

Die Bibel, die Predigt und der Riss im Schirm

Herausforderungen homiletischer Hermeneutik

VON ALEXANDER DEEG

Peter Bukowski ist zweifellos ein begnadeter Lehrer, ein grandioser Vortragender, ein Inspirator und Ermutiger, ein Mann des Dialogs, der Seelsorge und des theologisch anregenden Streits. Aber ist er auch ein Gescheiterter?

Bereits 1988 formulierte er ein leidenschaftliches Plädoyer für die „Bibel als Chance des Predigers“ und verwies dabei auf Tendenzen in der damaligen Predigtpraxis und homiletischen Theorie, die Bibel nur noch als Material neben anderem zu sehen und daher reichlich außerbiblische Bilder und Erzählungen als eigentlich anschauliche Konkretionen der Predigtrede zu verwenden.¹ 1990 legte er mit seiner Homiletik „Predigt wahrnehmen“ nach. Auch darin beschreibt er das Problem einer nachlassenden Leidenschaft für die Bibel, das zu einer eher oberflächlichen Lektüre und damit zu einem Kreislauf sinkender Bedeutung biblischer Texte führe. Wenn ich nur noch oberflächlich lese, werde ich die „Neuheit und Überraschung“ in der Bibel, die sich aus dem „Einmalige[n]‘ dieses konkreten Textes“² ergibt, nicht entdecken und daher mit immer weniger Entdeckerfreude an die Bibel herantreten. Immer wieder forderte Bukowski in den folgenden Jahren eine bessere Verzahnung von Exegese, Systematischer und Praktischer Theologie im Studium³ und mehr Theologie in der zweiten Ausbildungsphase des Vikariats⁴ – immer auch mit dem Ziel, die Bibel und das gegenwärtige theologische Denken und pastorale Handeln stärker zu verbinden.⁵

Und dann stellt Peter Bukowski 2015 in seinem „Rückblick und Ausblick“ auf seine berufliche Tätigkeit mit dem Titel „Beobachtungen zur

1 Bukowski 1988, 43.

2 Bukowski 1995, 154.155.

3 Vgl. Peter Bukowski 2000, bes. 477f.

4 Vgl. Bukowski 2004; vgl. auch Bukowski, Kasparick 2012.

5 Vgl. dazu die frühe und anregende Veröffentlichung: Bukowski 1985 sowie sein inspirierendes Buch: Die Bibel ins Gespräch bringen. Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge, Neukirchen-Vluyn 2013, und dazu auch: ders./Anne Reichmann, Positionen anbieten – Räume eröffnen. Ein poimenischer Briefwechsel, in: PrTh 40 (2005), 254-261.

Predigtausbildung im Vikariat⁶ unter anderem fest: „Der Bibeltext wird als Ressource zu wenig genutzt.“ Die Exegese spiele kaum eine Rolle in der Predigtarbeit. Und dann, „wenn es spannend und lebensnah werden soll“, werde „auf außerbiblisches Erzählmaterial zurückgegriffen“. Zwischen dem Beitrag im Pfarrerbblatt aus dem Jahr 1988 und dem Rückblick 2015 liegt mehr als ein Vierteljahrhundert theologischer, didaktischer und publizistischer Arbeit – und am Ende hat sich nichts geändert!? Oder ist im Gegenteil alles vielleicht sogar noch schlimmer geworden?

Der Predigtlehrer Peter Bukowski führt mir in seinen Texten und Vorträgen immer wieder vor Augen, dass man die Predigt lieben und zugleich unter ihr leiden muss, um Homiletiker sein zu können. Wenn ich liebe und leidenschaftlich etwas erwarte, bin ich verletzlich und werde auch Enttäuschungen erleben. Und dann den Wunsch hegen, dass es anders werden könnte. Und die Frage stellen, wie das geschehen kann. Etwas nüchterner und im medizinischen Paradigma formuliert: Homiletische Arbeit geschieht im Nacheinander von Diagnose und Therapie. Und so ist auch dieser Gesprächsbeitrag zur homiletischen Hermeneutik aufgebaut. Ich setze mit einer Diagnose des m. E. größten Problems gegenwärtiger homiletischer Hermeneutik ein: des Umgangs mit der *Zeit* im Kontext einer historisierenden Transformation der Zeiterfahrung in der Neuzeit. Ich schlage dann drei therapeutische Interventionen vor und zeige abschließend an einer Predigt von Karl Barth, was das für die Gestalt der Predigt konkret bedeuten könnte.

Die bibelhermeneutischen Krisen in der Neuzeit und die Frage nach dem Umgang mit der Zeit

Die historisierende Transformation der Zeiterfahrung und die Hermeneutik biblischer Texte

In seiner „Assertio omnium articulorum M Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatur“ aus dem Jahr 1520 verweist Martin Luther auf die Bibel und stellt sie jeder anderen kirchlichen oder traditionellen Autorität gegenüber. Die Bibel nämlich sei „per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpretes [...], omnium omnia probans, iudicans et illuminans“⁷ – dies alles freilich nur dann, wenn sie aus ihrem eigenen Geist heraus verstanden werde. Diesen Geist aber könne man nicht jenseits der Schrift gewinnen, sondern nur in ihr und durch sie. Verstehen der Schrift im Geist ist ein nie endender zirkulärer Prozess: „... die Schrift solle alleine durch den Geist verstanden werden, durch den sie geschrieben ist, welchen Geist du nirgends gegenwärtiger und lebendiger finden kannst, denn eben in seiner heiligen

6 Bukowski 2015.

7 WA 7, 97.

Schrift, die er geschrieben hat“⁸. Wenn Luther daher in der Assertio von der Bibel (in Aufnahme scholastischer Diktion und aristotelischer Philosophie) vom „*principium [...] primum*“ spricht⁹, dann meint er damit nicht ein feststehendes theoretisches „Prinzip“, das man haben und auf dessen Grundlage man theologisch operieren könnte, sondern vielmehr eine *Haltung* des Theologen: Theologische Erkenntnis kann immer nur durch die Bibel, mit ihr und auf der Grundlage einer beständigen Relektüre gewonnen werden. Ich habe an dieser Stelle von der Einweisung in ein *perpetuum hermeneuticum* gesprochen¹⁰, aus dem Christenmenschen – Luthers Einsicht folgend – nicht herauskommen. Ein Begriff wie dieser scheint mir angemessener als die Rede vom Schrift*prinzip*.

Auch Luther selbst verwendet den Begriff „*principium primum*“ nicht gerne (sondern schreibt distanzierend: „*principium (quod dicunt) primum*“), da er sich der Problematik einer Transformation der Bibel in eine philosophische Prinzipienlehre nur zu deutlich bewusst ist. Daher auch entspricht die Schriftlehre der altprotestantischen Orthodoxie mit ihrer Objektivierung und damit Arretierung der dynamischen Leseeinweisung Luthers sicher nur teilweise dem, was der Reformator im Blick hatte. Es ist eben gerade nicht so, dass die Bibel den Inhalt, um den es geht, so hervorragend und klar darstelle wie kein anderes Buch; es ist auch nicht die eindrucksvolle Gestalt des biblischen Textes, seine sprachliche oder grammatische Perfektion, die ihn zum ‚Prinzip‘ macht. Luther ist sich der Menschlichkeit und Dürftigkeit der bloßen ‚Buchstaben‘ überaus bewusst – und verbindet dieses Bewusstsein in einer Predigt aus dem Jahr 1530 mit der Christologie: „Das sind die größten Wunder, daß sich Gott so tief herniederläßt und senkt sich in die Buchstaben und spricht: Da hat mich ein Mensch gemalt mit Tinte und Feder. Trotz dem Teufel! Diese Buchstaben sollen die Kraft geben, die Menschen zu erlösen.“¹¹ Es ist ein eigentümliches, widervernünftiges Handeln Gottes, dass ausgerechnet in diesen ganz menschlichen Worten und Buchstaben der Schrift das Wort Gottes, das für Luther nichts anderes sein kann als das lebendige Evangelium von Jesus Christus, immer neu hörbar werden kann und wird – eigentümlich, widervernünftig wie das „Wort vom Kreuz“ (vgl. 1Kor 1,18). Daher aber sind Christenmenschen nach Luther notwendig Menschen, die sich immer neu in die Bücher der Bibel begeben und verstricken – in der Erwartung, in diesem *extra nos* des biblischen Textes das *pro nobis* des Wortes Gottes zu hören. Kurz: Luthers Schrift*prinzip* unterläuft jedes *principium* durch seine pneumatologische und christologische Kontur.

8 WA 7,97 (im lateinischen Original: „[...] scripturas non nisi eo spiritu intelligendas esse, quo scriptae sunt, qui spiritus nusquam praesentius et vivacius quam in ipsis sacris suis, quas scripsit, literis inveniri potest“).

9 WA 7,97.

10 Deeg 2015, bes. 271-276.

11 Luther 1926, 588 [die Hervorhebung im Original wurde entfernt].

Daraus folgt: Theologische Erkenntnis und (Re-)Lektüre der Bibel hängen unauf löslich zusammen. Auch in dieser Hinsicht lässt sich die reformatorische ‚Entdeckung‘ lesen, die Luther in der Vorrede zu den lateinischen Schriften 1545 niederschrieb¹²:

„Da habe ich angefangen, die Gerechtigkeit Gottes so zu begreifen, daß der Gerechte durch sie als durch Gottes Geschenk lebt, nämlich aus Glauben; ich begriff, daß dies der Sinn ist: offenbart wird durch das Evangelium die Gerechtigkeit Gottes, nämlich die passive, durch die uns Gott, der Barmherzige, durch den Glauben rechtfertigt, wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte lebt aus dem Glauben‘.

Nun fühlte ich mich ganz und gar neugeboren und durch offene Pforten in das Paradies selbst eingetreten. Da zeigte sich mir sogleich die ganze Schrift von einer anderen Seite. Von daher durchlief ich die Schrift, wie ich sie im Gedächtnis hatte, und las auch in anderen Ausdrücken die gleiche Struktur [analogia], wie: ‚das Werk Gottes‘, d.h. was Gott in uns wirkt, ‚die Kraft Gottes‘, mit der er uns kräftigt macht, ‚die Weisheit Gottes‘, mit der er uns weise macht, ‚die Stärke Gottes‘, ‚das Heil Gottes‘, ‚die Herrlichkeit Gottes‘ [...]. Mit solchen Gedanken besser ausgerüstet, begann ich den Psalter zum zweitenmal auszulegen.“

Die Erfahrung aufgrund der Schriftlektüre lässt Luther *zur Schrift* zurückkehren, die sich daraufhin neu erschließt – und gleichzeitig seine Erfahrung mit der „Gerechtigkeit Gottes“ kontextualisiert. Die Erfahrung der Rechtfertigung führt zurück zur Bibel und so in ein unauf löslich rekursives Wechselspiel von *Erfahrung* und *Bibel*, neu erschlossener Erfahrung und neuen Entdeckungen in der Bibel.¹³

500 Jahre später tun sich nicht wenige evangelische Christenmenschen, noch mehr aber Theologinnen und Theologen mit dieser Hermeneutik augenscheinlich schwer. Schon vor mehr als 50 Jahren (1962) hat der damals 32-jährige Wolfhart Pannenberg einen überaus wirkungsvollen Aufsatz mit dem Titel „Die Krise des Schriftprinzips“ vorgelegt – eine Wendung, die seither immer wieder aufgenommen wurde.¹⁴ Die Basis der „Grundlagenkrise“¹⁵, von der Pannenberg spricht, liegt in der umfassenden Bedeutung *historischen* Denkens. Dadurch sei es zu einer doppelten Kluft gekommen: einerseits zwischen dem „Wortsinn der Schriften“ und deren „historische[m] Gehalt“, andererseits zwischen der gegenwärtigen Gestalt der Lehre und dem „Inhalt der biblischen Schriften“¹⁶. Es gelte: „Die ‚Sache‘ der Schrift, die Luther im Sinne hatte, nämlich Person und Geschichte Jesu, ist für unser historisches

12 Hier zitiert nach Oberman 1981, 209f, 210.

13 Ausführlicher dargestellt in: Deeg (im Druck).

14 Pannenberg 2011.

15 A.a.O., 15.

16 Ebd.

Bewußtsein nicht mehr in den Texten selbst zu finden, sondern muß hinter ihnen erschlossen werden.¹⁷ Nicht die Texte an sich seien daher ‚für uns‘ maßgeblich, sondern die „hinter ihnen zu erschließende Geschichte“¹⁸. Die entscheidende, nicht hinterfragte Ausgangsbasis für Pannenberg ist „*unser historisches Bewußtsein*“.

Dem entspricht die Einsicht des kanadischen Kulturwissenschaftlers Charles Taylor in seiner grandiosen Rekonstruktion der Entwicklung neuzeitlichen Denkens „Ein säkulares Zeitalter“¹⁹. Es gebe eine Verschiebung der Zeitwahrnehmung, die sich als wesentliches Charakteristikum des Weltverstehens der Neuzeit erweise. Taylor zitiert Denis Diderot (1713-1784), um diese Verschiebung zu verdeutlichen. Diderot schreibt: „[...] was ist unsere Dauer im Vergleich zur Ewigkeit der Zeit? [...] Eine unbestimmte Reihe von winzigen Lebewesen in dem Atom, das in Gärung ist, und ebenso eine unbestimmte Reihe von winzigen Lebewesen in einem anderen Atom, das man Erde nennt. Wer kennt die Tiergeschlechter, die uns vorausgegangen sind, und wer die Tiergeschlechter, die den unsrigen folgen werden?“²⁰ Der Mensch sieht sich, so Taylors Analyse dieser Diagnose Diderots, auf dem Weg in die Neuzeit zunehmend nicht mehr eingespannt als Gottes Geschöpf in die Schöpfung, als von dem Schöpfer gewolltes Wesen im Kontext einer endlichen Welt, die erhalten wird von dem Willen des Schöpfers und Vollenders, sondern als Mensch hineingeworfen in die abstrakte „Ewigkeit der Zeit“, die sich evolutiv entwickelt und in der nicht damit zu rechnen ist, dass eine göttliche Heilszeit die linear voranschreitende Zeit trägt und erfahrbar unterbricht. Die „Ewigkeit“ werde nicht mehr als „etwas Gegenwärtiges“ empfunden²¹.

Die historisierende Transformation des Zeitverständnisses hat selbstverständlich Auswirkungen auf die Art und Weise, wie Geschichte erzählt und erinnert wird – und damit auch auf die Lektüre der Bibel. Taylor zeigt, wie man nun auch anfang, die Bibel mit dem Maßstab „historische[r] Exaktheit“ zu analysieren. Es wurde berechnet, ob es so gewesen sein könne, wie die Bibel sagt. „So müsse es zum Beispiel ziemlich genau 1656 Jahre nach Erschaffung der Erde eine Sintflut gegeben haben. Andernfalls sei die Bibel ‚widerlegt‘.“²²

Taylor und Pannenberg haben schon Recht: Es gibt so etwas wie „unser historisches Bewußtsein“ als typisch neuzeitliches Phänomen. Und auch darin ist beiden Recht zu geben: Gerade bei dem Verstehen der Bibel zeigt dieses Bewusstsein seine Auswirkungen.

17 Ebd.

18 A.a.O., 16.

19 Vgl. Taylor 2009, bes. 543-590.

20 Diderot 1961(hier zitiert nach Taylor 2009, 532).

21 Taylor 2009, 553.

22 A.a.O., 556.

So bringt das historische Paradigma den neuzeitlichen Biblizismus als Gegenbewegung allererst hervor – und seither verhalten sich die beiden wie Kinder auf einer Wippe: Es geht fröhlich hin und her. Da zerlegen die einen die Geschichten der Bibel angesichts ihrer historischen Unwahrscheinlichkeit (es gab keine Schöpfung in sechs Tagen, kein Volk Israel, das durch den Jordan ins Heilige Land zog, keine einstürzenden Mauern von Jericho, Jesus wurde nicht in Bethlehem geboren, wandelte nicht auf dem Wasser – und auch das Grab Jesu in Jerusalem war vielleicht nicht leer) – und Nachrichtenmagazine aus aller Welt produzieren im Umkreis der christlichen Hochfeste immer neue Stories zu diesen Themen, die Theologinnen und Theologen meist kalt lassen, aber dafür sorgen, dass das Spiel neu beginnt und nun diejenigen auf den Plan rücken, die behaupten: „Und die Bibel hat doch recht!“ Sie spannen die Worte, Bilder und Geschichten der Bibel ein in ein neuzeitliches historisches Wahrnehmungsschema und kommen zu ziemlich skurrilen Aussagen.

Diese Wippe wird sich wohl noch lange hin und her bewegen; aber sie ist nicht das Problem der (meisten) universitär ausgebildeten Theologinnen und Theologen, der Predigenden und (Gott sei Dank) auch nicht das Problem der meisten Menschen in unseren Gemeinden. Hier erscheinen mir zwei andere bibelhermeneutische Folgen des neuzeitlich-historischen Denkens weitaus gewichtiger:

(1) Im Paradigma des Historischen geht – so paradox es klingt – der Aspekt der *Geschichte* verloren. Geschichte nämlich ist nicht das Ergebnis historischer Rekonstruktion mit ihren von Troeltsch und anderen herausgearbeiteten Kriterien (Analogie, Korrelation), sondern die individuelle oder gemeinschaftliche narrative Konstruktion, zu der Erfahrung und eigenes Involviertsein gehören und für das sich unzählige Beispiele aus der Geschichte der Predigt und der Frömmigkeit anführen ließen. Nur eine Strophe aus Martin Luthers „Vom Himmel hoch“ mag genügen: „Des lasst *uns* alle fröhlich sein / und *mit den Hirten* geh'n hinein, / zu sehn, was Gott *uns* hat beschert, / mit seinem lieben Sohn verehrt“ (EG 35,6). Die Zeiten überlagern sich, Weihnachten geschieht *heute*, wir werden zu Zeitgenossen der Hirten, und die Hirten leben mitten unter uns. In der Liturgie nennt man diese Unterbrechung der historischen Linearität *Anamnese*. In der Homiletik geschieht es, wo und wann immer Bilder und Geschichten so erzählt werden, dass die historische Zeit einen Riss erhält und die Zeiten durcheinander geraten. Es ist bedauerlich, dass es so viele Theologinnen und Theologen gibt, die nicht sehen wollen oder können, dass „unser historisches Bewußtsein“ immer nur einen *Teil* unserer Weltwahrnehmung ausmacht. Und es ist alles andere als eine Lösung, wenn Wolfhart Pannenberg 1962 vorschlägt, eine Hermeneutik der Bibel zu erarbeiten, durch die die Bibel Teil „einer umfassenden Theologie der Geschichte“²³, einer „Universalgeschichte“²⁴ wird (wo-

23 Pannenberg 2011, 20.

24 A.a.O., 19.

bei Pannenberg's Begriff der Geschichte synonym mit neuzeitlicher Historie zu lesen ist).

(2) Gleichzeitig tritt mit der Wahrnehmung biblischer Texte im historischen Paradigma die (vermeintliche) Notwendigkeit ein, das vergangene Geschehen im Blick auf seine heutige Relevanz neu auszuleuchten. Damals war ‚etwas‘ (z.B. ein ‚Wunder‘ oder eine menschliche Erfahrung, die damals Betroffene nicht anders denn als „Wunder“ ausdrücken konnten), und heute bestehe die Aufgabe darin, die Bedeutung dieses Geschehens für Menschen des 21. Jahrhunderts zu erkennen bzw. die damalige Erfahrung als gegenwärtige Erfahrung ‚erlebbar‘ zu machen. Der viel apostrophierte „garstig breite Graben“ entsteht gerade durch diese Hermeneutik immer neu, weil im Blick auf die Bibel darum gerungen werden muss, wie ‚Historisches‘ heute ‚noch‘ bedeutsam sein könne. Gleichzeitig führt diese Hermeneutik dazu, das, wovon die Bibel erzählt, aus dem erzählten Kontext der Bibel zu lösen und als Erfahrungsmomente zu subjektivieren.

Auf dieses Problem hat Peter Bukowski bereits vor Jahren hingewiesen. Im Blick auf den damals neuen und vielfach diskutierten Versuch, die Bedeutung der Bibel über eine Hermeneutik des *Symbols* zu erfassen, schreibt Bukowski: „Allein: Wird die Bibel zum Buch nicht der Geschichte Gottes mit den Menschen, sondern zum Buch der Geschichten religiöser Symbole, dann ist der Unterschied zu außerbiblischem Symbol- und Erfahrungsmaterial [...] nur ein gradueller.“ Die Bibel sei aber „kein Sammelband religiöser Symbolgeschichten“, sondern „das Buch einer Geschichte. [...] Die Heilsgeschichte ist das Integral der einzelnen Geschichten; nur von ihr her erhalten sie nach biblischer Sicht das spezifische Gewicht von Glaubensgewißheit.“²⁵

Es zeigt sich: Die Hermeneutik des Historismus mündet in einen Verlust der Geschichte, geht so mit einem religiösen Subjektivismus Hand in Hand und führt notwendig zu einem Relativismus religiöser Erfahrung. Ob demgegenüber der Begriff der „Heilsgeschichte“, wie Bukowski ihn 1988 aufnimmt, tatsächlich hilfreich ist, scheint mir angesichts der idealen Konstruktion einer Linearität, die mit diesem Begriff fast immer einhergeht, fraglich. Mein Vorschlag wäre demgegenüber, den biblischen Kanon aus Altem und Neuem Testament als vielfältige, pluralismusfähige und doch verbindende ‚Heimat‘ unterschiedlicher narrativer De- und Rekonstruktionen zu verstehen.²⁶

Das lässt sich mit dem Begriff „Schriftprinzip“ m.E. nicht gut beschreiben, erinnert dieses Wort doch eher an eine preußische Mentalität einigermaßen gehorsam-lustloser und leidenschaftsloser Pflichterfüllung als an die Bibelleseleidenschaft, die die Reformatoren prägte und die den Kanon – modern gesprochen – als dynamische Leseanleitung immer neuer intertextueller Vernetzungen entdeckte, um so zu erfahren, wie ‚meine‘ und ‚unsere‘ Geschichte und der „Gott mit uns“ und „Christus für uns“ sich begegnen.

25 Bukowski 1988.

26 Vgl. Deeg 2015, bes. 276-279.

Einer der schrifttheologisch kühnen Gedanken findet sich bereits sehr früh bei Luther – in einer Vorlesung zum Römerbrief, die vor genau 500 Jahren gehalten wurde (1515/16): Gott „rechtfertigt nämlich (und obsiegt) in seinem Worte, wenn er uns zu Menschen macht, die so sind, wie sein Wort ist, nämlich gerecht, wahr und weise. So wandelt er uns um in sein Wort, nicht aber sein Wort in uns.“²⁷

Es ist möglich, sich in den Kanon hineinzuerzählen, so dass die Geschichten zu ‚meiner‘ und ‚unserer‘ Geschichte werden und sich gleichzeitig als nur möglich, keinesfalls für alle Menschen oder alle Zeiten zwingende Konstruktionen erweisen. Den Kanon gibt es nur im Plural der vielen Kanones; gleichzeitig schützt der Raum des biblischen Kanons vor der Beliebigkeit religiöser Sinnkonstruktionen. Die Dynamik immer neuer Konstruktion und Dekonstruktion von Geschichten gehört zur Dynamik der Lektüre der Bibel hinzu, wie sie m.E. einer gegenwärtigen Aufnahme und Weiterführung der Bibelhermeneutik der Reformation entspricht.

Ach ja – die Bibelhermeneutik der Reformation und das gegenwärtige Reformationsjubiläum! Es ist in diesen Jahren kurz vor 2017 ein immerhin merkwürdiges Phänomen, dass sich der Protestantismus in Deutschland ausgerechnet mit der Bibel, mit dem zwei-einen Kanon aus Altem und Neuem Testament schwer tut. Die Renaissance des Historismus, die Wiederentdeckung Schleiermachers, Harnacks und Troeltschs in der Systematischen Theologie, erweisen nun ihre bibelhermeneutische Problematik. Da wird in Aufnahme von Schleiermacher und Harnack die Frage nach der Kanonizität des Alten Testaments angesichts der (völlig evidenten und gleichzeitig theologisch falschen!) Feststellung, dass dessen Texte doch nicht von ‚Christus‘ reden würden, gestellt;²⁸ da wird gefordert, anstelle des evangelischen Schriftprinzips zu einer neuen Wesensbestimmung „des“ Christlichen zu gelangen (trotz des evidenten Scheiterns der Bemühungen Harnacks vor gut 100 Jahren);²⁹ da bemüht sich der Rat der EKD ganz zu recht, die Gegenwartsbedeutung der „Rechtfertigung“ zu entfalten, taucht dabei aber an keiner Stelle ein in die Dynamik, in der die Bibel von Gottes Gerechtigkeit spricht³⁰; da erfreuen sich biblizistische Argumentationslinien zu Ehe und Familie, Homosexualität und Schwangerschaftsabbruch großer Beliebtheit in manchen kirchlichen Kreisen und erregen viel mediale Aufmerksamkeit.

Gott sei Dank gibt es daneben auch – und leider weniger auffällig als das andere – eine fröhliche, ansteckende, erwartungsvolle, Lust machende Leidenschaft für den zwei-einen biblischen Kanon – und manches Kopfschüt-

27 Luther 1965, 97.

28 Vgl. die Diskussion um die Thesen Notger Slenczkas 2013 und dazu nochmals meinen Aufsatz: Deeg 2015.

29 Vgl. Raatz 2015.

30 Vgl. Rat der EKD 2015.

teln über die Mühen vieler Theologen mit der Bibel angesichts der Bürde „unseres historischen Bewußtseins“.

Die bibelhermeneutischen Krisen als homiletische Fragestellungen oder: Gottes Zeit und unsere Zeit

Der ehemalige Erlanger Systematische Theologe Friedrich Mildenerger hat 1984 eine kurzgefasste Homiletik vorgelegt, die die Predigt als „Zeitansage“ bestimmt.³¹ Dabei ist sich Mildenerger der Mehrdeutigkeit des Wortes „Zeit“ bewusst. Die Zeit der Predigt – das ist z.B. die Zeit „9.55-10.15 Uhr“³², aber es ist theologisch gesprochen vielmehr das Miteinander von ‚meiner‘ Zeit und der „praedicatio verbi divini“³³. Es ist die Zeit, die einlässt „in das Heil“³⁴ und so herausnimmt aus der linear voranschreitenden Zeit des Lebens. Predigt lässt Hörende „in eine vorgegebene Zeit“ ein³⁵. Für Mildenerger ist das die Umkehrung einer homiletischen Bewegung, durch die der Prediger das Evangelium oder den Text hin zum Hörer bringen sollte. Denn genau das sei nicht möglich: „Ehe das Evangelium dorthin gebracht ist, rollt es dem Prediger weg wie der Marmorblock dem Sisyphos. Im Unterschied zu diesem aber zieht dann der Prediger, dennoch beim Hörer angelangt, eine hübsche Glasmurmur aus der Tasche und erwartet, daß der ‚Ah!‘ sagt.“³⁶

Es gehe in der Predigt darum, einen „Raum“ zu zeigen, „in den der Hörer eintritt: die Zeit, die Gott für ihn hat“³⁷. Es ist interessant, dass es bei Mildenerger hier zu einer ‚Kontamination‘ der Metaphern kommt: Die temporale Metapher der Zeit verbindet sich mit der lokalen Metapher des Raumes. Gerade diese Kontamination weist freilich darauf hin, dass es *nur* Metaphern sind, in denen hier geredet werden kann, wenn es darum geht, eine mögliche Bewegung der Predigt und ihrer Rezeption zu beschreiben. Es geht um Gottes Zeit für uns, die unsere Zeit unterbricht und verändert. Und es geht gleichzeitig um einen ‚Raum‘, in den der Prediger einlässt. Konsequenter führt Mildenerger noch einen dritten Begriff neben Raum und Zeit ein: Geschichte: „Ich sagte, die Predigt lasse ein in Gottes Zeit für uns. Sie tut das, indem sie in diese Geschichte [die Geschichte Gottes, wie sie in der Bibel erzählt wird] einläßt.“³⁸ An dieser Stelle kommt der biblische Text ins Spiel, aus dem heraus der Prediger – so Mildenerger – zu entdecken habe, „wohin ich gehöre, in dieser Geschichte Gottes gehöre“.³⁹ Dies verbindet Mildenerger

31 Mildenerger 1984.

32 A.a.O., 17.

33 Ebd.

34 A.a.O., 18.

35 Vgl. a.a.O. 21.

36 Ebd.

37 A.a.O., 23.

38 A.a.O., 33.

39 Ebd.

berger mit der „Autorität der Predigt“⁴⁰ – und dies markiert den Punkt, an dem ich Mildenerger nicht mehr folgen kann. Für ihn ist es der Prediger, der gleichsam Ortsanweisungen vornimmt und Hörende in der Geschichte Gottes verortet. Meines Erachtens sind Predigende vielmehr diejenigen, die in Texträume der Bibel weisen und so in die Geschichte und Geschichten Gottes mit seinem Volk Israel, mit seiner Welt und mit ‚uns‘ führen. Sie tun dies in der Erwartung, dass *ubi et quando visum est Deo* Gott selbst jene Verortungen vornimmt, die Mildenerger dem Prediger zuschreibt, und dass sich so Gottes Wort als *Gesetz und Evangelium*, den beiden dialektisch aufeinander bezogenen *Wirkungsweisen* (und keineswegs: Sprachmodi!) des Gotteswortes ereignet.

Trotz dieser Kritik: Einer Relektüre scheint mir Mildenergers Homiletik allein deshalb wert, weil sie die Frage nach der *Zeit* als homiletische Kernfrage entdeckt und bearbeitet und sowohl die historisierende Distanzierung des biblischen Textes hinter sich lässt als auch die Subjektivierung in der Applikation auf (religiöse) Erfahrungen. Gleichzeitig verweist Mildenerger mit der Raummetapher auf die Sprach- und Erzählräume der biblischen Geschichte, die nichts anderes sind als Räume der *Zeit* Gottes für uns.

Gegenüber der letztlich doch autoritären Praxis der Predigt als ‚Einweisung‘ ginge es dann aber eher um eine Predigt als *Eröffnung*. Die hermeneutische Praxis, die damit in den Blick rückt, existiert bereits in vielen Spuren und ist doch immer wieder neu zu suchen. Ich erwähne nur die vielfältigen Wege, die im US-amerikanischen reformierten Judentum seit vielen Jahren beschritten werden und die die alte, vor-moderne Hermeneutik des rabbinischen Midrasch in nach-kritischer Zeit neu entdecken. Der „Bibliodramatic Midrash“⁴¹ gehört ebenso in diese Bewegung wie der von Uta Pohl-Patalong daraus entwickelte „Bibliolog“⁴². Und auch die Dramaturgische Homiletik macht den Versuch, sich von solchen hermeneutischen Ansätzen inspirieren zu lassen.⁴³

Freilich verweist Peter Bukowski zurecht auf eine Gefahr dieser rezeptionsästhetischen Weiterführung homiletischer Hermeneutik. Sie kann dazu führen, dass Predigende sich aus ihrer Verantwortung zurückziehen und meinen: „Ja, aber das Entscheidende macht ja dann doch der Hörer selbst! Oder Gottes Geist wirkt es bei der Hörerin!“ Predigt muss etwas wollen, so meinte Gottfried Voigt, so meint auch Peter Bukowski.⁴⁴

Mein diagnostischer erster Teil dieses Beitrags ist nun freilich schon längst in den therapeutischen zweiten Teil übergegangen ...

40 Ebd., vgl. insgesamt a.a.O. 27-36.

41 Pitzele, 1998; vgl. ders. 1999.

42 Pohl-Patalong 2005; dies. 2003.

43 Vgl. Nicol 2002; ders., Deeg 2005.

44 Vgl. Voigt 2006, 33-42; vgl. Bukowski/Kasparick 2012.

Bibel und Predigt – drei therapeutische Interventionen für ein neues Miteinander

Ich behaupte: Wir brauchen drei Dinge, um die Bibel als Zeit-Raum (im Sinne Mildenbergers) für die Predigt neu zu entdecken und die homiletische Bibel-Leidenschaft zu wecken: Geduld, Erwartung und Vertrauen! Und selbstverständlich hängen alle drei zusammen ...

Es wäre auch einmal eine überaus interessante kulturwissenschaftliche Forschungsarbeit, herauszufinden, warum selbst Kritiker des Dreipunkteschematismus (zu denen ich mich zähle!) diesem in ihren eigenen Texten immer wieder verfallen. Die Eingängigkeit und Einprägsamkeit mag dafür ebenso verantwortlich sein wie die Einsicht, dass Zwei irgendwie nach zu wenig aussieht und Vier keine ‚gute‘, eingeführte, überzeugende Zahl ist. Aber was ist Hörerinnen und Hörern, Leserinnen und Lesern auf dieser Welt schon entgangen, dadurch, dass so viele Erkenntnisse auf *drei* Punkte, *drei* Aspekte eingedampft werden und wurden. Es sei also nochmals gesagt: Mit meinen drei Punkten ist keinerlei Abschluss intendiert. Es wäre im Gegenteil ganz wunderbar, wenn viele weitere Punkte ergänzt würden – und wenn der Therapieplan so bereichert werden würde/könnte.

Geduld oder: Für eine kontemplative Bibellektüre

Die Beschäftigung mit dem Talmud, so erzählt mir ein befreundeter orthodoxer Rabbiner,⁴⁵ geschieht in einem Dreischritt. Am Beginn steht das Hören. Es gilt, langsam zu lesen, lange und intensiv hinzuhören und die Dialoge, die Streitgespräche, die Auseinandersetzungen, die Verästelungen der Argumentationen genau wahrzunehmen. Das kann dauern! Denn die Argumentationen im Talmud sind komplex. Der Text ist alles andere als leicht zugänglich – selbst für denjenigen, der sich schon ein Leben lang mit ihm beschäftigt. Wer alles, womit er ‚fremdelt‘, nur ungern zur Kenntnis nehmen wollte, hätte mit dem Talmud keine Freude. Diese Freude aber stelle sich ein, so erzählt mein orthodoxer Freund und Gesprächspartner – und dann folge auf den ersten Schritt des genauen Zuhörens ein zweiter: Man fühlt sich so, als sei man ganz unmittelbar dabei, als öffne das Lehrhaus von einst seine Türen und man finde Einlass und sitze mit am Tisch. Oder umgekehrt: Die Rabbiner von einst werden zu Zeitgenossen heute. Das Lehrhaus steht nicht mehr in Babylon oder in Eretz Jisrael irgendwann vor vielen Jahrhunderten. Es befindet sich gleichsam jenseits der Linearität historischer Zeit. Lange

45 Ich danke Rabbiner Prof. Dr. Shabtai ha-Cohen Rappaport (Jerusalem/Bar Ilan) für die vielen anregenden Gespräche und Diskussionen in den vergangenen Monaten und Jahren – und hoffe darauf, dass er (wie verheißen) die eine oder andere hermeneutische Grundidee als jüdischen Dialogbeitrag zur Frage nach einer Bibel-Hermeneutik in nach-kritischer Zeit notiert und publiziert.

könne man so dabei sitzen und entdecken, wie aktuell, wie interessant, wie relevant das ist, was da beredet wird. Und erst wenn man lange dabei saß, gibt es – vielleicht, nicht immer – den Moment, an dem man in der Lage sei, etwas beizutragen und die Gespräche von einst weiterzuführen. *Zuhören, Dabeisein, Beitragen* – das ist der Dreischritt, den der Rabbiner beschreibt und der ihn dazu führt, dass er selbstverständlich *täglich* Talmud studiert – ohne jede konkrete ‚Verwertungsabsicht‘, einfach so, weil ein Tag ohne dieses Studium ein verlorener Tag wäre – oder umgekehrt: weil die neue Erkenntnis (rabbinisch: der *chiddusch* [חידוש]) das Leben reich macht.

Die Bibel ist nicht der Talmud. Aber die Geduld, Akribie und Leidenschaft, die sich in dem geschilderten jüdischen Zugang zum Talmud zeigt, fasziniert mich auch als christlichen Bibelleser. Und beschämt mich. Mein eigener Zugang ist viel zu oft anders: Ich lese einen Text, um aus ihm – möglichst schnell, möglichst effektiv und möglichst professionell (dazu habe ich ja studiert und dafür bin ich ja trainiert!) – ‚etwas‘ zu machen: eine Andacht, eine Predigt, ein schlüssiges Konzept für eine Konfirmandenstunde oder einen Religionsunterricht. Und so lese ich dann auf das Ziel orientiert und entnehme Gedanken. Bin eigentlich lesend schon nicht mehr beim Text oder gar im Text, sondern immer schon bei dem didaktischen oder homiletischen Ziel. Anstatt mich zurückzuhalten und erst im dritten Schritt beizutragen, weiß ich schon recht schnell, was ich sagen will – und sehe dann umgekehrt den Text als einen mehr oder weniger interessanten und relevanten Beitrag zu *meinen* Diskursen, Fragen und Diskussionen.⁴⁶

Vielleicht ist das Problem der ‚Zeit‘ in der Neuzeit nicht nur ein philosophisch-hermeneutisches angesichts der Historisierung der Zeitwahrnehmung, sondern auch ein ganz praktisches. Eine Kollegin aus den USA⁴⁷ erzählt von einer Reise nach Afrika vor gut zehn Jahren. Sie war verantwortlich für eine Gruppe, und man hatte sich ein recht dichtes Tagesprogramm vorgenommen. Der Tag begann mit einem Gottesdienst. Aber dieser dauerte. Und dauerte. Irgendwann wurde die Kollegin doch zu unruhig und fragte den Geistlichen, wann denn der Gottesdienst zu Ende sein werde. Man habe ja noch so viel zu tun an diesem Tag und andere würden warten. Da sagte er: „You in America have all the watches, and we in Africa have all the time.“

Das ist leicht gesagt und weist anekdotisch auf einen Aspekt, der in den vergangenen Jahren immer wieder zum Gegenstand philosophischer und kulturwissenschaftlicher Wahrnehmungen wurde. Hartmut Rosa legte 2005 sein Buch „Beschleunigung“ vor⁴⁸ und entwickelte darin eine umfassende

46 Vgl. demgegenüber Bukowski 1995, 156: „Wir müssen unserem Text sehr lange und sehr genau zugehört haben, bevor wir uns anschicken dürfen, ihn zu deuten!“

47 Ich danke Donyelle McCray für die Weitergabe dieser Erfahrung.

48 Rosa 2005.

Theorie der Beschleunigung in drei miteinander zusammenhängenden Aspekten: Die technische Beschleunigung als Folge des industriellen Wandels gehe einher mit einer „sozialen Beschleunigung“ gesellschaftlicher Prozesse und einer individuellen Beschleunigung des Lebenstempos. Dabei erkennt Rosa die Paradoxie von stetig abnehmender Handlungsgeschwindigkeit und stetig steigendem Zeitdruck: Je schneller wir erledigen, was zu tun ist, desto weniger Zeit haben wir. Denn: Die Effizienz wird zum vorherrschenden Paradigma des Umgangs mit der Zeit, die nun als knappe Ressource erscheint („Zeit ist Geld“). Im Blick auf das Lebenstempo gelte zugleich: Die Anzahl der Erfahrungen, die wir machen, ist immer kleiner als die Anzahl der Erfahrungen, die uns entgehen (und um die wir potenziell wissen). Dies führe zu einem grundlegenden Gefühl des Gedrängtseins. Rosa entlehnt dafür den Begriff der „Entfremdung“ aus der marxistischen Theorie⁴⁹.

Wenn die Effizienz Einzug hält – und manchmal Einzug halten muss – in das Pfarrhaus und in die Vollzüge pastoralen Handelns, dann ist es evident, dass auch die Predigt nicht aus einer Lebensform im Umgang mit der Bibel entsteht, sondern als ein Produkt in einer begrenzten Zeit erarbeitet wird.

Es ist gut und richtig, dass gegenwärtig in vielen Landeskirchen konkret über das Berufsbild und die pastoralen Aufgaben nachgedacht wird. So hat eine Arbeitsgruppe der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern eine Anleitung zur Erstellung einer „Dienstordnung“ erarbeitet, in der die verschiedenen pastoralen Aufgaben mit der jeweils zur Verfügung stehenden Zeit aufgeführt sind – und insgesamt von einer 48-Stunden-Woche ausgegangen wird. Dem Gottesdienst werden dabei 8,5 Stunden Arbeitszeit einräumt. Immerhin wird auch die „Theologische Existenz“ angeführt. Die dafür vorgesehenen zwei Mal 45 Minuten pro Woche lösten bei dem bereits erwähnten Rabbiner, mit dem ich mich darüber unterhielt, allerdings nur ein überaus ungläubiges Staunen und Kopfschütteln aus.⁵⁰

Dem hier geschilderten Problem lässt sich nicht einfach mit einer romantisierenden Forderung nach Geduld und Langsamkeit, *slow reading* und Entschleunigung entgegen, die den pastoralen Druck nur erhöhen würde – und erst recht nicht mit der (wahrscheinlich) falschen Vorstellung, wonach ‚früher‘ alles besser gewesen sei. Es könnte aber sein, dass die befreiende Bewegung aus dem Beschleunigungskreislauf genau dort entsteht, wo die *andere Zeiterfahrung* als Unterbrechung der linearen Zeit, als Unterbrechung der sich entwickelnden gesellschaftlichen und der vergehenden eigenen Lebenszeit Realität wird. Wo Menschen also inmitten ihrer Zeit herausgerufen und eingelassen werden in Gottes Zeit – und aus dieser Erfahrung neu mit der eigenen Lebenszeit umgehen.

49 Vgl. Rosa 2013.

50 Landeskirchenamt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern 2015.

Der Berliner Philosoph Byung-Chul Han kritisiert Hartmut Rosas abstrakte Idee der Beschleunigung, die vermeintlich entscheidend für Wandlungsprozesse im Umgang mit der Zeit sei. Stattdessen erkennt er die „richtungslose Beschleunigung der Prozesse“ als Problem, die „aufgrund der fehlenden Richtung keine Beschleunigung mehr wäre“⁵¹. Es komme nämlich, so Han, zur Punktualisierung der bloßen Erlebnisse und zum Verlust der „Erfahrung“, die „einen weiten Zeitraum“⁵² umfasse und schaffe. „Die Gegenwart“, so das Problem, „reduziert sich auf die Aktualitätsspitze. Sie dauert nicht mehr“⁵³. Die Zeit verliere „Halt“⁵⁴ und Richtung. Für Han ist es die Neuentdeckung einer *vita contemplativa*, die Heilung verspricht.⁵⁵ Christenmenschen können ergänzen: Es ist die Erfahrung eines Eingelassenseins des eigenen Lebens in die göttliche Zeit, die die Punktualisierung und Atemlosigkeit der Zeiterfahrung überwindet und zur Geduld führt: Geduld im Umgang mit biblischen Texten, Geduld im Umgang mit mir und meinen ‚Verwertungsabsichten‘, Geduld angesichts meiner Begrenztheit und angesichts oftmals ausbleibender Erlebnisse.

Vielleicht führt dies dann zu Predigten, die längst nicht so ‚fertig‘ sind, wie etwa das Paradigma einer gelungenen Examenspredigt das suggeriert (mit einem Anfang, auf den man am Ende wieder zurückkommen könnte, mit einer wohlüberlegten Structure und sprachlich ausgefeilten Moves ...), sondern zu Predigten, die offener bleiben – wie Gespräche im Lehrhaus. Und die so andere einladen und herausfordern, genau zuzuhören, sich mit an den Tisch zu setzen und dann – wenn es gut geht – das Eigene beizutragen.

Erwartung oder: Für eine leidenschaftliche Bibellektüre

Der orthodoxe Rabbiner, von dem ich erzählte, erwartet, dass sich ihm beim Studium der Talmud-Diskussionen immer wieder das einstellt, was er *Chid-dusch* nennt: die Entdeckung von Neuem, so noch nicht Gesehenem, Erfahrenem, Gewusstem. Der Einbruch von *Neuem*, chaotisch Anderem und Fremdem – davon spricht auch der französische Philosoph Gilles Deleuze in Aufnahme eines Bildes von H. D. Lawrence:

„Unablässig stellen die Menschen einen Schirm her, der ihnen Schutz bietet, auf dessen Unterseite sie das Firmament zeichnen und ihre Konventionen und Meinungen schreiben; der Dichter, der Künstler aber macht einen Schlitz in diesen Schirm, er zerreißt sogar das Firmament, um ein wenig und windiges Chaos eindringen zu lassen und in einem plötzlichen Lichtschein eine Vision zu rahmen, die durch den Schlitz erscheint [...]. Nun folgt die Menge der Nachah-

51 Han 2015, 12.

52 A.a.O., 13.

53 A.a.O., 12.

54 A.a.O., 22.

55 Vgl. a.a.O. 87-105.

mer, die den Schirm mit einem Stück flicken, das vage der Vision ähnelt, und die der Ausleger, die den Schlitz mit Meinungen füllen: Kommunikation.“⁵⁶

Es ist problematisch, einen Denker wie Gilles Deleuze theologisch zu rezipieren, weil ihm nichts weniger nahegelegen hätte, als im Kontext einer Theologie ge- und verbraucht zu werden.⁵⁷ Ich behaupte daher auch nicht, dass Gilles Deleuze meiner Aufnahme seiner Ansätze zustimmen würde, erlaube mir aber doch, sie auf meine Weise und in meinem Kontext weiterzudenken und so an dem Netz von Bedeutungen zu weben, das jeder Text aus sich heraussetzt.

In dem Zitat von Gilles Deleuze und H. D. Lawrence erscheint der Begriff, der für mich seit einigen Jahren das Hauptproblem markiert, unter dem Predigt m.E. leidet: die Konvention. Nun ist Konvention nicht eo ipso schlecht und immer auch unvermeidbar. Wir können gar nicht anders Sprache finden als so, dass wir in Konventionen unterwegs sind. Einerseits. Und die Konvention ist immer auch die Schwester der Ritualität, die ihre positive Bedeutung hat. Aber andererseits gibt es eine problematische Seite der Konvention dort, wo Menschen für sich und in ihren Logiken gefangen bleiben. Wo der Blick gehalten bleibt – und das Neue, das Andere nicht mehr sichtbar wird.

Es gibt so etwas auch beim Umgang mit biblischen Texten. Peter Bukowski warnt vor einem ungeduldigen Drängeln gegenüber dem Text – verbunden mit der Sicherheit zu wissen, was auch dieser Text (wie irgendwie alle anderen) sagen wird: „Lieber Text, nun bring dich mal auf den Punkt! Du kannst ja reden, was du willst, ich guck gleich erst mal, was Christum treibet“, und dann weiß ich, was du eigentlich willst ...“⁵⁸

Es könnte schon sein, dass auch ich in meinen Predigten zu einem Menschen werde, der sehr schnell Flicker auf den Schirm näht, damit das windige und destabilisierende Chaos draußen bleibt ... Flicker meiner konventionellen Theologie, Flicker der von mir rekonstruierten Erwartung der Gemeinde. Und dabei wäre im Text vielleicht etwas, was mich befremdet und auch andere befremden könnte. Etwas, was mich verunsichert und vielleicht auch andere verunsichern könnte. Es ist ja interessant, dass es bei Deleuze nicht der friedliche „wind of change“ ist, der durch den Riss im Schirm hereinweht, sondern der Wind des *Chaos*, der die (meine!) geordnete Welt durcheinander bringen kann.

56 Nach D[avid] H[erbert] Lawrence [1885-1930]; Deleuze, Guattari 1996, 241.

57 Ich danke meinem Assistenten Ferenc Herzig, der eine Arbeit zum „Ereignis“ im Dialog mit Gilles Deleuze erstellt, für viele Einblicke in das Denken dieses französischen Philosophen und für viele Fragen, die sich daraus ergeben.

58 Bukowski, Kasparick 2012, 26.

Meines Erachtens hat Luther die Dialektik des Wortes Gottes in seiner *Wirkung* durch das Begriffspaar „Gesetz und Evangelium“ gut erkannt und doch auf eine problematische Formel gebracht. Vielleicht wäre besser von Befreiung und Bindung, von Destabilisierung und neuer Beheimatung, von Öffnung⁵⁹ und Geborgensein zu reden, um das existentiell zur Sprache zu bringen, was Luther in rechtfertigungstheologischer Zuspitzung mit den Begriffen Gesetz und Evangelium ausdrücken wollte. Dies in der Predigt, in der gemeinsamen Lektüre und ‚Begehung‘ der Worte, Bilder und Geschichten der Bibel zu erwarten, wäre die Bewegung, die homiletisch immer neu zu gehen ist.

Dabei sind wir, so denke ich, im Blick auf das Bild von Deleuze wohl nicht die Künstler und Künstlerinnen, die er beschreibt. Wir haben eher nicht die Aufgabe, Risse in den Schirm zu machen, sondern auf den Riss hinzuweisen, der schon längst durch diese Welt geht: der Riss, der sich dort einstellt, wo sich Gott auf diese Welt einlässt und so unsere Zeit für seine Zeit öffnet und zu seiner Zeit macht.

Vertrauen oder: Für eine gelassene Bibellektüre

Die Bibel kann Predigerinnen und Prediger gelassen machen. Das Entscheidende, was die Predigt an Sonn- und Feiertagen trägt, ist schon da, liegt vor. Worum es dann gehen muss, ist die Eröffnung von Zugängen, Hinwegen, Pfaden, ist die fröhliche und erwartungsvolle Kontextualisierung mit dem, was hier geschieht und uns umtreibt (politisch, gesellschaftlich, kirchlich, gemeindlich, privat ...). So sehr ich für homiletische Kreativität, sprachliche Sorgfalt und dramaturgische Reflexion werbe, ist dies doch alles nicht das Entscheidende – und könnte, wenn es dumm läuft, vielleicht sogar in eine problematische Richtung führen: zu einer in sich selbst verstiegenen *Predigt-kunst*, die die Funktion und Aufgabe der Predigt nicht mehr im Blick hat, die Neues um des Neuen willen sucht und der die Gelassenheit fehlt, in den Text einzukehren und dort jene Zeit zu erwarten, die sich als Gottes Zeit jeder Verfügung entzieht.

Es war und ist für mich immer wieder ein Gewinn, Texte der Schriftstellerin Sibylle Lewitscharoff zu lesen: eine Sprachkünstlerin und eine Autorin, die mit ihren Texten jene Öffnung jedenfalls bei mir immer wieder bewirkt, die als „Riss im Schirm“ zu bezeichnen durchaus möglich wäre. In ihren Frankfurter und Zürcher Poetikvorlesungen macht sie sich Gedanken über die Rolle des Autors/der Autorin – und spricht (mit kritischem Blick auf das gegenwärtige Literaturschaffen) eine deutliche Warnung aus: die Warnung vor dem „Eigenkreativwahn“⁶⁰. Das Neue, so Lewitscharoff, ergebe sich doch immer im Kontext der Tradition: „Es ist sogar so, daß wirklich Neues niemals einfach nur aus Neuem heraus entsteht, das ist sogar men-

59 Vgl. auch Nancy 2012, der von „Öffnung“ (Déclousion) als grundlegender Bewegung der Geste der „Anbetung“ spricht.

60 Lewitscharoff 2014, 181.

schenunmöglich, sondern aus anders aufgefaßten, anders belebten älteren Denk- und Beobachtungsmustern.⁶¹ Und: „Wir gegenwärtigen Leute sind in unserem Denken und Auffassen viel zu gleichgeschaltet, einander viel zu ähnlich, als dass allein daraus etwas Überraschendes zustande gebracht werden könnte.“⁶²

Homiletisch hieße das: Es gilt, die Bibel als Quelle des Neuen zu sehen, nicht als altgewordenes Mütterchen, dem man als Homiletiker nun über die breite Straße hin in die Gegenwart helfen müsste. Eine gelassene Einkehr in den Text jenseits des „Eigenkreativwahns“ und dafür voller Vertrauen, dass darin auch das steckt, was heute interessant und relevant sein wird, wäre demgegenüber der Weg.

Vor 80 Jahren auf dem stürmischen See. Eine homiletische Relektüre

Zurecht lässt sich nun die Forderung aufstellen, das eben Gesagte doch beispielhaft konkret werden zu lassen. So berechtigt diese Forderung ist, so sehr sprengt sie das, was ein Aufsatz leisten kann. Dennoch verweise ich wenigstens auf *eine* Predigt, die vor genau 80 Jahren (1935) gehalten wurde und die als eine der großen Predigten Karl Barths galt und gilt.

Am 3. Februar 1935 predigte Barth beim Rheinisch-Westfälischen Gemeindetag „Unter dem Wort“ in Barmen-Gemarke vor Pfarrern der Bekennenden Kirche im Rheinland. Das Bibelwort für diese Predigt entnahm Barth der Ordnung der Perikopen, die für den 4. Sonntag nach Epiphania Matthäus 8, 23-27 vorsah, die Erzählung von der „Sturmstillung“⁶³.

Es läge durchaus nahe, mit dieser Geschichte recht schnell fertig zu sein und die „Anrede“ an die Gemeinde so zu suchen, dass die Erzählung einigermaßen banal eingeebnet wird – nach dem Motto: Wir, die Bekennende Kirche in dieser geschichtlichen Herausforderung, sind in Sorgen wie die Jünger – und ‚unser Text‘ sagt uns, dass Jesus dabei und stärker ist als alle Macht, die wir als bedrohlich erleben.

Nein – so sehr sich das als ‚Skopus‘ dieser Erzählung in der Situation, in der Barth predigen sollte, nahelegt, so einfach macht es sich Barth nicht. Er setzt sich dem Text aus, geduldig, ausführlich – und die Hörerinnen und Hörer⁶⁴ müssen sich ebenfalls geduldig *in den Text* mitnehmen lassen.

Schon bei den ersten Worten des biblischen Textes bleibt Barth stehen: „Und er trat in das Schiff, und seine Jünger folgten ihm.“ Was als bloße Exposition der Erzählung angesehen werden könnte, die dazu führt, dass dann eben Jesus mit den Jüngern im Schiff unterwegs ist, wird für Barth zu

61 A.a.O., 177.

62 A.a.O., 178.

63 Barth 1998.

64 Es waren fast nur Männer unter den Hörenden, vgl. a.a.O., 403f. Anm. 1.

einer ekklesiologisch grundlegenden Aussage: Jesus geht den ersten Schritt, die Jünger *folgen*. Für Barth heißt das: „Nicht da ist Kirche, wo wir mit Jesus irgend etwas anfangen wollen, sondern da, wo er uns würdigt, unverdientermaßen würdigt, etwas mit uns anzufangen.“⁶⁵ Schon in diesen Worten ist klar, dass die Geschichte, die so schnell als beschaulich-erbauliche Anrede aufgenommen werden könnte, ihre kritischen, ihre unterbrechenden Töne in der Predigt entfalten wird.

Barth taucht weiter ein in den biblischen Text, nimmt sich Satz für Satz vor. Immer wieder leuchtet auf, wie der Text jenseits aller direkten Applikation mitten hinein spricht in die Lage des Jahres 1935, wie sich die Zeit der Hörer mit der Zeit des Textes verbindet. Und immer wieder macht es Barth den Hörenden nicht leicht. Wie bequem wäre es gewesen, auf die anderen zu zeigen, die derzeit alles falsch machen, und sich selbst als die gute Kirche bedroht von dem Sturm da draußen zu verstehen. Aber nein: „Wir Menschen ...“ sind Sünder, sagt Barth⁶⁶. „Wir sind schuldig ...“⁶⁷ Und jetzt sei die Zeit des Gerichts und damit des Bekenntnisses: „*mea culpa*, meine, *meine* Schuld“.⁶⁸ „... unser Glaube“ sei „ein versagender Glaube“.⁶⁹

Freilich bleibt es nicht bei dieser Bewegung des Bekenntnisses im Angesicht des Sturms. Barth folgt dem Text weiter und sagt indikativisch auch das andere: „Jesus der Herr bricht auf und steht auf in seiner Kirche, um mitten in unserer Schwachheit und Torheit *selber* zu herrschen und zu handeln.“⁷⁰ Das Wunder wird nicht historisch distanziert, aber auch nicht subjektivistisch auf eine individuelle Erfahrung ‚heruntergebrochen‘. Es wird mit dem biblischen Text, der selbst durchgehend im Imperfekt redet, in die Gegenwart hinein weitergesprochen und ins Präsens transformiert. „*Und er stund auf und bedräuete den Wind und das Meer; da ward es ganz stille.*“ Ein Ereignis geschieht, eine Erkenntnis wird wach, ein Durchbruch erfolgt.⁷¹ Die Zeiten werden füreinander durchlässig: „So hat er es seinen Jüngern zu verstehen gegeben, so tröstet er seine Kirche.“⁷² Indikativische Rede ist das – ohne jede Konditionalisierung.⁷³ „Es ist eine Grenze gesteckt, die Welt des Todes kann nicht weiterwüten [...].“ „Der gottlose Mensch, der Sünder, sie haben nicht das letzte Wort [...]“⁷⁴

65 A.a.O., 405.

66 A.a.O., 407.

67 A.a.O., 408.

68 A.a.O., 409.

69 A.a.O., 411.

70 A.a.O., 413.

71 A.a.O., 414.

72 A.a.O., 415.

73 Vgl. Bukowski 1995, 26-172; in einer bewegenden Predigthilfe zu 1. Johannes 2 (seiner – bislang – soweit ich sehe – einzigen Göttinger Predigtmeditation) zeigt Bukowski (1995/96), welche Kraft der Indikativ entfalten kann.

74 Barth 1998, 415.

Barth kehrt mit den Hörern in Barmen-Gemarke in einen biblischen Text ein.⁷⁵ Er verzichtet auf jede historische Distanzierung à la: „Was wollte Matthäus seiner Gemeinde mit diesem Text wahrscheinlich sagen?“ oder gar: „Gibt es wirklich solche Stürme auf dem beschaulichen See Genezareth?“ und folgt geduldig, erwartungsvoll, vertrauensvoll der Dramaturgie des biblischen Textes.

Dass demgegenüber auch Fragen an diese Predigt bleiben, ist klar. Projiziert Barth nicht doch seine grundlegende theologische Anthropologie (vor allem: seine Hamartologie) auf den biblischen Text, in dem es darum nicht geht? Oder wie hängen „Kleinglaube“ und Sünde zusammen?⁷⁶ Steht sein Bild von Kirche, steht seine Ekklesiologie nicht längst fest, so dass er sie dann im Text nur bestätigt finden kann? Verwandelt sich die indikativische Rede von dem, was Gott tut, nicht am Ende der Predigt doch wieder in einen (versteckten) Imperativ, wenn Barth mit den Worten schließt: „[...] das ist der Weg, auf den er [Jesus] mit uns getreten ist und den wir dankbar, unter allen Umständen *dankbar* mit ihm gehen dürfen.“⁷⁷

Solche Fragen sind legitim – und als Homiletiker, der die Predigt liebt und unter ihr leidet, muss ich sie stellen. Aber das ändert nichts an dem Eindruck, den die Predigt selbst in ihrer schriftlichen Form noch im Abstand von achtzig Jahren hinterlässt. Homiletische und hermeneutische Leidenschaft verbinden sich eindrucksvoll – und den Reaktionen auf die Predigt⁷⁸ ist anzumerken, dass augenscheinlich viele ihre (bedrängte) Zeit neu auf Gottes Zeit geöffnet erfahren.

Soweit eine Diagnose und drei therapeutische Vorschläge. Zweierlei brauchen wir dann auf jeden Fall noch. Zunächst: Bescheidenheit! Die Predigt ist nicht alles, und keineswegs ist sie allein die „Inszenierung der Schrift“. Das ist der ganze Gottesdienst⁷⁹, der künftig noch weit engagierter als bisher

75 Ich meine, dass dieser Weg in den biblischen Text mindestens eine Ermäßigung, wenn nicht eine Lösung für das Problem der homiletisch-dialektischen Gratwanderung bedeutet, die Barth (1962) als Aufgabe des Predigers vor Augen stellt. In diesem Vortrag beschreibt er den „echte[n] Dialektiker“ als den, der auf einem „schmalen Felsengrat“ „nur gehen, nicht stehen“ könne und der daher beständig das „Ja“ des dogmatischen Weges und das „Nein“ des kritischen Weges zu sagen und aufeinander zu beziehen und auszuhalten habe (vgl. Barth 1962, 212). Auf das Bibelwort als ‚Lösung‘ weist bereits der Vortrag „Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt“ (Barth 1989), in dem es heißt: „Wir können [...] legitime Zeugen zweiter Hand sein, in dem wir uns an das Zeugnis halten, durch das der göttliche Befehl die Kirche geschaffen und erhalten hat, durch das er auch an uns kommt, das biblische Zeugnis von der Offenbarung“ (112).

76 Vgl. Luz 1996, 30.

77 Barth 1998, 417

78 Vgl. a.a.O., 403f. Anm. 1.

79 Vgl. Plüss 2007.

im Wechselspiel mit der Predigt bedacht werden sollte und müsste⁸⁰. Die Predigt muss nicht alles tragen, nicht alles stemmen – sie ist eine Etappe im liturgisch-homiletischen „Weg im Geheimnis“ (Martin Nicol)⁸¹.

Aus der Bescheidenheit fließt dann das andere, was theologisch und kirchlich nötig ist: der Humor. Humor ist eine Haltung, die jedem Theologen und jeder Theologin gut ansteht. Das wusste Karl Barth, der dazu auf die notwendige und bleibende Fragmentarität aller unserer theologischen Arbeit verwies.⁸² Das wusste Paulus, der sich selbst als „Narren“ um Christi willen sah (vgl. 1. Korinther 4, 10). Und darum weiß auch Peter Bukowski, den ich gerne in diese Trias aufnehme.

Es gibt viel zu tun und manchmal auch energisch und erbittert zu kämpfen für die Bibel und für die Wiederentdeckung homiletischer Bibelleidenschaft, für eine bessere Theologie, für eine mutigere Kirche. Aber es gilt dabei – gerade für den Fall, dass wir hier und da als die Gescheiterten dastehen –, das „innere Humorteam“ nicht zu vergessen, auf das Bukowski zum Abschluss seines Buches „Humor in der Seelsorge“ verweist. „Der *Humorvollen*, die aus heilsamer Distanz hinsieht, erscheint manches Gefährliche oder Widrige in anderen, womöglich realistischeren Dimensionen. Außerdem sieht sie übersehene Möglichkeiten, ahnt verschüttete Ressourcen.“⁸³

So freue ich mich auf die *humorvollen* Diagnosen und Therapievorschläge, Anregungen und Impulse, die Peter Bukowski in den kommenden Jahren geben wird – und auf alle weiteren Gespräche mit ihm.

עד מאה ועשרים (1. Mose 6, 3).

Literatur

- Barth, Karl (1962), Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I, hg. v. Jürgen Moltmann, TB 17, München, 197-218.
- Barth, Karl (1984), Offene Briefe 1945-1968, Karl Barth-Gesamtausgabe V. Briefe, Zürich.
- Barth, Karl (1989), Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt, in: Friedrich Wintzer [Hg.], Predigt. Texte zum Verständnis und zur Praxis der Predigt in der Neuzeit, München, 95-116.

80 Vgl. Deeg u.a. 2014.

81 Vgl. Nicol 2009.

82 Vgl. Barth 1984, 554: „[...] der Christ treibt dann gute Theologie, wenn er [...] mit Humor bei der Sache ist. Nur keine verdrielichen Theologen, nur keine langweilige Theologie!“ – und dazu Bukowski 2001, 35f.

83 Vgl. Bukowski 2001, 48-61, 50.

- Barth, Karl (1998), Matthäus 8,23-27, in: ders., Predigten 1923-1935, hg. v. Holger Finze, Karl Barth Gesamtausgabe I. Predigten, Zürich, 403-417.
- Bukowski, Peter (1985), „Ich werde mit dir sein“. Zum Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge anhand von Exodus 3,11-14, in: PTh 74, 426-435.
- Bukowski, Peter (1988), Die Bibel als Chance des Predigers, in: DtPfrBl 88, 43-46.
- Bukowski, Peter (1995), Predigt wahrnehmen. Homiletische Perspektiven, 3. Aufl. (inzwischen 7. Auflage 2014) Neukirchen-Vluyn.
- Bukowski, Peter (1995/96), 22. Sonntag nach Trinitatis – 3.11.1996: 1. Johannes 2,(7-11)12-17, in: GPM 50, 425-432.
- Bukowski, Peter (2000), Rückfragen an die akademische theologische Ausbildung, in: PTh 89, 474-482.
- Bukowski, Peter (2001), Humor in der Seelsorge. Eine Animation, 2. Aufl. (inzwischen 3. Aufl. 2009) Neukirchen-Vluyn
- Bukowski, Peter (2004), Theologie in der zweiten Ausbildungsphase!, in: PTh 93, 152-166.
- Bukowski, Peter, Reichmann, Anne (2005), Positionen anbieten – Räume eröffnen. Ein poimenischer Briefwechsel, in: PrTh 40 (2005), 254-261.
- Bukowski, Peter, Kasparick, Hanna (2012), Zum Predigen ausbilden. Ein Gespräch, in: PrTh 47, 23-30.
- Bukowski, Peter (2013), Die Bibel ins Gespräch bringen. Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge, 9. Auflage Neukirchen-Vluyn
- Bukowski, Peter (2015), Beobachtungen zur Predigtausbildung im Vikariat – Rückblick und Ausblick [unveröffentlichtes Manuskript, o. O.].
- Deeg, Alexander, Garhammer, Erich, Kranemann, Benedikt, Meyer-Blanck, Michael (2014), Gottesdienst und Predigt – evangelisch und katholisch, EKGP 1, Neukirchen-Vluyn/Würzburg.
- Deeg, Alexander (2015), Faktische Kanones und der Kanon der Kirche. Überlegungen angesichts der Diskussionen um die Rolle der Bibel in der evangelischen Kirche, um die Kanonizität des Alten Testaments und die Revision der Lese- und Predigtperikopen, in: PTh 104, 269-284.
- Deeg, Alexander (im Druck), Vom Lesen der Heiligen Schrift oder: Wie Bibel-Lese-Lust verloren geht und neu gewonnen werden kann, in: Luthertische Theologie und Kirche.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Felix (1996), Was ist Philosophie?, übers. v. Bernd Schwibs und Joseph Vogl, Frankfurt/M.
- Diderot, Denis (1961), D'Alemberts Traum, in: ders., Philosophische Schriften, übers. v. Theodor Lükke, Berlin.
- Han, Byung-Chul (2015), Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens, 11. Aufl. Bielefeld.
- Landeskirchenamt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (Hg.) (2015), Gut, gerne und wohlbehalten arbeiten. Handreichung für die

- Erstellung von Dienstordnungen für Pfarrerinnen und Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, München.
- Lewitscharoff, Sibylle (2014), *Vom Guten, Wahren und Schönen*. Frankfurter und Zürcher Poetikvorlesungen, 3. Aufl. Berlin.
- Luther, Martin (1926), *Predigten auf Grund von Nachschriften Georg Rörrers und Anton Lauterbachs*, bearbeitet von Georg Buchwald, Bd. 2: Vom 16. Oktober 1530 bis zum 14. April 1532, Gütersloh.
- Luther, Martin (1965) *Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*, unveränderter Nachdruck, München.
- Luz, Ulrich (1996), *Das Evangelium nach Matthäus*, 2. Teilband: Mt 8-17, EKK 1/2, 2. Aufl. Zürich/Neukirchen-Vluyn.
- Mildenberger, Friedrich (1984), *Kleine Predigtlehre*, Stuttgart u.a.
- Nancy, Jean-Luc (2012), *Die Anbetung. Dekonstruktion des Christentums 2*, Zürich.
- Nicol, Martin (2002), *Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik*, (inzwischen 2. Aufl. 2005) Göttingen.
- Nicol, Martin (2009), *Weg im Geheimnis. Plädoyer für den Evangelischen Gottesdienst*, Göttingen.
- Nicol, Martin, Deeg, Alexander (2005), *Im Wechselschritt zur Kanzel. Praxisbuch Dramaturgische Homiletik*, (inzwischen 2. Aufl 2013) Göttingen 2005.
- Oberman, Heiko A. (1981), *Die Kirche im Zeitalter der Reformation. Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen 3*, Neukirchen-Vluyn 1981.
- Pannenberg, Wolfhart (2011), *Die Krise des Schriftprinzips*, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze Bd. 1*, 2. Aufl. Göttingen, 11-21.
- Pitzle, Peter (1998) *Scripture Windows. Toward a Practice of Bibliodrama*, Los Angeles.
- Plüss, David (2007), *Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes*, *Christentum und Kultur* 7, Zürich.
- Pohl-Patalong, Uta (2005), *Bibliolog. Gemeinsam die Bibel entdecken im Gottesdienst – in der Gemeinde – in der Schule*, Stuttgart 2005.
- Pohl-Patalong, Uta (2003), *Bibliolog. Predigen mit der ganzen Gemeinde*, *DtPfrBl* 103, 33-35.
- Pitzle, Peter, 1999, *Bibliodrama. Ein Ruf in die Zukunft*, *Lernort Gemeinde* 17, 1999, H. 3, 50-54.
- Rat der EKD (Hg.) (2015), *Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017*, 4. Aufl. Gütersloh; im Internet greifbar unter https://www.ekd.de/download/2014_rechtfertigung_und_freiheit.pdf.
- Raatz, Georg (2015), *Schriftprinzip oder Wesensbestimmung des Christentums? Anmerkungen zur Differenz von Luthers normativem Schriftprinzip und faktischem Schriftgebrauch*, in: *PTh* 104, 159-172.

- Rosa, Hartmut (2005), Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, stw 1760, Frankfurt a.M.
- Rosa, Hartmut (2013), Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit, Berlin.
- Slenczka, Notger, Die Kirche und das Alte Testament, in: Marburger Jahrbuch Theologie 25 [2013], 83-119, im Internet greifbar unter <https://www.theologie.hu-berlin.de/de/st/slenczka-die-kirche-und-das-alte-testament.pdf> [Stand: 04.09.2015]).
- Taylor, Charles (2009), Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a.M.
- Voigt, Gottfried (2006), Die Predigt muß etwas wollen, in: Engemann, Wilfried, Lütze, Frank M., Grundfragen der Predigt. Ein Studienbuch, Leipzig.