

WIE DRAMATURGISCH IST DIE HOMILETIK?

Reformierte Perspektiven¹

Ralph Kunz

I. BRUCHSTELLEN – DIE HOMILETISCHE DRAMATURGIE UND DIE DRAMATURGISCHE HOMILETIK IM GESPRÄCH

Wie dramaturgisch ist die Homiletik? Die Leitfrage im Titel könnte man als (versteckten) Hinweis auf den Wettbewerb homiletischer Modelle interpretieren, und sie wäre dann, leicht variiert, so zu hören: Welches Gewicht hat der Ansatz der Dramaturgischen Homiletik in der Diskussion über die Predigttheorie und -praxis? Die Frage ist – nimmt man die Ausbildung zur Berufspraxis zum Maßstab – durchaus berechtigt! Zumindest in der Aus- und Weiterbildung der Pfarrerinnen und Pfarrer der reformierten Schweiz hat die Dramaturgische Homiletik das Rennen gemacht. Im Lernvikariat für das Pfarramt ist es *das* Modell, um das Predigen zu lernen.

I.1 REFORMIERTE PERSPEKTIVEN

Es sind optimale Bedingungen für einen langweiligen Kommentar! Denn was soll ein reformierter Universitätstheologe angesichts eines solchen *Fait accompli* noch sagen? Inwiefern sind *reformierte* Perspektiven in der homiletischen Bildung überhaupt von Belang? Ich könnte natürlich ein Plädoyer für die kritische Diskussion der Ansätze halten und für eine Vielfalt der Zugänge votieren, die wir im akademischen Diskurs über die Predigtlehre pflegen. Es bestünde auch die Möglichkeit, sich mit dem einen oder dem anderen Kritiker des Ansatzes zu befassen, deren Rückfra-

¹ Der Beitrag geht auf einen »Kommentar aus reformierter Perspektive« zur Tagung mit dem Titel »Wie dramaturgisch ist die Homiletik« zurück. Der Duktus der Rede wurde beibehalten.

gen an das Modell oder den hermeneutischen Ansatz des Konzepts zu prüfen.² Lohnend wäre allenfalls, Thomas Klies Rezension zu Martin Nicols »Weg im Geheimnis« genauer zu analysieren.³ Martin Nicols Buch lese ich als einen liturgietheologischen Brückenschlag, der Dramaturgische Homiletik und Liturgik zu verbinden sucht. Klie meint, darin eine unkritische Verwendung heillos übercodierter Container-Vokabeln wie »Symbol«, »Ritual«, »Spiritualität« oder »Ganzheitlichkeit« zu finden. Warum also nicht einen dieser Begriffe aufspießen und ein wenig Decodierungsarbeit leisten?

Mit den von mir erwarteten reformierten Perspektiven hätte dies freilich nur indirekt zu tun. Mich reizt es mehr, das Gespräch über den evangelischen Gottesdienst und sein Verhältnis zur Predigt weiterzuführen und die Produktivität jenes *Widerspruchs* gegen das Ästhetische zu testen, den die Reformierten mit größerem Nachdruck als andere Protestanten pflegen – ohne die Selbstwidersprüche, in die sie sich dabei unweigerlich verwickeln, auszublenden. Die Spur, die ich verfolge, sei vorweg thetisch formuliert: Ein reformierter Kommentar der Dramaturgischen Homiletik dreht sich um den Satz, dass wir von Gott nur dann glaubwürdig reden können, wenn wir menschliche Rede konsequent von Gottes Wort unterscheiden. Wer Ohren hat zu hören, erkennt den Autor und kennt auch den Vorsatz, der diesem Satz vorausgeht: *Wir sollen von Gott reden*. Mich reizt es, den Gegensatz zwischen Vorsatz und Nachsatz, den Karl Barth 1922 in seiner Rede »Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie« auf der Burg Elgersburg in genialer Konzentration vorgetragen hat, hermeneutisch zu interpretieren, und ich signalisiere ein ästhetisches Interesse daran, über die Verlegenheit, die daraus entsteht, nachzudenken.⁴

Denn es geht um Ästhetik! Das Verhüllte, das nicht enthüllt wird, ist wie die Pause vor und nach dem Wort, als Zeichen zu verstehen, das gesetzt wird und höchst bedeutungsvoll ist. Das, was nicht gesagt werden kann, meldet sich zwischen den Zeilen. Das Negative ist ästhetisch rele-

² LUKAS OHLY, Predigt als Kunst und Dramaturgische Homiletik. Bedenken aus systematisch-theologischer Perspektive; erscheint in der ThLZ 2020.

³ THOMAS KLIE, Rezension von Martin Nicol, Weg im Geheimnis. Plädoyer für den Evangelischen Gottesdienst, Göttingen 2009, in: ThLZ 2010, 1393–1395.

⁴ KARL BARTH, Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge, München 1929, 158: »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.«

vant, weil es das Ästhetische in seine Grenzen verweist. Es ist der Hintergrund, ohne den nichts in Erscheinung treten könnte! Auf Barth komme ich, weil seine Dogmatik bzw. der Weg zu seiner Dogmatik mit einer Ästhetik der Kenosis beginnt. Ich erinnere an die einprägsamen Bilder im Römerbriefkommentar, die Karl Barths fulminanten Eintritt in die akademische Atmosphäre begleiteten. Die Wirkung war frappant! Wenn Gottes Offenbarung einen »Krater« oder »Einschlagtrichter« hinterlässt und der Glaube einem »Hohlraum« gleicht,⁵ verschlägt es jeder Homiletik zunächst die Sprache. Mich interessiert, welchen homiletischen Sinn es macht, diese Sprachlosigkeit nicht zu schnell zu überspielen.

1.2 REMINISZENZEN

Barth verwendete mit Blick auf das Verhältnis des Predigers zur Schrift in seiner Bonner Homiletik den Begriff »Respekt« und »Geheimnis«.⁶ Die anvisierte Haltung illustriert sehr schön, was in einer *reformierten Perspektive* zur Dramaturgischen Homiletik zu sagen ist. Geht es ihr doch aufgrund dieses Respekts in erster Linie um einen Vorbehalt gegenüber dem *menschlichen Anspruch auf das göttliche Geheimnis* und in zweiter Linie um *den Anspruch, im göttlichen Geheimnis sprechen zu können*, also um Fragen, die die Theologie schon immer beschäftigt haben. Der erste Vorbehalt ist unbestritten und der zweite Vorbehalt löste damals Kontroversen aus, weil er von Barth so apodiktisch und in großartig häretischer Einseitigkeit vorgetragen wurde!⁷

Wer Augen hat, das Unsichtbare zu sehen, sieht, dass die erhöhte Sensibilität der Reformierten für das Unfassbare mit dem *Krater* zu tun hat, den das herausgerissene Sakrament im reformierten Ritus hinterlassen hat. Ich komme später noch einmal darauf zurück. An dieser Stelle

⁵ KARL BARTH, *Der Römerbrief* (zweite Fassung) [1922], Band 2, hg. von CORNELIS VAN DER KOOI UND TATJA KOLSTAJA, Zürich 2010, 107 f.62.

⁶ Vgl. KARL BARTH, *Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt*, Zürich 1966, 60.107. Vgl. dazu auch ALEXANDER DEEG, *Predigt und Derascha. Homiletische Textlektüre im Dialog mit dem Judentum*, APTLH 46, Göttingen 2006, 260–263.

⁷ Im Römerbrief ist nur eine rudimentäre Christologie zu erkennen, die kein Verständnis für die Inkarnation Christi im Leben und die Einwohnung des Geistes im Herzen des (gerechtfertigten) Menschen zeugt. Es fehlt die Einsicht in die Grundlagen der theologischen Anthropologie des Paulus! Vgl. CHRISTOPHE CHALAMET, *Est Deus in Nobis?*, in: MARTIN LEINER/MICHAEL TROWITZSCH (Hg.), *Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis*, Göttingen 2008, 271–291, 279.

sei betont, dass Barth seine Dialektik mit Hinweisen auf den Abendmahlsstreit als »reformiert« bezeichnete, aber damit gleichzeitig eine erste sakramentale Spur legte, die er freilich erst später weiterverfolgen sollte. Am Ende seines theologischen Schaffens angelangt, formuliert er in der KD IV,3 den merkwürdigen Satz, dass das Geheimnis eine *positive Formulierung* sei.⁸ Wir sehen bei Barth sowohl die Verhüllung in der Enthüllung als auch die »Enthüllung in der Verhüllung« – und in dieser Dialektik auch die thematische Kontinuität, die in gewisser Hinsicht zum klassischen Inventar der Theologie gehört und keine Invention von Barth ist.⁹ Dass man nicht um ein Geheimnis kreisen kann, wenn man gar nichts davon wüsste, aber das Geheimnis kein Geheimnis mehr bleiben würde, wenn man es vollständig erkannt hätte, macht auf das fundamentale Thema der Eschatologie aufmerksam: Dass wir noch nicht schauen (1Kor 13,11f.) – ein Thema, das zu allen Zeiten in allen denkmöglichen Variationen verhandelt wurde.

Um das reformierte Argument gegen die (berechtigte) Kritik an Barths überspitzten Lehren zu verteidigen, wäre es nun angemessen, auf die eine oder andere damit gegebene Streitfrage ausführlicher einzugehen.¹⁰ Mein Kommentar aus reformierter Perspektive wird sich darauf beschränken müssen, einzelne Argumentationsfäden aus dem Ganzen herauszulösen und einen einigermaßen kohärenten Text zu flechten. Ich will darum nicht zu lange bei der Kritik am frühen Barth verweilen und

⁸ Vgl. KARL BARTH, KD IV,3, 860 [Hervorhebung R. K.]. Vgl. dazu auch KD IV/1, 733–746; KD IV/2, 736–747.

⁹ KARL BARTH, Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt, in: ZZ 3 (1925), 119–140, 132.

¹⁰ Ich verweise hier exemplarisch auf das Barthkapitel in der hervorragenden Arbeit von JANTINE NIEROP, Die Gestalt der Predigt im Kraftfeld des Geistes. Eine Studie zu Form und Sprache der Predigt nach Rudolf Böhrens Predigtlehre, Berlin 2008, bes. 28–49. Nierop zeichnet anhand einer genaueren Analyse der drei Vorträge »Not und Verheißung der christlichen Verkündigung« (1922), »Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie« (1922) und »Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt« (1924) die Entwicklung zu Barths christologischer Homiletik nach, wie er sie im Winter 1932/1933 im Rahmen eines Seminars entfaltete. Nierop kommt zum Schluss, dass die Zwei-Naturen-Lehre, die Barth der Homiletik zugrunde legt, zu einer durchgehend negativen Beschreibung des Menschlichen führe (47f.). Die Analyse ist sehr erhellend, berücksichtigt aber m. E. die politischen Umstände des Seminars im Jahr 1933 zu wenig. Nierop geht auch nicht auf Barths höchst auffällige Wende zum Sakrament ein.

habe auch nicht vor, in einer Barthdebatte zu landen – einmal abgesehen davon, dass es langweilig wäre, die falschen Schlüsse, die aus der Dialektik gezogen worden sind, zum hundertsten Mal zu wiederholen oder zu widerlegen. Ich möchte vielmehr an den Grundsatz erinnern, dass jede *Kunstregel* einen Sitz im Leben und einen historischen Kontext hat. Denn um eine Kunstregel handelt es sich auch beim Mittelsatz, dass wir von Gott nicht reden können. Es ist die *Kunstregel* zu einer *Homiletik*, die sich überaus skeptisch zu den *Künsten* äußert, aber gerade deshalb die Kunst im Auge behält.

Dass die Theologie der Krise nach dem Krieg eine antirhetorische Spitze hatte und eine Art *negative Dramaturgie* propagierte, ist historisch bedeutsam. Wer die Reden und Texte verstehen will, tut gut daran, sich an das Stahlgewitter in den Herzen und Köpfen der Menschen zu erinnern, die sich nach dem Krieg in herber Daseinsangst und Enttäuschung äußerte. Die Radikalität der dialektischen Theologie ist auf dem Hintergrund dieser fundamentalen politischen und kulturellen Krise zu sehen. Sie erfasste auch die Schweiz. 1918 stand das Land vor einem Bürgerkrieg. Im Generalstreik, der vom 12. bis zum 14. November 1918 dauerte, waren 250.000 Streikende beteiligt. Von vier Millionen Einwohnern waren rund 700.000 auf Staatshilfe angewiesen. Man rechnete in Bern mit dem Schlimmsten – dem Überschwappen der kommunistischen Revolution auf die Alpenrepublik. Die Armee stand bereit und wurde darauf vorbereitet, auf die Streikenden zu schießen. Man darf diesen höchstdramatischen Hintergrund nicht ausblenden, wenn man die radikalen Sätze Barths in dieser Phase seiner Theologie liest. Vor allem versteht man besser, warum sich Barth (auch) von der Rhetorik und dem Pathos der religiös-sozialen Propheten verabschiedete. Beides schien ihm genauso suspekt wie die Beruhigungs- und Durchhalte-Predigten der Kriegszeit.

1.3 DAS SIGNIFIKANTE ›SIGNIFICAT‹

Die Anleihen bei der negativen Theologie, die Schlagseite zum *finitum non capax infiniti* und vor allem die in den frühen Schriften immer wieder auftauchende Spitze gegen eine zu starke lutherische Betonung der Realpräsenz fügen sich zu einem Gesamtbild, das mit »reformiert« überschrieben werden kann. Dass die konfessionelle Bestimmung öfter mit der Marburger Streitsache verknüpft wird, ist auch nicht weiter verwunderlich. Barth meint, er habe als Reformierter die Pflicht, »gegenüber dem lutherischen *est* wie gegenüber der lutherischen Heilsgewissheit eine gewisse letzte Distanz zu wahren.«³⁴ Diese Distanz richtet sich immer weniger ge-

gen Luther als gegen eine kirchliche Selbstsicherheit, die einen verfügbaren Christus verspricht, den man bei Bedarf für die eigene Nation oder gegen den Feind einsetzen kann! Er hält sich an das ›Significat‹.¹¹ Ins selbe Kapitel gehören die Hiebe gegen das Kultische, die überscharfe Betonung der Fundamentaldifferenz von Schöpfung und Schöpfer bzw. der Streit um die rechte *analogia*, die wiederholten Hinweise auf das Extra-Calvinisticum, die Verachtung der religiösen Erfahrung samt der Tritte ans Bein der Schleiermacher-Gilde, die Begeisterung für das Nichtmachbare und der Furor gegen ein klerikales Theater, das sich selbst gefällt.

Natürlich wurde der Protest von den Protagonisten eloquent und argumentationsstark vorgetragen und natürlich waren die Propheten des Protests selbst nicht verstummt, sondern predigten mehr oder weniger fröhlich weiter.¹² Dieser Selbstwiderspruch einer antirhetorischen Rhetorik ist offensichtlich und wurde schon früh entlarvt. Es ist hier nicht der Ort, um die ganze Theoriegeschichte mit allen Stationen noch einmal aufzurollen. Kommen wir ohne Umwege zum Status Quo nach der hermeneutischen und ästhetischen Wende. In der Zunft ist – oder besser war¹³ –

¹¹ Was ihn nicht daran hinderte, auch Zwingli gegenüber Distanz zu wahren! Vgl. dazu PETER WINZELER, Zwingli und Karl Barth, in: Zwingliana 17 (1987), 298–314.

¹² Es wäre durchaus reizvoll, einmal die Verwendung der Adjektive »ernst« und »fröhlich« in Barths Schriften zu untersuchen. Ich vermute, dass sich ein Bogen zeigen würde: Vom Scheitern zum Heitern. Das Frohe und Fröhliche überwiegt jedenfalls in der Versöhnungslehre.

¹³ Mein hoch geschätzter Kollege ALBRECHT GRÖZINGER, Karl Barth: »Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie«. Nach 90 Jahren wiedergelesen, in: PTh 47 (2012), 39f., kommt bei einer Relecture zu folgendem Schluss, dem ich ganz beipflichte: »Rede von Gott. Daran wird Kirche erkennbar im damaligen und heute noch stärker gewordenen religiösen und weltanschaulichen Pluralismus. Wir mögen kirchliche Strukturen reformieren, so viel wir wollen (und unbestritten ist dies auch notwendig), wir mögen pastorale Kompetenzen stärken, so viel wir wollen (und unbestritten ist auch dies notwendig) – wenn auf der Kanzel jedoch nicht glaubhaft von Gott geredet wird, ist dies andere alles vergeblich. Barth hat dies alles in der steilen Sprache und mit dem Pathos (und vielleicht auch mit einem Schuss Besserwisserie) der frühen Dialektischen Theologie formuliert. Dies alles mag uns fremd geworden sein und ist uns wohl auch fremd geworden. Die Aufgabe, die Barth formuliert, ist es mit Gewissheit nicht. Das weiß im Grunde jeder Prediger, jede Predigerin, wenn sie auf der Kanzel das Wort ›Gott‹ in den Mund nehmen. Wer dies nicht mit Furcht und Zittern tut (und ich merke, dass ich nun selbst pathetisch werde), der spricht nicht von Gott.«

man sich lange einig. Die Homiletik der Dialektischen Theologie ist nicht (mehr) der Rede wert. Sie verdient ein kurzes Ehrengedächtnis im Rahmen einer Lehrveranstaltung, ein herzliches Valet am Grab der Homiletik – ein respektvolles: Ruhe in Frieden! und ganz gewiss ein paar gelehrte Fußnoten, aber das war's dann. Oder doch nicht?

1.4 ÄSTHETISCHE RELECTURE

Ich lese im Homiletischen Seminar die Texte der dialektischen Theologie nicht nur aus historischem Interesse. Ich meine, wenn man ihr systematisch-theologisches Anliegen ernst nimmt, muss man sie gegen den Strich bürsten. Denn das Prinzipielle hat Relevanz für das Formale! Semiotisch gesprochen ist das Beharren auf der Differenz zwischen Zeichen und Bezeichnetem ein »Titel«, der zur Reflexion der »Mittel« nötigt. Die Feststellung dieser fundamentalen Differenz setzt ein Signal, löst einen basalen Move der Predigt aus, weist der Rede eine Richtung und will den Redenden eine Haltung geben. Sie heißt mit Fug und Recht Homiletik, weil sie die *Predigt als Zeichen* bewusst und die *Predigenden als Zeugen* sensibel macht für einen Zeichenprozess, den sie auslösen sollen, aber dessen Erfüllung sie nicht einlösen können.

Das deckt sich mit der von Barth formulierten Kunstregel höherer Ordnung, der Einsicht also, dass wir von Gott reden sollen, es nicht können, beides wissen und Gott die Ehre geben sollen. *Semiotik und Dogmatik weisen auf eine Struktur der Angewiesenheit hin, die eine reflektierte Praktik der religiösen Rede nicht überspielen darf.* Die prinzipielle Homiletik verbindet die Argumentationslinien mit der Absicht, Gottes Selbstmitteilung nicht zu behindern. Darum bestreitet sie (im ersten Anlauf) jede Methode. Es gibt keinen Weg, auf dem man irgendwann zu Gott kommt. Diese Absage trifft letztlich auch auf die dialektische Theologie zu. Weder schreibt sie der (menschlichen) Gottesrede eine bestimmte negative Machart vor, noch streitet sie die positive Machbarkeit der Rede ab. Sie drängt lediglich darauf, dass der Redner über das Wortereignis, das Gottes Wort heißt, nicht verfügen kann.

Genau darum ist der homiletische Einspruch für den Vorsatz, *wir können nicht von Gott reden*, ästhetisch relevant. Er verbietet denen, die über Gott reden, nicht den Mund, aber bestreitet eine religiöse Mündigkeit, die sich selbst für zuständig erklärt, etwas Vernünftiges oder Schönes, Anständiges oder Moralisches über Gott zu sagen. Denn aufgrund welchen Anspruchs soll ein menschlicher Spruch über Gott wahrheitsfähig sein, wenn er Gottes Mündigkeit in Frage stellt? Aufgrund welcher Ein-

gebung kann sich eine Predigerin auf ihre Redekraft berufen, wenn sie von Gott spricht? In wessen Namen reden die Zeugen?

Es kommt dann doch alles auf die Instanz an, die beruft, sendet und wahrhaft mündig macht. Darum darf der paradoxe Grundsatz auch nicht als Gegensatz *stehen* bleiben. Das ist die eigentliche Pointe des Bildes. Die dialektische Theologie ist keine Position! Sie ist eine Bewegung, die aus der Predignot die Tugend ableitet, vor und beim und nach dem Predigen weiter zu theologisieren.¹⁴ Wir haben mit dem Spruch, dem Widerspruch und dem Zuspruch, der die Dialektik nicht aufhebt, vielmehr ein Drama in drei Akten – zwar keine Dramaturgische Homiletik, aber eine *homiletische Dramaturgie*, die der Predigerin eine Rolle als Verkündigerin zumutet und zutraut und zugleich auf das pocht, was zuerst kommt und jedem menschlichen Reden zuvorkommt. Und bevor jemand den Einwand erhebt, das trage doch für die *ars bene dicendi* gar nichts aus, sage ich: Es ist ein Kennzeichen der guten Predigt, dass sie beim Reden (zuerst) auf den *hört*, der sprechen lässt, und darauf baut, dass sich *Gottes Wort* verspricht, indem es dem Redner ins Wort fällt – und sei es durch einen Einfall!¹⁵ Die *homiletische Dramaturgie* fordert eine bewusst demütige Sprecher-Haltung und will zugleich zum mutigen Reden in jener Geistesgegenwart anstiften, die Gott die Ehre gibt.

Den Zeugnischarakter der religiösen Rede zu zeigen, ist (oder war lange Zeit) ein reformiertes Anliegen. Die Zeugen zeigen im Akt des Bezeugens, dass ihnen die Differenz von Zeichen und Bezeichnetem bewusst ist. Darum haben sie das *Significat* und nicht *Est* verinnerlicht, weil sie wissen, dass zwischen dem, was gesendet, und dem, was empfangen wird, eine Lücke bleibt, die nur Gott schließen kann. Wer diese Lücke leugnet, missversteht die Arbeit der Interpreten, die dazwischentreten und ihre

¹⁴ In der Homiletik (Anm. 6), 62, spricht BARTH von der Beweglichkeit des Predigers: »Es geht um Ereignisse. Darum, dass man es irgendwo gelesen hat, dass die Bibel Gottes Wort ist, kann es sich nicht handeln, sondern zu einer Lebensgeschichte mit der Bibel ist der Prediger berufen. [...] Beweglichkeit heißt dann: man muss sich in diese Bewegung hineingeben, sich ihr hingeben und sich von ihr führen lassen durch die ganze Schrift in ihren vielen Aussagen und Stufen.«

¹⁵ In Anspielung auf ERNST LANGE. Zum Verhältnis Ernst Lange und Wort Gottes-Homiletik vgl. RALPH KUNZ, »Was bei den Menschen unmöglich ist ...«. Überlegungen zum Menschenbild der homiletischen Anthropologie, in: INGOLF U. DALFERTH/ ANDREAS HUNZIKER (Hg.), *Seinkönnen. Der Mensch zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit*, Tübingen 2011, 285–305.

Rolle als Zeuge und Anwalt für den Text und den Hörer spielen. Wenn Barth die erste Kluft als »unendlich« qualifiziert, bleibt am Ende nur »Jesus Christus« als glaubwürdiger Interpret und »wahrhaftiger Zeuge«, der über diesen Abgrund hinweg Gottes Wort und menschliche Rede vermitteln kann.

Man kann das als *christologische Engführung* kritisieren. Es ist darum nur konsequent, wenn das systematisch-theologische Problem der Vermittlung von Gottes Wort und menschlicher Rede trinitarisch und das heißt auch schöpfungstheologisch¹⁶ und pneumatologisch diskutiert wird.¹⁷ Aber das »homiletische Problem« ist mit einer »theologischen Lösung« nicht beseitigt, sondern nur an eine andere Stelle verschoben. Und das ist auch gut so! Denn das Problem soll nicht gelöst werden. Allerdings muss man zwei Typen der Aporie unterscheiden, um nicht in die alte Schlaufe zurückzufallen: Eine, die konstruktiv ist, weil sie die Produktion der religiösen Rede an ihre Quelle verweist, und eine, die in der Destruktion stecken bleibt, weil sie jede Arbeit an der Rede verweigert.

Letzteres führt tatsächlich nicht weiter. Es würde darum etwas Entscheidendes fehlen, wenn die Homiletik das Reden von Gott – in beide Richtungen – nur prinzipiell verhandeln würde und die Redekunst ganz außen vorließe. Kann man Barth diesen Vorwurf machen? Natürlich kann man das. Doch selbst die negativen Kunstregeln in Barths Bonner Homiletik formulieren eine Rhetorik.¹⁸ In welcher Haltung man von Gott redet, über dessen Wort man nicht verfügt, bleibt ja notwendig mit der Frage verbunden, *wie* man das (nicht) macht.

Am Ende überwog dann doch das Gewicht des Auftrags. Das ist eine wichtige Quintessenz in Barths Homiletik. Dass es den Theologen aufgetragen ist, den Mund zu öffnen, das Wort Gottes zu bezeugen und Evangelium zu kommunizieren, nötigt auch den Kritiker der Künste zu einer regelbewussten Lehre. Die Einsicht, dass Gott sprechen muss, damit wir von Gott reden können, ist streng genommen der *Anfang jeder theologischen Handlung*, aber schreibt keinen Ablauf vor. Das Theologische des Verkündigungsauftrags lässt sich deshalb nie erledigen und ist auch nicht

¹⁶ Vgl. dazu WILFRIED ENGEMANN, Predigt als Schöpfungsakt. Zur Auswirkung der Predigt auf das Leben eines Menschen, in: DERS. (Hg.), Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen, APTh 21, Leipzig 2001, 71–92.

¹⁷ Einen eigenständigen *pneumatologisch* akzentuierten Ansatz hat Rudolf Bohren mit seiner Predigtlehre vorgelegt. Vgl. dazu NIEROP (Anm. 10).

¹⁸ BARTH (Anm. 6), 93–108.

zum Erliegen gekommen, nachdem es in einem homiletischen Seminar diskutiert wurde. Die Arbeit am Predigtmanuskript muss irgendeinmal aufhören, aber mit Gott wird man nicht fertig.

1.5 DIE VERBINDUNG DER PRINZIPIELLEN UND FORMALEN HOMILETIK

Wenn die Theologie mit solchen (und anderen) *Unterscheidungen* Denkarbeit an der Predigt leistet, geht sie davon aus, dass auch die Prediger mit ihnen arbeiten, wenn sie Texte auslegen. Daher verbietet sich eine strikte Unterscheidung von Predigtarbeit und Predigttheologie und es wäre auch wenig hilfreich, das Theologische gegen das Dramaturgische auszuspielen. Die *homiletische Dramaturgie*, die gegenüber der Performanz der Predigtarbeit eine Distanz wahrt, lässt vielmehr eine Lücke für die *Dramaturgische Homiletik* und umgekehrt. So beruft sich die Dramaturgische Homiletik auf eine homiletische Dramaturgie, wenn sie sich in die Exegese einmischt:

»Dramaturgische Auslegung will das Ereignis inspirierten Verstehens nicht synthetisch produzieren. Sie will auch nicht das Ereignis zerstören, indem sie es analytisch zerlegt. Die dramaturgische Erkundung der Worte, Bilder und Geschichten der Bibel ist weder synthetisch noch analytisch, sondern ästhetisch. Dramaturgische Auslegung nimmt Ereignisse in ihrer Ganzheit aus Inhalt und Form wahr.¹⁹

Martin Nicol votiert für eine ästhetisch orientierte Exegese, die das Predigthandeln vor einer Inhalt-Form-Dichotomie bewahrt und zugleich das Geheimnis zu wahren sucht. Mit der hermeneutischen betont auch die ästhetische Homiletik einen Handlungsbogen, der Theologie und Predigtkunst verbindet: Wer predigt, stellt sich nicht gegen und nicht über die Offenbarung, sondern *dient* ihr mit den Mitteln der Rede. Mit einer solchen Akzentverschiebung tritt anstelle der theologischen Kritik der Machbarkeit die homiletische Kritik der schlecht gemachten Predigt, die sich dem Ereignis, dass Gott spricht, in den Weg stellt. Die Ereignis-Kategorie hat den Vorteil, dass sie inspiriertes Verstehen eine *Möglichkeit* nennt und damit einen Erwartungshorizont aufspannt, der *ubi et quando visum est Deo* (CA V) seine Erfüllung weder festlegen muss noch mit letzter Ge-

¹⁹ MARTIN NICOL, Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik, Göttingen 2005, 77.

wissheit feststellen kann.²⁰ Wer als Redner auftritt, tritt in eine *Kopräsenz mit den Zeichen* – aber die Verheißung, dass die Predigt Gottes Wort wird, bleibt das Vorzeichen vor der Klammer der Handlung!

Wenn es so etwas wie einen Widerstand gegen die Dramaturgische Homiletik aus der reformierten Ecke gibt, dann richtet sich dieser gegen eine mögliche (!) Selbstsicherheit, die jeder formalen Homiletik droht, die sich ins rein Rhetorische verliert, und nicht auf etwas, das spezifisch für das Dramaturgische wäre. Im Visier ist die Gefahr, dass ein Prediger vor lauter Handwerk die Differenz vergisst, die das lose Mundwerk beim frommen Plappern ertappt. Die Aufgabe der Predigttheologie ist es, jene durchaus produktive Beunruhigung wachzuhalten,²¹ die den Hang zur religiösen Redseligkeit heilsam *unterbrechen* kann und die Predigt als Hoffnungspredigt auf das, was noch kommt, eschatologisch öffnet.²²

2. UNTERBRECHUNG – DIE DRAMATURGIE DER LITURGIE ALS KORREKTIV DER HOMILETISCHEN DRAMATURGIE

2.1 REDENIN UND REDENÜBER

Aber Unterbrechung ist nicht Abbruch. Gemeint ist mit *Unterbrechung* ein Ereignis des Dazwischentretens einer Instanz, die eine heilsame Distanz der Prediger und Hörer von sich selbst erlaubt. Die prinzipielle Homiletik nimmt dieses Dazwischentreten denkerisch vorweg, die formale Homiletik fragt, wie sich eine Denkfigur der Unterbrechung rednerisch umsetzen lässt, die materiale Homiletik studiert den Predigtakt, um dem Geheimnis einer inspirierten Rede auf die Spur zu kommen, bei der man das Gefühl hat, dass Gott mitspricht. Letztlich reden wir von einer Realität im Erleben. Die Dramaturgische Homiletik lenkt darum die Aufmerksamkeit auf die Ästhetik des Performativen, in der Unterbrechung als Intervention bewusst inszeniert und als solche auch benannt und bekannt wird.

²⁰ BARTH (Anm. 6), 56.

²¹ Auch dort, wo BARTH von der Gewissheit spricht, ist diese Beunruhigung präsent. In der Homiletik, a. a. O., 39: »Vielmehr ist diese Gewissheit nun auch tiefste Bewegung und Unruhe. Dieses Haben ist ein völliges, ein zitterndes Nichthaben.«

²² A. a. O., 40.

Nun kann man die Predigt insgesamt als eine Unterbrechung ansehen, die ihren Ort im Drama des Ritus hat. Die Rede ist dann im Fluss der Liturgie wie ein Widerwasser, das eine Art des Innehaltens bewirkt, das sich vom Erleben im Mitbeten und Mitsingen kategorial unterscheidet.²³ Ich halte es für bezeichnend, dass Karl Barth die Unterbrechung als Richtungswechsel – genauer als Wechsel von der Anrede in der Predigt zum Angeredet-Werden durch Gottes Wort – *in der Predigt* verortet.²⁴ Wo denn sonst? Der Prediger macht die Erfahrung einer Rezeptivität in der Produktivität und die Hörer nehmen die Predigt auf dem Höhepunkt der Predigtliturgie als Gottes Wort wahr. Von welcher Seite her man es auch immer betrachtet und wie immer man es begrifflich fasst – als Kehre, Wandlung oder Bruch –, erst durch den Richtungswechsel wird die Verkündigung zum Ereignis in der Ganzheit aus Inhalt und Form.²⁵ Aber das ist immer noch prinzipiell und nicht material gesagt. Die Warnung vor der Machbarkeit hindert Barth daran, die Frage nach der angemessenen Gestaltung einer Rede, die Gottes Anrede Raum lässt, zu stellen.

Diesen Schritt macht die Dramaturgische Homiletik, wenn sie zwischen »RedenÜber« und »RedenIn« unterscheidet. Deeg und Nicol definieren das »in« als dynamischen Perspektivenwechsel.

»Keine Predigt wird nur aus RedenIn bestehen [...] Aber Leitbild sollte ein RedenIn schon sein: eine Predigtrede *in* den Spannungen des biblischen Wortes, *in* der Feier der Gemeinde, *in* der Bewegung des Glaubens und Zweifels. Im RedenIn sehen wir den Kern einer erneuerten Homiletik.«²⁶

Ich füge hinzu: Und der Kern dieses Kerns ist die Einbettung der Predigtrede in der Feier. Man kann das Beten, Singen und den Empfang der sa-

²³ Vgl. dazu MICHAEL MEYER-BLANCK, Ritus und Rede. Eine Verhältnisbestimmung auf dem Hintergrund ökumenischer Theologie, in: ALEXANDER DEEG/ERICH GARHAMMER/BENEDIKT KRANEMANN/DERS., Gottesdienst und Predigt – evangelisch und katholisch, Neukirchen-Vluyn 2014, 11–39.

²⁴ Eindrücklich in KARL BARTH, Gebete, München³1967, 7 f.

²⁵ Auch BARTH will kein RedenÜber! Er spricht sich für ein RedenDavon aus. Im Zusammenhang der Exegese sagt er in der Homiletik (Anm. 6): »Ich habe nicht *darüber*, sondern *davon* zu sprechen.«

²⁶ ALEXANDER DEEG/MARTIN NICOL, Im Wechselschritt zur Kanzel. Praxisbuch Dramaturgische Homiletik, Göttingen²2013, 15 f.

kramentalen Gaben als Ensemble unterschiedlicher Rederichtungen verstehen, das den Feiernden erlaubt, den Ritus als Ritus zu erkennen. Reiht man die unterschiedlich gerichteten Sprechakte regelbewusst aneinander, entsteht eine Dramaturgie des Gottesdienstes. Die Predigt ist ein Schritt auf einem Weg und wird zum liturgischen Akt, wenn die an der Feier Beteiligten die Wechsel der Rederichtung gemeinsam mitvollziehen und dabei die Bewegung des Ritus nachvollziehen.

Das Reden über, in, zu und mit Gott sind allesamt Unterbrechungsfiguren! Ohne die kleinen Unterbrüche gäbe es keine Unterschiede wahrzunehmen, folglich keine Schritte und kein Fortschreiten auf dem Weg. Ohne Zäsuren wären die Etappen nicht zu erkennen und ohne die Zäsuren gäbe es keine Begehung. Die Haltung derjenigen, die den Gottesdienst leiten, genauer: ihre Performanz und ihre Präsenz, verändern sich je nach Sequenz der Liturgie. Die Dramaturgie der Homiletik, die Barth so stark betont, ist in der Dramaturgie des Ritus eingebettet und macht von da her erst Sinn. Das wirft noch einmal ein anderes Licht auf die paradoxe Struktur der dialektischen Meta-Regel. Sie ist entscheidend für das Erleben des Ganzen, weil sie wie ein kritisches *Vorzeichen vor der Klammer jeder gottesdienstlichen Kommunikation* ist. Die Wurzeln der prophetischen Kultkritik werden erkennbar. Wenn Gott nicht sein Wort redet, ist alles umsonst!

Es ist nur logisch, dass sich in der Predigtliturgie die Kritik auf das Geschwätz richtet, das Gott nicht zu Wort kommen lässt. Keiner hat diese Kritik so prägnant auf den Punkt gebracht wie Kurt Marti in seinem Vierzeiler mit dem Titel »predigtnot«:

der Ort versammelt
die Leute singen
die Wörter fallen
das Wort bleibt aus²⁷

2.2 DAS SAKRAMENT FÄLLT AUS

Der Wortausfall im Wortdurchfall ist und bleibt immer das Risiko der Predigtliturgie. Er deckt die Blöße einer Feier auf, die kein Sakrament mehr hat und macht den Prediger dafür anfällig, diese Blöße mit einem

²⁷ KURT MARTI, gott gerneklein. gedichte, Stuttgart 1995, 64.

noch originelleren Predigteinfall zu kaschieren.²⁸ Aber weder die einfallreiche Rede noch die wortreichen Erklärungen können das Risiko des Zerredens verhindern. Hilft das Sakrament aus der Not?

Ich halte es für verkehrt, den evangelischen Predigtgottesdienst als eine verkürzte Variante des Vollgottesdienstes abzuwerten und das, was eine verschwatzte oder gelehrt vertrackte Predigt nicht bringt, mit einer erhöhten Feierlichkeit zu kompensieren. Ich stimme Fulbert Steffensky zu, der bekennt:

»Ich liebe den guten protestantischen Schwarzbrotgottesdienst, in dem eine Gemeinde konzentriert ist; in dem die Gebete einfach sind, in dem viel gesungen wird und in dem die Pfarrer und Pfarrerrinnen nicht mehr sagen, als sie sagen müssen. [...] Ich sehne mich in solchen Gottesdiensten nicht nach mehr Sakramentalität, nach mehr Gesten, nach mehr Drama. Es wäre schade, wenn diese Gottesdienste die einzigen wären, aber sie sind schön. Das Wort ist ernst genommen. Wo das Wort und die Auslegung ernst genommen sind, da ist auch die Gemeinde ernst genommen.«²⁹

Steffensky hat Recht. Der schlichte Predigtgottesdienst hat seinen eigenen Charme. Man soll ihn nicht kleinreden. Die richtige Einsicht, dass man Formen (und Formate) nicht gegeneinander ausspielen sollte, entlässt uns freilich nicht aus der Pflicht, auch über die Not und Verheißung des Abendmahls ein Wort zu verlieren!

Ich komme aus einem Land mit hohen Bergen, aber liturgisch ist bei uns alles topfeben. Weit und breit ist keine Hochkirchlichkeit in Sicht. In den reformierten Gottesdiensten leiden wir an einer Homiletisierung des Abendmahls und einer Quasi-Sakramentalisierung der Kanzelrede. Wir feiern lieber Predigtgottesdienste, weil wir dem Abendmahl nicht über den Weg trauen. Der Ritus macht uns verlegen. Er stört. Und alle Versuche, ihn wiederzubeleben, sind gescheitert. Es ist, als ob es nie eine liturgische Bewegung gegeben und als ob nie ein Barth in Bonn gedonnert hätte: »Erst da, wo rechter Gottesdienst abgehalten wird mit Predigt und Sakrament, erst da hat die Liturgie ihr Recht, weil sie nur da ihren Zweck erfüllen kann, nämlich hinzuführen zum Sakrament.«³⁰

²⁸ BARTH spricht in der Homiletik (Anm. 6), 44, von der »Zerfaserung«, »Verstümmelung«, ja der »Tötung der Kirche«.

²⁹ FULBERT STEFFENSKY, *Schwarzbrot-Spiritualität*, Stuttgart 2005, 85.

³⁰ BARTH (Anm. 6), 45. Barth wendet sich hier gegen die Liturgische Bewegung und

Letzthin erhielt ich eine Mail. Der Radiomann musste eine Sendung ansagen und fragte mich, ob seine Formulierung »safe« sei: »Laut römisch-katholischer Lehre werden in der Eucharistie Brot und Wein in Leib und Blut Christi gewandelt. Die Reformierten sehen im Abendmahl lediglich ein Ritual, das an Jesu letztes Nachtessen mit seinen Jüngern erinnert.« Nein, schrieb ich zurück. Das ist nicht »safe«, sondern furchtbar verkürzt, aber offen gestanden: die Verkürzung ist leider nicht ganz verkehrt, sondern ein beredter Ausdruck für das kümmerliche eucharistische Bewusstsein der Zwinglianer. Es sind Brosamen, die unter den Tisch gefallen sind, von denen man nicht satt wird. Wenn ich Martin Nicol recht verstehe, sieht er in Zwinglis *Significat* eine Wurzel des Übels, die er als protestantische Kultunfähigkeit diagnostiziert.

Auch auf lutherischer Seite leben wir liturgisch längst so, »als ob« sinnliche Dinge und Vollzüge Gotteswirklichkeit »wirklich« repräsentieren. Zwar sind Brot und Wein als Elemente des Abendmahls nicht austauschbar; dem steht ihre Biblizität entgegen sowie die christliche Identität, die sich in ihnen manifestiert. Aber ansonsten gehen wir mehrheitlich davon aus, die sinnliche Gestalt von Religion sei lediglich Ausdruck denkbarer Sachverhalte, für die man auch beliebig andere Formen gebrauchen könnte. Die sinnlich erfassten Vollzüge der Liturgie wurden zum variablen Ausdruck eines reflexiv erhobenen Gottesbezugs. Das ist unsere moderne Kultunfähigkeit. Das lutherische *Est*, so behaupte ich, könnte sich, reformuliert, als hilfreich erweisen bei der Suche nach einer zweiten Kultfähigkeit des Protestantismus. Es zeigt so etwas an wie doxologische Wirklichkeit.³¹

2.3 INS SAKRAMENT EINBETTEN – AUS DEM GEIST LEBEN

Ich gebe Martin Nicol Recht. Wenn das *Significat* für eine formlose Geisttheologie steht und das *Est* die doxologische Wirklichkeit anzeigt, wird es höchste Zeit, die Verdünnung und Verwässerung der reformierten Sakramentstheologie zu bekennen. Aber mit einem Exorzismus der Semiotik

gegen Kreise, »die sich mit Unrecht auf *Luther* beziehen.« Auf die nicht unkomplizierte Beziehung zwischen Barth und den Protagonisten der Liturgischen Bewegung vgl. Ralph Kunz, Reformierte Liturgie im 20. Jahrhundert, in: JÜRGEN BÄRSCH/BENEDIKT KRANEMANN (Hg.), Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte, Bd. 2: Moderne und Gegenwart, Münster 2018, 399–439.

³¹ NICOL (Anm. 3), 129.

lassen sich die Geister, die der Spiritualismus gerufen hat, nicht vertreiben. Wir sind allesamt Zyklopen geworden. Wir erleben den Gottesdienst einäugig und einseitig, haben kein Empfinden mehr für die Form und verspüren nicht einmal den Hunger nach dem Herrenmahl. Wir leiden an einer Art sakramentaler Magersucht. Ich bin nicht sicher, ob uns eine Neuauflage des Abendmahlsstreits wirklich weiterbringt auf dem Weg zu einer »zweiten Kultfähigkeit«, aber gerne einverstanden mit der These, dass wir Denkmöglichkeiten für den Habitus testen, den ich mit Alexander Deeg eine aktive Passivität nennen möchte.³²

Vielleicht ist es aus reformierter Warte ein wenig ketzerisch, zu sagen, dass sich unsere Not weniger als Predigtnot denn als *Gebetsnot* zeigt, in der es m.E. um diesen Habitus geht. Solange wir nicht beten können, ist uns der Zugang zum Abendmahl versperrt. Aber es ist ganz bestimmt eine Pointe der reformierten Theologie, dass sie *diese Not* nicht verschweigen will und dafür auch gute biblische Gründe hat. Sagt doch Paulus in Röm 8 sinngemäß: Wir sollen als Christen beten. Wir sind aber Menschen und wissen als solche nicht, was wir beten sollen. Wir sollen beides, unser Sollen und unser Nicht-Wissen, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.

Dass ich gegen Ende meines Kommentars aus reformierter Perspektive auf den Gottesdienst, auf Paulus und den Geist, der unserer Schwachheit hilft, zu sprechen komme, ist sicher kein Zufall. Erstens kann, wer bei Paulus in die Schule geht, den Richtungswechsel vom RedenÜber zum RedenIn schon beim Apostel studieren. In seinen Briefen lassen sich meistens dann, wenn er vom Geist redet, Spuren einer liturgischen Dramaturgie entdecken. Sie führen aus der Dialektik, in die sich Paulus mitunter verstricken kann, zur doxologischen Wirklichkeit. Eine Schlüsselstelle ist 1Kor 2,6–16. Paulus kreist um den Gedanken, dass nur der Geist die Tiefe des göttlichen Wesens erforschen kann und setzt damit ein, dass von der verborgenen Weisheit Gottes also so zu reden ist, *wie man von einem Geheimnis redet*. Am Ende ist es das, was diejenigen, die aus dem Geist leben, können: von einem Geheimnis reden.

Und zweitens ist auch Barth als typisch reformierter Theologe in seiner Homiletik zum Schluss gekommen, »dass die Reformierten gut daran

³² Vgl. die Bemerkungen zu NICOL in: ALEXANDER DEEG, *Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt: Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik*, APTLH 68, Göttingen 2011, 385 f.

täten, die Sakramente mehr zu feiern, denn man kann nicht wissen, was Predigt ist, ohne um das Sakrament zu wissen. Und Predigt im Vollsinn des Wortes ist nur da, wo sie vom Sakrament begleitet und erklärt wird.«³³ Barth hat also sehr wohl ein *Est* – aber nicht in der Predigt! »Im Sakrament geschieht es, dass mit den sichtbaren Zeichen ein Hinweis auf das die Kirche begründende und ihr verheißene Ereignis der Offenbarung im Unterschied zur Predigt und allen sonstigen kirchlichen Tun nicht nur ausgesprochen, sondern leiblich sichtbar vollzogen wird«³⁴ oder, mit anderen Worten, Liturgie wird.

Wenn die homiletische Dramaturgie Barths zum Punkt geführt hat, dass *Jesus Christus* mitsprechen muss, damit die Predigt Gottes Wort werden kann, kann sie sich auf den paulinischen Ansatz berufen, dass man aus dem Geist leben muss, um geistliche Worte zu verstehen und zu reden. Sie kann sich auch auf Paulus berufen, wenn sie den Empfang des Geistlichen sakramental versteht. Und wir werden bei Paulus auch fündig, wenn wir eine Begründung für das Krisenhafte bräuchten, die den religiösen Enthusiasmus abbremst und sich nicht damit beruhigen lässt, dass die Gläubigen – die Getauften! – es eigentlich besser wissen müssten. Schon Paulus musste das RedenIn unterbrechen, wenn er seinen Korinthern ins Gewissen redet: »Doch ich, liebe Brüder und Schwestern, konnte nicht zu euch sprechen wie zu Menschen, die aus dem Geist leben, sondern musste zu euch sprechen wie zu solchen, die auf das Irdische beschränkt sind, mit in Christus noch unmündigen Kindern« (1 Kor 3,1).

2.4 VON DER HOMILETISCHEN DRAMATURGIE ZUR DRAMATURGISCHEN LITURGIK

Ich komme mit Barth zur Quintessenz, dass wir Gott feiern sollen, aber Gott nicht feiern können. Wir sollen aber beides *üben* und damit Gott ehren.³⁵ Die Frage, *wie* wir reden, wird uns darum weiterhin beschäftigen – ob es um das RedenZu, das RedenIn oder um das RedenÜber geht! Eine Befreiung der Gottessprache im Gebet ist dringend. Um noch einmal einen Klassiker sprechen zu lassen:

³³ BARTH (Anm. 6), 42 f.

³⁴ A. a. O., 43.

³⁵ Ganz ähnlich NICOL (Anm. 3), 132.

»Mit Lissa in der Kirche. Konnte nicht beten. Der Zwang, an Anselm zu denken, ist stärker. Da darf ich in meinen eigenen Worten denken. Die feierliche Amtssprache in der Kirche klang fremd. Kunstgewerbe-Vokabular. Luft aus einem Föhn. Glauben die Frommen, Gott höre sie nur, wenn sie beten, er habe keine Ahnung von den Worten, die sie sonst denken und sagen? Man kann es sich nicht vorstellen, dass der Pfarrer erlebt hat, was er in der Predigt erzählt. Mein Leben ist in der Gebetssprache nicht mehr unterzubringen. Ich kann mich nicht mehr so verrenken. Ich habe Gott mit diesen Formeln geerbt, aber jetzt verliere ich ihn durch diese Formeln. Man macht einen magischen Geheimrat aus ihm, dessen verschrobenen Sprachgebrauch man annimmt, weil Gott ja von gestern ist. Ich bin stumm, wenn ich beten will. Immer in Gefahr, abgelenkt zu werden von inneren Geräuschen. Die leiseste, unhörbarste Stimme in mir ist meine Gebetsstimme. Traut sie sich nicht, lauter zu sein, oder hat sie nicht mehr Kraft?«³⁶

Sind die Gebete der Kirche Luft aus einem Föhn? Das Bild hat es in sich. Ist am Ende alles nur heiße Luft? Ich halte dagegen: Die Liturgie singt vom Geheimnis des Glaubens. Das ist der Geschmack des Unendlichen, den sie denen zu schmecken gibt, die sich auf das Spiel einlassen. Vom *Paradox* hat niemand gelebt. Man muss zur *Doxologie*, wenn man etwas von Gott schmecken möchte. Dass wir von Gott reden sollen, aber über Gottes Wort nicht verfügen, können wir nur wissen; dass wir in der Liturgie Christus begegnen, dürfen wir erfahren. Aber wer nicht singen und beten kann, hat nichts vom Spiel – ein anderes Können kommt hier ins Spiel!

Wir sollen beides üben, das Können und das Nicht-Können, weil *beides* wichtig ist. In der Verschiebung und Verschränkung der Perspektiven werden die *Lücken* erkennbar, die die sakramentale Entkernung der Liturgie hinterlassen hat. Sie haben den evangelischen Gottesdienst redselig gemacht. Darum braucht es von Zeit zu Zeit einen Propheten, der uns einen Blick in die *Krater* der Offenbarung beschert. Verschließen wir nicht die Augen vor dem Hohltrichter unserer Religiosität. Der Blick in die Leere weckt den religiösen Hunger nach Erfüllung.

³⁶ MARTIN WALSER, Halbzeit, Frankfurt am Main 1972, 320f.

3. EVENSONG – EIN HOFFNUNGSVOLLER EPILOG

Seit Herbst 2018 biete ich eine neue Lehrveranstaltung an – eine homile-tisch-liturgische Übung. Jeden Mittwochabend feiern wir einen Abend-gottesdienst in einer der Innenstadtkirchen. Wir nennen die Feier »Even-song«, aber modifizieren die anglikanische Vorlage frech. Es wird viel gesungen, kurz gepredigt und jedes Mal das Abendmahl gefeiert. Für die Studierenden ist die regelmäßige Feier eine fremde und für einige auch irritierende Erfahrung. Sie haben keinen Zugang zum sakramentalen Er-leben. Es ist für die meisten »lediglich ein Ritual, das an Jesu letztes Nachtessen mit seinen Jüngern erinnert«.

Eine Mehrheit meiner Studierenden – je nach Kohorte die Hälfte – kommen aus freikirchlichen Verhältnissen oder aus frommen, evangelikal geprägten Gemeinden. Mit anderen Worten: Die meisten sind »Ritualisten in der zweiten Ableitung«.³⁷ Sie haben keine Widerstände gegen die tra-ditionelle Liturgie, weil sie sie gar nicht kennen. Sie ist ihnen so fremd wie mir ein hinduistisches Ritual. Sie leben weit entfernt von einem klassischen Gottesdienst. Traditionelle Melodien, Rhythmen und Gesten und natürlich die Sprache der Liturgie sind ihnen unvertraut. Sie kommen als Migranten in die Normalliturgie und fühlen sich fremd, weil sie in anderen religiösen Welten aufgewachsen sind. Schwarzbrot kennen sie nicht. Sie ernähren sich liturgisch von Pudding. Worship ist ihr Ding, die zuckersüße Minne, die durchaus berührend und durchaus schön sein kann, das Meiste auf Englisch, einiges auf Mundart, eingebettet in eine zweigipflige Dramaturgie, die in der Anbetung abhebt und in der handfesten Lehre wieder landet. In der erwecklichen Variante der Predigtliturgie fehlt die Kontemplation. Es gibt keine Lesungen, kein gemeinsames Beten der Gemeinde, keine Stille und vor allem keine Empfänglichkeit.

Natürlich reden wir über unseren reformierten Gottesdienst! Ich er-zähle von den historischen Hintergründen unserer Tradition, von Zwinglis Kampf gegen den Aberglauben und dem Missbrauch der Messe in seiner Zeit. Und ich erkläre, warum er den Spalt zwischen den Zeichen und dem

³⁷ In Anspielung auf MICHAEL MEYER-BLANCK, Inszenierung des Evangeliums. Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der Erneuernten Agende, Göt-tingen 1997, 44f., der von Ritualisten in 1. Ableitung spricht, die sich nur in Halbdistanz auf das Ritual einlassen. – Zur Auseinandersetzung mit Meyer-Blanck vgl. DEEG (Anm. 32), 118f., und NICOL (Anm. 3), 123.

Bezeichneten so vehement verteidigte. Es ist die Lücke, die nur Gott füllen kann und die Zwingli deshalb vor dem menschlichen Zugriff schützen wollte, weil ihm sehr viel daran lag, dass die Gläubigen beim Mahl Gott genießen. Dieser mystische Kern ist für das Verständnis des reformierten Abendmahls entscheidend. Zwinglis Wiederentdeckung der Eucharistie und seine Grundlegung einer dramaturgischen Liturgik, die dem Volk die Rolle der Konzelebranten zuwies, kann nur nachvollziehen, wer diese Sehnsucht nach Gottes Nähe spüren kann.

Ich komme immer mehr zum Schluss, dass der Wortgottesdienst ein Weg zu diesem Geheimnis sein will. Wir kommen deshalb buchstäblich keinen (liturgischen) Schritt weiter, wenn wir homiletische Probleme in Absehung ihrer gottesdienstlichen und sakramentalen Einbettung diskutieren. Es geht bei der Predigt um den rituellen Zusammenhang einer Rede, die unterbrochen wird – auch durch das Sakrament als einer Form des Wortes Gottes, die eine Form der Beteiligung erlaubt, die weder rein kognitiv noch rein affektiv ist.

Die Predigt zu würdigen, heißt die Schwarzbrotspiritalität Jesu ehren, die durchglüht ist von der Leidenschaft der prophetischen Kultkritik und gewitzt durch seine Weisheit. In den johanneischen Abschiedsreden spricht auch der priesterliche Christus, der für seine Jünger betet. Es ist das Hohepriesterliche Gebet dessen, der für seine Freunde eintritt: Es ist die Verheißung des Trösters, der die Welt überwindet und das Lamm, das würdig ist, das Buch zu öffnen und sich selbst mitteilt in den Gaben der Mahlfeier. Und um dieses Geheimnis als Geheimnis in der Tiefe der Feier verstehen zu wollen, müssen wir Reformierten noch einmal über die Bücher.

Denn das Sakrament antwortet auf die Frage: Was sollen wir beten? Jesus antwortet mit der Aufforderung: »*Tut dies zu meinem Gedächtnis. Lasst mich Euer erster Fürbitter sein!*« Die Dramaturgie des sakramentalen Gottesdienstes zielt auf eine Handlung, in der das menschliche Bitten zur Gewissheit der Eucharistie wird, zum Dank dafür, dass Jesu Bitte erhört wird. Sakramental ist die Empfänglichkeit, die sich Gottes Fürbitte gefallen lässt.

Verkündigung und Sakrament sind als zwei verschiedene Weisen der Gottesbegegnung immer nur in gebrochener Form fassbar. Die Feier tröstet uns nicht darüber hinweg, dass wir Gott nicht herbeireden können und die Predigt kann die Krater der unerhörten Gebete nicht mit Lehre füllen. Darin hatte die Kritik der Wort-Gottes-Theologie an der Predigt und am Kult ihr Recht, fand aber auch ihre Grenze, wo sie meinte, *jede*

Formgebung als sekundäre Zugabe abwerten zu müssen. Es ist gut, haben wir diese Aporie, die genauso wenig reformiert wie lutherisch ist, überwunden.

Das ist auch der Grund, warum wir jeden Mittwoch ein »Nacht Mahl« feiern. Ich habe eingesehen, dass die Studierenden meine Vorlesung nicht verstehen können, solange ich nur *über* Symbole, das Heilige Spiel und Sakramente rede. RedenIn ist gefragt! Wir müssen feiern, um zu verstehen. Ich habe auch eingesehen, dass ich Elemente aus dem zweiten in das erste Programm mischen muss, um die Kultfähigkeit zu fördern. In der Evensong-Liturgie gibt es Worship – dosiert, wie sich das für Süßspeisen gehört. Denn Gott schenkt uns Brot und den Zucker als Dreingabe. Darum mündet die Anbetung ins Sakrament und bleibt nicht im Gefühl.

Gepriesen seist Du, unser Gott, Schöpfer der Welt. Du schenkst uns das Brot, Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit. Lass es zum Brot des Lebens werden!

Und dann kommt die Bitte, dass die Zerstreuten zur Kirche gesammelt werden wie die zerstreuten Körner zum Brot und die Beeren zum Wein gesammelt worden sind. Im Rhythmus des Betens machen diese Worte Sinn. Meine Pudding-genährten Ritualisten in zweiter Ableitung brauchen feste Speise!