 141.
[54] Harbsmeier, 1972, 487.
[55] Harbsmeier, 1972, 494, 495.
[56] Denecke, 1989, 297.
[57] Grözingers Kritik bezieht sich auf Bohrens Ausführungen über die Pneumatologie in *Dass Gott schön werde*. Vgl. hierzu auch die Kritik, die Grözinger schon 1987 in seinem Artikel *Noch einmal: Homiletik und Rhetorik* geäußert hat.

rischen Fragestellung auf dem Kriegsfuss steht, was etwas anderes ist als ein theologisch *kritischer* Umgang mit empirischen Fragestellungen."[58] Weil bei Bohren die konkrete Geschichtlichkeit Jesu Christi keine Rolle spielt, kann er nach Grözingers Ansicht mit empirischen Fragestellungen in der Theologie, die ja auch den Menschen in seiner konkreten Geschichtlichkeit betreffen, nichts anfangen.

Nach Grözinger ist Bohren also letztendlich nicht in der Lage, die Empirie in seinen Ansatz zu integrieren. Diese Kritik trifft hart, war es doch gerade die Absicht Bohrens, durch einen pneumatologischen Ansatz der Empirie eine neue Dignität zukommen zu lassen.

Den Gipfelpunkt des Bohrenschen Ansatzes, den Begriff der theonomen Reziprozität, beurteilt Grözinger jedoch positiv. Nach Grözinger betrifft „die von Bohren damit angesprochene Sache das Zentralproblem der Praktischen Theologie"[59]. Diese Sache wird von Grözinger folgendermaßen umschrieben: „Gott tut sein Werk, indem er eine Geschichte eröffnet, die den Menschen einschließt, und im Verfolg dieser Geschichte erwächst eine Geschichte aus der anderen."[60] Grözinger sieht hierdurch seinen eigenen Ansatz der narrativ bestimmten Praxis auf den Punkt gebracht; Ziel seines Ansatzes ist es, die Empirie der kirchlichen Praxis in einem theologischen Zusammenhang wahrzunehmen und (kritisch) zu würdigen.

Dreh- und Angelpunkt der theonomen Reziprozität ist freilich gerade die Wahrnehmung des strukturellen Unterschiedes zwischen Christologie und Pneumatologie im Blick auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Wie kann man gleichzeitig den Begriff der theonomen Reziprozität positiv aufnehmen und die diesen Begriff begründenden Gedanken über Christologie und Pneumatologie kritisieren? Dies geschieht, wenn man diese Gedanken versteht als eine materiale Trennung der Pneumatologie von der Christologie und nicht als eine formale Unterscheidung zwischen beiden im Blick auf das Verhältnis von Gott und Mensch. Wenn Bohren sich in der Praktischen Theologie von der Christologie distanziert, heißt das nicht, dass die konkrete Geschichtlichkeit Jesu Christi bei ihm keine Rolle spielt. Er meint damit nur, dass er das Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem bei den Themen der Praktischen Theologie nicht nach dem Muster der christologischen Figur der Stellvertretung und der Zwei-Naturen-Lehre formulieren will.[61]

Auch wenn Bohren die konkrete Geschichtlichkeit Jesu Christi im Kontext der Pneumatologie nicht eigens thematisiert, ist diese im Begriff der theonomen Reziprozität doch faktisch vorausgesetzt. Anders hätte er nicht den Zusammenhang

---

[58] Grözinger, 1989, 27, 28.
[59] Grözinger, 1989, 110.
[60] Grözinger, 1989, 110.
[61] In dem Artikel *Geloof en Esthetiek – een vergeten hoofdstuk van de Theologie* (1987), der nur in einer niederländischen Version vorliegt, reagiert Bohren auf Grözingers Kritik in *Noch einmal: Homiletik und Rhetorik* und wirft ihm eine ideologisierte Lehre der Inkarnation vor. Grözinger abstrahiere die Inkarnation von ihrer Geschichte und mache ein Prinzip aus ihr. Er übersehe dadurch, dass sie der Anfang einer Passionsgeschichte darstellt und dass der Inkarnierte jetzt im Geist gegenwärtig ist. Das mache seinen Ausgangspunkt naiv: "De geïdeologiseerde leer van de incarnatie rechtvaardigt een – mag ik zeggen? naïeve – aanvaarding van de rhetoriek in de homiletiek evenzeer als de atheïstische methoden in de exegese." (22)

zwischen den Werken Gottes und den konkreten Geschichten der Menschen so treffend beschreiben können. Wir haben ja bei Barth gesehen, wie dem Gedanken des partnerschaftlichen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch im Geist gerade die Entdeckung der Menschlichkeit Gottes zu Grunde lag. Dass Gott es kraft der Einwohnung seines Geistes im menschlichen Wirken je und je zu Gleichnissen seines eigenen Wirkens kommen lässt[62], geht zurück auf „die dem Menschen als solchem von der Menschlichkeit Gottes her zukommende Auszeichnung"[63].

4.3.2. Wilfried Engemann

In seiner *Einführung in die Homiletik* (2002) unternimmt Engemann den Versuch, „das Wirken des Heiligen Geistes für die Homiletik zu reformulieren"[64]. Dabei kommt auch der pneumatologische Ansatz von Bohren ausführlich zur Sprache. Den von Bohren hervorgehobenen Strukturunterschied zwischen Christologie und Pneumatologie wird von Engemann scharf kritisiert. Er meint, „dass [...] der pneumatologische Charakter der Predigt nur im Kontext ihrer inkarnatorischen Dimension beschrieben werden kann"[65].

Mit der inkarnatorischen Dimension der Predigt ist folgendes gemeint: „Sofern Gott Mensch wurde, ist auch das Wort, das Gott sagt, unter den Bedingungen personaler Kommunikation zu vernehmen."[66] Das heißt, dass wir das Wort Gottes nicht anders vernehmen als in den Wörtern von Menschen. Die personale Vermittlung des Wortes ist also „Ausdruck der Menschwerdung Gottes"[67]. Mit einem Hinweis auf die lutherische Abendmahlslehre meint Engemann, „dass Christus in, mit und unter dem gepredigten Wort in Person je gegenwärtig ist und sich selbst mitteilt"[68].

Wer nun, wie Bohren, die Pneumatologie nicht von der Christologie her verstehen will, wird folgerichtig von dem personalen Mitteilungscharakter der Predigt abstrahieren. Hierin sieht sich Engemann durch zahlreiche Äußerungen Bohrens bestätigt.

Nach Engemann unterstellt Bohren in der *Predigtlehre* nämlich, „dass die Frage nach dem Menschen nichts mit Pneumatologie zu tun habe"[69]. An der angegebenen Stelle behauptet Bohren freilich nur, dass es in der Christologie um die menschliche Natur und in der Pneumatologie um die menschliche Person geht.

Den Begriff der theonomen Reziprozität versteht Engemann als den Versuch, „den Primat Gottes nicht nur für Ursache oder Aufgabe, sondern auch für die je konkrete Realisierung der Predigt hervorzuheben"[70]. Nach Bohren umschreibt dieser Begriff jedoch „den Primat Gottes und vergisst nicht des Menschen Dabeisein"[71]. In diesem Zusammenhang zitiert Bohren Van Ruler: „Theonome

---

[62] Vgl. Barth, 1956b, 18.
[63] Barth, 1956b, 16.
[64] Engemann, 2002, 119.
[65] Engemann, 2002, 120.
[66] Engemann, 2002, 124.
[67] Engemann, 2002, 120.
[68] Engemann, 2002, 123.
[69] Engemann, 2002, 125.
[70] Engemann, 2002, 125.
[71] Bohren, (1971) 1993, 76.

Reziprozität...: das Kennzeichnende des Werkes des Geistes ist, dass er uns ans Werk setzt."[72] Dieser Satz wird auch von Engemann zitiert, freilich mit einer sehr suggestiven Hervorhebung: „das Kennzeichnende des Werkes des Geistes [ist], dass *er* uns ans Werk setzt"[73]. Dabei meint die theonome Reziprozität nach Bohren gerade eine „gottgesetzte Wechselseitigkeit und Gegenseitigkeit"[74], ja, „eine Art Austausch, eine eigentümliche Partnerschaft"[75]. Der Begriff der theonomen Reziprozität bedeutet, dass alles von Gott her zu erwarten ist *und* gleichzeitig tief menschlich erscheint.[76]

Der pneumatologische Ansatz ermöglicht es Bohren, sein Vorhaben zu verwirklichen, nämlich: eine neue Wahrnehmung des Menschlichen und Machbaren innerhalb eines theologischen Zusammenhangs. Nach Engemann will Bohren jedoch „mit dieser freilich etwas vagen pneumatologischen Akzentuierung der Homiletik"[77] nur einem Misstrauen der Pneumatologie gegenüber und eine Verketzerung ihrer Aussagen entgegenwirken. Bohrens wesentliches Anliegen wird von Engemann also verkannt.

Das Hauptanliegen von Engemann ist, die Predigt als personale Kommunikation hervorzuheben: „Wir können das Wort Gottes nicht anders hören als in den Wörtern von Menschen."[78] Dass die Predigt nur in menschlichen Wörtern ergehen kann, geht aber auch aus Bohrens Bestimmung des Predigers als Sprachrohr des Geistes hervor: „Der Geist wird zum Sprachlehrer des Jüngers und der Jünger zum Sprachrohr des Geistes. Nicht der Jünger spricht, sondern der Geist; aber der Geist braucht den Mund des Jüngers, und der Jünger muss selbst sprechen."[79] Der Jünger spricht das geistgeschenkte Wort also selbst mit seinem eigenen Mund. Engemann versteht diese Bestimmung jedoch so, dass „der Geist zum Wortlieferanten und Artikulierer der Predigt in einem wird"[80]. Der Prediger müsse seine eigene Persönlichkeit darum möglichst weit aus dem Geschehen heraushalten. Schon in seinem Aufsatz *Die Gestalt der Predigt* hatte Bohren freilich den menschlichen Charakter der Predigt hervorgehoben (hier sogar mit dem Hinweis auf die Inkarnation!): „Weil Gottes Wort wahrer Mensch wurde, darum ergeht die Predigt durch Menschen. [...] Dann ist es also so: mein Mensch-Sein, mein Im-Fleisch-Wohnen, mein Sosein, meine Originalität und Nicht-Originalität, meine Theologie, meine Stimme, meine Mimik, meine Stärke und meine Schwäche, alles, was ich bin und nicht bin, gestaltet die Predigt. Weil Gottes Wort sich erniedrigt hat, darum ist die Predigt ein Wort von Menschen, eine ganz und gar menschliche Rede."[81]

---

[72] Van Ruler zitiert nach Bohren, (1971) 1993, 76.
[73] Engemann, 2002, 125. Vgl. dazu Bohren, (1971) 1993, 76.
[74] Bohren, (1971) 1993, 76.
[75] Bohren, (1971) 1993, 76.
[76] Vgl. Bohren, (1971) 1993, 76. Vgl. dazu auch das, was Bohren in der Vorbemerkung zu seiner Homiletikvorlesung *Auslegung und Redekunst* sagt: "'Auslegung und Redekunst' wollen von Gott her und auf Gott hin als unsere Sprache besprochen werden. Wir sind es, die auslegen und reden. So geht es in unserem Thema um Gottes Namen und unser Werk." ((1976/77) 2005, 12)
[77] Engemann, 2002, 125.
[78] Engemann, 2002, 135.
[79] Bohren, (1971) 1993, 83.
[80] Engemann, 2002, 132.
[81] Bohren, (1953) 1971, 208.

Da Bohren so stark auf das Wunder der Predigt setzt, lässt sein Begriff der theonomen Reziprozität kaum Reziprokes erkennen, meint Engemann. Bei Bohren schließt die Rede vom Wunder die Technik der Predigt freilich nicht aus, sondern ein. Er schreibt: „Wunder und Technik sind – pneumatologisch gesprochen – keine Gegensätze, sie signalisieren lediglich verschiedene Aspekte der theonomen Reziprozität.“[82] Dass eine gute Predigt bei Bohren auch das Resultat einer guten Predigtvorbereitung sein kann, ist darum gerade keine Aporie, wie Engemann meint[83], sondern eine konsequente Ausführung seines Ansatzes.

Engemann meint, dass Bohren im Blick auf die Predigt zwar methodisches Bemühen erlaubt, dass er hierzu jedoch nur karge Auskünfte gibt. Das kann ich nicht bestätigen; immerhin ist der ganze dritte – und ausführlichste! – Teil der *Predigtlehre* mit dem Titel *Die Zeitformen des Wortes* dem Versuch gewidmet, vorwärts zu kommen „im Erkennen der sprachlichen Strukturen unseres Predigens“[84]. (Die methodischen Konsequenzen, die Bohren im Blick auf die sprachliche Gestaltung aus der Idee der Zeitformen des Wortes zieht, bespreche ich im Abschnitt 6.3.)

Alle Kritikpunkte Engemanns an Bohrens pneumatologischem Ansatz lassen sich letztendlich in dem einen Vorwurf zusammenfassen, dass bei Bohren der Geist „quasi als exzentrisches Wesen missverstanden wird“[85]. Im Blick auf dem Geist betont Bohren jedoch gerade: „Pneumatologie ist die Lehre vom Geist, die Lehre vom Lebendigsein Gottes *bei uns, in uns, unter uns*“[86].

Wie kann es nun zu so einer grundsätzlichen Differenz in der Wahrnehmung kommen? Meiner Meinung nach ist sie letztlich darauf zurückzuführen, dass Engemann ein anderes Verständnis von Christologie hat. Bei Bohren spielt vor allem die Figur der Stellvertretung Jesu Christi und die Zwei-Naturen-Lehre mit dem Gedanken der Enhypostasie eine Rolle. Oben habe ich bereits die Übereinstimmung zwischen der Figur der Stellvertretung Jesu Christi und der reformierten Lehre seiner Menschwerdung gezeigt: beide heben Gott als alleiniges Subjekt ohne den Menschen hervor. Die reformierte Auffassung der altkirchlichen Zwei-Naturen-Lehre betont nämlich mehr die Trennung als die Einheit der beiden Naturen, indem sie im ‚Extra-Calvinisticum’ gipfelt, welches besagt: die göttliche Natur ist nicht ganz in die menschlichen Natur eingeschlossen; sie bleibt immer auch außerhalb der menschlichen Natur. Die Lutheraner haben diesen Gedanken aufs heftigste bestritten und demgegenüber mit Hilfe der Lehre der *communicatio idiomatum* die vollkommene Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus betont. Auf dieser Linie bewegt sich auch Engemann, indem er die Anwesenheit Christi in der Predigt mit der lutherischen Formel ‚in, mit und unter’[87] beschreibt.

Wenn Engemann die Predigt von ihrer inkarnatorischen Dimension her verstehen will, hebt er damit also die vollkommene Einheit und Verbundenheit von Gottes Wort und Menschenwort in der Predigt hervor. Wenn Bohren das Verhält-

[82] Bohren, (1971) 1993, 77.
[83] Vgl. Engemann, 2002, 134.
[84] Bohren, (1971) 1993, 144.
[85] Engemann, 2002, 134.
[86] Bohren, 1975, 44.
[87] Vgl. Konkordienformel (1577), Art. VII.

nis zwischen Gott und Mensch bei der Predigt nicht nach christologischem Muster beschreibt, muss er darum Engemann zufolge ein exzentrisches Geistverständnis haben. Dass Bohren sich von der (reformierten) Christologie gerade lösen muss, um ein exzentrisches Geistverständnis zu verhindern und die innige Zusammenarbeit der beiden Subjekte Gott und Mensch beim Predigtgeschehen hervorheben zu können, wird von Engemann nicht wahrgenommen.

Das ist außerordentlich bedauerlich, weil das homiletische Anliegen von Engemann dem Bohrenschen durchaus ähnlich ist, nämlich die Predigt als ein Geschehen zu beschreiben, an dem Gott und Mensch in der Kraft des Geistes zusammen beteiligt sind. Wie Bohren betont auch Engemann, dass die Kraft der Predigt zwar einzig und allein von Gott ausgeht, dann aber den Menschen in Bewegung setzt und auffordert, nun selbst in Freiheit und eigener Verantwortung vor Gott zu handeln: „Wenn es angemessen ist, den Geist homiletisch als heiligen Spielraum Gottes zur personalen Vermittlung seines Wortes zu verstehen, hat dies Folgen auch für die Beurteilung der Vorgaben und Freiheiten von Prediger und Hörer. Die Erfahrungen, die beiden im Predigtprozess – wozu auch die Phase der Predigtvorbereitung gehört – bevorstehen, sind Resultat davon, dass sie einerseits **in Szene gestellt**, mit jenem Kraftfeld in Berührung gekommen sind, andererseits dazu herausgefordert werden, **selbst Stellung zu beziehen**. Dies in Freiheit tun zu können, ist als die jeweils im Geist geschenkte Bedingung des Gelingens der Predigt zu verstehen.“[88] Was ist hiermit anders gemeint als die von Bohren mit dem Begriff der theonomen Reziprozität beschriebene Tatsache? In diesem Zusammenhang schreibt er über die Gegenwart des Geistes: „In der Gegenwart des Geistes geht es [...] um ein Passivum und ein Aktivum, um das, was der Geist mit dem Prediger macht, und um das, was der Prediger mit sich selbst macht.“[89]

Manche Ausdrücke von Engemann erinnern sogar wortwörtlich an Bohrens Ausführungen über die theonome Reziprozität. Engemann spricht zum Beispiel von einem „Impuls“[90], den der Mensch durch den Heiligen Geist erhält. Und: Dem Hörer einer Predigt werde durch den Geist ein Spielraum eröffnet, „innerhalb dessen er als konkrete Person „*auf seinen Part hin angesprochen* wird“[91]. Auch Bohren benutzt in seinem Buch *Dass Gott schön werde* die Begriffe ‚Impuls’ und ‚Part’, um die wechselseitige Dynamik zwischen Gott und Mensch zu beschreiben. Er schreibt: „Gott tut sein Werk, indem vom Geist ein Impuls ausgeht, der den Menschen auf den Weg schickt“[92]. Was das bedeutet, macht Bohren klar an der Geschichte der Heilung des Blindgeborenen (Joh. 9), der selbst zum Teich Siloah gehen muss: „nun schiebt Jesus ihm den Part zu.“[93] Bohren nennt diese Geschichte „paradigmatisch für das Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem

[88] Engemann, 2002, 127.
[89] Bohren, (1971) 1993, 84. Vgl. hierzu auch Bohrens Kommentar zum Pauluswort 1Kor 4,15 („In Christus Jesus habe ich euch durch das Evangelium gezeugt“): “Bei der Wirkung der Predigt stellt sich der Apostel hier durchaus als der Aktive vor, ganz anders als nach unsern theologischen Klischees!”((1971) 1993, 392)
[90] Engemann, 2002, 129.
[91] Engemann, 2002, 128.
[92] Bohren, 1975, 69.
[93] Bohren, 1975, 69.

im Geist: Jesus beteiligt den Blinden am Werk Gottes, indem er ihn in den Teich schickt."[94] Von Beteiligung ist auch bei Engemann die Rede, wenn er den Geist als ein Medium versteht, „durch das die Partizipation am Christusgeschehen möglich wird"[95].

Exkurs: Die Lehre des Heiligen Geistes innerhalb der charismatischen Bewegungen

Viele Veröffentlichungen bezeichnen die charismatischen Bewegungen als die am schnellsten wachsende Frömmigkeitsbewegung der Gegenwart.[96] Michael Welker spricht von einem „atemberaubenden Erfolg dieser Bewegung [...], die sich in einem Vierteljahrhundert über die ganze Erde ausgebreitet [...] hat"[97]. Die charismatischen Bewegungen, auch Pfingstbewegungen genannt, sind zwar untereinander sehr verschieden, aber „bestimmte Wesenszüge charismatisch geprägten Christentums"[98] lassen sich nach Peter Zimmerling doch ausmachen. Die Charakteristika der charismatischen Bewegungen liegen vor allem in Bereich der Spiritualität und spezifischer in ihrer Auffassung vom Wirken des Heiligen Geistes. In seinem Buch *Die charismatischen Bewegungen der Gegenwart* (2001) unternimmt Zimmerling eine theologische Auswertung dieser Charakteristika. Er bespricht das charismatische Gottesdienstverständnis, die charismatische Spiritualität und Seelsorge und die Stellung zu Kirche und Welt innerhalb charismatischer Bewegungen. Diesen Ausführungen hat er zwei Kapitel über das charismatische Geistverständnis vorgeschaltet. Hierin geht es um die Lehre vom Geistempfang (die sog. Geistestaufe) und um die Geistesgaben (Zungenrede, Krankenheilung, Prophetie). Über die Absicht der Arbeit schreibt Zimmerling: „Die Arbeit will klären helfen, inwiefern charismatisch geprägte Geisterfahrungen und pneumatologische Erkenntnisse eine Bereicherung in gegenwärtigen Diskussionen über Wesen und Wirken des Geistes darstellen und welche Impulse sich aus der charismatischen Wiederentdeckung des Geisteswirkens für die ekklesiologischen Überlegungen der Gegenwart gewinnen lassen."[99]

In diesem Exkurs vergleiche ich kurz Bohrens pneumatologischen Ansatz in der *Predigtlehre* mit der in den charismatischen Bewegungen virulenten Lehre des Heiligen Geistes, wie Zimmerling sie beschreibt.

Mit den charismatischen Bewegungen gemeinsam hat Bohrens *Predigtlehre* das Anliegen, das Wirken des Geistes zu thematisieren und somit der „im westlichen Christentum weithin zu beobachtende[n] Geistvergessenheit"[100]

---

[94] Bohren, 1975, 69.
[95] Engemann, 2002, 129.
[96] Vgl. dazu Zimmerling, (2001) 2002, 13 (Anmerkung 1). Zimmerling verweist an dieser Stelle auf weitere Angaben bei Welker, 1992, 21.
[97] Welker, 1992, 22.
[98] Zimmerling, (2001) 2002, 14.
[99] Zimmerling, (2001) 2002, 15, 16.
[100] Zimmerling, (2001) 2002, 16. Vgl. dazu diese Aussage des bekennenden (katholischen) Charismatikers Mühlen: „Die folgenden Überlegungen gehen von dem weithin anerkannten Befund aus, dass die traditionelle Gottes*lehre* nicht mehr einer epochal sich wandelnden Selbst- und Welt*erfahrung* entspricht und dass sie sich deshalb neu artikulieren muss. Oder anders gesagt: Ein pneumatologischer Ansatz der Gotteslehre könnte wieder zu jener relativen Einheit von Mitmensch-

entgegenzuwirken. Zudem zeigt Bohrens Betonung der Strukturunterschiede zwischen dem christologischen und dem pneumatologischen Gesichtspunkt – in Anlehnung an Van Ruler – eine gewisse Ähnlichkeit auf mit der Theologie der charismatischen Bewegungen, die von einem Wirken des Geistes ausgehen, das vom Wirken Jesu Christi unterscheidbar ist.[101] Bohrens Rede vom Geist als einem Kraftfeld finden wir schon bei den Vätern der charismatischen Lehre von der Geistestaufe im 19. Jahrhundert.[102]

Es gibt aber auch einen grossen Unterschied: die reformatorische Bindung des Geistes an das Wort, die die Pfingstler zugunsten von enthusiastisch-charismatischen Erfahrungen des Geistes aufgegeben haben, bleibt für Bohren von großer Bedeutung. Auch wenn er zugesteht, dass es in der Welt ein verborgenes Reden des Geistes gibt, bleibt für ihn das Kommen des Geistes in der Praxis der Predigtvorbereitung doch an die Exegese und Meditation der Heiligen Schrift gebunden. Das Kommen des Geistes kulminiert nach ihm in die Invention des Wortes für die Predigt. Nach der *Predigtlehre* hilft der Heilige Geist, die Sprachlosigkeit des Predigers zu überwinden. An einer Stelle thematisiert Bohren jedoch die Überwindung der Sprachlosigkeit nicht durch das Finden von Sprache, sondern gerade durch das Aufbrechen der Grenzen der Sprache (vgl. 6.3.1). Interessanterweise erwähnt Bohren gerade in diesem Zusammenhang das pfingstlerisch geprägte Phänomen der Zungenrede. Er wirft die Frage auf, was in dieser Hinsicht von den Freikirchen zu lernen ist. Er versteht die Zungenrede als ein Lob Gottes, das den ganzen Menschen in Anspruch nimmt. „In der Zungenrede ergreift das Unbewusste das Wort; sie drückt aus, dass mit der Ganzheit von Herz und Seele Gott geliebt wird.“[103] Bohren vergleicht die Zungenrede mit den Lautdichtungen der Dadaisten. Diese Lautdichtungen, sowie die konkrete Lyrik, würde er gerne in die

---

lichkeit, Welterfahrung und Gotteserfahrung hinführen, die es erst möglich macht, im 20. Jahrhundert den Glauben in der Wirklichkeit des Lebens zu leben.“ (1974, 253) Zum Thema Geistvergessenheit schreibt Bohren in der *Predigtlehre*: „Ich brauche zum Predigen vor allem den Heiligen Geist. Diesen Geist kann eine Predigtlehre nicht vermitteln; aber sie kann immer wieder auf ihn hinweisen, an ihn erinnern, der Geistvergessenheit wehren und versuchen, die Erkenntnis des Geistes zu mehren.“ ((1971) 1993, 66).

[101] Vgl. dazu Zimmerling, (2001) 2002, 112. Zimmerling spricht an dieser Stelle von der „pfingstlerisch-charismatische[n] *Glaubenspraxis* und Theologie“ (Hervorhebung JN); nota bene: die Glaubenspraxis steht an erster Stelle. Schon am Anfang seines Buches hatte Zimmerling die Bedeutung der Theologie innerhalb der charismatischen Bewegungen relativiert: „Charismatische Bewegungen zeichnen sich weniger durch theologische Neuentwürfe als durch eine Fülle von reflektierten Glaubenserfahrungen aus.“ (14, 15)

[102] Vgl. Zimmerling, (2001) 2002, 77. Er zitiert an dieser Stelle einen Erfahrungsbericht von Charles Grandison Finney (1792-1876), der von der Geistestaufe als von einer Kraft Gottes spricht. Vgl. dazu auch das, was Zimmerling in einem anderen Zusammenhang schreibt: “Von allen charismatischen Bewegungen wird die Geistestaufe als *Kraftausrüstung* zum Dienst für Gott verstanden. Sie bedeutet nach charismatischer Auffassung Anteilhabe an den Kräften der himmlischen Welt (Hebr 6, 5). Darin liegt eine Ursache für die weltweit zu beobachtende Dynamik charismatischer Gruppen. Das Bewusstsein, in der Kraft des Heiligen Geistes zu wirken, setzt in einzelnen und in Gruppen bis dahin unerschlossene Potentiale an Kreativität und Liebesfähigkeit frei.“ (Zimmerling, (2001) 2002, 115, 116) Vgl. dazu der lutherische Charismatiker Christenson: „Der Geist wird ausgegossen, damit der gegenwärtige Christus Herr wird im Leben der Glaubenden, seine Herrschaft am Kraft gewinnt oder sich kraftvoll im geistlichen Dienst äußert.“ (1989, 76)

[103] Bohren, (1971) 1993, 340.

Predigt integrieren. Die Vorstellung, dass der Heilige Geist den Prediger durch Lautdichte und konkrete Lyrik zu seiner Gemeinde sprechen lässt, kommt einer enthusiastisch-charismatischen Geisterfahrung, wie sie die Pfingstler kennen, noch am nächsten. Dies ist aber das einzige Mal in der *Predigtlehre*, dass die Bindung des Geistes an das (verständliche) Wort aufgegeben wird.

Nun ist es freilich in einer Predigtlehre auch nicht mehr als logisch, dass in diesem Zusammenhang viel von Schriftstudium und Wortverkündigung die Rede ist. Es mag sein, dass Bohren an anderer Stelle die Wirkmacht des Heiligen Geistes doch weiter gefasst hat und enthusiastisch-charismatischen Erfahrungen des Geistes mehr Raum gelassen hat. Dies müsste näher untersucht werden.[104]

Wenngleich Zimmerling die charismatischen Bewegungen für ihre Betonung des Wirkens des Geistes im Zeitalter der Geistvergessenheit lobt, kritisiert er die Theologie und Glaubenspraxis der charismatischen Bewegungen an verschiedenen Stellen. Er findet die Fixierung der Pfingstbewegung auf spektakuläre Charismen wie Zungenrede, Krankenheilung und Prophetie sehr problematisch. Er meint: „Voraussetzung dafür, dass die Charismen den ihnen zustehenden Platz im Rahmen des christlichen Lebens bekommen, ist paradoxerweise ihre Relativierung.“[105] Gegen die Überzeugung von einigen Charismatikern, dass man zwischen einem Charisma und einer natürlichen Fähigkeit scharf unterscheiden muss, besteht Zimmerling darauf, dass man den Schöpfungsbezug der Charismen klar herausstellen soll. Seine trinitarisch konzipierte Charismenlehre betont den Zusammenhang zwischen Geist, Schöpfung und Erlösung. Auch bei Bohren wird der Schöpfungsbezug der Geistesgaben nicht vernachlässigt. Für ihn sind Charismen sowohl natürliche Gaben unter der Herrschaft der Gnade, als auch Gaben, die der Geist neu schafft.[106] Deswegen bilden Wunder und Technik für ihn keine Gegensätze.

Zimmerling warnt auch vor einer Normierung und Schablonisierung des Geisteswirkens. In den Pfingstbewegungen hat man den Empfang des Geistes an verschiedene äußere Kennzeichnen gebunden. Auch kritisiert Zimmerling bei den charismatischen Bewegungen die Tatsache, dass „die menschliche Disposition [...] zur Voraussetzung des Geistempfangs wird“[107]. Die Intensität der Geisteserfahrung scheint nämlich von der Erwartungshaltung und Offenheit des Menschen abhängig gemacht zu werden. Kurz: bei den charismatischen Bewegungen besteht die Gefahr, dass die Freiheit des Geistes und der Geschenkcharakter seiner Gaben nicht genug beachtet wird. In den folgenden Kapiteln werde ich deutlich machen, dass gerade diese Freiheit des Geistes bei Bohren eine große Rolle spielt und wie er die – auch von ihm geforderte – Offenheit des Menschen gegenüber dem Geist versteht. Es wird sich herausstellen, dass diese Offenheit ein

---

[104] Zimmerling weist auf eine Passage aus Bohrens Artikel *Macht und Ohnmacht der Seelsorge* (1991) hin, wo Bohren nach der Wirkung des Heiligen Geistes auf die Seele fragt und überlegt, ob es die Möglichkeit gibt, von einer ‚neuen’, biblischen, spirituellen Psychologie zu sprechen. Zimmerling schreibt: „Es geht ihm [Bohren JN] darum zu bedenken, was der Geist für die Psyche und umgekehrt die Psyche für den Geist bedeutet.“ ((2001) 2002, 278)

[105] Zimmerling, (2001) 2002, 187.

[106] Vgl. Bohren, (1971) 1993, 79.

[107] Zimmerling, (2001) 2002, 88.

betendes Ausgerichtetsein auf Gott bedeutet, das die Intensität und Qualität der erwarteten Geistesgaben in keiner Weise mitbestimmt. (vgl. 5.2.3).

Zimmerling beobachtet in charismatischen Gruppen zudem häufig „eine subjektiv verengte Sicht der Geisterfahrung“[108]. Er schreibt: „Formen des Geistempfangs, die Kirchen und Gemeinschaften spalten oder als überflüssig in Frage stellen, sind defizitär.“[109] In Bohrens *Predigtlehre* wird der Geist immer in einem ekklesiologischen Horizont thematisiert. Bohren denkt ja von der Predigt her und auf die Predigt hin und die Predigt ist für ihn ein „Gemeinschaftswerk“[110] (vgl. 8.1.2).

Bei aller Kritik an Theologie und Glaubenspraxis der charismatischen Bewegungen, stellt für Zimmerling das charismatische Gottesdienstverständnis doch „eine *Bereicherung* und *Herausforderung* in gegenwärtigen Überlegungen zu einer Erneuerung des evangelischen Gottesdienstes“[111] dar. Dabei rühmt er vor allem die „*epikletische* Orientierung“[112] des charismatischen Gottesdienstes, womit er die Konzentration auf das spontane Wirken des Geistes meint. Genau diese epikletische Orientierung zeichnet auch Bohrens *Predigtlehre* aus, da er die Predigt als ein Anruf versteht, aus dem ein Wunder werden kann (vgl. 5.1.3 und 5.2.3). Bohrens Überlegungen über die Predigt unterwegs zwischen Anruf und Wunder könnten helfen, das Element der Epiklese in die Diskussion um eine Erneuerung des evangelischen Gottesdienstes einzubringen und dabei eine charismatische Engführung oder Verzerrung dieses Begriffes zu vermeiden.[113]

---

[108] Zimmerling, (2001) 2002, 115.
[109] Zimmerling, (2001) 2002, 115.
[110] Bohren, (1971) 1993, 562.
[111] Zimmerling, (2001) 2002, 391. Vgl. dazu vor allem das Kapitel *Gemeinschaft im Geist: Zum charismatischen Gottesdienstverständnis* (191-246).
[112] Zimmerling, (2001) 2002, 391.
[113] Zu den Gefahren der epikletischen Orientierung charismatischer Gottesdienstversammlungen vgl. Zimmerling, (2001) 2002, 206-209.

5. Predigt ist Namenrede

Ich rekapituliere kurz: Ziel dieser Arbeit ist es, das Thema Predigtform und -sprache in einer theologischen Perspektive zu durchdenken. Dafür habe ich Rudolf Bohrens *Predigtlehre* als Ausgangspunkt gewählt. Bohren will ja die Frage nach der sprachlichen Gestaltung der Predigt dezidiert theologisch beantworten. Mit der empirischen Homiletik hebt er mit Nachdruck hervor, dass es sich bei der Predigt um Handwerk handelt. Aber die Machbarkeit der Predigt ist bei Bohren nicht das letzte Wort. Denn diese Machbarkeit dient einer Sache, die Menschen nicht machen können. Predigt ist nicht nur machbar, sie ist auch wunderbar. Diese beide Dimensionen der Predigt existieren freilich nicht isoliert voneinander, sodass man nach der Machbarkeit der Predigt fragen könnte, ohne die Dimension des Wunders zu beachten, und umgekehrt. Vielmehr gilt ihre absolute und totale Verschränkung: das Machbare ist wunderbar und das Wunder wird gemacht. Um die beiden Dimensionen der Predigt in ihrer absoluten und totalen Verschränkung hervorheben zu können, gebraucht Bohren ein pneumatologisches Paradigma. Mit Hilfe der Pneumatologie gelingt es ihm, Gott und den Menschen gleichzeitig als Subjekt der Predigt wahrzunehmen.

Auch beim späten Barth spielt der Mensch kraft der Einwohnung des Heiligen Geistes eine selbständige und verantwortliche Rolle beim Predigtgeschehen. Dementsprechend hat Barth der Frage nach der sprachlichen Gestaltung der Predigt in der späten Phase seines Wirkens mehr Aufmerksamkeit gewidmet. Er hat diese Frage jedoch nicht in einem explizit theologischen Rahmen behandelt. Die beiden Perspektiven des Machbaren und des Wunderbaren werden bei ihm nicht explizit aufeinander bezogen. Das gerade geschieht nun bei Bohren. In diesem und dem nächsten Kapitel sind die praktischen Konsequenzen dieser Bohrenschen Verknüpfung von Machbarkeit und Wunder Thema. Es geht insbesondere um die Frage, wie Bohren die Frage nach der Form und Sprache der Predigt in einem explizit theologischen Rahmen beantwortet.

5.1. Das Wunder der Predigt

Was heißt genau, dass das Machbare wunderbar ist? Es heißt, dass im Handwerk der Predigt Gott selbst wirkt. Nach dem Prinzip der theonomen Reziprozität sind Gott und Mensch Partner. Der Mensch existiert als eigenständiges Subjekt neben Gott. Diese Partnerschaft heißt jedoch ausdrücklich *theonom*: gottgesetzt. Es ist Gott selbst, der den Menschen zu seinem Partner macht, ans Werk setzt und seine Arbeit wunderbar gelingen lässt. Das *eigentliche* Subjekt hinter der menschlichen Arbeit ist also Gott. Was bedeutet das jetzt im Blick auf die Predigt? Was ist dasjenige, das Gott wirkt durch und mit unseren Händen? Worin besteht das Wunder der Predigt?

5.1.1. Die Prüfung der Geister

Bohren spricht in bezug auf die Predigt in der *Predigtlehre* konsequent von *Namenrede*: „Predigt ist Namenrede. Sie ergeht und besteht im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Sie hat ihren Inhalt und Anhalt im Namen.“[1] Indem Bohren von Predigt als Namenrede spricht, geht es ihm um die Frage nach der Legitimation der Predigt. Es geht ihm darum, was eine Predigt zur Predigt macht.

Diese Frage kommt im Zusammenhang mit der oben im Kapitel 4 erwähnten Vermengung des Geistes mit den Geistern auf. Nach den Aussagen des jüngeren Blumhardt und Van Rulers ‚geistet' der Geist ja in den individuellen und kollektiven Geistern der Gegenwart. Wenn der Prediger bei der Predigtvorbereitung auf das geistgewirkte Wort hofft und wartet, soll er darum auch das Sprechen des Geistes in den Geistern der Schöpfung und der Kultur vernehmen. Aber wie kann er sicher sein, dass der Geist, den er vernimmt, der *Heilige* Geist ist und nicht irgendein anderer Geist? Die Geister müssen also geprüft werden.

Das Gleiche gilt nun im Blick auf die Predigt. Da der Geist dem Prediger das Wort gibt, geht die Frage nach der Legitimation des Geistes automatisch mit der Frage nach der Legitimation der Predigt einher. Die Aussagen der Predigt müssen auf ihre Herkunft geprüft werden. Ist der Geist, der durch den Prediger wirkt der *Heilige* Geist?

Um die Geister prüfen zu können, braucht es eine kritische Instanz, „die nicht jede Einflüsterung eines jeden Geistes für bare Münze nimmt“[2]. Diese Instanz ist nach Bohren darin gegeben, dass die vom Heiligen Geist inspirierte Predigt *Namenrede* ist. Das heißt: Die von diesem Geist gewirkte Predigt ergeht und besteht im Namen des dreieinigen Gottes. Dieser Name ist das Richtmass des Geistes und damit auch der Predigt. An diesem Namen wird die Predigt nachprüfbar. Die Aussagen der Predigt müssen diesem Namen gegenüber verantwortet werden. Damit ist dieser Name Inhalt und Anhalt der Predigt.

Welcher Name ist hiermit genau gemeint? Bohren denkt hier streng trinitarisch: „Indem Gott Einer ist, hat er einen Namen. Indem er sich im Vater und im Sohn und im Geist offenbart, hat er drei Namen.“[3] Der eine Name konkretisiert sich also in den drei Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Wir predigen freilich nicht den Vater oder den Geist, sondern den Sohn: „Nihil nisi Christus praedicandus“[4]. Der konkrete Inhalt unserer Predigt ist also der Name Jesus Christus.

Wenn Bohren den Begriff Namenrede präzisiert, formuliert er freilich zunächst alttestamentarisch, indem er sagt: „Predigt als Namenrede ist Jahwerede“[5]. An der Struktur und Bedeutung des Namens JHWH zeichnet er die allgemeine Struktur des Gottesnamens ab.

---

[1] Bohren, (1971) 1993, 90.
[2] Bohren, (1971) 1993, 90.
[3] Bohren, (1971) 1993, 93.
[4] Luther zitiert nach Bohren, (1971) 1993, 92.
[5] Bohren, (1971) 1993, 91.

5.1.2. Predigt ist JHWH-Rede

In diesem Punkt ist für Bohren wiederum ein niederländischer Theologe wegweisend gewesen; diesmal ist es Kornelis Heiko Miskotte, dessen Gedanken über das Tetragramm JHWH Bohren rezipiert. Mit Van Ruler verband Miskotte ein großes Interesse für die Theologie des Alten Testamentes und die Überzeugung, dass das Alte Testament den hermeneutischen Schlüssel für das Neue Testament liefert.[6] In anderen Punkten trennten sich freilich ihre Wege. Vor allem unterscheiden sich ihre Positionen, was die Theologie von Barth betrifft: Van Ruler versuchte, zur Barthschen Christozentrik eine Alternative zu entwerfen, während Miskotte sich bei aller Eigenständigkeit immer als Barth-Schüler verstanden hat. Es spricht für die Originalität und integrative Kraft Bohrens, dass er diese zwei niederländischen Theologen mit ihren voneinander divergierenden Anliegen und Wirkungskreisen in seiner Arbeit zusammenbringt.

Bohren zitiert in der *Predigtlehre* aus der deutschen Übersetzung des Hauptwerkes von Miskotte *Als de goden zwijgen* (1956). In diesem Buch greift Miskotte auf Gedanken zurück, die er bereits 1941 in seinem Buch *Bijbels ABC* formuliert hat. Der Text dieses Buches war die Grundlage für einen Kursus über die Grundlinien und Hauptbegriffe der Bibel. Damit wollte Miskotte die Menschen geistig widerstandfähig machen gegenüber der totalitären Ideologie der deutschen Besatzungsmacht, in der Bilder und Figuren der altgermanischen Religion zentral standen. Es ging Miskotte um eine Scheidung der Geister, um das Wissen um die prinzipielle Unvereinbarkeit von *Edda und Thora* (so der Titel eines phänomenologischen Werkes von Miskotte aus dem Jahr 1939).

Das A des biblischen ABC, an der die ganze biblischen Grammatik hängt, und damit auch die Ablehnung jeder Synthese zwischen dem christlichen Glauben und irgendeiner Weltanschauung, Philosophie oder natürlichen Theologie, ist nach Miskotte der Begriff ‚Name'.[7] Wer diesem Wort auf den Grund kommen lernt, der lernt den *antireligiösen* und *antiheidnischen* Charakter der Bibel kennen. Miskotte: „Der Name *unterscheidet* Gott *von anderen Wesen*, Göttern und Dämonen. Die Bibel hat nicht zuerst einen allgemeinen Gottesbegriff, um diesem sodann besondere Namen, Bilder, Eigenschaften hinzuzufügen."[8] Die Reihenfolge sei vielmehr genau umgekehrt: Von diesem einen besonderen Namen behauptet die Bibel, dass er Gott sei. Was mit dem Gott-Sein dieses Gottes gemeint ist, erfahren wir darum nur über den Umweg seines Namens. Keine Religion, keine Philosophie kann zuverlässig Auskunft geben über ihn. Der Name sei der Grenzstein aller philosophischen und religiösen Spekulation. Er verhindert auch jegliche Verbindung zwischen dem christlichen Glauben und dem Heidentum in seinen verschiedenen Varianten.

---

[6] Vgl. Rasker, (1981) 2000, 320.

[7] Nicht umsonst kennzeichnet Stoevesandt die Theologie Miskottes als eine "Theologie des Namens" (in Miskotte, 1975, 10). Bakker weist darauf hin, dass Miskotte selbst mit dem Ausdruck ‚die Methode des Namens' die Theologie von Barth charakterisiert hat (vgl. Bakker, 1974, 152-172).

[8] Miskotte, (1941, 1966) 1997, 40.

Der Grund für diese distinktive Funktion des Namens ist sein Offenbarungscharakter. Der Name ist ja kein von außen hinzugekommenes Etikett, sondern drückt – wie es im Alten Testament auch bei den Namen der Menschen der Fall ist – das Wesen und die Bestimmung seines Trägers aus. Miskotte schreibt: „so besteht ein inniger Zusammenhang zwischen Gott und seinem Namen [...], ja letztlich ist der Name *Gott selbst*, so wie er sich in diesem oder jenem Verhältnis zur irdischen Wirklichkeit offenbart.“[9] Darum kann Miskotte die Bedeutung des Namens folgendermaßen knapp zusammenfassen: „*Name ist Offenbarung*“[10].

Dieser Name hat seine Wurzel in dem Gottesnamen JHWH. In Jesus Christus hat dieser Name menschliche Gestalt angenommen. Diesen Sachverhalt hat Miskotte mit drei Gleichungen auf den Punkt gebracht: „Zum biblischen ABC, zum Buchstabieren des einfachsten Wortzusammenhangs, zum Erkennen des Grundbestandes gehört nicht zuletzt dieses Verhältnis der Gleichungen Name = Offenbarung, Name = Jahwe, Name = Jesus Christus. An diesem Verhältnis erprobt die scharfsinnigste Dogmatik, ohne dass es ihr jemals vollkommen gelänge, ihre Unterscheidungskraft; und doch liegt es offen und mit Händen zu greifen da vor jedem unbefangenen Leser der Bibel als Lehre, als heilige Unterweisung, die als Geleit mitgeht durch das Leben.“[11]

1959 erscheint Miskottes Hauptwerk *Als de goden zwijgen*, das 1963 ins Deutsche übersetzt wird. Das Buch trägt den Untertitel *Over de zin van het Oude Testament* (*Über den Sinn des Alten Testaments*) und stellt den Versuch dar, die alttestamentliche Grundstruktur der Bibel angesichts einer vom Nihilismus gezeichneten Zeit zu formulieren. In einem Paragraphen mit dem Titel *Der unaussprechliche Name* macht Miskotte erneut auf die besondere Bedeutung des Namens Gottes aufmerksam. Dieser Paragraph fängt an mit der Feststellung, dass das Alte Testament viele Namen für Gott hat. „Aber darüber hinaus hat der Gott Israels einen besonderen Namen, und an diesen Namen wird immer gedacht, wenn man von jenem Andern sprechen will: von dem ‚Namen’ im Sinne von Offenbarung, Erschließung, Machtsphäre, Segensordnung, Geleit.“[12] Miskotte meint hier den Namen JHWH. Eben indem dieser Name die Präsenz Gottes verbürgt, spricht man ihn aus Ehrfurcht nicht aus. Die Präsenz Gottes ist freilich keine Präsenz an sich, sondern die Präsenz Gottes in seinem Handeln. Der Name JHWH ist ein Geschehen. Wegen dieser dynamischen Präsenz Gottes in seinem Namen ist der Satz ‚JHWH ist Gott’ unumkehrbar. Nach Miskotte sind wir hier „bis zum Herzen der Sache vorgestoßen. Dies ist der Sinn des Alten Testaments: mit allen Mitteln der Sprache zu verifizieren, dass das Bekenntnis ‚JHWH ist die Gottheit’ unumkehrbar ist.“[13]

Eben diese Gedanken werden nun von Bohren in der *Predigtlehre* übernommen: „Gott trägt also nicht nur den Jahwenamen, der Name ist nicht ein Zugelegtes, sondern sein Eigentliches. Jahwe ist Gott. Der Name Jahwe ist nicht ein Ersonne-

[9] Miskotte, (1941, 1966) 1997, 40.
[10] Miskotte, (1941, 1966) 1997. 41.
[11] Miskotte, (1941, 1966) 1997, 51.
[12] Miskotte, (1959) 1963, 127.
[13] Miskotte, (1959) 1963, 132.

nes, das der Mensch erfindet, sondern Ausdruck seines Wesens.“[14] Bohren verweist hier auch auf Barth, der in *KD I/2* den entscheidenden Akt der Offenbarung die Offenbarung des Namens Gottes genannt hat. In seinem Namen zeige sich Gott selbst. Der Name sei „das Erste und sogleich Entscheidende und alles Umfassende, in dem die Menschen die Offenbarung begreifen sollen und können“[15].

Wenn der Name Gottes die Gegenwärtigkeit Gott verbürgt, dann zielt der Ausdruck ‚Predigt als Namenrede’ und spezifischer: ‚Predigt ist JHWH-Rede’ auf das Gegenwärtig-Sein Gottes in der Predigt hin. Predigt als Namenrede meint demnach: „Wir nennen den, der sich selbst vorstellt, der sich in seinem Namen zeigt, der sich gefährdet, indem er seinen Namen preisgibt.“[16]

Bohren weist darauf hin, dass im Neuen Testament der Name Jesus Christus an Stelle des Namens JHWH als „Selbstvorstellungsformel“[17] getreten ist. Was in bezug auf den Namen JHWH gilt, gilt auch für den Namen Jesus Christus: in seinem Namen ist Jesus Christus selbst gegenwärtig.

Das heißt: Indem wir in der Predigt von Jesus Christus reden, ist der Genannte in seinem Namen anwesend. Diese Anwesenheit des Genannten ist immer eine persönliche Anwesenheit; darum nennt Bohren die Identität von Namen und Genannten auch eine Identität von Name und Person. Dementsprechend nennt er die Christuspredigt „Personenrede von Christus“[18].

Es ist letztendlich diese Identität von Namen und Person, die die Predigt legitimiert. Das Sprechen der Geister und die Aussagen der Predigt müssen auf diese Identität hin abgehört werden. Somit erfolgt die Prüfung der Geister als Rekurs auf die persönliche Anwesenheit Jesu Christi. Es ist seine Anwesenheit, die die Predigt zur Predigt macht.

Damit ist das Anwesen Jesu Christi in seinem Namen das Ziel aller Predigt. Entscheidend wichtig ist nun: Die Qualifikation Namenrede kann der Prediger seinem Predigt nicht selbst beilegen. Bohren: „Der Prediger, der dem Worte dient, müht sich um die Identität von Name und Genannten. Alle Arbeit an der Predigt zielt auf diese Identität, die vom Prediger aus nicht herstellbar ist.“[19] Kein Prediger kann seine Predigt selbst ausweisen und rechtfertigen. Gott selbst muss die Predigt legitimieren, indem er sie als Namenrede evident werden lässt. Bohren schreibt: „wäre es anders, wäre das Wunder der Predigt berechenbar und machbar.“[20] Die Predigt wäre dann also kein Wunder.

Das Wunder der Predigt, nach dem wir anfangs gefragt haben, ist hiermit umschrieben als die Präsenz Gottes in unseren Worten. Bohren sagt es so: „Ich warte auf Predigt, die ein Wunder ist, weil der, von dem die Rede ist, sich in das Reden über ihn einmischt, selbst das Wort ergreift, so dass nicht nur über Gott und sei-

[14] Bohren, (1971) 1993, 91.
[15] Barth, 1938, 11.
[16] Bohren, (1971) 1993, 92.
[17] Zimmerli zitiert nach Bohren, (1971) 1993, 91.
[18] Bohren, (1971) 1993, 92.
[19] Bohren, (1971) 1993, 103.
[20] Bohren, (1971) 1993, 93.

nen Freispruch geredet wird, sondern sein Wort geschieht, sein Freispruch freimacht.“[21]

Noch einmal muss gefragt werden: Ist die Predigt bei Bohren dann doch Gottes Wort? (vgl. 4.2.2) Da die Figur der Enhypostasie in bezug auf alles Geschaffene von Bohren abgelehnt wird, ist eine Wesenseinheit von Menschenwort und Gotteswort in der Predigt ausgeschlossen. In *Dass Gott schön werde* versteht Bohren das geistgewirkte Handeln des Menschen als eine Entsprechung, ja eine Widerspiegelung des Handeln Gottes. Ich meine, dass er in der *Predigtlehre* auch das Menschenwort der Predigt so versteht: als eine Entsprechung, eine Widerspiegelung des Wortes Gottes, jedoch nie als das Wort Gottes selbst. Ganz ähnlich spricht Barth in *KD IV/3* in bezug auf das menschliche Zeugnis von einem *Echo* des Wortes Gottes. Er schreibt in dem Zusammenhang: „An sich, als Mensch und sündiger Mensch ist er, und wenn er Petrus oder Paulus oder Johannes hieße, in seinem Verhältnis zu Jesus nur eben eine Felswand, die als solche keineswegs geeignet ist, auch nur ein Echo von sich zu geben [...]. Es ist die Stimme Jesu, die die Felswand zum Klingen [...] bringt.“[22] Mit Bohren könnte man sagen: im menschlichen Echo seiner Stimme ist Jesus Christus selbst anwesend und so – aber nur so – ist das Echo in einer gewisser Hinsicht nicht nur Echo, sondern auch die Stimme Jesu Christi im Originalton.

Wenn Bohren die Anwesenheit Gottes als die Mitte der Predigt definiert, versteht er die Predigt zutiefst als Kommunikation mit den Hörern. Denn die Anwesenheit Gottes ist nie ein bloßes für-sich-selbst-Dasein, sondern immer ein soziales Geschehen, immer Begegnung. „Wird der Genannte im Nennen anwesend, kann kein Hörer mehr sagen, der Prediger rede nicht zu ihm [...], weil der Anwesende immer schon für uns, für mich hier ist. Und er ist für uns, für mich hier, weil er für die ganze Welt hier ist.“[23] Im Wunder der Predigt sind wir mit dabei, als Prediger und als Hörer.

Darum entscheidet letztendlich die Frage, ob die Predigt als Kommunikationsgeschehen funktioniert, über den Geist der Predigt. Bohren: „Der mangelnde Effekt der Predigt, das Ausbleiben des Wunders [...] werden vor allem auf der Ebene der Kommunikation einsichtig“[24]. Eine Predigt, die den Namen nennt, ohne dass der Genannte im Namen anwesend ist, erkennt man dementsprechend an ihre offensichtliche Irrelevanz und Belanglosigkeit.[25] Eine wunderbare Predigt erkenne ich daran, dass ‚mit mir’ geredet wird.[26]

5.1.3. Predigt ist Gebet

Die Einheit von Name und Person beschreibt Bohren auch als die Einheit von Wort und Geist. Die persönliche Anwesenheit Gottes in seinem Namen ist ja eine Anwesenheit im Geist. Das Wunder der Predigt kann man demnach auch als die pneumatische Präsenz Jesu Christi in den Worten der Predigt verstehen.

---

[21] Bohren, (1971) 1993, 24.
[22] Barth, 1959, 703.
[23] Bohren, (1971) 1993, 93.
[24] Bohren, (1971) 1993, 31.
[25] Vgl. Bohren, (1971) 1993, 35.
[26] Vgl. Bohren, (1971) 1993, 31.

In der Predigt geschieht ein Wunder; in armen Menschenworten ist Jesus Christus im Geist präsent – dies alles könnte als eine etwas steile Theologie im Höhenflug missverstanden werden, wenn man nicht immer wieder bedenkt, dass Bohren vom Versprechen Jesu Christi her denkt. „Das Predigen wäre ein wahnwitziges Geschäft, wenn es nicht auf ein Versprechen hin geschehen würde.“[27] Hierbei ist Bohren zufolge zu denken an eine Szene im vorletzten Kapitel des Johannes-Evangeliums (Joh 20,21-23). Jesus sendet seine Jünger in die Welt, bläst ihnen seinen Heiligen Geist ein und gibt ihnen die Vollmacht, Sünden zu vergeben. Mit dem Geistesempfang ist also die Vollmacht des Wortes verbunden. „Indem er den Jüngern mit dem Anhauch des Geistes das Wort erteilt, bezeugt er, dass das Wort gilt.“[28] Wenn wir predigen, predigen wir auf das Versprechen hin, dass unsere Worte gelten, weil sie in der Einheit von Wort und Geist gesprochen werden.

Diese Einheit von Wort und Geist ist ebensowenig vorgegeben wie die Einheit von Name und Genannten. Sowie der Name ‚verblassen' kann, indem Gott in im nicht mehr anwesend ist, so setzt sich auch die von Jesus an den Jünger geschenkte Einheit von Wort und Geist in unserem Predigen *nicht automatisch* fort. In bezug auf diese Einheit meint Bohren: „Was auch immer über das Verhältnis von Wort und Geist zu bedenken ist, es kann nur in der Perspektive des Bittstellers bedacht werden.“[29]

Dies ist der zweite Punkt, der die Predigtlehre Bohrens vor einem enthusiastisch-geistigen Höhenflug bewahrt, und von seinem Ausgangspunkt her ist dieser Punkt nur konsequent. Wenn die Einheit von Wort und Geist, sowie die Einheit von Name und Person, ein Wunder ist und darum prinzipiell nicht machbar, dann kann alle Arbeit vom Prediger aus grundsätzlich nur in der Perspektive des Bittstellers geschehen. Im Vorwort zu Bohrens edierter Vorlesung über das Gebet nennt Josuttis Bohrens Interesse für das Gebet darum zu Recht „einen zweiten zentralen Schwerpunkt, der [...] gegenüber der Homiletik das sachgemäße polare Pendant bildet“[30].

Bevor die Predigt ein Wunder ist, ist sie also *Gebet um das Wunder*.[31] Wer predigt, betet darum, dass Gott sich wieder mit seinem Namen vereinigt. Er betet darum, dass er seinen verblassten, entweihten Name aufs Neue heiligt, indem er in

---

[27] Bohren, (1971) 1993, 131.
[28] Bohren, (1971) 1993, 128.
[29] Bohren, (1971) 1993, 131.
[30] Josuttis in Bohren, (1974-1986) 2003, 7.
[31] Vgl. dazu, was Barth in seinem Vortrag *Die Gemeindemäßigkeit der Predigt* (1935) sagt: “Ist die Predigt wirklich gemeindemäßig, also *Dienst* am Wort Gottes, dann kann sie nur ein Versuch sein, in der Gemeinde und mit der Gemeinde zu beten. Predigt ist letztlich nicht Arbeit, sondern Gebet und sie wird umso gemeindemäßiger sein, je mehr das ausdrücklich oder nicht-ausdrücklich sichtbar wird und wirklich ist.” (1956a, 204, 205) Auch in *Die Menschlichkeit Gottes* (1956) weist Barth darauf hin, dass die Predigt „auch den Charakter des Gebetes“ (1956b, 21) haben muss. Über das Verständnis der Predigt als Gebet beim späten Barth schreibt Möller (1970, 165-189). Miskotte sagt in *Das Wagnis der Predigt*: „Während des Redens und unter dem Hören in betender Haltung zu bleiben, leer in sich selber zu sein, offenzustehen, voller Frage zu bleiben, voller Erwartung, voller Spannung, das bleibt vorausgesetzt, *sofern* von menschlichen Voraussetzungen die Rede sein kann.“ ((1941, 1948) 1998, 59)

seinem Namen wieder anwesend ist. „Predigt als Namenrede ergeht infolgedessen als Bitte um die Heiligung des Namens, ergeht auf die Erfüllung dieser Bitte hin und soll Erfüllung dieser Bitte sein.“[32]

Darum ist das Nennen des Namens Jesu Christi in der Predigt zuerst und vor allem ein Anrufen. „der Name ist im Anruf, im Gehorsam zu nennen“[33], schreibt Bohren. Um den Namen in seiner Einheit von Name und Person ausrufen zu können, muss der Prediger ihn erst anrufen. Um den Namen der Gemeinde zurufen zu können, muss der Prediger sich erst zu Gott wenden. Ich verstehe das so: Sachlich gesehen geht der Anruf des Namens seinem Ausruf voran. Phänomenologisch betrachtet können jedoch beide Bewegungen gleichzeitig in dem einen Nennen des Namens stattfinden. Der Prediger ruft den Namen an in der Haltung eines Bittstellers, und wenn Gott das Gebet erhört und sich wieder mit seinem Namen vereinigt, wird aus dem Anrufen des Namens ein Ausrufen. Auch wenn das Nennen des Namens nach außen hin nur als ein Ausrufen erscheint, seine verborgene Innenseite ist immer der Anruf des Namens.

Schon in seinem Vortrag *Die Gestalt der Predigt* hatte Bohren das Gebet „die innere Gestalt der Predigt“[34] genannt. Er variierte das Wort von Augustin „sei zuerst Beter, dann Sprecher“[35], indem er sagte: „sei betender Sprecher!“[36] Ebenso zitierte Bohren hier die Mahnung vom Charles Haddon Spurgeon: „Betet immer auf der Kanzel, während ihr das Lied angebt, während ihr das Kapitel lest und während ihr predigt. Haltet die eine Hand leer zu Gott empor, dass er sie fülle, und mit der andern teilet der Gemeinde aus, was ihr empfangen habt.“[37]

Dieses Zitat von Spurgeon macht einmal mehr klar, dass das Predigen für Bohren ein zutiefst spirituelles Geschehen ist: der Prediger ist von ganzem Herzen Gott zugewandt als der einzigen Quelle der Kraft und Wirkung der Predigt. Die Spiritualität betrifft freilich nicht nur den Ursprung der Predigt, sondern auch ihre Zukunft. Bohren weist daraufhin, dass, wenn der Prediger den Namen ausruft, dieser Namen für die Gemeinde wieder anrufbar wird. „Die Predigt ruft einen aus, der anzurufen ist.“[38] Die Predigt, die als Gebet ergeht, nimmt ins Gebet. Ihre verborgene Innenseite soll in der Reaktion der Gemeinde also öffentlich zum Tragen kommen. Damit ist es nach Bohren das Ziel aller Predigt, den Namen so zu artikulieren, dass ein neues Hören und Antworten in der Gemeinde möglich wird.

5.2. Der Dienst am Wunder

Die Predigt, die als Gebet ergeht, darf im Vertrauen auf das Versprechen Jesu Christi an ihre Erhörung glauben. In diesem Glauben hat Bohren seine *Predigt-*

---

[32] Bohren, (1971) 1993, 104
[33] Bohren, (1971) 1993, 96.
[34] Bohren, (1954) 1971, 230.
[35] Augustin zitiert nach Bohren, (1954) 1971, 230. Vgl. zu diesem Thema auch Den Dulk / De Kruijf, 1999, 27.
[36] Bohren, (1954) 1971, 230.
[37] Spurgeon zitiert nach Bohren, (1954) 1971, 231.
[38] Bohren, (1971) 1993, 104.

lehre geschrieben. Wenn er im Vertrauen auf Jesus Christus mit dem Wunder rechnet, bleibt dessen Unverfügbarkeit doch das Erste und das Letzte, was von ihm zu sagen ist: „auch versprochenes Wunder lässt sich nicht verplanen.“[39] Darum betont Bohren mit Nachdruck, in der *Prediglehre* nicht zum Wundertun anleiten zu wollen; er will vielmehr „Mut zum Wunder machen, Anleitung geben, das Wunder zu erwarten“[40].

Dieser Satz trifft nach meiner Meinung die tiefste Intention der *Predigtlehre*. Wenn man die Predigt als Wunder versteht, kann man naturgemäß keine Predigtlehre als Predigt-Anleitung schreiben. Man kann aber eine Anleitung geben, wie man das Wunder der Predigt zu erwarten hat. Um das Wunder erwarten zu können, muss man wissen, worauf man wartet. Darum beschreibt Bohren das Wunder nach seiner göttlichen und menschlichen Seite hin mit größter Genauigkeit. Er beschreibt, was Gott mit und durch unsere Hände wirken will, damit wir erkennen, wenn sein Geist über uns kommt, und damit wir ihm unsere Arbeit nicht verweigern, wenn er uns braucht.

In Erwartung des Predigtwunders betet man um es. Auch das Gebet um das Wunder setzt voraus, dass wir um das Wunder wissen. Somit dient Bohrens ausführliche Beschreibung der Predigt als Wunder auch als Gebetsanleitung. In Kenntnis des Predigtwunders können wir freilich nicht nur konkrete Gebete formulieren. Wir können uns auch gezielt auf der Suche nach Gottes Geist machen, im Vertrauen darauf, dass er sich von uns finden lassen will, wenn wir ihn von ganzem Herzen suchen (nach Jer. 29,13f.).

Bohrens Beschreibung der menschlichen Seite der Namenrede, die im Folgenden skizziert wird, dient also nicht einer sofortigen eins-zu-eins-Umsetzung bei der nächsten Predigtvorbereitung, sondern vielmehr der Ermutigung und Versicherung, dass der Prediger beim Predigt-Machen und beim Predigt-Halten nicht alleine gelassen ist. Bohrens Beschreibung will die Prediger nicht zu irgendeinem Tun, sondern vielmehr zu einem Nicht-Tun auffordern: „Wer Prediger werden will, muss mit dem Sabbat anfangen, mit Ruhe, mit einer Zeit, die Gott heiligt. Weil wir uns nicht selbst erlösen können, beginnt das Predigen mit einem Nicht-Tun“[41].

Das Predigen beginnt mit einem Nicht-Tun, das heißt: mit einem Warten auf Gottes Geist. Wir halten Ausschau nach Zeichen, dass er unsere Arbeit in Anspruch nehmen möchte. Woran erkennen wir diese Inanspruchnahme?

5.2.1. Die Fremdheit des Namens

Das Wunder ist nicht machbar, gleichwohl wird es – nach dem Prinzip der theonomen Reziprozität – von Menschen gemacht. Seiner menschlichen Seite nach hat es also den Aspekt der Kunst und Technik, „wobei alles darauf ankommt, dass diese Kunst und Technik theonom bleiben. Werden sie autonom, werden sie götzendienerisch.“[42] Das Wunder der Predigt ist bei Bohren als die persönliche

[39] Bohren, (1971) 1993, 25.
[40] Bohren, (1971) 1993, 25.
[41] Bohren, (1971) 1993, 47.
[42] Bohren, (1971) 1993, 96.

Anwesenheit Jesu Christi in seinem Namen zu verstehen. Bei der menschlichen Arbeit an der Predigt geht es dementsprechend um eine theonome Kunst und Technik der *Namensnennung*.

Eine *theonome* Kunst und Technik der Namensnennung weiß um ihre eigene Begrenztheit; sie weiß, dass sie ausschließlich auf die Kraft des Namens selbst angewiesen ist, um ihn in der Einheit von Name und Person nennen zu können. Sie ist das Gegenteil einer autonome Kunst und Technik der Namensnennung, die als Herr in eigener Sache operiert. Eine autonome Kunst und Technik der Namensnennung würde den Namen als einen Besitz handhaben, über den man verfügen kann. Eine theonome Kunst und Technik weiß dagegen, dass sie ohne Gott nichts ausrichten kann. Die theonome Kunst und Technik der Namensnennung beschreibt Bohren treffend als *Dienst*[43]: Wir können das Wunder im Namen nicht herbeiführen; wir können dem Wunder nur dienen. Wie sieht unser Dienst am Wunder nach Bohren konkret aus?

Wenn der Genannte in seinem Namen da ist, dann *gilt* der Name. Zu fragen ist, welche Rolle dabei die vom Prediger konzipierte Namenrede spielt. Bohren schreibt: „Zwar kann sie den Namen nicht in Geltung setzen, das muss er schon selber tun, aber sie kann seine Geltung bezeugen, dem Namen ‚Nachdruck verschaffen', indem sie sein Lob singt."[44] Der Prediger dient also dem Namen, indem er auf seine Geltung hinweist. Er weist auf seine Geltung hin, indem er den Namen fürchtet und sich an ihm freut. „Furcht und Freude dienen der Rühmung des Namens. Namenrede ist Ruhmrede."[45] Dies bedeutet für den Stil der Predigt, dass man die Kraft des Namens nicht mit zu viel Worten verstellen, sondern durch Aussparen freisetzen soll. Wenn der Prediger den Namen rühmt, lobt, preist, und besingt, bezeugt er, dass der Name gilt und mächtig ist. Damit kann er sogar seinen Machtwechsel von der Ohnmacht in die Macht vorbereiten. „Im Rühmen sagt sie [die Namenrede JN] diesen Machtwechsel an, so dass er Ereignis wird."[46]

Dieses Mächtig-Sein des Namens deutet Bohren an mit dem Stichwort *Selbstverfremdung*. Diese Selbstverfremdung erklärt er anhand eines Satzes von Miskotte aus dessen Buch *Wenn die Götter schweigen*: "JHWH ist ein *unübersetzbarer Name* und ein unbegreiflicher Begriff."[47] Die Unübersetzbarkeit des Namens hängt mit der Identität von Name und Person zusammen. Aus seiner Unübersetzbarkeit ergibt sich seine Unbegreiflichkeit. Diese Unbegreiflichkeit meint seine grundsätzliche *Fremdheit*. Der Name ist ein tiefes Geheimnis, das sich unserem Zugriff entzieht. Die grundsätzliche Fremdheit des Namens hat jedoch nichts mit Ferne oder Distanz zu tun: „Im Namen soll das Fremdeste vom Fremden in die Nähe kommen, um gerade in der Nähe fremd zu bleiben."[48]

---

[43] Auch Barth charakterisierte das assistierende Mittun des christlichen Zeugen bei der Verkündigung der Versöhnung mit dem Begriff Dienst. Vgl. 3.2.1.
[44] Bohren, (1971) 1993, 96.
[45] Bohren, (1971) 1993, 96.
[46] Bohren, (1971) 1993, 96.
[47] Miskotte (1956) 1963, 130.
[48] Bohren, (1971) 1993, 95.

Es ist diese Selbstverfremdung des Namens, der der Prediger dient. Wenn er dem Namen Nachdruck verschafft, bezeugt er ihn in seiner Unbegreiflichkeit und Fremdheit. Der Dienst am Namen ist also ein Dienst der *Verfremdung*.

Anhand von zwei Begriffen aus der Literatur konkretisiert Bohren diesen Dienst der Verfremdung. Erstens mit dem von Bertolt Brecht in die Literatur eingeführten Begriff des *Verfremdungs-Effektes*. Nach Brecht kann man das Allzubekannte nur noch als Fremdes bewusst wahrnehmen. Der zweite Begriff ist die *konkrete Poesie*. In der *Predigtlehre* rühmt Bohren die konkrete Poesie als eine Bewegung, die das Wort beim Wort nimmt, indem sie zwischen dem Wort-an-sich und dem Benannten unterscheidet. Sie geht auf das Wort selbst zurück. „Auch dies ist eine Weise der Verfremdung – anders als die von Brecht geübte –, das Wort gewinnt seine Fremdheit wieder, sobald es konkret genommen wird.“[49] Im Folgenden bespreche ich die Rezeption dieser beiden Begriffe in der *Predigtlehre*.

Brecht schreibt: „Der V-Effekt besteht darin, dass das Ding, das zum Verständnis gebracht, auf welches das Augenmerk gelenkt werden soll, aus einem gewöhnlichen, bekannten, unmittelbar vorliegenden Ding zu einem besonderen, auffälligen, unerwarteten Ding gemacht wird.“[50] In seinen Theaterstücken hat Brecht das Mittel der historischen oder geographischen Verfremdung vielfältig angewendet, um bestimmte Situationen oder Verhaltensweisen umso klarer hervortreten zu lassen. Auf die Bedeutung der Verfremdungstheorie Brechts für die Homiletik hatte 1965 schon Hans-Dieter Bastian ausführlich hingewiesen. In seinem Artikel *Verfremdung und Verkündigung* lotet er die Vorteile einer an dieser Verfremdungstheorie orientierten Predigtform aus. Bohren nennt Bastian kurz, aber verweist ansonsten nicht auf seinen Artikel.

Auch die Theorie von Brecht wird von Bohren nur sehr knapp erläutert. Einen konkreten Hinweis für die Anwendung des V-Effekts in der Predigt gibt Bohren jedoch, indem er den von Brecht geforderten „betonte[n], im Spiel zum Ausdruck kommende[n] Gegensatz des Schauspielers zur Figur“[51] mit der Forderung nach einer persönlichen Predigt übersetzt: „Der Prediger muss sich selbst ins Spiel bringen, muss den unendlichen qualitativen Unterschied zwischen sich und Gott betonen.“[52]

Ein anderer konkreter Hinweis ergibt sich aus Bohrens Absage an einen bestimmten Sprachgebrauch bei christologischen Aussagen. Im Zusammenhang der Unübersetzbarkeit des Namens polemisiert Bohren im Anschluss an Josuttis gegen einen formel- und klischeehaften Gebrauch des Namens: „Ein formel- und klischeehafter Gebrauch des Namens wird da unmöglich, wo die Spannung zwischen seiner Unübersetzbarkeit und dem Zwang zur Übersetzung ausgehalten wird.“[53] Diese Aufforderung, den Namen auf originelle, persönliche und unver-

[49] Bohren, (1971) 1993, 98.
[50] Brecht zitiert nach Bohren, (1971) 1993, 97.
[51] Brecht zitiert nach Bohren, (1971) 1993, 98.
[52] Bohren, (1971) 1993, 98.
[53] Bohren, (1971) 1993, 101. Neben der Unübersetzbarkeit des Namens betont Bohren auch die Notwendigkeit, den Namen trotzdem zu übersetzen: „Es braucht heute zweierlei, den Mut zum unübersetzbaren Namen im Festhalten am Jesus Christus gestern und – ein neues Benennen und Artikulieren Jesu Christi, im Erkennen dessen, was er heute und in die Aeonen ist.“ (102).

tauschbare Weise auszusagen, steht nach meiner Ansicht in unmittelbarer Verbindung mit dem von Bohren propagierten V-Effekt. Vorbilder solcher Verkündigung zitiert Bohren aus Predigten von Kurt Marti, in denen dieser Jesus unter anderem einen „zornigen jungen Mann“[54] nennt.

Im zweiten Kapitel unserer Studie haben wir die Homiletik Bastians als das genaue Gegenstück zu Bohrens Homiletik kennen gelernt, insofern Bastian über die Predigt nachdenken möchte *etsi deus non daretur*. Umso auffälliger ist es, dass Bastian und Bohren beide die Verfremdungstheorie von Brecht rezipieren. Obgleich ihre theologischen Ausgangspunkte grundverschieden sind, wollen beide durch die Technik der Verfremdung das Evangelium aus einer verhängnisvollen Selbstverständlichkeit befreien.

Bei Bastian ist die Anwendung der Verfremdungstheorie pragmatisch motiviert. Es hat sich seiner Meinung nach herausgestellt, dass die Botschaft der Kirche keine Aufmerksamkeit mehr findet, weil sie uns zu vertraut geworden ist. Sie ist sicherlich einmal eine Botschaft gewesen, bei der man aufgehorcht hat. Aber dieser Charakter als Information und Nachricht ist nicht ohne weiteres konservierbar. Um aus dieser Botschaft wieder Information und Nachricht zu machen, brauchen wir die Technik der Verfremdung. Bastian zufolge gibt es ohne Verfremdung keine wirksame Verkündigung. Er schreibt: „Der Christ als Zeuge muss die biblische Aussage umformen, d. h. das wirkungsschwache Schriftwort in die wirkungsstarke Redeform überführen, dergestalt, dass er mittels der Kräfte, die den sprachlichen Wirkungsquanten eigen sind, der Botschaft die Wichtigkeit gibt, auf die sie Anspruch hat. Der Christ als Zeuge ist dafür verantwortlich, dass die Verkündigung heute und morgen bleibt, was sie vor 2000 Jahren einmal war: Nachricht.“[55] Dieser Ansatz wird von Bastian nur ganz am Rande theologisch verantwortet, wenn er kurz auf das Theologumenon hinweist, dass das Evangelium wesensmäßig immer neu ist und ein ‚Jetzt’ darstellt: „Man behauptet: „Das Evangelium ist immer ‚Neuigkeit’. Was verkündet wird, ist ein ‚Jetzt’.“[56] Wenn man dies ernst nimmt, dann müsse man auch die Konsequenz ziehen und nach technischen Mitteln greifen, die aus dem Evangelium wieder die wirkungsmächtige Mitteilung machen: „Die bloße Möglichkeit, Verkündigung könnte auf technische Mittel angewiesen sein, gilt als horribel. Aber wenn der Satz irgendwie einen Sinn haben soll, dass die biblische Botschaft etwas vermittelt, dass sie selbst Mitteilung ist, dann muss auch die schockierende Konsequenz gezogen werden, dass dies nicht ohne Mittel, ohne technische Organisation möglich ist.“[57]

Für Bohren ist die Angewiesenheit der Verkündigung auf technische Mittel nicht von vornherein horribel; auch bei ihm spielt die Technik der Predigt eine große Rolle. Die Frage nach der Technik ist bei ihm jedoch anders als bei Bastian nicht rein pragmatisch motiviert, sondern in einen theologischen Zusammenhang eingebettet. „Obwohl die ‚Verfremdung’ eine Technik ist und bleibt, wird sie beim Predigen nie zur bloßen Technik werden dürfen.“[58] Nach dem Prinzip der theonomen Reziprozität gibt es ja ein dialektisches Ineinander von Wunder und

[54] Marti zitiert nach Bohren, (1971) 1993, 102.
[55] Bastian, 1965, 48.
[56] Bastian, 1965, 29.
[57] Bastian, 1965, 75.
[58] Bohren, (1971) 1993, 97.

Technik: beim Predigt-Machen und Predigt-Halten sind wir es zwar, die nach technischen Mitteln greifen, aber letztendlich ist es Gott selbst, der uns kraft der Einwohnung seines Heiligen Geistes auf wunderbarer Weise danach greifen lässt. Die Technik dient dem Wunder; das heißt: die Technik der Verfemdung dient der Selbstverfremdung des Namens. Sie ist daher kein pragmatisches Mittel, um die Kommunikation des Evangeliums zu verbessern, sondern stellt den menschlichen Dienst am geistgewirkten Wunder des fremden Namens dar.

Der andere Begriff, den Bohren heranzieht, um den Dienst der Verfremdung näher zu beschreiben, ist die sogenannte ‚konkrete Poesie'. Dieser Begriff stammt von Eugen Gomringer.[59] In der konkreten Poesie wird die Beziehung zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem aufgehoben, um die Möglichkeiten der Sprache zu untersuchen. Indem die konkrete Poesie auf das Wort selbst zurückgeht, findet eine Verfremdung des Wortes statt: „das Wort gewinnt seine Fremdheit wieder, sobald es konkret genommen wird."[60] Darum plädiert Bohren im Blick auf die Fremdheit des Namens dafür, dass der Name konkret genommen wird. Beim Konkretnehmen des Namens geschieht eine Reduktion der Sprache: „Dann tritt das Rufen an Stelle des Redens, die Rede geht über in den Ruf. Der Ruf ist die dem Namen adäquate Form: der Name ist rufbar. Im Ruf wird der Name konkret, und alles Rühmen gipfelt im Ausruf."[61] Es geht Bohren um eine meditative Predigtweise, die den Namen nicht durch zu viele Worte zerredet, sondern ihn in extremer Verknappung der Sprache ausruft. Diesem Ausruf des Namens sind alle anderen Worte der Predigt zugeordnet. Bei Bohren ist der Prediger ein „Rufer"[62].

An verschiedenen Stellen der *Predigtlehre* findet eine positive Rezeption der konkreten Poesie statt.[63] In seiner Antrittsvorlesung am 22. Juni 1977 in Heidelberg hat Bohren sich jedoch weitgehend von der konkreten Poesie distanziert. Wenn sie auf das Wort selbst zurückgeht, so zieht sie sich gleichsam aus dem Wort zurück, so kritisiert er. Er meint: „Das Wort wird materialisiert; es verliert damit die Stimme."[64] In der *Predigtlehre* hieß es noch: „Wird das Wort selbst zum Material genommen, so kann es auch in Energie verwandelt werden."[65]

5.2.2. Das Ereignis des Wortes

In seinem Aufsatz *Die Gestalt der Predigt* hatte Bohren die Predigt bereits als *Ereignis* charakterisiert (vgl. 2.1.1). Diese Charakterisierung nimmt er in der *Predigtlehre* wieder auf, um sie jetzt im Zusammenhang der Pneumatologie und der

---

[59] Vgl. Rötzer, 1996, 430. Von Gomringer erschienen 1953 Sprachspiele unter dem Titel *Konstellationen*. Unter dem Titel *worte sind schatten* wurde 1969 eine erweiterte Fassung veröffentlicht.

[60] Bohren, (1971) 1993, 98. In einer Rezension über einen Predigtband von Kurt Marti vergleicht Bohren die konkrete Kunst mit einem Minirock. Konkrete Kunst sei Minikunst und keine 'Kleinmeisterei': "Der Minirock heißt schließlich auch nicht Kleinrock. Also nach dem Minirock die Minikunst, ein Minimum an Material zeigt ein Maximum von dem, was darunter steckt und nun dekuvriert wird." (1968b, 221)

[61] Bohren, (1971) 1993, 98.

[62] Bohren, (1971) 1993, 99.

[63] Zum Beispiel: Bohren, (1971) 1993, 368-372.

[64] Bohren, (1977) 1979, 189.

[65] Bohren, (1971) 1993, 37.

theonomen Reziprozität neu zu entfalten. Auch in der *Predigtlehre* spielt der Aufsatz von Rudolf Bultmann mit dem Titel *Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament* eine Rolle, wonach das Sprechen Gottes immer auch ein Tun, ein Ereignis ist.

In *Die Gestalt der Predigt* wurde diese Einsicht über das Wort Gottes direkt auf die Predigt übertragen: Wenn die Predigt das Wort Gottes ist und das Wort Gottes ist wesentlich Ereignis, dann ist die Predigt ihrem tiefsten Wesen nach ein Geschehen.

In der *Predigtlehre* hat Bohren die Rede von der Predigt als Wort Gottes mit Hilfe der Pneumatologie neu entfaltet. Wort Gottes ist hier nicht länger eine ontologische Aussage über das Wesen der Predigt, sondern ein Hinweis auf die Herkunft der Predigt im Sprechen des Geistes und auf die persönliche Anwesenheit Jesu Christi in der Predigt. Aus dieser persönlichen Anwesenheit Jesu Christi, der in unserem Reden wirklich und handelnd da ist, ergibt sich auch der Ereignischarakter der Predigt. Das neue Verständnis der Predigt als Wort Gottes und als Ereignis fasst Bohren in dem Satz zusammen: „Ist Gott unter uns im Geist, wird ‚sein' Wort durch den Geist *sein* Wort, und der Geist ist das Ereignis des Wortes."[66]

Bohren fährt weiter: „Die Einheit von Wort und Geist ist ein Geschehen, das geschah, geschieht und geschehen wird und dem der Prediger dient."[67] Auch hier ist die Rede vom Dienst am Wunder der Predigt. Mit Hilfe von Bultmanns erwähntem Artikel wird dieser Dienst konkretisiert.

Bultmann hat den Unterscheid zwischen dem biblischen und dem griechischen Sprachgebrauch folgendermaßen auf den Punkt gebracht: nach biblischem Verständnis ist das Wort Gottes ein zeitliches Ereignis und keine allgemeine Wahrheit; bei den alten Griechen ist jedoch der Sinngehalt des Gesprochenen entscheidend gewesen. Diesen Unterschied nimmt Bohren auf, um die geistgewirkte Predigt zu beschreiben: „Nicht der Sinngehalt allgemeiner Wahrheit, sondern die Geistes-Gegenwart macht die Wörter zum Wort."[68]

Dieser Geistes-Gegenwart und nicht irgendeiner allgemeiner Wahrheit dient der Prediger. Darum ergeht er sich nicht in Erörterungen, die die Wahrheit seiner Aussage nach allgemeiner Einsicht explizieren sollen. Die Wahrheit seiner Worte liegt in dem Ereignis der Predigt. Bohren nennt hier als Beispiel die Predigt von Johannes dem Täufer: „Siehe, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt" (Joh 1,29). Johannes versucht diese These nicht zu beweisen; er rechnet damit, dass Jesus selbst seine Predigt wahrmacht. So darf auch der heutige Prediger damit rechnen, dass Jesus selbst die Predigt bestätigt, indem er da ist, wenn der Prediger von ihm redet.

Wer dem Wunder der Predigt dient, ergeht sich also nicht in allgemeinen Erörterungen. Aber wie sieht der menschliche Dienst am Ereignischarakter der Predigt dann wohl aus? Bohren meint: Der Prediger, der dem Ereignis der Predigt dient, predigt *ereignishaft*.

---

[66] Bohren, (1971) 1993, 129.
[67] Bohren, (1971) 1993, 129.
[68] Bohren, (1971) 1993, 130.

Wie man ereignishaft predigen kann, macht Bohren klar, indem er eine Predigt von Bultmann einer Predigt von Barth gegenüberstellt.[69] Beide Predigten gehen über Mt 6,24-34 („Niemand kann zwei Herren dienen"). Während Bultmann in seiner Predigt abhandlungsmäßig doziert und expliziert, zieht Barth – so Bohren – die Hörer in ein Geschehen hinein. Seine Predigt ist in einem gewissen Sinn dramatisch; sie verkündigt Heilsgeschehen statt Heilsgeschichte. Nicht der Sinngehalt des Gesagten ist entscheidend, sondern seine Aktualität im Kommen des Geistes. Darum erklärt Barth Jesu Wort nicht (‚Wie haben wir dies zu verstehen?'), sondern spricht es dem Hörer zu. Über den ersten Satz der Barth-Predigt („Ihr *könnt* nicht! sagt uns Jesus Christus.") merkt Bohren in einem andern Zusammenhang an: „Der erste Satz reißt eine Wunde ins Feld der Gewohnheit. Er verfremdet nicht, er sagt das Fremde. Jesu Wort ist das Fremde und dies soll den Hörer packen, sich ins Fleisch des Hörers eingraben."[70]

5.2.3. Predigt als heiliger Tanz

Wer nun erwartet, dass Bohren sprachliche Dramatik als Stilanweisung für die Konzipierung der Predigtrede vorschreibt, irrt. In *Die Gestalt der Predigt* hatte Bohren noch gesagt, dass die Predigt ereignishaft und dramatisch sein muss (vgl. 2.1.1). In der *Predigtlehre* meint Bohren jedoch: „Einengend und gesetzlich wäre es [...], wollte man Dramatik als Stilprinzip der Predigt postulieren."[71] Lieber möchte Bohren im Blick auf die Vorbereitung der Predigt von einer „grundsätzliche[n] Offenheit auf eine Ankunft hin"[72] sprechen. Diese Offenheit betrifft das Kommen des Geistes. Wenn es ein normatives Stilprinzip für die Predigt gibt, dann wird es diese Offenheit für den Geist sein. Und weil der Geist weht, wo er will, ist das eigentliche Stilprinzip der Predigt also „das Prinzip der Freiheit"[73].

Dieser Zurückhaltung konkreten Stilanweisungen gegenüber entspricht nun die Tatsache, dass Bohren weder die Predigtweise von Barth als Stilanweisung für die Predigt empfehlen, noch die Predigtweise von Bultmann pauschal verteufeln will. „Man würde dem Geist wehren, zu wehen wo er will. Man würde ihn hindern, mit Griechen auf griechische Weise zu reden."[74]

Wie hätte es auch anders sein können, wenn bei Bohren das Machbare wunderbar ist? Wer seine Beschreibung des menschlichen Dienstes am göttlichen Wunder als direkte Stilanweisung für das Predigt-Machen und Predigt-Halten auffasst, vergisst, dass Bohrens hiermit gerade den Dienst an einem *Wunder* beschreibt. Dieses Wunder wird zwar von Menschen gemacht, ist aber grundsätzlich von Menschen nicht machbar. Wenn man die Predigt als Wunder definiert, ist jede konkrete Stilanweisung – und sei es eine Stilanweisung, die abgeleitet ist von der Beschreibung des menschlichen Dienstes am Wunder – ein Widerspruch. Eine Predigtlehre, die von der Pneumatologie ausgeht, kann die Frage, wie man eine Predigt macht, im Grunde genommen nicht beantworten, wenn sie denn ihrem

[69] Vgl. Bohren, (1971) 1993, 136.
[70] Bohren, (1971) 1993, 510.
[71] Bohren, (1971) 1993, 137
[72] Bohren, (1971) 1993, 137.
[73] Bohren, (1971) 1993, 137.
[74] Bohren, (1971) 1993, 135.

Ansatz treu bleiben möchte. Darum sagt Bohren: „Wer predigen muss, fragt immer wieder nach der Methode, nach Handwerk, nach Kunstgriff und Kunst. Predigten werden gemacht. Darum ist der Frage nicht auszuweichen: was macht man da? Predigen, wie macht man das? – Eine Homiletik muss sich diesen Fragen stellen, und sie hüte sich, dieselben zu beantworten!“[75] Wer diese Fragen beantwortet, würde nach Bohren das freie Wort unterbinden und das lebendige Predigen töten.

Wir haben im 5.2.1 konstatiert, dass Bastian und Bohren bei aller Divergenz ihrer Ausgangspunkte beide die literarische Figur der Verfremdung für die Homiletik fruchtbar machen wollen. Es hat sich nun freilich herausgestellt, dass Bohren die Figur der Verfremdung im Gegensatz zu Bastian nicht als eine direkte, praktische Stilanweisung für die Vorbereitung einer Predigt versteht. Es ist also nicht so, dass beide im Grunde das Gleiche empfehlen, dass aber nur die Begründung des Ratschlages differiert: einmal theologisch bei Bohren, einmal pragmatisch bei Bastian. Wenn dem so wäre, würde es letztendlich nichts ausmachen, ob man theologisch über die Predigt nachdenkt oder *etsi deus non daretur*. Der pneumatologische Ausgangspunkt Bohrens wäre dann letztendlich nicht mehr als eine Art metaphysischer Überbau; die Rede vom Heiligen Geist wäre ein theologischer Zuckerguss, der die Sache, die er theologisch bestätigt, in ihrem Kern unbeeinflusst lässt.

Die Frage dringt sich jetzt unausweichlich auf, wie Bohren die ausführliche Beschreibung des menschlichen Dienst am Wunder denn gemeint hat. Was ist genau der Status dieser Beschreibung? Diese Beschreibung taucht ja in einer *Predigtlehre* auf. Und Bohren hat diese Predigtlehre ja ausdrücklich geschrieben im Blick auf die Prediger, die ihre Predigten vorbereiten, ja sogar im Blick auf seine eigene Predigtvorbereitung: „Zur Vorbereitung meiner nächsten Predigt schreibe ich eine Predigtlehre. Mit weniger Übertreibung: Ich möchte und muss Predigen lernen, darum will ich eine Homiletik schreiben.“[76] Ich frage nun: Wie verhält sich seine Beschreibung des menschlichen Dienstes am Wunder zur Frage nach der Vorbereitung der nächsten Predigt? Und was bedeutet es konkret, dass die Maxime für das Predigt-Machen und Halten die Aufforderung zur *grundsätzlichen Offenheit auf die Ankunft des Geistes hin* ist?

Oben habe ich beschrieben, wie Bohren die Predigt in erster Linie als Gebet versteht. Das Nennen des Namens geschieht zuerst und vor allem als ein Anrufen des Namens. Der Prediger, der den Namen anruft, bittet darum, dass Jesus Christus sich von neuem mit seinem Namen vereinigt. Wenn Jesus Christus in unseren Worten in seiner grundsätzlichen Fremdheit und nicht als allgemeine Wahrheit, sondern als Ereignis des Wortes da ist, dann wird von ihm verfremdend und ereignishaft geredet. Diese Erkenntnis kann nun helfen, das Gebet um das Wunder zu präzisieren: Wir beten konkret darum, dass unsere Worte im Dienst am Wunder der Predigt verfremdend und ereignishaft sein mögen.

---

[75] Bohren, (1971) 1993, 346.
[76] Bohren, (1971) 1993, 21.

Dieses Beten ist freilich kein passives Warten, sondern ein aktives Erwarten. Das Beten um den Geist ist immer auch ein Suchen des Geistes von ganzem Herzen. Nach meiner Meinung lehrt uns die Beschreibung des menschlichen Diensts am Wunder vor allem, wo der Geist sich finden lassen will. Bohren meint: Wenn der Geist durch den Prediger und mit ihm wirkt, wirkt er immer verfremdend und ereignishaft. Genau dort, in der Verfremdung und im Ereignis der Predigt, ist er also aufzusuchen. Wer seine Predigt in der Perspektive des Bittstellers vorbereitet, wird die Stilmittel der Verfremdung und der Dramatik darum nicht einsetzen als Garantie für eine geistgewirkte Predigt, sondern in einem Versuch, Gott dort zu finden, wo er ist, wenn er durch uns und mit uns wirken will. Dies kann freilich nur ein Versuch in Furcht und Zittern sein; Gott lässt sich von uns nur finden, wo und wann er will.

In seinem Vortrag *Predigt verantworten* (1972) hat Bohren das Gebet um das Kommen des Geistes sehr schön ins Bild gesetzt. Hier bezieht er sich zunächst auf Bonhoeffers Theorie von der Selbstbewegung des Wortes Gottes. Der Prediger und die Gemeinde haben dieser Selbstbewegung des Wortes zu dienen, indem sie ihr Mund und Ohren leihen. Zu Fabrikanten des Wortes Gottes können sie jedoch nicht werden. Dennoch beschreibt Bohren in dem Artikel den Prozess des Predigt-Verantwortens näherhin als einen Versuch, *der Predigt die Gegenwart des Geistes zu besorgen*, damit sie durch diese Gegenwart gerechtfertigt werde. Es ist ihm klar, dass diese These anstößig klingt: „Wir sind doch nicht die Herren des Heiligen Geistes, wie sollen wir dann der Predigt die Gegenwart des Geistes besorgen?“[77] Der Predigt die Gegenwart des Geistes besorgen kann zunächst nur heißen, dass man darauf acht gibt, die Eigenbewegung des Wortes Gottes nicht zu hindern. Ferner weist Bohren darauf hin, dass Gott ein beweglicher Gott ist. „Er bewegt und lässt sich bewegen, und indem er sich bewegen lässt, bewegt sich sein Wort.“[78] Nicht das Wort ist von uns zu bewegen, sondern Gott selbst, damit er wiederum sein Wort in Bewegung bringt. Aber wie können wir Gott bewegen? An dieser Stelle weist Bohren zunächst auf Jes 62,6 hin. Hier ist die Rede von den Wächtern in Jerusalem, die den ganzen Tag und die ganze Nacht nicht schweigen sollen, sondern immer wieder Gott auf Zion aufmerksam machen müssen und ihm keine Ruhe lassen dürfen, bis er Jerusalem aufrichtet. Die Wächter behaften Gott bei seiner gegebenen Verheißung und lassen nicht locker. So sollen auch wir Gott bei seinem verheißenen Wort behaften.

Wie geht das? Bohren schreibt: Wir sollen nicht sitzen bleiben, sondern auf ihn zugehen, um ihn beweglich zu machen. Dieses Auf-Ihn-Zugehen und Beweglich-Machen beschreibt er mit dem Bild der Damenwahl beim Tanzen: „Nachdem Christus am Kreuz alles vollbracht hat, lässt er uns den Vortritt, sozusagen wie bei einer Damenwahl. Seine Gemeinde darf nun auch einmal die ersten Schritte machen auf ihn zu. Und seine Gemeinde nickt und ruft ihm zu, dass er sie abhole. Sie bittet ihn, nun die Führung zu übernehmen.“[79] Wenn Gott seine Gemeinde abholt und die Führung übernimmt, vollzieht sich ein herrlicher, heiliger Tanz. Die ersten Schritte der Gemeinde auf Gott zu beschreibt Bohren freilich auch als einen

[77] Bohren, (1972) 1979, 102.
[78] Bohren, (1972) 1979, 110.
[79] Bohren, (1972) 1979, 110.

heiligen Tanz[80]: „Heiliger, himmlischer Tanz: Da werden die Beter zu Tänzern, die auf Gott zugehn, damit er auf die Erde zugehe.“[81]

So versucht die Gemeinde also, seiner Predigt die Gegenwart des Heiligen Geistes zu besorgen: Tanzend geht sie auf Gott zu, in der Hoffnung, dass Gott sie abholt und die Führung übernimmt. Es ist als ob sie sagt: ‚Komm herüber und tanz mit mir. Ich fange schon an!’

Mit diesem Bild zieht Bohren das Gebet um die geistgewirkte Predigt in die Nähe der Verführungskunst. Wer um die geistgewirkte Predigt bittet, tanzt vor Gottes Angesicht. Er ist mit seinem ganzen Wesen auf Gott ausgerichtet, den er zum gemeinsamen Tanz verlocken möchte. Genau dieses Ausgerichtetsein auf Gott meint meiner Meinung nach die in der *Predigtlehre* vom Prediger geforderte *grundsätzliche Offenheit auf die Ankunft des Geistes hin*.

Am Anfang dieses Kapitels haben wir gefragt, wie Bohren die Frage nach der Form und Sprache der Predigt in einem explizit theologischen Rahmen beantwortet. Jetzt kann konstatiert werden: die Predigt, die auf Hoffnung hin konzipiert ist, wird vom Stil her verfremdend und ereignishaft sein. Wie haben wir uns das genau vorzustellen? Wann ist eine Predigt verfremdend und ereignishaft? Im achten Kapitel versuche ich, dem anhand von Predigtbeispielen von Bohren näher auf die Spur zu kommen. Ich frage also: Wie hat Bohren selbst getanzt?

[80] Dieses Bild entnimmt Bohren einer Predigt von Miskotte: „Er [Jesus JN] lässt alle Tänzer und Spieler auf dem Markt des Lebens stillstehen und setzt einen himmlischen Tanz in den Gliedern der Seinen frei.“ (Miskotte, 1969, 109)

[81] Bohren, (1972) 1979, 111.

6. Predigt des Gegenwärtigen

Im vorhergehenden Kapitel wurde beschrieben, wie Bohren in der *Predigtlehre* das Wunder der Predigt versteht. Dabei wurde deutlich, dass Bohren zufolge im geistgeschenkten Wort Jesus Christus persönlich gegenwärtig ist; wir nennen seinen Namen und im gleichen Moment ist er selbst da. Damit lässt er unsere Worte gelten. Die Geistesgegenwart bestätigt unsere Worte als wahre Worte.

Die Anwesenheit Jesu Christi in seinem Namen findet freilich nicht unabhängig von dem statt, *was* wir über ihn sagen. Anders gesagt: Die Wiedervereinigung von Name und Genannten hängt zusammen mit der Art und Weise, *wie* wir von dem Genannten berichten. Bohrens Konzept der theonomen Reziprozität im Predigtgeschehen können wir von daher näher spezifizieren als eine partnerschaftliche Zusammenarbeit zwischen dem Geist Gottes und dem Geist des Menschen beim Zustandekommen der Predigt. Diese Zusammenarbeit findet konkret statt bei der Exegese und der Meditation im Zuge der Predigtvorbereitung. Die Exegese und die Meditation sind also die eigentlichen Quellen der Namenrede. In diesem Kapitel untersuche ich zuerst, welche Texte bei Bohren Gegenstand der Exegese und Meditation sind und welche praktischen Konsequenzen sich daraus im Blick auf die Form und Sprache der Predigt ergeben.

Es wird sich herausstellen, dass die persönliche Anwesenheit Jesu Christi in der Predigt nach Bohren mit einer konkreten Bezeugung seiner Gegenwart bei uns einhergeht. Da diese Gegenwart Jesu Christi immer die Gegenwart des schon Gekommenen und des noch Kommenden ist, wird die Bezeugung seiner Gegenwart ergänzt durch die Erinnerung an den Gekommenen und die Verheißung des Kommenden. Die Erinnerung und die Verheißung vergegenwärtigen die Vergangenheit bzw. die Zukunft Jesu Christi. Bohren redet in diesem Zusammenhang von den *Zeitformen des Wortes*. Sie werden im letzten Paragraphen dieses Kapitels besprochen. Dabei steht die Frage nach ihrer sprachlichen Gestalt im Zentrum.

6.1. Die Schrift als Quelle der Namenrede

Welche Texte vermitteln durch eine geistgewirkte Exegese und Meditation die Gegenwart Jesu Christi? Bohren nennt hier zuerst die Texte der Heiligen Schrift. Indem die Schrift den Namen Gottes fixiert hat, stellt sie für uns eine Art „Namensurkunde“[1] dar. Ihre Texte sind darum für uns die erste und wichtigste Quelle der Namenrede.

[1] Bohren, (1971) 1993, 109.

6.1.1. Die Schrift als Dokument des Geistes

„Gehe ich aus von einer ursprünglichen Einheit von Name und Person und hoffe ich auf ein neues Sich-Ereignen dieser Einheit beim Predigen, steht zwischen dieser ursprünglichen Selbstvorstellung und meiner Predigt die Fixierung dieses Namens, die Verurkundung in Buchstaben.“[2] Die Schrift stellt nach Bohren den Niederschlag der Selbstvorstellung Gottes dar. Darum liegt der Predigt als Namenrede ein Bibeltext zugrunde. Weil Texte von ihm berichten, können wir den Namen predigen. Weil sie seine Geschichte erzählen, können wir sie jetzt weitererzählen.

Folglich gehört zur Legitimation der Predigt ihre Schrift- und Textgemäßheit. Bohren weist jedoch daraufhin, dass die Predigt zuerst Namenrede und erst als solche Bibelrede ist: „Dass die Bibel durch Schrift und Text gedeckt wird, bewirkt noch nicht das Wunder der Predigt; nötig ist vielmehr, dass sie durch den Genannten selbst gedeckt wird.“[3] Streng genommen haben wir keine Texte zu predigen, sondern den Namen.

Die Schrift ist freilich nicht nur Urkunde des Namens, sie ist auch Ursprung neuer Namenrede. Diese beiden Funktionen der Bibel fasst Bohren zusammen, indem er die Schrift ein „Dokument des schenkenden Geistes“[4] nennt. „Sie bietet ein Kriterium zum Prüfen des Geistes, gleicherweise wie sie zum Vehikel des Geistes beim Schenken des Wortes wird.“[5]

Der Kanon der Bibel hilft also zum einen bei der Prüfung der Geister. Wenn Gott nicht nur innerhalb der Kirche, sondern grundsätzlich auch außerhalb der Kirche spricht, dann brauchen wir eine Hörhilfe, die uns lehrt, das Reden Gottes vom Reden anderer Geister zu unterscheiden. Die Schrift ist ein kritischer Maßstab bei allem, war wir zu hören meinen; wir messen die Worte, die wir hören, an den Worten, die vor uns von den biblischen Zeugen gehört wurden.[6]

Die Schrift ist zum anderen Gnadenmittel, Mittlerin des Wortes, insofern Gott selbst durch ihre Texte spricht. Sie ist also nicht nur Hörhilfe, sie ist auch „Sprachrohr“[7]. Denn durch die Schrift, die ihrerseits geistgewirktes Wort ist, wirkt der Geist und schenkt von neuem das Wort. Darum predigen wir Bibeltexte: in der Hoffnung, dass durch sie Gott selbst zu uns spricht. Darum stellt nach Bohren die Homilie als Textpredigt eine Grundform der Predigt dar. Trotzdem will Bohren die Möglichkeit textfreier Predigt nicht von vornherein ausschließen. Wenn die Textpredigt gesetzlich eingefordert wird, wird – wie Bohren sagt – der Text alsbald nur noch um seiner selbst willen, anstatt um Christi willen gepredigt werden.

---

[2] Bohren, (1971) 1993, 109, 110.
[3] Bohren, (1971) 1993, 110.
[4] Bohren, (1971) 1993, 111.
[5] Bohren, (1971) 1993, 111.
[6] Bohren weist freilich darauf hin, dass auch die Prüfung des Kanons selbst noch nicht abgeschlossen ist. Vgl. Bohren, (1971) 1993, 113.
[7] Bohren, (1971) 1993, 113.

Wenn die Schrift zum Werkzeug des schenkenden Geistes wird, geschieht die Auslegung ihrer Texte nach dem Prinzip der theonomen Reziprozität. In der Exegese und Meditation des Textes mischt sich Gottes Geist ein und schenkt dem Prediger das Wort, das er sucht. Die Predigt wird nicht erst zum Wunder in dem Moment, in dem sie gehalten wird; sie kann es bereits im Prozess ihrer Vorbereitung sein.

Bohren unterscheidet bei der Vorbereitung zwischen Exegese und Meditation, wobei von Anfang an klar ist, dass die Grenzen hier fließend sind. Nach Bohren befasst sich die Exegese vor allem mit der Vergangenheit des Textes, während die Meditation die Übersetzung des Textes in die heutige Zeit unternimmt.[8]

6.1.2. Exegese und Meditation der Schrift

Zum menschlichen Aspekt des Wunders der Predigt gehört die Exegese. Bohren betont nachdrücklich, dass man das Instrumentarium der wissenschaftlichen Exegese nicht verschmähen darf. Ebenso plädiert er im Blick auf die Wirkung der Predigt auch für den Gebrauch der wissenschaftlichen Kommunikationsforschung. Wo der Geist uns ans Werk setzt, da geht es ja menschlich zu, da kommen Technik und Wissenschaft ins Spiel. Er schreibt: „Im Vertrauen auf den Heiligen Geist [...] ist [...] die Freiheit für und von wissenschaftlichen Methoden zu bewähren. Das Vertrauen auf den Heiligen Geist schließt beides in sich, das Zutrauen zum Menschen und seinem forschenden Geist, sowie die kritische Distanz zu allem menschlichen Tun.“[9] Vor einer Überschätzung der wissenschaftlichen Methoden warnt Bohren an vielen Stellen. Ihnen, den wissenschaftlichen Methoden, wird immer ein gewisser Trend zur Selbstherrlichkeit innewohnen; sie werden die Textgemäßheit der Predigt beziehungsweise ihre Wirkung jedoch nie von sich aus herstellen können.

Über den Nutzen der Exegese schreibt Bohren folgendes: Die Exegese, die im Dienst des Geistes geschieht, wird die Sprache des Predigers reinigen und durch die Anschaulichkeit und Farbigkeit des Urtextes die Konkretion der Predigt fördern.[10] Sie macht den fremden Namen deutlich und dient dem Prediger als Schutz. „Der Prediger findet in der Exegese einen Schutz vor der Verführung durch sein Publikum ebenso wie vor einer Hörigkeit gegenüber der Predigttradition.“[11]

Auf die Exegese folgt die Meditation, die der Spur des Textes in die heutige Zeit und Welt hinein nachgeht. Dabei gibt es freilich keine Exegese, die nicht auch schon meditative Elemente in sich trägt, und umgekehrt keine Meditation ohne exegetische Aspekte: „die Exegese kann ja nicht nach dem Damals fragen, indem sie von Heute und Morgen abstrahiert. [...] Die Meditation kann nicht nach der Gegenwart und Zukunft fragen, indem sie von Damals abstrahiert!“[12]

In der Meditation findet – so es Gott gefällt – das eigentliche Schenken des Geistes statt. „Die Wörter des Textes, in denen das Wort sich gibt, aufnehmend

---

[8] Vgl. dazu Bohren: *Die Krise der Predigt als Frage an die Exegese* (1962).
[9] Bohren, (1971) 1993, 146.
[10] Vgl. Bohren, (1971) 1993, 149-151.
[11] Bohren, (1971) 1993, 149.
[12] Bohren, (1971) 1993, 356.

und reflektierend, findet der Meditierende das Wort in seiner Sprache."[13] In der Meditation wird das Wunder der Predigt gemacht: aus den toten Buchstaben des Textes ergeht das Wort des lebendigen Gottes. Bohren schreibt in einem anderen Zusammenhang: „Predigen heißt, den Text in Kommunikation bringen."[14] Wie geschieht das genau, dass ein Text durch die Meditation in Kommunikation gebracht wird?

Bohren weist hier zuerst auf Psalm 1 und ihre Auslegung bei Martin Buber hin. Im Mensch des ersten Psalms, der Tag und Nacht über des Herrn Weisung murmelt, sieht er das Urbild des Meditierenden. Die Meditation ist ihrem Wesen nach ein beständiger, intensiver Umgang mit der Heiligen Schrift. Dieser Umgang gestaltet sich sowohl aktiv als auch passiv: „Die Meditation zeigt ihr Wesen als ein Sich-Wiederholen des Wortes, und in diesem Sich-Wiederholen des Wortes vollzieht sich das Hören auf das Wort."[15] Mit Georg Eichholz charakterisiert Bohren die Meditation als ein hörendes Sprechen und ein sprechendes Hören: „Im Sagen hören wir und im Hören sagen wir das Gehörte."[16]

Beim Meditieren geht der Mensch ganz in das Wort hinein und das Wort kommt in ihn hinein; der Mensch wird sozusagen ‚wörtlich'. Dass heißt konkret: Im meditativen Nachsprechen des Bibelwortes höre ich durch den Text hindurch das Sprechen des gegenwärtigen Geistes in meiner Existenz. Wenn meine Existenz in dieser Art und Weise ‚wörtlich' wird, weiß ich meinen Lebensweg umschlossen von Gottes Gegenwart. Diese Einsicht in die Gegenwart Gottes geschieht selbstverständlich in der Kraft des Geistes. Ich kann sie nicht selbst herstellen. Der Meditation eignet darum nach Bohren Spielcharakter. „Müsste der Prediger das Wort ‚machen', könnte er es nicht ‚nehmen', wäre Meditation kein Wort-Spiel, sondern Planung und Entwurf des Wortgeschehens."[17] Als methodische Anweisung für das Spiel empfiehlt Bohren das assoziierende Verknüpfen: Die Welt, in der wir leben, soll mit der Schrift in Beziehung geraten.[18] „Hier wird der Wal zum Wappentier des Predigers, der Wal, der mit offenem Maul durchs Weltmeer zieht, so dass Fischlein und anderes Getier ihm zwischen den Barten ins Maul schwimmen. So schwimmt ein Prediger im Meer der Welt, grundsätzlich bereit, alles in sich aufzunehmen."[19] Im assoziierenden Verknüpfen kommt es zu Predigteinfällen, die dann – auch dies nie ohne die Mittlerschaft des Geistes – exegetisch und systematisch-theologisch überprüft werden müssen. Auch der Gesellschaftsbezug des Einfalls muss überprüft werden, weil Gottes Wort immer eine Bedeutung für die Welt hat.

---

[13] Bohren, (1971) 1993, 347.
[14] Bohren, (1971) 1993, 141.
[15] Bohren, (1971) 1993, 350.
[16] Bohren, (1971) 1993, 350.
[17] Bohren, (1971) 1993, 354.
[18] In *Auslegung und Redekunst* vergleicht Bohren den Prediger mit einem „Kuppler, der Bibelsprache und Alltagssprache miteinander vermählt" ((1976/77) 2005, 101). Bohren: „Er [der Prediger JN] organisiert – wenn ich so sagen darf – die Kohabitation und die Zusammenarbeit der zwei Sprachen. [...] Er wird das, was geschrieben steht, mit der Sprache, die er in seiner Welt vorfindet, kohabitieren lassen. Die Meditation eines biblischen Textes ist dann zu begreifen als der Weg der Wollust." (101)
[19] Bohren, (1971) 1993, 376.

Ein anderes Wappentier des Predigers ist für Bohren die Kuh: Es geht bei der Meditation darum, die Heilsworte der Schrift wie ein Kuh wieder zu käuen und als Verheißung von neuem Heil zu verstehen. Die Erinnerung an das geschehene Heil ist also zugleich die Erwartung, dass neue Taten Gottes geschehen. In dieser Erwartung bricht der Meditierende auf, um den Text in der Gemeinde, in der Welt und in der eigenen Existenz zu entdecken. Bohren spricht im Zusammenhang der Meditation auch von der *Vertextung* der Existenz: „Dies ist Neuschöpfung durch das Wort, nicht, dass wir die Texte existential interpretieren, sondern dass die Existenzen „vertextet" werden: Existenz-Veränderung und Existenz-Verwandlung durch das schöpferische Wort."[20]

Bohren charakterisiert die Meditation als „Ruf-Zeit"[21]. In der Meditation ruft der Prediger nach dem, der alle Predigteinfälle prüft und unter allen möglichen Auslegungen eine bestimmte als zwingend auferlegt. Bei Bohren ist also auch die Meditation – wie die Predigt – erst und vor allem *Gebet*.

Im Kapitel 5 habe ich Bohrens Beschreibung des Predigtwunders als Anleitung zum Gebet um dieses Wunder verstanden. (vgl. 5.2.3) In dieser Weise möchte ich nun auch Bohrens Beschreibung der geistgewirkten Meditation (und Exegese) verstehen.

6.1.3. Einheit von Inhalt und Form

In bezug auf das Gebet um die geistgewirkte Exegese und Meditation der Schrift gibt Bohren noch eine weitere Anweisung. Diese Anweisung bezieht sich freilich weniger auf die Exegese und Meditation selbst als auf die Ausformulierung ihrer Ergebnisse in der Predigt. Für diese Anweisung knüpft Bohren bei der Einsicht an, dass die Schrift Namensurkunde ist. In der Schrift liegt fixierte Namenrede vor. Dies gilt nun nicht nur in bezug auf ihren Inhalt, sondern auch in bezug auf ihre Form. Die Form des Bibeltextes zeugt mit ihrem Inhalt davon, wie der Geist im Wort Ereignis wurde, wie Gott in seinem Namen da war. Wenn der Geist über die Exegese und Meditation dieses Textes wieder Ereignis werden will, dann wird sich nicht nur der Inhalt des Textes in gewisser Weise ‚wiederholen', sondern auch seine Form.[22] Im Wissen darum haben wir dem Text in seiner Einheit von Inhalt und Form unsere Aufmerksamkeit zu schenken. Denn nur in der ganz spezifischen Einheit von Inhalt und Form des Bibeltextes wurde der Geist einstmals Ereignis. Wer dem neuen Ereignis-Werden des Geistes dienen will, muss diese Einheit von Inhalt und Form beachten. Das bedeutet für die Predigtarbeit konkret: In der Perspektive des Bittstellers versuchen wir, die biblische Einheit von Inhalt und Form zu wiederholen. Dabei gilt grundsätzlich: Wenn die Technik sich gegenüber dem Geist verselbständigt, kann sie nie zum Wunder werden. „Die Technik wird nur dann zum Wunder, wenn sie sich zuvor aufgibt, damit der Geist in

[20] Bohren, (1971) 1993, 367.
[21] Bohren, (1971) 1993, 380.
[22] Vgl. Bohren, (1971) 1993, 135. Bohren knüpft hier an der Gedanken der Theopneustie der Schrift an, wie ihn die orthodoxen Lutheraner formuliert haben. Auch Walter Benjamins sprachphilosophischer Aufsatz *Die Aufgabe des Übersetzers* spielt hier eine Rolle. Bohren schreibt: „Behaupten wir die Theopneustie der Schrift, sagen wir damit, dass der Geist als Sprache zur Welt kam, dann müsste in der Schrift doch noch etwas anzutreffen sein vom Atem des Geistes – Benjamin würde sagen ‚vom Kern reiner Sprache'." (133).

ihr sein Werk tue. Gibt sie sich auf diese Weise auf, wird sie vom Geist bejaht, bekommt sie und mit ihr die Form eine neue Würde. Diese besteht in der ‚theonomen Reziprozität'."[23]

Worauf ist zu achten, wenn man als Bittsteller des Geistes bei der Gestaltung der Predigt der Einheit von Inhalt und Form des Bibeltextes Rechnung trägt? Hier spielt der Begriff ‚Zerdehnung' eine Rolle. Man zerdehnt sozusagen den kurzen Text der Bibel in einen langen Text der Predigt und behält so seine ursprüngliche Einheit von Inhalt und Form bei. Als Beispiel bespricht Bohren die Zerdehnung des Christus-Hymnus Phil 2,5-11. Er fragt sich, was geschehen würde, wenn man die Liedform des Textes in der Predigt nicht beibehält. „Man könnte [...] die Frage stellen, ob man da nicht gerade den Menschen verrät, wo man aus einem Christus-Hymnus eine Art von Lehrrede über den Hymnus macht? Ob man nicht mehr zerbricht als die Form, wenn man hier die Form zerbricht? Bezeugt nicht die Form gerade ein Stück vorweggenommener Erfüllung der Aussage selbst?"[24] Bohren regt darum dazu an, eine Predigt über einen Hymnus-Text selbst auch hymnisch zu gestalten. Wenn die Predigt dabei die Grundmelodie des Textes verliert, kippt die Zerdehnung des Textes allerdings in seine ‚Verreißung'. Die Zerdehnung darf die Form des Textes verändern, sollte aber seine Struktur bewahren.

Obwohl Bohren die Zerdehnung des Textes befürwortet, wird hier keinem Form-Fetischismus das Wort geredet. Denn er betont nachdrücklich, dass es keine unersetzlichen Formen gibt. Wenn man sich entschließt, die Form eines Bibeltextes in der Predigt nicht beizubehalten und sich für eine andere Form entscheidet, sollte man dies jedoch nie unreflektiert tun. Es geht hier um das Problem der *Transformation* des Textes von einer Form in die andere. Unter Verweis auf Transformationen von Shakespeare und Goethe bewertet Bohren die Transformation grundsätzlich positiv.[25] Ein Text könne an Informations- und Kommunikationswert gewinnen, indem man ihn bewusst in eine andere Sprachform umgießt. Im Fall des Christus-Hymnus etwa müsse man fragen, welche der heutigen Formen der hymnischen Form entsprechen könnte.

In diesem Zusammenhang spielt auch der Begriff der Unübersetzbarkeit der Bibel eine Rolle. Die Einheit von Inhalt und Form wirkt sich auch auf der Ebene der Sprache aus. Wer diese Einheit in der Predigt bewahren möchte, kann Wörter des Bibeltextes nicht ohne weiteres in die jeweilige Landessprache übersetzen. Vielmehr müsste die jeweilige Landessprache in die Sprache der Bibel übersetzt werden.[26] Damit würde die eigene Sprache durch die Bibelsprache erweitert werden.

---

[23] Bohren, (1971) 1993, 141.
[24] Bohren, (1971) 1993, 139.
[25] Vgl. Bohren, (1971) 1993, 141.
[26] Auch hier nimmt Bohren Bezug auf Benjamins sprachphilosophische Überlegungen in *Die Aufgabe des Übersetzers*; vgl. Bohren, (1971) 1993, 132.

6.2. Der Hörer als Quelle der Namenrede

In bezug auf den Hörer der Predigt sagt Bohren: „Er ist eine Art Text und will als zweiter Text exegesiert und meditiert sein.“[27] Nicht nur der Bibeltexttext muss im Zuge der Predigtvorbereitung übersetzt werden, sondern auch der Hörer der Predigt. Er bildet wie die Texte der Bibel eine Nachricht für den Prediger und zwar, ebenso wie die biblische, eine *gute* Nachricht. Das macht den Hörer zu der zweiten Quelle der Namenrede. Obwohl Bohren im zitierten Satz sowohl von einer Exegese als auch von einer Meditation des Hörers spricht, findet sich in der *Predigtlehre* nur eine Beschreibung der Hörermeditation. Dies ist sachlich nur logisch, da der Hörer immer schon der Hörer im *hic et nunc* ist.

6.2.1. Der Hörer als zweiter Text

Wie wird der Hörer zum zweiten Text und damit zur zweiten Quelle der Namenrede? Hier ist zuerst auf die Mittlerschaft des Geistes Christi hinzuweisen: „In ihm und durch ihn werden die Hörer für den Prediger zur „Nachricht“.“[28] Auch außerhalb seiner Vermittlung bilden die Hörer eine Nachricht für den Prediger, wie jeder Mensch eine Nachricht für seine Umgebung darstellt. Doch der Geist prüft und filtert die Nachrichten vom Hörer her auf ihre Wahrheit hin; er dechiffriert die verborgenen Nachrichten, damit der Hörer uns in seinem Geheimnis zur Nachricht werden kann. In der theonomen Partnerschaft des Geistes erkennt der Prediger den Hörer in seinem Geheimnis vor Gott. Es ist dieses Geheimnis, das vom Prediger als zweiter Text meditiert werden muss. Bei dieser Meditation gehen wir freilich genau den umgekehrten Weg wie bei der Meditation des Bibeltextes; jetzt geht es nicht darum, den Text in der Welt zu entdecken, sondern den Hörer von Hier und Heute im Text zu entdecken.

Im Zusammenhang der Entdeckung des Hörers im Text redet Bohren von der *Erfindung* des Hörers im Text.[29] Über die Erfindung des Hörers spricht er zuerst im allgemeinen Sinn: „Des Hörers Möglichkeit will entdeckt, er will nicht nur in seiner Gegenwart und in seinem Herkommen entdeckt werden. Er will in seiner Möglichkeit, im Potential seiner Zukunft erkannt, das heißt eben „erfunden“ werden.“[30] Es geht also in der Predigtvorbereitung darum, den Hörer nicht nur zu finden, sondern auch zu *erfinden*; auch der vorfindliche Hörer will in seiner Möglichkeit erfunden werden. Was meint Bohren damit? Der Prediger, der seinen Hörer in seiner Möglichkeit erfindet, wird ihn in seiner besonderen Beziehung zu Gott sehen: „Den Hörer erfinden heißt, den Vorgefundenen als vor Gott befindlich finden, heißt ihn in *der Gnadenwahl* sehen.“[31]

Darum bildet bei Bohren die Prädestinationslehre den hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis des Predigthörers; mit Hilfe dieser Lehre gelingt es, den Hörer in

[27] Bohren, (1971) 1993, 460.
[28] Bohren, (1971) 1993, 460.
[29] Vgl. Bohren, (1971) 1993, 363.
[30] Bohren, (1971) 1993, 466.
[31] Bohren, (1971) 1993, 467.

seiner Wirklichkeit bei Gott zu erkennen. Alle soziologischen und psychologischen Höreranalysen müssen in der Gnadenwahl ihren Ausgangspunkt nehmen, um nicht am Hörer und seinem Geheimnis vorbeizugehen. Im Licht der Gnadenwahl entdecke ich die Wahrheit des Hörers, die er in Christus Jesus hat. Wir sollen die Würde, die jede Hörer in Jesus Christus hat, anerkennen, unabhängig von der Art und Weise, wie er uns ansonsten erscheint. Der gekreuzigte Christus bestimmt meinen Blick auf ihn. „Nur auf diese Weise verstehe ich meinen Hörer, dass ich Christus zu ihm rechne und ihn zu Christus.“[32]

Die Sicht auf den Hörer im Lichte der Gnadenwahl Gottes schaut freilich nicht am konkreten Hörer vorbei. Die Prädestinationslehre meint immer den konkreten Mensch und seine konkrete Wirklichkeit. Meine Erfahrung mit dem Hörer und alle wissenschaftliche Erkenntnis über ihn müssen nach Bohren in die Verheißung der Erwählung eingebracht werden. Der Glaube an die unsichtbare Erwählung des Hörers überrundet freilich alle sichtbare Erfahrung und Erkenntnis.

Natürlich bleibt die Erfindung des Hörers zu unterscheiden von der Gnadenwahl selbst. Bohren weist darum darauf hin, dass die Erfindung im Lichte der Gnadenwahl immer vorläufig und auf Hoffnung hin geschieht.

Wenn der Prediger seine Gemeinde als eine Gemeinschaft von erwählten Heiligen ansieht, wird er sie nicht nur als zweiten Text, sondern sogar als zweites *Evangelium* wahrnehmen. Im Licht der Gnadenwahl wird er nämlich erkennen, wie die Gemeinde die empfangene Gnade ihm weiterschenkt. Dies tut die Gemeinde, indem sie ihn zum Beispiel materiell und geistig unterstützt. Sie nimmt ihm die Sorge um seinen Lebensunterhalt und betet mit ihm um das Wort des Geistes.

Die Fähigkeit des Predigers, die Unterstützung der Gemeinde als Gabe der Gnade wahrzunehmen, wird sich – davon ist Bohren überzeugt – auch auf seine Verkündigung auswirken: „Versteht der Prediger seinen Hörer als eine Nachricht des Evangeliums, wird er es leichter haben, ihm das Evangelium zu predigen.“[33]

6.2.2. Meditation des Hörers

Wer meditiert, ist auf Erfahrung aus. „In diesem Aus-Sein auf Erfahrung liest der Meditierende seine Geschichte, die Geschichte seiner Gemeinde und seiner Welt in der Schrift. Mein Feind und mein Freund, meine Situation und meine Zeit sind im Text. Meditation heißt dann aufbrechen, um Gemeinde und Welt und eigene Existenz im Text zu entdecken und den Text in der Gemeinde und in der Welt und in der eigenen Existenz zu sehen.“[34] Den ersten Vorgang bringt Bohren damit auf den Punkt, dass man „den Hörer im Text entdeckt und ‚erfindet’“[35].

Diese Entdeckung wird immer die eigene Entdeckung des Predigers sein. Darum überrascht es nicht, dass Bohren die Voraussetzung dieser Entdeckung darin sieht, dass der Prediger sowohl den Bibeltext als auch die Hörer zu Herzen nimmt. „Nimmt der Prediger die Hörer mit dem Text zu Herzen, wird er die Hörer im

[32] Bohren, (1971) 1993, 468.
[33] Bohren, (1971) 1993, 470.
[34] Bohren, (1971) 1993, 363.
[35] Bohren, (1971) 1993, 363.

Licht der Erwählung sehen und sie als Gnadengabe für ihn erkennen."[36] Wenn der Prediger sich intensiv und liebevoll mit dem Text und den Hörern auseinandersetzt und sie beide zu Herzen nimmt, wird in seinem Herz eine Kollision geschehen und sie werden sich gegenseitig erklären. Wie man die Hörer zu Herzen nimmt, beschreibt Bohren in seiner *Predigtlehre*, wenn er die Meditation des Hörers behandelt. Grundsätzlich gilt es bei dieser Meditation, die Hörer immer wieder neu zu sehen. Die Meditation des Hörers erreicht ihr Ziel, wenn es dem Prediger gelingt, sich vorbehaltlos in die Hörer zu verwandeln.

Doch der Reihe nach: Bohren betont, dass es zur Menschlichkeit der Predigt gehört, dass der Prediger seine Hörer ansieht. Dieses Ansehen bedeutet eine Ehrung des Hörers: „Das Ehren qualifiziert das Sehen. Ich beobachte nicht nur, ich achte, ich würdige den, zu dem ich spreche: er gilt."[37] Der Prediger ehrt seinen Hörer, indem er mit den Augen des Glaubens die Zeichen seiner neuen Existenz in Christus wahrnimmt. Dieses Sehen findet freilich nur statt, wenn der Geist Gottes die Augen des Predigers erleuchtet. Da das Neu-Werden der Christen ein Prozess darstellt, muss das Sehen immer in Bewegung bleiben und darf sich nicht zu einem Bild verfestigen.

Neben dem Sehen des Hörers erwähnt Bohren auch das Fragen des Hörers. Die Nachfrage nach den Menschen macht die Beziehung zu ihnen verbindlich: „Ohne Nachfrage bleibt menschliche Beziehung unverbindlich. Nachfrage hingegen signalisiert Treue, Hilfsbereitschaft, Proexistenz."[38] Im Fragen verbündet sich der Prediger mit seinem Hörer.

Das Fragen setzt die Bereitschaft zum Hören voraus. „Im Hören auf die Hörer bekommt die Rede ihre Währung für die Hörer, während Gerede redet, ohne gehört zu haben."[39] Indem ich auf den Hörer höre, erweitert er meine Existenz. Damit verändere ich mich im Hören.

Noch etwas kommt dazu: „Es genügt nicht, dass der Prediger seinen Hörern gegenüber steht oder sitzt, um sie anzusehen, zu befragen und anzuhören. Der Prediger kann sich mit einem vis-à-vis zum Hörer nicht begnügen."[40] Der Prediger muss seinen Hörer ins Herz schließen. Solange der Hörer außerhalb des Predigers bleibt, bleibt die Rede vom Hörer unwirklich und eine abstrakte Konstruktion. Im Blick auf diese Vereinigung von Prediger und Hörer scheut Bohren nicht den Ausdruck *unio mystica*. Sie kann selbstverständlich nur in der Kraft des Geistes geschehen. Gemeint ist eine intensive, denkerische Beschäftigung des Predigers mit dem Hörer. Wenn ich den Hörer ins Herz schließe, ist er ständig in meinen Gedanken. Dabei empfiehlt Bohren den Gebrauch von allen verfügbaren wissenschaftlichen Hilfsmitteln, die das Verständnis des Hörers fördern.

Die Vereinigung vom Prediger und Hörer bedeutet letztendlich nichts anders als die Verwandlung des Predigers in die Hörer: „Er *wird* wie die, die er sieht, wohl nicht in dem Sinne, dass er sie nachahmt, wohl aber in dem Sinne, dass er

[36] Bohren, (1971) 1993, 488.
[37] Bohren, (1971) 1993, 476.
[38] Bohren, (1971) 1993, 479.
[39] Bohren, (1971) 1993, 482.
[40] Bohren, (1971) 1993, 484.

sie in seine Existenz integriert. [...] Er verwandelt sich in die, die er gewinnen will.“[41]

Da dies alles in der Kraft des Geistes geschieht, hat auch die Meditation des Hörers grundsätzlich in der Perspektive des Bittstellers zu erfolgen.

6.2.3. Predigt ist Kommunikation

Der Prediger soll die Hörer also in seine eigene Existenz hineinlassen. „Erst als Aufgenommene und Beherbergte werden sie angesprochen.“[42] Wenn ich den Hörer gemeinsam mit dem Bibeltext zu Herzen nehme und ihn somit im Bibeltext entdecke und erfinde, wird meine Predigt nicht am Hörer vorbeireden, sondern ihn ansprechen. Erst die Funktion des Hörers als zweite Quelle der Namenrede, macht ihn also zum Hörer der Predigt im eigentlichen Sinne. Es gibt folglich keinen Weg zu den Hörern an der geistgewirkten Meditation vorbei. Meines Erachtens meint Bohren unter anderem diesen Umweg zu den Hörern über die Meditation, wenn er im Blick auf die Predigt als Kontaktgeschehen von Gott als erstem Hörer der Predigt spricht.

Die Rede von Gott als erstem Hörer der Predigt entwickelt Bohren im Gespräch mit den homiletischen Positionen von Eduard Thurneysen (‚Predigt in Freiheit vom Hörer’) und Ernst Lange (‚Predigt vom Hörer herausgefordert’)[43]. Er will diese beiden Positionen nicht alternativ gegeneinander stellen, sondern beide in ihrer Wahrheit und Richtigkeit würdigen. Nach Bohren redet der Prediger in der Predigt zuerst Gott an; dies bedeutet zunächst eine große Freiheit gegenüber der Hörerschaft. Da dieser Gott nun aber des Menschen Schöpfer und Erlöser ist, erschließt sich über ihn die wahre Kenntnis des Hörers. Über den ersten Hörer der Predigt erkennen wir die Wirklichkeit der weiteren Hörer als eine von Gott bestimmte. Ohne den ersten Hörer der Predigt werden wir die weiteren Hörer nicht in ihrer Wahrheit erkennen und sie damit letztlich verkennen und verraten. Darum schreibt Bohren: „Der Weg zum Hörer geht über den ersten Hörer. Der Prediger spricht zum Unsichtbaren, damit er zum sichtbaren Hörer spreche.“[44] Der erste Hörer ist ein „Mittler zwischen Mensch und Mensch“[45].

Die Rede von Gott als erstem Hörer und Mittler zwischen Mensch und Mensch ist vom Prinzip der theonomen Reziprozität her zu verstehen, auch wenn Bohren die theonome Reziprozität an dieser Stelle nicht namentlich thematisiert. Die Rede von Gott als erstem Hörer kann man also folgendermaßen auf den Punkt bringen:

---

[41] Bohren, (1971) 1993, 497. Neben dem Sehen, dem Fragen, dem Hören, dem Zu-Herzen-Nehmen und der Verwandlung erwähnt Bohren auch noch den Dank, den Traum (die Vision) und die Diakonie als Wege zum Hörer. Vgl. (1971) 1993, 474-498.

[42] Bohren, (1971) 1993, 461, 462.

[43] Eine spätere Reaktion auf Langes Homiletik stellt Bohrens Artikel *Die Differenz zwischen Meinen und Sagen* dar (1981a). Hierauf hat Peter Krusche reagiert mit dem Artikel *Die Schwierigkeit, Ernst Lange zu verstehen* (1981). Vgl. zum Thema Bohren contra Lange auch Velema, 1991, 235-239.

[44] Bohren, (1971) 1993, 456.

[45] Bohren, (1971) 1993, 456.

Der Prediger erreicht den Hörer nie aus eigener Kraft, sondern nur in der Kraft des Geistes.[46]

Der Prediger und seine Predigt können dieser Kraft des Geistes nur dienen. Beim Kontaktgeschehen der Predigt sind sie theonome und keine autonomen Partner Gottes. Diese Einsicht schafft Distanz und Respekt vor dem Hörer: „Dieser bleibt für den Prediger unverfügbar. [...] Soll das Wort den Hörer ergreifen, muss der Prediger seine Finger von ihm lassen. Wer packend und zupackend zu predigen versteht, sehe zu, dass er sich nicht am Hörer vergreift. Der Hörer ist in Gottes, nicht in des Predigers Hand.“[47] So wie eine autonome Kunst und Technik der Namensnennung (vgl. 5.2.1) den Namen Gottes als Besitz behandelt, so behandelt eine autonome Kunst und Technik der Kommunikation den Hörer als Besitz des Predigers. Die Gefahr der Manipulation des Hörers liegt dann nicht mehr fern. Die Eitelkeit des Predigers und sein Mangel an Ehrfurcht vor Gott sind für Bohren die wichtigsten Ursachen dafür, dass aus dem theonomen Dienst an dem Geist ein autonomes Geschäft mit dem Hörer gemacht wird.

Wie sieht der Dienst am ersten Hörer aus? Wie geschieht es, dass der Prediger in der Mittlerschaft des ersten Hörers die anderen Hörer erreicht und somit Kommunikation zustande bringt? Oben habe ich schon auf die Bedeutung der geistgewirkten Meditation für die Kommunikation hingewiesen. Durch sie ist der Prediger in der Lage, den Hörer im Bibeltext zu entdecken und somit die Gegenwart Gottes in seinem Leben aufzudecken. Dies macht die Botschaft für den Hörer relevant.

Aber wie wird diese fremde Botschaft für ihn verständlich? Bohren spricht in diesem Zusammenhang von einer „*Akkomodation* des Geistes“[48]. „Die Akkomodation lässt das Evangelium in verschiedenen Situationen laut werden, sie wahrt das Geheimnis des Evangeliums. Das Wort passt sich dem Hörer an, stellt sich auf den Hörer ein, um das Wort für eine je verschiedene Hörerschaft zu werden.“[49] Dieser Akkomodation dient der Prediger. Er versucht das Wort ‚mundgerecht’ darzubieten, damit der Hörer es als Wort für ihn verstehen kann.[50] Bei der Anpassung an den Hörer darf der Prediger das Skandalon des Wortes freilich nicht verwässern.

Das Wunder der Kommunikation hängt aber nicht nur am Sprechen des Predigers, sondern auch am Hören der Hörer. Einfach gesagt: Wenn der Hörer nicht hört, kann der Prediger nicht ‚mit ihm’ sprechen. Darum ist des Predigers Dienst an der Kommunikation auch ein Dienst am Hören des Hörers. „Es genügt für den Prediger nicht, in der Meditation zum Licht des Wortes vorzustoßen, in dem er den Hörer sieht, und also das rechte Wort für den Hörer zu finden. Er muss auch Gehör

[46] Reuter spricht daraufhin in bezug auf Bohrens Ansatz (und den Ansatz von Rothermundt) von “Verstehen als pneumatologisch vermitteltes Geschehen“ (2000, 86). Vgl. zum Thema Hören und Verstehen bei Bohren Reuters Darstellung *Polysemantisches Wirken des Heiligen Geistes – Rudolf Bohren* (87-94).
[47] Bohren, (1971) 1993, 456.
[48] Vgl. Bohren, (1971) 1993, 462.
[49] Bohren, (1971) 1993, 463.
[50] Vgl. Bohren, (1971) 1993, 463.

finden."[51] In diesem Zusammenhang nennt Bohren das Hören in Analogie zum Hörer sogar einen *Text*: „Mit dem Hörer wird das Hören zum ‚Text', das heißt jetzt, zu einem Gestaltungsprinzip für die Predigt."[52]

Den Dienst am Hören des Hörers beschreibt Bohren als einen Göttersturz; in der Predigt findet nichts weniger als *Exorzismus*[53] statt: Der heilige Geist überwindet in einem Kampfprozess die Götter im Ohr des Hörers, die sein Hören bis jetzt beherrscht und die Aufnahme des Gnadenwortes verhindert haben. Der Geist greift somit ein in die Selektionsprozesse, die die Rezeption des Wortes beim Hörer bestimmen. Nach dem Prinzip der theonomen Reziprozität dient der Prediger diesem Eingreifen des Geistes in die Wortrezeption des Hörers. Das heißt: In der Mittlerschaft des Geistes findet der Prediger den Weg zum Gehör des Hörers. Die Mittlerschaft des Geistes macht das Wort des Predigers für den Hörer unüberhörbar.

Nota bene: Das Hören ist für Bohren kein passives Empfangen, sondern eine Aktivität des Hörers: Indem der Hörer hört, reagiert er auf die Predigt. Jede Reaktion stellt eine Art Predigtkritik dar. Diese Predigtkritik gehört für Bohren unabdingbar zum Predigtgeschehen hinzu. Er betont nämlich, „dass Predigtkritik nicht eine Zugabe oder ein Anhang zur Predigt darstellt, dass sie wesentlich zum predigen hinzugehört. Predigtkritik buchstabiert ein „Amen" zur Predigt, ohne das die Predigt nicht zu beschließen ist."[54]

Wenn die Predigt Gehör findet, geschieht dies also immer in der Kraft des Geistes. Darum gilt in bezug auf den Prediger: „sein Dienst am Hörer [wird] zuerst ein solcher der Fürbitte sein, der Bitte um das Kommen des Schöpfergeistes, damit dieser die Selektion in Regie nehme."[55] Auch jeder Kommunikationsbemühung des Predigers in der Kraft des Geistes geht also die Bitte um das Kommen des Geistes voran. Was würde die Rede von Gott als erstem Hörer der Predigt letztendlich anders bedeuten als dies, dass der Prediger sich in der Predigt zuerst betend zu Gott richtet? „Der Mittler zwischen Mensch und Mensch ist in der Predigt zuerst und zuletzt anzureden und durch ihn die Hörer."[56]

Wie sieht die Bitte um das Kommen des Geistes in diesem Zusammenhang aus? Auch Bohrens Beschreibung des menschlichen Dienstes an der Predigt als Kommunikationswunder ist nach meiner Ansicht als Anleitung zum Gebet um dieses Wunder zu verstehen. Auch die oben referierten Überlegungen zum Thema Kommunikation sind also grundsätzlich in der Perspektive des Bittstellers zu bedenken. Das heißt nun konkret: Der Prediger bittet um den Geist, indem er das Wort der Gnade in seiner Predigt möglichst ‚mundgerecht' und unüberhörbar darbietet.

Wie predigt man unüberhörbar? Ein innerer Dialog mit dem Hörer in Kombination mit gedanklicher und sprachlicher Klarheit wird nach Bohren die Unüberhörbarkeit des Wortes fördern. Am Beispiel von Predigten von Karl Barth und Rudolph Bultmann zeigt er, wie verschiedenartig das Hören der Hörer beim

[51] Bohren, (1971) 1993, 501.
[52] Bohren, (1971) 1993, 508.
[53] Vgl. Bohren, (1971) 1993, 507, 508.
[54] Bohren, (1971) 1993, 544, 545.
[55] Bohren, (1971) 1993, 507.
[56] Bohren, (1971) 1993, 456.

Predigen berücksichtigt werden kann. Er räumt jedoch sofort ein, dass die Analyse beider Predigten durch Hörerbefragungen ergänzt werden müsste. Die Ergebnisse seiner Analyse erfordern eine empirische Erhärtung. Dabei ist auf die Hilfe, die die Kommunikationswissenschaft bietet, nicht zu verzichten. „Alle wissenschaftliche Bemühung um das Hören ist [...] grundsätzlich zu begrüßen, und die Homiletik kann der Kommunikationsforschung nur dankbar sein.“[57] Freilich fehlen hier konkrete Beispiele, wie man mit Hilfe der Kommunikationswissenschaft die Unüberhörbarkeit der Predigt verbessern kann.[58]

Eine Ausnahme aber gibt es: Und zwar der Hinweis Bohrens auf die von der Kommunikationswissenschaft hervorgehobene Bedeutung der Person des Predigers für das Kontaktgeschehen der Predigt: „Die *Kommunikationsforschung* hat gezeigt, wie wichtig die Glaubwürdigkeit des Kommunikators für die Wirkung einer Information ist.“[59] Glaubwürdig ist der Prediger nach Bohren nur, wenn er der Gemeinde nicht nur etwas vorsagt und vorspricht, sondern auch vorlebt. Die Vorbildfunktion des Predigers erläutert er anhand von Paulus, der seine ganze Existenz als Vorbild begreift (vgl. 2Thess 3,6-9). In diesem Zusammenhang zeigt Bohren auch auf die Notwendigkeit der Selbstmitteilung des Predigers in der Predigt hin. Der Prediger ist ein Thema der Predigt, nicht um seiner selbst willen, sondern um Christi willen: der Prediger hat zu zeigen wir er mit seiner ganzen Existenz Diener Jesu Christi ist. „Es zeigt sich, dass ein Reden von sich selbst den Prediger dem Hörer verpflichtet und bindet.“[60]

6.3. Die Zeitformen des Wortes

In bezug auf die Meditation spricht Bohren an einer Stelle auch von „Vergegenwärtigung“[61]. Wenn wir unsere Gegenwart im biblischen Zeugnis von Jesus Christus entdecken und umgekehrt auch das biblische Zeugnis von ihm in unserer Gegenwart, dann entdecken wir Jesus Christus als den *Gegenwärtigen*. Die Meditation kulminiert folglich in der *Predigt des gegenwärtigen Jesus Christus*.[62]

---

[57] Bohren, (1971) 1993, 502.

[58] In seiner Homiletikvorlesung *Auslegung und Redekunst* sagt Bohren über den unvollständigen Charakter seiner Ausführungen über den Hörer in der *Predigtlehre*: „Als ich meine Predigtlehre schrieb, war ich mir bewusst, dass meine Ausführungen über den Hörer höchst fragmentarisch seien, und ich sah, dass ich hier noch Jahre würde arbeiten müssen, um annähernd dies zu sagen, was hier zu sagen nötig wäre.“ ((1976/77) 2005, 12)

[59] Bohren, (1971) 1993, 388.

[60] Bohren, (1971) 1993, 401.

[61] Bohren, (1971) 1993, 364.

[62] Vgl. dazu die erste These, die Bohren in *Auslegung und Redekunst* aufstellt: „Geistesgegenwart ist der gemeinsame Nenner von Auslegung und Redekunst.“ ((1976/77) 2005, 22) Die zweite These Bohrens in dieser Vorlesung bringt gegenüber der *Predigtlehre* einen neuen Aspekt ein und betont die Rolle der Gemeinde bei der Entdeckung und Ansage dieser Geistesgegenwart; nach Bohren brauchen wir zur Auslegung den anderen. Die zweite These lautet: „Der Textwelt der biblischen Texte stehe ich nicht in der Vereinzelung gegenüber, sondern als Glied der Gemeinde.“ (26) Ihre Zuspitzung findet sie in folgender Bemerkung: „Der Bibelkreis ist der rechte Ort der Auslegung.“ (53) Dies begründet Bohren damit, dass Gottes Geist, der die rechte Auslegung und Redekunst erst möglich macht, nicht der Zeit und auch nicht – und das ist in diesem Zusammenhang wichtig – dem *Raum* entnommen wirkt. Wo er wirkt, baue er sich einen Tempel, und von diesem Tempel gilt folgendes: „Der Tempel, der Gottes Geist baut, wird sichtbar als Gemeinde,

Das bedeutet nun: Das Wunder der persönlichen Anwesenheit Jesu Christi in seinem Namen geht mittels der Meditation des Bibeltextes und der Meditation des Hörers mit dem Wunder der Entdeckung der Gegenwart Jesu Christi einher. Mit der Predigt als Namenrede korrespondiert die *Predigt des Gegenwärtigen*. Es ist diese Predigt des Gegenwärtigen, die im Zentrum des dritten Teils der Predigtlehre steht und im Folgenden referiert wird.

Mit dem Wunder der Predigt als Namenrede korrespondiert das Wunder der Vergegenwärtigung Jesu Christi in der Meditation und damit die Predigt des Gegenwärtigen. Beides hängt eng miteinander zusammen: Die Predigt des Gegenwärtigen interpretiert und erklärt die persönliche Anwesenheit Jesu Christi im Namen, indem sie seine Anwesenheit bei uns konkret benennt. Umgekehrt werden die Aussagen über die Präsenz Jesu Christi in der Gegenwart durch seine persönliche Anwesenheit erst gedeckt; ohne diese Anwesenheit wären die Aussagen über seine Gegenwart bei uns eine Lüge und die Predigt bliebe ohnmächtig.

Bohren erinnert daran, dass eine wichtige Bekenntnisformulierung im Neuen Testament Jesus Christus zeitlich aussagt, nämlich Hebr 13,8: „Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit." Der Jesus Christus von heute ist kein anderer als der, der da war, und auch kein anderer als der, der kommen wird. Darum wird die Predigt, die die Gegenwart Jesu Christi ansagt, auch an den Gekommenen erinnern und den Kommenden verheißen. „Predigt als Namenrede artikuliert und expliziert den Namen durch das Zeitwort. Wir können Jesus nicht anders vorstellen und bekanntmachen als in seiner Verbindung mit der Zeit. Ihn vorstellen heißt, seine Geschichte erzählen, seine Vergangenheit und Zukunft und sein Heute artikulieren. Weil Jesus nicht ablösbar ist von der Zeit, darum ist unser Reden von ihm durch die Zeiten geprägt."[63] Bohren spricht darum von den *Zeitformen des Wortes* und erhofft sich von der Unterscheidung der Zeiten eine Hilfe zur Beschreibung der sprachlichen Gestalt der Predigt: „Unsere Unterscheidung soll [...] Krücke sein, an der wir vorwärts kommen im Erkennen der sprachlichen Strukturen unseres Predigens."[64] Es geht Bohren darum, auf dieser Weise die Einheit von Inhalt und Form zu gewährleisten. Selbstverständlich sind auch hier alle Hinweise zur Gestaltung der Predigt in der Perspektive des Bittstellers zu bedenken, da das Wunder der Predigt des Gegenwärtigen immer unverfügbar bleibt.

---

und zwar in der Einzelgemeinde einerseits und der Gesamtkirche andererseits." (53) Am Predigtverständnis von Karl Barth kritisiert Bohren in dem Abschnitt *Karl Barth: Die Gemeindemäßigkeit der Predigt* (70-87) die Isolierung des Predigers und die weitgehende Ausblendung der Charismen der Gemeinde. Vgl. zu diesem Thema auch 8.1.2.

[63] Bohren, (1971) 1993, 142. Bohren erinnert in diesem Zusammenhang auch an die Struktur des Abendmahls: „Betrachtet man das Abendmahl unter dem Aspekt der Vielzahl der Zeiten, wird man als erstes die Realpräsenz hervorheben, die im Bericht von der Vergangenheit und im Ausblick auf die Verheißung Ereignis wird. Das Mahl ist eine Feier der Erinnerung, und diese ist eingespannt in die Erwartung. Die Gegenwart wird bestimmt durch ‚die Nacht, da er verraten ward', und durch den Ausblick auf das Neutrinken im Reiche Gottes. Jeder Zeitaspekt verbindet sich mit den beiden andern." (144) Mit der Unterscheidung der Zeiten möchte Bohren also gerade die Verbundenheit der jeweiligen Zeit mit den andern Zeiten hervorheben.

[64] Bohren, (1971) 1993, 144.

Die Aussage der Gegenwart Jesu Christi stellt die Grundform der Predigt des Gegenwärtigen dar. Deswegen beginne ich mit ihr. In der *Predigtlehre* bildet sie jedoch den Schluss des Abschnitts über die Zeitformen des Wortes.[65]

6.3.1. Predigt ist Aussage der Gegenwart Jesu Christi

Die Predigt sagt an, wie Jesus Christus im Geist bei uns anwesend ist. Wie macht sie das? Bohren: „Es genügt nicht zu sagen, er sei, sondern, er sei da und er sei so. Gegenwart will da und will so sein. Ohne konkrete Ortsangabe verflüchtigt sie sich zur Schein-Gegenwart.“[66] Diese konkrete Gegenwart Jesu Christi können wir freilich nur partiell und nie erschöpfend zur Sprache bringen, weil sie so vielfältig ist: Jesus Christus nämlich ist gleichzeitig hier und dort und jeweils auf je verschiedene Weise. Bohren spricht etwa von der Gegenwart des Erhöhten zur Rechten des Vaters, die Gegenwart des Erniedrigten in den Armen, die Gegenwart Jesu Christi im Leben der Gemeinde und die Gegenwart Jesu Christi als Schöpfungsmittler in der Natur[67]; diese vier Arten seiner Gegenwart sind jedoch grundsätzlich vermehrbar. Für alle Arten seiner Geistesgegenwart gilt: sie ist verborgen und nur durch den Selbsterweis des Gegenwärtigen zu entdecken.

Jesus Christus gleichzeitig hier und dort in aller Vielfalt und mit Anspruch auf Vollständigkeit zur Sprache zu bringen, übersteigt die Möglichkeiten der menschlichen Sprache. Darum können wir ihn nur im Fragment verkündigen. Die Predigt der Geistesgegenwart wird sich also fragmentarischer Sprache bedienen müssen, wenn sie sachgemäß sein will.

Im Zusammenhang der Predigt der Gegenwart Jesu Christi im Leben seiner Gemeinde weist Bohren auch auf die persönlichen Stellungnahme und die Lehre hin. Da die Gegenwart Jesu Christi im Geist prinzipiell verborgen ist, wird die Verkündigung des Gegenwärtigen immer mit einer persönlichen Bekenntnisaussage einhergehen müssen: „Hier sehe ich Christus, sagt der Glaube.“[68] Die subjektive Stellungnahme bedarf freilich der Prüfung durch die Lehre: „Die subjektiven Aussagen sind an der Lehre kritisch zu bewähren, wie denn andrerseits der persönliche Bericht und die persönliche Stellungnahme die Lehre vor dem Todrichtigen schützen helfen.“[69] Im Blick auf die Entdeckung der Gegenwart des Geistes Jesu Christi in der Schöpfung empfiehlt Bohren den Psalm oder den Hymnus als die angemessenste Aussageform.

Die Aussage der Gegenwart Jesu Christi im Geist verdichtet sich nach Bohren in den fünf Worten der Absolution: ‚Deine Sünden sind dir vergeben!’ „In der Absolution erreicht das Präsens seinen Gipfel und das Predigen seine Höhe.“[70] (Dies mag uns nicht verwundern, haben wir doch schon festgestellt, dass die Meditation des Hörers letztlich die Erfindung des Hörers im Licht der Gnadenwahl bedeutet.)

---

[65] Bohren schreibt: „Weil beim Predigen das Erinnern und das Verheißen auf Gegenwart zielen, scheint es richtig, die Zeitform der Gegenwart am Schluss zu verhandeln.“ (142, 143)
[66] Bohren, (1971) 1993, 280.
[67] Hier zitiert Bohren Miskotte: “Gerade in einer Zeit epidemischer Schwermut hat die Predigt zu zeugen von dem Heil, das schon in dem ‚bloßen Dasein’ beschlossen liegt, weil und insofern der Herr unser Gott der Schöpfer ist und war und sein wird.“ ((1959) 1963, 195)
[68] Bohren, (1971) 1993, 295.
[69] Bohren, (1971) 1993, 295.
[70] Bohren, (1971) 1993, 304.

Die Verkündigung der Absolution stellt Anforderungen an der Sprache. An dieser Stelle spricht Bohren gegen das Schwätzen in der Predigt. Von dem Prediger wird im Blick auf die Absolution Hochsprache verlangt: „Noch viel mehr wird die Predigtlehre ein gewichtiges Sprechen erlauben, ja fordern, weil der Gepredigte selbst den Worten ‚Dir sind deine Sünden vergeben' das Gewicht seiner Ewigkeit zumisst."[71] Es geht hier nicht um falsches Pathos, sondern um eine gewisse Feierlichkeit und Förmlichkeit. Bohren spricht in diesem Zusammenhang auch von Sachlichkeit; die Sprache und das Sprechen müssen der Sache entsprechen. Er warnt jedoch davor, die Hochsprache der Absolution romantisch zu überhöhen. Die Absolution findet ihr Gegenstück in der Retention, ohne welche sie zur billigen Gnade verkommt. Es gibt freilich nicht nur die Hochsprache der Absolution (und der Retention), sondern auch die Hochsprache des Exorzismus. Wer den Menschen angesichts des gnädigen Herrn die Vergebung der Sünde zuspricht, sollte wissen, dass die Mächte, die den Menschen bei seiner Sünde behaften, manchmal stärker sind als die Entscheidungskraft der Menschen. Darum bedarf die Predigt der Absolution auch des Machtworts, das die Mächte in den Schranken weist und den Menschen befreit.

Neben der Hochsprache wird auch der Jubel als Sprachform der Predigt des gegenwärtigen Geistes erwähnt: „Die Predigt offenbart dem Menschen, was er durch Christus jetzt ist. [...] Die Predigt enthüllt das neue Leben im Jubel über die große Gegenwart in der kleinen Herde."[72] Als Beispiel nennt Bohren Kohlbrügges Jubelruf „*In ihm bin ich vollkommen* und mit ihm und in ihm herrlich, prächtig, geziert und geschmückt"[73].

Wer Jesus Christus als den im Geist Gegenwärtigen verkündigt, verkündigt ihn als den wirkenden Christus: „Predigen wir einen gegenwärtigen Christus, reden wir nicht von einem Schlafenden, sondern von einem Wachen, nicht von einem Toten, sondern von einem Auferweckten, nicht von einem Untätigen, sondern von einem Wirkenden."[74] Es geht darum, die Wunder und Zeichen, die er wirkt, zu entdecken und zu benennen; die Predigt wird dann zur Wundererklärung.

Die Wunder und Zeichen des Gegenwärtigen sind nach Bohren vom grossen Wunder der Vergebung der Sünden her zu verstehen; sie bestätigen die Absolution, indem sie den neuen Heilsstand der Menschen zeichenhaft begleiten. Sie sind freilich eben so verborgen wie der Gegenwärtige selbst. Die Möglichkeit des Irrtums entbindet den Prediger jedoch nicht von der Aufgabe, Jesu Wirken in der Gegenwart zu entdecken und prophetisch auszusagen. Auch die Prophetie wird sich der Hochsprache bedienen.

Ein anderes, sehr wichtiges Kennzeichen der Sprache der Predigt des Gegenwärtigen ist für Bohren das Phänomen der Zungenrede.[75] Er charakterisiert die Zungen-

---

[71] Bohren, (1971) 1993, 304.
[72] Bohren, (1971) 1993, 306.
[73] Kohlbrügge zitiert nach Bohren, (1971) 1993, 308.
[74] Bohren, (1971) 1993, 321.
[75] Im Zusammenhang der Zungenrede zitiert Bohren u.a. Barth (vgl. *KD IV/2*, 941-943) und Miskotte. Miskotte habe in einer Meditation über Pfingsten gesagt, dass die Verkündigung immer wesensmäßig zu entzückter Sprache tendiert (vgl. Miskotte in Eichholz, 1959b, 324). Bohren fügt dem Zitat von Miskotte Folgendes hinzu: „Verkündigung tendiert nicht nur wesensmäßig auf ent-

rede als eine Sprache, die die Grenzen der Sprache zerbricht und damit ihre Möglichkeiten überholt. „Sie ist entfesselte Sprache. Man spricht schon im Morgen, das Morgen ist heute, und das Jauchzen nimmt teil an jener Schönheit, die die Welt erlösen wird.“[76] Darum stellt nach Bohren die Zungenrede den Sabbat der Sprache dar. Auch unterstreicht er den Charakter der Zungenrede als ein Lobpreis Gottes, der zugleich auch den Sprecher erbaut. Er vergleicht die Zungenrede mit den expressionistischen Sprachbemühungen der Dadaisten. So wie die Zungenrede keine rationalen Inhalte mitteilen will, so sind auch die Lautdichtungen der Dadaisten purer Ausdruck ohne klar erkennbaren Sinn. Deswegen plädiert Bohren dafür, die modernen Kunst, insbesondere die konkrete Lyrik und die Lautdichte, für Predigt und Gottesdienst fruchtbar zu machen.

Die Vorzüge der Integration der Zungenrede und der modernen Kunst in Predigt und Gottesdienst sieht er weiterhin darin, dass damit der Mensch nicht nur auf der Ebene der Vernunft, sondern ganzheitlich angesprochen wird: „In der Zungenrede ergreift das Unbewusste das Wort; sie drückt aus, dass mit der Ganzheit von Herz und Seele Gott geliebt wird.“[77] Zudem sieht er in der Unverständlichkeit der Zungenrede und der modernen Dichtung eine Demonstration von Gottes Geheimnis. Die Unverständlichkeit ist jedoch zu prüfen; sie muss darin unverständlich sein, dass sie Neues verkündigt, nämlich die immer wieder neue Gnade des Herrn. „Eine Predigt kann gerade durch Unverständlichkeit zu verstehen geben, indem sie uns aus voreiligen Verständnissen herausreißt, uns ratlos macht, schockiert. [...] Das Geläufige, allzu Landläufige passt schlecht zum Novum des Evangeliums. Das Neue will neu gesagt werden, auf die Gefahr hin, dass es zunächst unverständlich wirkt.“[78]

6.3.2. Predigt als Erinnerung

Wer ist es, der jetzt im Geist da ist? „Im Geist ist der jetzt da, der kam in Niedrigkeit.“[79] Der Jesus Christus von heute ist kein anderer als der Jesus Christus von gestern. Darum wird die Entdeckung seiner Präsenz im Hier und Heute von der Erinnerung an den Gekommenen ergänzt. Erinnerung holt die Vergangenheit ins heute. “Erinnerung hält Geschichte als eine die Gegenwart bestimmende Macht.“[80]

In einer biblisch-theologischen Meditation über das hebräische Verb *zakar* entfaltet Bohren, wie Gott selbst sich erinnert, indem er seinen Bund mit den Menschen gedenkt. Wenn Gott vergangener Heilstaten gedenkt, geschehen diese Taten neu. „Das Heil wächst aus Gottes Erinnern an den Bund; denn im Erinnern wird der Bund von gestern zum Bund von heute“[81]. Wenn Gott sich erinnert, ist der

---

zückte Sprache, sie tendiert auf jenes Entzücken der Hörer, in dem jetzt schon das Verborgene zum Vorschein kommt und sich zeichenhaft andeutet, dass Gott sein wird alles in allem.“ ((1971) 1993, 342) Vgl. zum Thema Entzückung bei Miskotte auch Den Dulk / De Kruijf, 1999, 27.

[76] Bohren, (1971) 1993, 332.

[77] Bohren, (1971) 1993, 340.

[78] Bohren, (1971) 1993, 341.

[79] Bohren, (1971) 1993, 142.

[80] Bohren, (1971) 1993, 160.

[81] Bohren, (1971) 1993, 161. In diesem Zusammenhang bespricht Bohren auch die historisch-kritische Exegese: „Das Kriterium für die wiederzugebende Geschichte liegt nicht so sehr bei ihrer

Mensch nach dem Prinzip der theonomen Reziprozität dabei: Das Wort des Menschen wird schöpferisch; in ihm geschieht das erinnerte Heil von neuem. Die innere Voraussetzung der Predigt als Ereignis ist also das Sich-Erinnern Gottes. Darum wird jede Predigt mit einem Anruf an Gottes Erinnern beginnen: „Mit diesem Anruf an Gottes Erinnerung wird der Prediger anheben; er bildet den Ausgangspunkt für jede Predigt, die Ereignis ist“[82].

Das Ereignis der Predigt ist die personale Anwesenheit Jesu Christi. Wenn dieses Ereignis eine Wiederholung des Heils von gestern darstellt, kann die Anwesenheit Jesu Christi heute keine andere Anwesenheit sein als die des Gekommenen damals. Darum wird die Predigt des Gegenwärtigen ergänzt von der Predigt als Erinnerung. Sie ist kein historischer Bericht über eine ferne Vergangenheit, sondern ein Zeugnis von *gegenwärtiger Geschichte*.

In der Erinnerung Gottes liegt also die Aktualität der Geschichte. Man könnte auch sagen: Weil Gott sich erinnert, ergeht der Bericht über den Gekommenen im Modus der Erinnerung.

Wie ist die Predigt als Erinnerung zu gestalten? „Als Erinnerung an ein einmaliges Geschehen [die Fleischwerdung JN] [...] ist Predigt nichts anderes als ein unermüdliches Erzählen und Aufzählen.“[83] Bohren bemerkt zuerst, dass der Erzählstil auf entscheidender Weise dadurch geprägt wird, dass die biblische Geschichte auf Zukunft hin erzählt wird. Da der Prediger selbst nicht über eine Wiederholung des Erzählten verfügt, wird dem Erzählen eine Unsicherheit eignen. Er fängt ja an, zu erzählen in der Hoffnung, dass er damit Gott dazu verlockt, nun selbst die Regie zu übernehmen. „So probiert man biblische Geschichte wie Kleider, in der Hoffnung, dass man das passende, das neue Kleid finde, dass es neue Geschichte gebe.“[84] An ein anderer Stelle charakterisiert Bohren das Erzählen sowohl als ein Nachholen und Einholen als auch als ein Vorauslaufen: „Es holt die Gemeinde in Gottes Gedenken hinein, indem es die Geschichte des Heils als ihre Geschichte erzählt. Indem es Gott an seine Geschichte erinnert, läuft es neuer Geschichte voran. Wie David vor der Bundeslade, tanzt der Erzähler vor der Ankunft des Heils.“[85]

Nach Bohren gehört das Erzählen zur Grundstruktur der Verkündigung. Er spricht mit Absicht vom *predigenden Erzählen*. Mit diesem Ausdruck ist eine Mischform zwischen Besprechen und Erzählen gemeint. Für das predigende Erzählen ist das Schriftganze der leitende Horizont.[86] Dieser Horizont wird – wie Bohren meint –

Faktizität, sondern bei dem, was der aus ihr macht, der das Nichtseiende ins Dasein ruft. Der Text wird dadurch echt, dass Gott ihn braucht. Die Frage, ob er einmal echt war, entscheidet nicht über die Frage, ob er heute ‚echt’ sei. Mehr als die historische Echtheitsfrage interessiert die aktuelle Frage, ob er jetzt und hier, morgen und dort vom lebendigen Gott bewahrheitet wird. Wichtiger als die Herkunft des Textes ist seine Zukunft!“ (163)

[82] Bohren, (1971) 1993, 166.

[83] Bohren, (1971) 1993, 161. An einer anderen Stelle (173) zitiert Bohren ein Wort von Barth (aus *KD IV/1*): „Die Versöhnung ist Geschichte [...]. Wer von ihr reden will, muss sie als Geschichte erzählen.“ (171)

[84] Bohren, (1971) 1993, 171.

[85] Bohren, (1971) 1993, 181.

[86] Bohren zitiert an dieser Stelle Miskotte: „*Gut erzählen* heißt so erzählen, dass die Mitte, der Ursprung und das Ende aller Dinge von ferne sichtbar werden; auf Christus, auf diese bestimmte Ge-

die Erzählung vor verfälschender Vergegenwärtigung bewahren. Man darf den grossen Heilszusammenhang, von dem das Alte und Neue Testament berichten und in dem Prediger und Hörer stehen, nicht aus den Augen verlieren. Die Erzählung von der Passion Jesu Christi bildet dabei die Geschichte, die alles Erzählen bestimmt: „Vor allen andern Geschichten benötigen wir diese eine [die Geschichte der Versöhnung JN], in der auch unsere Versöhnung erzählt wird. In diesem Sinn bildet die Passion eigentlich die Ur-Geschichte.“[87] Das mag nicht überraschen, nachdem die Predigt als Aussage der Gegenwart schon als Absolution charakterisiert wurde.

Wie predigt man die Passion? Bohren unterscheidet zwei Modelle, die auch für das Erzählen biblischer Geschichten im Allgemeinen gelten: das Model der *mystischen Dramaturgik* und das Model des *sozialen Realismus*.[88] Indem man die Passion dramaturgisch in Szene setzt, wird sie anschaulich. Indem sie anschaulich wird, wird die Identifikation der Hörer (und des Predigers) mit den handelnden Personen gefördert. Nach dem Modell des sozialen Realismus wird nicht das Kreuz betrachtet, sondern die sozialen Verhältnissen um das Kreuz herum. Die Versöhnung wird hier anschaulich in ihrer sozialkritischen Dimension, die zu ein neuem sozialen verhalten im Hier und Heute aufruft.

In der Predigt sollen summarisches Erzählen, das die große Linie zieht, und paradigmatisches Erzählen, das die konkreten Einzelheiten der Heilsgeschichte hervorhebt, einander abwechseln. In diesem Zusammenhang weist Bohren auch auf die Ergänzung von biblischen Geschichten durch *Geschichten von gegenwärtigen Heil* hin: „Was unserer Predigt nottut, sind ‚Kalendergeschichten’ vom gegenwärtigen Heil. Das Heil ist konkret, es geht ins Detail und will auch im Detail erzählt werden.“[89] Eine besondere Form der Geschichte vom gegenwärtigen Heil stellt die Legende dar, die den Weg der Gnadegaben in bestimmten Personen (zum Beispiel Albert Schweitzer, Dietrich Bonhoeffer, Martin Luther King) aufweist und zur Nachfolge ermuntert. Die Predigt der Rechtfertigung darf nicht auf Beispiele verzichten, wie die Rechtfertigung gelebt wird.

Bohren betont, dass Erzählung und Lehre sich nicht gegenseitig ausschließen. Auch kann man eine Einzelheit der Geschichte mit einem besonderen Sinn aufladen, um eine bestimmte Interpretation hervorzuheben. Diese Betonung eines Einzelzuges der Geschichte dient dann der Vergegenwärtigung des Textes.

Es geht ja Bohren immer darum, dass der Gekommene als der Gegenwärtige verkündigt wird. In diesem Zusammenhang spricht er auch von einem Austausch der Zeiten; in der Dramatik predigenden Erzählens wird Gottes Vergangenheit unsere Vergangenheit, Gottes Gegenwart unsere Gegenwart und Gottes Zukunft unsere Zukunft.[90] Das wirkt sich auf den Stil des Erzählens aus: „Wird das Heil als

---

genwart Gottes ist jedes Menschenleben und -streben bezogen – und mit Ihm auf den Anfang und das Ende.“ ((1959) 1963, 208)

[87] Bohren, (1971) 1993, 174.

[88] Vgl. dazu die Beispiele, die Bohren von beiden Modellen gibt in Bohren, (1971) 1993, 17-176.

[89] Bohren, (1971) 1993, 177.

[90] Vgl. Bohren, (1971) 1993, 182. Dabei mögen die folgenden Sätze von Miskotte über das Erzählen in der Predigt Bohren inspiriert haben: „es ist ganz gewiss ein *solches* Erzählen, wie es war, dass der Hörer verstehen kann, *wie es ist*, wie es steht zwischen Gott und Mensch in der ‚geschehenden Geschichte’. [...] Er [Gott JN] lässt uns von Mund zu Mund und von Geschlecht zu Geschlecht erzählen, was er *getan* hat (insofern ist es ‚Vergangenheit’) und was *er* getan hat (insofern ist es Gegenwart).“ ((1959) 1963, 205) Und ein paar Seiten weiter heißt es: „Nach unserer Über-

unsere eigene Geschichte erzählt, hat dies für den Stil des Erzählens eine Konsequenz. Er wird „anzüglich“, applikativ, den Hörer meinend.“[91] Die biblische Geschichte wird also im Horizont des Hier und Heute erzählt; der Hörer wird in die Geschichte hineingezogen. Bohren weist darauf hin, dass man der Hörer auch in eine Geschichte hineinnehmen kann, indem man sie frontal mit der (möglichen) Reaktion der Hörer konfrontiert.

Zum Schluss warnt Bohren vor einer zwanghaften Pädagogisierung der Erzählung: „Hier stellt sich die Frage, ob es nicht ein Erzählen geben könnte, das den Hörer zum Nachdenken und zur Auseinandersetzung zwingt, das gerade dadurch wirksam wird, dass es auf homiletische Nutzanwendung verzichtet. [...] Wenn beim Erzählen von Geschichte alles, aber auch alles darauf ankommt, dass Gott sich erinnert, dass er die Geschichte irgendwie weitermacht, müsste das Erklären, die Nutzanwendung vielleicht nicht unbedingt das A und O des Erzählens sein!“[92] Dies bedeutet bei Bohren jedoch nicht, dass man in der Predigt nur Erzählen soll; die Besprechung des Erzählten hat auch ihr Recht. Sie darf über dem Erzählen nicht zu kurz kommen.

Aus der Erzählung der Passionsgeschichte Jesu Christi ergibt sich nach Bohren weiter die Notwendigkeit von des Menschen Sünde zu reden. Im Licht der Versöhnung entdecken wir die Tiefe der Sünde. Sie soll darum nicht allgemein und abstrakt in Gemeinplätzen zur Sprache kommen, sondern streng in Beziehung zu Christus. Überdies sollen wir menschlich und nicht unmenschlich von der Sünde reden.[93] Das heißt: wir dürfen nicht vergessen, dass der Ursprung der Sünde nicht beim Teufel, sondern im Menschen selber liegt. Der Lehre von der Erbsünde kommt hier neue Bedeutung zu; man soll sie jedoch nicht mythisch oder individuell, sondern als die Sünde der Väter verstehen, die gemeinsame Vergangenheit ist und von der man sich nicht absetzen kann. Die Sünde der Väter konkretisiert Bohren für seine Zeit als die unbewältigte Vergangenheit der Nazizeit. Diese Sünde sollte als die eigene Sünde erzählt werden: „Erinnerung an die Sünde wird darum heißen: Identifizierung mit Hitler und mit der Unbußfertigkeit der Jahre danach.“[94] Indem man diese gemeinsame Vergangenheit ‚erinnert, wiederholt und durcharbeitet’, wird die Bedeutung des Kreuzes Christi für einen selbst deutlich.

In der Predigt als Erinnerung spielt das Schriftzitat eine große Rolle: „Indem der Prediger an die Bundesgeschichte erinnert, erinnert er an das Wort, das Gott in der Vergangenheit gesprochen hat.“[95] Die Vergegenwärtigung der Geschichte Jesu

---

zeugung ist die Bibel ihrem wesentlichsten Bestand nach eine Erzählung, die wir weiterzuerzählen haben. Und so kann es geschehen, dass sich die Erzählung – sozusagen in einer ‚unblutigen Wiederholung’ – vollzieht an denen, die uns hören. Sieh, so war Gott beschäftigt mit jenen Menschenkindern – damals; aber da *Er* es ist, wird er mit dir nicht ebenso umgehen? Ja, so bald du entdeckst, wer dieser ‚*Er*’ ist, beginnt deine Erzählung zu laufen, bist du mit dem fremden Leben außerhalb und oberhalb deiner verbunden, fängt dein eigenes Heilsdrama schon an sich zu entfalten und zeigt, dass es schon auf die Lösung gerichtet ist, du weißt selbst nicht wie.“ (208)

[91] Bohren, (1971) 1993, 182.

[92] Bohren, (1971) 1993, 184.

[93] Diesen Ausdruck (vgl. Bohren, (1971) 1993, 210-213) übernimmt Bohren von Hans-Joachim Iwand (vgl. dazu Iwand, 1946/1947, 40, 41).

[94] Bohren, (1971) 1993, 221.

[95] Bohren, (1971) 1993, 186.

Christi findet nach Bohren im Schriftzitat ihre besondere Zuspitzung; dies lässt sich nur von der Auferstehung her verstehen. „Die Gegenwart des Auferstandenen macht das Wort von gestern zu einem gegenwärtigen, Leben schaffenden, das Leben bestimmenden Wort.“[96] Somit zitiert man die Schrift in der Hoffnung, dass aus dem gestrigen Wort ein Wort von heute wird. Darum ist das Zitat zuerst als „Anruf und Aufruf des Zitierten“[97] zu verstehen. Indem wir zitieren, rufen wir den Zitierten auf, das Zitat heute zu wiederholen.

Bohren weist aber darauf hin, dass man Schriftzitate auch missbrauchen kann, nämlich wenn das Zitat aus dem Zusammenhang gerissen wird oder wenn es nur als Lückenbüßer verwendet wird.[98] Das Gleiche gilt für Zitate aus der Literatur, aus der Theologie oder gar aus anderen Predigten. Wie zitiert man richtig? Bohren empfiehlt hier dem Prediger die Formen der Montage und der Collage. Der Schriftbeweis hat ja die Struktur einer Montage, da Sprachmaterial der Vergangenheit in eigene Worte von heute hineinmontiert wird. Bohren weist hier auf die Bedeutung der Filmdramaturgie für die Predigt hin; gutes Montieren lässt sich bei den Cineasten lernen. Die Collage ist eine besondere Form der Montage: hier wird nicht bewusst montiert, sondern nach dem Prinzip des Zufalls zusammengeklebt. Darum spielt die Aktivität des Hörers bei der Collage eine große Rolle; der Sinn des Textes wird ja erst durch den Hörer zustande gebracht. Bohren betont, dass abgeschliffene Sprachstücke in einer gelungenen Zusammensetzung neue Aussagekraft bekommen können. „Wenn ich das ‚prinzip collage’ für homiletische Zwecke empfehle, setzte ich zunächst voraus, dass die Welt Gottes ist, dass nichts, was ist, grundsätzlich dem Schöpfergeist entzogen sein könnte. Somit ist die Welt voll neuer Sprache, die in der alten schläft; sie wird damit frei, dass Gegensätzliches versöhnt, zusammengeklebt wird.“[99] Die neue Sprache braucht der Prediger, um die neue Welt anzusagen. Indem Bohren die homiletischen Chancen der Collage-Form bespricht, fasst er schon die Predigt der Zukunft des Gekommenen ins Auge, die nun im Folgenden thematisiert wird.

6.3.3. Predigt als Verheißung

Noch einmal: Wer ist es, der jetzt im Geist da ist? “Im Geist ist der schon da, der kommen wird in Herrlichkeit.“[100] Jesus Christus hier und jetzt ist eben kein anderer als der, der kommen wird. Im Geist ist das kommende Reich Gottes schon präsent. Wer Jesus Christus als den Gegenwärtigen predigt, wird ihn auch als den Kommenden predigen.

Über die Predigt des Kommenden sagt Bohren: „Den kommenden Retter (und Richter) predigen, heißt den Nahen predigen.“[101] Die Predigt des Kommenden ist

---

[96] Bohren, (1971) 1993, 187.
[97] Bohren, (1971) 1993, 189.
[98] Auch in diesem Zusammenhang weist Bohren auf Benjamin hin: „Wo das Zitat als Lückenbüßer auftritt, wird Gottes Wort missbraucht. Das Zitat ist nicht dazu da, um den Prediger vom eigenen Zeugnis des Glaubens zu entbinden. Die Zitate dürfen nicht die Hecken sein, hinter denen sich der mutlose Prediger verbirgt. *Walter Benjamin* nannte die Zitate in seiner Arbeit ‚Räuber am Weg, die bewaffnet hervorbrechen und dem Müßiggänger die Überzeugung abnehmen’. Sie werden falsch verwendet, wenn sie gebraucht werden, um einen Rückzug zu decken!“ (188)
[99] Bohren, (1971) 1993, 204, 205.
[100] Bohren, (1971) 1993, 142.
[101] Bohren, (1971) 1993, 234.

also kein Bericht über eine ferne Zukunft. Sie ergeht darum im Modus der Verheißung. In der Verheißung ist die Zukunft schon aktuell, weil man sich nach dem Verheißenen sehnt. Bohren redet im Zusammenhang der Predigt als Verheißung von der Kraft der Liebe: Der Geist schenkt uns die Liebe zu Christus, die der Zeit seiner Wiederkunft vorauseilt. In der Liebe wird die Zeit überholt und Zukünftiges vergegenwärtigt, auch wenn sie das Noch-Nicht des Reiches nicht aufhebt. „Wenn die Liebe stark ist wie der Tod (Hld 8,6), meistert sie die Zeit. [...] In der Kraft der Liebe ist immer Nähe gegeben. Wen ich liebe, erwarte ich auf bald. Wer Christus liebt, mag über die Ferne klagen, und schon damit wird er sie in seine Nähe rücken. Aber es wird dann eben die Nähe der Ferne sein!“[102]

In diesem Zusammenhang kommt Bohren noch einmal auf die Predigt des Gegenwärtigen zu sprechen: Mit der Naherwartung des Kommens Christi nämlich geht die Registrierung der Zeichen dieses Kommens einher. Sein Kommen wirft Schatten voraus, die im Glauben und der Hoffnung erkannt werden wollen. Dabei müssen wir die Möglichkeit des Irrens im Kauf nehmen; sie entbindet aber nicht von der Aufgabe, die Zeichen der Zukunft in der Gegenwart auszusagen. Die Entzifferung dieser Zeichen wird nach Bohren erst konkret in der Nachfolge. Denn Naherwartung impliziert Nachfolge. „Ist die Nachfolge konkret, wird auch die Nähe des Kommenden konkret, werden auch seine Zeichen benannt und bekannt.“[103]

Wie ist die Predigt als Verheißung zu gestalten? Die Predigt des Kommenden wird von Bohren näherhin als die Predigt des kommenden Retters und Richters beschrieben. Die Predigt des kommenden Retters verkündigt die Vollendung der Welt. In deren Zentrum steht die endgültige Erlösung der Kreatur. Die Predigt des kommenden Richters verkündigt die Wiederkunft Christi unter dem Aspekt des kommenden Gerichts. Die Ankündigung des kommenden Gerichts ist nach Bohren die notwendige Voraussetzung für die Predigt von der Rechtfertigung. Wenn wir das Gericht im Gekreuzigten nur noch hinter und nicht auch vor uns hätten, würde die Rede von der Rechtfertigung in der Luft hängen und ihre Aussagekraft verlieren.[104]

Bohren empfiehlt, bei der Predigt des Kommenden einseitig zu sein: der Kommende ist entweder als der Retter oder als der Richter auszusagen, obwohl man nie vergessen darf, dass der Retter auch der Richter ist und umgekehrt. „Als Prediger muss ich den Mut zur Einseitigkeit finden, je das Eine zu sagen. Erkläre ich in der Predigt vom kommenden Richter allzu hurtig, dass er „derselbe“ sei wie der kommende Retter betreibe ich eine voreilige Versöhnung und sabotiere mit allzu großer Richtigkeit das Kerygma.“[105]

Diese Einseitigkeit hängt damit zusammen, dass die Sprache der Predigt der Zukunft Jesu Christi, wie auch die Sprache der Predigt seiner Gegenwart, grundsätzlich fragmentarisch ist. „Den Gekommenen kann ich erzählen, seine Geschichte kann berichtet werden. Das Erzählen wählt aus, berichtet eins nach dem

[102] Bohren, (1971) 1993, 235.
[103] Bohren, (1971) 1993, 239.
[104] Vgl. Bohren, (1971) 1993, 251-254.
[105] Bohren, (1971) 1993, 264.

andern, Stück um Stück. Den Kommenden kann ich in analoger Weise nicht erzählen, es sei denn, ich entreiße die Geschichte der Zukunft dem Geheimnis Gottes und nehme sie in eigene Regie.“[106] Vor der Parusie ist der Kommende nur im Fragment, nie ganz auszusagen. Der Unterscheidung der Zeiten entspricht eine verschiedene Weise des Sagens.

Nota bene: Auch wenn man den Richter nicht voreilig mit dem Retter identifizieren soll, darf die Predigt des kommenden Richters trotzdem nicht zur Höllenpredigt verkommen. Bohren betont, dass die Predigt des Gerichts keine Angst machen soll, sondern vielmehr durch die Betonung von Gottes Güte zur Busse anleiten muss. Dafür ist es nötig, dass die Verbindung zwischen Kreuz und Reich Gottes nicht zerreißt; das kommende Weltgericht ist ja nichts anderes als die Parusie des Gekreuzigten. Der kommende Richter ist kein anderer als der, der sich auf Golgatha für uns hat richten lassen. Daraus ergibt sich für die Predigt als Verheißung die folgende Gratwanderung: Gnade und Gericht dürfen nicht ohne weiteres identifiziert werden, sollten aber auch nicht voneinander getrennt werden.

Die Gestalt der Predigt des Kommenden ist eine Gestalt der Freude und der Furcht. Die Freude gestaltet die Predigt des kommenden Retters so wie die Furcht die Predigt des kommenden Richters. Bohren betont die Notwendigkeit, die Freude durch die Furcht zu ergänzen: „Ohne Furcht verliert die Freude die Distanz, wird die Verheißung zur Illusion.“[107]

Die Gestalt der Freude erläutert Bohren mit einem Exkurs über den Humor. Da die Sprache der Hoffnung heiter ist, kennt sie auch den Humor. Der Humor bringt ein Wissen um die Relativität alles Irdischen angesichts des nahen Endes zum Ausdruck. Er signalisiert Freiheit von den bestehenden Verhältnissen, indem er sie verspottet. Bohren weist hier auch auf das Osterlachen hin: „Der Glaube lacht gegen den Tod. So ist es kein Zufall, dass nach alter Sitte der Scherz in der Osterpredigt seinen Ort hat; und wenn hierbei oft allerhand Unsinn unterlief, war das möglicherweise immer noch sachgemäßer als eine humorlose Vergesetzlichung der Osterbotschaft in unseren Tagen.“[108] Dabei hat der Humor auch eine sozialkritische Komponente, indem er eine Waffe des Unterdrückten gegen die Herrscher darstellt.

Die Furcht als Stilmerkmal der Predigt des Kommenden erkennt man nach Bohren paradoxerweise gerade an einer gewissen Furchtlosigkeit. Wer Gott fürchtet, fürchtet eben allein Gott. Er braucht niemand anders zu fürchten und kann jeden und jedes beim Namen nennen. Die Gottesfurcht bedeutet das Ende aller Ängstlichkeit.[109]

Zum Schluss kommt Bohren noch auf die Bedeutung der Phantasie für die Predigt der Gegenwart des Kommenden zu sprechen. Sie bildet das Sprachreservoir, aus der die Furcht und Freude schöpfen. Von der Phantasie redet Bohren vor allem im Zusammenhang der apokalyptischen Predigt.

---

[106] Bohren, (1971) 1993, 230.
[107] Bohren, (1971) 1993, 251.
[108] Bohren, (1971) 1993, 246.
[109] Vgl. Bohren, (1971) 1993, 262.

„Die Predigt vom kommenden Christus hat apokalyptischen Charakter, es sei denn, sie verzichte, mit dem Kommenden die Zukunft der Erde anzusagen.“[110] Die apokalyptische Predigt bedient sich, wie die apokalyptischen Texte der Bibel, der Bildersprache. Die Hoffnung macht sehend und lehrt die unsichtbare Zukunft in Bilder zu fassen. Die Bilder dienen der Vergegenwärtigung der Zukunft in einer Vor-Schau: „In den Bildern trägt die Sprache diese Erde in Gottes Zukunft hinein. In und mit dem Heiligen Geist ist Gottes Zukunft schon da.“[111] Auch weist Bohren auf die anthropologische Bedeutung der Bildersprache hin: Was wir hören, stellen wir uns vor; das Hören evoziert Bilder. Die apokalyptischen Bilder der Bibel wollen deshalb nicht durch heillose Abstraktion wegerklärt werden, sondern in neuen zeitgemässen Bildern zu ihrem Recht kommen. Bilder und Gleichnisse haben außerdem oftmals eine präzisere Aussagekraft als Gedanken und Definitionen.[112]

Für die neue Bildersprache der Predigt des Kommenden sind wir freilich auf die Phantasie angewiesen. Es ist nämlich die Phantasie, die im Dienst des Geistes die Bilder schafft, welche Künftiges herbeizuholen vermögen. Die Phantasie kann Zeit und Raum überfliegen. „In ihr ist der Mensch sich selbst voraus, er ex-istiert, tritt aus sich heraus in die Freiheit, ohne sich zu verlieren.“[113]

Die Phantasie holt jedoch nicht nur Künftiges ins Jetzt, sie vergegenwärtigt auch Vergangenes. Das macht sie auch geeignet für die Predigt als Erinnerung. Sie gibt der Erinnerung Farbe und macht sie lebendig. Die Vergegenwärtigung durch die Phantasie bringt Bohren an dieser Stelle auch explizit mit der Vergegenwärtigung in der Meditation in Verbindung, die den Text in der Gegenwart entdeckt und die Gegenwart in dem Text: „Die Phantasie datiert unsere Gegenwart zurück und projiziert die Geschichte in unsere Gegenwart.“[114] Die Phantasie hilft, Text und Welt zusammen zu bringen.

Am Ende betont Bohren die doxologische Dimension der Phantasie.[115] Indem sie die Erde in Gottes Zukunft hineinstellt, hilft sie uns, Gott zu loben und seine Schöpfung zu preisen. Die Predigt der Gegenwart des Kommenden wird immer auch ein Loblied Gottes sein.

Nachdem ich nun im Kapitel 5 und 6 die Form und Sprache der Namenrede und der Predigt des Gegenwärtigen herausgearbeitet habe, möchte ich diese Form- und Sprachanweisungen Bohrens im nächsten Kapitel anhand seiner eigenen Predigten konkretisieren.

---

[110] Bohren, (1971) 1993, 267.
[111] Bohren, (1971) 1993, 268.
[112] Vgl. Bohren, (1971) 1993, 276.
[113] Bohren, (1971) 1993, 273.
[114] Bohren, (1971) 1993, 274.
[115] Vgl. Bohren, (1971) 1993, 279.

7. Gepredigte Predigt

Im Nachwort zur 6. Auflage der *Predigtlehre* 1992 schreibt Bohren: „Seit ihrem Erscheinen vor zweiundzwanzig Jahren wurde die ›Predigtlehre‹ zu meiner ständigen Begleiterin. Sie nahm mich in die Pflicht und lenkte meine Schritte: Der Gang auf die Kanzel wurde nicht leichter; aber das Echo wuchs – wie die Freude am Buch der Bücher.“[1] Bohren deutet hier einen Zusammenhang zwischen seiner Predigttheorie und seiner Predigtpraxis an.

Dieser Zusammenhang ist nicht selbstverständlich. Wilfried Engemann weist darauf hin: „das homiletische Konzept eines Predigers und die Werke, die dabei entstehen, verhalten sich nun einmal qualitativ nicht zwangsläufig proportional zueinander. Ich glaube also, es gibt ‚gute' homiletische Lehrer mit ‚schlechten' Predigten und ‚schlechte' Homiletiker mit ‚guten Werken'.“[2] Engemann behauptet sogar speziell im Blick auf Bohren eine solche Diskontinuität, wenn er schreibt, dass Bohren und Thurneysen die Rechenschaft dafür schuldig geblieben sind, „wie ihre virtuose Textauslegung und glänzende Rhetorik in den Theorierahmen ihrer Homiletik verankert werden könnten“[3]. Dagegen sieht Henning Schröer einen engen Zusammenhang zwischen Bohrens Predigtlehre und seinen Predigten, indem er im Kontext von Bohrens homiletischen Anregungen zur Verbindung von Glossolalie und moderner Kunst folgendes bemerkt: „Direkte Beispiele nennt Bohren dort nicht, aber er hat deutlich eine bestimmte Art zu predigen vor Augen, der er sicher auch in seiner eigenen Praxis nahe kommt.“[4]

Ziel dieses Kapitels ist es, Bohrens Theorie über die sprachliche Gestalt der Predigt zu illustrieren und zu konkretisieren. Dafür ziehe ich Predigtbeispiele von Bohren heran, in denen ich Motive der *Predigtlehre* wiedererkenne. Damit mache ich natürlich gleichzeitig eine Aussage über die Zusammengehörigkeit von seiner Predigttheorie und seinen Predigten. Eine allgemeine Untersuchung über das Verhältnis zwischen Bohrens Predigttheorie und seiner Predigtpraxis steht hier jedoch nicht zur Debatte.

Es geht mir in diesem Kapitel auch nicht darum, die Predigten Bohrens als geistgewirkte Wunder auszuweisen. Sie werden vielmehr in erster Linie als Gebete um das Wunder betrachtet. Ob sie darüber hinaus zum erhörten Gebet und also tatsächlich zum Wunder geworden sind, ist eine Frage, die nur im Glauben von der christlichen Gemeinde zu beantworten ist. Doch diese Diskussion geht an der eigentlichen Fragestellung dieser Arbeit vorbei.

---

[1] Bohren, (1971) 1993, 564.
[2] Engemann, 1992, 9.
[3] Engemann, 2002, 184.
[4] Schröer, 2002, 125.

Im Folgenden werden vier Predigten in ihrer gesamten Länge zitiert und analysiert.[5] Bei der Analyse werde ich auch auf Fragmente aus anderen Predigten hinweisen. Die vier Predigten, sowie die verschiedenen Predigtfragmente, entstammen alle dem Predigtband *Trost*, den Bohren 1981 veröffentlicht hat.[6]

7.1. *Änderung der Frömmigkeit* (Predigt über Römer 7,19-25)

Am 29. Juni 1975 hält Bohren in der Peterskirche zu Heidelberg eine Predigt über Röm 7,19-25. Diese Predigt wird 1981 unter dem Titel *Änderung der Frömmigkeit* im Predigtband *Trost* veröffentlicht. Der folgende Text wurde ihr als Erklärung zum ‚Sitz-im-Leben' mitgegeben:

„Die Predigt fand nach einer Woche starker Studentendemonstrationen statt aufgrund einer Erhöhung der Straßenbahnpreise. Sie wurde im Seminar vor- und nachbesprochen. Unter meinen Studenten bestand keine Einigkeit in der Beurteilung der Demonstrationen: Einer verurteilte sie heftig als ungesetzlich und beklagte sich, dass ihm Gewalt angetan wurde. – Andere waren betroffen, dass Freunde von ihnen verhaftet wurden. – Einer erzählte, wie er Schuljungen zuredete und sie von ihrem Tun abhalten wollte. Er traf sie, wie sie in einer Anlage Pflastersteine herausrissen, um sie gegen Polizisten zu werfen. Er wurde von den Schuljungen verspottet. Aber kurz danach hatte die Polizei ihn selbst festgenommen. – Unvergesslich bleibt mir, wie ein Student unsere Ratlosigkeit charakterisierte: ‚Da ist jedes Wort zuwenig und jedes Wort zuviel.' – Als Prediger hatte ich damit zu rechnen, dass unter den Zuhörern einerseits Demonstranten saßen, die unter der Härte der Polizei gelitten hatten, dass andrerseits Professoren und andere da waren, die von früheren Turbulenzen her Wunden hatten. – Wie sollte in dieser Situation der Trost des Evangeliums laut werden?

Die Vorbereitung dieser Predigt war für mich in doppelter Hinsicht eine wichtige Erfahrung: Der Prediger blieb mit seiner Ratlosigkeit nicht allein, er wurde begleitet."[7]

7.1.1. Der Text von Änderung der Frömmigkeit

[5] Über die Analyse gedruckter Predigten schreibt Bohren in der *Predigtlehre*: „Zunächst einmal muss die Kritik den Unterschied zwischen gesprochener und gedruckter Predigt bedenken. [...] In der gesprochenen Predigt spricht der Prediger als Nachricht mit [...]. Er spricht nicht nur mit Worten, sondern mit allem, was er ist. Das Wort ist nur ein Teil von dem, was er ausdruckt. [...] Die gesprochene Predigt ist eine Tat, eine Handlung, vielleicht sogar ein Ereignis, die gedruckte Predigt liefert das schriftliche Zeugnis von diesem Geschehen, das aber von diesem Geschehen nicht ausdrücklich berichtet." (546)

[6] Für Predigtanalysen von Predigten aus den Predigtbände *Geheimnis der Gegenwart* (1965) und *Wider den Ungeist* (1989) vgl. Velema, 1991, 246-262.

[7] Bohren, 1981c, 41.

Hier [im Predigttext JN] schreit einer, der hat nichts zu danken, und er schreit von Adam her, schreit aus seiner Gefangenschaft heraus. Als Urschrei sondergleichen stößt er die Frage aus sich heraus: „Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von diesem Leibe des Todes?“

Dann springt die Frage über in Jubel, und der Schrei wird zum Jauchzer. Der nach Freiheit schrie, verdankt Befreiung: „Dank sei Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn!“ Auf einmal hat der, der nichts zu danken hatte, einen, durch den er dankt. Er nennt ihn mit Namen und nennt ihn „Herr“, bezeichnet ihn als den, der das Sagen hat.

Wir sind im Namen dieses Einen hier zusammengekommen. Er hat uns versprochen, hier zu sein. Hier in Heidelberg, wo so viele in der letzten Woche auch nichts zu danken hatten. Aber wo *er* das Sagen hat, lernen wir verstehen, was hier vorgegangen ist und vorgeht. Wo *er* das Sagen hat, lernen wir uns selbst und lernen die Zeit, in der wir leben, verstehen.

Wo er ist, *hat* er das Sagen. – Und wo er das Sagen *hat*, bekommen die, die nichts zu danken haben, Grund zum Danken.

Ich glaube, dass er jetzt unter uns ist, und ich hoffe, dass er uns nicht nur etwas sagt, sondern uns so zum Hören hilft, dass er uns hineinzieht in die Bewegung, in die schon Paulus hineingezogen war. – Lernen wir uns in dieser Bewegung erkennen; dann wird nicht nur das oft malträtierte Wort „Sünde“ einen neuen Sinn bekommen: Jesus Christus wird in der Weise unser Herr, dass er unsere Frömmigkeit umdreht.

Das Wort „Sünde“ und „Sünder“ kommt uns allemal leicht über die Lippen. Aber wer weiß denn schon, was Sünde ist? – Ich denke hier an die Geschichte des Petrus, der nach erfolgloser Fischerei auf Jesu Geheiß einen riesigen Fang tut und da merkt, dass dieser *Eine* das Sagen hat. Petrus fällt auf die Knie: „Gehe von mir hinaus, denn ich bin ein sündiger Mensch.“

Wenn wir unseren Text von Kapitel fünf her lesen, fällt auf, dass mindestens fünfmal am Schluss eines Abschnittes die Wendung kommt „durch unseren Herrn Jesus Christus“; oder „in Christus Jesus, unserem Herrn“. – Paulus beschreibt also die Grosstat des Christus Jesus, der sich in seiner Gemeinde eine neue Menschheit schafft. Ich zitiere: „Durch unseren Herrn Jesus Christus haben wir jetzt die Versöhnung empfangen. “Sind wir von Adam her dem Tod bestimmt, herrscht von ihm her die Sünde, so soll jetzt die Gnade herrschen durch Jesus Christus, unseren Herrn. „So sollt ihr euch als solche ansehen, die für die Sünde tot sind, aber für Gott leben in Christus Jesus, unserem Herrn.“

Von Petrus her möchte ich sagen: Der Fischfang ist gemacht. Christus Jesus hat gezeigt, dass er das Sagen hat, dadurch, dass es nun schon in Rom, der Hauptstadt der Welt, Leute gibt, die auf ihn als den Herrn hören.

Und nun macht Paulus hier in unserem Text einen Kniefall und sagt auf seine Weise: „Gehe von mir hinaus; denn ich bin ein sündiger Mensch.“

Es ist merkwürdig: Da, wo er von dem sprach, was durch Jesus Christus neu geworden ist, sagt er „wir“, sagt er „ihr“. Nun, wo er von der Sünde spricht, sagt er auf einmal „ich“: „Ich bin unter die Sünde verkauft.“ “Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von diesem Leibe des Todes?“

Paulus dreht den Film gleichsam zurück. Hat er die Römer ermahnt, sich als solche anzusehen, die für die Sünde tot sind, sieht er sich selbst entgegen seinem Rat auf einmal als Sünder an. Warum macht er das?

Was bedeutet es, dass Paulus hier „ich“ sagt? – Die Ausleger streiten sich. Die einen sagen mit Augustin und Luther, wir hätten hier eine gegenwärtige Erfahrung des Christen Paulus und daher aller Christen vor uns. – Seit den Kirchenvätern Tertullian und Origenes gibt es eine andere Sicht: hier werde der Nichtchrist mit den Augen des Christen gesehen. So meint ein neuerer Ausleger, Paulus beschreibe vorchristliches Sein aus christlicher Sicht. Diese Deutung leuchtet von dem her, was vorher steht, ein. – Dennoch sollten wir diese Auslegungen nicht als Entweder-Oder verstehn. Wenn wir im 8. Kapitel weiterlesen, hören wir den Heiligen Geist selbst schreien, wird uns dort mitgeteilt, dass wir auf Hoffnung hin gerettet worden sind. Die Gemeinde als Neuschöpfung ist nur ein Anfang, alle Versklavung soll einmal aufhören, eine Zeit wird kommen, in der alle Schöpfung nur noch Dank ist. – Von Adam her und auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes hin sagt Paulus „ich“, stößt er jenen Ur-

schrei sondergleichen aus: „Ich elender Mensch“. Und damit wird unsere Frömmigkeit umgedreht. Unsere Frömmigkeit ist in der Regel richterlich, die des Paulus ist gerichtet.

Vorgestern sah ich in der Bildzeitung das Bild des Jungen, den seine Mutter an einen Betonpfahl gekettet hatte, um den Hals gehängt ein Plakat: „Ich bin ein Dieb.“ Er hatte 5 Mark und 22 Pfennig entwendet. – Mich hat dieses Bild zutiefst erschreckt als ein Zeichen, wie die Barbarei wächst in unserem Land. – Wie kann eine Mutter nur so handeln, und wie können Passanten fast eine Stunde lang an diesem Kind vorübergehen?

Aber wenn ich – von unserem Text her – über diese Mutter nachdenke, muss ich mich fragen, ob diese Frau im Konfirmanden- und Religionsunterricht war und was sie dort wohl gehört hat; dann bin ich als Theologe mitbetroffen von dem, was die Mutter tat. Und wenn ich weiterdenke, muss ich mir sagen, dass meine Frömmigkeit doch fatal jener Mutter ähnelt. Deshalb nämlich, weil ich im Grunde ohne Kette und Betonpfahl immer wieder handle wie jene Mutter. Ich prangere an. Ich hänge den andern Plakate an den hals – nur in Gedanken – versteht sich; denn ich bin ja sozusagen auch ein Intellektueller.

Mit dem Anprangern beginnt schon die Unmenschlichkeit; das Anprangern bildet eine Voraussetzung zur Gewalttätigkeit und Brutalität, die in der letzten Woche auf die Strasse ging; dann aber bin ich an diesem Geschehen beteiligt, auch wenn ich mich an die Weisungen des Herrn Oberbürgermeisters hielt, schon ehe ich sie in der Zeitung las.

Sind die Polizisten „Bullen“, kann man sie auch gleich verprügeln, falls man das kann. – Sind die Demonstranten „Kommunisten, Staatsfeinde und allzumal Unmenschen“, kann die Polizei so vorgehen, wie sie zum Teil eben vorging. – Schaden leidet allemal die Demokratie in diesem Land – und bezahlen müssen die Minderbemittelten.

Ich denke, dass viele mit mir erschrocken sind und ratlos über dem, was in der letzten Woche unter uns geschah: Was kann da ein einzelner noch ausrichten? – Und wie sollen wir uns selbst und das, was vorgeht, verstehen?

Was unter uns geschehen ist und geschieht, geschieht nicht jenseits von Gott. Wo dem kleinen Mann die Preise erhöht und überhöht werden, da wird auch Gott selbst betroffen. Wo ein Mensch den Menschen schlägt, wird Gott geschlagen. Und wo ein Mensch den Menschen verletzt, wird Jesus verletzt.

Aber nun hat Gott die Sünde der Welt auf Jesus gelegt, dass sie einmal aufhöre. Und wo Menschen die Sünde nicht mehr anprangern, sondern aufnehmen und darunter mit Christus leiden, wird das Gesetz der Freiheit erfüllt, da hört Sünde auf. Aus dem Urschrei von Adam her und dem Seufzen des Geistes wird *ein* Schrei.

Und nun möchte ich dem Bild vom Knaben am Pranger eine andere Gestalt gegenüberstellen: Als zur Zeit von J. Christoph Blumhardt einmal in Bad Boll etwas Ungutes geschah, da sagte der Hausvater nur: „Wir müssen Busse tun.“

Wer im Gesetz der Freiheit steht, der macht das, was von Sünde für ihn sichtbar wird, zu seiner Sache. Aber er hängt dem anderen kein Plakat um den Hals. Er macht sich nichts vor über den Menschen und schlüpft in die Sklaverei des anderen hinein. Er hängt die Sünde, die er sieht, gleichsam um den eigenen Hals, damit der andere Befreiung erfährt.

So hoffe ich, dass der Geist des Jesus von Nazareth unsere Frömmigkeit umdreht, dass er uns die Augen öffnet über den Zusammenhang, in dem wir mit dem allen stehen, und dass das, was in Heidelberg geschah und geschieht, zu unserer Sache wird. Keiner steht vor Gott allein. Jeder einzelne steht vor Gott nicht ohne die Stadt, in der er lebt: „Wir müssen Busse tun“. Wir, die Christen. Ändert sich erst unsere Frömmigkeit, wird auch das politische Klima anfangen, sich zu ändern. Wir, die wir zu Christus Jesus gehören, brauchen die Sünde der Welt nicht mehr zu tragen. Es genügt, wenn wir etwas von dem, was in unserer Stadt geschieht, auf uns nehmen und dann mit Paulus für diese Stadt den Schrei von Adam her aufnehmen: „Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von diesem Leibe des Todes?“

Das ist schon schwer genug. Intellektuelle Einsicht in die eigene Verantwortlichkeit genügt hier nicht. Da muss schon der Heilige Geist uns die Augen auftun. Da muss schon der Heilige Geist uns zu Adam stellen. Da muss schon der Heilige Geist uns neue Herzen geben, die nicht mehr gleichgültig bleiben gegenüber dem, was um uns her geschieht.

Wo das geschieht, entsteht ein neues Ich, ein Ich, das die Sache des Menschen einbringt in die Sache Christi. Aus einem Ratlosen und Vereinsamten wird ein Wir. Das Gesetz der Brutalität kann dem Gesetz der Freiheit Platz machen.

Ich hoffe und glaube, dass das unter uns geschieht, und der Schrei der Versklavten wird übergehen in das Aufatmen der Freiheit, so dass aus Frage und Schrei ein Jubelruf wird: „Dank sei Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn!“[1]

[1] Bohren, 1981c, 41-46.

7.1.2. Analyse von Form und Sprache in Änderung der Frömmigkeit

Im Zentrum dieser Arbeit steht die Frage nach der Form und der Sprache der Predigt. Ich will diese Frage in einer theologischen Perspektive beantworten. Darum habe ich meinen Ausgangspunkt genommen bei Bohrens *Predigtlehre*, die mit Hilfe eines pneumatologischen Paradigmas das dialektische Ineinander von Machbarkeit und Wunder behauptet. In der beiden letzten Kapiteln habe ich die praktischen Konsequenzen dieses Ineinanders entfaltet. Ich habe gezeigt, welche Anweisungen Bohren im Blick auf die menschliche Arbeit an der Predigt gibt. Nun möchte ich in diesem Kapitel diese Anweisungen anhand von Beispielen aus seiner eigenen Predigtpraxis illustrieren. Somit hoffe ich, die Anweisungen zu konkretisieren und die Frage nach der Form und Sprache der Predigt bei Bohren so praxisnah wie möglich zu beantworten.

Die menschliche Arbeit an der Predigt betrifft freilich ihre Form *und* ihren Inhalt, und zwar in ihrer untrennbaren Verschränktheit. Indem ich nun das Ganze unter dem Thema Form und Sprache der Predigt erfasse, bleibe ich dem ästhetischen Ansatz dieser Arbeit treu (vgl. die Einführung zu dieser Arbeit). Denn, wie Grözinger sagt: „Der *Ausgangspunkt* bei der Form-Frage charakterisiert [...] das *unterscheidend Ästhetische*."[1] Und: „*in ästhetischer Erfahrung ist die Inhaltsfrage als Formfrage präsent*"[2].

7.1.2.1. Meditation

Bevor ich mich der Form und Sprache der Predigt *Änderung der Frömmigkeit* widme, möchte ich zuerst einige Bemerkungen zu ihrer Entstehung machen. Ich meine nämlich, dass sich der Vorgang dessen, was Bohren Meditation genannt hat, anhand dieser Predigt besonders klar herausstellen lässt. Dieser Predigt hat Bohren die oben zitierte Erklärung zur aktuellen Situation ihrer Hörer mitgegeben. Diese Erklärung ist meiner Meinung nach der zweite Text, der – neben dem Bibeltext – der Predigt zugrunde liegt. Somit haben wir von dieser Predigt nicht nur das Ergebnis der Meditation der beiden Texte, nämlich die Predigt selbst, und ihren ersten Text, nämlich den Bibeltext, sondern auch ihren zweiten Text, den Text des Hörers. Dies erleichtert mir die Rekonstruktion der Predigt und ermöglicht einen guten Einblick in den Vorgang der Meditation.

Im Predigttext Röm 7,19-25 lesen wir, wie Paulus, der doch einige Kapitel vorher von der Versöhnung und Gnade durch Jesus Christus geredet hat, nun sich selbst anklagt und als Gefangener der Sünde bezeichnet. Seine Anklage geht am Ende über in eine Danksagung an Jesus Christus, seinen Herrn. Nachdem Bohren diesen Text einer ausführlichen Exegese unterworfen hat – das Zitieren verschiedener Auslegungstraditionen in der Predigt zeugt davon –, wird er sich der Meditation gewidmet haben. Obwohl die Meditation des Bibeltextes und des Hörers oben als zwei verschiedene Vorgänge beschrieben sind, werden sie in der Praxis der Predigtvorbereitung meistens zeitgleich stattfinden. Die Entdeckung des Bibel-

[1] Grözinger, 1987, 123.
[2] Grözinger, 1987, 124.

textes in der Welt und im Leben der Hörer und die Entdeckung des Hörers im Bibeltext zielen ja beide auf die Entdeckung der Gegenwart Gottes.

In seiner Erklärung zur aktuellen Lage der Predigthörer zeigt Bohren, wie sie für ihn zum zweiten Text der Predigt geworden sind. Er beschreibt die Ratlosigkeit unter ihnen angesichts der Geschehnisse und die Heftigkeit, mit der sich die unterschiedlichen Parteien verurteilen. In der Meditation wird Bohren nun diesen Text des Hörers und den Bibeltext solange auf ihren Zusammenhang hin studiert haben, bis sie sich ineinander geschoben und ein neues Bild ergeben haben. Dieses Bild enthüllte ihm die Gegenwart Gottes in dieser speziellen Situation und bildete den Ausgangspunkt für die Predigt.

Die Art und Weise, wie Bohren in der Predigt der Gemeinde die Gegenwart Gottes zuspricht, zeigt uns also das Ergebnis der Meditation. Wie spricht Bohren hier der Gemeinde die Gegenwart Gottes zu? Er hält der Gemeinde vor, wie Jesus Christus ihre ‚richterliche' Frömmigkeit umdreht in eine gerichtete Frömmigkeit, das heißt: eine Frömmigkeit, die die Sünden nicht anprangert, sondern sie in Solidarität mit den Sündern aufnimmt, damit allen die Erlösung von den Sünden durch Jesus Christus zuteil wird. Daraus schließe ich im Blick auf die Meditation: Die Situation des Paulus hat Bohren hoffnungsvoll in die eigene Zeit hineinprojiziert: So wie Paulus mit den Sündern solidarisch war, so können wir das auch – wenn der Heilige Geist uns die Augen öffnet. So wie Paulus darin Befreiung erfuhr, so werden wir das auch erfahren. Umgekehrt bildete die Problemlage der aktuellen Situation den hermeneutischen Schlüssel für den Bibeltext. Die Schärfe der gegenseitigen Verurteilungen hat die Frage nach einem anderen, heilsameren Umgang mit der Schuld und Sünde des Mitmenschen aktuell gemacht.

7.1.2.2. Gegenwart

Nachdem wir versucht haben, den Entstehungsprozess der Predigt des Gegenwärtigen nachzuzeichnen, wenden wir uns der Frage nach ihrer Form und Sprache zu. Wie wird hier die Gegenwart Jesu Christi ausgesagt? Ich behaupte, dass sich hier einige Anweisungen, die Bohren in bezug auf die Aussage der Gegenwart Jesu Christi gegeben hat, wiedererkennen lassen.

Im Blick auf die Ansage der Gegenwart Jesu Christi hat Bohren eine konkrete Ortsangabe gefordert. Wir sehen, wie Bohren am Anfang der Predigt die Gegenwart Jesu Christi nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich spezifiziert: „Wir sind im Namen dieses Einen hier zusammengekommen. Er hat uns versprochen, hier zu sein. Hier in Heidelberg, wo so viele in der letzten Woche auch nichts zu danken hatten." (8f) Jesus Christus ist eben nicht überall und nirgendwo, sondern hier, in Heidelberg, und jetzt, an dem Sonntag nach einer ereignisreichen Woche. Diese Gegenwart Jesu Christi wird von Bohren noch näher spezifiziert als eine Gegenwart bei denen, die nichts zu danken hatten. Eben diese Gegenwart ist das Fragment der Gegenwart Jesu Christi, das jetzt dran ist. Ich meine, dass Bohren dies meint, wenn er in bezug auf die Verkündigung der Gegenwart Jesu Christi von fragmentarischer Sprache redet. Doch, genauer betrachtet, ist die Sprache nicht fragmentarisch, sondern der Inhalt der Verkündigung: Die Gegenwart Jesu Christi wird nicht vollständig in all ihrer Vielfältigkeit beschrieben, sondern zugespitzt auf denjenigen Punkt, der die Hörer der Predigt *hic et nunc* betrifft. Dies gilt auch in bezug auf die Passage 80-83.

Mit der Forderung nach einer konkreten Ortsangabe hängen Bohrens Forderungen nach persönlicher Stellungnahme und nach lehrhaften Passagen eng zusammen. Da die konkrete Gegenwart Jesu Christi grundsätzlich verborgen ist, wird ihre Entdeckung immer mit einer persönlichen Stellungnahme einhergehen müssen. Darum merkt Bohren kurz nach der konkreten Ortsangabe an: „Ich glaube, dass er jetzt unter uns ist, und ich hoffe, dass er uns nicht nur etwas sagt, sondern uns so zum Hören hilft, dass er uns hineinzieht in die Bewegung, in die schon Paulus hineingezogen war.“ (14ff) Dieses Hineinziehen wird später (95ff) mit einem weiteren persönlichen Bekenntnis spezifiziert. Auch der letzte Satz der Predigt (111ff) ist eine persönliche Stellungnahme im Blick auf die Aktivität Jesu Christi in der Welt. Auffällig bei allen diesen Beispielen ist die stets wiederkehrende Kombination der Verben ‚glauben' und ‚hoffen' und das Personalpronomen ‚ich'.

Diese subjektiven Stellungnahmen in der Predigt werden ergänzt durch lehrhafte Passagen, die den objektiven Gehalt des Glaubens herausstellen. Gleich nach der ersten persönlichen Stellungnahme stellt Bohren die Frage nach der richtigen Bedeutung des Wortes ‚Sünde': „Lernen wir uns in dieser Bewegung erkennen; dann wird nicht nur das oft malträtierte Wort ‚Sünde' einen neuen Sinn bekommen: Jesus wird in der Weise unser Herr, dass er unsere Frömmigkeit umdreht. Das Wort ‚Sünde' und ‚Sünder' kommt uns allemal leicht über die Lippen. Aber wer weiß denn schon, was Sünde ist?“ (16-20) Es ist die Allgemeinheit der Formulierung und die Ausrichtung auf kognitive Bedeutungsinhalte, die diesen Sätzen einen lehrhaften Ton geben. Im Satz über das Aufnehmen der Sünde (84ff) deutet die allgemeine Rede von ‚Menschen' auf das Lehrhafte hin. In der Passage 91-94 ist das Subjekt des Satzes noch abstrakter und unbestimmter. In Kombination mit den persönlichen Bekenntnissen des Predigers wirken diese und andere lehrhaften Passagen jedoch nirgendwo wie blutleere Richtigkeiten aus einem Dogmatiklehrbuch. Sie reden nicht abgehoben am eigentlichen Leben vorbei, sondern untermauern das persönliche Bekenntnis des Predigers zur konkreten und tatkräftigen Gegenwart Jesu Christi bei uns.

Nach Bohren soll man die Gegenwart Jesu Christi in der Schöpfung hymnisch aussagen. Auch wenn die Gegenwart Jesu Christi, die die Predigt *Änderung der Frömmigkeit* verkündigt, nicht seine Gegenwart in der Schöpfung betrifft, so finden sich in dieser Verkündigung doch hymnische Elemente. Ich erkenne zum Beispiel in den Sätzen über Jesus Christus als den, der das Sagen hat (10-13), einen hymnischen Rhythmus, insofern die Wendung ‚wo er das Sagen' hat dreimal wiederholt wird. Vor der dritten Wiederholung findet sich der Satz “Wo er ist, *hat* er das Sagen“. Dieser ist eine klangvolle Variation des hymnischen Grundmotivs. Auch die verschiedenen Betonungen (zweimal „*er*“, zweimal „*hat*“) machen die Passage ausdrucksstark. Im Absatz am Ende der Predigt über das Wirken des Heiligen Geistes (105ff) wird durch die Wiederholung der Wendung ‚da muss schon der Heilige Geist uns' hymnischer Stil erreicht.

Dieser Absatz gipfelt nach einer lehrhaften Zusammenfassung vom Wirken des Heiligen Geistes und nach einem persönlichen Bekenntnis dazu in einem explizit so angekündigten Jubelruf. Hier stoßen wir freilich an die Grenzen einer gedruckten Predigt: das Stilelement des Jubelrufes ist sosehr mit dem mündlichen

Vortrag der Predigt verbunden, dass man ihn in der gedruckten Predigt nur vermuten, nicht aber mit Sicherheit feststellen kann.

Nach Bohren bildet die Absolution den Höhepunkt der Predigt des Gegenwärtigen. Wird in dieser Predigt die Absolution zugesprochen? Direkt geschieht das nicht, aber indirekt. Bohren zeigt, wie man sich nach der Versöhnung in Jesus Christus der Sünde gegenüber verhält: man prangert sie nicht an, sondern nimmt sie auf. Indem man sie aufnimmt, bringt man sie ein in die Geschichte Jesu Christi und erfährt die Befreiung von den Sünden, mithin die Absolution.

Über die Sünde soll man nach Bohren menschlich und nicht unmenschlich reden.[3] Genau das geschieht hier, indem die Sünde nicht abstrakt behandelt wird, sondern mit einem konkreten Verhalten identifiziert wird, für das die Menschen selbst Verantwortung tragen: das aggressive Verhalten der Demonstranten einerseits und ihre ungerechte Behandlung durch die Polizei andererseits. Schließlich wird auch das Anprangern dieser Sünden als Sünde aufgedeckt. Im Blick auf das Anprangern erklärt sich Bohren zuerst indirekt (62ff) und dann auch direkt (64-72) mitschuldig.

In der Predigt *Das Unbewußte der Zeit* (über Pred 3,9-15 am 25.12.1972) wird auch menschlich über die Sünde gesprochen. In dieser Predigt handelt Bohren zuerst über die Schönheiten des Essens und Trinkens. Dann aber erfolgt eine abrupte Wendung. Bohren sagt: „Aber nun ist es gar nicht schön, dass uns die Hungernden der Welt beim Essen und Trinken zusehen. Die Augen der Hungrigen starren auf unsere gefüllten Teller. Übergroß sind diese Augen von Hunger, weil wir ihnen für den Kaffee und für den Kakao zu wenig bezahlen.“[4] In diesem Zusammenhang wird nun auch die Gegenwart Jesu Christi sehr konkret angesagt: „Ich kann wohl sagen: die Augen der Hungernden, die übergroß auf unsere Teller starren, sind Jesu Augen. Der Mensch, der Hunger hat, das ist Jesus heute, und es ist unser Glück, wenn wir nicht zufrieden werden können beim langen Weihnachtsmahl, bis Jesus kommt zum Fest aller Hungernden.“[5] Am Ende der Predigt thematisiert Bohren Jesu Vorliebe, in schlechter Gesellschaft zu essen, nämlich mit Sündern und Zöllnern. Er fährt fort: „Sollte er dies heute bei uns etwa nicht tun? Grund genug hätte er freilich, an unsern Tischen vorbeizugehen. Wir Mitteleuropäer bilden ja für ihn keine sehr gute Gesellschaft. Trotzdem hoffe ich, dass er sich heute auch an unsern Tisch setzt, uns seine Liebe schenkt, wenn wir essen und trinken. Damit sagt er uns, dass wir ihm recht sind, dass auch unsere Essenszeit Zeit von ihm her ist.“[6] In dieser Passage kommen also ein menschliches Reden über die Sünde, eine konkrete Ansage der Gegenwart Jesu Christi, eine persönliche Stellungnahme dazu sowie ein indirekter Zuspruch der Absolution (‚wir sind ihm recht’) zusammen.

Auch in der Predigt *Wider die Schwermut* (über Röm 16,25-27 am 25.11.1973) finde ich die Kombination von einer sehr präzisen Angabe der Gegenwart Jesu Christi mit einer persönlichen Stellungnahme dazu; wie in der Predigt *Änderung der Frömmigkeit* erfolgt die persönliche Stellungnahme mit den Verben ’hoffen’ und ‚glauben’: „Ich wage zu hoffen, dass auch jetzt und hier weitergeht, was Gott nicht für sich behalten will. Ich glaube, er kann jetzt stärken; ich hoffe, er werde es jetzt tun, so dass es hier und da einen Hörer elektrisiert und einer merkt: da ist einer bei mir und in mir, der gibt Mut, der *ist* ein neuer Mut. Ich bin nicht allein, auch wenn ich im Dunkel sitze. Und wenn der Boden um mich herum nachgibt und wenn ich versinke, da ist einer, der mich hält. Und wenn ich an mir selbst verzweifle, da ist einer, der

[3] Vgl. 6.3.2.
[4] Bohren, 1981c, 19.
[5] Bohren, 1981c, 20.
[6] Bohren, 1981c, 21.

nicht wankt.“[7] In den letzten Sätzen dieser Passage erkenne ich zudem ob der bildhaften Sprache und der rhythmischen Wiederholung einen hymnischen Stil.

Ein weiteres Beispiel für ein persönliches Bekenntnis zu einer konkreten Gegenwart Jesu Christi bietet die Predigt *Reich Gottes in und vor uns* (über Lk 17,20-24 am 11.11.1979). In dieser Predigt sind die Verben ‚hoffen' und ‚glauben' ersetzt durch das viel stärkere ‚ich habe gesehen': „Es kommt auch heute zum Vorschein, das Reich Gottes, unscheinbar, aber real. Ich habe es gesehen vor Jahr und Tag im Knechte unseres Nachbarn, der Hunger hatte als Kind und nur die Größe eines Zehnjährigen erreichte. Ich vergesse nie, wie er eines Tages mir die Hand gab und sie umschlossen hielt, lächelnd: ‚Ich sage immer noch du zu dir. Du bist jetzt ein Pfarrer und ich nur ein Knecht. Da ist ein Unterschied; aber auf der anderen Seite ist der Unterschied vielleicht nicht so groß.' Damals habe ich das Reich Gottes gesehen. – Ich könnte lange erzählen von Menschen, in denen das Reich Gottes zum Vorschein kam.“[8]

Ähnlich stark, wenn auch etwas verschlüsselt, drückt Bohren sich in der Predigt *Neues Bewusstsein* (über Hebr 10,19-25 am 27.11.1977) aus, wenn er die gegenwärtige Wirksamkeit Gottes mit einer Erfahrung belegt: „In der Versammlung der Gemeinde kommen wir zusammen, um uns gegenseitig an dem zu freuen, was wir gemeinsam haben. Da machen wir uns alle miteinander auf den Weg zum Heiligtum. Wenn wir das auch nur ein klein wenig begreifen, werden wir auch die Predigt anders hören. Wir hören dann nicht mehr wie in einem Konzert, hören nicht mehr sosehr die Leistung eines Predigers, vielmehr etwas, für das wir durch unsere Fürbitte und unseren Glauben mitverantwortlich sind. Predigen kann keiner allein. Und ich habe es als Gemeindepfarrer erfahren, dass die Predigt eine neue Kraft und der Gottesdienst eine neue Qualität bekommt, wenn eine Gemeinde anfängt, ernsthaft für ihren Prediger und sein Predigen zu beten.“[9]

Von einer anderen – sehr persönlichen – Erfahrung mit der Gegenwart Gottes spricht Bohren in der Predigt *Gott tröstet* (über 2. Kor 1,3-4 am 11.7.1976): „Für mich war das ein schönes Erleben, dass ich beim Tode meiner Frau spürte: ich bin nicht allein in dem, was mich betroffen hat. Wenn ich sage: ich habe in schwerem Leid Gottes Trost erfahren, dann kann ich auch sagen: Ich habe in meinem Leben als Pfarrer und als Professor wohl noch nie so stark erfahren, dass die Gemeinde Jesu Christi, die wir glauben, eine Wirklichkeit und eine Kraft ist. – Da kam einer, der hatte ein Psalmwort gehört und sagte es mir weiter, ein Wort, das mich aus der Erstarrung löste. Da schrieben und sagten mir Leute, dass sie für mich und die Meinen beteten, und es war beinahe körperlich zu spüren, dass das geschah. Gott hat mich in und durch die Gemeinde getröstet.“[10]

In der Predigt *“Meine Seele erhebt den Herrn“* (über Lk 1,46ff am 15.4.1974) lässt Bohren seinem persönlichen Bekenntnis einige lehrhafte Sätze vorangehen. Er redet davon, dass die Angst vor der Zukunft zu einem Gott werden kann. „Das dürfte deutlich sein: ein solcher Gott ist nicht der wahre. Der wahre Gott ist nämlich nicht ein Gott, mit dem wir etwas anfangen können, sondern ein Gott, der etwas mit uns anfangen kann. – Ich glaube und behaupte: immer schon hat er etwas mit uns angefangen. Auf der ganzen runden Welt gibt es keinen Menschen, mit dem und für den dieser Gott nicht schon etwas angefangen hat.“[11]

In der Trauerpredigt *Trost vom Kreuz her* (über Mt 27,45-54 am 16.4.1974) verwebt Bohren in einer Passage die Stilelemente lehrhafte Ausführung, persönliche Stellungnahme sowie konkrete Zeit- und Ortsangabe der Gegenwart Gottes miteinander. Bohren spricht davon, dass Gottes Geist den Menschen richtig fromm macht. „Was aber heißt richtig fromm? – Darüber wäre lange zu reden. Wo uns Gottes Geist anweht, weicht die Trauer der Hoffnung. Wir bekommen eine neue Blickrichtung, unsere Augen blicken nicht nach unten, sondern nach oben. Gottes Geist lenkt unseren Blick vom Tode zur Hand, die sich nach uns ausstreckt. Ich denke,

[7] Bohren, 1981c, 35.
[8] Bohren, 1981c, 113.
[9] Bohren, 1981c, 98.
[10] Bohren, 1981c, 68.
[11] Bohren, 1981c, 22, 23.

dass tut er jetzt an uns. Deshalb sind wir ja hier. Darum braucht Ihr jetzt nicht zu trauern, wie Menschen, die keine Hoffnung haben: für die Zukunft Eures Fritzli ist gesorgt. Er hat die beste Position, die wir je finden können. Er ist bei dem, der die Kinder liebt und zu sich ruft. Und er ruft jetzt auch uns. Jetzt in dieser Stunde.“[12]

Die konkrete Gegenwart Jesu Christi wird hier, sowie in der oben zitierten Predigt *Wider die Schwermut*, als eine Gegenwart im Gottesdienst beschrieben. Ein anderes Beispiel dafür bietet die Predigt *Verzückung* (über Offb 1,9-20 am 8.2.1976): „Der Geist, der den auf der Insel [Johannes JN] verzückte, ist der Geist, in dem wir heute zusammenkommen. Ohne diesen Geist wären wir nicht hier, könnten wir nicht beten, nicht singen, nicht reden, nicht hören und nicht glauben. Sehen wir zu, was er mit uns macht, lassen wir ihn machen, und machen wir mit bei dem, was er mit uns macht, damit wir sehen, was Johannes sah, damit wir hören, was Johannes hörte.“[13] In der Predigt *Einzug* (über Mt 21,1-9 am 3.12.1978) wird diese Art der Gegenwart Jesu Christi noch ausführlicher beschrieben: „Der in Jerusalem einritt, macht seine Ankunft und Gegenwart in der Peterskirche nicht von deinem Frommsein, deiner Unschuld und Reinheit abhängig. Er ist da, bevor du den Mund auftust, königlich da für jeden, der kommt. Dass er Einzug hält in die Herzen, hängt nicht von dir ab!“[14] Und: „Wir werden das Heilige Mahl feiern miteinander, und er wird Einzug halten in unsere Seele wie in eine Stadt, die ihm gehört. Und jeder und jede darf wissen: So wahr, wie ich Brot esse und Wein trinke, so wahr und wirklich nehme ich den in mich auf, der starb und auferstand. Da muss sogar ein reservierter Homo heidelbergiensis ein wenig aus dem Häuschen geraten. Und, nicht wahr, wenn wir miteinander singen, bleiben wir nicht in uns selbst gefangen. Da singen wir uns doch aus uns hinaus zu dem hin, der kommt. Da bleiben wir auch nicht in der Isolierung unserer selbst gefangen, sondern singen auch zu einander hin. Merkwürdig und sonderbar, da kommen wir aus dem Anonymen zusammen, vielleicht ohne uns zu kennen, singen, und dann gehen wir wieder auseinander. Unter einem gewissen Gesichtswinkel betrachtet ist’s genierlich und Zeichen doch einer neuen Zeit!“[15]

Zum Schluss; Bohren hat darauf hingewiesen, dass wir uns zu der Gegenwart und Wirksamkeit Jesu Christi nicht nur konkret, persönlich und sachlich bekennen, sondern dass wir auch Geschichten von gegenwärtigen Heil erzählen sollen. Ein besonderes Beispiel davon findet sich in der Predigt *Der Gott, der Wunder tut* (über Ps 77,15 am 16.9.1979): „In der ganzen weiten Welt ist der Auferstandene am Werk. Ich denke jetzt an die Gemeinden, die ich in Südkorea besuchte. An die Galiläagemeinde zum Beispiel. Da kommen die Frauen zusammen, deren Männer im Gefängnis sitzen. Da kommen Professoren zusammen, die entlassen wurden, weil sie für die Sache der Freiheit eintraten. In jedem Gottesdienst berichten zuerst die Angehörigen der Gefangenen. Ich möchte sagen, diese Gemeinde lebt den 77. Psalm. Meine Begleiterin sagte mir: ‚Es ist oft schrecklich, wenn die Frauen von ihren Leiden berichten. Sie sind oft verzweifelt. Aber am nächsten Sonntag sind sie es, die einen trösten.’ – ‚Du allein bist Gott, der du Wunder tust.’ Und nun habe ich fast Hemmungen, die Geschichte von der Rettung des Oppositionsführers Kim zu erzählen. Es tönt für Bernische Ohren unglaublich, beinahe wie ein Märchen aus Tausendundeiner Nacht. Aber vielleicht tönt es für uns nur deshalb so fremd, weil wir unseren Satz immer noch nicht begriffen haben. – Kim wurde in Japan vom südkoreanischen Geheimdienst gekidnappt und auf ein Schiff gebracht. Er sollte auf offener See ins Meer geworfen werden. Man hatte ihn gefesselt, hatte ihn an einen Stein gebunden, mit dem er versenkt werden sollte. – Kim war kein besonders eifriger Christ. Aber jetzt betete er inbrünstig, und als er betete, hatte er eine Vision, ein Gesicht. Er sah den Auferstandenen. Und was geschah? Im gleichen Augenblick erschien ein amerikanischer Hubschrauber, flog in niedriger Höhe über das Deck. Da die Amerikaner den Gefessel-

[12] Bohren, 1981c, 132.
[13] Bohren, 1981c, 48.
[14] Bohren, 1981c, 107
[15] Bohren, 1981c, 109

ten gesehen hatten, wagten die Südkoreaner nicht mehr, ihn zu ertränken. Er kam dann nach Seoul in Haft und wurde – wenn ich mich recht entsinne – am 1. Januar freigelassen.“[16]

7.1.2.3. Erinnerung

Die Gegenwart Jesu Christi im Geist ist die Gegenwart dessen, der gestern, heute und in Ewigkeit derselbe ist. Dies steht für Bohren außer Frage. Darum gehört zur Predigt des Gegenwärtigen auch die Erinnerung an den Gekommenen. In ihr wird die Vergangenheit vergegenwärtigt.

Wie wird in der Predigt *Änderung der Frömmigkeit* die Erinnerung an den Jesus Christus von gestern gestaltet? In den Passagen über Paulus (1-7, 24-56) sind verschiedene Anweisungen, die Bohren in bezug auf die Form und Sprache der Predigt als Erinnerung gegeben hat, wiederzuerkennen. Der Grundtenor dieser Passagen ist genau der Ton des predigenden Erzählens, das nach Bohren eine Mischung aus Erzählen und Besprechen darstellt. Die Geschichte des Paulus wird anhand von Römer 7,19-25 und im Zusammenhang mit anderen Texten nacherzählt, interpretiert und mit Kommentaren versehen. Durch die Kommentare kommt neben der Erzählung auch die Lehre nicht zu kurz; Bohren bespricht zum Beispiel an einer Stelle (44-56) ausführlich die Bedeutung des paulinischen ‚Ichs' und zieht verschiedene Ausleger heran. Indem die Erzählung auf die Situation des Paulus fokussiert, wird paradigmatisch und nicht summarisch erzählt. In die Erzählung sind verschiedene Schriftzitate hineinmontiert. Indem Bohren die Hörer auf Merkwürdigkeiten in der Geschichte hinweist („Es ist merkwürdig: [...]“ 37) und ihnen (rhetorische) Fragen stellt („Warum macht er das? Was bedeutet es, dass Paulus hier ‚ich' sagt?“ 43f) zieht er die Hörer in die Geschichte hinein. Dies zielt auf den Austausch der Zeiten: Die Geschichte von gestern wird unsere eigene Geschichte. Auch der Entschluss für das Präsens als Erzähltempus dient der Vergegenwärtigung des Gekommenen.

7.1.2.4. Kommunikation

Die Art und Weise, wie Bohren die Hörer in die Geschichte des Paulus hineinzieht, ist nun auch beispielhaft im Blick auf Bohrens Theorie über die Predigt als Kommunikationsvorgang. Das Gleiche gilt für die Aufnahme der Fragen der Hörer angesichts der aktuellen Situation (77ff) und für die bildhafte Darstellung des Unterschiedes zwischen dem Anprangern der Sünde und dem Aufnehmen derselben (anhand einer skurrilen Meldung in der Bildzeitung). Wer anprangert, hängt dem anderen gleichsam ein Plakat um den Hals. Wer die Sünde aufnimmt, hängt das Plakat um den eigenen Hals (91-94). So bietet Bohren seine Botschaft den Hörern unüberhörbar dar.[17] ‚Mundgerecht' ist sie insofern, als sie die Gegenwart Jesu Christi nicht allgemein, sondern bezogen auf die konkrete Situation der Hörer verkündigt. Schließlich fördert die Selbstmitteilung Bohrens die Kommunikation mit den Hörern; die Rede von seiner eigenen Schuld macht seine Botschaft glaubwürdig und nimmt die Hörer in die Pflicht.

Bilder fördern die Kommunikation, so Bohren. Ein anderes, eindrückliches Beispiel davon, wie Bohren die Sprache der Bilder verwendet findet sich in der Andacht *Die Freude gewin-*

[16] Bohren, 1981c, 123, 124.

[17] Auf den effektiven Gebrauch von Bildern in Bohrens Predigten weist auch Velema hin (vgl. 1991, 250 und 287).

nen (über Ps 32,10f. am 29.6.1973). Dort führt Bohren aus: „Mein Vater hatte wenig Umgang mit höherer Geistlichkeit; aber einmal besuchte ihn ein katholischer Prälat in seinem Ziegenstall. – Mein Vater hatte in genauer Berechnung über der Futterkrippe eine Latte angebracht, so dass die Ziegen zwar mühelos ihre Köpfe hineinstrecken und fressen konnten, es ihnen aber nicht gelang, nach jedem Bissen den Kopf zurückzuziehen, um so eine Menge Futters auf den Boden zu vergeuden. So hielt der Vater auf ordentliche Tischsitten seiner Ziegen. Als nun der Prälat in den Stall trat, streute der Vater eben das frischgemähte Gras in die Krippe, und die Ziegen streckten ihre Köpfe durch die Luke. Der Prälat schaute eine Weile den Ziegen zu, drehte sich dann zu meinem Vater um und sagte: ‚Wissen S', wenn die Ziegen den Kopf einmal drinnen haben, dann müssen s'fressen. Da hilft Gott im Himmel nix.' Nicht wahr, das wäre doch schön, wenn die Gemeinde oder die Theologie so eine Futterkrippe wäre, bei der man nur den Kopf hineinzustrecken brauchte, und man müsste sich freuen. Es wäre schön, wenn das Freuen für uns so einfach wäre und selbstverständlich wie das Fressen für die Ziegen. Es wäre schön, wenn wir nicht anders könnten als uns freuen. Aber können wir denn anders? Ist nicht in genauer Berechnung so etwas wie eine Latte über unsere Köpfe genagelt? Davon singt und sagt doch die Kirche: ‚Jesus ist Kommen, Grund ewiger Freude'. Von Weihnachten her tönt's. – ‚Jesu, meine Freude' haben wir soeben gesungen. Keiner und keine hat gelogen, die so sang. Und für die Nichtsänger gilt es erst recht: ‚Jesu, meine Freude'. Das Heil ist geschehen. Es ist auch da. Ihr Leute habt den Kopf drin. Keiner kann dem Heil entrinnen. Es gilt für alle. ‚Da hilft Gott im Himmel nix.'"[18]

In der oben schon erwähnten Predigt *Neues Bewusstsein* findet sich ein anderes ausgezeichnetes Beispiel der von Bohren empfohlenen Bildersprache. Bohren meint, dass dieser Text uns ins Bild setzen will über unsere Lage. Er schreibt: „Da seine [des Predigttexts JN] Sprache etwas schwierig ist, möchte ich versuchen, uns in einem Gleichnis und in einem Vergleich ins Bild zu setzen darüber, wie wir dran sind. Im Gleichnis: Als Sadat letzte Woche auf dem Flughafen von Tel Aviv landete, soll ein Reporter ausgerufen haben: ‚Ich seh's, allein ich glaub's noch nicht.' Da kam einer aus einem Land, mit dem es keine Verbindung gab, kam, um die Israelis willkommen zu heißen, denen bis jetzt von ihren Nachbarn nur Tod und Verderben gewünscht wurde. Da hat's einem die Stimme verschlagen über einem unglaublichen Geschehen, von dem man noch nicht weiß, was daraus wird. ‚Ich seh's, allein ich glaub's noch nicht.' Ich meine, die Szene auf dem Flughafen von Tel Aviv sei ein Gleichnis vom Himmelreich. Nach der Weihnacht, da kam nach dem frommen Bericht einer aus Ägypten. Bei Matthäus wird der Prophet Hosea zitiert: ‚Aus Ägypten rief ich meinen Sohn'. Der kam, um den Hebräern Recht und Frieden zu bringen, um uns Heiden teilnehmen zu lassen an dem neuen Recht: Nicht soll der Himmel länger verschlossen bleiben und ohne Grenzverkehr. Das tödliche Nebeneinander soll aufhören. Statt verderblicher Raketenangriffe Freundschaftsbesuche und Handel hin und her. Aber so einfach ist das nicht: Sadat hat sofort nach seinem spektakulären Flug Morddrohungen bekommen. Der Eine und Besondere aus Ägypten aber wurde getötet. Wie Matthäus und Markus berichten, zerriss damals der Vorhang im Tempel, der Vorhang zum Allerheiligsten. Der Terror vermochte in diesem Fall nichts gegen Jesu Friedensmission. Im Gegenteil, der Eingang ins Heiligtum wird ein für allemal aufgetan. Es gibt ‚einen neuen und lebendigen Weg'. Die Grenze zum Heiligtum wird nie wieder geschlossen. Seit Ostern sehen wir's. Und wenn auch einer sagt: ‚Ich seh's, aber ich glaub's noch nicht' – so ändert er damit nichts, aber auch gar nichts an dem, was geschehen ist."[19]

Auch in der bereits genannten Predigt *Reich Gottes in und vor uns* versucht Bohren durch die Verwendung von Bilder die Aussagekraft der biblischen Texten zu steigern: „Als ich vorgestern mit dem Predigttext durch die Weinberge ging, da lag die Rheinebene in dunklen Novemberfarben. Ich beachtete sie nicht und dachte an das Bildwort vom Blitz. Auf einmal wurde ich gewahr: Von Eppelheim bis über Ladenburg hinaus legte die Sonne einen Korridor von Licht, so dass Häuserfronten zu blühen anfingen und der Rauch aus einem Fabrikkamin

[18] Bohren, 1981c, 37, 38.
[19] Bohren, 1981c, 93, 94.

aussah wie ein Brautschleier. – Da meinte ich, den Vers aus dem Evangelium ein klein wenig zu verstehen: Die Sonne übersetzte den Bibelvers ins Liebliche. Der Blitz kommt, um die Erde neu und schön zu machen: ‚Denn wie der Blitz aufblitzt und von einer Gegend unter dem Himmel zur anderen unter dem Himmel leuchtet, so wird der Sohn des Menschen an seinem Tage sein.'"[20]

7.1.2.5. Verfremdung

Im Blick auf die Predigt als Namenrede hat Bohren die Stilfigur der Verfremdung empfohlen. Es geht ihm um die Verfremdung des Namens Gottes. Wenn der Prediger sich selbst ins Spiel bringt und damit den unendlichen Unterschied zwischen sich selbst und dem Namen Gottes betont, verfremdet er diesen Namen. Wenn der Prediger sich selbst in die Predigt einbringt, wird nämlich klar, dass er den Namen nicht selbst verkörpert. Es wurde bereits an verschiedenen Stellen darauf hingewiesen, dass Bohren in dieser Predigt von sich selbst spricht. Diese Selbstmitteilungen dienen nicht nur der persönlichen Stellungnahme angesichts der Gegenwart Jesu Christi und der Kommunikation mit den Hörern, sondern auch der Verfremdung des Namens Gottes.

Eine andere Art und Weise, den Namen zu verfremden, ist nach Bohren die Verwendung von eigenen, unverwechselbaren Formulierungen im Blick auf Jesus Christus. In unserer Predigt tut er das, indem er Jesus Christus als denjenigen beschreibt, ‚der das Sagen hat' sowie als denjenigen, ‚der unsere Frömmigkeit umdreht'. Hier liegen zwei ausgezeichnete Beispiele dafür vor, wie man Jesus Christus mit Verzicht auf Klischees und formelhafte Ausdrücke verkündigen kann.

Ein Beispiel von eigener, unverwechselbarer Sprache gibt uns auch die schon genannte Predigt *"Meine Seele erhebt den Herrn"*. Sie betrifft hier freilich nicht Jesus Christus, sondern das Wort, das Maria spricht: „Meine Seele erhebt den Herrn, und mein Geist frohlocket über Gott, meinen Heiland". Bohren führt dazu aus: „Ich habe einmal versucht, das Wort der Maria zu übersetzen und neu zu umschreiben. Vielleicht, dass es dem einen oder anderen hilft, sich dem Wort anzuvertrauen, das ihn in die neue Zeit mitnimmt.

Was unter meine haut ging
meine psyche die ausgebeutelte
sinnt und rühmt
hebt hoch
lässt hochleben
der mich überwältigt
und mein geist
das alte haus
gerät aus dem häuschen
summt und singt
pfeift
lärmt und demonstriert
des gottes wegen
der mein retter ist
mich in eine neue zeit reisst
zeit schenkt
mir neue"[21]

---

[20] Bohren, 1981c, 116, 117.
[21] Bohren, 1981c, 28, 29.

7.2. *Göttlicher Überfall* (Predigt über 1. Mose 32,22-32)

Die folgende Predigt wurde von Bohren am 20. Februar 1977 in Dossenheim bei Heidelberg gehalten. Im Predigtband wurde neben dem Predigttext 1. Mose 32,22-32 auch Apg 9,1-9 über die Bekehrung von Paulus sowie das Gebet vor der Predigt abgedruckt.

7.2.1. Der Text von *Göttlicher Überfall*

Wir sind in dieser Geschichte drin, oder wir werden noch in sie hineinkommen. Als Gemeinde Christi sind wir in diese Geschichte verwickelt. Lasst uns sehen, lasst mich erzählen; denn es ist eine schöne Geschichte.

Jakob, wir wollen's nicht beschönigen, ist ein Erbschleicher sondergleichen, ein regelrechter Schuft. Wäre er ein Dossenheimer, wir wollten nichts mit ihm zu tun haben. Und doch haben wir mit ihm zu tun. – Nein, ein Vorbild ist er gerade nicht, den seine Eltern den „Fersenhalter" nennen. So heißt der Name „Jakob" zu deutsch. Schon bei seiner Geburt hatte er nach der Ferse des Zwillingsbruders gegriffen.

Im Heranwachsen greift er nach mehr. Er nutzt die Müdigkeit des Bruders, er presst dem Hungrigen mit Linsen das Erstgeburtsrecht ab. Ohne Respekt vor der Erblindung des Vaters erluchst er von ihm den Segen, der dem Esau gelten sollte. Da wird es Zeit zu verduften – Der „Fersenhalter" flieht zu Laban, dem Bruder der Mutter. An ihm findet Jakob seinen Meister; denn Laban ist seinerseits ein Gauner, lässt den hergelaufenen Neffen sieben Jahre dienen um Rahel, die Schöne. – Unser Held muss nicht mehr ganz nüchtern gewesen sein, als man dem Jakob die Braut ins Hochzeitszelt führte; denn am anderen Morgen erst sieht er sich nicht mit der Rahel verheiratet, sondern mit Lea, einer wohl recht unförmigen Person. „Lea hatte matte Augen, Rahel aber war schön von Gestalt und schön von Angesicht." Jakob dient weitere sieben Jahre. Dann will er gehen. Aber Laban hat gemerkt, was mit seinem Schwiegersohn los ist. Er will ihn halten.

Mit einem neuen Arbeitsvertrag wird der „Fersenhalter" nun seinen Schwiegervater ganz schön rupfen. Trickreich manipuliert er die Schafzucht Labans, so dass er, Jakob, immer die stärkeren Tiere bekommt und über die Massen reich wird, „so dass er viel Vieh, Mägde und Knechte, Kamele und Esel hatte."

In unserer Geschichte ist Jakob unterwegs, auf dem Rückweg in die Heimat. Vorsichtigerweise erkundigt er sich nach dem geprellten Bruder. Der rückt ihm mit vier Hundertschaften entgegen. Pfiffig und ängstlich lässt er dem Esau Herden als Geschenk entgegenziehen und trennt seinen Viehbestand, seine Mägde und Knechte in zwei Lager, dann wird ihm auf alle Fälle etwas übrig bleiben. In der Angst betet sogar ein Jakob.

Und dann kommt die Nacht, da führt er die Frauen und Sklavinnen, die Kinder und die Herden über den Fluss. Er bleibt allein zurück. Warum allein? Soll ihn der Fluss Jabbok vor einem Überfall seines Bruders schützen? Ich weiß es nicht. – Der Chronist berichtet nur knapp: „Da rang ein Mann mit ihm, bis die Morgenröte anbrach". Wo Jakob allein ist, überfällt ihn einer, und Jakob wehrt sich, kämpft mit dem, der aus Nacht und Wüste kommend ihm ans Leben will, kämpft, und der Kampf bleibt unentschieden, auch nach einem gewaltigen Hieb auf Jakobs Hüfte. Jakob gibt nicht auf.

Wer ist der, mit dem er kämpft? Man könnte sagen: sein Schatten, seine Vergangenheit ist in dieser Stunde gegen ihn aufgestanden. Solche Jabbokstunden kennen wir vielleicht auch. Wir sind allein, da ist nichts um uns als Vergangenheit und fällt uns an. Wir sind allein mit unserem Schatten.

In der Tat: Der aus dem Dunkel will offenbar vor Tag verschwinden: „Lass mich los; die Morgenröte bricht an". Das ist das erste Wort, das wir vom Unbekannten hören. Jakob greift

auch diesmal zu: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn“. – Der aus dem Dunkel fragt: „Wie heißest du?“ Der Angefallene nennt seinen Namen: „Jakob“. – Und nun kommt’s, nun zeigt sich, wer Sieger bleibt. Er, der betrogen hatte und betrogen wurde und bei Sonnenaufgang hinkend davongeht, bekommt einen neuen Namen. Er heißt jetzt nicht mehr Jakob, „Fersenhalter“, er heißt Israel, „Gottesstreiter“: „Du sollst nicht mehr Jakob heißen, sondern Israel, denn du hast mit Gott und mit Menschen gestritten und hast obgesiegt“. (Auch Saulus wird einen neuen Namen bekommen!)

Nicht die Vergangenheit hat Jakob angefallen. Nicht ein anderes Ich, nicht sein Schatten, sondern der ganz Andere. Der Gott der Väter ist auf einmal handgreiflich nahe. In ihn ist der Jakob verkrallt. Ihn hält er fest. Ihm stellt er die Gegenfrage, der verweigert ihm seinen Namen. Auch wenn Jakob siegt, soll er doch nicht über den verfügen, den er besiegt. Gott bleibt im Geheimnis. „Warum fragst du, wie ich heiße?“ Welch eine Abweisung und welch eine Zuwendung. Gott verweigert sich und schenkt: „Und er segnete ihn daselbst“. (In gewisser Weise hat die Geschichte von der Bekehrung des Saulus eine ähnliche Struktur wie unsere Geschichte. Saulus ist unterwegs, ein Licht, eine Stimme hält ihn auf, stürzt ihn zu Boden. Auch Saulus fragt: „Wer bist du, Herr?“ Ihm wird der Name genannt!) Jakob gibt Gott keinen Namen. Nur die Furt am Jabbok bekommt einen Namen, und ein namenloses Staunen klingt nach in diesem Flurnamen, das Staunen darüber, dass er – Jakob – noch da ist. „Und Jakob nannte die Stätte Pniel; denn ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut und bin am Leben geblieben“. –

Wie Jakob weiterwandert, geht über den Wüstenbergen von Transjordanien die Sonne auf: „er hinkte an der Hüfte“. Der den Segen trägt, geht als Geschlagener davon. Der als Geschlagener davongeht, trägt den Segen.

Das ist die Geschichte Jakobs und unsere Geschichte. Denn der den Jakob überfiel, ist unser Gott; schon in der Zeit des Erzvaters erscheint er in menschlicher Gestalt. Nicht der Schatten eigener Vergangenheit hat Jakob überfallen, sondern der Kommende trat aus dem Dunkel. Der Mann, der den Jakob anfällt, ist der Gott, der an der Weihnacht Mensch wurde und jetzt auf uns zukommt: Im Neuen Testament geht die Rede, Christus werde wiederkommen wie ein Dieb in der Nacht. Der am Jabbok erschien, ist uns angesagt, und so sind wir in der Geschichte drin.

Gott begegnet uns auf vielfältige Weise. Auch so, dass er einen Auserwählten überfällt, dass er die schlägt und beraubt, die er beschenken will. Später hat das Volk Israel seinen Gott in ähnlicher Weise erfahren. In den Klageliedern wird Gott als Bogenschütze, als Feind empfunden, als Raubtier auch: „Er lauert auf mich wie ein Bär, wie ein Löwe im Versteck“.

Paulus aber ist erst einmal drei Tage lang blind, wenn ihm der vom Jabbok aus dem Licht entgegentritt. Er schlägt den, der die Heiden erleuchten soll, zunächst mit Dunkel.

Ich meine, wir Christen stehen deshalb so hilflos der vielfältigen Schwermut heutzutage gegenüber, weil wir vergessen haben, dass es ein Erfahren Gottes gibt in der Wüste, in der Nacht, wo einer allein ist, ganz allein, und sich angegriffen fühlt.

Man erkennt den Angreifer nicht, wenn man angefochten ist wie Jakob. Erst hinterher wird’s dem Jakob gesagt, dass der Gott seiner Väter mit ihm gekämpft hat. Im Augenblick des Kampfes ist nichts Göttliches an Gott. Gott begegnet dem Jakob als Nichtgott, als Gestalt, die aus dem Dunkel kommt.

Vielleicht predige ich jetzt nur für *einen* Menschen, der allein ist und Angst hat und dem ich sagen darf: „Du lieber Mensch, der du verzweifelt bist, wisse, dass Gott dir nahe ist. Und wenn du einen Schlag auf die Hüfte bekommst und lahm durchs Leben schleichst, wisse, der dich schlägt, ist der gleiche, der dich segnet. – Und wenn du mir sagst, du hättest Gott nicht erfahren, sondern nur die Nacht, die Wüste, die Verzweiflung, so kannst du dich an den klammern, den du nicht siehst, der uns aber nahe ist, nahe auch da, wo wir das Gegenteil von seiner Liebe und Freundlichkeit spüren. Du kannst in deiner Nacht den im Dunkel nicht erkennen, sowenig wie Jakob den erkennen konnte, der ihn angriff. Das macht nichts. Hab’ nur Geduld! Gib nicht auf, lieber Mensch! Der Gott unserer Väter ist im Kommen, und auch über deiner Nacht wird einmal die Sonne aufgehen.“

Ich sage: Vielleicht predige ich jetzt nur für einen Menschen hier. Aber ich denke, dass wir alle von Jakob zwei Dinge lernen können, zwei tröstliche Dinge.

Zum ersten: die Skandalchronik von Jakob, dem Erbschleicher und Gottesstreiter, zeigt uns: Gott handelt nicht mit uns, wie wir's verdient haben. Gott macht aus einem Erzschelm einen Erzvater, damit kein armer Schelm auf dieser Erde ausgeschlossen sei von Gottes Güte. Der „Fersenhalter" bekommt den Segen, wird zum „Segenshalter", zum Segensträger. Das auserwählte Volk hat von ihm seinen Namen. Auch wir als Gemeinde haben von ihm den Namen. Die Gemeinde heißt „das neue Israel". Als Gemeinde sind wir die neuen Gottesstreiter! Wir versammeln uns zu diesem Gottesdienst, weil wir an Gott festhalten. Wir wollen ihn nicht loslassen, und wir haben als Gemeinde die Aufgabe, um Gott zu kämpfen, bis die Nacht dieser Weltzeit vergeht und eine neue Zeit kommt. In einer Welt, in der die Gewalt immer brutalere Formen annimmt, in einer Welt, die sich hierzulande durch den Glauben an den ständigen wirtschaftlichen Fortschritt zugrunderichtet, in dieser Welt und Zeit, die dunkel ist und in der die Menschen allein sind, hat die Gemeinde für alle einen Gottesstreit zu führen: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn".

Zum zweiten: Irgendwo und irgendwann begegnen wir Gott in seinem Gegenteil. Nicht als dem lieben, sondern als dem angreifenden Gott. Wir erfahren ihn nicht als den, der für uns, sondern als den, der gegen uns ist. Wir erfahren den, der die Liebe ist, als einen, der uns hasst. Luther sagt, Christus sei hier dem Jakob in einer Larve erschienen. – Unser Gott hat viele Masken, in denen er uns erscheint. Und wo er uns in der Maske des Widersachers erscheint, da bietet er uns die Chance, unseren Glauben zu bewähren. In der Erfahrung des Gegenteils lasst uns an dem Gott festhalten, der nicht gegen, sondern für uns Mensch geworden ist.

Einmal wird er wiederkommen wie ein Dieb in der Nacht, damit es Tag werde. Hier und anderswo.[1]

[1] Bohren, 1981c, 76-82.

7.2.2. Analyse von Form und Sprache in *Göttlicher Überfall*

7.2.2.1. Meditation

Auch diese Predigt ermöglicht einen genaueren Einblick in den Vorgang der Bohrenschen Meditation. In der *Predigtlehre* fasst Bohren mit der Wendung ‚den Hörer im Text entdecken und erfinden' den Prozess der Meditation des Hörers zusammen. Diesen Prozess beschreibt er ausführlicher folgendermaßen: „Meditation heißt [...] aufbrechen, um Gemeinde und Welt und *eigene Existenz* im Text zu entdecken"[1]. Die Predigt *Göttlicher Überfall* liefert uns ein ergreifendes Beispiel dafür, wie der Hörer, den wir im Bibeltext zu entdecken haben, dem Prediger manchmal sehr nahe stehen kann. Beim Text des Hörers, der als zweiter Text dieser Predigt zugrunde liegt, spielt die persönliche Situation des Predigers nämlich eine große Rolle.

Der zweite Text der Predigt ist uns zunächst nicht bekannt. Er lässt sich aber aus der Art und Weise, wie die Predigt die Gegenwart Gottes verkündigt, ableiten. Die Verkündigung der Gegenwart Gottes stellt ja bei Bohren das Endergebnis der Meditation der beiden Texte einer Predigt dar. Sie zeigt, wie der Bibeltext und der Text des Hörers während der Meditation ineinander geschoben und zu einem Text verschmolzen sind. Daraus folgt: der zweite Text der Predigt ist gewissermaßen die Predigt minus dem Bibeltext (stark vereinfacht gesagt).

In der vorliegenden Predigt wird ein ganz anderes Fragment der vielfältigen Gegenwart Gottes verkündigt als in der Predigt *Änderung der Frömmigkeit*. Bohren sagt: „Gott begegnet uns auf vielfältige Weise. Auch so, dass er einen Auserwählten überfällt, dass er die schlägt und beraubt, die er beschenken will." (72f) Bohren spricht hier explizit über die Situation der Schwermut. Da, wo einer sich angegriffen fühlt, da ist Gott nahe, weil er selbst der Angreifer ist. Dem, der sich wie ein Geschlagener fühlt, hält Bohren vor: „wisse, der dich schlägt, ist der gleiche, der dich segnet." (87f) Wir erfahren in so einer Situation Gott in seinem Gegenteil. Aber der Kampf wird nicht ewig dauern; über der Nacht der Schwermut wird einmal die Sonne aufgehen.

Im Predigttext 1. Mose 32,22-32 lesen wir, wie Jakob auf dem Rückweg in seine Heimat nachts mit einem unbekannten Mann ringt, der ihn auf das Hüftgelenk schlägt. Jakob will den Angreifer nicht loslassen, bis er ihn gesegnet hat. Die Antwort des Angreifers, dass Jakob mit Gott und mit Menschen gestritten und obsiegt hat, enthüllt die Identität des Angreifers. Nachdem Jakob den Segen empfangen hat, nennt er die Stätte Pnïel (das bedeutet: Angesicht Gottes). Dann geht die Sonne auf.

Aus der Verkündigung der Gegenwart Gottes und dem Predigttext leite ich nun den zweiten Text der Predigt ab. Ich meine, dass dieser Text die Erfahrung der Schwermut und der Verzweiflung darstellt. Der Hörer dieser Predigt ist ein schwermütiger Mensch, der sich alleine fühlt und Angst hat.

Die Art und Weise, wie Bohren in der Predigt die Schwermut darstellt und dem Schwermütigen zuspricht, erinnert stark an das Kapitel *Autobiographisches* in seinem Buch über die Schwermut, das 1990 mit dem Titel *In der Tiefe der Zis-*

[1] Bohren, (1993) 1971, 363. (Hervorhebung von JN)

terne erschien. Dort schildert er eigene Erfahrungen mit der Melancholie. Schon im Vorwort erwähnt Bohren, dass er „als Betroffener für Betroffene“[2] schreibe. Er schreibt: „Ich weiß wovon, ich rede; fünfzehn Jahre lang lebte ich mit ihr zusammen, die verschiedene Namen hat und doch ein Rätsel bleibt. Als Melancholie, Schwarzgalligkeit, als Depression, Niedergeschlagenheit und Schwermut bestimmt sie weithin unser Zeitgefühl und überfällt den Menschen wie aus einem Hinterhalt: Meine Frau wurde ihr Opfer. Anderthalb Jahrzehnte lebte sie mit Psychopharmaka, bis sie sich ein Leid antat.“[3] Dem fügt er hinzu: „Schon nach dem ersten Schock wollte ich etwas schreiben, zunächst für die durch die Schwermut eines oder einer Angehörigen Beschwerten; dann für die zur Selbsttötung angelockten.“[4] In dem Kapitel teilt er nicht nur seine eigenen Erfahrungen mit dem Thema mit, sondern zitiert auch aus einem Brief, den er damals unmittelbar nach dem Tod seiner Frau schrieb. „In einer ersten Fassung trug er die Überschrift ‚Brief an einen potentiellen Selbstmörder’; das schien mir zu pathetisch; ich klammerte sie nachher ein.“[5]

In der Predigt redet Bohren im Zusammenhang mit der Schwermut viermal von der Nacht (80, 89, 91, 94). Dreimal fällt das Stichwort ‚allein’ (80, 80, 85). Von Angst ist die Rede (einmal: 85), von Verzweiflung (zweimal: 86, 89) und von einer Lähmung (einmal: 87). Diese prägnanten Charakterisierungen der Schwermut finden sich fast alle in der Schilderung seiner eigenen Erfahrungen mit der Schwermut, wie sie in *In der Tiefe der Zisterne* dokumentiert sind, wieder. Dort schreibt Bohren: „Nach der Rückkehr zur Hochschule konnte meine Frau nicht mehr schlafen, und dann kamen mit der Schlaflosigkeit die Ängste“[6]. Diese Erfahrung wurde dem aufmerksamen Ehemann zum Schlüsselerlebnis: „Da die Krankheit als Schlafstörung begonnen hatte, ernannte ich mich nach ihrer Rückkehr aus der Klinik zum Wächter und Aufseher ihres Schlafes.“[7] Die Krankheit der Schwermut hat für ihn also unmittelbar mit der Nacht zu tun. Das erste, langersehnte Lebenszeichen, das er von seiner Frau aus der Klinik empfing, nennt er „eine verzweifelte Zeile“[8]. Er beschreibt ihre Krankheit als eine „Lähmung“[9]. Mit *Die Lähmung* ist auch der ganze Bericht überschrieben. Im Brief an einen potentiellen Selbstmörder spricht Bohren auch das Gefühl der Einsamkeit als Begleiterscheinung einer Depression an: „dass Du Dir einbildest, Du wärest für niemand auf der Welt“[10]. Im vorangehenden autobiographischen Bericht hatte er schon über seine Frau geschrieben: „Sie hatte für ihre Kinder, für ihren Mann, für die Gemeinde gelebt. Nun waren die Kinder aus dem Haus. In Dossenheim traf sie auf eine Gemeinde, die für sie keinen Platz hatte“[11].

In der Predigt redet Bohren jedoch nicht nur über die Schwermut, er redet den Schwermutigen auch direkt an. „Vielleicht predige ich jetzt nur für *einen* Men-

---

[2] Bohren, 1990, 9.
[3] Bohren, 1990, 7.
[4] Bohren, 1990, 7.
[5] Bohren, 1990, 177.
[6] Bohren, 1990, 162
[7] Bohren, 1990, 165.
[8] Bohren, 1990, 163.
[9] Bohren, 1990, 175.
[10] Bohren, 1990, 179.
[11] Bohren, 1990, 175.

schen, der allein ist und Angst hat und dem ich sagen darf: ‚Du lieber Mensch, der du verzweifelt bist, wisse, dass Gott dir nahe ist [...]'"(85f) Im Buch leitet Bohren den Brief an den Schwermutigen mit ähnlichen Worten ein: „Wenn er nur *einen* Menschen davor bewahrt, sich ein Leid anzutun, ist seine Herausgabe gerechtfertigt."[12] Auch in diesem Brief wird der Schwermutige mit ‚Du' angesprochen. Rückblickend schreibt Bohren darüber: „An der Grenze zum Tod hin sind wir alle per Du."[13] Im Brief bittet Bohren den potentiellen Selbstmörder an mehreren Stellen, sich nicht das Leben zu nehmen. So zum Beispiel: „Aber ich bitte Dich, tue es nicht, tue Dir kein Leid an, nimm Dir Dein Leben nicht."[14] Diese Bitten erinnern stark an die Imperative aus der Anrede in der Predigt: „Hab' nur Geduld! Gib nicht auf, lieber Mensch!" (92f)

Aus dem Vergleich zwischen der Predigt und dem Buch *In der Tiefe der Zisterne* folgt, wie sehr Bohrens Rede von der Schwermut von seiner persönlichen Situation geprägt ist. Genau diese Situation scheint der zweite Text der Predigt zu sein. Zwischen dieser Predigt und dem Sterben seiner Frau liegt ja noch nicht einmal ein Jahr. In dieser Zeit muss auch der Brief an den potentiellen Selbstmörder entstanden sein.

7.2.2.2. Gegenwart

Wie wird in der Predigt *Göttlicher Überfall* die Gegenwart Jesu Christi angesagt? Sie wird nicht als Gegenwart Jesu Christi, sondern als Gegenwart Gottes angesagt. Wie wir schon gesehen haben, spricht Bohren sie seinen Hörern auch in dieser Predigt nicht im allgemeinen Sinn, sondern bezogen auf eine sehr konkrete Situation zu, nämlich „in der Wüste, in der Nacht, wo einer allein ist, ganz allein, und sich angegriffen fühlt" (79f). Die Aufnahme verschiedener Gottesbilder aus anderen Geschichten der Bibel (Gott als Bogenschütze, als Feind, als Raubtier, als Bär, als Löwe, als Blindmacher 74-77) steigert die Konkretion.

Das persönliche Bekenntnis des Predigers zu dieser Gegenwart erscheint zuerst noch etwas verschlüsselt in der Behauptung („Ich meine"), dass die Christen diese Art der Gegenwart Gottes meistens vergessen (78ff). Dann aber kommt in der schon erwähnten direkten Anrede des Schwermütigen (86-94) eine umso klarere persönliche Stellungnahme, insofern der Prediger seinen Hörer direkt anspricht („Du lieber Mensch") und auf diese ungewöhnliche Gegenwart Gottes hinweist.

Die direkte Anrede scheint mir zudem ein typischer Fall von Hochsprache zu sein, die Art von Sprache, die Bohren im Blick auf die Absolution gefordert hat. Zwar wird hier nicht die Absolution verkündigt, aber dennoch erkenne ich hochsprachliche Elemente. Hier wird eben nicht geschwätzt, sondern mit wenig Worten genau das gesagt, was jetzt dran ist. Dies ist meiner Meinung nach genau die Art von Sachlichkeit, die Bohren als Hochsprache vom Prediger fordert. Zudem deutet der Konjunktiv ‚wisse' auf eine gewisse Förmlichkeit oder Feierlichkeit hin. Dass dieser Absatz auch sehr seelsorglich und einfühlsam ist, braucht erst gar nicht erwähnt zu werden. In der Aufforderung an den Hörer „Hab' nur Geduld! Gib nicht auf, lieber Mensch!" (92f) zeigt sich das Wissen um den Ernst der

[12] Bohren, 1990, 177.
[13] Bohren, 1990, 177.
[14] Bohren, 1990, 178.

Situation. Hochsprache hat also nichts mit steifer Förmlichkeit oder sakraler Überhöhung zu tun, sondern entspringt dem Wissen um die Tiefe der menschlichen Verzweiflung und um die Größe des göttlichen Trostes.

Nach dieser eindringlichen Passage wechselt Bohren den Ton; die direkte Anrede geht in zwei etwas flacher gestaltete Absätze über (97-118), die von Bohren explizit als Lehre angekündigt werden (95f). Auch die Formulierungen ‚zum ersten' und ‚zum zweiten' muten lehrhaft an. Im ersten Absatz wird kurz die Unverdientheit des göttlichen Segens und die Aufgabe der Gemeinde thematisiert. Der zweite Absatz liest sich als eine Zusammenfassung der Aussage der Gegenwart Gottes.

Ein anderes gutes Beispiel einer lehrhaften Passage findet sich in der oben erwähnten Predigt *Gott tröstet*, wo Bohren sagt: „Gott tröstet, indem er uns seine Nähe spüren lässt. Er lässt uns seine Nähe spüren, indem er nicht stumm und verborgen bleibt. Er bleibt nicht stumm und verborgen, indem er sich zu erkennen gibt als der, der er ist. Gott tröstet, indem er *unser* Gott ist. Der Gott, der uns tröstet, ist unser Gott als ‚Vater unseres Herrn Jesus Christus'. Und das heißt: Gott tröstet nicht obenhin, sondern mit seinem ganzen Gottsein. Sein Trost ist nicht irgendein Streicheltrost. Er kommt vielmehr aus blutigem Ernst. Ihm selbst ist das Trösten schwer geworden. Sah er doch seinen Jesus am Kreuz hängen, hörte er ihn doch verzweifelt schreien: ‚Warum hast du mich verlassen?' Gott tröstet als der, der den Jesus Christus trostlos leiden ließ. Gott tröstet als der, der selber litt, indem der Sohn litt. Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, ist der Gott im Schmerz."[15]

Ein weiteres Beispiel für Lehre bietet die Predigt *Der Hirt* (über Hes 34,1-16 am 15.5.1977), wo es heißt: „Aber wir verstehen die Bildrede von Hirt und Herde nicht, wenn wir nicht bedenken, dass Jesus Christus in der Bibelsprache nicht nur als ‚Hirt', sondern auch als ‚Lamm' bezeichnet wird. Wenn wir erkennen wollen, was Jesus als Hirt für uns heute bedeutet, müssen wir sehen, wie sehr er Hirt ist: so sehr, dass er eins ist mit seiner Herde, dass er aufgeht im einzelnen Herdentier, dass er aufgeht im Schwachen, Kranken, Gebrochenen, Versprengten, Verirrten. Er wird zum Lamm, zum Schaf, um aus Lämmern und Schafen – Hirten zu machen. Er nimmt das schafsköpfische Wesen von uns, gibt uns seinen Geist, den Geist freier Hirten."[16] Und später in derselben Predigt: „Weil Gott die Liebe ist, leidet er an den treulosen Hirten. Weil Gott die Liebe ist, wird er nach seinen versprengten Schafen sehen. Weil Gott die Liebe ist, tut es ihm weh, wenn seine Schäflein notorisch nebenaus grasen, wenn er sie nicht bewirten kann. Weil Gott die Liebe ist, tut es ihm weh, wenn er das einzelne Schäflein auf gute Weide ruft und das Schäflein nicht kommt."[17] Die rhythmische Wiederholung bestimmter Satzteile zeigt uns, dass sich die Sprachformen Lehre und Hymnus bei Bohren nicht gegenseitig ausschließen.

7.2.2.3. Erinnerung

Der Predigthörer wird von Bohren zuerst durch eine lange, kunstvolle Nacherzählung in die Geschichte von Jakob am Jabbok hineingezogen (4-64). Hierdurch wird die Geschichte vergegenwärtigt. Dann merkt Bohren an, dass diese Geschichte auch unsere Geschichte ist (65). Dadurch nimmt er die kleine Einführung zur Jakobsgeschichte am Anfang der Predigt wieder auf, die der Nacherzählung vorangegangen war. Bohren sagt dort: „Wir sind in dieser Geschichte drin, oder wir werden noch in sie hineinkommen. Als Gemeinde Christi sind wir in diese

[15] Bohren, 1981c, 65, 66.
[16] Bohren, 1981c, 85, 86.
[17] Bohren, 1981c, 88.

Geschichte verwickelt. Lasst uns sehen, lasst mich erzählen; denn es ist eine schöne Geschichte.“ (1ff)

Die kleine Einführung macht die Erzählung von vornherein ‚anzüglich’. Die ‚Anzüglichkeit’ der Erzählung liegt auch in ihrer Anschaulichkeit und im präsentischen Erzähltempus begründet. Zudem fördern die kleinen, auf die Hörer gerichteten Zwischenbemerkungen (zum Beispiel: „Wäre er ein Dossenheimer, wir wollten nichts mit ihm zu tun haben.“ 5) sowie die Brücken, die Bohren von der Geschichte von Jakob zu unserem Leben schlägt („Solche Jabbokstunden kennen wir vielleicht auch.“ 37), die Identifikation des Hörers mit Jakobs Geschichte.

Aufgrund dieser kleinen Kommentare ist diese Nacherzählung (wie die Erzählung in *Änderung der Frömmigkeit*) eine Mischform aus Erzählen und Besprechen. Und auch hier werden Schriftzitate in die eigenen Worte hineinmontiert. Indem sich die Erzählung vor allem auf Jakob konzentriert, ist auch sie paradigmatisch und nicht summarisch.

Ein besonderes Beispiel für eine besprechende Nacherzählung findet sich in der Predigt *Einzug*, aus der oben bereits zitiert wurde. Bohren betrachtet hier die Volksmenge, die Jesus bei seinem Einzug in Jerusalem voranging und nachfolgte. „Da sah ich Langhaarige und Ungewaschene, bärtige Jünglinge und gelockte Jungfrauen, die keine waren. Viele kamen mir bekannt vor. – Auch Frauen, hochgestöckelt die einen und barfuss die anderen, langberockte und behoste, die Kostümierungen sind malerisch. – Ein Mann mit weinrotem Gesicht hatte gestern noch einen wüsten Wutanfall, jetzt bricht er einen Ast vom Baum und wirft ihn auf die Strasse. – Ein Bleichgesicht, offensichtlich ein pedantischer Neurotiker, wirft seinen Rock auf das Pflaster, und ein rundlicher Krämer tut’s ihm nach. Zwei Mädchen wollen Zweige von einem Baum brechen; die sind ihnen zu zäh. Da kommt ein Turner: knick, knick, knick, er überreicht die Zweige lachend den Mädchen, die sie ihrerseits auf die Strasse legen. Wenn man’s genau nimmt, ist alles ein wenig genierlich. Alte und Junge achten wenig auf die Schicklichkeit ihrer Kleidung, da sie die Strasse nach Jerusalem wie mit Teppichen auslegen und dazu Hosianna schreien. Aber der in der Mitte lässt’s geschehen. Das kleine Chaos und der Überschwang, das stört ihn nicht, den Rätselhaften auf den Rücken ich weiß nicht welchen Esels. – Als ich die Geschichte las und wieder las und mir die Menschen vor und hinter dem Friedenskönig vorstellte, geriet ich ins Staunen: Jeder und jede von denen, die Zweige abrissen und schrien, kam aus einer Vergangenheit, die vielleicht belastend war, brachte Komplexe und Probleme mit sich, kam aus Zwängen und Abhängigkeiten. Aber jetzt war eine neue Zeit, das Ende der Fremdherrschaft in Sicht, und der einritt in die Stadt war zum Symbol der Freiheit geworden: ‚Hosianna dem Sohne Davids! Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn! Hosianna in den Höhen!’“[18]

7.2.2.4. Einheit von Inhalt und Form

Die vorliegende Predigt ist ein gutes Beispiel dafür, wie Bohren in der Form der Predigt die Form des Bibeltextes beibehält. Die lange und ausführliche Nacherzählung der Geschichte Jakobs (4-64) erklärt sich also nicht nur aus dem Versuch, den Hörern die Aktualität von Jakobs Schicksal klarzumachen. In ihr wiederholt sich auch die narrative Form des Predigttextes. Bei der Ansage der Gegenwart Gottes, die auf die Nacherzählung folgt, bricht Bohren jedoch die Form des Bibeltextes.

[18] Bohren, 1981c, 108, 109.

7.2.2.5. Kommunikation

Die schon erwähnte Passage, in der Bohren seine Hörer direkt anspricht (86-94), zeigt uns auch, wie Bohren mit ihnen eine Art inneren Dialog führt. Sofort nach seine Behauptung, dass Gott gegenwärtig ist, nimmt er einen möglichen Einwand des Hörers auf („Und wenn du mir sagst, du hättest Gott nicht erfahren, sondern nur die Nacht, die Wüste, die Verzweiflung“ 88f) und geht ausführlich auf ihn ein.

In den lehrhaften Absätzen am Ende der Predigt fördert die Unterscheidung zwischen einem ersten und zweiten Punkt die Verständlichkeit und gedankliche Klarheit der Predigt. (Verwirrend ist jedoch beim ersten Punkt der Perspektivwechsel im Blick auf unsere Aufgabe im Kampf mit Gott. Ging es bei dem individuellen Kampf des Schwermütigen mit Gott darum, Geduld zu haben bis es Tag wird und der Angriff vorüber sein wird, so geht es nun bei dem Kampf der Gemeinde mit Gott gerade darum den Streit selbst fortzuführen und Gott festzuhalten, bis er gesegnet hat.)

Auch in dieser Predigt gebraucht Bohren Bilder, um seine Botschaft unüberhörbar zu machen. Die Bilder von Nacht und Tag, die zerstreut durch die Predigt an verschiedenen Stellen auftauchen, entstammen der Geschichte von Jakob am Jabbok. Sie bekommen darüber hinaus im Laufe der Predigt eine neue rhetorische Funktion. Die Nacht erscheint – aufgrund von persönlichen Erfahrungen, wie wir gesehen haben – als Symbol für menschliche Verzweiflung und Schwermut. In der Dunkelheit einer Depression greift Gott selbst uns an. Das Bild vom Tag drückt dann die feste Hoffnung aus, dass diese Erfahrung von Gott dem Angreifer nicht ewig dauern wird: „auch über deiner Nacht wird einmal die Sonne aufgehen.“ (93f) Und: „Einmal wird er wiederkommen wie ein Dieb in der Nacht, damit es Tag werde.“ (117)

Ein anderes Beispiel für einen inneren Dialog mit den Hörern bietet die schon erwähnten Predigt *Neues Bewusstsein*. In dieser Predigt redet Bohren vom Mut zu Gott, den wir nach dem Autor des Hebräerbriefes alle haben. Dann sagt er: „Aber nun höre ich einen Chor von Stimmen, der Widerspruch anmeldet: ‚Gerade das hab’ ich nicht, einen Mut zu Gott. Mein Mut ist dürftig. Ich bin innerlich niedergeschlagen.’ – Diesen Chor von Stimmen höre ich auch in mir selber; aber ich schlage vor, dass wir nicht auf diesen Chor und sein altes Lied hören.“[19] Im Verlauf der Predigt geht Bohren noch einmal auf den möglichen Widerspruch der Hörer ein: „Ich vergesse nie ein Gespräch mit Friedrich Dürrenmatt, in dem er auf die Zwischentür in meinem Studierzimmer wies und zu mir sagte: ‚Ich kann in Gottes Gegenwart eintreten, wie ich durch diese Tür ins andere Zimmer eintrete.’ – Der Stückeschreiber hat die Botschaft unseres Textes verstanden. Und was der Stückeschreiber kann, das kannst du auch, ganz einfach deshalb, weil der aus dem anderen Raum dir nahe und der Zugang zum lebendigen Gott offen ist.“[20] Dieses Zitat zeigt auch noch einmal, wie Bohren sich selbst auf sehr natürliche Art und Weise in die Predigt einbringt. Auch ist dieses Zitat wegen der räumlichen Metapher ein weiteres Beispiel dafür, wie Bohren durch Bilder die Kommunikation zu fördern versucht.

7.2.2.6. Verfremdung

Die Person des Predigers ist in der Predigt sehr präsent: an vielen Stellen taucht das ‚Ich’ des Predigers auf (2, 31, 78, 85, 88, 95). Darin siehe ich ein weiteres Beispiel für die von Bohren geforderte persönliche Predigt, die der Selbstverfremdung des Namens dienen soll.

---

[19] Bohren, 1981c, 93.
[20] Bohren, 1981c, 95.

In der Predigt habe ich auch weitere Beispiele entdeckt für eine eigene, unverwechselbare Sprache im Blick auf Jesus Christus, auch wenn Bohren hier nicht namentlich von Christus, sondern von Gott spricht. Bohren schärft uns ein, „dass er einen Auserwählten überfällt, dass er die schlägt und beraubt, die er beschenken will“ (72f); dabei wird Gott erkennbar als „Angreifer“ (81) ja als „Nichtgott, als Gestalt, die aus dem Dunkel kommt“ (83f). Diese Beschreibung von Gottes Aktion unter uns entspricht keinem Klischee und zeigt eine originelle, an der biblischen Jakobsgeschichte geschulte Sprache.

Überdies meine ich, in dieser Predigt noch eine andere Art von Verfremdung zu erkennen. Bohren betont, dass wir heutigen Christen vielfach vergessen haben, dass man Gott auch als einen Angreifer erfahren kann. Indem er nun in seiner Predigt gerade diese Art der Gegenwart Gottes hervorhebt, wird im Brechtschen Sinne „mit der Gewohnheit gebrochen“[21]. Durch die Betonung des Ungewöhnlichen wird der Name verfremdet. Bohren nimmt hier eine ursprünglich biblische Verfremdung des Namens auf und inszeniert sie neu.

7.2.2.7. Ereignishaft

In der Predigt *Göttlicher Überfall* erkenne ich an einer Stelle den von Bohren empfohlenen dramatischen Stil wieder, der neben der Verfremdung ein weiteres Kennzeichen der Namenrede darstellt. Im Satzteil „der dich schlägt, ist der gleiche, der dich segnet“ (87f) sind es die indikativischen Verben im Präsens und der unmittelbare Hörerbezug („dich“), die dramatischen Stil erzeugen. Hier wird keine Heilsgeschichte doziert, sondern Heilsgeschehen zugesprochen.

Ein anderes Beispiel für einen ereignishaften Predigtstil finde ich in der schon mehrmals erwähnten Predigt *Einzug*. Dieses Beispiel gleicht dem Ruf von Johannes dem Täufer („Siehe, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt“), den Bohren als Beispiel für ereignishafte Sprache zitiert. Die Hörer werden hier freilich nicht in ein gegenwärtiges Geschehen, sondern in ein zukünftiges Geschehen hineingezogen, wenn Bohren sagt: „Jetzt erleben wir seine Ankunft im Geist, und einmal kommt er auf den Wolken, und das heißt doch: universal. Bis dahin, so haben wir am letzten Sonntag gehört, gibt es noch Fortschritt im Bösen. Diesem Fortschritt gegenüber müssen wir festhalten: Er kommt. Und wenn wir von den Massenselbstmorden im Dschungel hören: Er kommt. Und wenn weiterhin junge Menschen durch Sekten verführt werden: Er kommt. Und wenn im Iran auf Kinder geschossen wird: Er kommt. Und wenn wir von den Hungernden in Indien hören und der Wirkungslosigkeit der Entwicklungshilfe: Er kommt. Und wenn wir den Eindruck haben in unserem Land, dass das Unrecht wächst: Er kommt. Und wenn wir wegen uns selbst ein scheußliches Gefühl haben: Er kommt.“[22]

7.3. *Der Gottesknecht* (Predigt über Jesaja 52,13-53,12)

Am 16. April 1976 hält Bohren in der Heidelberger Peterskirche eine Predigt über Jes 52,13-53,12. Sie geht am Ende in ein Gebet über, das hier ebenfalls zitiert wird.

[21] Brecht zitiert nach Bohren, (1971) 1993, 97.
[22] Bohren, 1981c, 110.

7.3.1. Der Text von *Der Gottesknecht*

Am Anfang und am Ende unseres Textes hat der Gott Israels das Wort, sagt: „mein Knecht“ (52,13; 53,11) In der Mitte respondiert das Volk, sagt „unser“, sagt beispielsweise „unsere Krankheiten“. – Und nun feiern wir heute Karfreitag, damit wir in das Geschehen hineinkommen, das unser Text signalisiert: Der Anfang dieses Textes soll unser Anfang, seine Mitte unsere Mitte, sein Ende unser Ende werden.

I.

„Siehe“, sagt Gott heute zu uns und setzt einen Anfang. „Siehe“ macht sichtbar, was übersehen wird, was noch verborgen ist. Verborgen ist zur Zeit des Propheten der Knecht. Der hat keinen Namen, und die Ausleger diskutieren, wer gemeint sei: die Personifikation des Volkes Israel, ein Prophet wie Jeremia, Ezechiel oder Deuterojesaja, ein neuer Mose, ein messianischer Fürst. Es ist nicht mit Sicherheit auszumitteln, wen der Text ursprünglich meinte. – Der Knecht wird erst in Zukunft zu einem Namen kommen, und er bekam einen Namen, als Jesus in Bethlehem zur Welt und auf Golgatha zu Tode kam; aber das beginnt unwahrscheinlich mit einem Aufgesang: „Siehe, mein Knecht wird Glück haben.“ Bekannt ist uns der Name des Knechtes. Verborgen ist heute noch sein Glück: Das Glück des Knechtes, das Knechtsglück weltweit wird jetzt vom Gott Israels herausgestellt, plakatiert. Der Knecht wird Erfolg haben, emporsteigen, erhöht werden, so dass Völker ins Staunen geraten, „und Könige werden vor ihm ihren Mund verschließen.“ Die das Sagen haben, werden stumm. Das Glück des Knechtes wird ein herrscherliches, ein überwältigendes Glück sein.

Die ganze Welt wird am Glück des Knechtes beteiligt sein; denn letztlich soll das Glück des einen das Glück aller werden. – Aber noch ist das Glück des Knechtes nicht an die Weltöffentlichkeit gedrungen, noch blüht es verborgen, dieses Glück, sozusagen wie die Soldanelle unter dem Sulzschnee blüht. Aber es soll einmal sichtbar werden, unser werden. – Einmal soll ein „Sommertag“ kommen, der endgültig über die Kälte siegt.

Und dieser Tag ist der Tag des Knechtes. Der Tag des Staunens, der Tag, an dem die schweigen, die jetzt das Sagen haben: „Was ihnen nie erzählt ward, schauen sie, und was sie nie gehört, das werden sie gewahr.“ – Der Anfang ist gemacht. Seit dem Karfreitag ist der Anfang gemacht. Der Aufstieg des Knechtes ist nicht aufzuhalten, auch wenn die Grossen der Welt immer noch reden, als hätten sie das letzte Wort.

Station auf dem Weg zum Glück weltweit machen wir heute hier. Wir haben uns versammelt, weil der Erfolg, der Sieg des Knechtes weitergeht. Station auf dem Weg dahin, wo der Schnee endgültig schmilzt und das Blühen nicht aufhört. So wird der Anfang unseres Textes zu unserem Anfang, dass wir ja sagen zum Aufstieg des Knechtes, ja sagen zu seiner Zukunft. Auf diese Weise macht der Knecht heute schon sein Glück. Noch ist dieses Glück verborgen; aber es kann nicht verborgen bleiben.

Die Soldanelle, die unter dem Schnee schon wächst, bildet oftmals eine Höhle, eine Mulde unterm Schnee. Um ihr Blau herum blüht schon die neue Zeit.

Wir feiern den Karfreitag, damit wir nicht länger mit unseren Neurosen und Zweifeln, mit unserem Gegenglück allein bleiben, damit eine neue Zeit um uns sei und wir Christenmenschen miteinander den Kältemantel aushöhlen, der noch die Erde bedeckt. Wer dem Knecht recht gibt, der ist schon gleichsam eine Soldanelle, eine blaue Blume, ein Geschöpf auf Zukunft. – Dazu sind wir jetzt als Gemeinde versammelt, damit etwas blüht in Gottes Zukunft hinein.

Ich kann auch sagen: Wer dem Knecht recht gibt, wird selber zum Knecht, wird den Aufstieg des Knechtes teilen. Wo der Knecht hinkommt, soll auch der hinkommen, der dem Knecht recht gibt.

II.

Und da wird die Mitte unseres Textes unsere Mitte, da werden wir einstimmen ins Responsorium des Volkes. Noch hat der Knecht kein Glück. Da wird zunächst nichts sichtbar von blauer Blume und neuer Zeit und Gottes endgültigem „Sommertag“.

Unglaublich, der Unscheinbare, der Unansehnliche, Unattraktive, dieser Knecht: Im Tiervergleich wird von ihm gesprochen, orientalisch vom Schaf bei seinem Schlächter und Scherer. Im Pflanzenvergleich von Senkreis und Wurzelschorn aus dem Dürregebiet. – Da ich vermute, dass die meisten von uns im Umgang mit Schafen wenig Erfahrung haben und wenig Anschauung von der Botanik des Propheten, lasst mich aus der Nähe berichten, von einem Kirschbaum, dessen Passion ich seit dem letzten Jahr vor Augen habe.

Im letzten Jahr bin ich ihn oft gegangen, einen Rebweg bei Dossenheim. Asphaltiert und über ihm, am Rande des Wingerts, der Baum. Über dem Asphalt trug er Früchte. Gegen die Reben zu ist er dürr geworden. Blätter wurden gelb, Früchte verdorrten, bevor sie reiften. Der Rebbauer wollte das Unkraut vernichten, chemisch, versteht sich, und da traf es den Baum. – Gestern sah ich ihn wieder. Das dürre Geäst weggeschnitten. Verstümmelt hob er die verbliebenen Äste hilfesuchend über den Asphalt. Der Winzer wird weiter Gift streuen, der Baum auf Raten sterben. – Was sind das für Zeiten, da der Asphalt einem Kirschbaum Schutz gewährt?

Immer wollen wir als redliche Winzer Unkraut vernichten, und der Unschuldige muss leiden. Das Gift, das wir spritzen, trifft immerfort auch den Kirschbaum – und wir zucken die Achseln. „... ihn aber ließ der Herr treffen unser aller Schuld. Er ward misshandelt und beugte sich und tat seinen Mund nicht auf wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, und wie ein Schaf, das vor seinen Scherern verstummt“ (6b-7).

Was ist das für ein Gott, der den Gerechten mit Gift tränkt, ihn der Verstümmelung aussetzt? Was ist das für ein Gott, der unerbittlich schlägt, den, der ihm dient? – Er liebt die Bestie Mensch, liebt den, der seinen Kirschbaum vergiftet.

Es mag uns altertümlich anmuten, dass im Lied vom Gottesknecht von Stellvertretung und Satisfaktion die Rede ist, vom Leiden für uns. – Das passt so gar nicht zu dem Gott, den wir uns nach dem Bilde unserer verlogenen Harmlosigkeit und nach der Vorstellung unserer harmlosen Verlogenheit von Gott machen. Er liebt genau. – Der Gott, der den einen unser aller Schuld treffen lässt, passt nicht in unserer Vorstellung, passt aber in unserer Wirklichkeit, in der wir immerfort damit beschäftigt sind, einem andern Schuld anzulasten.

Da liegt ein Mann in der Nacht und redet stumm vor sich hin. Am Vormittag hat ihn einer beleidigt, verleumdet, und nun kann er nicht schlafen, weil er seinem Gegner die Schuld vorrechnen muss. – Wenn einer die Anklagen, Verurteilungen, die wir alle schon über Menschen gefällt haben, aufschreiben und vorlesen wollte, der würde nicht fertig mit Schreiben und Vorlesen. Die Zeit würde ihm lang, die Zeit würde zur Ewigkeit und die Ewigkeit zur Hölle.

Friedrich Dürrenmatt hat kürzlich über Israel geschrieben, was allgemeine Gültigkeit hat für die Konflikte unter den Völkern und zwischen den einzelnen: „Dem Kampf einen Sinn zu geben, ist leicht, weil wir uns vorlügen, dieser Sinn des Kämpfens liege im Frieden; mit dieser Lüge legen wir den Sinn in ein Ziel außer uns, wir legen es in unseren Gegner und damit ins Unerreichbare, denn auch wenn wir den Gegner erlegen, steht gegen uns ein neuer Gegner auf, den Erlegten zu rächen, den wir, um nicht seiner Rache zu erliegen, wieder erlegen müssen. So schieben wir den Frieden vor uns her, statt ihn zu erreichen.“

Den Frieden erreichen wir da, wo wir zum Knecht kommen. Der kämpft nicht für den Frieden. Der leidet in allen Höllen und stirbt an unseren Anklagen, damit wir aufhören mit Vorrechnen, damit wir den Frieden nicht länger vor uns herschieben, sondern ihn erreichen. „Aber dem Herrn gefiel es, ihn mit Krankheit zu schlagen. Wenn er sein Leben zum Schuldopfer einsetzte, sollte er Nachkommen sehen und lange leben und die Sache des Herrn durch ihn glücken“ (10).

III.

Am Ende unseres Textes kommt es nochmals zur Gottesrede. Der Knecht bleibt nicht in den Höllen, bleibt nicht unter den Anklagen liegen. Und nun soll deutlich werden, dass er sein Glück mit uns teilt; was er erreicht, schanzt er uns zu: „... durch seine Erkenntnis wird er, der Gerechte, mein Knecht, vielen Gerechtigkeit schaffen, und ihre Verschuldungen wird er tragen“ (11b).

Das Neue Testament hat uns nicht nur den Namen des Knechtes genannt, es hat uns auch dessen Zukunft erneut angesagt. Der Karfreitag leitet einen „Sommertag“ ohnegleichen ein. So legt der Hebräerbrief unseren Text aus: Nachdem Christus einmal geopfert worden ist, um die Sünden vieler hinwegzunehmen, so wird er zum zweiten Mal erscheinen, denen, die ihn zum Heil erwarten (9,28). Die allseits beliebte und langweilige Sünde ist für die kein Thema mehr, die auf ihn warten. Sie ist abgenommen.

Irdisch, auffällig profan ist hier vom Kommenden die Rede. Er soll erben unter den Grossen, also Macht übernehmen. Mit Starken soll er Beute teilen, also nicht allein sein. – Es passt wiederum nicht in das Bild, das uns die kirchliche Tradition von der Zukunft des Gekreuzigten vermittelt, dass er hier im Verein mit den Grossen und Starken erscheint, ganz und gar menschlich, ich möchte fast sagen, kollegial. Der bei den Gottlosen beerdigt wurden, soll die Grossen beerben. Der Gestaltlose bekommt ihre Statur. Der Verachtete steht jetzt neben den Starken. Die Grossen und Starken tragen das Ihre bei zum Glück des Knechtes. „Darum soll er erben unter den Grossen und mit Starken soll er Beute teilen.“

Der, den man kaputt machte, kommt nicht als Kaputtmacher. Der liquidiert wurde, kommt nicht zum Liquidieren. Was Gott zu Anfang unseres Textes verheißt, wird am Schluss bestätigt: „Siehe da, mein Knecht wird Glück haben. „Und wir sind hier versammelt, damit sein Glück unser Glück werde.

Und nun gehen wir hinaus in den Karfreitag, in einen Tag, an dem voraussichtlich Menschen sinnlos zu Tode gefahren werden. – Noch klagen die Menschen einander an, rechnen einander ihre Schuld vor. Aber unter dem Schnee blüht die Soldanelle. – Noch schieben die Menschen den Frieden vor sich her. Aber ein verkrüppelter Kirschbaum, zum Sterben in Raten verurteilt, blüht über dem Asphalt. Allem Gift zum Trotz. – Noch ist der Knecht nicht wieder sichtbar. Noch ist sein Glück verborgen. Aber es kommt ein „Sommertag“ ohnegleichen, der Tag Jesu Christi. Ihm gehen wir entgegen, wenn wir heute auseinandergehen.

Du Knecht aller Knechte,
es wird Zeit,
dass sichtbar wird,
was du am Karfreitag vollbracht,
dass dein Sieg
sich durchsetzt in aller Welt.

Du Knecht aller Knechte,
es wird Zeit,
dass du aus deiner
Verborgenheit heraustrittst.
Mach du dein Glück mit uns,
dass wir als deine Gemeinde
auf deinen endgültigen Sieg hin leben
und dich groß machen in einer Welt,
die Bäume vergiftet
und Völker vernichtet,
weil du ihr gleichgültig bist.

Da du unser Knecht geworden bist,
lass uns dir dienen als die Freien.
Da du uns Gerechtigkeit bringst,
mach uns unbesorgt um uns selbst,
und lass uns hoffen
auf deinen endgültigen Sieg.

So bitten wir für die wissenschaftliche Arbeit
an unserer Universität,
dass sie etwas sei

für deine Zukunft.

So bitten wir für die Völker
im Nahen Osten,
dass sie deinen Frieden finden.

Auch um der Kranken und Sterbenden willen
bitten wir dich,
du Knecht aller Knechte,

mach sichtbar,
was du am Kreuz vollbracht![1]

[1] Bohren, 1981c, 56-63.

7.3.2. Analyse von Form und Sprache in *Der Gottesknecht*

7.3.2.1. Gegenwart

Am Anfang der Predigt sagt Bohren: „Der Anfang dieses Textes soll unser Anfang, seine Mitte unsere Mitte, sein Ende unser Ende werden.“ (4f) Die Dinge, von denen der Text spricht, sollen jetzt bei uns geschehen. Alles in dieser Predigt ist also auf die Gegenwart Gottes angelegt. Wie wird in dieser Predigt diese Gegenwart ausgesagt?

Bohren hat in der *Predigtlehre* die Vielfältigkeit der Gegenwart Gottes betont. Von dieser Vielfältigkeit gibt diese Predigt ein gutes Beispiel. In ihr werden ja verschiedene Arten der Gegenwart Gottes gleichzeitig nebeneinander verkündigt. Der erste Satz des ersten Teils der Predigt berichtet davon, wie Gott uns heute das Glück des Knechtes bekanntmacht (6; vgl. auch 14, 15). Dieses Glück wird erst in der Zukunft offenbar werden. Bis dahin ist es noch unsichtbar, verborgen: „Aber noch ist das Glück des Knechtes nicht an die Weltöffentlichkeit gedrungen, noch blüht es verborgen, dieses Glück, sozusagen wie die Soldanelle unter dem Sulzschnee blüht.“ (20ff; vgl. auch 33-36) Diese verborgene Anwesenheit ist die zweite Art der Gegenwart Gottes. Von hier aus zieht Bohren nun Konsequenzen im Blick auf die Aufgabe der Gemeinde (29-32, 37-44). Die christliche Gemeinde soll „den Kältemantel aushöhlen, der noch die Erde bedeckt“ (39). Wir sollen ein „Geschöpf auf Zukunft“ (40) sein. „Dazu sind wir jetzt als Gemeinde versammelt, damit etwas blüht in Gottes Zukunft hinein.“ (41) Es ist diese zweite Art der Gegenwart Gottes, die die Hauptaussage der Predigt ausmacht.

Auffällig ist die schöne Bildsprache, die Bohren verwendet, um diese verborgene Gegenwart Gottes zu beschreiben. Sie ist für ihn wie die Soldanelle. Das ist eine Blume, die unter dem Schnee verborgen blüht. Bohren bleibt im Bild, wenn er den verborgenen Anfang der neuen Zeit folgendermaßen beschreibt: „Die Soldanelle, die unter dem Schnee schon wächst, bildet oftmals eine Höhle, eine Mulde unterm Schnee. Um ihr Blau herum blüht schon die neue Zeit.“ (35f) Auch bei der Beschreibung der Aufgabe der Gemeinde bleibt er im Bild. Am Schluss der Predigt verwendet er noch ein anderes Bild, um die verborgene Gegenwart der neuen Zeit anzusagen. Es ist das Bild eines durch chemische Insektenschutzmittel verkrüppelten Kirschbaums, der allem Gift zum Trotz über dem Asphalt blüht. (120f)

Nach Bohren verdichtet sich die Aussage der Gegenwart Gottes in der Zusage der Vergebung der Sünden. In dieser Predigt wird die Absolution, wenn auch nicht direkt zugesprochen, dann doch wenigstens angedeutet: „Die allseits beliebte und langweilige Sünde ist für die kein Thema mehr, die auf ihn warten. Sie ist abgenommen.“ (103f) Im Blick auf die Absolution fordert Bohren die Förmlichkeit und Sachlichkeit der Hochsprache. Das kurze und bündige „Sie ist abgenommen“ ist ein weiteres Beispiel davon.

7.3.2.2. Erinnerung

Das Glück des Knechtes ist noch nicht sichtbar; sichtbar ist nur sein Unglück. Mit diesem Unglück korrespondiert die Geschichte der Passion Jesu Christi, die im zweiten Teil der Predigt (ab 48) berichtet wird. Dieser Bericht ist meiner Meinung nach ein typisches Beispiel für die sprachliche Gestalt, die Bohren im Blick auf

die Predigt als Erinnerung empfiehlt, nämlich eine Erzählung mit eingeschobenem Kommentar und hineinmontierten Schriftzitaten.

Nach Bohren bildet die Passion die eigentliche Urgeschichte. Eine mögliche Weise, sie nachzuerzählen, bietet das Modell der mystischen Dramaturgik. In dieser Predigt gibt Bohren ein Beispiel dafür, wenn er die Passion Jesu Christi gewissermaßen in Szene setzt und sie damit den Hörern anschaulich macht. Zuerst verwendet Bohren drei substantivierte Adjektive, um das Bild des Knechtes heraufzubeschwören: „Unglaublich, der Unscheinbare, der Unansehnliche, Unattraktive, dieser Knecht“ (48). Um die Passion dieses Knechtes darzustellen, greift Bohren dann zum Bild eines verstümmelten Kirschbaums; „lasst mich aus der Nähe berichten, von einem Kirschbaum, dessen Passion ich seit dem letzten Jahr vor Augen habe.“ (52f) Der Bericht über die Verstümmelung eines Kirschbaums, den der Rebbauer durch chemische Mittel vergiftet hat, macht nicht nur die Passion anschaulich, sondern thematisiert zudem auf subtile Weise die menschliche Schuld. „Immer wollen wir als redliche Winzer Unkraut vernichten, und der Unschuldige muss leiden.“ (62f) Auch hier wird also menschlich über die Sünde gesprochen, indem Bohren sie als einen von Menschen in eigener Verantwortung begangenen Fehler beschreibt. Direkt nach den Sätzen über die menschliche Schuld (62ff) erklingt nun ein Schriftzitat über den Knecht, den unser aller Schuld trifft (64ff). Die kunstvolle Montage steigert die Aussagekraft des Zitates.

Nachdem Bohren uns auf diese Weise ins Bild gesetzt hat über die Passion, stellt er nun die Frage nach der Vereinbarkeit dieser Passion mit unseren Vorstellungen von Gott (67f). In einem längeren Kommentar (70-93) behandelt Bohren diese Frage. Diese Behandlung sprengt beinahe den Rahmen der Nacherzählung. Hier schlägt Bohren nämlich noch einmal den Bogen in die Gegenwart: Das Leiden des Knechtes schenkt uns hier und jetzt den Frieden. Mit einer weiteren kunstvollen Montage eines Schriftzitates schließt der zweite Teil der Predigt (91ff).

Wenn Bohren in der *Predigtlehre* meint, dass wir menschlich über die Sünde sprechen sollen, misst er auch der Lehre der Erbsünde eine neue Bedeutung zu. Demnach ist die Erbsünde die Sünde der Väter, die unsere gemeinsame Vergangenheit darstellt. In der Predigt *Seine Zeit neu leben* (über Apg 3,19-20 am 20.8.1978) finde ich ein Beispiel dafür, wie Bohren menschlich über die Erbsünde redet: „Zwischen Gottes Angesicht und der Menschheit haben wir einen Vorhang gewoben. Unsere Väter und Vorväter haben schon tüchtig gewoben und wir erst recht. Dieser Schleier, dieser Vorhang ist gewoben aus unseren Sünden und den Sünden unserer Väter. Immer noch kann der einzelne, der glaubt, durch irgendein Löchlein hindurchschlüpfen und selig werden. Dabei bleibt aber Gottes Angesicht dem Berner Volk verborgen, und die Kirche bezieht ihre Erquickung aus den Kirchensteuern statt vom Angesichte Gottes. Unsere Sünden und die Sünden unserer Väter: Ich denke, dass bei Rösti und Bernerplatte und auch bei einem Picknick hier eine Sünde recht behaglich ernährt wird: die Bernische Selbstgerechtigkeit. Und ich weiß, dass wir uns immer wieder damit belügen, dass wir einige Fehler, die wir haben, einige Irrtümer, die wir begingen, als Sünden ansehen, und *die* Sünden nicht erkennen, die uns über den Kopf gewachsen sind, an denen wir teilhaben, weil wir Berner, weil wir Europäer sind, und die, Schleier um Schleier, Vorhang um Vorhang, Gottes Angesicht verdunkeln. ‚So tut nun Busse und bekehrt euch.’“[1] Das Ende dieses Zitats ist zudem ein weiteres Beispiel für die kunstvolle Montage eines Bibelverses in eigene Worte hinein.

[1] Bohren, 1981c, 103.

7.3.2.3. Verheißung

In unserer Predigt wird nicht nur an die Geschichte des Knechtes erinnert, sondern auch seine Zukunft verheißen (15-20, 22-28, 105-112). Die Art und Weise, wie Bohren in dieser Predigt von der Zukunft Gottes redet, macht sie zu einem guten Beispiel für die Form und Sprache der Predigt als Verheißung.

In dieser Predigt wird nämlich mit Freude der kommende Retter verkündigt: „Das Glück des Knechtes wird ein herrscherliches, ein überwältigendes Glück sein.“ (17f) Und: „Einmal soll ein ‚Sommertag' kommen, der endgültig über die Kälte siegt.“ (22f)

Nachdem Bohren die verborgene Gegenwart des Knechts mit dem Bild der Soldanelle unter dem Schnee beschrieben hat, verwendet er für die Zukunft des Knechts das Bild eines Sommertages. Im Anschluss daran spricht Bohren auch von einer „Station auf dem Weg dahin, wo der Schnee endgültig schmilzt und das Blühen nicht aufhört“ (30f). Speziell im Blick auf die Predigt als Verheißung hatte Bohren ja die Verwendung von Bildern empfohlen; durch sie wird die unsichtbare Zukunft in einer Vor-Schau vergegenwärtigt. Natürlich dienen die viele Bilder der Predigt auch hier der Kommunikation mit dem Hörer. Denn Bilder und Gleichnisse haben nach Bohren oftmals eine höhere Aussagekraft als rationale Argumente.

In der schon mehrmals erwähnten Predigt *Reich Gottes in uns und vor uns* finde ich ein weiteres Beispiel dafür, wie Bohren mit Freude die Zukunft des Herrn verkündigt: „Das Evangelium sagt uns: Die Zukunft wird Licht sein. Das jüngste Gericht wird Licht sein. Das Reich Gottes wird Licht sein. Wer das Licht scheut, muss sich davor fürchten. Wer das Licht scheut, muss es in Frage stellen. Wer aber das Licht liebt, der freut sich auf Christi Kommen; er weiß, Christus kommt für die Mühseligen und Beladenen. Christus kommt, um das, was in einem Knechtlein von ihm her verborgen liegt, ans Licht zu bringen. Christus kommt, um das zu veröffentlichen, was an Reich Gottes in uns allen schon versteckt ist. Und noch mehr: Das Reich Gottes soll sich in allen Menschen verkörpern. Jeder Mensch soll ganz das werden, was er im Glauben schon ist, Reich Gottes. Aber eben. Ich kann es nicht erklären, nicht beweisen, kann nur stammeln: ‚Kein Zung' kann je erreichen / die ew'ge Schönheit groß.'“[2]

Im Zusammenhang der Predigt als Verheißung taucht bei Bohren auch hin und wieder die Warum-Frage auf. So zum Beispiel in der schon zitierten Predigt *Verzückung*: „Aber noch macht der Tod Politik in der Welt, irgendetwas hemmt den mit den Schlüsseln, das Sterben und den Tod selbst unter Verschluss zu setzen. – Warum schließen wir immer noch Särge und schütten Gräber zu? Warum hat Christus das Totenreich noch nicht aufgeschlossen? Warum geht der Tod noch frei herum?“[3] Und in der ebenfalls schon erwähnten Predigt *Reich Gottes in uns und vor uns* sagt Bohren: „Aber warum hat Gott sein Versprechen bis heute nicht wahrgemacht? Warum irren und hungern die Menschen Gottes immer noch? Warum? Warum?“[4] In dieser Predigt folgt der Frage auch eine Antwort: „Ich denke, der Hirt wartet auf die Hirten. Wenn Christus am Kreuz alles vollbracht hat, dann fehlt's wohl an seinen Hirten, die ihn herrufen, ihm den Weg bereiten zu allen Verlorenen.“[5]

---

[2] Bohren, 1981c, 116.
[3] Bohren, 1981c, 53.
[4] Bohren, 1981c, 88, 89.
[5] Bohren, 1981c, 89.

7.3.2.4. Gebet

In den beiden letzten Kapiteln wurde klar, dass die Predigt bei Bohren zuerst ein Anruf Gottes ist. Vor allem anderen ist die Predigt für ihn ein Gebet um das Kommen des Geistes. Die Haltung des Predigers ist darum die Haltung eines Bittstellers. Im Blick darauf meint Bohren: „Wenn die Predigt in dieser Haltung nicht nur anhebt, sondern weitergeht, dann ist es keinesfalls Zufall oder fromme Floskel, wenn Prediger ihre Anrede an Menschen in der Predigt in eine Anrede an Gott selbst übergehen lassen.“[6] Für so einen Übergang in eine Anrede an Gott selbst ist das Gebet am Ende der Predigt *Der Gottesknecht* ein gutes Beispiel.

Ein weiteres Beispiel dafür findet sich in der Predigt *Neues Bewusstsein*. Ich zitiere das Ende der Predigt:
„Dir, Herr Christus,
gehen wir entgegen.
Bis dein Tag kommt,
bist du alle Tage da,
bist du für uns da
als großer Priester,
der uns den Weg
zum Vater offen hält.“[7]

7.3.2.5. Verfremdung

„Im letzten Jahr bin ich ihn oft gegangen, einen Rebweg bei Dossenheim. Asphaltiert und über ihm, am Rande des Wingerts, der Baum. [...] Gestern sah ich ihn wieder.“ (54-58) In diesen Sätzen und an anderen Stellen (42, 50, 52, 53, 109) bringt Bohren sich selbst explizit in die Predigt ein. Darum ist diese Predigt für mich ein weiteres Beispiel einer persönlichen Predigt, die den Namen verfremden will. Auch ihre unverwechselbare Sprache will der Selbstverfremdung des Namens dienen. Die Bilder des verstümmelten Kirschbaums, der Soldanelle und des endgültigen Sommertages, die für die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft Jesu Christi stehen, wirken frisch und ursprünglich. Das Bild des Kirschbaums entstammt darüber hinaus der persönlichen Lebenswelt des Predigers und ist damit umso unverwechselbarer. Auch die Verkündigung der Zukunft Jesu Christi ist lebendig und originell: „Der, den man kaputt machte, kommt nicht als Kaputtmacher. Der liquidiert wurde, kommt nicht zum Liquidieren.“ (113f)

Zudem findet auch in dieser Predigt eine Verfremdung des Namens statt durch die Verkündigung ungewöhnlicher Glaubensinhalte. Bohren selbst weist zweimal darauf hin (71ff; 106-109), dass seine Verkündigung nicht zu dem Bild passt, das wir uns von Gott gemacht haben. Vor allem die Rede von der Stellvertretung und Satisfaktion sowie die Idee, dass der kommende Jesus Christus mit den Großen und Starken Beute teilen soll, befremden uns zutiefst. Wie bei der zuletzt besprochenen Predigt geht auch diese Verfremdung des Namens auf eine biblische Vorlage zurück.

---

[6] Bohren, (1993) 1971, 167.
[7] Bohren, 1981c, 99. Vgl. dazu auch Bohrens Predigt *Reich Gottes in uns und vor uns* (1981c, 117, 118).

7.3.2.6. Ereignishaft

„'Siehe', sagt Gott heute zu uns und setzt einen Anfang." (6). In diesem Satz erkenne ich ein weiteres Beispiel für den von Bohren im Blick auf die Namenrede geforderten dramatischen Stil der Predigt; auch hier sind es die indikativische Rede im Präsens und der direkte Hörerbezug, die die Ereignishaftigkeit des Satzes ausmachen.

7.4. *Das ewige Haus* (Predigt über 2. Korinther 5,1-10)

Bei der Predigt als Verheißung unterscheidet Bohren zwischen der Verkündigung des kommenden Retters und der Verkündigung des kommenden Richters. Darum bespreche ich zum Schluss die einzige Predigt aus dem Predigtband *Trost*, die den kommenden Richter ansagt. Überschrieben ist die Predigt mit: *Das ewige Haus*. Bohren hat sie am 14. November 1976 in der Heiliggeistkirche in Heidelberg gehalten.

7.4.1. Der Text von *Das ewige Haus*

Als man dem württembergischen Pfarrer Christoph Blumhardt die Nachricht überbrachte, sein Freund August Bebel sei gestorben, sagte der in seinem unnachahmlichen Schwäbisch: „Der wird Augen machen." – Wir werden alle einmal sterben, werden Augen machen und werden angesehen.

Darum haben wir uns versammelt, damit wir nicht in aller unserer Klugheit dumm bleiben und trostlos in unserer Auferstehungsblindheit. Hier teilt uns einer ein Wissen mit, von dem wir in der Regel nichts wissen, kein Philosophenwissen, kein Professorenwissen, ein Kinderwissen vielmehr, ein Freiheits- und Freudenwissen, ein Wissen um unsere eigene Zukunft über den Tod hinaus.

Aber wir Menschen sind doch merkwürdige Käuze. Einerseits möchten wir gerne wissen, wie es nach dem Sterben für uns aussieht, andererseits aber können wir uns gegen das Wissen, das uns hier mitgeteilt wird, ganz schön wehren. – Vielleicht gehört der Widerstand gegen das Wissen um die Auferstehung zu unserem Versteckspiel vor Gott, in das wir uns seit Adams Zeiten eingespielt haben. Ach wir Neugierlinge, wir Versteckspieler, wir kleine Gernegrosse und Möchtegern-Herrgötter! Es hilft uns nichts. Wir entgehen Ihm nicht, und darum lasst uns heute die Lektion lernen, die uns aufgegeben ist. Es ist eine heilsame Lektion, auch wenn sie gegen den Strich geht.

„Wir wissen, dass wir einen Bau haben, den Gott bereitet hat, ein nicht mit Händen gemachtes ewiges Haus." Das ist sehr anschaulich. – Ein Haus ist ein Ort der Freiheit. Wo man zuhause ist, da kann man sich leger geben. Zuhause kann man sozusagen tun und lassen, was man will. Hat man ein Dach über dem Kopf, ist man geschützt. Und wer möchte nicht ein Heim haben, zuhause sein? – Vor einigen Jahren kam ein Lied groß ins Plattengeschäft. Heintje sang: „Ich bau' dir ein Schloss". – Vermutlich fand das Lied deshalb Anklang, weil es einer Sehnsucht Ausdruck gab nach etwas, was viele Menschen heute nicht haben, ein Haus als Ort der Geborgenheit. „My house – my castle". – Aber nun sind wir Heutigen auch dem Haus gegenüber zwiespältig; wissen wir doch nur allzu gut, wie leer und öd' ein Haus werden kann. Ein Gefängnis, in dem wir hin- und hergehen wie das Tier im Käfig. Eine Wüste, in der wir umherirren, auch wenn der Staub gewischt ist.

Darum ist es gut, auf die apostolische Botschaft zu hören: Durch die Auferweckung Jesu von den Toten hat Gott uns einen Ort der Freiheit geschaffen, ein Traumhaus ohnegleichen. Der Schlagersänger braucht uns kein Schloss zu bauen: „Wir wissen, dass wir einen Bau haben, den Gott bereitet hat, ein nicht mit Händen gemachtes ewiges Haus." Da lohnt es schon, sich auf den Umzug vorzubereiten.

„Umzug“ ist vielleicht ein etwas voreiliger Ausdruck. Der Text redet anders, spricht von einem Überkleidetwerden mit der Behausung aus dem Himmel. Das von Gott gebaute Haus lässt sich anziehen wie ein Kleid. – Sehr merkwürdig und verwirrlich, dass das Bild vom Haus übergeht in das vom Kleid und wieder in das vom Haus. – Ich denke, dass Paulus mit Bedacht so merkwürdig und verwirrlich schreibt; denn das Wissen um unsere Zukunft, die Gottes Zukunft ist, übersteigt unsere Vorstellungskraft. Und doch können wir nur in Bildern unserer sichtbaren Welt von der für uns noch unsichtbaren Welt der Auferstehung reden. In der Abfolge der Bilder will der Apostel das Unanschauliche anschaulich machen.

In der vergangenen Woche sah ich einen Fetzen aus einem Fernsehfilm über Versuche auf dem Mars, die testen sollten, ob es dort Leben gebe. Soviel ich begriffen habe, herrscht auf dem Mars eine „exotische Chemie“. Die Reaktionen dort oben verlaufen anders als hier unten. Und wenn es dort Leben gäbe, wäre es nicht Leben wie hier auf der Erde.

So mag der Fernsehfetzen vom Mars uns zum Gleichnis werden für Gottes „exotische Chemie“, nach der ein Bau anziehbar wird. Kein Wunder, dass ein Gelüsten erwacht nach diesem Zukunfts-Stoff. Paulus spricht von der Sehnsucht nach dem Überkleidetwerden. – Ein Kleid bietet Schutz und zeichnet aus, macht uns schön, auch bedeutend. Das Kleid gibt Würde. – Darum zieht der Richter die Robe an, der Prediger den Talar, die Braut das weiße Kleid, die Schwester die Tracht, der General die Uniform. – „Kleider machen Leute.“ – Auch trägt es zum seelischen Wohlbefinden bei, von Zeit zu Zeit etwas Anderes, etwas Neues anzuziehen. Man fühlt sich dann ein wenig wie neugeboren, wie ein neuer Mensch.

Die ersten Seiten der Bibel erzählen, wie der Schöpfer den gefallenen Geschöpfen Pelzmäntel näht und sie kleidet, bevor er sie aus dem Paradies verstößt und in die Kälte schickt. – Was vor Urzeiten geschah, soll in der Zukunft neu und anders geschehen: „Wir sehnen uns, mit unserer Behausung aus dem Himmel überkleidet zu werden.“ Ich denke, wenn unsere Auferstehungsblindheit weicht, wird auch in uns die Sehnsucht nach dem Überkleidetwerden erwachen und wachsen, wird uns die Lust ankommen, die Lust auf Zukunft, die Lust auf die Neueinkleidung.

Es gibt einen Traum, den viele Menschen auf mancherlei Weise träumen: Sie finden sich nackt auf der Strasse oder so. Man träumt, dass einem das fehlt, was man nötig hat, und ist verlegen, man schämt sich. Paulus wirft diesen Traum nach vorn und wehrt ihn ab. „Wir wünschen nicht entkleidet, sondern überkleidet zu werden.“

Wir kommen zwar nackt zur Welt und müssen nackt von der Welt. – So sagt’s die Heilige Schrift. – Aber wir bedecken unsere Toten. Bei jedem Verkehrsunfall wird sofort eine Decke auf den Toten gelegt. Der Tote soll nicht nackt, nicht entblößt daliegen. – Es ist, als ob ein solches Verhalten ein fernes Echo wäre auf die apostolische Furcht und Sehnsucht, nicht ausgezogen, sondern überzogen zu werden.

Gott baut uns ein Haus. Gott schenkt uns ein Kleid, das will doch sagen, er schafft uns neu. Und nun fragt der in seine Auferstehungsblindheit Verliebte: Was nützt uns das? – Gottlob Spoerri sagte einmal in einer Bibelarbeit: „Die Universitäten und die Apfelbäume verdanken wir in Europa Menschen, die ausschließlich für die Auferstehung gelebt haben.“ – Er meinte wohl die Mönche, die danach trachteten, Gott wohlgefällig zu sein und damit einen Beitrag leisteten für unsere Kultur. – Ich meine, das Votum von Spoerri bekomme im Zeichen von Brokdorf erneutes Gewicht. –

Zum Schluss zieht Paulus Bilanz, redet nicht mehr in Bildern, sondern direkt; denn hier artikuliert er ein Wissen, das jeder begreifen, jeder verstehen kann. Er will noch einmal Lust machen für Gottes Zukunft: „Denn wir alle müssen offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, damit jeder empfange, je nachdem er gehandelt, es sei gut oder böse.“ – Das ist freilich kein Wort für ein Christentum in Plüschsesseln, wohl aber ein Wort gegen die Resignation, gegen die Selbstzufriedenen, für die Sehnsüchtigen. Von der Zukunft Jesu Christi her bekommt unser Leben eine neue Qualität. Wir arbeiten nicht mehr umsonst. Unser Tun soll nicht sinnlos sein; denn was wir tun, hebt er in seine Ewigkeit. Wir werden Augen machen und einer wird uns ansehen.

Vor dem Richterstuhl Christi wird sich die Seligpreisung erfüllen: „Selig sind, die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott schauen“, die anderen aber werden sich selbst erkennen. Augen werden alle machen. Darum ist es jetzt an der Zeit, die Augen zu reiben, darum ist es jetzt Zeit aufzuwachen, Zeit zur Umkehr. Glaubet dem, der uns gnädig ansieht und unsere Unreinheit bedeckt – mit einem Bau, mit einem Kleid ohnegleichen. Noch umgibt er uns unsichtbar; aber die Zeit kommt, wo er sichtbar wird, unvorstellbar schön, und wir mit ihm. Damit das werde, sind wir hier und feiern das Mahl der Zukunft.[1]

[1] Bohren, 1981c, 71-75.

7.4.2. Analyse von Form und Sprache in *Das ewige Haus*

7.4.2.1. Gegenwart

„Noch umgibt er uns unsichtbar“ (90f). Mit diesem einzigen Satz verkündigt Bohren in dieser Predigt die Gegenwart Jesu Christi. Auffällig ist, dass Bohren hier wiederum die Unsichtbarkeit der Gegenwart Jesu Christi betont. Dies war ja auch der Fall bei der letztbesprochenen Predigt *Der Gottesknecht*. Dies mag damit zusammenhängen, dass auch jener Predigt ein eschatologischer Bibeltext zugrunde lag.

7.4.2.2. Verheißung

Bohren meint, dass der Kommende immer nur entweder als Retter oder als Richter anzusagen ist. Ich meine, dass diese Predigt ein gutes Beispiel dafür ist, wie man den kommenden Richter einseitig verkündigt, ohne den Hörern mit einer Höllenpredigt Angst einzujagen. In dieser Predigt werden Gericht und Gnade nicht ohne weiteres identifiziert. Die beiden möglichen Ausgänge des Gerichts kommen zur Sprache: die Möglichkeit, mit reinem Herzen Gott zu schauen und die andere Möglichkeit, sich selbst zu erkennen. Diese letzte Möglichkeit wird jedoch nur mit einem Satz angedeutet, während die erste Möglichkeit breit entfaltet wird. Dabei ist klar, dass unser reines Herz nicht unser Verdienst ist. Unser Herz ist nur rein, weil der gnädige Richter unsere Unreinheit bedeckt (vgl. 89f). Wie bedeckt er unsere Unreinheit? „mit einem Bau, mit einem Kleid ohnegleichen.“ (90) Über diesen Bau hat Bohren schon vorher bemerkt: „Durch die Auferweckung Jesu von den Toten hat Gott uns einen Ort der Freiheit geschaffen, ein Traumhaus ohnegleichen.“ (29f) Das Haus, das uns im Gericht schützt und bedeckt, ist also nichts anderes als das Sterben und die Auferstehung Jesu Christi. Gericht und Gnade sind nicht einerlei, aber das Wissen darum, dass der Richter uns im Licht seines eigenen Kreuzes ansieht, gibt uns Hoffnung und den Mut, umzukehren.

So wie der kommende Retter mit Freude angekündigt werden soll, so soll man den kommenden Richter in Furcht ansagen, meint Bohren. Diese Furcht vor dem kommenden Richter äußert sich nach ihm vor allem in einer besonderen Furchtlosigkeit allen anderen gegenüber. In der Passage 10-15 sehe ich ein gutes Beispiel für diese Furchtlosigkeit. Bohren klärt uns dort ohne Umschweife darüber auf, wie es um uns steht.

Im Brief an die Gemeinde in Korinth gebraucht Paulus die Bilder vom Haus und vom Kleid, um die Zukunft anzusagen. Diese Bilder werden von Bohren nicht wegerklärt, sondern sehr ausführlich auf ihre Aussagekraft hin exploriert. Was heißt es, dass Gott für uns ein ewiges Haus bereitet hat? Bohren setzt uns auf sehr anschauliche Weise ins Bild über den Schutz und die Geborgenheit eines Hauses (19-33). Was heißt es, dass das von Gott gebaute Haus sich anziehen lässt wie ein Kleid? Auch das Bild des Kleides wird von Bohren unter Verweis auf alltägliche Begebenheiten neu inszeniert (48-69).

Das Anziehen eines Hauses ist eine Sache, die man sich nur mit Hilfe der Phantasie vorstellen kann. So erkenne ich in dieser Predigt die Bildersprache der

Predigt als Verheißung wieder und ebenso den von Bohren im Blick auf die Verheißungspredigt geforderten Gebrauch der Phantasie.

7.4.2.3. Verfremdung

Bohren will uns in dieser Predigt „ein Wissen um unsere eigene Zukunft über den Tod hinaus“ (8f) vermitteln. Er betont, dass dieses Wissen „gegen den Strich geht“ (17). Dieses Wissen entspricht nicht unserer gängigen Zukunftserwartung. Auch in diesem Bruch mit dem Gewöhnlichen und Selbstverständlichen erkenne ich den Versuch, den Namen zu verfremden. Auch diese Verfremdung geht auf eine biblische Verfremdung des Namens zurück.

Im Hinweis auf den von Bohren gesehenen Fernsehfilm (42) sehe ich eine weitere Verfremdung des Namens durch das Einbringen der eigenen Person des Predigers. Dies gilt auch für alle anderen Stellen, wo das ‚Ich’ des Predigers in Erscheinung tritt (37, 43, 57, 75).

7.4.2.4. Ereignishaft

Zum Schluss meine ich, auch in dieser Predigt an vielen Stellen wegen der indikativischen Rede im Präsens und dem direkten Hörerbezug einen ereignishaften Stil zu erkennen. Die indikativische Rede betrifft hier jedoch nicht die Gegenwart, sondern die Zukunft. Zum Beispiel: „Wir werden alle einmal sterben, werden Augen machen und werden angesehen.“ (3f) Und: „Gott baut uns ein Haus. Gott schenkt uns ein Kleid, das will doch sagen, er schafft uns neu.“ (70f) Auch der gesamte Schlussakt der Predigt über die Situation vor dem Richterstuhl Christi ist in diesem Sinne dramatisch.

Hiermit habe ich nun Bohrens Theorie über die sprachliche Gestalt der Predigt in vier ausführlichen Predigtanalysen und mit Hilfe vieler weiterer Predigtfragmente illustriert und konkretisiert. Für fast alle Motive seiner Theorie habe ich Beispiele gefunden. Nur die von Bohren geforderte Zungenrede und die Sprachform der Collage habe ich in seinen Predigten nicht gefunden.

8. *Rhetorica sacra*

In Kapitel 5 und 6 habe ich herausgearbeitet, welche praktischen Konsequenzen für die Predigtarbeit Bohren aus seinem pneumatologischen Ansatz zieht. Aus diesem Paradigma ergeben sich verschiedene Hinweise für die menschliche Arbeit an der Predigt. Diese Hinweise garantieren selbstverständlich nicht, dass aus der Predigt ein Wunder wird. Sie sind in der Haltung des Gebets anzuwenden. Bohrens Theorie über die sprachliche Gestalt der Predigt wurde im letzten Kapitel mit Hilfe von Predigtbeispielen illustriert und konkretisiert.

Anweisungen im Blick auf die Gestalt einer Rede gehören traditionell dem Bereich der Rhetorik an. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Homiletik und Rhetorik ist in der Geschichte der Homiletik immer sehr umstritten gewesen.[1] In diesem Kapitel frage ich nun, welche Position Bohren mit seiner Theorie zur Gestalt der Predigt in dieser Debatte einnimmt. Ich werde untersuchen, was es heißt, wenn Bohren im Gespräch mit Albrecht Grözinger von einer *rhetorica sacra* spricht. Dabei wird das Verhältnis zum Entwurf von Jörg Rothermundt *Der Heilige Geist und die Rhetorik* (1984) ebenso zur Sprache kommen wie Unterschiede und Gemeinsamkeiten mit Wilhelm Gräbs Studie *Predigt als Mitteilung des Glaubens* (1988) – ein Buch, das genauso wie Bohrens *Predigtlehre* einen Versuch darstellt, die Kluft zwischen prinzipieller und praktischer Homiletik zu überbrücken.

8.1. Die Gestalt der Predigt nach Rudolf Bohren

In diesem Paragraphen will ich die Theorie über die sprachliche Gestalt der Predigt, wie Bohren sie in der *Predigtlehre* dargelegt hat, abschließend darstellen. Auch in späteren Veröffentlichungen hat Bohren sich noch zu Form und Sprache der Predigt geäußert. Auch diese späteren Äußerungen finden hier Berücksichtigung. Eine wichtige Rolle spielt in diesem Zusammenhang das Projekt der Predigtanalyse, das Bohren in den achtziger Jahren an der Theologischen Fakultät in Heidelberg initiiert hat. Ich frage nach der Verbindung zwischen der Theorie der *Predigtlehre* und den Äußerungen zu Form und Sprache der Predigt im Rahmen dieser Predigtanalyse. Zum Schluss behandele ich Bohrens Homiletikvorlesung *Auslegung und Redekunst* vom Wintersemester 1976/77, die 2005 von Martin Nicol herausgegeben wurde und eine wichtige Quelle in bezug auf Bohrens Homiletik darstellt.

[1] Eine gute Einführung in die Diskussionslage und Hinweise zu weiterführender Literatur bieten Bieritz (1990) und Grözinger (1991, 70-93).

8.1.1. Die Gestalt der Predigt nach der *Predigtlehre*

Dreh- und Angelpunkt der Theorie zur sprachlichen Gestalt der Predigt in der *Predigtlehre* ist die Gegenwart des Heiligen Geistes. Es ist der Geist Jesu Christi, der den Prediger zum mitwirkenden Subjekt bei der Verkündigung des Namens Jesu Christi bestimmt. Es ist der Geist Jesu Christi, der im Nennen seines Namens persönlich da ist. Und es ist schließlich der Geist Jesu Christi, den der Prediger im Leben der Hörer entdeckt. Der Heilige Geist zeugt also vom Heiligen Geist. Der Geist bezeugt sich selbst – das ist die kürzeste Zusammenfassung der Predigttheorie Bohrens.

Der Geist ist also Ursprung und Ziel der Predigt, Anfang und Ende. Die Betonung der Predigt als Werk des Geistes darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Predigt bei Bohren auch ein durch und durch menschliches Tun ist. Es ist gerade der pneumatologische Ursprung, der nach dem Prinzip der theonomen Reziprozität die Menschlichkeit der Predigt garantiert. Die Menschlichkeit der Predigt bedeutet ihre Machbarkeit. Die Frage nach der Machbarkeit der Predigt schließt die Frage nach ihrer sprachlichen Gestaltung mit ein – das Thema dieser Arbeit. In den letzten Kapiteln habe ich beschrieben, wie Bohren die sprachliche Gestalt der Predigt aus ihrem pneumatologischen Zusammenhang ableitet. Ich fasse das nun kurz zusammen.

Im Nennen seines Namens ist Jesus Christus persönlich da. Diese persönliche Anwesenheit ist das Ereignis der Predigt. Die theonome Kunst und Technik der Namensnennung hat Bohren mit dem Wort Dienst umschrieben. Diesen Dienst hat er weiter konkretisiert als den Dienst an der Selbstverfremdung des Namens und am Ereignis des Wortes. Der Selbstverfremdung des Namens dient der Prediger durch den Einsatz des literarischen Stilmittels der Verfremdung. Der Prediger verfremdet den Namen, indem er ‚ich' sagt und sich selbst samt eigener Lebenserfahrung in die Predigt einbringt. Auch der Gebrauch von eigener, unverwechselbarer und origineller Sprache verfremdet den Namen. Dem Ereignis des Wortes dient der Prediger durch die Anwendung eines ereignishaften Stils. Der Stil einer Predigt ist ereignishaft, wenn sie in der indikativischen Rede im Präsens ergeht und unmittelbar auf den Hörer bezogen ist.

Mit dem Wunder der persönlichen Anwesenheit Jesu Christi in der Predigt geht das Wunder der Aufdeckung seiner Gegenwart durch die Predigt einher. Somit korrespondiert mit der Predigt als Namenrede die Predigt des Gegenwärtigen. Die Bezeugung der Anwesenheit Jesu Christi im Leben der Hörer wird immer konkret und wegen ihrer Vielfältigkeit fragmentarisch sein. Wegen ihrer Verborgenheit fordert sie eine subjektive Stellungnahme des Predigers. Die Lehre ergänzt diese subjektive Stellungnahme des Predigers, indem sie auf objektive, kognitive Glaubensinhalte hinweist. Die Predigt des Gegenwärtigen wird sich zudem eines hymnischen Stils bedienen. Zu ihrem Stil gehören auch die feierliche Sachlichkeit und der Jubel (im Zusammenhang der Absolution). Schließlich hat Bohren auf die Bedeutung der Zungenrede und auf die der modernen Kunst für die sprachliche Gestaltung der Predigt hingewiesen. In der Zungenrede sowie in der modernen

Kunst wird Unverständlichkeit bewusst als Stilmittel eingesetzt. Hierfür habe ich jedoch keinerlei Beispiele in der Predigtpraxis von Bohren gefunden.

„Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit“ (Hebr 13,8) – der Jesus Christus, der heute da ist, ist kein anderer als der Jesus Christus von gestern und morgen. Der Gegenwärtige ist also kein anderer als der Gekommene und der Kommende. Die persönliche Anwesenheit Jesu Christi in der Predigt wird darum nicht nur durch die Entdeckung und Ansage seiner Gegenwart expliziert, sondern auch durch die Erinnerung an den Gekommenen und durch die Verheißung des Kommenden.

In der Predigt als Erinnerung wird der Gekommene vergegenwärtigt. Die Predigt als Erinnerung vergegenwärtigt ihn, indem sie von ihm erzählt. Durch die Anschaulichkeit der Erzählung wird die Identifikation der Hörer mit den handelnden Personen gefördert. Auch ein ‚anzüglicher’ und applikativer Erzählstil dient der Vergegenwärtigung des Gekommenen. Indem der Prediger die Hörer in die Geschichte hineinzieht oder diese im Horizont von hier und heute erzählt, findet ein Austausch der Zeiten statt. In diesem Austausch der Zeiten wird Gottes Vergangenheit zu unserer eigenen Vergangenheit. In der Predigt als Erzählung spielen auch Schriftzitate eine wichtige Rolle. Auch solche Zitate dienen nach Bohren der Vergegenwärtigung, da er sie vom Auferstandenen, also von Jesus Christus hier und heute, her versteht. Worte von gestern werden zu Worten von heute, weil sie Worte des lebendigen Herrn sind. Die Zitate werden entweder in die Erzählung hineinmontiert oder in der Form einer Collage verwendet. Auch diese Form einer Collage konnte jedoch in Bohrens eigenen Predigten nicht gefunden werden. Wenn der Prediger die Passionsgeschichte erzählt, wird er auch von des Menschen Sünde sprechen; von ihr wird jedoch nie mythisch, sondern nur im Zusammenhang menschlich-verantwortbarer Fehltritte gesprochen.

Die Predigt als Verheißung vergegenwärtigt den kommenden Jesus Christus. Das geeignetste Mittel zur Vergegenwärtigung des Kommenden ist die Sprache der Bilder. Bilder des kommenden Retters oder des kommenden Richters eröffnen uns die Zukunft im Modus einer Vorschau. Es ist die Phantasie, die Bilder schafft, die Raum und Zeit überspringen können. Sie hilft dem Prediger, das kommende Gottesreich als ein schon gegenwärtiges anzusagen. Außerdem sind die Freude und der Humor Stilmerkmale der Predigt des kommenden Retters, so wie die Furcht die Predigt des kommenden Richters kennzeichnet.

Wird Jesus Christus dem Predigthörer als der Gegenwärtige angesagt, dann wird die Botschaft des Evangeliums für den Hörer unmittelbar relevant. Mit dem Wunder der Predigt des Gegenwärtigen korrespondiert somit Bohren zufolge das Wunder der gelungenen Kommunikation. Diesem Wunder dient der Prediger, indem er das Evangelium ‚mundgerecht’ und unüberhörbar darbietet. Gedankliche und sprachliche Klarheit sowie ein innerer Dialog mit dem Hörer fördern die Aufnahme der Predigt. Das Gleiche gilt für die Selbstmitteilung des Predigers in der Predigt.

Ein letzter Hinweis für die sprachliche Gestalt der Predigt ergibt sich schließlich aus ihrem Ursprung. Der Ursprung der Predigt ist die Kraft des Heiligen Geistes. Die Einmischung des Geistes in die Predigtarbeit ist unmittelbar mit der Exegese und Meditation des Bibeltextes verbunden. Es könnte darum sein, dass

das neue geistgeschenkte Wort der Predigt die gleiche Form hat wie das ehemals geistgeschenkte Wort der Bibel.

Mit dem Ursprung der Predigt im Heiligen Geist hängt ihre Unverfügbarkeit zusammen. Die geistgewirkte Predigt ist zwar eine durch und durch menschliche Sache, sie geschieht jedoch nur, wo und wann der Mensch vom Geist zum mitwirkenden Subjekt bestimmt wird. Die Beschreibung der geistgewirkten Predigt, wie Bohren sie unternimmt, ist also nicht als Anweisung für die Gestaltung einer geistgewirkten Predigt gemeint. Vielmehr bildet sie eine Vision. In einem Rundfunkbeitrag spricht Bohren 1968 von einer *erträumten* Kirche und ihrer theologischen Ausbildung.[2] Ich denke, in der *Predigtlehre* haben wir es analog mit einer *erträumten Predigt* zu tun. Bohren träumt davon, wie eine geistgewirkte Predigt aussehen könnte. Diesen Traum braucht er, um die Predigt am nächsten Sonntag als gezielte Bitte um den Heiligen Geist gestalten zu können. Beten ist nämlich kein passives Warten, sondern ein Aktives Erwarten; es ist ein Suchen des Geistes von ganzem Herzen (vgl. dazu 5.2.3). Somit ist die *Predigtlehre* keine Anleitung zum Wunder-Tun[3], sondern eine *Anleitung zum Gebet*.

8.1.2. Fortschreibung der *Predigtlehre* durch Rudolf Bohren und Gerd Debus

Auch nach der Veröffentlichung der *Predigtlehre* hat sich Bohren noch zur Gestalt der Predigt geäußert. Etwa im Artikel *Kanzelpredigt als Kirchenleitung* (1976), wo er die Häresie als ein grammatikalisches Problem behandelt: „Grammatikalisch beginnt sie [die Häresie JN] allermeist unterwegs vom Text zur Predigt mit einer Mutation der Verben zu Substantiven sowie mit einem Wechsel der Personalpronomina.“[4] Wenn aus den Verben des Bibeltextes in der Predigt Substantive werden, dann gerinnt die biblische Rede von den grossen Taten Gottes zum statischen Mythos. (In einem anderen Aufsatz weist Bohren darauf hin, dass die gehäufte Verwendung von Substantiven den Ereignischarakter der Predigt stört.[5]) Zudem macht Bohrens Ansicht nach die Mutation der Verben in Substantive aus dem konkreten Gebot an die Gemeinde eine christliche Eigenschaft. Auch der Wechsel der Personalpronomina vom Plural des Bibeltextes ins Singular der Predigt verhindert das Handeln der Gemeinde: „Wird [...] der einzelne *ausschließlich* zum Adressaten der Predigt, kann es kaum zu gemeinsamem Handeln kommen. Die Predigt entlässt Einzelchristen, ohne jeglichen Zusammenhang bleiben diese bei sich selbst. So verhindert die Predigt geradezu das Kirchesein der

[2] Zum Traum sagt Bohren dort: “Zum Verschieben von Raum und Zeit im Traum gehört auch ein Moment des Unzusammenhängenden. Träume über die theologische Ausbildung anno 2000 wollen darum weder ein Programm noch einen Plan liefern. Also ein völlig sinnloses Unterfangen, im besten Falle ein zweifelhaftes Amüsement? – Anhängern eines kirchlichen Realismus sei indessen mitgeteilt, dass der Sage nach Nils Bohr sein Automodell erstmals im Traum erschienen sei. Und Hoeckendijk nennt Martin Luther King ‚einen Mann mit einem Traum’. Vielleicht gehört auch das Träumen zu den in der Kirche dringlichsten Beschäftigungen! So gibt uns Kurt Marti den Rat: ‚träume da brichst du das brot der zukunft!’“ (Bohren, 1968a, 3) Vgl. dazu Wilson: “By dreaming what preaching can be, we may find better ways to communicate God’s love.” (1995, 21)
[3] Vgl. Bohren, (1971) 1993, 25.
[4] Bohren, (1976) 1979, 70.
[5] Vgl. Bohren, (1972) 1979, 119.

Kirche."[6] Die Gemeinde gerät im Laufe der Zeit zunehmend in Bohrens homiletisches Blickfeld. Im Nachwort zur 4. Auflage der *Predigtlehre* (1979) kritisiert er deswegen auch seine frühere Rede vom Hörer, weil sie das Wesen der Gemeinde verdunkelt. „Der Begriff ‚Hörer' atmet Distanz. Davon, dass das Wort alle trägt und vereinigt und uns zu Gliedern am einen Leib macht, scheint der Begriff nichts zu wissen."[7] Im selben Nachwort redet Bohren auch von der Gemeinde als Predigthelferin. Mit ihrer Fürbitte für den Prediger und seine Predigt trägt sie die Last des Predigens mit und im Gespräch mit dem Prediger hilft sie ihm zu neuer Sprache. „Predigen wird zum Gemeinschaftswerk."[8] 1997 nennt Bohren in einem Vortrag die Gemeinde sogar die „Co-Pilotin der Predigt"[9]. Weiter sagt er: „Die Kraft der Predigt wurzelt in der spirituellen Einheit von Prediger und Gemeinde."[10]

Die Idee, dass die Häresie auch eine grammatikalische Seite hat, sowie das Interesse an dieser grammatikalischen Seite gehen zurück auf die 1974 von Bohren gegründete Heidelberger Predigtforschungsstelle. Hier wurde unter Mithilfe des Schriftstellers Gerhard Debus die Predigtanalyse betrieben. Debus hatte eine Methode entwickelt, um die sprachliche Gestalt der Predigt zu prüfen. In seinen Artikeln zur Predigt kommt Bohren immer wieder auf diese Methode zu sprechen. Schon 1972 gibt Bohren in seinem Vortrag *Predigt verantworten* eine kurze Zusammenfassung von ihr.[11] Im WS 1972/1973 wurde sie erstmals in einem homiletischen Proseminar an der Kirchlichen Hochschule Berlin in ihren Grundzügen vorgetragen. Eine größere Publikation zu diesem Thema war von Debus geplant[12]; zu ihr kam es jedoch nicht. So kann man sich, was Debus angeht, auf nur einen Aufsatz stützen. Dieser Aufsatz (*Thesen zur Predigtanalyse*) wurde 1989 veröffentlicht in einem Buch mit dem Titel *Die Predigtanalyse als Weg zur Predigt*. Hierin finden sich auch zwei Beispiele von ausgeführten Predigtanalysen. Im Nachwort zur 6. Auflage der *Predigtlehre* nennt Bohren die von Debus initiierte Analysemethode die „wichtigste Fortsetzung der >Predigtlehre<"[13].

Debus formuliert *Thesen zur Predigtanalyse* in Verbindung mit Bohren, Ulrich Brates, Harald Grün-Rath und Georg Vischer. Auch in diesen Thesen spielt die Gemeinde und ihre Mitverantwortung für die Predigt eine wichtige Rolle. Sinn und Zweck der Predigtanalyse nämlich ist die Entwicklung einer mündigen Gemeinde. Die Predigtanalyse soll der Gemeinde helfen, eine Predigt zu beurteilen und auf diese Weise ihre Verantwortung für die Predigt zu übernehmen. „Die Analyse und Interpretation einer gepredigten Predigt soll dem Leser bzw. dem

---

[6] Bohren, (1976) 1979, 71.
[7] Bohren, (1971) 1993, 560.
[8] Bohren, (1971) 1993, 562. Vgl. dazu Kapitel 6 Anmerkung 62. Vgl. zu diesem Thema auch die Darstellung *Predigt und Gemeinde bei Rudolf Bohren* von Cornelius-Bundschuh in *Die Kirche des Wortes* (2001, 44-69).
[9] Bohren, (1997) 2000, 12.
[10] Bohren, (1997) 2000, 12.
[11] Vgl. Bohren, (1972) 1979, 100-121.
[12] Vgl. Bohren, (1972) 1979, 113.
[13] Bohren, (1971) 1993, 565.

Hörer helfen, die Predigt neu und auf seine Weise nachzusprechen und – zu halten.“[14]

Was steht bei der Prüfung der Predigt auf dem Spiel? „Ziel der Interpretation ist die Verifikation des Wortes Gottes, die Fortsetzung der Heilsgeschichte in neuer Predigt.“[15] Debus gibt diesbezüglich verschiedene Hinweise.

Der erste Satz des Aufsatzes erinnert stark an die Theorie über die Zeitformen des Wortes in der *Predigtlehre*: „Die Predigt erzählt den Gekommenen, bezeugt seine Gegenwart und weissagt seine Zukunft.“[16] Auch bei Debus also bildet die Predigt des Gegenwärtigen die Grundform der Predigt: „Rechte Predigt muss heute prophetisch sein, muss sagen können, was der Auferstandene heute tut.“[17]

Debus betont den Charakter der Predigt als eines Redeflusses; sie reißt ihre Hörer mit in die neue Welt Gottes. Diese Bestimmung entspricht der Rede vom Ereignis des Wortes in der *Predigtlehre*.

Die Vollmacht des Predigers zeichnet sich nach Debus aus in einer vierfachen Sprachmächtigkeit. Die rechte Predigt nämlich entspringt vier Quellen. Erstens ist da die Namenrede: die Predigt verkündigt den Namen. Sie redet von Gott und nicht von den Göttern. Zweitens bildet die Sprache Kanaans die Muttersprache der Predigt; freilich, nicht in dem Sinne, dass sie zum Klischee wird. Drittens kommt der Prediger in der Predigt auch selbst zu Wort; er bringt seine eigene Sprache mit. Viertens spricht der Prediger die Sprache der Gegenwart, damit er von der Gemeinde und der Welt verstanden wird. Auch in dieser Rede von der vierfachen Sprachmächtigkeit spiegeln sich Elemente aus der Predigtlehre wieder.

Debus listet außerdem eine Reihe sprachlicher Signale auf, die anzeigen, ob der Prediger Evangelium oder Gesetz predigt. Ein Hinweis auf Vergesetzlichung sind zum Beispiel Konditionalsätze und Modalverben, weil sie die Aussage der Predigt unter eine Bedingung stellen. Dem Predigtanfang ist in diesem Zusammenhang besondere Aufmerksamkeit zu widmen; hier zeigt sich meistens sofort, ob die Predigt unter dem Zeichen des Evangeliums oder des Gesetzes steht. Debus weist darauf hin, dass viele Predigten in dieser Hinsicht zweispaltig sind, indem es eine Differenz zwischen Meinen und Sagen gibt. In solchen Fällen kommt in der Predigt der oft unbewusste Sinn des Predigers zum Vorschein. Bohren sagt 1977 in einem Referat dazu sehr treffend: „In Obersätzen kommt Schultheologie zur Sprache, die zum Schweigen gebracht wird durch Nebensätze einer ganz anderen Theologie, was dann so aussehen kann: Evangelium wird proklamiert, Pelagianismus wird appliziert; im Hauptsatz Gnade, im Nebensatz Werkgerechtigkeit.“[18] Diese Hervorhebung des sprachlichen Unterschiedes zwischen Evangelium und Gesetz ist das eigentliche Neue der Predigtanalyse im Vergleich zu der *Predigtlehre*. Hier haben wir es also mit einer wirklichen Fortschreibung zu tun.

Zum Schluss kritisiert Debus noch die Verwendung von Emphasen und Verneinungen in der Predigtsprache. Emphasen verraten Ungewissheit. Negationen lassen das Abgewehrte zu sehr in den Vordergrund treten.

---

[14] Debus, 1989, 56.
[15] Debus, 1989, 57.
[16] Debus, 1989, 55.
[17] Debus, 1989, 57.
[18] Bohren, (1977) 1979, 94.

Insgesamt hinterlassen Debus' Thesen auf mich einen unfertigen Eindruck. Der theologische Begründungszusammenhang fehlt fast völlig.

Sehr aufschlussreich im Blick auf die Predigtanalyse ist Bohrens Artikel *Unnütze Worte* (1992). Er enthält einen kritischen Durchgang durch seinen Predigtband über die Seligpreisungen anlässlich einer Neuauflage. Kriterien für die Prüfung bietet die Methode der Predigtanalyse. Die Predigten werden in dreierlei Hinsicht kritisiert.

Zuerst kritisiert Bohren sein damaliges Pathos. Statt Wortgeschwüren ist Sachlichkeit angesagt. „Sprache gewinnt Macht nicht durch Häufung von Worten, sondern durch Einung des Predigers mit dem Wort; im Redeschwall deckt ein Zuviel von Worten *das* Wort zu."[19] Schon in der *Predigtlehre* meinte Bohren, dass man die Kraft des Namens nicht mit zu vielen Worten verstellen soll. Auch plädierte er im Zusammenhang der Predigt des Gegenwärtigen für die Verwendung von sachlicher Hochsprache.

Die beiden anderen Kritikpunkte betreffen den Gebrauch von Modalverben und Konditionalsätzen. Zu den Modalverben bemerkt Bohren: „Modalverben – der Fußpilz jedes Kanzelgängers – hindern den Lauf des Evangeliums. Die Predigt des Evangeliums lahmt an den Modalverben ‚dürfen', ‚können', ‚mögen', ‚müssen', ‚sollen', ‚wollen'; kennzeichnen sie doch in der Regel gesetzliche Rede."[20] Sie deuten ja gewissermaßen die Bedingungen an für das Geschehen, worauf sie sich beziehen. Die Ablehnung von Modalverben hat freilich auch mit dem Ereignischarakter der Predigt zu tun: „Wenn nach Luther die *theologia crucis* sagt, was Sache ist, dann räsoniert der Modalprediger in Distanz zur Sache. Er bespricht, redet übers Essen und isst im Augenblick nicht. [...] Er schützt sich vor einer Glaubensaussage. Er wagt sich nicht; er spricht über die Möglichkeit und Erlaubnis des Essens, das Evangelium aber versetzt ins Sein: Dir sind deine Sünden vergeben. Iss und trink! Stehe auf und wandle."[21] Auch auf die problematische Redewendung ‚Gott will' weist Bohren hin: „Die Stereotype ‚Gott will' gefährdet die Predigt des Evangeliums und macht den Willen Gottes schwach, fern und fremd. Was Gott will, ist sozusagen himmlischer Beschluss. Seine Ausführung steht noch aus, ein kraftloser Beschluss, der jetzt von den Menschen zu vollziehen ist. Die Stereotype ‚Gott will' bleibt in der Regel abstrakt und entheiligt den Namen. Was ist das für ein Gott, der nach Lust und Laune des Predigers Sonntag für Sonntag etwas anderes will und nichts geschieht?"[22] Durch die Redewendung ‚Gott will' tritt das Wirken Gottes in den Hintergrund und dem Menschen wird die Erfüllung seines Willens aufgetragen. Das macht diese Redewendung gesetzlich.

Auch viele konditionale ‚wenn-dann'-Konstruktionen werden von Bohren in seinen früheren Predigten gestrichen. Sie spiegeln nach ihm den Geist einer Leistungsgesellschaft wieder. Die Gnade wird unfrei, wenn sie unter eine Bedingung gestellt wird.

---

[19] Bohren, 1992, 375.
[20] Bohren, 1992, 376.
[21] Bohren, 1992, 376.
[22] Bohren, 1992, 377.

Inwiefern führt die Theorie der Predigtanalyse die *Predigtlehre* weiter? Einerseits wird das Motiv der Predigt als Ereignis vertieft, indem auf seine Konsequenzen für die Grammatik der Predigt hingewiesen wird. Andrerseits führt die Predigtanalyse auch neue Motive ein. Die Überprüfung grammatikalischer Strukturen unter dem Gesichtspunkt der Unterscheidung zwischen Evangelium und Gesetz stellt eine Ergänzung der Theorie der *Predigtlehre* dar. Auch die Betonung der Predigt als Anrede an die Gemeinde (Plural) anstelle einer Anrede an Einzelchristen (Singular) ist neu.

8.1.3. *Auslegung und Redekunst* (1976/77)

Im Wintersemester 1976/77 hält Bohren an der Universität Heidelberg eine Vorlesung mit dem Titel *Auslegung und Redekunst*. Sie wurde 2005 im Zuge der *edition bohren*[23] von Martin Nicol herausgegeben. Sie behandelt ausführlich das Verhältnis zwischen Exegese und Homiletik, oder, wie Bohren sagt: das Verhältnis zwischen Auslegung und Redekunst. Dabei folgt die Vorlesung weitgehend der Theorie der *Predigtlehre*. Einige Akzente, die Bohren im Blick auf die sprachliche Gestaltung der Predigt setzt, sind jedoch neu. Bohrens Bemerkungen über die Form und Sprache der Predigt kreisen einerseits um die Lektüretheorie von Roland Barthes und andererseits um die Sprechakttheorie von John L. Austin.

Eigentlich hatte Bohren vor, anhand der Lektüretheorie von Barthes Hinweise für die Auslegung biblischer Texte herauszuarbeiten, vor allem in Blick auf die Entdeckung des gegenwärtigen Wirkens Gottes. „Unter der Hand hat sich aber dem Praktiker das Rednerische in den Vordergrund geschoben. So sind in diesem Paragraphen Marginalien zur Redekunst entstanden.“[24] Bohren orientiert sich dabei an dem Buch *Le plaisir du texte*, das Barthes 1973 veröffentlichte.

Nach Barthes soll der Schriftsteller mit seinem Schreiben einen Raum der Wollust schaffen.[25] Dies überträgt Bohren auf die Predigt: „Wer eine Predigt schreibt, schafft, falls ihm das gelingt, einen Raum der Wollust, oder wenn Sie lieber wollen, einen Raum der Seligkeit. Der Raum der Wollust ist ein Spielraum in Christus.“[26] Dies macht Bohren klar anhand eines Predigtanfangs von Helmut Gollwitzer. Gollwitzer predigt über Joh 12,32 (dort sagt Jesus: „Und ich, wenn ich erhöht werde von der Erde, so will ich sie alle zu mir ziehen.“). Er setzt ein mit: „Uns auch, uns auch, liebe Gemeinde, wir gehören auch dazu, auch uns will er zu sich ziehen.“[27] Bohren zufolge schließt sich Gollwitzer damit der räumlichen Aussage des Textes an. Indem der erste Satz der Predigt den Text konkretisiert, eröffnet die Predigt den Raum des Erhöhten für die versammelte Gemeinde. Die Anrede

---

[23] Der Edition von Bohrens Homiletikvorlesung gingen 2003 Editionen seiner Vorlesung *Das Gebet 1* (1974-1986) sowie seiner Vorlesung *Sterben und Tod* (1976) voraus.
[24] Bohren, (1976/77) 2005, 136.
[25] Barthes schreibt: “Ce lecteur, il faut que je cherche, (que je le „drague“), *sans savoir où il est*. Un espace de la jouissance est alors créé. Ce n’est pas la „personne“ de l’autre qui m’est nécessaire, c’est l’espace: la possibilité d’une dialectique du désir, d’une *imprévision* de la jouissance: que les jeux ne soient pas faits, qu’il y ait un jeu.“ (1973, 11) Der Akzent scheint hier weniger auf der Räumlichkeit zu liegen, wie bei Bohrens Übertragung, als auf der Dialektik der Begierde und dem Spiel der Verführung zwischen Text und Leser.
[26] Bohren, (1976/77) 2005, 102.
[27] Gollwitzer, 1954, 279.

„liebe Gemeinde“ gebe zudem der Beziehung zwischen dem Prediger und den Hörern Raum.

Gollwitzers Predigtanfang schätzt Bohren auch in anderer Hinsicht. Er meint, dass dieser Satz zeigt, was Barthes mit der Stilfigur der Zwischenräume meint. Nach Barthes ist die erotischste Stelle eines Körpers „da, *wo die Kleidung auseinanderklafft*“[28]. Es ist die Unterbrechung, die Spannung erzeugt. Die Spannung, die Gollwitzers Satz erzeugt, liegt nach Bohren in den vier Kommata. Bohren schreibt: „Da schreit der Prediger ‚uns auch’, das genügt ihm nicht, da vermutet er Widerspruch, darum schreit er noch einmal ‚uns auch’, und nun springt er gleichsam auf die Gemeinde zu, sagt ‚liebe Gemeinde’, jetzt endlich kann er die beiden Schreie zu einem Satzteil verdichten, jetzt fängt er nochmals an: ‚wir gehören auch dazu’; aber das genügt nicht, nun wird das ‚uns auch’ umgedreht: ‚auch uns will er zu sich ziehen.’“[29] Die inhaltliche Aussage des Satzes ließe sich reduzieren auf ‚liebe Gemeinde, auch uns will er zu sich ziehen’, aber: „Dann ist alle Melodie draußen; dann bleibt zwischen Hose und Bluse kein Zwischenraum. Der zitierte Satz schafft nicht nur einen Raum der Wollust. Er ist erotisch in dem, was sich zwischen den vier Kommas abspielt.“[30]

Barthes spricht auch vom Text als Körper.[31] Bohren nennt den Predigtanfang von Gollwitzer im Anschluss daran „ein Körper der Wollust“[32], weil Gollwitzer dem dreimaligen ‚Ich’ des Bibeltextes mit einem dreimaligen ‚uns’ antwortet.[33] Bohren sagt: „Ich meine, dass in diesem Wechsel des Personalpronomens auch ein Aspekt der Lust ist.“[34] Er behauptet, dass Gollwitzer hier nicht *über* den biblischen Text redet, sondern ihn weitersagt. Die Folgesätze in Gollwitzers Predigt sind freilich beschreibend statt ansagend. Zwischen Hose und Bluse glänzt dort keine Haut mehr. War im Schrei ‚uns auch’ Gegenwart, so entspricht die beschreibende, begründende Sprache der nächsten Sätze nicht der Gegenwart Christi, „denn die ist unbeschreiblich und in ihrer Übermacht kein Gegenstand von Vernunfturteilen“[35].

Ich meine, dass Bohren anhand der Barthesschen Theorie und mit Hilfe des Predigtbeispiels von Gollwitzer das Motiv der Predigt als Ereignis weiter vertieft. Die

---

[28] Barthes zitiert nach Bohren, (1976/77) 2005, 105. Barthes schreibt über die Erotik der Unterbrechung im Kontext einer Besprechung der Erzählweise von Flaubert („Flaubert: une manière de couper, de trouer le discours *sans le rendre insensé*.“ (1973, 18)) Das Gegenteil einer solchen erotischen Erzählweise ist die des erzählerischen Hinauszögerns („du suspense narratif“ (1973, 20)). Die Einsicht von Barthes in die Erotik des Erzählens kann auch helfen, Bohrens Idee einer Vergegenwärtigung der Geschichte durch Erzählung zu präzisieren. Erotik erzeugt ja Lust und in Lust ist immer Gegenwart.

[29] Bohren, (1976/77) 2005, 105.

[30] Bohren, (1976/77) 2005, 105.

[31] Barthes schreibt: “Le texte a une forme humaine, c’est une figure, un anagramme du corps? Oui, mais de notre corps érotique. Le plaisir du texte serait irréductible à son fonctionnement grammairien (phéno-textuel), comme le plaisir du corps est irréductible au besoin physiologique.“ (1973, 30) Barthes’ Rede vom Text als Körper bezieht sich also auf den menschlichen Körper in seiner erotischen Dimension („un corps de jouissance fait uniquement de relations érotiques“ (1973, 29)).

[32] Bohren, (1976/77) 2005, 109.

[33] Ich zähle im Bibeltext freilich nur zweimal ‚Ich’.

[34] Bohren, (1976/77) 2005, 110.

[35] Bohren, (1976/77) 2005, 111.

Gegenwart Jesu Christi in der Predigt eröffnet Raum und erzeugt Spannung und Lust. Dies äußert sich in einer Sprache, die räumliche Akzente setzt, sich spannungsvoll unterbricht und lustvoll auf Pronomina des Bibeltextes respondiert (und den Text eben damit aufnimmt und weitersagt).

Auch die Aufnahme der amerikanischen Sprechakttheorie dient der Vertiefung des Bohrenschen Ereignis-Motivs. In seinem Buch *How to do Things with Words*, das 1962 erschien, hat Austin darauf hingewiesen, dass es Sätze gibt, die nicht behaupten oder beschreiben, sondern eine Handlung vollziehen; diese Sätze nennt er *performativ*.[36] Bohren nimmt diesen Begriff auf, um den Ereignis-Charakter der Predigt zu beschreiben; die Predigt sei „unterwegs zum performativen Sprechakt"[37]. Die Predigt redet ja nicht nur von der Vergebung der Sünde, sondern sie vollzieht sie auch. Sie soll sich darum performativer Sprache bedienen. Anhand von Fragmenten aus einer Predigt von Miskotte macht Bohren klar, wie performative Sätze in der Predigt aussehen können. Dabei betont er nachdrücklich, dass diese Sätze von ihrem semantischen Gehalt her nicht unbedingt performativ sein müssen. Er sagt: „Die Sätze, die ich hier als performativ bezeichne, sind Sätze, die wir auch in Predigten finden, die leeres Stroh dreschen."[38] Der performative Charakter der Sätze hängt eben ganz und gar von der Gegenwart des Geistes ab; wenn der Geist nicht da wäre, wären sie nicht performativ, sondern beschreibend.

Im letzten Abschnitt einer Predigt über Apg 26,24f sagt Miskotte: „Gott! Auch *das* Wort ‚gebrauchen' wir jetzt noch, weil uns sonst Hören und Sehen vergeht. Aber man kann ihm kein Fundament unterlegen. Nein, das Wort überwältigt uns."[39] Den letzten Satz nimmt Bohren als Beispiel für performative Sprache. Entschlossen sagt er: „Das ist ein performativer Satz."[40] Dass die Sprache tut, was sie sagt, geht aber nur auf die Gegenwart des Geistes zurück: „Als geistloser Satz eine Leerformel. Im Geist eine Wucht."[41] Die anderen Beispiele von performativen Sätzen, die Bohren nennt, sind auch alle indikativischen Sätze im Präsens.[42]

Bohren macht auch auf das Ausrufungszeichen hinter dem Wort Gott im oben zitierten Fragment aufmerksam. Er schließt daraus: „Er [Gott JN] wird herbeigerufen, angerufen, ausgerufen."[43] Solches Anrufen nimmt den Hörer mit zum Angerufenen – wenn es gelingt.[44] Sowie Bohren bei der Besprechung von Gollwitzers Fragment von einem Schreien sprach, so thematisiert er hier das

---

[36] Als Beispiel performativer Sprache nennt Austin unter anderem das Ja-Wort bei der Trauung.
[37] Bohren, (1976/77) 2005, 211.
[38] Bohren, (1976/77) 2005, 220.
[39] Miskotte, 1969, 143.
[40] Bohren, (1976/77) 2005, 218.
[41] Bohren, (1976/77) 2005, 218.
[42] Vgl. dazu auch Bohrens Besprechung einer Predigt von Hans Joachim Iwand in Bohren (1976/77) 2005, 230-234.
[43] Bohren, (1976/77) 2005, 218. Vgl. dazu was Bohren in der *Predigtlehre* sagt: „Der Ruf ist die dem Namen adäquate Form: der Name ist rufbar." (98) (Vgl. 5.2.1)
[44] Bei seiner Besprechung von Miskottes Predigtfragmenten weist Bohren auch auf einen anderen Satz hin: „*Gott*... ist der Urheber, der Inhalt, der Garant der Botschaft." (Miskotte, 1969, 143) Dazu sagt Bohren: „Hat der erste Abschnitt mit einem Ausruf begonnen: ‚Gott!', so begegnet uns das Wort ‚Gott' hier schräg gedruckt. Hinter ihm setzt er drei Pünktchen. Er holt alles über Gott zu Sagende ein in das, was er nicht sagt [...] Das ist ein Bekenntnissatz, der das Unsagbare einschließt, mitsagt." ((1976/77) 2005, 219)

Rufen. Ein ereignishafter Predigtstil äußert sich offenbar nicht nur in gewissen Sprachformen, sondern betrifft auch den Einsatz von Stimme und Lautstärke.[45]

8.2. Rudolf Bohrens Homiletik als *rhetorica sacra*

Bohren beschäftigt sich in der *Predigtlehre*, in seiner Homiletikvorlesung und im Rahmen der Predigtanalyse eingehend mit Fragen, die die innersten Themen der Rhetorik betreffen. Inwiefern stellt seine Theorie zur sprachlichen Gestalt der Predigt nun eine rhetorische Theorie dar? In enger Anlehnung an homiletische Einsichten von Thurneysen und im Gespräch mit Grözinger hat Bohren 1987 sein Verhältnis zur Rhetorik mit dem Begriff *rhetorica sacra* auf den Punkt gebracht. Was bedeutet dieser Begriff genau?

8.2.1. Der Begriff *‚rhetorica sacra'*

In seinem Buch über Eduard Thurneysen *Prophetie und Seelsorge* nennt Bohren Thurneysens Vortrag *Die Aufgabe der Predigt* (1921) den „aufregendste[n] homiletische[n] Traktat, den unser Jahrhundert geschrieben hat"[46]. Er verspürt in diesem Vortrag das Feuer des brennenden Dornbuschs. Der Vortrag spiegelt die Erfahrung der Gottesqual wieder. Seine Lektion steht noch aus. Sie betrifft das Verhältnis zwischen Homiletik und Rhetorik. Nach Bohren ist Thurneysens Position gegenüber der Rhetorik differenzierter als man gemeinhin denkt: „Rhetorik ist Sprachschule. – Thurneysen entwarf eine Antirhetorik, aber diese war eben auch – Sprachschule."[47]

---

[45] Damit korrespondiert, dass Bohren in dieser Vorlesung „die Sinnlichkeit der Predigt" ((1976/77) 2005, 128) hervorhebt; es gehe darum, „Sinn sinnlich hervorzubringen" (128, 129). Wie kommt es dazu? „Sinnliche Hervorbringung von Sinn setzt voraus, dass wir unsere Sinnlichkeit in den Text hineingeben, ihn mit all unseren Sinnen aufnehmen, hören und sehen und riechen, was in ihm vorgeht, ihn selbst hören und sehen." (130) Zur Sinnlichkeit der Predigt gehöre auch die „Verknüpfung von Körper und Sprache" (135). Dazu sagt Bohren am Ende des ersten Teils der Vorlesung: „Ich meine, wir haben in unseren eher melancholischen Zeitläuften mit ihrem eher mühsamen Theologiebetrieb den Schöpfer weitgehend vergessen, der uns einen Leib und ein Leben gibt, beide völlig einmalig, nicht reproduzierbar, beide noch von einem noch unerkannten unendlichen Wert. Die Lust am Text wäre dann nur eine Ausformung und Besonderung einer weitergreifenden Lebenslust, der Freude am Dasein, geschöpflich zur guten Schöpfung des guten Schöpfers gehörig." (138)

[46] Bohren, 1982, 191. Vgl. dazu auch folgende Bemerkung Bohrens: "Thurneysen hat einen homiletischen Fundamentalsatz formuliert, der der Kirche über tausend Jahre hinweghelfen wird." (1982, 192) In der *Predigtlehre* bespricht Bohren Thurneysens Aufsatz unter dem Titel *Freiheit vom Hörer* (444-448; vgl. dazu 6.2.3). Er legt hier jedoch andere Akzente als in *Prophetie und Seelsorge*. Er vergleicht Thurneysens Position an dieser Stelle mit den Intentionen der modernen Poesie: „In ihrer Absage an Rhetorik und Hörerbedürfnis, die auch vor Abwechslung warnt, trifft sich die frühe Dialektische Theologie mit der Avantgarde der Kunst, auch wenn dies Thurneysen möglicherweise nicht bewusst war. Die künstlerische Avantgarde zerschlug die bisherige Form ungleich radikaler als die Theologie. Die Struktur der Rede, die künstlerische Sprache und Alltagssprache verband, verfällt der Destruktion. Man setzt sich den Stationen des Wortes aus. In einer gewissen Analogie hierzu zerbricht die Dialektische Theologie die Form der Themapredigt, um die Homilie an deren Stelle zu setzen." (447) Bohren weist in diesem Zusammenhang auch darauf hin, dass Thurneysen sich der „Sprache des Expressionismus" (446) bedient.

[47] Bohren, 1982, 193.

Die Antirhetorik Thurneysens umfasst nicht nur den bekannten lapidaren Spruch „*keine Beredsamkeit*!“[48], sondern auch eine hochkomplexe Ablehnung der Rhetorik, die bildlich gesprochen im Tod des Predigers in der Predigt gründet. „Nur der darf Gottes Zeuge sein, der, indem er es wird, in den Abgrund hinaustritt, über alles Menschliche hinausgreift, nur der, der *sterben* will, indem er vom Leben redet.“[49] Das Wort der Predigt wird im Sterben geboren. An ihm sterben alle unsere Versuche, das Wort Gottes aus eigener Kraft auszurichten. Gottes Wort ist für den Menschen unverfügbar; wir können es nie und nimmer sprechen, wenn nicht Gott selbst es uns sprechen lässt. Bohren expliziert: „Die Offenbarung ist der Tod der Rhetorik, wie sie den Tod aller menschlichen Weisheit und Kunst einschließt.“[50] Thurneysens Ablehnung der Rhetorik ist im Grunde nichts anderes als eine Theorie über die menschliche Ohnmacht dem Wort Gottes gegenüber.[51]

Diese Theorie hat jedoch selbst wiederum eine rhetorische Komponente. Nach Thurneysen wird der menschliche Machtverzicht und sein Ausschauen nach einem anderen, größeren Wort „spürbar gerade an jener *Verhaltenheit* der Rede“[52]. Bohren bemerkt zu Recht: „Eine solche Sprechanweisung ist im Grunde wiederum eine rhetorische Regel.“[53] Die Verhaltenheit der Rede hängt nach Bohren mit der Gebetshaltung des Redners zusammen. Diese Gebetshaltung bestimmt nun für ihn das Verhältnis der Predigt zur Rhetorik. Bohren: „Weil die Predigt ihrer inneren Gestalt und ihrem Wesen nach *Gebet* ist, indem sich der Prediger nach Gott selbst ausstreckt, kann er auf Beredsamkeit verzichten und sie – im Verzicht – gebrauchen.“[54] Das Verhältnis der Homiletik zur Rhetorik ist also ganz und gar von Freiheit geprägt. Der Prediger gebraucht sie, ohne ihre Gesetzen hörig zu sein, da er weiß, dass die Kraft der Predigt immer die Kraft des Geistes und nie die Kraft der Rhetorik sein wird.

Thurneysen selbst schweigt jedoch über die rhetorische Komponente seiner Antirhetorik. Darum lehrt er nach Bohren nur den Anfang.[55] Er weist freilich darauf hin, dass Thurneysen später in bezug auf seine eigene Position von einer *geistlichen Redekunst* gesprochen hat.[56]

In dem Artikel *Noch einmal: Homiletik und Rhetorik* nennt Grözinger Bohren den „profilierteste[n] Vertreter der wenigen Kritiker der Rhetorik“[57]. Er unterstellt Bohren eine radikale Antithese von Rhetorik und Homiletik. Grözinger plädiert dagegen für „ein qualifiziertes Eintreten in den breiten Strom der rhetorischen Überlieferung“[58]. Man dürfe die Rhetorik als Erbe der heidnischen Antike nicht

---

[48] Thurneysen, (1921) 1971, 111.
[49] Thurneysen, (1921) 1971, 107.
[50] Bohren, 1982, 194.
[51] Vgl. Bohren, 1982, 195.
[52] Thurneysen, (1921) 1971, 112.
[53] Bohren, 1982, 195.
[54] Bohren, 1982, 197.
[55] Vgl. dazu, was Bohren in *Auslegung und Redekunst* über Thurneysens Position gesagt hat: „Das theologische Recht von Thurneysens Sätzen kann nicht bestritten werden, auch wenn ich meine, dass er in einer bestimmten Situation einen Aspekt betont, der so nicht zu verabsolutieren ist.“ ((1976/77) 2005, 38)
[56] Vgl. Bohren, 1982, 198.
[57] Grözinger, 1987b, 8.
[58] Grözinger, 1987b, 10.

von vornherein verdächtigen. Die Frage stehe zentral, was christliche Theologie von der heidnischen Rhetorik lernen kann. Dabei geht es Grözinger „nicht um eine christliche Rhetorik (die sollte es so wenig geben wie eine >deutsche Physik<)“[59], sondern „um eine theologische Verantwortung der rhetorischen Tradition“[60].

Positive Kritik an Bohren formuliert Grözinger auch. In *Seelsorge und Prophetie* hat Bohren darauf hingewiesen, dass der biblische Text dem Prediger eine Rhetorik gibt. Diesen Satz hält Grözinger für einen „der fundamentalsten Sätze theologischer Hermeneutik überhaupt“[61].

In dem Vortrag *Geloof en Esthetiek – een vergeten hoofdstuk van de Theologie*, den Bohren 1987 an der Universität Leiden gehalten hat, reagiert Bohren auf den Artikel von Grözinger.[62] Bohren verspürt eine Inkonsequenz in der Tatsache, dass Grözinger mit ihm meint, dass der Text dem Prediger eine Rhetorik gibt, aber dennoch eine *rhetorica sacra* ablehnt. Grözingers Ablehnung einer christlichen Rhetorik mit dem Hinweis auf den unrühmlichen Begriff ‚deutsche Physik' wird von Bohren widerlegt. Denn der Begriff ‚deutsche Physik' entstammt der national-sozialistischen Blut-und-Boden-Ideologie, während die Bezeichnung ‚christliche Rhetorik' sich nicht am vorhandenen Christentum orientiert, sondern von der Gegenwart Jesu Christi lebt.[63] Bohren meint auch, dass Grözinger eine christliche Rhetorik zwar ablehnt, ihr aber am Ende seines Artikels *de facto* das Wort redet. Grözinger schreibt dort: „Eine schlechte Rhetorik zeitigt sicher keine gute Predigt. Aber eine gute Rhetorik garantiert noch keine gute Predigt. Dazu bedarf es noch mehr: der Freude und des Engagements dessen, der predigt, wie schwer ihm das Predigen auch fallen mag; des Mutes, sich auch den Grenzen der eigenen Fähigkeiten zu stellen; der Skepsis gegenüber allem Gelungenen *sowie* der Freude über alles Gelungene; und nicht zuletzt der Hoffnung und des Vertrauens auf den, der von seinem Wort gesagt hat: ‚Es wird nicht wieder leer zu mir zurückkommen, sondern wird tun, was mir gefällt, und ihm wird gelingen, wozu ich es sende' (Jes. 55,11).“[64] Nach Bohren sind Freude, Engagement, Mut, Skepsis, Hoffnung und Vertrauen allen Gaben des Geistes Jesu Christi. Zu einer guten Predigt bedarf es also auch nach Grözinger der Kraft des Geistes.

Der Vortrag endet mit einem Verweis auf den Hebräerbrief, der Gott „ein verzehrendes Feuer“ (12,28-29) nennt. Nachdem Bohren in dem Traktat von Thurneysen schon das Feuer des brennenden Dornbuschs gespürt hat, spielt hier also erneut das Bild vom Feuer eine Rolle. Mit diesem Bild korrespondiert Bohrens Aussage, dass die Gegenwart des Geistes für die Ästhetik, und somit auch für die Rhetorik, immer auch einen *Krisis* bedeutet. Wenn der Geist die Rhetorik in

---

[59] Grözinger, 1987b, 10.
[60] Grözinger, 1987b, 10.
[61] Grözinger, 1987b, 9.
[62] Der zweite Teil des Vortrages, der die Reaktion enthält, liegt leider nicht auf deutsch, sondern nur in einer niederländischen Übersetzung vor. Der erste Teil des Vortrages wurde 1989 unter dem Titel *Glaube und Ästhetik – ein vergessenes Kapitel der Theologie* veröffentlicht.
[63] Bohren sagt: “De vergelijking lijkt treffend, maar blijkt bij nader toezien mank te gaan of, sterker nog, te misleiden door – rhetoriek! ‘Duitse physiek’ orienteert sich aan bloed en bodem, aan nazi-ideologie. Christelijke rhetoriek zal – als ze tenminste geen bespotting van het christelijke is, een rhetoriek zijn, die van de tegenwoordigheid van Christus leeft.” (1987, 23)
[64] Grözinger, 1987b, 11.

seinem Dienst nimmt, richtet er sie auch.[65] Sie geht also nicht vollständig in diesem Dienst auf und bleibt dabei nicht unverändert.

Mit dem Begriff *rhetorica sacra* (auf Deutsch: geistliche Redekunst oder christliche Rhetorik) meint Bohren somit eine spirituelle Rhetorik, die in der Verheißung des Geistes ihren Ausgangspunkt hat.[66] Sie verzichtet auf alle eigene Macht und betet um den Geist, ohne welchen sie nichts vermag.[67] Der Geist bildet zudem ihr tiefstes Kriterium. Ich meine nun, dass Bohren mit seinem Begriff *rhetorica sacra* die Eigenart der rhetorischen Theorie der *Predigtlehre* und ihrer Fortschreibung in der Predigtanalyse sowie in seiner homiletischen Vorlesung *Auslegung und Redekunst* exakt auf dem Punkt bringt. Oben habe ich ja festgestellt, dass diese Theorie ihrem tiefsten Wesen nach eine Anleitung zum Gebet um den Geist darstellt. Die Vorstellung der Erhörung dieses Gebetes (das heißt: die Vorstellung der geistgewirkten Predigt) bildet die kritische Norm und damit das innerste Organisationsprinzip dieser Anleitung. Das macht sie zur *rhetorica sacra*.

8.2.2. Kritik von Jörg Rothermundt und Wilhelm Gräb

Bohrens differenziertes Verhältnis zur Rhetorik sah sich verschiedenen Missverständnissen ausgesetzt. So meint Jörg Rothermundt in seinem Buch *Der Heilige Geist und die Rhetorik* (1984), dass bei Bohren die Begriffe Rhetorik und Heiliger Geist „zu einem scharfen Entweder-Oder“[68] werden.[69] Seiner Meinung nach mühe sich Bohren zwar um die Empirie, wisse aber letztendlich die empirischen Wissenschaften in seiner Theorie nicht zu integrieren. Außerdem wirft Rothermundt Bohren einseitiges Denken vor: „Seine Denkbewegung geht [...] immer von bibli-

---

[65] Bohren merkt dazu an, “dat het ook voor de esthetiek verschrikkelijk is in de handen van de levende God te vallen” (1987, 22). Vgl. auch eine Seite später: “De tegenwoordigheid van de Geest heeft hier allereerst de betekenis van een crisis.” (23)

[66] In *Auslegung und Redekunst* spricht Bohren von einer *rhetorica nova*. In ihrer Bezogenheit auf die Gegenwart des Geistes entspricht sie genau der *rhetorica sacra*. Bohren sagt: „Die *Rhetorica nova* – so könnte man sagen – ist die Kunst, das Wort der Schrift weiterzusagen als das Wort des Gegenwärtigen, der alle Macht hat.“ ((1976/77) 2005, 207) Er nennt Johann Christoph Blumhardt „das entscheidende Paradigma für eine *Rhetorica nova*“ (203), denn: „Er wusste um die Gewalt und die Gegenwart Christi.“ (203). Vgl. dazu: 199-210.

[67] In *Auslegung und Redekunst* werden die Überlegungen über die menschliche Unmöglichkeit und Möglichkeit, das Wort Gottes zu reden, biblisch verankert. Erstere macht Bohren fest an die Geschichte der Sprachverwirrung nach dem Turmbau von Babel. (Vgl. (1976/77) 2005, 17-42) Über „die Möglichkeit des Unmöglichen in Auslegung und Redekunst“ (43) spricht er anschließend anhand der Geschichte von der Berufung und Segnung Abrahams – Gottes Antwort auf die Sprachwirrwarr nach Babel. Auch weist er in diesem Zusammenhang auf das hohepriesterliche Gebet Jesu und die Pfingstgeschichte hin. (Vgl. 43-51) Bohren meint: „Die Gegenwart des Geistes allein ermöglicht, das Gültige zu sagen. Heilsgeschichtlich gesehen wird der Progress des Segens seit Abraham überholt durch das Kommen des Christus und das Kommen des Geistes. Der Dreieinige antwortet auf das Wirrwarr von Babel mit der Klarheit seiner selbst. Von und in diesem Antworten des Dreieinigen leben Auslegung und Redekunst.“ (49)

[68] Rothermundt, 1984, 40.

[69] Auch Grözinger unterstellt Bohren „eine radikale Antithese von Rhetorik und der Sache, um die es bei der Verkündigung des Evangeliums zu gehen hat“ (1987b, 8). Er fügt hinzu: „Und diese seine Absage an die Rhetorik wäre sofort plausibel, wenn die Rhetorik so wäre, wie Bohren sie schildert: ein formales Regelsystem, das darauf abzielt, jedweden Inhalt den Menschen aufzuschwatzen.“ (8) Bohren meint, dass Grözinger ihm hier ein Verständnis von Rhetorik als ein formales Regelsystem in die Schuhe schiebt. (vgl. Bohren, 1987, 19)

schen oder systematisch-theologischen Gedanken hin zu Prediger, Hörer und Predigt. Die Theologie stellt Frage an die Empirie. Die Empirie selbst darf nichts sagen.“[70]

Wenn Bohren sich jedoch in der *Predigtlehre* zu Prediger, Hörer und Predigt äußert, zieht er keine Konsequenzen aus theologischen Prinzipien, sondern er erträumt das Wunder der Predigt. Da nun einmal der Geist den Prediger in seinem Dienst nimmt und nicht der Prediger den Geist, bildet der Geist logischerweise das theologische Kriterium des Traumes. Es mag so sein, dass die Verarbeitung der Ergebnisse der empirischen Wissenschaft und speziell der Rhetorik bei Bohren zu kurz kommt. Die *rhetorica sacra* meint jedoch keinesfalls eine Sonderrhetorik gegenüber einer sogenannten ‚weltlichen' Rhetorik. Das Epitheton *sacra* deutet lediglich auf die besondere Ausrichtung dieser Rhetorik hin. Sie träumt vom Wunder der Predigt und sie bittet und fleht den Geist an, dass dieser Traum Wirklichkeit werde. Dabei richtet sich das Gebet um das Kommen des Geistes materialiter nach der Vorstellung seiner Erhörung. Der Geist freilich schließt keine Methode apriori aus. Der reflektierten Aufnahme der Methoden aus den empirischen Wissenschaften und speziell derjenigen der Rhetorik sind darum grundsätzlich keine Schranken gesetzt. Die *rhetorica sacra* ist für eine solche Erweiterung durchaus offen. Im folgenden Kapitel werde ich Beispiele möglicher Erweiterungen nennen.

Auch Wilhelm Gräb kritisiert Bohren. In seinem Buch ‚Predigt als Mitteilung des Glaubens (1988) bemängelt er jedoch nicht wie Rothermundt das Fehlen einer Integration der empirischen Forschungsergebnisse, sondern er moniert viel grundsätzlicher das Ausbleiben der von Bohren vorgenommenen Explikation der Predigt als Rede in pneumatologischer Perspektive. Nach Gräb kann Bohrens Entwurf durchaus richtungweisend sein für eine Homiletik, „welche die Predigt als menschliche Rede in ihren empirisch-pragmatischen Bezügen explizieren will, ohne den Anspruch aufzugeben, dass es dabei um die konstitutive Mitteilung des Glaubens geht“[71]. Bohren sei aber hinter seinen eigenen Ansprüchen zurückgeblieben, da die Pneumatologie letztendlich doch nur eine theologische Prämisse bleibt und nicht in der Explikation der Predigt als Rede identifiziert wird. „Die eigenständige Wahrnehmung der Predigt als Rede, zu der sich *Bohren* durch seinen pneumatologischen Ansatz instand gesetzt sieht, wird zuletzt doch verhindert, und der Weg zu einem homiletischen Verfahren, das seine theologischen Implikationen zum Ausweis brächte, verfehlt.“[72] Die Pneumatologie gewinne auf diese Weise keine handlungsorientierende Funktion, so Gräb.

Ich meinerseits hoffe, in dieser Arbeit gezeigt zu haben, wie die Pneumatologie bei Bohren handlungsorientierende Funktion gewinnt bis in die sprachliche Gestaltung der Predigt hinein. Entscheidend für meine Lektüre der *Predigtlehre* ist freilich die Verbindung ihrer verschiedenen Teile. Diese Verbindung wird leider von Bohren teilweise nur implizit angedeutet oder überhaupt nicht thematisiert. Außerdem spiegelt die Reihenfolge der verschiedenen Themen in der *Predigt-*

[70] Rothermundt, 1984, 37.
[71] Gräb, 1988, 28.
[72] Gräb, 1988, 28.

lehre nicht die Reihenfolge des homiletischen Verfahrens wieder, was die Wahrnehmung der *Predigtlehre* noch zusätzlich erschwert.

Im ersten Teil der *Predigtlehre* (*Anläufe*) und in ihrem zweiten Teil (*Das Woher der Predigt*) stellt Bohren sein Vorhaben dar und das Konzept der theonomen Reziprozität. Im zweiten Teil wird auch die persönliche Anwesenheit Jesu Christi in seinem Namen als Ziel der Predigt formuliert. Dieses Ziel schwebt gerade nicht als eine dogmatische Prämisse oberhalb der Predigt, sondern es gelingt Bohren, seine praktischen Konsequenzen für die Predigt mit den Stichworten ‚Dramatik' und ‚Verfremdung' sehr konkret zu beschreiben. Die Namenrede würde freilich abstrakt bleiben, wenn man sie nicht von der Predigt des Gegenwärtigen, die im dritten Teil der *Predigtlehre* (*Die Zeitformen des Wortes*) zentral steht, her versteht; mit der persönlichen Anwesenheit Jesu Christi in der Predigt korrespondiert die Ansage seiner Gegenwart. Wenn man die Predigt des Gegenwärtigen jedoch nicht als Ergebnis der Exegese und Meditation in der Predigtvorbereitung begreift, gerinnt sie ihrerseits zur Abstraktion. Darum muss man bei der Lektüre der *Predigtlehre* den vierten (*Der Prediger*) und fünften (*Der Hörer*) Teil dem dritten vorziehen. Nur so wird einsichtig, dass der Begriff ‚Predigt des Gegenwärtigen' kein theologisches Konstrukt ist, sondern ein Begriff, an dem sich der Prediger bei seiner Exegese und Meditation orientiert. Durch die meditative Verschmelzung des ersten Textes der Bibel mit dem zweiten Text des Hörers deckt der Prediger ja – so Gott will – die Anwesenheit Jesu Christi im Leben der Hörer auf. Auch die Predigt des Gegenwärtigen wird von Bohren im Blick auf die sprachliche Gestalt der Predigt expliziert. Neben die konkrete, persönliche Ansage des Gegenwärtigen tritt die Ansage der Gegenwart des Gekommenen und des Kommenden. Hier findet eine Vergegenwärtigung durch Erzählung und durch Sprachbilder statt. Bei Bohren werden theologische Aussagen also immer mit entsprechenden Handlungen des Predigers verbunden; somit ist seine Theorie meiner Meinung nach sehr wohl in der Lage, „die Predigtpraxis so über sich aufzuklären, dass der Prediger aus ihr lernen könnte, was er eigentlich macht, wenn er predigt"[73]. Damit entspricht Bohrens *Predigtlehre* übrigens genau dem Vorhaben von Gräb, eine prinzipielle Homiletik in praktischer Absicht zu entwickeln. „Eine prinzipielle Homiletik fragt danach, *was* eine Predigt ist. Eine prinzipielle Homiletik in praktischer Absicht stellt diese Frage so, dass sie zugleich nach der Auskunft darüber verlangt, *wie* eine Predigt gemacht wird."[74]

---

[73] Gräb, 1988, 29.

[74] Gräb, 1988, 237. In *Predigt als Mitteilung des Glaubens* versucht Gräb mit Hilfe der homiletischen Entwürfe von Karl Barth, Emanuel Hirsch und Friedrich Schleiermacher einen dogmatischen Predigtbegriff zu entwickeln, der für den praktischen Vollzug der Predigt eine konstitutive Funktion hat. Damit will er der Diastase zwischen dogmatischer und praktischer Predigttheorie in der Homiletik entgegenwirken. „Zum einen thematisiert sie [die gegenwärtige Homiletik JN] einen praktischen Predigtvollzug, dem ein eigenes Wissen um das, was im Akt des Predigens geschieht, nicht zu Gebote steht, weil er in prinzipieller Hinsicht nicht über sich verständigt ist. Zum anderen gibt sie sich ein dogmatisches Prinzip vor, das die Predigt theologisch zum Ausweis bringt, ohne dass es jedoch den praktischen Predigtvollzug über sich selbst verständigen und ihm zum Organisationszentrum dienen könnte. Praktische und prinzipielle Homiletik fallen auseinander." (11) Zwischen dem Vorhaben von Gräb und dem Anliegen von Bohren lassen sich, *was diesem Aspekt betrifft*, Ähnlichkeiten aufzeigen. Die Funktion des pneumatologischen Konzepts der theonomen Reziprozität, das den Menschen als mitwirkendes Subjekt hervorhebt, erfüllt bei Gräb die reformatorische Rechtfertigungslehre. Gräb meint, dass die reformatorische Betonung des Geschenk-

charakters des Glaubens bei Luther nicht die Konsequenz beinhaltet, dass der Mensch als handelndes Subjekt aus dem Geschehen ausgeschaltet wird. „So gewiss also der Glaube erst durch das Wort des Evangeliums hervorgerufen wird, er unmöglich aus der Eigenaktivität des sich darin gerade verfehlenden Menschen entstehen kann, ist er als dieser durch das Wort des Evangeliums hervorgerufene Glaube doch der sich dann auch in allen seinen Handlungen äußernde *Selbstvollzug* des Menschen." (34) Freilich, die von Gräb rezipierte Theologie von Hirsch lässt sich mit Bohrens *Predigtlehre* nicht in Übereinstimmung bringen, da Hirsch „die Reflexion auf das *Subjektsein Gottes* zugunsten eines emphatischen Begriffs *menschlicher Subjektivität* unterbetont" (Gutmann, 1999, 63). Zur Problematik der Rezeption der Theologie von Emanuel Hirsch bei Wilhelm Gräb und in der Praktischen Theologie überhaupt (nicht zuletzt wegen seiner positiven Stellung zum Nationalsozialismus) vgl. Gutmann, 1999, 13-63 und Kücherer, 2005, 116-128. Bohren selbst hat sich im Artikel *Reformatorische und neuprotestantische Definition der Predigt* ausführlich und durchaus differenziert zu Hirsch' Homiletik geäußert. Er macht an dieser Stelle den „Versuch einer Würdigung und Kritik" ((1971) 1979, 32). Er schreibt: "Der Frage nach dem Prediger kann man nicht ausweichen im Rückgriff auf reformatorische Formeln. Dass Hirsch diese Frage aufnimmt, ist ihm zu danken, seine ‚Predigerfibel' ist darum in mancherlei Hinsicht ein lehrreiches Buch, nicht zuletzt in seiner seelsorgerlichen Zwiesprache mit dem Prediger. Gerade, wenn sich zeigen sollte, dass die theologischen Voraussetzungen Hirschs nicht übernommen werden können, muss seine Frage aufgenommen werden." (32) Und: „Wer die reformatorische Definition [der Predigt JN] als für heute gültig formulieren will, wird eine Sicht wie die von Hirsch in ihrem Recht und in ihrer theologischen Problematik nicht übersehen dürfen." (35) Bohren nimmt in seiner *Predigtlehre* die Frage nach dem Prediger freilich so auf, dass gleichzeitig das göttliche Subjekt der Predigt nicht hinter dem Horizont verschwindet. (Es ist zu fragen, ob Bohren sich heute angesichts der gewaltigen Hirsch-Rezeption in der aktuellen Praktischen Theologie nicht noch kritischer zur Homiletik von Hirsch äußern würde.)

9. Konturen einer *rhetorica sacra* der Gegenwart

In diesem Kapitel werde ich Bohrens Theorie zur sprachlichen Gestalt der Predigt mit Hilfe von neueren homiletischen Theorien über die Form und Sprache der Predigt aktualisieren und damit die Konturen einer *rhetorica sacra* der Gegenwart herausarbeiten. Dazu werde ich zunächst Motive aus Bohrens Theorie mit Motiven in gegenwärtigen homiletischen Entwürfen verbinden und so Bohrens Theorie weiterführen. Es handelt sich bei den herangezogenen Entwürfen nicht zwangsläufig um direkte Fortschreibungen von Bohrens Theorie. Es geht mir nur darum, dass bestimmte Motive in der gegenwärtigen Homiletik (vor allem in der amerikanischen *New Homiletic*) die Motive von Bohrens *rhetorica sacra* vertiefen können.

Die gegenwärtige Homiletik hat im Blick auf die Form und Sprache der Predigt jedoch auch Akzente gesetzt, die in dieser Form noch nicht in Bohrens *rhetorica sacra* enthalten sind. Sie können seine Theorie ergänzen, wenn sie denn dem Traum einer geistgewirkten Predigt entsprechen. Ich meine, dass etwa die neuere ästhetisch-semiotisch orientierte Homiletik Bohrens Theorie hervorragend ergänzt. Das gleiche gilt für die von Josuttis entworfene energetische Homiletik und für Gert Ottos rhetorische Homiletik. Die Ergänzung der Bohrenschen *rhetorica sacra* durch diese homiletischen Entwürfe bildet den zweiten teil dieses Kapitels.

Indem ich somit die *rhetorica sacra* weiterführe und ergänze, werden gleichzeitig homiletische Erkenntnisse der Gegenwart *neu in einen theologischen Deutehorizont eingeholt*, wie Nicol und vor ihm ähnlich Wintzer und Josuttis gefordert haben.[1] Dies geschieht an dieser Stelle jedoch nur ansatzweise und exemplarisch.

9.1. Weiterführung der *rhetorica sacra*

Bei der Weiterführung der *rhetorica sacra* von Bohren unterscheide ich zwischen der Weiterführung der Predigt als Namenrede und der Weiterführung der Predigt des Gegenwärtigen. In einem dritten Abschnitt bespreche ich mögliche Weiterführungen der übrigen Motive in Bohrens Theorie zur sprachlichen Gestalt der Predigt.

9.1.1. Weiterführung der Namenrede

Nach Bohren ist Ereignishaftigkeit ein wichtiges Stilmerkmal der Predigt als Namenrede. Dieses Stilmerkmal lässt sich meiner Meinung nach hervorragend mit Hilfe von homiletischen Entwürfen aus dem Kreis der amerikanischen *New Ho-*

[1] Vgl. die Einführung zu dieser Arbeit.

miletic[2] fortschreiben. Seit den sechziger Jahren befindet sich die amerikanische Homiletik in einem Umbruch; manche sprechen sogar von einer homiletischen Revolution.[3] Eines der Hauptmotive dieser neuen Homiletik ist die Einsicht, dass die Predigt ein Ereignis ist.

Ein wichtiger Vertreter der *New Homiletic*, Paul Wilson, beginnt sein Lehrbuch *The Practice of Preaching* sogar mit dem Kapitel *Preaching as God's Event*. Wilson schreibt: „When we use the word *event* in this way, we mean an action, an occurrence, something that happens in a moment of time in the lives of the hearers. When we say that this is a divine event, we acknowledge that through preaching, God chooses to be encountered."[4] Nach der *New Homiletic* gibt die Predigt dem Hörer nicht in erster Linie Informationen über Gott, sondern sie schenkt ihm Gott selber. Eduard Riegert schreibt: "We receive too much information as it is. People are hungry for an encounter with God; they do not merely want to know about God, they want to know God."[5] Nicol bringt die amerikanischen Ereignis-Homiletik mit der Formel seines Lehrers Don Wardlaw ‚Preaching from within' auf den Punkt[6]. In seinem Entwurf einer dramaturgischen Homiletik *Einander ins Bild setzen* (2002) schreibt er: „Solches ‚Predigen *in*' entfernt sich kategorial von allem ‚Reden *über*': *über* das Bibelwort, *über* Gott und die Welt, *über* die Gemeinde. ‚Preaching from within' ist ‚Reden *in*': Reden *im* Bibelwort, *im* Handeln Gottes, *im* Beziehungsgeschehen von Predigerin und Gemeinde, *im* Hier und Jetzt der Situation – und mit alledem hoffentlich auch *im* Ereignis. Eine solche Predigt versucht – sie versucht es zumindest, nicht *über* das Trösten zu reden, sondern zu trösten."[7] Das gleiche Predigtverständnis zeigt sich bei Barbara Brown Taylor. Sie vergleicht die Predigt mit einer Musikaufführung.[8] Aufgabe des Predigers ist es, Gottes Musik aufzuführen, *nicht,* sie zu erklären.[9] Die Auffassung der Predigt als Ereignis bringt sie nicht nur in die Nähe der Musik, sondern auch in die Nähe anderer *performing arts* wie Film und Theater.[10]

---

[2] Einen guten Überblick über die amerikanische Homiletik bieten Nicol (1997, 2000b und 2002) und Immink (2001, 2004).

[3] Vgl. Wilson, 1995, 20.

[4] Wilson, 1995, 21. Wilson zitiert an dieser Stelle Phillips Brooks (1835-1893): „Much of our preaching is like delivering lectures upon medicine to sick people. The lecture is true. The lecture is interesting. Nay, the truth of the lecture is important, and if the sick man could learn the truth of the lecture he would be a better patient, he would take his medicine more responsibly and regulate his diet more intelligently. But still the fact remains that the lecture is not medicine, and that to give the medicine, not to deliver the lecture, is the preacher's duty." (Brooks zitiert nach Wilson, 1995, 22, 23)

[5] Riegert, 1990, 122.

[6] Vgl. Nicol, 1997, 301, 302.

[7] Nicol, 2002, 55.

[8] So auch Grave: "Good preaching is like good music. The best sermons I have ever heard were more like musical events than lectures." (1997, 24)

[9] Taylor Brown: "Once, after the composer Robert Schumann had played a particulary difficult étude, he was asked by a member of his audience please to explain it. In reply, Schumann sat down and played it again. We could do worse than to follow his example when we come to particularly difficult pieces of God's music. Our job is not always to explain them. Sometimes it is enough to play them again so that they are heard in all their tooth-rattling dissonance. The discord – like the silence – is God's problem, not ours." (1998, 116)

[10] Eine film-orientierte Homiletik bieten Buttricks *Homiletic. Moves and Structures* (1987) (vgl. 9.1.3) und Wilsons *The four pages of the sermon* (1999). Am Theater orientiert sich Childers' *Performing the Word. Preaching as Theatre* (1998).

Auf die Wurzeln der amerikanischen Ereignis-Homiletik in der Hermeneutik von Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling sei an dieser Stelle nur hingewiesen.[11] Das Gleiche gilt auch für die andere Inspirationsquelle der *New Homiletic*, die Tradition der afroamerikanischen Homiletik.[12] Wichtiger als der Ursprung der *New Homiletic* ist für meine Fragestellung ihre faktische Gestalt. Welche Konsequenzen für die Form und Sprache der Predigt zieht sie aus ihrem Ereignischarakter?

Inmitten der Fülle an Material über dieses Thema weise ich hier lediglich auf Passagen in Wilsons Lehrbuch *The Practice of Preaching* hin. Dort stellt er die Konsequenzen der Ereignishaftigkeit der Predigt für ihre Sprache sehr präzise heraus.[13] Es geht Wilson darum, dass die Sprache die Erfahrung dessen ermöglicht, wovon in der Predigt die Rede ist. „It [preaching as God's event JN] means creating in words the kind of experiences and relationships that embody what is spoken."[14] Wilson unterscheidet zwischen einer Predigtsprache, die dem Ereignis der Predigt dient, und einer Sprache, die dieses Ereignis behindert. Diese Unterscheidung konkretisiert er anhand der Sprache, die Gott selbst und sein Wort betrifft. Eine abstrakte, an der Systematischen Theologie geschulte Sprache behindert das Ereignis der Predigt, weil sie Gott nicht als Subjekt von konkreten, persönlichen Begegnungen hervorhebt. "The preacher's words can hinder the event of God's encounter by portraying God in nominal, distant, abstract, passive or impersonal ways."[15] Umgekehrt kann eine konkrete Sprache in bezug auf Gott und sein Wort dem Hörer die Erfahrung einer Gottesbegegnung in der Predigt ermöglichen.

Wie sieht so eine konkrete Sprache aus? Wilson macht anhand von verschiedenen Beispielen klar, wie sich die Bibel in bezug auf Gott und sein Wort immer konkreter Sprache bedient. Daraufhin zeigt er, wie man diese biblische Art und Weise des Sprechens in der Predigt verwenden kann. Der biblischen Rede von Gottes Wort als einer Tat (*dabar*) entspreche in der Predigt die Betonung der Unwiderstehlichkeit des Wortes: „Example: God's Word is misunderstood if we think of it as last month's unopened mail. It is not something we can push to one side or trample underfoot. It is more like a fax on line, a phone call coming through, a speeding train in a tunnel, a plane taking off, a planet spinning into a new day that will not be stopped."[16] Der biblischen Rede vom sprechenden Gott entspreche eine Predigtsprache, die Gott ihrerseits als sprechendes Subjekt

---

[11] Vgl. dazu Nicol, 2002, 50.
[12] Vgl. dazu Nicol, 2002, 23, 24.
[13] Das Gleiche macht auch Jensen in *Telling the Story* (1980). Das Stichwort ist ‚proclamatory preaching'. Jensen schreibt: „Another way of describing the dynamics of proclamatory preaching is by making it clear that in this form of preaching the preacher must almost always, at some point in the sermon, speak in first or second person, present tense language. Entire sermons on forgiveness can be couched in third person, past-tense language. We can talk about the fact that *Jesus* (that's third person: he) *forgave* (that's past tense) sinners. That's not proclamation! That's information. First person, present tense language would say: 'In the name of Jesus Christ *I* (first person) *say* (present tense) to you: ‚Your sins are forgiven.'' Second person, present tense language would go like this: 'Jesus says (present tense) to you this morning, 'Your (second person) sins are forgiven.'' That's proclamation." (79)
[14] Wilson, 1995, 27.
[15] Wilson, 1995, 38.
[16] Wilson, 1995, 41.

hervorhebt: „Example: 'Do you hear God's voice right now, whispering in your ear?' or, 'Listen for what God is saying to us now,' or, 'Christ is calling each of you by name, Mary, Bill, Tom, Sarah... Put in your own name. You can hear it.'"[17]

Die Impulse der *New Homiletic* wurden in Deutschland vor allem von Nicol aufgenommen und weiterentwickelt. In seinem Aufsatz *PredigtKunst* zeigt er mit einem ansprechenden Beispiel, wie man in der Predigt nicht nur Gott als sprechendes Subjekt hervorheben, sondern das Ereignis seines Sprechens sogar inszenieren kann. Im Rahmen eines homiletischen Seminars hat eine Studentin die Geschichte von Maria und Martha (Lk 10,38-42) in Szene gesetzt. „Die Studentin hat zwar auch erklärt bzw. informiert: Die Wiederholung des Namens sei im Judentum zur Zeit Jesu ein Zeichen besonderer Vertrautheit gewesen. Aber die Predigerin hat es nicht dabei belassen. Sie hat es sinnenfällig gemacht, hat es uns miterleben lassen: nicht ‚Martha, Martha' (mit erhobenem Zeigefinger), sondern ‚Martha, Martha' (mit Liebe und Zuneigung in der Stimme). Die Predigerin hat nicht über das Wiederholen von Namen geredet, sondern sie hat den Namen ‚Martha' wiederholt."[18] In seiner dramaturgischen Homiletik *Einander ins Bild setzen* fasst Nicol die Predigt in Analogie zu den aufführenden Künsten (Tanz, Musik, Theater, Film) als *performance* auf.[19]

Die Predigt als Namenrede zeichnet sich Bohren zufolge nicht nur durch Ereignishaftigkeit aus, sondern auch durch das Stilmittel der Verfremdung. Dabei hat Bohren sich von Bertolt Brecht inspirieren lassen. Einen expliziten Hinweis auf die Verfremdung bei Bertolt Brecht findet sich auch in dem Buch *Gut predigen* von Paul Oskamp und Rudolf Geel. Sie meinen, dass die Erzählung einer Spiegelgeschichte die biblische Geschichte im Brechtschen Sinne verfremden kann. Sie zitieren aus einer Predigt von Evert Jonker, die durch eine stimmungsvolle Erzählung über den Besuch von zwei jüdischen Friedhöfen während eines abendlichen Spaziergangs den Text Hebr 11 über die Glaubenszeugen in allen Zeiten in einem neuen Licht erscheinen lässt.[20]

Im Kontext der Verfremdung hat Bohren auch darauf hingewiesen, dass der Prediger sich selbst ins Spiel bringen sollte.[21] Sehr hilfreich ist in diesem Zusammenhang der Abschnitt *Predigen in eigener Person. Die Frage nach dem Subjekt der Predigt* in Engemanns homiletischem Lehrbuch *Einführung in die Homiletik* (2002). Engemann übernimmt in diesem Abschnitt eine Unterscheidung von Jo-

---

[17] Wilson, 1995, 41, 42.

[18] Nicol, 2000c, 24. Im Aufsatz *Mehr Gott wagen* (2005) zeigt Nicol anhand einer Predigt und eines Gedichtes, wie ein ‚Reden *im* Ereignis' aussehen könnte.

[19] Vgl. Nicol, 2002, 33, 34. Das Praxisbuch zur dramaturgischen Homiletik *Im Wechselschritt zur Kanzel* (2005) von Nicol und Deeg erläutert die Theorie mit vielen einleuchtenden Predigtbeispielen.

[20] Vgl. Oskamp / Geel, (1999) 2001, 57-59.

[21] Vgl. zum Thema persönliche Predigt auch Den Dulk / De Kruijf: „Preken is iets meedelen van jezelf: het vergt durf èn subtiliteit. Niet wegschuilen achter een exegese, een boodschap of een recept, met een diepzinnigheidje hier en een gedichtje daar. Maar je eigen hart mengen in het geding dat God met de mens voert. En je eigen overwegingen brengen op een wijze die er blijk van geeft hoezeer je eigen zaak hier en nu op het spel staat. Iets meedelen van jezelf vergt tegelijk subtiliteit: geen exhibitionisme, maar eigen betrokkenheid laten voelen." (1999, 27)

suttis. Dieser hatte bereits 1974 sechs verschiedene Profile des Ich auf der Kanzel beschrieben, um so zu einem verantworteten Ich-Gebrauch anzuleiten. Er unterscheidet ein verifikatorisches Ich, ein konfessorisches Ich, ein biographisches Ich, ein repräsentatives Ich, ein exemplarisches Ich und ein fiktives Ich.[22] Im Anschluss an Josuttis weist Engemann in seinem Lehrbuch auf die jeweiligen Chance und Gefahren der verschiedenen Formen des Ich-Sagens hin.[23] Zum Beispiel wird bei einem verifikatorischen Ich das Leben leicht als Beleg der Wahrheit des Textes instrumentalisiert, während ein biographisches Ich den Lebensbezug des Textes verdeutlicht, ohne ihn zu beweisen. Grundvoraussetzungen für eine persönliche Predigt sind nach Engemann die Fähigkeit zur ungeschonten Selbstwahrnehmung, die Fähigkeit zum Einbringen der eigenen, unverwechselbaren Gaben und die Fähigkeit zur Deutung der eigenen Erfahrungen im Licht des Glaubens. „Wenn diese Grundvoraussetzungen persönlicher Predigt (Kongruenz, Originalität und Authentizität) erfüllt oder zumindest als erstrebenswert akzeptiert sind, kann der Erwerb spezifischer kommunikativer und konfessorischer Kompetenzen eine Frage homiletischen Trainings werden. Erst wenn der Prediger sich selbst wahrgenommen hat, vielleicht sogar sein Persönlichkeitsprofil kennt und seine Lebensposition in Rechnung zu stellen vermag, kann man ihm auch empfehlen, sich z.B. im Ich-Sagen zu üben, um dabei der Gefahr zu entgehen, eigene Probleme auf die Gemeinde zu projizieren.“[24] Engemann empfiehlt im Blick auf die Selbstwahrnehmung des Predigers die Inanspruchnahme von Seelsorge und Supervision.

9.1.2. Weiterführung der Predigt des Gegenwärtigen

In diesem Paragraphen versuche ich die Motive der Predigt des Gegenwärtigen weiterzuführen. Die Predigt des Gegenwärtigen umfasst die drei Zeitformen des Wortes: die Predigt als Aussage der Gegenwart Jesu Christi, die Predigt als Erinnerung an den Gekommenen und die Predigt als Verheißung des Kommenden.

Im Zentrum der Predigt steht bei Bohren die Aufdeckung der Gegenwart Jesu Christi hier und jetzt. Auch der amerikanische Homiletiker Thomas Troeger weist in seinem Buch *Preaching while the Church is under Reconstruction* (1999) darauf hin, dass die Predigt von Jesus Christus immer Verkündigung des hier und jetzt lebendigen Christus ist. „The risen Christ is not a ‚past-tense' Christ but a present-tense Christ, one who lives among us here and now, comforts us here and now, calls us here and now, challenges us here and now.“[25] Die sprachlichen Merkmale der Verkündigung des lebendigen Christus macht Troeger klar anhand eines Gedichts aus dem Feder von John Donne, das überschrieben ist mit *A Hymn to God the Father* (1631). „If anybody ever knew and expressed in magnificent language the long hard process of giving up control and finally becoming open to the risen Christ, it was John Donne.“[26] (Dass Troeger die Sprache der Verkündigung des lebendigen Christus anhand eines Gedichts zeigen möchte, erinnert an

[22] Vgl. Josuttis, (1974) 1988, 91-94.
[23] Vgl. Engemann, 2002, 228.
[24] Engemann, 2002, 237.
[25] Troeger, 1999, 99.
[26] Troeger, 1999, 118.

Bohrens Ausführungen über den hymnischen Stil der Ansage der Gegenwart Jesu Christi.) Der erste Satz des Gedichtes lautet: „Wilt thou forgive that sinne where I begunne, which is my sin, though it were done before?“[27] Nicht nur der Anfang, sondern das ganze Gedicht ist in der ersten Person verfasst. Troeger spricht daraufhin von „a profoundly personal statement“[28]. Mit Hilfe seiner Besprechung des Gedichtes lässt sich Bohrens Theorie über die sprachliche Gestalt der Ansage der Gegenwart Jesu Christi, und speziell über ihren subjektiven, persönlichen Stil, fortschreiben.

Jesus Christus ist jedoch nicht nur hier und jetzt da, er hat auch eine Vergangenheit.[29] Bei Bohren wird die Geschichte Gottes durch eine anschauliche Erzählung vergegenwärtigt. Wie erzählt man richtig?

In seinem Buch *Erzählen in der Predigt* (1995) untersucht Andreas Egli unter anderem die präzise Form der erzählenden Sprache. Seine These lautet: „Erzählen ist eine eigenständige Sprachform, die sich durch bestimmte Merkmale von anderen Sprachformen deutlich unterscheidet.“[30] Er knüpft an bei der Tempus-Theorie von Harald Weinrich, die schon in der *Predigtlehre* zitiert wurde. Weinrich unterscheidet scharf zwischen Besprechen und Erzählen; dabei bildet die Zeitform des Verbs das Unterscheidungskriterium. Nach Weinrich bilden vor allem das Präteritum und das Plusquamperfekt die Zeitformen der erzählenden Sprache; in der Umgangssprache wird jedoch auch öfters im Präsens erzählt. Egli: „Das Präsens wirkt besonders anschaulich und lebendig. ‚Szenische Präsens’ ist eine treffende Bezeichnung; das erzählte Geschehen wirkt so nah, wie wenn der Hörer es auf der Bühne vor sich sähe. Die Wiedergabe von direkter Rede unterstützt oft die szenische Wirkung.“[31] Daneben unterscheidet Egli noch andere Merkmale erzählender Sprache, zum Beispiel Erzählpartikel wie ‚dann’ und ‚danach’ und die Ankündigung einer Erzählung, die den Hörer über Ort und Zeit des Geschehens sowie über die beteiligten Personen informiert.

Dagmar Kreitzscheck meint freilich, „dass die weitreichende Rezeption der kommunikationstheoretischen Überlegungen Harald Weinrichs in der deutschen Homiletik nicht genug beiträgt zu einer homiletischen Theorie der erzählenden Predigt“[32]. Sie orientiert sich darum in *Zeitgewinn. Theorie und Praxis der erzählenden Predigt* (2004) an der sprachphilosophischen Hermeneutik von Paul Ricœur. Mit Ricœur stellt Kreitzscheck fest, dass jede Erzählung immer ‚erzählte *Zeit’* ist; dies hat „für das Predigt*machen* ganz praktische Auswirkungen im Gebrauch der Sprache“[33]. Kreitzscheck weist darauf hin, dass man einen Handlungsablauf u.a. durch den Gebrauch von Verben, von Zeitraffer und Zeitlupe und von Zeit- und Ortadverbien darstellt. Sie warnt vor ‚Ewigkeitsadverbien’

---

[27] Donne zitiert nach Troeger, 1999, 132.
[28] Troeger, 1999, 132.
[29] In diesem Punkt kritisiert Immink Troeger: „ik vind dat Troeger te eenzijdig kijkt naar de levende Christus in de ‘present tense’. Preken, zo zou ik willen stellen, omvat meerdere tijdsmodi, namelijk verleden, heden en toekomst. [...] Christus-in-het-heden kun je niet los zien van de andere tijdsmodi.” (2001, 382.)
[30] Egli, 1995, 19.
[31] Egli, 1995, 27.
[32] Kreitzscheck, 2004, 20.
[33] Kreitzscheck, 2004, 288.

(oft, häufig, immer, niemals usw.), die den Ablauf der Handlung nicht befördern. Auch die direkte Rede kann Kreitzscheck zufolge in manchen Fällen den Gang der Handlung hemmen. Dies ist der Fall, wenn in der Predigt ein Austausch von theologischen Argumenten stattfindet. Kreitzscheck schreibt: „der Austausch von theologischen Argumenten ist noch keine Handlung, durch ihn geschieht noch nichts. Es sei denn der Gang der Handlung verlangt, dass jemand überzeugt werden muss, dazu dienen Argumente“[34]. Auch warnt Kreitzscheck vor dem Gebrauch von (zu vielen) Adjektiven: „*Adjektive* sind mit Vorsicht zu genießen. Ihr Gebrauch ist nur sinnvoll, wenn er dem Gang der Handlung dient. Adjektive beschreiben, *wie etwas ist*, Zustände also und nicht Abläufe, wir erzählen aber, was geschieht. Das ist ein Unterschied.“[35]

Nach Bohren dient ein ‚anzügliche’ Erzählstil der Vergegenwärtigung der Geschichte des Gekommenen. Ich meine, dass sich mit Hilfe von Grözingers Konzept der „*Sprache der Anmutung*“[36] genau dieses Motiv weiterentwickeln lässt. Am Beispiel eines Predigtfragments von Eberhard Jüngel über den hinkenden Jakob nach dem Kampf am Jabbok macht Grözinger klar, was es mit dieser Sprache der Anmutung auf sich hat. Im Predigtfragment malt Jüngel der Gemeinde ein klares, szenisches Bild vor. Dieses Bild trägt überdeutlich die Signatur von Jüngel. „Aber – und damit wird es zur sprachlichen Anmutung – dieses Bild wird offen für die eigenen Interpretationen der Hörerinnen und Hörer. Wir können in dieses Sprachbild mit unseren eigenen Erfahrungen, mit unserer eigenen Lebensgeschichte eintreten. Und wir können uns in diesem Bild bewegen. Wir können am Hinken des Jakob teilnehmen und damit unseres eigenen Hinkens ansichtig werden. Wir können uns an der aufgehenden Sonne freuen und uns unserer eigenen Erlösungsbedürftigkeit erinnern. Wir können aber auch die trüben Nebel wahrnehmen, und Situationen eigener Orientierungslosigkeit erstehen vor unserem inneren Auge.“[37] Sprache der Anmutung ist Sprache, die es durch ihren ho-

[34] Kreitzscheck, 2004, 291.
[35] Kreitzscheck, 2004, 291, 292.
[36] Grözinger, 2004, 230.
[37] Grözinger, 2004, 243. Grözingers Konzept der Sprache der Anmutung gleicht dem Prinzip der Identifikation bei Dingemans. Dingemans schreibt: „*Der Prediger hat also die Aufgabe, in der Predigt einen ‚Raum’ zu schaffen, in dem Gott und Mensch sich begegnen können.* Das heißt: in der Predigt muss der Prediger erstens (a) Personen, Zeugen und Themen aus der Bibel aufführen, die den Glauben, aber auch den Unglauben, den Zweifel, die Anfechtung der biblischen Figuren und darin das Leben von Menschen mit Gott repräsentieren. [...] Und zweitens muss er auch (b) in der Predigt Menschen aus der heutigen Zeit mit ihren Problemen, Fragen und Anfechtungen ins Rampenlicht stellen. Er muss sie ins Gespräch bringen mit den biblischen Figuren, Zeugen und Themen, so dass diese zu ‚Identifikationsfiguren’ werden können. Hörer müssen sich identifizieren können mit Personen und Gedanken, die der Prediger in der Predigt vorführt. ‚Identifikation’ ist das Wort, in dem ‚Anerkennung’, ‚Lernen’, und ‚Begegnung’ für die Gemeinde zusammenkommt. Identifikation bedeutet, dass die Hörer des Textes sich hineinleben in die Figuren, die die Bibelschreiber vorführen.“ (1992, 26) In seiner Homiletik *Als hoorder onder de hoorders* (1991) schreibt er, dass auch Worte wie eine Brücke zwischen Text und Hörer funktionieren können: „De verbinding tussen hoorders en tekst verloopt natuurlijk niet alléén door middel van identificatiefiguren, maar ook door middel van ‘*brug-woorden*’: begrippen en symbolen, waarin traditie en situatie samenkomen en door beelden, associaties, tekstbewegingen, geschiedenissen en gelijkenissen, die tekst en situatie kunnen verbinden. Daarbij moet men denken aan woorden, beelden en symbolen die zowel een belangrijke rol spelen in de bijbelse taal als ook in onze eigen ervaringswereld, zoals ‘vrede’, ‘liefde’, ‘gerechtigheid’, ‘te kort schieten’, ‘lijden’, ‘dood’, ‘angst’,

hen Grad an Anschaulichkeit dem Hörer ermöglicht, mit ihren eigenen Erfahrungen in die Geschichte einzutreten.

Im Zusammenhang der Predigt als Erinnerung plädiert Bohren auch für eine Mischung aus Erzählen und Besprechen, das sogenannte ‚predigende' Erzählen. In den Niederlanden hat Maarten den Dulk sich für ein ähnliches Konzept stark gemacht. In seinem Buch *Vijf kansen* nimmt er eine Diskussion zwischen Gijsbert Dingemans und Gerrit Immink auf. Wo Dingemans die narrative Predigt bevorzugt, rühmt Immink den mehr besprechenden Predigtstil der alten reformierten Tradition.[38] Den Dulk vermittelt zwischen beiden Positionen, indem er, inspiriert von den homiletischen Einsichten von Miskotte, die Struktur von Dtn 1-4 als eine Mischung aus Erzählen und Besprechen entfaltet. Im Anschluss daran macht Den Dulk klar, dass es wenig sinnvoll ist, in der Homiletik die beiden Textformen gegeneinander auszuspielen; vielmehr ergänzen sie einander und müssen nebeneinander gebraucht werden.[39]

Der lebende Jesus Christus hat nicht nur eine Vergangenheit, sondern auch eine Zukunft. Für die Gestaltung der Predigt als Verheißung hat Bohren auf die Kraft der Phantasie verwiesen. Gottes Zukunft kann nicht in gleicher Weise wie seine Vergangenheit erzählt werden, weil sie noch nicht stattgefunden hat. Für ihre Vergegenwärtigung sind wir also auf andere Mittel angewiesen. Nach Bohren sind es Bilder, die es möglich machen, Unbekanntes schon in einer Vorschau zu sehen. Bei der Predigt als Verheißung geht es darum, dass der Prediger mit Hilfe seiner Phantasie den Hörern nach biblischer Vorlage eschatologische Bilder vormalt, die die Zukunft Gottes evozieren.

In der Homiletik des bereits erwähnten Troeger spielt die Kraft der Phantasie auch eine wichtige Rolle.[40] In seinem Buch *Imagining a Sermon* (1990) ermutigt er die Prediger zu phantasievollen Predigten. Ist Phantasie denn erlernbar? „Yes, we can learn to be more imaginative. The imagination is not purely capricious. If we analyze those moments of inspiration when our hearts and minds take fire, we discover that there are patterns of experience and reflection that encourage the imagination."[41] Im allgemeinen gilt, dass unsere Phantasie angeregt wird, wenn wir mit offenen Augen durch die Welt gehen und uns unvoreingenommen auf die

---

'onrust', 'zekerheid', 'zorg voor de toekomst', 'hoop', etc. Die woorden zullen niet altijd dezelfde 'vulling' hebben in de beide werelden van traditie en huidige situatie, maar ze kunnen heel goed dienen als bruggen voor de communicatie tussen bijbelschrijvers of bijbelse figuren en onze huidige ervaringen." (48)

[38] Vgl. Dingemans (1991 und 1992) und Immink (1992).

[39] Den Dulk: "Het verwarrende theoretische dilemma, de keuze voor het verhaal of voor het betoog, verandert in een heldere uitdaging om beide vormen zelfstandig te beoefenen. Ze kunnen niet zonder elkaar, ze roepen elkaar op. Wie de narratieve prediking tot aan de grenzen verkend heeft, hoort de verzuchting: gaat het nog ergens over? En wie de zaak waarover het dient te gaan zo indringend mogelijk aan de orde heeft gesteld, stoot op het ijskoude oordeel: wat gaat mij dat aan?" (1998, 235)

[40] Vgl. zum Thema Imagination auch den Abschnitt *Predigen und Antizipieren* von Engemann (2002, 350-352) und die Ausführungen über Imagination von Altena (2003, unter 1.4.5, 2.3.5, 3.3.5, und 5.3.2). Vos schreibt in seiner *Theopoetry of the Psalms* (2005) einleuchtend über „Language as imaginative power" (319-321) und über die Sprache der Metaforen (321-327).

[41] Troeger, 1990, 14.

Dinge einlassen: „The primary principle from which all the others are derived is that we are attentive to what is. [...] When we are attentive to what is, we do not gum up our consciousness with preconceptions that remove us from the truth of our experience.“[42] Troeger beschreibt in seinem Buch verschiedene Weisen, die Phantasie zu aktivieren und fruchtbar in den Predigtprozess einzubringen.

Um mit offenen Augen durch die Welt gehen zu können, müssen die Augen zuerst trainiert werden. Nehmen wir überhaupt wahr, was wir sehen? Troeger beschreibt verschiedene praktische Übungen, um zu einer klareren Wahrnehmung zu kommen. Nicht nur die Augen müssen trainiert werden, auch für die andere Sinne trifft dies zu: *Feel the bodily weight of the truth* und *Listen to the music of speech* lauten die Titel der Kapitel, die folgen auf dem ersten Kapitel *Alert the eye to keener sight*. Um das körperliche Gewicht der Wahrheit nachempfinden zu können, soll der Prediger die ‚logosomatische'[43] Sprache der Bibel vollkommen ernst nehmen und sie mit dem eigenen Körper ‚nachspielen'. Die Musik des Sprechens wird hörbar, indem der Prediger sich nicht länger nur auf den Inhalt gesprochener Sprache konzentriert, sondern auch dem je eigenen Klang und Rhythmus gesprochener Worte nachlauscht. Wenn der Prediger in dieser Weise alle seine Sinne trainiert, wird es ihm gelingen, mehr und anders zu sehen als vorher. Somit kommt er in die Lage, ansprechende Bilder zu entwerfen, die die zukünftige Welt im Heute aufblitzen lassen und die Hörer in sie hineinversetzen.

9.1.3. Weiterführung der übrigen Bohrenschen Motive

Bohren weist darauf hin, dass die Form der Predigt eine Wiederholung der Form des Bibeltextes sein kann. Auch in der *New Homiletic* ist man sich dessen bewusst, dass manche biblischen Formen nicht ersetzbar sind.

Thomas Long entwickelt in seinem Buch *Preaching and the Literary Forms of the Bible* (1989) eine Analysemethode, die das spezifische literarische Genre des biblischen Textes und seine rhetorische Funktion herausstellt. Nach dieser Analyse sieht sich der Prediger unausweichlich vor folgende Frage gestellt: „How may the sermon, in a new setting, say and do what the text says and does in its setting?“[44] Das heißt freilich nicht, dass die Form der Predigt immer eine Kopie der Form des Textes sein muss. „The preacher's task, though, is not to replicate the text but to regenerate the impact of some portion of that text.”[45] Hinweise, wie man das machen kann, gibt Long in fünf Kapiteln, die nacheinander das Predigen über Psalmen, Sprüche, narrative Texte, Gleichnisse und Briefe thematisieren. Beispiele von „Form-Sensitive Sermons“[46] über neutestamentliche Texte von verschiedenen amerikanischen Homiletikern gibt Mike Grave in seinem Buch *The Sermon as Symphony* (1997).

---

[42] Troeger, 1990, 15.

[43] Anhand von Psalm 95,6 macht Troeger klar, was er mit ‚logosomatischen' Sprache meint: „Notice how many words involving bodily action are used in the text: *come*, *worship* (meaning ‚prostrate oneself' in Hebrew), *bow*, and *kneel*. [...] I call this form of speaking ‚logosomatic' language, because it proceeds from the creative ordering power of reality, the *logos*, as it works in and through our bodily (*somatic*) existence.“ (1990, 55, 56)

[44] Long, 1989, 33.

[45] Long, 1989, 33.

[46] Grave, 1997, 15.

Nicht nur in der amerikanischen Homiletik, auch in der deutschen Homiletik finden sich Versuche, die Struktur des Textes in die Predigt aufzunehmen. Im Artikel *Semiotisches Essay über die eine und andere Predigt* (1992) nennt Engemann die individuelle Struktur des Predigttextes den Schlüssel zur Form der Predigt. Anhand von zwei eigenen Predigten zeigt er, wie man die spezifische Struktur des Predigttextes in die Predigt integrieren kann.

Bei Bohren wird die Form der Predigt auch durch ihren Charakter als Kommunikationsvorgang bestimmt. Seine Bemerkungen dazu und die Kriterien der ‚Mundgerechtheit' und Unüberhörbarkeit lassen sich durch unzählige neuere homiletische Entwürfe weiterführen, da die verständliche Kommunikation der Predigt im Zentrum vieler neuerer Predigttheorien steht. Unter den vielen Beispielen möchte ich an dieser Stelle nur kurz auf die Homiletik von David Buttrick (*Homiletic. Moves and Structures* 1987) hinweisen und auf die homiletische Verwertung der amerikanischen Sprechakttheorie bei Peter Bukowski und – wiederum – Engemann.[47]

Auch Buttrick gehört zur sogenannten *New Homiletic*. Seiner Theorie liegt die Beobachtung zugrunde, dass menschliche Kommunikation immer linear strukturiert ist. „All human conversation, unless it is nothing more than a brief exchange of small talk, has structured sequence; it will happen in a series of moves. Moves are tied together by various ‚natural' logics."[48] Dementsprechend müssen auch Predigten aus vielen kleinen oder größeren *move*s aufgebaut sein. Es ist die Kunst, diese *moves* so zu gestalten, dass sie der Struktur des menschlichen Bewusstseins entsprechen und damit verständlich sind. Hier ist die Rhetorik gefragt: „Rightly, rhetoric is concerned with shaping moves in such a way that moves will fit human consciousness, and there contend with the social attitudes that people bring to church."[49]

Mit Absicht spricht Buttrick von einem *move* und nicht von einem *point*; ein *move* ist keine abstrakte Idee, sondern eine bewegte Einheit mit einem Anfang und Ende und dazwischen einem Spannungsbogen. Buttrick vergleicht einen *move* mit einer Sequenz im Film. Demnach ist die Vorbereitung einer Predigt mit dem Filmmachen vergleichbar; ebenso wie der Filmemacher die verschiedenen Sequenzen auf Grund eines Szenarios aneinander reiht, so verbindet der Prediger die einzelnen *moves* nach einem bestimmten Plan (Buttrick: *structure*) miteinander. So wie der Film, so soll auch die Predigt im Ablauf der verschiedenen Einheiten einen bestimmten *plot* entfalten.

---

[47] In seiner Vorlesung *Auslegung und Redekunst* behandelt Bohren auch die Sprechakttheorie. Mit ihrer Hilfe gelingt es ihm, den Ereignischarakter der Predigt klar herauszustellen; die Predigt sei „unterwegs zum performativen Sprechakt" ((1976/77) 2005, 211). Der Nutzen der Sprechakttheorie im Blick auf die menschliche Kommunikation wird von Bohren jedoch nicht verwertet.
[48] Buttrick, 1987, 24.
[49] Buttrick, 1987, 28.

Als Stammväter der amerikanischen Sprechakttheorie gelten John L. Austin und John R. Searle.[50] Nach ihrer Meinung ist die Bedeutung einer Äußerung nur unter Berücksichtigung der Intention des Sprechers verständlich. Der Hörer will beides verstehen, was der Sprecher sagt und warum. Die Sprechakttheorie weist damit auf die unauflösliche Einheit von Inhalts- und Beziehungsebene einer Aussage hin. Sie macht auch klar, wie es im Gespräch zu Kommunikationsstörungen kommen kann, wenn der Redeinhalt einer Äußerung sich mit der Redeintention nicht verträgt. Um eine solche Inkongruenz aufspüren zu können, hat die Sprechakttheorie die Bedingungen des Gelingens der verschiedenen Sprechakte herausgearbeitet. Wenn der Sprechakt des Verheißens sich zum Beispiel nicht auf etwas Zukünftiges bezieht, ist er nicht verständlich und infolgedessen tritt in der Kommunikation eine Störung auf. Eine Einladung setzt voraus, dass der Inhalt der Einladung für den Hörer keine zwingende Verpflichtung darstellt (dies sollte in der Form eines Befehls ergehen). Auch setzt eine Einladung voraus, dass das, wozu man einlädt, etwas Gutes und Schönes ist. Der Nutzen der Sprechakttheorie für eine verständliche Kommunikation des Evangeliums sind von Bukowski und Engemann aufschlussreich und ausführlich benannt worden.[51]

9.2. Ergänzung der *rhetorica sacra*

In der neueren Homiletik gibt es auch Motive, die die Homiletik von Bohren nicht in irgendeinem Sinne weiterführen, sondern *ergänzen*. Das heißt: diese Motive finden sich nicht in Bohrens Theorie zur sprachlichen Gestalt der Predigt, stehen mit dieser aber auch nicht in Widerspruch. Das Kriterium für ihre Ergänzungsfähigkeit ist, ob sie der Vision einer geistgewirkten Predigt entsprechen. Ich möchte auf drei mögliche Ergänzungen der Predigttheorie Bohrens hinweisen.

9.2.1. Ergänzung durch die ästhetische Homiletik

In Deutschland hat sich seit Beginn der achtziger Jahre eine neue homiletische Strömung entwickelt. Kennzeichen dieser neuen Homiletik ist die Nähe zu Kunst und Rezeptionsästhetik. Aus diesem Grund spricht Frank Thomas Brinkmann in bezug auf diese Neuentwicklung von einer ‚ästhetischen Wende' in der Homiletik.[52] Der Grundgedanke dieser neuen Strömung lautet: So wie ein Kunstwerk sich realisiert in dem, was es beim Betrachter auslöst, realisiert sich die Predigt in der Rezeption der Hörer. Diesen Sachverhalt umschreibt man mit dem Ausdruck ‚Predigt als offenes Kunstwerk'. ‚Offen' ist ein Begriff aus der Semiotik von Umberto Eco. Sein Buch *Das offene Kunstwerk* (1977) liefert den theoretischen Rahmen für die ästhetische Homiletik. Mit ihrem Aufkommen verbindet man im Allgemeinen die Namen von Henning Luther, Gerhard Marcel Martin und Wilfried

[50] Austin schrieb 1962 das Standardwerk *How to Do Things with Words*. Die Theorie wird von Searle weitergeführt in seinem 1969 erschienenen Buch *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*.
[51] Vgl. Bukowski, (1990) 1995, 36-76; Engemann, 2002, 330-350 und 437-439. Vgl. dazu auch Immink, 2002.
[52] Vgl. Brinkmann, 2001, 261.

Engemann. Mittlerweile hat sich die ästhetische Homiletik fest in der homiletischen Landschaft etabliert.[53]

In den meisten Darstellungen wird Henning Luther der eigentliche Stammvater der ästhetischen Homiletik genannt.[54] Zwei Artikel von ihm aus dem Jahr 1983 gelten als bahnbrechend. Sie haben das Aufkommen der ästhetischen Homiletik mit vorbereitet.

Luthers Artikel *Predigt als Handlung* (1983) knüpft bei der schon referierten Sprechakttheorie von John L. Austin und John R. Searle an. Luther meint, dass Predigen immer auf eine bestimmte Wirkung bei dem Hörer zielt. Freilich: „Es handelt sich nicht um eine Wirkung, die *an* der Predigt als solcher *haftet*, sondern um eine solche, die von ihr *ausgeht*. [...] Zur Wirkung der Predigt gehört der Prozess, den sie beim (oder besser: durch den) Hörer auslöst.“[55] Luther erinnert daran, dass nach Friedrich Niebergall das Ziel jeder Predigt die Predigt ist, die der Hörer sich nach der Rede des Predigers selbst hält. „Die Wirkung gehört also konstitutiv in die Theorie der Predigt und kann nicht als bloße, sie nicht berührende Rezeptionsfrage abgetrennt werden.“[56] Mit Hilfe der Sprechakttheorie gelingt es Luther, die Wirkung der Predigt genauer zu umschreiben. Der Sprechakttheorie zufolge hat jede Aussage eine bestimmte Intention. Diese Intention darf der Sprecher vor dem Hörer nicht verbergen. Er muss sie offen darlegen, damit der Hörer selbständig entscheiden kann, ob er dem Sprecher in seiner Aussage folgt. Es geht also nicht um eine Einwirkung auf den Hörer, sondern um eine Verständigung mit ihm. Dadurch wird der Hörer als selbständig-agierendes Subjekt ernst genommen. Es geht Luther um das Geschehen zwischen Prediger und Hörer. Verkündigung ereignet sich nach Luther in der Predigt *und in ihrer Rezeption*.

In dem Artikel *Predigt als inszenierter Text* (1983) betont Luther, dass die Predigt sich als monologisches Drama in der Dimension der Kunst bewegt. Er stellt die Frage, wie sich das Künstlerische in der Predigt realisieren lässt. Später wird Luther explizit für den Gebrauch von Darstellungsformen der künstlerischen Moderne plädieren: Brechungen, Collage, Montage, Gleichzeitigkeit, Fragment etc.[57]

Gerhard Marcel Martin führt in seiner Marburger Antrittsvorlesung 1983 den Ausdruck ‚die Predigt als offenes Kunstwerk’ in die Homiletik ein. Er empfiehlt einen „Koalitionswechsel“[58] der Homiletik von der Kommunikationswissenschaft weg, hin zur Ästhetik. Der philosophische Hintergrund seiner Gedanken ist die semiotische Theorie von Umberto Eco. Nach Eco ist ein Kunstwerk immer prinzipiell mehrdeutig und damit offen für verschiedene Interpretationen. Diese prinzipielle Mehrdeutigkeit ist eine Bedingung für ästhetische Kommunikation. Mar-

---

[53] Vgl. dazu den Sammelband *Predigt als offenes Kunstwerk* (Garhammer / Schöttler, 1998).
[54] Vgl. Bieritz, 1998, 29-31; Reuter, 2000, 103; Brinkmann, 2001, 261; Otto, 2002, 358-362.
[55] Luther, 1983, 231.
[56] Luther, 1983, 232.
[57] Dieses Plädoyer findet sich in der Einführung zu Luthers Predigtband *Frech achtet die Liebe das Kleine* (1991). In den dort gesammelten Predigten versucht Luther, diese Kunstformen in der Predigt zu realisieren. Ein Plädoyer für das Fragment als homiletische Form findet man auch in Luthers *Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts* (1992, 181) (vgl. 9.2.3).
[58] Martin, 1984, 49. Auf dem Vorschlag von Martin reagiert im unmittelbaren Anschluss Schröer (vgl. Schröer, 1984). In den Niederlanden reagiert De Kruijf (vgl. De Kruijf, 1984).

tin schlägt vor, auch die Predigt im Sinne eines Kunstwerkes zu verstehen: prinzipiell deutungsoffen und unterschiedliche Interpretationen herausfordernd. Nota bene: Mehrdeutigkeit heißt nicht Beliebigkeit; die ästhetische Wahrnehmung wird durch die Struktur des Materials gezielt gelenkt und die möglichen Interpretationen werden begrenzt.

Wilfried Engemann gebührt das Verdienst, die semiotische Theorie von Umberto Eco im Hinblick auf die Predigt weiter durchdacht zu haben. Seine 1993 erschienene *Semiotische Homiletik* führt den Gedanken weiter, dass der Hörer an dem Zustandekommen der Bedeutung der Predigt aktiv beteiligt ist. In seiner *Einführung in die Homiletik* (2002) wird das ganze noch einmal prägnant auf den Punkt gebracht. Das Verständnis der Predigt als ein offenes Kunstwerk wird von Engemann offenbarungstheologisch fundiert. Auch die Offenbarungen Gottes sind ‚offen', in dem Sinne, dass sie sich nicht von selbst verstehen. Sie verstehen sich nicht von selbst, weil sie von etwas Unerwartetem und Ungewöhnlichem künden. Deswegen werden die Wahrnehmungsmuster der Hörer durch die Offenbarung zunächst gründlich gestört, bevor die fremde Botschaft Gottes verstanden wird. Die Predigt übernimmt und wiederholt diese Struktur der Offenbarung, indem sie Interpretationskrisen herbeiführt und überwindet.[59]

Eine andere Überlegung betrifft den Charakter der Predigt als ein Wort, das Gott zu jedem von uns persönlich spricht. Engemann weist darauf hin, dass der Hörer nur durch eine eigenständige Interpretation der Predigt zu einer konkreten Sinnbildung angeleitet wird, die die Predigt als Worte über das eigene, individuelle Leben versteht. Wenn das Gesagte bei dem Hörer etwas bewirken soll, „muss es mit konkreteren Bedeutungen verbunden werden und eine spezifischere Relevanz gewinnen, als die Worte der Predigt – in denen das individuelle Leben des einzelnen expressis verbis kaum erscheint – es hergeben."[60]

Eine Predigt, die durch ihre Struktur zum Verstehen und zur Interpretation herausfordert, nennt Engemann eine ambiguitäre Predigt. Faktisch ist jede Predigt ambiguitär, weil sie von den Hörern immer unterschiedlich interpretiert werden kann. Es geht aber darum, diese Ambiguität gezielt zu fördern: taktische Ambiguität statt faktische Ambiguität wird von Engemann gefordert. Die Form der Predigt spielt hierbei eine entscheidende Rolle: der Eigensinn der Form fordert den Hörer zu einer eigensinnigen und darum sinnvollen Rezeption der Predigt heraus.[61] Engemann spricht in diesem Zusammenhang von ‚Idiolekt': „Entsprechend dem Modell vom offenen Kunstwerk müsste sie [die Predigt JN] von einem Idiolekt gekennzeichnet sein, von einer Eigensprache, die sie wahrnehmbar von anderen unterscheidet. Es geht also um eine Predigt, die etwas eigenes hat."[62] Für die

[59] Vgl. Engemann, 2002, 317, 318.
[60] Engemann, 2002, 318. Die eigenständige Interpretation des Hörers trägt sogar einen eigenen Namen. Engemann: „Diese am Ende des Predigtgeschehens stehende Botschaft [...] stellt als aktuale Sinnkonstitution ein eigenes System von Zeichen, mithin einen eigenen ‚Text' dar. Sofern das Zustandekommen dieses ‚Textes' als *Pro-me*-Verständnis des Evangeliums von erheblicher Bedeutung ist, ist er auch mit einer eigenen Bezeichnung versehen worden, die sich in der homiletischen Debatte durchzusetzen beginnt. Man spricht in Analogie zum ‚Manuskript' des Predigers vom ‚Auredit' des Hörers" (139).
[61] Vgl. Bieritz, 1998, 37.
[62] Engemann, 2002, 320, 321.

Basis eines homiletischen Idiolekts hält Engemann die ‚persönliche' Predigt.[63] Der Idiolekt betrifft freilich nicht nur einzelne Passagen der Predigt, sondern die Predigt als Ganzes; von einer Eigensprache ist erst die Rede, wenn die Begriffe, die Gattung, die Syntax und die rhetorische Strategie der Predigt einander auf der ganzen Linie entsprechen. Darüber hinaus geht es darum, Sprachformen zu finden, die Wahrnehmungsgewohnheiten stören und somit zu einer tieferen Wahrnehmung anleiten. Als Beispiele solcher Sprachformen nennt Engemann produktive Bilder, kreative Metaphern und authentische Erzählungen.[64]

In den Niederlanden vertritt Kees Bregman Ansichten der ästhetischen Homiletik. Er stellt in seinem Artikel *In de werkplaats van de taal – over preken en poëzie* (2000) die These auf, dass eine poetische Sprache und Form der Predigt eine aktive Rolle der Hörer ermöglichen. Das poetische Stilmittel des Leersatzes – ihm bekannt aus den Gedichten und der Poetik von Martinus Nijhoff – spielt hierbei eine entscheidende Rolle: In bewusst geplanten Stille-Momenten wird die Predigt für jeden Hörer zur persönliche Anrede. In der Stille ‚dichtet' jeder Hörer seine eigene Predigt.[65]

Hans Ulrich Gehrung hat darauf hingewiesen, dass die Einsichten der ästhetischen Homiletik ansatzweise schon in Bohrens *Predigtlehre* vorhanden sind.[66] In der Tat betont Bohren hier, dass die Predigt ein Kontaktgeschehen zwischen Redner und Hörern ist, „wobei der Beitrag der Hörer oft unterschätzt wird, vielleicht auch deshalb, weil man das übergreifende Wirken des Geistes nicht genügend beachtet"[67]. Im Zusammenhang eines Plädoyers für Predigtkritik, zu der Bohren jede Hörerreaktion, jede sich einstellende oder ausbleibende Predigtfrucht rechnet, schreibt er: „Predigtkritik buchstabiert ein ‚Amen' zur Predigt, ohne das die Predigt nicht zu beschließen ist."[68] Auch die Betonung der Fremdheit des Evangeliums bei Engemann und die bewusst herbeigeführte Interpretationskrise zur Störung der bisherigen Wahrnehmungsmuster finden wir schon bei Bohren, der an einer Stelle schreibt: „‚Eine Predigt wird unverständlich, indem sie das Neue neu zu sagen wagt. [...] Das Geläufige, allzu Landläufige passt schlecht zum Novum des Evangeliums. Das Neue will neu gesagt werden, auf die Gefahr hin, dass es zunächst unverständlich wirkt."[69] Freilich stellt die ästhetische Homiletik in ihrer ausgereiften Form meiner Meinung nach gegenüber der *Predigtlehre* doch etwas Neues dar. Ich meine aber, dass sie die *Predigtlehre* hervorragend ergänzt, weil die Vorstellung des aktiven Hörers, der sich aufgrund des Gesagten seine eigene,

---

[63] Vgl. Engemann, 2002, 321. Vgl. dazu 9.1.1.
[64] Vgl. Engemann, 2002, 321. An dieser Stelle möchte ich auf einen Predigtband von Engemann hinweisen, in dem er konkrete Beispiele dieser Sprachformen liefert: *Ernten, wo man nicht gesät hat* (2001a)
[65] Vgl. Bregman, 2000, 23.
[66] Vgl. Gehring, 1999, 212.
[67] Bohren, (1971) 1990, 384.
[68] Bohren, (1971) 1990, 544, 545.
[69] Bohren, (1971) 1990, 341. Auch Ingo Reuter konstatiert in diesem Punkt zwischen Bohren und Engemann „eine erstaunliche Nähe" (2000, 113).

ganz persönliche Predigt hält, ohne Zweifel der Vision einer geistgewirkten Predigt entspricht. Wenn Gott spricht, dann spricht er ja immer *mit mir*.[70]

9.2.2. Ergänzung durch die energetische Homiletik

Josuttis hebt in seinem Buch *Die Einführung in das Leben* (1996) die Predigt als eine göttliche Energie hervor. Mag sein, dass eine Predigt uns neue Einsichten liefert oder auch tiefe Gefühle auslöst, in erster Linie aber stellt sie nach Josuttis' Ansicht eine Begegnung mit der Kraft Gottes dar. Im Artikel *Die Predigt des Evangeliums nach Luther,* veröffentlicht im zweiten Band seiner *Homiletischen Studien* (1995), hat er schon gezeigt, wie diese Idee wesentlich mit der Theologie Luthers und seiner fundamentalen Unterscheidung zwischen Evangelium und Gesetz zusammenhängt. Luthers Auffassung von der Predigt des Evangeliums als wirkungsvolle Sündenvergebung liefert die zentralen Kategorien für das Verständnis der Predigt als eine göttliche Kraft, die wirkt, was sie sagt. In *Die Einführung in das Leben* greift Josuttis ausdrücklich auf Gedanken von Bohren zurück und übernimmt von ihm die Bezeichnung des Predigers als eines 'Sprachrohrs des Geistes'[71]. In vielerlei Hinsicht ist Josuttis' Ansatz kongenial mit demjenigen Bohrens. So verbindet beide Homiletiker auch die Überzeugung, dass Religion immer eine menschliche, handwerkliche Seite hat. Darum fragt Josuttis im Blick auf die energetische Predigt: „In welchen Kategorien lässt sich dieses Geschehen beschreiben, so dass es nicht eine dogmatische Behauptung bleibt, sondern sich auf partielle und punktuelle Erfahrungen stützt?"[72] Und: „Wie vollzieht sich ein Sprachgeschehen, in dem die Heilsmacht des lebendigen Gottes heilsam zur Sprache kommt?"[73] Josuttis arbeitet hier freilich nicht wie Bohren die sprachliche Gestalt der göttlich inspirierten Predigt heraus[74], sondern vielmehr die innerliche Verfassung des geisterfüllten Predigers und die Art und Weise, wie er sich auf seine Funktion als Sprachrohr des Geistes (später spricht Josuttis sogar von „Medium"[75]) vorbereiten kann. Es geht ihm sozusagen nicht um die Sprache der geistgewirkten Predigt, sondern um ihren Sprecher. Ich meine, dass Josuttis' Ausführungen über die Präparation des Predigers die *rhetorica sacra* von Bohren sehr gut ergänzen. Eine Rhetorik ist ja nichts ohne ihren Sprecher.

---

[70] Barth in *KD I/1* über das Wort Gottes: "Sein Inhalt ist, wo und wann Gott zum Menschen spricht, ein *concretissimum*, er hat jedem Menschen je und je etwas ganz Besonderes, gerade ihn und so nur ihn Angehendes zu sagen." (145)

[71] Vgl. Josuttis, 1996b, 106, 107.

[72] Josuttis, 1996b, 110. Vgl. dazu folgende Bemerkung in seinem Artikel *Die energetische Predigt*: "Erst allmählich beginnen wir zu begreifen, dass es nicht nur theologische Methoden gibt, die hermeneutische und philosophische und psychologische Verfahren umfassen, sondern dass auch die Handlungsprozeduren der Religion einen methodischen Charakter aufweisen und dass auch diese Methoden, wie in der Therapie oder in der Pädagogik, nicht die Beherrschung des Lebendigen bezwecken, sondern die Annäherung und die Wahrnehmung ermöglichen sollen." (2001, 178)

[73] Josuttis, 1996b, 112.

[74] Darüber sagt Josuttis nur: "Was geschieht in solchen Augenblicken der Geistesgegenwart bei der Produktion von Wörtern und Sätzen? Aus der hermeneutischen und sozialwissenschaftlichen Predigtvorbereitung hat man eine Reihe von Einsichten auf die Kanzel gebracht: [...] auch rhetorische Einfälle über Möglichkeiten der Predigtgestaltung. Das alles soll nicht vergessen sein, wenn man sich auf die Kanzel begibt. Aber es soll sich jetzt so organisieren und artikulieren, dass es dem Willen Gottes in dieser Situation entspricht." (1996b, 113, 114)

[75] Josuttis, 2001, 177.

Josuttis schreibt seine Empfehlungen im Blick auf eine Predigt, der nicht ein zuvor ausgearbeitetes Manuskript zugrunde liegt. Seine Ausführungen bilden ein kräftiges Plädoyer für das sogenannte freie Predigen. Ich meine aber, dass seine Hinweise sich auch auf die Vorbereitung eines Predigtmanuskripts übertragen lassen.

Im Anschluss an den Philosophen Hermann Schmitz spricht Josuttis im Blick auf die Kraft der Predigt von „machtvolle[n] atmosphärische[n] Gegebenheiten, in denen sich die Wirklichkeit göttlicher Mächte auch körperlich und emotional spürbar manifestiert“[76]. Was geschieht in einem solchen Augenblick mit der Person auf der Kanzel? „Ein hohes Maß an Selbstvergessenheit erfüllt die Person, aber auch ein hohes Maß an Gottesgewissheit.“[77] Josuttis spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer „Trance“[78]: obwohl man wach ist, gerät man in einen traumähnlichen Zustand, wobei die imaginative Aufmerksamkeit sich steigert und neue Erfahrungen ermöglicht. Welche Vorbereitungen erfordert dieser Zustand?

Bei der Vorbereitung auf die Predigt unterscheidet Josuttis zwischen negativen und positiven Akten. Die negativen Akte fasst er zusammen unter dem Stichwort „religiöse Reinigung“[79]. Zu ihr gehören alle Handlungen, mit denen Prediger sich freimachen von Faktoren, die sie beschränken und behindern: „Die eigenen Wünsche nach Grandiosität, die Idealbilder eines christlichen Lebens, die eigenen politischen Einstellungen, ja auch die theologischen Überzeugungen muss hinter sich lassen, wer sich der Sprachlehre des Geistes anvertraut.“[80] Dieser Selbstentleerung entspricht als positive Handlung eine Schrifterfüllung. Es geht um die Einverleibung des Textes, wobei vor allem der Akt des Lesens eine große Rolle spielt. In dem Artikel *Die energetische Predigt* (2001) fragt Josuttis: „Was geschieht beim Lesen – jedenfalls dann, wenn es nicht nur zu einer flüchtigen Berührung durch einen oberflächlichen Augenkontakt kommt, sondern wenn ein wichtiger Text laut zur Sprache gebracht wird? Er füllt dann einen doppelten Raum aus, den Raum eines Leibes und durch diesen Raum hindurch den Raum eines Ortes. Ein Text kommt zur Welt und bestimmt mit seiner Kraft ein Feld.“[81]

---

[76] Josuttis, 1996b, 113.
[77] Josuttis, 1996b, 113.
[78] Josuttis, 1996b, 110.
[79] Josuttis, 1996b, 108.
[80] Josuttis, 1996b, 108.
[81] Josuttis, 2001, 178; vgl. Josuttis, 2002, 25-27. Vgl. dazu auch was De Roest – inspiriert von Doumas *Veni Creator Spiritus* – über das Lesen schreibt: „Het maken van een preek is allereerst een meditatief proces, waarin het gaat om de ontmoeting met God, met Christus. Wat is daarvoor concreet nodig? Bidden om het waaien van de Geest is een eerste voorwaarde, opdat de tekst de voorganger in de greep krijgt. Bidden duidt op een manier van leven, een gericht zijn op Woord en werkelijkheid, waarin het oog, het oor en het hart ontvankelijk worden voor Gods stem. De tekst wordt vervolgens aandachtig beluisterd, soms door stil te lezen maar ook door een vinger in elk oor te plaatsen en zachtjes de tekst hardop te lezen. In de traditie van de *lectio divina* worden de woorden langzaam ‘betast’, ‘geproefd’, ‘in de mond genomen’, ‘gekauwd’ of ‘doorgeslikt’. Routinematig lezen is dodelijk voor de inspiratie.” (2005, 182) Im Anschluss an Miskotte meint De Roest: “Wanneer een voorganger zelf niet aangesproken wordt, spreekt hij of zij de hoorders niet aan. Omgekeerd, heeft een voorganger iets nieuws vernomen in de tekst, een vondst gedaan, is hem of haar een waarheid toegevallen, dan zal ook een hoorder verrast kunnen raken.” (181)

Im Blick auf die Predigt spricht Josuttis in einem späteren Artikel auch von einem „Resonanzgeschehen“[82]. Josuttis: „Zum Resonanzraum des Wortes Gottes gehört die Einwohnung des Geistes Gottes im Resonanzraum von Menschen.“[83] Deshalb bekommt die spirituelle Gestaltung der Leiblichkeit bei der Vorbereitung einen besonderen Akzent. Josuttis denkt hierbei – unter Verweis auf Martin – an Bibliodrama sowie an Atem- und Körperübungen.

Nota bene: auch bei Josuttis orientiert sich die Vorbereitung auf die Predigt an der Vorstellung der geistgewirkten Predigt; mit der Selbstvergessenheit und Gottesgewissheit des geisterfüllten Menschen korrespondieren im Vorfeld die Akte der Reinigung und der Aneignung.

Im Vorwort zu seinem Predigtband *Offene Geheimnisse* (1999) wird die sprachliche Gestalt der energetischen Predigt von Josuttis thematisiert.[84] Die rhetorischen Strategien, die Josuttis vorstellt, entstammen allen der Einsicht, dass das Wort der Predigt keinen theologischen Vortrag über ein biblisches Thema, sondern eine Vergegenwärtigung des Predigtextes und damit ein Ereignis darstellt. Josuttis: „Es schenkt, was es sagt. Wovon es redet, geschieht.“[85] Diese Einsicht teilt Josuttis, wie oben bemerkt, mit Bohren. Die rhetorischen Konsequenzen, die er daraus zieht, stellen darum keine Ergänzung, sondern eine Weiterführung von Bohrens *rhetorica sacra* dar.

Die erste rhetorische Strategie betrifft den Aufbau der Predigt. Dem Ereignischarakter der Predigt entspricht eine Predigtstruktur, die die Hörer in immer neuen Kreisbewegungen an die Mitte des Textes heranführt. Auf dem Höhepunkt dieser Bewegung öffnet sich das Geheimnis des Textes und wird Gegenwart. Josuttis weist dabei auf das Stilmittel der Wiederholung hin: „In der Wiederholung entfaltet ein Wort seine Macht. Es erfüllt den Raum. Es dringt in die Ohren. Es verändert die Herzen.“[86] Dazu kommt der Hinweis, dass man auf dem Höhepunkt der Predigt die unbestimmten Impulse einzelner Worte den Fixierungen ganzer Satzgefüge vorziehen soll, um die Hörer nicht zu sehr in eine bestimmte Richtung zu drängen. „Gerade wenn man das Zentrum eines Textes von verschiedenen Seiten umkreist hat und wenn die Zeit gekommen ist, dass das Geheimnis dieser sprachlichen Macht sich entbergen kann, sollte man auf Fixierun-

---

[82] Josuttis, 2002, 17.
[83] Josuttis, 2002, 24.
[84] Zur Sprache der Predigt hat sich Josuttis auch ausführlich geäußert in seinen *Homiletischen Studien* (1985, 1995, 2002). Seine Überlegungen stehen hier jedoch nicht in direktem Zusammenhang mit seinem Konzept der energetischen Predigt. Eine Ausnahme bildet der Artikel *Die Predigt des Evangeliums nach Luther* im zweiten Band seiner homiletischen Studien *Gesetz und Evangelium in der Predigtarbeit* (1995). Josuttis betont hier die Differenz zwischen Evangelium und Gesetz und fragt: „Gibt es Sprachformen, in denen sich diese Differenz erfassen und dann auch gestalten lässt?“ (1995, 42) Josuttis orientiert sich dabei an den drei grundlegenden Entdeckungen Luthers in bezug auf das Evangelium und untersucht, welche Sprachformen dazu gehören. Nach Luther stellte die Predigt des Evangeliums keine Aufforderung oder Information, sondern eine machtvolle Absolution dar. Deswegen ist sie ein gegenwarts- und adressatenbezogenes Geschehen, das vom Prediger mit Vollmacht im Namen Gottes vollzogen wird. Daneben spielt die Erzählung in der Predigt eine große Rolle: „Weil das Heil in der Geschichte präsent geworden ist, kann es für die Gegenwart in Geschichten präsentiert werden.“ (50) Schließlich sind es heilvolle Bilder, die durch ihre imaginative Potenz die energetische Kraft des Evangeliums entfalten.
[85] Josuttis, 1999, 13.
[86] Josuttis, 1999, 14.

gen jedweder Art verzichten. Ein Wort wird, so oder so, gesprochen. Es wird, so oder so, gehört und, so oder so, verstanden – und wirkt dann bei diesem oder bei jener auf seine Weise.“[87]

Wenn ich neben der ästhetischen Homiletik auch die energetische Homiletik als eine mögliche Ergänzung von Bohrens *rhetorica sacra* erwähne, darf nicht unerwähnt bleiben, wie diese Richtungen sich in der Eigenwahrnehmung zu einander verhalten. In *Die Predigt des Evangeliums nach Luther* schreibt Josuttis in Reaktion auf Karl-Heinrich Bieritz – ein weiterer Vertreter der semiotischen Richtung in der Praktischen Theologie –, dass das energetische Wortverständnis Luthers „mit den Kategorien eines Zeichen- und Kommunikationsprozesses nur unzureichend wiederzugeben“[88] ist. Im Artikel *Gottes Wort im kultischen Ritual*, 1998 erschienen in dem Sammelband *Predigt als offenes Kunstwerk*, setzt Josuttis sich ausführlich mit einer wichtigen Voraussetzung der Rezeptionsästhetik auseinander. Er meint: „Die Rezeptionsästhetik arbeitet freilich mit einer Voraussetzung, die für eine phänomenologische Betrachtung auch problematisch ist.“[89] Die Rezeptionsästhetik rechnet ja damit, dass die Identität des Predigthörers durch die Begegnung mit dem Heiligen in der Predigt unversehrt bleibt, so dass man diese Begegnung als ein Interpretationsvorgang des rezipierenden Subjekts beschreiben kann. „Wenn aber an einem Kunstwerk, in einem Menschen, in einer geisterfüllten Predigt nicht nur menschliche Bemächtigungstendenzen, sondern die Macht des Heiligen selber begegnet, dann werden Menschen von einer atmosphärischen Macht ergriffen, die ihre Subjekthaftigkeit erweitert, bedroht und verändert. Aus dem Rezeptionsprozess wird ein Konversionsgeschehen.“[90] Im Artikel *Über die „Wut des Verstehens“ als homiletisches Problem* (2001) meint Josuttis nun aber positiv im Blick auf die Aufnahme der Rezeptionsästhetik in der Homiletik, dass sie „eine heilsame Relativierung der Forderungen nach Verstehen, Verständigung und Verständlichkeit in der Predigt“[91] gebracht hat. Gleichwohl wirft er auch in diesem Artikel die Frage auf, „ob die semiotische Begrifflichkeit der Rezeptionsästhetik bei U. Eco ausreicht., um die Wirkungsbreite des Predigtgeschehens weiträumig zu erfassen“[92]. Im oben schon erwähnten Artikel über die Predigt als Resonanzgeschehen, erschienen in einer Festschrift für Martin, nennt Josuttis Martins Marburger Antrittsvorlesung über die Predigt als offenes Kunstwerk „in mehrfacher Hinsicht bedeutsam“[93]. Auch an dieser Stelle lobt Josuttis, dass die ästhetische Homiletik die Bedeutung des Verstehens für die Homiletik relativiert hat, denn „sie hat theologisch auch das Recht der selektiven, der punktuellen und sogar der missverstehenden Rezeption verteidigt“[94]. Man dürfe die Wirkung der Predigt nicht allein daran messen, ob die Botschaft des Predigers bei den Hörern so ankommt, wie er es beabsichtigt hat. Josuttis fragt sich freilich, ob die Aufnahme der Theorie des offenen Kunstwerkes in der Homiletik die „Dominanz der

[87] Josuttis, 1999, 14.
[88] Josuttis, 1995, 59.
[89] Josuttis, 1998, 178.
[90] Josuttis, 1998, 179.
[91] Josuttis, 2001b, 41.
[92] Josuttis, 2001b, 42.
[93] Josuttis, 2002, 22.
[94] Josuttis, 2002, 22.

Rezipienten“[95] nicht dadurch perpetuiert, dass das Recht auf Interpretation den Theologen zwar aberkannt, nun aber den Hörern zugeschoben wird. Er fragt danach, ob es für die Beteiligten Möglichkeiten gibt, „sich auf den homiletischen Akt so einzustellen, dass das dabei ablaufende Resonanzgeschehen einseitig oder mindestens hauptsächlich vom Text her bestimmt wird“[96]. Auch in einer Rezension zur Engemanns *Einführung in die Homiletik* meint Josuttis bei aller Anerkennung für Engemanns Position, dass hier einige kommunikative Aspekte der Predigt unterbeleuchtet bleiben, weil die Predigt zu sehr „auf die Bewusstseinsebene und hermeneutische Effekte eingestellt bleibt“[97]. In *Einführung in die Homiletik* geht Engemann seinerseits überhaupt nicht auf den neuen energetischen Ansatz von Josuttis ein, sondern rezipiert nur Josuttis' ältere Schriften zur Homiletik.

Ich meine freilich, dass gerade im pneumatologischen Rahmen der *rhetorica sacra* klar wird, wie sehr sich die ästhetische und die energetische Homiletik gegenseitig bedingen. Bei Bohren ist die Predigt des Geistes ja sowohl *Namenrede* als auch *Predigt des Gegenwärtigen*. Das heißt, dass man den energetischen und den kognitiven Aspekt der Predigt nicht gegeneinander ausspielen darf. Ganz im Gegenteil: die energetische Anwesenheit Jesu Christi in der Predigt, die über die Rezeption und Interpretation hinausgeht, wird durch die kognitive Ansage seiner Gegenwart, die nach Rezeption und Interpretation sucht, erklärt und konkretisiert. Umgekehrt braucht die kognitive Ansage von Jesu Gegenwart die energetische Bestätigung seiner Anwesenheit, um wahr zu sein. In diesem Sinne ist die von mir vorgeschlagene Ergänzung der Bohrenschen *rhetorica sacra* durch sowohl die ästhetische als auch die energetische Homiletik keine naive Harmonisierung sich gegenseitig ausschließender Tendenzen, sondern pneumatologisch verantwortbar.

9.2.3. Ergänzung durch die rhetorische Homiletik

Es mag befremdlich wirken, die *rhetorica sacra* in diesem letzten Paragraphen nun ausgerechnet durch die rhetorische Homiletik ergänzen zu wollen. Ich möchte darauf hinweisen, dass ich den Begriff Rhetorik bisher in einem neutralen, sehr allgemeinen Sinn verwendet habe, nämlich für die sprachliche Gestalt der Predigt (vgl. 8.2). In diesem Sinne ist jede Predigt rhetorisch, da jede Predigt nun einmal eine sprachliche Gestalt hat. Man kann jedoch den Begriff Rhetorik auch viel enger fassen, indem man sie ausschließlich als die Kunst des Überzeugens versteht, die ihren Ursprung in der Antike hat. Die Verwertung dieser Kunst für die Homiletik hat eine lange Tradition, die bei Augustin anfängt[98] und bis heute fortdauert. Auf einige ihrer neueren Vertreter in der Homiletik weise ich an dieser Stelle hin, weil ich meine, dass sie Bohrens *rhetorica sacra* in einem sehr wichtigen Punkt ergänzen können.

Spätestens nach den letzten Paragraphen ist nämlich die Machtfrage aktuell geworden. Nachdem im vorletzten Paragraphen schon von einer *Taktik*, von *gezieltem Fordern* (beide bei Engemann) und einer *bewussten Planung* (bei Bregman)

[95] Josuttis, 2002, 22.
[96] Josuttis, 2002, 22.
[97] Josuttis, 2003, 159.
[98] Vgl. Den Dulk / De Kruijf, 1999, 15-23.

die Rede war, fielen im letzten Paragraphen (über Josuttis) Worte wie *Strategie* und *Erfüllung des Predigers mit göttlicher Macht*. Die Taktik und Planung bei Engemann und Bregman wollen zwar gerade die Freiheit des Hörers gewährleisten und die göttliche Macht bei Josuttis ist die Macht des gekreuzigten Gottes, die Worte erinnern uns aber dennoch an die Gefahr der Manipulation des Hörers durch den Prediger. Der Hörer ist umso gefährdeter, je weniger sich der Prediger seiner machtvollen Position bewusst ist und je weniger er die sprachlichen Signale der Manipulation erkennt. Die Freiheit des Hörers und die Verantwortung des Predigers für den Hörer sind die Themen der rhetorischen Homiletik.

Die Macht des Predigers und die Gefahr der Manipulation wurden von Bohren im Kontext seiner Ausführungen über die Predigt als ein Kommunikationsgeschehen in der Kraft des Geistes (vgl. 6.2.3) diskutiert. Die Kraft einer geistgewirkten Predigt bleibt die Kraft des Geistes, auch wenn der Geist sich des Predigermundes bedient. Die Einsicht, dass der Prediger nicht über den Hörer verfügt, schafft Distanz und Respekt.

Bohren weist jedoch nirgendwo explizit darauf hin, dass der Geist, der den Prediger erfüllt, kein Geist der Manipulation, sondern ein Geist der Freiheit ist. Weil er ein Geist der Freiheit ist, entspricht der geistgewirkten Predigt ein verantwortungsvoller Umgang mit dem Hörer auf Seiten des Predigers. Da Bohren dies nicht thematisiert, spreche ich im Blick auf die rhetorische Homiletik von einer Ergänzung und nicht von einer Weiterführung.

In Deutschland ist Gert Otto der wichtigste Vertreter der rhetorischen Homiletik. In seinem Buch *Die Kunst, verantwortlich zu reden* (1994) nennt Otto die ethische Reflexion über die Wirkung einer Rede ein Kernthema der Rhetorik. Otto: „Weil Reden handlungsleitende oder verhaltensbestimmende Wirkungen auslösen wollen, sind in alle rhetorischen Bemühungen und Entscheidungen ethisch zu verantwortende Reflexionen eingebunden.“[99] Nach Otto gibt es also einen unauflösbaren Zusammenhang von Rhetorik und Ethik; wer diesen Zusammenhang nicht respektiert, habe ein instrumentelles Rhetorikverständnis, das leicht zum Missbrauch der Rhetorik führen kann.[100] Die ethische Reflexion über die Wirkung einer Rede hebt die Verantwortung des Redners hervor. Der Redner soll stets fragen, wie er seine Rede in bezug auf ihre Wirkung verantworten kann. Wer fragt, was / auf welche Weise / mit welchem Ziel / für welche Hörer / aus welchem Grund bewirkt werden soll, redet verantwortungsvoll.[101] „Wer nur nach Wirkungs*techniken* und Überzeugungs*mechanismen* fragt, dispensiert sich von dieser Verantwortung. Er macht Rhetorik zur Manipulation der Hörer, die ihm im Zustand der Willenlosigkeit die liebsten sind [...]. So werden Hörer zu Objekten.“[102]

Bei der ethischen Verantwortung einer Rede spielt die Machtfrage eine große Rolle. Entscheidend ist die Art und Weise, wie man in einer Rede mit den Hörern umgeht. Werden die eigenen Einsichten der Hörer respektiert? Wird ihnen die Möglichkeit zum Widerspruch eingeräumt? Sehr aufschlussreich ist eine Passage

[99] Otto, 1994, 99.
[100] Zu der Unterscheidung zwischen einem instrumentellen und einem hermeneutischen Verständnis der Rhetorik vgl. Grözinger, 1991, 73-76.
[101] Vgl. Otto, 1994, 89.
[102] Otto, 1994, 89.

aus einem Text von Adolf Hitler, die Otto in diesem Zusammenhang zitiert. Hitler äußert sich hier zu seiner eigenen Erfahrung als Redner wie folgt: „Fast immer war es so, dass ich in diesen Jahren vor eine Versammlung von Menschen trat, die an das Gegenteilige von dem glaubten, was ich sagen wollte, und das Gegenteil von dem wollten, was ich glaubte. Dann war es die Aufgabe von zwei Stunden, zwei- bis dreitausend Menschen aus ihrer bisherigen Überzeugung herauszuheben, Schlag um Schlag das Fundament ihrer bisherigen Einsichten zu zertrümmern und sie schließlich hinüberzuleiten auf den Boden unserer Überzeugung und Weltanschauung.“[103] Die Hörer sind bei dieser Haltung keine gleichwertigen Partner des Redners, sondern Objekte, deren Ansichten zertrümmert werden müssen.

Wie kann man den Respekt vor der Würde und der Subjektivität des Hörers sprachlich gewährleisten? In seiner *Rhetorische Predigtlehre* (1999) lehrt Otto, wie man die Hörer als Partner bei der gemeinsamen Suche nach Wahrheit ernst nimmt. Zuerst weist er auf die Wichtigkeit einer symbolischen und poetischen Sprache hin, weil sie durch ihre Mehrschichtigkeit die Hörer zu einer eigenen Interpretation ermutigt.[104] Dieser Mehrschichtigkeit der Sprache entspricht eine Predigtstruktur, die dem Hörer Freiräume für eigenständige Interpretation ermöglicht. Otto: „Eine Predigt ist kein wissenschaftlicher Vortrag, in dem die Logik der Begriffsbildung bestimmend ist. Es werden in der Regel keine Folgesätze aus Obersätzen deduziert. Die Logik der Predigt ist eine andere. Sie orientiert sich ganz und gar am Hörer und an der Hörerin.“[105] Dem Hörer soll die Möglichkeit geboten werden, während der Predigt eigenen Gedanken nach zu gehen. Wir sehen: Die Ansichten der rhetorischen Homiletik berühren die der ästhetischen Homiletik.

Ottos Schüler Grözinger hat 1987 einen Artikel über die Bedeutung der Rhetorik für die Homiletik geschrieben. Seiner Meinung nach ist eine verantwortliche Rhetorik nicht auf Macht oder Machtgewinn aus. Ganz im Gegenteil: „sie erinnert die Menschen daran, dass ihre Sprache ein kostbares Gut ist, mit dem verantwortlich umzugehen ist, und dass jeder der sich an der Sprache vergreift, sich auch an den Menschen vergreift, die diese Sprache sprechen.“[106] Im Zusammenhang der Respektierung der Freiheit des Hörers schreibt er: „Die Predigt muss dem Hörer Raum auch zum Widerspruch eröffnen. Der Predigtinhalt soll nicht diktiert, sondern dargestellt werden. Logisch-begriffliche Argumentationen dürfen den Hörer nicht derart außer Atem versetzen, dass er dem Gang der Predigt zwanghaft folgen muss. Abschweifungen des Hörers sind durchaus erwünscht.“[107] Darum plädiert Grözinger für einen Predigtaufbau, der dem Hörer immer wieder einen leichten Wiedereinstieg in die Predigt ermöglicht. Dem entspricht nicht der zwingende Gang eines logischen Traktats, sondern eine Folge kleiner, in sich ruhender, gedanklicher Einheiten, die das Ein- und Aussteigen des Predigthörers erleichtern.

Auch mit seinem späteren Konzept der Sprache der Anmutung, das oben besprochen wurde (vgl. 9.1.2), möchte Grözinger die Freiheit des Hörers respektieren. Er schreibt: „Die Sprache der Anmutung bringt uns die Gottesgeschichte

[103] Hitler zitiert nach Otto, 1994, 92.
[104] Vgl. Otto, 1999, 174, 175.
[105] Otto, 1999, 177.
[106] Grözinger, 1987b, 10.
[107] Grözinger, 1987b, 10.

nahe. Die Predigt behauptet die Gottesgeschichte nicht, sondern sie malt uns die Gottesgeschichte vor Augen. So können wir uns auf sie einlassen. Wir müssen es aber nicht. Die Sprache der Anmutung kennt keinen Zwang. [...] Sprache der Anmutung bewegt, ohne zu zwingen.“[108]

Ein anderer Schüler von Otto, Henning Luther (der oben schon im Kontext der ästhetischen Homiletik erwähnt wurde), hat versucht, ein nicht autoritatives, sondern kommunikatives Verständnis der Predigt zu begründen. Luther schreibt: „Der Prediger versteht sich nicht als einzelner im Gegenüber zu anderen, der unter dem Zwang einer Mitteilung steht, die ihn selber gefangen nahm, sondern als jemand, der sich einlässt auf ein Gespräch mit anderen über einen Text. Moderne Predigt ist gewaltfreie Predigt, die nicht zwingen will. Moderne Predigt sucht die homilia, die Unterredung, das Gemeinsame eines Gesprächs.“[109] Die Formen der Brechungen, Collage, Montage, Gleichzeitigkeit und Fragment sind gesprächsfähig und überwinden den Zwang eines Einheitsdiskurses; darum empfiehlt Luther sie für die Predigt.[110] In seinem Buch *Religion und Alltag* (1992) spricht Luther ausführlicher über die Form des Fragments. Das Fragment sei das Gegenteil eines abgeschlossen Ganzen. Das Fragment sei der Interpretation bedürftig und lade gerade so ein zum Gespräch; erst in diesem Gespräch, also nicht autoritativ von oben herab, entstehe Bedeutung. „Nur als Fragment vermittelt Predigt eine Ahnung von jenem Sinnganzen, das verschwiegen wird, wenn die einzelne Predigt sich selbst als dieses endgültige Sinnganze präsentieren würde.“[111]

In der amerikanischen Homiletik hat Lucy Atkinson Rose sich für die Respektierung des Hörers als eines gleichwertigen Partners stark gemacht. Ihr Entwurf einer nicht-hierarchischen Homiletik, die die Predigt wesentlich als Gespräch begreift, wird im nächsten Kapitel (unter 10.2.2) kurz skizziert im Zusammenhang einer Besprechung der Homiletik von David Lose.

---

[108] Grözinger, 2004, 238.
[109] Luther, 1991, 12. Vgl dazu auch Den Dulk / De Kruijf: „Preken is praten: direct aanspreken. Het is niet: ‘een verhaal houden’. Het gehoor moet niet iets aanhoren, maar het gevoel hebben dat je met hen in gesprek bent.” (1999, 26) Diese Kunst könne man nach beiden Autoren schon bei Augustin lernen.
[110] Vgl. Luther, 1991, 12.
[111] Luther, 1992, 181.

10. Alternative Entwürfe einer theologischen Homiletik

In der Einführung zu dieser Arbeit habe ich Bohrens *Predigtlehre* eine theologische Homiletik genannt. In den vorangehenden Kapiteln haben wir gesehen, dass Bohren die sprachliche Gestalt der Predigt in der Tat in einer durchgehend theologischen Perspektive thematisiert. Genau dies unterscheidet seine Homiletik von praktisch allen neueren homiletischen Entwürfen aus Deutschland und den Niederlanden. In der amerikanischen Homiletik finden sich freilich zwei neuere Entwürfe, die die Predigt auch in einem explizit theologischen Zusammenhang thematisieren. Es sind die Werke *Preaching Jesus. New Directions for Homiletics in Hans Frei's Postliberal Theology* (1997) von Charles Campbell und *Confessing Jesus Christ. Preaching in a Postmodern World* (2003) von David Lose.

In diesem Kapitel werde ich die beiden Entwürfe skizzieren und anschließend mit der Homiletik von Bohren vergleichen. Ich frage, inwiefern beide Bücher eine theologische Homiletik darstellen (speziell im Blick auf ihre Reflexion auf die Form und Sprache der Predigt) und wie sie sich in diesem Punkt zu Bohrens *Predigtlehre* verhalten.

10.1. *Preaching Jesus* (1997) von Charles Campbell

Mark Ellingsen unterscheidet in seinem Buch *The Integrity of Biblical Narrative* (1990) zwei verschiedene Ansätze der amerikanischen narrativen Homiletik. Der eine Ansatz sucht mit Hilfe von außerbiblischen Erzählungen (‚*stories*') die biblischen Texte zum Sprechen zu bringen. Philosophischer Hintergrund dieses Ansatzes ist der Strukturalismus und die hermeneutischen Erwägungen von Paul Ricœur und Hans-Georg Gadamer. Wenn man die biblische Geschichte mit einer zeitgenössischen ‚*story*' konfrontiert, findet – mit Gadamer gesprochen – eine Horizontverschmelzung statt und es entsteht Bedeutung. Der andere Ansatz, dem sich Ellingsen selbst verpflichtet weiß, geht davon aus, dass die biblische Geschichte ihren transzendentalen Charakter verliert, wenn sie ausschließlich im Rahmen der menschlichen Erfahrung interpretiert wird. Wenn die menschliche Erfahrung sich in dieser Weise korrelativ zum Bibeltext verhält, verliert der Text seine Funktion als kritisches Gegenüber.

Um der fundamentalen Eigenart des Bibeltextes gerecht zu werden, befürwortet Ellingsen darum anstatt ‚*story-preaching*' den sogenannten biblisch-narrativen Ansatz. Damit ist folgendes gemeint: die biblische Geschichte soll so wie sie dasteht lediglich nacherzählt und proklamiert werden und in dieser Proklamation wird sie sich selbst interpretieren. Indem sie durch die Proklamation Macht gewinnt über den Hörer und sein Leben neu formiert, wird sie nämlich für ihn un-

mittelbar relevant. Ellingsen meint, dass jede Erklärung der fremden biblischen Welt sich erübrigt, wenn klar wird, dass wir selbst in dieser Welt mit dabei sind. Dafür müssen die biblischen Geschichten freilich als unsere eigenen Geschichten erkannt werden. Ellingsen: „Wenn Christians allow Scripture's tyrannical authority to reign in them so that the stories become their own, then the truth of these stories begins to shape their lives. They become participants in its strange new world, the one true reality of God's interactions with the people through Jesus Christ."[1] Wir erkennen eine biblische Geschichte als unsere eigene Geschichte, wenn wir uns mit einem der handelnden Personen identifizieren können: „Our only logical recourse is to recognize that we are the accounts' human characters. By identifying ourselves with the characters in these stories, we also learn that as God has dealt with them, so does God with us today."[2]

Auch dieser zweite Ansatz kann einen philosophischen Unterbau aufweisen: die Strömung des *New Criticism*, die Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts aufkam. Ihre wichtigsten Vertreter William Wimsatt und Cleanth Brooks haben vehement die Autonomie des Kunstwerkes betont; das Kunstwerk habe eine objektive, normative Bedeutung unabhängig von der Intention des Herstellers und der Wahrnehmungsperspektive des Betrachters.

Geistlicher Väter dieses zweiten homiletischen Ansatzes sind nach Ellingsen die Yale-Theologen Hans Frei, George Lindbeck und, zu einem gewissen Grad, Brevard Childs. Aus dieser theologischen Tradition geht sieben Jahren später auch der homiletische Entwurf von Campbell hervor, der im Folgenden besprochen wird. Campbell weicht jedoch in einigen entscheidenden Punkten von Ellingsen ab, so dass man im Blick auf seinem Entwurf von einer gänzlich eigenständigen Verarbeitung des homiletischen Erbes von (vor allem) Frei sprechen muss.

10.1.1. Kritik an der narrativen Homiletik

In der Einleitung zu seinem Buch beschreibt Campbell die schwierige Situation der traditionellen Kirchen in Nordamerika. An sinkenden Mitgliedszahlen haben auch die vielen neuen Predigttheorien der letzen Jahre nichts ändern können. Er

---

[1] Ellingsen, 1990, 39.

[2] Ellingsen, 1990, 43. Nach Ellingsen gibt es verschiedene Weisen von Erzählen, die die Identifikation der Hörer mit der Erzählung fördern. Der Prediger kann explizit auf die Gemeinsamkeiten zwischen der biblischen Erzählung und der heutigen Situation hinweisen. Kreativer ist es jedoch, wenn die Analogien zwischen der biblischen und der heutigen Welt durch eine gekonnte Präsentation den Hörer *ohne* expliziten Hinweis des Predigers ins Herz treffen. Dies geschieht zum Beispiel, wenn der Prediger die Taten der biblischen Personen erzählt und seine Hörer fragt, ob sie auch so handeln würden wie die biblischen Personen. Oder wenn der Prediger eine extra Identifikationsfigur in der Geschichte erfindet. Ellingsen schreibt dazu: „I have found it helpful at times to create anachronistic mythical characters who explicitly embody the hopes, fears, and dreams of my people and myself. Other times the biblical narratives have been known to happen in the town where my parish was located, and I reported, ‚You are there.'" (51, 52) In diesem Zusammenhang räumt Ellingsen ein, dass auch die Erzählung einer außerbiblischen Geschichte hilfreich sein kann; jedoch nicht als hermeneutischer Schlüssel zum Text, sondern nur um zu zeigen, dass wir uns manchmal in einer ähnlicher Situation wie die biblischen Personen befinden. Außerdem erleichtert ein guter Erzählstil die Identifikation: „Thus, if the preacher's speaking style in the sermon is that of a storyteller (rather than a lecturer), there is much more of a chance that hearers will truly participate in the same relationship with our Lord hat the biblical texts depict. Good storytellers make their characters – even the reality of God – come alive." (94)

fragt sich, warum der Aufbruch in der Homiletik nicht mit einem ähnlichen Aufbruch im Leben der Kirche einhergegangen ist. An diesem Punkt erinnert Campbell an eine These von Ronald Allen und führt aus: „In a paper presented at the Academy of Homiletics, Ronald Allen touched on the primary root of the current trouble: ‚Preaching is preeminently a theological act,' Allen affirmed, ‚yet, there is a near lacuna in our literature: we give little attention to theological analysis of the preaching event.' Allen went on to argue that theological reflection about preaching should be at the top of the homiletical agenda in the coming years."[3] Campbell schließt sich dieser Beobachtung an, meint jedoch, dass das eigentliche Problem der neueren Predigttheorien nicht die Abwesenheit der theologischen Reflexion ist, sondern vielmehr ihr Charakter und ihre Qualität. Nach Campbell hat jede homiletische Theorie ihre eigenen theologischen Voraussetzungen, auch wenn sie diese als solche nicht explizit thematisiert. Die impliziten theologischen Voraussetzungen der gegenwärtigen Homiletik hält er für unzulänglich. Ihre Überprüfung und die Entwicklung von theologisch besser fundierten Alternativen sieht er als seine Aufgabe. Dabei geht er exemplarisch vor. Am Beispiel der narrativen Homiletik[4], der beliebtesten und verbreitetsten Strömung innerhalb der neueren Predigttheorien, zeigt er die Begrenztheit der impliziten Theologie der neueren Homiletik auf. Ihre implizite Theologie ist ein deutlicher Exponent der modernen, liberalen Theologie. Demgegenüber plädiert Campbell für eine Homiletik, die auf die postliberale Theologie von Frei zurückgeht: „As an alternative, I will develop the homiletical implications of Hans Frei's postliberal theology, which suggests important new directions for preaching and can contribute to the enrichment of the Christian pulpit and the renewal of the church."[5]

Campbell braucht die Theologie von Frei für zwei wichtige Zwecke: um die theologischen Voraussetzungen der herrschenden narrativen Homiletik zu kritisieren und um die Richtung einer neuen narrativen Homiletik aufzuzeigen. Darum gibt er im ersten Teil seines Buches zuerst eine gründliche Einführung in die Theologie von Frei, die an dieser Stelle nur ganz knapp skizziert werden kann.

Die Bedeutung der beiden Hauptwerke von Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative* (1974) und *The Identity of Jesus Christ* (1975), liegt nach Campbell darin, dass Frei sich in ihnen von der traditionellen historisch-kritischen Exegese verabschiedet und für eine literarische Lektüre der Bibel plädiert. Die Bedeutung des biblischen Textes liege nicht hinter dem Text in einem historischen Ereignis, sondern im Text selber, das heißt: im Bericht von den Ereignissen. Das Modell für eine solche literarische Lektüre bietet nach Frei die Bibelauslegung von Barth.[6]

---

[3] Campbell, 1997, xii.

[4] Mit ihr verbunden sind u.a. die Namen von Charles Rice, Fred Craddock, Edmund Steimle und Eugene Lowry. Campbell unterscheidet innerhalb der narrativen Homiletik zwei Hauptströmungen: „In general, the field may be broken down into two major positions, represented by those who argue for the actual telling of stories or a single story in the sermon and those who emphasize narrative form in more general terms – the narrative shape of sermons in one respect or another." (1997, 119, 120)

[5] Campbell, 1997, xiii.

[6] Frei hat sich stets als Barth-Schüler verstanden. Campbell meint dazu: „In the intimately related areas of theology and biblical interpretation, Frei's distinctive interpretation and appropiation of Barth's work represents his most significant contribution to theology in the United States." (1997,

Eine literarische Lektüre der Bibel hebt die einmalige, unverwechselbare Identität („the unique, unsubstitutable identity“[7]) von Jesus Christus hervor. Die Betonung dieser einmaligen, unverwechselbaren Identität Jesu Christi wurde Frei zum wichtigsten Anliegen in seiner Auseinandersetzung mit der liberalen Theologie. Die liberale Theologie, die Frei hier im Sinn hat, ist eine Strömung innerhalb der amerikanischen Theologie, die in den sechziger Jahren aufkam. Nach Frei ist die liberale Theologie ihrem Wesen nach apologetisch. Campbell schreibt: „Apologetics, according to Frei, does not involve primarily the attempt to prove the truth of the Christian faith; few theologians ever claim that as their purpose. Rather, liberal, apologetic theology has consistently had the goal of defending the religious and moral *meaningfulness* of the Christian faith in relation to general human needs or common human experience.”[8] Liberale Theologie versucht also die Botschaft der Kirche mit allgemeinmenschlichen Bedürfnissen und Erfahrungen in Verbindung zu bringen. Zuerst vermittelt die Analyse dieser Bedürfnisse und Erfahrungen das Verständnis von Heil und Erlösung und dann liefert dieses Verständnis den hermeneutischen Schlüssel zur Bedeutung des Heils und der Erlösung Jesu Christi. Das hat Folgen: „As a consequence, Jesus gets absorbed into human experience and loses his unique, unsubstitutable identity.“[9] Frei schlägt eine Alternative zu der korrelativen Methode der liberalen Theologie vor. Nach ihm wird uns die Bedeutung der Erlösung Jesu Christi unmittelbar klar werden, wenn sie in der Praxis der Kirche, das heißt in Wort und Sakrament, geschieht. Es geht also darum, dass wir Jesus Christus folgen und unser Leben von ihm formen und prägen lassen. „In short, Jesus’ meaningfulness depends not on his relevance for us, but on our faithfulness to him, on our becoming a faithful community shaped by his identity.“[10]

Mit dieser Ansicht ist Freis Verständnis von der christlichen Kirche als einer spezifisch kulturell-linguistischen Gemeinschaft („a particular cultural-linguistic community“[11]) eng verbunden. Die ursprünglich von Lindbeck entwickelte kulturell-linguistische Theorie sieht Religion nicht als einen Ausdruck einer allgemeinmenschlichen Erfahrung, sondern als eine eigene Kultur und Sprache, die erlernbar ist und dadurch religiöse Erfahrung erst möglich macht. „That is, the religion is not a particular expression of some common human experience, but rather the particular language and practices of a given religion shape experience in particular ways.“[12] Dementsprechend hat Frei in seinem späteren Werk die Rolle der christlichen Gemeinschaft bei der Exegese der Bibel viel stärker hervorgehoben. Die christliche Gemeinde ist nach ihm eine Auslegungsgemeinschaft. Campbell schreibt: „In Frei’s later work it is the dynamic, ongoing conversation of the

---

16) Vermittelt durch Barth hat auch Anselm von Canterbury mit seinem *fides quarens intellectum* grossen Einfluss auf Frei ausgeübt.

[7] Campbell, 1997, 28.

[8] Campbell, 1997, 33.

[9] Campbell, 1997, 39.

[10] Campbell, 1997, 61. Campbell zitiert in diesem Zusammenhang John Howard Yoder: „The real issue is not wether Jesus can make sense in a world far from Galilee, but wether – when he meets us in our world, as he does in fact – we want to follow him.“ (Yoder zitiert nach Campbell, 1997, 62)

[11] Campbell, 1997, 67.

[12] Campbell, 1997, 67.

Christian community, not a formalist, literary analysis, that provides the key context for the faithful interpretation of Scripture.“[13]

Auf der Basis von Freis postliberaler Theologie kritisiert Campbell die gegenwärtige narrative Homiletik in drei wesentlichen Punkten. Der erste Punkt betrifft ihre Ausrichtung auf Erfahrung.[14] Nach Campbell ist die narrative Homiletik in all ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen immer darauf aus, eine Erfahrung bei dem Hörer hervorzurufen. Er schreibt: „the sermon becomes an ‚experiential event' in which transformation is supposed to happen experientially in individuals.“[15] Statt zu informieren oder ein logisches Argument aufzubauen, wie in der traditionellen Homiletik geschieht, versucht die neue narrative Homiletik, in der Predigt das Evangelium zu verkündigen, indem sie durch eine Erzählung eine Erfahrung bei den Hörern evoziert. Obwohl Campbell die Vorzüge dieser Charakteristik der narrativen Homiletik anerkennt[16], meint er, dass ihr Programm gewisse Gefahren in sich birgt. Die größte Gefahr ist, dass Gott auf dieser Weise abhängig gemacht wird von unserer Erfahrung. Auf diese Weise geht Gottes einmalige, unverwechselbare Identität unweigerlich verloren, da er nunmehr zu einem Prädikat unserer Erfahrung wird, anstatt das Subjekt seiner eigenen Prädikate zu sein. Campbell: „The primacy of the relational ‘presence' of Christ in human experience results in the loss of the unique, unsubstitutable identity of Jesus as the ascriptive subject of his own predicates. Jesus becomes too easily a cipher for human experience and in the process can virtually evaporate as a unique identity who ‘turns to us.’“[17] Dazu kommt die Gefahr der individualistischen Tendenz der narrativen Homiletik: „in contrast to Frei's emphasis on the public, social charakter of Christianity, the emphasis on individual experience tends to locate the Christian faith in the private sphere, where American liberal society has wanted to keep it.”[18] Die Ausrichtung der Predigt auf das Individuum verhindert nach Campbell auch den Aufbau der Gemeinde.

Campbell kritisiert die narrative Homiletik auch in einem anderen Punkt, der mit dem ersten eng zusammenhängt. Die narrative Homiletik versucht, in der Predigt die Welt der Bibel und die Welt der Gegenwart zusammenzubringen. Die Art und Weise, wie sie das macht, ruft Campbells Kritik hervor: „Despite the importance of this matter, however, there has been too little careful discussion about how these ‚two stories' are brought together – or about whether this framework is the best way to pose the issue.“[19] Campbell meint, dass die biblische Welt allzu oft in die Welt der Gegenwart ‚übersetzt' wird und damit ihre Eigenheit verliert. Es ist letztendlich eine hermeneutische Frage, die hier auf dem Spiel steht: Legt

---

[13] Campbell, 1997, 85.
[14] Zum Thema der Erfahrung und zu ihrer Stellenwert in der gegenwärtigen Homiletik hat auch Immink sich ausführlich geäußert; vgl. Immink, 2004, 110-120.
[15] Campbell, 1997, 122.
[16] Campbell: “The turn away from narrow, cognitive-propositional approaches to preaching has unquestionably been a positive one. In the shift to experience, the holistic charakter of preaching has been affirmed; sermons are no longer understood primarily as cognitive enterprises, but are also addressed to the emotional and volitional life of the hearers – to the heart as well as the head.“ (1997, 141)
[17] Campbell, 1997, 142.
[18] Campbell, 1997, 142, 143.
[19] Campbell, 1997, 147.

die *story* der Welt die *story* der Bibel aus oder umgekehrt, interpretiert die *story* der Bibel die der Welt? „In narrative homiletics, as represented by Lowry, Rice, Craddock, and Steimle, the ‚great reversal' of liberal theology continues in subtle and not-so-subtle ways. The world absorbs the Bible, rather than Scripture absorbing the world"[20].

Der letzte Kritikpunkt von Campbell betrifft die außergewöhnlich kleine Rolle, die Jesus in der narrativen Homiletik spielt. Man gibt sich mit allgemeinen Theorien über Narrativität (zum Beispiel über den *plot*[21]) zufrieden, anstatt die spezifisch narrative Form der Bibel zu beachten. Frei jedoch hat immer die Partikularität der biblischen Narrativität betont und darum andere Akzente gesetzt. Nach ihm ist das Besondere der narrativen Form der Bibel die Tatsache, dass sie von *Jesus* und von keinem anderen erzählt. Dies sollte in der narrativen Form der Predigt berücksichtigt werden; entscheidend ist also für Frei, *dass Jesus Christus gepredigt wird*. Auf dieser Linie führt Campbell aus: „The gospel narratives – and the biblical narrative as a whole, which renders the identity of God in Jesus Christ – point us beyond formal considerations of sermon structure to the crucial matter of Christology. It is the central charakter rendered by the gospel narratives, not narrative plot in general, that is at the heart of preaching shaped by the biblical story."[22] In diesem Zusammenhang kritisiert Campbell auch die Rede von der Predigt als einem Gleichnis. Die narrative Homiletik orientiert sich hier an Jesus selbst: sowie er Gleichnisse erzählt hat, so sollen auch wir in der Predigt ein Gleichnis erzählen. Campbell meint dazu: „Jesus becomes a *model preacher*, rather than the *one preached*."[23] Er zeigt auf, dass ein Verständnis des Predigers als eines Stellvertreters Jesu Christi sich nicht in Übereinstimmung mit den Büchern des Neuen Testaments befindet.

Oben habe ich den homiletischen Entwurf von Ellingsen skizziert, der sich auch auf die Theologie von Frei beruft. Obwohl Campbell die Stärken dieses Buches durchaus anerkennt, lautet sein Endurteil negativ. „The book cannot be taken as an adequate development of a ‚postliberal' homiletic"[24], schreibt er. Er kritisiert Ellingsen in verschiedenen Punkten. So meint er, dass Ellingsen die kulturell-linguistische Wende im späteren Werk von Frei nicht berücksichtigt hat. Frei hat ja später die Rolle der christlichen Gemeinschaft bei der Interpretation stark betont. Ellingsen geht jedoch nach wie vor von einer einzigen, objektiven, normativen Bedeutung des Textes aus, der man über eine literarische Lektüre nach den analytischen Methoden des *New Criticism* auf die Spur kommen kann. Auch seine Suche nach Analogien zwischen den biblischen Personen und zeitgenössischen Hörern wird von Campbell kritisiert: „In preparing the sermon the preacher seeks to discern an analogy between the characters in the biblical narrative and the contemporary hearers. However, this individualistic use of analogy and charakter is not at all what Frei means by typology. Rather, a better approach involves a Christological-ecclesiological typology, in which Jesus and the church shape the key hermeneutical moves, rather than other characters in the narrative and con-

[20] Campbell, 1997, 165.
[21] Vgl. dazu Lowrys *The Homiletical Plot: The Sermon as a Narrativ Art Form* (1980).
[22] Campbell, 1997, 173.
[23] Campbell, 1997, 178.
[24] Campbell, 1997, 181.

temporary individuals.“[25] Wenn nicht Jesus selbst, oder – in seiner Nachfolge – die Kirche den hermeneutischen Schlüssel zu den verschiedenen biblischen Geschichten bildet, sondern zeitgenössische Hörer, dann ist Ellingsen dem Zug zum Individualismus genauso verhaftet wie die liberale narrative Homiletik, meint Campbell. Das christologisch-ekklesiologische Verständnis der Typologie von Frei wird im nächsten Paragraph genauer untersucht.

10.1.2. Entwurf einer postliberalen Homiletik

Auch eine Homiletik, die auf die postliberale Theologie von Frei zurückgeht, wird eine narrative Homiletik sein, aber, wie Campbell schreibt: „In a postliberal homiletik, narrative is important neither because it provides a ‚homiletical plot' for sermons nor because preaching should consist of telling stories. Rather, narrative is important because it is the vehicle through which the gospels render the identity of Jesus of Nazareth, who has been raised from the dead and seeks today to form a people who follow his way.“[26] Campbell untersucht die homiletischen Implikationen dieser Ansicht im Hinblick auf drei Aspekte: den Inhalt der Predigt, ihre Form und ihre Sprache.

Im Blick auf den Inhalt lautet die Kontrollfrage, ob die Predigt Jesus als das Subjekt seiner eigenen Prädikate predigt oder ob sie ihn als das Prädikat unserer Erfahrung verkündigt. Im letzteren Fall wäre Jesus nur eine besondere Gestalt im Rahmen allgemeinmenschlicher Erfahrung. Den subtilen Unterschied zwischen beiden Formen macht Campbell klar anhand von zwei Predigten. In einer Predigt von Wayne Bradley Robinson geht die einmalige, unverwechselbare Identität von Jesus verloren, weil er die partikulare biblische Geschichte in einem allgemeinen Rahmen von Problem und Problemlösung darbietet. Eine Predigt von Walter Brueggemann bietet dagegen das positive Beispiel zu Campbells Theorie. „Unlike Robinson's sermon, Brueggemann's does not follow a general, stereotyped plot movement from issue to resolution. Rather, Brueggemann simply follows the movement of the biblical story itself, seeking a ‚dramatic reenactment' of the story for the hearers. He begins with the story, not with human experience.”[27] Brueggemann beginnt die Predigt mit der Erzählung einer biblischen Geschichte und lädt seine Hörer ein, diese Geschichte als ihre eigene Geschichte zu hören.[28] Anstatt die Hörer also dazu einzuladen, ihre eigene Geschichte in der biblischen Geschichte zu entdecken, fordert er vielmehr dazu auf, die biblische Geschichte als die eigene zu verstehen.

Im Abschnitt über die Implikationen der postliberalen Theologie im Blick auf die Form der Predigt wehrt Campbell sich vehement gegen den Verdacht von James Kay, dass die Form der Predigt nach einer postliberalen Homiletik ausschließlich

[25] Campbell, 1997, 185.
[26] Campbell, 1997, 190.
[27] Campbell, 1997, 197.
[28] Campbell schreibt dazu: “The story of Jesus, not the particulars of human experience, is the fundamental reality and starting point. Indeed, to begin with human experience is almost immediately to run the risk of using the story of Jesus as a myth; Jesus easily becomes simply the predicate of some human experience, and the ascriptive logic at the heart of the gospels is lost.” (1997, 193)

aus einer reinen Rezitation der biblischen Geschichte bestehen kann. Ganz im Gegenteil, eine Nacherzählung der biblischen Geschichte ist nicht nur mehr als reine Rezitation, die Form der Predigt muss nicht einmal narrativ im strengen Sinne des Wortes sein. Die Hauptsache ist nicht eine narrative Form der Predigt, sondern die Tatsache, dass die Geschichte Jesu in irgendeiner Form zur Sprache kommt. „Throughout Frei's work Jesus is more important than narrative form; in fact, Frei repeatedly suggests that the ‚logic' of the biblical narratives can be captured in non-narrative form, though always with some distortion and always with the need to return to the biblical story."[29] An dieser Stelle greift Campbell auf eine Studie von Richard Hays zurück, weil er meint, dass sie die Theologie von Frei in diesem Punkt hervorragend ergänzt. Hays hat überzeugend gezeigt, wie Paulus sich in Gal 3,1-4,11 eines diskursiven Arguments bedient, dass von Anfang bis Ende in die Geschichte Jesu gründet. Er spricht im Blick auf das Argument von Paulus darum von einer *narrativen Logik* sowie von einer *narrativen Substruktur*. Campbell meint dazu: „What Hays proposes is a kind of discursive speech that moves neither deductively from abstract, cognitive propositions nor inductively from human experience, but rather operates within the ‚paradigm' of a story. Paul does not simply recite the sequence of events in his story of Jesus, but rather discursively expounds the *dianoia*[30] of the story in a way shaped by the narrative itself."[31] Die narrative Logik und Substruktur des Arguments bürgen auch für eine reiche, poetische und mehrdimensionale Sprache. „Unlike many arguments, which are viewed as univocal, Paul's language is rich with multiple meanings, inviting the participation and involvement of the hearers. Paul's discursive speech is thus very different from the deductive, propositional arguments rightly criticized by many contemporary homileticians."[32] Campbell meint, dass das Argument von Paulus dem heutigen Prediger bei der Gestaltung der Predigt als Beispiel dienen kann.

Er weist auch auf die ethische Dimension des Predigtaktes hin. Der Prediger ist kein Stellvertreter Jesu, sondern sein Jünger. Diese Tatsache soll die Sprache der Predigt bestimmen; der Prediger soll in der Predigt versuchen, Jesu Ethik der (machtvollen) Machtlosigkeit nachzubilden, indem er hinsichtlich der Predigtsprache auf Macht und Zwang verzichtet. „At the very point at which the church seeks to speak truth, the church also enacts its refusal to coerce belief. [...] In moral obedience shaped by the pattern of Jesus, the preaching of the church takes the path of nonviolence, rather than coercion or domination, in the face of those who resist God's reign."[33] Wie wirkt sich das auf die Sprache der Predigt aus? Campbell weist darauf hin, dass eine narrative Predigtsprache an sich noch keine Garantie bietet für eine einladende, nicht-zwingende Predigt, obwohl viele narrative Homiletiker gerade dies behaupten. Er schreibt: „A straightforward, direct argument can be less violent or manipulative than stories that yank people all over

[29] Campbell, 1997, 202.
[30] Der Begriff *dianoia* geht zurück auf Northrop Frye und bedeutet das Thema einer Erzählung im Unterschied zu ihrer Handlung *(mythos*). Vgl. Campbell, 1997, 204, 205.
[31] Campbell, 1997, 207.
[32] Campbell, 1997, 210. Vgl. dazu Anmerkung 16 in diesem Kapitel.
[33] Campbell, 1997, 217.

the place emotionally."[34] Vielmehr soll der Prediger, der Zwang und Manipulation vermeiden möchte, sich in der Predigt kritisch verhalten zu einer heute weitverbreiteten Kultur, die nur in den Kategorien von Oben und Unten, Über- und Unterlegenheit denken kann, und sich deren Sprachmuster nicht bedienen. „As an enactment of the story of Jesus, Christian preaching calls for a counter-imagery, a counter-speech, which both resists and challenges the cultural imagery of domination and subordination."[35] Wenn die Sprache der Predigt freilich dem persönlichen Lebensstil des Predigers nicht entspricht, wirkt sie unglaubwürdig.[36]

Im letzten Kapitel des Buches wird die Aufgabe einer postliberalen Homiletik näher umschrieben als die Aufgabe, die Kirche aufzubauen. Campbell schreibt: „Guided by Frei's work, the preacher's task must be seen not as that of creating experiential events for individual hearers, but rather as that of building up the church."[37] Auch in diesem Zusammenhang finden sich einige Hinweise im Blick auf Inhalt, Form und Sprache der Predigt. Hier spricht Campbell auch über die Gaben des Geistes; sie sind uns geschenkt worden im Blick auf den Aufbau der Kirche.

Die Predigt baut die Kirche auf, indem sie die christliche Gemeinde in ihre ganz eigene Sprache einführt. Für Frei ist die Kirche ja wesentlich eine kulturell-linguistische Gemeinschaft mit einer bestimmten Sprache und Praxis. Diese Sprache und Praxis wollen gelernt sein. Erst ihre Einübung macht bestimmte Erfahrungen möglich. Campbell: „the focus is on learning the distinctive language and practices – the infrastructure – of the Christian community, which then make certain ideas and experiences possible."[38] Es geht ihm jedoch nicht darum, die Hörer in eine zeitlose, überhistorische Bibelsprache einzuführen. Die Sprache der Bibel muss ja immer wieder neuen Situationen angepasst werden. Die Predigt soll den Hörern gerade zeigen, wie man die biblische Sprache erneuern kann und ihr gleichzeitig treu bleibt. Dies erfordert einen sprachbegabten Prediger, vertraut mit der Sprache der Gemeinde und mit der Sprache der Heiligen Schrift: Über die Erneuerung der biblischen Sprache schreibt Campbell: „The preacher thus needs to be a person who preeminently knows the language of faith and is able to ‚go on' with it – a consideration that might shift the teaching of preaching away from learning certain methods and techniques to nurturing preachers in the language of the Christian community through immersion in Scripture."[39] Er vergleicht die Pre-

---

[34] Campbell, 1997, 217.
[35] Campbell, 1997, 219.
[36] Campbell: "Moreover, this understanding of preaching directs preachers beyond matters of hermeneutical method and homiletical technique. In this kind of preaching the character of the preacher becomes important, for one cannot preach nonviolently without developing the virtues, habits, and disciplines of nonviolence in one's life. No mere technique is adequate for such preaching. Rather, the story of Jesus invites preachers to discern the violence in their own lives and to participate in communities within which the skills of peaceableness are practiced and learned." (1997, 219) Später weist Campbell auch ausführlich auf die Rolle des persönlichen Lebensstils und die Praxis der Gemeinschaft bei der Interpretation der biblischen Geschichten hin; vgl. 241-250.
[37] Campbell, 1997, 221.
[38] Campbell, 1997, 232.
[39] Campbell, 1997, 236.

digt daraufhin mit einer Jazz-Improvisation; sie durchspielt bestimmte gleichbleibende Motive in immer wieder neuen Variationen und entwickelt sie somit weiter. Die Predigt verstanden als linguistische Improvisation erfordert freilich nicht nur sprachbegabte Prediger, sondern auch eine aktive Hörerschaft.

Der Aufbau der Kirche geschieht weiter durch eine typologische Interpretation der Schrift. Oben wurde schon erwähnt, dass nach Frei die Geschichten der Welt nicht die Geschichte der Bibel auslegen sollen, sondern gerade umgekehrt: die Welt der Schrift soll unsere Welt ganz und gar ‚absorbieren'. Wie macht man das? Nicht indem man, wie Ellingsen, Analogien zwischen Menschen in der Bibel und heutigen Zeitgenossen aufdeckt. Eine bessere Methode bietet die typologische Interpretation der Bibel. Campbell schreibt: „Through typological interpretation, the world of the contemporary people of God is seen and described in terms of the patterns and connections discerned in the biblical narrative."[40] Die typologische Interpretation macht eine nicht-individualistische Verbindung zwischen der Welt der Schrift und der heutigen Welt möglich. Nach dieser ‚Auslegungsmethode'[41] bildet zuerst die Geschichte Jesu den hermeneutischen Schlüssel zu allen biblischen Figuren und Handlungen. Die Geschichte Jesu setzt sich fort in der Geschichte der Kirche; als Gemeinschaft der Jünger Jesu Christi folgt sie Jesus nach und tritt sie – wenn auch immer in einer gewissen Distanz – in seine Fußspuren.[42] Das heißt: die biblischen Geschichten werden nicht nur von Jesus her gelesen, sondern auch als Typologien der Kirche verstanden. Campbell: „Typology is fundamentally a Christological and ecclesial form of interpretation. That is, the movement is from events in the story of Israel through Jesus as the center and 'archetype' of the story to the church as the ongoing bearer of the story."[43] Somit werden die Geschichten der Bibel zu Geschichten über die heutige Kirche und die Predigt zu einem wichtigen Instrument beim Aufbau der Kirche.

10.1.3. Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Bohren und Campbell

Bohren und Campbell haben beide eine betont theologische Homiletik geschrieben. Zwischen ihren homiletischen Entwürfen gibt es sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede. In Campbells Entwurf einer postliberalen Homiletik wird das Wirken des Heiligen Geistes zwar einige Male en passant erwähnt, jedoch nirgendwo eigens thematisiert. Der Entwurf von Campbell ist also nicht darin theologisch, dass er, wie die *Predigtlehre*, Gott selbst als ein sprechendes und handelndes Subjekt in die Überlegungen mit einbezieht und das Verhältnis zwi-

[40] Campbell, 1997, 251.

[41] Campbell vermeidet es, im Blick auf die Typologie von einer Methode zu sprechen: „A figural imagination requires training and nurture; it is not the product of homiletical technique or hermeneutical method, but part of a communal journey into the language and practices of the Christian community." (1997, 257)

[42] Campbell: "Jesus' presence and action in the world, which is the presence and action of God, is indirectly embodied in the church through the presence and action of the Spirit. The church is now the spatial and temporal basis of the presence of Jesus in the world." (1997, 225)

[43] Campbell, 1997, 253. Vgl. dazu auch seine Bemerkung auf S. 254: "In the gospel narratives Jesus is the embodiment or fulfillment of the history of Israel, as well as the one from whom the church receives its identity and patterns its life."

schen dem göttlichen und dem menschlichen Subjekt bei der Predigtarbeit zu formulieren versucht. Kurz gesagt: bei Campbell fehlt der pneumatologische Rahmen der *Predigtlehre*. Auch die persönliche Anwesenheit Jesu Christi in der Predigt wird von Campbell nicht thematisch hervorgehoben, geschweige denn auf ihre Konsequenzen für die Gestaltung der Predigt hin untersucht. Gleichwohl stimmen Bohrens *Predigtlehre* und Campbells postliberaler Entwurf in einem sehr wichtigen Punkt überein: die Predigt, wenn sie denn echte Verkündigung sein will, soll immer die Predigt *von Jesus Christus* sein. Ich frage nun: Wie verhält sich Campbells Idee der Predigt als einer Nacherzählung der Geschichte Jesu Christi zu Bohrens Konzept der Predigt des Gegenwärtigen?

Zunächst fällt auf, dass eine Reflexion über die Zeitformen des Wortes bei Campbell fehlt. Wenn man versucht, seine Predigt als Nacherzählung der Geschichte Jesu Christi in das Bohrensche Schema der Unterscheidung der Zeiten einzusortieren, dann gleicht sie noch am ehesten der Predigt als Erinnerung. In ihr wird ja auch die Geschichte des Gekommenen nacherzählt, und zwar so, dass die Geschichte durch die Nacherzählung vergegenwärtigt wird. Elemente einer vergegenwärtigenden Nacherzählung, zum Beispiel die Verwendung von Anachronismen, finden wir auch in der Predigt von Brueggemann, die Campbell als positives Vorbild für seine Theorie zitiert. Bei Campbell wird die Predigt als Erinnerung jedoch weder durch die prophetische Aussage der Gegenwart Jesu Christi noch durch die Verheißung seines Kommens ergänzt.

Im Zusammenhang der Predigt als Erinnerung stellt Bohren die Frage, welche Form und Sprache die Vergegenwärtigung der Geschichte des Gekommenen fordert. Er meint, dass die Geschichte des Gekommenen durch eine anschauliche, ‚anzügliche' und applikative Erzählung vergegenwärtigt wird. Die Predigt des Gegenwärtigen (sowie die Predigt als Namenrede) versteht er als Wunder des Geistes. Die Reflexion auf die Form und Sprache der Predigt geschieht bei ihm also vor einem durch und durch theologischen (pneumatologischen) Hintergrund.

Auch bei Campbell findet die Reflexion auf die Form und Sprache der Predigt als Nacherzählung in einer durchgehend theologischen Perspektive statt. Er setzt jedoch ganz andere Akzente. Sein Hauptanliegen ist es, dass die einmalige, unverwechselbare Identität Jesu in der Predigt nicht verloren geht. Man könnte auch sagen: er will den Offenbarungscharakter der Predigt gewährleisten, indem er sich davor hütet, Jesus Christus als Exponent unserer Erfahrung zu verkündigen. Dafür dient ihm die Predigtform der Erzählung, die allerdings in dieser besonderen Gestalt auch diskursive Elemente in sich trägt und von einer rein-narrativen Homiletik zu unterscheiden ist. Die Predigt darf Campbell zufolge nicht mit einer Skizze eines allgemeinen Problems anfangen, welches dann im Laufe der Predigt mit Hilfe von Jesus Christus gelöst wird. Sie darf auch nicht beginnen mit einer allgemeinen Erfahrung, die dann später ‚getauft' wird. Stattdessen muss sie bei der besonderen Geschichte Jesu Christi anfangen, indem sie sie erzählt. Und sie soll diese Geschichte so erzählen, dass sie die Welt in sich ‚absorbiert' – zum Beispiel durch den Gebrauch von Anachronismen –, anstatt den umgekehrten Weg zu beschreiten, dass die Welt die besondere Geschichte Jesu Christi in sich ‚absor-

biert'. Somit bleibt Jesus das Subjekt seiner eigenen Prädikate und wird nicht zur Chiffre unserer Welterfahrung.

Bei Bohren finden wir Überlegungen ähnlicher Art, wenn er die Verwandlung des Predigers in den Hörer fordert. Der Prediger soll sich im Zuge der Meditation in den Hörer verwandeln; das heißt: er soll sich ganz und gar mit dem Hörer identifizieren. Zuvor hat sich der Prediger schon den Bibeltext zu Herzen genommen. Wenn die beiden, Text und Hörer, im Herzen des Predigers aufeinanderstoßen, wird der Prediger den Text im Hörer entdecken und den Hörer im Text. In diesem Zusammenhang sagt Bohren nun: „Predigen heißt also nicht nur, sich ins Wort verwandeln, [...], predigen heißt, sich mit dem Wort in die Hörer verwandeln [...]. Dabei bildet das Wort die Norm dieser Verwandlung und nicht der Hörer; denn auch mit dem Hörer soll ja Veränderung geschehen, Paulus bezeichnet diese als Rettung."[44] Wenn der Hörer die Norm bilden würde, würde er mit seiner Welterfahrung den hermeneutischen Horizont des Textes bestimmen. In der Tat wäre dann echte Veränderung, ja Rettung der Welt ausgeschlossen. Auch Bohren will Jesus Christus also nicht als Exponent unserer Erfahrung verkündigen; dies geht bei ihm jedoch nicht mit Empfehlungen im Blick auf die sprachliche Gestaltung der Predigt einher. Das zeigt sich auch in seinen Predigten; sie fangen einmal mit der Geschichte des Predigttextes an und das andere Mal mit einer allgemeinen Erfahrung.

Auch im Kontext seiner Überlegungen über die Predigt als Instrument zum Gemeindeaufbau reflektiert Campbell auf ihre Form und Sprache. Er versteht die Predigt als eine Jazz-Improvisation und warnt davor, sich bei ihrer Gestaltung auf das Evozieren einer individuellen Erfahrung (an *experiental event*) bei den Hörern zu konzentrieren.

Auch Bohren sieht die Predigt als ein Instrument zum Gemeindeaufbau. „*Zum Wesen der Verkündigung gehört, dass sie Kirche gründet und leitet.*"[45] In Kapitel 8 haben wir gesehen, wie diese Funktion der Predigt zunehmend in Bohrens homiletisches Blickfeld kommt und die Reflexion über ihre Form und Sprache mitbestimmt (vgl. 8.2.1). Dass Bohren gleichzeitig von der Predigt als einem Ereignis spricht, bildet keinen Widerspruch, weil er das Ereignis der Predigt nicht von der individuellen Erfahrung der Hörer her denkt, sondern von der persönlichen Anwesenheit Jesu Christi in der Predigt. Das gilt meiner Meinung nach auch von den Entwürfen, die ich unter 9.1.1 als mögliche Weiterführungen der Bohrenschen *rhetorica sacra* aufgeführt habe.

Zum Schluss: Die Überlegungen von Campbell zum persönlichen Lebensstil des Predigers treffen haargenau mit den Gedanken von Bohren zum Prediger als Vorbild überein. Auch Bohren meint, dass man die Predigt von der Lebensführung des Predigers nicht abtrennen kann. Er schreibt: „Der Begriff der Vorbildlichkeit verbietet eine Eingrenzung der Predigt auf die Kanzelrede als einen verbalen Akt.

[44] Bohren, (1971) 1993, 498.
[45] Bohren, 1979, 68.

Er impliziert vielmehr, dass der verbale Akt eingebettet ist in die Totalität der Person und ihres Dienstes.“[46]

10.2. *Confessing Jesus Christ* (2003) von David Lose

In seinem homiletischen Entwurf *Confessing Jesus Christ* stellt sich Lose den Herausforderungen der postmodernen Philosophie und bekommt damit gleichzeitig das Proprium des christlichen Glaubens in den Blick.[47] Auch in diesem Entwurf werden Form und Sprache der Predigt in einem explizit theologischen Zusammenhang thematisiert; im Blick auf die Rhetorik der Predigt spricht Lose sogar von „a ‚confessional' or ‚kenotic rhetoric' patterned after God's self-disclosure in the cross and resurrection of Jesus Christ“[48].

Im ersten Kapitel seines Buches widmet sich Lose der postmodernen Philosophie. Er beschreibt sie als eine Reaktion auf die Zeit der Moderne, die mit der Aufklärung angefangen hat. Die postmoderne Philosophie stellt die zwei wichtigen Voraussetzungen der Moderne in Frage. Zum einen die Möglichkeit einer objektiven, neutralen Erkenntnis. Zweitens dementiert sie die Existenz einer Wirklichkeit, die unabhängig ist von der Sprache. Kann die Sprache auf etwas außerhalb ihrer selbst hinweisen? Diese Frage wird von postmodernen Denkern entschieden verneint. Es ist klar, dass dieser Angriff auf die Grundvoraussetzungen der Moderne eine große Herausforderung bedeutet für die, die auch in heutiger Zeit weiterhin von Wahrheit sprechen wollen.

10.2.1. Der Postmodernismus als Herausforderung an die Homiletik

Die postmoderne Philosophie hat gezeigt, dass die Grundvoraussetzungen der Moderne nicht mehr und nichts anderes sind als von allen geteilte Annahmen.[49]

---

[46] Bohren, (1971) 1993, 394. Als Beispiel nennt Bohren die Stellung des Predigers zum Geld: „Gehen der Geiz und das materielle Sorgen ebenso heimlich durch die Häuser der Prediger wie das Almosengeben, so bleibt beides keineswegs ohne Einfluss auf das Predigen. Darüber hinaus gilt zu bedenken, dass das ganze wirtschaftliche Verhalten keineswegs ein Adiaphoron bildet und mit zu unserer Macht oder Ohnmacht beim Predigen beiträgt.“ ((1971) 1993, 397)

[47] Vgl. zum Thema Postmoderne und Homiletik auch Altenas *Wolken gaan voorbij...* (2003).

[48] Lose, 2003, 5.

[49] Loses Interpretation der postmodernen Philosophie wirkt ein wenig ausschnitthaft. Ich meine, man müsste seine Beschreibung der Postmoderne um einige Aspekte erweitern. In *La Condition postmoderne* führte der französische Philosoph Jean-François Lyotard 1979 seinen Postmoderne-Begriff ein, der Ausgangspunkt einer weltweiten Diskussion um die Postmoderne wurde. In diesem Buch beschreibt er, wie ein Wissen aussieht, das den modernen Informationstechnologien gemäß ist. Er meint, dass Meta-Erzählungen hierbei keine legitimierende Rolle mehr spielen können. Er schreibt: „En simplifiant à l'extrême, on tient pour ‚postmoderne' l'incrédulité à l'égard des métarécits.“ Mit Meta-Erzählungen meint Lyotard „die alles umfassenden, alles integrierenden, alles deutenden Leitsysteme des Denkens“ (Türk, 1990, 64), die dem Wissen bisher den Anschein einer Ganzheit verliehen hatten. Gegen das Totalitätsdenken der Moderne stellt Lyotard ein Denken, das von Dissens, Heteromorphie und Paralogie ausgeht. In seinem Text *Réponse à la question: qu'est-ce que le postmoderne?* schreibt Lyotard: „guerre au tout, témoignons de l'imprésentable, activons les différends, sauvons l'honneur du nom.“ (1986, 34). Die postmoderne Betonung des Inkommensurabelen und der Differenz (‚différance' bei Derrida) wird von Lose zwar erwähnt, kommt aber m.E. zu wenig zum Tragen.

Sie beruhen auf Absprache und dienen dazu, Ordnung in das Chaos der Welt zu bringen. Sie haben jedoch immer eine Tendenz zum Exklusivismus: das, was in ihre Ordnung nicht hineinpasst, wird ausgeschlossen. Darum hat die Epoche der Moderne eine unrühmliche Rolle gespielt, wenn es darum ging, Personen, die abwichen von der Norm, zu schützen und ihr Recht auf Existenz zu gewährleisten. Gegen diese Diskriminierung von Abweichlern wehrt sich die postmoderne Philosophie, indem sie die Voraussetzungen (*foundations*) der Moderne als Annahmen demaskiert und ihre Geltung dementiert. Lose schreibt: „Postmodernists resist foundationalism out of the deep suspicion that the order and unity foundations provide entail the significant price of excluding whatever does not fit into, or agree with, the parameters allowed by the foundation.“[50] Die Demaskierung der Grundvoraussetzungen als Annahmen betrifft auch die moderne Epistemologie; mit ihr verschwindet die Möglichkeit objektiver, neutraler Erkenntnis. Gerade sie stellte nach moderner Auffassung die Basis der Wahrheit dar.

Da die Sprache der postmodernen Philosophie zufolge nicht auf etwas außerhalb ihrer selbst verweisen kann, ist die Idee der Wirklichkeit nicht mehr als eine linguistische Konstruktion. Auch dies hat Konsequenzen für das Sprechen über Wahrheit; wenn die Realität nicht mehr als eine linguistische Konstruktion ist, dann ist auch die Idee der Wahrheit nur ein sprachliches Konstrukt, ohne Anhalt in einer Wirklichkeit außerhalb der Sprache. Lose sagt: „In place of modernist confidence to name and tame reality, we are left instead with the troubling possibility that reality is *artificial*, nothing more than a linguistic construction of our own devising that can guarantee neither ‘meaning’ nor ‘truth’”[51].

Die postmoderne Philosophie hat also erhebliche Konsequenzen für das Sprechen über Wahrheit und damit für das Sprechen der Kirche. Lose: „Ultimately perhaps the most damaged item in the postmodern fray is not so much a unified sense of the truth (was there ever really one?), but the very possibility of even speaking about, let alone asserting, a truthful description of our physical and moral world. To some postmodernist, the very notion of ‘truth’ is entirely suspect.“[52] Soll die Kirche angesichts dessen in ihrer Verkündigung auf den Wahrheitsanspruch verzichten? Lose fragt sich, ob es eine Möglichkeit gibt, die postmodernen Einwände ernst zu nehmen und trotzdem weiterhin von Wahrheit zu sprechen.[53]

An dieser Stelle greift er auf bestimmte postmoderne Philosophen zurück, die hier einen Ausweg zeigen. Sie haben darauf hingewiesen, dass man im postmodernen Zeitalter von Erkenntnis und Realität, ja von Wahrheit, weiterhin sprechen kann, wenn man sie nur von vornherein als nichtbeweisbare Positionen anerkennt. Die Wahrheit sei ‚Glaubenssache’; sie hänge immer aufs engste mit der je besonderen Perspektive ihrer Anhänger zusammen. Um nicht abzugleiten in einen heillosen

[50] Lose, 2003, 14.
[51] Lose, 2003, 20.
[52] Lose, 2003, 27.
[53] Die postmodernen Einwände sind dem Glauben keineswegs fremd. In der Einleitung schreibt Lose: „For far from believing that postmodernism holds the power to determine the church’s present and future theology, I think that the cross and resurrection of Jesus Christ exposes the lie – more devastatingly than postmodernism ever could – of any and all foundations upon which we would guarantee our faith.“ (2003, 5, 6)

Subjektivismus und Relativismus, weisen diese postmodernen Denker dabei auf die Bedeutung des Gespräches zwischen den verschiedenen Positionen hin. Das Gespräch bürgt dafür, dass sich die verschiedenen Positionen voneinander kritisch befragen lassen und sich gegenseitig verantworten müssen. Lose spricht darum in bezug auf dieser Strömung von „critical fideism“[54] und „dialogical realism“[55]. Er meint, dass die postmoderne Philosophie durch ihre Betonung der Nichtbeweisbarkeit aller Positionen den christlichen Glauben zu seinem innersten Kern zurückführt: „In this sense, postmodernity renders Christians a tremendous service by clarifying the essential nature of our faith, as we realize and recall that Christian claims can rest upon *no* ultimate foundation, not even that of nonfoundationalism. Rather, Christianity exists solely by confession, the conviction and assertion of revealed truth apart from any appeal to another criterion; we live, that is, always by faith alone.“[56]

Christianity exists solely by confession; das heißt: das Bekenntnis ist die ureigene Existenzform der christlichen Gemeinde. Lose möchte nun auch und vor allem die Predigt vom Sprechakt des Bekenntnisses her verstehen. Um den verschiedenen homiletischen Implikationen dieses Sprechaktes auf die Spur zu kommen, untersucht Lose die Bedeutung des Bekenntnisses im biblisch-theologischen, systematisch-theologischen und linguistischen Sinn. Im Neuen Testament meint ὁμολογέω sowohl die Formulierung der Hauptinhalte des christlichen Glaubens als auch die aktuelle, immer neue Artikulation dieser Glaubensinhalte als Antwort auf die äußeren Umstände. Auch neuere systematisch-theologische Untersuchungen (von Miroslav Volf, B.A. Gerrish und Douglas John Hall) unterstreichen diese doppelte Bedeutung des Begriffes Bekenntnis (*fides quae creditur* und *fides qua creditur*). Mit Hilfe der Sprechakttheorie von John. L. Austin, John Searle und Mikhail Bakhtin macht Lose klar, dass das Bekenntnis im Sinne einer aktuellen Artikulation des Glaubens den Hörer nicht zwingen will, etwas zu tun, sondern ihn dazu ermutigen möchte, sich mit dem Gesagten auf seine ganz eigene Weise auseinanderzusetzen. Das Bekenntnis in diesem Sinn sucht die eigene Antwort des Hörers. Lose: „That is, although one confessing desires that the hearer believe what is said, the primary point is not to get the hearer to do something, but rather to speak with integrity in a way that allows the hearer to respond.“[57] Dadurch, dass sich der Hörer in seiner ganz eigenen Weise zu dem Gesagten verhält, geschieht die Aneignung der Tradition.

Daraus ergibt sich, dass die Predigt als Bekenntnis drei wesentlichen Elementen hat, nämlich: die Formulierung der Tradition, ihre aktuelle Artikulation, die die Antwort des Hörers sucht, und die Aneignung der Tradition durch den Hörer. Sie korrespondieren haargenau mit den drei Elementen des dialogischen Realismus: *participation*, *distanciation* und *appropriation*. Diese Begriffe hat der amerikani-

[54] Lose, 2003, 34.
[55] Lose, 2003, 52.
[56] Lose, 2003, 62. Umgekehrt kann auch der christliche Glaube dem Postmodernismus einen Dienst beweisen: “if postmodernism in this way clarifies for Christians the nature of faith, Christians, in turn, offer postmodernists the means by which to move beyond merely deconstructive critique to constructive assertion.” (62).
[57] Lose, 2003, 106.

sche Postmodernist Calvin Schrag von Paul Ricoeur übernommen.[58] Darum behauptet Lose, die Predigt „encourages the conversation of the faithful by articulating and activating the Christian tradition (participation) in response to the current situation, while refusing to banish the ambiguity and doubt inherent in the life of faith by coercing a response from the hearer (distanciation). The goal of confessing, ultimately, is that the hearer may believe the Word proclaimed, enter into the identity offered, and articulate and thereby actualize the tradition for him or herself (appropiation) through the power of the Holy Spirit.“[59]

In diesem Zusammenhang bespricht Lose die homiletischen Entwürfe von David Campbell (*Preaching Jesus. New Directions for Homiletics in Hans' Frei's Postliberal Theology* 1997) und Lucy Atkinson Rose (*Sharing the Word: Preaching in the Roundtable Church* 1997).

Bei Campbells Entwurf schätzt Lose die Idee, dass die christliche Gemeinde durch die Predigt in die eigene Tradition eingeführt wird. Diese Idee korrespondiert ja genau mit seinem Wunsch, die Gemeinde durch die Predigt mit den Inhalten des Glaubens bekanntzumachen (*participation*). Er kritisiert den Entwurf jedoch in drei Punkten.

Der erste Einwand lautet, dass Campbell – vor lauter Anstrengung, die Predigt vor einem Verständnis als Auslöser einer individuellen Erfahrung zu bewahren – die Tatsache aus dem Auge verloren hat, dass der Glaube im biblischen Sinn in der persönlichen Beziehung zu Jesus Christus besteht. Lose schreibt: „Faith, to Campbell, is not about a relationship with Christ and Christ's body, the church; rather faith is construed in entirely sociological terms as those cultural and linguistic habits that constitute membership in a particular tradition.“[60] Nach Lose ist die Weckung des Glaubens, verstanden als eine persönliche Beziehung zu Jesus Christus, freilich das erste Ziel der Predigt und die Voraussetzung dafür, dass Gemeindeaufbau überhaupt stattfinden kann. Bei Campbell habe die Predigt dagegen primär eine katechetische und ethische Funktion. Lose greift an dieser Stelle auf Barth und dessen Bonner Homiletik zurück: „Preaching, to Barth, ist the announcement (*epangelia*) of God's own Word to us in Jesus Christ. That Word, as we have seen, is what creates faith and thereby constitutes the church, the body of Christ. Any preaching that seeks to build up that body through catechesis or other instruction must not overlook its need first to be 'built up afresh' by proclaiming to it that Word by which the Holy Spirit creates faith.”[61]

Der zweite Einwand von Lose trifft Campbells Versuch, die hermeneutische Dialektik zwischen Text und Erfahrung in der Predigt zugunsten des ersteren aufzubrechen, um so die einmalige, unverwechselbare Identität Jesu Christi zu gewähren. Lose weist darauf hin, dass solche hermeneutischen Prozesse gar nicht künstlich zu regeln sind. Außerdem gilt: damit überhaupt eine sinnvolle Bedeutung entstehen kann, *müssen* biblischen Begriffe in die Sprache der Welt übersetzt werden und umgekehrt. Damit geht man in der Tat ein Risiko ein. Die biblischen Begriffe können ihre Eigenheit verlieren, wenn sie nur noch im Rahmen der

[58] Vgl. Lose, 2003, 55-61.
[59] Lose, 2003, 111.
[60] Lose, 2003, 120, 121.
[61] Lose, 2003, 121.

Welterfahrung interpretiert werden. Diese Gefahr sieht auch Lose ein. Aber sie ist nicht damit zu umgehen, dass man die Predigt ausschließlich mit einer biblischen Geschichte beginnen lässt. Gleich ob man die Predigt mit dem Text oder mit einem Erfahrungsbericht beginnt, das Risiko des Verrats an der biblischen Sprache ist da und muss ausgehalten werden. Auch hier greift Lose auf Barth zurück, diesmal auf seine *Dogmatik im Grundriss* (1947), wenn er schreibt: „Karl Barth urged preachers to adopt *both* the ‚language of Canaan' *and* ‚the speech of Mr. Everyman.' On the one hand, according to Barth, the church speaks in the language in which its confession has been formed, the language of the Bible and the Christian tradition [...] On the other hand, according to Barth, the church muss also confess in the language of the world [...] The language of Canaan and the language of the newspaper exist in a reciprocal relationship, the former preserving the distinct identity and charakter of the church's confession, and the latter lending it the means by which to be articulated in the world and fulfill its God-ordained purpose. To be faithful to their confession, therefore, preachers must learn to be bilingual."[62]

Der dritte Kritikpunkt von Lose hängt sehr eng mit seiner eigenen Predigttheorie zusammen. Er meint, dass die Hörer bei Campbell zwar mit den Inhalten des Glaubens bekannt gemacht werden, es aber wegen eines Mangels an kritischer Auseinandersetzung mit ihnen keineswegs zu ihrer Aneignung kommt. „For whereas Campbell understands his task in terms that I have described as participation, he allows no means for distanciation, or critical distance, by which hearers can really be encountered by, and appropriate, the narratives we preach."[63] Lose kritisiert in diesem Zusammenhang vor allem die Idee der Absorption der Welt des Hörers durch die Welt des Textes. „For the hearer that is ‚absorbed' by the text has no ability to engage in critical conversation by which to appropriate the biblical narratives for him or herself."[64] Bei Campbell werden die Hörer nicht zu einer eigenen Reflexion auf die biblischen Geschichten ermutigt, sondern vielmehr ganz und gar von ihnen aufgesaugt.

Im homiletischen Entwurf von Rose liegt der Akzent gerade auf den Schutz des Hörers vor einer derartigen Vereinnahmung. Ihr erstes Anliegen ist es, die Integrität der Hörer jederzeit zu gewähren. Dazu dient ihr die Metapher des Gespräches. Lose schreibt: „she [Rose JN] asks that preaching be more like a conversation among friends, more representative of the diversity of those gathered in the pews and more inviting of their response."[65] Rose kritisiert das hierarchische Verhältnis zwischen Prediger und Gemeinde in üblichen homiletischen Entwürfen. Sie will die Hörer mehr in das Predigtgeschehen miteinbeziehen. Zum Beispiel durch die gemeinsame Vorbereitung einer Predigt durch Prediger und

[62] Lose, 2003, 124, 125. Auch der niederländische Praktische Theologe Ted van Gennep war dieser Meinung zugetan; vgl. De Roest, 2004. Nach De Roest meint Van Gennep, „dat een eenzijdige beklemtoning van de unieke betekenis van de [bijbelse JN] grondwoorden ons opsluit in een taalkundig ghetto. Het is waar, dat God zich in woorden als koninkrijk of genade present stelt, maar zij blijven 'in de lucht hangen' als wij ze niet kunnen vertalen." (140)
[63] Lose, 2003, 125.
[64] Lose, 2003, 125.
[65] Lose, 2003, 129.

Gemeinde.[66] Die Verwendung einer mehrdimensionalen Sprache dient dem gleichen Ziel. Darüber schreibt Lose: „Rose urges preachers to use language that not only permits but also encourages hearers to find their own meaning.“[67] Auch mahnt Rose zur Vorsicht im Blick auf den Gebrauch des Wortes ‚Wahrheit' und ähnlicher Begriffe. Denn: „by their exclusive claims they exclude too many voices from around the table and silence conversation.“[68] Die Predigt ist nach Rose keine Offenbarung absoluter Wahrheit, sondern ein Vorschlag zur Interpretation, der zu Gegenvorschlägen einlädt. Sie soll sowohl persönlich als auch inklusiv sein; das heißt: sie soll der persönlichen Lebenserfahrung des Predigers entstammen und gleichzeitig der Lebenserfahrung der ganzen Gemeinde.

Lose meint, dass diese Anforderungen an die Predigt die kritische Distanz gewährleisten, die der Hörer zur persönlichen Aneignung des Gesagten braucht: „Rose supplies and safeguards the critical space in which hearers can listen, reflect, question, reject, or affirm and appropriate what they have heard.“[69] In diesem Entwurf komme freilich die Entfaltung der Tradition zu kurz. Sie spiele bei Rose kaum eine Rolle. Bei ihr nämlich müsse man anstatt von Wahrheit von Interpretation sprechen und das biblische Kerygma in jeder Zeit neu erfinden.[70]

10.2.2. Entwurf einer postmodernen Homiletik

In der zweiten Hälfte seines Buches widmet sich Lose der Frage, wie eine Homiletik nach dem Modell des Bekennens genau aussehen würde; sein Anliegen ist es „to make a more concrete proposal for preaching that simultaneously roots hearers in the tradition and encourages critical reflection and response that enables them to appropriate the tradition“[71]. In seinem eigenen Entwurf möchte Lose die Stärken der beiden Entwürfe von Campbell und Rose vereinen. Er schreibt: „I contend that Charles Campbell's postliberal homiletic and Lucy Atkinson Rose's conversational homiletic need to be viewed and employed in relation to each other so as to realize both aspects of confession and produce a lively dialectic of participation and distanciation toward appropriation.“[72]

Die konkrete Gestalt seiner postmodernen Homiletik macht Lose nun anhand von zwei Themenkreise klar: das Bekenntnis der Predigt im Verhältnis zu den biblischen Schriften und das Bekenntnis der Predigt in seiner Ausrichtung auf die Gemeinde. Bei letzterem untersucht er „how we give shape to the confession of faith [...] so as to offer it to the congregation to spark, nurture, focus and direct

[66] Lose schreibt dazu: “Ministers, according to Rose, are responsible for seeing that preaching *be* done, not necessarily responsible for *doing* all the preaching. When ministers *are* the primary preachers of their congregations, they should involve parishioners in the task of interpreting the texts through presermon group study; seek to represent voices from throughout the congregation; and offer their sermons as open discourse, invitations to further dialogue.” (2003, 127) Vgl. dazu De Roest, 2005, 196-198.
[67] Lose, 2003, 128.
[68] Lose, 2003, 128.
[69] Lose, 2003, 130.
[70] Vgl. Lose, 2003, 130-132.
[71] Lose, 2003, 111, 112.
[72] Lose, 2003, 134.

their ongoing conversation of faith“[73]. Auf diesen Aspekt werde ich mich im Folgenden konzentrieren.

Zuerst fordert Lose im Blick auf die Predigt eine Einheit von Inhalt und Form; die rhetorischen Aspekte der Predigt hängen also direkt mit ihrem Inhalt zusammen. Sie sind keine neutrale Beigabe eines schon feststehenden Inhaltes. Er betont: „Whatever else they may be, then, form, language and other rhetorical concerns are decidedly *not* neutral.“[74] Es geht ihm darum, einige rhetorische Richtlinien im Blick auf die Form und Sprache der Predigt zu entwickeln, die seinem Verständnis der Predigt als Bekenntnis entsprechen; er spricht darum von „a ‚confessional rhetoric' that faithfully reflects Christian confession as I have described it“[75]. In einer konfessorischen Rhetorik dürfen rhetorische und theologische Überlegungen nicht voneinander getrennt werden.[76] Sie sollen vielmehr im stetigen Gespräch miteinander bleiben. Letztendlich geht es um eine Rhetorik, die sich bei all ihren Entscheidungen am Evangelium von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi orientiert: „the ‚how' as well as the ‚what' of our preaching must conform itself to the pattern of the cross and resurrection of Jesus Christ.“[77] In diesem Zusammenhang wird klar, dass die Predigt als Bekenntnis nicht irgendeiner postmodernen Kategorie entspricht, sondern dem Evangelium von Kreuz und Auferstehung selber. Lose: „confession is a helpful, and perhaps at this time crucial, way of conceiving of preaching [...] because *it faithfully models God's own act of self-disclosure in the cross and resurrection of Jesus Christ*.“[78]

In einer Rhetorik nach dem Model von Kreuz und der Auferstehung Jesu Christi werden die traditionellen Werte der Rhetorik nämlich in ihr Gegenteil verkehrt. Das höchste Gut ist hier gerade nicht die Beredsamkeit und das gute Ansehen des Redners, sondern seine Schwachheit und Angewiesenheit auf Gottes Gnade. Das Kreuz Jesu Christi offenbart uns ja das Ende aller menschlichen Selbstverwirklichung und die Angewiesenheit aller auf die Rechtfertigung durch Gott. Das Kreuz Jesu Christi bedeutet also die Krise der weltlichen Rhetorik. Eine Rhetorik, die diese Umwertung aller Werte berücksichtigt, nennt Lose „cruciform“[79]. Die konkrete Gestalt einer kruziformen Rhetorik entwickelt er anhand der feministischen Rhetorik von Sonja K. Foss and Cindy L. Griffin. Diese haben eine alternative Rhetorik entwickelt, die in Gegensatz zu der traditionellen Rhetorik nicht primär zu überzeugen sucht. Vielmehr will sie den Hörern verschiedene Perspektiven anbieten und sie in einer Atmosphäre von absoluter Gleichwertigkeit dazu einladen, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Das Stichwort dieser Rhetorik ist darum „in-

[73] Lose, 2003, 189.
[74] Lose, 2003, 192.
[75] Lose, 2003, 193.
[76] Lose bemerkt dazu: “we cannot artificially divide between rhetoric and theology” (2003, 194), und: “we need to attend to both the rethorical and theological sides of the equation with equal seriousness or, to return to a governing motif of this work, to keep them in ‘critical conversation’ with each other.” (195)
[77] Lose, 2003, 205.
[78] Lose, 2003, 205.
[79] Lose, 2003, 199. Als Beispiel einer kruziformen Rhetorik nennt Lose die Briefe des Apostels Paulus an die Korinther.

vitational“[80]. Lose meint, dass der Verzicht auf Überzeugung als Ziel des Redens genau einer kruziformen Rhetorik entspricht. Sie setzte ja auch nicht auf die Überzeugungskraft des Redners, sondern wolle vielmehr die Hörer zu einer eigenständigen Verarbeitung des Gesagten ermutigen.[81] Zudem erkennt Lose im Entwurf von Foss und Griffin dieselben drei Elemente, die die konfessorische Rhetorik auszeichnen, nämlich: *participation*, *distanciation* und *appropriation*.
Neben einer kruziformen Rhetorik spricht Lose auch von einer *kenotischen* Rhetorik. Die Kenosis Jesu Christi bedeutet seine Selbstentäusserung; der Sohn Gottes entäussert sich selbst, indem er die menschliche Natur annimmt und unser Schicksal und Leben teilt bis zu seinem Sterben am Kreuz (Phil 2,6ff). Lose schreibt: „by refusing to contend that preaching is inherently the ‚strong' word of persuasion and by adopting instead ‚weaker' words like ‚confessing' and ‚witnessing' to describe the goal of faithful preaching, I seek to describe a similarly kenotic rhetoric, one that proclaimes Christ by following his lead through the darkness of Good Friday to the dawn of the new day at Easter. In short, preachers of the cross must be prepared to empty themselves and risk the rejection of the ‘weak' word of the gospel in terms of both the content and the form of their confession.”[82]

Auch bei seinen Ausführungen über die Form der Predigt orientiert sich Lose an Kreuz und Auferstehung. Er meint, dass in Kreuz und Auferstehung die Geschichte zwischen Gott und Mensch aufs kürzeste zusammengefasst ist. In der ganzen Bibel ginge es nämlich darum, dass der Mensch der Macht der Sünde verfallen ist und sich auflehnt gegen Gott und dass Gott sich über den Menschen erbarmt. Die Form der Predigt solle dieser biblischen Bewegung entsprechen; sie solle sich bewegen von der schlechten Nachricht über das Böse in der Welt zur guten Nachricht der Erlösung Gottes, von Gottes Urteil über den Menschen zu seiner gnädigen Annahme. Lose: „The sermon, therefore, seeks less to describe the journey of the preacher, let alone what a preacher ‚learned' from the text, than it does to witness to the dynamic movement from the ‚old' truth of our condition to the ‚new' truth of God's response to our condition encountered in the preacher's conversation with the text.“[83] Bei der Bestimmung der Form der Predigt greift Lose auch auf die Sprechakttheorie von Bakhtin und Searle zurück. Die Form der Predigt lässt sich nämlich auch über ihre Intention bestimmen. Die Frage lautet: was will die Predigt tun, will sie mahnen, warnen, trösten, loben

[80] Lose, 2003, 200.
[81] Zu diesem Punkt bemerkt Lose: “This is not to say that good preaching (or, for that matter, bad preaching) may not in fact be persuasive, or even to deny that preachers hope their words are believed, counted as trustworthy, and to that extent are persuasive. Rather it is to assert that persuasion is not the central goal of preaching and cannot be allowed to supplant the inherently responsive charakter of confessional preaching.” (2003, 202) Vgl. dazu folgende Bemerkung Bohrens: “Das Persuasive wird in keiner Predigt fehlen. Die Frage aber nach dem Primat ist hier entscheidend, die Frage, was denn stilbildend sei, das Performative oder das Persuasive. Und da meine ich allerdings: Das Performative entspricht dem Charakter des Evangeliums.“ ((1976/77) 2005, 216) Vgl. zu diesem Thema auch Bieritz, 1989, 80-82 und Immink, 2001, 388-391.
[82] Lose, 2003, 206.
[83] Lose, 2003, 216. Loses Reflexion über die Form der Predigt ist lutherisch geprägt. Die Idee einer Bewegung von der alten zur neuen Wahrheit spiegelt ja genau die lutherische Lehre von Gesetz und Evangelium wieder.

etc.? Wenn die Intention der Predigt der Intention der Bibeltext entspricht, kann man sich bei der Predigt von der Form des Textes leiten lassen. Zum Schluss weist Lose noch darauf hin, dass eine narrative Form besonders geeignet ist, die Bewegung von der alten zur neuen Wahrheit darzustellen.

In bezug auf die Sprache der Predigt meint Lose folgendes: sie sei ein wichtiges Mittel, um die Dialektik von *participation* und *distanciation* in der Predigt zu gewährleisten. Er schreibt: „good use of language is also what embodies our confessions in the preaching moment so as to offer the gathered community a narrative, communal identity while simultaneously preserving the critical distance in which they can consider and appropriate that identity.“[84] Mit Hilfe von vier Adjektiven versucht er diese Funktion der Sprache näher zu beschreiben. Die ersten zwei, *ultimate* und *urgent*, dienen in erster Linie der Formulierung der Tradition. Die letzten zwei, *relational* und *vulnerable*, garantieren eine kritische Distanz zur Tradition, welche erst die Aneignung dieser Tradition durch die Hörer ermöglicht.

Mit dem schwer zu übersetzen Adjektiv *ultimate* meint Lose eine Art von Sprechen, das nicht nur ein Ereignis mitteilt oder eine Emotion ausdrückt, sondern auch mit Kraft auf deren Bedeutung hinweist. „In each case, there is a deliberate, decisive move beyond mere report to make a claim.”[85] Die Sprache der Predigt soll zudem *urgent*, dringend, sein: der Prediger soll sich in der Predigt direkt dem Hörer zuwenden und durch einen assertiven Sprechstil seine Antwort provozieren. Direkte, assertive Sprache stellt eine Beziehung (*relation*) zwischen dem Sprecher und den Hörern her. Das geschieht auch, indem der Prediger sich mit der Gemeinde identifiziert und von ‚wir’ spricht. Im Blick auf eine derartige Identifikation meint Lose: „the hearer has not been isolated, but remains in the company of the preacher and therefore maintains a ‚safe space’ in which to respond to the preacher’s confession.“[86] Die Verletzlichkeit (*vulnerability*) der Sprache bedeutet ihr Eingeständnis, dass sie die Wahrheit ihrer Aussagen nicht beweisen kann. „To speak of preaching as vulnerable is to recognize that while the language of confession asserts a new reality, it does not claim to be able to prove it.“[87] Die Predigtsprache ist verletzlich, wenn sie Raum für Diskussionen und sogar für die Ablehnung ihrer Inhalte bietet. Auch auf andere Art und Weise kann die Predigt verletztlich sein, nämlich wenn der Prediger sich selbst und seine Erfahrung in die Predigt einbringt, und zwar nicht als Glaubensheld, sondern als einer, der sich zu Jesus Christus bekennt. Dies entspricht auch einer kenotischen Rhetorik: „a *kenotic* rhetoric implies that a preacher should model the passionate vulnerability and vulnerable passion of the Crucified One [...] a measure of self-disclosure that points to God’s disclosure in Jesus Christ can help to render, not simply an effective, but a faithful embodiment of the gospel.”[88]

[84] Lose, 2003, 220, 221.
[85] Lose, 2003, 222.
[86] Lose, 2003, 227.
[87] Lose, 2003, 228.
[88] Lose, 2003, 229, 230.

10.2.3. Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Bohren und Lose

Auch zwischen den homiletischen Entwürfen von Bohren und Lose lassen sich Unterschiede und Gemeinsamkeiten feststellen. Wie bei Campbells Entwurf fehlt auch bei Lose der pneumatologische Rahmen, der die *Predigtlehre* Bohrens auszeichnet. Lose betont zwar, dass die Predigt sowohl ein göttliches als auch ein menschliches Subjekt hat, indem er die Rhetorik von Paulus in dieser Hinsicht lobt.[89] Die beiden Subjekte werden jedoch nicht in einem pneumatologischen Rahmen erfasst und von einem Konzept wie das der theonomen Reziprozität ist Lose weit entfernt. Nur an einer Stelle thematisiert Lose ganz knapp das Wirken des Geistes auf den Prediger und spricht sogar von einem „Spirit-driven-Word"[90]. Dies bleibt freilich kurz und skizzenhaft. Auch fehlt bei Lose (wie bei Campbell) eine Reflexion auf die persönliche Anwesenheit Jesu Christi in der Predigt. Eine Gemeinsamkeit zwischen Bohren und Lose ist folgende (es ist dieselbe, die Bohren und Campbell verbindet): die Predigt, wenn sie denn Verkündigung sein will, soll Predigt *von Jesus Christus* sein. Sie soll, um mit Lose zu sprechen, *Jesus Christus bekennen*.

Wie Campbell beschäftigt sich auch Lose dabei nicht mit den Zeitformen des Wortes. Bei aller Gemeinsamkeit unterscheidet sich sein Entwurf jedoch erheblich von Campbells Entwurf. Zwar greift er explizit auf Campbell zurück, aber er kritisiert ihn auch und zeigt auf eine notwendige Ergänzung seines Entwurfes hin. Lose meint nämlich, dass das Bekenntnis zu Jesus Christus nicht nur die Partizipation der Hörer an die Tradition fördern soll, sondern ihnen auch eine kritische Reflexion der Tradition ermöglichen muss, damit es zu ihrer Aneignung kommen kann. Wie verhält sich Loses Konzept von Partizipation, kritischer Distanzierung und Aneignung zu Bohrens Konzept der Predigt des Gegenwärtigen? Und wie verhält sich die kenotische Rhetorik von Lose zu Bohrens Reflexion auf die Form und Sprache der Predigt des Gegenwärtigen?

Ich stelle fest, dass Bohren durch die rhetorischen Mittel der Predigt als Erinnerung und Verheißung vor allem die Partizipation der Hörer an der Tradition fördert. Durch das Erzählen der biblischen Geschichte und die Verwendung von Bildern wird eine narrative Identität gegründet, die vom Hörer angenommen werden kann. Wie aber steht es bei Bohren um die Möglichkeit des Predigthörers zur kritischen Reflexion der Tradition? Im letzten Kapitel (vgl. 9.2.3) habe ich gezeigt, dass die Homiletik von Bohren, was den Respekt vor der Freiheit des Hörers angeht, einer Ergänzung durch die rhetorische Homiletik bedarf. Es ist genau dieser Respekt vor der Freiheit der Hörer, der die Möglichkeit zur kritischen Reflexion der Tradition gewährleisten würde.

Einerseits kommt die Möglichkeit zur kritischen Distanzierung von der Tradition bei Bohren zu kurz. Andererseits liegt bei der Bohrenschen Predigt des Ge-

---

[89] Vgl. Lose, 2003, 198. Auch warnt Lose vor homiletischem Donatismus, d.h. vor der Vernachlässigung des göttlichen Subjekts in der homiletischen Theorie, und vor homiletischem Doketismus, d.h. vor der Vernachlässigung des menschlichen Subjekts in der homiletischen Theorie (vgl. 193, 194, 198).

[90] Lose, 2003, 141.

genwärtigen der Akzent keineswegs auf der Vermittlung der Tradition, sondern vielmehr auf deren aktueller Artikulation. Jesus wird ja gerade als der Gegenwärtige gepredigt. Hierbei liegt nicht nur der Bibeltext zugrunde, sondern auch – als zweiter Text – der Hörer. Eine aktuelle Artikulation der Tradition fordert nach Lose immer eine Antwort des Hörers heraus und stellt auf diese Weise die notwendige Distanz zur Tradition bereit. Dazu kommt, dass Bohren in seinem Entwurf mehrmals auf die Bedeutung einer subjektiven Stellungnahme des Predigers in der Predigt hinweist; der Prediger soll ‚ich' sagen. Gerade das ‚Ich'-Sagen des Predigers wird von Lose als ein Zeichen verletzlicher Sprache gewertet, weil sie anstatt objektiver Beweisführung das persönliche Bekenntnis einbringt. Und verletzliche Sprache dient nach ihm der Herstellung einer kritischen Distanz zur Tradition, die zu ihrer Aneignung führen kann. Damit ist die Dialektik von Partizipation und Distanz in der Homiletik von Bohren doch nicht gänzlich abwesend.

Im Blick auf die Form und Sprache der Predigt spricht Lose von einer kenotischen Rhetorik; sie orientiert sich ganz und gar an die Kenosis Jesu Christi. (Damit ist die Selbstentäußerung Jesu Christi gemeint, die in seinem machtlosen Sterben am Kreuz gipfelt.) Eine kenotische Rhetorik verzichtet auf jede Form der Machtausübung durch Überzeugungskraft; sie will nicht überzeugen, sondern bekennen.

Die Predigt als Bekenntnis entspricht genau dem Ziel der Predigt des Gegenwärtigen bei Bohren; auch letztere will Jesu Gegenwart bekennen, nicht beweisen. Sie braucht dies freilich auch nicht, weil Jesus selbst durch seine persönliche Anwesenheit in der Predigt die Verkündigung seiner Gegenwart bestätigen wird. Die Namenrede bestätigt ja die Predigt des Gegenwärtigen sowie umgekehrt die Predigt des Gegenwärtigen die Namenrede erklärt. Diese Dialektik fehlt bei Lose.

Zusammenfassend kann man sagen, dass der große Vorzug von Bohrens *Predigtlehre* gegenüber den homiletischen Entwürfen von Campbell und Lose sein pneumatologischer Ansatz ist. Das pneumatologische Konzept der theonomen Reziprozität macht sie besonders geeignet für die Aufgabe, die Josuttis und Nicol einer theologischen Homiletik gestellt haben, nämlich *die Einsichten der empirischen Homiletik neu in einen theologischen Rahmen zu binden* (Josuttis) beziehungsweise *die rhetorischen und empirischen Erkenntnisse der vergangenen Jahrzehnte neu in einen Deutehorizont der Theologie einzuholen* (Nicol) (vgl. die Einführung zu dieser Arbeit). Das Konzept der theonomen Reziprozität macht es nämlich möglich, sowohl Gott als auch den Menschen als Subjekt im Predigtprozess wahrzunehmen. Indem Bohren mit diesem Konzept die Möglichkeit der Predigt als geistgewirktes Zusammenspiel von Gott und Mensch theoretisch durchdenkt, gewinnt er Kriterien für die menschliche Arbeit an der Predigt. Diese Kriterien bringt er auf theologisch verantworte Weise in die homiletische Diskussion ein, indem er seinen Ausgangspunkt konsequent bei dem Gebet um den Heiligen Geist nimmt.

Der Vorzug der Entwürfe von Campbell und Lose gegenüber Bohren betrifft vor allem ihre Betonung der Predigt als Instrument beim Gemeindeaufbau. Ausserdem zeichnet sich Loses Entwurf gegenüber Bohren aus durch seine Idee, dass es in der Predigt eine Dialektik von *participation* und *distanciation* geben sollte. In dieser Richtung könnte Bohrens *rhetorica sacra* freilich problemlos erweitert

werden, da das Wunder der Predigt ohne Zweifel die Gemeinde aufbaut und dabei die Freiheit der Hörer respektiert, wie schon in 9.2.3 erläutert wurde. Die diesen beiden Aspekten geltenden Hinweise für die Form und Sprache der Predigt bei Campbell und Lose stellen somit eine wichtige Ergänzung zu Bohrens *rhetorica sacra* dar.

Ausblick: Träumen, tanzen, *fliegen*

„Es ist dem philosophischen Schrifttum eigen, mit jeder Wendung von neuem vor der Frage der Darstellung zu stehen.“[1] Mit diesem Satz von Walter Benjamin aus der *Erkenntniskritischen Vorrede* hat diese Studie angefangen. In dem gleichen Text schreibt er über die Philosophie: „Darstellung ist der Inbegriff ihrer Methode. Methode ist Umweg. Darstellung als Umweg – das ist denn der methodische Charakter des Traktats.“[2]

In den Schriften Walter Benjamins ist das Problem der Form, der Darstellung, ein zentrales Thema.[3] Pierre Missac schreibt: „Es ist häufig auf das große Interesse verwiesen worden [...], das Benjamin Fragen der Form durchgängig entgegengebracht hat. Viele Probleme, die er sich im Bereich der Literatur vornimmt und die seine Schriften behandeln, stehen zudem in einem unmittelbaren Zusammenhang mit grossen Subdivisionen der Rhetorik: seine Reflexionen über die Kunstgattungen oder über die Rolle des Einfalls verweisen auf die *inventio*; seine Verwendung und Konzeption der Metapher auf die *elocutio*; und schließlich und vor allem sein Bemühen um den Aufbau, dessen unablässige Überarbeitung keineswegs mit dem Beginn der Niederschrift aufhört, auf die *dispositio*; gemeinsamer Nenner all dieser Versuche ist das – fast schon als Besessenheit zu bezeichnende – sehnsüchtige Verlangen nach Darstellung.“[4] In bezug auf die eigenartigen Formen seiner Texte redet er von einem „dispositio dialectico-benjaminiana“[5].

Was ist der Ursprung dieser auf Darstellung angelegten Besessenheit? Die Antwort liegt in Benjamins Konzeption von Wahrheit. Benjamin unterscheidet in seiner *Erkenntniskritischen Vorrede* streng zwischen Wahrheit und Erkenntnis. Während letztere ein Haben, ja sogar ein Besitz des Bewusstseins ist, steht erstere ihrem Wesen nach ganz im Zeichen der Darstellung. Wahrheit existiert nach Benjamin wesentlich als „ein Sich-Darstellendes“[6]. Damit erhebt sich die Frage nach der philosophischen Darstellung dieser Wahrheit wie von selbst. Das Ringen um die richtige Form und Präsentation ist also kein wesensfremdes, sekundär dazukommendes Element, sondern versteht sich ganz und gar von dem Benjaminschen Begriff von Wahrheit her.

„Ich habe nichts zu sagen. Nur zu zeigen“[7], so fasste er das Motto seiner Philosophie in seinem hochgradig experimentellen *Passagen-Werk*, das leider nie vollendet wurde, zusammen. Benjamin will in diesem Buch keine gesammelten philoso-

[1] Benjamin, (1925) 1974, 207.
[2] Benjamin, (1925) 1974, 208
[3] Vgl. dazu De Cauter, 1999, 41.
[4] Missac, 1991, 168
[5] Missac, 1991, 168.
[6] Benjamin, (1925) 1974, 209.
[7] Benjamin, 1982, 574

phischen Erkenntnisse zur Papier bringen, sondern die Wahrheit *zeigen*. Damit stellt sich die Aufgabe der Darstellung. Dazu dient ihm die eigenartige Form dieses *Passagen-Werkes*, das leider nie vollendet wurde. Er sagt darüber: „Diese Arbeit muss die Kunst, ohne Anführungszeichen zu zitieren, zur höchsten Höhe entwickeln. Ihre Theorie hängt aufs engste mit der der Montage zusammen.“[8] Das Zitat und die Montage sind für Benjamin wichtige Techniken bei der Darstellung der Wahrheit.

Benjamins Philosophie hat mit der Biblischen Theologie viele – zumindest strukturelle – Gemeinsamkeiten. Grözinger hat deswegen sehr entschieden auf das Gespräch der Praktischen Theologie mit Benjamin gedrängt. Er schreibt: „Insofern ist das theologische Gespräch mit Benjamin fruchtbar *und* notwendig zugleich, als sich dort der theologischen Ästhetik ein Gegenüber darbietet, das mit dieser gemeinsame Prinzipien (nicht alle!) teilt und dabei die Konsequenzen dieser Prinzipien explizit bis ins kleinste Detail hinein durchdenkt.“[9]

Bei Benjamin vollziehe sich die ästhetische Erfahrung der Wahrheit in der Dialektik von Präsentation und Entzug und trage damit die strukturellen Merkmahle eines ‚Offenbarungsgeschehens’, so Grözinger.

Ich meine, dass Benjamin uns nicht nur generell die Wichtigkeit der Frage nach der Form zeigt, sondern auch, wie sehr sie implizit in einem Begriff von Wahrheit als Etwas, das sich darstellt (und gleichzeitig entzieht), mitenthalten ist. Damit lehrt er, dass die praktisch-theologische Beschäftigung mit der Frage der Form keine vorübergehende Modeerscheinung sein darf. Er lehrt damit freilich auch, dass die Frage nach der Form der Präsentation der Wahrheit aufs engste mit der Frage nach der Wahrheit selbst zusammenhängt. Auf die Predigt bezogen heißt das, dass man die Frage nach ihrer Form nicht ohne Absehen von der Theologie beantworten sollte.

Ich hoffe, in dieser Studie gezeigt zu haben, wie eine theologische Beantwortung der Frage nach der sprachlichen Gestalt der Predigt aussehen kann. Ich bin der Meinung, dass die *Predigtlehre* von Bohren dafür einen guten Ansatzpunkt bietet, weil sie von der Pneumatologie ausgeht und damit die theologische Wahrnehmung der menschlichen Subjektivität im Predigtgeschehen gewährleistet.[10] Dabei

---

[8] Benjamin, 1982, 572

[9] Grözinger, 1987, 150. In einem anregenden Aufsatz hat Grözinger später das theologische Gespräch mit Benjamin sogar explizit im Blick auf die Homiletik gefordert. Dieser Aufsatz behandelt die Frage nach der Form des homiletischen Arguments. Grözinger zeigt, wie die Form des logischen Syllogismus der Botschaft von der Liebe Gottes vollkommen unangemessen ist. Gibt es eine andere Form, die hier angebracht wäre? „Der postmoderne Prediger und die postmoderne Predigerin müssen [...] mit Walter Benjamin nach den Sternen greifen. In der ‚Erkenntnistheoretischen Vorrede’ [...] entwickelt Benjamin die ersten Ansätze einer Hermeneutik der Konstellation, die dann sein weiteres Denken grundieren sollte [...]. Ein homiletisches Argument [...] folgt dieser von Benjamin entwickelten Hermeneutik der Konstellation.“ (2002, 42, 43) Ich meine, dass sich Benjamins Hermeneutik der Konstellation sehr gut mit Bohrens Konzept der Zeitformen des Wortes verbinden ließe.

[10] Für eine pneumatologische Ausrichtung der Homiletik plädiert auch Stark: „met het oog op de prediking zou een inzicht bij voorgangers en hoorders aangaande de presentie en de werking van de Heilige Geest verhelderend kunnen werken, waar dat nu nauwelijks het geval is. Als

verhindert das Konzept der theonome Reziprozität, dass der menschliche Geist als autonomer Faktor genommen und dadurch mit dem Geist Gottes verwechselt wird. Somit wird die reformatorische Auffassung respektiert, dass der menschliche Glaube und damit verbunden die Versprachlichung dieses Glaubens Gaben Gottes sind.

Wichtiger als ihre faktische Gestalt ist für mich das Prinzip hinter Bohrens Homiletik. Die einzelnen Motive seiner *rhetorica sacra* mögen zum Teil erweiterungsbedürftig oder sogar verbesserungsbedürftig sein. Den Gedanken dahinter halte ich nach wie vor für unübertroffen und zukunftweisend. Wir sollen uns in der Homiletik und generell in der Praktischen Theologie mehr trauen, zu träumen von der Gegenwart Gottes. Wir sollen davon träumen, wie Gott durch seine Mitarbeiter zu uns spricht in der Predigt, wie er durch sie seelsorglich an uns handelt, wie er durch sie seine Gemeinde aufbaut. Kurzum, wir sollen davon träumen, was passiert, wenn Gott seine Menschen bei ihrer Arbeit in seinem Weinberg an die Hand nimmt und führt, ja, mit ihnen ‚tanzt' (vgl. 5.2.3). Wir sollen den Traum von diesem Tanz in unseren praktisch-theologischen Entwürfen eine Rolle spielen, ja sogar Maßstäbe setzen lassen. Dabei kommt der Biblischen und Systematischen Theologie die wichtige Funktion der Traumdeutung zu[11]: Sie sollen den Traum mit Hilfe ihrer eigenen Kategorien auslegen und prüfen. Ist der Traum gedeutet, nimmt er ins Gebet. Das Beten ist ein Suchen des Geistes von ganzem Herzen, im Vertrauen darauf, dass er sich von uns finden lassen will. Bei unserer Arbeit im Weinberg Gottes suchen wir Gott dort, wo wir ihn geträumt haben. Das heisst: Wir handeln so wie wir denken, dass wir handeln, wenn Gott durch uns handelt. Das Ganze vollzieht sich spielerisch und verführerisch als ein Tanz. Tanzend gehen wir auf Gott zu in der Hoffnung, dass Er kommt und die Führung übernimmt.

Träumen, tanzen, *fliegen*. Wer träumt und tanzt, soll sich nicht wundern, wenn er auf einmal Flügel bekommt.

---

aanbeveling voor nader onderzoek en theorievorming bepleiten wij daarom het belang van de bezinning op het wezen en werk van de Heilige Geest met betrekking tot het spanningsveld tussen tekst en toe-eigening." (2005, 466)

[11] Frei nach einer Idee von Den Dulk in seinem Beitrag ‚Hoe kijkt een practicus tegen bijbelse theologie aan?' bei der Konferenz Biblische-Theologie in Hydepark-Doorn am 18. Oktober 2002.

Literatur

Altena, Bert: *Wolken gaan voorbij... Een homiletisch onderzoek naar mogelijkheden voor de preek in een postmodern klimaat*, Zoetermeer 2003

Austin, John L.: *How to Do Things with Words*, Oxford 1962

Bakker, Nico T.: *In der Krisis der Offenbarung. Karl Barths Hermeneutik dargestellt an seiner Römerbrief-Auslegung*, Neukirchen-Vluyn 1974

Barth, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik.* Band I/1-IV/4, Zürich 1932-1967

- *Dogmatik im Grundriss*, Zürich 1947

- *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus. Vorlesung gehalten an der Universität von Bonn im Sommersemester 1947*, München 1949

- *Die Gemeindemäßigkeit der Predigt*, in: EvTh 16, 1956a, 194-205

- *Die Menschlichkeit Gottes*, in: ThSt(B) 48, 1956b, 3-27

- *„Der Götze wackelt". Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960* (hg. v. Karl Kupisch), Berlin 1961

- *Letzte Zeugnisse* (hg. v. Eberhard Busch), Zürich 1969

- *Karl Barth – Eduard Thurneysen Briefwechsel. Band 1 1913-1921* (hg. v. Eduard Thurneysen), in: *Gesamtausgabe V*, Zürich 1973

- *Karl Barth – Eduard Thurneysen Briefwechsel. Band 2 1921-1930* (hg. v. Eduard Thurneysen), in: *Gesamtausgabe V*, Zürich 1974

- *Die christliche Dogmatik im Entwurf. Erster Band. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik (1927)* (hg. v. Gerhard Sauter), in: *Gesamtausgabe II*, Zürich 1982

- *„Unterricht in der christlichen Religion". Erster Band. Prolegomena (1924)* (hg. v. Hannelotte Reiffen), in: *Gesamtausgabe II*, Zürich 1985a

- *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich 1985b (3. Auflage)

- *Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt* (hg. v. Günter Seyfferth), Zürich 1986 (3. Auflage)

- *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925* (hg. v. Holger Finze), in: *Gesamtausgabe III*, Zürich 1990

- *Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften. Vorlesung Göttingen Sommersemester 1923* (hg. v. Karl-Barth-Forschungsstelle an der Universität Göttingen unter Leitung von Eberhard Busch), in: *Gesamtausgabe II*, Zürich 1998

- *Offene Briefe 1909-1935* (hg. v. Diether Koch), in: *Gesamtausgabe V*, Zürich 2001

Barthes, Roland: *Le plaisir du texte*, Paris 1973

Bastian, Hans-Dieter: *Verfremdung und Verkündigung. Gibt es eine theologische Informationstheorie?*, in: TEH 127, 1965

- *Vom Wort zu den Wörtern. Karl Barth und die Aufgaben der Praktischen Theologie*, in: EvTh 28, 1968a, 25-55

- *Homiletik und Informationstheorie*, in: Lange, 1968b, 47-53

- *Praktische Theologie und Theorie*, in: ThPr 9, 1974, 85-96

Benjamin, Walter: *Abhandlungen* (hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser), in: *Gesammelte Schriften I.1*, Frankfurt am Main 1974

- *Das Passagen-Werk* (hg. v. Rolf Tiedemann), in: *Gesammelte Schriften V.1*, Frankfurt am Main 1982

Berkhof, Hendrikus: *Die Pneumatologie in der niederländischen Theologie*, in: Dilschneider, 1980, 25-44

Beutel, Albrecht / Drehsen, Volker / Müller, Hans Martin (Hg.): *Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtlehre*, Tübingen 1986

Bieritz, Karl-Heinrich (Hg.): *Gottesdienstgestaltung*, Göttingen 1987

Bieritz, Karl-Heinrich: *Predigt und rhetorische Kommunikation*, in: *Handbuch der Predigt*, Berlin, 1990, 63-98

- *Offenheit und Eigensinn. Plädoyer für eine eigensinnige Predigt*, in: Garhammer / Schöttler, 1998, 28-50

Bohren, Rudolf: *Bemerkungen zu Karl Barths Predigtweise an Hand seiner Predigten aus den Jahren 1954-59*, in: Verkündigung und Forschung. Theologischer Jahresbericht 1958/59, 1960/62, 141-149

- *Die Krise der Predigt als Frage an die Exegese*, in: EvTh 22, 1962, 66-92

- *Geheimnis der Gegenwart*, Zürich 1965

- *Theologische Ausbildung 2000* (Südwestfunk 07.01.1968a), Bohrenarchiv 49.1 Heidelberg

- *Kurzkunst und „Predigtlänge“*, in: EK 1, 1968b, 221-223

- *Die Gestalt der Predigt*, in: Hummel, 1971, 207-231

- *Dass Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik*, München 1975

- *Geist und Gericht. Arbeiten zur Praktischen Theologie*, Neukirchen-Vluyn, 1979

- *Die Differenz zwischen Meinen und Sagen. Anmerkungen zu Ernst Lange, Predigen als Beruf*, in: PTh 70, 1981a, 416-441

- *Vom Heiligen Geist. Fünf Betrachtungen*, München 1981b

- *Trost*, Neukirchen-Vluyn 1981c

- *Prophetie und Seelsorge. Eduard Thurneysen*, Neukirchen-Vluyn 1982

- *Geloof en Esthetiek – een vergeten hoofdstuk van de Theologie*, in: Heering / Sleeuwenhoek / Smit / Wevers, 1987, 11-24

- *Glaube und Ästhetik – ein vergessenes Kapitel der Theologie*, in: BThZ 6, 1989, 2-7

- *Wider den Ungeist*, München 1989

- *In der Tiefe der Zisterne. Erfahrungen mit der Schwermut*, München 1990

- *Macht und Ohnmacht der Seelsorge*, in: Pfeifer, 1991, 17-30

- *Unnütze Worte*, in: EvTh 52, 1992, 375-379

- *Predigtlehre*, Gütersloh 1993 (6. Auflage)

- *Die Gemeinde predigt mit*, in: Josuttis / Schmidt / Scholpp, 2000, 11-21

- *Das Gebet* (hg. v. Manfred Josuttis), Waltrop 2003

- *Sterben und Tod* (hg. v. Albrecht Grözinger und Peter Willi), Waltrop 2003

- *Auslegung und Redekunst* (hg. v. Martin Nicol), Waltrop 2005

Bohren, Rudolf / Jörns, Klaus-Peter (Hg.): *Die Predigtanalyse als Weg zur Predigt*, Tübingen 1989

Bregman, Kees: *In de werkplaats van de taal – over preken en poëzie. Een verkenning in het spoor van Martinus Nijhoff*, in: *Postille 2000-2001*, red. Kerk en prediking, Zoetermeer 2000, 7-29

Brinkmann, Frank Thomas: *Predig(t)en nach der Wende. Beobachtungen an neuerer Literatur zur homiletischen Theorie und Praxis*, in: Pastoraltheologie 90, 2001, 260-271

Brown Taylor, Barbara: *When God is Silent*, Boston, Massachusetts 1998

Bukowski, Peter: *Predigt wahrnehmen. Homiletische Perspektiven*, Neukirchen-Vluyn 1995 (3. Auflage)

Busch, Eberhard: *Karl Barths Lebenslauf*, München 1976 (2. Auflage)

Buttrick, David: *Homiletic. Moves and Structures*, Philadelphia 1987

Campbell, Charles L.: *Preaching Jesus. New Directions for Homiletics in Hans Frei's Postliberal Theology*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 1997

Casalis, Georges: *Ein halbes Jahrhundert der Predigt. Zum 80. Geburtstag Karl Barths am 10. Mai 1966*, in: Junge Kirche 27, 1966, 245-253

Cauter, Lieven de: *De dwerg in de schaakautomaat. Benjamins verborgen leer*, Nijmegen 1999

Childers, Jana: *Performing the Word. Preaching as Theatre*, Nashville 1998

Christenson, Larry: *Komm Heiliger Geist! Informationen, Leitlinien, Perspektiven zur Geistlichen Gemeinde-Erneuerung*, Metzingen / Neukirchen-Vluyn 1989

Cornelius-Bundschuh, Jochen: *Praktische Theologie und Ästhetik*, in: VuF 40, 1995, 2-27

- *Die Kirche des Wortes. Zum evangelischen Predigt- und Gemeindeverständnis*, Göttingen 2001

Debus, Gerhard (in Verbindung mit Rudolf Bohren, Ulrich Brates, Harald Grün-Rath, Georg Vischer): *Thesen zur Predigtanalyse*, in: Bohren / Jörns, 1989, 55-61

Denecke, Axel: *Gotteswort als Menschenwort. Karl Barths Predigtpraxis – Quelle seiner Theologie*, Hannover 1989

Den Dulk, Maarten: *Heren van de praxis. Karl Barth en de praktische theologie*, Zoetermeer 1996

- *Vijf kansen. Een theologie die begint bij Mozes*, Zoetermeer 1998

Den Dulk, Maarten / De Kruijf, Gerrit: *Leren preken met Augustinus*, in: *Postille* 1999-2000, red. Kerk en prediking, Zoetermeer 1999, 7-28

Dilschneider, Otto A. (Hg.): *Theologie des Geistes*, Gütersloh 1980

Dingemans, Gijsbert D.J.: *Als hoorder onder de hoorders. Hermeneutische homiletiek*, Kampen 1991

- *Gottesdienst und Predigt als einzigartiger Raum der Begegnung zwischen Gott und Mensch*, in: ThPr 27, 1992, 23-30

Douma, Jos: *Veni Creator Spriritus. De meditatie en het preekproces*, Kampen 2000

Egli, Andreas: *Erzählen in der Predigt. Untersuchungen zu Form und Leistungsfähigkeit erzählender Sprache in der Predigt*, Zürich 1995

Eichholz, Georg (Hg.): *Herr, tue meine Lippen auf. Eine Predigthilfe (Band 1)*, Wuppertal-Barmen 1959a (4. Auflage)

Eichholz, Georg (Hg.): *Herr, tue meine Lippen auf . Eine Predigthilfe (Band 2)*, Wuppertal-Barmen 1959b (2. Auflage)

Eichholz, Georg: *Vom Formproblem der Verkündigung*, in: Eichholz, 1959a, IX-XVI

Ellingsen, Mark: *The Integrity of Biblical Narrative. The Story in Theology and Proclamation*, Minneapolis 1990

Engemann, Wilfried: *Semiotisches Essay über die eine und andere Predigt*, in: *Predigtstudien für das Kirchenjahr 1992/1993. Perikopenreihe III – Erster Halbband*, Stuttgart 1992

- Art. Semiotik III, in: TRE 31, Berlin 2000, 134-142

- *Ernten, wo man nicht gesät hat. Rechtfertigungspredigt heute*, Bielefeld 2001a

- (Hg.) *Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen*, Leipzig 2001b

- *Einführung in die Homiletik*, Tübingen / Basel 2002

Evangelische Akademie Baden (Hg.): *Predigen aus Leidenschaft. Homiletische Beiträge für Rudolf Bohren zum 75. Geburtstag*, Karlsruhe 1996

Frei, Hans W.: *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven 1974

- *The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*, Philadelphia 1975

Fürst, Walther: *Karl Barths Predigtlehre*, in: *Antwort* (FS), Zürich 1956, 137-147

- *Das gute Werk der Predigt. Von der Effektivität des Wortes*, in: Geyer, 1973, 85-100

Garhammer, Erich / Schöttler, Heinz-Günther (Hg.): *Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik*, München 1998

Gehring, Hans-Ulrich: *Schriftprinzip und Rezeptionsästhetik. Rezeption in Martin Luthers Predigt und bei Hans Robert Jauss*, Neukirchen-Vluyn 1999

Genest, Hartmut: *Karl Barth und die Predigt. Darstellung und Deutung von Predigtwerk und Predigtlehre Karl Barths*, Neukirchen-Vluyn, 1995

Geyer, Hans-Georg (Hg.): *Freispruch und Freiheit. Theologische Aufsätze für Walter Kreck zum 65. Geburtstag*, München 1973

Gollwitzer, Helmut: *Zuspruch und Anspruch. Predigten*, München 1954

Gräb, Wilhelm: *Predigt als Mitteilung des Glaubens. Studien zu einer prinzipiellen Homiletik in praktischer Absicht*, Gütersloh 1988

Graves, Mike: *The Sermon as Symphony. Preaching the Literary Forms of the New Testament*, Valley Forge 1997

Grethlein, Christian: *Grundfragen der Liturgik. Ein Studienbuch zur zeitgemässen Gottesdienstgestaltung*, Gütersloh 2001

Grözinger, Albrecht: *Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie*, München 1987a

- *Noch einmal: Homiletik und Rhetorik*, in: DtPfBl 87, 1987b, 8-11

-*Erzählen und Handeln. Studien zu einer trinitarischen Grundlegung der Praktischen Theologie*, München 1989

- *Die Sprache des Menschen. Ein Handbuch. Grundwissen für Theologinnen und Theologen*, München 1991

- *„Die Ideen verhalten sich zu den Dingen wie die Sternbilder zu den Sternen“ (Walter Benjamin) oder Was ist ein „homiletisches Argument“?*, in: Thierfelder / Eibach, 2002, 39-45

- *Toleranz und Leidenschaft. Über das Predigen in einer pluralistischen Gesellschaft*, Gütersloh 2004

Grünberg, Wolfgang: *Homiletik und Rhetorik. Zur Frage nach einer sachgemäßen Verhältnisbestimmung*, Gütersloh 1973

Gutmann, Hans-Martin: *Ich bin's nicht. Die Praktische Theologie vor der Frage nach dem Subjekt des Glaubens*, Wuppertal 1999

Harbsmeier, Götz: *Pneumatische Homiletik. Zur Predigtlehre von Rudolf Bohren*, in: EvTh 32, 1972, 487-497

Hauschild, Wolf-Dieter: *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999

Heering, J.P. / Sleeuwenhoek, G. / Smit, N.C. / Wevers, H.E. (Hg.): *Geloof en esthetiek. Artikelen over een vergeten hoofdstuk in de theologie*, Nijkerk 1987

Der Heidelberger Katechismus (hg. v. Otto Weber), Gütersloh 1996 (5. Auflage)

Heitmann, Claus / Mühlen, Heribert (Hg.): *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg / München 1974

Hermans, C.A.M./ Immink, G. / De Jong, A. / Van der Lans, J. (Hg.): *Social Constructionism and Theology*, Leiden / Boston / Köln 2002

Hermelink, Jan: *Predigt und Predigtlehre bei Karl Barth*, in: PTh 76, 1987, 440-460

Hirsch-Hüffell, Thomas: *Gottesdienst verstehen und selbst gestalten*, Göttingen 2002

Hummel, Gert (Hg.): *Aufgabe der Predigt*, Darmstadt 1971

Immink, Gerrit: *Hermeneutiek en Retoriek in de predikkunde. Twee homiletische modellen*, in: Theologia Reformata 35, 1992, 6-28

- *In gesprek met de 'New Homiletic'. Literatuurbericht homiletiek*, in: Praktische Theologie 28, 2001, 371-393

- *Human Discourse and the Act of Preaching*, in: Hermans / Immink / De Jong / Van der Lans, 2002, 147-170

- *In God geloven. Een praktisch-theologische reconstructie*, Zoetermeer 2003

- *Homiletics: The Current Debate*, in: IJPT 8, 2004, 89-121

Iwand, Hans-Joachim: *"Sed originale per hominem unum". Ein Beitrag zur Lehre vom Menschen*, in: EvTh 6, 1946/47, 26-43

Jensen, Richard A.: *Telling the Story. Variety and Imagination in Preaching*, Minneapolis 1980

Josuttis, Manfred: *Das Wort und die Wörter. Zur Kritik am Predigtverständnis Karl Barths*, in: Geyer, 1973, 229-243

- *Homiletische Studien* (versch. Bände), Gütersloh 1985-2002

- *Homiletik und Rhetorik*, in: Beutel / Drehsen / Müller, 1986, 290-307

- *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie*, München 1988 (4. Auflage)

- *Von der göttlichen Dynamik des Evangeliums*, in: Evangelische Akademie Baden, 1996a, 10-30

- *Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*, Gütersloh 1996b

- *Gottes Wort im kultischen Ritual – Das Verhältnis von Predigt und Liturgie in der protestantischen Theologie*, in: Garhammer / Schöttler, 1998, 168-179

- *Offene Geheimnisse. Predigten*, Gütersloh 1999

- *Die energetische Predigt*, in: Pohl-Patalong / Muchlinski, 2001, 175-181

- *Über die „Wut des Verstehens" als homiletisches Problem*, in: Engemann, 2001b, 35-50

- *Predigt als Resonanzgeschehen*, in: Thierfelder / Eibach, 2002, 17-27

- *ExpertInnenhomiletik* (Rez. Wilfried Engemann: *Einführung in die Homiletik*), in: PrTh 38, 2003, 158-160

Josuttis, Manfred / Schmidt, Heinz / Scholpp, Stefan (Hg.): *Auf dem Weg zu einer seelsorglichen Kirche. Theologische Bausteine* (FS), Göttingen 2000

Kerner, Hanns: *Gottesdienst Gestalt geben. Ein Wegweiser durch das Evangelische Gottesdienstbuch,* München 2001

Konrad, Joachim (Hg.): *Die evangelische Predigt. Grundsätze und Beispiele homiletischer Analysen, Vergleiche und Kritiken*, Bremen 1963

Kreitzscheck, Dagmar: *Zeitgewinn. Theorie und Praxis der erzählenden Predigt*, Leipzig 2004

Krusche, Peter: *Die Schwierigkeit, Ernst Lange zu verstehen*, in: PTh 70, 1981, 430-441

De Kruijf, Gerrit: *Eco en de preek*, in: In de Waagschaal 13, 1984, 12-15

Kücherer, Heiner: *Katechismuspredigt – Analysen und Rekonstruktionen ihrer Gestaltwerdung*, Waltrop 2005

Lange, Ernst (Hg.): *Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit*, Stuttgart 1968

Lange, Ernst: *Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit*, in: Lange, 1968, 11-46

Long, Thomas G.: *The Witness of Preaching*, Louisville, Kentucky 1989

- *Preaching and the Literary Forms of the Bible*, Philadelphia 2002

Lose, David J.: *Confessing Jesus Christ. Preaching in a Postmodern World*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 2003

Lowry, Eugene L.: *The Homiletical Plot. The Sermon as Narrative Art Form*, Louisville 2001 (expanded edition)

Luther, Henning: *Predigt als Handlung. Überlegungen zur Pragmatik des Predigens*, in: ZThK 80, 1983, 223-243

- *Frech achtet die Liebe das Kleine. Biblische Texte in Szene setzen. Spätmoderne Predigten*, Stuttgart 1991

- *Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992

Luther, Martin: *Der Grosse Katechismus*, in: *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (hg. v. Luth. Kirchenamt der VELKD), Gütersloh 1991 (3. erweiterte Auflage), 579-770

Lyotard, Jean-François: *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979

- *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris 1986

Marquardt, Friedrich-Wilhelm: *Karl Barths Safenwiller Predigten, Jahrgang 1914*, in: EvTh 37, 1977, 377-396

Martin, Gerhard Marcel: *Predigt als „offenes Kunstwerk"? Zum Dialog zwischen Homiletik und Rezeptionsästhetik*, in: EvTh 44, 1984, 46-58

Meijering, E.P.: *Von den Kirchenvätern zu Karl Barth. Das altkirchliche Dogma in der ‚Kirchlichen Dogmatik'*, Amsterdam 1993

Meyer-Blanck, Michael / Weyel, Birgit: *Arbeitsbuch Praktische Theologie. Ein Begleitbuch zu Studium und Examen in 25 Einheiten*, Gütersloh 1999

Miskotte, K.H.: *Het waagstuk der prediking*, Den Haag 1941 (erweiterte Fassung aus 1948 in: Miskotte, 1973)

- *Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments*, München 1963 (2. Auflage)

- *Predigten aus vier Jahrzehnten* (hg. v. Hinrich Stoevesandt), München 1969

- *Om het levende Woord. Opstellen over de praktijk der exegese*, Kampen 1973 (2. Auflage)

- *Der Gott Israels und die Theologie. Ausgewählte Aufsätze* (hg. v. Hinrich Stoevesandt und Hans-Jörg Weber), Neukirchen-Vluyn 1975

- *Biblisches ABC. Wider das unbiblische Bibellesen*, Knesebeck 1997

- *Das Wagnis der Predigt*, Stuttgart 1998

Missac, Pierre: *Walter Benjamins Passage*, Frankfurt am Main 1991

Möller, Christian: *Von der Predigt zum Text. Hermeneutische Vorgaben der Predigt zur Auslegung von biblischen Texten. Erarbeitet und dargestellt an der Analyse von Predigten Karl Barths, Friedrich Gogartens und Rudolf Bultmanns*, München 1970

Moltmann, Jürgen: *Wort Gottes und Sprache*, in: Hummel, 1971, 421-447

Mühlen, Heribert: *Soziale Geisterfahrung als Antwort auf eine einseitige Gotteslehre*, in: Heitmann / Mühlen, 1974, 253-272

Nam-Shin Cho: *Das Spiel des Geistes mit dem Wort: Rudolf Bohren*, Münster 1994

Nicol, Martin: *Preaching from Within. Homiletische Positionslichter aus Nordamerika*, in: Pastoraltheologie 86, 1997, 295-309

- *Homiletik. Positionsbestimmung in den neunziger Jahren*, in: ThLZ 123, 1998, 1049-1066

- *Grundwissen Praktische Theologie: ein Arbeitsbuch*, Stuttgart 2000a

- *Preaching as Performing Art. Ästhetische Homiletik in den USA*, in: Pastoraltheologie 89, 2000b, 435-453

- *PredigtKunst. Ästhetische Überlegungen zur homiletischen Praxis*, in: PrTh 35, 2000c, 19-24

- *Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik*, Göttingen 2002

- Mehr Gott wagen. Zur Sprachgestalt der Predigt, in: Pastoraltheologie 94, 262-272

Nicol, Martin / Deeg, Alexander: *Im Wechselschritt zur Kanzel. Praxisbuch Dramaturgische Homiletik*, Göttingen 2005

Oskamp, Paul / Geel, Rudolf: *Gut predigen. Ein Grundkurs*, Gütersloh 2001

Otto, Gert: *Die Kunst, verantwortlich zu reden: Rhetorik – Ästhetik – Ethik*, Gütersloh 1994

- *Rhetorische Predigtlehre. Ein Grundriss*, Mainz / Leipzig 1999

- *Rhetorisch-ästhetische Komponenten der homiletischen Aufgabe*, in: Engemann, 2001b, 353-366

Pfeifer, Samuel (Hg.): *Seelsorge und Psychotherapie. Chancen und Grenzen der Integration*, Moers 1991

Pohl-Patalong, Uta / Muchlinsky, Frank (Hg.): *Predigen im Plural. Homiletische Perspektiven*, Hamburg 2001

Rasker, A..J.: *De Nederlandse hervormde kerk vanaf 1795. Geschiedenis, theologische ontwikkelingen en de verhouding tot haar zusterkerken in de negentiende en twintigste eeuw*, Kampen 2000 (6. Auflage)

Reinstädler, Achim: *Homiletische Arbeit zwischen Theorie und Praxis der Predigt bei Karl Barth*, in: Zeitschrift für dialektische Theologie 10, 1994, 15-32

Reuter, Ingo: *Predigt verstehen. Grundlagen einer homiletischen Hermeneutik*, Leipzig 2000

Riegert, Eduard R.: *Imaginative Shock: Preaching and Metaphor*, Burlington, Ont. 1990

Roessler, Roman: *Situationsbezogenheit, Sprachbemühung, Kommunikation*, in: Lange, 1968, 61-66

De Roest, Henk: *Geloofscommunicatie: controverse en gelijkenis. Hermeneutische methoden in het werk van F.O. van Gennep*, in: Kerk en Theologie 55, 2004, 126-156

- *En de wind steekt op! Kleine ecclesiologie van de hoop*, Zoetermeer 2005

Rose, Lucy Atkinson: *Sharing the Word: Preaching in the Roundtable Church*, Louisville 1997

Rössler, Dietrich: *Das Problem der Homiletik*, in: Wintzer, 1989, 177-191

Rothermundt, Jörg: *Der Heilige Geist und die Rhetorik. Theologische Grundlinien einer empirischen Homiletik*, Gütersloh 1984

Rötzer, Hans Gerd: Geschichte der deutschen Literatur, Bamberg 1996

Ruler van, A.A.: *Theologisch Werk. Deel 1*, Nijkerk 1969

Schildmann, Wolfgang: *Wandlungen im Predigtverständnis bei Karl Barth*, in: PTh 72, 1983, 208-223

Schleiermacher, Friedrich: *Praktische Theologie* (hg. v. J. Frerichs), Berlin / New York 1983

Schmalstieg, Dieter-Olaf: Rez. Rudolf Bohren: *Predigtlehre*, in: Internationale Dialog Zeitschrift 6, 1973, 94, 95

Schniewind, Julius: *Geistliche Erneuerung*, Göttingen 1981

Schröer, Henning: *Umberto Eco als Predigthelfer? Fragen an Gerhard Marcel Martin*, in: EvTh 44, 1984, 58-63

- *Poetische Predigt*, in: Engemann, 2001b

Searle, John R.: *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge 1969

Seim, Jürgen / Steiger, Lothar (Hg.): *Lobet Gott. Beiträge zur theologischen Ästhetik*, München 1990

Stark, Ciska: *Proeven van de preek. Een praktisch-theologisch onderzoek naar de preek als Woord van God*, Zoetermeer 2005

Stoevesandt, Hinrich: *Wandlungen in Karl Barths theologischen Verständnis der Predigt?*, in: EvTh 47, 1987, 536- 550

Thierfelder, Constanze / Eibach, Dietrich Hannes (Hg.): *Resonanzen. Schwingungsräume Praktischer Theologie*, Stuttgart 2002

Thurneysen, Eduard: *Die Aufgabe der Predigt*, in: Hummel, 1971, 105-118

Töpperwien, Karl Christoph: *Zur Theologischen Grundlegung der Predigtgestalt*, Bonn 1958

Troeger, Thomas H.: *Imagining a Sermon*, Nashville 1990

- *Preaching while the Church is under Reconstruction. The Visionary Role of Preachers in a Fragmented World*, Nashville 1999

Trillhaas, Wolfgang: *Die wirkliche Predigt*, in: Beutel / Drehsen / Müller, 1986, 13-22

Türk, Hans Joachim: *Postmoderne*, Mainz / Stuttgart 1990

Velema, A.W.: *God ter sprake. Een homiletisch onderzoek naar de vooronderstellingen van de prediking bij Karl Barth in vergelijking met Hans Joachim Iwand, Ernst Lange en Rudolf Bohren*, 's-Gravenhage 1991

Vischer, Georg: *„Das unbeschreibliche Geschehen". Anmerkungen zu Predigtweise und Predigtlehre K.H. Miskottes anhand seiner Predigt über Joh. 21,25*, in: Seim / Steiger, 1990, 52-60

Volp, Rainer: *Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern. Band 2: Theorien und Gestaltung*, Gütersloh 1994

Vos, Cas: *Theopoetry of the Psalms*, London / New York 2005

Welker, Michael: *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1992

Wilson, Paul Scott: *The Practice of Preaching*, Nashville 1995

- *The Four Pages of the Sermon. A Guide to Biblical Preaching*, Nashville 1999

Wintzer, Friedrich (Hg.): *Predigt. Texte zum Verständnis und zur Praxis der Predigt in der Neuzeit*, München 1989

Wintzer, Friedrich: *Einführung in die Wissenschafts- und Problemgeschichte der Homiletik seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts*, in: Wintzer, 1989, 11-46

Wolff, Johannes: *Anleitung zur Predigtmeditation*, Berlin 1955

Zimmerling, Peter: *Die charismatischen Bewegungen. Theologie – Spiritualität – Anstöße zum Gespräch,* Göttingen 2002 (2. Auflage)

Samenvatting

Die Gestalt der Predigt im Kraftfeld des Geistes. Eine Studie zu Form und Sprache der Predigt nach Rudolf Bohrens Predigtlehre (J. M. Nierop)

In de huidige praktische theologie beleven vormvragen een hoogconjunctuur. In de homiletiek is de vraag naar de vorm van de preek een hoofdthema. Tegelijk neemt de behoefte aan theologische reflectie in de homiletiek toe.

In deze studie wordt de vraag naar de talige vormgeving van de preek vanuit een theologisch perspectief beantwoord. Daarbij knoop ik aan bij Rudolf Bohrens *Predigtlehre* (1971). Dit is één van de laatste homiletische ontwerpen met een expliciet theologische invalshoek. Verschillende praktisch-theologen (Friedrich Wintzer, Manfred Josuttis, Martin Nicol) hebben gepleit voor een herontdekking van Bohrens *Predigtlehre*. In deze studie wordt de *Predigtlehre* herontdekt met het oog op de vorm en de taal van de preek.

In de eerste vier hoofdstukken staat het theoretisch kader van de *Predigtlehre* centraal. In het eerste hoofdstuk beschrijf ik het precieze *Anliegen* van de *Predigtlehre*. In de jaren zestig zijn er in de homiletiek stemmen op gegaan, die niet langer theologisch over de preek wilden spreken zoals in de homiletiek in de traditie van de dialectische theologie gebruikelijk was. Het ging mensen als Wolfgang Trillhaas, Dietrich Rössler, Hans-Dieter Bastian en Ernst Lange erom, dat de preek als een menselijk product waargenomen werd, dat men met behulp van empirische wetenschappen zoals de communicatiewetenschap zou kunnen verbeteren. Bohren wil in zijn *Predigtlehre* de kritiek van de empirische homiletiek op het homiletisch programma van de dialectische theologie serieus nemen zonder evenwel het theologisch karakter van de dialectische homiletiek op te geven.

Voor Bohren is de preek zowel een menselijke product als een goddelijk wonder. Volgens hem kun je alleen zo over de preek spreken vanuit een pneumatologisch paradigma. Aan de verwaarlozing van het menselijk aspect van preek door de homiletiek van de dialectische theologie ligt naar zijn mening haar christologisch paradigma ten grondslag. In de hoofdstukken twee en drie wordt deze these nader onderzocht aan de hand van de ontwikkeling van het denken van Karl Barth over de preek. Ik onderscheid in dit denken twee fasen, een christologische fase en een pneumatologische fase. In de christologische fase ontvouwt Barth de verhouding van het mensenwoord en het Woord van God in de preek naar analogie van de tweenaturenleer. Het betreft hier de gereformeerde versie van de tweenaturenleer; hierbij zijn vooral het leerstuk van de *anhypostasie* en de figuur van het *extra-calvinisticum* bepalend. In deze fase spreekt Barth aanmerkelijk negatiever over de bijdrage van de mens aan de preek dan in de pneumatologische fase van zijn werk. In de *Bonner Homiletik* (1932) – het schoolvoorbeeld van een

christologische homiletiek – is de preek het Woord van God dat alleen God zelf spreken kan. In Barths pneumatologische fase, waarvoor vooral zijn *Kirchliche Dogmatik IV/3* (1959) representatief is, is de preek het menselijk getuigenis van het Woord van God, waartoe de Heilige Geest de mens in staat stelt.

In hoofdstuk vier staat het pneumatologisch paradigma van Bohrens *Predigtlehre* centraal. Dit paradigma ontvouwt Bohren met behulp van de gedachten van Johann Christoph en Christoph Blumhardt en de studie *Structuurverschillen tussen het christologische en het pneumatologische gezichtspunt* (1964) van Arnold A. van Ruler. Diens concept van de theonome reciprociteit speelt in Bohrens *Predigtlehre* een sleutelrol. In dit concept fungeren God en mens als partners; dit partnerschap bestaat echter alleen op Gods initiatief en geldt ook alleen zo lang als de Heilige Geest de mens tot partner maakt. De mens handelt als Gods partner dus nooit autonoom, maar alleen bij de gratie van de inwoning van zijn (Gods) Geest. Dit concept maakt het voor Bohren mogelijk om zowel God als de mens als subject van de preek te thematiseren en daarmee een homiletiek te ontwerpen die én theologisch én praktisch is. In hoofdstuk vier wordt ook de kritiek op Bohrens *Predigtlehre* van Albrecht Grözinger en Wilfried Engemann besproken en weerlegd.

Het pneumatologisch kader van Bohrens *Predigtlehre* onderscheidt zich niet of nauwelijks van het pneumatologisch paradigma, waarbinnen de late Barth het getuigenis van de kerk bespreekt. Het grote verschil tussen de *Predigtlehre* en Barths *KD IV/3* is dat Bohren de theologische vraag naar de oorsprong van de preek en de praktische vraag naar haar voorbereiding direct en expliciet op elkaar betrekt. Hoe hij dit precies doet, wordt in de hoofdstukken vijf en zes onderzocht. Hierbij staat de volgende vraag centraal: wat betekent het volgens Bohren voor de menselijke arbeid aan de preek – in het bijzonder wat haar taal en vorm betreft – dat wij geloven dat de preek een wonder van God kan zijn? Om de menselijke dienst aan het wonder van de preek te beschrijven, moet eerst duidelijk zijn wat het wonder van de preek precies is. Dit drukt Bohren uit met behulp van twee begrippen: *Namenrede* en *Predigt des Gegenwärtigen*.

In hoofdstuk vijf behandel ik Bohrens begrip *Namenrede*. Bohren ontwikkelt dit begrip in gesprek met K.H. Miskotte. Hij beroept zich daarbij op diens gedachten over de godsnaam in *Als de goden zwijgen* (1956). Vanuit de gedachte dat Gods naam geen soortnaam is, maar God zelf, beschrijft Bohren het wonder van de preek als de persoonlijke aanwezigheid van God zelf in zijn naam. Deze eenheid van naam en persoon is volgens Bohren ook te omschrijven als eenheid van woord en geest. De persoonlijke aanwezigheid van God zelf in de preek heeft twee consequenties. Ten eerste: omdat God *der ganz Andere* is, zal de predikant in een door de Heilige Geest geïnspireerde preek het stijlmiddel van de vervreemding (bekend uit het theater van Bertolt Brecht) inzetten. Bohren geeft verschillende aanwijzingen, hoe dit stijlmiddel precies omgezet kan worden. Ten tweede: een preek waarin God zelf aanwezig is, is een *dabar* in de bijbelse zin van het woord. Zij doet wat zij zegt en zegt wat zij doet. Een *geistgewirkte* preek vertelt niet over de vergeving van de zonde, maar vergeeft de zonde. Met dit gegeven correspondeert een preekstijl die de preek als een gebeuren in de tegenwoordige tijd onderstreept. Ook hiervoor geeft Bohren verschillende aanwijzingen. Nota bene: alle aanwijzingen die Bohren met betrekking tot de taal en de vorm geeft,

zijn niet bedoeld als aanwijzingen voor de preek als wonder (dat zou met elkaar in tegenspraak zijn!), maar als aanwijzingen voor *het gebed* om de preek als wonder. Daarom verlangt Bohren bij de preekvoorbereiding een principiële openheid met betrekking tot het komen van de Geest. Dit geeft hij weer met het beeld van de dans. Preekschrijven is een dansen voor Gods aangezicht met de bedoeling om Gods Geest er toe te verleiden mee te doen en daarbij de leiding over te nemen.

Hoofdstuk zes beschrijft wat Bohren bedoelt met het begrip *Predigt des Gegenwärtigen*. De *Predigt des Gegenwärtigen* verklaart en interpreteert Gods tegenwoordigheid. Dit is de andere kant van het wonder van de preek. Volgens Bohren liggen aan de preek twee 'teksten' ten grondslag: een bijbeltekst en de toekomstige hoorders van de preek. Bij de meditatie, die op de exegese volgt, gaat het erom de bijbeltekst in de wereld van de hoorders te ontdekken en omgekeerd de wereld van de hoorders in de bijbeltekst. Wanneer dit lukt – nooit zonder de hulp van Gods Heilige Geest volgens het principe van de theonome reciprociteit – dan ontdekt de predikant, hoe God in de wereld van nu tegenwoordig is. Deze ontdekking is het uitgangspunt van de verkondiging. Omdat de Jezus Christus van nu geen ander is dan de Jezus Christus van gisteren of van morgen, kent de *Predigt des Gegenwärtigen* drie gestalten: de gestalte van de herinnering, de gestalte van de aanzegging van tegenwoordigheid en de gestalte van de belofte van toekomst. Alle drie gestalten vragen om andere taalvormen. Ook Bohrens aanwijzingen met betrekking tot deze taalvormen kunnen uitsluitend in de houding van het gebed worden toegepast.

In hoofdstuk zeven worden Bohrens aanwijzingen met betrekking tot de vorm en de taal van de preek geïllustreerd en geconcretiseerd aan de hand van preekfragmenten uit zijn eigen preken.

In hoofdstuk acht worden Bohrens retorische aanwijzingen samengevat en aangevuld met zijn inzichten met betrekking tot de taal en de vorm van de preek uit de tijd na de *Predigtlehre*. In discussie met Albrecht Grözinger spreekt Bohren in 1987 van een *retorica sacra* en bedoelt daarmee een spirituele retoriek die in de belofte van de Geest haar uitgangspunt neemt; deze belofte is haar diepste criterium. Met het begrip *retorica sacra* kan men het geheel van Bohrens aanwijzingen met betrekking tot de talige vorm van de preek op een noemer brengen. Bohrens zeer gedifferentieerde positie ten opzichte van de retoriek is vaak verkeerd begrepen. Men veronderstelde hem een radicale antithese van retoriek en Heilige Geest. Een voorbeeld hiervan bieden de kritische kanttekeningen van Jörg Rothermundt en Wilhelm Gräb.

Contouren van een actuele *retorica sacra* worden zichtbaar, wanneer in hoofdstuk 9 retorische motieven van Bohren met behulp van motieven uit actuele homiletische ontwerpen verderontwikkeld worden. Ik onderscheid hier tussen ideeën in de tegenwoordige homiletiek die zonder meer op Bohrens werk aansluiten en ideeën die in deze vorm nog niet bij Bohren te vinden zijn, maar op een bepaalde manier congeniaal zijn met zijn werk. Op deze manier wordt niet alleen de *Predigtlehre* gemoderniseerd en geactualiseerd, maar krijgt ook de huidige homiletiek de door haar gewenste vaste (theologische) grond onder de voeten.

Twee andere homiletische ontwerpen die de preek binnen een theologisch kader bespreken, komen in hoofdstuk tien aan de orde. Het betreft *Preaching Jesus. New Directions for Homiletics in Hans Frei's Postliberal Theology* (1997) van

Charles Campbell en *Confessing Jesus Christ. Preaching in a Postmodern World* (2003) van David Lose. Er zijn zowel overeenkomsten als ook verschillen tussen deze ontwerpen en Bohrens *Predigtlehre* aan te wijzen. Het grote pluspunt van Bohrens homiletiek is zijn uitgangspunt in de pneumatologie. Daar staat tegenover dat Campbell en Lose de preek als een instrument bij de gemeenteopbouw accentueren. Dit inzicht en de consequenties die zij daaraan verbinden voor wat betreft de taal en de vorm van de preek zijn een waardevolle aanvulling op de *Predigtlehre*.

Rudolf Bohrens *Predigtlehre* is *zukunftweisend*, omdat ze de kracht van de Geest in de context van de praktische preekvoorbereiding thematiseert en daarbij haar uitgangspunt consequent bij het gebed neemt.

Curriculum vitae

Jantine Marike Nierop werd geboren te Hoorn op 14 mei 1975. Vanaf 1987 volgde ze aldaar het gymnasium aan de Openbare Scholengemeenschap Westfriesland. In 1993 slaagde ze cum laude voor het eindexamen. Van 1993 tot 1994 studeerde ze Rechten aan de Faculteit der Rechtsgeleerdheid van de Universiteit van Amsterdam en behaalde haar propedeuse. Vanaf 1994 studeerde ze Theologie aan het Instituut Theologie en Religiestudies van de Faculteit der Geesteswetenschappen van voornoemde universiteit. In 1999 behaalde ze het doctoraal examen met als hoofdvak godsdienstwijsbegeerte en als bijvakken dogmatiek en bijbelse theologie. Van 1999 tot 2001 studeerde ze aan de Kerkelijke Opleiding vanwege de Nederlandse Hervormde Kerk (het eerste jaar aan de Universiteit van Amsterdam, het tweede jaar aan de Rijksuniversiteit te Leiden). In 2001 behaalde ze aan de laatstgenoemde universiteit het kerkelijk examen.

Van 1998 tot 2000 verbleef Jantine Nierop in Duitsland en volgde colleges aan de Ruprecht-Karls-Universität van Heidelberg in het kader van de doctoraal opleiding Theologie en de Kerkelijke Opleiding aan de Universiteit van Amsterdam. In Heidelberg vervulde ze diverse functies als Wissenschaftliche Hilfskraft. Na het kerkelijke examen aan de Rijksuniversiteit van Leiden in 2001 ging ze met een beurs uit het Talentenprogramma van het Ministerie van OCW opnieuw naar Heidelberg om aan de theologische faculteit haar promotieonderzoek voor te bereiden. Vanaf 2002 is ze als assistent-in-opleiding verbonden aan de Kerkelijke Opleiding van de theologische faculteit van de Rijksuniversiteit te Leiden.

Jantine Nierop is getrouwd met dr. Alexander Bitzel en zij hebben een dochter.