

»Was bei den Menschen unmöglich ist ... «

Überlegungen zum Menschenbild der
homiletischen Anthropologie

von

RALPH KUNZ

1 Homiletische Anthropologie

Als Teilbereich der Systematischen Theologie beschäftigt sich theologische Anthropologie mit dem Wesen und der Bestimmung des Menschseins. Homiletik ist derjenige Teil der Praktischen Theologie, der die Grundlagen, Probleme und Verfahrensweisen christlicher Verkündigung erörtert.¹ Diese setzt theologische Anthropologie voraus, insofern durch sie das biblische Menschenbild aufgenommen, verarbeitet und kommuniziert wird und sie setzt sie um, insofern in der Predigt anthropologisch relevante Themen wie Rechtfertigung und Heiligung lebenspraktisch interpretiert werden.² In der gottesdienstlichen Rede wird dies aber nicht in Form reflexiver Erörterungen erklärt, sondern in Form der Anrede zugesprochen. Die Predigt macht Anthropologie praktisch, weil sie mitteilt, dass der Mensch *coram Deo* ein gerechtfertigter Sünder ist und Gottes Ebenbild werden darf.³

Es geht also in der Predigt mehr oder weniger geistreich, aber auf jeden Fall beredt, um Aspekte des Menschseins im Lichte des Evangeliums. Mit dem Sprechakt ›Predigt‹ verbindet sich aber auch der theologisch zu reflektierende Anspruch, dass die Interpretation der Heiligen Schrift

¹ J. P. GREVEL, *Die Predigt und ihr Text. Grundzüge einer hermeneutischen Homiletik*, Neukirchen-Vluyn 2002, 256.

² Das gilt vor allem für die reformatorische Anthropologie. Sie ist die Reflexionsgestalt dessen, was der Predigtvollzug zu erfahren gibt. In beiderlei Gestalt – als Predigtvollzug und als deren theologische Reflexion – hat sie das Menschenbild der Neuzeit entscheidend mitgeprägt. Vgl. dazu A. PETERS, *Biblisch-reformatorische Anthropologie – heute?*, in: DERS., *Der Mensch* (HST 8), Gütersloh 1979, 21–23.

³ Vgl. G. EBELING, *Der Mensch.*, in: DERS., *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. 1.

Erhellendes und Entscheidendes zum Menschsein beiträgt oder – anders akzentuiert – dass die Kirche als »Gemeinschaft der Angeredeten«⁴ hofft, dass in der Predigt »hier und jetzt und für diese Menschen Gott so zur Sprache kommt, dass sich etwas ändert.«⁵ Wenn im Predigtakt »hier und jetzt« Menschsein vor Gott zur Sprache kommt, ist das Grund genug, um der *Homiletik* einen eigenen Beitrag zur theologischen Anthropologie zuzutrauen, einen Beitrag, der anderes in den Vordergrund rücken wird als eine systematisch- oder biblisch-theologische Anthropologie.

Eine *homiletische Anthropologie* systematisch darzustellen – notabene ein Forschungsdesiderat! –, würde den Rahmen dieser Skizze sprengen. Der spezifische Beitrag der Predigtlehre zum Gespräch über das Menschsein soll darum anhand der Modalitäten des Möglichen und Wirklichen auf zwei Seiten hin konturiert werden. Im Blick auf das Handeln Gottes stellt sich die Frage, wie der Spielraum von Gottes Möglichkeiten im Horizont der menschlichen Wirklichkeit beansprucht und gestaltet werden kann. Und im Blick auf das menschliche Predighandeln frage ich nach dem, was Menschen möglich ist, um die Wirklichkeit Gottes in der gottesdienstlichen Anrede erfahrbar zu machen.⁶

Ich werde in einem ersten Schritt die Entfaltung der homiletischen Perspektive auf die Anthropologie mit einem Durchgang durch die Theoriegeschichte verbinden und nach dem Menschenbild fragen, das sich in den Ansätzen der kerygmatischen, hermeneutischen und ästhetischen Homiletik zeigt (2.). Die Theoriegeschichte ist zugleich eine Problemgeschichte. Denn wer sich grundsätzlich mit den Möglichkeiten und Wirklichkeiten der geistlichen Rede befasst, muss die Gründe ihres Scheiterns mitbedenken. In einem zweiten Schritt soll dann eine *anthropologische Lehre* aus der Geschichte der Predigtlehre gezogen werden (3.).

⁴ K. BARTH, Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt, in: ZdZ 3 (1925), 119–140, hier 103.

⁵ H.-M. GUTMANN, Verkündigung, in: DERS., Ich bin's nicht. Die Praktische Theologie vor der Frage nach dem Subjekt des Glaubens, Neukirchen-Vluyn/Wuppertal 1999, 245–267, hier 267.

⁶ Dass Gottes Anrede auch im Alltag vernommen und im »vernünftigen Gottesdienst« (Röm 12,1) verantwortet wird, sei an dieser Stelle erwähnt, aber nicht weiter erörtert, weil das Verhältnis der Alltags- und Sonntagspredigt stärker die soziologischen Aspekte der Homiletik in den Vordergrund rückt.

2 Not und Verheissung der Predigt

2.1 Das Menschenbild der kerygmatischen Homiletik

2.1.1 Die Predigt als Hohlraum für Gottes Wort

Als Barth seinen Römerbriefkommentar schrieb, provozierte er seine Leser mit der These, dass eine falsche Theologie die Predigt zu Grunde richtete. Ihre Wirkung entfaltete seine Theologie der Krise, weil Barth mit seiner radikalen Grundlegung nicht nur provozierte, sondern auch die Situation und Stimmungslage vieler Theologen aufnehmen konnte. Kriegspredigten hatten Hörer und Redner gleichermaßen erschöpft. Gleichzeitig schossen neue Bewegungen wie Pilze aus dem Boden. Vor allem drohte kosmopolitisch schon wieder neues Unheil. In Russland war die grosse bolschewistische Revolution im Gang. Wie redet man in solchen Umbrüchen und Unsicherheiten glaubwürdig von Gott?

Nun ging es der Dialektischen Theologie bezeichnenderweise gerade nicht darum, auf diese Frage wieder mit rhetorischen Strategien zu antworten. Das würde die Theologie nur auf eine falsche Fährte bringen. In der ersten Phase bot die Dialektische Theologie eine Lösung, die das homiletische Problem verschärfte. Dabei spielte die Erkenntnis, wie es wirklich um den Menschen steht, eine Schlüsselrolle. Die Krise der Predigt hat nämlich ihre Ursache in der Vermessenheit des religiösen Strebens, Gott durch menschliche Rede zu bezeichnen. Eben dieses Streben wird als Falle entlarvt. Dass es den Menschen möglich ist, *über* Gott zu reden, verleitet zur irrigen Idee, dass sie Gott bezeichnen können. Kein Mensch verfügt aber über diese Kompetenz. Nur Gott allein kann sein Wort so sprechen, dass es sich selbst mitteilt!⁸

Die unmögliche Möglichkeit, das *finitum non capax infiniti*, wird zur Basis der neuen Predigttheologie, die prinzipielle Homiletik zum Ausgangspunkt der Dogmatik.⁹ Statt dem Gipfel der Kunst zuzustreben, soll der Theologe in den Abgrund des »Nicht-könnens« sehen. Im bekannten Diktum aus *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* heisst es:

»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.«¹⁰

⁷ Zu den Hintergründen vgl. H. GENEST, Karl Barth und die Predigt. Darstellung und Deutung von Predigtwerk und Predigtlehre Karl Barths, Neukirchen-Vluyn 1995, 60–95.

⁸ Ebd., 113 ff.

⁹ Ebd., 128–136.

¹⁰ K. BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: Homiletisches Lesebuch, hg. v. A. BEUTEL et al., Tübingen 1989, 42–58, hier 43.

Barth spricht zu einer Pfarrerversammlung. Das ›Wir‹ meint die Diener des göttlichen Wortes. Ihre Predigt wird nun auch zum Anlass, eine *homiletische Anthropologie* zu entfalten. Sie entwirft das Bild des Menschen, der in der Predigt, in der nach Gott gefragt und von Gott geredet wird, etwas über das wirkliche Menschsein erfährt.¹¹ Die Aufgabe, das Wort Gottes zu bezeugen, löst dabei eine Krise aus, für die es keine Lösungen gibt:

»Wir haben unser Amt als Theologen nicht verstanden, solange wir es nicht verstanden haben als Exponenten und Wahrzeichen, nein Notzeichen einer Verlegenheit, die über die ganze Skala wirklicher und möglicher menschlicher Zuständlichkeiten sich ausbreitet, in der sich der moralische mit dem unmoralischen, [...] der fromme mit dem unfrommen Menschen, in der sich der Mensch einfach als Mensch befindet. Der Mensch als Mensch schreit nach Gott, nicht nach einer Wahrheit, sondern nach der Wahrheit, nicht nach etwas Gutem, sondern nach dem Gutem, nicht nach Antworten, sondern nach der Antwort, die unmittelbar eins ist mit seiner Frage. Denn er selbst, der Mensch, ist ja die Frage, so muss die Antwort die Frage sein, sie muss er selbst sein, aber nun als Antwort, als beantwortete Frage. Nicht nach Lösungen schreit er, sondern nach Erlösung. Nicht wiederum nach etwas Menschlichem, sondern nach Gott, aber nach Gott als dem Erlöser seiner Menschlichkeit.«¹²

Verständlich und erbaulich über Gott zu reden, ist eine Kunst, Gott reden zu lassen, grenzt nach dieser Theologie an ein Wunder.¹³ Das Menschenmögliche der Rede wird zum Nullpunkt erklärt.¹⁴ Deshalb wundert es nicht, dass der Ansatz dieser Theologie schnell an Grenzen stiess.

2.1.2 Die Predigt als Raum für Gottes Wort

Natürlich musste dieser Versuch einer Homiletik *ex negativo* scheitern. Wer das Blendwerk des religiösen Menschen restlos aufzuklären versucht, stösst irgendwann auf die eigenen blinden Flecken. Es gehört zur Dialektik der Dialektik, dass sie sich selbst aufhebt. Aus dieser Grenzposition lässt sich nur noch eine Art Negativhomiletik ableiten: Keine Beredsamkeit, keine Überredungskünste und keine Abwechslung in der Predigt! »Es muss jeden Sonntag *alles* und darum jeden Sonntag das *Gleiche* gepredigt werden.«¹⁵

¹¹ Siehe dazu auch BARTH, Menschenwort, 110f.

¹² Ebd., 45.

¹³ Nach BARTH, Menschenwort, 115 ist es die Aufgabe der homiletischen »Kunstlehre«, den Prediger auf die Niederlage vorzubereiten.

¹⁴ Später erklärt Barth seinem Kontrahenten Emil Brunner, dass der ›Anknüpfungspunkt‹ nicht Gott ein Schlupfloch lasse, sondern dem frommen Menschen. Spuren dieser Auseinandersetzung finden sich in der theologischen Anthropologie Brunners. Vgl. E. BRUNNER, Der Mensch im Widerspruch, Zürich ⁵1985, 516–520.

¹⁵ So formuliert E. THURNEISEN, Die Aufgabe der Predigt, in: Predigt. Texte zum Verständnis und zur Praxis in der Neuzeit, hg. v. A. WINTZER, München 1989, 117–121, hier 119.

Wie kann aber das Scheitern der Kunst auf produktive und die Destruktion des Religiösen auf konstruktive Bahnen gelenkt werden? Barth selbst baute den schmalen Gratweg der Aporie, auf dem die dialektische Theologie ging, in der Folge christologisch aus. Die Negation der menschlichen Möglichkeiten ist in »Menschwort und Gotteswort« noch der Hohlraum, in dem der »Geist mit der Fülle seiner Gaben alles wahr macht.«¹⁶ In der *Kirchlichen Dogmatik* wird Christus als »wahrer Mensch« zum Ausgangspunkt der Anthropologie. »Das Wort Gottes ist von einer homiletischen Aufgabe zu einer christologischen Vorgabe geworden.«¹⁷ Was der Mensch eigentlich ist, erfährt die Theologie weder durch philosophische Diskurse über Leib, Seele und Geist noch im Dialog mit den Humanwissenschaften, sondern nur vom Wort Gottes, das als *viva vox Christi* in der gottesdienstlichen Auslegung der Heiligen Schrift vernommen und als Selbstmitteilung Gottes mitgeteilt wird. Barth forderte schon 1925 von der Predigt

»den Versuch [...], um das verborgene Wort herum eine Zone von Aufmerksamkeit, Respekt und schlichtem Verständnis zu schaffen, [...] innerhalb der menschlichen Gedanken sozusagen einen *Raum* zu schaffen, oder sagen wir noch bescheidener: abzustecken, warnende, verheissende, bedeutungsvolle *Zeichen* aufzurichten, aller Welt zum Zeugnis, Zeichen, an denen sie wenigstens nicht vorbei sehen, die sie nicht ohne Weiteres mit anderen Zeichen verwechseln [...] kann.«¹⁸

Die Gewichte verschieben sich von der Unmöglichkeit der menschlichen Gottesrede zum Spielraum der unverwechselbaren Möglichkeiten, die Gott durch sein Wort, das er mit Christus Jesus gesprochen hat, eröffnet. Thetisch formuliert: »Die christliche Predigt geschieht in der Voraussetzung, dass Gottes in seiner Offenbarung gesprochenes und in der Schrift bezeugtes Wort unter Dienstleistung der Kirche auch heute sich hören lassen will.«¹⁹

Über die Vermittlung von Schrift, Kirche und Christologie gelingt es der »Wort Gottes«-Theologie den soteriologischen Hiatus, den die Dialektische Theologie entdeckt hat, homiletisch zu überwinden.²⁰

Das Bild, das für den menschlichen Part in diesem Akt gewählt wurde, knüpft insofern an die homiletische Anthropologie der frühen Schriften an, als die Diener des göttlichen Wortes auf der Kanzel weder Gelehrte noch Künstler noch Heilige sein sollen, sondern Menschen, die *bezeugen*, was ihnen in der gehorsamen Beschäftigung mit der Heiligen Schrift durch Got-

¹⁶ BARTH, Menschenwort, 116.

¹⁷ GENEST, Karl Barth, 218.

¹⁸ BARTH, Menschenwort, 130.

¹⁹ Ebd., 119.

²⁰ Vgl. dazu die Darstellung von F. VOIGT, Predigt als theologischer Begriff. Die Predigtlehre Barths, in: *Klassiker der protestantischen Predigtlehre*, hg. v. C. ALBRECHT/M. WEEBER, Tübingen 2002, 184–201, bes. 198ff.

tes Wort widerfahren ist und darum um Erkenntnis bitten. So sagt es Barth: »Die *menschliche* Möglichkeit der Predigt [...] steht und fällt darum mit der Bitte um den Hl. Geist, durch den Gott sein Wort selbst spricht und zu Gehör bringt und sich damit zum Dienst seiner Kirche bekennt.«²¹

2.2 Das Menschenbild der hermeneutischen Homiletik

2.2.1 Auf der Suche nach Wirklichkeit

Die Verheissung, *dass* Gott selbst durch den Mund seiner Zeugen spricht, wird zur Losung und Lösung der Homiletik in der Phase der kerygmatischen Theologie. Kritik an diesem Ansatz wurde nach dem Krieg lauter. So stellte Leonhardt Fendt schon 1948 eine problematische Unterordnung der formalen und materialen unter die prinzipielle Homiletik fest:

»[E]rst die Theologie der sogenannten Luther-Renaissance und die sogenannte dialektische Theologie hatten eine saubere Trennung von Homiletik und Rhetorik zur Folge. [...] Seitdem beschäftigt sich Homiletik *primo loco* mit dem Inhalt der Predigt als einer biblischen Verkündigung und erst nachher mit dem Formalen.«²²

In den 1960er Jahren wuchs das Unbehagen an der prinzipiellen Lösung der Predigtnot. Es wurde vermerkt, dass die praktische Frage, *wie* man predigen kann, unter den Tisch gefallen ist.²³ Im Zentrum der neuen Homiletik, die diesen Mangel zu beheben versuchte, stand der Hörer. Aber wer ist der Hörer? Was glaubt er? Wie denkt er? Was versteht er? Der Titel einer Aufsatzsammlung von Helmut Schelsky – *Auf der Suche nach Wirklichkeit*²⁴ – wird zum Programm der Praktischen Theologie. Die Suche nach der Wirklichkeit des Hörers und den Verstehensbedingungen der Verkündigung führte zu engeren Koalitionen mit den Humanwissenschaften und zur sogenannten »empirischen Wende«. Es ging darum, alles über die Wirklichkeit der Kirche und die Lebenswelt der Hörer zu erfahren. Mit Hilfe der Kommunikationstheorie entwickelte die Homiletik neue Verfahren, um diesem Anspruch der Wirklichkeit gerecht zu werden.

Die zweite Phase der Homiletik im 20. Jahrhundert als Paradigmenwechsel zu deuten, ist sicher nicht ganz falsch, aber auch nicht ganz richtig. Es gibt zu viele Verbindungen zwischen der kerygmatischen und hermeneutischen Predigtlehre. Als eine solche Verbindung ist zum Beispiel Barths Gegenspieler in Marburg, Rudolf Bultmann, zu sehen. Er verlässt den An-

²¹ BARTH, Menschenwort, 139.

²² L. FENDT, Homiletik. Theologie und Technik der Predigt, Berlin 1948, 22f.

²³ Das gilt für die Barth- wie für die Bultmannschule. So die Quintessenz von W. TRILLHAAS, Die wirkliche Predigt, in: H. GERDES (Hg.), Wahrheit und Glaube (FS E. HIRSCH), Itzehoe 1963, 193–205.

²⁴ H. SCHELSKY, Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze, Düsseldorf 1965.

satzpunkt der kerygmatischen Predigttheologie nicht, wenn er in *Glauben und Verstehen* nach der Möglichkeit des Menschen fragt, das Wort *und* sich selbst zu verstehen.²⁵ In eine ähnliche Richtung gehen auch die Überlegungen von Paul Tillich, der sich schon 1929 kritisch gegen die ›Wort Gottes-Theologie wandte und sich für einen stärkeren Gegenwartsbezug der Theologie aussprach:

»Die kirchliche und in einem grossen Ausmass auch die biblische Terminologie sind weit entfernt von der Wirklichkeit unserer geschichtlichen Situation. Wenn sie trotzdem mit jener priesterlichen Arroganz gebraucht werden, die das biblische Wort uns wiedergibt und es dem Zuhörer überlässt, von ihm ergriffen zu werden oder nicht, hört es gewisslich auf, ›Gottes Wort‹ zu sein, und wird mit Recht überhört. Und der Geistliche, der sich als Märtyrer einer göttlichen Erfolglosigkeit fühlt und sogar sich an dieser Erfolglosigkeit berauscht, macht sich Schuld durch Mangel an Gegenwärtigkeit.«²⁶

Bultmanns Entmythologisierungsprogramm und Tillichs Korrelationsmethode wurden wichtige Impulsgeber für die ›hermeneutische Homiletik‹, die wesentlich von Ernst Lange geprägt wurde. In seinen Publikationen zeigt sich auch der starke Einfluss von Dietrich Bonhoeffers Gedanken-skizze einer »nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe« aus *Widerstand und Ergebung*. Diese Schrift hat ihn und mit ihm eine junge Generation von Theologen inspiriert, eine »Kirchenreform« zu postulieren, die nicht nur im Blick auf den Gottesdienst, sondern auch für die Bildungsarbeit der Kirche tiefgreifende Reformen forderte.²⁷ Der grössere institutionelle Bezugsrahmen ist bezeichnend für das Krisenbewusstsein der Zeit. Der Problemhorizont, in dem in den 1960er Jahren die Predigtnot wahrgenommen wurde, hat sich erweitert.

Ernst Lange hat vielleicht auch deshalb kein homiletisches Lehrbuch geschrieben. Doch zeigt sich vor allem in seinen Überlegungen zur Predigt ein feines Gespür für das wachsende Unbehagen unter den jungen Theologen. Er wurde, nicht zuletzt weil er ein Eklektiker war, zu deren

²⁵ R. BULTMANN, *Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament* (1939), in: *GuV I* 51964, 284: »Die Möglichkeit des Wortes, verstanden zu werden, fällt zusammen mit der Möglichkeit für den Menschen, sich selbst zu verstehen. [...] Darauf ist der Mensch, der nach einem Kriterium fragt, allein hinzuweisen, und die Aufgabe der Predigt ist deshalb, das Wort so darzubieten, dass die Möglichkeit des Verstehens nicht zu einer Frage der Theorie, der Weltanschauung wird, sondern deutlich wird als eine jetzt durch das Wort eröffnete und vom Willen zu ergreifende Möglichkeit.«

²⁶ P. TILlich, *Die protestantische Verkündigung und der Mensch der Gegenwart* (1929), in: *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Stuttgart 1968, 70ff, 80f.

²⁷ Vgl. dazu E. LANGE, *Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns*, hg. u. eingel. v. R. SCHLOZ in *Zus.arb. m. A. BUTENUTH*, München 1981 und *DERS., Sprachschule für die Freiheit. Bildung als Problem und Funktion der Kirche*, hg. u. eingel. v. R. SCHLOZ, München 1980.

Sprachrohr.²⁸ Mit den *Predigtstudien* schuf er ein Forum für ein neues homiletisches Verfahren, das bis heute besteht.²⁹

2.2.2 Ernst Langes Ansatz der hermeneutischen Homiletik

Wie ist es Menschen möglich, Gottes Wort in der Predigt Gehör zu verschaffen? Wie ein roter Faden zieht sich diese Frage durch die Theoriegeschichte der Homiletik. Auch Ernst Lange liess sich durch sie herausfordern. Im Unterschied zur ›Wort Gottes‹-Theologie weist Lange in seinem Entwurf des homiletischen Verfahrens der Predigt die Aufgabe zu, Verheissung und Situation zu verbinden. Der Ausgangspunkt ist die konkrete Frage des Hörers: Was geht mich das Evangelium an? Was hat es mit meinem Leben zu tun?³⁰ Auf diese Frage muss der Prediger eine Antwort geben. Er kann sich dabei nicht darauf berufen, dass »etwas in der Bibel steht«, eine »Aussage christlich sei«, dass er »im amtlichen Auftrag« redet oder »persönlich überzeugt« ist. Die Grundlagen der institutionellen Wahrheitsvermittlung sind in der Industriegesellschaft fraglich geworden.³¹

Für Lange hat dies die Konsequenz, dass »über die Relevanz meiner Predigt für den Hörer [...] durch die Predigt selbst entschieden [wird], durch nichts anderes. Erst wenn den Hörer angeht, was ich sage, geht ihn auch an, dass und inwieweit ich es aufgrund der Heiligen Schrift, im Einklang mit der Überlieferung des Glaubens, im Auftrag meiner Kirche und persönlich überzeugend sage.«³² Woran entscheidet sich aber die Relevanz der Predigt? Für den Hörer entscheidet sie sich »mit der Klarheit und der Stringenz ihres Bezugs auf seine Lebenswirklichkeit, auf seine spezifische Situation«³³.

Der Ausdruck ›Wirklichkeitsbezug‹ sei für diesen Ansatz noch zu schwach. Lange erklärt die alltägliche Wirklichkeit des Hörers zum »eigentlichen

²⁸ Die meisten Aufsätze Langes gehen auf Vorträge zurück. Die wichtigsten wurden zur Standardliteratur in der homiletischen Aus- und Weiterbildung. Sie sind abgedruckt in: E. LANGE, *Predigen als Beruf*. Aufsätze, hg. v. R. SCHLOZ, Stuttgart 1976.

²⁹ Mitbegründet von Ernst Lange sind die *Predigtstudien*, P. KRUSCHE et al. (Hg.), Stuttgart, seit 1967. Zu den wichtigsten Beiheften zählen: *Homiletisches Wörterbuch*, hg. v. E. LANGE, in Verb. m. P. KRUSCHE et al., Stuttgart 1974 und E. LANGE et al. (Hg.), *Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit*. Bericht von einer homiletischen Arbeitstagung September 1967 in Esslingen, Stuttgart 1968, hier zitiert aus: LANGE, *Predigen als Beruf*, 9–51.

³⁰ E. LANGE, *Zur Aufgabe der christlichen Rede*, in: DERS., *Die verbesserliche Welt – Möglichkeiten christlicher Rede erprobt an der Geschichte vom Propheten Jona*, Berlin 1968, 78–94, hier zitiert aus: WINTZER, *Predigt*, 92–207, hier 195.

³¹ Vgl. dazu LANGE, *Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit*, 9.

³² DERS., *Zur Aufgabe*, 197.

³³ Ebd.

Gegenstand christlicher Rede«³⁴. Die Möglichkeiten der christlichen Rede sind also doppelt begrenzt: einerseits durch die begrenzten Möglichkeiten der Hörer, die Verheissung im Horizont seiner Lebenswirklichkeit zu verstehen und andererseits durch die begrenzten Möglichkeiten der Prediger, das Evangelium im Horizont der Lebenswelt seiner Hörer verständlich zu kommunizieren. Das homiletische Problem kann deshalb nur durch eine Verständigung zwischen Prediger und Hörer gelöst werden. Ziel dieser Verständigung ist es,

» [...] dass Christus sich tatsächlich als der Herr der Situation erweist, dass er sich jetzt und hier gegen die Situation durchsetzt, sie erhellt, klärt, verändert, zur Zukunft hin aufbricht und insofern als das eine Wort Gottes, dem wir im Leben und Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben, erneut glaubwürdig wird.«³⁵

Langes Kritik an der Homiletik der ›Wort Gottes‹-Theologie hat also eine methodische Pointe. Es geht um das Wort Gottes, das in der jeweiligen Situation angefochten wird! Und die homiletische Situation hat sich verändert.³⁶ So lautet der Vorwurf: Die Homiletik der Nachkriegsjahre habe es verpasst, eine kontextuelle Verkündigungstheorie zu entwerfen. Es wurde nicht erkannt, dass sich mit der veränderten Situation auch das Glaubenszeugnis und mit ihm die Verkündigung ändern muss. Denn die Situation predigt mit, der geschichtliche Ort, der Predigtumstand muss Gegenstand einer Rede sein, die eine Botschaft für heute sein will. Dabei hat aber die Predigt

»die ›Sprache der Tatsachen‹ nicht beziehungslos zu kontrastieren mit der ›Sprache der Bibel, mit biblischen Zeugnissen von dem Geschehen, das für Gott spricht, von Jesus Christus. Sondern sie hat die Verheissung und die Wirklichkeit miteinander zu versprechen, so dass verständlich wird, wie die Verheissung auch und gerade die den Hörer jetzt bedrängende Wirklichkeit betrifft, aufbricht, in ihrer Bedeutung für ihn, in ihrem Anspruch auf ihn verändert, und wie umgekehrt auch und gerade diese ihn umgebende und bedrängende Wirklichkeit im Licht der Verheissung auf eine eigentümliche Weise für Gott, für den Glauben und seinen Gehorsam in Liebe und Hoffnung zu sprechen beginnt.«³⁷

Nur wenn die Kirche so die Situation im Lichte der Verheissung zur Sprache bringt, bezeugt sie Christus als den Herrn der Situation. Dabei muss sie neue Worte wagen und neue Urteile fällen, die sie so in der Überlieferung nicht findet. Verdeutlicht wird das Verfahren mit dem provokativen Bild des Verbrauchens. Der Text wird im Interesse der Verständigung verbraucht, denn was eigentlich mitzuteilen ist, ist nicht die Eigenaussage des Textes!³⁸

³⁴ Ebd., 198.

³⁵ DERS., Kirche für die Welt, 169.

³⁶ DERS., Zur Theorie und Praxis, 25f.

³⁷ DERS., Zur Aufgabe der christlichen Rede, 207.

³⁸ DERS., Zur Theorie und Praxis der Predigt, in: DERS., Predigen als Beruf, 23.

Die Eigenaussage des Textes ist das, was in einer bestimmten Situation bekenndend gesagt worden ist. Es ist das Zeugnis von damals und eben nur insofern von Belang für das Zeugnis heute, als darin der Widerstand gegen die Predigttradition steckt. Deshalb kann Lange schreiben: »Die eigentliche Aufgabe der predigenden Kirche ist, nicht Texte zünftig auszulegen, sondern diese Situation zu klären dadurch, dass sie die Relevanz der christlichen Überlieferung für diese Situation und in ihr verständlich macht und bezeugt.«³⁹

2.2.3 Die doppelte Anwaltschaft

Predigen heisst, die Situation zu klären und die Relevanz der Überlieferung deutlich zu machen. Wie sich Lange das vorstellt, wird am deutlichsten greifbar im Bild der doppelten Anwaltschaft. Der Prediger ist »Anwalt der Hörergemeinde in ihrer jeweiligen Situation und Anwalt der Überlieferung in der besonderen Gestalt des Textes«⁴⁰.

Mit dieser Doppelrolle bürdet Lange dem Prediger viel auf. Manche Kritiker meinen zu viel. Für Lange ist der Redner dafür haftbar, dass sich die Wirklichkeit des alltäglichen Lebens seiner Hörer verändert.⁴¹ Ja, er partizipiert am Leben seiner Hörer, ist ›drin‹ in ihrem Geschick.⁴² Er plädiert als Anwalt für den Angeklagten, engagiert sich und agiert rhetorisch. Von seinem rednerischen Geschick, seiner Kenntnis der Lage und seiner Überzeugungsgabe hängt alles ab. Denn erzeugt nicht nur für die Wahrheit. *Er* verspricht sie gegen den Widerstand der ›Sprache der Tatsachen‹.

Die Vehemenz, mit der Lange die prinzipielle Homiletik zu den Prolegomena der Praktischen Theologie und die Frage, wie man eine Predigt macht, wieder zur eigentlichen Sache erklärt,⁴³ hat ihre Entsprechung in der Vehemenz, mit der Barth die theologische Frage, was die Predigt ist, als Anfangs- und Zielpunkt der Theologie verstand.⁴⁴ Hinter den Positionen stehen und aus ihnen sprechen Menschenbilder.

Es wäre nun sicher sinnvoll, die Analyse der Wechselwirkungen zwischen der theologischen Anthropologie und der Homiletik zu vertiefen.⁴⁵ Ich

³⁹ Ebd., 24.

⁴⁰ DERS., Zur Theorie und Praxis, 30.

⁴¹ DERS., Zur Aufgabe der christlichen Rede, 195.

⁴² Ebd., 203.

⁴³ DERS., Zur Theorie und Praxis, 20.

⁴⁴ Eine Kritik von Langes Homiletik im Lichte der Schleiermacherschen Konzeption der Predigt als kommunikativer Akt bietet: W. GRÄB, Predigt als Mitteilung des Glaubens. Studien zu einer prinzipiellen Homiletik in praktischer Absicht, Gütersloh 1988, 246–248.

⁴⁵ *Vice versa* kann die Predigtnot als Signal für eine kulturelle Verunsicherung interpretiert werden, die sich auch in theologisch anthropologischen Entwürfen widerspie-

beschränke mich auf die Beobachtung, dass die Metapher der doppelten Anwaltschaft auf eine doppelte Bedrohung des Menschlichen hinweist. Es wird erstens das Bild eines Menschen erkennbar, der sich selbst nicht mehr als Hörer des Wortes Gottes versteht und es wird zweitens die »Voraussetzung, dass Gottes in seiner Offenbarung gesprochenes und in der Schrift bezeugtes Wort unter Dienstleistung der Kirche auch heute sich hören lassen will«⁴⁶ in der gesteigerten Moderne nicht mehr als gegeben vorausgesetzt. Insofern kann die Predigtlehre Langes als Reflex auf eine kulturelle Situation gelesen werden, in der nicht nur die »klassischen« Antworten der theologischen Anthropologie, sondern der Wahrheitsanspruch der christlichen Tradition und mit ihr die Instanz der Predigt so radikal in Frage gestellt werden, dass deren Relevanz wieder bewiesen werden muss.

2.3 Das Menschenbild der ästhetischen Homiletik

2.3.1 Veränderung der homiletischen Grosswetterlage

Die Wahrnehmung der Predigt als »kommunikativer Akt« hat in der homiletischen Diskussion der folgenden Jahre zu einer Wiederentdeckung und neuen Wertschätzung der Rhetorik geführt.⁴⁷ Mit ihr und neben ihr haben sich neue Perspektiven der Wahrnehmung der homiletischen Problemstellung erschlossen. Am Ende des 20. Jahrhunderts hat sich also die »homiletische Grosswetterlage« noch einmal verändert. Die letzte Etappe der theoriegeschichtlichen Skizze setzt ein mit der ästhetischen Wende in den 1990er Jahren. Das Kunstwerk Predigt rückte nun in den Mittelpunkt des Interesses. Impulse aus der Semiotik, der Rezeptionsästhetik, der Sprechakttheorie und den Theaterwissenschaften wurden rezipiert. Mit der Aufnahme dieser Diskurse in die Homiletik hat die Performanz der Predigt vermehrt Aufmerksamkeit gefunden.⁴⁸

gelt. Man vergleiche beispielsweise Emil Brunners Versuch, eine christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen auf die Grundlagen des Wortes Gottes »als Erkenntnisquelle und Seinsquelle« zu stellen, mit der theologischen Anthropologie von Jürgen Moltmann oder Wolfhart Pannenberg. Vgl. E. BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch*, Zürich 1985, 61ff; W. PANNENBERG, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen 1995. J. MOLTMANN, *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*, Stuttgart/Berlin 1971.

⁴⁶ BARTH, *Menschenwort*, 119.

⁴⁷ Vgl. G. OTTO, *Predigt als Rede. Über die Wechselwirkungen von Homiletik und Rhetorik*, Stuttgart 1976, DERS., *Rhetorisch-ästhetische Komponenten der homiletischen Aufgabe*, in: W. ENGEMANN (Hg.), *Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen*, Leipzig 2001, 353–366.

⁴⁸ Martin Nicol, Albrecht Grözinger, Wilfried Engemann und andere betonen, dass im Akt der Rede Evangelium *inszeniert* wird. Vgl. A. GRÖZINGER, *Toleranz und Leidenschaft. Über das Predigen in einer pluralistischen Gesellschaft*, Gütersloh 2004, 56f; M.

Mit der Verschiebung des Fokus auf den *Spielraum* der Deutungen, der durch den homiletischen Akt eröffnet wird, ist eine Kritik am ›alten‹ Kommunikationsmodell verknüpft, das sich am Ideal der Verständigung orientiert hat.⁴⁹ Es geht nun nicht mehr primär um die Suche nach der Realität, sondern um die Möglichkeiten der poetischen Fiktion, Deutungsräume zu erschliessen. Das theatrale Modell der Predigt hat die Kraft der Imagination entdeckt. Sie befähigt Menschen, schöpferisch mit ihrer Lebenswirklichkeit umzugehen.

2.3.2 *Predigt als Schöpfungsakt*

Am prägnantesten hat m.E. Wilfried Engemann diesen homiletischen Ansatz entwickelt.⁵⁰ Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Predigtnot. Verantwortlich für diese Not ist aber nicht die religiöse Anmassung der Prediger oder die Anfechtung der Situation. Die Not ist vielmehr hausgemacht. Engemann stellt fest, dass die Predigt oft einem Referat gleicht, das über Gott spricht, statt Gott zuzusprechen und Hörer anpredigt, statt sie anzusprechen.⁵¹ Die theologische Korrektur dieses Missverständnisses beschäftige die Homiletik freilich schon eine geraume Zeit. Konsens sei, dass Predigt nur dann zur Kommunikation des Evangeliums werden könne, wenn sie erlösend, verbindlich souverän und inkarnatorisch argumentiere.⁵² Engemann würdigt diese Korrekturen, akzentuiert aber vehement ihre schöpfungstheologischen Implikationen. Was seiner Ansicht nach zu wenig in den Blick kommt, formuliert er programmatisch so: Das Predigen steht als handelnde Kommunikation in Kontinuität zum Schöpfungshandeln Gottes.⁵³ Was ist damit gemeint?

Jede Konfrontation mit dem Evangelium eröffne Zukunft und verändert die Daseins- und Lebensverhältnisse von Menschen zu den Bedingungen des Reiches Gottes. Die Predigt werde ein Schöpfungsakt, wenn sie nicht zeitlose Erwartungen bestätige, sondern überraschende Einsichten in das schenke, was kommt.⁵⁴ Sie spreche wie Gott ein wirklichkeitsstiftendes

NICOL, Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik, Göttingen 2002, 114–123.

⁴⁹ Vgl. dazu M. JOSUTTIS, Über die ›Wut des Verstehens‹ als homiletisches Problem, in: Theologie, hg. v. ENGEMANN, 35–50.

⁵⁰ Ich beziehe mich im Folgenden auf W. ENGEMANN, Predigt als Schöpfungsakt. Zur Auswirkung der Predigt auf das Leben eines Menschen, in: Theologie, hg. v. DERS., 71–92.

⁵¹ Ebd., 71f.

⁵² Ebd., 74f.

⁵³ Ebd., 75.

⁵⁴ Ebd., 78f.

Machtwort und vermittelt so Lebensmacht. Engemann weiss, dass er den Mund voll nimmt:

»Das ist ein gewagter Satz. Aber was sonst sollte eine Predigt, die das Machtwort Gottes in der Gegenwart ausspricht, vermitteln, wenn nicht die Möglichkeit, aus der schuldhaft verursachten Selbstbegrenzung des eigenen Lebensraumes herauszutreten und – durch die wiedergewonnene Beziehung zu Gott – in Freiheit zu leben?«⁵⁵

Der homiletische Akt setzt Zeichen, die helfen, das Chaos zu ordnen. Der Mensch braucht diese Zeichen, um sich selbst als Geschöpf wahrzunehmen. Insofern übernimmt die schöpferische Predigt den Steilpass der dialektischen Theologie. Aber sie vermeidet das Abseits der prinzipiellen Homiletik, die Predigt als eine unmögliche Rede versteht. Denn zum Schöpferischwerden braucht es einen Prediger, der auf den Text hört und sich und die Hörer in ein Gespräch verwickelt. Freilich als das Geschöpf, das sich im Wortwechsel mit dem Schöpfer erfährt und durch das Zeugnis, das in der Begegnung mit dem Text entsteht, zur schöpferischen Rede befähigt wird. Deshalb – so Engemann – stehe im Fluchtpunkt des homiletischen Interesses nicht das Verstehen alter Texte, sondern der durch die Predigt befähigte und zum Leben in Freiheit und Gemeinschaft fähige Mensch, der ein neues Wort sprechen kann.⁵⁶

Die Spielraum-Metapher erschliesst die Pointe dieses Ansatzes.⁵⁷ Im Blick auf unser Thema formuliert: Kreative Predigt betreibt praktische Anthropologie, in dem sie Deutungsräume für die Selbstwahrnehmung eröffnet. Engemann macht diesen Anspruch der Predigt an der Verkündigungsweise Jesu deutlich. Menschen, die Jesu Wort hören, werden unversehens zu Akteuren in einem neuen Welt-Zeit-Raum – zu Zeugen des Evangeliums und Tätern des Wortes.⁵⁸ Gleichnisse sind wie offene Kunstwerke. Sie lenken die Interpretation in die Blickrichtung, die unsere Augen für die Möglichkeiten Gottes öffnen.

So soll auch die Predigt ein neues Sehen stiften. Sie stiftet eine Antizipation dessen, was sein wird, wenn der Herr die Gefangenen Zions erlösen wird. Dadurch gewinnt sie situationsverändernde Kraft. »Die Antizipation bestimmter Zustände kann ein Beitrag zur Realisierung solcher Zustände sein.«⁵⁹ Kreative Predigt setzt demnach nicht nur auf die Kreativität des Predigers. Das wäre eine Verkürzung dieses Ansatzes. Denn der Prediger fördert die Predigt nicht dadurch, dass er alles Menschenmögliche tut

⁵⁵ Ebd., 79.

⁵⁶ Ebd., 82.

⁵⁷ Vgl. dazu auch W. ENGEMANN, Der Spielraum der Predigt und der Ernst der Verkündigung, in: DERS., Personen, Zeichen und das Evangelium. Argumentationsmuster der Praktischen Theologie, Leipzig 2003, 141–163.

⁵⁸ ENGEMANN, Predigt als Schöpfungsakt, 85.

⁵⁹ Ebd., 88.

und sagt, um ihre Hörerfreundlichkeit zu steigern. Vielmehr geht es darum, seine eigene Geschöpflichkeit zu zeigen:

»Eine im schöpfungstheologischen Sinn handlungsfähige Predigt ist nicht das Ergebnis einer graduellen Zurücknahme oder eines Selbstausschlusses des Predigers, sie ist das Ergebnis von hundert Prozent unverbesserter Geschöpflichkeit und hundert Prozent überlieferten Schöpfungswortes.«⁶⁰

3 Welche anthropologische Lehre zieht man aus der Geschichte der Homiletik?

3.1 Geschichte oder Entwicklung

Fassen wir kurz zusammen. Aus der theoriegeschichtlichen Skizze lassen sich drei Lösungsansätze für das homiletische Problem erkennen:

– In der ersten Phase wird das homiletische Problem durch die Konzentration auf Gottes Möglichkeiten prinzipiell gelöst. Die menschliche Möglichkeit der Predigt steht und fällt mit der Bitte um den Geist, durch den Gott sein Wort selbst spricht und zu Gehör bringt.

– In der zweiten Phase wird die Reduktion auf die prinzipielle Homiletik kritisiert. Der Prediger ist dafür haftbar, dass dem Hörer die Relevanz des Evangeliums im Deutungshorizont seiner Lebenswelt klar wird. Das homiletische Verfahren fordert eine Rhetorik der Verständigung.

– Gegen Ende des Jahrhunderts wächst mit der Wertschätzung für die rhetorisch-ästhetischen Komponenten des Predigtaktes die Skepsis gegenüber der ›Wut des Verstehens‹. Das Modell des ›offenen Kunstwerkes‹ wird zur Leitvorstellung der Predigtkunst, die Gott im Spielraum der menschlichen Imagination zur Aufführung bringen will.

Der Dreisatz sich ablösender Paradigmen ist natürlich ein Konstrukt, mit dem ich ein bestimmtes Interesse verfolgt habe.⁶¹ In den homiletischen Theorien stecken Menschenbilder. Es macht einen Unterschied für die

⁶⁰ Ebd., 91.

⁶¹ Phasenbildungen sind heuristische Gerüste. Vgl. dazu den Vorschlag von WINTZER, Predigt. Er unterscheidet eine erste Phase der ›modernen Predigt‹ von 1890 bis zu den Anfängen der Dialektischen Theologie von einer zweiten Phase bis 1965 mit ›Tendenzen und Schwerpunkten der Homiletik im Umkreis der Wort-Gottes-Theologie‹ (93–173) und einer dritten Phase nach 1965, die stärker von der Zuwendung zu homiletischen Einzelfragen und Aufgaben der Predigtpraxis sowie theoretischen Versuchen geprägt sei (175–270). In meiner Einteilung ist die letzte Phase als ästhetische bezeichnet. Vgl. dazu W. ENGEMANN, Praktische Theologie und gesellschaftliche Realität. Zur Bedeutung der ästhetischen Perspektive, in: DERS., Personen, Zeichen und das Evangelium. Argumentationsmuster der Praktischen Theologie, Leipzig 2003, 213–231, bes. 213ff.

Lehre des Menschen, wenn das Predigen entweder als *Zeugnis* für Gottes Wort verstanden wird oder als *Kommunikation*, die sich mit dem Hörer bespricht oder als *Kunstwerk*, das für sich selbst spricht.

Man könnte das Konstrukt der sich ablösenden Leitvorstellungen auch als Entwicklung deuten, die auf die veränderten kulturellen Rahmenbedingung reagiert, in denen oder gegen die sich die Predigt behaupten muss. Eine solche Deutung könnte auf dem Hintergrund des schlechten Rufes, den die Predigt hat, den Verdacht nähren, dass diese »im Kontext der audio-visuellen Medien«⁶² eine veraltete Kommunikationsform darstellt. Das ist zweifellos eine aktuelle und relevante Fragestellung!⁶³ Dennoch scheint sie mir für die Entwicklung einer homiletischen Anthropologie kein geeigneter Ausgangspunkt zu sein.

Als Hypothese formuliert: Weil und insofern die Predigt mündliche Rede und Kommunikation von Angesicht zu Angesicht ist, bildet sie als elementarste Form der Medialisierung auch die Basis für innovative Neuinszenierungen christlicher Legendenbildung in Filmen und Videoclips!⁶⁴ Spannungen, wie sie Gerhard Ebeling in seinen fundamentaltheologischen Erwägungen zur Predigt ausmacht, bleiben insofern auch für alternative Formen der Verkündigung relevant und können der homiletischen Anthropologie Leitlinien vorgeben:

- die Spannung zwischen Glaubensgrund und Glaubensäußerung (3.2.1)
- die Spannung zwischen Glaubensinhalt und Lebenserfahrung (3.2.2)
- und die Spannung zwischen dem überlieferten und dem gegenwärtigen Wort (3.2.3).⁶⁵

3.2 Brüche und Spannungen in der homiletischen Anthropologie

3.2.1 Die Spannung zwischen Glaubensgrund und Glaubensäußerung

Christen – vor allem protestantische Christen – muten sich zu, im Gottesdienst eine Rede zu halten oder auszuhalten, die Gott ins Spiel bringt. Sie vertrauen aufgrund der Verheissungen der Heiligen Schrift darauf, dass der Glauben aus der Predigt kommt, die das Wort Christi mitteilt (Röm 10,17) und dass deshalb in der Menschenrede eine Gottesrede vernommen wird, die nicht leer zurückkommt, sondern durchführt, was sie verspricht (Jes

⁶² Vgl. dazu K. HUIZING, *Der inszenierte Mensch* (Ästhetische Theologie, Bd. II), Stuttgart 2002, Teil I: Theologie als Medienanthropologie, 41–146.

⁶³ Vgl. dazu W. GRÄB, *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh 2002, 294f.

⁶⁴ HUIZING, *Theologie*, vgl. 39, 149–158.

⁶⁵ Vgl. G. EBELING, *Fundamentaltheologische Erwägungen zur Predigt*, in: *Homiletisches Lesebuch*, hg. v. A. BEUTEL et al., 68–83, 71ff.

55,11).⁶⁶ Sie trauen der Predigt zu, Anstöße zur Menschwerdung *coram deo*, *coram se ipsum* und *coram mundo* zu geben. Sie hoffen darauf, dass die Müden erquickt werden (Mt 11,28) und dass denen, die im Dunkeln tappen, ein Licht aufgeht (Joh 8,12). Sie sind überzeugt davon, dass Gott durch die Predigt in die Herzen spricht und seine Gemeinde aufbaut (1Kor 14,26), eine Gemeinde, die vom Auferstandenen gesendet wird (Joh 20,21), um seine Lehre weiterzugeben (Mt 28,19f).

Die göttliche Verheissung und das menschliche Vertrauen in die Wirkung und Wirklichkeit der Gottesrede bilden den *Glaubensgrund* der Predigtpraxis. Weil aber Menschen in der Regel nicht mit Engelszungen reden, sondern sich untereinander verständlich machen, ist die Übersetzung der Gottesrede in menschliche Sprache die Aufgabe der Verkündigung. Es gibt den Glaubensgrund nur als Glaubensäußerung. In den enzyklopädischen Entwürfen des 19. Jahrhunderts wurde deshalb zwischen der prinzipiellen, materialen und formalen Homiletik unterschieden.⁶⁷ Die theologischen Grundlagen ihrer konkreten Gestalt und ihrer praktische Umsetzung zu klären, ist Gegenstand der *prinzipiellen Homiletik*, die Geschichte und Gegenwart der Predigt in ihren unterschiedlichen Ausprägungen ist das Thema der *materialen Homiletik* und *formal* gesehen ist die Predigt eine Rede und Gegenstand der Rhetorik.

Dieser Ansatz hat den Vorteil, dass göttliches und menschliches Handeln unterscheidbar bleiben. In der Aufteilung der Homiletik wird aber die Predigt auch in theologische und technische Bestandteile zerlegt. Das enzyklopädische Verfahren, wie es in den homiletischen Entwürfen des 19. Jahrhunderts vorgeschlagen wurde, hat die theologische Grundlage der Verbindungen zwischen göttlicher Rede und menschlichem Reden weitgehend auf die Frage nach dem Anknüpfungspunkt reduziert. Fragen wir nach dem, was Menschen möglich ist, um die Wirklichkeit Gottes in der Kanzelrede erfahrbar zu machen, empfiehlt es sich, einen Zugang zu wählen, der diese Verbindung als Ereignis im Predigtakt denken lässt. Nicht die Erkenntnisse des religiösen Menschen, sondern die Anerkennung der Selbstmitteilung Gottes ist der Ausgangspunkt. Dass der Mensch in der Predigt etwas Neues über sein Menschsein erfährt, hat also damit zu tun,

⁶⁶ Ich verwende den Begriff »Gottesrede« wie F. MILDENBERGER, *Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive*. Bd. 1: Prolegomena. Verstehen und Geltung der Bibel, 1991.

⁶⁷ Die systematische Unterteilung in prinzipielle, materiale und formale Aspekte stammt vom Zürcher Theologen Alexander Schweizer. Vgl. dazu E. MOSER, *Forschung, Lehre, Praxis: Die praktisch-theologischen Wirkfelder Alexander Schweizers im Überblick*, in: E. CAMPI et al. (Hg.), *Alexander Schweizer (1808–1888) und seine Zeit*, Zürich 2008, 93–132, hier 103f. Zur Homiletik im 19. Jahrhundert vgl. H.M. MÜLLER, *Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre*, Berlin/New York 1996, 99–122.

dass sich Gott im Menschenwort als der erweist, »der er ist, in der Tat seiner Offenbarung«⁶⁸.

Wer Homiletik auf diese Grundlage stellt, wird die Predigtlehre der ›Wort Gottes‹-Theologie nicht als Phase der Theoriegeschichte abhaken wollen. Aber ich höre die Kritik, die sich an die dialektische, kerygmatische und hermeneutische Theologie richtet. Die Grundlage der Predigttheologie bietet keine Anleitung, wie sich in der menschlichen Anrede Göttliches zu Wort melden kann. Darüber, wie Glaubensgrund und Glaubensäußerung zusammenhängen, wird in der Homiletik – wie oben gezeigt – bis heute gestritten. Unbestritten ist, dass die starke Verbindung von Offenbarung und Predigt als auch die Kritik dieser starken Verbindung, die Homiletik im 20. Jahrhundert geprägt, vielleicht zeitweise gelähmt, sicher aber zum Widerspruch gereizt und auch inspiriert hat, sich eingehender mit den Rollen im Predigtakt zu beschäftigen, die Redner und Gemeinde, aber auch der Bibeltext und Gott für die Glaubensäußerung spielen.⁶⁹

3.2.2 Spannung zwischen Glaubensinhalt und Lebenserfahrung

Wenn predigttheoretisch nicht nur mit idealtypischen Definitionen hantiert wird, sondern von realen Menschen die Rede ist, muss bei der Erörterung der homiletischen Möglichkeiten von der Erfahrung der Hörer ausgegangen und auf sie eingegangen werden. Diese Erfahrungen empfehlen nicht nur den Gipfel der göttlichen Verheissungen in den Blick zu nehmen, sondern auch das Tal der homiletischen Wirklichkeit zu besuchen. Unten angelangt bei den so genannten Realitäten heisst es, sich dem Faktum zu stellen, dass die erhoffte Wirkung der Gottesrede durch die tatsächliche Wirkung der Predigt nicht abgedeckt wird.⁷⁰ Niemand wird leugnen, dass die Glaubensäußerung des Predigers manchmal ermüdet, statt zu erfrischen, staucht, statt zu stärken oder verdunkelt, statt zu erleuchten. Der Glaube wird nicht zur Lebenserfahrung. Dann wird die Kanzelrede banal und anstrengend.⁷¹

Ist also die Predigt abgekanzelt? Die Predigt ist jedenfalls sprichwörtlich langweilig, moralisch und nichtssagend – so das Urteil, das sich durch die

⁶⁸ K. BARTH, KD II/1, 288.

⁶⁹ Ob die ›Wort Gottes‹-Theologie die Inspiration für die Homiletik des 20. Jahrhunderts lieferte und ob am Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts überhaupt noch von *einer* Homiletik gesprochen werden kann, darüber lässt sich natürlich auch streiten. Vgl. dazu MÜLLER, Homiletik, 133–170; U. POHL/F. MUCHLINSKY (Hg.), Predigen im Plural. Homiletische Perspektiven, Hamburg 2001.

⁷⁰ Vgl. dazu K.W. DAHM, Hören und Verstehen. Kommunikationssoziologische Überlegungen zur gegenwärtigen Predigtnot, in: Homiletisches Lesebuch, hg. v. A. BEUTEL et al., 242–252.

⁷¹ Vgl. EBELING, Fundamentaltheologische Erwägungen, 70f.

Jahrhunderte zum Stereotyp entwickelt hat. Ob man von quantitativen Aussagen – den so genannten harten Fakten – zum qualitativen Urteil springen kann, steht auf einem anderen Blatt. Kurt Marti dichtete ein Klagelied zur Predigtnot, das ein Licht auf die Enttäuschung der Predigt wirft.

predigtnot
 der ort versammelt
 die leute singen
 die wörter fallen
 das wort bleibt aus⁷²

Hinter der Enttäuschung über den Durchfall der Wörter schimmert die Hoffnung auf den Einfall des Wortes ins Leben durch. Die Hoffnung ist es, die weiter fragen lässt: Warum bleibt das Wort aus? Liegt es an den Ohren der Hörer oder am Mund des Predigers? Oder sind mit dem Wort zu hohe Erwartungen an menschliche Verständigungsmöglichkeiten verknüpft?

3.2.3 Die Spannung zwischen dem überlieferten und dem gegenwärtigen Wort

Der Fragenkatalog lässt sich problemlos erweitern. Die Predigtnot muss die Homiletik beschäftigen, nicht weil sie der Predigt nichts mehr zutraut, sondern weil sich so hohe Erwartungen mit ihr verknüpfen. Es lässt sich die Wurzel dieser Not auf die homiletische Grundspannung reduzieren und wie folgt formulieren: Es gibt keine Garantie dafür, dass der Sprechakt, der hier und jetzt und für diese Menschen Gott zur Sprache bringt, gegenwärtiges Wort wird.⁷³ Dass Menschenwort und Gotteswort sich in der christlichen Predigt verbinden, darf aus prinzipiellen Gründen weder zur Sache subjektiver Empfindung noch zu einer Angelegenheit der reinen Lehre erklärt werden. Aus dieser doppelten Sackgasse sucht die hermeneutische Homiletik einen Ausweg.

Sie setzt wie die kerygmatische bei der Sprachfähigkeit des Menschen an. Die protestantische Theologie traut der Kraft der Rede viel zu. Eine Rede kann die Sicht eines Menschen auf seine Realität beeinflussen, indem sie Wahrnehmungshorizonte erweitert oder verengt. Die offene Frage ist, wie grundlegend sich die Situation durch Rede verändern lässt. Ob eine Rede auch das Dasein von Menschen verändern kann, hängt einerseits vom Vorverständnis dieses Daseins ab und andererseits davon, ob es gelingt, einen Menschen aus den Zwängen seiner Eigengesetzlichkeit in die Freiheit des Evangeliums zu rufen. Mit eben diesen existenziellen Dimensionen des

⁷² K. MARTI, gott gerneklein, Stuttgart 1995, 64.

⁷³ Vgl. GUTMANN, Verkündigung, 267.

Lebens hat es die geistliche Rede zu tun. Sie kann sich nicht auf sie beziehen, als seien es Fakten. Die Behauptung, dass es sich mit dem Menschen so und nicht anders verhält, wird erst im Vollzug und durch Bezug auf das Gottesverhältnis in Jesus Christus zur Wahrheit. Predigt stellt nicht fest. Sie setzt frei, indem sie die neuen Konstellationen und Verhältnisse entdecken lässt. Sie entdeckt den Menschen *coram deo*, erfindet ihn neu und stellt ihn dar. Dann sieht alles anders aus. Wer ich bin, wird mir im Licht des Evangeliums klar und was ich sein kann, wird mir im Gottesdienst zugesprochen.

Das unterscheidet anthropologische Wissenschaft von der Anthropologie der religiösen Rede. Beide chiffrieren und bewältigen auf unterschiedliche Weise Kontingenzen, aber die Predigt leitet im besten Fall Kontingenzbegegnung ein. Diese Begegnung kann so überwältigend sein, dass es tatsächlich zu einem grundlegenden Umdenken beim Hörer kommt. Eine gute Predigt belehrt und unterhält nicht nur, sie ist bewegend, weil sie zur Umkehr einlädt.⁷⁴ Sie will nicht nur über die Köpfe hinweg Wahrheiten postulieren, sondern übers Ohr zum Herz und Kern des Menschen vordringen. Sie will dem Hörer auf den Zahn fühlen, ihn nicht auf dem Beobachterposten sitzen lassen, sondern ihn als Beteiligten in Bewegung setzen.

Die Frage, wer der Mensch ist, ist homiletisch von zentraler Bedeutung. Noch wichtiger ist, was er *werden* kann. So gesehen kann die ästhetische Homiletik als konsequente Fortsetzung der hermeneutischen Homiletik verstanden werden. Denn es geht in der Predigt darum, »den Menschen im Möglichkeitshorizont Gottes zu imaginieren«⁷⁵. Es geht darum, die alte Sicht der Wirklichkeit zu überwinden und eine neue Sicht zu erschliessen. Theologisch formuliert, ist das Ziel der Predigt, eine neue Einstellung zu Gott, zu sich selbst und zu anderen zu stiften oder präziser – sich daran zu orientieren, dass Gott zu sich selbst, für uns und zur Welt in Christus und durch den Geist eine neue Einstellung gewonnen hat. Denn das Umdenken, die Umorientierung und die Umperspektivierung sind nicht Eigenleistungen der religiösen Subjekte, sondern Reflektionen der Sicht, die Gott von den Menschen hat.

Dass sie in diesem Zusammenhang auf die Rolle der Kunst hinweist, ist schliesslich die Stärke einer performativen Predigttheologie. Denn das Bild des Menschen im Lichte der Gestalt Christi zeigt sich nur immer in Zeichen, die Menschen setzen. Zur Performanz der geistlichen Rede gehört deshalb der dichte Austausch zwischen Gott, dem Diener des Wortes

⁷⁴ In der klassischen Rhetorik wird zwischen dem *delectare*, *docere* und *movere* unterschieden. Eine gute Rede wird diese Ziele verbinden, eine gute Predigt transformieren.

⁷⁵ So versteht Albrecht Grözinger die Aufgabe der Predigt. Vgl. A. GRÖZINGER, *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung*, Gütersloh 1995, 98.

und der Gemeinde im Vollzug der Liturgie. In diesem Spielraum wird der Mensch durch verbale und symbolische Kommunikation erst dazu befähigt, Gottes Wort als Zeichen »zwischen den Zeilen der Performanz« zu empfangen.⁷⁶ Die Rede ist als Sprechakt auch ein Ereignis, das Kräfte mobilisiert und Dynamiken anstößt, die im Spielraum des Gottesdienstes zum Zuge kommen. Wenn sie aber ihre Handlungsfähigkeit überschätzt, bricht die kreatourische wieder unter der Last der kreativen Predigt zusammen.

3.3 Homiletisches Schlusslicht

Soweit mein Versuch, eine anthropologische Lehre aus der Geschichte der Homiletik zu ziehen. Sie ist offensichtlich spannungsvoll. Die *homiletische Anthropologie* zeichnet ein Bild des Menschen mit Bruchlinien. Sie kann keine Anthropologie auf dem Reissbrett entwerfen, weil die Frage, was der Mensch ist und was er werden kann, in der Gegenwart des Wortes Gottes in einer konkreten Situation zur Sprache kommt oder zerredet wird.⁷⁷ Es lehrt die Verheissung und die Not der gottesdienstlichen Rede etwas über die Menschlichkeit der Predigt. Im Schattenwurf der gescheiterten Verkündigung herrscht nicht nur Finsternis. Not und Verheissung der Predigt entwerfen ein Menschenbild im Licht der *imago Dei*. Es ist ein Bild, das sich dauernd wandelt und doch in Christus ein für allemal verwandelt worden ist und eben darum zum kontinuierlichen Gespräch über das Menschsein entscheidende Differenzen beiträgt.

Es sind Differenzen, die man nicht theoretisch sondern nur als Angeredeter selbst (erst) *in* der Situation der Verkündigung entdecken kann. Wer sich auf sie einlässt, erfährt, wie Menschen sich selbst als Menschen verstehen und versteht, wie Menschen sich als Menschen erfahren, weil Gott sich ganz auf den Menschen eingelassen hat. Eine homiletische Anthropologie beharrt aber darauf, dass das Gespräch über den Menschen, das zugleich Evangelium kommuniziert, eine bestimmte Richtung nimmt. Feststellun-

⁷⁶ Vgl. dazu TH. KLIE, Homiletik: Von der Mitteilung zum offenen Text, in: DERS., Zeichen und Spiel. Semiotische und spieltheoretische Rekonstruktion der Pastoraltheologie, Gütersloh 2003, 288–347.

⁷⁷ Insofern die homiletische Anthropologie darauf beharrt, dass die Leiblichkeit die Bedingung der Möglichkeit ist, das Wort geschehen zu lassen, gerät sie in einen fundamentalen Widerspruch zum Menschenbild des *Post-* oder *Transhumanismus*. Die bioethische Diskussion über das Ende des Menschen (F. FUKUYAMA, Stuttgart 2002) muss eine homiletische Anthropologie natürlich interessieren. Auf die Herausforderung durch den technologischen Fortschritt gehe ich in diesem Beitrag nicht ein. Eines scheint mir klar zu sein: Eine Gegenüberstellung von Humanismus und Posthumanismus würde Licht auf die Gemeinsamkeiten zwischen säkularen und biblischen Anthropologien werfen. Vgl. C. COENEN, Der posthumanistische Technofuturismus in den Debatten über Nanotechnologie und Converging technologies, in: A. NORDMANN et al. (Hg.), Nanotechnologien im Kontext, Berlin 2006, 195–223, 205.

gen sind hier nicht gefragt, weil die Wahrheit, die für Gott spricht, frei macht, menschlich zu werden! Auf diesen elementaren Zusammenhang macht die Theologie aufmerksam, wenn sie bei ihrer Sache, der Rede von Gott, bleibt.