Georg Pfleiderer
Ruben Cadonau (Hg.)

Karl Barth und die Zukunft der evangelischen Predigt

TVZ | Christentum und Kultur
Band 20

Karl Barth und die Zukunft der evangelischen Predigt

T V Z

Christentum und Kultur

Basler Studien zu Theologie und Kulturwissenschaft des Christentums
Herausgegeben von
Albrecht Grözinger, Georg Pfleiderer und Ekkehard W. Stegemann †

I	«Gelebte Religion» als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie
II	Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaft in der Neuzeit
III	Politische Religion. Geschichte und Gegenwart eines Problemfeldes
IV	Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie
V	Religion und Respekt. Beiträge zu einem spannungsreichen Verhältnis
VI	Körper – Kulte. Wahrnehmungen von Leiblichkeit in Theologie, Religions- und Kulturwissenschaften
VII	Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes
VIII	Religion und Ethik als Organisationen – eine Quadratur des Kreises?
IX	Wirtschaft und Wertekultur(en). Zur Aktualität von Max Webers «Protestantischer Ethik»
X	Protestantisches Ethos und moderne Kultur. Zur Aktualität von Ernst Troeltschs Protestantismusschrift
XI	Im Auge des Flaneurs. Fundstücke zur religiösen Lebenskunst
XII	Rudolf Otto – Religion und Subjekt
XIII	Erfassen – Deuten – Urteilen. Empirische Zugänge zur Religionsforschung
XIV	Theologie zwischen Gesellschaft und Kirche. Zur nationalen Prägung von Gesellschaftslehren deutscher und schweizerischer Theologen im 20. Jahrhundert
XV	Theologie im Umbruch der Moderne. Karl Barths frühe Dialektische Theologie
XVI	Riskante Freiheit(en)? Das Individuum in Karl Barths Ethik. Eine Relektüre anhand Ulrich Becks Individualisierungstheorem

Weitere Bände siehe am Ende dieses Bands

Georg Pfleiderer, Ruben Cadonau (Hg.)

Karl Barth und die Zukunft der evangelischen Predigt

TVZ
Theologischer Verlag Zürich

Die Druckvorstufe dieser Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur mit einem Strukturbeitrag für die Jahre 2021–2025 unterstützt.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Umschlaggestaltung: Simone Ackermann, Zürich
Druck: gapp print, Wangen im Allgäu

ISBN 978-3-290-18692-0 (Print)
ISBN 978-3-290-18693-7 (E-Book: PDF)

DOI: https://doi.org/10.34313/978-3-290-18693-7

© 2025 Theologischer Verlag Zürich
www.tvz-verlag.ch

Creative Commons 4.0 International

Hersteller:
TVZ Theologischer Verlag Zürich AG, Schaffhauserstr. 316, CH-8050 Zürich
info@tvz-verlag.ch

Verantwortlicher in der EU gemäss GPSR:
Brockhaus Kommissionsgeschäft GmbH, Kreidlerstr. 9, D-70806 Kornwestheim
info@brocom.de

Weitere Informationen bezüglich Produktsicherheit finden Sie unter:
www.tvz-verlag.ch/produktsicherheit

Inhalt

Vorwort 7

Georg Pfleiderer
Karl Barth und die Zukunft der evangelischen Predigt.
Zur Einführung in den Band 9

Teil I. Zu Predigtpraxis und Predigttheologie Karl Barths

Christiane Tietz
«Würde er […] antworten […] als ein selber von Gott gefragter Mensch, ja dann dürfte man wohl sagen, dass er – Gottes Wort redet».
Barths «Wiederentdeckung» der Predigt als «Wort Gottes» 45

Eberhard Busch
Verbi Divini Minister.
Karl Barths Predigten in Safenwil 1911–1921 65

Georg Plasger
Barths Homiletik und seine Predigtpraxis seit 1922 79

Peter Zocher
Zeitdiagnostik in Barths Predigten 93

Andrea Anker
«Übeltäter sind wir alle». Karl Barths Gefängnispredigten 109

Teil II. Zu Gegenwart und Zukunft der evangelischen Predigt im Licht der Theologie Karl Barths

Mark J. Edwards
Prison as a Sacrament of Freedom. What We Can Learn of Prison Abolition from Prison Literature, the Theology of the Church Dogmatics and Karl Barth's Sermons Inside Basel Jail 131

Ralph Kunz
Politisch Predigen!?
Versuch einer Antwort im Gespräch mit Karl Barth 165

Alexander Heit
Zeitgemäss dogmatisch predigen 189

Dietrich Korsch
Das Wort Gottes in der Sprache der Religion.
Wie man heute predigen kann 205

Johanna Haberer
Zeitzeugnis und Gotteszeugnis 227

Sonja Keller
Die Bedeutung der Predigt für den Pfarrberuf.
Rahmen- und Entwicklungsbedingungen einer Wechselbeziehung..... 247

Rita Famos
Zur Bildung berufen – Welche Akademie braucht die Kirche?..... 265

Autorinnen und Autoren 275

Personenregister 285

Vorwort

Der vorliegende Sammelband geht auf eine Konferenz zurück, die im November 2023 vom Karl Barth-Zentrum für reformierte Theologie (KBZ) der Universität Basel veranstaltet wurde. Formeller Anlass dazu war die Fertigstellung der Abteilung I «Predigten» der Karl Barth-Gesamtausgabe als erster Abteilung der Edition.

Die zwölf Vorträge, auf welchen die Einzelbeiträge des Bandes basieren, wurden von fachkundigen Referierenden aus der Schweiz, grossenteils aus Deutschland, wie auch den USA gehalten. Die Konferenz richtete sich an ein wissenschaftliches Publikum, inklusive Doktorierende und Postdocs, aber ausdrücklich auch an Studierende (sie war in eine Basler Lehrveranstaltung eingebunden). Darüber hinaus verstand sie sich als Weiterbildungsveranstaltung für Pfarrerinnen und Pfarrer. Ferner öffnete sich die Tagung insbesondere in den beiden Abendvorträgen, die von Prof. em. Dietrich Korsch (Marburg) und von Prof. em. Johanna Haberer (Erlangen) gehalten wurden, für ein grösseres, interessiertes Publikum.

Für den Druck wurden die Vorträge überarbeitet. Vorangestellt wurde eine ausführliche Einleitung.

Die Herausgeber haben vielfältig – etlichen Personen und Institutionen – zu danken:

- den *Kolleginnen* und *Kollegen* für ihre gehaltvollen Vorträge sowie für die rasche Fertigstellung ihrer Druckmanuskripte;
- unserer Basler Theologischen Fakultät sowie der Karl Barth-Stiftung als Trägerinstitutionen des KBZ;
- den Mitgliedern der Leitungskommission des KBZ, insbesondere *Pfr. Dr. Niklaus Peter,* sowie dem Leiter des Karl Barth-Archivs, *Dr. Peter Zocher,* und *Prof. Dr. Andrea Bieler,* Professorin für Praktische Theologie an der Universität Basel, für ihre Unterstützung bei der wissenschaftlichen Konzeption der Tagung;
- den studentischen Hilfsassistierenden des Fachbereichs Systematische Theologie / Ethik *Romana Giossi, Michael Klaiber* und *Marie Louise Rösli* für Mithilfe bei der Organisation und Durchführung der Tagung;
- dem Schweizerischen Nationalfonds (SNF), der Freiwilligen Akademischen Gesellschaft Basel (FAG), daneben auch den reformierten Landeskirchen der Kantone Basel-Stadt, Basel-Land und Aargau

und der Basler Theologischen Fakultät für die finanzielle Unterstützung der Konferenz;
- für grosszügige finanzielle Förderung der Buchpublikation wiederum dem *Schweizerischen Nationalfonds (SNF);*
- den studentischen Mitarbeitenden *Anja Gensthaler, Romana Giossi* und *Jean-Luc Walker* für die Mitarbeit bei der redaktionellen Erfassung und Bearbeitung der Texte;
- für die Aufnahme des Buches in sein Verlagsprogramm dem *Theologischen Verlag Zürich,* und namentlich Frau *Lisa Briner* und *Dr. Tobias Meihofer,* für die einmal mehr bewährte speditive und verlässliche Zusammenarbeit, ausserdem den betreffenden Verlagsmitarbeitenden für die sorgfältige Layout- und Redaktionsarbeit;
- *Prof. Dr. Jan Hermelink (Göttingen/DE)* für sein im Rahmen der Antragstellung an den SNF verfasstes, differenziertes, hilfreiches Gutachten.

Basel, im April 2025
Ruben Cadonau, Georg Pfleiderer

Karl Barth und die Zukunft der evangelischen Predigt

Zur Einführung in den Band

Georg Pfleiderer

1. Zur Bedeutung der Predigt für die Theologie Karl Barths

Das «spezifische Pfarrerproblem der Predigt»[1] war es, das Karl Barth in seiner Enttäuschung über die Reaktion der liberalen Theologie seiner Lehrer auf den Ausbruch des Ersten Weltkriegs zu einem radikalen Neuansatz und zu seiner «Wort Gottes»-Theologie führte. So jedenfalls lautete seine eigene Sicht der Dinge in einer frühen Rückschau. Deshalb spielte die Reflexion auf «rechtes» Predigen und seine kontinuierliche Predigtpraxis bei ihm stets eine wichtige Rolle.

Darüber hinaus lässt sich zeigen, dass das Genre der Predigt als – mit Barth gesprochen – aktualisiertes «Gotteswort in Menschenmund» auch für die Form und Struktur der Theologie Karl Barths bestimmend ist.[2] Barths Theologie des Wortes Gottes ist «adressierte Theologie», die sich unter Inanspruchnahme des autoritativen Gotteswortes an Glaubende wendet (insofern und darum «Zuschauer» verbietet[3]) und diese Theologie nach einer diesen Zirkel (von Gotteswort und Glauben) voraussetzenden und auslegenden epistemologischen Methode durchführt. Sie ist in der Tat die Theologie eines Pfarrers bzw. Predigers für Prediger.[4] Ihr bevorzugter praktischer «Vollzugsort» ist die Kanzel im Gottesdienst.

---

1 Karl Barth, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, hg. von Holger Finze (KBGA III), Zürich 1990, 65–97, 70.

2 Vgl. Georg Pfleiderer, Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert, Tübingen 2000, 17–20, 239–244, 265–167, 272–276, 401–408, 418–424 u. ö.

3 Vgl. a. a. O., 64–70, 295–297, 356–358, 437–443 u. ö.

4 Vgl. «Meine ganze Theologie … ist im Grund eine Theologie für den Pfarrer. Sie ist herausgewachsen aus meiner eigenen Situation, wo ich unterrichten,

So, also als performative Theorie der «Verkündigung» des christlichen Glaubens und der Selbstvergewisserung von Inhalt und Form dieses Vollzugs, also als Theorie zuhanden vor allem der pastoralen Praxis, hat sie auch weithin gewirkt. Insbesondere in den ersten Jahrzehnten der Nachkriegszeit war die Barthsche Theologie – neben der wohl doch schwächer rezipierten Theologie Rudolf Bultmanns und einigen lutherisch konfessionellen Theologien (Althaus, Elert, Thielicke) sowie der Theologie P. Tillichs – die wahrscheinlich wirkmächtigste Orientierungsgrösse für die deutschsprachige Pfarrerschaft.

Für Struktur, Wirkweise und Erfolg dieser Theologie dürfte die Tatsache von einiger Bedeutung sein, dass Barth selbst fast seit Beginn seiner publizistischen bzw. wissenschaftlichen Tätigkeit immer wieder einzelne Predigten und Predigtbände veröffentlicht hat. Ein Predigtband steht sogar am Anfang der «neuen» Theologie Karl Barths (und Eduard Thurneysens), der Band «Suchet Gott, so werdet ihr leben!» von 1917.[5] Etliche weitere Predigtbände sind ihm gefolgt. Auf seine Göttinger Professur hat er sich 1921 nicht mit einem wissenschaftlichen Vortrag, sondern mit einer Predigt vorgestellt.[6] Während der Zeit der Veröffentlichung seiner Dogmatik, insbesondere in den 1930er Jahren, hat Barth regelmässig einzelne Predigten in der von ihm herausgegebenen Schriftenreihe «Theologische Existenz heute» veröffentlicht. Trotz dieser publizistischen Vorgeschichte erlaubt erst die vollständige Edition aller erhaltenen Predigten Barths, wie sie seit kurzem in der Werkausgabe vorliegt, einen Gesamtüberblick über Barths Predigttätigkeit, die sein ganzes Berufsleben (in unterschiedlichem Masse) bestimmte.

Sollten diese Überlegungen zur Barthschen Theologie und ihrer Wirkungsgeschichte zutreffen, dann dürfte festzustellen sein, dass diese Theologie als Rezeptionsbedingung und -hintergrund ein auf das pastorale Amt und namentlich auf dessen Predigtpraxis zentriertes Verständnis von Christentum voraussetzt, das zugleich gemeinde- und volkskirchliche, wie auch teilweise bildungsbürgerliche Züge trägt. Die Ausrichtung auf die unter der Kanzel versammelte, also mehr oder weniger Sonntag für

predigen und ein wenig Seelsorge üben mußte.» Karl Barth, Letzte Zeugnisse, Zürich 1969, 19.

5 Vgl. Karl Barth, Eduard Thurneysen, Suchet Gott, so werdet ihr leben!, 2. Aufl. München 1928. Vgl. dazu Pfleiderer, Karl Barths praktische Theologie, 263–274.

6 S. dazu u. den Beitrag von E. Busch (s. u. 76).

Sonntag persönlich anwesende, insofern relativ «kleinkreisige» und übersichtliche Gemeinde aus dem Pfarrer oft persönlich bekannten Gemeindegliedern, ist fundamental für diese Theologie. Gleichwohl war für Barth eine breite volkskirchliche Verankerung der Kirchen mit einer relativ grossen Zahl theologisch interessierter Kirchenmitglieder selbstverständlich. Öffentliche theologische Vorträge, insbesondere Barths eigene, durften sich in aller Regel hoher, oft sehr hoher Besucherzahlen erfreuen, seine Schriften wurden zumeist in grossen Auflagenstärken verbreitet. Seit den frühen 1920er Jahren und bis zu seinem Lebensende konnte Barth von einer hohen kirchlichen, akademischen, aber oft auch öffentlichen Resonanz seiner Theologie ausgehen. Keinem anderen protestantischen Theologen wurden sowohl im *SPIEGEL* als auch im *TIME Magazine* Titelseiten gewidmet.[7]

Zugleich allerdings stand Barths Theologie aufgrund ihrer pastoralkerygmatischen Grundorientierung in einer erkennbaren und auch erklärten Spannung zur tatsächlichen religiösen Praxis der Mehrheit der damaligen Kirchenmitglieder. Obschon das typisch volkskirchliche Teilnahmeverhalten, also die Tauf-, Trau- und Beerdigungspraxis über lange Zeiträume – mit Ausnahme der Kriegszeiten und der Periode des Nationalsozialismus – relativ stabil war, ist seit der Mitte des 19. Jahrhunderts der Besuch von Sonntagsgottesdiensten an den meisten Orten relativ kontinuierlich zurückgegangen.[8] Auch in den 1950er Jahren, als der Dekade der grossen Kirchenneubauten, lag der durchschnittliche sonntägliche Gottesdienstbesuch wohl selten über 10 %.

---

7 Vgl. TIME Magazine (Titelseite) 1962, Heft vom 20. April; DER SPIEGEL (Titelseite) 1959, Heft 52.

8 Ein breites, verlässliches, regional differenziertes Zahlenmaterial liegt z. B. zum Abendmahlsbesuch vor, aller aus der Periode 1860–1943. Beispielsweise in einer württembergischen Kleinstadt wie Tuttlingen ging dieser von 69,2 % im Jahr 1862 auf 22,7 % im Jahr 1943 zurück, im Jahr 1930 lag er auch nur noch bei 33,5 %. Vgl. Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg, Bd. 3: Süden, hg. von Lucian Hölscher, Berlin/New York 2001, 528f. In Berlin beispielsweise herrschten allerdings andere – tiefere, dafür erstaunlich relativ konstante – Verhältnisse: 1875: 10,8 %, 1900: 16,2 %, 1930: 9,3 %, 1939: 7,3 %. Vgl. Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg, Bd. 2: Osten, hg. von Lucian Hölscher, Berlin/New York 2001, 420f.

Von daher kann man von einer nicht unbeträchtlichen kognitiven Dissonanz zwischen zentralen Intentionen und Zügen der Barthschen Theologie und ihren faktischen Rezeptionsbedingungen sprechen. Damit soll jedoch nicht behauptet werden, dass Barth diese Verhältnisse nicht bewusst gewesen wären und er nicht Lösungsstrategien für die damit verbundenen Probleme zu entwickeln versucht hätte. Dies ist vielmehr durchaus der Fall.

In ihrer frühen «Sturm-und-Drang»-Phase der Römerbriefkommentare nach dem Ersten Weltkrieg trug Barths Theologie die phänomenologischen Züge einer theologischen «Bewegung», genauer, einer theologischen «Avantgarde», für die nachgerade missionarische Züge kennzeichnend waren.[9] Auch nach der «Verkirchlichung» seiner Theologie, die mehr oder weniger sofort mit Barths Antritt einer ersten akademischen Funktion in Göttingen 1922 begann und bis zu seinem Lebensende in vielen dogmatischen Variationen anhielt, suchte Barth der Tendenz zu einer blossen akademischen «Reflexionstheologie», die der kirchlich-pastoralen Praxis äusserlich und womöglich bloss deskriptiv gegenüberstünde, ebenso zu wehren wie einer Konzeption solcher Praxis als rein binnenkirchlicher Traditionspflege. Noch in den letzten Bänden der *Kirchlichen Dogmatik* wird als der der Kirche bzw. Gemeinde angemessene «Sitz im Leben» eben (um im Bild zu bleiben) keine statische «Sitzgelegenheit», sondern der «Sprung»[10] «in die Welt» erklärt. Am performativen Akt der Selbstauslegung des göttlichen Wortes in die je gegenwärtige Situation der Kirche, aber auch und vor allem «der Welt» hinein, sollte sowohl die wissenschaftliche Theologie (als dessen Theorie) wie auch das pastorale Amt, als dessen Praxisinstanz, Mass nehmen.

Allerdings kann man sich fragen, ob solcher theoretisch-praktische Aktivismus den sich hier tatsächlich stellenden Herausforderungen für

9 Vgl. Pfleiderer, Karl Barths praktische Theologie, 263f., 304–314, 366–369, 447f. u. ö.

10 Vgl. «Sie [sc. die wahre Kirche] existiert nicht bloss intermittierend und nie bloss teilweise als gesendete Gemeinde, vielmehr beständig und in allen ihren Funktionen im Sprung (oder doch im Anlauf zum Sprung) hinaus zu denen, zu denen sie gesendet ist. Sie handelt in jeder Hinsicht […] nach aussen, in der Richtung *extra muros,* hin zu den Menschen, die nun eben nicht, noch nicht, drinnen sind (vielleicht auch nie sichtbar drinnen sein werden).» Karl Barth, Die Lehre von der Versöhnung. Die Kirchliche Dogmatik IV/3, 2. Hälfte, 3. Aufl., Zürich 1979, 892.

Theologie, Kirche und Pfarrberuf gerecht wird. Eine erste Problemanzeige dürfte sein, dass Barths eigene und ihm folgende Theologie in der Regel auf empirische Analysen der kirchlichen Situationen im Allgemeinen oder gar auf Analysen ihrer eigenen Wirksamkeit und Wirkungsweise programmatisch zu verzichten pflegt. Zwar sind Bezugnahmen auf die jeweils aktuelle kirchliche, politische oder gesellschaftliche Situation bei Barth selbstverständlich häufig anzutreffen; und nicht selten ist ihm sogar ein hohes analytisches Sensorium für solche Zeitdiagnosen bescheinigt worden. Aber an methodischen Untersuchungen der «empirischen» Kirche und sich daran knüpfende theologische Diagnosen oder gar Programmen hatte Barth zeitlebens kein Interesse, wenn er nicht gar, wie in der legendären Polemik «Quousque tandem»[11], beissend-scharfe Kritik an ihnen übte. Empirische Theologie galt Barth stets als Inbegriff «liberaler» Verwechslung von sozusagen «menschlichem» «is» mit «göttlichem» «ought». Die «empirische Wende» der Praktischen Theologie begann kurz nach dem Tod von Karl Barth (1968) in den frühen 1970er Jahren, und sie wendete sich nicht zuletzt gegen diesen.

2. Die Krise des «Predigt-Christentums»

Klagen darüber, dass der Sonntagsgottesdienst und zumal die Sonntagspredigt nicht mehr «funktionierten», dass sie in einer «Krise» steckten, sind nicht neu. Sie reichen zurück bis mindestens ins 19. Jahrhundert. Doch in den letzten Jahren hat sich der Rückgang der Besucherzahlen des sonntäglichen Gemeindegottesdienstes weiter beschleunigt. Der «klassische agendarische Gottesdienst» ist inzwischen zumeist «ein Zielgruppengottesdienst für Ältere und ehrenamtliche Engagierte», «der nur für einen Bruchteil der Kirchenmitglieder attraktiv ist»[12]. Insbesondere seit dem Ausfall von «physischen» Gottesdiensten während der Corona-

11 Karl Barth, Quousque tandem …?, 1929/30, in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1935–1930, hg. von Hermann Schmidt (KBGA III), Zürich 1994, 521–535.

12 Julia Koll, Elementar, experimentell und energiebewusst: Ein Plädoyer für die Zukunft des gottesdienstlichen Lebens, in: PTh 109 (2020), 314–330, 319.

Pandemie hat sich die Debatte intensiviert, ob den stattdessen produzierten elektronischen Formaten nicht die Zukunft gehörten.[13] Schon länger wird gefragt, ob die klassische protestantische Predigt mit ihren hohen Ansprüchen an exegetische und sonstige theologische Kompetenz, Originalität, intellektuelle Brillanz und Erbaulichkeit für vielbeanspruchte Pfarrpersonen, aber auch für die meisten Gottesdienstbesuchenden nicht eine womöglich kontraproduktive Überforderung darstelle. Unstrittig dürfte jedoch gleichwohl sein, dass trotz der damit verbundenen Zumutungen für die meisten protestantischen Pfarrerinnen und Pfarrer (im deutschsprachigen Raum) die Predigttätigkeit nach wie vor einen wichtigen Bestandteil, wenn nicht das zentrale identitätsstiftende Merkmal darstellt.[14]

Die Krise der Predigt ist ein Problem nicht nur für diese selbst, sondern für das landes- bzw. volkskirchliche protestantische Christentum insgesamt. Denn die Predigt ist nach klassischem, und nicht zuletzt durch Karl Barth erneuertem Verständnis, das Zentrum des protestantischen Sonntagsgottesdienstes, und dieser wiederum bildet seit den Zeiten der Reformation den Mittelpunkt und den Erbauungsgrund evangelischen Christseins. An der religiösen Lebenspraxis und noch mehr an der alltäglichen Lebenswelt auch vieler treuer Kirchenchristinnen und -christen geht diese theologische Lehre allerdings inzwischen weit vorbei. Ihre religiösen Erbauungsorte und -medien sind meist ganz andere. Von sonstigen kulturellen, intellektuellen, moralischen und sozialen Leistungen, welche die Sonntagspredigt, zumal auf dem Dorf, zu früheren Zeiten erfüllte, ganz zu schweigen.

Insofern ist die Krise der Predigt auch Ausdruck der vielbeschriebenen Krise des volkskirchlich-protestantischen Landeskirchenwesens. Freikirchen sind weniger davon betroffen. Evangelikale Fernsehprediger und -predigerinnen scheinen auch in stundenlangen Predigten ihre oft zu Hunderten zählende Zuhörerschaft nicht zu ermüden, sondern in Bann schlagen zu können. Liegt es also womöglich doch am Predigtstil, an zu hohen Bildungsansprüchen, eventuell gar an einer zu sehr auf anspruchsvolle akademische Theologie und Bibelexegese ausgerichtete Ausbildung der Pfarrpersonen?

13 Vgl. z. B. Alexander Deeg, Es wird nicht mehr sein wie vorher …, in: Pastoraltheologie 109/9 (2020), 417–435.

14 S. dazu unten im Beitrag von S. Keller (s. u. 250).

Aber was würde eine Abkehr von der protestantischen «Bildungspredigt» und dazugehörigen «Predigtbildung» für dieses Kirchenwesen bedeuten? Vielerorts, könnte man sagen, findet sie bereits seit Jahren statt. Oft beklagt wird eine «Entintellektualisierung» der Kanzelpredigt, in der nur noch Banalitäten oder moralische Aufrufe zu hören seien.

Karl Barth jedenfalls kann man die Ahnvaterschaft für derlei Entwicklungen, die von den einen begrüsst, von anderen beklagt werden, kaum nachsagen. Seine Theologie ist in der neueren Theologiegeschichte wohl das markanteste Plädoyer und bietet das umfangreichste und elaborierteste theologische Argumentarium für eine lebendige, bibel- und (ihrem Anspruch nach) menschennahe Predigt und für ein darum zentriertes protestantisches «Predigtchristentum».

3. Zur Zielsetzung des vorliegenden Bandes

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen widmet sich der vorliegende Band der doppelten Fragestellung, wie es zum einen um Stellung und Bedeutung der Predigt in der Barthschen Theologie und für diese bestellt ist. Zum anderen wird gefragt, welche Beiträge die Theologie und Predigtpraxis Karl Barths zur Überwindung der heutigen Krise der evangelischen Predigt und des um sie zentrierten protestantischen «Predigtchristentums» gegebenenfalls zu leisten vermöchte.[15]

Es ist naheliegend diesen beiden Teilfragen in zwei Blöcken nachzugehen. Angesichts der Verzahntheit der beiden Teilfragen sollte es jedoch weder dieser Systematik noch den einzelnen Beiträgen zum Nachteil ausgelegt werden, wenn zumindest einige von ihnen sich dieser Einteilung teilweise entziehen. Unabhängig von solchen gewollten Überlappungen fokussieren die Beiträge des ersten Teils auf Aspekte der Frage nach der Bedeutung der Predigt im Rahmen der Theologie Karl Barths: Welchen Stellenwert hat die Predigt in dieser Theologie? Wie hat sich Barths Predigtpraxis über die Jahre entwickelt? Wie hat er diese in seiner Homiletik reflektiert? Wie politisch, wie seelsorgerlich waren seine Predigten?

---

15 In diesem Zusammenhang stellt sich zugleich auch die kritische Gegenfrage, ob Theologien wie diejenige Karl Barths womöglich auch Ursachen und Symptome dieser Krise sind.

Im zweiten Teil wird das konstruktive Potenzial der Barthschen Predigttheologie und Predigtpraxis für die Gegenwart auszuloten versucht: Wie unterscheidet sich die homiletische Situation heute von derjenigen, die Barth erlebt und mitgeprägt hat? Wie kann man heute «evangelisch» predigen – mit oder womöglich besser ohne Barth? Ist angesichts der skizzierten Krise der Predigt der Pfarrberuf, und darum auch die theologische Ausbildung neu auszurichten? Was wäre dafür von Barth zu lernen?

Die Fragestellung ist so weit und divers, dass sowohl Vertrautheit mit dem Werk Barths (in historischer, systematisch-theologischer und praktisch-theologischer Hinsicht), als auch systematisch-theologische und praktisch-theologische Kompetenzen erforderlich sind. Kaum ein Autor dürfte über alle diese Kompetenzen im gleichen Mass verfügen; ein Gesamtbild kann sich darum allenfalls im Auge der Betrachterin einstellen. Einzuräumen ist gleichwohl, dass die praktisch-theologische Fachkompetenz in der Autor:innenschaft etwas unterrepräsentiert ist. Die grosse Mehrzahl der Autor:innen ist in der Systematischen Theologie beheimatet. Ein Stück weit wird hier auf fremdem Terrain gewildert. Das mag am genius loci bzw. herois liegen. Es wird der Rezeption der praktisch-theologischen Zunft – die freilich nicht den alleinigen Adressatenkreis des Buches darstellt – überlassen werden müssen, ob und was sie damit anzufangen weiss.

Im Folgenden werden die zwölf Beiträge in ihren wichtigsten Inhalten kurz vorgestellt. Man kann sich fragen, ob das nötig und sinnvoll ist. Selbstverständlich kann und muss jeder einzelne Beitrag für sich selbst stehen; und selbstverständlich sind die im Folgenden gegebenen Zusammenfassungen subjektiv und müssen mit der Perspektive der jeweiligen Autorin / des jeweiligen Autors nicht übereinstimmen. Das gilt umso mehr für die Einordnung der einzelnen Beiträge in den Gesamtdiskurs, den der Band bietet bzw. den diese Einleitung vorzustellen versucht. Auch diese Synthese ist in gewisser Weise natürlich subjektiv konstruiert. Dies gilt insbesondere für die am Schluss dieser Einleitung versuchte Auswertung des Gesamtunternehmens. Sie will nicht mehr als ein Vorschlag zur Beantwortung des Fragebündels sein, dem sich die Beiträge des Bandes insgesamt widmen.

4. Zu den Inhalten der Einzelbeiträge

4.1 Zu Predigtpraxis und Predigttheologie Karl Barths (Teil I)

(1) Aus Sicht zahlreicher liberaler Theolog:innen ist die von Barth eingeleitete theo- bzw. christozentrische Wende als Rückfall in ein überwunden geglaubtes vormodernes autoritär-dogmatisches Stadium der Theologie zu werten. Gegen diese Deutung setzt sich die ehemals Zürcher Dogmatikerin *Christiane Tietz* (inzwischen Kirchenpräsidentin der EKHN) entschieden zur Wehr.

Sie sucht zu zeigen, dass die Motive für Barths dialektisch-theologische Wendung in einem Ernstnehmen der pastoralen Grundsituation, nämlich der Predigtaufgabe (als exemplarischer Form menschlichen Bezogenseins auf Gott), zu suchen seien. Diese habe es nun einmal – auch unter modernen, liberalen Bedingungen – damit zu tun, dass «von Gott und recht von Gott [zu] reden» sei. Diese Aufgabe sei auch für die Theologie strukturbestimmend; sie könne sich aus dieser nicht in eine deskriptive Beobachterposition herausreflektieren; vielmehr stelle sich für Predigt wie Theologie unerbittlich die Wahrheitsfrage solchen Redens von Gott. Diese zu klären, sei die eigentliche Aufgabe der Theologie.

Theologisch klärbar sei diese Wahrheitsfrage jedoch wiederum nicht im Allgemeinen, sondern nur dann, wenn es der entsprechenden Rede gelinge, Gott aktualiter präsent zu machen. Die Predigt wird mithin als sakramentaler Akt verstanden. So verstanden aber werde die Predigt (und mit ihr wiederum die Theologie) zu einem menschenunmöglichen Tun, das sprachlich nur als solches bekundet werden könne; die theologische Glaubensformel dafür lautet «‹veni creator spiritus›».

Damit aber steht die Theologie in der Gefahr einer gewissermassen iterativen religiösen Regression, die allenfalls in eine Form religiöser Mystik überführt werden könnte. Die Wahrheitsfrage, also die Frage nach der Legitimität solchen Tuns, bliebe jedoch wiederum offen. Um diese drohende Aporetik zu überwinden, habe Barth auf den vorgegebenen Sprachzusammenhang der Bibel verwiesen. Allerdings fällt die Bibel wiederum unter dieselbe Zirkularitätsproblematik: Auch sie ist menschliche Rede, die als solche Rede von Gott sein will. Auch ihr gegenüber stellt sich also die (theologische) Wahrheitsfrage.

Um diese positiv beantworten zu können, entwickelt Barth zwei Strategien; die erste ist die der persönlichen Affirmation; Barth ist «der Überzeugung […], dass die *Bibel* das Wort Gottes ist.» (s. u. 55) Die zweite

Strategie ist die einer sprechakttheoretischen Aufstufung: Die biblische Rede von Gott wird als abgeleitete Form solchen Redens verstanden, nämlich als Rede der Zeuginnen und Zeugen («Propheten und Apostel») (s. u. 56) der ursprünglichen Selbst-Rede von Gott, als welche die Person bzw. das Ereignis «Jesus Christus» verstehe. «In Jesus Christus redet *Gott selbst*» (ebd.). Darum seien die solches ursprüngliche göttliche Reden bezeugenden biblischen Texte «das ‹Urdatum alles Redens *von Gott*›» (ebd.).

Die Kanzelrede der Predigt sei mithin doppelt (durch den Bezug auf den in der Schrift bezeugten Christus) vermittelte Rede von Gott. Die Homiletik wird zur normativen Theorie des dreifachen Gotteswortes, wie Barth sie in den Prolegomena seiner Dogmatik ausgearbeitet hat. Barth verschiebt mithin Funktion und Ort der Homiletik von einer Disziplin der Praktischen Theologie zur Fundamentaltheologie. Hinsichtlich der Praxis des Glaubens bzw. der Religion verschiebt sich die Gottespräsenz vom religiösen Erlebnis zur Predigt – als exemplarischer Form menschlichen Gottesbezugs. Denn: «Nur sie ist ‹Anrede des Wortes Gottes in der Gegenwart›.» (s. u. 57)

Für die Bewältigung der Predigtaufgabe bedeute diese prinzipientheoretische Verschiebung zugleich Ent- wie Belastung. Entlastend sei, dass die Predigerin wissen könne, dass es allein Gottes Sache sei, in ihrer Predigt tatsächlich präsent zu werden; belastend sei, dass die Predigt darum zum existenziellen «Wagnis» (s. u. 59) werde. Zugleich ent- wie belastet werde aber auch die Gemeinde. Sie werde mit in die Verantwortung genommen, die Rede des Pfarrers auf ihre Biblizität und Christologizität hin zu prüfen.

Sowohl für das Selbstverständnis der Pfarrpersonen als auch für das der Gemeinden, bzw. der «normalen» Kirchenmitglieder hält Christiane Tietz die von Barth vorgenommene Neuausrichtung der Theologie auf die Predigt als wahrheitsgemässer Gottesrede für aktuell und hilfreich. Sie verweise nämlich darauf, dass im Zentrum des Christ- und Kirche-Seins die «Kommunikation des Evangeliums» (s. u. 62) zu stehen habe.

Offen bleibt jedoch, wie diese kritische Überschreibung einer liberalen Theorie des religiösen Erlebnisses durch eine christo- und bibliozentrische Fundamentalhomiletik an der Stelle des religiösen «Alltags»-Erlebnisses (und einer entsprechenden Theorie) eigentlich in der Praxis funktionieren soll. Sollen religiöse Alltagserfahrungen und eine ihnen entsprechende (religiös-moralische) Alltagspraxis als anamnetische Vergegenwärtigun-

gen gehörter Predigten verstanden werden? Und wie nähme gegebenenfalls die Theologie diesen gegenüber ihre wahrheitskritische Funktion wahr? Dazu bedürfte es vermutlich einer Theorie der möglichen Implizität christo- und bibliozentrischer Kriteriologie, die Barth vielleicht in seiner sogenannten Lichterlehre in den letzten Bänden seiner *Kirchlichen Dogmatik* entworfen hat. Dort wird immerhin angedeutet, dass von Gott auch ohne explizit biblisch-christologischen Bezug «wahrhaft» geredet werden kann. Ohne einen abstraktiven Begriff christologischer Selbstoffenbarung Gottes (der etwa auf die formale Struktur der Selbstalteration Gottes / des Absoluten als Grund- und Vorlage für die Selbstentfaltung des Endlichen abstellt) dürfte eine solche dialektisch-theologische Theorie religiöser Erfahrung und Praxis jedoch kaum auskommen.

(2) Wer – wie Christiane Tietz – Barths biografischen Selbstdeutungen folgt, mag in den frühen Safenwiler Predigten der 1910er Jahre vor allem eine sich steigernde Predigtnot entdecken, die als die Wurzel von Barths Suche nach einer Alternative zur liberalen Erfahrungstheologie anzusehen sei.[16] Gewiss lassen sich in diesen frühen Predigten und in den zeitgenössischen Korrespondenzkommentaren zu ihnen entsprechende Indizien namhaft machen (kann man sich einen jungen, ernsthaften protestantischen Prediger ohne solche Predigtnoterfahrung vorstellen?). Wer jedoch – wie *Eberhard Busch* (emeritierter Göttinger Systematikprofessor und letzter Assistent Barths) es tut – Barths Predigten aus den zehn Safenwiler Jahren 1911–1921 gewissermassen als *lectio continua* auf sich wirken lässt, wird in den über 6 100 Seiten, welches diese riesige «Jugendwerk» zählt, noch sehr viel Anderes entdecken.

Eberhard Busch, zusammen mit seiner Frau Beate, Herausgeber von Barths Predigtbänden 1911 und 1912, kann zeigen, dass sich zahlreiche zentrale Motive des Barthschen Denkens, die gewöhnlich (und nicht zu Unrecht) als key-notes seiner Wendung gegen die liberale Theologie betrachtet werden, tatsächlich schon in den frühen Predigten vor dem Ersten Weltkrieg und in dessen ersten Jahren finden. Dazu zählt insbesondere die Betonung des Gottesgedankens, damit zusammenhängend der Andersheit Gottes, seiner Fremdheit; damit wiederum zusammenhängend alttestamentlich-prophetische Momente eines «Zwanges», der auf dem Prediger liege. Neben der Alteritätssemantik ist auch die für Barth

16 Christiane Tietz versucht für diese Deutung Belege aus der Safenwiler Zeit beizubringen.

zeitlebens so charakteristische passiv-aktive Bewegungssemantik (das Blumhardtsche «Warten und Eilen») schon früh erkennbar. Ebenfalls schon früh sind diese Motive verknüpft mit dem Gedanken, dass solche charakteristische Beweglichkeit von Glauben bzw. Theologie nicht als Fortschreiten im Sinne einer einlinig-positiven Entwicklung, sondern als permanente Rekursivität in den «Anfang» verstanden werden müsse.

Es könnte sein, dass hinter solch einer Emphase des wiederholten Anfangs die reformatorische Überzeugung und Praxis steht, nach welcher in der Predigt allsonntäglich – wenn auch je in neuen Worten und an konkreten Beispielen – wieder das ganz Grundsätzliche des christlichen Glaubens zu vermitteln sei. In Barths predigtsprachlichen Hervorhebungen solcher jeweiliger Neuanfänge schattet sich zugleich die Überzeugung des Systematischen Theologen ab, dass Anfänglichkeit in der Theologie als absolute Anfänglichkeit, vermittelt durch absolute Selbstpositionierung Gottes, zu denken sei, der das Denken nur folgen könne, indem es die Bewegung solcher Selbstsetzung je neu durchdenkt, was wiederum nur gelingen könne, wenn es die Selbstbewegungen des menschlichen Denkens immer wieder neu zugunsten der Selbstbewegung Gottes zurücknimmt.

Stilbildend hierfür ist die Konjunktion «aber». Sie ist zugleich das sprachliche Indiz der dialektischen Rekursivität des Barthschen Denkens, die Konstruktionsfortschritte genau darin erzielt, dass es diese immer wieder neu infrage stellt – indem es nämlich jegliche theologische Denkarbeit immer wieder als blosse «Religion» identifiziert. Allerdings, und das kann sich in den Predigten naturgemäss noch nicht so deutlich zeigen, ist damit gerade nicht infrage gestellt, dass es einen theologischen Denkfortschritt, nämlich ein Denken «im Zusammenhang», geben könne und müsse; im Gegenteil: Theologisches Denken ruft gerade nach einer Erfassung der theologischen Begründung und des Zusammenhangs seiner selbst – mithin nach «Wahrheit»; eben darin verweisen die Predigten als praktisch-theologische Anwendungs- und Übungsstücke zugleich über sich hinaus auf das Genre der Systematischen Theologie – deren erstes profiliertes Beispiel bei Barth, entgegen einem oberflächlichen Augenschein, eben bereits seine beiden Römerbriefkommentare sind.

Das Gros der Predigtarbeit Barths stammt naturgemäss aus seiner Safenwiler Pfarrertätigkeit. Sie umfasst elf Bände, nimmt man die früheren Jahre noch dazu, sogar 12. Gegenüber diesen 12 Bänden aus 14 Jahren bilden die zwei Bände aus den nachfolgenden gut 30 Jahren (1921–1952) ein vergleichsweise schmales Nebenwerk seiner damaligen akademischen

Haupttätigkeit. Immerhin ist der vielbeschäftigte Professor auch in diesen überaus dichten und herausforderungsreichen mittleren Dekaden seines Lebens noch 100 Mal auf einer Kanzel gestanden, also etwa drei Mal pro Jahr. Ausserdem stammt aus diesem Zeitraum die allerdings erst 1966 veröffentlichte Homiletik Barths, die auf die Protokolle eines 1932 und 1933 in Bonn gehaltenen homiletischen Seminars zurückgeht.

(3) Ungeachtet dessen waren für Barth seine Predigten auch in diesem Zeitraum, wie bereits notiert, ein integraler Bestandteil seiner theologischen Gesamtarbeit; viele von ihnen wurden von ihm in der Schriftenreihe «Theologische Existenz heute» erstveröffentlicht. Das wirft die Frage nach dem Verhältnis von dogmatischer bzw. systematisch-theologischer Theologie und Predigttheologie auf. Dieser widmet sich *Georg Plasger* (Systematiker in Siegen) in seinem Beitrag. Darin wendet er sich gegen die – sei es kritisch, sei es affirmativ gemeinte – weitverbreitete Deutungsthese, dass Barths Predigten so etwas wie angewandte *«Kirchliche Dogmatik»* seien. So sehr Plasger dieser Betrachtungsweise insofern zustimmt, als dogmatische Theologie und Predigttheologie bei Barth (selbstverständlich) hohe Kohärenzen aufweisen, so sehr sei doch nicht zu übersehen, dass die Predigten – entgegen der mit dieser Deutung oft verbundenen kritischen Meinung – nicht einfach «reine Auslegungspredigt» (s. u. 86) (gemeint ist: der betreffenden Bibeltexte) seien, sondern in einer durchaus konstitutiven Weise Zeichen eines intensiven Eingehens auf «die Wirklichkeit der Welt, in der sich die Hörerinnen und Hörer befinden» (s. u. 82), aufwiesen. Barths Predigten seien mithin – in noch weit höherem Masse als seine naturgemäss abstraktivere Dogmatik – dialogisch-kommunikative Gespräche mit Anwesenden (mit der Gemeinde); was wiederum auch bei der Deutung der dieser Predigtpraxis zugrundeliegenden theoretischen Homiletik zu berücksichtigen sei. Zu dem von Barth hier u. a. aufgestellten Kriterium der «Gemeindemässigkeit» gehöre eben auch die «Aufgeschlossenheit für die wirkliche Situation der Gemeinde» (s. u. 86) (mit Hartmut Genest).

In dieser Deutung sieht sich Georg Plasger bestätigt durch die neue US-amerikanische Studie von Angela Dienhart Hancock, die Barths Homiletik(-seminar) in intensiver, wenn auch oft impliziter Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen völkischen Theologie begriffen sieht (vgl. ebd.). Am Beispiel dreier Predigten Barths sucht Plasger seine Deutung zu plausibilisieren. So setze Barth sich in einer Göttinger Predigt aus den Jahren 1923 bzw. (im Druck) 1924 mit den wirtschaftlichen Nöten

der Inflationszeit, in einer Bonner Predigt von 1933 mit der Judenpolitik des neuen NS-Staates bzw. der «Israeltheologie» und in einer aus der Basler Zeit stammenden Predigt von 1937 mit der damaligen Neutralitätspolitik der Schweiz auseinander. «Zeitbezug und ‹reine Auslegungspredigt› – für Barth ist dies kein Gegensatz». (s. u. 90)

Plasger lässt diese Ausführungen münden in eine Reflexion auf den (offenbarungs-)theologischen Wirklichkeitsbegriff, der eben ein genuin theologischer zu sein habe und sich nicht «auf die Empirie» (s. u. 91) beschränken dürfe. Man könnte fragen, ob Plasger damit seine schlüssigen Beobachtungen zur hohen (wenn auch oft für den oberflächlichen Blick verdeckten) «Dialogizität» der Barthschen Predigten nicht zu schnell wieder auf ein Themenfeld der Fundamentaltheologie bzw. der materialen dogmatischen Theologie verlegt. Zielführender könnte sein, solche «Dialogizität» auch als (zumindest intentionales) Prinzip bzw. Formkennzeichen von Barths dogmatischer Wort Gottes-Theologie selbst zu identifizieren. In dieser hat die Predigt ja einen eigenen systematischen Ort, insofern ihr als «Verkündigung des Wortes Gottes» die Aufgabe zugewiesen wird, das Gotteswort in die heutige Situation hinein zu konkretisieren.

Betrachtet man diese Zuweisung nicht als Ausweisung dieses Elements aus der Dogmatik in die pastorale Praxis, dann gälte es, an der dogmatischen Arbeit selbst ein konstitutives kerygmatisches Moment auszuweisen, dem offenbarungs- bzw. trinitätstheologisch das Moment des Heiligen Geistes entspricht. Das dürfte nicht so schwerfallen: In der Versöhnungslehre beispielsweise ist es Thema des ganzen dritten Teiles, das unter der Ägide des «prophetischen Amtes» Jesu Christi steht.

(4) Wenn Predigt – im Allgemeinen, aber eben auch und in besonderer Weise bei Karl Barth – adressierte Rede unter und zu Anwesenden und über deren bzw. die gemeinsame «Situation» ist, die es durch das Gotteswort zu erhellen gilt, bzw. – Barth-konformer gesprochen – wie sich diese durch das im biblischen Text zu uns sprechende Gotteswort erhellt zeigt, dann stellt sich die Frage nach den Beschreibungs- bzw. Deutungsmustern dieser Gegenwartssituation, also nach der jeweiligen Zeitdiagnostik. Im theologischen Begründungsgefälle der *Kirchlichen Dogmatik* werden solche zeitdiagnostischen Deutungsmuster einer zweifachen Restriktion ausgesetzt: zum einen sollen sie nicht einer selbstständigen, d. h. nicht theologischen, soziologisch-ethischen Einstellung bzw. Reflexion entstammen, zum andern und damit zusammenhängend, sollen sie auch

nicht eine übersituative bzw. die einzelnen Situationen rahmende «sozialgeistige Gesamtkonstellation» in den Blick nehmen; kurzum: Zeitdiagnosen im üblichen Sinne kann bzw. soll es spätestens für den Barth der KD gar nicht mehr geben. *Peter Zocher* (Theologiehistoriker und Leiter des Basler Barth-Archivs), ist der Meinung, dass Barth diesem Programm in seinen Predigten ab den 1930er Jahren tatsächlich treu geblieben ist; Zeitdiagnosen im üblichen Sinne des Wortes fänden sich seither tatsächlich nicht mehr. Allenfalls allgemeine Beschreibungen der *conditio humana,* insbesondere ihrer «Not», liessen sich dann noch ausmachen; doch auch diese bzw. deren Auswahl sei aus dem jeweiligen Bibeltext geschöpft.

In den früheren Zeiten, insbesondere, aber nicht nur in Barths liberaltheologischer Phase, liessen sich gemäss Zocher solche zeitdiagnostischen Muster jedoch noch relativ zahlreich ausweisen. Dazu zählt er in den frühesten Predigten «Individualität» (bzw. «Individualismus») und «Genusssucht», in der frühen Safenwiler Zeit vor dem Krieg «Gewinnsucht, Geld und kapitalistische Ordnung», in den Vorkriegsjahren auch «Verfall» (gemeint sind Symptome eines kulturellen Niedergangs und sich verschärfender sozialer Spannungen»; in der Zeit des Ersten Weltkriegs der «Krieg» selbst. Während der Ära des «Dritten Reiches» stelle der Nationalsozialismus so etwas wie das Muster einer «implizite[n] Zeitdiagnostik» dar. Auch das Evangelium selbst, genauer die durch es vermittelte «Hoffnung», lasse sich eventuell – und zwar durchlaufend durch Barths gesamte Theologie seit ihren Anfängen – als ein solches Muster der Zeitdeutung interpretieren.

Wenn diese Analysen zutreffend sein sollten, könnte man kritisch rückfragen, ob es für eine Predigt-Theologie überhaupt möglich ist, auf jedwede zeitdiagnostischen Deutungsmuster zu verzichten, die sich nicht biblisch-theologischer Einsichten, sondern soziologischer, politologischer oder kulturwissenschaftlicher Analysen und Deutungen verdanken. Wenn das möglich sein sollte, wäre zu fragen, welchen Preis sie für solche Abstinenz zahlt. Müsste das nicht bedeuten, dass die in ihrem Horizont gehaltenen Predigten sich auf eher allgemein-menschliche, existenzielle Befindlichkeiten oder sehr konkrete Gemeindesituationen beschränken und sich jedweder sozialethischen oder gar politischen Bezugnahmen enthalten müssten? Kurzum: Kann man sich Stellungnahmen zum Zeitgeschehen vorstellen, die nicht immer zumindest implizit eine Art zeitdiagnostischen Deutungsrahmen voraussetzen? Grossbegriffe wie «Kapitalismus», «Kommunismus», «Materialismus», «Individualismus», aber

auch «Moderne» oder «Technik» dürften sich dann in den späteren Predigten Barths eigentlich gar nicht mehr finden lassen – oder, wo dies doch der Fall ist, müsste gezeigt werden, dass damit lediglich politische bzw. gesellschaftliche Grossphänomene benannt würden, ohne dass sich mit ihnen irgendein zeitdiagnostischer Anspruch verbände.

Ungeachtet solcher Rückfragen kann man jedoch sicherlich sagen, dass es Predigtsituationen gibt, in denen es – allerdings wiederum bei entsprechender Deutung dieser situativen Kontexte – leichter ist als in den üblichen Gemeindekonstellationen, Predigten mit weitgehender zeitdiagnostischer Abstinenz und zugleich existenzieller Konzentration zu halten. Dazu dürften Predigen in Institutionen zählen, deren Insassen aufgrund ihrer Lebenssituation stark auf ihre persönlichen Befindlichkeiten und damit auf die für sie charakteristische existenzielle Situation zurückgeworfen sind. Dies trifft etwa auf Krankenhauspatientinnen und -patienten zu, wie auch – und wohl noch sehr viel mehr – auf Häftlinge im Gefängnis. Zu solchen (letzteren) hat Barth in seinen späteren Jahren bekanntlich vorzugsweise gepredigt.

(5) Auf diese berühmten, früh separat publizierten und in der Werkausgabe (als einziger Band der Abteilung Predigten) bereits in dritter Auflage edierten Predigten aus der (damaligen) Basler Haftanstalt Schällemätteli bezieht sich die Ostschweizer Theologin und Gemeindepfarrerin *Andrea Anker* mit ihrem engagiert und zum Teil sehr persönlich geschriebenen Beitrag. Darin stellt sie jedoch einleitend fest, dass gemäss Barths Selbstverständnis die Gefängnissituation nicht als eine – mit entsprechendem sozialwissenschaftlichem Werkzeug zu analysierende «Spezialsituation» zu deuten, sondern vielmehr als eine gewiss situativ besondere Form der *conditio humana* im Allgemeinen. Wie oft beschrieben spiegelt Barths verhältnismässig umfangreiche Predigttätigkeit in der Strafanstalt auch eine von ihm immer wieder bekundete gewisse Abständigkeit zum Basler Bürgertum, wie es sich insbesondere in der Münstergemeinde versammelte, wider. Die kognitive Dissonanz, in welcher er sich nicht nur aber auch in politischen Fragen zu diesem wusste, spielte in der Separatwelt des Gefängnisses keine Rolle.

Von grosser homiletischer, aber gewiss auch poimenischer Bedeutung war der Christozentrismus der Barthschen Predigten mit dem ihn bestimmenden Gedanken des Vorrangs der Gnade vor dem Gesetz, damit verbunden der spezifisch Barthsche Antimoralismus. Eher fraglich steht es

eventuell mit dem damit aus Sicht Ankers zusammenhängenden programmatischen «Inklusivismus», den Anker den Gefängnispredigten bescheinigt. Damit ist gemeint, dass sich in Barths Gefängnispredigten häufig Sätze finden, in denen er die Besonderheit der Gefängnissituation und ihrer Veranlassungsgründe zu relativieren sucht: «Übeltäter sind wir alle» (s. u. 109, 122). Dies wirkt sich besonders auf die für Barths Theologie im Allgemeinen, die Gefängnispredigten im Besonderen wichtige Rede von der (in Christus uns gewährten) Freiheit aus und auf die Umstände, aus denen solche Freiheit befreit: «Glaubt es nur, es gibt eine Gefangenschaft, die schlimmer ist als die in diesem Hause» (s. u. 126), nämlich diejenige im eigenen «Trotz», den «Begierden», «unserer mannigfachen Angst» (ebd.). So richtig dies theologisch natürlich ist, so sehr stelle sich die Frage, ob solcher Inklusivismus genügend Raum lasse für die nötige Sensibilität für die besondere Situation der Gefangenen. Solche Rückfragen stellten sich insbesondere mit Blick auf die mögliche Relevanz von Barths Gefängnispredigten für die heutige Gefängnisseelsorge. Deren doch deutlich verschiedene, insbesondere durch einen religiösen Pluralismus geprägte Bedingungen liess sich Anker durch Kolleginnen und Kollegen aus diesem Bereich differenziert schildern.

4.2 Zu Gegenwart und Zukunft der evangelischen Predigt im Licht der Theologie Karl Barths (Teil II)

(6) Barths Gefängnispredigten wurden und werden auch in angelsächsischen Ländern intensiv rezipiert, insbesondere in den USA. Vor dem Hintergrund eigener Erfahrungen als Seelsorger und Erwachsenenbildner in US-amerikanischen Haftanstalten greift der Princetoner Systematische Theologe und Jugendpfarrer *Mark J. Edwards* die Thematik auf. Einerseits mit Blick auf Barths Gefängnispredigten und seine Theologie insgesamt, andererseits mit Blick auf die harte Wirklichkeit in US-amerikanischen Gefängnissen, zum dritten aber und noch mehr vor dem Hintergrund der grossen Bedeutung, welche die Situation von Gefangenschaft in der Geschichte des Christentums so oft hatte, und schliesslich im Bedenken der umfassenden menschlichen und ethischen Fragen, welche sich mit Gefangenschaft, insbesondere mit der Gefangenschaft unschuldiger Menschen, verbinden, legt Edwards eine theologisch denkbar grundsätzliche, nämlich sakramentstheologische Deutung des Gefängnisses bzw. des Gefangenseins vor.

Es ist zweifellos ein ausserordentlich weiter Bogen, den Edwards in seinem Beitrag schlägt, und er ist insbesondere hinsichtlich seiner nicht wenig steilen Kernthese, welche Gefangenschaft als sakramentale Situation zu bestimmen sucht, theologisch nicht ohne Risiko und vielleicht auch nicht ganz frei von einigen Unklarheiten. Dies mag auch für die damit verbundene Berufung auf Karl Barth gelten. Für die Anerkennung eines neuen «sakrament of imprisonment» sprächen vor allem vier Aspekte, die theologisch damit (auch schon bei Barth) eng verbunden seien, nämlich «Verkündigung» (Proclamation), humanitärer Schutz (humanitarian protection), Protest und Verfolgung (persecution). Erkennbar ist, dass Edwards bei seinem Vorschlag vor allem an die Situation unschuldig Inhaftierter, insbesondere (aber nicht nur) von Christinnen und Christen, in Unrechtsstaaten (oder fragwürdig agierenden Rechtsstaaten wie den USA gegenüber people of colour in den 1960er Jahren – Martin L. King –, aber zum Teil auch bis heute) denkt. Den von Anker in Barths Gefängnispredigten beobachteten Inklusivismus wendet Edwards grundsätzlich und affirmativ: Gefangenschaft könne die Augen öffnen für die Grundsituation des Menschen vor Gott und sein tiefes Angewiesensein auf Befreiung durch Gott. Ein solches «Sakrament der Gefangenschaft» zeitige aber nicht nur religiöse, sondern auch sozialethische und politische Konsequenzen, insofern es alle Christinnen und Christen dazu verpflichte, an der Verbesserung des humanitären Schutzes von Inhaftierten mitzuwirken. Dazu leiteten, recht verstanden, auch schon Barths Gefängnispredigten an.

(7) Dieser Folgerung würde auch *Ralph Kunz,* Praktischer Theologe in Zürich, nicht widersprechen. Nicht ohne einige gedankliche Verwindungen sucht er in seinem Beitrag die Frage zu klären, ob und inwiefern die heutige Predigt «politisch» sein solle oder könne. Die heisse Zeit der entsprechenden Debatte begann bekanntlich um das Todesjahr Karl Barths 1968. Und von Karl Barths eben gleichfalls verwindungsreichen Ausführungen zu dieser Thematik und ihrer – ebenfalls an überraschenden Wendungen nicht armen – Geschichte sei, so Kunz, auch für unsere heutige gesellschaftliche Situation, die von den diesbezüglich ja sehr diversen Lebzeiten Barths nochmals deutlich unterschieden sei, gleichwohl zu lernen. Den Ausgangspunkt müsse die mit Barth zu verbindende Einsicht in den politischen Charakter der Gnade (Gottes mit der Welt in Jesus Christus) bilden. Die Gnade sei politisch, insofern sie bei Barth, der darin der Bibel

Neuen wie auch schon Alten Testaments folge, intrinsisch mit der Gerechtigkeit Gottes verknüpft sei. Recht, Gnade und Macht interpretierten sich in dem in Jesus Christus zur Welt kommenden Gott wechselseitig.

Eine so verstandene politische Theologie im Sinne Karl Barths müsse jedoch gegen Missverständnisse von «rechts» wie auch solche von «links» in Schutz genommen werden. Weder sei Gnade bzw. die göttliche Gerechtigkeit in ein bestimmtes (partei-)politisches Programm zu übersetzen, noch sei sie in der Weise alleinige Sache Gottes, dass sich daraus keinerlei Anforderungen an und Richtungsanweisungen für das politische Verhalten von Christinnen und Christen ergäben. Trotz der besagten Verschiedenheit der Situationen lasse Barths eigener theologisch-politischer Lebensweg – ungeachtet oder gerade wegen des besagten (eventuell nur vermeintlichen) Wandlungsreichtums seiner Positionen – durchaus Hinweise auf ein adäquates politisches Verhalten von Christinnen und Christen bzw. für eine angemessen politische Predigt erkennen. Dazu zählten die Bereitschaft zur Übernahme politischer Verantwortung, die Solidarität mit den Armen und Schwachen (etwa der Flüchtenden), die Relativierung absoluter und pauschaler Urteile in der Politik, einschliesslich der Bereitschaft zur Selbstkritik und die permanente Orientierung an einer Verbesserung des humanen Rechtsstaates.

(8) In eine doch deutlich anders geartete Sprach- und Denkwelt tritt ein, wer den Ausführungen des Basler Privatdozenten für Systematische Theologie und (im Hauptberuf) Zürcher Pfarrers *Alexander Heit* zur Frage, was heisst «zeitgemäss dogmatisch predigen», folgt. Unter den Referierenden der Basler Tagung bzw. den Beitragenden zum vorliegenden Band legt er die relativ grössten Reserven hinsichtlich der Gesamtfrage an den Tag, was von der Theologie Karl Barths für heutiges Predigen zu lernen sein könnte.

Sein entscheidender Gewährsmann ist nicht Barth, sondern dessen Antipode Friedrich Schleiermacher. Wie etwa auf Bildern des von Schleiermacher inspirierten Romantikmalers Caspar David Friedrich eindrucksvoll dargestellt, sei die anthropologische Funktion von Religion, die erst unter den Bedingungen der funktional ausdifferenzierten Moderne klar erfasst werden konnte, darin zu sehen, dass sie den menschlichen «Sinn und Geschmack für das Unendliche» (s. u. 193) realisiere. Aufgabe religiöser Rede, insbesondere in ihrer professionellen Form als Predigt, sei es, zur Entwicklung dieses religiösen Sinns und seiner Stilbil-

dungen belebend beizutragen. Wie von solchem religiösen Sinn anzunehmen sei, dass er in jedem Menschen immer schon zumindest als Anlage vorhanden sei, sei das Geschäft der Predigt kein erzeugendes oder organisierendes, sondern ein darstellendes. Dies gelinge in dem Masse, in welchem sie bei der tatsächlichen Lebenswelt der Hörerinnen und Hörer einsetze, deren Probleme, Spannungen und Widersprüche unter Zuhilfenahme entsprechender moderner Analyseinstrumente bearbeite (was in der Predigt sicherlich nicht unbedingt ausdrücklich vorgeführt werden muss), um so den in der schnelllebigen, säkularen Moderne oftmals verschütteten religiösen Sinn freizulegen. Dies könne in Auseinandersetzung mit den religioiden Ansprüchen anderer Subsysteme, insbesondere etwa der Wirtschaft, erfolgen.

Zeitgemässes dogmatisches Predigen vollziehe sich mithin nicht in der Reaktualisierung der Inhalte eines altkirchlichen Glaubensbekenntnisses und seiner es hintergründig prägenden antiken Metaphysik, sondern in der Aufdeckung eines – in der Gegenwart wie auch in früheren Zeiten oft verschütteten oder verzeichneten – religiösen Sinnes bzw. christlichen Gottesbewusstseins, das im Neuen Testament paradigmatisch an Jesus von Nazaret Anhalt hat. Solches christlich-religiöse Bewusstsein sei zwar von Politik, Wirtschaft und anderen Gesellschaftssphären scharf zu unterscheiden, aber von diesen auch nicht einfach beziehungslos zu trennen. Ein dogmatischer Leitbegriff wie der der Sünde könne durchaus als ethische Orientierungshilfe im Umgang mit der menschlichen Bosheit dienen, wie sie sich etwa in den gegenwärtig unsere Tageszeitungen beherrschenden Kriegen kundtut.

Barths Konzept, nach welchem die Predigt performative Darstellung des aktuellen Gotteswortes sei, könne vor diesem Hintergrund allenfalls nach einer gewissermassen tiefenhermeneutischen Klärung im Stile von F. Wittekind positiv rezipiert werden. Insbesondere unter dem Gesichtspunkt ihrer tatsächlichen pastoralen Praktikabilität sei aber die Homiletik des von Barth zu überwinden versuchten Schleiermacher derjenigen seines Antipoden deutlich vorzuziehen.

(9) Dass die schroffe Alternativsetzung, die mit den Namen von Barth versus Schleiermacher oft verbunden wird, hinterfragt und überwunden werden müsse, wenn es zu einem zeitgemässen Verständnis von Christsein, Kirche und vor allem auch der Leistung und Aufgabe der Predigt kommen soll, ist die Überzeugung, die *Dietrich Korsch,* emeritierter Systematiker aus Marburg, in seinem magistralen Beitrag vermitteln möchte.

Von Schleiermacher seien wichtige Bausteine einer Theorie der Religion sowie der religiösen Rede zu beziehen, die aber durch Barths theologische Grundbegriffe, insbesondere denjenigen des Wortes Gottes, kritisch zu ergänzen bzw. auszubauen seien. Zu den ersteren gehöre insbesondere die Unterscheidung von – aus individuell-persönlichem Betroffensein stammender und auf ebensolches Sichbetreffenlassen zielender – «Darstellung» und tendenziell sachlicher «Mitteilung». Darzustellen und mitzuteilen sei der Grund christlicher Existenz, das Bewusstsein, dass wir unser Leben und individuelles Selbstsein nicht aus uns selbst haben, sondern, dass uns dieses von Gott je und je neu geschenkt werde.

Schleiermacher und Barth sind sich darin einig, dass solches Bewusstsein aus christlicher Sicht auf seine ursprüngliche Realisierung im Leben Jesu Christi zurückgeht. Einig seien sie sich ausserdem darin, dass wir uns auf diese Realisierung beziehen können aufgrund des Vorgangs, der – erstaunlicherweise bei beiden – «Selbstverkündigung Jesu Christi» heisst. An jeweils einer Osterpredigt von Schleiermacher und Barth zeigt Korsch, wie dieser Vorgang der von der Predigt aufgenommenen Selbstverkündigung Jesu Christi als Kern der christlichen Auferstehungsbotschaft verstanden und vermittelt werden kann. Bei Schleiermacher stehe dabei das Moment der Kontinuität dieser Botschaft und ihrer christentumspraktischen Vermittlung im Vordergrund; bei Barth dasjenige ihres jeweiligen disruptiven Neuanfangs und darüber hinaus ein Bewusstsein der Krisenhaftigkeit und Paradoxalität religiös-sprachlicher Kommunikation überhaupt.

Damit ist, wenn man so will, die christlich-religiöse Bedeutung der Predigt umrissen. Sie ist das Grundinstrument religiöser Kommunikation, weil die Einstellung in die Selbstverkündigung Jesu Christi ohne diesen sprachlichen Bezug auf Jesus Christus und die ihn bezeugenden biblischen Texte nicht, jedenfalls nicht in grundlegender und vollständiger Weise, möglich ist. Sakramentale oder bildliche Kommunikation setzen diese sprachliche als ihre primäre Form immer schon voraus.

Die anthropologische Bedeutung religiöser Kommunikation und näherhin der Predigt reiche aber noch wesentlich weiter. Ihrer werde man ansichtig, wenn man sich die Bedeutung der Sprache für das menschliche Leben vor Augen führe. Ohne Sprache sei menschliches Leben in seiner charakteristischen Doppelung von sachlichem Objekt- und subjektivem Selbstbezug nicht denkbar. Dies genau werde in der religiösen Kommunikation auf ihren Grund und ihre Möglichkeitsbedingung hin transparent und wiederum in der Sprache präsent gehalten. Die Predigt hat, so

kann man Korsch vor diesem Hintergrund verstehen, nicht nur eine fundamentalreligiöse, sondern darüber hinaus sogar eine fundamentalanthropologische Funktion.

Die Krisenhaftigkeit, welche die Predigt in der Moderne kennzeichnet, spiegelt die Krisenhaftigkeit der Religion in der Moderne wider. Sie wird bei Barth auf den Begriff gebracht. Aus ihr heraushelfen kann grundsätzlich nur wiederum die «Selbstverkündigung Jesu Christi», der vorzüglicherweise und ausdrücklich in der Predigt, aber implizit auch in anderen Formen menschlicher Rede und Kommunikation Ausdruck verschafft werden kann. Worin solche anderen, impliziten Formen religiöser und vielleicht auch nichtreligiöser Rede bzw. Verkündigung, auf die Barth am Ende seiner Versöhnungslehre überraschend zu sprechen kommt, bestehen könnten und wie sie zu identifizieren sind, wäre zu fragen.

(10) Solche Fragen nach Alternativen zu den traditionellen Formen kirchlicher Predigt stellen sich heute insbesondere mit Blick auf die zahlreichen neuen Formen pastoraler Verkündigung in den Sozialen Medien. In ihrem in der Vortragsform belassenen, auch von persönlichen Erfahrungen geprägten, «interaktiven» Beitrag präsentiert die emeritierte Erlanger Professorin für Christliche Publizistik *Johanna Haberer* Beispiele solcher Netz-Predigten vor dem Hintergrund ihres Verständnisses der Predigtaufgabe. Diese beschreibt sie – durchaus im Stil des frühen Barth – als das existenzielle Wagnis, Worte für das Unsagbare zu finden, Raum zu lassen für das, wie sie mit Max Frisch sagt, «Weiße zwischen den Worten» (s. u. 232). Beispiele aus solcher säkularen Dichtung wie auch moderner religiöser Kunst, aber eben auch kirchliche Predigten könnten zeigen, dass alle diese kommunikativen Tätigkeiten auf die Evokation von ebenso individuellen wie gemeinsamen transzendentalen Grunderfahrungen zielten. Dass solche Kommunikation über das Unsagbare nicht mystische Separaterlebnisse meine, sondern sich zuhöchst handlungsmotivierend und politisch auswirken könne, lasse sich beispielhaft an ostdeutschen Predigten aus den Wochen unmittelbar vor der deutschen Zeitenwende im November 1989 ablesen. Die blosse Zitation von Bibelworten, etwa alttestamentlichen Botschaften wie «Machet Bahn, machet Bahn, räumt die Steine weg» (Jes 62,10), hätte damals eine «gegenseitige Resonanz von Zeitzeugnis und Gotteszeugnis, […] vibrierende[] Dynamiken zwischen Sprechenden und Hörenden» (ebd.), zu erzeugen vermocht.

Wenn hier die biblische Sprache wie auch der rahmende kirchliche Raum und die klare Rollenverteilung – der Pastor in Amtstracht vor versammelter Gemeinde – den affirmativen religiösen Bezug auf Gott als einen «lebendigen Akteur» (s. u. 235) (Ralf Frisch) klar hervortreten liessen, könne man sich fragen, inwieweit dies bei den von Haberer ausgewählten Beispielen dreier junger deutscher Pfarrerinnen, die nebenberuflich sehr erfolgreich im Internet als «Sinnfluencerinnen» agierten, noch der Fall sei. Die Essentialia der klassischen kirchlichen Predigt, die Kommunikation unter Anwesenden in der Einheit von Zeit und Raum, dazu vor allem «all jene Schutzmechanismen, die das ‹Wort Gottes› vom Menschenwort zu unterscheiden halfen» (s. u. 237) – die schon durch die Amtskleidung signalisierte Rollendifferenz mit ihrer relativ scharfen Trennung von Privatperson und Amtsfunktion, die Atmosphäre des sakralen, oft historischen Kirchenraums etc. – würden hier nahezu vollständig konterkariert. Jenem klassischen Setting stünden die zu beliebiger Zeit an beliebigem Ort abrufbaren Videosequenzen, in denen nahbare junge Pfarrerinnen, meist in ihrer Privatwohnung aufgenommen, Erfahrungen aus ihrem Privatleben mit mehr oder weniger stark theologischen Deutungen einer grossenteils anonymen, offenen Schar einzelner «User und Userinnen» «teilten», nahezu diametral gegenüber.

Die unübersehbaren Differenzen zur klassischen Predigtform dürften jedoch nicht übersehen machen, dass auch die neuen «Formate» relativ festen Gestaltungsregeln folgten, die zum grossen Teil bereits durch die Vorgaben der benutzten Plattformen festgelegt seien. Entgegen dem Eindruck einer Kommunikation auf Augenhöhe sei zwischen den (aktiven) Akteur:innen und den (überwiegend passiven) Nutzer:innen auch durchaus ein grosses Hierarchiegefälle zu beobachten. Theologisch entscheidend sei, ob man in diesen medialen Selbstinszenierungen noch genügend religiöse Alteritätssymbolik, das von Karl Barth in Erinnerung gerufene reformatorische «extra nos», zu erkennen vermöge. Einzuräumen sei jedoch, dass die «Demokratisierung der Verkündigung durch technischen Fortschritt der Kommunikationsmittel» durchaus dem «urprotestantische[n]» Motiv entsprechen, «Zeugnis zu geben vom eigenen Glauben» (s. u. 241).

(11) Wie immer hier theologisch zu werten ist – unverkennbar dürfte sein, dass solche neuen medialen Techniken für die Beantwortung der den vorliegenden Band leitenden Frage nach der «Bedeutung der Predigt für den Pfarrberuf» insbesondere in der absehbaren Zukunft von wegweisender

Bedeutung sein werden. Wie stellt sich die aktuelle Lage für die darauf bezogene Fachwissenschaft, die Praktische Theologie, dar? Folgt man dem kundigen Forschungsüberblick, den die junge Schweizer Professorin für Praktische Theologie der Kirchlichen Hochschule in Neuendettelsau *Sonja Keller* in ihrem Beitrag bietet, dürfte das Urteil lauten: überaus vielfältig. Karl Barth und seine Predigttheologie jedoch scheinen im gegenwärtigen praktisch-theologischen Forschungsdiskurs an Relevanz verloren zu haben, wie mail konstatiert. Gemäss aktuellen Studien gehört die klassische Sonntagspredigt vor versammelter Gemeinde nach wie vor zum Kernbestand des beruflichen Selbstbildes der meisten Pfarrpersonen, und zwar durchaus auch der jüngeren Jahrgänge. Solche hohe Bedeutungszuschreibung stehe allerdings in einer wachsenden Spannung zum tatsächlichen Bedeutungsverlust der Predigt wie des um sie kreisenden Sonntagsgottesdienstes für die überwiegende Mehrzahl der Kirchenmitglieder. Das Phänomen ist lang bekannt und gut erforscht. Von der «Krise des Sonntagsgottesdienstes» ist schon so lange die Rede, wie es die moderne Praktische Theologie, die sich eigentlich von jeher als «Krisenwissenschaft» verstanden habe, gibt.

Angesichts der aktuellen und zu prognostizierenden Entwicklungen eines fortschreitenden Mitgliederschwundes wie auch angesichts des womöglich noch rascher fortschreitenden Rückgangs der Zahl der Pfarrpersonen dürfte der wöchentliche Sonntagsgottesdienst, geleitet von einer in einem klassischen Theologiestudium und mehrjährigem Vikariat ausgebildeten Pfarrperson eher zur Ausnahme werden. Die oft kleinen Gottesdienstgemeinden erforderten spezifische, auf sie zugeschnittene Angebote und darauf bezogene homiletisch-liturgische Reflexionen. Welche Rolle Online-Angebote von Gottesdiensten oder jene neuen medialen Formate der Verkündigung künftig spielen werden, werde kontrovers diskutiert.

Unstrittig sei, dass die vielfältigen neu entstehenden Formen spezifischer, auf sie ausgerichteter Forschung bedürften, die auch bereits im Entstehen sei. Dass die Landeskirchen gut daran tun, auf diesen neuen Feldern des religiösen Marktes präsent zu sein, sei in der Forschung Konsens und werde von den Kirchenleitungen auch bereits umgesetzt. Erkennbar sei auch, dass diese neue Pluralität der Verkündigungsformen Auswirkungen auf Selbstverständnis, Rollenspezifizität, aber auch die professionelle Ausbildung des Pfarrberufs haben wird.

(12) Wie könnte diese Ausbildung zum Pfarrberuf und darin zur Predigerin um zum Prediger in Zukunft aussehen? Wie stellt sich, anders und

perspektivischer gefragt, die Zukunft der akademisch-theologischen Ausbildung der Pfarrpersonen aus kirchenleitender Sicht dar? Zur Beantwortung dieser Fragen war zur Basler Konferenz die Präsidentin der Evangelisch-reformierten Kirche Schweiz, *Rita Famos,* eingeladen. Ihr engagiertes Plädoyer basiert auf der These, dass die Situation der (reformierten) Kirchen, des reformierten Protestantismus im deutschen Sprachraum, darin des Pfarrberufs und seiner akademisch-theologischen Ausbildung von ebenso grundsätzlichen wie vielseitigen Veränderungsprozessen bestimmt ist, welche möglichst scheuklappenfreie Reflexionen erfordern und ein Festhalten an überkommenen Traditionen zwar nicht verbieten, aber in hohem Masse argumentativ rechtfertigungspflichtig machen.

Zu einer solchen ehrlichen Gegenwartsdiagnose gehörten Einsichten wie diejenige, dass im Weltmassstab betrachtet «der westliche Protestantismus […]» mit seinem Leitbild einer aufklärerisch und historisch gebildeten professionellen pastoralen Berufselite «[…] als Sonderweg erkennbar wird» (s. u. 272). Solche Ausdifferenzierungsprozesse von Religion und Bildung seien aber auch in unseren Gefilden mehr und mehr spürbar und zwar in sehr verschiedenen Hinsichten. So dürfte etwa die Präsenz von Theologie an den Universitäten künftig stärkere Begründungen erfordern. Für eine solche, so scheint Famos zu insinuieren, sei die klassisch-moderne protestantische Theologie – trotz eines gewissen korrekturbedürftigen Traditionalismus – durchaus gut gerüstet. Schleiermachers Modell der Theologie als durch die Bedürfnisse des pastoralen Handlungsfeldes zusammengehaltenen Arsenals von Wissenschaften hält sie nach wie vor für wegweisend.

Angesichts schwindender religiös-kirchlicher Traditionen bedürfe allerdings die Pflege eigener religiöser Erfahrungen der Studierenden besonderer Aufmerksamkeit auch im Rahmen der akademisch-theologischen Ausbildung. Für dieses Moment der Pflege eines theologischen «Oberlichts» beruft sie sich auf Karl Barth. Inhaltlich geht es ihr dabei jedoch nicht um das Einfordern eines steilen theologischen Transzendentalismus oder Biblizismus und schon gar nicht um die Affirmation einer bildungs- und reflexionsaversen, fundamentalistischen Frömmigkeit in der theologischen Ausbildung, sondern (fast kann man sagen: im Gegenteil) um ein erweitertes Ausschöpfen der spezifischen Möglichkeiten, welche die Universität als Lern- und Forschungsort der Theologie bietet: neben «hermeneutische[r] Reflexion eigener Spiritualität und Glaubenserfahrung» (s. u. 272) brauche es vermehrt «religionssoziologisches Wissen, brauchbare

Gegenwartsdiagnosen, hermeneutische Konzepte» (ebd.). All dieses biete das universitäre Theologiestudium bereits durchaus und auf vielfältige Weise, aber dennoch sei die Chance, «die das Bologna-Modell mit seiner Interdisziplinarität böte, […] noch nicht wirklich genutzt.» (ebd.)

Nötig seien die theologischen Fakultäten aber auch als *think tanks* für die Kirchen, die sich durch die vielfältigen Herausforderungen der Gegenwart vor die Aufgabe gestellt sähen, «Kirche für diese Gesellschaft neu zu denken» (s. u. 274).

5. Die Zukunft der evangelischen Predigt – und was von ihr von Karl Barth zu lernen sein könnte

5.1 Grundsätzliches

Wer von Karl Barth herkommend sich mit Fragen nach der Verhältnisbestimmung von kirchlicher Predigtpraxis und (akademischer) Theologie beschäftigt, tritt in das solchermassen aufgespannte weite Diskursfeld durch ein Tor, das von einer massiven Eigenarchitektur bestimmt ist. Der Eintritt durch dieses Tor erzeugt starke Pfadabhängigkeiten. Diese sind den Beiträgen des vorliegenden Bandes eingeschrieben. Wer sich davon unabhängig macht, wie unter den Beitragenden am meisten Alexander Heit und Sonja Keller, begibt sich auf eigene Wege, die dann wiederum Rückfragen nach dem Zusammenhang mit der leitenden Fragestellung aufwerfen können. Eben darum sind sie wiederum ebenso berechtigt wie nötig: Sie verweisen eben auf die Pfadabhängigkeiten jener Fragestellung.

Die mit der Barthschen Theologie verbundene grundsätzliche Pfadabhängigkeit dürfte, wie am klarsten im Beitrag von D. Korsch erkennbar, in der (dreifach gegliederten) Auffassung gründen, dass a) die Predigt so etwas wie den praktischen Kernakt religiöser Kommunikation im Sinne des Christentums darstelle und dass es darum b) die Aufgabe der Theologie sei, diesen Kernakt in seiner Logizität, und zwar c) in seiner normativen (!) Logizität, zu reflektieren: «fides ex praedicatione». Alle Beiträge des ersten Teils, partiell auch die des zweiten teilen bzw. spiegeln diese Grundauffassung.

Diese Fundamentalthese basiert ihrerseits auf bestimmten Implikationen hinsichtlich des Verständnisses von Predigt, aber auch von Theologie. «Predigt» wird von ihr verstanden als inhaltlich bestimmte, absichtsvolle sprachliche Handlung, mithin in einer Sender-Empfänger-Relation; sie ist

grundsätzlich produktionsästhetisch strukturierte sprachliche Kommunikation. Ihre inhaltliche Bestimmtheit hat sie als christliche «Rede von Gott» mit dem bestimmten Räsonanzziel des Einverständnisses der Hörerinnen und Hörer, dass sich diesen durch solche Rede ihr Glaube an diesen christlichen Gott erschliesse bzw. vertiefe.

Hinzu kommt bei Barth als entscheidende (wiederum doppelte bzw. dreifache) Zusatzbestimmung bzw. -voraussetzung, dass sich solche christlich angemessene Rede von Gott nur in Aufnahme, im Nach- und Umsprechen der biblischen Rede von Gott praktizieren lasse, und dass die biblische Rede von Gott wiederum auf die Person Jesu Christi, die als Gottes Rede (von sich selbst), solchermassen als Wort Gottes, zu verstehen sei. Diese Beschreibungen der biblischen Rede von Gott basieren wiederum auf der Voraussetzung, dass die biblischen Texte als solche bzw. so verstandene Rede, also ihrerseits, wenn man so will, immer schon als «Predigten» zu lesen seien.[17]

Theologie bzw. theologische Reflexion wird in dieser Fundamentalthese charakteristisch doppelbestimmt: Sie tritt einerseits als theoretische Reflexion dem praktischen Vollzug der Predigt als exemplarischer, normativer Form religiöser Mitteilung gegenüber; andererseits partizipiert sie zugleich wiederum am Vollzug dieser Praxis: Theologische Reflexion ist selbst und als solche eine bestimmte, nämlich eben die reflexive Dimension der Praxis des Predigens.[18] Diese praktische Dimension der (reflexiven) Theologie ergibt sich aus der Überzeugung, dass theologische Wahrheitserkenntnis selbst immer eine theoretisch-praktische Doppelsignatur habe: sie lasse sich nur im Mitvollzug des kerygmatischen Selbstvollzugs («der Selbstverkündigung») jenes göttlichen Selbst-Wortes in der Bibel, also Jesu Christi, erschliessen und mitvollziehen.

Dies alles sind gewiss sehr bestimmte Auffassungen von religiöser Praxis, religiöser Kommunikation, aber eben auch von Theologie. Sie strukturieren das Diskursfeld um die christliche, näherhin die protestantische Predigt und deren mögliche Zukunft in erheblichem Masse vor. Die

17 In einer affirmativen Form sind diese Zusatzbestimmungen am deutlichsten im Beitrag von Christiane Tietz identifizierbar.

18 Erkennbar wird dies bei Barth durch die immer wieder erfolgenden konstitutiven Öffnungen seiner dogmatischen Theologie zum Gebet bzw. zu Invokationsformeln wie «veni creator spiritus», s. dazu im Beitrag von Christiane Tietz (s. u. 55).

kirchliche Formatierung der religiösen Lebenswelt, die Hervorgehobenheit der pastoralen Rolle und in dieser wiederum die zentrale Bedeutung der Predigt, sind ihr immer schon eingeschrieben. Auf den Spuren Karl Barths wird man wohl kaum zu einer Bankrotterklärung der klassisch christlichen Sonntagspredigt kommen. Bei zumindest allzu treuer Folge der Spuren des Meisters wird man auch kaum zu einer kritischen Bestandsaufnahme der möglichen Verluste solcher Predigt-Theologie wie auch zu einer fairen Bewertung alternativer Formen religiöser, auch kirchlich-religiöser Kommunikation kommen. Barthsche Theologie, zumindest in «orthodoxer» Anhänglichkeit, bewegt sich, so könnte man sehr kritisch sagen, in einer Art Paralleluniversum zu den Diskursen heutiger Praktischer Theologie und Religionssoziologie über Pastoraltheologie und Homiletik.

Die Frage ist freilich, ob die heutige Praktische Theologie und Religionssoziologie dieses «Paralleluniversum» einfach so auf sich beruhen lassen kann. Dagegen dürfte sprechen, dass die geschilderten Grundauffassungen Barthscher Theologie (und deren Voraussetzungen) nicht einfach individuelle Idiosynkrasien ihres Urhebers sind. Das würde den beispiellosen Wirkungserfolg dieser Theologie unerklärlich machen. Man könnte sie als Ausdruck der *déformation professionelle* und Selbstimmunisierungsstrategie einer kirchlich-pastoralen Berufselite – in einer bestimmten christentumsgeschichtlichen Ära, nämlich der immer noch stark staatskirchlich bestimmten Volkskirche – desavouieren. Das kann man tun. Allerdings wird auf diese Weise jede Auseinandersetzung mit ihren inhaltlichen, argumentativen Ansprüchen umgangen. Zugleich würde es damit schwierig werden, das heutige Geschäft der Praktischen Theologie und Homiletik an den Mainstream christlicher Theologie namentlich protestantischer Provenienz zurückzubinden. Denn unverkennbar mit einem gewissen Recht beruft sich die Barthsche Kerygma-Theologie auf das reformatorische Verständnis des Wortes Gottes wie auch auf zumindest wesentliche Autoren der christlichen Bibel, insbesondere auf Paulus.

Hinzu kommt, dass damit auch das von Barth – aber auch von anderen zeitgenössischen Theologien – repräsentierte Verständnis von (kirchlich und pastoral zentrierter) Volkskirchlichkeit – umstandslos als überholt abgetan würde. Auch das kann man tun, bezahlt dafür aber den Preis, den einseitige Traditionsvergessenheit immer bezahlt: Sie ignoriert das möglicherweise auch für die Gegenwart Wertvolle und Wegweisende der betreffenden Tradition.

Generell aber dürfte eine programmatische oder einfach faktische Abstinenz gegenüber der Barthschen Theologie und ihren Vorstellungen von Praktischer Theologie dazu führen, dass eine wichtige Figur der Verhältnisbestimmung von wissenschaftlicher Theologie und religiös kirchlicher Praxis aus den aktuellen Diskursen herausgehalten würde: eben diejenige einer (man könnte sagen: in bestimmter Weise) dialektischen Verhältnisbestimmung von Theologie und kirchlicher Praxis – und verbunden mit letzterer wiederum: allgemein religiöser Praxis.

Der grundsätzliche Vorschlag, den die Barthsche Theologie zu dieser intrikaten Verhältnisbestimmung macht, ist eben – ein grundsätzlicher, nämlich zunächst der kritische: Theologie, so lautet ihre Mahnung, dürfe sich – und zwar in keiner ihrer Disziplinen – einfach auf ihr analytisch-reflexives Geschäft (gegenüber der religiösen Lebenswelt und der kirchlichen Berufswelt) zurückziehen. Die systemische Entflechtung von Wissenschaft und Religion kann an der Stelle der Theologie immer nur eine partielle sein. Denn wissenschaftliche Theologie hat gegenüber dieser Lebenswelt immer auch eine konstruktive, in diesem Sinne: eine praktische Aufgabe. Sie kann – in der Sprache des 19. Jahrhunderts gesprochen – das Wesen des Christentums nie nur beschreiben, sondern ist verpflichtet, Vorschläge für dessen zukunftsfähige Weitergestaltung zu machen. Solche Vorschläge müssen aber aus einer jeweils neuen Hermeneutik der Quellen des christlichen Glaubens erfolgen, sie müssen auch semantisch Anschluss finden an die Selbstvergewisserungssemantiken des christlichen Glaubens; sie können darum nicht einfach etwa aus einem allgemeinen, wissenschaftlichen Religionsbegriff abgeleitet werden, – so wenig sie auf einen solchen verzichten können. Gewiss lassen sich die «Was»-Fragen professioneller pastoraler Praxis, also ihre systematisch-theologische Dimension, auch anders als in der von Barth eingespurten Semantik verhandeln; ignorieren sollte man sie aber auch in der Praktischen Theologie nicht. Umgekehrt sollte aber auch die Systematische Theologie die Berechtigung der praktischen «Wie»-Fragen nicht ignorieren. Sie muss aus ihren eigenen Voraussetzungen Brückenschläge dorthin vorsehen, die dann jedoch nicht nur den Charakter einer ausserwissenschaftlich-praktischen Pastoraltheologie vormodernen Zuschnitts haben sollten.

Wenn dies vermieden werden soll, kann eine zeitgemässe Pflege des Barthschen Erbes, die für heutige Praktische Theologie hilfreich sein soll, nicht im blossen Nachsprechen der Barthschen Grundbegriffe bestehen. Barths Theologie lässt sich, das ist zumindest meine Überzeugung, in ih-

ren berechtigten Geltungsansprüchen nur aktualisieren, wenn ihre Leitbegriffe in ihrer systematisch- (und praktisch-)theologischen Funktionalität (in deren relativer Leistungskraft, wie auch in deren Grenzen) durchsichtig gemacht werden. Beispielhaft ist dies aus meiner Sicht im vorliegenden Band (aber nicht nur hier) bei D. Korsch vorgeführt. Von Korsch selbst, oder auch auf seine Weise von A. Heits Beitrag im vorliegenden Band,[19] lässt sich lernen, dass zur theoretischen Bestimmung solcher Funktionalität der religiösen Sprache im Allgemeinen, der christlichen im Besonderen, die Vorschläge F. D. E. Schleiermachers nach wie vor wegweisend sein können. Das dürfte auch der Grund sein, aus dem Barth sich aus der lebenslangen Auseinandersetzung mit Schleiermacher nie hat lösen können (und wollen).[20]

5.2 Einzelaspekte

Für eine homiletische Fruchtbarmachung der Barthschen Theologie dürfte grundlegend sein, dass der Begriff, der Barths Verständnis religiös-theologischer Sprache leitet, also der Begriff des «Wortes Gottes»,[21] auf seine theoretischen Voraussetzungen und Implikationen hin transparent gemacht wird. Diese Voraussetzungen sind subjektivitäts-, handlungs- und sprachtheoretischer Art. Sie basieren auf dem Konzept eines absoluten, sich in sprachlichen Akten, die als Handlungen verstanden werden, artikulierenden und sich in solcher Artikulation auf bestimmte Weise realisierenden (identifizierenden) – darum und insofern göttlichen – Subjekts. Das ist gemeint, wenn bei Barth und in seiner Rezeption vom «lebendigen Gott» die Rede ist. Diese Konzeption kann hier selbstverständlich nicht entfaltet werden; sie sollte aber als solche erkannt und benannt werden. Die entsprechenden Bestimmungen Barths sollten als Teile dieser systematischen Konzeption durchsichtig gemacht werden. Diese Konstruktion liegt ihrerseits der christo- und bibliozentrischen Kommunikationstheorie Barths zugrunde und bestimmt auf dieser Basis auch sein Verkündigungs- bzw. Predigtverständnis.

19 S. u. 193–196, 207–210.

20 Vgl. dazu jetzt den Aufsatz von Christine Axt-Piscalar, Karl Barths lebenslanges Ringen mit Friedrich Schleiermacher, in: ThZ 80/4 (2024), 301–328.

21 S. dazu den Beitrag von C. Tietz, u. 45ff.

Entscheidend für den gesamten Zusammenhang dürfte die Einsicht sein, dass es sich bei diesem um einen deutungsbegrifflichen Zusammenhang handelt. Dies gilt auch für seinen Signalbegriff «Wort Gottes». Dieser Zusammenhang folgt einer subjektlogischen Kriteriologie, die nicht einfach an den biblischen Texten abgelesen ist, sondern deren Lektüre bzw. Auslegung ihrerseits zugrunde liegt. Deren entscheidender Gedanke ist, dass Liebe, verstanden als Selbst-Alteration, in Falk Wagnerscher, hegelianisierender Diktion: als Selbstexplikation an der Stelle des Anders-Seins, der Vollzugsmodus der Selbstrealisierung von göttlicher (wie demzufolge auch menschlicher) Subjektivität ist, die darum immer zugleich als freie, ethische Subjektivität bestimmt ist. Lebensweltlich mögen es vielleicht vor allem Gefangenschaftssituationen sein, in denen diese Logik der souveränen Überlegenheit freier, liebender Selbstauslegung über alle gegenläufigen Restriktionen, augenscheinlich werden kann. Insofern mag man solcher Situation (unberechtigter, illegitimer!) Gefangenschaft durchaus – mit Mark Edwards[22] – sakramentalen Rang zuerkennen.

Predigt entfaltet diese Logik in der Schriftauslegung: Die biblischen Texte variieren in unendlicher Vielfalt den christlichen Grundgedanken, dass der Glaube sich solcher freien Selbstüberschreitung Gottes (Rechtfertigung, Versöhnung, Sündenvergebung) verdankt und eben darum eine entsprechende Praxis freisetzt (Liebe, Vergebungsbereitschaft). Die Positivität der Bibel – die herausgehobene Unterschiedenheit biblischer Texte von allen sonstigen menschlichen Lebensäusserungen – ist in dem formalen Gedanken begründet, dass ein solcher göttlicher Selbstvollzug, soll er die Logizität des Glaubens abbilden, nicht einfach postuliert werden kann, sondern als «ein für allemal» von Gott vollzogener und als solchermassen vollzogener sich artikulierender gedacht werden muss.

Der Gedanke fungiert darum auch als hermeneutische Grundnorm der Bibelauslegung. Verstanden als solche Grundnorm muss er sich darüber hinaus aber – und zu dieser Einsicht ist Barth erst spät gelangt (vgl. KD IV/3) – als allgemeine Norm in der theologischen Deutung und Bewertung von Artefakten (menschlichen Lebensäusserungen, Texten etc.) und deren Bedeutung für den Glauben, das menschliche Selbstverständnis und die ethische Praxis verstehen und verwenden lassen. Darin hat «gute», «rechte» christliche Predigt ihr normatives Kriterium. Sie ist umso besser, je mehr es ihr gelingt, diese Selbstbewegung Gottes in ihren konkreten Folgen für die Deutung einzelner Lebenssituationen an den

22 S. seinen Beitrag u. 131ff.

biblischen Texten aufzuweisen und für die Gegenwartsdeutung fruchtbar zu machen.

Barth selber ist dies, wie die (in den darauf bezogenen Beiträgen vielleicht etwas zu selten) durchgeführten Analysen von ihm gehaltener Predigten zeigen können (und weitere Analysen zeigen müssten), in erstaunlich hohem Masse gelungen. Er bewegte sich nicht nur mit grosser Sicherheit in einer durchdachten systematisch-theologischen Deutungsmatrix, sondern hatte auch nicht minder grosses hermeneutisches Gespür für Textbewegungen und die in ihnen vorgenommenen Klärungen menschlicher Grundsituationen. In der Tat bieten dafür gerade Barths Gefängnispredigten[23], aber keineswegs nur diese, sondern z. B. auch schon die frühen Safenwiler Predigten[24] oder auch die späteren[25], viele gute Beispiele.

Allerdings kann die Applikation auf Gegenwartssituationen, sofern diese sich immer auch bestimmten historischen gesellschaftlichen Verhältnissen verdanken, schwerlich geschehen, ohne dass die Predigerin / der Prediger auf zeitdiagnostische Deutungsmuster zurückgreift.[26] Diese können und müssen ihrerseits durch die Brille der besagten theologischen Matrix kritisch kontrolliert werden; aber sie können aus dieser nicht unmittelbar erzeugt werden. Christliche Gegenwartsdeutungskunst, wie sie in Predigten immer auch geübt werden muss, kann auf kultur- und sozialwissenschaftliche Kompetenz nicht verzichten.[27] Darin ist Rita Famos völlig recht zu geben.[28] Wo darauf völlig verzichtet würde, wäre schwer verständlich, wie Barth zumindest für einen Teil der entsprechenden Debatte zum Ahnherrn einer – legitimen und notwendigen, aber gerade niemals naiv-moralischen – politischen Theologie hat werden können.[29]

Selbstverständlich ist Rita Famos auch darin – mit Barth – recht zu geben, dass Predigten, und nicht nur diese, sondern die gesamte professionelle berufliche Praxis, bei den betreffenden Akteurinnen und Akteuren

23 S. dazu den Beitrag von A. Anker, u. 109ff.
24 S. den Beitrag von E. Busch, u. 65ff.
25 S. den Beitrag von G. Plasger (u. 79ff.) und hier vielleicht am eindrucksvollsten die von ihm überlieferte Reminiszenz des Schriftstellers Manfred Hausmann (s. u. 79).
26 S. dazu den Beitrag von P. Zocher, u. 93ff.
27 Der spätere Barth dürfte hier mit dem früheren zu korrigieren sein; s. – nicht zu solcher Kritik, aber zum Thema – den Beitrag von P. Zocher, a. a. O.
28 S. u. 272.
29 S. dazu den Beitrag von R. Kunz, 165ff.

eine persönliche, gelebte Frömmigkeitspraxis voraussetzen, die zugleich als solche reflektiert und mit der christlichen, aber eben auch bestimmten kirchlichen Tradition, welche die betreffenden Pfarrerrinnen und Pfarrer vertreten (sollen), abgeglichen ist. Genau dies ist zentrale Aufgabe des Theologiestudiums.

Zu den Schwächen (besser: zu den Einseitigkeiten) von Barths Homiletik dürfte die als Alternative verstandene Differenz von (biblischen) «Text»- und (allgemeinen religiös-theologischen) «Thema»-Predigten zählen. Schon früh haben Analysen von Barths Predigten gezeigt,[30] dass in diesen sich regelmässig auch «Themen» identifizieren lassen; ebenso wie sie sich in ihrer faktischen Machart niemals lediglich einer an der «Was»-Frage orientierten Systematik verdanken, sondern immer auch einer solchen, die sich – zumindest implizit – auch an «Wie»-Fragen orientiert zeigt.

Gewiss bringen die aktuellen und zu erwartenden künftigen Veränderungen der kirchlichen Landschaft und der Rolle der Kirchen in der Gesellschaft wie auch damit zusammenhängend der Rolle und Bedeutung von Pfarrer:innen und ihrer pastoralen Praxis gewaltige Herausforderungen für alle beteiligten Institutionen und Personen mit sich. Mit den Mitteln der Barthschen Theologie alleine werden diese sicher nicht zu bewältigen sein. Zum Teil, zumindest in bestimmten «orthodoxen» Lesarten, dürfte sie dem hier zu notierenden theoretischen und praktischen Anpassungs- und Veränderungsbedarf eher im Weg stehen.

Bei diesen Veränderungen spielen die «neuen Medien», insbesondere die «Sozialen Medien», wie in unserem Band insbesondere in den Beiträgen von J. Haberer und S. Keller adressiert,[31] eine grosse Rolle. Ohne entsprechende Präsenz in der «virtuellen Welt» wird es für Kirchen und Pfarrpersonen künftig (wie ja auch weithin jetzt schon) nicht mehr gehen. Natürlich hat die Barthsche Theologie diese Entwicklung nicht vorausgesehen und insofern scheint sie zu ihrer theoretischen und praktischen Bearbeitung auch direkt nichts zu bieten zu haben. Aber dieser oberflächliche Augenschein dürfte täuschen. Tatsächlich liesse sich urteilen, dass die Matrix, auf welche Karl Barth die Theologie gegenüber der ihr von seinen liberal-theologischen Vätern überkommenen Theologie umzustellen suchte, eine medial und medientheoretisch hoch sensible Theologie ist.

30 Vgl. z. B. klassisch Rössler, Dietrich, Das Problem der Homiletik, in: Theologia Practica 1 (1966), 14–28.

31 S. u. 227ff., 247ff.

Als entscheidende Schwäche der Matrix des religiösen Erlebnisses lässt sich die für es konstitutive Unmittelbarkeitsbehauptung aufweisen. Demgegenüber lässt sich Barths Umstellung von solcher vermeintlichen Unmittelbarkeit auf die Rede vom «Wort Gottes» als theologische Variante eines zeitgenössischen «*linguistic turn*» beschreiben,[32] der seinerseits wiederum als frühe Variante eines «medial» oder «medialistic turn»[33] zu dechiffrieren sein könnte.

Sowenig es menschliche Subjektivität und menschliche Kommunikation ohne das Medium der Sprache gibt, so wenig gibt es Religion ohne Sprache. «Am Anfang war das Wort». Nur verbale Kommunikation kann zugleich handeln, die Welt und sich selbst deuten – und darin gelingendes menschliches Leben zugleich praktizieren und kommunizieren. Aus christlicher Sicht wird diese elementare Sprachlichkeit des menschlichen Lebens durch die Sprachlichkeit der Schöpfung wie auch der Versöhnung wie auch der endlichen Verheissung ausgedrückt. Sonstige religiöse Praxis in Symbolen und Ritualen ist auf diese elementare Sprachlichkeit bleibend angewiesen. Darum und insofern ist die Predigt, egal wie sie künftig aussehen mag, das – symbolische – Zentrum christlichen Lebens. Die Erneuerung und Bekräftigung dieser fundamentalen Einsicht dürfte von Karl Barth zu lernen sein.

32 Vgl. dazu schon früh z. B. Lynn Poland, The New Criticism, Neoorthodoxy, and the New Testament, in: Journal of Religion 65 (1985), 459–477.

33 Zur Terminologie vgl. in allerdings anderem Zusammenhang: Zimmermann, Gerd, Medium Architektur, in: Thesis 3 (2003), https://d-nb.info/1115341294/34.

Teil I.

Zu Predigtpraxis und Predigttheologie Karl Barth

«Würde er […] antworten […] als ein selber von Gott gefragter Mensch, ja dann dürfte man wohl sagen, dass er – Gottes Wort redet»

Barths «Wiederentdeckung» der Predigt als «Wort Gottes»

Christiane Tietz

Bei Barth wird ja bekanntlich «die Botschaft den Menschen […] zugeschleudert […] wie ein Stein»[1] und ein kompromissloser «Offenbarungspositivismus»[2] zugemutet. Entsprechend gilt seine «Wiederentdeckung» der Predigt als *Wort Gottes* als *der* Sündenfall der Homiletik des 20. Jahrhunderts. Es handele sich insgesamt bei der «Wort-Gottes-Theologie» um das Projekt einer «Remythisierung»[3] des Christentums, die zu einer «Kanzelmonotonie von dogmatischen Richtigkeiten» geführt habe.[4] Barths Theologie lebe vom Mythos des «redenden Gott[es]»[5] und von der geradezu «magische[n] Kraft des Wortes».[6] Das Ergebnis sei eine «ge-

1 Paul Tillich, Systematische Theologie I/II, Bd. I, Berlin/New York ^{8}1987, 13. (mit Bezug auf die kerygmatische Theologie insgesamt).

2 Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von Christian Gremmels / Eberhard Bethge / Renate Bethge, Gütersloh 1998, 404. 415. 481.

3 Jörg Lauster, Zwischen Entzauberung und Remythisierung. Zum Verhältnis von Bibel und Dogma, Leipzig 2008.

4 Michael Meyer-Blanck, Die Praktische Theologie vor der Machtfrage, in: Thomas Klie / Martina Kumlehn u. a. (Hg.), Machtvergessenheit. Deutungsmachtkonflikte in praktisch-theologischer Perspektive, Berlin/Boston 2021, 59–74, 62.

5 Lauster, Entzauberung, 17.

6 A. a. O., 21, mit Bezug auf Pannenbergs Formulierung von der «mythologisch-magische[n]» Konzeption (Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. I, Göttingen 1988, 264).

waltsame Infantilisierung des Gottesbegriffs […], die vielfach abschreckend und ausschließend wirken muss, weil sie keinerlei Anknüpfungspunkte an modernes kritisches Denken bereithält».[7]
Mit seiner die «historischen und religionsgeschichtlichen Kritikpunkte» ignorierenden «Wiedereinsetzung *der Bibel* als göttliches Wort» habe Barth zu einem Zustand zurückzukehren gehofft, «in dem die Auflösungserscheinungen und Relevanzverluste der christlichen Religion rückgängig»[8] gemacht werden können. «In der Konzentration auf das Wort Gottes und auf die Fremdheit Gottes im Gegenüber zur Welt versicherte Barth die zagenden Zeitgenossen in der Pfarrerschaft, zumal nach dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments in Deutschland, ihrer unerschütterlichen Grundlage in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus.»[9]
Nachdem die Autorität der Pfarrperson in der Moderne gründlich erodiert sei, habe Barth mit einem Predigtverständnis, bei dem die Pfarrperson Gottes Wort sagt, diese Autorität thetisch wieder herzustellen versucht. Indem die Pointe der Rede vom Wort Gottes darin liege, dass, «[w]enn Gott spricht, […] der Mensch nur gehorchen [kann]», werde hier aber ein «theologische[s] Autoritätsmodell» vertreten, bei dem die Theologie zum «religiöse[n] Herrschaftsinstrument» wird.[10]

Ich will in meinem Beitrag Barths Verständnis der Predigt *als Wort Gottes* einer genaueren Analyse unterziehen, damit – anders als in den eben aneinandergereihten Beschwerden – deutlich wird, was das Anliegen Barths war und *welches* Problem er damit *wie* zu lösen beanspruchte.

---

7 Lauster, Entzauberung, 22.

8 A. a. O., 19 (Hervorhebung von der Vfn.).

9 Reinhard Schmidt-Rost, Zwischen den Zeiten. Praktische Theologie im Umfeld der Dialektischen Theologie, in: Christian Grethlein / Michael Meyer-Blanck (Hg.), Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker, Leipzig 1999, 501–530; 511f.

10 Lauster, Entzauberung, 20. Lauster fordert nicht, den Begriff des Wortes Gottes ganz fallenzulassen. Aber er möchte ihn «symbolisch» verstehen: «Im Umgang mit der Bibel erleben Menschen etwas, was sie als ein konkretes Angesprochensein beschreiben. Wort Gottes meint dann nicht länger die quasi objektive Vorstellung eines redenden Gottes, sondern es beschreibt vielmehr eine menschliche Reaktion. Wort-Gottes ist in diesem Sinne eine religiöse Deutungskategorie, mit der Menschen dieses innere Angesprochensein und Ergriffensein durch ein persönliches Gegenüber zum Ausdruck bringen. Wort-Gottes ist daher als ein Deutungsbegriff aufzufassen, mit dem Menschen eine spezifische Art der Gotteserfahrung beschreiben.» (A. a. O., 23).

Dazu werfe ich in einem ersten Schritt einen Blick auf Barths *persönliche Situation* als Pfarrer und die Predigtkrise, die er durchlebte und in der ihm *zunehmend* deutlich wurde, was eigentlich sein, ja, das Problem des Predigens ist. Als Grundlage dafür verwende ich den Briefwechsel mit Thurneysen. In einem zweiten Schritt analysiere ich Barths systematische Explikation seiner Lösung.[11] Der dritte Schritt will drei Missverständnissen von Barths Konzeption wehren. Viertens und abschliessend knapp frage ich nach der aktuellen Relevanz.

1. Barths Wiederentdeckungsprozess[12]

Barth hat immer wieder erzählt, dass für seine neue, dialektische Theologie eine persönliche Predigtkrise, ausgelöst durch den Ausbruch des Ersten Weltkriegs und die Enttäuschung über das Scheitern der liberalen Theologie angesichts des Kriegsausbruchs, ausschlaggebend gewesen sei.[13] Wenige Tage nach Kriegsausbruch schrieb er seinem Kollegen und Freund Eduard Thurneysen über das Versagen seiner liberalen Lehrer und fügte hinzu: «Hier hast du zwei Predigten, es sind einfach die zwei letzten». Sie seien «Versuche. An Versuchen sind wir ja jetzt eigentlich alle, jeder auf seine Weise und jeden Sonntag wieder auf eine andere Weise, des grenzenlosen Problems einigermaßen für uns und zu Handen unsrer jetzt so überaus eifrig gewordener Kirchgänger Meister zu werden.»[14] Wenige Tage später strich Barth heraus: «Die religiössoziale ‹Sache› ist aus, das Ernstmachen mit Gott fängt an.»[15] Was Letzteres genau bedeutet, überlegte er kurz darauf:

---

11 Dabei werde ich nicht auf den berühmten, bekannten Text «Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie» eingehen. Aber wer ihn kennt, wird sicher merken, wie stark dessen Thesen auch in den hier zitierten Texten Barths begegnen.

12 Um eine «Wieder»-Entdeckung handelt es sich, weil Barth der Ansicht ist, schon die biblischen Texte würden von einem analogen Verständnis des Zeugnisses von Gott ausgehen, was die reformatorische Schrifthermeneutik bereits wiederentdeckt habe.

13 Barth, Brief an Thurneysen vom 4. September 1914, Karl Barth – Eduard Thurneysen Briefwechsel [= Bw], Bd. I: 1913–1921, hg. von Eduard Thurneysen (KBGA V), Zürich 1973, 10.

14 Ebd.

15 Barth, Brief an Thurneysen vom 8. September 1915, Bw Barth – Thurneysen I, 79.

> Woher kommts, daß mir unsere Sache gerade in der letzten Zeit immer größer und wahrer vorkommt? Unendlich befreiend auf der einen Seite, aber auch schwer belastend auf der andern. Es ist mir manchmal, als rufe mir einer zu: Laß die Finger davon, du bist zu klein und zu profan dazu, du wirst es doch nicht durchführen! […] [I]n den heutigen zwei Predigten kam ich ganz parallel (von den 50 Gerechten 1. Mose 18 […] und dem einen Sünder Luk. 15 […]) auf das «Du», sehr stark sogar, daß es mich selber betroffen hat. Was ist das für eine *Welt,* die man betritt mit dem, was so schnell «Ernstmachen» genannt ist! […] Und wie weit im Vorhof dieser Welt sind wir noch! Ich predigte heute mit dem deutlichen Eindruck: das *kann* noch nicht durchschlagen, auch wenn da und dort ein paar erstaunt die Köpfe heben und merken, daß etwas Besonderes los ist, es kann nicht, weil es ja bei mir selbst noch lange nicht durchgeschlagen hat.[16] […] Denk, ich sah heute vor der zweiten Predigt zum Fenster hinaus, wie die Safenwiler fröhlich im Sonnenschein spazieren gingen, statt noch einmal in die Kirche zu kommen, und begriff sie so gut, obwohl ich theoretisch dachte, sie sollten das von dem einen Sünder und der Freude im Himmel noch hören – ich kann es ihnen eben jetzt einfach noch nicht so sagen – und wer weiß ob je? –, daß sies hören *müssen*. Unterdessen gehen sie mit vollem Recht hemdärmlig spazieren.[17]

Nach den Weihnachtsfeiertagen 1915 befand Barth, es sei an der «Zeit, jetzt einen Sonntag zu schweigen». Gleichzeitig fiel ihm auf, dass er und Thurneysen in ihren Predigten jetzt den «Gegensatz ‹Gott – ohne Gott› […] nackt heraus[stellen]». Noch schwankte er, ob sie sich – in dieser Richtung weitergehend – «jetzt [!] einmal ein wenig gehen lassen müssen», wohingegen «das *umsichtige* Ein- und Austeilen unsres κήρυγμα natürlich-göttlich-erlaubterweise erst in 20–30 [Jahren] möglich wird», oder ob sie doch, diese Drastik des nackten Gegensatzes abbremsend, der Frage nachgehen sollten: «wie wirken wir?»[18]

Wie konkret Barth die Aufgabe zu predigen umtrieb, zeigt eine Safenwiler Predigt vom 16. Januar 1916.[19] Wenige Tage zuvor hatte es bei

16 Hier taucht ein Motiv auf, das uns noch oft begegnen wird: Das in der Predigt Gesagte gilt genauso der Pfarrperson.

17 Barth, Brief an Thurneysen vom 19. September 1915, Bw Barth – Thurneysen I, 83.

18 Barth, Brief an Thurneysen vom 1. Januar 1916, Bw Barth – Thurneysen I, 120 (Hervorhebung von der Vfn.).

19 Vgl. dazu bereits Christiane Tietz, Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch, München 2019, 94f.

einem Hochzeitsfest im Ort ein grosses Trinkgelage gegeben, auf dem sich auch seine Konfirmanden betrunken hatten.[20] Barth hatte das erschüttert. Er fragte in seiner Predigt, ob Safenwil nicht einen anderen Pfarrer bräuchte, einen Pfarrer, «von dessen Predigten und von dessen Leben die Liebe Gottes ausginge mit einer solchen Kraft, daß ihr es spüren müßtet, daß ihr in Bewegung kämet, ob ihr's wolltet oder nicht. […] Einen Mann solltet ihr haben, der euch *so* [!] *von Gott* [!] reden könnte, daß der Berg, der auf euch liegt, bewegt würde, daß solche Dinge, wie sie jetzt vorgekommen sind, einfach von innen heraus unmöglich würden. […] Ich kann ganz offenbar nicht so zu euch reden […], weil offenbar bei mir selber etwas ganz in der Tiefe noch nicht in Ordnung ist Gott gegenüber».[21] Drei Wochen später hob er erneut an: «Ihr habt den Wunsch, ich möchte *ein falscher Prophet* sein. […] Der falsche Prophet ist *der Pfarrer, der es den Leuten recht macht*.»[22] Aber einen Pfarrer im Dorf haben heisse, «eine ewige Unruhe im Dorfe haben, einen Menschen, der in der unangenehmsten Weise immer wieder Alles in Frage stellen und auf alle Fragen unvermutete Antworten geben muß».[23] Diese Zitate sind aufschlussreich, weil sie bereits andeuten, worum es Barth geht: Es geht in der Predigt darum, von Gott und recht von Gott zu reden.

Das wurde für Barth ja insgesamt die Aufgabe der Theologie: von Gott und recht von Gott reden. Die Predigt leuchtete ihm und Thurneysen immer mehr als diejenige Sprachform ein, in der das am besten möglich ist: «Ist es nicht eigentlich das Predigen, [fragte Thurneysen] welches einstweilen noch die bevorzugte Art ist, wie wir reden können und sollen, wenn wir unserer ‹Sache› gerecht werden wollen?»[24] Barth und Thurneysen schickten sich zur Klärung Predigten anderer Pfarrpersonen zu, die sie gehört oder gelesen hatten, und reflektierten über das, was dort gemacht wurde.[25] Auch tauschten sie regelmässig ihre eigenen Predigten aus, um

20 Vgl. Barth, Predigt zu Psalm 14,7 vom 16. Januar 1916, Predigten 1916, hg. von Hermann Schmidt (KBGA I), Zürich 1998, 20, Hg.-Anm. 2.

21 A. a. O., 24f. (Hervorhebung von der Vfn.).

22 Barth, Predigt zu Hesekiel 13,1–16 vom 6. Februar 1916, Predigten 1916, 46.

23 A. a. O., 50.

24 Barth, Brief Thurneysens am 17. November 1915, Bw Barth – Thurneysen I, 102.

25 Vgl. Thurneysen z. B. am 1. Juni 1917, Bw Barth – Thurneysen I, 206, und am 16. September 1917, Bw Barth – Thurneysen I, 233; Barth z. B. am 20. Dezember 1915, Bw Barth – Thurneysen I, 118, und am 26. Oktober

sich daran Anteil zu geben, wie sich ihre Art zu predigen veränderte. Sie fragten einander, ob es so in die richtige Richtung gehe.[26] Beide beschrieben offen, wie es ihnen bei der Predigtvorbereitung, beim Predigen und mit den Reaktionen auf die Predigten erging. Thurneysen bekannte am 7. April 1916 gegenüber Barth: «Ich lege dir meine letzte Predigt bei, sie ist unvollkommen ausgeführt, aber der Gedanke ist doch wohl erkennbar. Im Übrigen habe ich das Gefühl, augenblicklich gar nicht aus irgendeiner Vollmacht reden zu können, ich weiß nicht recht was sagen und wie reden. Ich habe vielleicht ähnlich wie du den Eindruck, man sollte nur so reden, daß der Entscheidungscharakter des Evangeliums klar wird, d. h. nicht über die Sache reden, sondern getragen von der Sache wie auf hoher Flut, sodaß kein intellektuelles und kein erbauliches und kein moralisches Ausweichen davor mehr möglich ist, daß es nur zum Ja oder Nein des Glaubens oder Unglaubens kommen kann, aber es kommt bei mir nicht dazu.»[27] Barth schlug als Motto für ihre «keuchende Predigtproduktion» Jes 59,11 vor: «Wir brummen alle wie die Bären und gurren wie die Tauben; denn wir harren auf Recht, so ist's nicht da, auf Heil, so ist's ferne von uns.»[28] Er sehnte sich nach einem Durchbruch in der Predigt und danach, dass sie Auswirkung auf die Gemeindeglieder haben möge. Aber das Einzige, was er lange meinte in dieser Richtung berichten zu können, war, dass bei einer seiner Predigten seine kleine Tochter «Fränzeli seiner Hüterin entrann und mitten in meinem Sermon durch die vordere Türe in der erstaunten Versammlung er-

1917, Bw Barth – Thurneysen I, 237. Ein spannender Überblick über das Verhältnis der beiden in Barths Safenwiler Jahren findet sich in Gerhard Bergner, Fremdwahrnehmung und Selbstwahrnehmung im Pfarramt. Entdeckungen im frühen Briefwechsel zwischen Karl Barth und Eduard Thurneysen, in: EvTh 82 (2022), 352–363.

26 Vgl. z. B. Thurneysen an Barth am 27. September 1917, Bw Barth – Thurneysen I, 235: «Aber prüfe sie doch noch einmal gründlich.» Bis Anfang 1918 arbeitete Barth seine Predigten stets schriftlich aus; vgl. Hg.-Vorwort, Predigten 1914, hg. von Ursula und Jochen Fähler (KBGA I), Zürich 1974, VII.

27 Thurneysen, Brief an Barth vom 7. April 1916, Bw Barth – Thurneysen I, 128.

28 Barth, Brief an Thurneysen vom 2. Juni 1917, Bw Barth – Thurneysen I, 206. Dennoch veröffentlichten die beiden Ende 1917 einen ersten gemeinsamen Predigtband «Suchet Gott, so werdet ihr leben!» und freuten sich über die durchaus positiven Reaktionen.

schien, um ‹Papa zu holen›, es wurde dann von einem ordligen Kirchenpfleger durch die ganze Kirche seiner glücklichen Mutter zugeführt, die mit ihm davoneilte».[29]

Im Oktober 1917 beklagte Barth, wieder angesichts einer beigelegten Predigt, gegenüber Thurneysen «diese permanente und permanent steckenbleibende Offensive – was soll das eigentlich? Wie lange noch? Wo haperts eigentlich? […] Die Engel hören sicher meine Predigten mit sehr gemischten Gefühlen, […] und ich bitte dich um alles dir zugängliche Licht über mein ‹Eifern mit Unverstand› [vgl. Röm 10,2]. […] Könnte man doch etwas Anderes sein als Pfarrer».[30] Nota bene: Barth schrieb dies in einer Zeit, als er an Kapitel 5 seines *ersten* Römerbriefkommentars sass! Die Klärungen, die er dort versuchte, waren offensichtlich noch nicht ausreichend.[31]

Am 7. Dezember 1917 war Barth gedanklich einen ersten Schritt weitergekommen. Er sprach gegenüber Thurneysen von der «zunehmenden Erkenntnis der *apriorischen* Unmöglichkeit unseres Predigens».[32] Ihm war deutlich geworden, dass es nicht nur um die von ihm erfahrene Beschwer ging, sondern um eine fundamentalere, in der Sache liegende und insofern a priori gegebene Problematik der Predigt. Predigen als rechtes

29 Barth, Brief an Thurneysen vom 30. Mai 1916, Bw Barth – Thurneysen I, 138. Am 25. August 1917 schrieb er Thurneysen: «Leider ist meine Predigt nun gerade nicht so entscheidend ausgefallen: Römer 12,21 in speziellem Hinblick auf Obsternte und Zuckerverkauf und böse Gesichter dabei. Wir sind doch recht hilflos, wenn wir einmal ‹praktisch› reden möchten, d. h. es geht eben einfach nicht. Ich mußte fünfmal neu ansetzen, ein recht unerlöstes Gekrampfe das. Doch, *du* kannst das eigentlich, ich sagte also fälschlich ‹wir›. Ja überhaupt ein befreiteres Reden, du hast ganz recht; es ist ein Elend.» (A. a. O., 223).

30 Barth, Brief an Thurneysen vom 26. Oktober 1917, Bw Barth – Thurneysen I, 237f.

31 Thurneysen antwortete Barth am 28. Oktober 1917, Bw Barth – Thurneysen I, 239: «Du verlangst Dinge von mir, die ich dir nicht geben kann, wenn du entscheidende Worte erwartest über dich und dein Tun. Deine Predigt habe ich eben gelesen und wüßte nicht, was mir daran nicht gefallen hätte. Sie mutet mich *vor*reformatorisch an, damit ist eigentlich alles gesagt: wir sind nicht recht glücklich dabei, daß wir einstweilen noch so predigen müssen, und die Leute auch nicht.»

32 Barth, Brief an Thurneysen vom 7. Dezember 1917, Bw Barth – Thurneysen I, 247 (Hervorhebung von der Vfn.).

Reden von Gott ist grundsätzlich *nicht* möglich. An einem Montag zehn Tage später bekannte er Thurneysen dann wieder a posteriori: «Das Predigen fällt mir all die Zeiten immer schwerer. Ich sprach gestern entsprechend meiner Lage über den Unglauben und die Stummheit des Zacharias Luk. 1.»[33] Thurneysen führte dies und die von ihm bei Barth beobachtete «Unlust zum Predigen» darauf zurück, dass Barth bei seiner Auslegung des Römerbriefs «dem Gottesverständnis des Paulus nach[denkt]. Und das kann einem das harmlose Weiterpredigen schon schwer machen.»[34] Und genau dies ist wohl die Spur, die dann zu Barths Konzeption der Predigt als Wort Gottes führt: Es geht zunächst darum, *das Reden der biblischen Texte von Gott* nachzuvollziehen.

Ein weiterer, damit zusammenhängender Aspekt begegnet im Brief vom 28. Januar 1919. Dort seufzte Barth erneut: «Der Kampf um das Wort wird mir in Safenwil so schwer, ich *leide* bei jeder Predigt so unter dem Bewußtsein der Differenz von Verheißung und Erfüllung, daß ich mich oft eher zurücksehne nach den Fleischtöpfen Ägyptens, wo man den Leuten doch ‹etwas› zu bieten hat […]».[35] Barth wurde mithin weiter deutlich, dass er in der Predigt nur im Modus der Verheissung sprechen und deren Erfüllung nicht bewerkstelligen konnte. Und er litt unter dieser Differenz.

Bei einer langen Predigtreihe über den 2. Korintherbrief im Mai 1920 klagte Barth entsprechend, dass er in seinen Predigten das Licht des Evangeliums durch seinen distanzierten, unbetroffenen Umgang unangemessen breche: «Das große Wenn und Aber! schiebt sich drohend zwischen Paulus – und mein Reden und der Safenwiler Hören hinein und macht das ganze Licht, das eigentlich in diesen Texten ist (ich bin eben am 4. Kap.), gebrochen, conditional, kirchlich könnte man auch sagen. Ich

33 Barth, Brief an Thurneysen vom 17. Dezember 1917, Bw Barth – Thurneysen I, 252.

34 Thurneysen, Brief an Barth vom 29. Januar 1918, Bw Barth – Thurneysen I, 261. Am 11. Februar 1918 beschrieb Barth seine Situation so: «Mein Predigen ist noch immer ein Wandern im dunkeln Tal [vgl. Ps 23,4], am Samstag kam einfach *nichts* zu Stande, erst gestern Morgen eine kleine ungenügende Skizze über Hiob 17,3. Es ist, wie wenn es nicht sein sollte.» (A. a. O., 265) Vgl. auch Barths Brief am 11. November 1918, in dem er hoffte, in den Grund der Weltverhältnisse hineinschauen zu können, um zu wissen, was predigen. (A. a. O., 299–301).

35 Barth, Brief an Thurneysen vom 28. Januar 1919, Bw Barth – Thurneysen I, 312 (Hervorhebung von der Vfn.).

bin vielleicht […] im Grunde auch nur Betrachter und Referent mein Leben lang.»[36] Barth suchte nach einer Begründung seines Predigens, die es möglich machte, dass das geschieht, was Barth kurz darauf im Vorwort zur 2. Auflage des Römerbriefs, erschienen im Dezember 1921, dann als die Aufgabe der Beschäftigung mit dem biblischen Text herausstreichen wird: dass «Paulus dort *redet* und der Mensch […] hier *hört*».[37] Genau dies ist sein Konzept von der Predigt als Wort Gottes.

2. Barths Anliegen beim Konzept der Predigt als Wort Gottes

Besonders hilfreich für das Verständnis seines Konzeptes ist Barths Vortrag «Not und Verheissung der christlichen Verkündigung», den er auf einem Pfarrertag am 25. Juli 1922 in Schulpforta hielt.[38] Er erläuterte den Pfarrern, dass in seinen Augen die Predigt zwei Bezugspunkte habe: die «Problematik des Menschenlebens auf der einen» und den «Inhalt der Bibel auf der andern Seite».[39] Er selbst habe in seiner 12-jährigen Tätigkeit als Pfarrer keine Vermittlung zwischen diesen beiden Polen gefunden. Seine Theologie sei «Ausdruck dieser auswegslosen Lage und Frage des Pfarrers, die möglichst wahrhaftige Beschreibung des Gedränges, in das der Mensch kommt, wenn er an diese Aufgabe sich heranwagt».[40] Die

36 Barth, Brief an Thurneysen vom 31. Mai 1920, Bw Barth – Thurneysen I, 392f.

37 Karl Barth, Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922, hg. von Cornelis van der Kooi und Katja Tolstaja (KBGA II), Zürich 2010, 13, dort in Bezug auf die hermeneutische Methode Calvins. Aber selbst am 7. April 1921 war Barth noch unglücklich: «Was wurde aus deiner Predigt über die Höllenfahrt? Die meinige verunglückte wieder ganz, resp. sie zerfloß mir irgendwie unter den Händen zu einer Reihe von Mitteilungen (‹es steht da so etwas›), die diesmal nur den Vorzug der Gemeinverständlichkeit gehabt haben sollen.» (Bw Barth – Thurneysen I, 482).

38 Vgl. zum Folgenden bereits Tietz, Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch, 148ff.

39 Karl Barth, Not und Verheissung der christlichen Verkündigung (1922), in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925 (KBGA III), hg. von Holger Finze, Zürich 1990, 65–97, 70.

40 A. a. O., 71.

Frage, die ihn bei seiner Auslegung des Römerbriefs des Paulus beschäftigt habe, sei gewesen: «was heißt predigen?, und – nicht: wie *macht* man das?, sondern: wie *kann* man das?»[41]

Die Situation am Sonntagmorgen sei etwas ganz Besonderes, weil hier Menschen – «und wenn es nur ein altes Mütterchen wäre»[42] (d. h. Barth bedenkt sehr wohl schon eine geringe Besucherzahl!) – mit der Erwartung in die Kirche kommen, dass dort etwas Besonderes geschehen möge.[43] Sie kommen «in die ganze groteske Situation des Sonntagmorgens»[44] mit der Frage, ob die Botschaft von Gott zuverlässig ist, ob «*das* Wort, das Gnade im *Gericht* verheißt, Leben im *Tode,* Jenseits im *Diesseits, Gottes* Wort» wirklich wahr ist.[45] Sie verlangen danach sich dieses Wort «sagen zu lassen»,[46] «die Antwort auf die Frage, *ob's wahr ist*».[47] Diese aufs Letzte zielende Frage der Menschen müsse der Prediger ernst nehmen. Er dürfe seine Hörer nicht mit vorletzten, dieser Frage ausweichenden Antworten abspeisen.

Grundlage für die Antwort des Pfarrers ist die Bibel. Denn sie bringt auf die grossen Lebensfragen des Menschen «eine *Antwort*», und sie sucht «fragende *Menschen,* die diese Antwort als solche, eben als Antwort auf die entsprechende Frage verstehen, suchen und finden wollen».[48] Der Pfarrer steht nicht ausserhalb dieser Dynamik von Fragen und Antworten. Er muss auf die Lebensfragen der Menschen antworten, aber dies als ein selber «nach Gott fragender» und «als ein selber *von Gott gefragter* Mensch».[49] Nur «dann dürfte man wohl sagen, daß er – Gottes Wort redet, das die Menschen bei ihm suchen und das Gott ihm

41 A. a. O., 72.
42 A. a. O., 74.
43 A. a. O., 73. Alles, was die Pfarrperson im Gottesdienst macht, beten, die Bibel öffnen, predigen und singen lassen, zielt darauf, sich an Gott zu erinnern, mehr noch, dass Gott gegenwärtig ist (vgl. a. a. O., 75).
44 A. a. O., 76.
45 Ebd.
46 Ebd.
47 A. a. O., 78.
48 A. a. O., 83f. Vgl. a. a. O., 87: Die Erwartung, die die Bibel in die Predigtsituation hineinbringt: «Wo sind die Menschen, die in der Frage der Bibel ihre eigene Frage wiedererkennen und dann *in* dieser Frage Gottes Antwort: endgültig, erlösend, neuschaffend, belebend […], Hoffnung und Gehorsam erzeugend?».
49 A. a. O., 88.

zu reden aufgetragen hat».[50] Wenn er nach Gott fragt und sich von Gott fragen lässt, dann kommt er von der Antwort Gottes her und kann sie sagen.[51]

Jetzt gelingt es Barth, theologisch zu beschreiben, was er in seinem Brief an Thurneysen als sein *Leiden* unter der Differenz zwischen Verheissung und Erfüllung beschrieben hatte. Die Aufgabe des Predigers steht unter der *Verheissung,* dass der Prediger, wenn er so spricht, als ein selbst von Gott gefragter Mensch, Gottes Wort redet.[52] Dies ist «des *Menschen* Teil».[53] Ob es dann dazu komme, die *Erfüllung* dieser Verheissung «ist *Gottes* Teil».[54] Gottes Teil und des Menschen Teil dürften nicht verwechselt werden.[55] Und Gottes Erfüllung kann auch nicht festgestellt werden – ‹siehe hier, siehe dort›. Dass Gott die Verheissung erfüllt, *dass* der Prediger dann Gottes Wort *sagt,* kann nur *geglaubt* – und nicht aufgewiesen – werden.[56] Deshalb bündelt Barth in diesem Vortrag seine Überlegungen in einem Seufzer: «Seufzen: ‹Veni creator spiritus!› ist nun einmal […] hoffnungsvoller als triumphieren, wie wenn man ihn schon hätte. Sie sind in ‹meine Theologie› eingeführt, wenn Sie diesen Seufzer gehört haben.»[57] Ich fasse die wichtigsten Punkte noch einmal zusammen: Die Predigt muss Antwort sein auf die letzten Fragen des Menschen. Eine Antwort ist in der Bibel gegeben. Sie fragt nach Menschen, die sich diese Antwort sein lassen. Von der Antwort der Bibel muss die Pfarrperson sprechen, aber nicht distanziert, sondern als selbst von Gott gefragter Mensch. Dann hat die Predigt der Pfarrperson die Verheissung, Gottes Wort zu sagen. Die Erfüllung aber liegt an Gottes Geist und kann nur geglaubt werden.

An dem Bisherigen wurde schon deutlich, dass Barths Konzeption der Predigt als Wort Gottes in seiner Überzeugung gründet, dass die *Bibel* das Wort Gottes ist. 1924, in den Prolegomena seiner *Göttinger Dogmatik,* arbeitet Barth das Verhältnis von Predigt und Bibel und damit seiner Konzeption des Wortes Gottes noch klarer aus. Darauf gehe ich nun ein.

50 Ebd.
51 Vgl. ebd.
52 Vgl. a. a. O., 90.
53 A. a. O., 89.
54 Ebd.
55 Vgl. ebd.
56 Vgl. a. a. O., 90.
57 A. a. O., 97.

Barth unterscheidet dort, wenn ich recht sehe, zum ersten Mal *drei* verschiedene «Weisen» des Wortes Gottes: In der ersten und grundlegenden Weise seiner Selbstoffenbarung in Jesus Christus ist «Gott selbst, Gott allein der Sprechende».[58] In der zweiten Weise, der Schrift, wird Gottes Wort «außerdem das Wort einer ganz bestimmten Kategorie von Menschen, der Propheten und Apostel».[59] Aber «Deus dixit» und «Paulus dixit» sind zu unterscheiden:[60] In Jesus Christus redet *Gott selbst;* die biblischen Texte sind das «Urdatum alles Redens *von Gott*».[61] Die Predigt ist die dritte Weise; in ihr ist «die Zahl dieser seiner menschlichen Träger oder Verkündiger theoretisch unbegrenzt».[62] Die Schrift kommt aus der Offenbarung und die Predigt aus Offenbarung und Schrift.[63] Alle drei Weisen, alle «*drei* Anreden»[64] sind Wort Gottes im Sinne einer «lebendige[n], aktuelle[n], gegenwärtige[n] Größe».[65] Aber

58 Karl Barth, «Unterricht in der christlichen Religion», Erster Band: Prolegomena (1924), hg. von Hannelotte Reiffen (KBGA II), Zürich 1985, 18.

59 Ebd.

60 Vgl. a. a. O., 67.

61 A. a. O., 65 (Hervorhebung von der Vfn.).

62 A. a. O., 18.

63 Vgl. a. a. O., 19. Das Wort Gottes findet sich selbstverständlich auch nicht nur in der reformierten Kirche, sondern auch bei den anderen christlichen Konfessionen, aber auch außerhalb der Kirche, in «Natur, Geschichte, Kunst» und vielleicht sogar im eigenen Herzen und Gewissen (a. a. O., 42). Aufgrund von Gottes Allmächtigkeit kann man das nicht einschränken (vgl. ebd.). Wichtiger ist, dass die konkrete Kirche, in die ich durch meine Taufe gestellt bin, das Zentrum dieses christlichen Predigens für mich ist und dass ich das, was ich in der christlichen Predigt gehört habe, «dann wirklich ernst» nehme (a. a. O., 43). Barth schärft ein: «Es ist der kirchlichen Predigt wirklich nicht dadurch zu helfen, daß man sie, überwältigt von der Fülle der anderweitigen Gesichte, nicht mehr ernst nimmt, sondern nur dadurch, daß man sie von der Gemeinde und von den Pfarrern aus wieder *sehr* ernst, *absolut* ernst zu nehmen lernt als *die* Möglichkeit des Wortes Gottes, die, wie es auch mit den anderen Möglichkeiten stehe, als Zentrum des Kreises jedenfalls *gegeben* ist.» (A. a. O., 44).

64 A. a. O., 19.

65 Ebd.

nur in der Predigt geht das Wort Gottes als *Reden* Gottes heute *weiter*.[66] Nur sie ist «Anrede des *Wortes Gottes in der Gegenwart*».[67]

Wie ist das genauer zu denken? Die Predigt ist zunächst Rede *von* Gott. Sie ist nicht *ipsissima vox Dei,* sondern *menschliche* Rede von Gott. Dies kann sie nur, indem sie an die biblischen Texte als dem Urdatum alles Redens von Gott anknüpft; nur darum kann sie es wagen, von Gott zu reden. «Sie sagt damit: Hier wird von Gott nicht auf eigene Faust, nicht auf Grund eigenen Wissens, eigenen Mutes, eigener Legitimation geredet, durchaus keine autonome Erkenntnis wird hier vorgetragen, keine Philosophie und auch keine Religionsphilosophie, auch nicht aus Inspiration und Ekstase wird hier geredet […], sondern: weil im *Kanon* von Gott geredet ist, und im Blick auf den *Kanon* bekennen wir, daß es uns verboten ist, *nicht* von Gott zu reden, auf die sichere Gefahr hin, daß wir damit Unmögliches unternehmen».[68]

Der Prediger, die Predigerin soll *von* Gott reden. Aber Gott wird dabei nur getroffen, wenn «das Subjekt, das allein von Gott zeugen kann, weil es Gott ist, in meinem Reden zu Worte kommt».[69] «Wirklich von Gott reden», das bedeutet, «daß das Objekt, von dem wir reden, auch Subjekt wäre. Aber eben das hat Gott sich selbst vorbehalten.»[70] «Von Gott kann nur Gott reden.»[71] Dass die Predigt Wort Gottes ist, heisst also nicht, dass einzelne Sätze direkt von Gott kommen. Es heisst, dass in der Predigt so *von Gott* gesprochen wird, dass Gott damit wirklich getroffen wird (dafür steht der *inhaltliche Bezug* auf das biblische Reden von Gott gut) und dass gleichzeitig Gott selbst in Gestalt des Heiligen Geistes für die Wahrheit dieser Sätze zeugt,[72] d. h. in meinen Worten, dass Gott selbst der Hörerin im Herzen aufschliesst, dass dies wahr ist. Weil es immer an Gott als Heiligem Geist hängt, ob das Reden der Predigerin wirklich Wort Gottes in diesem Sinne wird, gibt es «über den Abgrund keine Brücke».[73]

66 Vgl. a. a. O., 20: «Das Wort Gottes ist ein *Reden* Gottes, es *geht weiter,* und zwar als christliche Predigt.»
67 A. a. O., 38.
68 A. a. O., 65.
69 A. a. O., 78.
70 A. a. O., 324.
71 A. a. O., 329.
72 Vgl. a. a. O., 82.
73 A. a. O., 329.

In der beschriebenen Figur liegt eine grosse Entlastung für die Predigt, weil nicht die Predigerin selbst für die Wahrheit bürgt und nicht die Predigerin irgendeinen bewegenden (tremendum et fascinosum) Modus des heiligen Redens erzeugen muss. Das enthebt die Predigerin freilich nicht einer Gründlichkeit und Ernsthaftigkeit in der Predigtvorbereitung.[74]

Mit den biblischen Texten ist, wie gesagt, der inhaltliche Orientierungspunkt der christlichen Predigt genannt. Gleichzeitig liefern die Texte aber auch die Weise, in der von Gott geredet werden soll. Barth entdeckt in ihnen die Form der konkreten, jetzt geschehenden *«Anrede»:* Christliche Predigt ist Wort Gottes also nicht «an sich», sondern «nur in actu als *Anrede Gottes*».[75] Auch hier liegt die Begründung wieder im Bezug der Predigt auf die Bibel und der Bibel auf die Selbstoffenbarung Gottes.

Es gibt die Bibel, weil – das ist der erste Gedanke – Gott «sich *mitteilt*» (Selbstoffenbarung Gottes); die Bibel berichtet von einer «Begegnung auf *Ich und Du,* von Person zu Person».[76] Diese «Anrede»-Dynamik ist entscheidend, denn «[n]ur *innerhalb* dieses Ich-und-Du-Verhältnisses, nur wo gesprochen und also jemand *angesprochen,* mitgeteilt und also ein *Empfänger* vorhanden ist, nur in voller *Aktion* ist Offenbarung Offenbarung.»[77] Die Offenbarung liegt nicht irgendwo herum; sie ist nicht Offenbartheit, sondern sie ereignet sich im konkreten Geschehen zwischen zwei Personen. Barths Begriff der «Anrede» meint also keine «magische Kraft des Wortes», er unterstreicht aber sehr wohl das personale Gottesverständnis, von dem Barth ausgeht.

Nun der zweite Gedanke: Auch die Weise, wie die Bibel von dieser ursprünglichen Anrede Gottes redet, ist Anrede, «von den Propheten und Aposteln […] verfaßte *Anrede*.»[78] Deshalb nimmt die Predigt ihren Anfang «mit einem Hören» auf diese Anrede[79] und muss der Prediger, wenn er dem Text und dessen Eigensinn gerecht werden will, auch selbst innerhalb der «Korrelation von Anrede und Angeredetsein *stehen*».[80] Das be-

74 A. a. O., 325.330.
75 A. a. O., 333. Vgl. a. a. O., 28.
76 A. a. O., 69.
77 Ebd.
78 A. a. O., 29.
79 Ebd.
80 A. a. O., 80.

deutet konkret, «daß er diese Anrede Gottes auch als an sich *selbst* gerichtet *vernimmt*»,[81] er also, in den Worten des vorhin zitierten Vortrages, «als ein selber von Gott gefragter Mensch», spricht. Diese Anrede nimmt der Prediger dann «durch eigenes selbstverantwortliches Denken und Reden, nicht passiv, sondern aktiv»[82] auf und gibt es «als […] eigenes Zeugnis»[83] weiter.

Von hier aus schaut Barth auf die Situation des Predigthörers. Es ist nicht so – wie gern unterstellt wird –, dass der Prediger alles über Gott weiss und der Hörer nichts. Vielmehr hat der Prediger die Menschen «daraufhin anzureden, daß *Gott* sie anredet und darum immer schon angeredet *hat*».[84] Der Predigthörer ist als jemand anzusprechen, der das Wort Gottes bereits «kennt, versteht und annimmt. Also nicht etwa von der Voraussetzung seiner Gottlosigkeit aus, seiner Unwissenheit, seines Nicht-Begreifens, seines Widerspruchs.»[85] Entsprechend darf ich als Predigende nicht zwischen ihm und mir selbst kontrastieren; sondern wir stehen nebeneinander: «Ich muß ihn zu Gott rechnen mit derselben axiomatischen Selbstverständlichkeit, mit der ich mich selbst unter das ‹Deus dixit› stelle.»[86]

Mit der beschriebenen Verweisstruktur auf Schrift und Offenbarung, das ist mein letzter Punkt, wird das Reden von Gott[87] aber nicht nur entlastet. Es wird auch beschwert, denn es ist Wagnis wie gleichzeitig dem Gericht unterworfen. Im «Deus dixit» liegt es begründet, dass es ein Wagnis ist (d. h. eine Handlung, «bei der man sich klar ist darüber», dass alles «gegen die Möglichkeit ihres Gelingens spricht»[88]), wenn der Prediger von Gott redet.[89] Nur wer sich ganz auf sich selbst und seine eigene

81 Ebd. Genauer noch: Ob dies der Fall ist, muss er sich immer wieder fragen; es ist nichts, was der Prediger als Stand besitzt (vgl. ebd.). Die Gewissheit darüber kann nicht im eigenen Erleben, sie muss in Gottes Hand liegen (vgl. a. a. O., 81).
82 A. a. O., 29.
83 A. a. O., 30.
84 A. a. O., 103.
85 Ebd.
86 Ebd. Dies aber nicht wegen seiner, meiner Frömmigkeit, sondern wegen seiner, meiner Verlorenheit (vgl. ebd.).
87 Barth zitiert C. Vitringa: «Theologus est, qui de Deo […] loquitur» (a. a. O., 54).
88 A. a. O., 55.
89 Vgl. a. a. O., 76f. und 54.

Frömmigkeit bezöge, könnte ganz unbefangen reden.[90] Aber dass die eigene Predigt dem «Deus dixit» Raum schaffen soll, das kann nur gewagt werden.

Die Pfarrperson steht genau deshalb unter Gottes Gericht. «Pfarrer kann man eigentlich nicht sein. Predigen, ja wer darf, wer kann denn das, wenn er weiß, um was es da geht?»[91] Nur wenn die Pfarrperson durchs Gericht hindurchgeht, kann sie «die Verheißung ergreifen, […] glauben».[92]

3. Missverständnisse

Man könnte nun meinen, mit der Vorstellung der Predigt als Wort Gottes würde der Prediger in einer unangemessenen Weise *über* die Gemeinde gestellt. Dagegen könnte man dann einwenden, dass die Glaubenden gemäss reformatorischer Vorstellung doch alle Priester sind. Und in vielen aktuellen Debatten über die Abschaffung der traditionellen Predigtform wird dieser Einwand gebracht. Barth erläutert, dass mit seinem Predigtverständnis keine solche Überordnung der Pfarrperson gemeint ist. Wir sahen bereits, dass Barth der Meinung ist, dass die Pfarrperson und die Gemeinde in gleicher Weise von Gott gefragt und angeredet sind. Sie stehen hier nebeneinander. Darüber hinaus heisst, dass die Predigt Wort Gottes ist, *keineswegs,* dass der Pfarrer mit einer «päpstlichen Unfehlbarkeit» redet.[93] Vielmehr soll der Pfarrer «in Furcht und Zittern […] jedesmal auf seine cathedra steigen, bis zur Vernichtung durchdrungen davon, daß er ein jämmerliches Menschlein ist, viel unwürdiger vielleicht als Alle, die vor ihm sitzen.»[94]

Man könnte auch meinen, die Vorstellung von der Predigt als Wort Gottes bedeute, «daß die Gemeinden zu den Worten ihrer Pfarrherren als solchen Ja und Amen zu sagen hätten»[95] und enthebe den Pfarrer der

90 Vgl. a. a. O., 76.
91 Barth, Not und Verheissung der christlichen Verkündigung, 91.
92 A. a. O., 92. «*Überzeugendes* Reden von Gott, das gibt es ja nur da, wo die christliche Verkündigung selbst mitten drin steht in der *Not,* unter dem *Kreuz,* in dem *Fragen,* nach dem Gott allererst fragt, um antworten zu können.» (A. a. O., 93).
93 Barth, Unterricht, 44.
94 Ebd.
95 Ebd.

Kritik durch die Gemeinde oder auch durch sich selbst. Das Gegenteil ist der Fall. Diese Kritik liegt aber nicht in einem «Das bietet mir nichts!»[96] und auch nicht in einem «Ich habe nichts zu sagen».[97] Die Kritik soll eine echte «Krisis», eine echte Unterscheidung sein, die «von den *Worten* auf das *Wort* in den Worten führt und von da zurück zu neuen, besseren, angemesseneren Worten».[98] Die Gemeinde wie der Pfarrer selbst sollen kritisch prüfen, ob das, was dieser gesagt hat, wirklich der ersten und der zweiten Weise des Wortes Gottes entspricht.

Man könnte auch meinen, mit der Vorstellung der Predigt als Wort Gottes werde dem Predigtwort eine nahezu substanzhafte Identität mit Gottes Wort zugesprochen. Barth nennt dieses «Vorurteil» selber: «ob denn diese Gleichung von Predigt und Wort Gottes nicht etwa selber ein Abfall vom Protestantismus, eine katholisierende Verdinglichung, Verendlichung, Vermenschlichung des Göttlichen sein möchte».[99] Aber selbstverständlich meint Barth nicht, dass Gott die menschlichen Worte diktiert habe.[100] Es geht nicht um eine essenzielle Identifikation. Vielmehr geht es Barth darum, dass in den menschlichen Worten «Dei loquentis *persona*», Gott «selber von sich selber sprechend zur *Stelle* ist».[101] Genau seine Betonung des Anrede-Charakters impliziert eine Erwartungshaltung auf Seiten der Predigerin wie des Predigthörers, dass in den gesagten Worten Gott selbst den Menschen ansprechen und ihm die Wahrheit über Gott, die Welt und sich selbst aufschliessen möge.

4. Zur gegenwärtigen Relevanz

Zurzeit werden viele – sicher auch wichtige, aber manchmal doch hilflose – Versuche unternommen, um den Kirchenaustrittszahlen entgegenzuwirken. Was ich dabei oft vermisse, ist der Glaube und die

96 A. a. O., 45.
97 Ebd.
98 Ebd. Solches geschieht in der Dogmatik als dem «Werk der Buße» (ebd.).
99 A. a. O., 40. Zum Vorwurf, das sei ein Abfall vom Protestantismus, erinnert Barth an das Zweite Helvetische Bekenntnis, 2. Absatz: «*Praedicatio* verbi Dei *est* verbum Dei» (ebd.); «Protestantismus hieß ursprünglich: an die Menschwerdung des Logos gerade in gesprochenen menschlichen *Worten glauben* und darum mit dieser Möglichkeit *rechnen*» (ebd.).
100 A. a. O., 67.
101 A. a. O., 68.

Hoffnung, dass Gott auch heute noch Menschen ansprechen kann und will. Darum geht es Barth ja. Nicht darum, irgendwelche Sätze als direkt von Gott diktiert zu verstehen, sondern in der Predigt und in anderen Redeweisen so *von Gott* zu reden, dass eine Antwort auf die letzten Fragen des Menschen angeboten wird, dass Gott durch das Wirken seines Geistes Menschen diese Worte als wahr einleuchten lässt und Menschen im Tiefsten ihrer Existenz bewegt.

Wäre das Reden, Hören, Tun und Lassen in der Kirche anders, wenn man darauf hoffen und daran glauben würde, dass Gott im Gottesdienst (und in anderen Formen der verkündigenden Schriftauslegung) Menschen ansprechen, ihnen die Wahrheit über sich und Gott und die Welt sagen möchte?

Warum ist heute so oft nicht von Gott die Rede, lieber vom grossen Ganzen oder von der Transzendenz oder von der Unverfügbarkeit? Meint man heute, den Mund zu voll zu nehmen, wenn man von Gott spricht? Meint man, das selbst nicht mehr glauben zu können? Immer wieder berichten Pfarrpersonen von der Befreiung, die sie empfanden, als sie in den Ruhestand gehen konnten und nicht mehr Dinge sagen mussten, die sie schon lange nicht mehr geglaubt haben. Die Pointe von Barths Predigtverständnis besteht nun darin, dass die Pfarrperson gar nicht von ihrem eigenen Glauben reden muss. Sie muss die Predigt *nicht mit ihrem eigenen Glauben* tragen, sondern legt nur die Bibel und die dort bezeugte Offenbarung aus. Sie ist nur gefragt, ob sie sich auch anreden lassen will, ob sie die Texte «als ein selber von Gott gefragter Mensch» hört, mehr nicht – aber auch nicht weniger.

Ich will noch auf einen weiteren Aspekt eingehen. Angesichts der gegenwärtig prominenten Formel von der Kommunikation des Evangeliums[102] wird Barths Wort-Gottes-Theologie eine «schlichte[] einlinige[] Sender-Empfänger-Kommunikation» [103] vorgeworfen. Umgekehrt liegt eine Stärke des Kommunikationsbegriffs, das unterstreiche ich gern, darin, festzuhalten, dass sich das Evangelium dem *Anderen* als Evangelium

[102] Das Folgende sind überarbeitete Bemerkungen aus meinem Beitrag: Christiane Tietz, Kommunikation des Evangeliums – in systematisch-theologischer Perspektive, in: Thomas Schlag / Hanna Roose / Gerhard Büttner (Hg.), «Was ist für dich Sinn?». Kommunikation des Evangeliums mit Kindern und Jugendlichen, Stuttgart 2018, 28–37.

[103] Christian Grethlein, Praktische Theologie, Berlin/Boston 2012, 49.

erschliessen muss. Nur wenn er selbst das Evangelium als solches *versteht,* wenn es sich *ihm* erschliesst, ist die Kommunikation geglückt. Durch den Kommunikationsbegriff kommt der Andere umfassend in den Blick.

In der Verwendung der Formel von der Kommunikation des Evangeliums wird von einigen betont, es gehe um die «Selbstkommunikation des Evangeliums». Das ist ein wichtiger Punkt. Denn dieses Evangelium ist mehr, als ich mir selbst sagen kann und auch mehr, als Menschen sich gegenseitig sagen können. In diesem Sinne kommt das Evangelium von aussen. Und das schärft Barths Ansatz bei der Predigt als Zur-Sprache-Bringen der biblischen Texte ein.

Barths Ansatz zeigt schliesslich, dass Predigerin und Gemeinde auf der gleichen Seite stehen, dem Evangelium gegenüber. Im Unterschied zur Gemeinde hat die Predigerin aber die Zeit und die fachliche Kompetenz, diese Texte auszulegen und heute neu zum Sprechen zu bringen. Konzeptionen aktueller Predigtlehre, die davon sprechen, dass es um eine «prinzipielle[] Wechselseitigkeit protestantischer Kommunikationskultur»[104] geht, die dadurch charakterisiert wird, «dass sich Menschen in der Wirklichkeit ihres Lebens als religiös wahrnehmen»[105], lassen diese Externität des Evangeliums fallen. Karl Barths Vorstellung von der Predigt als Wort Gottes hingegen streicht diesen Aspekt nachdrücklich heraus.

[104] Birgit Weyel, Mission oder Kommunikation? Zur prinzipiellen Wechselseitigkeit protestantischer Kommunikationskultur, in: Wilhelm Gräb / Birgit Weyel (Hg.), Praktische Theologie und protestantische Kultur, Gütersloh 2002, 249–266, 249.

[105] Wilfried Engemann, Kommunikation des Evangeliums. Anmerkungen zum Stellenwert einer Formel im Diskurs der Praktischen Theologie, in: Michael Domsgen / Bernd Schröder (Hg.), Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie, Leipzig 2014, 15–32, 20.

Verbi Divini Minister
Karl Barths Predigten in Safenwil 1911–1921

Eberhard Busch

Nachdem Karl Barths Safenwiler Predigten jetzt in ihrer Gesamtheit gedruckt vorliegen, geht uns erst recht auf: Sie sind im Vorfeld zu seinen späteren großen Werken ein eigenes grosses Werk, sein wichtigstes Jugendwerk. Die beiden Auslegungen des Römerbriefs gehören eng in diesen Zusammenhang. Er hat nachmals Kritisches zu einigen seiner Predigttexte geäußert. Aber er hat sie nicht vernichtet und hat sie säuberlich aufbewahrt. Die Sammlung hat einen Umfang von über 6 100 Druckseiten. Ich will nur einige Kostproben dazu vorlegen.

Die Ausführungen seien unter den Titel gestellt: Verbi Divini Minister, abgekürzt: VDM. Einst pflegten Schweizer Pfarrer diese drei Buchstaben ihrer Unterschrift hinzuzufügen: Diener am Wort Gottes. Das wollte auch Karl Barth sein. Das nahm er schon in Safenwil ernst. Die Kanzel stand damals noch über der Gemeinde, was dem Anspruch auf Gehör des Wortes Gottes entsprach. Er hat seinen Predigten mit Bedacht einen Bibeltext vorangestellt, den er darauf zu bedenken suchte. Schon damals hieß Denken für ihn *Nach*-denken. Perikopenordnungen hat er nicht befolgt. Stattdessen hat er sich die Texte jeweils ausgesucht: nicht bloß Lieblingstexte, auch solche, die ihm querlagen, die er zuweilen mit rhetorischer Raffinesse auf seine Linie zu bringen suchte, die ihm jedoch erst recht halfen, über seinen momentanen Horizont hinauszukommen. Und sie gaben ihm so zu denken, dass er mehrfach dieselbe Bibelstelle je unter einer anderen Perspektive besprach. Gleich im ersten Jahr legte er eine Reihe über das Unservater nach Matthäus vor, worüber auch seine letzte Dogmatikvorlesung in Basel handelte, beide Male in der Auffassung, dass das *ora* et *labora* untrennbar zusammengehört.

Die Gottesdienste haben gegen eine dreiviertel Stunde gedauert. Die heilige Handlung war in der Spur Zwinglis die Auslegung der Heiligen Schrift, umrahmt von je einem Lied und Gebet. Mit den Jahren werden die Safenwiler Predigtbände dünner. Nicht weil Barth nun kürzer auf der Kanzel stand. Er erzählte, er habe seine Predigtskripte gar nicht mit auf die Kanzel genommen, um die Gemeindeglieder im Auge zu haben. In

einer Predigt von 1912 hat er die Namen derer, mit denen er speziell spricht, in griechischen Lettern in den Text gesetzt, Samuel Hilfiker, Tochter Schaeder usf. Als er am Missionssonntag über die Heiden in der Ferne reden sollte, redete er lieber über die «getauften Heiden» in der Nähe.[1] Diese Beurteilung der Kindertaufe rumorte weiterhin in ihm.

Seine Theologie hat sich in den dortigen Jahren gewandelt, gleich blieb, dass er die Texte als gegenwärtig redend begriff. Sie *sind* aktuell und müssen nicht erst aktualisiert werden. Wir verstehen sie nicht, wenn sie uns nicht Zeugnis des *lebendigen* Gottesworts sind. Ja, am Reformationssonntag 1914 hören wir: «Weit offen hat Gott die Bibel vor uns hingelegt. Mose und die Propheten beginnen wieder zu reden, als ob sie mitten unter uns wären. Das Bild Jesu Christi leuchtet in der dunklen Welt, […] und seine Apostel stehen auf und weisen auf ihn hin».[2]

Er gilt heute in seinem Beginn als ein theologisch Liberaler. Er war auch dies nach seiner eigenen Façon – und konnte sich noch 1968 rühmen, liberaler als die Liberalen zu sein. Der Religionsgeschichtler Paul Wernle in Basel bemerkte jedoch schon 1911, dass Barth sich von seinen liberalen Lehrern gelöst und dem Religiösen Sozialismus zugewendet habe. Dabei blieb er eine Weile stehen, so wenn er sagt: «*gerade da* ist der Messias, wo all dem elenden, armen, benachteiligten Volk *geholfen* wird».[3] Am selben 3. Advent führte Barth das näher aus vor dem Safenwiler Arbeiterverein in einer Rede, die über den Ort hinaus zu heftigem Widerspruch führte gegen die «rote Gefahr»: In der Tat lebt der Mensch nicht vom Brot allein (was die Fabrikanten ihm vorhalten). Das steht ja auch in der Bibel. Denn – es muss ihm auch Freiheit und Gerechtigkeit zuteilwerden.[4] Aber bei den Religiössozialen blieb er auch nicht hängen. Und wir rätseln, wann genau Barth barthianisch wurde, und er teilt uns mit, er selber sei kein Barthianer.

---

1 Karl Barth, Predigten 1911, hg. von Eberhard Busch und Beate Busch-Blum (KBGA I), Zürich 2015, 404.

2 Karl Barth, Predigten 1914, hg. von Ursula und Jochen Fähler (KBGA I), Zürich 1999, 545.

3 Barth, Predigten 1911, 431.

4 Vgl. Karl Barth, Jesus Christus und die soziale Bewegung, 1911, in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914, in Verbindung mit Herbert Helms und Friedrich-Wilhelm Marquardt hg. von Hans-Anton Drewes und Hinrich Stoevesandt (KBGA III), Zürich 1993, 380–408, 394f.

In seiner Safenwiler Antrittspredigt sagt er: «Ich habe während zwei Jahren in der Stadt Johannes Calvins gelebt und auf seiner Kanzel gepredigt [im Auditoire]. Ich möchte, dass wir auch unsre hiesige gemeinsame Arbeit im Geiste dieses großen Zeugen der Wahrheit beginnen. *Ehre sei Gott!*»[5] Das Gotteslob am Ende der Institutio. Im Geist dieses Lehrers sagt sein Schüler gleich zu Beginn der Predigt: «Ich bitte euch, mir […] darin Vertrauen zu schenken, dass ich euch nicht von Gott rede, weil ich einmal Pfarrer bin, sondern dass ich Pfarrer bin, weil ich von Gott reden *muss* […]».[6] Paulus schrieb: «ananke liegt auf mir.» (1Kor 9,16). 1922 sagt Barth auch von Calvin, dass er unter dem Zwang eines Müssens redete.[7] 1911 fügte Barth hinzu: er müsse dies, «wenn ich mir selber, meinem besseren Ich treu bleiben will».[8] Das heißt wohl: Wie ich das zu verantworten habe, und nicht etwa: Soweit das «bessere Ich» Quelle und Maßstab für seine Aussage ist. Denn Barth sagt weiter: Mit dem Pfarrer kann man fertig werden, mit Gott aber nicht. Darum «[h]ört nicht auf mich, […] hört auf Gott»![9] Dahinter steht die Einsicht in die *Unterschiedenheit* von Gott und Mensch.

Barth kam in Safenwil in Kontakt mit dem jüdischen Philosophen Franz Rosenzweig, der 1914 schrieb: «Die Unterschiedenheit von Gott und Mensch, dieser furchtbare Anstoß für alles neue und alte Heidentum, scheint [in ihm] beseitigt; der beleidigende Gedanke der Offenbarung, dies Hereinstürzen höheren Inhalts in unwürdiges Gefäß, ist zum Schweigen gebracht.»[10] Das hätte Barth unterschreiben können. Die Judenchristen, die ihm den Kontakt vermittelten, warfen ihm einen Rückfall ins Jüdische vor.[11]

Aber wie kann ein Mensch, dieses «unwürdige Gefäß», von Gott reden? Barths Antwort: Das geht nur so, dass er ständig danach *sucht*. 1913 sagt er: «Die Israeliten meinten: *Gott zu haben,* Amos sagt ihnen

5 Barth, Predigten 1911, 204f.
6 A. a. O., 199.
7 Vgl. Karl Barth, Die Theologie Calvins 1922. Vorlesung Göttingen Sommersemester 1922. In Verbindung mit Achim Reinstädtler hg. von Hans Scholl, Zürich 1993 (KBGA II), 155.
8 Barth, Predigten 1911, 199.
9 A. a. O., 201.
10 Franz Rosenzweig, Die Schrift. Aufsätze, Übertragungen und Briefe, hg. von Karl Thieme, Frankfurt a. M. 2019, 172.175.
11 Vgl. Brief von Eugen Rosenstock-Hüssy an Nelly Barth vom 20.11.1920 (KBA 9320.358).

im Namen Gottes: Nein, ihr müßt *ihn erst suchen*. Das ist der große Gegensatz, der durch Alles hindurchgeht. […] Ihr dürft euch um keinen Preis beruhigen bei dem, was ihr jetzt an Gottesglauben, Gottesliebe, Gotteshoffnung schon habt. […] Beruhigung, Stillstand, Zufriedenheit wäre der Tod – *suchet,* so werdet ihr leben!»[12] Dieses Amos-Wort ist auch der Titel der Predigten Barths mit Eduard Thurneysen im Jahr 1917. In der 2. Auflage heißt es 1928: «[W]ir sind […] immer noch dieselben ‹Beunruhigten› die in Not und Verheißung davon reden *müssen*.»[13] Sie müssen es als solche, die nicht einen Standpunkt gefunden haben und darauf stehen geblieben sind. 1911 erklärt Barth: «Abraham glaubte dem Herrn […] Dies Glauben aber war ein rastloses, unwiderstehliches Vorwärtsschreiten. […] wir finden ihn nirgends daheim, sondern auf der Fahrt, und gerade sein Unterwegssein ist sein Glaube.»[14] Die Einheit der Safenwiler Predigten liegt in solchem rastlosen Wandern. Dabei lässt er Bisheriges liegen und lernt neue Ausblicke.

Wie dieses Vorwärts Barth bestimmte, dafür gibt es einen drastischen Beleg. Im Herbst 1912 sagt er auf der Kanzel: «Es kommt jedem Pfarrer vor, dass er zeitenweise nicht viel zu sagen hat.» Da fiel ihm ein, eine zuvor in Genf gehaltene Predigt zu wiederholen. Aber er habe schnell begriffen, das gehe *grundsätzlich* nicht. Denn es frage sich da, «ob die Welt in uns siegen soll oder Gott! ob wir uns wie Jesus klar machen: Gott *muss!*»[15] Das veranschaulicht die Unwiederholbarkeit des Augenblicks. Er führt dafür einmal Jacob Burckhardt an bei seinem Besuch im Dom zu Pisa[16] und zitiert Friedrich Schiller: «was du von der Minute ausgeschlagen, bringt keine Ewigkeit zurück!»[17] 1920 sagt Barth: «Es gibt in jedem Augenblick immer nur *eine* richtige Möglichkeit, die wir ergreifen müssen. Alle anderen Möglichkeiten sind in Wahrheit Unmöglichkeiten».[18] Das stellt vor das Problem: Wie ist dann die Vergebung der Sünde zu

12 Karl Barth, Predigten 1913, hg. von Nelly Barth und Gerhard Sauter (KBGA I), 2. Aufl. Zürich 1994, 249.

13 Zit. n. (Wiederabdruck in:) Karl Barth, Predigten 1917, hg. von Hermann Schmidt (KBGA I), Zürich 1999, 469.

14 Barth, Predigten 1911, 421.

15 Karl Barth, Predigten 1912, hg. von Eberhard Busch und Beate Busch-Blum (KBGA I), Zürich 2022, 482.

16 Vgl. a. a. O., 205.

17 A. a. O., 518.

18 Karl Barth, Predigten 1920, hg. von Hermann Schmidt (KBGA I), Zürich 2005, 64.

verstehen? Ist sie jetzt nicht erst recht unmöglich? Das hat Karl Barth tief beschäftigt.

Als er am 3. Advent 1911 über die Täuferfrage predigte: «Bist du der, der da kommen soll?», sagte er: Jesus bejaht die Frage nicht. Doch anders als Schleiermacher verweist er darauf: *«das geschieht!»*,[19] nämlich dort, wo Blinde und Lahme geheilt werden. Als Barth am selben Tag im Arbeiterverein redete, dachte er: Das auf der Kanzel Gepredigte kann ins Profane übersetzt werden. Denn: «Die Kirche ist nicht Jesus und Jesus ist nicht die Kirche.»[20], eine Ansicht, die Barth bis ins hohe Alter umgetrieben hat.[21] Und also: «Man kann die christlichen Ideen haben über Gott und die Welt und den Menschen und seine Erlösung und bei alledem ein vollkommener Heide sein. Und man kann als Atheist und Materialist und Darwinist ein echter Nachfolger und Jünger Jesu sein.»[22] Der Pfarrer wollte hier nicht Christen zu Atheisten machen, er wollte, dass sie an deren Seite treten. In der Praxis zeigt sich das Jünger-Jesu-Sein.

Barths Predigten bei Beginn des Ersten Weltkriegs waren Auslegungen des Gebots «Du sollst nicht töten». Aber dann taucht im November ein noch kritischerer Gedanke auf. Ihm wird jetzt das 3. Gebot zum Leitfaden, das ihm auch bei der 1. These der Barmer Erklärung von 1934 vor Augen stand: «Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht missbrauchen. Denn er wird den nicht ungestraft lassen, der seinen Namen missbraucht.» (Ex 20,7) Und worin besteht Gottes Strafe? Darin, dass er sich einem solchen Menschen entzieht. So dass dieser anstatt mit Gott nur mit einem Popanz umgeht, und wenn er noch so das Wort «Gott» im Munde führt.

Denn was ist der Missbrauch von Gottes Namen? Barth sagt in einer Predigt 1914: «Wenn irgend einmal, so sollten wir jetzt den Mut fassen, Gott zu sehen und zu hören, wie er ist, und nicht so, wie wir ihn gern hätten. […] Wir stehen heute in einer *Welt, die nicht glaubt,* daß Christus von Gott gesandt ist. Ja, sie scheint daran zu glauben. Sie errichtet ihm Kirchen. Sie betet sein Kreuz an. Sie nennt sich nach seinem Namen. Aber in Tat und Wahrheit hat sie ihn […] verworfen. […] Der gegenwärtige Krieg ist vor Allem eine Niederlage des Christentums. […] [Die Kirchen]

19 Barth, Predigten 1911, 431.
20 Barth, Jesus Christus und die soziale Bewegung, 1911, 390f.
21 Vgl. Karl Barth, Die Lehre von der Versöhnung, Dritter Teil, Zweite Hälfte, 3. Aufl. Zürich 1979, 946.
22 Barth, Jesus Christus und die soziale Bewegung, 1911, 391.

haben das weltliche Wesen gesegnet mit frommen Worten […], statt dagegen Einspruch zu erheben».[23] Barth redet darum schon 1914 von einer Niederlage – des *Christentums*.

In seinen Predigten von 1915 spricht er weiter auf dieser Linie. Da hören wir, «daß gerade unser vermeintlicher Glaube sich vielfach in sein direktes Gegenteil verwandelt hatte. Wir predigten und hörten predigen, wir beteten und sangen und bekehrten uns und fühlten uns als Gotteskinder […] und wir sind selber bei aller Frömmigkeit innerlich gottwidrig geworden. Unser Christentum war nicht ein Wall und fester Grund im Strom der Welt, sondern wir schwammen selber mit in diesem Strom».[24] Oder ein anderes Mal: «Nun wandten wir uns von ihm ab, um das zu suchen, was es gar nicht gibt. Nun entstand in unserer Seele eine […] Wüste. Und in dieser Wüste wurden die Götzen geboren, die doch nichts sind […] Nun erfanden wir die Gewalt als das Mittel, uns durchzusetzen»[25] – die Gewalt ist Götzendienst, ersonnen vom Menschen, der «das Raubtier und das Faultier»[26] in seinem Charakter hat. Noch eine Passage 1915:

> Man kann auch einen Religionsstifter aus ihm [Jesus] machen. Man kann ihn verehren als den Mann, der die christliche Kirche gegründet habe, mit ihrer Predigt und ihren Sakramenten, mit ihren Glocken und Pfarrern, und kann ihm dann dankbar sein für den Trost und die Freude, die man möglicherweise an dieser Religion und dieser Kirche hat. Aber hat er uns damit Gott gezeigt, Gott, der doch […] etwas *ganz Anderes* ist als die Kirche mit ihrem religiösen Betrieb?[27]

Missbräuchlicher Umgang mit dem Namen Gottes: Man beruft sich auf Gott und bedient dabei sich selber. Im Dienst des «ganz Anderen» streitet der Prediger dagegen.

In der Osterpredigt 1918 lesen wir:

> [D]as ist das Elendeste: etwas zu hoffen und doch eigentlich nichts zu hoffen, zu glauben und doch nicht an Gott zu glauben […] Das ist das Christentum,

23 Karl Barth, Predigten 1914, hg. von Ursula Fähler (KBGA I), Zürich 1974, 546–550.
24 Karl Barth, Predigten 1915, hg. von Hermann Schmidt (KBGA I), Zürich 1996, 16.
25 A. a. O., 70f.
26 A. a. O., 10.
27 A. a. O., 117.

> welches man dann eines Tages auch offen oder im Stillen aufgeben kann, wenn man einsieht, daß man auch gar wenig davon hat, das Christentum, das Christus vor der Welt Schande macht, […] weil es bis auf diesen Tag nicht das neue, sondern das alte Menschenwesen glaubt und verkündigt und vertritt.[28]

Noch während des Ersten Weltkriegs schrieb Barth in seiner ersten Auslegung des Römerbriefs: Um 1900 «entstanden […] vortrefflich arbeitende Organisationen».[29] Aber Gott sollte immerhin gut genug sein zur Durchführung und Krönung dessen, was die Menschen von sich aus begannen. «Die Furcht des Herrn stand objektiv *nicht* am Anfang unserer Weisheit […], sondern seine Zustimmung wurde immer nur so im Vorbeigehen zu erhaschen gesucht.»[30]

Für Barth war es eine Entdeckung, nun positiv gewendet, was in Psalm 111,10 steht: «Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang.» Oder wie er das übersetzte: Es gilt für Christen, immer wieder mit dem Anfang anzufangen. Es gibt in seinen Safenwiler Predigten wohl ein Fortschreiten, eines, bei dem vorher genannte Ideen, wie die Berufung auf das Gewissen, zurücktreten, aber es gibt keinen Fortschritt, bei dem Barth sein bisher Erreichtes bloß ausbessern will. Fortschreiten heißt das, was Barth am Ende seines akademischen Wegs erklärte: «Fortfahren heißt in der Theologie: noch einmal mit dem Anfang anfangen.» Dieselbe Wendung taucht bereits in den Predigten 1916 auf. So heißt es da:

> [W]ir begehen immer aufs neue den verhängnisvollen Irrtum, daß wir nicht real genug, mit dem Anfang anfangen. […] Wir spüren es in unserem Kirchentum […] – immer das Gleiche: wir haben nicht mit dem Anfang angefangen. […] Wir sind noch nicht recht still geworden vor ihm, damit er [Gott] einmal in uns reden kann. […] Ist es denn etwa praktischer, Gott immer nur zu guter Letzt als den solennen Hintergrund unserer Ideen in Anspruch zu nehmen? […] [S]tellt nicht gerade unsere ganze heutige Situation […] an den Tag, daß es […] natürlicher […] wäre, […] mit dem Anfang anzufangen?[31]

---

28 Karl Barth, Predigten 1918, hg. von Hermann Schmidt (KBGA I), Zürich 1999, 121.

29 Karl Barth, Der Römerbrief, (Erste Fassung) 1919, hg. von Hermann Schmidt (KBGA II), 2. Auflage Zürich 2024, 400.

30 A. a. O., 401.

31 Karl Barth, Predigten 1916, hg. von Hermann Schmidt (KBGA I), Zürich 1998, 115–120.

1919 sagt er: «Christen werden wir erst damit, daß wir gewahr werden, daß wir *keine Christen* sind.»[32] Er war in seinen Kanzelreden nicht unversucht, auf Nebenwege zu geraten. Aber dagegen hilft nicht bloß Verbesserung am Unvollkommenen; da bleibt der Mensch bei sich selber. Dagegen hilft, jedes Mal neu von vorne zu beginnen: mit dem Respekt vor Gott, mit dem Hören auf sein Wort. Je neu «mit dem Anfang anfangen», diese Parole bezeichnet das Geheimnis der Lebendigkeit seines Denkens. Wir kommen nie über das Anfängersein hinaus, weil wir darauf angewiesen bleiben, dass Gott seinerseits etwas mit uns anfängt. So heißt es 1918 – und das ist bereits das Argument für Barths «Nein» 1934 zu Emil Brunners «Natur und Gnade»: «Gott redet immer *als ob es das Erstemal* wäre. Sein Wort […] ist eine Schöpfung […] Man kann es nicht besitzen, lernen, sich daran gewöhnen, es leuchtet von Stund zu Stund neu auf u. will neue Aufmerksamkeit […]».[33] «Gott ist nicht gebunden an unsere menschlichen Begriffe, Verhältnisse und Zustände.»[34] Darum 1919: «Es gibt Verhältnisse, in denen man nur dann christlich reden und handeln kann, wenn man zuerst *vom Christentum 99 % abzieht*».[35]

Unter dem Titel «Das Eine Notwendige» predigt er 1916 über Gen 15 «Abraham glaubte dem Herrn und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit» und er sagt dazu: Wer möchte heute nicht beitragen zu einer besseren Zukunft! «Aber wir begehen immer aufs neue den verhängnisvollen Irrtum, daß wir nicht real genug mit dem Anfang anfangen. […] Darum immer wieder unsere Irrtümer […] und Zusammenbrüche. […] Es fehlt uns […] am Einfachsten, am Glauben, der allem Denken und Handeln vorangeht […] Die Wahrheit liegt in der Grundlegung. ‹*Im Anfang* war das Wort […]› […] Wir sind noch nicht recht still geworden vor ihm, damit er einmal in uns reden kann.»[36] Der Glaube geht dem Denken und Tun voran – man kann hier Nähe und Unterschied zu Schleiermacher studieren.

Nicht zufällig tauchen bei Barth nun auch *vor* den Predigten eigene Gebete auf. Denn das Einfachste, mit dem Glauben anzufangen, versteht sich nicht von selbst. So lesen wir 1917 etwa die Bitte: «[W]as ist's für

32 Karl Barth, Predigten 1919, hg. von Hermann Schmidt (KBGA I), Zürich 2003, 121.
33 Barth, Predigten 1918, 164.
34 A. a. O., 265.
35 Barth, Predigten 1919, 71f.
36 Barth, Predigten 1916, 115–117.

ein *schwaches,* äußerliches, selbstsüchtiges Murmeln um unser Beten […] So kommen wir mit sehr *leeren* Händen vor dich».[37] Oder: «Dein Wort ist die Wahrheit. […] Wir wissen wohl, daß wir immer wieder daran zweifeln und rütteln wollen […] Vergib uns und laß uns uns selber zum Trotz dein Wort hören!»[38]

Vertiefen wir den Gedanken Rosenzweigs, der auch für Barth zentral ist: Die Welt Gottes ist der Welt des Menschen *fremd*. Das ist der Grund für den Widerspruch, den er einlegt gegen herrschende Meinungen. In einem Text 1912 über Christus, «den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit», sagt der Prediger: «wenn ich beliebt sein wollte, dann würde ich schweigen.»[39] Barth hebt das Widerständige des Gottesworts hervor. Es steht gegen das Gängige. Es knüpft nicht daran an. Es ist völlig neu, ganz anders, fremd. Aber nicht fern, es rüttelt am Gegebenen.

Seine Predigt 1916 darüber, dass der Pfarrer, der es den Leuten recht macht, ein falscher Prophet sei, ist nachmals in der Kuppel auf dem Safenwiler Kirchturm deponiert worden. Ihrem Wiederabdruck hat Barth 1932 eine kritische Fußnote hinzugefügt. Es blieb bei dem «quod scripsi, scripsi»; er nannte jedoch seine damalige Aufforderung eine «offene Irrlehre», sich zu entscheiden, ob man Gott oder den Leuten folgen wolle. Das war ein Protest gegen eine beliebige Wahlfreiheit, in der das Wort Gottes und eine Menschen-Meinung als zwei Möglichkeiten dem Menschen gegenüberstehen und er es in seiner Hand hat, selbst für sein Heil zu sorgen. Aber hat Barth damit nicht sich selbst produktiv missverstanden? Lag 1916 der Akzent nicht darauf: es gebe gegenüber Gott keine Neutralität? Ist nicht Matthäus 6,24 genau dies gemeint: «Ihr könnt nicht Gott *und* dem Mammon dienen»? Ist denn der Spruch des Propheten Elia zum Volk unmöglich: «Wie lange hinkt ihr auf beiden Seiten? Ist Jahwe Gott, so wandelt ihm nach. Ist Baal Gott, so folgt ihm.» (1Kön 18,21)

1917 rüttelt er auch an sich selbst und gerät dabei ins Stottern. Er buchstabiert das fremde Gegenüber: G-o-t-t[40], sagt: «[J]edes beliebige Wort ist leichter verständlich als gerade das Wort ‹Gott›».[41] Er sieht alles unter der Decke von Erlösungsbedürftigkeit. «Es gehört zum Wesen der

37 Barth, Predigten 1917, 324.
38 A. a. O., 360.
39 Barth, Predigten 1912, 420.
40 Barth, Predigten 1917, 441.
41 A. a. O., 442.

göttlichen Wahrheit, daß die Welt sie nicht verträgt»[42], heißt es. Man höre in der Predigt zu Kol 2,14 über Christus, der die uns widrige Handschrift ans Kreuz geheftet hat:

> Wir bekehren uns – und werden bittersaure Geschöpfe, denen die anderen weit aus dem Wege gehen. […] Wir möchten neue Wege eröffnen und einschlagen – und bringen es nicht weiter als bis zu mißlichen Abrechnungen […] mit anderen Wanderern. Wir sind Pfarrer – und aus unseren Predigten klingt nur das Nein ganz laut […] heraus. Wir sind Zuhörer und wir hören nur Angriffe und Sticheleien. Wir sind Sozialisten – und können nur schelten und kritisieren […] Wir sind der Präsident Wilson und möchten der halben Welt den Frieden verkündigen – und müssen selber die andere Hälfte der Welt auch noch in Brand stecken. […] Je mehr Eifer, um so mehr Sünde […] Je mehr Christentum, um so mehr tatsächliche Gottlosigkeit.[43]

Trotz der herrschenden Misere spricht Barth an Weihnachten 1917 aus, was er schon längst auf den Lippen hatte, das schwerste aller Worte: das Wort *Gott*.

> Die harte Schale zerbrach. Gott selber wurde sichtbar, hörbar, greifbar. Nicht die Menschen unternahmen […] etwas, Gott selber handelte. […] Gott ging über alle alten und neuen Religionen hinweg, machte sie zum vornherein überflüssig und trat in die Mitte des Lebens […] Man konnte ihn nicht in einen Winkel, in das sogenannte religiöse […] Leben verweisen, er war da und gab unzweideutig zu verstehen, daß er selber das Leben […] sei und zu geben habe […].[44]

Und im selben Jahr hören wir:

> [E]s wäre längst zu Ende mit der Kirche, alle aufrichtigen Menschen hätten sich schon seit Jahrtausenden von ihr abgewandt, alle Kirchen und Gemeinschaften wären längst gestorben an ihrer eigenen Verlogenheit und Erbärmlichkeit, wenn wir nicht alle ahnten: es handelt sich bei dem, was wir «Kirche» heißen, eigentlich um Jesus […].[45]

In der Ausrichtung auf Ihn ist das Warten und Eilen, die Hoffnung auf das kommende Reich Gottes begründet. 1918 zitiert er Christoph

---

42 A. a. O., 107.
43 A. a. O., 119f.
44 A. a. O., 442.
45 A. a. O., 362.

Blumhardt: Unsere Krankheit, die uns fesselt, «*kann überwunden werden*. […] Jesus ist Sieger. In s.[einer] Auferstehung ist das Reich Gottes in Kraft getreten, das Zeitalter des hl. Geistes angebrochen.»[46] In der Osterpredigt 1920 zu 1Kor 15 ist das variiert: «Ostern ist Jesus, wie er ist, Jesus als Sieger. [Aber das so:] Jesus führt uns *an die letzte Grenze* unseres Daseins. […] In Jesus *werden wir klug,* denn die Weisheit Jesu ist […] *Todesweisheit*»[47], mit Franz Overbeck zu reden.

1919 schreibt er an Thurneysen: er könne nicht umhin, «zum Wüsten- und Pilgerstand Ja zu sagen».[48] Und das sei nicht bloß *sein* Problem. Am 1. Januar sagt er in der Predigt, ähnlich der Stimmung der 2. Fassung des Römerbriefs von 1921: «Die Welt hat ein ernstes Gesicht bekommen. […] Die Luft über uns ist voll von den Anzeichen kommender schwerer Gewitter, und der Boden zittert unter unseren Füßen von den Ankündigungen kommender schwerer Erdbeben».[49] Wir leben in einer Zeit, «in der *Alles ins Wanken kommt*».[50] 20 Jahre zuvor hatte Ernst Troeltsch erklärt: «Meine Herren, es wackelt alles.»[51]

Wenn alles wackelt, worauf kommt es dann an? Barth nennt es 1918 eine Revolution[52], mit den Worten von Friedrich Nietzsche: eine «Umkehrung aller Dinge»[53], wenn uns einmal aufgeht, dass nicht wir Menschen «im Mittelpunkt stehen», dass dies nur tötet. Gott steht wie die Sonne im Zentrum und, wie die Erde um die Sonne kreist und ihr das Leben gibt, so wir um ihn. «Wir werden [dann] nicht mehr so ängstlich fragen nach dem, was die Leute sagen, weil wir mit dem, was Gott sagt, gerade genug zu tun haben».[54] Diese Sätze deuten einen Wandel in Barths Predigen an: Es gilt sofort zur Sache zu kommen, statt nach längerem Anlauf.

46 Barth, Predigten 1918, 180.
47 Barth, Predigten 1920, 127–129.
48 Karl Barth – Eduard Thurneysen Briefwechsel, Bd. I: 1913–1921, hg. von Eduard Thurneysen (KBGA V), Zürich 1973, 316.
49 Barth, Predigten 1919, 3f.
50 A. a. O., 8.
51 Zit. n. Walther Köhler, Ernst Troeltsch, Tübingen 1941, 1; vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Ernst Troeltsch. Theologe im Welthorizont. Eine Biographie, München 2022, 212.
52 Vgl. Barth, Predigten 1918, 23.
53 Ebd.
54 A. a. O., 9.

In der Predigt zu 2Kor 4,7–15 erklärt er, wie das faktisch zugeht, dass Gott im Hören von Menschen auf ihn zu Wort kommt. Dabei setzt er sich ab von seiner These, die er zehn Jahre zuvor vertreten hatte, man müsse ein *Genosse* sein, um Mensch zu sein. Jetzt handelt er unter dem Titel «Der Einzelne». Kierkegaard lässt grüßen. Der Prediger sagt:

> Es ist für Gott notwendig, daß es Menschen gibt, die sich rufen lassen, auch wenn viel andere noch nichts hören, Menschen, die erschrecken, auch wenn viel andere noch ganz ruhig bleiben. Das ist kein Vorwurf für diese vielen anderen. Auch nicht […] eine Auszeichnung für die Gerufenen, die Erschrockenen, die Vorangehenden. Es ist einfach […] ein Naturgesetz des Reiches Gottes.[55]

So wie das bei Paulus eintrat, obwohl er Schranken hatte, Fehler, Gegner, gegen die er sich nicht wehren konnte.

Dabei schließt Barths Vorordnung Gottes vor dem Menschen den Menschen nicht aus, sie lehrt ihn, den Menschen als Menschen *Gottes*[56] zu sehen. Eben so eröffnet sich zugleich der Einblick in die rechte Ordnung des Verhältnisses der Menschen untereinander. In der Auslegung von Eph 5,21–33 stellt Barth 1919 die ganze Passage unter die Leitlinie: «Seid einander untertan in der Furcht Christi»[57] und sagt:

> Ohne die Erkenntnis Gottes muß das ganze Verhältnis von Mann und Frau das sein, was es für Millionen ist […] Es bleibt dann *der Mann,* stark und selbstsüchtig, was er ist, und *die Frau,* schwächer und überall benachteiligt, was sie ist. Es bleibt dann *die Ehe* eine Einsamkeit zu zweien, die nicht eine Einheit zu zweien werden kann.[58]

Im Jahr 1921 erreichte den Safenwiler Pfarrer die Berufung zum Professor in Göttingen. Er sollte sich daher mit einer Vorlesung an der Universität vorstellen. Er verweigerte das. Stattdessen stellte er sich dort in der reformierten *Kirche* mit einer *Predigt* vor, mit einer, die er zuvor in Safenwil gehalten hatte, nun in überarbeiteter Fassung. Kanzel und Katheder standen auch weiterhin für ihn nahe beisammen. Ein Hörer von Barths Predigt in Göttingen, der Schriftsteller Manfred Hausmann, schrieb: «Das

55 Barth, Predigten 1920, 201.
56 Vgl. Barth, Predigten 1918, 159.
57 Barth, Predigten 1919, 275.
58 A. a. O., 279.

Gepacktsein steigerte sich im Verlauf des Gottesdienstes zu einem Aufgewühltsein, zu einem Umundumgekehrtsein, zu einer Erschütterung, die bis in die letzten Tiefen meines Wesens drang.»[59] Die Predigt folgt dem verwunderlichen Text Sprüche 16,2: «Einem jeglichen dünken seine Wege rein, aber der Herr wäget die Geister.» Und sie beginnt so:

> *Aber!* sagt die Weisheit der Bibel. Wer es einmal gehört und verstanden hat, dem geht nichts über dieses umsichtige, bedeutungsvolle, inhaltsschwere biblische Aber. Wir sind aber nie fertig damit, es zu hören und zu verstehen. Man kann die Leser der Bibel einteilen in solche, die es merken, und solche, die nichts davon merken. Nicht alle Gelehrten gehören zu den Merkenden, aber auch nicht alle Ungelehrten. […] *Aber* bedeutet, daß noch etwas übersehen und vergessen ist. […] *Aber* bedeutet, daß es mit unserem Denken und Reden, Sehen und Handeln um eine Ecke gehen muß. […] Das *Andere,* auf das uns das *Aber* der Bibel hinweist, ist das ganz Andere, das in unserem Leben auf uns wartet, das uns entgegenkommt, das auf einmal da sein könnte, um uns zu sagen, daß es immer da gewesen ist, immer da sein wird.[60]

Zuletzt Barths Abschiedspredigt. Sie gesellt dem «Ehre sei Gott» Calvins in seiner Anfangspredigt die Worte Luthers hinzu «Wir sind Bettler». Und wie erläutert er dessen letzte geschriebenen Worte? Er zitiert Jes 40,8: «Des Herrn Wort bleibet in Ewigkeit.» Wo wurde das erneut feierlich zitiert? *Verbum Dei manet in aeternum.* Jedoch die Safenwiler könnten den Pfarrer fragen, «ob ich nicht wisse, wie oft ich an dieser Stelle durchaus nicht Gottes Wort, sondern *mein eigenes Wort* geredet habe»[61]. Der könnte aber auch die Leute fragen, die von ihm nur bestätigt haben wollen, was sie ohnehin schon denken: Ist nicht der von ihnen nach dessen Abgang erwünschte Friede bloß der Friede in *Safenwil* und nicht der Friede *Gottes?* So sei die Frucht seiner Jahre in Safenwil die Erkenntnis: «Wir sind Sünder, Verlorene, Sterbende. *Christus wohnt* nur unter Sündern. […] Sein Zeichen ist das Zeichen des Kreuzes. […] Seine

---

59 Manfred Hausmann, Kleine Begegnungen mit großen Leuten. Ein Dank, 7. Aufl. Neukirchen 1985, 18.

60 Karl Barth, Predigten 1921, hg. von Hans-Anton Drewes (KBGA I), Zürich 2007, 51f.

61 A. a. O., 192.

Botschaft ist die Auferstehung des Fleisches.»[62] Schon vorher sagte er: Es werde «das Wort Gott erklärt durch das Wort Auferstehung [der Toten]»[63].

Den Satz: «Hört nicht auf mich, sondern hört auf Gott»[64], sagt der *Verbi Divini Minister* schon zu Beginn seines Weges in Safenwil, so, wie der lange Finger des Täufers auf Grünewalds Isenheimer Altarbild als solcher *nicht* zentral ist. Das Wort ist keine eitle Demut, die im Effekt nur auf ihn selbst, statt auf den ganz Anderen den Blick lenkt, wie das Hans Urs von Balthasar vermutet hat. Es ist Ausdruck seiner Einsicht, es gelte, hinzuweisen auf den Anfang, mit dem je neu anzufangen ist. Das lädt dazu ein, auch aufzubrechen und unterwegs zu sein – in der Furcht des Herrn, die der Weisheit Anfang ist.

62 A. a. O., 196.
63 A. a. O., 95.
64 Barth, Predigten 1911, 201.

Barths Homiletik und seine Predigtpraxis seit 1922

Georg Plasger

Der heute nicht mehr so bekannte Schriftsteller Manfred Hausmann, 1898 geboren, 1968 gestorben, erzählt von einer ihn prägenden Begegnung. Er war Münchener Student Anfang der 1920er Jahre und, wie er schreibt, Teil einer «gärenden und widerspruchsvollen Welt»[1] – einerseits hinter der roten Fahne marschierend und andererseits enttäuscht von seinem Idol Ernst Toller, dem Vorsitzenden der USPD in München.

Die Situation in München nach dem Ende der Räterepublik 1919 zeigt überspitzt die politisch verworrene Situation im Nachkriegsdeutschland, die dann in vielen Facetten in der Weimarer Republik zu Tage trat – und in der einerseits die Frage nach dem zukünftigen deutschen Weg nicht nur auf politischer, sondern vielfach auch auf persönlicher Ebene virulent, in der andererseits jede Antwort auf diese Frage unklar war.

Manfred Hausmann besuchte nach eigenen Angaben im Jahr 1921 einen Gottesdienst in der reformierten Gemeinde in Göttingen, dem Wohnort seiner Eltern.

> Statt des mir vertrauten Gemeindepfarrers hielt ein anderer den Gottesdienst, ein Fremder mit einer kehligen und leicht angerauhten Aussprache, der den Predigttext auf eine so ungewohnte Weise anging, dass ich sofort, ob ich wollte oder nicht, gepackt war. Das Gepacktsein steigerte sich im Verlauf des Gottesdienstes zu einem Aufgewühltsein, zu einem Umundumgekehrtsein, zu einer Erschütterung, die bis in die letzten Tiefen meines Wesens drang. So etwas hatte ich bei einer Predigt noch nicht erlebt. […] Hier war die Revolution, von der ich die ganze Zeit über etwas geahnt hatte, dunkel nur und unklar, aber doch unabweisbar, die Revolution, die nicht die Dinge, sondern erst einmal den Menschen veränderte, und zwar mit einer Radikalität, von deren Gewalt und Unheimlichkeit die Leute in München und anderswo sich nichts träumen liessen.[2]

---

1 Manfred Hausmann, Kleine Begegnungen mit großen Leuten. Ein Dank, 7. Aufl. Neukirchen 1985, 18.

2 Ebd.

Der Prediger war Karl Barth. Welche Predigt Barths Hausmann gehört hat, ist nicht ganz sicher zu eruieren.[3] Aber wenn Hausmann sich richtig erinnert, war es wohl die vom 11. Dezember 1921 – und wenn wir uns in die von Hausmann geschilderte «gärende und widerspruchsvolle Welt» hineinversetzen, dann ist es gut nachvollziehbar, dass Hausmann sich selbst explizit angesprochen weiss:

> Nicht wahr, du weißt auch davon, von der großen Last, von dem großen Leid, von jener großen Frage, von der wir alle bedrückt sind? Wenngleich dies alles bei den verschiedenen Menschen auch verschiedene Namen trägt: bei dem einen die Sorge um das tägliche Brot, bei dem anderen der Kummer um die hoffnungslose Lage im Vaterland, bei dem dritten geistige Konflikte, die ihn fast zum Wahnsinn treiben: es ist doch das Eine, was uns allen fehlt und wonach sich Alle sehnen.[4]

Mir liegt jetzt nicht daran, die weitere Predigt Barths nachzuzeichnen – aber dass Hausmann sich hier angesprochen weiss und dann das von

---

3 Barth hat 1921 in der reformierten Gemeinde Göttingen zwei Predigten gehalten, einmal seine «Probevorlesung» im Februar 1921 zu Sprüche 16,2 (hier wiederholte Barth eine 1920 in Safenwil gehaltene Predigt; vgl. Karl Barth, Predigten 1920, hg. von Hermann Schmidt [KBGA I]), Zürich 2005, 349–357) und am 11. Dezember 1921 eine Predigt zu Jakobus 5,7–8; Karl Barth, Predigten 1921–1935, hg. von Holger Finze [KBGA I], Zürich 1998, 3–8). Allerdings schreibt Hausmann anlässlich des Gottesdienstbesuchs, dass Barth nach Auskunft seines Vaters «hin und wieder in unserer Kirche predigte» (Manfred Hausmann, Kleine Begegnungen, 19) – das kann aber erst für 1922 gelten, weil die Dezemberpredigt die erste Predigt in Göttingen als Theologieprofessor war und er 1922 in Göttingen immerhin drei Mal predigte. Inhaltlich passt zur Erinnerung Hausmanns aber gut die Predigt vom Dezember 1921. Übrigens hat Regina Schmidt-Jung in ihrem Werk über Manfred Hausmann (Regina Schmidt-Jung, Sind denn die Sehnsüchtigen so verflucht? Die verzweifelte Suche nach Gott im Frühwerk des Dichters Manfred Hausmann, Neukirchen 2006, 42–44) nicht recht, wenn sie ein Gedicht Hausmanns aus dem Jahr 1941 auf eine Predigt Barths bezieht, die dieser 1922 in Göttingen gehalten haben soll; diese wurde von Barth bereits 1920 in Safenwil gehalten. Die Bezugnahme Hausmanns auf die Predigt ist nicht ausgeschlossen – aber dann ist sie nur literarisch.

4 Barth, Predigten 1921–1935, 4 (Predigt zu Jakobus 5,7–8).

Barth nicht nur in dieser Predigt betonte Kommen Gottes als «Revolution» verstanden und geglaubt werden kann, ist nachvollziehbar – Barth fragt in seinen Predigten nicht immer so.

1. Barths Predigtwerk in den Jahren 1921–1952 – und ein erster Blick auf die Verhältnisbestimmung von Dogmatik und Verkündigung

Neben sechs abgedruckten Bibelstunden und 25 Artikeln zu kirchlichen Feiertagen bzw. biblischen Betrachtungen sind in den beiden Bänden der Gesamtausgabe 100 Predigten Barths abgedruckt. Hinzu kommt die 1966 veröffentliche Homiletik Barths – eine Sammlung von Protokollen eines 1932 und 1933 gehaltenen homiletischen Seminars mit dem Titel «Übungen in der Predigtvorbereitung».

Es ist in diesem Beitrag nicht angebracht, die grundsätzliche Haltung zur Predigt im Werk Barths nachzuzeichnen oder vorzustellen – dass er im gefragten Zeitraum, in den auch der Beginn seiner *Kirchlichen Dogmatik* fällt, oft die Relevanz der Predigt für die gesamte theologische Arbeit betont, ist deutlich. Die Predigt, die «geschehene und geschehensollende Verkündigung […]» ist die «[…] *Voraussetzung*»[5] aller Funktionen der Theologie und «die Predigt *mit* dem Sakrament […] ist das konstitutive Element, die anschauliche Mitte des Lebens der Kirche.»[6]

Gleichzeitig aber formulierte Barth, ebenso in KD I/1, dass die Aufgabe der Dogmatik nicht zuletzt darin besteht, die Verkündigung der Kirche «am Wort Gottes messen zu können.»[7]

Hans-Dieter Bastian hat dieses Vorgehen Barths als Versuch gesehen, «kühn sein eigenes Pfarrerproblem zur Grundsatzfrage kirchlicher Lehre überhaupt»[8] zu verallgemeinern und sieht damit eine äusserst problematische Herrschaft der Dogmatik:

---

5 Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik. Erster Band, Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, Erster Halbband (1932), 9. Aufl. Zürich 1981, 52.

6 A. a. O., 71.

7 A. a. O., 263f.

8 Hans-Dieter Bastian, Vom Wort zu den Wörtern. Karl Barth und die Aufgaben der Praktischen Theologie, in: EvTh 28 (1968), 25–55, 26.

> Der dogmatische Durchgang, der im Bibeltext anhebt und bei der Predigt endet, übersieht beharrlich, dass die sprachliche Kommunikation über den Prediger auf die Hörer weiterstösst und in den Wirkungen oder Nicht-Wirkungen befragt werden kann. Der Anspruch der Predigt müsste notwendig auf die Wirklichkeit rückgekoppelt werden. Das aber leistet weder die Dogmatik noch die Wort-Wörter-Dialektik.[9]

Wir kommen später noch auf Bastian zurück – aber er stellt hier Fragen, in die andere Vertreter und Vertreterinnen der Praktischen Theologie gerne eingestimmt haben. Und wenn Bastian formuliert, dass «nicht selten Prediger auf den naheheliegenden Gedanken verfielen, die Kirchliche Dogmatik für den Tagesbedarf auszuschlachten»[10] – und man kann ihm hier wohl empirisch nicht einfach widersprechen –, dann ist im Blick auf die Predigt und die Predigttätigkeit auch die Verhältnisbestimmung von Dogmatik und Verkündigung ins Auge zu fassen. Angesichts der Thematik dieses Beitrags kann es hier aber nicht darum gehen, diese Verhältnisbestimmung von der Dogmatik her zu entwickeln – im Fokus steht ja die Predigttätigkeit der Jahre 1921–1952 und eben auch seine Homiletik. Übersieht Barth in seinen Predigten – und dann vielleicht auch in seiner Homiletik – die Wirklichkeit der Welt, in der sich die Hörer und Hörerinnen befinden?

2. Es sind Predigten des Dogmatikers Karl Barth

Über viele Jahre habe ich an den Internationalen Karl Barth-Tagungen auf dem Leuenberg Arbeitsgruppen geleitet, die sich passend zum Thema der Tagungen mit Predigten Barths beschäftigt haben. Und natürlich ist es wohl nicht verwunderlich, dass man Barths Theologie in den Predigten entdecken kann. Man kann Grunderkenntnisse der in der *Kirchlichen Dogmatik* vorhandenen dogmatischen Einsichten Barths erkennen. Und man kann, etwa in den Göttinger und zum Teil auch in den Münsteraner Predigten, Barths theologische Positionen, die er vor Entstehung der *Kirchlichen Dogmatik* hatte, erkennen. So findet sich beispielsweise in der vorhin schon genannten Göttinger Predigt vom 11. Dezember 1921 zwar auch die später viel intensiver durchdachte und erarbeitete Aussage

9 A. a. O., 28.
10 A. a. O., 27.

vom Kommen Gottes in Jesus Christus, aber das spätere Präsentische der Gegenwart Christi ist doch hier mehr eschatologisch gefasst, wenn Barth schreibt: «Wir können nicht von uns aus den Heiland ergreifen und an uns reißen. Er muß uns gezeigt werden, er muß zu uns kommen.»[11]

Solche Sätze finden sich später in den Predigten viel seltener, weil sich Barth natürlich von seinen dogmatischen Einsichten und Erkenntnissen weder dispensieren kann noch will. Aber – ohne schon die nächsten Kapitel vorwegzunehmen – man kann nicht davon sprechen, dass Barth in seinen Predigten Teile der *Kirchlichen Dogmatik* einfach wiederholt hätte.

André Demut hat in seiner Dissertation «Evangelium und Gesetz. Eine systematisch-theologische Reflexion zu Karl Barths Predigtwerk»[12] das gesamte Predigtwerk Barths unter dem systematisch-theologischen Gesichtspunkt der Verhältnisbestimmung von Evangelium und Gesetz untersucht und einerseits gesehen, dass in den dreissiger Jahren eine Veränderung erkennbar wird, die Demut als «reformatorische Wende» benennt, ohne neben der Veränderung auch Kontinuitäten zu sehen:

> Mit der reifen Theologie Barths dürfte man dabei vollkommen einig sein, dass jener fatale Eindruck eines letztlich unentschiedenen Pendelschlages zwischen Ja und Nein bzw. jenes ewigen Oszillierens zwischen Gericht und Gnade jedenfalls nicht evangelisch ist, welcher in etlichen Predigten bis 1930 begegnet. Ebenso wenig kann man aus reformatorischer Theologie konditional verklammerte Verheissungen oder soteriologisch aufgeladene Forderungen ableiten, wie sie in etlichen Ansprachen der Frühzeit Barths begegnen und eine Predigt, deren Ton allein vom Gesetz getragen wird und das Evangelium allenfalls als Erfüllungsgehilfe oder Katalysator benötigt, kommt jedenfalls für Karl Barth nach 1931 nicht mehr in Frage.[13]

Ich bin sicher, dass Untersuchungen auch zu anderen materialen Themen der Dogmatik im Predigtwerk Barths möglich und erfolgreich wären, ja, dass es sogar gelingen kann, manche dogmatischen Akzente der Theologie Barths vielleicht sogar denen, die mit den langen Sätzen der *Kirchlichen Dogmatik* Mühe haben, in manchen Predigten verständlicher werden zu lassen.

---

11 Barth, Predigten 1921–1935, 8 (Predigt zu Jakobus 5,7–8).

12 André Demut, Evangelium und Gesetz. Eine systematisch-theologische Reflexion zu Karl Barths Predigtwerk, Berlin 2008.

13 A. a. O., 350.

Aber: was sagt diese Erkenntnis im Horizont dessen, was Bastian gesagt hat, aus? Es bedeutet eben nicht, dass die Predigten Barths nur eine Wiederholung seiner dogmatischen Einsichten sind. Sondern es besagt zunächst nur, dass hier kein anderer als der Theologe Karl Barth predigt, der zwischen seinen Predigten und seiner Theologie keinen fundamental differenten Inhalt zu erkennen gibt. Es sind eben Predigten des Dogmatikers Barth. Aber sie sind keine Dogmatik.

3. Barths Homiletikseminare in den Jahren 1932 und 1933

Eine klassische Charakterisierung des Predigtverständnisses der Dialektischen Theologie findet sich bei Michael Herbst:

> Die Homiletik der Dialektischen Theologie ist also eine Prinzipienhomiletik. Nicht wie, sondern was man zu verkündigen habe, das war die Frage der Theologen um Karl Barth. Das Wie wurde nun radikal vernachlässigt. Sieht man die Faktoren Text, Gemeinde, Prediger und Rede, so liegt der Akzent hier ganz auf der Seite des Textes. Die Kommunikation mit dem Hörer tritt jetzt wieder ganz in den Hintergrund. Der Grund liegt im Offenbarungsverständnis: Beim Menschen gibt es keinen Anknüpfungspunkt. Er ist prinzipiell blind und taub für die Offenbarung Gottes. Auch die Religion und die Religionen sind keine Brücke des Verstehens – sie gehören für Barth & Co. zum rebellischen Bemühen des Menschen, der zwar Gott nicht leugnet, ihn vielleicht sogar sucht, aber nur sucht, um ihn sich und seinen Wünschen gefügig zu machen. Das Wort Gottes muss ihn erst zum Hören erwecken. «Weil von Gott nur Gott reden kann!»[14]

Diese Vorstellung als Prinzipienhomiletik führt dazu, auch Barths Homiletik aus den Jahren 1932/33 so zu lesen – und man muss sagen: Sie kann so gelesen werden.

---

14 Michael Herbst, Evangelische Predigtlehre I; aus: Reader für die Ahlhorntagung vom 10. bis 12. Februar 2010. Zusammengestellt von stud. theol. Steffen Eismann auf Grundlage der Vorlesung «Evangelische Predigtlehre I» von Prof. Dr. Michael Herbst im Wintersemester 2009/10 (http://landeskonvent.kirche-oldenburg.de/fileadmin/landeskonvent/Reader_Fruejahrstagung_2010_Ahlhorn.pdf [05.02.2024]).

Hartmut Genest hat in seiner Monografie «Karl Barth und die Predigt. Darstellung und Deutung von Predigtwerk und Predigtlehre Karl Barths»[15] diese dogmatische Spur Barths assertorisch aufgenommen und durchgehend verfolgt. Er versteht etwa Barths «Theologie als Predigtlehre»[16] – und auch wenn Genest Barths Unterscheidung zwischen Dogmatik und Predigt sieht und nennt,[17] so fällt bei ihm doch die Koinzidenz zwischen Dogmatik und Predigt hoch aus. Ein Zitat aus dem Vorwort des von Eduard Thurneysen und Barth gemeinsam herausgegebenen Predigtbandes «Die grosse Barmherzigkeit»[18], nämlich das Votum der «reinen Auslegungspredigt»[19], wird für Genest – wie auch für andere[20] – zum entscheidenden Charakteristikum des Barthschen Predigtverständnisses in seiner Zeit nach 1933 – und summierend schreibt Genest: «So sind die in der Schriftenreihe ‹Theologische Existenz heute› zuerst und aktuell veröffentlichten Predigten Barths in ihrer Form und in ihrem Inhalt die praktische Verwirklichung seines homiletischen Konzepts der reinen Auslegungspredigt.»[21]

Dem homiletischen Seminar aus dem Jahr 1932/33 widmet Genest in seiner Monografie ca. 30 Seiten und fasst Barths Konzept mit dem Begriff der Auslegungspredigt zusammen; in den Protokollen des Seminars, so Genest, «lässt sich eine konsistente Homiletik rekonstruieren, […] indem sie Homiletik konsequent vom Wort Gottes her begründet.»[22] Und in seinem Artikel «Predigten» im Barth-Handbuch formuliert Genest sogar:

15 Hartmut Genest, Karl Barth und die Predigt. Darstellung und Deutung von Predigtwerk und Predigtlehre Karl Barths, Neukirchen 1995.

16 A. a. O., 96.

17 Vgl. a. a. O., 133f.

18 Karl Barth / Eduard Thurneysen, Die grosse Barmherzigkeit. Predigten, München 1935.

19 A. a. O., 3. Man wird aber rein vom Befund her Vorsicht walten lassen müssen bei der Zentralstellung dieser Begrifflichkeit für Barths Homiletik. Denn einerseits ist nicht klar, ob das Vorwort von beiden verfasst ist oder von einem von beiden – und andererseits ist der Satz als Gegensatz zur Themapredigt formuliert und nicht programmatisch isoliert zu verstehen.

20 Vgl. z. B. Alexander Deeg, Predigt und Derascha. Homiletische Textlektüre im Dialog mit dem Judentum, Göttingen 2006, 260–265.

21 Genest, Karl Barth und die Predigt, 167.

22 A. a. O., 161.

«Seiner Theologie des Wortes Gottes entsprechend, fordert Barth die Gestalt der Predigt als reine Auslegungspredigt.»[23]

Genest hat z. B. die Homiletik Barths von 1932/33 richtig paraphrasiert und ganz sicher auch wesentliche Züge des Predigtverständnisses Barths herausgestellt. Aber es ist durchaus zu fragen, ob er die Homiletik, die Barth nur mit grossem Zögern herausgehen liess, letztlich nicht zu einseitig liest. Zunächst: Ich sehe nicht, dass der Begriff der «Auslegungspredigt» schon ein Programm Barths darstellt – der Begriff fällt z. B. weder in seiner Homiletik noch in seiner Dogmatik. Und dort, wo er von Barth verwendet wird, ist er als Gegenbegriff zur Themapredigt zu sehen, die nach Barths Einsicht in der grossen Gefahr steht, sich über statt unter den biblischen Text zu stellen.

Was bei Genest zwar erwähnt wird, aber doch deutlich zu kurz kommt, ist die Betonung der Situation: «Zur Gemeindemässigkeit gehört die Aufgeschlossenheit für die wirkliche Situation der Gemeinde […]. Wenn ein Prediger mit seiner Gemeinde lebt, so erlebt er in ihr eine Geschichte, so bewegt ihn ständig die Frage: ‹Wie sind wir dran?›»[24] Und weiter: Was erfordert die Situation, in der wir jetzt miteinander sind? Ich erlebe mit der Gemeinde eine Geschichte.»[25] Dabei zitiert Barth sogar Tillichs Begriff des «Kairosbewusstseins».[26]

Zu verweisen ist in diesem Zusammenhang auf die vor zehn Jahren erschienene Studie von Angela Dienhart Hancock, die sich zentral der Homiletik Barths widmet.[27] Im zweiten Teil ihrer Arbeit arbeitet sie minutiös die Protokolle der Seminare auf und kommt zum Ergebnis, dass der erste Teil des Seminars im Vorfeld des Dritten Reichs gegen eine Homiletik gerichtet ist, die sie mit Selbstsicherheit und Selbstzufriedenheit charakterisiert sieht. Und im zweiten Teil des Seminars im Sommersemester 1933 sieht sie Barths Betonung des Verhältnisses der ganzen Bibel und dem Predigen als kritische Bezugnahme auf das völkisch Deutsche. «The Scriptures of the Old and New Testaments move the

23 Hartmut Genest, Predigten, in: Michael Beintker (Hg.), Barth Handbuch, Tübingen 2016, 237–242, 241.
24 Karl Barth, Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt, Zürich 1966, 67.
25 A. a. O., 68.
26 Vgl. ebd.
27 Angela Dienhart Hancock, Karl Barth's Emergency Homiletic 1932–1933. A Summons to Prophetic Witness at the Dawn of the Third Reich, Grand Rapids 2013.

preacher (and the hearer) from the narrowness of Volk, nation, and race to the wide horizon of God's story with humanity.»[28] Zu fast jeder Sitzung zeigt sie zeitgeschichtliche Bezüge auf (z. B. die Wahlen in Preussen im November 1932), auf die sie Barth indirekt eingehen sieht. Es kann hier nicht darum gehen, Hancocks einzelne Bezugnahmen zu überprüfen – interessant ist für mich jetzt vor allem, dass sie die Barthsche Homiletik so anders liest als Genest – und auch als viele vor ihm.

Mich erinnert diese Diskussion an die Auseinandersetzung um das Theologietreiben «als wäre nichts geschehen» aus Barths *Theologische Existenz heute*. Es gibt Interpretationen, die damit eine politische Abstinenz Barths im Jahr 1933 ausgedrückt finden – aber das kann man doch nur sagen, wenn man Barths Texte völlig kontextlos liest. Vielmehr ist Barths Votum in einer Zeit der Bekenntnisflut und der Nötigung, sich zum NS-Staat zu bekennen, gerade als Abwehr eines solchen Drucks auf Kirche und Theologie zu verstehen.[29]

William Willison schreibt in Aufnahme des Titels von Hancock zur Homiletik Barths: «Here is an ‹emergency homiletic› […] preaching for a church that is fighting for its life.»[30]

Damit ist die Analyse Genests nicht als falsch zu markieren – aber er betont nur die eine Dimension der Predigt, die für Barth notwendig ist: Die Predigt ist Schriftauslegung, weil sie Zeugnis des Wortes Gottes ist. Aber sie geschieht eben in konkreten Situationen, die spätere Hörer und Hörerinnen von Predigten meistens nicht mehr wahrnehmen, weil sie keine Zeitgenossen sind. Anspielungen etc. sind für heutige Leser und Leserinnen so gut wie nicht erkennbar.

28 A. a. O., 235.

29 Vgl. z. B. Eberhard Busch, «Endlich ein Wort zur Lage!». Karl Barths Streitruf an die Protestantische Kirche am Ende der zwanziger und zu Beginn der dreissiger Jahre, in: Kirchliche Zeitgeschichte, Bd. 2, No. 2, «Quousque tandem …?» Zum evangelischen Kirchenverständnis in diesem Jahrhundert (Oktober 1989), 409–425.

30 William H. Willimon, Barth on Preaching, in: George Hunsinger / Keith L. Johnson (Hg.), The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth. Bd. 1: Barth and Dogmatics, Hoboken (USA) 2020, 253–264, 260.

4. Kontextualität in den Predigten (drei Beispiele)

An drei Beispielen, die sich leicht vermehren liessen, will ich im Folgenden zeigen, dass in Barths Predigten die jeweilige konkrete Situation, auf die sie bezogen sind, gut erkennbar ist.

Das erste Beispiel entstammt der Predigt Barths vom 9. Dezember 1923 in Göttingen. Die Aufnahme der Nachkriegssituation und der Rückblick auf die Zeit vor und nach 1918 wird wie folgt deutlich:

> Wir sind in Deutschland und zählen 1924.[31] Auch die Jüngsten unter uns werden die Jahre, die wir hinter uns haben, ihrer Lebtage nicht vergessen. Es ist hier und jetzt nicht nötig, das Kapitel von der Menschen Elend auch noch von der Kanzel aus zu illustrieren. Was in diesen Jahren unter uns getan und gelitten worden ist, ist eine einzige große Illustration dazu.[32]

Der Predigttext Lukas 1 spricht vom Besuch aus der Höhe, der denen in Finsternis und Schatten des Todes erscheinen soll. Indem Barth die Taten und die Leiden der Kriegs- und Nachkriegsjahre aufgreift, setzt er die Verheissung des Kommens der Barmherzigkeit Gottes aktuell und lässt so etwas zusammenwachsen. Wenn Barth im Vorwort zum ersten Römerbrief formuliert, dass Paulus nicht nur zu seinen Zeitgenossen geredet habe, sondern – und das sei viel wichtiger –, «daß er als Prophet und Apostel des Gottesreiches zu allen Menschen aller Zeiten redet»[33] – so gilt diese hermeneutische Grundeinsicht auch für das Lukasevangelium. Die die Predigt hörenden und lesenden Zeitgenossen sind also Adressaten des Evangeliums – und das gilt für den Rückblick, aber auch für die Gegenwart. 1923 geschah die Besetzung des Ruhrgebiets durch Frankreich, die Inflation erreichte im Herbst 1923 bisher unbekannte Dimensionen (so kostete 1 Liter Milch am 2. Dezember 1923 in Berlin 300 Milliarden Reichsmark)[34] – und diese bekannten Nöte, um die jeder Hörer und jede Hörerin wusste, wurden in den Horizont des Kommens Gottes gestellt,

31 ___ 1924 ist das Jahr, in dem die Predigt im Druck erschien (obwohl das betreffende Heft auf 1925 datiert ist): ZdZ 3 (1925), Heft 1.

32 Karl Barth, Barmherzigkeit. Adventspredigt Lukas 1,78–78, in: ders., Predigten 1921–1935, 71–85, 76.

33 Karl Barth, Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919, hg. von Hermann Schmidt (KBGA II), 2. Auflage Zürich 2024, 3.

34 Vgl. www.planet-wissen.de/geschichte/deutsche_geschichte/weimarer_republik/pwiediehyperinflationvon100.html (05.02.2024).

einer Wende, die deutlich tiefer geht als die von 1918. Man könnte die Predigt jetzt durchgehen und in ihr nicht allein zutreffende theologische Einsichten ausgedrückt finden, sondern auch politische Bezugnahmen (etwa auf die neutralen Staaten Schweiz und Niederlande, die wirtschaftlich ganz anders dastanden), die bereits kritische Anfragen an eine bürgerliche Selbstzufriedenheit enthalten.

Sollte diese Predigt noch als zu allgemein empfunden werden, möchte ich im Folgenden kurz eingehen auf Barths Predigt vom 10. Dezember 1933, die er in der Bonner Schlosskirche gehalten hat und zu der eine ausführliche Interpretation von Eberhard Busch vorliegt.[35] Und auch hier ist zu sagen, dass Barths «Israeltheologie», wenn man dies Wort einmal benutzen darf, in der Predigt durchgehend präsent ist.

Diese Predigt von 1933 zeigt auf, dass die Kirche ohne die Juden, ohne Israel, nicht Kirche sein kann: «Christus gehörte zum Volk Israel»[36]. Und weiter: «Es könnte wohl sein, daß man sich gegen […] den Gott der freien Gnade wehrt, wenn man sich allzu leidenschaftlich gegen die Juden wehrt.»[37]

Es dürfte nicht nötig sein, zeitgeschichtliche Diagnosen zu erläutern – der Kontext im Blick auf die Unterdrückung der Juden schon 1933 – ist bekannt: Neben dem Arierparagraphen vom April 1933 gab es im September und Oktober weitere Restriktionen, wie den Ausschluss der Juden aus dem kulturellen Leben und der Presse.

Barths Predigt ist zeitbezogen und aktuell, gerade weil er den biblischen Text aus Römer 15 aufnimmt und in seinem Licht die Wirklichkeit versteht – Eberhard Busch schreibt deshalb treffend: «Aktuell muss auch die Textpredigt sein, aber dieses ‹müssen› hat erkennbar vom Text bestimmt zu sein und darf nicht beliebig in ihn hineingelesen werden.»[38]

Das dritte kleine Beispiel entstammt der am 31. Oktober 1937 in der St. Jakobskirche in Basel gehaltenen Predigt über Mt 22,15–22.[39] In dieser Predigt reflektiert Barth die Rolle und Funktion des Kaisers – und

35 Eberhard Busch, Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–1945, Neukirchen-Vluyn 1996, 165–174.

36 Karl Barth, Römer 15,5–13. Predigt am 10.12.1933 in der Bonner Schlosskirche, in: ders., Predigten 1921–1935, 296–305, 299.

37 A. a. O., 300.

38 Eberhard Busch, Bogen, 166f.

39 Karl Barth, Matthäus 22,15–22, in: ders., Predigten 1935–1952, hg. von Hartmut Spieker, Hinrich Stoevesandt (KBGA I), Zürich 1996, 94–103.

unschwer ist damit Hitler im Norden und auch Mussolini im Süden der Schweiz vor den Augen der Hörenden stehend. Aber Barth lenkt nicht den Blick auf die Deutschen oder Italiener, sondern hat die Schweiz vor Augen, die nach aussen hin einen Neutralitätskurs vertrat, an sehr vielen Stellen aber mit dem NS-Staat kooperierte; im Februar 1937 hatte alt Bundesrat Edmund Schulthess, der in Absprache mit Bundespräsident Giuseppe Motta handelte, von Hitler Sicherheitszusagen erhalten unter der Bedingung, dass die Schweiz neutral bleibe.[40]

Barth durchschaute dieses Manöver der Schweizer Anbiederung an den wirtschaftlich starken NS-Staat und formuliert – deutlich für alle: «Das menschliche Unrecht des Kaisers aber wird dann, nicht indem wir ihn richten, aber indem wir Gott geben, was Gottes ist, enthüllt und gerichtet werden.»[41]

Auch hier kann nicht die ganze Zeitgeschichte aufgerollt werden, aber deutlich wird auch hier, dass die Wirklichkeit der vorfindlichen Welt nicht als letzte betrachtet wird, sondern das Licht gleichsam von oben her leuchtet – und dass das als vorletzte Wirklichkeit wahrgenommen wird, was manchmal mehr als das sein möchte.

5. Von welcher Wirklichkeit reden wir?

Zeitbezug und «reine Auslegungspredigt» – für Barth ist dies kein Gegensatz, sondern entscheidend für seine Homiletik und auch für seine Predigten – und das nicht nur in den Jahren 1921–1952.

Der theologische Grund für diese Vorgehensweise besteht schlicht in der Vorordnung der Offenbarung vor alles kirchliche Handeln, wie sie z. B. in der *Barmer Theologischen Erklärung* bekannt wird: «Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.»

Hier, so Barth in seiner ganzen theologischen Tätigkeit, ist die entscheidende Wirklichkeit benannt, auf die sich christliche Theologie und auch alle Verkündigung zu beziehen hat. Es ist also von Gott als handelndem Subjekt zu reden, der den Menschen geschaffen und versöhnt hat

40 Vgl. https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/048732/2008-02-12 (05.02.2024).
41 Karl Barth, Matthäus 22,15–22 (Predigten 1935–1952), 102.

und dem auch Erlösung zugesprochen wird – und in dieser Zeit «Zwischen den Zeiten» stehen Predigende und Hörende. Sie sind damit von dieser Wirklichkeit umfangen – und ein Versuch, den Menschen und seine Situation losgelöst von dieser ihn umfangenden und angehenden Wirklichkeit Gottes verstehen zu wollen, kann aus christlicher theologischer Sicht nur als äusserst problematisch beurteilt werden.

Wenn Hans-Dieter Bastian in seinem oben schon erwähnten Aufsatz in seiner Kritik an Barth formuliert: «Der Anspruch der Predigt müsste notwendig auf die Wirklichkeit rückgekoppelt werden»[42], dann ist hier das gleiche Wort «Wirklichkeit» ausgesprochen, aber es ist etwas ganz Anderes gemeint.

Der frühere Basler Praktische Theologe Albrecht Grözinger hat in einem Aufsatz einmal sehr differenziert die beiden Wirklichkeitsverständnisse aufgenommen – und er fragt darin im Blick auf das auch von Bastian vertretene Wirklichkeitsverständnis:

> Es scheint allerdings so, dass diese Argumentation ihrerseits einem sehr eindimensionalen Bild von eben jenem beschworenen neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnis aufsitzt. Denn spätestens seit der Frühromantik erscheint – auch und gerade im nichtreligiösen Kontext – das, was «Wirklichkeit» heisst, in einem merkwürdig gebrochenen Licht.[43]

Er fragt mit Recht an, ob eine Reduktion der Wirklichkeit auf die Empirie dem Phänomen der Wirklichkeit ausreichend gerecht wird – oder ob hier nicht die Interpretation etwa des Alltagslebens immer schon eine extra-Dimension beinhaltet:

> «Wirklichkeit» eröffnet sich in einer Vielzahl von überraschenden Augenblicken, in einer Mixtur aus Vertrautheit und Fremdheit, von Präsentation und Entzug. Jedes Handeln ist verankert in dieser Wirklichkeitserfahrung: Es eröffnet neue Horizonte, so wie es seinerseits erst durch den Vorgang einer solchen Horizontbildung provoziert wurde. Offenbarung und Praxis stellen mithin keinen Gegensatz dar, sie sind vielmehr untrennbar ineinander verwoben.[44]

---

42 Bastian, Wort, 28.

43 Albrecht Grözinger, Offenbarung und Praxis. Zum schwierigen praktischtheologischen Erbe der Dialektischen Theologie, in: ZThK, Beiheft 6: Zur Theologie Karl Barths. Beiträge aus Anlass seines 100. Geburtstags (1986), 176–193, 185.

44 A. a. O., 189.

Natürlich kann man mit Bastian davon ausgehen, dass die ganze Theologie und auch die biblischen Texte in ihrer Botschaft «spekulative Prinzipien» darstellen, die bei reiner Wiederholung eine Abstraktion, ja Verneinung vorhandener Alltagswelt sind.[45]

Aber ist dann nach Bastian Predigt letztlich nur die Wiederholung vorhandener Erfahrungen, vielleicht auf einem sprachlich höheren Niveau? Ist es nicht notwendig, die andere Wirklichkeit, von der Barth ausgeht und die für ihn die Wirklichkeit aller Menschen ist, als theologischen Ausgangspunkt gerade auch für die Predigt zu nehmen?

Ich halte jedenfalls dafür, dass Barths Wirklichkeitsbegriff deutlich komplexer ist und auch im Horizont gegenwärtiger Wirklichkeitsdiskussionen[46] anschlussfähiger als ein Verständnis von Wirklichkeit, das letztlich naturwissenschaftlichen Paradigmen allein verhaftet ist und sich darin auch erschöpft.

Manfred Hausmann formuliert in seiner Erinnerung an die Predigt 1921 in Göttingen:

> [H]ier war vermittels dieses merkwürdigen Pfarrers einer am Werke, von dem ich mir bislang eine grundfalsche Vorstellung gemacht, dessen Existenz ich bezweifelt, mit dem ich mich weiter nicht eingelassen hatte. Aber jetzt hatte er sich mit mir eingelassen und wie er sich mit mir eingelassen hatte! Jetzt wurde alles anders.[47]

45 Vgl. Bastian, Wort, 31.

46 Vgl. etwa Hans Blumenberg, Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede, Stuttgart 1981.

47 Manfred Hausmann, Kleine Begegnungen, 18f.

Zeitdiagnostik in Barths Predigten

Peter Zocher

Der Begriff «Zeitdiagnostik» oder «Zeitdiagnose» geht im wissenschaftlich-soziologischen Kontext wohl auf den Soziologen Karl Mannheim (1893–1947) zurück, der 1929 unter «soziologischer Zeitdiagnostik» eine die «sozialgeistige Gesamtkonstellation zum Gegenstand nehmende Situationsanalyse»[1] verstand. Deren Aufgabe sei es, «die in der Zeit überhaupt erreichbare umfassendste Sicht vom Ganzen zu bieten»[2].

Wie umstritten solche Diagnosen innerhalb der Wissenschaft sind, zeigt die deutsche Publizistin Andrea Roedig in ihrem Beitrag für den Deutschlandfunk: «Zeitdiagnostik. Die wunderbare Wünschelrute»[3]. Sie stellt fest, Zeitdiagnostik geniesse «innerhalb der akademischen Zunft keinen besonders guten Ruf. Sie sei, […], ein hybrides Gebilde mit bedenklich feuilletonistischer Schlagseite», sie beinhalte beinahe konstitutiv Zirkelschlüsse und habe immer eine eher begrenzte Gültigkeit.[4] Allerdings notiert Roedig auch: «Trotzdem behält die Diagnose, wenn sie gut ist, für eine gewisse Weile als Modell ihr Recht und ihre Plausibilität. Irgendetwas an Zeitdiagnosen ist nämlich spannend […]. Und sie scheinen den Menschen doch wirklich etwas zu erklären.»[5]

Es mag einerseits überraschen, dass ich mich nun etwas «Feuilletonistischem» und «begrenzt Gültigem» in Barths Predigten widmen möchte. – Und andererseits schrieb Barth 1935: «[E]s gilt, wenn man seine Predigt auszuarbeiten hat, ein grundsätzliches Misstrauen zu haben gegen das Gewicht und gegen die Gültigkeit aller, aber auch wirklich aller

1 Klaus Lichtblau, Soziologie und Zeitdiagnose oder: Die Moderne im Selbstbezug (https://d-nb.info/1129111377/34 [20.02.2024]; auch in: Stefan Müller-Doohm [Hg.], Jenseits der Utopie. Theoriekritik der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1991, 15–47).

2 Karl Mannheim, Ideologie und Utopie [1929], Frankfurt a. M., 5. Aufl. 1969, 82 und 132 (zit. nach Lichtblau [Anm. 1]).

3 www.deutschlandfunk.de/zeitdiagnostik-die-wunderbare-wuenschelrute-100.html (20.02.2024).

4 Ebd.

5 Ebd.

sowohl positiven wie negativen Urteile, die man sich selber gebildet hat oder die in der Gemeinde üblich sind oder die der offene Tenor einer ganzen Zeit und eines ganzen Volkes sind.»[6] Wie steht es dann wohl um «Zeitdiagnostik» in seinen späten Predigten? – Wir werden sehen.

Jedenfalls geht es bei dieser Themenstellung nicht um spezifische politische Äusserungen Barths, also nicht um konkrete Stellungnahmen zu aktuellen Problemen, nicht einmal in erster Linie um seine eigene politische Haltung, es geht, kurz gesagt, nicht um «das Politische» in Barths Predigten. All dies spielt natürlich auch, aber eben nur *im Hintergrund* eine Rolle, wenn es jetzt in gewisser Weise um die *Metaebene* geht, um die Versuche Barths, für ihn «zeittypische» geistige, politische, wirtschaftliche, gesellschaftliche Phänomene in eine «umfassende Sicht vom Ganzen» einzuzeichnen.

In den 15 Predigtbänden der Gesamtausgabe sind über 700 Predigten Barths ediert. Es ist der Länge des ursprünglichen Vortrags geschuldet und auch im Rahmen eines Aufsatzes unumgänglich, dass ich einen Gesamtüberblick gar nicht erst versuche, sondern mich darauf beschränke, ausgesprochen eklektisch Beispiele für «Zeitdiagnostik» in diesen Predigten vorzustellen. Dies geschieht in fünf kurzen Abschnitten, die sich vornehmlich an den von Barth verwendeten Motiven orientieren – wobei gleich zu bemerken ist, dass diese sich ergänzen und miteinander verbunden sein können.

1. Individualität und Genusssucht

Gleich die ersten Sätze der ersten Predigt Barths, die er 1907 im Homiletischen Seminar in Bern hielt, beinhalten eine Zeitdiagnose:

> Liebe Zuhörer! Durch unsre Zeit geht ein vielstimmiger Ruf nach *Leben*. Ihr kennt ihn Alle! Alte Anschauungsweisen, alte Verhältnisse und Ordnungen sind gefallen und fallen noch. Auf den verschiedensten Gebieten zeigt es sich, dass die bisherigen Geleise ausgefahren sind. Die Menschheit sucht auf neuen Wegen neue Werte. Der Grundton in dem Chor dieser Stimmen heißt: «Wir

6 Karl Barth, Die Gemeindemäßigkeit der Predigt, in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1934–1935, hg. von Michael Beintker / Michael Hüttenhoff / Peter Zocher (KBGA III), Zürich 2017, 649–673, 666.

> wollen Leben!», d. h. ungehemmte Entfaltung der menschlichen *Persönlichkeit*. […] Leben verlangen sie Alle, Befreiung von Schranken, persönliches Leben![7]

Das Motiv einer solchen *schrankenlosen Individualität* als Kennzeichen der Zeit bleibt erhalten und es kann sich mit anderen Motiven verbinden; in einer der Genfer Predigten etwa mit einer Tirade gegen die in Barths Augen zu diagnostizierende *Genuss- und Gewinnsucht,* die sich im Widerstand gegen die verfügte Schliessung des Spielbetriebs im Genfer Kurhaussaal Bahn brach:

> Die Demaskierung bleibt nicht aus, meine Selbstsucht wird eines Tages hüllenlos als Selbstsucht dastehen und daran ihre Strafe finden. Eine solche Demaskierung haben wir in der letzten Woche miterlebt. Oder ist es da etwa nicht zum Vorschein gekommen, dass das bedrohte Heiligtum, um das man jammerte, nichts Anderes als der Geldsack war? Die angeblich angegriffene Freiheit war tatsächlich das angegriffene Interesse. Man redet von öffentlichem Wohl, aber man meint in sehr durchsichtiger Weise sein eigenes Wohl. So haben sich dieselben Leute für den Absinth und für die öffentlichen Häuser zur Wehr gesetzt, angeblich im Namen der Freiheit, in Wirklichkeit, weil man sich nicht in seinen Annehmlichkeiten und in seinen Einnahmen stören lassen wollte.[8]

Und drei Jahre später, 1914, noch vor Kriegsausbruch:

> Wiederum sind es wir Menschen, die uns das Genießen selber verderben, die wir die Lebensfreude uns selbst zu einer Gefahr gemacht haben. Unser gegenwärtiges Menschengeschlecht hat sich auch in dieser Hinsicht besonders weit entfernt von dem, was natürlich und vernünftig wäre. Tut eure Zeitung auf und seht, wie massenhaft das ganze Vergnügungswesen heutzutage geworden ist, wie krampfhaft die Sucht, immer Neues zu suchen und anzubieten, wie furchtbar oberflächlich und töricht ein großer, der größte Teil dieser Vergnügungen. […] Das brauchen wir gerade noch, wir nervösen Menschen von heutzutage, daß auch unsere Erholung noch zu einer solchen Hetze von allen möglichen Anregungen und Aufregungen werde, wie es tatsächlich weithin der Fall ist. Wie kommen wir los von dieser selbstgeschaffenen Gefahr? Moral

---

7 Karl Barth, Predigten 1907–1910, hg. von Simon Weinreich / Peter Zocher (KBGA I), Zürich 2018, 3f.

8 Karl Barth, Predigten 1911, hg. von Eberhard Busch / Beate Busch-Blum (KBGA I), Zürich 2015, 153.

> predigen hat da gar keinen Wert, das hat man oft genug getan, und immer wieder mit dem gleichen Erfolg.[9]

2. Gewinnsucht, Geld und kapitalistische Ordnung

Für die bereits mitangesprochene *Gewinnsucht* als Kennzeichen der Zeit gibt es übergeordnet, im Blick auf die kapitalistische Wirtschaftsordnung, Belege in Hülle und Fülle. Kein Wunder, wenn man an Barths Einsatz für die Arbeiterinnen und Arbeiter und den daraus resultierenden Streit mit den Textil-Industriellen in der Gemeinde denkt. – Hinweisen möchte ich darauf, dass Barth nicht bei der Kritik an «denen da oben» stehenbleibt. Er nimmt auch die daraus resultierende Geisteshaltung in den Blick, die über den Kreis der Industriellen und Reichen hinaus auch jene beherrscht, die eigentlich darunter leiden:

> Kinder sind keine Arbeitsmaschinen. Ich glaube, es ist gut, dass wir den Schulzwang und dass wir ein Fabrikgesetz haben, denn es dürfte Eltern geben, die ohne das ihre Kinder gar nicht oder nur ein paar Jahre in die Schule und dafür, sobald sie laufen können, in die Stricke schicken würden, und das sind gar nicht immer die Eltern, die's am Nötigsten haben. Es ist eine ganz merkwürdige Verblendung im Spiel bei dieser Rechnung: nur möglichst rasch verdienen![10]

Oder:

> Ich denke an die vielen Eltern in unsrer Gemeinde, die ihre Töchter von der Schule an samt und sonders in die Strickerei schicken. Ich weiß, wie drängend die Verhältnisse vielfach sind, aber ihr könntet auch wissen und wisst es, wie nachteilig die Folgen dieser allgemeinen Sitte vielfach sind für die körperliche und geistige Entwicklung. […] Muss es denn immer und immer nur der Erwerbsstandpunkt gewinnen? Könnt ihr sagen, dass ihr damit Liebe übt an euren Kindern? Oder denkt ihr da nicht einfach: Das Brot ist wichtiger als die Liebe?[11]

---

9 Karl Barth, Predigten 1914, hg. von Ursula und Jochen Fähler (KBGA I), 2. Aufl. Zürich 1999, 251 (17.05.1914).

10 Karl Barth, Predigten 1912, hg. von Eberhard Busch und Beate Busch-Blum (KBGA I), Zürich 2022, 175.

11 A. a. O., 47. Weitere Belege für «Geld» als entscheidendes Movens der Zeit: Barth, Predigten 1914, 76f. (15.02.1914); ders., Predigten 1916, hg. von

Aber natürlich geht es auch ohne das nachdenkliche Hinunterbrechen auf die eigentlich bedauernswerten Opfer des Systems, es gibt sie auch «pur»: die *Zeitdiagnose «kapitalistische Gewinnsucht»*. Besonders eindrücklich, und vermengt mit weiteren Aspekten in der sogenannten «Titanic-Predigt»[12], in der Barth sich neun Tage nach dem Untergang des Ozeandampfers in der Deutung des Geschehens auf zwei Aspekte konzentriert:

Einmal auf den «vernichtenden Eindruck von der *Kleinheit und Ohnmacht des menschlichen Wesens* mit all den Schöpfungen, die seine Geisteskraft hervorgebracht hat», und dies «ausdrücklich» nicht etwa im Blick auf die Technik und ihren Gebrauch als solchen, sondern im Blick auf den damit verbundenen *Übermut,* denn: es ist «durchaus der Wille Gottes, dass die Menschen große, schnelle und bequeme Schiffe bauen und sich damit dem Meer anvertrauen»,[13] aber: Es ist «Übermut», auf einem Schiff «Theatersäle und Fischbassins einzurichten, das solchen Gefahren ausgesetzt ist», und zwar deshalb, «weil da Geist und Fleiß und Geld auf Luxus und Spielereien verwendet werden, statt zur Sicherung gegen derartige Unglücksfälle». Es liegt, so Barth, «eine Lüge in dem Gegensatz zwischen all dem Klimbim, der an Bord dieses Schiffes getrieben wurde, und der Hilflosigkeit, mit der es nachher einer sehr einfachen Naturkraft unterliegen musste».[14]

Beim zweiten Aspekt, der Ursache des Unglücks, wird Barth deutlich: «Es ist *menschliche Schuld* im Spiel»[15]. Der Kapitän habe sich dem Auftrag, schneller als je ein Schiff zuvor die Atlantiküberquerung zu bewältigen, zwar willenlos ergeben, aber trotzdem könne man ihm die Schuld am wenigsten zuschreiben:

> Aber das sind die Schuldigen, die dieses Glied in der Kette brüchig gemacht, die diesen alten Mann mit diesem Auftrag ausgeschickt haben, die Schifffahrtsgesellschaft, deren Präsident auf der Titanic mitfuhr und der nun, fast möchte man sagen: leider – unter den Geretteten ist. Diese Leute sind es, […],

---

Heinrich Schmidt (KBGA I), Zürich 1998, 23 (16.01.1916); u. ö. Siehe auch unten zum Thema «Krieg».

12 Barth, Predigten 1912, 156–167.

13 A. a. O., 162.

14 A. a. O., 162f.

15 A. a. O., 163 (im Original ohne Hervorhebung).

> die um ihrer Dividenden willen die 1500 Toten mit all dem Jammer ihrer Familien […] auf das Gewissen genommen haben.[16]

Und zuletzt, noch grundsätzlicher,

> trägt […] die Schuld an dem Unglück […] das Erwerbssystem, mit dem heute tausende solcher Gesellschaften nicht nur in der Schifffahrt, sondern auf dem ganzen Felde der menschlichen Arbeit reich werden. Es ist gestern im «Freien Aargauer» der Ausdruck gebraucht worden, der Untergang der Titanic sei ein *Verbrechen des Kapitalismus*. Nach Allem, was ich bis jetzt darüber gelesen habe, kann ich dem nur zustimmen.[17]

3. Verfall und Krieg

Die «Titanic»-Katastrophe wird von Barth, darin geht er mit seinen Zeitgenossen überein, *für sich keineswegs* als Menetekel für kommendes Unheil interpretiert – solche Interpretamente, wie plausibel sie im Nachhinein sein mögen, sind erst später in die Bewertungen eingeflossen – wie alle im Nachhinein erstellten Diagnosen haben sie so den grossen Vorteil, durchweg treffsicherer zu sein.

An anderer Stelle erstaunt eine Diagnose Barths – wenigstens auf den zweiten Blick: In der Predigt zu Neujahr 1911 redet er von wahrnehmbaren «Zeichen der Fäulnis» an der «Zivilisation unseres Zeitalters» und nennt unter anderem die «Spannung der sozialen Gegensätze» und einmal mehr die sich in «Entartung des Vergnügens» und «Verflachung der Interessen» zeigende «Herabminderung der geistigen Ansprüche». Eine «Abendstimmung» liege über unserer Zeit, eine «Gewitterschwüle innern Zerfalls, wie sie ähnlich nur in Rom in den Zeiten vor seinem Untergang»

16 A. a. O., 164f. – Mit dieser Deutung stimmte Barth in einen damals überall in der Presse verbreiteten und mitunter noch heute behaupteten Irrtum ein, dass es nämlich der «Titanic» überhaupt möglich gewesen wäre, das symbolische «Blaue Band» für die schnellste Überquerung des Atlantiks zu gewinnen. Die RMS «Mauretania», die diese Auszeichnung 1907 erstmals errungen hatte und für gut zwei Jahrzehnte behalten sollte, war mit durchschnittlich gefahrenen 26 Knoten (ca. 48 km/h) gleich um mehrere Knoten schneller als die «Titanic», deren Reederei sich schon länger aus dem Rennen um dieses «Blaue Band» zurückgezogen hatte und stattdessen auf Luxus und ein besonders zuverlässiges und ruhiges Fahren Wert legte.

17 A. a. O., 165.

dagewesen sei, und Barth fragt: «Muss es vielleicht völlig Nacht werden über uns aus dem Abend, wie es dort gegangen ist, damit der Tag Gottes wieder anbreche?»[18] – Das war damals gängiges Empfinden, mag man meinen, und daher wurde der Ausbruch des Krieges ja auch gar nicht selten stürmisch begrüsst als Ausweg aus dieser Misere. – Das ist auch gar nicht falsch und gilt gewiss im Blick auf sensible Naturen wie Künstler, Schriftsteller und manche andere. Jedoch: der *Zeitpunkt* fällt auf. 1913 und 1914, beginnend wohl schon 1912 (aber eben nicht mit dem Untergang der «Titanic», sondern eher mit dem Ausbruch des Ersten Balkankrieges im Oktober), findet man zahlreiche Hinweise auf solch eine «Untergangsstimmung». Sucht man aber *vor 1911* in zeitgenössischen Büchern, Zeitungen oder sonstigen Publikationen danach, findet man kaum etwas – dafür aber überall umso mehr von Optimismus strotzende Technik-, Fortschritts- und Zivilisationsgläubigkeit. Und nicht zuletzt die verbreitete Gewissheit, dass die wirtschaftliche Verflochtenheit der Grossmächte, die verwandtschaftlichen Beziehungen ihrer Herrscherhäuser und die fortschreitende Zivilisiertheit der Menschen überhaupt[19] einen grossen Krieg in Europa nicht mehr möglich erscheinen lassen …

Eine ähnliche Zeitdiagnose findet sich 1919, erneut in der Neujahrspredigt; jetzt meines Wissens recht originell, dafür als Prognose nicht zutreffend. Barth beklagt, dass auch und gerade in der Schweiz aus den Geschehnissen keine Konsequenzen gezogen worden seien, und fährt fort:

> Aufmerksame Menschen merken, daß die Aussicht keine erfreuliche ist. Die Luft über uns ist voll von den Anzeichen kommender schwerer Gewitter, und

---

18 Barth, Predigten 1911, 9–11. – Ein wenig konterkariert Barth seine eigene zeitgenössische Beschreibung und Deutung der Vorkriegszeit, wenn er am 1. August 1915 über den Kriegsausbruch ein Jahr zuvor sagt: «Ihr wißt noch, *wie es war,* als das Weltgewitter losbrach, in dem wir immer noch stehen. Ein Wölklein, […], das kaum Viele beachteten war aufgegangen am Himmel unserer friedlichen, vortrefflichen, glücklichen Welt. Da wurde auf einmal der Himmel zur Hälfte finster, und erstaunt und entsetzt blickten wir empor und fragten uns: wieso? und woher? und warum?» (Karl Barth, Predigten 1915, hg. von Hermann Schmidt [KBGA I], Zürich 1996, 304).

19 Vgl. dazu auch Barth, Predigten 1914, 471 (13.09.1914): «Und was den Krieg heutzutage besonders unerträglich macht, das ist der Gegensatz, in dem dieses gründlich überlegte Vernichten und Töten steht zu der Stufe von Civilisation, die die europäischen Völker wenigstens äußerlich heute erreicht haben.»

> der Boden zittert unter unseren Füßen von den Anzeichen kommender schwerer Erdbeben. […] Wir haben doch auf unsere Weise genau so sehr wie das alte Rußland, das alte Deutschland geglaubt an die Mächte, die den Krieg und die Revolution verursacht haben: an das Geld, an eine bloß äußerliche Kultur, an ein Christentum, das bloß Verzierung ist, an die militärische Macht, an die gesellschaftlichen Vorurteile. […] Werden die verkehrten Grundlagen, auf denen wir Alles gebaut haben, bei uns etwa tragfähiger sein als dort? Es wird auch in England, auch in Frankreich, auch bei uns einmal so kommen, wie es kommen muß. […] Wir wählen den Weg des alten Rußland, des alten Deutschland. Wir werden auf irgend eine Weise und zu irgend einer Zeit auch ihr Schicksal aus der Nähe kennen lernen müssen.[20]

Selbstverständlich sind der Erste Weltkrieg, seine Hintergründe und seine Auswirkungen auch auf die Schweiz und auf die Safenwiler Gemeinde ein Dauerthema in den Predigten dieser Jahre. Als ein Beispiel sei genannt, was Barth zum ersten Jahrestag des Kriegsausbruchs am 1. August 1915 dazu sagte:

> Ihr wißt noch, *wie es war,* als das Weltgewitter losbrach, in dem wir immer noch stehen. […] Dunkle Gewalten waren auf einmal da, […], und zwangen die Völker und zwangen ihre Leiter zu tun, was sie alle eigentlich nicht tun wollten. […] Ja, es war *ein Ende,* was da kam, das spürten wir alle: das Ende eines verlogenen, innerlich unmöglichen Friedens, das Ende eines Wohlbehagens, das sich stolz Kultur nannte und das doch auf eine ganze Hölle von Unwahrheit und Unrecht gebaut war. Das Ende eines Theaterstücks, europäische Zivilisation geheißen, das längst nur noch die Toren ernst genommen hatten.
>
> Es kam der Krieg, […]. Es kam die Zeit, wo aus der ganzen schwindelhaften Hölle von Moral und Fortschritt und Idealen die Grundsätze: Jeder ist sich selbst der Nächste! und: Not kennt kein Gebot! hervortraten als der rohe Sinn des Menschenlebens […]. Aber wir sollten endlich aufhören mit dieser kindlichen Verwunderung über den Krieg, als wäre er etwas Unbegreifliches; […]. Der Krieg ist die unmittelbar notwendige Folge des Geistes, in dem die europäische Menschheit bis jetzt gelebt hat. So *mußte* es kommen, wo die eigentlichsten, tiefsten Wahrheiten des Lebens wohl anerkannt und verehrt, aber nicht ernst genommen und befolgt werden. Ich meine damit nicht das, was

20 Karl Barth, Predigten 1919, hg. von Hermann Schmidt (KBGA I), Zürich 2003, 4f.

> man von christlicher Seite gewohnt ist, den «modernen Unglauben» zu nennen. Der ist eine nebensächliche Erscheinung, die es in anderer Weise früher auch gab. An Religion und Kirchlichkeit hat es der Menschheit in den letzten zwanzig Jahren nicht gefehlt. Und wahrhaftig auch nicht an Bildung, an tieferer Einsicht in die Ziele und Aufgaben des Menschenlebens, an guten Gedanken und Bestrebungen zur Hebung der persönlichen und öffentlichen Verhältnisse. […]
>
> Aber, ich kann es nicht anders ausdrücken: wir haben das alles nicht ernst genommen. Wir […] waren keine Gottlosen und Lasterknechte, es gab verhältnismäßig wenig Tyrannen und Schurken; wir wollen die Welt gar nicht so schwarz anstreichen, wie es von mancher Seite gemacht wird, sie bot im Ganzen kein unerfreuliches Bild, und es war manches recht und gut, so wie es war. Aber wir merkten nicht, daß das *nicht genug* ist.[21]

20 Jahre danach beschrieb Barth in einer seiner letzten noch in Deutschland gehaltenen Predigten den mit dem Krieg verbundenen geistigen Umbruch und die damit grundlegend veränderte Weltdeutung in einem recht ähnlichen Duktus:

> Und ist es nicht uns allen so ergangen, daß wir eigentlich bis ungefähr vor 20 Jahren nur aus Büchern wußten und in Zeitungen lasen, wie gefährlich die Welt sei? Wir hörten und lasen vom Dreißigjährigen Krieg und von der Französischen Revolution, oder wir erschraken von weitem über den Burenkrieg in Afrika. Wie fern war das alles. Und nun: «Siehe, da erhob sich ein groß Ungestüm im Meer.» In den letzten 20 Jahren ist die Welt, […], ist das ganze Leben, das wir leben, ein anderes, bewegtes, stürmisches geworden. Und wir wissen es jetzt: Es ist gefährlich stehen in dieser Wüstenei! Warum gefährlich? Weil die Welt, in der die Kirche ihr Leben hat, die Welt des *Menschen* ist. Und der Mensch ist gefährlich. […] Daß dem so ist und was das bedeutet, das wird freilich nicht jederzeit und nicht überall sichtbar. Das läßt sich auf weite Strecken […] und für ganze Generationen verstecken und verkleiden, bis es dann auf einmal an den Tag kommt: wer wir sind und was und wie darum unsere Welt ist. Und zwar ohne daß wir wissen, warum es gerade *jetzt* und gerade *hier* zu solchen Ausbrüchen kommt.[22]

---

21 Barth, Predigten 1915, 304–306.

22 Karl Barth, Predigten 1921–1935, hg. von Holger Finze (KBGA I), Zürich 1998, 407 (03.02.1935, Rheinisch-Westfälischer Gemeindetag).

Vielleicht kann man die Rede von den «Ausbrüchen» am Ende dieser Zeilen auch als implizite Zeitdiagnostik im sogenannten «Dritten Reich» lesen. Solche vorsichtigen zeitdiagnostischen Äusserungen, meist nur zwischen den Zeilen oder im gemalten positiven Gegenbild zu erkennen, gab es jedenfalls – man denke nur an die berühmte Predigt vom 10. Dezember 1933 mit der dezidierten Aussage: «Jesus Christus war ein Jude».[23] Explizite Zeitdiagnostik, wie sie in einigen Vorträgen oder Gesprächsbeiträgen jener Jahre durchaus zu finden ist, taucht in den Predigten fast gar nicht auf. Und, das sei vorweggenommen: dabei bleibt es auch über die Jahre des «Dritten Reichs» hinaus.

4. Implizite Zeitdiagnostik im «Dritten Reich»

Auf zwei recht unterschiedliche Beispiele möchte ich eingehen:

Am 18. April 1934 hielt Barth eine Predigt über Johannes 10,14–16 auf dem Reformierten Konvent in Osnabrück, nachdem er gerade eine Woche zuvor noch in Paris gewesen war und dort neben den Vorträgen «Offenbarung, Kirche, Theologie»[24] unter anderem auch eine Predigt gehalten hatte. In Osnabrück nahm er dies zum Anlass für die folgenden Sätze, mit denen er die im deutschen Volk überaus weit verbreitete Frankreich-Feindschaft konterkarierte:

> Die verlesenen Worte bilden die zweite Hälfte des altkirchlichen Evangeliums des Sonntags Misericordias Domini. Über seine erste Hälfte, […], habe ich am vergangenen Sonntag […] in Paris […] die Predigt halten dürfen. Warum sollte ich auf dieser Seite des Rheins […] nicht einfach fortfahren dürfen in diesem Text? Noch sehen unsere Augen das nicht, was wir zuletzt gehört haben: es wird *eine* Herde und *ein* Hirte werden! Der Rhein – und nicht nur der Rhein – ist allzu tief. Aber wenn wir uns diese Weissagung sagen lassen aus dem Munde dessen, der die Wahrheit ist, weil er selber dieser kommende eine Hirte ist – dann werden wir uns jetzt schon der Einheit und dem Zusammenhang seines Wortes, wie er es ohne Unterschied an Deutsche und Franzosen, an Lutheraner und Reformierte richtet, nicht entziehen wollen.[25]

23 A. a. O., 302.

24 Karl Barth, Offenbarung, Kirche, Theologie, in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1934–1935, 169–217.

25 Barth, Predigten 1921–1935, 314f.

Den Kirchenkampf selbst machte Barth in einer Predigt zum Thema, die er am 3. November 1934 in einer Bonner Bekenntnisversammlung hielt (Text: 1Sam 12,15 [«Werdet ihr der Stimme des Herrn nicht gehorchen, …, so wird die Hand des Herrn wider euch sein.»] und Mt 26,41 [«Wachet und betet, dass ihr nicht in Anfechtung fallet! …»]), und hier muss man wohl keine Diktatur-Erfahrung haben, um zu erahnen, dass die ausgeführte Diagnose und die damit verbundene Kritik sich keineswegs auf den kirchlichen Bereich beschränkt:

> Am Wachen und Beten hat es aber gefehlt in unserer lieben evangelischen Kirche. Und darum sind wir in diesen Jahren in Anfechtung gefallen. […] Da war es uns zu wenig, Jesus Christus zu haben als das heilsame und heilbringende Wort Gottes, wie er bezeugt ist in der heiligen Schrift. Da wollten wir eine andere Offenbarung hinzunehmen, wollten reicher sein an Offenbarung […], Offenbarung in der Natur, der Geschichte, im Volkstum. Es war uns zu wenig, uns in der evangelischen Kirche der Führung dieses Wortes Gottes anzuvertrauen; wir meinten, eine menschliche Führung hinzunehmen zu müssen von der Art, wie sie im Staat jetzt an der Reihe ist. […] Es war uns zu wenig das Leben der Kirche in der Gemeinde, […]. Wir wollten, daß die Kirche werde eine Sturmabteilung Jesu Christi, daß unser Volk erobert werde für den Herrn, […]. Die Schrift nennt das, was bei uns geschehen ist in diesen Jahren, Ungehorsam.[26]

Ein Grundmuster der zeitdiagnostischen Passagen in Barths späten Predigten lässt sich bereits hier erkennen: Die Zeitdiagnostik ist nun fast durchweg eine unmittelbare Reaktion auf den Predigttext und sie greift dessen Motive oft Eins zu Eins auf. Eine ganz «freie», allgemeine oder an spezifischen Ereignissen sich festmachende Zeitdiagnostik wie in den frühen Safenwiler Predigten findet sich nicht mehr, auch wenn einzelne Motive dieser frühen Zeitdiagnostik durchaus wieder auftauchen können.

5. Zeitdiagnostik als Textauslegung

Es sind in erster Linie Gefühlszustände und Befindlichkeiten, die hier von Barth – ausgehend vom biblischen Text – aufgenommen und beschrieben

26 A. a. O., 335f. – Sehr ähnlich auch in einer Predigt vom 24. November 1934 in Unser Lieben Frauen in Bremen (a. a. O., 352).

werden. Eine eigentliche, konkrete Zeitdeutung taucht allenfalls vereinzelt auf.

Zu Psalm 50,15: «Rufe mich an in der Not, so will ich Dich erretten …» predigte Barth am 11. September 1960 am Ort der meisten seiner letzten Predigten, in der Strafanstalt Basel, und das Wort «Not» gab ihm hier den Anstoss für eine umfassende, weit über den Ort der Predigt und die Gefühlslage seiner Zuhörer hinausgehende Zeitdiagnose:

> «Not» ist ein Wort, das wir alle verstehen. Not heißt Bedrängnis, Druck, Pein, […]. Es ist überall viel Not: in den Mauern dieses Hauses und außerhalb, da draußen in der Stadt Basel und in der ganzen Welt. […] Wenn man es recht bedenkt, so ist eigentlich die ganze Menschheit eine einzige große Notgemeinschaft. Und das ist ihre *gemeinsame* und *allgemeine* Not, daß wir – wie es heute immer deutlicher wird – zwar die Technik des Lebens immer besser zu beherrschen, unser Leben und Zusammenleben selbst aber immer schlechter zu gestalten wissen. Das ist eine Not, die nicht zuzudecken, geschweige denn zu heilen ist: weder durch die Fasnacht, noch durch die Mustermesse, noch durch ein Jubiläum, […] und auch nicht durch […] Kommunismus oder Antikommunismus, auch nicht durch moralische Aufrüstung, […]. Sie ist eine Not, die einfach da ist und die immer wieder […] aufbricht: jetzt in Algerien, jetzt im Kongo, jetzt in Kuba, jetzt in Berlin. Sie ist eine Not, die da vielleicht am schlimmsten ist, wo man sie nicht empfindet, wo man meint, ein bißchen den Regenschirm aufspannen und das Unwetter kommen und vorübergehen lassen zu können – wie wir es in der lieben Schweiz tun und die draußen in der deutschen Bundesrepublik mit ihrem Wirtschaftswunder.[27]

Ähnlich strukturierte und jeweils am Bibeltext orientierte Zeitdiagnosen finden sich etwa zu den Stichworten «Erschrocken sein» (Bibeltext Joh 14,1: «Euer Herz erschrecke nicht!»)[28], «Angst» (Bibeltext Joh 16,33: «In der Welt habt ihr Angst. Aber seid getrost! Ich habe die Welt überwunden.»)[29] und – in der Strafanstalt brauchte er diesen Zustand an und für sich nicht weiter zu erklären – «Eingeschlossenheit» (Bibeltext

27 Karl Barth, Predigten 1954–1967, hg. von Hinrich Stoevesandt (KBGA I), 3. Aufl. Zürich 2003, 173f.

28 Karl Barth, Predigten 1935–1952, hg. von Hartmut Spieker und Hinrich Stoevesandt (KBGA I), Zürich 1996, 47f. (Predigt in Grosswardein/Oradea, 07.10.1936).

29 Barth, Predigten 1954–1967, 244–247 (24.12.1963).

Röm 11,32: «Gott hat alle eingeschlossen in den Ungehorsam, um sich aller zu erbarmen.»)[30].

Eine unmittelbare theologische Deutung von Zeitdiagnostik, ein Argumentieren mit ihr, um materiale theologische Aussagen plausibel erscheinen zu lassen oder zu veranschaulichen, findet man in den späten Predigten nicht. Vorsichtig und sparsam verwendete Beispiele dafür kann man jedoch in Barths frühen Predigten entdecken.

6. Hoffnung gebende Zeitdiagnostik?

Die Rede von dem, was *wirklich* Hoffnung begründet, Gottes heilsames Handeln in und an der Schöpfung und die Offenbarung seines guten Willens mit uns in Jesus Christus, durchzieht Barths gesamte Predigtpraxis und nimmt darin selbstverständlich sehr viel mehr Platz ein als alle Zeitdiagnostik zusammen.[31] Darüber auch nur einen Überblick zu bieten, sprengte den Rahmen eines Aufsatzes, und es soll hier daher gar nicht versucht werden.

30 A. a. O., 85 (22.09.1957).

31 Vgl. die zusammenfassenden Beobachtungen André Demuts: «Wagt man einmal einen Längsschnitt durch dieses Predigtwerk […], dann fällt die große theologische Konzentration und Konsistenz dieser Predigten ins Auge: von den Predigten des 27jährigen Berufsanfängers an bis zu den Ansprachen des weltberühmten Professors in der Basler Strafanstalt begegnen uns Manuskripte, in denen beharrlich und aufmerksam, liebevoll und konzentriert auf den Bibeltext einer Gemeinde der Zuspruch und der Anspruch des Gotteswortes nahegebracht und entfaltet wird. […] Auch der ‹rote Pfarrer von Safenwil› hat auf der Kanzel am Sonntag im Gottesdienst keine Parteitags- oder Gewerkschaftsreden gehalten […]. Schon 1913 spricht einer auf der Kanzel, der offensichtlich der Meinung ist, dass in der Rede von Jesus Christus und vom Reich Gottes auch zur sozialen Frage, auch zu Frieden und Krieg und auch zum gesellschaftlichen Gemeinwohl das Entscheidende gesagt wird» (André Demut, Karl Barths Predigtverständnis, in: Karl Barth als Lehrer der Versöhnung [1950–1968]. Vertiefung – Öffnung – Hoffnung. Beiträge zum Internationalen Symposion vom 1. bis 4. Mai 2014 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, hg. von Michael Beintker / Georg Plasger / Michael Trowitzsch, Zürich 2016, 401–415, 404.407).

Abschliessend möchte ich stattdessen zwei Beispiele aus eher frühen Predigten anführen, wo *beides* in Berührung kommt, wo aus Motiven einer allgemeinen *Zeitdiagnostik* Rückschlüsse auf jenen *Hoffnungshorizont* gezogen werden. Prägnant begegnet ein solches Moment in der «Titanic-Predigt» von 1912. Dort heisst es nach der Aufzählung der in dieser Katastrophe sich geradezu bündelnden schädlichen Folgen des Zeitgeistes zuletzt:

> Man spürt etwas davon, dass Christus eine immer größere Macht wird in der Welt, wenn man von jenen Männern liest, die sich nicht retten wollten, sondern ihre Pflicht erfüllen, die bis zuletzt Alles taten, nicht für sich, sondern für Andre, die schweigend und würdig zurücktraten angesichts des Todes, um die Schwächeren den Weg zum Leben gehen zu lassen. […] In der Gesinnung und Handlungsweise, die jene einfachen Seeleute in der Stunde der schwersten Probe geübt haben, sehen wir wieder einmal ein Anzeichen des neuen Himmels und der neuen Erde, auf die wir warten [vgl. Apk. 21,1–4]. So wie sie werden die Menschen arbeiten, wenn sie einmal nicht mehr aus Eigennutz, sondern als Bürger des Reiches Gottes arbeiten werden.[32]

Etwas schroffer dann in der «dialektischen» Phase, 1920, und hier nennt Barth implizit den Grund, warum ein positives Anknüpfen an solche Zeitdiagnostik – und böte sie in sich eine noch so schöne Aussicht! –, nicht sinnvoll ist:

> Ja, *Rauch* ist viel auf Erden: […] Rauch von edler, tapferer Begeisterung für das Gute, Rauch von weltumfassenden Bewegungen zur Verbesserung und Neugestaltung der irdischen Verhältnisse. […] Wo Rauch ist, da ist sicher *Glut,* immer auch […] die Glut, die Jesus angelegt hat. Aber Rauch ist nicht Feuer, und wenn es noch so rauchte.[33]

> Nein, es brennt noch nicht, denn das bißchen Liebe, Glaube, Begeisterung und guter Wille, das in der Welt ist, kann man wahrhaftig nicht ein Brennen nennen. Aber ist es nicht fast schon genug, daß in Jesus diese Glut angelegt ist […]? Ist es nicht genug, daß unser ganzes Leben im Widerschein der Glut dieser Gotteswahrheit steht?[34]

---

32 Barth, Predigten 1912, 166.

33 Karl Barth, Predigten 1920, hg. von Hermann Schmidt (KBGA I), Zürich 2005, 385 (Predigt vom 05.12.1920).

34 A. a. O., 389.

7. Fazit

Kapitalismus und die damit verbundene *Gewinnsucht* auf allen Ebenen, *menschliche Hybris,* die zum Ersten Weltkrieg hin durch *nationalistische Hybris,* 20 Jahre später durch *völkisch-rassistische Hybris* ersetzt und überhöht sein kann, schliesslich individualistische *Genusssucht und Eigennutz* – das sind zentrale Punkte von Barths allgemeiner Zeitdiagnostik in seinen frühen Predigten. Es sind, vielleicht mit der «halben» Ausnahme der Neujahrspredigt 1911, keine besonders originellen Diagnosen, mit denen sich Barth vom damals Gängigen abgehoben hätte; insofern haben sie, um die Kritik am Begriff aufzunehmen, schon etwas «Feuilletonistisches» an sich. Nach dem Safenwiler Pfarramt, in den Predigten ab 1921, fehlt solche allgemeine Zeitdiagnostik fast ganz; und an den wenigen Stellen, wo sie doch einmal auftaucht, ist sie situationsbezogen bzw. vom Predigt-Text «vorgegeben» – der Prediger Barth scheint sich an das gehalten zu haben, was der Homiletiker Barth 1935 formulierte!

Durchgehend lässt sich eines beobachten: In Barths Predigten findet sich *keine affirmative Aufnahme des Zeitgeistes,* sie bieten so gut wie nie positive Zeitdiagnostik, und so gibt es auch *kein positives Anknüpfen* an sie. Wenn allgemeine Zeitdiagnostik auftritt, dann, um die aktuellen Zustände zu hinterfragen und radikal zu kritisieren, nicht, um mit den Wölfen zu heulen und mit ein wenig kirchlich-theologischem Pathos das auch zu sagen, was *alle* sagen und denken und deshalb *keinem* wehtut. Barth predigt *gegen* den von ihm diagnostizierten Zeitgeist, und das nicht erst während der «dialektischen» Phase seiner Theologie oder gar erst als der Barth der *Kirchlichen Dogmatik,* sondern schon in seiner vermeintlich liberalen Phase.

«Übeltäter sind wir alle»
Karl Barths Gefängnispredigten

Andrea Anker

1. Live at Prison

Ohne Fernseher, aber mit einem Platten- und einem CD-Spieler bin ich aufgewachsen.[1] Abends hörten meine Eltern zum Kochen und manchmal auch zum Essen gerne Musik. Nicht Mozart. Nein. Richtige Musik! Bob Dylan, Bruce Springsteen, Johnny Cash.

Von Johnny Cash hatten sie eine Live-Aufnahme von einem Konzert vor Strafgefangenen im San Quentin State Prison von 1969 – man hört die Gefangenen begeistert und zustimmend johlen, pfeifen und lachen; man hört wie sie minutenlang applaudieren.[2]

Auch ohne Bildschirm fiel es mir – damals in den späten 1980er Jahren – nicht schwer, mir vorzustellen, wie die Häftlinge in ihren Strafkleidern die Arme in die Luft streckten und mitsangen; wie sie den eintönigen Alltag für einen Moment vergessen konnten, wie sie Hoffnung schöpften, sich erinnerten: «Da gibt es doch noch etwas anderes …».

Vor meinem inneren Auge stand Johnny Cash wie ein Heiland, ein Prediger auf der Bühne. Einer, der den Menschen zu Herzen spricht – nicht mit frommen Worten, sondern eher mit verruchten. Voller Ironie, selbst vom Leben und seiner Drogensucht gezeichnet, aber nicht vernichtet. Einer, der mit den Schattenseiten des Lebens – Gefängniszellen inklusive – vertraut war und dessen Solidaritätsbekundungen deshalb glaubwürdig wirkten.

Das Album *Johnny Cash at San Quentin* war wie die drei anderen Live-Alben Cashs, die in Gefängnissen aufgenommen worden waren, ein riesiger Erfolg: sowohl kommerziell wie auch im Blick auf die Charts. «Live at Prison» als Marketinggag? – Jedenfalls war es eine klassische

---

1 Im vorliegenden Beitrag wurde die Vortragsform weitgehend beibehalten.

2 Vgl. Johnny Cash, San Quentin, in: Jonny Cash, At San Quentin (Legacy Edition), Columbia Records 1969.

Win-win-Situation von der alle profitierten: von den Gefangenen über Cash bis hin zur Plattenfirma.

Die grosse Resonanz dieser Alben verdankt sich nicht zuletzt dem Umstand, dass das positive Echo, welches das Konzert im Gefängnis ausgelöst hat, auf der Aufnahme mitzuhören ist. Das besondere Setting gibt den Songs mehr Gewicht und verstärkt die sozialkritische, oder auch die aufbauende, ermutigende Botschaft.

Generell lässt sich beobachten, dass Auftritte im Gefängnis, auch Texte, die im Gefängnis geschrieben oder Briefe, die aus dem Gefängnis hinausgeschmuggelt werden, oftmals auf eine besonders grosse Resonanz stossen. Denken wir an die Briefe Rosa Luxemburgs, an Dietrich Bonhoeffer, Nelson Mandela oder Alexej Solschenizyn.

Ob das in anderen Kulturen ähnlich ist, kann ich zu wenig abschätzen; aber sicher ist, dass Worte aus dem Gefängnis eine besondere Gültigkeit, und eine existenzielle Dringlichkeit haben, gerade in der Geschichte des Christentums:

Im vierten Kapitel des Lukasevangeliums wird erzählt, wie Jesus am Sabbat in der Synagoge in Nazaret aus dem Buch des Propheten Jesaja vorliest und dabei die Stelle auf sich selbst bezieht:

> Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat,
> Armen das Evangelium zu verkündigen.
> Er hat mich gesandt, Gefangenen Freiheit
> und Blinden das Augenlicht zu verkündigen,
> Geknechtete in die Freiheit zu entlassen,
> zu verkünden ein Gnadenjahr des Herrn.
> (Lk 4,18–19)

Dass hier Jesus selbst die Verkündigung des Evangeliums aufs Engste verknüpft mit der Verkündigung der Freiheit für die Gefangenen und die Geknechteten hat viele Christen animiert, sich den Gefangenen genauso zuzuwenden wie den Kranken und den Armen.

Auch die Gefangennahme und Folterung Jesu, die paulinischen Briefe aus dem Gefängnis und die berühmte Endzeitrede in Mt 25, wo «Gefangene zu besuchen» als eines der sieben Werke der Barmherzigkeit beschrieben wird, haben den Besuch von Gefangenen, die Seelsorge und Predigt im Gefängnis zu einem ur-christlichen Anliegen gemacht.

Für das Evangelium ist das Gefängnis kein Ort ganz am *Rand,* sondern in der *Mitte*. Kein Wunder – nebenbei gesagt – legen die Päpste immer viel Wert darauf, sich auf ihren Pastoralreisen mit Inhaftierten zu

treffen, und ihnen – natürlich in Begleitung von Fotografen – Mut und Hoffnung zuzusprechen.

Auch abseits vom Blitzlichtgewitter tragen diese biblischen Texte und diese christliche Tradition bis heute dazu bei, nicht zu vergessen, dass weltweit und im Lauf der Jahrhunderte in den Gefängnissen längst nicht nur die Bösen und Gewalttätigen sitzen und sassen, sondern oftmals auch die Aufmüpfigen und Oppositionellen, die Gläubigen und Treuen, oder einfach: vernachlässigte, betrogene, enttäuschte, verzweifelte und wütende Mit-Menschen.

In den Gefangenen Menschen zu sehen, Menschen wie Du und ich, die wir auf unsere Weise auch Übeltäter sind und vor Gott auch nicht besser dastehen, Menschen aber auch, denen die Gnade Gottes genauso gilt wie uns, dies war eine fundamentale Überzeugung von *Karl Barth*.

In seiner Antwort auf die Frage eines Seelsorgers an der Tagung der *Evangelischen Konferenz für Straffälligenhilfe* 1960 in Fulda betonte Barth, es gehe darum,

> unter allen Umständen immer neu mit allen Zungen die göttliche Gnade an die Menschen heran[zu]tragen! […] Voraussetzung solcher Seelsorge [gemeint ist: mit Straffälligen] muss sein: Unbedingte Solidarität des Seelsorgers mit denen, zu denen er gesendet ist, und zwar in zwei Dimensionen:
> a) ich muss mit dem Mitmenschen zusammen sein als ein ohne Christus verlorener Sünder.
> b) Ich muss ebenso mit ihm zusammen sein als einer, über dem Jesus Christus offenbar gemacht hat, was in der Gnadenwahl beschlossen ist.[3]

In diesem Zitat finden sich bereits alle für Barth zentralen Begriffe seines Verständnisses von Seelsorge und seiner Haltung als Prediger im Gefängnis.

---

3 Karl Barth, Grundsatzfragen der Gefangenenseelsorge, in: Martin Schwarz, Bericht des evangelischen Strafanstaltspfarrers 1968, Karl Barth in der Strafanstalt, Privatdruck o. J. [1969], KBA R3T6B184, 11–18, 12. Für die Bereitstellung dieses Textes danke ich Niklaus Peter.

2. Karl Barth als Prediger und Seelsorger in der Basler Strafanstalt Schällemätteli

Analog zu den Gefängnisalben von Johnny Cash fanden auch Karl Barths Gefängnispredigten, gerade *weil* sie *Gefängnis*predigten waren, grosse Resonanz.[4] In seinem *Bericht des evangelischen Strafanstaltspfarrers von 1968* schrieb der Pfarrer Martin Schwarz, der Barth zum Predigen im Gefängnis eingeladen hatte:

> Nach [Barths] ersten […] Predigten [in der Strafanstalt] im Jahr 1954 hatte sich das mündlich und schriftlich herumgesprochen. Man wusste davon innerhalb und ausserhalb der Kirchen im Westen und Osten Europas, aber auch im Norden und Süden Afrikas und Amerikas, in Indien und Japan, Indonesien und Australien.[5]

Ohne Zweifel war sich Barth dessen bewusst und wir dürfen davon ausgehen, dass er fortan im Gefängnis immer *zugleich* für die Strafgefangenen *und* die draussen, für die Basler und die Christen in den USA oder in Indonesien, wo seine Söhne lehrten, predigte.

Was er im Gefängnis sagte, hatte nicht nur im Gefängnis seine Gültigkeit und umgekehrt wollte er in seinen Predigten nichts stehen haben, was man nicht auch im Gefängnis sagen könnte. Barth predigte in einem ganz bestimmten Sinne *kontextuell: Dass* er in der Strafanstalt predigte – und nicht im Münster – und dass man das wusste und den Predigten anmerkte, war ihm wichtig, aber *was* er dort glaubte sagen zu müssen, konnte nach seinem Theologieverständnis nichts anderes sein, als was er auch an einem anderen Predigtort gesagt hätte.

Zu den Gottesdiensten in der Strafanstalt begleitete ihn jeweils Charlotte von Kirschbaum. Sie stenografierte die Predigt, während Barth sie hielt – übrigens auf der Grundlage eines sorgfältig ausgearbeiteten mehrmals überarbeiteten Konzepts, welches jedoch nicht bis ins letzte ausformuliert war, so dass Barth also seine Predigten niemals las, sondern im Moment entfaltete.[6]

---

4 Übrigens hat Barth während seiner Amerikareise 1962 auch das St. Quentin State Prison besucht, in dem Johnny Cash später auftrat. S. dazu u. im Beitrag von Mark Edwards, S. 145.

5 A. a. O., 4.

6 Karl Barth, Predigten 1954–1967 (KBGA I), hg. von Hinrich Stoevesandt, 2. Aufl. Zürich 1981, Vorwort Xf.

Meistens noch am selben Tag schrieb Charlotte von Kirschbaum das Stenogramm in normaler Handschrift aus, gab diesen Text Barth zur Überarbeitung, und erstellte zum Schluss eine maschinengeschriebene Reinschrift. Diese wiederum wurde in der Strafanstalt von Häftlingen für den Druck vorbereitet, vervielfältigt und dann sowohl den Gefangenen wie auch anderen Interessierten verteilt.[7]

Bereits 1959 wurde unter dem Titel *Den Gefangenen Befreiung* ein erster Sammelband mit Gefängnispredigten Barths publiziert, 1965 ein zweiter. Und weil diese beiden Predigtbände im Buchhandel besonders stark nachgefragt wurden, entschied man sich, nach der Edition der Safenwiler Predigten von 1913 und 1914 zu den Predigten von 1954–1967 zu springen für den 1979 erschienenen 12. Band der Gesamtausgabe.[8]

Karl Barths Gefängnispredigten sind *auch* Textpredigten, *auch* zum Lesen geschrieben, und ich würde meinen, schon im Prozess ihrer Entstehung als Texte für die Nachwelt verfasst, als Anleitung, wie seine Versöhnungslehre zu verstehen und in den Sonntagsgottesdienst zu übersetzen sei.

In einem Brief an seinen Altersfreund Carl Zuckmayer, dem er eines seiner Predigtbändchen zukommen liess, schrieb Barth:

> Um ihnen den Zugang [zur KD, zur Versöhnungslehre] vielleicht etwas zu erleichtern, habe ich ein Bändchen meiner in der hiesigen Strafanstalt gehaltenen Predigten beilegen lassen, in denen Ihnen möglicherweise anschaulich werden kann, wie ich es versucht habe, dieselbe Aussage, die ich in dem grossen, dicken Buch gemacht habe, an den Mann – den in diesem Fall übrigens gar nicht so einfachen Mann – zu bringen, und vor allem, mit diesem Mann zu beten.[9]

An diesem Zitat interessant ist nicht nur, dass die Predigten dasselbe sagen wie die Versöhnungslehre, einfach knapper und einfacher – sondern auch, dass Barth das Predigen quasi als Teil des gemeinsamen *Gebets,* als *Hinführung zum Gebet* verstand.

Von daher eröffnet sich auch ein Zugang zum Verständnis der folgenden Aussage Barths:

---

7 A. a. O., Vorwort XI.

8 A. a. O., Vorwort VII.

9 Karl Barth, Brief an Carl Zuckmayer (15.08.1967), in: ders., Briefe 1961–1968 (KBGA V), hg. von Jürgen Fangmeier und Hinrich Stoevesandt, Zürich 1979, 416.

> Eine Predigt ist, strikte genommen, nur «im Vollzug» das, was sie sein will. Geht man nun über ihren «Vollzug» im engeren Sinn hinaus dazu über, sie durch Druck, Radio oder also auf einer Platte einem weiteren Kreis von «Hörern» gegenüber freizugeben, so meine ich seit Jahrzehnten – zunächst was den Druck betrifft – darauf bestehen zu müssen, dass sie nur mit dem vorangehenden und dem nachfolgenden Gebet zusammen (beide von mir jeweils ad hoc verfasst) erscheint, weil dieses dreifache Mittelstück eines evangelischen Gottesdienstes für mich ein unzertrennbares Ganzes bildet.[10]

Wieso bildet der Abdruck der Predigt, nur wenn sie von den zwei ad hoc gehaltenen Gebeten gerahmt ist, den Vollzug ab? Wollte Barth damit verdeutlichen, dass Predigen ein Akt ist, ein Sich-Hinstellen vor Gott, ein Hören auf sein Wort – in der Gemeinschaft mit anderen? Predigen, Predigthören und Beten also fast ineinander übergehen? Wollte er mit der Rahmung durch die Gebete dem Heiligen Geist als Akteur Raum geben, resp. veranschaulichen, *dass* beim Predigen dem Geist Raum gegeben *wurde?*

Woher kommt das bis heute weit verbreitete zwiespältige Verhältnis zur vervielfältigten und gedruckten Predigt?[11] Einerseits wird sie gegenüber der gesprochenen Live-Predigt abgewertet, andererseits nutzt man doch dankbar die medialen Möglichkeiten zur Verbreitung.

Heutzutage sind wir, die wir uns in Theorie und Praxis mit der Predigt beschäftigen, erst recht herausgefordert, hier zu einer klareren Haltung zu finden: Denn längst werden medial reproduzierte Predigten mehr gehört, geschaut und rezipiert als live und in physischer Präsenz gehaltene. Längerfristig, denke ich, verändert das auch die Art, wie wir uns auf Predigten und Gottesdienste vorbereiten: Die Bereitschaft, stundenlange Schreibtisch-Arbeit (wie es sich für eine «gebildete Predigt»[12] gehört) dafür zu investieren, dürfte abnehmen; umgekehrt werden Predigerinnen

10 Barth, Briefe 1961–1968, 49f.

11 Ein Beispiel: Eine Kirchgemeinde im Kanton Zürich versendet monatlich eine im Vormonat von einer der Pfarrpersonen gehaltene Predigt. Zuunterst, im Kleingedruckten, steht jeweils der Hinweis: «Es gilt das gesprochene Wort.» Was bedeutet das für die zugesandte schriftliche Predigt? Zumal die meisten Empfänger – darunter viele in ihrer Mobilität eingeschränkte Menschen – den Gottesdienst nicht besuchen konnten und die mündlich vorgetragene Predigt verpasst haben.

12 Ich entnehme diese Formulierung dem Flyer zur Basler Tagung, auf die der vorliegende Sammelband zurückgeht.

und Prediger zwangsläufig mehr Zeit in ihre Frisur und ihr Aussehen und die Pflege ihrer Instagram-Accounts investieren müssen.[13]

Von Karl Barth gibt es zum Glück nicht nur gedruckte, sondern auch vertonte Predigten, so dass wir Barth nicht nur lesen, sondern auch hören können.[14] Interessant dabei ist aber die Beobachtung, dass die historische Distanz – ein «garstig breiter Graben» auch hier – beim Hören mehr ins Gewicht fällt als beim Lesen. Das ist zunächst kontraintuitiv: weil man annehmen könnte, dass das gesprochene Wort unmittelbarer anspricht, aber das Gegenteil ist (bei mir zumindest) der Fall. Und ich vermute, es hat damit zu tun, dass wir beim Lesen Barths Texte unbewusst in eine uns genehme Tonlage, in eine uns vertraute Dialekteinfärbung übersetzen, so dass alles unnötig Altmodische von ihnen abfällt. Diese Möglichkeit gibt es nicht beim Anhören oder Ansehen von älteren Aufnahmen. Was im Moment der Aufnahme näher bei den Rezipienten ist oder scheint und sie in gewisser Weise direkter anspricht, bleibt dieser jeweiligen Gegenwart auch stärker verbunden, haftet an ihr – und veraltet genau deswegen (!) umso schneller.

Die *gedruckten* Gefängnis-Predigten Barths, immerhin zum Teil 70 Jahre alt, wirken hingegen erstaunlich frisch und in vieler Hinsicht zeitlos.

Dass wir von Karl Barth so viele Predigten haben, ja dass wir überhaupt Predigten haben von ihm aus der Zeit zwischen 1947 und 1964, aus der Zeit des Kalten Kriegs, als er unermüdlich an der Schöpfungslehre und ab Mitte der 50er Jahre an der Versöhnungslehre arbeitete, dies verdanken wir vor allem dem damaligen Seelsorger der Basler Strafanstalt Pfarrer Martin Schwarz. Er hatte Barth im Sommer 1954 schriftlich angefragt, ob er bereit wäre, einmal im Gefängnis zu predigen. Barth reagierte, so steht es im Bericht von Martin Schwarz, «offensichtlich zurückhaltend und gar nicht erfreut und bereit. Ohne eine Zusage zu geben, liess er die Antwort offen».[15] Doch bereits am darauffolgenden Sonntag sass Barth als Teilnehmer hinter den Gefangenen im sonntäglichen Gefängnisgottesdienst. «Man hörte ihn laut und vernehmlich die Lieder mitsingen», heisst es weiter im Bericht von Schwarz,

13 S. dazu u. den Beitrag von Johanna Haberer, 236–246.
14 Vgl. u. a. https://sola-gratia.ch/karl-barth-predigt-tondokument-strafanstalt/.
15 Schwarz, Bericht, 5.

> aber man hörte ihn auch während der Predigt bisweilen kräftig und tief atmen, so wie er dies beim Anhören eines Gesprächs oder Vortrags jeweils dann zu tun pflegte, wenn er mit dem Gesagten nicht einverstanden war und seinem Unbehagen Luft machen musste. Also war es kaum die gehörte Predigt, sondern weit mehr die unmittelbare Gemeinschaft mit der kleinen Predigtgemeinde, die ihn veranlasste, nach dem Gottesdienst spontan und freudig auf den folgenden Sonntag für eine erste Predigt zuzusagen.[16]

Auf diese erste Predigt folgten bis 1964 27 weitere in der Strafanstalt, darunter etwa zwei Drittel an kirchlichen Feiertagen und ein Drittel an Sonntagen; 16 Mal feierte Barth mit den Gefangenen das Abendmahl. Das ist eine beachtliche Zahl an Einsätzen!

Und sie steht in Kontrast zu Barths fast vollständiger Predigtabstinenz in den Jahren davor, zwischen 1947 und 1954. Wieso, fragt man sich, hat Barth, der doch stets betonte, dass seine Dogmatik eine «kirchliche» sei und im Grunde nichts anderes als ein Dienst an der Predigt sein wollte, wieso hat er zwischen 1947 und 1954 nur ganze *dreimal* und auffallenderweise *nie in Basel* gepredigt? Und wieso hat er auch zwischen 1954 und seinem Tod mit vier Ausnahmen (darunter ein Universitätsgottesdienst in der Peterskirche) so gut wie keine Gottesdienste in den Basler Kirchgemeinden gehalten?

Nach Antritt seiner Professur in Basel (1935), war er eine Zeit lang regelmässiger Gastprediger auf den Kanzeln seiner Freunde Eduard Thurneysen und Wilhelm Vischer im Basler Münster und in der Kirche St. Jakob, sowie gelegentlich an anderen Orten der Schweiz und bei aussergemeindlichen Anlässen in Basel.[17] Nach 1947, nach seiner Rückkehr aus dem Sommersemester in Bonn, kam es jedoch nicht mehr dazu.

In der Barth-Biografie von Christiane Tietz wird deutlich, wie schwierig und von Misstrauen geprägt Barths Verhältnis zum liberalen Schweizer Bürgertum, also z. B. zu den Kirchgängern des Münsters war. Barth fühlte sich missverstanden von diesen Kreisen – und übrigens auch von der Schweizer Presse und Teilen der Politik.[18] Er fühlte sich missverstanden, was seine Kritik am Anti-Kommunismus und am Schwarz-Weiss-

16 Ebd. – Oder vielleicht dachte Barth auch: «Das kann ich besser.»

17 Vgl. Karl Barth, Predigten 1935–1952, hg. von Hartmut Spieker und Hinrich Stoevesandt (KBGA I), Zürich 1996; Text auf dem Umschlag.

18 Vgl. Christiane Tietz, Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch, München 2018, 319–368, bes. 336.

Denken im Kalten Krieg anbelangte.[19] Für seine optimistische Haltung, was die Entwicklungspotenziale des Sozialismus betraf und sein Bemühen, mit dem Osten, den Kirchen und Christen im Osten im Gespräch zu bleiben, wurde er von vielen angefeindet. Auch seine private Situation, die ménage a trois, war vielen Baslern, den Pietisten besonders, ein Dorn im Auge.[20] Und schliesslich war im Laufe der Zeit auch das rege Gespräch mit Thurneysen so gut wie verstummt. Vielleicht verdarb ihm all dies die Freude an den «Kanzeln der grossen Kirchen» und führte dazu, dass ihm, wie er 1963 in einem Brief an einen Strafgefangenen schrieb, wohler war «an einem kleinen Redepult» in der Strafanstalt.[21]

Barth hatte grundsätzlich eine Abneigung gegen alles Hochkirchliche, eine Abneigung gegen «kultische Feierlichkeiten», wie er im Vorwort zum Bändchen *Gebete* (1962) schrieb.[22] Auch war ihm die Vorstellung zuwider, vor Menschen zu sprechen, die gar nicht in erster Linie das Evangelium, sondern «den berühmten Karl Barth» hören wollten; so wie er sich auch in seinen Seminaren immer wieder abgrenzte von Studierenden, die ihm schmeicheln und sich als allzu treuherzige Barthianer hervortun wollten.[23]

Ich halte es für möglich, dass Barth in der Nachkriegszeit eine Predigtkrise hatte, eine zweite Predigtkrise, die nicht theologisch, sondern zwischenmenschlich, psychologisch begründet war – und dass, die ihm durch Martin Schwarz eröffnete Möglichkeit, im Gefängnis zu predigen, ihm aus dieser Krise herausgeholfen hat. In der Strafanstalt sassen keine Ankläger, keine potenziellen Kritiker, keine dünkelhaften Besserwisser. Da sassen einfach Menschen, die zuhörten, Menschen, die annehmen konnten, annehmen mussten, dass sie Sünder sind. In *How my Mind has Changed* schrieb Barth: «Im Blick auf meine Basler Tätigkeit wäre noch

19 Vgl. ebd.

20 Auch Familienangehörige wie seine Schwester Gertrud und sein Schwager Karl Lindt polemisierten gegen ihn. Vgl. a. a. O., 300.

21 Karl Barth, Brief an einen Strafgefangenen in Deutschland (31. Oktober 1963), in: Karl Barth, Briefe 1961–1968, hg. von Jürgen Fangmeier und Hinrich Stoevesandt, Zürich 1975, 209f.

22 Karl Barth, Vorwort zu: Gebete (1962), in: Karl Barth, Predigten 1954–1967, 283.

23 Tietz, Karl Barth, 357–359.

zu erwähnen, daß, wenn ich gelegentlich predige, das hiesige Gefängnis in diesen Jahren mein bevorzugter Ort geworden ist.»[24]

Während Barth anfangs vielleicht einfach eine Chance sah, an einem Ort zu predigen, der ihm besser entsprach als das Münster, kamen später andere Gründe dazu, die mit grundsätzlichen Überlegungen zur Verortung und Kontextualisierung seiner Theologie zu tun hatten.

In diesem Zusammenhang ist auf Pfarrer Martin Schwarz zurückzukommen. Denn dass es gerade *ihm* gelungen ist, Karl Barth zum Predigen in die Strafanstalt zu bewegen, ist kein Zufall. Schwarz, Jahrgang 1905, war gebürtiger Deutscher und emigrierte 1943 in die Schweiz.[25] Von Karl Barth hatte er zum ersten Mal in der Weihnachtspredigt des Erzbischofs in Canterbury, an Weihnachten 1933 gehört.[26] Schwarz war als Religionslehrer mit einer Gruppe von über 100 jüdischen Kindern aus einem Landschulheim in Herrlingen bei Ulm nach England emigriert[27] – bevor er 1934 und bestärkt durch die Weihnachtspredigt beschloss, doch Pfarrer zu werden und nach Deutschland zurückkehrte.[28] Dort wurde ihm aber ein Studienplatz verweigert, so dass Schwarz in Basel das Theologiestudium abschloss und dann auf Umwegen Pfarrer in der Gemeinde Tenniken wurde.[29] Er engagierte sich stark für Kriegsflüchtlinge und vernachlässigte deswegen zeitweise seine Gemeinde.[30] Von 1950–1974 war er Gefängnispfarrer in Basel. Zu seinem Amtsbeginn hatte Barth ihm geschrieben;[31] die beiden wussten voneinander, waren aber nicht näher miteinander bekannt.

---

24 Karl Barth, How my Mind has Changed, 1948–1958, in: ders., «Der Götze wackelt». Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960, hg. von Karl Kupisch, Berlin 1961, 200–209, 209.

25 Vgl. Martin Schwarz, Mein bisheriger Weg: 1905–1952, Unveröffentlichtes maschinengeschriebenes Manuskript, Basel 1952, 8. Für die Zusendung des Manuskripts danke ich Thomas Scheibler.

26 Vgl. a. a. O., 6.

27 Vgl. ebd.

28 Vgl. a. a. O., 7.

29 Vgl. a. a. O., 7f.

30 Vgl. a. a. O., 8.

31 Vgl. Schwarz, Bericht, 5, wo Schwarz erzählt, wie er Barth bei seiner Anfrage an den Brief erinnerte, den dieser ihm am 11.08.1950 zum Amtsantritt im Schällemätteli geschrieben hatte.

Schwarz war bis 1970 Mitglied der CFK, der Christlichen Friedenskonferenz,[32] der vor allem Kirchen aus sozialistischen Staaten, aber auch Kirchgemeinden und Einzelpersonen aus anderen Ländern angehörten. Zu den Gründungsvätern zählen u. a. Helmut Gollwitzer, Martin Niemöller und Heinrich Vogel. Die Arbeit der CFK war von der Kritik an der *westlichen* Rüstungspolitik bestimmt und sie kämpfte für eine «Friedenspolitik» mit sowjetischem Vorzeichen. Die CFK wurde von der Sowjetunion und weiteren Ostblockstaaten finanziell unterstützt und ideologisch beeinflusst.

Jedenfalls hatte Schwarz sicher auch für das politische Profil und Engagement Barths viel Sympathie, und der Wunsch sich mit Menschen aus ärmeren Milieus zu solidarisieren, überhaupt der Solidaritätsgedanke und -begriff war beiden wichtig.[33]

Im Lauf der Jahre besuchte Barth auch ausserhalb der sonntäglichen Gottesdienste von Zeit zu Zeit die Strafanstalt, sei es als Ferienvertretung (als «Vikar» des Pfarrers Martin Schwarz, wie Barth es nannte[34]) oder zu Gesprächsabenden mit den Gefangenen.[35] Verschiedentlich kam es auch zu Briefwechseln mit Gefangenen[36] und zu Besuchen von Entlassenen u. a. als Barth im Spital lag.

3. Gefängnisseelsorge damals und heute

Im Vergleich zu damals sind die Gefängnisseelsorgerinnen und -seelsorger heute mit einer ganz anderen Situation konfrontiert.[37] Diese hier kurz zu bedenken, finde ich vor dem Hintergrund der Gesamtthematik des Bandes wichtig; denn diese schliesst aus meiner Sicht ein, sich auch im Blick

32 https://de.wikipedia.org/wiki/Christliche_Friedenskonferenz.

33 Vgl. Schwarz, Mein bisheriger Weg, 8, wo Schwarz explizit davon spricht, dass es eine gute Sache sei, «sich mit diesen Menschen [im Gefängnis] solidarisch zu wissen und für sie da sein zu dürfen.»

34 Schwarz, Bericht, 9.

35 Vgl. Tietz, Karl Barth, 359f.

36 Vgl. u. a. Barth, Briefe 1961–1968, 35.209.

37 Für den wertvollen Austausch per E-Mail und Telefon danke ich besonders den Pfarrkollegen und Pfarrkolleginnen Frank Stüfen, Dinah Hess, Andreas Gäumann, Peter Solenthaler, Ernst Hörler, Bettina Wiesendanger und Brigitta Schmidt.

auf die *Zukunft der evangelischen Gefängnispredigt* von Barth inspirieren lassen zu wollen.

Während es auf dem Boden der Stadt Basel zu Barths Zeiten nur eine Strafanstalt gab, eben das Schällemätteli, welche übrigens so hiess, weil im 19. Jahrhundert die Gefangenen bei der Arbeit auf den dortigen Wiesen («Matten») Glocken («Schellen») um den Hals tragen mussten,[38] gibt es deren heute zwei: das Untersuchungsgefängnis Waaghof und das Gefängnis Bässlergut.

Nachdem das Schällemätteli ab 1982 nur noch als Untersuchungsgefängnis genutzt wurde, musste es 2004 geschlossen werden, da die Grösse der Zellen nicht mehr der europäischen Menschenrechtskonvention entsprach. Das Gebäude wurde abgerissen. Mit der Strafanstalt Schällemätteli verschwand auch die Anstaltskirche, ein grosser Andachtsraum, mitten im Gefängnis.

In den zwei neuen Basler Gefängnissen gibt es nichts Vergleichbares, wie überhaupt, soweit ich sehe, in heutigen Gefängnissen keine Räume mehr speziell für Gottesdienste konzipiert sind; man versammelt sich im Speisesaal oder im Aufenthaltsraum, oft aus Sicherheitsgründen nur in kleineren Gruppen von nicht mehr als 30 Personen. Ein Pfarrkollege hat mir davon berichtet, dass für Untersuchungshäftlinge «mangels Raum» gar Gottesdienste «auf dem vergitterten Spazierhof ohne Sicht, bei jedem Wetter und Kälte» abgehalten werden.[39]

Im Schällemätteli hatte es Platz für gut 150 Gefangene, die grosse Mehrheit waren – damals in den 50er und 60er Jahren – Christen, die meisten hatten einen Schweizer Pass und verstanden problemlos Deutsch.

Heute sind um die 74 % der Insassen in Schweizer Gefängnissen Ausländer,[40] also Menschen ohne Schweizer Pass; die Häftlinge stammen aus über 80 verschiedenen Nationen, ein Drittel ungefähr sind Muslime, unter den Christen gibt es Angehörige vieler verschiedener Konfessionen.

Heute finden in den meisten Gefängnissen nur noch an Weihnachten und Ostern Gottesdienste statt, manchmal noch einmal im Herbst, wobei einige Pfarrkolleginnen und -kollegen ganz klassisch ausgehend von einem Bibeltext predigen; andere hingegen arbeiten mit nicht-biblischen

38 https://de.wikipedia.org/wiki/Strafanstalt_Schällemätteli (22.05.2024).

39 Hinweis von Peter Solenthaler.

40 Vgl. https://de.statista.com/statistik/daten/studie/372757/umfrage/auslaenderanteil-in-gefaengnissen-in-ausgewaehlten-laendern/ und Bericht von Gefängnisseelsorgenden (Stand 2023).

Geschichten, oft verknüpft mit Symbolen oder Bildern. Viele, vermutlich alle Seelsorgenden bemühen sich, besonders an Weihnachten explizit Bezüge zum muslimischen Glauben herzustellen. An manchen Orten wirkt dann auch ein Imam mit.

Interessant sind die folgenden von vielen Seelsorgenden geteilten Wahrnehmungen: 1. dass die meisten Menschen in unseren Gefängnissen in irgendeiner Weise fromm oder religiös sind (ganz besonders jene mit einem afrikanischen Background); 2. dass die meisten der Gefangenen regelmässig beten; 3. dass die Gottesdienste in den Gefängnissen gut besucht sind; es kommen bis zu 50 % aller Insassen zu den gottesdienstlichen Feiern, in den Untersuchungsgefängnissen sogar oft mehr, weil der Alltag so erdrückend eintönig ist; 4. dass der gemeinsame Gesang sehr eindrücklich ist und zu Herzen geht; 5. dass man mit Deutsch allein nicht sehr weit kommt, mindestens auch Englisch und Französisch sprechen sollte; 6. dass lange Predigten nicht gefragt sind; beliebter sind Gesprächskreise zu Bibeltexten; 7. dass es immer wieder vorkommt, dass Menschen im Gefängnis zum Glauben finden.[41]

Karl Barth hat sich aufgrund seiner Erfahrungen im Schällemätteli, solange er noch konnte, für die Gefangenenseelsorge engagiert und hat auch an entsprechenden Tagungen teilgenommen.[42] Bis heute sind seine Gefängnispredigten den Gefängnispfarrerinnen und -pfarrern in der Schweiz und in Deutschland ein Begriff und werden als «eindrücklich» oder «prägend» bezeichnet.[43]

Vielen nicht bekannt ist, dass Barth auch 1962 auf seiner Amerika-Reise verschiedene Gefängnisse besuchte, vereinzelt über den dort angetroffenen Reformwillen zur Verbesserung der Zustände erfreut war, sich aber auch einmal in einer öffentlichen Pressekonferenz sehr kritisch äusserte zu den engen «Käfigen», in denen die Gefangenen hausen mussten. «Warum wird nicht ein Bruchteil der Mondflug-Kosten für humane Gefängnisse ausgegeben?» fragte Barth.[44]

41 «Die U-Haft hat etwas Klösterliches an sich», meinte Pfr. Andreas Gäumann. «Im Kantonalgefängnis Frauenfeld haben einmal drei U-Häftlinge über die offenen Fenster, die auf einen Innenhof ausgerichtet sind, über Wochen während der Nacht einen Bibelkreis abgehalten.»

42 U. a. an der Tagung der *Evangelischen Konferenz für Straffälligenhilfe* am 10. Mai in Fulda. Vgl. Schwarz, Bericht, 11ff.

43 So formuliert von Frank Stüfen.

44 Vgl. Tietz, Karl Barth, 394.

4. Beobachtungen zu Barths Gefängnispredigten

Inkludierende Sprache

Im Folgenden stelle ich einige Beobachtungen zu Barths Gefängnispredigten an. Ich beginne mit dem Stichwort, das bereits oben erwähnt wurde: die *inkludierende Sprache*.[45] Barth bediente sich ihrer konsequent in jeder Predigt. So sagt er zum Beispiel in der Predigt vom 14. August 1955 «grosse Sünder sind wir alle»[46] und in der Karfreitagspredigt von 1957 «gekreuzigte Übeltäter […] sind in Wahrheit wir alle».[47]

Eine Predigt trägt sogar den Titel *Alle!* und ist eine Auslegung von Röm 11,32: «Gott hat Alle eingeschlossen in den Ungehorsam, um sich aller zu erbarmen».[48] Dabei beginnt Barth wie gewohnt mit – wie er sagt – «Gottes Tat» in Christus – die als «Wort von Gottes Erbarmen über Alle» zu verstehen sei.[49] Er lädt die Angesprochenen ein, sich als «Einen von diesen Allen» zu verstehen;[50] wobei dies voraussetzt, dass man akzeptiert, zu den Ungehorsamen zu gehören, weil gerade an ihre Stelle Jesus Christus – der *für uns* Gehorsame – getreten ist.[51]

Natürlich sind «wir alle» für Barth nicht nur Sünder, sondern auch Gerechte, Erlöste und Befreite, «wunderliche Kunden des lieben Gottes»[52].

«Vor Gott sind wir alle gleich»[53], sagt Barth, «Gott ruft nach uns allen»[54], und er ist «bei uns allen schon eingekehrt»[55].

45 «Inkludierende Sprache» meint im Unterschied zu der heute weit verbreiteten «inklusiven Sprache» nicht eine diskriminierungsfreie Diktion, sondern die Rede von einem Prediger und Hörende, also Gefängnisinsassen und eventuell Besucherinnen und Besucher, übergreifendem aktualen «Wir» der Gefängnisgemeinde.
46 Barth, Predigten 1954–1967, 34.
47 A. a. O., 79.
48 A. a. O., 81–89.
49 A. a. O., 82.
50 A. a. O., 83.
51 A. a. O., 86f.
52 A. a. O., 109.
53 A. a. O., 112.
54 A. a. O., 121.
55 A. a. O., 136.

Begründet ist diese inkludierende Sprache in der Überzeugung, dass Jesus Christus für uns alle, mit uns allen, an unserer Stelle der *wahre Mensch* war und ist, und dass also alles, was über ihn resp. *von ihm aus* über den *Menschen* zu sagen ist, für *alle* Menschen gilt.

Deshalb kann Barth am 19. April 1957 über die Karfreitagsgeschichte sagen, «die ganze Weltgeschichte [sei] darin beschlossen»[56] und «wenn man es recht versteht, die Lebensgeschichte jedes Einzelnen von uns».[57]

Barths Gefängnispredigten folgen oft einem ähnlichen Duktus: Es geht zunächst schlicht darum, etwas zu *hören,* und zwar ein *allen gleichermassen* gesagtes *Wort Gottes*.[58] Anschliessend geht es darum, sich in diesem Wort zu *finden* bzw. zu merken, dass man längst *gefunden* wurde. So erkennt Barth zum Beispiel in den beiden mit Jesus gekreuzigten Übeltätern nichts Geringeres als «die erste christliche Gemeinde – die erste sichere, unauflösliche, unzerstörbare christliche Gemeinde»[59], ist sie doch eine Versammlung von Menschen, die Jesus nahe, die bei ihm sind, so dass seine Verheissung sie unmittelbar angeht. Und weil «auch wir Übeltäter sind», sind wir dort am Kreuz um Christus versammelt und uns gilt auch – dies ist dann der nächste Schritt – die dort vollzogene Versöhnung mit Gott. Dies dürfen wir uns dankbar sagen oder «gefallen lassen», wie Barth gerne sagt; es gilt aber so oder so für uns alle.

Das inkludierende Element ging und geht bei einem Gefängnisgottesdienst aber natürlich über die Sprache hinaus! Der Gottesdienst im Gefängnis war und ist bis heute einer der wenigen, wenn nicht überhaupt der einzige Anlass, wo Gefangene mit ganz unterschiedlichem Hintergrund zusammenkommen und wo auch Gefangene und Personal sich gemeinsam unter den Zuspruch Gottes stellen.

Eine Gefängnisseelsorgerin aus Zürich schrieb mir: Die Gottesdienste im Gefängnis hätten «etwas Vereinigendes zwischen den Gefangenen und auch mit dem Personal» – wenn sie sorgfältig vorbereitet seien und gelängen, was man nie einfach so in der Hand habe.[60]

56 A. a. O., 72.
57 A. a. O., 72f.
58 A. a. O., Umschlag: «Hier [auf der Kanzel in der Strafanstalt] wurde, in Konzentration auf kürzeste, markante Textworte, der berühmte Professor mit den Strafgefangenen zusammen zum Hörer des allen gleichermaßen gesagten Wortes Gottes.»
59 A. a. O., 73.
60 So formuliert von Bettina Wiesendanger.

Zum Stichwort «Inklusion» könnte man hier eine spannende Debatte anschliessen, ausgehend z. B. von der Frage, ob man diesbezüglich für die Predigtpraxis von Barth lernen oder sich radikal von ihm distanzieren sollte. «Wir alle sind …», kann man das heute noch sagen? Oder sollte man besser von «einigen» und «manchen» oder von «jenen, die sich angesprochen fühlen,» sprechen? Was gewinnt, was verliert man in der Theologie, in der Predigt, wenn die Kategorie des *Menschen,* des *Allgemein-Menschlichen* entfällt? Oder ginge es darum, zu überlegen, *wo* inkludierende Sprache *wichtig* und *wo* sie *verzerrend,* vereinnahmend und verletzend ist?

Christozentrik

Ein zweiter auffallender Aspekt von Barths Gefängnispredigten ist ihre *Christozentrik*. Sie ist der *Grund* der inkludierenden Sprache: denn nur weil Barth konsequent von *Christus* her denkt, kann er immer wieder sagen, wir *alle,* wir Menschen seien Sünder, aber von Gott geliebt und gnädig angenommen.

In den Predigten wird viel stärker als in der *Kirchlichen Dogmatik* die Dynamik der göttlichen Zuwendung zum Menschen, und die tiefe seelsorgerliche *Kraft* der Gnadenwahl, die für Barth im Zentrum und am Anfang steht, deutlich. Keine sperrigen Sätze, keine ewig langen lateinischen Zitate im Petit-Druck verstellen einem die Sicht aufs Wesentliche. Sondern prägnante, einfach verständliche Sätze, die auch immer wieder auf mögliche Fragen der Zuhörenden Bezug nehmen, führen einen zielsicher zur Einsicht, dass der Mensch *von sich aus* nicht weiss, wer er ist, wozu er da ist und worauf er seine Hoffnung setzen soll.[61] *Allein in Christus,* allein im Blick auf diese Mitte «um die sich alles Andere bewegt, von dem es erstlich herkommt, dem es letztlich entgegeneilt»[62], wird deutlich, wer der Mensch ist und wieso er hoffen kann.

Interessant: Was für Barth im *Zentrum* stand, ja was seine ganze Theologie und Predigtpraxis fundierte, ist genau dies, was *heute* am stärksten an die *Peripherie* gedrängt wird und als *No-Go* vermieden wird: Ein *christozentrischer* Ansatz – und zwar sowohl was die Gefängnis-

61 Vgl. Barth, Predigten 1954–1967, 34.171.229.
62 A. a. O., 259.

seelsorge in einem multireligiösen und multiethnischen Umfeld anbelangt, wie auch was viele Sonntagsgottesdienste in den Gemeinden betrifft.

Umkehr

Ein drittes charakteristisches Merkmal fast jeder Gefängnispredigt Barths ist die *Einladung zur Umkehr*. Ob an Ostern oder Weihnachten, immer möchte Barth die Zuhörenden animieren, sich selbst als *Teil* der grossen Veränderung zu sehen, die sich in und mit Jesus Christus ereignet hat.

Dabei legt er zum Beispiel das Jesus-Wort «Tut Busse und glaubt an das Evangelium» so aus, dass «aus der Busse ein freudiges Tun wird, ein fröhlicher Übergang aus einer alten Stunde, die nicht schön war, in die neue, die Gott für uns hat anbrechen lassen […] Busse tun, heisst heimkommen, einkehren in jene Heimat, die Gott uns bereitet hat.»[63]

In einer späteren Predigt sagt Barth: Bekehrung, Umkehr, das heisst «daß wir aufwachen aus unserem bösen Schlaf»; es heisst entdecken, dass wir von Gottes Liebe gehalten sind und es keinen Grund gibt zur Furcht.[64] Einen mahnenden oder drohenden Zeigefinger oder gar die Drohkulisse eines Jüngsten Gerichts sucht man vergeblich bei Barth: Nicht aus Angst, sondern aus *Einsicht* soll der Mensch sich Gott zuwenden und mit ihm unterwegs sein.

Freiheit

Busse und Umkehr hängen eng zusammen mit dem spezifischen Freiheitsbegriff Karl Barths. Dies wird z. B. in der Weihnachtspredigt vom 1954 deutlich, wo Barth fragt:

> Und jetzt? Sollen wir jetzt fortfahren, wie wir es eingangs überlegt haben: in der Zerstreuung, in unserem Unglauben, vielleicht in ein paar schönen Weihnachtsgefühlen? Oder sollen wir jetzt aufmerken und aufstehen, uns aufmachen und *umkehren?* Der Engel des Herrn zwingt niemand – und ich kann es erst recht nicht. Ein gezwungener Hörer der Weihnachtsgeschichte und ein gezwungenes Mittun in dieser Geschichte, die ja unsere eigene Geschichte ist,

63 A. a. O., 69.
64 A. a. O., 200.

> das wäre nichts. Es geht um ein *freies Hören* und um ein *freies Mittun* in dieser Geschichte.[65]

Die Einsicht, dass Gott für uns und mit uns ist, egal, wie es um uns steht, führt in die Freiheit.

Für Barth gibt es nur eine wirklich interessante Freiheit. Und das ist nicht die Freiheit draussen, ausserhalb der Gefängnismauern. Sondern es ist die Freiheit, die Gottes Gnade uns eröffnet. Die Freiheit, sagen zu können: «Dennoch bleibe ich stets bei Dir»[66], die Freiheit, Gott anzurufen[67], die Freiheit, «die wir haben, von uns weg und auf [Dich, Christus] zu sehen, der du Solches für die Welt und auch für uns alle getan hast.»[68]

Den Gefangenen mutet Barth die Aussage zu: «Glaubt es nur, es gibt eine Gefangenschaft, die schlimmer ist als die in diesem Hause […] Wir alle – die draussen und ihr hier – sind Gefangene unseres eigenen Trotzes, unserer verschiedenen Begierden, unserer mannigfachen Angst […] Gefangene unseres Unglaubens …»[69]. In einer anderen Predigt heisst es: «Der Mensch kann noch ganz anders und viel schlimmer eingeschlossen sein, als ihr es hier seid […] in ein Leid, in einen Kummer, in Misstrauen oder Angst.»[70]

Freiheit gibt es nur im *Glauben;* im Glauben daran, dass Gott sich selber «in die Gefangenschaft des menschlichen Wesens und Daseins mit allem, was dazu gehört, begeben hat. In Solidarität mit den Menschen und als dieser grosse Verhaftete, Verurteilte und Hingerichtete allen Gefangenen Freiheit, Errettung und Erlösung gebracht hat.»[71]

Heute würde man es wohl nicht mehr wagen, so im Gefängnis zu predigen; von Freiheit ist – wenn überhaupt – in Gefängnissen nur als von dem, was *danach* folgt, dem, worauf man wartet, die Rede. Barth betonte: die Freiheit, auf Gottes Wort zu hören, dir seine Liebe gefallen zu lassen, die hast Du jetzt schon! Es liegt darin für mein Gefühl etwas sehr Tröstliches und die Seele Stärkendes, aber schon auch eine potenzielle Provokation und ein Ärgernis, weil Barth jegliches Privilegienbewusstsein

65 A. a. O., 16.
66 A. a. O., 5.
67 A. a. O., 173.
68 A. a. O., 18 (Gebet vor der Osterpredigt 1955).
69 A. a. O., 34.
70 A. a. O., 84.
71 A. a. O., 156.

vermissen lässt. Wer viele weltliche Freiheiten hat, kann leicht sagen, es komme auf die innere, die geistliche Freiheit an!

Dankbarkeit

Martin Schwarz schreibt in seinem Schlusswort im *Bericht des evangelischen Strafanstaltspfarrers,* dass die Antwort der Gefangenen auf die Begegnung mit Karl Barth «aufrichtig fröhliche Dankbarkeit»[72] gewesen sei. «Es gab» so schreibt er weiter, «in jenen Jahren, in denen Karl Barth in die Strafanstalt kam, manchen, der auf seine Weise sagte: jetzt habe er erfahren und gelernt, was Danken heisst. Der Dank galt Karl Barth, aber galt mit ihm zugleich dem, den er predigte.»[73]

Es ist auffällig, wie viele der Predigten Barths einen ausgesprochen heiteren Ton haben, nicht jammernd, nicht anklagend, nicht moralisierend, sondern heiter konstatierend: Ja, die Welt ist schlecht, der Mensch ist böse und faul und dumm ist er auch, aber Gott sei Dank ist er nicht allein gelassen. Gott an unserer Seite, ist *für uns,* «lässt uns nicht los, auch wenn wir ihn immer wieder loslassen».[74]

Diese Entdeckung, dieses Vertrauen, machen dankbar, das betont Barth immer wieder. Dankbar und fröhlich.[75]

72 Schwarz, Bericht, 10.
73 Ebd.
74 Barth, Predigten 1954–1967, 52.
75 Vgl. a. a. O., 128.171.178.

Teil II.

Zu Gegenwart und Zukunft der evangelischen Predigt im Licht der Theologie Karl Barths

Prison as a Sacrament of Freedom

What We Can Learn of Prison Abolition from Prison Literature, the Theology of the *Church Dogmatics* and Karl Barth's Sermons Inside Basel Jail

Mark J. Edwards

This volume considers the future of the church's proclamation to the world, the unique nature of evangelical preaching, and ponders the very essence of that curious thing called the sermon. *What* ought preachers *do? Why* ought the church proclaim? *How* can the *euangelion* be shared? These are questions, biographically and systematically, that circumscribe the life and thought of Karl Barth. We are wise to go to him for clarification, conversation, and a compass bearing. In America, when such questions get raised, we generally consult an advertising agency for a new marketing campaign. I consider Barth's theology to be the more useful choice.

This contribution refers to what we might learn from Barth's prison sermons, delivered just down *Spitalstrasse* at the *Basler Gefängnis*. What can these sermons tell us? Why did they take place? How can they clarify the proclamation of the *euangelion?* I also want to reflect on Barth's sermons alongside a wide variety of material from a course I have locked myself into for the past decade: *Imprisoned Minds: Philosophy and Religion from Jail,* which covers authors from Socrates and St. Paul to the Gulag and Guantánamo Bay. I have also been inspired by my own experiences of going to jail. So I would like to begin with an American story, a true one, that takes place during the 1950's civil rights era.

1. Some Safe Haven

On the evening of January 26th 1956, Martin Luther King was driving home from Dexter Avenue Baptist Church in Montgomery, Alabama, when he noticed he was being followed by two police officers on motorcycles. Reverend Dr. King had been pastor of the church for just over a

year and, seeing he was being tailed, gave extra attention to driving «slowly and meticulously.» The Montgomery Bus Boycott was in full swing and he was squarely in the sights of Montgomery's white leadership which was responding with a «Get Tough» campaign to discourage protests and regain the segregationist *status quo*. This municipally-endorsed response would soon lead to multiple bombings and deaths. Within a year, King's home, Rev. Ralph Abernathy's home, the First Baptist Church, The Bell Street Baptist Church, and Mount Olive Baptist Church of Montgomery would all be bombed as vigilantes sought to «get tough» against King and the church-nurtured roots of their civil rights struggle. On that night in January, when King stopped his car to let out boycotters and passengers, the police pulled up, identified him as «that damn King fellow,» and announced, «Get out, King; you are under arrest for speeding thirty miles an hour in a twenty-five mile zone.» Once a squad car arrived, King was stuffed, not too gently one suspects, into the back seat. Forgoing a mere warning or a ticket, King was immediately arrested. They set off for the county jail. As the police circled and meandered through back streets «farther from the center of town,» seemingly away from the jail, «a feeling of panic began to come over me,» recalled King. Increasingly he feared for his life. Perhaps the police were taking him out of town to dump him or to hand him over to a white lynch mob? He prayed: «I asked God to give me the strength to endure whatever came.» Just as he was sure he was about to meet his death under some «desolate old bridge,» he saw they were approaching the jail. «I was so relieved that it was some time before I realized the irony of my position: going to jail at that moment seemed like going to some safe haven!»[1] Relief at being alive soon gave way to colder realities. «I was led to a dingy and odorous cell,» King recalled. «As the big iron door swung open … gusts of emotion swept through me like cold winds on an open prairie. For the first time in my life, I was thrown behind bars.»[2]

Dr. King was released later that same night on cash bail. But not a month later, on Wednesday, February 22, 1956, he returned to that same jail with over a hundred fellow protesting bus boycotters. Montgomery had announced that mass arrests would commence in response to violations of arcane anti-boycotting laws and in just a few weeks the

1 Martin Luther King, Jr., *Stride Toward Freedom* (NYC: Harper & Row, 1958), 127–128.

2 King, loc. cit., 129.

spirit of Montgomery had changed dramatically. Of that day, King recounts:

> With Ralph and my father, I set out for the county jail, several of my church members following after. At the jail, an almost holiday atmosphere prevailed. On the way Ralph Abernathy told me how people had rushed down to get arrested the day before. No one, it seems, had been frightened. No one had tried to evade arrest. Many Negros had gone voluntarily to the sheriff's office to see if their names were on the list, and were even disappointed when they were not. A once fear-ridden people had been transformed. Those who had previously trembled before the law were now proud to be arrested for the cause of freedom. With this feeling of solidarity around me, I walked with firm steps toward the rear of the jail.[3]

Although King was not the first civil rights activist to be intentionally jailed,[4] King learned for himself that going to jail could be a spirited journey of musical joy, beloved community, and, paradoxically, freedom. He began preaching a gospel of «fill the jails.» Inspired by such courage and the impact it was making, thousands of Blacks across the American South marched and sang, «I ain't scared of your jail.»[5] School children filled cells. And even when some were in solitary confinement, as King was on Easter Saturday in Birmingham, they often realized, «I was not alone. God was my cellmate.»[6] In the prisons of American racism, many found unity with God and with each other in witness to a dream.[7]

---

3 King, loc. cit., 146.

4 That honor goes to Claudette Colvin who had been arrested on March 2, 1955 for refusing to move to the back of a segregated bus. Only fifteen and pregnant, Claudette was deemed too young and her situation too complicated for her to serve as a public plaintiff for such a test-case. Rosa Parks' arrest and jailing on Dec. 1, 1955 became the public, if impromptu, spark for the public Montgomery boycott. For her full account, see Rosa Parks with Jim Haskins, *Rosa Parks: My Story* (NY: Scholastic, 1992), especially 108–124.

5 Lester Cobb, *I Ain't Scared Of Your Jail* in *Sing for Freedom,* ed. by Guy and Candie Caravan (Montgomery: New South, 2007), 136.

6 Martin Luther King, Jr. *Autobiography,* ed. by Clayborne Carson (NY: Grand Central, 2001), 186.

7 Consider a recorded witness from Albany, Georgia, in 1961: Charles Jones and Cordell Reagon on 700 Albany Citizens. *Sing for Freedom: The Story of the Civil Rights Movement Through It's Songs*. Track 8: «Keep Your Eyes on the Prize». Transcript: «Doctors and lawyers and teachers and domestics

The civil rights tactic of filling the jails became so successful that by 1961, the police chief of Albany, Georgia, became determined not to hold King and his more famous colleagues in an effort to undercut their narrative of persecution. King recounts police chief Laurie Pritchett's response to his being arrested as, «God knows, Reverend, I don't want you in my jail.»[8] And while King admits that he had not «particularly enjoyed the inconveniences and the discomforts of jail»[9], he was frustrated about being refused while over seven hundred of his fellow protesters were locked up. King remembers, «We had witnessed persons being kicked off lunch counter stools during the sit-ins, ejected from churches during the kneel-ins, and thrown into jail during the Freedom Rides. But for the first time, we witnessed being kicked out of jail.»[10] Yet the unpredictability and frequency of such incarcerations had already made King conclude, as he said writing from Reidsville State Prison in Georgia following his arrest at an Atlanta sit-in in 1960, «This is the cross that we must bear for the freedom of our people.»[11] In protest against racial segregation, being jailed was thus viewed by King and the movement as a public faith witness to the harmony of a beloved community. In the eyes of historian James Melvin Washington, King and

walked together into jail and got to know each other in the cells as they sat next to each other and felt, breathed and slept the passion that they had about them and their desires to be free. But more than that, they came to know each other as people, and not as classes, not as a doctor, not as a doctor's wife, not as a domestic, but as a person. And in the cells that housed some seven hundred of Albany citizens, grew the bond of togetherness which has characterized Albany more than anything else.» «They were there, unifying themselves as one, getting to know each other. And we come back to the community and it's not the same anymore. You find people walking together, talking together – people who'd never think they'd speak to this person or that person.» Charles Jones and Cordell Reagon, Audio Recording: *Keep Your Eyes on the Prize* on *Sing for Freedom: The Story of the Civil Rights Movement Through It's Songs* (Smithsonian Folkways, 1990).

8 King, *Autobiography,* 159.

9 King, loc. cit., 159.

10 King, loc. cit., 159.

11 Martin Luther King, Jr., *The Papers of Martin Luther King, Jr., Vol. V,* ed. by Clayborne Carson (Berkeley: U. California Press, 2005), 531. See also: David Garrow, *Bearing the Cross* (NYC: HarperCollins, 1986), 7,143–149.

company were «in jail for a righteous cause» and thus celebrated «the sacrament of imprisonment.»[12]

2. A Brief History of Sacraments

The «sacrament of imprisonment» is a highly tendentious term, but we will take it seriously. Thus, this work intends to affirm, defend, and expound Washington's call for the recognition of a new sacrament.

What are sacraments? Historically, sacraments have been understood generically as «an outward and visible sign of an inward and spiritual grace given unto us, ordained by Christ Himself.»[13] This definition was influenced heavily by St. Thomas Aquinas who argued that a sacrament is a «sign of a holy thing so far as it makes men holy.»[14] It was Augustine who argued succinctly and influentially that sacraments were a material and «visible form of an invisible grace» or a «sacred sign of an invisible

12 James Melvin Washington, *Introduction* to *Letter from Birmingham* Jail in *I Have a Dream: Martin Luther King, Jr. Writings and Speeches that Changed the World,* ed. by J. M. Washington (New York: HarperOne, 1986), 83. See also Washington's *Conversations with God: Two Centuries of Prayers by African Americans* (NY: HarperPerennial, 1994), xxxiv. A dozen years after referring to King's Birmingham imprisonment as a sacrament, Washington would describe how, in 1970, «I found myself undergoing the humiliations of the sacrament of imprisonment, in jail for a righteous cause.» Washington had been arrested for carrying an anti-war sign protesting the Vietnam War while President Nixon visited the University of Tennessee. Elsewhere Washington argued, «Waiting is a sacrament. It is a discipline. It is not some namby-pamby acquiescence. It is about learning how to hang in there with tough love, even when it seems there is not evidence.›» See *The Courage to Hope: From Black Suffering to Human Redemption,* ed. by Quinton Hosford Dixie and Cornell West (Boston: Beacon, 1999), 70–71. Upon Washington's premature death, Cornell West called him a lifelong «prisoner of Christian hope» and notes Washington's use of the term: «He often talked and wrote about the sacrament of waiting – a major motif in his own prayers as well as the Black prayers he documented and interpreted. Cornell West, *Courage,* 226–227.

13 The Church of England, *Catechism of Book of Common Prayer.*

14 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae, III Q.60 Art. 2* www.newadvent.org/summa/4060.htm#article2.

sacrifice,»[15] a definition that both Luther and Calvin would eventually affirm. While myriad understandings of each of the sacraments have been articulated there is nonetheless a common assumption that some acts, along with their corresponding material «signs,» are employed by God, owing to the fact that as Augustine famously put it, «the word is joined to the element and the result is a sacrament.»[16] It was Tertullian, the «founder of Western theology»[17] and the first major theologian to write in Latin, who somewhat oddly, adopted *sacramentum* (a pledge, oath, or deposit – typically a military or legal one) to translate the Greek term *musterion,* a word which does have New Testament usage and which means a *secret, secret rite, secret teaching,* or *a mystery*. Since the sacraments were traditionally defended as such because they were instituted by Christ himself, it is worth noting that Jesus uses *musterion* in its only appearance in the Gospels (Mt 13:11, Mark 4:11, Luke 8:10) though neither in a sense resembling what we know of a ritualistic ceremony, nor in reference to any of today's commonly practiced sacraments. His use regards his teaching in parables, as seen for instance in Mark 4:11 *«And he said to them, ‹To you has been given the secret [mystery/musterion] of the kingdom of God, but for those outside, everything comes in parables.›»* In the Pauline letters, *musterion* is more common but also employed with a usage at odds with, or at least widely variant from, later formulations. Moreover, *musterion* is not applied by Paul when he introduces «For what I received from the Lord I also handed on to you» (1 Cor. 11:23), the current archetype of the sacraments, the Lord's Supper. In only one case does Paul apply *musterion* to what is currently considered a sacrament, this being marriage in Eph. 5:31–32. Yet in evidence of the complexity of these matters, marriage is not normally accepted as a sacrament by most Protestant denominations. Even more problematic for a general theology of sacraments, is that while the New Testament does advocate for baptism and commend the celebration of the eucharist, it does not bring these distinct acts together under the single concept of sacrament. As Bruce McCormack has noted, «It is not just that the two are not brought together under the heading of ‹sacrament›; they are not

15 Augustine, *City of God,* trans. by Marcus Dods (NYC: Modern Library, 1993), 308.

16 Maxwell Johnson, *Sacraments and Worship* (Louisville: WJK, 2012), 2, 39.

17 T. R. Glover quoting H. B. Swete in *Tertullian: Loeb Classical Library, Vol. 250* (Cambridge, MA: Harvard, 1998), ix.

brought together at all. The two rites are simply allowed to stand alongside of each other, each in its own distinctiveness.»[18] Much more could be said, and has been, but it is clear the New Testament does not offer a succinct theology of «the sacraments», the theology of which has been a fluctuating bundle of affirmations and rejections.

Any present day demarcations of the sacraments, whether we recognize the Catholic seven or the Protestant two, are further problematized by the realization that many more sacraments have been proposed and practiced throughout the history of the church. Augustine, for instance, argued that the multi-day celebration of Easter was itself a sacrament, saying «But there is a sacrament in any celebration when the commemoration of the event is done in such a way as to make us understand that it signifies something that is to be taken in a holy manner.»[19] Hugh of St. Victor, with his *de Sacramentis,* (~1134) argues for as many as thirty sacraments. Hugh's reading of the «mysteries of the faith» is heavy on allegory, and as a systematic treatment of the relation between signs and things signified, Hugh argues for the mysterious (and thus *sacramental*) significance of many material objects (the nature of light, priestly vestments, palm branches, and sacred vessels for example) as well as the sacramental action of many immaterial domains (faith, natural law, creation, and angelic free will, to name a few).[20] Nevertheless Hugh's «so fitting and perfect» definition that, «A sacrament is a corporeal or material element set before the senses without, representing by similitude and signifying by institution and containing by sanctification some invisible and spiritual grace»[21], becomes technically normative for the seven sacraments later chosen by Lombard, defended by Thomas Aquinas (*Tertia Pars,* Q.62, Art.3), and approved by the Councils of Florence (1438–45) and Trent (1545–63).

It was with Peter Lombard's *Sentences* (~1150) that we first find the codified Catholic list of seven sacraments, these being Baptism, Confirmation, Eucharist, Penance/Reconciliation, Marriage, Ordination, and

---

18 Bruce McCormack, unpublished lecture on baptism, Princeton Theological Seminary, March 28, 2013.

19 Augustine, *Letter 55 to Januarius,* in: M. Johnson, Sacraments, 3–4.

20 Hugh of St. Victor, *de Sacramentis,* trans. by Roy Deferrari (Jackson, MI:Ex Fontibus, 2016).

21 Hugh of St. Victor, *loc. cit, 155.*

Anointing of the Sick/Extreme Unction.[22] And while Thomas Aquinas defends Hugh of St. Victor's definition, he applies it only to Lombard's chosen seven, effectively on the basis that «it is becoming that there should be seven.»[23] Martin Luther argued vehemently in his 1520 *Babylonian Captivity of the Church:* «I must deny that there are seven sacraments, and for the present maintain that there are but three: baptism, penance, and the bread. All three have been subjected to a miserable captivity by the Roman curia, and the church has been robbed of all her liberty.»[24] Later, Luther would exclude penance and settle on two even though, like Barth in *CD* II.1, Luther further oscillates on a proper designation for the term. In referencing the Vulgate of 1Tim.3:16 when Christ is called himself the *sacramentum,* Luther explains, «Yet, if I were to speak according to the usage of the Scriptures, I should have only one single sacrament but with three sacramental signs.»[25] For his part, John Calvin argued there were over a dozen Old Testament sacraments, but that in the time following Christ, we should reject five of the Roman Catholic seven and affirm only Eucharist and baptism as «ordinary sacraments.»[26] What, one wonders, might an *extraordinary* sacrament be? Like Luther, Calvin struggled to decide upon only two and was not overtly opposed to the idea that ordination by «laying on of hands» was also a sacrament,[27] though he felt Eucharist and baptism alone were *ordained by Christ with a promise* to «sustain, nourish, confirm, and increase our faith.»[28] And so the Reformers, after lodging much argument and much opprobrium against the Catholics, succeeded in reducing the concept down to two particular practices, because as the later *Westminster Confession of Faith* (1646) proclaimed so confidently, «there be only

22 Peter Lombard, *Sentences, Book 4,* trans. by Giulio Silano (Toronto: PIMS, 2010), 9.
23 Aquinas, *Tertia Pars, Q. 65, Art. 1,* www.aquinas.cc/la/en/~ST.III.Q65.A1.
24 Martin Luther, *Selected Writings of Martin Luther:1517–1520,* ed. by Theodore G. Tappert (Philadelphia: Fortress, 1967), 370.
25 Luther, loc. cit., 370.
26 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion,* trans. by Ford Lewis Battles (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1960), 1295.
27 Calvin, loc. cit., 1296.
28 Calvin, loc. cit., 1281.

two sacraments ordained by Christ our Lord in the Gospel.»[29] Can we improve on these lines of thought? I think so. Barth clearly did too.

3. Opening the Door to a New Sacrament

«The sacrament of imprisonment»: what could Barth's theology, as both articulated in the *Church Dogmatics* and exemplified in his prison sermons, offer regarding such a designation? And how foolish would it be to try and defend a new sacrament? Before we articulate prison-going as veritable sacrament, let us transition with just a few words of what I dare call Barth's sacramentology, though that phrase is likely to strike many familiar with Barth as contentious.

1. It is exactly because of Barth's rejection of natural theology, his undermining of substance ontologies, his rejection of an *analogia entis,* his evacuation of priestly and ecclesiological power, his denial of a theology of merit, his deflation of the sanctified as being holier than the sinner, and his emphatic *Nein* against divinely sanctioned nationalisms that a positive and systematically rebuilt sacramentology is possible. The Barth of the *Church Dogmatics* so thoroughly reframes trinity, election, revelation, the being of God as act in freedom, eternity, time, ecclesiology, the being of humanity, justification, and ethics, that this allows for new resources for new understandings of the old sacraments. Yet, within the *CD* there are also new resources for old understandings of new sacraments, one of which is, in fact, no new practice: the presence of Christians in jail. Barth's prison sermons exemplify some aspects of what this looks like in practice.
2. Barth remarks in his Preface to the *CD* IV.4 fragment regarding his «radically new view» of baptism that «Calvin did not scrutinize sharply and hence did not remove» the «concept of ‹sacrament.›»[30] This might lead us to believe that Barth could not

29 G. I. Williamson, *The Westminster Confession of Faith* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1964), 202.

30 Barth, *Church Dogmatics* IV.4, ed. by Bromiley and Torrance (Edinburgh: T&T Clark, 1956–1969, 1975), ix.

use the term. And yet, though he seeks to rethink the very foundations of sacramental theology, and indeed all Christian theology, he proclaimed, «We can say quite simply that revelation means sacrament» and «the basic reality and substance of the sacramental reality of His revelation, is the existence of the human nature of Jesus Christ.»[31] Much later in the *CD,* even as this christological focus stands, indeed because of it, Barth is interested in suggesting a way in which baptism by water «as man's liturgical work» is «the foundation of the Christian life.»[32] The «foundation»! This is no small role and should be evidence of the positive direction Barth wished to take his reformed sacramentology.

3. Like Barth's surprisingly positive redefinition of the term «Christendom» in *§ 62 The Holy Spirit and the Gathering of the Christian Community,*[33] a fully reformed theology of the sacraments can emerge from the *Kirchliche Dogmatik*. In his own way, with *Römerbrief* onward, Barth thus crucifies traditional sacramental theology only then to resurrect some aspects anew. Along with newly-conceived programs for the eucharist or baptism, Barth's positive theological vision has the means to articulate (we might say, «through the power of the Holy Spirit») a christocentric rationale for prison-going as one of «the various practical aspects of Christian life under the guidance of the Lord's prayer.»[34] While Barth need not make a set list of sacramental activities necessary for salvation, say in the style of Lombard, Aquinas, or Calvin, nevertheless a table has been set to see some particular and long-standing proclamatory activities as quintessential Christian practices ordained by God to be recognized in faith by the church. Such practices promise to be invitations toward people and places so that Christ can meet us there.[35] Yet, this is presumably why sacraments were

---

31 Barth, *CD* II.1, 52–53. For Barth's evaluation of the history of the term, *sacramentum,* see *CD* I.2, 226–232.

32 Barth, *CD* IV. 4, ix.

33 Barth, *CD* IV. 1, 643ff.

34 Barth, *CD* IV.4, ix.

35 See my companion piece, *God Meets Us There: Prison as True Home for the*

> instituted in the first place, and they have been repeatedly understood as a means of grace to existentially encounter Christ and know Him as Lord.

Per this last point, it is worth emphasizing that the church has met the Lord in prison and had its faith sustained, nourished, confirmed, and increased by the many Christian thinkers, and the many more people beyond the church (how many have experienced, like Aleksandr Solzhenitsyn's lamblike gasp upon his arrest, the shock of «Me? What for?»[36]) who have been (or are) in prison. From Dietrich Bonhoeffer to Corrie ten Boom; from Aquinas to Luther to John Knox; from Marguerite Porete to John Bunyan; from the Apostle Paul to the martyr Perpetua; from Joseph to Jesus to John of the Revelation; from Boethius to Simone Weil, who writes: «Others. To see each human being (an image of oneself) as a prison in which a prisoner dwells, surrounded by the whole universe.»[37] With such company, let us consider what the sacrament of imprisonment might look like.[38]

Christian Comparative Theologian, in *Wiley Blackwell Companion to Comparative Theology* (Malden, MA: Wiley, 2024), 411–418. Additionally, see Barth's discussion of Jesus' foot-washing as the «special subjective cleansing of those who are already objectively clean,» thus making it «the *conditio sine qua non* for fellowship with Jesus.» Barth's estimation is that this act represents «the parallel to the institution of the Lord's Supper.» *CD* II/2, 473–475.

36 Aleksandr Solzhenitsyn, *The Gulag Archipelago, 1918–1956 Volume I,* (New York: Harper & Row, 1973), 4.

37 Simone Weil, *Gravity and Grace* (London: Routledge, 1999), 134.

38 In the contemporary American legal system, being in «jail» and being in «prison» are technically different. «Jail» is used to refer to incarcerations of less than a year and to the initial holding site after individuals are arrested. Prisons are for convicted individuals serving sentences of longer than a year. While recognizing this distinction, I will use the terms «prison» and «jail» widely and interchangeable to shorthand jails, prisons, detention centers, concentration camps, holding cells, «the pit,» and/or sites of forced labor in which individuals are physically restrained, bodily constrained, and/or geographically detained.

4. Four Aspects of the Sacrament of Imprisonment and Barth's Theology

Let us be clear. Nowhere, at least to my knowledge, does Barth explicitly call for what I am suggesting, the recognition of prison-going as sacrament. And yet, within Barth's theology of the *Church Dogmatics* and his prison sermons, we see exemplified and manifested, if not intentionally articulated, how going to jail «for Christ» and «with Christ» might be seen to clear the traditional boundaries of demarcation, thus standing to be recognized by the Christian church as a signature public faith practice meant to «sustain, nourish, confirm, and increase our faith.» From our vantage point post-Barth, we can see how Barth shows us with a good deal of words in the *Church Dogmatics* and the particular style of his prison preaching, how imprisonment *for* and *with* Christ could be recognized as new sacrament. Working from this perspective we could propose the sacrament of imprisonment as being composed of the following four aspects of 1) Proclamation, 2) Humanitarian Protection, 3) Protest, and 4) Persecution. And even though I will attempt to distinguish these as multiple and independent rationales for prison going, given the unique historical, theological, political, and cultural settings of any such act, it is also plausible that many carceral experiences would qualify on a number, or even all, of these fronts simultaneously. Recall that Washington sums up the sacrament of imprisonment as being «in jail for a righteous cause» and it was indeed often the case during the civil rights era that these four aspects overlapped at once.

1) *Pastoral Presence and Proclamation as Sacrament:* When done under the motivation of bringing good news «to proclaim release to the captives,» the long-standing Christian practice of pastoral prison presence and ministry ought to be understood as a unique form of the sacrament of imprisonment. The archetype here is Christ himself, and his command to follow the Father's missional mandate: «He has sent me to proclaim release to the captives … to let the oppressed go free» (Lk 4:18).

In Barth's sermons, proclamation is clearly the prime motive. However, this proclamation is rooted in something other than a holy righteous man preaching to sinners with the aim of converting them to the Christian religion, a tradition well established in the prison ministries of American fundamentalism, and painfully portrayed by the warden, Samuel Norton, in *The Shawshank Redemption.* The foundation of

Barth's motives is evident in these remarkable lines from his Good Friday (1957) sermon, *The Criminals with Him:*

> *They crucified him with the criminals.* Do you know what this implies? Don't be too surprised if I tell you that this was the first Christian fellowship, the first certain, indissoluble and indestructible Christian community. Christian community is manifest wherever there is a group of people close to Jesus who are with him in such a way that they are directly and unambiguously affected by his promise and assurance. These may hear that everything he is, he is for them, and everything he does, he does for them. To live by this promise is to be a Christian community. The two criminals were the first certain Christian community.[39]

It is delightful that Barth includes not just one, but *both* criminals in this «first certain Christian community» for while the one acknowledges Christ's innocence in a sort of confession of faith, the other hurls ridicule and shame in a mocking rejection of disbelief. Yet both are included. In fact, given Barth's doctrine of universal election and the historicized justification that achieves salvation for all by the faith of Christ, Barth has given us a coherent way to understand Christ's dying claim, «Truly I tell you, today you will be with me in Paradise» as being directed not just to the one who acknowledges «this man has done nothing wrong» (Lk 23:41) but to the other, who «kept blaspheming him saying, ‹Are you not the Messiah? Save yourself and us!›» (Lk 23:41).[40] True to his articulation of election (*CD* II.2 § 33) and *The Judge Judged in our Place* (*CD* IV.1 § 59.2) Barth is able to summarize simply in the Basel jail, «This is reconciliation: his damnation our liberation.»[41]

Yet, Barth's broader theology establishes that our liberation is not simply personal, individual, or private, but in great part communal. It is our liberation to proclaim Christ's freedom to others. Just as «our Lord Jesus Christ» has been «imprisoned that we may be free»[42] so too Barth thinks it essential to be inside the prison walls because that is where the freedom of Christ is most thoroughly recognized. This is far different from a preacher going inside with high-spirited charity, pity, and good

39 Barth, *Deliverance to the Captives,* (NY: Harper & Row 1978), 77.
40 Matthew's Gospel recounts both hurl insults, «The bandits who were crucified with him also taunted him in the same way.» Mt 28:44.
41 Barth, *Deliverance,* 80.
42 Barth, loc. cit., 75.

will towards the «wretched» of the earth, all the while «unaware that they themselves are prisoners.»[43] For even if we cannot gauge how this point was received rhetorically by the residents themselves,[44] Barth was compelled to put himself alongside the incarcerated saying, «you prisoners here and we people outside, who in our own way are one and all prisoners as well»[45] have in Christ come to see that «the door of our prison *is open*.»[46] Prison thus affords an opportunity to see not just the truth about others, but the truth about ourselves. Let us say a word about this form of «knowing.»

This first-person subjective encounter with others and the truth of ourselves is the truest form of knowing. This *qualia,* according to philosopher's such as Thomas Nagel, John Searle, and Michael Polanyi is *real* knowledge.[47] In the language of Martin Buber, this I and Thou is a fundamental opportunity to realize the self in and with the other. «The You

43 Barth, loc. cit., 43.

44 Thanks to Sarah Jobe's insights on this point gleaned from many years of her prison ministry. See *The Incarcerated Christ* in *The Journal of Theological Studies, April 2025.*

45 Barth, *Call for God* (NY: Harper & Row, 1967), 65.

46 Barth, *Deliverance,* 40.

47 For instance, Nagel: «So what explains the existence of organisms like us must also explain the existence of mind. But if the mental is not itself merely physical, it cannot be fully explained by physical science. […] A genuine alternative to the reductionist program would require an account of how mind and everything that goes with it is inherent in the universe.» Thomas Nagel, *Mind and Cosmos* (Oxford, 2012), 14–15. Searle: «Conscious experiences have a qualitative aspect. There is a qualitative feel to drinking beer, which is quite different from the qualitative feel of listening to Beethoven's Ninth Symphony. […] The term for qualitative states is «qualia» […] Qualia really exist, so any theory like functionalism that denies their existence, either explicitly or implicitly, is false.» John Searle, *Mind* (Oxford: OUP, 2004), 84. Polanyi: «Such is the *personal participation* of the knower in all acts of understanding. But this does not make our understanding *subjective.* Comprehension is neither an arbitrary act nor a passive experience, but a responsible act claiming universal validity. Such knowing is indeed *objective* in the sense of establishing contact with a hidden reality; a contact that is defined as the condition for anticipating an indeterminate range of yet unknown (and perhaps yet inconceivable) true implications. It seems reasonable to describe this fusion of the personal and the objective as Personal Knowledge.» Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (University of Chicago, 1974), vii–viii.

encounters me by grace» prophecies Buber. Buber elaborates, «I require a You to become; becoming I, I say You. All actual life is encounter.»[48] Likewise, in the prison notebooks of Emmanuel Levinas, published as *Time and the Other,* we find that «Solitude is the absence of time» whereas «the other is the future.»[49] For Levinas we are stuck in a present until the other draws us forward. «Time *given*» is alone real time. As Levinas reasons, «the very relationship with the other is the relationship with the future.»[50] Like those above, Kierkegaard and Wittgenstein (who was also imprisoned) show a real development among epistemologists that true knowing is knowing-in-relation. We see this potently portrayed by Solzhenitsyn when he recalls with fondness his «First Cell, First Love»:

> Now for the first time you were about to see people who were not your enemies. Now for the first time you were about to see others who were alive, who were traveling your road, and whom you could join to yourself with the joyous word «we.» Yes, that word which you may have despised out in freedom … is now revealed to you as something sweet: you are not alone in the world! Wise, spiritual beings – *human beings* – still exist.[51]

Of that first night Solzhenitsyn remembers,

> And I lay there, filled to the brim with the joy of being among them … How interesting tomorrow would be, one of the best days of my life! (Thus, very early and very clearly, I had this consciousness that prison was not an abyss for me, but the most important turning point in my life.)[52]

To know and be known in the purity of truth is where we find the beauty of love, even amidst what might be our first cell.

Predating much of this thinking, Barth argues throughout the *CD* that personal and relational knowing, *erkennen,* is the ultimate encounter since *erkennen* fundamentally constitutes God's *perichoretic* triunity as Father, Son, and Holy Spirit. And just as God's *erkennen* constitutes his

---

48 Martin Buber, *I and Thou,* trans. by Walter Kaufmann (NY: Touchstone, 1970), 62.

49 Emmanuel Levinas, *Time and the Other,* trans. by Richard Cohen (Pittsburgh: Duquesne, 1987), 57, 77.

50 Levinas, loc. cit., 57, 77.

51 Solzhenitsyn, 183–184.

52 Solzhenitsyn, 187.

primäre Gegenständlichkeit (ad-intra) in God's self, so too this is repeated *ad extra* in a «*sekundären Gegenständlichkeit in seiner Offenbarung.*»[53] But for Barth, the self-revelation of God is always given for the sake of personal relationship. Hence, any *erkennen* of Christ must know him as risen, but also as arrested, imprisoned, and executed. What better place to really know this than in prison itself? In prison, our *erkennen* of neighbor and Christ is an *erkennen* with a real presence of our Lord. Yet, is this not what the sacraments are typically understood to convey, a genuine personal encounter with the Lord Jesus Christ? To this effect, inside the Basel jail Barth prays, «Descend now into our midst.»[54] Barth proclaims: «he lives and is present among us now.»[55] Barth promises, «Jesus Christ is in our midst.»[56] These are not empty formalities or vague metaphors but faithful proclamations and invitations based upon the promises of Christ, to be actualized through the work of the Holy Spirit.

This then is one reason why gospel proclamation «to the captives» and moreover «*with* the captives» can be seen as a sacrament. It gives all involved an opportunity for unity in the presence of Christ. As Barth writes in a letter, «Everything was somehow much more real than in an ordinary church, with the usual kind of Christians.»[57] I can also attest to this from my own limited experiences teaching inside facilities, though my time inside can only be counted in hours. Nevertheless, as we circled around great texts, earnest notes, honest prayers, and each other, our gathering in the prison chapel illuminated those inner freedoms by asking questions, reading together, seeking truth, and simply being humble humane souls in search of salvation. Whatever «it» is, prison makes it real. In prison, through proclamation of release to all captives, including to those of us who do the proclaiming, we have certain, indissoluble, indestructible Christian community. And this means a «visible form of an invisible grace.»[58] This means sacrament.

---

53 Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von Gott, erster Halbband, 6. Aufl. Zürich 1982, 53.

54 Barth, *Deliverance,* 101.

55 Barth, *loc. cit.,* 137.

56 Barth, *loc. cit.,* 33.

57 Eberhard Busch, *Karl Barth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 414.

58 Augustine, *City of God,* trans. by Marcus Dods (NYC: Modern Library, 1993), 308. (Bk. X c.5).

2) *Progress in Humane Conditions as Sacrament:* Romans 11:32 states, «For God has imprisoned all in disobedience so that he may be merciful to all.»[59] We live in a world in which imprisonment is «the human condition,» to put the Apostle Paul and Hannah Arendt together, both of whom were formerly incarcerated persons.[60] Working for the improvement of humanitarian conditions in sites of incarceration thus should be an ever-present focus of Christian activity. To do this responsibly means Christians must go inside and be present. As Hebrews 13:3 puts it, «Remember those who are in prison, as though you were in prison with them.»

If proclamation was primary for Barth's prison sermons, humanitarian concerns were not far behind. Indeed they mark themselves as a key focus of his prayers before and after his sermons: «for the poor, known and unknown, for those aging in loneliness, for the sick and the mentally ill, for the prisoners,» he prays, «we entrust to thy care.»[61] «Comfort the prisoner, the distressed, the abandoned and despaired with the only effective help.»[62] Barth's concerns for the well-being of the prisoners certainly included a spiritual well-being, since this is, after all, a fundamental component of his definition of human as an embodied soul. Yet Barth did not overlook material conditions, for the «ineffaceable difference» of soul and body are nevertheless joined in «inseparable unity.»[63] For Barth, followers of Christ must, like the admirable Samaritan, care for neighborly bodies: «We should get the simple truth straight, dear friends. We are in the world not to comfort ourselves, but to comfort others.»[64]

When Barth visited America in 1962, he toured the now-notorious San Quentin Prison in California and Rikers Island in New York City, largely to inspect the material conditions. And while the conditions in Basel were apparently not too bad (I hope they are now even better, for

59 Romans 11:32: συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ.

60 In her prologue to *The Human Condition,* Arendt sets the stage by addressing «earth as a prison» and humanity's «imprisonment to the earth.» Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: U. Chicago, 1998), 2.

61 Barth, *Deliverance,* 108.

62 Barth, loc. cit., 74.

63 Barth, *CD* III.2, 325. § 46 *Man as Soul and Body* develops and defends the claim that «Man's being exists, and is therefore soul; and it exists in a certain form, and is therefore body.» See *CD* III.2, 325ff.

64 Barth, *Deliverance,* 48.

at Rikers, especially, they have gotten horrifically worse) prison conditions were a background consideration in his conversations with prison chaplains in Fulda, 1960. Barth is clear in those responses that carceral conditions must not be coercive or cruel. Indeed in those conversations Barth wants to reform and improve *all* of what we consider «punishment» to the compassionate paradigm of «care.» His notes of preparation for that event state, «As a human (not a divine!) measure of *care,* the punishment *cannot* be understood and carried out as *atonement,* that is, as reparation for the transgression that occurred by means of an *evil* to be inflicted on the transgressor.»[65] Again owing to his doctrine of universal election, and the implicit ungodliness of all that is «not-God,» Barth rejects the theologically erroneous understanding that a select minority are predestined to «ineradicable dispositions» which deserve severe corporeal punishment or harsh treatment in the name of justice. Barth thus basically aligns himself with the fifth-century Boethius who concludes while imprisoned, «in fact, mercy should be shown to the criminals. Those who have done wrong should not be prosecuted with outrage and anger, but should be treated with kindness and sympathy.»[66] Surprisingly, Barth gives the church a special authority here, in instructing the state as to what constitutes proper humanitarian care.

The tradition of humanitarian reform by Christians for the sake of the imprisoned is long-standing and too extensive to say much about here. Yet, consider this quote from American activist Dorothy Day:

> Christ is with us today, not only in the Blessed Sacrament and where two or three are gathered together in His Name, but also in the poor. And who could be poorer and more destitute in body and soul than these companions of our twenty-five days in prison?[67]

With direct sacramental alignment, Day illuminates how she eagerly goes to prison, not only to alleviate the suffering of others but, quite simply, to suffer alongside others with Christ.

An additional example is Charles Dickens who came to America in 1842 and visited the newly completed Eastern State Penitentiary (built

65 Karl Barth, *Barth in Conversation: Volume 1, 1959–1962* (Louisville: WJK, 2017), 39.

66 Boethius, *Consolation of Philosophy,* trans. by David Slavitt (Cambridge: Harvard, 2008),126–127.

67 Dorothy Day, *Selected Writings* (NY: Knopf, 1983), 287.

1821–1831). Eastern State was the first industrial sized modern prison and was designed to offer a humane and spiritual place for penitence. It was here, in Philadelphia, that solitary confinement was formally invented and initially matched with enforced silence. Dickens was impressed by the physical structure and noble architecture, designed as it was by John Haviland who also built many churches, including Philadelphia's First Presbyterian and St. Andrew's Episcopal. Haviland's new penitentiary was progressively graced with private toilets and indoor plumbing (at the time the presidential White House had neither) but Dickens was gravely concerned about the psychological impact the silent and solitary confinement would have: «The System is rigid, strict and hopeless solitary confinement, and I believe it, in its effects, to be cruel and wrong.» He continues, «In its intention, I am well convinced that it is kind, humane, and meant for reformation; but I am persuaded that those who devised this system … those benevolent gentlemen who carry it into execution, do not know what it is that they are doing.»[68] With actions such as these, Day and Dickens sought to improve the conditions of the cruelly imprisoned and exemplified Christ's love of bodies, which like the man who went down from Jerusalem to Jericho, are often otherwise left for dead.

Christian love of neighbor's physical well being must then be extended to reverently taking care of not only living bodies but even of corpses, which it must be noted, is exactly the first instance of how Barth conceives of the church as «the body of Christ.» As Barth explains, «To understand the New Testament usage» of the *soma Christou,* «we must not forget that in the first instance it means a dead body, a corpse.»[69] As the body of the crucified and risen Jesus Christ in a world «imprisoned by sin,» the church is thus also an imprisoned body, even a dead body. Much of that body of Christ, the church universal, is in prison today. In unity we ought to be for them, where they are, with Him, else we replicate this excerpt from Holocaust survivor Primo Levi's poem, *The Last Epiphany:*

---

68 Charles Dickens, «Philadelphia and Its Solitary Prison» in *American Notes and Pictures from Italy: Complete Works Vol. 8* (London: Chapman & Hall, 1906), 83.

69 Barth, *CD* IV.1, 662. As the body of Christ, the church is thus also in part an imprisoned body. See IV.1, 661 for a notable page on the church as the «earthly-historical form of existence of Jesus Christ Himself.»

I rang your bell at night, a pale Jew fleeing,
Barefoot, in rags, hunted like a wild animal:
You called the cops, you fingered me to the spies,
And said in your heart: «So be it. It is God's will.»

And I came as a prisoner, as a slave in chains,
To be sold, to be whipped.
You turned your back on the livid slave in rags.
Now I come as judge. Do you recognize me now?[70]

In being present in even the best of circumstances and working for reform or replacement of the worst prison conditions on behalf of our neighbors, many of whom around the world it must be openly stated are manifestly *innocent,*[71] the deeply rooted Christian practice for human welfare should, in light of Mathew 25, also be understood as a distinct and crucial form of the sacrament of imprisonment. In prison, in pits, cages, camps, and containment, we have the «word joined to the element,» in a promise of real presence. For, «I was in prison and you visited me» (Mt. 25:36). Those who follow this, the «Lord of all prisoners,» are called to recognize this mystery and are invited to find Him in it.

3) *Imprisoned Protest as Sacrament:* Protest against unjust laws aligns readily with a tradition of non-violent resistance. As Thoreau insists in *Civil Disobedience,* if the state «requires you to be the agent of injustice to another, then, I say, break the law. Let your life be a counter-friction to stop the machine.»[72] For such actions to be recognized as a Christian sacrament, however, protest would need to have the prison experience be

70 Primo Levi, *The Complete Works of Primo Levi, Vol. III* (NY: Norton, 2015), 1908–1909.

71 Here I must recognize my greatest teacher David Bryant in these matters. Despite the frequency of famous names in this article, it is the most honorable Mr. David Bryant who has befriended me and taught the most. Mr. Bryant was wrongfully imprisoned for forty-two years and freed by Centurion, a legal group begun by a member of our church, Jim McCloskey. David went on the longest wrongful incarceration list, maintained by U. Michigan Law School, at #4. David's remarkable story, told in person to my classes every semester, is forthcoming in documentary format. Jim tells Centurion's story in *When Truth is All You Have* (NY: Doubleday, 2020).

72 Henry David Thoreau, *Walden and On the Duty of Civil Disobedience* (NY: Signet, 1963), 229.

a visible and «sacred sign of an invisible sacrifice»[73], being publicly united with clear and biblical prophetic word and deed. We might look to 1 Peter for such an endorsement: «But if you endure when you do right and suffer for it, you have God's approval. For to this you have been called, because Christ also suffered for you, leaving you an example, so that you should follow in his steps» (2:20b–21). Protest was, in many ways, the rationale we saw above with King, Montgomery, and the bus boycott. In leveling protest against racial segregation, they sought to save the soul of America with public prayer, Christian preaching, Gospel songs, and biblical teaching. For example, the Rev. James Lawson, who brought Gandhi's non-violence to King, insisted the core of the protest was «neither legal, sociological, nor radical, but moral and spiritual.» For Lawson, the core of the movement was ultimately theological, «The nonviolent protesters had forced white southerners to recognize the existence of sin.»[74] Indeed it was no coincidence that two reverends, Martin Luther King and Ralph Abernathy marched in Birmingham on Good Friday, being arrested in their attempt to hold a public prayer meeting. That this is the context of King's thoroughly theological «Letter from Birmingham Jail» is mostly overlooked by American public education and sadly, much of the culturally-appropriated American mainline church. While King was certainly inspired by a notion of civil-disobedience from Thoreau and Gandhi, such figures were baptized in Christian waters. To cite James Cone, «it was, as King said, ‹through the influence of the Negro Church› that ‹the way of nonviolence became an integral part of our struggle.›»[75] As King preached from pulpits and prisons, the civil rights movement was a public faith struggle *by the church* in which obedience to Jesus Christ and love of enemy were on full display.

This conviction for the necessity of prison protest is remarkably exemplified by a cellmate of Solzhenitsyn, remembered in *The Gulag Archipelago:*

> Fastenko, on the other hand, was the most cheerful person in the cell, even though, in view of his age, he was the only one who could not count on surviving and returning to freedom. Flinging an arm around my shoulders, he

---

73 Augustine, *City of God,* trans. by Marcus Dods (NYC: Modern Library, 1993), 308. (Bk. X c.5)

74 Clayborne Carson, *In Struggle* (Cambridge: Harvard, 1991), 23.

75 King, *Autobiography,* 67. James H. Cone, *Calling the Oppressors to Account,* in *Courage to Hope,* 79.

> would say: «To *stand up* for truth is nothing! For truth you have to *sit* in jail!» […] And I believe this! May these pages help his faith come true![76]

We should also admire the endurance of those like Irina Ratushinskaya, herself inspired by Solzhenitsyn and the long tradition of political dissidents. Jailed as a political and poetical social critic in the 1980s, Ratushinskaya endured much brutality for her convictions. Reflecting on her decade as a political prisoner in *Grey is the Color of Hope,* she concluded «it was our Zone that had a grey uniform. The majority of zeks wear black. What hope do they have? Perhaps only that which we can offer.»[77] Like Thoreau's reasoning, itself partially inspired by Christ's resistance to the Herodians, resistance to injustice is itself a simple and rational duty: «Under a government which imprisons any unjustly, the true place for a just man is also a prison.»[78]

Barth's sermons are clearly not of this legendary scope or scale. And yet, they are not completely devoid of political and theological protest. With prayers against nuclear armament, proclamations against the political folly of a shallow East vs. West dichotomy, and calls for calm amidst natural disasters the sermons are not absent of protest against the violence of this world.[79] Perhaps deeper is the theological protest Barth levels against a parsimonious theology of «some.» Over and over again, Barth employs the word «all.» God's grace is for «all.» God's electing love is toward «all.» Or as he says with the prison chaplains, «In Jesus Christ, all human transgression is *forgiven* transgression.»[80] That Barth took his preaching to the Basel prison was itself protest against a complacency or an elitism that would find such an act superfluous or undignified. As the provocative Sister Helen Prejean writes in *Dead Man Walking,* «As if some among us – *not-as-human-as-you-and-I* – are disposable. And who selects and eliminates the *disposable* ones?»[81] Barth's theology clearly argues likewise. In Christ, none are lost. None are disposable. All are saved in grace.

---

76 Solzhenitsyn, 202.
77 Irina Ratushinskaya, *Grey is the Color of Hope* (NY: Knopf, 1988), 357.
78 Thoreau, *Civil Disobedience,* 230.
79 Atomic: *Call for God,* 109; East vs. West: *Deliverance,* 135; natural disasters: *Call for God,* 109.
80 Barth, *Barth in Conversation, Vol. 1,* 49.
81 Helen Prejean, *Dead Man Walking* (NY: Vintage, 1994), 113.

In further defense of why prison protest might be considered a sacrament, remember many of the Bible's best stories align with this theme: Shadrach, Meschach, Abednego in protest against Nebuchadnezer; Daniel in protest against Darius; Jeremiah in protest against Zedekiah and the Chaldeans (Jer. 37); John the Baptist in protest against Herod; Paul in protest against Rome (Acts 27); and Jesus before Pilate (John 18–19). Each in their own way refuses to acknowledge the political state as equivalent to a supreme divine being. As Peter and the apostles proclaim following their first arrest, «We must obey God rather than any human authority» (Acts 5:29). Such protests against falsehood and injustice have repeatedly changed the world. Recalling Susan B. Anthony's mantra (herself on the verge of imprisonment for the sake of women's suffrage) that «resistance to tyranny is obedience to God,» wave after wave of protesters have, like the courageous citizens of Montgomery, put their trust in God declaring, «we ain't scared of your jails.»

4) *Persecution and Prison as Sacrament:* Because of political brokenness, cultural discrimination, and religious conflicts that tragically result in discrimination, abuse, and violence, being sent to jail for being associated with Christ has been at times, and will likely be again, the most troubling side of the sacrament of imprisonment. And yet, «Blessed are those who are persecuted for righteousness sake, for theirs is the kingdom of heaven» (Mt. 5:10). Though the degree to which one is persecuted might vary greatly, Jesus does seem to indicate the genuine possibility of tense theo-political engagement with prison as a possible outcome. We see this, for instance, in John 15:20–21, «‹If they persecuted me, they will persecute you,» and in Luke 12:11, «When they bring you before the synagogues, the rulers, and the authorities, do not worry about how or what you will answer or what you are to say, for the Holy Spirit will teach you at that very hour what you ought to say,» even when the judges and officers threaten to «throw you in prison.» Indeed, though there have certainly been episodes where Christians were too quick to claim persecution, it is nonetheless an historical aspect of the faith, analytic, it would seem, to the earliest Christian experiences. Prison is highlighted, for instance, in the great chapter on faith in Hebrews: «Others suffered mocking and flogging, and even chains and imprisonment» and because of this «were commended for their faith.»[82] Since apostolic precedent has long

82 Hebrews 13:36, 39.

been viewed as key to determining the nature, number, and legitimacy of the sacraments, we should recall prison is an active consequence of early Christian identity, as we see in I Peter 4:12–19[83] or with the arrest of believers in Acts 8:3: «But Saul was ravaging the church by entering house after house; dragging off both men and women, he committed them to prison.» The Christian tradition is, at its heart, a prison tradition.

Preaching in Basel prison, in a lighthearted way, Barth too makes reference to such an experience,

> My dear friends, we all know what it is to appear *in court*. I can quite easily include myself too as I say this, for nearly thirty years ago now, in the days of Hitler, in Cologne on the Rhine, I too once appeared in court. I was accused and charged there by a wicked lawyer who said that I had done what was not allowed in the Germany of the day and had not done what ought to be done in the Germany of the day. Three judges sat opposite me and looked at me with serious, suspicious faces. […] Everything took its inevitable course. I was found guilty and sentenced to be dismissed as an unreliable state official and as a bad teacher of German youth. Now that is a long time ago and as you see I have survived it pretty well up to now.[84]

Despite Barth's levity, we ought recall that not all trials under the Third Reich concluded likewise. Before such a tribunal Alfred Delp, like many others, was condemned to death. After the verdict, Delp writes,

> So farewell. My offense is that I believed in Germany, and her eventual emergence from this dark hour of error and distress, that I refused to accept that accumulation of arrogance, pride and force that is the Nazi way of life, and that I did this as a Christian and a Jesuit.[85]

Dismissed of any connection to the July 20 Stauffenberg plot on Hitler, Delp suggests to his brothers on his last day,

> The actual reason for my condemnation is that I happened to be, and chose remain a Jesuit. There was nothing to show that I had any connection with the attempt on Hitler's life, so I was acquitted on that count. The rest of the

---

83 I Peter 3:15–16: «But let none of you suffer as a murderer, a thief, a criminal, or even as a mischief maker. Yet if any of you suffers as a Christian, do not consider it a disgrace, but glorify God because you bear this name.»

84 Barth, *Call for God,* 88.

85 Alfred Delp, *Prison Meditations of Father Delp* (NY: Herder and Herder, 1963), 190.

> accusations were far less serious and more factual. There was one underlying theme – a Jesuit is *a priori* an enemy and betrayer of the Reich. So, the whole proceedings turned into a sort of comedy developing a theme. It was not justice – it was simply the carrying out of the determination to destroy.[86]

Delp was hanged that same day, on February 2, 1945 at Plötzensee Prison in Berlin. Returning to Barth, one wonders how close he was to Delp's, Bonhoeffer's, or even Socrates' fate, as all seem guilty of disbelieving in the gods of the state and corrupting the minds of the youth. Yet should such experiences be avoided? Socrates did not think so. Despite his friend's pleas to escape the Athenian jail, Socrates retorts, «Then give it up Crito, and let us follow this course, for God leads the way.»[87] With his final written words, Delp went forth likewise, «Towards noon I will celebrate Mass once more and then in God's name take the road under his providence and guidance.»[88]

Dietrich Bonhoeffer's experience before such judges and courts yielded a similar conclusion. One ought not flee. Before his imprisonment, in *After Ten Years* he writes, «It remains an experience of incomparable value that we have for once learned to see the great events of world history from below, from the perspective of the outcasts, the suspects, the maltreated, the powerless, the oppressed and reviled – in short, from the perspective of the suffering.»[89] Suffering, oppression, persecution, and even death concluded Bonhoeffer, ought not be feared or fled from. «None of this is new; rather, it is something we have long been familiar with in times gone by, something given to us to experience and understand anew. One cannot write about these things without every word being accompanied by the feeling of gratitude.»[90] On July 21, 1944, the day after the failed attempt on Hitler's life with his own death now ensured, the imprisoned Bonhoeffer reiterated the sentiment, «I am grateful that I have been allowed this insight. And I know that it is only on the path that I have finally taken that I was able to learn this. So I am thinking gratefully and with peace of mind about past as well as present

86 Delp, loc. cit., 193.
87 Plato, *Crito* in *The Last Days of Socrates,* trans. by Hugh Tredennick (NY: Penguin, 2003), 96/54e.
88 Delp, Meditations, 193.
89 Dietrich Bonhoeffer, *Dietrich Bonhoeffer Works, Vol. 8: Letters and Papers from Prison,* ed. by Christian Gremmels (Minneapolis: Fortress, 2010), 52.
90 Bonhoeffer, loc. cit., 37–38.

things.»[91] Such gratitude echoed not just through the diaries of Europe during WWII, but from the cells of India as well.

Fighting for Indian independence and freedom from racial abuse, Eknath Eswaran recalls his experiences of prison alongside Gandhi, «I can't describe the effect this had on me, on all of India. […] We ‹kept the pledge› day after day, filling the jails literally to overflowing. Many veterans of those days recall their terms in prison as the high point of their lives. Gandhi had made ‹suffering for Truth› a badge of honor.»[92] As we saw with Martin Luther King, Gandhi's philosophy of non-violence and willingness to go to jail changed his nation. In building his ashrams next to the prisons, in making his bedroom the same as a prison cell, and in calling the jail his *mandir* (temple), Gandhi essentially hacked the system of British persecution and punishment. Neither could work on this man. Instead, Gandhi decided,

> Suffering cheerfully endured ceases to be suffering and is transmuted into an ineffable joy. The man who flies from suffering is the victim of endless tribulation before it has come to him and is half dead when it does come. But one who is cheerfully ready for anything and everything that comes escapes all pain, his cheerfulness acts as an anesthetic.[93]

Gandhi thus viewed prison going as an opportunity for inner sanctification. He taught, «Self-purification is the main consideration in seeking the prison. Embarrassment of the Government is a secondary consideration.»[94] With such an attitude and orientation, Gandhi could joyously conclude, «Jail for us is no jail at all.»[95] Prison-going, combined with the non-violent resistance he learned from his wife, Kasturba, brought political liberation to 400 million people and overcame a world superpower in the process.[96] It also inspired the likes of Nelson Mandela, Aung San

91 ——— Bonhoeffer, loc. cit., 486.
92 Gandhi, *The Essential Gandhi* ed. by Louis Fischer (NY: Vintage, 1983), xv.
93 Gandhi, loc. cit., 146.
94 Gandhi, loc. cit., 154.
95 Gandhi, loc. cit., 237.
96 «I learnt the lesson of non-violence from my wife, when I tried to bend her to my will. Her determined resistance to my will on the one hand, and her quiet submission to the suffering my stupidity involved on the other, ultimately made me ashamed of myself and cured me of my stupidity in thinking that I was born to rule over her, and in the end she became my teacher in non-violence.» Gandhi, loc. cit., 305.

Suu Kyi, and Aleksei Navalny, Russia's jailed critic of Vladimir Putin's authoritarianism. This method has changed, and is changing, the world.

Following Gandhi's model of self-purification amidst the twenty seven years of jailed persecution for his protest against South African apartheid, Mandela would describe the cell to his wife, Winnie, in this famous manner:

> Incidentally, you may find that the cell is an ideal place to learn to know yourself, to search realistically and regularly the process of your own mind and feelings. In judging our progress as individuals we tend to concentrate on external factors such as one's social position, influence and popularity, wealth and standard of education. These are, of course, important in measuring one's success in material matters and it is perfectly understandable if many people exert themselves mainly to achieve all these. But internal factors may be even more crucial in assessing one's development as a human being. Honesty, sincerity, simplicity, humility, pure generosity, absence of vanity, readiness to serve others – qualities which are within easy reach of every soul – are the foundation of one's spiritual life. Development in matters of this nature is inconceivable without serious introspection, without knowing yourself, your weaknesses and mistakes. At least, if for nothing else, the cell gives you the opportunity to look daily into your entire conduct, to overcome the bad and develop whatever is good in you. Regular meditation, say about 15 minutes a day before you turn in, can be very fruitful in this regard. You may find it difficult at first to pinpoint the negative features in your life, but the 10th attempt may yield rich rewards. Never forget that a saint is a sinner who keeps on trying.[97]

In defense of that same inner humanity, Myanmar's Aung San Suu Kyi, then imprisoned and currently imprisoned again, famously wrote these words as acceptance of the 1990 Sakharov Prize for Freedom of Thought:

> Saints, it has been said, are the sinners who go on trying. So free men are the oppressed who go on trying and who in the process make themselves fit to bear the responsibilities and to uphold the discipline which will maintain a free society. […] Within a system which denies the existence of basic human rights, fear tends to be the order of the day. Fear of imprisonment, fear of torture, fear of death, fear of losing friends, family, property or means of livelihood, fear of poverty, fear of isolation, fear of failure. A most insidious

97 ___ Nelson Mandela, *Conversations with Myself* (NY: Picador, 2010), 211–212.

> form of fear is that which masquerades as common sense or even wisdom, condemning as foolish, reckless, insignificant or futile the small, daily acts of courage which help to preserve man's self-respect and inherent human dignity. It is not easy for a people conditioned by fear under the iron rule of the principle that might is right to free themselves from the enervating miasma of fear. Yet even under the most crushing state machinery, courage rises up again and again, for fear is not the natural state of civilized man. […] Concepts such as truth, justice and compassion cannot be dismissed as trite when these are often the only bulwarks which stand against ruthless power.[98]

Navalny, imprisoned because of political persecution, would describe the attempt to create humane community within Penal Colony No. 2, Pokrov, Russia, with these words:

> The zone specializes in psychological violence. […] To not succumb to provocation, this is the most important thing to learn here. The first few months, I was really good at this, and now things became calmer. I just decided this would become an excellent Christian practice. We continually talk about loving thine enemy, but really, just try to understand and forgive people you literally couldn't stand at all just a little while ago. But I'm trying.[99]

Like Gandhi, monasticizing the prison experience amidst dehumanizing persecution seems to have worked for Navalny and those around him: «Before, my zone was famous for fearsome beatings of inmates. Now, nobody is beaten, or at least I haven't heard about it.»

As the above show, there is power in prison protest, especially when it endures the persecutions volleyed against it. As the 2023 Nobel laureate Narges Mohammadi just wrote from an Iranian prison, «What the government may not understand is that the more of us they lock up, the

98 Aung San Suu Kyi, *Freedom from Fear* (NY: Penguin, 1991), 184–185. That Suu Kyi's reputation has been severely tarnished by what might be called her negligent genocide of the Rohingya does not invalidate for me the power of these words. It simply establishes that, sadly, even heroes sometimes fail to live up to their own ideals.

99 Andrew Kramer and New York Times, *Read Excerpts From Navalny's Interview With The Times,* Aug. 25, 2021. www.nytimes.com/2021/08/25/world/europe/navalny-interview-excerpts.html (Jan. 11, 2024). Tragically, as I work on the final edits to this chapter, the news is announcing Navalny's death of February 16, 2024 in the remote northern IK-3 prison known as «Polar Wolf.»

stronger we become.»[100] Let us learn from her. That persecution exists is easy for western politics to forget. That persecution should not be feared is difficult for western privilege to remember. That persecution sets more captives free might just be the paradox mysteriously (thus, *sacramentally*) hidden within the faith of Christ. But as Gandhi knew, «the cell door is the door to freedom.»[101]

In proclamation, in defense and pursuit of humane treatment of prisoners, in protest, and in times of persecution: these are the fourfold forms of the sacrament of imprisonment.

5. Conclusion

In concluding this invitation to recognize imprisonment as sacrament, it is necessary to make three further clarifications:

1) In defending the sacramental nature of going to prison for pastoral presence, humanitarian protection, in protest, and under persecution, it is important to note that I did not make the case for *punishment* as a form of this sacrament. Punishment, perhaps since Constantine's conversion and the Edict of Milan (313), has probably become the *de facto* mindset of a Christian theology of imprisonment – *that it is good for us to imprison you and make you suffer for your sins*. This proposal on the other hand, alongside Barth's own call for a paradigm of care, seeks to reform theology away from this retributive and punitive stance. In fact, as has been implied but not yet stated, the telos of imprisonment with Christ and for Christ is prison abolition. The sacrament of imprisonment is designed to unite communities with Jesus in order to know and to make known Christ's power to abolish forms of sinful, and therefore unjust, captivity. The telos of the sacrament of imprisonment is the setting free of captives in grace, by grace, for grace. Yet, how does this abolition happen? Discovering an answer to this will certainly be a part of the journey, but the first steps will likely discover why prisons are not working and why they ought be reformed, replaced, and outright abolished.

[100] Narges Mohammadi, *The More They Lock Us Up, the Stronger We Become*, in *The New York Times*, Sept. 16, 2023. www.nytimes.com/2023/09/16/opinion/narges-mohammadi-iran-women.html (Jan. 11, 2024).

[101] Gandhi, Essential, 154.

Speaking of such prison abolition, Angela Davis, who knew the view from inside herself, writes,

> It is up to us to insist on the obsolescence of imprisonment as the dominant mode of punishment, but we cannot accomplish this by wielding axes and literally hacking at prison walls, but rather by demanding new democratic institutions that take up the issues that can never be addressed by prisons in productive ways.[102]

With both pragmatic and apocalyptic visions of the felling of hell's gates, let these walls come tumbling down.

2) It will be noted that little has been said about the mechanism of how this sacrament works. Scholastic theology, especially of the late medieval era was greatly interested in the mechanisms of sacrament and, with regards to the eucharist, through the Aristotelean language of substance and essence tried to explain this «how» within the theory of transubstantiation. We need not get preoccupied with such mechanisms of «how» for two reasons. The first is that we can advance from a generalized theory of sacraments, especially one in which an accepted mechanism for one sacrament (say, transubstantiation) becomes normative for how other sacraments must work, or why some practices are to be recognized as sacraments in the first place. The second more significant reason is that the church was long content to recognize many acts as sacraments without seeking to explain a mode or mechanism of how they worked. Many, like John of Damascus of the eight century, were content to purely affirm the mystery of Christ's presence in certain acts. In *On the Orthodox Faith* John writes,

> And now you ask how the bread becomes the body of Christ, and the wine and the water become the blood of Christ. I shall tell you. The Holy Spirit comes upon them, and achieves things which surpass every word and thought. […] Let it be enough for you to understand that this takes place by the Holy Spirit, just as the Lord took flesh, in and through himself, of the Holy theotokos and by the Holy Spirit.[103]

John of Damascus' refusal to speculate on the *how,* squares much more deeply with Barth's emphasis on the prerogative of divine action and

[102] Angela Davis, *Abolition Democracy* (NY: Seven Stories Press, 2005), 72.
[103] Alister McGrath, *Christian Theology Reader* (Malden, MA: Wiley, 2017), 455.

corresponds with the *CD's* expansive doctrine of revelation. It also aligns with Barth's treatment of the the Holy Spirit. In reflecting on the agency of the Spirit, Barth suggests, «the New Testament, although time and again it places the Holy Spirit between the event of Christ on the one hand and the Christian community and Christian faith on the other, does not really tell us anything about the How, the mode of His [the Holy Spirit's] working.»[104] Barth's act ontology, founded as it is in his scriptural exegesis, allows him to steer clear of an attempt to explain materialistic mechanisms of revelation. Rather, it simply promises a *when*. By God's faithfulness and through divine determination alone, God's liberating presence will happen *when* the Holy Spirit takes that «there and then» and unites creatures with Christ «here and now,» just as it is by God's initiative alone that a burning bush, the words of scripture, or even a dead Russian dog might become media of divine revelation.[105] God's promise is that this revelatory liberation can happen even in *gaol* and *Gefängnis*.[106] Or as the Paul of Philippians 1:12ff. attests, it happens *especially* in *gaol* and *Gefängnis*. Indeed in Colossians, Paul explicitly gives thanks for «the mystery [μυστήριον] of Christ, for which I am in prison» (4:3). We ought go and taste for ourselves, for here is a sacramental mystery not bound and controlled by priests, rituals, committees, or ceremonies, but one instituted by Christ alone. For, «the word of God is not chained» (2 Timothy 2:9).

3) We might still wonder how a sacrament of prison-going could be integrated alongside the other sacraments. Barth shows us how we can move away from a «sacraments in general» understanding as necessitating a materialized grace (recall Hugh of St. Victor's stipulation of a «a corporeal or material element», though certainly prison walls might qualify) and simply see that Christ ordains certain *acts* and *events* with promises, not as a requisite for salvation or even as a daily necessity, but as part of an entire life of *Nachfolge*. Because prisons are an institution of sin, one of these acts is what we could also call jail-breaking. Thus Barth preaches,

---

104 Barth, *CD* IV.1, 649.

105 The curious suggestion is based upon Barth's famous line, «God may speak to us through Russian Communism, a flute concerto, a blossoming shrub, or a dead dog.» Barth, *CD* I.1, 55.

106 Both mean «jail.» *gaol* is an old English spelling, *Gefängnis* is German.

> And was he not […] also taken prisoner by men, arrested, led away, tried, condemned and executed as a criminal? If anyone ever lived who stood shoulder to shoulder with the prisoners, then it was he. And so shoulder to shoulder with them, as the greatest of those to be arrested, condemned and executed, he has brought to all prisoners freedom, deliverance and redemption. This is what the Lord who has mercy on you is like: this prisoner who sets you free, who set all of us free.»[107]

This is what can be learned from Barth's prison sermons. We must step down from the pulpit. We must walk out of the churches. We must go into the jails, the camps, the relocation centers, the filtration points, and yes, even the Gulags and concentration camps and experience deliverance *with* the captives. «In Tegel prison, I received the grace of the Blessed Sacrament four times,» writes pacifist Franz Jägerstätter in his final letter.[108] Beyond even bread and wine, inside jails a means of grace awaits. For a cell can also be the consecrated host to the real presence of Christ.

Proclamation. Will we listen to those who witness to that third thief who, still living, is as Corrie ten Boom learned, «God even of Ravensbruck»?[109]

Humanitarian progress. Will we follow the gusts of wind blowing into that strange sanctuary? As prison chaplain Chris Hoke writes, «And in this place, in these rooms of unadorned life, I found something that the clergy call sacrament, mysteries I could feel.»[110]

Protest. Will we have the courage? Stephen Biko, the South African anti-apartheid activist and founder of Black Consciousness exhorts us: «the most potent weapon in the hands of the oppressor is the mind of the oppressed. If one is free at heart, no man-made chains can bind.»[111]

Persistence amidst persecution. Will we have the hope? As Alfred Delp prayed from behind bars, «The wise, the watchers and those who bring tidings, men who know God and his order, those who watch expectantly

---

[107] Barth, *Call for God,* 12.

[108] Franz Jägerstätter, *Letters and Writings from Prison,* trans. by Robert Krieg (Maryville: Orbis, 2009), 130.

[109] Corrie ten Boom, *The Hiding Place* (Grand Rapids: Chosen, 2006), 204.

[110] Chris Hoke, *Wanted* (NY: HarperOne, 2015), 76. Thanks to David Saugen for this reference.

[111] Stephen Biko, *I Write What I Like* (Chicago: U Chicago, 2002), 92.

and pray ceaselessly are those who will transform our fetters into a sacrament of freedom.»[112]

Admittedly we could find many reasons not to become jail-breakers. But the faithful might also conclude «Then give it up critics, and let us follow this course, for God leads the way.» Like another sacrament we must go into those waters to discover a new freedom.[113] For the «Lord encamps around those who fear him, and delivers them. O taste and see that the Lord is good.»[114] Or, as our voluminous author of the *Kirchliche Dogmatik* humbly confessed of his trips to prison: «Everything was somehow much more real than in an ordinary church.»[115] Every Christian should go to prison as jail-breaking is an extraordinary sacrament of freedom.[116]

112 Delp, Meditations, 59.

113 To this strange freedom, atheist Jean-Paul Sartre also attests: «Never were we freer than under the German occupation. We had lost all rights, beginning with the right to speak. We were insulted to our faces every day and had to remain silent. We were deported en masse, as workers, as Jews or political prisoners. Everywhere – on the walls, on the screens and in the newspapers – we came against the vile, insipid picture of ourselves our oppressors wanted to present to us. Because of all this, we were free.» Jean-Paul Sartre, *Aftermath of War,* trans. by Chris Turner (London: Seagull, 2008), 3.

114 Psalm 34:7–8.

115 Busch, Karl Barth, 414.

116 Cf. Martin Luther King in Birmingham: Fill Up The Jails! *Sing for Freedom: The Story of the Civil Rights Movement Through It's Songs* Track 20: «Rev. Martin Luther King, Jr.»

Politisch Predigen!?
Versuch einer Antwort im Gespräch mit Karl Barth

Ralph Kunz

1. Ist Gnade ein politisches Wort?

«Gnade», meint Fulbert Steffensky in einem Interview, sei für ihn «das befreiendste und politischste Wort unserer Tradition».[1] Das ist eine bemerkenswerte Aussage für ihn, den Theologen, der 1968 auf dem Essener Katholikentag zusammen mit Dorothee Sölle, Heinrich Böll und anderen Weggefährten das «Politische Nachtgebet» initiierte. Hätte man ihn damals nach einem politischen Wort aus der Tradition gefragt, wäre ihm wohl ein anderes eingefallen. Vielleicht «Gerechtigkeit» oder «Frieden»? In jenen bewegten Zeiten stand «politisch» für etwas Aktives, für Kampf, Protest und Aktion. Die Kontemplation der Gnade passt nicht zu diesem Programm! Im weiteren Gespräch begründet Steffensky die politische Bedeutung der Gnade mit einer rechtfertigungstheologischen Pointe:

> Ich muss mich nicht selbst bezeugen. Nur Eines ist wichtig: Ich bin angesehen in den Augen der Güte – und nicht, weil ich zum Beispiel die «richtige» Sexualität habe oder zur «richtigen» Nation gehöre.[2]

Sind die deutlich wahrnehmbaren Predigtsplitter in diesem Statement politisch oder seelsorglich gemeint? Steffensky will die Alternative vermeiden. Darin liege doch die Schönheit des Glaubens und der Trotz der Tradition gegen die Herrschaft der Fakten! Es gebe die Würde des eigenen Scheiterns und es gebe das Engagement für den anderen. Beides entspringe der Anerkennung der eigenen Bedürftigkeit, nur führe das eine nicht automatisch zum anderen. Auf die Frage, wie sich Gnade zur Gerechtigkeit verhalte, meint er:

---

1 Fulbert Steffensky über Spiritualität, Gnade und Freiheit, Schönheit und die Weitergabe des Glaubens, in: Christkatholisch 17 (2015), 4–6; abrufbar unter: www.christkath.unibe.ch/e594026/e594029/e637732/pane614497/e614505/Christkatholisch201717_4-7_Web_ger.pdf (18.10.2024).

2 Ebd.

> Dass Gnade zur Liebe führt, ist eigentlich selbstverständlich. Das sagen die Kirchen auch immer. Aber dass Liebe zu Gerechtigkeit wird, ist nicht selbstverständlich. In der Bibel sind Gerechtigkeit und Frömmigkeit nicht zu trennen. Wer in Gott versinken will, wacht bei den Armen auf.[3]

2. Politisch predigen?!

Wenn in diesem Beitrag nach der Bedeutung der politischen Predigt gefragt wird, dann steht ein bedeutungs- und spannungsgeladener Begriff im Mittelpunkt, der in den letzten Jahren wieder an Aufmerksamkeit und neu an Bedeutung gewonnen hat. Mit dem Attribut «politisch» verbindet sich freilich eine Stimmung, in der (immer noch) die Geisteshaltung und Atmosphäre der 1968er Jahre nachklingt. Wenn in der kirchlichen Öffentlichkeit von einer «politischen Theologie», einem «politischen Pfarrer» oder einer «politischen Predigt» die Rede ist, dann geht es (immer noch) um das Erbe einer Theologie, die bei den Armen aufwacht, und in gewisser Weise auch um eine Fortsetzung des Nachtgebets, das als Form bis heute überlebt hat. Fraglich ist allerdings, ob auch die Weite der biblischen Tradition, die Gnade und Gerechtigkeit zu verbinden vermag, mit dem Begriff des Politischen verbunden wird. Denn was Fulbert Steffensky so treffend auf den Punkt bringt, deutet auf *ein weites Verständnis des Politischen* hin. Das Fragezeichen im Titel ist theologisch begründet. Es bestreitet das Politische nicht, sondern erweitert es in den Raum der Gnade hinein.[4]

Mit einem solcherart dialektisch konfigurierten Ansatz meine ich, sei ein guter Ausgangspunkt für eine Diskussion über die Bedeutung und Neuinterpretation der politischen Predigt in jüngster Zeit gefunden. Zugleich wird eine starke inhaltliche Verbindung zur Theologie Karl Barths

3 Ebd.

4 Mit dem *engeren Verständnis* des Politischen ist ein funktional abgrenzbarer *Teilbereich* der Gesellschaft im Blick (vgl. Niklas Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 1984), während ein *weites Verständnis* des Politischen von einer *Perspektive* der Wahrnehmung oder *Dimension* der Lebenswelt sprechen lässt. In der systemtheoretischen Sicht werden die *Grenzen* der Teilsysteme benennbar. Auf der Kanzel wird nicht politisiert und am Redepult im Parlament nicht gepredigt – in der perspektivischen Argumentation kommt dagegen die Sphäre und damit die *Entgrenzung* des Politischen bzw. des Religiösen zur Sprache.

sichtbar, um die es in diesem Beitrag auch gehen soll. Zeigt sich doch in Barths Lebenszeugnis genau der Zug, den ich auch in den homiletischen Versatzstücken des zitierten Gesprächs wiederfinde: die Weite und Tiefe einer Welttheologie, die scheinbar Gegensätzliches verbindet und dadurch, dass sie falsche Verbindungen aufzulösen vermag, politische Wirkung entfaltet.

3. Die neue politische Theologie

Seit dem ersten politischen Nachtgebet sind 55 Jahre vergangen. Die Form verbindet sich mit dem Begriff der «Neuen politischen Theologie», den Johann Baptist Metz geprägt hatte, um den Abstand zur «alten» politischen Theologie Carl Schmitts zu markieren. «Neu» war damals die Verbindung zur kritischen Theorie, die im Widerstand gegen eine kleinbürgerlich verkleisterte Christlichkeit den Aufstand gegen Hierarchien wagte. Abstand vom Alten und Aufstand für etwas Neues waren die Ingredienzien einer «Politisierung des Politischen» im Sog des Modernitätsschubs der 1960er Jahre. Dass sich die Widerständigen für die gefährliche Erinnerung des christlichen Glaubens interessierten, liegt auf der Hand.[5]

Heute ist, was einmal «neu» war, wieder alt geworden und von neuen Wenden eingeholt und überholt. Die theologische Diskussion über das Politische ist nicht stehen geblieben. Das gilt allerdings für uns im «Norden» und «Westen». Die Frage, wie es die Religiösen mit der Politik halten, wird kontextuell-religionsgeografisch unterschiedlich beantwortet.[6] Für unseren Kontext gilt: In den letzten Jahrzehnten hat die Politische Theologie zumindest in Teilen aus dem Alt-Neu- bzw. dem klassenkämpferischen Rechts-Links-Schema herausgefunden. Unter dem Eindruck der ökologischen Krise hat sich der Denkhorizont einerseits geweitet. Es ist nicht mehr nur die Polis, sondern der ganze Oikos im Blick. Andererseits zeigt sich in der Spielart der *öffentlichen Theologie* auch ein erweitertes

5 Zum Begriff der gefährlichen Erinnerung vgl. Johann Baptist Metz, Gefährliche Erinnerung der Freiheit Jesu Christi: Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft, in: ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 77–86. Zur Begrifflichkeit des Revolutionären vgl. Jürgen Manemann, Revolutionäres Christentum. Ein Plädoyer, Bielefeld 2021.

6 Benedikt Korf, «Wir sind nie säkular gewesen». Politische Theologie und die Geographien des Religiösen, Geographica Helvetica 73 (2018), 177–186.

Verständnis von Aktion und Kontemplation. In der entideologisierten und konzeptionellen Bestimmung des Politischen als *Sphäre* des öffentlichen Handelns dominiert nicht mehr länger die *Atmosphäre* der Demonstration.[7] Zur Gesinnung tritt die Besinnung.

Diese Verschiebungen haben auch die Aktivistinnen und Aktivisten, die sich regelmässig zum politischen Nachtgebet in Zürich versammeln, wahrgenommen. Ich zitiere Christine Voss als eine der Initiantinnen der Zürcher Gruppe.[8] Sie gab 2015 in den Neuen Wegen, dem Publikationsorgan der religiösen Sozialisten, zum 25-jährigen Jubiläum der Gruppe zu Protokoll:

> Die Tradition der Politischen Nachtgebete […] gab dem Team der Zürcher Abendgebete wichtige Leitlinien. Doch aufgrund des sich stark verändernden Zeitgeistes in den neunziger Jahren setzte das Team die Schwerpunkte neu beim «Teilen» und «Kraft Schöpfen» – anstelle der von Sölle postulierten drei Pfeiler «Information, biblische Meditation und Aktion». Allerdings zeigt sich auch beim heutigen Konzept: Die Zeit, in der politische und christliche Themen grosse Menschenmengen in die Kirche locken, ist endgültig vorbei. Für das Gottesdienstteam ist trotzdem klar: Es braucht uns weiterhin.[9]

Das Statement zeigt m. E. eindrücklich, dass mit dem Begriff der «politischen Themen» immer noch Hoffnungen und Verdächtigungen im Raum sind. Ob Politik *in* die Kirche gehört, war damals und ist für das Mitglied der Gruppe immer noch eine *Gesinnungsfrage*.[10] Dass die Doyenne der Bewegung als Zeugin aufgerufen wird, ist kein Zufall. Dorothee Sölle meinte, man *müsse* sich für die politische Theologie entscheiden, weil

---

7 Vgl. Rainer Anselm, Verantwortung für das Allgemeine. Zweck und Adressaten einer politischen Predigtkultur, in: Sonja Keller (Hg.), Parteiische Predigt. Politik, Gesellschaft und Öffentlichkeit als Horizonte der Predigt, Leipzig 2017, 15–20.

8 Vgl. https://politischegottesdienste.ch (22.02.24).

9 Christine Voss, Politische Abendgebete, in: Neue Wege 109 (2015), 78–85, 79.

10 Hier im Sinne der Unterscheidung von Max Weber, Politik als Beruf, in: Max Weber, Wissenschaft als Beruf 1917/1919, Studienausgabe der Max Weber-GA, Bd. 1/17, hg. von Wolfgang J. Mommsen / Wolfgang Schluchter, Tübingen 1994, 35–88, der moralisch normative *Gesinnungsethik* von einer argumentativ verfassten *Verantwortungsethik* abhebt.

Theologie und Politik *unbedingt* zusammengehören – der *Status Confessionis* war und ist gegeben.[11]

Hört man in Sölles Bekenntnis das Engagement für die Machtlosen und den Widerstand gegen die Mächtigen und sieht man die Aktivistin mit Plakaten und Pamphleten, versteht man die Ambivalenz in der Bilanz der Nachfolgerin. Sie kreidet es dem Zeitgeist an, dass die Gruppe vom ursprünglichen Aktivismus der 68er wegrücken musste, aber stellt fest, dass eine Schlagseite der Protestbewegung korrigiert wurde. Die Solidarität mit den Unterdrückten ruft, wenn sie sich nicht erschöpfen will, nach einer Spiritualität für die Engagierten. Woraus nährt sie sich?

4. Problem gelöst?

Auch im homiletischen Diskurs der Gegenwart ist eine Ambivalenz beim Thema Politik feststellbar. Zwar lassen sich allfällige kritische Anfragen, ob es denn opportun sei, in der Kirche zu politisieren, mit Verweis auf die ästhetische Wende intelligent und galant kontern.[12] Dennoch bleibt das *Politisieren* auf der Kanzel bis heute eine fragwürdige Angelegenheit. Leitartikel in Feuilletons der grossen Tageszeitungen bleiben auffällig oft im alten Schema gefangen.[13] Die Debatte ist aktuell geblieben, weil der Linksdrall in der Verwendung des Begriffs des Politischen bis heute nachwirkt.[14] Oder anders formuliert: Im öffentlich ausgetragenen Streit darüber, *ob* überhaupt und *wie viel* «Politik» von der Kanzel angemessen

11 Dorothee Sölle, Gegenwind. Erinnerungen, Hamburg 1995, 37: «Theologisches Nachdenken ohne politische Konsequenzen kommt einer Heuchelei gleich. Jeder theologische Satz muss auch ein politischer sein.»

12 Prägnant und präzise bei Alexander Deeg, Das Politische und die Predigt. Eine Einführung zur Themenreihe ‹Politische Predigt›, in: GPM 72 (2017) 4–14, 10f., der für die Diskussion der politischen Predigt eine Unterscheidung der werk-, produktions- und rezeptionsästhetischen Dimensionen vorschlägt. Werkhermeneutisch wäre nach der Gattung, der Absicht und der Wirkung der Kanzelrede zu fragen.

13 Pars pro toto ein NZZ-Gastkommentar von Michael Wolffsohn mit dem reisserischen Lead: «Die grösste Dummheit der Kirche ist, zu politisieren, statt sich mit dem Thema Gott-Mensch zu befassen. Hinzu kommt die Verderbtheit ihres Personals, das besser glaubwürdig glauben sollte.» www.nzz.ch/meinung/kirche-macht-sich-selbst-ueberfluessig-ld.1776694 (26.03.2024).

14 Dazu Tobias Braune-Krickau / Christoph Galle, Historische Predigtforschung

sei, lassen sich zwei kirchen-, religions- und gesellschaftspolitische Positionierungen identifizieren, die mit den klassischen politischen Lagern grosso modo übereinstimmen. So betrachtet ist auch die Vorstellung, es gäbe eine Verkündigung des Evangeliums, die das Leben in der Polis *nicht* tangiere und vor allem Seelsorge sein soll, Ausdruck einer wertkonservativen politischen Gesinnung.

Eine Debatte, die in dieser Alternative verharrt, bleibt hinter dem zurück, was in der praktischen Theologie seit den 1960er Jahren bis heute ethisch, liturgisch und homiletisch diskutiert worden ist.[15] Es lässt sich denn auch – in Berücksichtigung der möglichen Differenzierungen und Nuancierungen – von einem *Konsens* im Grundsätzlichen und Widersprüchlichen sprechen. Katrin Kusmierz und David Plüss fassen ihn wie folgt zusammen:

> Kann man die Frage grundsätzlich beantworten, an welchen theologischen Leitlinien politisches bzw. öffentliches Predigen sich orientiert oder orientieren soll? Ja und nein. Nein, weil […] diese im Diskurs und angesichts eines bestimmten Kontextes und eines bestimmten *Kairos* immer wieder neu bestimmt und errungen werden müssen. Ja insofern, als sich gewisse über Jahre und historische Situationen hinweg konstante Orientierungspunkte hartnäckig halten […]: das Streben nach Frieden, Gerechtigkeit, Versöhnung und Erlösung.[16]

---

als interdisziplinäres Projekt. Einleitung in den Band, in: dies. (Hg.), Predigt und Politik. Zur Kultur der Predigt von Karl dem Großen bis zur Gegenwart, Göttingen 2021, 9–24, 21, eine vergleichende Analyse von dreissig Predigten über die letzten zwanzig Jahre zusammenfassend: «Auf Basis der vergleichenden Analyse […] zeigt sich, dass über die Hälfte aller Predigten zumindest deutliche politische Bezüge aufweist […] Es könnte von Interesse sein, nach Generationeneffekten zu fragen: Schliesslich zählen viele der politisch Predigenden zur Generation derer, die in den 1970er und 80er Jahren ihr Studium vermutlich auch unter dem Eindruck einer insgesamt stärker politisierten Theologie absolviert haben.»

15 Vgl. dazu die programmatische Analyse von Manfred Josuttis, Zum Problem der politischen Predigt, in: EvTh 29 (1969), 509–523, die eine erhellende Auslegeordnung der relevanten Diskussionspunkte bietet.

16 Katrin Kusmierz / David Plüss, Politischer Gottesdienst?! – Eine Einleitung, in: dies. (Hg.), Politischer Gottesdienst?!, Zürich 2013, 9–16, 15. («Kairos» ist im Original kursiv gedruckt.)

Eine sehr feinsinnige und anmutige, ethisch wie ästhetisch überzeugende homiletische Antwort auf die Frage der politischen Predigt gibt Albrecht Grözinger.[17] In der Quintessenz läuft sein Beitrag zur Diskussion darauf hinaus, dass es nicht allein Sache der Gesinnung sei, *ob* politische Themen im Gottesdienst angesprochen werden, sondern eine Frage der rhetorischen Verantwortung, *wie* das geschehen kann.[18] Insofern verpasst die Debatte darüber, ob politische Inhalte in der Verkündigung aus *prinzipiellen* Gründen nicht angemessen sind, die Pointe der *formalen* Homiletik und damit der Sprachkritik.[19] Politisches Predigen ist nicht fragwürdiger als ermahnendes, seelsorgerisches oder lehrmässiges Predigen. In rhetorischer Hinsicht ist entscheidend, dass politische oder ethische, emotionale oder philosophische Themen *angemessen* zur Sprache kommen und das meint, dass in der Predigt *nicht* politisiert, moralisiert, emotionalisiert oder philosophiert werden soll. Zugespitzt formuliert heisst das, dass die ästhetische Wende vor einer ideologischen überfrachteten Grundsatzdebatte bewahren kann, aber die homiletisch angemessene Form der politischen Positionierung damit nicht erledigt ist. Die politisch wirksame und aufmerksame Predigt ist und bleibt eine Aufgabe der *homiletischen Rhetorik*.[20]

---

17 Albrecht Grözinger, Politische Predigt, in: Katrin Kusmierz / David Plüss (Hg.), Politischer Gottesdienst?!, Zürich 2013, 37–58. Vgl. auch ders., Toleranz und Leidenschaft. Über das Predigen in einer pluralistischen Gesellschaft, Gütersloh 2004 und ders., Homiletik. Lehrbuch Praktische Theologie, Bd. 2, Gütersloh 2008.

18 Dies impliziert eine Differenzierung des homiletischen Arguments für und wider das politische Argumentieren auf der Kanzel, d. h. im Setting eines religiösen Rituals. Problematisch ist ein Argumentieren, das sich politisch *begründet*. Mit Alexander Deeg (ders., Das Politische, 8): «Zugespitzt lautet ein m. E. gewichtiges Argument gegen ein Argumentieren auf der Kanzel: Kann eine Gemeinde auf eine argumentierende Rede mit einem ‹Amen› einstimmen?».

19 Grundlegendes Kriterium ist die *Angemessenheit*. Mit Jürgen Schiewe et al., Texte zur Sprachkritik, Stuttgart 2015, 15: «Angemessenheit eignet sich […] in ganz besonderer Weise als Maßstab für Sprachkritik, weil sie jene Mehrdimensionalität aufweist, die für die Erfassung einer sprachlichen Äußerung in einer bestimmten Verwendungssituation konstitutiv ist.»

20 Inga Kreusch, Absichtsvoll predigen. Rhetorik und New Homiletic (Praktische Theologie heute 196), Stuttgart 2024; Manuel Stetter, Die Predigt als Praxis der Veränderung. Ein Beitrag zur Grundlegung Homiletik (APLTH 92),

Die angemessene politische Predigt fragt aber auch nach einer *angemessenen politischen Theologie*.[21] Die mahnenden Worte des ehemaligen Bundesfinanzministers Wolfgang Schäuble zum Reformationsjubiläum, dass «Religion, um politisch zu sein, erst einmal Religion sein muss»[22], verweisen auf die *Grenzen* der Sprachkritik, das Gegenwort des Ethikers, dass der christliche Glaube immer politisch sei, auf die sprachliche *Entgrenzung* des Politischen, der die Predigt in angemessener Weise Rechnung tragen muss.[23]

5. Ist Barth ein politischer Prediger?

Dass die Predigt eine politische Dimension hat, ist unbestritten; darüber, wie diese Erwartung theologisch und politisch angemessen eingelöst werden kann, besteht – schaut man auf die Debattenlage – weiterhin Diskussionsbedarf. Ob man für Politisches im Gottesdienst Verständnis aufbringt, hängt auch davon ab, wie man den Gottesdienst der Kirche in der Polis und folglich das Verhältnis der beiden Grössen versteht.[24] Kann uns

---

Göttingen 2018 und ders., Homiletik, Rhetorik und das transformative Potenzial der Rede, in: Michael Meyer-Blanck (Hg.), Handbuch Homiletische Rhetorik, Berlin/Boston 2021, 721–741.

21 Deeg, Das Politische, 11: «Die Diskussion um die politische Predigt ist keineswegs nur wegen der komplexen Bestimmung des Politischen schwierig. Besonders herausfordernd ist sie, weil sich mit ihr die Frage nach einer *politischen Theologie* verbindet.»

22 Wolfgang Schäuble, Das Reformationsjubiläum 2017 und die Politik in Deutschland und Europa, in: PTh 105 (2016), 44–53, 46.

23 Vgl. Anselm, Verantwortung, 15: «Schon im biblischen Zeugnis entfaltet er [scil. der Glaube, RK] seine Kraft nur, weil er sich mit einer politischen Metaphorik verbindet. Begriffe wie Reich Gottes, Gerechtigkeit, Gnade lassen sich als religiöse Begriffe nur deuten und verstehen, weil sie an entsprechende Erfahrungen im Raum des Politischen anknüpfen können.» Anselm versucht einer (möglichen) Verengung in der Begrenzung des Politischen durch das Religiöse zu entgehen, indem er auf die Unterscheidung der individuellen, öffentlichen und kirchlichen Dimension des Protestantismus verweist. «Erst in dem gleichberechtigten Miteinander der drei Dimensionen des evangelischen Christseins kommt die Gestalt der evangelischen Kirche vollständig zum Ausdruck.» (A. a. O., 20).

24 Mit Schiewe, Sprachkritik, 19: »Entscheidend für die Angemessenheit eines

Karl Barth dabei helfen, diese Fragen zu klären? Was hat jemand, der 1968 gestorben ist – notabene dem Geburtsjahr der politischen Nachtgebete – uns heute zu sagen?

Die Frage ist berechtigt und der Vorbehalt begründet. Man kommt nicht umhin, das Ergebnis einer solchen Recherche, *historisch* einzuordnen und Ableitungen für die Gegenwart entsprechend zu relativieren. Das schliesst nicht aus, dass gerade durch eine zeitsensible Einordnung die Relevanz des Gezeigten für heute zum Leuchten gebracht werden kann.[25]

Was würde Barth antworten, wenn man ihm, den anfänglichen Impuls aufnehmend, die Frage stellte, ob die *Gnade* ein politisches Wort sei und warum es die Aufgabe der Predigt ist, *Gottes Herrschaft* öffentlich zu verkünden? Er würde sicher nicht für eine Herrschaft der Kirche über die Politik argumentieren und würde sich zum Regiment Gottes bekennen. Ich vermute, er würde sich nicht eindeutig und einseitig einer ideologisch bestimmten politischen Theologie zuordnen wollen.[26]

Eine einfache Antwort ist nicht zu erwarten. Barths eigenes Verhältnis zum Problem der politischen Predigt ist auf dem Hintergrund der dramatischen Geschehnisse der nationalsozialistischen Diktatur und der Polarisierung in den Nachkriegsjahren immer komplizierter geworden. Es entzieht sich aber auch aus theologischen Gründen einem zu simpel gestrickten Links-Rechts-Muster. Denn Barth erklärt das theologische Wissen, dass die Gnade in die Welt hineinregiert, zu einem noetischen Vorsprung der Christengemeinde. Wenn es so etwas wie eine Politik der Gnade gibt, *muss* sie der geistlich blinden Bürgergemeinde verborgen

---

Sprachgebrauchs ist dessen Funktionalität, die sich […] danach bemisst, ob mit einer bestimmten Formulierung im Rahmen der bestehenden Normen oder kommunikativen Praktiken das kommunikative Handlungsziel erreicht wird oder nicht.»

25 Vgl. Braune-Krickau/Galle, Predigtforschung, 14: «Wer danach fragt, wie im Medium der Predigt Religion und Politik jeweils konfiguriert werden, steht zugleich vor der Frage, was eigentlich ‹Religion› und ‹Politik› zu einer bestimmten Zeit bedeuten, wie und ob sie sich voneinander unterscheiden lassen – und auch: was in diesem Zusammenhang überhaupt eine Predigt ist.»

26 Josuttis, Problem, 510f. skizziert das Problem als Gefahr einer radikalen Spielart der Königsherrschaft Christi, «dass der Herrschaftsanspruch Jesu mit dem vielleicht ganz unbewussten Herrschaftswillen der Kirche verwechselt wird.» Die Gefahr der Zwei-Reiche-Lehre besteht demgegenüber darin, dass die allzu strikte «Trennung von Glaube und Werk zur Hinnahme des Faktischen» (ebd.) führen kann.

bleiben. Für das Selbstverständnis der Kirche und das Verständnis ihrer Rolle mag diese Begründung erhellend sein. Für die Verständigung mit den weltlichen Akteuren, die sich zur Kirche verhalten, ist sie von begrenztem Nutzen. Aber einen Denkanstoss bietet sie allemal.

In Barths Denken lässt sich jedoch die Wahrnehmung einer Machtverschiebung erkennen, so dass es geraten erscheint, seine Positionierung dynamisch und nicht statisch zu interpretieren. Barth anerkennt, dass sich durch die Säkularisierung im *Verhältnis* von Christengemeinde und Bürgergemeinde etwas Grundlegendes verschoben hat. Diese Verschiebung zwingt die Kirche, die Frage des öffentlichen Anspruchs ihrer Kanzelrede anders und neu zu stellen.[27] Um nur einen Aspekt zu nennen: Wie verändert sich die politische Funktion der Predigt im religiösen Pluralismus der Gegenwart?

Nun ist es, um in der Diskussion über die veränderten Rahmenbedingungen der politischen Predigt voranzukommen, nicht zwingend, ausgerechnet bei Karl Barths Interpretation der Säkularisierung einzusteigen. Was dafür spricht, in der gegenwärtigen Debattenlage noch einmal auf ihn zurückzukommen, ist aus meiner Sicht die bemerkenswerte *Weite,* die sich auch in der Rezeption seiner Theologie zeigt. Einige sehen den Kirchenvater des 20. Jahrhunderts als Garanten für eine sozial-politisch engagierte Theologie. Ob diese Einordnung zutrifft, ist in der Barthforschung umstritten.

Es ist nicht ohne Ironie, dass sich der bekannte rechtspopulistische Schweizer Politiker Christoph Blocher als Barth-Leser outet.[28] Nimmt man zur Kenntnis, was die Schweizerische Volkspartei zum Thema Politik und Religion erklärt, ist dahinter unschwer die Handschrift Blochers zu erkennen. Auf der anderen Seite des politischen Spektrums steht der linkspopulistische Politiker Jean Ziegler. Auch er beruft sich auf Karl Barth.[29] Auf die Idee, dass die *Gnade* etwas *Politisches* sei, kommt allerdings weder der sozialistische noch der rechtspopulistische Leser. Dass

27 So auch Rolf Schieder, Politik und Predigt im Protestantismus. Hochmut von der Kanzel, in: Herder Korrespondenz 5 (2018), 40–43.

28 Vgl. dazu Ralph Kunz / Pascale Käser-Huber, Seelsorglicher oder politischer Gottesdienst?, in: Ralph Kunz / Andreas Marti / David Plüss (Hg.), Reformierte Liturgik – kontrovers, Zürich 2011, 173–187, 180ff.

29 Vgl. dazu das Streitgespräch der beiden Epigonen im Tagesanzeiger, Samstag 2. Juni, 2014, in: www.blocher.ch/wp-content/uploads/pdf_assorted/Blocher-Ziegler_1.pdf (28.03.2024).

Barths Gnadentheologie auf eine Spur verweist, die jeden politischen Schlagabtausch überwinden will und kann, zeigt sich dort, wo Barth vom Recht und insofern auch von der Macht Gottes über den Menschen spricht.

> Was kann also sein [scil. Gottes, RK] Recht über und auf den Menschen, indem er, in dem inneren Recht seiner Gottheit begründet, höchstes und strengstes Recht ist, Anderes sein als das Recht seiner Gnade – und was dessen Ausübung und Anwendung in seiner Gerechtigkeit Anderes als in seinem Kern und Wesen der Vollzug seiner Gnade?[30]

Wenn Gottes Recht über und auf den Menschen sein Regiment und sein Regiment nichts anderes als der Vollzug seiner Gnade ist, kann mit Recht behauptet werden, dass Gnade das politischste Wort (und zugleich das persönlichste Wort) in unserer christlichen Tradition heissen darf.[31] Was will das sagen? Und welche homiletische Konsequenz folgt daraus, wenn man die falsche Vermischung *und* die falsche Auftrennung von Gnade und Recht in der Sphäre des Politischen vermeiden will?

6. Politische als theologische Existenz – oder der unumkehrbare Weg

Mit dem Versuch, die These der Weite der Gnade praktisch und systematisch zu vertiefen, wäre eine eingehendere Exegese des Barthschen Werks angesagt und um sein Lebenszeugnis in der Tiefe auszuloten, wäre eine biografisch-historische Herangehensweise erforderlich. Beides sprengt den Umfang eines Essays. Ich beschränke mich darauf, die *Verbindung* von Lehre und Leben und das Verhältnis von Barths theologischer und politischer Existenz in den Fokus zu rücken und im Stil eines narrativen Rekurses zu fragen, wie Barth seinen *Beruf* in der Überschneidung und Unterscheidung der christlichen und bürgerlichen Gemeinde als *Berufung zum Zeugnis* verstanden und wahrgenommen hat.

---

30 Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Vierter Band: Die Lehre von der Versöhnung, erster Teil, 2. Aufl. Zürich 1960, 598.

31 Dazu eine Predigtstudie, in: Ralph Kunz / Thomas Schlag, Höchstpersönlich und hochpolitisch. Lk 2,1–20, Heiligabend (Christnacht), in: Predigtstudien 2023/2024–1. Halbband: Vom 1. Advent bis zum 5. Sonntag nach Ostern (Rogate) – Perikopenreihe VI, Freiburg 2023, 49–56.

Um das Zusammenfallen der politischen Existenz und der theologischen Existenz nachzuvollziehen, müssten wir zu Fuss gehen und – dem Geruch des Tabaks folgend – den Weg von Safenwil nach Leutwil zurücklegen, um den zwei jungen Theologen zuzuhören, die in langen Diskussionen das Für und Wider des religiösen Sozialismus diskutierten.[32] Wir würden dann verstehen, warum sie sich innerlich immer mehr von ihren theologischen und politischen Lehrern distanzierten. Sie wähnten sich auf der Spur einer grundstürzenden Entdeckung, wie Barth in einem Brief an Eduard Thurneysen bekennt.

> In was für eine Erdbebensphäre sind wir, ahnungslos genug, hineingeraten mit dem Momente, wo wir das Neue Testament ein klein wenig anders, genauer glaubten lesen zu sollen als unsere Lehrer […] Jedenfalls: dieser gesamte Weg ist unumkehrbar.[33]

Wir müssten dann, um die politische Wirkung dieser neuen Theologie besser zu verstehen, mit Barth die lange Reise nach Tambach machen und den enttäuschten, ja erschütterten Genossen, die ihren Ohren nicht trauten, den Puls fühlen. Denn sie hörten nicht das Wort der Ermutigung, dass sie sich erhofften, sondern etwas Neues und Unerwartetes. Und wir würden Ähnliches erleben auf der Elgersburg und an anderen Orten, wo Barth zu versammelten Pfarrern redete. Später würden wir sehen, wie es Barth als reformiertem Migranten in Göttingen erging und wie er als Sprecher der theologischen Opposition und als Streiter für die Sache Gottes zunehmend politisiert und immer mehr isoliert wurde.

Später dann, in den 1930er Jahren, sind Vorträge bzw. Aufsätze entstanden, die das, was sich im politischen Raum ereignete, theologisch deuteten. Wir lesen, was Barth als Intellektueller leistete, indem er an Unterscheidungen arbeitete und eine «Entpolitisierung» der Kirche einforderte – was paradoxerweise ein politisches Statement wurde, weil andere neben ihm immer fanatischer nach einer national-deutschen, politischen Theologie verlangten. Schliesslich sehen wir, wenn wir auf Barths politische Existenz in den Kriegsjahren achten, auch den uner-

---

32 Die Option steht Bildungswanderern offen. Vgl. www.ref-kirchen-ag.ch/wege/barth-thurneysen-weg (03.04.2024).

33 Eduard Thurneysen an Karl Barth, Brief vom 6. Oktober 1921, in: Karl Barth – Eduard Thurneysen. Briefwechsel Bd. 1 (1913–1921), hg. von Eduard Thurneysen (KBGA V), Zürich 1973, 524f.

schrockenen, von den schweizerischen Behörden zensurierten, weil unpopulären Fürsprecher der verfolgten jüdischen Menschen, und hören – in einer fulminanten Rede vor der Jungen Kirche Gwatt – den leidenschaftlich theologischen Kritiker des Bundesrats.[34]

Der Weg führte weiter zu Stationen einer politischen Existenz, die immer wieder quer zu Mehrheiten stur geradeaus weiter theologisiert und dann doch öffentlich das Wort erhebt: Noch vor Kriegsende im Januar und Februar 1945 für die Versöhnung mit den Deutschen, nach dem Krieg gegen die Neugründung einer christlichen Partei, für die Menschen und Völker hinter dem Eisernen Vorhang und gegen die atomare Aufrüstung der Schweizer Armee.

7. Der Gehorsamsweg eines Theologen

Es kann kein Zweifel darüber bestehen – Barths Theologie ist politisch.[35] Wir können aber, wenn wir seinem «unumkehrbaren Weg» folgen, ausgerechnet im Widerstand gegen den Unrechtsstaat auch den Widerstand gegen ein falsch verstandenes politisches Predigen heraushören. Auch während des Kirchenkampfs machte Barth unmissverständlich deutlich, dass er weder für sich noch für andere eine Legitimation sah, seine radikale Ablehnung des Nationalsozialismus noch irgendeine andere politische Einsicht oder Entscheidung mit der Autorität des Wortes Gottes zu identifizieren bzw. in den Rang des Bekenntnisses zu Jesus Christus zu erheben. An einen Vikar, der aufgrund einer Predigt gegen Hitler und die Deutschen Christen von der Kirchenleitung zum Widerruf aufgefordert wurde und sich Unterstützung vom Weggenossen erhoffte, schrieb Barth 1933 einen Brief, der klarmacht, wer wem zu Gehorsam verpflichtet ist:

> Sie haben den entscheidenden Fehler gemacht, an jenem Sonntag statt, wie es Ihres Amtes war, eine Predigt zu halten, d. h. die heilige Schrift auszulegen, einen Vortrag über Ihre Ansichten von Hitler und den Deutschen Christen zu

34 Karl Barth, Im Namen Gottes des Allmächtigen! 1291–1941 (Vortrag, gehalten im Juni 1941), in: ders., Eine Schweizer Stimme 1938–1945, 3. Aufl. Zürich 1985, 201–231.

35 Vgl. Markus Müller, Religion – Kirche – Politik. (K)ein harmonischer Dreiklang?, in: René Pahud de Mortanges (Hg.), Staat und Religion in der Schweiz des 21. Jahrhunderts (Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht 40), Zürich 2020, 57–85.

halten. Über diese Ansichten läßt sich gewiß reden. Aber schon die Umständlichkeit der Konstruktionen, mit denen Sie sie begründen, hätte Sie darauf aufmerksam machen müssen, daß Sie sich dabei von dem geraden Weg der christlich-kirchlichen Verkündigung entfernt hatten in das Gebiet einer subjektiven Systematik, für die Sie die Autorität dieser Verkündigung nicht in Anspruch nehmen können […] Ich würde an Ihrer Stelle die Predigt als Ganzes und als solche widerrufen, wenn es denn nun auch äußerlich von Ihnen verlangt ist. Innerlich müßten Sie es ohnehin, auch wenn dieser Druck von außen nicht wäre. Ich verstehe natürlich, daß Ihnen das nicht leicht fallen kann, da Sie es mit einem deutsch-christlichen Kirchenregiment zu tun haben, über dessen Legitimität bzw. Nicht-Legitimität ich in der Sache nicht anders denke als Sie. Es scheint mir aber, daß es in diesem Fall nicht entscheidend sei, wen Sie sich gegenüber haben, sondern nur daß dies nun eben die Instanz ist, in deren Hand es nach Gottes Vorsehung gelegt ist, ob Sie fernerhin Raum als christlicher Prediger haben. […] Sie können kein gutes Gewissen haben in Bezug auf diese Predigt, weil Sie, statt zu predigen, Menschenlehre vorgetragen haben. Also müssen Sie Buße tun, indem Sie diese Predigt – und wäre es auch im Angesicht dieser fatalen Deutschen Christen – preisgeben. Lassen Sie mich noch einiges Grundsätzliches hinzufügen. Ihnen ist jetzt die «Glaubensbewegung» und darüber hinaus der ganze Nationalsozialismus eine harte Anfechtung. Mit Recht und mit Notwendigkeit. Es geht mir, wie Sie wissen, auch so. Ich schlage mich eigentlich Tag und Nacht mit dieser Sache herum. In welchem Sinn und mit welchem Ergebnis, ist Ihnen ebenfalls bekannt. Aber sehen Sie, gerade wenn man es als Theologe mit einem solchen Widerpart zu tun hat, muß man alle Aufmerksamkeit daran wenden, daß man sich durch ihn nicht ebenfalls aus dem Glauben, aus der Liebe, aus der Hoffnung herausmanövrieren lasse. Sie haben sich nach meinem Empfinden z. B. Hitler viel zu nahe auf den Leib rücken lassen und sind nun in Ihrer Bestreitung Hitlers selbst ein wenig hitlerisch geworden. Ich meine: in der gewaltigen Kämpferstellung, die Sie bezogen haben und in der Sie nun – hier stehe ich, ich kann nicht anders – gerüstet mit den Argumentationen, die Sie mir in Ihrem Briefe vorgetragen haben, streitend, vielleicht auch einfach leidend, das Christentum darstellen wollen, wie eben Hitler sein Deutschtum darstellt. Lassen Sie das! möchte ich Ihnen zurufen. Sie fechten noch mit fleischlichen Waffen. Sie tragen noch die Rüstung Sauls, in der Sie es unmöglich gewinnen können. Woher in aller Welt wollen Sie denn das wissen, daß Hitler «der deutsche Antichrist» sei? Meinen Sie etwa, die Engel Gottes würden sich freuen über die Beweislein, mit denen Sie das beweisen wollen? Und wie kommen Sie dazu, die Deutschen Christen Heiden zu nennen? Wissen Sie nicht, daß diese Leute getauft

sind so gut wie Sie selbst und daß Sie, wenn Sie sie Heiden nennen, dasselbe tun, was wir ihnen wegen des Arierparagraphen vorzuwerfen haben – daß Sie damit die Taufe und den heiligen Geist verleugnen? […] Dem Wort dienen können Sie nur, wenn Sie sich der heiligen Schrift so hingeben, daß Ihnen von Ihrem ganzen Anti-Hitlertum gerade nur noch so viel übrig bleibt, als Sie vor dem Ihnen zur Auslegung vorliegenden Texte verantworten können.

Fürchten Sie nur ja nicht, daß Sie auf diesem Wege, den ich für den einzigen wirklichen Gehorsamsweg eines Theologen halte, zu einem stummen Hunde werden müßten. Die gediegenste und auch kühnste Gegenwehr gegen die Deutschen Christen und gegen das Heidentum, das irgendwo im Nationalsozialismus in der Tat – die Nürnberger Reden haben auch mir in dieser Hinsicht sehr zu denken gegeben – aufzubrechen scheint, besteht sicher gerade darin, daß ohne alle Zeitprophetie Christus verkündigt wird.[36]

8. Zum Verständnis der Kirche

So viel zur Geschichte und nun zum Versuch, aus dem Lebenszeugnis des engagierten Christen Karl Barth eine Lehre zu ziehen.[37] Thetisch formuliert: Erst im Ineinander der theologischen und politischen Existenz ist das Ja und das Nein zu erkennen, das der angemessenen politischen Predigt den Weg weist und erst im Widerspiel der Entscheidungen lassen sich die Konturen einer Theologie erkennen, die nicht politisieren will, aber politisch wird. Dieses Politisch-Werden kann nicht mit Kunstregeln der Rhetorik erklärt werden; es ist ein eminent theologisches und damit ein Thema der kirchlichen Dogmatik – also auch und zuerst Sache derjenigen

36 Brief vom 19. Oktober 1933 im Karl Barth-Archiv; Briefe des Vikars vom 29. September und 6. Oktober 1933 ebd. – zitiert aus: Hinrich Stoevesandt, Was heißt ‹theologische Existenz›? Über Absicht und Bedeutung von Karl Barths Schrift ‹Theologische Existenz heute!›, in: EvTh 44 (1984), 147–177, bes. 164–166.

37 Ich habe bei meinen Recherchen von zwei hervorragenden Zürcher Promotionsarbeiten profitiert: Michael Pfenninger, Die Welt ist Gottes. Karl Barths Theologie der Welt im Kontext der Säkularisierung (TBT 208), Berlin/Boston 2023 und Raffael Sommerhalder, Ellipsen und Prolepsen. Das Reich Gottes beim späten Karl Barth in zeittheoretischer Perspektive, Zürich 2025 (im Erscheinen).

Subjekte, die sich darüber klarwerden müssen, wie sie *als Kirche* Gottes Wort vor der Welt bezeugen.

Die politische Predigt fragt nach einer Ekklesiologie, die sich als Welttheologie versteht. Denn die Kirche ist der *Welt* als Zeugengemeinschaft gegenübergestellt, um Gott zu bezeugen. Sie ist zu diesem Dienst als *Stellvertreterin der Welt* gerufen, um *für* sie zu glauben, zu hoffen und zu beten. Das hat zur Folge, dass Christen zwei Heimaten haben und in beiden nie ganz zu Hause sind, um als Christengemeinde *und* Bürgergemeinde, Gottes Regiment *in der* Welt, für und gegen die Welt zu bezeugen – auf der einen Seite Vermischungen bekämpfend auf der anderen Seite für die rechte Vermittlung streitend.

Barths politische Theologie ist deshalb dynamisch nicht statisch, sie hat sich entwickelt, weil sie als Zeugnis verstanden die theologische Existenz untrennbar mit der politischen Existenz verknüpft. Weil der Glaube eine Lebensform ist oder – in der Diktion der Barmer Erklärung – «Gottes kräftigen Anspruch auf unser ganzes Leben»[38] proklamiert, hat die welttheologische Einordnung und Unterordnung der Kirche eine existenzielle Pointe: Sie fundiert und orientiert das Christsein als Lebenspraxis, aber begründet es nicht subjektivistisch, sondern streng von der Sache her, d. h. auf die Mitte ausgerichtet, die vermittelt ist und vom Fundament her, das gelegt ist: als ein Leben von Christus her und auf Christus hin. Diese Mitte und dieser Grund in der Einheit des Glaubens fordern zugleich eine Entgrenzung und eine Begrenzung des Politischen ein.[39] Denn was kann, um noch einmal an das oben zitierte Diktum anzuknüpfen, Gottes Recht über und auf den Menschen anderes sein als in seinem Kern und Wesen der Vollzug seiner Gnade?

38 Vgl. dazu Matthias Wüthrich, «Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben» Barmen II, in: Magdalene L. Frettlöh (Hg.), «Gottes kräftiger Anspruch». Die Barmer Theologische Erklärung als reformierter Schlüsseltext, Zürich 2017, 51–70.

39 Dazu Karl Barth, Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens, in: ThExh 34, München 1952, 15: «Müssen nicht auch die Anderen dafür Verständnis haben, dass die politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens, soll sie überhaupt stattfinden, nur auf der haarscharfen Grenze zwischen der Welt und dem Gottesreich Ereignis werden kann: nur eben dort, wo der gesunde Menschenverstand die Sprache des Heiligen Geistes und der Heilige Geist die Sprache des gesunden Menschenverstandes spricht?».

Das Paradox der vehement christologischen Zentrierung besteht darin, dass sie die relative Eigengesetzlichkeit der Welt nicht bestreitet, sondern bestätigt. Dem Raum des Politischen wird also eine gewisse Freiheit zugestanden. Allerdings – und das ist die Pointe – ist das eine von *Gott* gesetzte und begrenzte Freiheit. Man könnte auch sagen: Der Raum des Politischen wird bei seiner Profanität behaftet. Mit seinem relativen Recht, seiner relativen Humanität und qua einer politischen Vernunft, die durch das göttliche Licht erleuchtet Lichter setzen kann. Das Recht des Säkularen hat darum weder die Konsequenz, dass die Kirche darauf festgelegt wird, eine *Gegenwelt* zu sein, noch wird sie aus ihrer Verantwortung entlassen, für eine bessere Welt einzustehen. Denn die Kirche soll dem Staat ein «höheres, besseres menschliches Rechtsdenken und Rechtshandeln vorführen»[40].

Der Komparativ ist entscheidend. Es geht beim politischen Zeugnis nicht um den Anspruch, das Reich Gottes auf Erden aufzurichten. Das politische Zeugnis der Christen ist kein Christianisierungsprojekt, sondern führt im besten Fall «zu etwas besserem Recht, zu etwas ernsthafterer Ordnung, zu etwas sicherem Frieden, zu etwas echterer Freiheit, zu einer etwas solideren Erhaltung und Gestaltung des menschlichen Lebens und Zusammenlebens.»[41]

Die politische Predigt im gottesdienstlichen Raum ist wie die Glaubensrede im öffentlichen Raum in ihrer Reichweite begrenzt, weil die Welt nicht gottlos und Gott nicht weltlos ist. Die doppelte Begrenzung kritisiert eine überzogene Eigengesetzlichkeit der beiden Reiche, aber auch eine christliche Politik, die die Königsherrschaft Gottes zum religiössozialen Projekt erklärt.[42]

---

40 Karl Barth versteht diese Vorführung strikt als Zeugnis: «Das ist sicher […]: der entscheidende Beitrag, den die Christengemeinde zum Aufbau, zum Werk und zur Erhaltung der Bürgergemeinde zu leisten hat, besteht in dem Zeugnis, das sie ihr und allen anderen menschlichen Gemeinschaften gegenüber in Gestalt der Ordnung ihres eigenen Aufbaus und Bestandes abzulegen hat.» Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik. Vierter Band, Die Lehre von der Versöhnung, zweiter Teil (1955), 3. Aufl. Zürich 1978, 818.

41 A. a. O., 820.

42 Vgl. dazu die differenzierte Darstellung von Günter Thomas, Die politische Aufgabe der Kirche im Anschluss an das reformierte Modell der «Königsherrschaft Christi». Beobachtungen politischer Ethik, in: Irene Dingel / Christiane Tietz (Hg.), Die politische Aufgabe der Religion, Göttingen 2011, 299–330.

9. Vorläufiges Fazit

Für die Frage der *politischen Predigt* erschliesst sich daraus nicht mehr und nicht weniger als ein nur vorläufiges Fazit. Es muss ihr – folgt man Barth – mit grosser Skepsis begegnet werden, wenn sie mit dem Anspruch verknüpft wird, eine letzte Schlacht zu gewinnen. Denn diese Schlacht ist schon gewonnen. Aber Barth sagt nicht, die Predigenden hätten sich auf die Seelsorge zu konzentrieren, auf Trost und jenseitige Hoffnung. Eine solche Privatisierung der Eschatologie leugnet den politischen Charakter des Gottesdienstes und verkürzt die soziale Dimension des Evangeliums auf eine religiöse Vertröstung, die kreuzfalsch ist.

Die Predigt ist nicht entweder religiös oder sozial, aber auch nicht religiös-sozial. Sie kann zur Politisierung anstiften, aber auch zum kontemplativen Rückzug. Sie kann trösten, aber sie kann auch rebellisch machen. Weil sie die Anerkennung der total befreienden und radikal neuen Wirklichkeit, die durch Gottes Heilswirken in Jesus Christus geschaffen wurde, bezeugt. Und diese Anerkennung, um noch einmal an die existenzielle Pointe zu erinnern, lässt sich nicht auf einen Teilbereich des menschlichen Lebens reduzieren.

Christsein ist eine *Lebensform,* wie dies Barth in den Fragmenten zum christlichen Leben umschrieben hat.[43] Die Grundgestalt des christlichen Handelns ist dort die dem Menschen gebotene Anrufung Gottes und der Lebensführung, die sich aus dieser Anrufung erschliesst. Was Barth in der Versöhnungsethik für die Bitte im Allgemeinen sagt, gilt auch für die Bitte um das Kommen des Reiches Gottes: Die Christengemeinde ist dazu befreit, Gott zu *bitten,* dass sein Reich komme – das Reich, das in Jesus Christus schon angebrochen ist. Der Staat kann das nicht glauben und darf nicht darauf hoffen. Die Reichgottesbitte ist *darum* das politische Zeugnis der Christinnen und Christen. Denn sie ist als bezeugende Aktion wirksam aufgrund der Reichgottesbitte Jesu. Sie ist als politischer Wille geheiligt, weil sie den Willen Gottes erbittet und nicht selbst durchsetzt. Es ist ein tapferes, existenzielles Beten der Christen, weil sie sich an Gott

43 Vgl. dazu: Karl Barth, Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlass 1959–1961, hg. von Hans-Anton Drewes, Eberhard Jüngel (KBGA II), Zürich 1999. Barth hat deshalb diesen Teil seiner Ethik als Auslegung des «Unservater» durchführen wollen. Mit der Erklärung der zweiten Bitte bricht seine Auslegung allerdings ab.

wenden und darum «ihr ganzes Leben, Denken, Reden und Tun in Bewegung kommt, sich dahin *ausrichtet,* wohin sie mit dieser Bitte blicken»[44].

In dieser Spannung leben zu dürfen (und leben zu müssen), ist das Proprium und das Privileg, aber auch die Last der christlichen im Vergleich zur unchristlichen Existenz. Es hindert die Christinnen und Christen nicht daran, in voller Solidarität mit Nichtchristen für Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit einzustehen und es verpflichtet sie, den anderen einzugestehen, dass sie es nicht besser wissen und ihnen nicht dauernd ins Wort zu fallen. Es wäre aber auch zu kurz gegriffen, den Spielraum, der sich hier eröffnet, nur über die Negativität zu begrenzen. Dem Verbot, die göttliche Gerechtigkeit realisieren zu wollen, entspricht das Gebot, für menschliche Gerechtigkeit einzutreten. Den Grund dafür hat die Gnade gelegt. Das uneigennützige Handeln Gottes für den Menschen erschliesst, *wer* der Mensch in Wahrheit ist. Nämlich der, «dessen Bruder Gott selbst werden wollte und wurde – für den Jesus gelebt hat, gestorben und auferstanden ist – dem er den Heiligen Geist verheissen hat – dessen Sache er in seiner letzten Offenbarung zu ihrem Ziel führen wird.»[45]

Debatten über die rhetorisch angemessene Form der politischen Predigt und ihre theologische Begründung führen so lange in Sackgassen, als sie selbst in einem rein politischen Argumentarium gefangen bleiben – sei es, dass in je und je strammer Gesinnung die politische Predigt als Aktion befürwortet oder als Agitation bekämpft wird. Der Ruf zu einer Entemotionalisierung und Entmoralisierung in Politik und Kirche kann auch so gehört werden, dass Politik in der Predigt eine Frage ist, die eine *theologische* Antwort verlangt.[46] Denn das grundlegende Problem der «Politisierung» der Verkündigung, lässt sich weder ästhetisch noch ethisch lösen. Weder die Eleganz noch die Relevanz der öffentlichen Rede kann den Widerstand, den die Gnade im Raum der Polis hervorruft, erfassen.[47]

44 A. a. O., 453.

45 A. a. O., 461f.

46 Das gilt auch für Ulrich H. J. Körtners Kritik, in: ders., Für die Vernunft. Wider Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Kirche, Leipzig 2017. Körtner prangert die «Tyrannei des moralischen Imperativs» (6), die «Hypermoral» (25–40) und den «Gestus der moralischen Überlegenheit» (116) an.

47 Dazu Josuttis, Problem, 510: «Das Wort Gottes, dessen Verkündigung die

Mit dem Recht der Gnade ist kein Staat zu machen. Sie verdankt sich einer Revolution vor allen Revolutionen und verweist auf eine neue Ordnung nach allen Ordnungen. Mit Gnade vor Recht ist kein Umsturz zu machen – und sei es durch noch so fromme Programme. Man könnte also, würde man diese Kritik ernst nehmen, gelassener über die Chancen und Gefahren der politischen Predigt diskutieren und ihren Missbrauch vermeiden. Aber geht es darum, dieses Problem zu lösen?

10. Das Recht und die Grenze der kritischen Parteilichkeit

Barths Theologie macht aufgrund der existenziellen Verschränkung das Fragezeichen an einem anderen Ort. Wie soll sich die Gnade Gehör verschaffen, wenn das Lebenszeugnis der Christengemeinde zu dünn wird, um zu überzeugen? Was sich nicht zeigt, kann nicht bezeugt werden. Das Problem der politischen Predigt, so Manfred Josuttis,

> […] ist die Frage nach dem Recht ihrer kritischen Parteilichkeit. Man kann dieses Problem nicht dadurch abschieben, dass man der Predigt solche Parteilichkeit grundsätzlich verbietet […] Man kann das Unbehagen an der Parteilichkeit der politischen Predigt wohl auch nicht dadurch beseitigen, dass man auf die grundsätzliche Parteilichkeit des Wortes Gottes verweist.[48]

Die Beschränkung und Begrenzung einer prinzipiellen Begründung der Parteilichkeit lässt sich als Dilemma begreifen – oder aber als einen Sprach- und Spielraum der Gnade ergreifen, die Partei für Gerechtigkeit und Frieden nimmt und glaubwürdig *bezeugt* wird.[49] Damit ist freilich eine andere Gefahr im Blick, die sich mit dem Begriff des Prophetischen veranschaulichen lässt.

Predigt zu dienen hat, betrifft den Menschen in seiner Welt […] Ihm wird durch dieses Wort eine neue Wirklichkeit geschenkt. Und er wird von diesem Wort in die Wirklichkeit der Welt entlassen […] und […] damit auch in das weite, verwirrende und gefährliche Feld der Politik.»

48 A. a. O., 514.

49 Ein Musterbeispiel ist m. E. die Predigt, die Walter Lüthi gegen die antijüdische Flüchtlingspolitik während des Kriegs hielt. Vgl. dazu Ralph Kunz, «Das Boot ist voll». Zur Resonanz einer politischen Predigt, die sich gegen die Politik richtet, in: GPM 72 (2018), 164–171.

Zur Rolle des Propheten meint Barth rückblickend auf eine eigene Predigt, die er 1916 in Safenwil gehalten hat:

> Sie [die Predigt RK] tut gerade das, was sie bekämpft: sie stellt nämlich die menschliche Situation zwischen Pfarrer und Gemeinde nicht unter das Wort Gottes, sondern sie bedient sich des Wortes Gottes, um diese menschliche Situation zu bewegen. […] Es ist weiter nicht zu billigen, daß ich mich in dieser Weise mit dem Propheten identifiziert habe.[50]

Barths Selbstreflexion ist erhellend, weil sie Licht wirft auf sein Verständnis der Rolle des Predigers.[51] Wer die Stellung und die Autorität des Predigtamts als Mittel zum Zweck einsetzt und wer sich auf seine Berufung beruft und die Textauslegung instrumentalisiert, um seine Meinung religiös aufzuladen und seine Stellung zu festigen, missbraucht die ihm oder ihr gegebene Deutungsmacht.[52]

Falsch wäre aber auch der Verzicht auf die qua Amt gegebene Macht (und ihre Ausblendung). Wenn Barth 1916 in Safenwil auf der Grundlage von Ez 13,1–16 gegen den «Pfarrer, der es den Leuten recht macht» predigte, sah er in diesem den exemplarischen Fall eines *falschen Propheten*. Sechzehn Jahre später zielte die Kritik auf die Selbststilisierung bzw. Selbsternennung des Predigers als *wahrer Prophet,* der so versucht, in der Opposition zur Gemeinde etwas zu bewirken. Nicht die Wirksamkeit der Predigt und auch nicht die Absicht des Predigers, eine Wirkung zu erzielen, wird infrage gestellt. Barth sieht die Schwierigkeit dort,

> wo sich der Pfarrer als Gegenüber der hörenden Gemeinde stilisiert und dazu das Bibelwort instrumentalisiert. Er erkennt aber auch die umgekehrte Problematik, dass sich der Pfarrer von seiner Gemeinde abhängig macht und dieser nach dem Mund redet.[53]

---

50 Karl Barth, Der Pfarrer der es den Leuten recht macht. Predigt zu Hesekiel 13,1–16, in: ders., Predigten 1916, hg. von Hermann Schmidt (KBGA I), Zürich 1998, 44–62, 62.

51 Hier dankbar einer Anregung von Deeg, Das Politische, 6 folgend.

52 Zum Problem der Deutungsmacht vgl. Ralph Kunz, Deutungsmachtkonflikte im Kontext von Rede und Ritus, in: Thoms Klie / Martina Kumlehn / Ralph Kunz / Thomas Schlag (Hg.), Machtvergessenheit. Deutungsmachtkonflikte in praktisch-theologischer Perspektive, Berlin/Boston 2021, 155–200.

53 Deeg, Das Politische, 6

Nicht der Prediger, sondern das Wort Gottes ist das Gegenüber der Gemeinde, zu der auch der Prediger gehört. Die Herausforderung der politischen Predigt besteht auf der Folie dieser idealtypischen homiletischen Situation gesehen darin, eine rhetorisch verantwortete Position zu behaupten, die die Balance der Sonderstellung des berufenen *Zeugen in der Gemeinde* zu halten vermag, um *das Zeugnis der Gemeinde* zu stärken. Kirchentheoretisch gewendet heisst das: Es soll durch die Predigt die Gemeinde darin bestärkt werden, ihre Sonderrolle als die zum Zeugnis gerufene Christengemeinde in der Bürgergemeinde in derselben Balance wahrzunehmen, wie sie der berufene Zeuge in der Gemeinde wahrnimmt. Alexander Deeg bringt es auf den Punkt:

> Aus dem Wir unter dem Wort Gottes kann sich ein Wir der handelnden Gemeinde in der Welt ableiten. M. E. wäre diese performative Konstruktion der ersten Person Plural in und durch die Predigt in der Lage, die vielfach empfundene Vereinzelung […] zu überwinden und durch die Predigtrede immer wieder neu ein politisch handlungsfähiges «Wir» der christlichen Gemeinde zu schaffen.[54]

Die Problematik der selbstdeklarierten prophetischen Predigt liegt in ihrem Machtanspruch – und erweist sich darin wie ein Brennglas für das Problem der möglichen Anmassung der politischen Predigt.[55] Der Missbrauch hängt weder am Begriff des Prophetischen noch des Politischen, sondern daran, wie die Kirche und ihre Wortdiener das *Munus Propheticum* begreifen.[56] Manfred Josuttis hat die haarscharfe Balance klar gesehen.

54 A. a. O., 7. Mit dieser Forderung stellt sich zwangsläufig die Frage nach der angemessenen Form der Predigt, die nicht als *einseitige,* sondern *wechselseitige* Kommunikation begriffen wird. Das «Wir» der Gemeinde entsteht im Austausch und im Zuspruch. Vgl. dazu schon Josuttis, Problem, 517 und aktuell Kristin Merle, Pluralität gestalten. Das Politische als Dimension der Homiletik, in: Sonja Keller (Hg.), Parteiische Predigt. Politik, Gesellschaft und Öffentlichkeit als Horizonte der Predigt, Leipzig 2017, 37–52.

55 Zum Begriff des prophetischen Predigens mit Bezug auf Karl Barth vgl. Christel E. A. Weber, Prophetisches Predigen als Sichtwechsel. Eine interkulturelle Studie, Leipzig 2019, 88–118.

56 Zur Ambivalenz des *Munus Propheticum* ausführlicher: Ralph Kunz, The Munus Propheticum of the Church: On a Controversial Reformed Heritage, in: Christine Schliesser / Graham Tomlin / Ralph Kunz / Benjamin Schliesser (Hg.), Basel u. a. 2023, 29–44 (Erstveröffentlichung in: Religions 14 (2023),

> Die Kirche muss Kirche bleiben, nicht um ihrer selbst, aber um der Gesellschaft willen. Denn sie schuldet den Menschen in der Gesellschaft zuerst und zuletzt das Wort vom Kreuz, das oft genug zur Kaschierung gesellschaftlichen Unrechts missbraucht worden ist […] Die Begrenzung der politischen Predigt liegt im Evangelium selbst, das in Tod und Auferstehung Jesu den Namen Gottes definiert, die Gerechtigkeit der Gottlosen proklamiert und das Kommen des Reiches Gottes verheisst.[57]

11. Schlusswort

2017 stellte Alexander Deeg angesichts der sogenannten «Flüchtlingskrise» fest, dass die Zeiten, in denen es um die politische Predigt still geworden war, vorbei sind.[58] Es ist offensichtlich, dass die homiletische Diskussion der «politischen Predigt» in den letzten Jahren an Intensität gewonnen hat. Das kann als Folge eines gesteigerten Krisenbewusstseins interpretiert werden. Die Predigt leistet als öffentliche Rede einen Beitrag zur Sprachfindung in einer *Situation,* die politisch herausfordernd ist. Sie hat *als religiöse Rede* eine *politische Wirkung,* aber versteht Verkündigung nicht als Mittel zum *politischen Zweck*.[59] Denn die Verkündigung hat ihren Sitz im Leben im Ritus – eine Verortung, die vor allem beim späten Barth mehr und mehr an theologischem Gewicht gewonnen hat. Wenn Gnade – mit dieser Einschränkung – als ein politisches Wort in *Anspruch* genommen werden kann, dann in der Anrufung, der Bitte, dem Dank, also mit einem Sprachspiel verbunden, das jede Nutzbarmachung *per se* verbietet. Darum ist mit dem Hinweis auf die *Anrufung* des Namens, der für die Gnade im Vollzug steht, ein würdiges Schlusswort für das endgültige Regiment jenseits des Politischen gefunden. Dass sich ein letztes öffentliches Wort von Karl Barth für die Anrufung des Gnädigen ausspricht, ist gewiss kein Zufall:

> «Gnade» ist auch nur ein vorläufiges Wort. Und das letzte Wort, das ich – auch als Theologe und letztlich als Politiker – zu sagen habe, ist nicht so ein Begriff wie «Gnade», sondern ist ein *Name:* Jesus Christus. *Er* ist die Gnade, nicht wahr? Und er ist das Letzte, jenseits von Welt und Kirche und auch von

Art. 417, https://doi.org/10.3390/rel14030417).

57 Josuttis, Problem, 523.

58 Deeg, Das Politische, 4.

59 A. a. O., 6.

Theologie. Wir können ihn nicht einfangen, aber haben es mit ihm zu tun. Und das, worum ich mich in meinem langen Leben bemüht habe, war in zunehmendem Maße das: diesen Namen hervorzuheben und zu sagen: *dort!* «Es ist in keinem Namen Heil als in diesem Namen» [Act. 4,12]. Und dort ist dann auch die Gnade. Und dort ist dann auch der Antrieb zur Arbeit, auch der Antrieb zum Kampf, auch der Antrieb zur Gemeinschaft, auch der Antrieb zum Mitmenschen – alles, was ich in Schwachheit und Torheit in meinem Leben probiert habe, aber *dort* ist's.[60]

60 Karl Barth, Gespräche 1964–1968, hg. von Eberhard Busch (KBGA IV), Zürich 1997, 607 (Original) bzw. 542 (Übersetzung).

Zeitgemäss dogmatisch predigen

Alexander Heit

1.

Vom 26. August bis zum 19. November 2023 ist im Winterthurer Kunstmuseum eine Caspar David Friedrich-Ausstellung[1] zu sehen gewesen, die im Vorgriff auf den 250. Geburtstag des Malers realisiert worden ist.[2] Die Bilder sind in einem vergleichsweise kleinen Dachstock gezeigt worden, so dass die Besucher häufig auf Einlass warten mussten, weil die Fassungskapazität der Lokalität begrenzt war. Offenbar ist die Ausstellung viel erfolgreicher gewesen, als die Macherinnen und Macher bei ihrer Konzeption erwartet hatten. Ende November, ein paar Tage vor dem Ende der Ausstellung, ist sie von über 26 000 Menschen gesehen worden.[3]

Natürlich lässt sich nicht eindeutig ausmachen, welche Gründe der Erfolg hatte, da es keine empirischen Daten dazu gibt. Und auch das Werk Friedrichs ist in sich – jedenfalls nach Auffassung der Kunstverständigen – so vieldeutig, dass es eindeutige Rückschlüsse auf den Erfolg kaum zulässt.[4]

Friedrich selbst war aber – so viel lässt sich doch sagen – ein ausgesprochen religiöser Mensch, der zum Beispiel einen Sinn für Naturmystik[5] hatte und der unter dem Einfluss Friedrich D. E. Schleiermachers den Anspruch hatte, die in der Natur erkennbare Offenbarung Gottes zur

---

1 *Kunst Museum Winterthur,* Sammlung Reinhart am Stadtgraben: Caspar David Friedrich und die Vorboten der Romantik (26.08.–19.11.2023).

2 Friedrich ist am 5. September 1774 geboren worden. Das 250-jährige Jubiläum seines Geburtstags, auf das sich die Winterthurer Macher:innen der Ausstellung bezogen haben, ist dort also ein Jahr zu früh begangen worden.

3 Vgl. dazu die Angaben des *Kunst Museum Winterthur* auf dessen *facebook-Seite* (Eintrag vom 24. November 2023).

4 Diese Vieldeutigkeit seines Werks schlägt sich in einer Vielzahl von Interpretationsansätzen nieder, die dem Werk Friedrichs gerecht zu werden versuchen. Vgl. dazu nur das Vorwort von Johannes Grave, Caspar David Friedrich, München/London/New York 2022, 16f.

5 Vgl. Nina Amstutz, Caspar David Friedrich: Nature and the Self, New Haven 2020.

Darstellung zu bringen.[6] Meine Vermutung geht nun dahin, dass der Erfolg der Ausstellung auch etwas mit den romantisch-religiösen Absichten von Friedrichs Kunst zu tun hat. Selbstverständlich ist das eine Spekulation, der ich aber gleichwohl im Folgenden etwas nachgehen will. Die Menschen suchen in Friedrichs Bildern, so meine ich, nicht einfach das Abbild einer Landschaft, und ein solches wollte Friedrich natürlich auch niemals malen, sondern empfinden bei der Betrachtung seiner Bilder, dass es hinter der Welt mehr gibt, als auf den ersten Blick zu erkennen ist. Von Friedrich selbst ist dieser metaphysische Ausflug im Geist des Betrachters jedenfalls beabsichtigt.

Abbildung 1: Caspar David Friedrich, Der Abend (1821), fotografische Reproduktion via Google Art Project, gemeinfrei, Quelle: Wikimedia Commons, siehe Anm. 7.

6 Vgl. Klaus Lankheit, Caspar David Friedrich und der Neuprotestantismus, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 24 (1950), 129–143. Vgl. auch Werner Busch, Protestantische Frömmigkeit und bildende Kunst. Friedrich Schleiermacher im Gespräch mit Caspar David Friedrich, in: Andreas Arndt / Ulrich Barth / Wilhelm Gräb (Hg.), Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin im März 2006, Berlin/New York 2008, 253–270.

Stilistisch wird der gedankliche oder gefühlsartige Ausgriff auf das Metaphysische häufig erreicht, indem er es im Hintergrund seiner Bilder hell werden lässt, wie sich beispielhaft an seinem Bild *Der Abend*[7] ablesen lässt, das 1821 entstanden ist. Zu sehen sind zwei Menschen, die durch den dunklen Wald dieser Welt hindurchblicken und hinter dem Wald ein helles Licht sehen können, das nicht weiter definiert ist, weil es als solches konturlos bleibt. Als Betrachter des Bildes haben wir dieselbe Blickrichtung wie diese zwei Menschen. Friedrich erreicht durch den Aufbau mindestens zweierlei: Zum einen bekommt das Bild durch den heller werdenden Horizont eine ungeahnte räumliche Tiefe, zum anderen wird durch diese Tiefe – das ist nun meine These – die *religiöse Provinz im Gemüt*[8] angeregt, um einen Ausdruck Schleiermachers zu verwenden.

Abbildung 2: Caspar David Friedrich – Abtei im Eichwald (1809/1810), fotografische Reproduktion via Google Art Project, gemeinfrei, Quelle: Wikimedia Commons, siehe Anm. 9.

7 Vgl. Abbildung 1: Caspar David Friedrich, Der Abend (1821), https://commons.wikimedia.org/wiki/File:CasparDavidFriedrich_Der_Abend.jpg (05.03.2025).

8 Vgl. zu dem Begriff: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799, Reden), hg. von Günter Meckenstock, Berlin/New York 2001, Erste Rede, 57–73.

Abbildung 3: Caspar David Friedrich – Der Mönch am Meer (1808–1810), fotografische Reproduktion via Google Art Project, gemeinfrei, Quelle: Wikimedia Commons, siehe Anm. 10.

Was ich meine, lässt sich beispielsweise auch an den bekanntesten Bildern Friedrichs ablesen, so etwa an seiner *Abtei im Eichwald*[9] von 1810. Der Maler selbst hat dieses Werk in einen Zusammenhang mit seinem wohl berühmtesten Bild gestellt: *Der Mönch am Meer*[10]. Über diese Bilder hat er sagen können, dass sie im Betrachter einen Sinn für das wecken sollen, «was nur im Glauben gesehn und erkannt werden kann […]»[11], und dies ist für ihn «das unerforschliche Jenseits.»[12]

9 Vgl. Abbildung 2: Caspar David Friedrich, Abtei im Eichwald (1809–1810), https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Caspar_David_Friedrich_-_Abtei_im_Eichwald_-_Google_Art_Project.jpg (05.03.2025).

10 Vgl. Abbildung 3: Caspar David Friedrich, Der Mönch am Meer (1808–1810), https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Caspar_David_Friedrich_-_Der_M%C3%B6nch_am_Meer_-_Google_Art_Project.jpg (05.03.2025).

11 Friedrich, zitiert nach Grave, Caspar David Friedrich, 152.

12 A. a. O.,156.

2.

Nun meine ich, dass genau darin auch die Aufgabe einer gelungenen Predigt liegt: Angesichts der Erfahrung mit der Welt den «Sinn und Geschmack für das Unendliche»[13] zu wecken, dabei soll in der Predigt zugleich eine religionsgesättigte Deutung der Welt und des eigenen Lebens angeboten werden.

Dass es für die Erfahrung des Unendlichen eine Anlage im Menschen gibt, wird bei C. D. Friedrich wie auch beim nun schon aufgerufenen Friedrich D. E. Schleiermacher vorausgesetzt. Der Theologe Schleiermacher hat seine Religionstheorie so konzipiert, dass bei jedem Weltumgang ein Gefühl der *schlechthinnigen Abhängigkeit* im unmittelbaren Selbstbewusstsein mitläuft. Die Empfindung dieses Gefühls wird als Religion angesprochen. Dabei handelt es sich um ein Gefühl sui generis, weil es sich, anders als alle anderen Gefühle, auf eine Instanz bezieht, zu der es keine Wechselwirkung geben kann, weshalb die Abhängigkeit von ihr als absolut oder schlechthinnig oder total bewusst wird.[14]

Mir ist es an dieser Stelle nicht darum zu tun, dass Schleiermacher durch Einführung des Begriffs der Unmittelbarkeit in seine Theorie einige konstitutionslogische und identitätslogische Probleme jeder Selbstbewusstseinstheorie zu lösen versucht.[15] Sondern es geht mir lediglich um seine Behauptung, dass in jedem wachen Bewusstseinsakt eine Trias von Welt, Selbst und Gott gegeben ist. Ich führe an dieser Stelle schon um-

13 Schleiermacher, Reden, 80.

14 Vgl. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, 2. Auflage (1930/31), 2 Bde., hg. von Martin Redeker, Berlin 1960, § 4.

15 Jede Theorie des Selbstbewusstseins ist vor die doppelte Aufgabe gestellt, erstens die Frage zu beantworten, ob das Selbstbewusstsein sich aus sich selbst erzeugen kann, und zweitens die Frage, wie das Ich, das sich seiner selbst bewusst ist, die Differenz in sich selbst zugleich als Identität erfahren kann. Schleiermacher hat unter Rückgriff auf Friedrich Heinrich Jacobi versucht, beide Probleme zu lösen, indem er den Begriff des *unmittelbaren Selbstbewusstseins* von ihm übernommen hat. Vgl. Eilert Herms, Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher, Gütersloh 1974. Vgl. Alexander Heit, Sinnbildung in der Moderne, Selbstverortung der Theologie am Beispiel von Ernst Troeltsch, Paul Tillich, Wolfhart Pannenberg und Eilert Herms, Zürich 2018, 239–241.

standslos den Gottesbegriff ein, der bei Schleiermacher ja erst durch reflektierten Rückgriff auf eine positive Glaubenstradition gegeben werden kann und so den Begriff des *Woher meines Daseins*[16] näher bestimmt. Die mit der Näherbestimmung dieses *Woher meines Daseins*[17] gegebenen Probleme überspringe ich an dieser Stelle also. Vielmehr geht es mir im Folgenden um die Frage, wie der Sinn für das Unendliche oder für Gott in der Predigt zur Sprache kommen kann und welchen funktionalen Sinn das für den Hörer und die Hörerin hat.

3.

In Schleiermachers Wissenschaftssystematik werden zur Erfassung der menschlichen Kulturgeschichte grundsätzlich zwei Handlungsarten voneinander differenziert:[18] Zum einen gibt es das von ihm sogenannte organisierende oder wirksame Handeln. Es zielt darauf, die Welt so zu gestalten, dass sie unseren Vorstellungen entspricht und Sozialität organisiert werden kann. Zur Anwendung kommt es zum Beispiel in der Wirtschaft, im Recht, in der Politik, aber auch im Haushalt etc. Zum anderen kennt Schleiermacher das von ihm sogenannte darstellende oder symbolisierende Handeln. Es kommt in der Kunst, in der Wissenschaft oder auch in der Religion zur Anwendung. Gemeint sind Verhaltensweisen, durch die eine Sache oder eine Bewusstseinslage zum Ausdruck kommt, durch Sprache zum Beispiel oder indem sie – wie bei Caspar David Friedrich – ins Bild gesetzt wird.

Predigten sind für Schleiermacher ein Fall von darstellendem Handeln. Ihr Ziel ist es, das fromme Selbstbewusstsein – also das Gefühl für Gott – zur Sprache zu bringen – und zwar nach Möglichkeit so, dass die Hörer und Hörerinnen der Predigt es an sich selbst entdecken können.

16 Vgl. Schleiermacher, Glaubenslehre, 29f.

17 Ebd.

18 Vgl. für einen ersten Überblick über diese Differenzierung: Christian Albrecht, Schleiermachers Predigtlehre. Eine Skizze vor dem Hintergrund seines philosophisch-theologischen Gesamtsystems, in: Christian Albrecht / Martin Weeber (Hg.), Klassiker der protestantischen Predigtlehre, Tübingen 2002, 93–119, 98–103.

Schleiermacher kann über die Predigt deshalb sagen, dass sie «eine zusammenhängende Folge von Gedanken entfaltet» – mit dem Ziel, «das religiöse Bewusstsein der Anwesenden zu beleben.»[19]

Dabei kommt lediglich etwas zur Sprache, das in jedem wirklichen Bewusstsein ohnehin schon da ist, wenn es häufig auch durch andere Bewusstseinslagen abgeschattet wird. Die Predigt muss deshalb das religiöse Bewusstsein nicht erzeugen, sondern nur aufdecken.

Zudem ist es so, dass die Predigt – wenn man Schleiermacher folgen mag – nicht in erster Linie dazu taugt, Handlungsempfehlungen oder Verhaltensanweisungen zu geben. Und sie sollte ihr vorrangiges Ziel auch nicht darin haben, historisches, theologisches oder sonstiges Wissen zu vermitteln. Denn das alles würde für Schleiermacher eher in die Tätigkeitsfelder von Wissen und Tun fallen, von denen die Religion scharf zu trennen ist.[20]

Schleiermacher fordert, dass die kirchliche Gottesdienstpredigt ein spezifisch christliches Bewusstsein der Frömmigkeit zur Darstellung zu bringen hat. Dabei müsse vorausgesetzt werden, dass es ein solches in der Gemeinde tatsächlich gibt. Schon er selbst wusste allerdings, dass eine solche Voraussetzung nur kontrafaktisch gemacht werden kann. Denn einerseits ist jedes Religionsbewusstsein streng individuell und kann deshalb nicht ohne Weiteres unter einen Allgemeinbegriff wie den der christlichen Frömmigkeit subsummiert werden, andererseits war Schleiermacher klar, dass es in religionssoziologischer Hinsicht auch zu seiner Zeit kein einheitliches Christentum mehr gab.[21] Was für seine Zeit galt, gilt heute gewiss umso mehr. Um für die Hörer und Hörerinnen verständlich zu sein, sollte eine idealtypische Sonntagspredigt aus meiner Sicht deshalb nicht mit den Lehrbeständen der christlichen Dogmatik einsetzen, sondern bei der Lebenswelt der Hörer und Hörerinnen. Idealerweise sollte

19 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von Dr. Friedrich Schleiermacher. Schleiermachers handschriftlicher Nachlass und nachgeschriebene Vorlesungen, in Jacob Frerichs (Hg.), Schleiermachers Sämmtliche Werke, Erste Abtheilung, 13. Bd., Berlin 1850, 216.

20 Vgl. Schleiermacher, Glaubenslehre, § 3: «Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewusstseins». Vgl. zu dem Gedanken auch Albrecht, Schleiermachers Predigtlehre, 108f.

21 Vgl. a. a. O., 106f.

die Predigt den Hörern und Hörerinnen ihre Lebenswelt erkenntniserweiternd aufschlüsseln, also so, dass sie dabei etwas über sich selbst erfahren, was ihnen zuvor noch nicht bewusst war. Es gibt nichts Langweiligeres als eine Predigt, in der die Hörer und Hörerinnen die ganze Zeit zu hören bekommen, was sie ohnehin schon wissen.

Dass das so beschriebene Verfahren, bei der Lebenswelt der Hörerinnen und Hörer einzusetzen, der religiösen Absicht der Predigt nicht zuwiderläuft, erschliesst sich umstandslos, wenn man sich klar macht, dass das religiöse Bewusstsein ausnahmslos jedem Weltverhältnis inhärent ist. Dogmatik als Lehre dessen, was das Wesen des christlichen Glaubens ausmacht, muss dann als ein Mittel zur religiösen Ausdeutung dessen, was die Menschen in ihrer spätmodernen Umwelt erleben, begriffen werden.

4.

Aus meiner Sicht kommt also viel darauf an, ob es den Predigenden gelingt, eine die Lebenssituation der Menschen erhellende und religiös motivierte Analyse ihres Daseins zu liefern – so dass die Hörer und Hörerinnen sich in dieser Analyse wiedererkennen können. Natürlich ist es dazu hilfreich, über Kenntnisse aus den Nachbardisziplinen der Theologie zu verfügen, zum Beispiel aus der Geschichtswissenschaft, der Soziologie, der Psychologie, der Philosophie, auch aus den Naturwissenschaften, der Ökonomie oder den Rechtswissenschaften usw.

Es wäre m. E. zum Beispiel denkbar, die in der Soziologie übliche Ausdifferenzierung unserer Gesellschaft in unterschiedliche Teilsysteme als Basis für eine Predigtreihe zu nehmen, jedenfalls dann, wenn man unterstellt, dass die Hörer und Hörerinnen sich selbst als Teilnehmer und Teilnehmerinnen solcher Systeme verorten können: als Teilnehmer und Teilnehmerin am Wirtschaftssystem oder am Staat oder am Rechtssystem zum Beispiel. Genau das ist vermutlich jedem Menschen, der sich in der Arbeits- oder Wirtschaftswelt bewegt oder der als Bürger und Bürgerin im liberalen Rechtsstaat lebt, ohne Umstände möglich.

Die Kunst der Predigt besteht nach diesem Vorschlag nun darin, den religiösen Überschuss aufzusuchen, der bei der jeweiligen Interaktion des Menschen mit seiner Umwelt entsteht. Um beim Beispiel der Wirtschaft zu bleiben: Es wäre denkbar, dass man die Fixierung auf das Geld in diesem Leitsystem unserer Gesellschaft als Sünde begreift, weil sie die Konzentration der Menschen derart gefangen nimmt, dass Religion aus dem

Bewusstsein fast vollständig herausgedrängt wird. Es gibt dazu passend genügend Stellen im Neuen Testament, in denen das Geld und der Glaube als Konkurrenten auftreten: «Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon» (Mt 6,24).

Es wäre aber genauso gut denkbar, dass man ganz anders auf die Wirtschaft und das Geld schaut, etwa so, dass mit ihnen Mittel zur Kultivierung der Welt gegeben sind, die uns allen zugutekommen oder uns dem Reich Gottes näherbringen. Auch solche Perspektiven wären durch das Neue Testament gedeckt.[22] Selbstverständlich – das will ich damit sagen – sind unterschiedliche Predigtperspektiven auf die Gegenwartswelt denkbar.

Die biblischen Schriften und die christliche Dogmatik mit ihren klassischen Topoi können den Predigthörern und -hörerinnen m. E. jedenfalls nur dann verständlich werden, wenn sie bei der Erhellung der Lebenswelt einen fruchtbaren Beitrag leisten. Wer Gott ist, welche Wohltaten den Menschen durch seine Offenbarung in Christus zugutekommen, was Versöhnung und Rechtfertigung sein könnten, was Erlösung von der Sünde bedeutet und was unter der Kirche und dem Reich Gottes zu verstehen sei: All das muss verständlich werden vor dem Hintergrund einer solchen Lebensweltausdeutung. Denn sonst bleiben diese Lehrstücke für einen durchschnittlichen Hörer und Hörerin in der spätmodernen Welt schlichtweg unverständlich.

5.

Vor diesem Hintergrund ist es auch denkbar, dass bestimmte Lehrstücke der klassischen christlichen Dogmatik zu bestimmten Zeiten unterbelichtet bleiben. Beispielsweise ergeht es seit einiger Zeit schon dem Sündenbegriff so. Seit der Aufklärungszeit wird er jedenfalls nicht mehr umstandslos verstanden.[23] Das ist ein von der Theologie häufig beklagtes

22 Vgl. dazu das Gleichnis von den anvertrauten Talenten in Mt 25,14–30.

23 Vgl. das Urteil Karl Aners, der über Augustinus sagen konnte, unter den Theologen sei er wegen seiner Erbsündenkonzeption zur Zeit der Neologie der «meistgehasste Mann» gewesen. Zitat: Karl Aner, Theologie der Lessingzeit, Halle/Saale 1929, 163. Vgl. zur Erosion der Bedeutung des Sündenbegriffs ab dem 16. Jahrhundert auch: Anselm Schubert, Das Ende der Sünde. Anthropologie und Erbsünde zwischen Reformation und Aufklärung, Göttingen 2002.

Phänomen; vielleicht muss man es als Prediger und Predigerin aber auch nicht einfach akzeptieren. Ob der Begriff der Sünde in der Gegenwart verständlich gemacht werden kann, hängt jedoch davon ab, inwiefern er die Lebenswelt der Menschen erhellt. Vielleicht wären in unseren Tagen mit den Kriegen, die in der Ukraine und im Nahen Osten stattfinden, Anknüpfungspunkte gegeben. Die gewaltsamen Auseinandersetzungen lassen die Beobachter und Beobachterinnen ja eigentümlich ratlos zurück. Es zeichnet sich ab, dass es keine einfachen Lösungen zur Beilegung der Konflikte gibt, und gleichzeitig gibt es eine grosse Enttäuschung darüber, dass die Akteure in diesen Kriegen offensichtlich nicht friedfertig sein wollen, oder darüber auch, dass die von uns erdachten Sicherheitsarchitekturen in Europa und im Nahen Osten nun zusammengebrochen sind. Wie konnte das geschehen? Natürlich gibt es die unterschiedlichsten Versuche, diese Frage zu beantworten. Sie alle lassen sich aber angesichts der tödlichen Gewalt, die in der Welt ist, vielleicht am besten durch den Begriff des Bösen bündeln. Oder in dogmatischer Diktion: Der Mensch hat offenbar einen Hang dazu, seine Bestimmung zu verfehlen. Genau das kann oder könnte als Sünde ausgedeutet werden.

6.

Vieles von dem, was bis hierher in religionstheoretischer und homiletischer Hinsicht vorgeschlagen worden ist, wäre von Karl Barth gewiss strikt abgelehnt worden. Seine frühe Einsicht in die Diastase von Gott und Welt hat sich auch in die Phase der «Kirchlichen Dogmatik» übertragen und bekanntlich auch zur Ablehnung des Religionsbegriffs geführt. Der Abstand zwischen Mensch und Gott wird von Barth jedenfalls ins Unendliche gesteigert, so dass es für ihn unmöglich ist, in den Kategorien des religiösen Erlebens von Gott zu sprechen.[24] Schon im Tambacher Vortrag hält er fest, um was es in der christlichen Rede gehen müsse: «Um *Gott* handelt es sich, um die Bewegung *von Gott her,* um unser Bewegtsein durch *ihn,* nicht um Religion.»[25] Barth, dessen gesamte

24 Vgl. Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik (= KD) I/2: Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik (1940), 5. Aufl. Zollikon-Zürich 1960, § 17: Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion.

25 Karl Barth, Der Christ in der Gesellschaft, in: Anfänge der dialektischen Theo-

Theologie ihren Fluchtpunkt in der Predigtlehre hat, muss deshalb die Frage klären, ob und wie dennoch von Gott gepredigt werden kann. Dabei muss, darin besteht die Schwierigkeit, durch das menschliche Wort zugleich das Wort Gottes zur Sprache kommen. Bekanntlich versucht Barth das Problem zu lösen, indem er die Predigt als ein dialektisches Geschehen begreift, durch das Gott selbst sich aktualistisch in die Welt hineinvermittelt.[26] Immer da, wo das geschieht, ist die Kirche wahrhaft realisiert: «Wo das Wort ist, da ist auch die Kirche.»[27]

Natürlich ist Barth nicht so blauäugig zu glauben, das Menschenwort könnte dabei übersprungen werden, denn jede Predigt ist – das sieht auch er und setzt es geradezu selbstverständlich voraus – in menschlicher Sprache abgefasst.[28] Aber – und spätestens an dieser Stelle wird die Differenz zu einem an Schleiermacher orientierten Verständnis der Predigt fundamental – dieses menschliche Wort kann sich thematisch nicht so frei an allen möglichen lebensweltlichen Themen des Menschen orientieren, wie ich es im Anschluss an Schleiermacher gerade vorgeschlagen habe. Sondern es muss, damit es seine dialektisch-göttliche Wirkung entfalten kann, durch dogmatische Vorgaben normiert sein. Die Predigt müsse offenbarungsmässig, kirchlich, bekenntnismässig, amtsmässig, vorläufig, biblisch, originell, gemeindemässig und geistlich sein, wie Barth in seinem Homiletik-Seminar aus den frühen 20er Jahren vorgeschlagen hat.[29] Sie ist also kirchlich normiert, zugleich aber auch durch die Situation des Predigers und der Predigerin bestimmt.[30] Letzteres wird deutlich, wenn man sich die letzten drei Kriterien vor Augen führt. Das Gewicht liegt bei

---

logie I, hg. von Jürgen Moltmann, 2. Aufl. München 1962, 3–37, 11 (Hervorhebungen im Original).

26 Vgl. dazu beispielsweise: Karl Barth, KD I/1: Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik (1932), 8. Aufl. Zollikon-Zürich 1964, 95–97.

27 Karl Barth, Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt, in: Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, hg. von Holger Fintze, Zürich 1990, 426–457, 440.

28 Vgl. Wilhelm Gräb, Predigt als Mitteilung des Glaubens. Studien zu einer prinzipiellen Homiletik in praktischer Absicht, Gütersloh 1988, 60f.

29 Karl Barth, Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt. Nachschrift des homiletischen Seminars, 3. Aufl. Zürich 1966.

30 Vgl. Friedemann Voigt, Predigt als theologischer Begriff. Die Predigtlehre Karl Barths, in Christian Albrecht / Martin Weeber (Hg.), Klassiker der protestantischen Predigtlehre, Tübingen 2002, 184–201, 196.

Barth allerdings auf den davor genannten Kriterien, die sicherstellen, dass Gott selbst in der Predigt zur Sprache kommen kann.

Diese Limitierung der Predigt wird später ein wenig umformatiert, aber nicht grundsätzlich aufgehoben. Wenn Barth in der *Kirchlichen Dogmatik* davon spricht, die Gemeinde müsse dem göttlichen Wort ähnlich werden und sich selbst als Gleichnis der Offenbarung begreifen, dann ist damit zugleich das Thema jeder Predigt gesetzt. Sie muss «mit dem einen Worte Gottes selbst und also mit dem seines Propheten Jesus Christus sachlich, inhaltlich aufs Genaueste *zusammentreffen* und *übereinstimmen*.»[31] Denn erst die durch ein solches Wort getroffene Gemeinde kann dem Offenbarer ähnlich werden, indem sie Gott bezeugt und sich selbst von ihm auch unterscheidet. Genau dies ist das Ziel jeder Predigt: Die Gemeinde soll, wie Barth sagen kann, «vorläufige Darstellung der von ihr unterschiedenen gottmenschlichen Wirklichkeit»[32] sein.

Man kann das so deuten, wie zum Beispiel von Folkart Wittekind vorgeschlagen – nämlich so, dass Christus genau dann bezeugt wird, wenn die Hörer und Hörerinnen der Predigt durch das Wort Gottes existenziell eingenommen werden.[33] Sofern das der Fall ist, ist Gott in diesem Moment zum Menschen gekommen und also das Christusgeschehen gleichnishaft, wie Barth sagen würde, wiederholt – und zwar in einer individuellen, geschichtlich bedingten Situation. Genau das würde aber bedeuten, dass die besondere geschichtlich-individuierte Situation der Predigthörer und -hörerinnen in einer Homiletik mitbedacht werden kann und muss. Denn sonst bliebe die Predigt beim Ausdruck dogmatischer Richtigkeiten stecken.

Wenn das zutrifft, müsste Barths Homiletik unendlich viele Aneignungsweisen des göttlichen Offenbarungsgeschehens zulassen, und das, was man Glaube nennt, kann dann unendlich vielschichtig und vielgestaltig auftreten. So verstanden wäre Barths Homiletik viel näher bei dem religiösen Erlebnis, das Friedrich Schleiermacher und Caspar David Friedrich erregen wollten, als es auf den ersten Blick scheint. Auch wenn

---

31 Karl Barth, KD IV/3: Die Lehre von der Versöhnung, erste Hälfte, Zollikon-Zürich 1959, 123.

32 Karl Barth, KD IV/3: Die Lehre von der Versöhnung, zweite Hälfte, Zollikon-Zürich 1959, 907.

33 Vgl. Folkart Wittekind, Karl Barth und die moderne Predigt. Homiletik und Glaubensverständnis bei Niebergall, Tillich und Barth, in: ZThK 98/3 (2001), 362–368.

es bei ihm Glaube heisst, handelt es sich doch um ein Gewahrwerden oder Bewusstwerden Gottes in einer bestimmten Situation.

7.

Es bleibt allerdings eine eigentümliche Differenz, die die Konstitutionslogik des religiösen Erlebnisses oder des Glaubens betrifft. Bei Barth ist der Glaube in jedem Fall ein kontingentes Gnadengeschenk Gottes, durch das eine Unmöglichkeit realisiert wird. Bei Schleiermacher ist der Glaube zwar auch ein Gnadengeschenk, aber ein solches, durch das eine menschliche Möglichkeit aktualisiert wird.

Diese Differenz schlägt auch auf die Frage danach durch, durch wen eine wirksame Predigt verfasst werden kann. Bei Barth kann eine Predigt nur gelingen, wenn der Prediger oder die Predigerin selbst sich in einem von Gott initiierten Glaubenszustand befindet[34] und als dieser Glaubende Zeugnis vom Zeugnis der Selbstoffenbarung Gottes ablegt.

Man kann sich im Anschluss an Schleiermacher allerdings auch alternative Bestimmungen vorstellen: Warum sollte eine Predigt nicht auch als reines Menschenwort einen religiösen Zustand evozieren können? Wenn man meinem weiter oben gemachten Vorschlag folgen will, muss es sogar möglich sein, dass auch eine Rede in rein profaner Absicht beim Hörer oder bei der Hörerin ein religiöses Bewusstsein auslöst. Vor allem müssen die Rednerin oder der Redner sich dazu nicht unbedingt im Zustand des Glaubens befinden.

Das so erzeugte religiöse Bewusstsein muss zudem nicht in jedem Fall christlich kodiert sein, faktisch ist es das, wenn Sonntag für Sonntag oder in einem Kasualgottesdienst gepredigt wird, vermutlich auch nicht. Es entfällt, wenn man es so sieht, die Barthsche Forderung danach, Gott selbst müsse irgendwie in den Predigtprozess involviert sein.[35]

34 Vgl. Wilhelm Gräb, Predigt als Mitteilung des Glaubens. Studien zu einer prinzipiellen Homiletik in praktischer Absicht, Gütersloh 1988, 72f.

35 Davon unberührt bleibt die Einsicht, dass dem Sprecher in jedem Fall unverfügbar bleibt, ob die Predigt bei den Hörern tatsächlich religiöses Bewusstsein hervorruft. Dass der Glaube in dieser Hinsicht nicht willentlich machbar ist, ist ja eine alte Einsicht der Reformatoren, die von Barth, übrigens aber auch von Schleiermacher, durchgehend bekräftigt worden ist. Predigten können einem solchen Ereignis (religiöses Bewusstsein oder Glaube) also allenfalls

8.

Jede derart liberale Predigtauffassung steht allerdings vor dem Problem, sicherstellen zu können, dass die gottesdienstliche Rede als christliche Predigt erkennbar wird. Gerade eben habe ich den Vorschlag gemacht, dies sei möglich, indem die klassischen Lehrbestände der christlichen Dogmatik in Anschlag gebracht werden, um das Welt- und Selbsterlebnis der Predigtrezipienten religiös zu deuten. Wenn man ein Theoriesetting sucht, durch das eine solche Vorgehensweise in ein theologisches Programm überführt worden ist, dann wird man erneut bei Schleiermacher fündig. Wenn man ihm folgen will, ist die Predigt einerseits Darstellung des christlich-religiösen Bewusstseins. Andererseits ist sie aber auch ein Mittel dazu, dieses Bewusstsein wachzurufen oder allererst zu erzeugen. Bemerkt man, dass das spezifisch christlich-religiöse Bewusstsein bei den Hörern und Hörerinnen nur noch rudimentär vorhanden ist, kann es aufgebaut werden, indem eine Predigt exemplarisch vorführt, inwiefern der christliche Gottesbezug zur Deutung des Daseins hilfreich ist.[36]

Von der Plausibilität solcher Versuche, das Leben durch spezifisch christliche Dogmatik zu deuten, hängt m. E. ab, ob sie – die christliche Lehre – im religiösen Bewusstsein der Hörerinnen und Hörer in Zukunft eine Rolle spielt. Dazu, wie dies gelingen kann, gibt es keine Patentrezepte, die kasuistisch Anwendung finden könnten. Schleiermacher ist vielmehr der Überzeugung, dass eine gelungene Predigt, das religiöse Bewusstsein je und je individuell symbolisieren und erzeugen muss, wozu eine gewisse Kunstfertigkeit und Virtuosität des Predigers oder der Predigerin nötig ist.[37]

---

günstig sein, indem sie Form und Inhalt so miteinander kombinieren, dass religiöses Erleben real wird.

36 Vgl. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Predigten, Neue Ausgabe I, Berlin 1843, 6f., der dort meint, es werde den Leser vermutlich verwundern, «dass ich immer so rede, als gäbe es noch Gemeinden der Gläubigen und eine christliche Kirche, als wäre die Religion noch ein Band, welches die Christen auf eine eigentümliche Art vereinigt. Es sieht allerdings nicht so aus, als verhielte es sich so: aber ich sehe nicht, wie wir umhin können, dies dennoch vorauszusetzen […]. Vielleicht kommt auch die Sache dadurch wieder zu Stande, dass man sie voraussetzt.»

37 Schleiermacher, Die Praktische Theologie, 202.

Folgt man dem Ansatz Schleiermachers, so kann gesagt werden: Sofern es einem Kommunikationsgeschehen gelingt, das religiöse Bewusstsein an einem bestimmten Welterleben aufzudecken – zu offenbaren –, ist dies kein übernatürliches Geschehen, sondern als darstellendes Handeln ein Fall von Kommunikation unter anderen. Das unterscheidet Schleiermachers Ansatz tatsächlich von Barths Homiletik, die über weite Strecken damit beschäftigt ist, der eigentümlichen Doppelsignatur, die das Predigtwort bei ihm haben muss, nachzugehen. Weil Barth meint, der Prediger oder die Predigerin müsse Gottes- und Menschenwort zugleich aussprechen, ist er vor eine Unmöglichkeit gestellt, die doch irgendwie möglich sein können soll. In Hinsicht auf die qualitätslogische Beschaffenheit des Predigtwortes gibt es bei Schleiermacher hingegen keine derartigen ontologischen Probleme. Predigen ist kein Hexenwerk, sondern Menschenwort, das darauf zielt, den Hörerinnen und Hörern eine Deutung ihres Lebens im Angesicht des Unendlichen zu ermöglichen. Ist es christliche Predigt, muss dabei die christliche Dogmatik in Anschlag gebracht werden. Dabei wäre aber zugleich zu bedenken, dass sie selbst – die Dogmatik – in ihrer Bedeutung durch die Geschichte einem steten Wandel unterliegt.

Das Wort Gottes in der Sprache der Religion
Wie man heute predigen kann

Dietrich Korsch

1. «Predigen Sie gern?»

«Predigen Sie gern?», fragte ich neulich den jüngeren Pfarrer einer Nachbargemeinde. Ohne Zögern antwortete er mit einem klaren Ja. Und erläuterte gleich, warum ihm die Predigt so wichtig ist. Sie sei für ihn – immer noch – die Mitte seines Berufes, der Ort, der die intensivste Konzentration verlange. Die Vorbereitung der Predigt bedeute ihm viel, sie führe ihn hin zur Mitte seines geistlichen Lebens. Und im Gottesdienst sei es sein Bestreben, die Gemeinde an dem Anteil haben zu lassen, was ihn religiös bewege und gedanklich beschäftige. So strahle die begrenzte Tätigkeit des Predigens auf seine gesamte Gemeindearbeit aus.

Ich konnte ihn gut verstehen, denn so verstand ich mich auch, als ich vor über dreissig Jahren Gemeindepfarrer in Göttingen war. Und ich kann heute bei meinen Gottesdienstbesuchen in der Nachbargemeinde bestätigen, mit wie viel Sorgfalt und intellektueller Kraft er seine Predigten vorbereitet.

In einem merkwürdigen Gegensatz dazu steht der schlechte Ruf, der der Predigt heutzutage vorauseilt. Sie sei autoritär, weil nur einer reden dürfe. Sie bleibe ein reiner Monolog, dem die Antwort fehle. Die Konzentration aufs Wort sei sinnesfeindlich und intellektualistisch. Und sowieso sei sie zu lang, die Menschen brauchten kurze, knappe Botschaften. Die schwindende Teilnehmerzahl an unseren Gottesdiensten sei ja ein klares Indiz dieser Mängel. Vielleicht könne eine ausgeprägte Liturgie dagegen helfen; Gesten, Klänge, Farben könnten eher religiöses Leben ausdrücken als das Wort; oder man müsse den Gottesdienst als Event an besonderen Orten und in ungewohnten Formen veranstalten, damit es heute noch zu religiösen Erlebnissen komme.

Irgendetwas scheint da nicht zu stimmen. Doch allzuleicht ist es, die Schuld für das Missverhältnis auf einer Seite zu suchen. Weder sind die Pfarrer weltfremd, noch sind die Gemeinden einfältig. Das kann jede empirische Studie bestätigen. Es muss mit der Sache zu tun haben, um die

es geht, nämlich mit dem Sinn und dem Erfolg zielgerichteter religiöser Kommunikation heute. Wie kommt es heute zu einem Verstehen des christlichen Glaubens, welches in eine Teilhabe am Glauben und zu einer Gemeinschaft in der Kirche führt? Worauf soll sich die Predigt, dieser in der Tat höchst besondere Fall von Kommunikation, einstellen? Von welchen Voraussetzungen soll sie ausgehen? Welche Absichten verfolgen?

Wenn wir von der gegebenen Situation der Predigt im Beziehungsgefüge von Pfarrer und Gemeinde ausgehen, können uns die beiden Begriffe von Darstellung und Mitteilung eine Hilfe sein, das Problem genauer zu beschreiben.

Die Person des Predigers bringt die christliche Religion, also den christlichen Glauben als Lebensgrund und Lebensleitung, zur Darstellung. Der Pfarrer oder die Pfarrerin sind ja selbst eingefügt in den Strang christlichen Lebens, noch vor allem individuellen Bekenntnis in eigener Person. Denn sie haben es in ihrer Predigt mit biblischen Texten zu tun, die ihrerseits schon Resultat gelungener Mitteilung des Christlichen sind. Wenn sie nun auslegend damit umgehen, können sie das nur so tun, dass sie mit ihrer Person – so oder so und unvermeidlich – selbst in die Funktion der Fortsetzung dieser Kommunikation eintreten. Sie werden nicht nur *de facto* daran teilnehmen, sondern mit jedem Wort, jeder Geste ihren spezifischen Kommentar dazu abgeben, also mit ihrer Persönlichkeit – so sagte man früher gern und nicht unberechtigt – Zeugnis ablegen.

Zeugnis – in dem Wort steckt schon, dass die spezifische Mitbeteiligung der individuellen Person am Geschehen der Predigt nicht nur Darstellung des Christlichen ist, sondern auch Mitteilung der formierenden Kraft, die darin wirksam ist. Denn diejenigen, die der Predigt zuhören, sollen ja nicht durch die Darstellung überwunden oder überredet werden, sondern ihren eigenen Platz in der Gesamterscheinung des Christlichen finden, also selbst vollziehen, was ihr Leben gründet und leitet.

Der Unterschied zwischen der von Identifikation geprägten Darstellung und der auf Distanz eingestellten Mitteilung ist der christlich-religiösen Kommunikation wesentlich. Wenn sich die Darstellung allein behaupten wollte, wäre autoritäres Sektierertum die Folge, und eine unpersönliche Mitteilung würde niemanden religiös ansprechen. Doch wie genau sollen Darstellung und Mitteilung verbunden sein, damit die Predigt ihrem Ziel treu bleibt, eine Belebung des Glaubens zu fördern?

Dieser Frage soll hier an zwei historischen Beispielen von Predigten grosser Theologen nachgegangen werden, um dann in einem dritten Teil auf die heutige Situation zurückzukommen. «Grosse Theologen» – das

ist ja auch ein Reizwort; gemeint sind die Urheber von theologischen Konzeptionen, die die religiöse Lage ihrer Zeit auf den theologischen Begriff gebracht haben, ohne dabei ihre jeweilige persönliche Identität ins Zentrum zu rücken. In diesem Sinn sind Friedrich Schleiermacher und Karl Barth, um die es im Folgenden gehen soll, von Belang. Ich beziehe mich auf zwei ihrer zahlreichen Predigten, in denen sie eine zuhörende Gemeinde direkt anreden; sie reden dort aus dem Glauben, nicht über den Glauben – und damit gewinnt die jeweilige Theologie ihr besonderes adressatenorientiertes Profil, das Profil eines Zeugnisses. Ich habe zwei Osterpredigten ausgewählt, in denen der Sache nach das Neue und Andere der Verkündigung zu dem Eigenen und Gewohnten des Lebens ins Verhältnis gesetzt werden muss. Schleiermachers Predigt stammt aus dem Jahr 1826, Barths Predigt ist 1921 gehalten worden – und wir befinden heute weitere einhundert Jahre später: Stoff genug für die Frage nach historischer Kontinuität und homiletischer Aktualität.

2. Wie Religion im Leben wirkt

Am Osterfest 1826 hat Friedrich Schleiermacher über Römer 6,4–8 gepredigt.[1] Also über den bekannten Text, der in der Sprachgestalt Schleiermachers folgendermassen beginnt: «So sind wir je mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, auf dass, gleich wie Christus ist auferwekket von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, also sollen auch wir in einem neuen Leben.»[2]

Schleiermacher entnimmt diesem Text einen Grundgedanken, den er in drei Schritten entfaltet. Die grundsätzliche Überzeugung des Paulus, so lautet Schleiermachers leitende Einsicht, besteht darin, dass sich das Leben des Auferstandenen in unser Leben übersetzt. Paulus nimmt damit eine Wendung des apokalyptisch schematisierten Ereignisses der Auferstehung in den existenziellen Lebensvollzug vor.

Das neue Leben des Auferstandenen verdankt sich – das ist der erste Schritt der Erläuterung – dem «Ruf der Allmacht» Gottes, der den Tod

1 Friedrich Schleiermacher, Christi Auferstehung, ein Bild unseres neuen Lebens, in: Friedrich Schleiermacher, Kleine Schriften und Predigten, Bd. III: Dogmatische Predigten der Reifezeit, ausgewählt und erläutert von Emanuel Hirsch, Berlin 1969, 259–269.

2 A. a. O., 259.

bezwingt. Dieser Ruf ist es, der auch das neue Leben der Christen bestimmt. Denn auch wir Christen leben gewohnheitsmässig im Schatten des Todes, abhängig von allerhand Begebnissen, die das Leben bestimmen und einschränken. Ihnen gegenüber ergeht von der Auferstehung des Erlösers her der Ruf an uns: «Stehe auf und lebe».[3]

Die zweite und ausführlich erörterte Erläuterung bezieht sich auf das von diesem Anfang bestimmte Leben. Der Auferstandene kehrte in die Leiblichkeit zurück, erklärt Schleiermacher, und setzte seine Verkündigung nun jenseits der Todesschwelle fort. Auch jetzt, und jetzt zumal, war «sein wichtigstes Geschäft mit ihnen [seinen Jüngern] zu reden von dem Reiche Gottes, die Trägheit ihrer Herzen zu schelten und aufzurütteln, und ihnen die Augen des Geistes zu öffnen.»[4] Daher soll auch für die Christenmenschen gelten: «jeder strebe auch sein neues Leben Andern[,] die ihm nahe stehen[,] verständlich zu machen und mit demselben auf ihn zu wirken!»[5]

Dabei ist eine Einschränkung zu gewärtigen. Denn der Auferstandene zeigte sich nur erst seinen Jüngern, und entsprechend ist auch das christliche Zeugnis zunächst auf die christliche Gemeinde gerichtet. Doch was da nach innen verkündigt wird – die Macht des neuen Lebens – wird auch anderen zugänglich, wenn sie erst einmal verstanden haben, dass die üblichen Abhängigkeiten des Lebens gerade nicht dem Leben dienen. «Dann wollen wir sie [die anderen] auch, wie es damals geschah, durch das Wort des Zeugnisses hinführen auf den Grund dieses neuen Lebens.»[6]

Das christliche Leben besitzt, genau wie das Leben des Auferstandenen, eine unsichtbare Mitte, eine nicht festzulegende Gestalt. Das ist die dritte Ausführung seines Grundgedankens, die Schleiermacher vorführt. Für den Auferstandenen gibt es keine historische Biografie mehr. So ist auch die Einheit des Lebens der Christenmenschen kein in sich geschlossenes Ganzes. Es bedarf im Lebenslauf stets aufs Neue der Erinnerung an die, wie es poetisch heisst, «immerfort rauschende und sprudelnde Quelle des geistigen und ewigen Lebens.»[7] Es braucht also eine wiederholte Erneuerung des Ursprungs, damit das neue Leben seine zeitliche Gestalt

3 A. a. O., 262.
4 A. a. O., 264.
5 A. a. O., 265.
6 A. a. O., 266.
7 A. a. O., 268.

annehmen kann. Dass die Predigt mit einer Anrufung des «erhöhten Erlösers» im Gebet endet,[8] ist insofern schlüssig, ja notwendig.

Schleiermachers Osterpredigt ist ein Musterbeispiel für die homiletische Umsetzung seiner theologischen Überzeugung von der Selbstverkündigung Jesu Christi,[9] seinem Leitgedanken der christlichen Lehre. Christus ist der Erlöser, indem er sich selbst darstellt und verkündigt. Sein Leben und seine Lehre sind gar nicht voneinander zu trennen: ein zutiefst johanneischer Gedanke.

Und das gilt zumal für den auferstandenen Christus. Der ontologische Status des Auferstandenen kann dabei völlig aus dem Blick bleiben; es ist, wie schon im vorösterlichen Leben Jesu, die Präsenz seines Gottesbewusstseins, die sein Leben trägt – nun auch noch jenseits des Todes. Genau das ist aber die tragende Einsicht für die Fortsetzung der Selbstverkündigung Christi in der Verkündigung der Gemeinde.

Was in der Predigt geschieht, ist der Sache nach nichts anderes als die andauernde Wiederholung der ursprünglichen Selbstverkündigung Christi. Indem sich die Christenmenschen als von Christus in ihrem Gottesbewusstsein bestimmt darstellen, vollzieht sich die Bewegung des Neuwerdens des Lebens. Es gibt gar keine Selbstdarstellung des Christlichen ohne diese Verbindung mit Christus. Und die Einigung des aus Gott wirksamen Lebensgrundes mit dem gelebten Leben in der Zeit ist immer schon die Voraussetzung der Verkündigung.

Schleiermacher ist der festen Überzeugung, dass dieses Moment der Grundlegung des christlichen Lebens in Gott durch die Wirksamkeit des Erlösers ein Vorgang ist, dessen Kraft sich in der Geschichte seiner Bezeugung niemals erschöpft. So sehr das Christentum auf die historischen Gestalten der Verkündigung angewiesen ist, so wenig geht die gründende Macht des Gottesverhältnisses in der Geschichte unter. Doch diese Überzeugung bewährt sich eben nur und genau *in* der geschichtlichen Fortsetzung der Verkündigung. Die religiöse Tradition des Christentums ist, um es pointiert zu sagen, das Nadelöhr, durch welches die Überzeugungskraft des Christlichen hindurchgeführt werden muss.

---

8 A. a. O., 269.

9 Vgl. Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage (1830/31), Erster und Zweiter Band, hg. von Rolf Schäfer, Berlin/New York 2008, 131 (§ 16.2).

In unsere Ausgangsbegrifflichkeit übersetzt heisst das: Die Darstellung enthält bereits die Mitteilung in sich. Diese ist die beständige, immer schon in der Geschichte wirksame Voraussetzung der Darstellung. Auf sie kann und muss als bereits vorliegende Realisierungsgestalt zurückgegriffen werden.

Das ist eine bemerkenswerte und historisch markante Position. In ihr spricht sich die in der Reformation wurzelnde christliche Überzeugung aus, dass der christliche Glaube auf das Verstehen seiner selbst zielt. Diese Überzeugung gewinnt nun bei Schleiermacher die Gestalt, dass es das christliche Gesamtleben ist, welches die Funktion des Zeugnisses übernimmt. Für die Gestaltwerdung dieses Gesamtlebens ist durchaus die Predigt, also die konzentrierte Darstellung des Christlichen, unerlässlich; doch nicht auf dem Gefälle von professioneller Verkündigung und gemeindlicher Rezeption liegt der Akzent, sondern auf der aus der Verkündigung resultierenden Gesamtgestalt. Genau und nur in dieser Form setzt sich die Selbstverkündigung Christi in der Geschichte durch und bestimmt dann auch aus religiöser Perspektive das weltliche Leben insgesamt mit.

3. Wie Gott zu Wort kommt

Zu Ostern 1921 hat Karl Barth in Safenwil über Römer 8,11 gepredigt.[10] *«So nun der Geist des, der Jesum von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird auch derselbe, der Christum von den Toten auferweckt hat, eure sterblichen Leiber lebendig machen um deswillen, dass sein Geist in euch wohnt.»*[11]

Barths Predigt ist – anders als der ruhig erklärende Duktus, der die Predigt Schleiermachers prägt – von einer geradezu sprunghaften Ungeduld und Zerrissenheit gekennzeichnet, in der Gliederung ebenso wie in den Formulierungen. Es geht ihr, darin freilich Schleiermacher zuhöchst verwandt, um das Verhältnis von Geist und Leben, also um die Wirklichkeit der Auferstehung im Glauben. Aber wie?

10 Karl Barth, Predigten 1921, hg. von Hermann Schmidt (†) (KBGA I), Zürich 2007, 92–98.

11 A. a. O., 92.

Kennzeichnend für die ruhelose Suchbewegung sind zwei Vorgedanken, die Barth der Auslegung des Textes voranstellt und damit die unabgeschlossenen Schwierigkeiten der Auslegung präludiert – auf der Seite der Hörer wie auf der Seite des Predigers.

«Wenn» – das ist das erste Wort von Barths Predigt, und das versetzt bereits in eine Haltung des Zögerns und der Ruhelosigkeit.[12] «Wenn» – das zielt auf ein Ereignis, welches Entscheidung fordert. «Wenn» – das ist nach Barths Verständnis gerade keine Gegebenheit, sondern entzieht sich der Feststellung. Nur im flüchtigen Modus von «Ereignis» stellt sich das Geschehen dar, und nur in der riskanten «Entscheidung» kann ihm begegnet werden. Damit werden die *Hörer* konfrontiert.[13]

Dem *Prediger* geht es nicht besser. Er, der doch das Verstehen anleiten soll, muss bekennen: «Ich habe es selber schwer, zu verstehen, was ich hier sagen soll, wenn ich euch wirklich die Bibel erklären soll und nichts Anderes.»[14] Darum auch sein Eingeständnis: «ich […] verstehe, wenn ihr nicht versteht, was ich hier sage»[15]. Offenbar schwinden auf dem Weg vom «wenn» zum «dann», von der Präsenz des Geistes zur Wirklichkeit des Lebens, die Worte. Denn, so sagt es Barth, «wenn wir die Bibel auftun und nicht mehr zutun, sondern zu uns reden lassen, dann begegnet uns jenes große ‹Wenn›», welches «unsere Person, unsere Existenz, unser Lebendiges trifft.»[16]

Erst nach diesen Vorbemerkungen kommt Barth zum Text, und es ändert sich – nichts. Es bleibt auch jetzt beim «Wenn». «‹Wenn der Geist dessen, der Jesus von den Toten erweckte, in euch wohnt›, sagt Paulus. Seht, da haben wir nun gleich das Schwere. Kennen wir denn überhaupt diesen Geist? Ist's überhaupt möglich, daß wir ihn kennen?»[17] Das Problem steckt im «Wir», in dem Subjekt, in welchem der Geist als gegenwärtig wirksam ausgesagt wird. Diese Gegenwart ist ein unbegreifliches Ereignis, ja ist das unbegreifliche Ereignis überhaupt. «Die Wörtlein Ich

12 Der im Abdruck von KBGA wiedergegebene Predigttext beginnt (s. o.) mit «So nun der Geist …»; doch Barths erster Predigtsatz lautet: «Die vorgelesenen Worte fangen an mit einem großen Wenn!» (ebd.). Offenbar hat Barth im mündlichen Vortrag des Predigttextes bereits «wenn» gelesen.

13 Ebd.

14 A. a. O., 94.

15 Ebd.

16 A. a. O., 93.

17 A. a. O., 94.

und Mein, das menschliche Ja und das menschliche Nein hören in der Tat auf, wenn dieser Geist in Betracht kommt.»[18] Es «gibt» gar kein Subjekt, das hier standhalten, das hier Bestand haben könnte. «Hier gibt es offenbar nur Eines: Schweigen.»[19] Einen Begriff, das ist sicher, kann es von dem Ereignis nicht geben; denn der würde ja ein begriffskompetentes Subjekt voraussetzen.

Allerdings – um die Notwendigkeit des Schweigens weiss der Prediger dann doch. Darum kann die Predigt unmöglich im Schweigen enden. Die Frage ist eben: «ob wir etwas wissen von dem Schweigen, Haltmachen und Anbeten, das an dieser Grenze am Platze ist?»[20] Man muss die Frage, genau gesagt, so formulieren: «ob etwas in uns ist, das da weiß: das ist Gott, dieses mein Ziel und dieser mein Ursprung, der, vor dem ich vergehen muß, und der, in dem ich von neuem geboren werde.»[21] In diesem nichtwissenden Wissen wohnt dann die Überzeugung: «Das ist mein Leben.»[22]

Es kommt zu einer ganz eigenartigen Struktur, die in den Hörern und Hörerinnen, in jedem einzelnen Hörer und jeder Hörerin, aufgedeckt wird: «Nicht ich bin's, der das weiß, nicht mein Geist ist dieser Geist. Ein anderes Ich ist's, welches das weiß.»[23] Darum also fehlen die Worte, darum verfehlt jeder Begriff sein Ziel. «Ich» verstehe den Geist nicht. «Der Geist Gottes aber, der in mir wohnt, versteht sie [diese Worte]. Der neue Mensch, der ich nicht bin, versteht sie.»[24] Dieses Verstehen ist kein Kennen, kein Haben, sondern ein Warten. Und das hat einen Namen: Auferstehung. «Alles in mir […] wartet auf die Auferstehung.»[25] Es braucht einen Namen, es braucht diesen Namen in der menschlichen Sprache: Auferstehung, um die Situation des Menschen, der die Verkündigung hört, zu benennen – im Bewusstsein, damit nicht die Sache erschöpft, auf den Begriff gebracht zu haben, sondern sie in der Schwebe oder im Schwange zu halten.

18 A. a. O., 95.
19 Ebd.
20 A. a. O., 95f.
21 A. a. O., 96.
22 Ebd.
23 Ebd.
24 A. a. O., 97.
25 Ebd.

Und nicht, dass einer denken könnte, mit dieser Benennung sei doch das Ganze erfasst und erschöpft. Mitnichten. Es handelt sich um einen Beginn, dessen Vollendung noch aussteht; einen Beginn, dem seine Vollendung freilich notwendig folgen muss und wird. «Wenn dieser Geist in uns wohnt, dann sehen wir in der Ostergeschichte wirklich nur die Vollendung unserer eigenen Geschichte. Das, was in unserer eigenen Geschichte noch aussteht, was aber notwendig kommen muß.»[26]

Es gibt nicht viele Predigten Barths, in denen Offenheit und Bestimmtheit menschlicher Existenz im Licht der Auferstehung so scharf ineinandergefügt sind. Die rhetorische Brüchigkeit, der Wechsel vom Bekenntnis der Untauglichkeit der Worte zum Gebrauch der trotz aller Untauglichkeit nötigen Sprache, ist ein genaues, wenngleich kaum wirklich im Voraus berechnetes Mittel des Ausdrucks dieses Sachverhalts. Ein sprachliches Kunstwerk ist diese Predigt sicher nicht, und was die Hörer davon verstanden haben, wissen wir nicht. Der Kunstgriff des Predigers, das Unverständnis der Hörer gleich selbst mit zu thematisieren, wird die Wirklichkeit des Ostergottesdienstes in Safenwil 1921 vermutlich durchaus richtig beschrieben haben.

Nehmen wir zur Analyse auch dieser Predigt wieder unser Begriffspaar von Darstellung und Mitteilung her. Dann sehen wir: Hier geht die Mitteilung nicht nur der Darstellung voraus, sie bleibt von ihr geradezu kategorial verschieden. Es ist nicht der Verlauf des christlichen Lebens, der den Blick auf dessen Herkunft zurücklenken lässt. Die Herkunft setzt vielmehr das sich selbst suchende und sich selbst begegnende Leben gerade in Differenz zu sich selbst – und genau diese Differenz, die sich in seiner Mitte ereignet, ist die einzige Möglichkeit seiner «Einheit». Irgendwie, so scheint es, kommt es gar nicht zu einer «Einheit».

Genau diesen Sachverhalt einer «unmöglichen Einheit» stellt nun aber die Predigt dar – und der Prediger ist das Medium dieser Darstellung. Seine Rede über das Unvermögen der Rede, sein Verweis auf das Schweigen – sie müssen ja erfolgen, und es scheint so, als übernähmen die biblischen Worte und Vorstellungen diese Leerstelle der ansonsten nicht möglichen Rede. Man wird das Wort «Auferstehung» darum geradezu als den Schlüssel für das Sprechen über die Unmöglichkeit der Subjekt-Einheit verstehen müssen.

26 A. a. O., 98.

Auch Barths Predigt verbindet historische Sensibilität mit theologischer Subtilität. Es ist nicht mehr die sinnerfüllte Tradition, die den Leitfaden der christlichen Verkündigung darstellt, so dass man sich nur um die rechte Begründung des bereits Geschehenen und künftig zu Erwartenden zu bemühen hätte. Der Ort, an dem eine solche Gewissheit des Kontinuierlichen erwächst, ist nicht mehr einfach gegeben. Die Mitteilung ist nicht so in die Darstellung eingegangen, dass man sie wiederum aus ihr erheben könnte. Vielmehr haben die Subjekte an sich selbst einen Bruch ihrer Selbstgewissheit erleiden müssen, der sich nicht mehr durch einen Rückgriff auf die Tradition und die in ihr wirksamen Gestaltungskräfte heilen lässt. Es hilft allein, dass jedes Individuum wieder in die Situation des Ursprungs zurückkehrt, sich gewissermassen selbst als aus dem Nichts geschaffen erlebt.

Das gilt für den Prediger, der an seiner eigenen Person eben dies darzustellen hat, wenn er auf die biblischen Texte zurückgreift. Und das gilt für die Hörer, denen womöglich die eigene Lage noch gar nicht so genau deutlich geworden ist. Von ihnen sagt der Prediger, sich selbst mit ihnen in die Reihe stellend: «Denn das spüren wir doch wohl deutlich, daß diese Frage uns in einer Tiefe unseres Wesens anfaßt, in der wir nicht gern aufgedeckt und beunruhigt sind, daß sie uns zwingt, über etwas nachzudenken, das wir immer wieder lieber unbedacht sein ließen, wie es ist.»[27] Die Predigt scheut die Frage nicht, sie wirft sie auf und verfolgt sie bis auf den Grund. Kontinuität kann nur entstehen, wenn die subjektgründende Funktion der Auferstehung, also des unanschaulichen Neuheits- und Erneuerungspunktes, wahrgenommen und durchlebt wird. Kirche entsteht durch Glauben, nicht wird der Glaube durch die Kirche und ihre Tradition erzeugt.

Das entspricht den Aufgaben, die durch die Neuordnung der Welt nach dem Weltkrieg gestellt sind; und in diesen Aufgaben erfüllen sich die Forderungen und Verheissungen der Neuzeit. Auch der Glaube – und der Glaube zumal – muss, in der Auferstehung begründet, radikal individuell verantwortet werden, um gemeinschaftsfähig zu sein.

Karl Barths Osterpredigt 1921 steht in engem Zusammenhang mit seiner Auslegung von Römer 6 in der zweiten Fassung des Römerbriefs, an der er gerade zu Ostern arbeitete, wie aus dem Briefwechsel mit

27 A. a. O., 95.

Eduard Thurneysen hervorgeht.[28] Diese Korrespondenz zwischen Predigtarbeit und Römerbriefkommentar lässt sich sonst in Barths Predigten nicht oft bemerken. Es sind insbesondere die Formulierungen von dem nicht schon gegebenen «neuen Menschen», der den Geist versteht, ein Verstehen, welches dem «alten Menschen» unmöglich ist.[29] Diese Nähe weist darauf hin, dass sich die Osterpredigt nicht nur einfach dem Bibeltext verdankt, sondern einer Struktur folgt, die der Theologie Barths in jenen Jahren überhaupt eigen ist und deren Konsequenzen in späterer Zeit entfaltet und bearbeitet werden.

Bereits ein Jahr später hat Barth die Konstellation, in der er als Prediger in Safenwil stand, systematisch zugespitzt, nämlich in dem schönen und lehrreichen Vortrag «Not und Verheissung der christlichen Verkündigung», gehalten am 25. Juli 1922.[30] Dort finden sich nicht nur die verschiedenen Elemente der Fraglichkeit des Subjekts wieder, die durch die Verkündigung so auf die Spitze getrieben werden, dass nur noch eine unbedingte Antwort akzeptiert werden kann. Barth kommt am Ende dieses Vortrags auch auf die Person des Pfarrers zu sprechen, der als Verkündiger seit 1922 die Rolle des Zeugen übernimmt, der also, in unserer Terminologie, für die Darstellung des Undarstellbaren, aber unbedingt Begründenden eintritt, das als solches mitzuteilen ist.

Woraus speist sich nun aber diese Rolle, damit es nicht bei einem wortreichen Aktualismus bleibt? Hier stellt Barths Theologie vor erhebliche Probleme, die mit der von ihm selbst gegebenen Charakteristik, seine Theologie sei durchgängig eine Pfarrer-Theologie, noch nicht gelöst sind. Die Auskunft, der Prediger müsse eben die Sprachform der Analogie verwenden, um das Unsagbare auszusagen, ist zu harmlos und zu deskriptiv. Auch der Verweis auf die Metapher, die den Sinn wendet – im Sprechenden und in den Hörenden – ist unzureichend, weil zu allgemein. Sogar die Rede vom Ereignis des Wortes Gottes in der Kraft des Geistes bleibt unbestimmt und anfällig für supranaturale Unmittelbarkeiten,

28 Vgl. Karl Barth, Briefwechsel, Bd. I (1913–1921), hg. von Eduard Thurneysen (KBGA V), Zürich 1973, 477–482.

29 Vgl. Karl Barth, Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922, hg. von Cornelis van der Kooi und Katja Tolstaja (KBGA II), Zürich 2010, 259–315, bes. 272–286; Karl Barth, Dialektische Theologie, Schriften I, hg. von Dietrich Korsch (Hg.), Frankfurt a. M./Leipzig 2009, 132–186; 1096–1105.

30 Karl Barth, Dialektische Theologie, Große Texte der Christenheit 3, hg. von Dietrich Korsch, Leipzig 2018, 10–45; 80–118.

wenn der biblischen Sprache der Charakter beigelegt wird, Wort Gottes zu sein, um damit eine verpflichtende Zustimmung zu erzielen – oder wenn dem Geist die Rolle zugewiesen wird, ein Verstehen des Unverständlichen zu bewirken. In all diesen Varianten geht das Wort Gottes in einer so oder so gefassten religiösen Sprache unter.

Das alles sind Versuche, mit der in der Osterpredigt Barths (und seiner Auslegung von Röm 6 im Zweiten Römerbrief) geschilderten Situation umzugehen; Versuche, die im Anschluss an die *Kirchliche Dogmatik* nicht vollends ausgeschlossen sind, aber unzureichend bleiben.

Den aussichtsreichsten Versuch, die von ihm aufgedeckte Lage des heutigen Menschen vor Gott exakt zu beschreiben, sehe ich in Barths Ausführungen über Jesus Christus als das eine Wort Gottes und als das *eine,* das *einzige* Licht des Lebens»[31] im dritten Teil seiner Versöhnungslehre in der *Kirchlichen Dogmatik*. Dabei geht es um die Zielperspektive der Versöhnung, wie sie sich in der Verkündigung präsentiert. Denn die Versöhnung, also der Selbsteinsatz Gottes in der Geschichte Jesu Christi, vollendet sich in der Verkündigung als Selbstverkündigung Jesu Christi.[32] Es ist nicht zufällig, dass sich hier die Wortwahl Schleiermachers wiederholt, wenngleich in anderem Sinngefälle.

Bei der Selbstverkündigung Jesu Christi geht es eben nicht um Strukturen des Wortes Gottes überhaupt, wie sie die Analysen der *Kirchlichen Dogmatik* hinreichend ausführlich erörtern, sondern um das pointierte Eintreffen und Zutreffen des göttlichen Wortes als unbedingter Lebensgrund des Menschen, der das Wort Gottes vernimmt. Es ist Barth dabei notwendigerweise um den Zusammenhang zwischen «Worten» und dem «Wort Gottes» zu tun; nicht umsonst werden in den entsprechenden Paragrafen die Fragen «anderer Worte»[33] und deren Bedingungen in den «Lichtern des Kosmos»[34] erörtert. Der Zielpunkt ist, «jeden Menschen an einen neuen Anfang und von daher in Bewegung zu setzen».[35] Barth bemüht sich intensiv um eine Zuspitzung der Verkündigung auf diesen

31 Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik. Vierter Band, Die Lehre von der Versöhnung, dritter Teil, erste Hälfte (1959), 3. Aufl. Zürich 1979, 95.

32 Das Stichwort taucht im Register zur *Kirchlichen Dogmatik* nicht auf. Prominent und systematisch schlüsselhaft zu finden ist es aber in KD IV/3 auf den Seiten 547, 746, 901, 904, 936, 970f.

33 A. a. O., 122ff.

34 A. a. O., 153ff.

35 A. a. O., 120.

Vorgang der Aneignung, der zu einer *unio cum Christo* führt. Dabei handelt es sich «um die letzte, schärfste theologische Formulierung dessen, was jeden Christen, stehe es mit seiner Entwicklung und Erfahrung, wie es wolle, zum Christen macht.»[36] Denn in der Tat ist es die Lebensbewegung Jesu Christi, die – von der Verkündigung ins Schlüsselwort der Auferstehung gefasst – den Sinn und das Geschick des menschlichen Lebens im Glauben prägt.

Doch wie lassen sich die Worte der Verkündigung auf diesen Punkt ausrichten? Bis zuletzt hält Barth, wenn ich das richtig sehe, an einer Erzählung der Geschichte Jesu Christi fest, die als inklusive Geschichte jedes Menschen und darum der Menschheit überhaupt erzählt werden soll.

Barth macht damit Gebrauch von einem Schematismus, den man «Inklusionsgeschichten» nennen kann. Sie zielen darauf ab, solchen Subjekten, die sich als haltlos erfahren, einen tieferen, sie tatsächlich tragenden Grund anzubieten. Wie funktioniert nun dieser Schematismus, sich in Geschichten verstricken zu lassen? Und woraus erwachsen die Kriterien, nach denen verschiedene Identifikationsgeschichten zu beurteilen sind?

4. Gottes Wort, die ursprüngliche Anrede des Menschen

Karl Barths Theologie bleibt in einer merkwürdigen Ambivalenz befangen. Von ihrem Umgang mit dem Wort Gottes her zielt sie auf eine Verstärkung der aus der reformatorischen Tradition stammenden Aneignung der Wahrheit des Glaubens im individuellen Leben. Zugleich fasst Barth seine Theologie als *Kirchliche Dogmatik*, und die Referenz auf «Kirche» findet sich auf nahezu jeder Seite des grossen Werkes. Gewiss wird damit auch auf die Tatsache reagiert, dass die Kirche keine systemtragende Funktion mehr unter den Institutionen der modernen Gesellschaft einnimmt, was ihr grundbegrifflich einen eigentümlichen Freiraum eröffnet. Doch ist es auch nicht einfach, Barths dogmatischen Begriff von Kirche zu der empirischen Realität verfasster Kirchentümer ins Verhältnis zu setzen, deren tatsächliche gesellschaftliche Rolle alles andere als eindeutig ist.

Es ist die Konsequenz dieser Zwiespältigkeit, dass auch das von Barth so stark akzentuierte Wort Gottes im Gefüge religiöser Sprache verbleibt. Barths Versuche, diese Sprachgestalt durch eine Aufnahme biblischer

36 A. a. O., 630.

Redeformen und intertextueller Verweisstrukturen auf den Sinn auszurichten, in dem sie Wort Gottes sind, verdienen Anerkennung. Sie können aber die Schranke, dass vom Wort Gottes vor allem erzählt wird, um auf dessen unbegreifliche Aktualität zu verweisen, nicht durchbrechen. Es gibt auch in der *Kirchlichen Dogmatik* ein Gefälle zu einem geistlichen Aktualismus. Das Widerlager gegen diese gefährliche Verflüssigung bildet ein Beharren auf der Lehre und ihren Inhalten – das darüber freilich eine Tendenz zum Dogmatismus gewinnt. In der Schule Barths ist nicht immer vermieden worden, dieser Versuchung zu folgen.

Auf die Geschichte des 20. Jahrhunderts geblickt, kann man die Gründe dieses Zwiespalts nachvollziehen. Sie wurzeln in der Hoffnung und Erwartung, dass sich die Zukunft der Gesellschaft gerade durch die soziale Institution der am Wort Gottes orientierten Kirche auf einen Horizont verweisen lässt, der über eine wirtschaftlich-technokratische Gestaltung der Gesellschaft hinausgeht. In diesen Horizont ist dann auch die Bildung individueller Identitäten eingeschlossen. Doch haben sich die empirischen Kirchen kaum als Realisierungsformen dieser Absicht erweisen können. Die Macht der religiösen Vergesellschaftung hat die durch das Wort Gottes verheissene Freiheit eher beschränkt als ermöglicht.

Nun enthält aber die *Kirchliche Dogmatik* an ihrem faktischen Ende, wie wir gesehen haben, den Hinweis auf eine Erweiterung des Artikulationsfeldes der Theologie. Nur scheinbar kontraintuitiv ist es, dass dieser Ausblick in Barths Lehre von Jesus Christus als dem «einen, einzigen Wort Gottes» wurzelt, der das «eine, das einzige Licht des Lebens» ist. Denn damit wird auf das Individuum Jesus Christus selbst abgehoben. Und im Verhältnis zu dessen individuellem Dasein sind alle Worte, mit denen über ihn gesprochen wird, «fremde Worte». Das gilt, begrifflich genau betrachtet, bereits für die biblischen Worte und es gilt für die kirchliche Verkündigung zumal, so sehr sie sich auf die Erzählung der Geschichte Jesu Christi konzentrieren. Darum sind aber, durchaus in Barths Sinn, «Worte der Welt» – also vermeintlich säkulare Artikulationsformen – von den Ausdrucksformen der religiösen Sprache nicht kategorial verschieden.

Diese scheinbare Erweiterung christlich-frommer Sprachvollzüge kann – und muss – aber auch in der umgekehrten Sinnrichtung gelesen werden. Die Sprache selbst und überhaupt stellt Möglichkeiten bereit, sich auf Jesus Christus als das eine Wort Gottes zu beziehen; darum stellt die Sprache das vorzüglichste «Licht des Kosmos» dar, von dem jedes

Christuszeugnis Gebrauch machen muss. Die Sprache in ihrem Verhältnis zum Wort Gottes ist daher unser nächstes und abschliessendes Thema.

Ob als Laut oder als Schrift gefasst: die Sprache ist sinnlich in der Lage, sinnliche und nichtsinnliche Sachverhalte zu beschreiben und zu vermitteln. Dazu ist sie fähig aufgrund der Koexistenz von zwei Dimensionen.

Einmal handelt es sich bei der Sprache um ein nach inneren Regeln operierendes, zugleich auf anderes und auf sich selbst referierendes Sinnsystem. Sprachliche Äusserungen vermögen es, Sachverhalte der äusseren und der inneren Welt in Worte zu fassen, die einen Sinn transportieren, der auch unter anderen Umständen und in anderen Ausdrucksweisen realisiert und angeeignet werden kann.

Dieses System der Sprache funktioniert, das ist die zweite Dimension, aufgrund der Tatsache, dass sich Individuen auf ihre eigene Art der allgemeinen Strukturen der Sprache bedienen können, Allgemeinheit und Besonderheit sich damit auf eine untrennbare Weise verknüpfen. Denn es vermag noch die innerste Selbstauffassung nur mittels der gegebenen Sprache vollzogen zu werden; und jede Sprache lebt allein in der Fortsetzung, der Aneignung und Anverwandlung durch das individuelle Sprechen oder Schreiben weiter.

Nun besteht das besondere Geheimnis der Sprache darin, dass sich diese Dimensionen kreuzen: die sachverhaltsbezogene Ausrichtung und die subjektivitätsverwurzelte Verwendung. Warum ist das so, dass tatsächlich Sachverhalte in sprachlichen Ausdrücken ihren Sinn finden? Und warum sind individuelle Subjekte in der Lage, sich auf diesen Sinn zu beziehen und sich in ihm wiederzufinden?

Ganz offensichtlich verlangen diese Fragen nach einer Antwort, wenn das Funktionieren der Sprache überhaupt verstanden werden soll. Jede Antwort, die hier gegeben wird, ist freilich von besonderer Art. Denn es kann in ihr nicht einfach um die sinnhafte Fassung eines weiteren Sachverhaltes – sei es der äusseren, sei es der inneren Welt – gehen. Vielmehr ist nach einer Voraussetzung zu suchen, die ihre Wirksamkeit gewissermassen im Rücken des Sprachgebrauchs erwiesen hat und noch erweist.

Dass und wie sich diese Wirksamkeit immer schon eingestellt hat, darüber kann allerdings auch – gesprochen werden. Nur eben nicht in dem Sinne, in dem sonst mit Sachverhalten umgegangen wird, sondern in einem eigenen Verfahren, das man im ausgezeichneten Sinn Deutung nennen kann.

Das Feld, auf dem diese Deutungen über den Ursprung des Funktionierens von Sprache vorgenommen werden, heisst Religion. Die Sprache der Religion hat es mit solchen Deutungen zu tun, in denen es um den Bestand und das Gelingen von Sprache als grundlegender Orientierung von Menschen über sich selbst in der Welt zu tun ist.

Darum wird in den vorhandenen Religionen über Mächte und Kräfte, Geister und Götter geredet, die für die Koexistenz der sprachlich erschlossenen Sachverhalte und des humanen Lebens in ihrer Mitte verantwortlich gemacht werden. Es liegt auf der Hand, dass diese Deutungen sich in einem Zirkel bewegen. Sie sind von der humanen Sprachfähigkeit aus entworfen – und sie sollen zugleich deren Funktionieren als Erschliessung von Selbst und Welt erklären.

Allerdings bleibt darin ein blinder Fleck enthalten, nämlich die Frage, inwiefern denn tatsächlich diese Schematismen die je eigene Individualität so zu betreffen vermögen, dass darin das eigene Leben als solches empfunden und bewusst werden kann. Dazu müsste in den Varianten der religiösen Sprache ein besonderer Akzent auf diesem individuellen Selbstsein liegen. Wie kann man sich das denken?

Eine einfache Erweiterung des bezeichnenden Sprachbestandes, eine Ausdehnung auf neue Sachverhalte kann dazu ebensowenig ausreichen wie die Vorstellung einer Individualisierung der zuständigen Gottheiten. Der Polytheismus hat beides mit nur begrenztem Erfolg zu tun versucht.

Es muss stattdessen der Vollzug des Sprechens selbst zum Thema werden, der die in Sprache gefassten Gehalte erst aktiviert. Nur diese Wendung der Aufmerksamkeit auf das Sprechen der Sprache vermag es, das unbedingte Betroffensein durch die Sprache, die Unmittelbarkeit ihrer Aneignung und die Selbstverständlichkeit ihres Gebrauchs, zu klären.

Dazu muss man aber auf die Anfänge des individuellen Sprechens zurückgehen. Am Anfang war das Wort – nicht als Aussage, sondern als Anrede. Jeder von uns hat das für sich erfahren, einmal erstmals angesprochen zu werden, als Kind von der Mutter oder der Person, die ihre Stelle eingenommen hat. Das «Du», das in der Anrede – ob mit diesem Wort ausgesprochen oder nicht – enthalten ist, erzeugt eine Reaktion, die als Äusserung eines provozierten Selbstseins des Angesprochenen zu verstehen ist. Bereits vorsprachliche Mimik und Gestik der Antwort sind erste Ausdrucksformen des «Ich», das später mit diesem Wort von sich zu reden versteht.

Was ist nun das Geheimnis dieses Umschlags von Anrede in Antwort, in dem das Selbstsein hervorgerufen wird? Die Antwort kann nicht als

Wirkung der humanen Anrede verstanden werden, so dass sie als deren Ursache zu verstehen wäre; eine solche Antwort bliebe in fortwährender Abhängigkeit von der Anrede. Vielmehr muss man für die Selbstbegegnung, sobald man sie deutet, einen unbedingten Grund annehmen. Diesen unbedingten Grund Gott zu nennen, setzt voraus, dass es nicht nur «einen Gott *gibt*» (etwa in einer wie auch immer zu bestimmenden Transzendenz), sondern dass Gott selbst *im Wort ist,* also sein Wort spricht.

Wenn wir dieses Ergebnis einen Augenblick formal bedenken, dann können wir sagen: Die Sprache ist so verfasst, dass sie nicht nur das Wort «Individualität» als Bezeichnung zu verwenden vermag, sondern dass sich Individualität als Erwachen des sprachkompetenten Ich realisiert. Dieses Moment der Verwirklichung des Selbstseins geschieht in der Sprache (und in allem, was sprachäquivalent angesehen werden kann) – und kann auch nur so geschehen.

Doch was soll es heissen, dass «*Gott* sein Wort spricht»? Wird damit nicht wieder ein übernatürlicher Sachverhalt eingeführt? Fallen wir damit nicht abermals in eine religiöse Beschreibungssprache zurück? Diese Fragen sind zu verneinen, und zwar aus zwei Gründen.

Der erste Grund besteht darin, *dass* Gott in der Geschichte menschlicher Sprache zu Wort gekommen *ist,* nämlich in der Geschichte Jesu Christi. Sie ist grundlegend für Gottes Wort. Wir haben es bei Jesus Christus mit einem Menschen zu tun, der in menschlicher Sprache von Gott spricht. Er redet vom Reich Gottes und bringt es als Anrede zur Geltung – als Anspruch, dem die eigene Person standzuhalten hat, und als Verheissung, die dem Menschen zugesagt wird jenseits seiner Möglichkeiten, dem Anspruch zu folgen. Der erste Grund und der letzte Horizont des Lebens werden damit in der Form der Anrede verknüpft, und genau darin wird individuelles Selbstsein im Geschick der Welt begründet.

Jesus spricht von Gott zu den Menschen, weil er selbst zuvor zu Gott gesprochen und ihn als seinen Vater angesprochen hat. Also als denjenigen, dem er – in seinem geschichtlichen Dasein – sein wahres Selbstsein verdankt. So kann er nur zu Gott sprechen, weil er sich ursprünglich von ihm angesprochen wusste. Im humanen Dasein Jesu hat es sich ereignet, dass die im Zwischenmenschlichen sich vollziehende Antwort als unbedingte Antwort erkennbar wurde. In dieses Geschehen von Angesprochensein und Antworten, das sich bei ihm selbst ereignet hat, nimmt Jesus die Menschen hinein, die ihn hören. Mit ihm, durch ihn kommt das unbedingte Selbstsein als Antwort auf Gottes Anrede ins menschliche Leben.

Wie unergründlich tief dieses Geschehen ist, zeigt sich freilich erst in Jesu Tod. Der Tod ist das Ende der Sprache. Im Tod schweigen Anrede und Antwort. Und dann erweist sich – das ist die Auferstehung! – der zuvor geschehene Wechsel von Anrede und Antwort als neuer Anfang. Man kann diesen Anfang nur als einen Vorgang verstehen, für den es keinen eigenen Grund mehr gibt. Nicht einmal der Gedanke von Gottes Allmacht, den Schleiermacher verwendete, kann hier ausreichen. Vielmehr tritt ein so zuvor nie realisierter Zusammenhang in eine unausdenkbare Wirklichkeit ein: Vater und Sohn erfahren sich in der Kraft des Geistes als so tief miteinander verbunden, dass dadurch sogar der Tod überwunden wird.

Der Umschlag, der Wechsel, der Übergang, der in der Auferweckung Jesu als Anrede und Antwort stattfindet, muss als absoluter Anfang verstanden werden. Es ist darum die Geschichte Jesu Christi in seinem Tod und seiner Auferstehung, welche das menschliche Leben aus Gott neu und definitiv begründet; durch sie wird Jesus als das eine, das einzige Wort Gottes erkannt. Durch ihn wird das Leben neu – indem *im* Leben die *ursprüngliche* Anrede durch Gott erfolgt.

Das ist dann auch der zweite Grund für die Verneinung der kritischen Rückfrage: dass es *tatsächlich* in der Begegnung mit Gottes Wort zu dem unbedingten Selbstsein *kommt,* welches wir in jedem Moment voraussetzen, den wir leben. Es *gibt* die Erfahrung, dass wir sprachkompetente Subjekte sind, jeder und jede in je eigenem Vermögen und je individueller Tönung. Wir alle leben in der Erfahrung, dass wir sprechen können und uns dabei selbst kennen. Wir wissen aber auch, dass die Reichweite unseres Sprachvermögens begrenzt ist und dass unsere Selbstsicherheit schwankend bleibt. Von Gottes Wort angesprochen zu werden, bedeutet, aus diesem empirischen Getriebe – erneut und abermals grundlegend – an den Anfang versetzt zu sein, der mehr als unser zeitlicher Lebensanfang ist. Vorher und jenseits dessen ist – nichts, ausser der dreieine Gott selbst. Das ist der absolute Anfang. Das ist, vor allem und nach allem, der Gehalt der Auferstehung, die, mit Barths Worten, «jeden Menschen an einen neuen Anfang» bringt.

Es ist diese Frage nach dem Anfang, die heute als Frage nach der eigenen Identität verhandelt wird. In den Debatten darüber geht es darum, dass die historische Herkunft, das natürliche und gesellschaftliche Gewordensein, nicht mehr als die definitive Auskunft über das eigene Selbstsein anerkannt werden. Zu sehr scheint die jeweilige Geschichte in die

Verhältnisse von Schuld und Abhängigkeit, von Macht und Zufall verstrickt, als dass man sich mit deren Ergebnis einverstanden erklären könnte.

Darin steckt ein enormes kritisches Potenzial. Diese kritische Haltung freilich konsequent beizubehalten, ist nicht leicht. Denn irgendwann – und vielleicht am besten: bald – soll es doch eine Antwort auf die Frage nach dem Grund des Selbstseins geben. Eine Antwort, in der die eigene Zustimmung, das eigene ursprüngliche Anfangenkönnen und das tatsächliche Dasein übereinkommen. Wird freilich die Suche zu schnell abgebrochen, dann bleibt das Ergebnis doch, anders als gewollt, abhängig von natürlichen oder sozialen Gegebenheiten und führt zu Identitäten, die sich nur im Modus des Kampfes, am Ende im Modus der Gewalt behaupten können.

In dieser gesellschaftlichen Situation und für die aus ihr erwachsende Frage nach einem tragfähigen Grund des Selbstseins ist das Wort Gottes, die ursprüngliche Anrede durch Gott, eine – am Ende: die einzig befriedigende – Antwort. Denn sie geht hinter die Abhängigkeiten zurück, die noch von der ersten empirischen Kommunikationssituation der frühkindlichen Anrede mitgeführt werden. Sie erlaubt es, sich fortwährend kritisch zu verhalten – und dabei von dem gegebenen und selbst ergriffenen unbedingten Grund des Selbstseins auszugehen. Die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und die intellektuellen Aufklärungsversuche dieser historischen Lage können hier nicht erörtert werden. Als Anzeige für den Ort der Predigt können diese Hinweise aber genügen.[37]

Ja nun, und die Predigt? Die Predigt des Wortes Gottes in diesem Sinne ist nötig wie nur je. Als Predigt des Wortes Gottes hat sie die Grundform der Anrede, auch wo sie narrative, meditative, argumentative Sprache verwendet. Sie geschieht als Anrede, die auf innere Antwort aus ist, die das frohe, befreite Ich provoziert, also aus dem alltäglichen Sprechen herausruft. Darum ist jede Predigt des Wortes Gottes der Sache nach Auferstehungspredigt, die in einem freien Ich-Sagen zu ihrem Ziel gelangt.

Wer diese Absicht verfolgt, wird die Predigt sorgfältig formulieren; die Predigt in diesem Sinn als Kunstwerk zu verstehen, ist sachgerecht. Und sie muss in persönlicher Begegnung gehalten werden. Nur indem die

37 Vgl. dazu ausführlicher: Dietrich Korsch, «Wir sind alle schuldig.» Paradoxien der Identitätspolitik, in: ThLZ 146 (2021), 1125–1140.

Person des Predigers oder der Predigerin leibhaft da ist, mimisch und gestisch präsent, aufmerksam spricht und die Reaktionen der Hörer sensibel registriert, kann die Anrede als ursprüngliche verstanden, aufgenommen und in eine eigene Antwort übersetzt werden.

Die Predigt des Wortes Gottes hat den klaren Leitfaden der biblischen Texte. Diese bewegen sich, auch wenn sie in poetischer oder geschichtlich-erinnernder Sprache vorliegen, im Resonanzraum von Anrede und Antwort. Es geht ihnen immer dieses Geschehen des Getroffenseins voraus, und die homiletische Exegese darf die Mühe nicht scheuen, diese Herkunft im historischen Stoff herauszufinden und zum Angelpunkt der Predigt zu machen. *Tua res agitur,* hat Karl Barth gern gesagt, im Blick auf seine Theologie und auch auf die Predigt, und das völlig zu Recht.[38]

Die Predigt des Wortes Gottes hat ein klares Ziel. Sie richtet sich aus auf dieses erwachende Ich, welches das Ich im Glauben ist. Und sie tut das, indem sie die historisch je aktuelle Art und Weise, sich selbst und anderen zu begegnen, als den Horizont benennt und verwertet, innerhalb dessen es zur Wahrnehmung der ursprünglichen Anrede durch das Wort Gottes kommt. Daher gewinnt auch die Aufmerksamkeit auf diesen Moment des Umschlags, in dem das neue, das ursprüngliche Ich sich findet, immer eine andere sprachliche Gestalt. Das ist ohne präzise und kritische Erkenntnis der jeweiligen Gegenwart nicht zu machen. Darin steckt aber auch schon:

Die Predigt des Wortes Gottes ist (und bleibt) die modellhafte Konzentration des christlichen Lebens und Handelns. So sehr die besondere Redeform der Predigt nötig ist, auch in dem abgegrenzten Ort des Gottesdienstes, so sehr bestimmen die Strukturen, denen sie folgt, das Leben der Christenmenschen überhaupt. Denn so, wie sich Christenmenschen

38 Georg Pfleiderer und Harald Matern nennen es ein «Barthsches Lieblingszitat», das «bereits früh, nämlich mindestens 1915 […] erstmals nachweisbar» ist. Georg Pfleiderer / Harald Matern (Hg.), Theologie im Umbruch der Moderne. Karl Barths frühe Dialektische Theologie, Zürich 2014, 8. Vgl. Karl Barth, Krieg, Sozialismus und Christentum (1915), in: Karl Barth, Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921, in Verbindung mit Friedrich-Wilhelm Marquardt (†), hg. von Hans-Anton Drewes (KBGA III), Zürich 2012, 113. Vgl. als späteren Beleg z. B. Karl Barth, Unterricht in der christlichen Religion. 1. Bd., Prolegomena 1924, hg. von Hannelotte Reiffen (KBGA II), Zürich 1985, 154. Vgl. Karl Barth, Die Menschlichkeit Gottes (Vortrag, gehalten an der Tagung des Schweiz. Ref. Pfarrvereins in Aarau am 25. September 1956), Theologische Studien Heft 48, EVZ 1956, 19.

ursprünglich von Gott angesprochen finden, in den ganzen Konkretionen des Alltags, so prägt sich ihr Leben aus, es gewinnt unvermeidlich wie freiwillig seine sinnlich-leibliche Darstellung, die selbst zur Anrede wird, in der Gottes Wort zu Sprache kommt. Allerdings dient es der kritischen Selbstkontrolle, sich immer wieder der Predigt auszusetzen – in der Übung des Predigens als Verfasser oder im Wahrnehmen der Predigt als Hörer.

Darstellung und Mitteilung fallen damit auf eigenartige Weise zusammen. Die Darstellung gewinnt ihre Genauigkeit nur, wenn der Grund, von dem sie herkommt, so mitgeteilt wird, dass er für andere zur Anrede wird – und die Mitteilung ist dann erst verstanden, wenn sie in eigene, freie Darstellung überführt ist. Das Wort Gottes spricht den Menschen an – und seine Antwort ist der Vollzug seiner Freiheit.

Wenn man es sich so überlegt, was es mit der Dynamik des Wortes Gottes auf sich hat, kann man gut verstehen, warum der von mir angesprochene Pfarrer gern predigt und warum wir diese Freude am Predigen – bei aller Mühe der Predigtarbeit – teilen können.

So, in der Konzentration auf das Wort Gottes, ist die Predigt aber auch von Bedeutung für Menschen, die nach dem Grund ihrer Individualität fragen, also eine Deutung für ihre je eigene Sprach- und Weltkompetenz suchen. Das gilt insbesondere in einer Welt, die eine eigene Identitätsfindung verlangt und zugleich durch eine Vielfalt von Angeboten verwirrt. Eine christliche Verkündigung, die – in allen ihren Formen – an der Predigt des Wortes Gottes ihr Mass nimmt, fordert diese Suche heraus, wird ihr aber auch zu einer Verheissung – und damit wird sie den Raum der Kirche, in dem die Predigt gehalten wird, überschreiten.

Zeitzeugnis und Gotteszeugnis

Johanna Haberer

Wie spricht man als Prediger und Predigerin von unserem unsagbaren Gott, von dem ja eigentlich keiner sprechen kann und von dem die Prediger:innen doch sprechen müssen?[1] Die doch Sonntag für Sonntag die Kanzel erklimmen und etwas Ungeheuerliches tun. Nämlich: Von Gott reden.

Lassen wir Karl Barth, den theologischen Meister, zu Wort kommen:

> «Was tust du, du Mensch, mit Gottes Wort auf deinen Lippen?»[2] Ist die Predigt nicht «eine namenlose Überhebung des Menschen»?[3] Die einzig mögliche Antwort auf diesen menschlichen Hochmut kann nur das Gericht Gottes sein.[4]

Und dann der häufig zitierte Satz:

> Ich möchte diese unsre Situation in folgenden drei Sätzen charakterisieren: *Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides,* unser Sollen und unser Nicht-Können, *wissen und eben damit Gott die Ehre geben*. Das ist unsre Bedrängnis. Alles Andre ist daneben Kinderspiel.[5]

Lassen Sie mich in Resonanz auf diese beiden basalen Formulierungen Karl Barths mit zwei ganz persönlichen Geschichten beginnen.

Ich habe kürzlich nach über vierzig Jahren als Predigerin mein DIN A5-Predigtbüchlein verloren. Es war schon sehr «abgeliebt», ich hatte es damals 1982 von meinem Vater zur Ordination bekommen –

---

1 Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

2 Karl Barth, Der Römerbrief, München 1922, 90.

3 A. a. O., 91.

4 Jantine Marike Nierop, Die Gestalt der Predigt im Kraftfeld des Geistes, Leiden 2006, 31.

5 Karl Barth, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, hg. von Holger Finze (KBGA III), Zürich 1990, 144–175, 151.

und dann nach meiner Emeritierung wohl vergessen in irgendeiner Sakristei.

In diesem Büchlein steckte all die Jahre ganz vorne in der Klarsichthülle dieses Bild.

Foto: privat.

Mitten in der Landschaft im Erzgebirge an der deutsch-tschechischen Grenze stand vor Jahren diese Holzskulptur. Wie auf dem Foto zu erkennen, handelt es sich hier um ein Kruzifix, grob geschnitzt aus Holz, sehr groß und der etwas klobige Christus macht sich gerade auf wie ein Hochspringer oder ein Weitspringer – sich von diesem Kreuz abzustoßen, abzuspringen, wegzuspringen. Er startet buchstäblich in den Himmel, mit der Ferse scheinbar noch am Kreuz klebend – und lachend!

Für mich war das immer *mein* Bild für das Wagnis der Predigt. In jeder Predigt möchte dieser Sprung gewagt sein: weg vom Kreuz – in einem hohen Bogen.

Der Künstler Josef Beer ist ein Holzschnitzer aus dem Erzgebirge. Er litt an schwerem Parkinson. Er konnte seine Glieder kaum kontrollieren. Die Beine schlackerten und die Hände und Arme fuchtelten in der Luft umher, als würden sie nicht wissen, dass sie zu ihm gehören. Es war Josef Beers Leidenschaft, Christusfiguren zu schnitzen. Wenn er sich an sein heiliges Werk machte, hörten seine Hände schlagartig auf zu zittern und er war in der Lage, aus dem Holz seinen Christus zu schneiden: das Gesicht Gottes in der Welt. Der Bildhauer mit den zitternden Händen, die wie durch ein Wunder ruhig werden, wenn er sich an sein heiliges Werk macht und der mit Gottes-Kraft in die Auferstehung springende Gekreuzigte: das sind meine Leitbilder für mein Schaffen an der Predigt. Jede Predigt ist ein beinahe intimer Akt – verbunden mit Furcht und Zittern. Mit Zweifel, ob man nicht sinnloses Zeug redet. Mit welchem Recht man überhaupt redet. Mit Selbstzweifeln, ob man der Größe der Aufgabe gewachsen sei. Zugleich mit den Jahren mit einem soliden Handwerk im Rucksack der Erfahrungen.

Hier identifiziere ich mich mit dem zitternden Holzschneider.

Aber auch mit ungeahnten Flow-Erfahrungen. Es schreibt. Es findet Worte, die dann scheinbar unversehens auf dem Papier landen. Jede Predigt ist ein waghalsiger Sprung. Ein Sprung ins Ungewisse, ein Sprung in die Freiheit. Ein Sprung weg vom Kreuz direkt in die Arme Gottes.

Josef Beer (Foto: Marie Franke, www.user.tu-chemnitz.de/~tla/boehmen/grenzgaenger/Grenzgaenger_43.pdf (15.05.24).

Jede Predigt ist auch ein Balanceakt auf einer tönenden Grenze, wie Max Frisch das nennen würde.[6] Der Schweizer Schriftsteller Max Frisch hat über das Reden über das Unsagbare und die Schönheit des Undefinierten wunderbare Texte geschrieben. Er legt das Gebot «Du sollst Dir kein Bildnis machen» im Horizont der Liebe zwischen Menschen aus und macht evident, dass die Liebe aufhört, wenn ich zu wissen glaube, wer der andere ist. Das gilt auch für die Gottesliebe. Wer zu wissen glaubt, wer Gott ist und wie Gott ist, verfehlt Gott, der die Liebe ist.

Beiseite gesagt, ist das ein markanter Fingerzeig in Richtung Fundamentalismus. Eine globale Bewegung in vielen Religionen, deren Anhänger allzugenau wissen, was Gottes Wille ist und in dessen Namen dann Menschen kleinhalten und in manchen Fällen auch töten.[7]

Gott, der die Liebe ist, im Undefinierten halten, im Offenen und zugleich das Unsagbare zur Sprache bringen: Das gilt auch fürs Predigen.

Was wichtig ist: das Unsagbare, das Weiße zwischen den Worten, so nennt es Max Frisch. Und er schreibt:

> Und immer reden diese Worte von den Nebensachen, die wir eigentlich nicht meinen. Unser Anliegen, das Eigentliche, lässt sich bestenfalls umschreiben; und das heißt ganz wörtlich: man schreibt darum herum. Man umstellt es. Man gibt Aussagen, die nie unser eigentliches Erlebnis enthalten, das unsagbar bleibt; sie können es nur umgrenzen, möglichst nahe und genau, und das Eigentliche, das Unsagbare, erscheint bestenfalls als Spannung zwischen diesen Aussagen. Wie der Bildhauer, wenn er den Meißel führt, arbeitet die Sprache, indem sie die Leere, das Sagbare, vorantreibt gegen das Geheimnis, gegen das Lebendige. Immer besteht die Gefahr, dass man das Geheimnis zerschlägt, und ebenso die Gefahr, dass man vorzeitig aufhört, […] dass man das Geheimnis nicht stellt, nicht fasst, nicht befreit von allem, was immer noch sagbar wäre, kurzum, dass man nicht vordringt zu seiner letzten Oberfläche. Diese Oberfläche, die eins sein müsste mit der Oberfläche des Geheimnisses, […] die es nur für den Geist gibt und nicht in der Natur, wo es auch keine

6 Gunda Brüske, Das Weisse zwischen den Worten (Max Frisch), die andere Seite der liturgischen Sprache, feinschwarz 2017, www.feinschwarz.net/das-weisse-zwischen-den-worten/ (04.05.24).

7 Vgl. Wilfried Joest, Art. Fundamentalismus, in: TRE, Bd. 11, Berlin/New York 1983, 732–738.

> Linie gibt zwischen Berg und Himmel, vielleicht ist es das, was man die Form nennt?[8]

Predigen ist also eine ziemlich gewagte und sportliche Angelegenheit: Balancieren auf einer tönenden Grenze, der Sprung ins Offene, der Sprung weg vom Kreuz.

Die zweite persönliche Geschichte zum Einstieg dreht sich um ein Buch, das ich 1989 im späten Herbst in Windeseile zusammen mit zwei Freunden (Andreas Ebert und Friedrich Kraft) gemacht habe. Es hieß «Räumt die Steine hinweg»[9].

Dieses Büchlein ist eine Sammlung von Predigten, die in der ehemaligen DDR in der Zeit zwischen dem 13. August 1989 – dem 28. Jahrestags des Mauerbaus – und dem 9. November, dem Tag des Mauerfalls in den evangelischen Gemeinden gehalten wurden; in diesen weltgeschichtlich so bedeutenden zehn Wochen.

Da ist Heino Falcke vertreten, Christian Führer, Almut Berger, Friedrich Schorlemmer, Martin Petzold, Ulrich Kühn – allesamt Namen, die erst nach dem Fall der Mauer in ganz Deutschland eine Art Heldenklang bekamen. Sie hatten als Gemeindepfarrer in der aufbrechenden DDR ihren sonntäglichen und natürlich vor den Montagsdemonstrationen ihren montäglichen Dienst getan und hatten – wie wir das im Untertitel nannten – «geistliche Reden im politischen Aufbruch» gehalten.

Bereitwillig schickten mir die Kolleginnen und Kollegen aus einem taumelnden Land ihre häufig handgeschriebenen Predigten zu und ich – damals im Mutterschutz – beugte mich zum äußersten angespannt über diese Texte.

Wie kann es gelingen, dass man mit Predigten eine schier unüberwindliche Mauer zu Fall bringt?

Meine Spannung wich beim Lesen schließlich einer gelinden Enttäuschung. Diese Predigten waren allesamt eigentlich nichts Besonderes. Sie hätten von guten Predigerinnen auch auf einer schweizerischen oder einer fränkischen Kanzel gehalten werden können: Gutes Handwerk der Bibelauslegung, eher traditionell.

Bis ich allmählich gewahr wurde, es war nicht die Geistesmacht oder Wortgewalt der Predigerinnen und Prediger, die das Unvergleichliche

---

8 Max Frisch, Tagebuch 1946–1949, in: ders., Gesammelte Werke in zeitlicher Folge. Bd. 2, Frankfurt a. M. 1998, 378–379, 378f.

9 Andreas Ebert / Friedrich Kraft / Johanna Haberer (Hg.), Räumt die Steine hinweg, geistliche Reden im politischen Aufbruch, München 1990.

dieser Predigten ausmachte: Es war das Weiße zwischen den Worten. Der zitternde Mut aller Beteiligten, die Spannung, die sich zwischen den Bibeltexten und dem gesprochenen Wort dehnte zwischen der Sprecherin / dem Prediger und seinen Hörer:innen.

Es war die Auswahl der biblischen Texte, die sich wie ein roter Faden in die Freiheit durch diese Predigten wand:

> Gehet ein, gehet ein durch die Tore! Bereitet dem Volk den Weg! Machet Bahn, machet Bahn, räumt die Steine hinweg! Richtet ein Zeichen auf für die Völker! […] Man wird sie nennen «Heiliges Volk», «Erlöste des HERRN», und dich wird man nennen «Gesuchte» und «Nicht mehr verlassene Stadt». (Jes. 62, 10)

Das Zusammenspiel zwischen dem politischen Kontext des Jahres 1989 in Deutschland, dem medialen Horizont und dem Bibeltext lies diese Predigten leuchten und man muss sich die knallvollen Kirchen vorstellen, die Staatssicherheit, die da in der ersten Reihe unter der Kanzel saß, die brenzlige Situation und dann am 7. Oktober in Leipzig: «Die chinesische Angst im Bauch», wie es die damaligen Demonstrantinnen nannten. Sie meinten damit, dass sich die Regierung gegen das eigene Volk stellt und die protestierenden Menschen überrollt wie die Panzer im Frühjahr 1989 auf dem Platz des himmlischen Friedens in Peking über die Studierenden gerollt waren – ohne Gnade. Heute spricht man vom Tian'anmen-Massaker.

Die gegenseitige Resonanz von Zeitzeugnis und Gotteszeugnis, die vibrierenden Dynamiken zwischen Sprechenden und Hörenden in wechselnden Zeitläuften und Zeit-Räumen.

Wie das Karl Barth schon viele Jahrzehnte zuvor formuliert hatte, als er zur Predigtvorbereitung die morgendliche Lektüre von Bibel und Zeitung empfiehlt: «Die Bibel lehrt uns die menschlichen Dinge in ihrem Zentrum zu sehen, in ihrer Höhe, in ihrer Tiefe zu sehen.» Die Zeitung hingegen sei «der tägliche Bericht über das, was sich in der Menschheit zuträgt.» Aber nur die Bibel «lehrt uns, daß eben diese Menschheit von Gott geliebt ist.»[10]

Beim Predigen entstehen immer Resonanzräume, in denen sich das tägliche Entsetzen der Menschen über die Welt der Liebe Gottes versichert und des Trostes und der Hoffnung, die daraus entspringen.

10 Karl Barth, Gespräche 1964–1968, hg. von Eberhard Busch (KBGA IV), Zürich 1997, 243.

1. Form und Inhalt – Was oder Wie?

Wir in der praktischen Theologie und speziell der Homiletik haben seit Karl Barths steilen Thesen zur christozentrischen Predigt unser Nachdenken über die Predigt erheblich erweitert. Wir haben – ich sage es jetzt mal frech – weniger darüber nachgedacht, *was* wir predigen, sondern eher, *wie* wir predigen. Oder besser: Wir haben über die Beziehung von Form und Inhalt der Predigt nachgedacht. Geblieben ist als stetes Thema bis heute immer wieder neu die Frage: Wie lese ich die biblischen Texte in ihrem historischen Kontext und wie finde ich die Brücke über den garstigen Graben?

Ich versuche dieses Problem – mittels meiner Erfahrung im Bibliodrama – zu lösen mittels einer Methode, die in aktuellen Bildgebungsverfahren verwendet wird. Ich nenne diese Methode *Mustererkennung*.

Wir erkennen in biblischen Texten die Muster unseres eigenen Verhaltens in den horizontalen und vertikalen Relationen wieder. Das bedeutet, die Texte in ihren größeren Kontexten zu lesen und die Muster der Dynamiken zu rekonstruieren, die sich zwischen den handelnden, den schreibenden, den lesenden/rezipierenden Personen und dem offenen Himmel mit seinen offenen Fragen abspielen.

Wir haben uns empirisch mit dem Gottesdienstgeschehen und der Predigt darin befasst und unter der Brille der Erkenntnisse und Methoden der Kommunikationswissenschaften die Predigt und ihre Zuhörer:innen reflektiert. Wir haben die «Predigt als Information» zu verstehen gesucht.[11] Wir haben die «Rhetorik» in Predigt und Gottesdienst analysiert und «narrative» Formen entwickelt.[12] Wir haben die Predigt in ihren liturgischen Kontexten bewundert, wir haben diverse Arten von Homiletik entworfen – narrative oder dramatische.[13]

11 Vgl. Karl Wilhelm Dahm, Hören und Verstehen. Kommunikationssoziologische Überlegungen zur gegenwärtigen Predigtnot, in: Albrecht Beutel / Volker Drehsen / Hans Martin Müller (Hg.), Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtlehre, Tübingen 1986, 242–252.

12 Vgl. Gert Otto, Rhetorische Predigtlehre. Ein Grundriss, Mainz/Leipzig 1999; Dagmar Kreitzscheck, Zeitgewinn. Theorie und Praxis erzählender Predigt, Leipzig 2004.

13 Vgl. Martin Nicol, Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik, Göttingen 2001/[3]2009; vgl. Martin Nicol / Alexander Deeg, Im Wechselschritt zur Kanzel. Praxisbuch Dramaturgische Homiletik, Göttingen [2]2011.

Wir haben die Rolle des Predigers / der Predigerin in Augenschein genommen – geleitet er oder sie durchs göttliche Geheimnis oder ist sie oder er politscher Kommentator, Prophet mit dem Auftrag für die Armen zu sprechen oder ist Predigt öffentliche Seelsorge? Wir haben die Predigt rezeptionsästhetisch reflektiert.[14]

Und wir sind dabei und darüber zeitgleich Zeitzeugen eines dramatischen Wandels unserer gesamten gesellschaftlichen Kommunikation geworden. Die Horizonte unserer Wahrnehmung, unsere Dispositive, unsere Wahrnehmungsanordnungen haben sich umwälzend verändert.

Die Predigt ist auf allen Ebenen auf den digitalen Kontinent gewandert – ins Internet. Zu jedem Predigttext der Perikopen-Ordnung gibt es fertige Predigten im Netz, es sind im Angebot Plattformen mit Predigtmeditationen oder Exegesen und ohne Zahl fertige Predigten von emsigen Kolleginnen im ganzen deutschsprachigen Raum ins Netz gestellt.[15] Mir wurde von einer Vikarin berichtet, die am Ende ihrer Ausbildungszeit gestand, dass sie in zwei Jahren nur eine Predigt selbst und mit eigenen Worten verfasst habe.

Die Predigt ist der Koinzidenz von Raum und Zeit endgültig entwichen, sie ist den methodischen und theologischen Qualitätskontrollen entwichen. Sie nimmt Teil am scheinbar egalitären Meinungs- und Überzeugungsgeschehen im Netz und wird wahrgenommen nach dessen Spielregeln. Die Predigt, und zwar die aller Religionen und Konfessionen, die ein Format wie Predigt kennen, ist ein Teil der Netzwirklichkeit, ein Ton im Rauschen des Netzes, das sich durch nichts und niemand unterbrechen lässt.

Und predigen, das darf und kann jede und jeder, schriftlich, mündlich – auch alle Textsorten sind vertreten. Die Predigt wird also ein Teil der Inszenierung bzw. der pastoralen Selbstinszenierung im Netz.

Könnte es sein, dass eine Entwicklung die der Nürnberger Systematiker Ralf Frisch etwas provokativ tadelt, damit zusammenhängt: die Anthropozentrierung des Redens von Gott? In einem Beitrag in *zeitzeichen* fasst er von Karl Barth kommend das öffentliche Reden von Gott wie folgt zusammen:

14 Vgl. Erich Garhammer / Heinz-Günther Schöttler (Hg.), Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik, München 1998.

15 U. a. https://predigten.evangelisch.de/ (04.05.24).

> Wenn also Barthianer in der theologischen Zunft deshalb als komische Vögel belächelt oder als «letzte Mohikaner» bewundert werden, weil sie an Gott glauben, dann ist das ein sicheres Indiz dafür, dass die Theologie eigentlich mit der Vorstellung Gottes als eines lebendigen Akteurs abgeschlossen hat und diese Vorstellung allenfalls für eine Metapher zu halten vermag – genauer gesagt für die Metapher einer bestimmten Gestalt menschlichen Daseins und menschlicher Daseinsbewältigung […] Barth war zeitlebens davon überzeugt, dass die Spannungen des Diesseits überhandnehmen und unerträglich werden, wenn Menschen von der Spannung zwischen Himmel und Erde nichts mehr wissen wollen. Er war davon überzeugt, dass der christliche Glaube und die zivile Gesellschaft in sich zusammenfallen, wenn – und sei es im Namen der Menschwerdung Gottes – Himmel und Erde ineinsfallen.[16]

Weiter schreibt Ralf Frisch:

> Ich habe mich lange gefragt, warum die «Kirchliche Dogmatik» derart überwältigend und derart erhebend ist. Irgendwann fand ich zufällig die Antwort: in Bertolt Brechts Gedicht «Erinnerung an die Marie A.». Was Brecht dort über eine Wolke am Himmel sagt, gilt auch für das gelöste, vielleicht sogar erlöste Kinderspiel, zu dem Barths Theologie, die wie eine Scheherazade unbändig gegen das Grauen anerzählt, je länger je mehr wurde: sie ist «sehr weiß und ungeheuer oben».[17]

> Und über uns im schönen Sommerhimmel
> War eine Wolke, die ich lange sah
> Sie war sehr weiß und ungeheuer oben
> Und als ich aufsah, war sie nimmer da.[18]

Ich kann dieser Kritik an der Anthropozentrierung der Rede von Gott einige Sympathie abgewinnen. Wobei zugleich das ganze Dilemma dieser Position in der irrtümlichen Verwendung gerade dieses Brecht-Gedichts wohnt – wenn man denn das ganze Gedicht liest.

---

16 Ralf Frisch, Mehr Licht! Warum Karl Barths Theologie aktueller denn je ist, in: zeitzeichen, https://zeitzeichen.net/node/10622 (07.03.2025).

17 Ebd.

18 Bertolt Brecht, Werke. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe. Herausgegeben von Werner Hecht, Jan Knopf, Werner Mittenzwei, Klaus-Detlef Müller. Bd. 11 (von 30 Bänden): Gedichte 1. Sammlungen 1918–1938. Bearbeitet von Jan Knopf und Gabriele Knopf, 92.

Der Womanizer Bertolt Brecht braucht diese Wolke am Himmel, um seine verflossene Geliebte auf Erden zu verspotten. Er erinnert sich nicht mehr an das Liebesspiel mit Marie. Er lässt sie in diesen Zeilen wissen, dass er sich nur noch an die weiße Wolke – «ungeheuer oben» erinnert. Die Falle dieses Brechtschen «ungeheuer oben» liegt in der fehlenden Welthaftung, und damit verbunden in der fehlenden Weltliebe.

Wie sieht es nun aus mit der Rede von Gott in der Predigt bzw. der religiösen Rede – wie ich angesichts der Netzwirklichkeit mit Ernst Lange gerne sagen möchte – in Zeiten der Selbstinszenierungen im Netz? Im Horizont der digitalisierten Kommunikation?

2. Die radikale Personalisierung der Verkündigung

Kolleginnen und Kollegen, Pfarrer und Studentinnen und weise Männer und Pastoralreferentinnen haben im hinter uns liegenden Jahrzehnt auf den unterschiedlichen Plattformen der digitalen Welt diverse mediale Formen der religiösen, der verkündigenden Rede entwickelt und reflektiert.

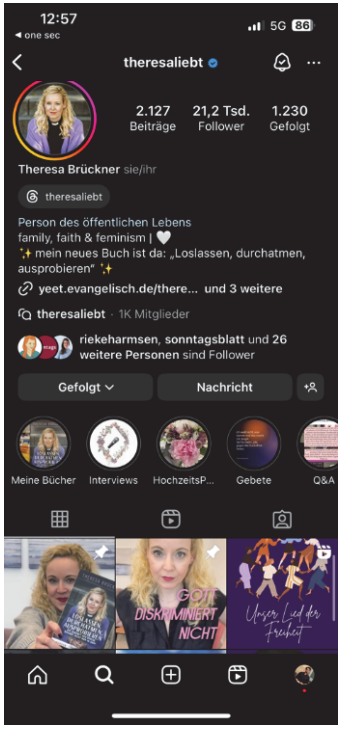
Es wäre viele praktisch-theologische Tagungen wert, zu sichten und zu analysieren, wie Pfarrpersonen und andere Verkündiger:innen die Herausforderung des Predigens, diese unmögliche Möglichkeit des Gotteswortes im Menschenwort auf diesem Areopag des Wettbewerbs um Aufmerksamkeit bewältigen. Und: Welchen Einfluss hat die zunehmende Individualisierung der Prediger und Predigerinnen in der Mediengesellschaft und die zunehmende Individualisierung der Rezipientinnen auf unser geistliches Reden.

Die Horizonte der Entstehung einer Predigt haben sich vollständig verändert, die Formate haben sich völlig verändert. Es entstehen neue Kanzeln – auf Augenhöhe bzw. auf Bildschirmhöhe. Der Laptop ersetzt die Zeitung. Wir sprechen in den digitalen Kontexten nicht zu einer Gemeinde, sondern zu uns zunächst unbekannten Usern und Userinnen, die mit den Predigerinnen in keinem Raum-Zeit-Verhältnis stehen. Die Zeit und der Raum, in denen sich Predigerin und Prediger bewegen, sind vollkommen voneinander abgekoppelt. Die geistliche, die religiöse Rede wird zu einer Art medialer Single-Performance, bei der das ganze Leben der Pfarrerin oder des Pfarrers zu einer Auslegung des Evangeliums wird. Auch wenn die Einheit von Zeit und Raum, innerhalb derer sich die geistliche Rede vollzieht, aufgelöst ist, haben die Personen, die diese Performances ansehen und diese digitalen Pfarrpersonen «abonnieren» – ja man

kann eine Geistliche samt all ihren digitalen Lebensäußerungen abonnieren – nun ganz andere Möglichkeiten, mit diesen in Verbindung zu treten.

Zustimmung, Gegenrede, Fragen, Seelsorge, Diskussion über theologische Inhalte, spirituelle Fragen – alles ist möglich mit der Pfarrperson der eigenen Wahl. In Auflösung befinden sich all jene Mechanismen, welche die Zusammengehörigkeit in einer Gemeinschaft oder Gemeinde analog zu definieren versuchten. In Auflösung befinden sich auch all jene Schutzmechanismen, die das «Wort Gottes» vom Menschenwort zu unterscheiden halfen, den Menschen von der Predigt, … das Amt von der Person.

Im Folgenden sollen drei hochbegabte, hochintelligente Kolleginnen vorgestellt werden:



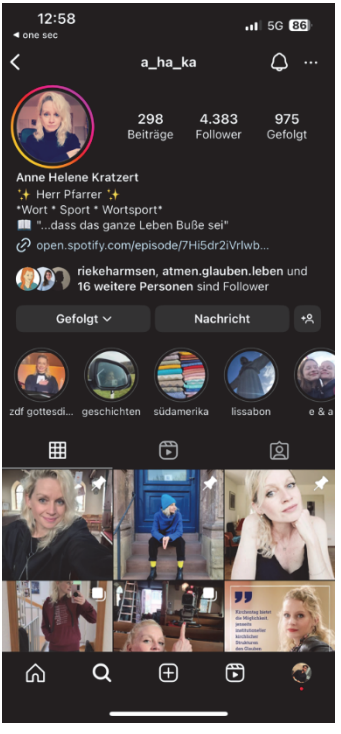
«Theresa(liebt)» hat eine Abonnement-Gemeinde von 21 000 Nutzer:innen.[19] Theresa Brückner präsentiert auf ihrem Instragram-Auftritt Reels, Stories und Karussell-Beiträge.[20]

Sie hat zum Analysezeitpunkt 21 300 Follower:innen sowie 2 132 veröffentlichte Beiträge. Im Analysezeitraum ihrer Posts[21] besteht der Kontext-Mix u. a. aus Geschichten aus ihrem Alltag als Pfarrerin, Bibelzitaten, (kirchen)-politischen Statements, (Predigt-)Texten, feministischen Statements. Bilder ihrer Kinder, wie sie zum Beispiel am 23.07.2023 zu finden waren, blieben in den vergangenen Monaten aus, was zeigen könnte, dass sie ihren Kanal stärker auf berufliche und politische und weniger auf private Themen ausrichtet. Ihr Kanal

19 www.instagram.com/theresaliebt/?hl=de (04.05.24).
20 31.05.24:16:50 Uhr.
21 30.05.24–31.12.23; untersuchte Postings: 38; nur Beiträge des Feeds, keine Stories.

wirkt strukturiert und aufgeräumt. Ihre Reels hatten im Analysezeitraum zwischen 5 256 und 55 300 Aufrufen und zwischen 81 und 1 854 Likes sowie zwischen 0 und 52 Kommentaren. Ihre Text-/ Bild-Feed-Beiträge haben zwischen 82 und 2 080 Likes sowie 0 bis 51 Kommentare.

Eine ähnliche Mischung kann man auch bei den Theologinnen Helene Kratzert und Julia Schnizlein finden, die ihren Followern persönlich sehr nahekommen bzw. diesen sehr persönliche und private Einblicke geben.



Helene Kratzert[22]

Julia Schnizlein[23]

22 www.instagram.com/a_ha_ka/ (04.05.24).
23 www.instagram.com/juliandthechurch/?hl=de (05.04.24).

Die Predigt oder das geistliche Reden erfährt in diesen Beispielen erfolgreicher Netzkommunikation eine radikale Personalisierung. Für den Gestus der Predigt heißt das: Der Sprechakt der Selbsterzählung und des persönlichen Bekenntnisses erhält ein ungleich höheres Gewicht.

Die User folgen einer Person, die sie sich als Vorbild nehmen, in allen Dimensionen des Lebens und nähern sich auf diese Weise auch dem gelebten Christentum an, werden im besten Falle religiös sprachfähig. Es wird im buchstäblichen Sinn des Wortes Nachfolge geübt – man folgt den geistlichen Personen. Gezählt werden die Follower. Und die Autorität der inszenierten Pfarrperson misst sich an ihren Zugriffen bzw. wächst mit ihren Zugriffen. Und ab einer bestimmten Anzahl an Followern ist es theoretisch möglich, auch mit Predigten gutes Geld zu verdienen. Man hat auf jeden Fall eine veritable Personalgemeinde.

Die Verschmelzung von Predigt und Person im Amt ist eine signifikante Konsequenz und verändert die religiöse Rede von Grund auf. Die neuen Technologien generieren neue Räume der öffentlichen Repräsentation für jedefrau und jedermann, für jede Art der Performance, jede Weltanschauung, jedes Mitteilungsbedürfnis. Sie generieren aber auch neue Wahrnehmungsräume und schaffen ihre eigenen Wahrnehmungsanordnungen.

Nicht ohne Grund hat der Vater der Medienwissenschaften, Marshall McLuhan, in der akademischen Welt derzeit ein unvorhersehbares Revival.[24] Seine Beobachtung, dass die einzelnen medialen Wahrnehmungsanordnungen die Botschaft prägen («the medium is the message»[25]) und damit auch die Weltwahrnehmung konfigurieren und formen, wird in dem «globalen Dorf»[26], das die Netzwelt darstellt, in unabweisbarer Weise evident.

Die neuen Wahrnehmungsräume und Präsentationsplattformen heißen dann beispielsweise: YouTube, Facebook, X, Instagram, TikTok u. a. Jede dieser Plattformen zeichnet sich durch unterschiedliche, aber –

24 Vgl. Derrick de Kerckhove / Martina Leeker / Kerstin Schmidt, McLuhan neu lesen. Kritische Analysen zu Medien und Kultur im 21. Jahrhundert, Bielefeld 2008.

25 Vgl. Marshall McLuhan, Understanding Media. The Extensions of Man, New York 1964; Marshall McLuhan / Quentin Fiore, The Medium is the Message. An Inventory of Effects, New York 2008.

26 Vgl. McLuhan, Understanding Media.

wie das Wort «Programmierung» schon sagt – streng reglementierte technische Anordnungen aus. Die Vorgaben sind viel strenger noch als sie ein Kirchenraum figuriert. Vorgegeben sind Bildformate und -größen, Zahl der Zeichen etc. Ein Dispositiv, das regelt, wie der Betrachter und die Betrachterin die Welt und den anderen sieht und wahrnimmt. Das weiter regelt, unter welchen Regularien der Darstellung die Akteure, für unsere Frage jetzt auch die Pfarrpersonen, sich präsentieren und das die Art und Weise, wie wir kommunizieren, vorgibt.

Es gibt also eine Auswahl von Kanälen, die die Pfarrperson mit ihrer Botschaft bespielen kann und in denen man sich mit seinen Botschaften bzw. der guten Botschaft, dem Evangelium vom mitteilsamen Gott, präsentieren kann. Das ist hoch hierarchisch formatiert, die präsentierende Person ist herausgefordert, sich den Bedingungen der Plattformen anzupassen und sie möglichst kreativ zu nutzen. Um wahrgenommen zu werden in diesem hochdifferenzierten und kompetitiven Feld der Aufmerksamkeitsökonomie, bedarf es einer inszenatorischen Begabung und der Einübung in die mediale Präsentation ebenso wie technischer Kenntnisse der Aufnahme sowie der Bild- und Tonbearbeitung. Das Format regelt also in hohem Maße die Repräsentation und die Nutzerwahrnehmung, in gewisser Weise auch die Art, wie die Plattform genutzt wird.

Plattformen sind Präsentierteller im wahrsten Sinn des Wortes. Und aus der Perspektive einer protestantischen Theologie, die vom Priestertum aller Getauften ausgeht, sind diese neuen digitalen Optionen für jedermann und jedefrau zunächst eine hoffnungsvolle Vision, die Vielfalt des Glaubens und der Gläubigen sichtbar zu machen. Besser gesagt: Die Personen, die auf diesen Plattformen predigen und von ihrem Glauben erzählen, machen sich selbst sichtbar und treten in einen Dialog mit ihren Nutzern: über Glaubensinhalte und Lebensentwürfe, über Konfliktbewältigung und Trauer, kurz über alle Ebenen des Lebens und wie sie sich aus der Perspektive eines christlichen Horizonts darstellen und gestalten.

Was also kann dem Evangelium Besseres passieren als der Präsentierteller? Gewinnt in dieser Form der medialen Verkündigung das Evangelium nicht in ganz persönlicher Weise Gestalt, wird lebendig? Und wird nicht jede und jeder ein Teil des großen Traums von Gott und dem Reden darüber? Die prophetische Vision der Ausgießung des Heiligen Geistes über alle, wird sie nicht im Internet wahr? Alle haben die Chance über den Glauben zu sprechen, unabhängig von Bildungsstand oder gar Ämtern, das ist mit dieser Vision einer neuen Welt gemeint – basisdemokratisch, vielfältig, protestantisch … reformiert? Aber haben auch

alle die Gabe? Und was wird dann aus der Predigt, dem Gotteswort im Menschenwort – als Kunsthandwerk Gottes, als Medium der Gottesliebe?

Wer auf diesen Plattformen mit seiner Botschaft viele Menschen ansprechen will, muss diese Botschaft nicht nur präsentieren, er oder sie muss sie repräsentieren – und wie es scheint mit dem ganzen Leben. Man kann an der Zahl der Klicks das Zuschauerinteresse ablesen und man kann schon erkennen, dass die einfache Transformation traditioneller Verkündigungs- und Gottesdienstformate auf die Dauer wohl eher keine zukunftsweisende Lösung ist.

Nun gibt es die wunderbare Vermehrung der Verkündigung in den digitalen Formaten und die bisherigen Anforderungen an Qualität – theologische, sprachliche, ästhetische – liegen nicht mehr in den Händen von professionellen Theologinnen oder Medienmachern, sondern in den je eigenen Händen derer, die sich zur Verkündigung der guten Botschaft berufen fühlen. Mit dieser zunächst begrüßenswerten Demokratisierung der Verkündigung durch technischen Fortschritt der Kommunikationsmittel geht allerdings eine theologisch durchdachte und liturgisch ausbalancierte Distanz verloren: die Distanz von Person und Amt.

Theologisch könnte man jubeln: Die digitalen Distributionsoptionen bewirken urprotestantische, womöglich urchristliche Demokratisierung nicht nur des Zugangs zur Heiligen Schrift, sondern zugleich der Möglichkeit, Zeugnis zu geben vom eigenen Glauben. Alle dürfen nun das Evangelium auslegen, zunächst nicht ausgestattet mit der Autorität eines Amtes, sondern mit der Autorität des persönlichen Fürwahrhaltens, der individuellen Überzeugung und des ganz individuellen Bekenntnisses. Doch was bedeutet das für die ordinierten Pfarrpersonen, für die Prediger:innen von Amts wegen?

Wir wissen: Die Autorität des Amtes hat in den vergangenen Jahrzehnten deutlich an Selbstverständlichkeit verloren. Heute, so formulierte es unter anderen bereits im Jahr 1906 der Pastoraltheologe Theodor Kappstein, trägt die Person das Amt und nicht das Amt die Person, wie das über Jahrhunderte erlebbar war.[27] Die geistliche Person mit ihrer inszenierten Authentizität auf den digitalen Plattformen gibt dem kirchlichen Amt und damit auch der christlichen Verkündigung sozusagen

27 Vgl. Theodor Kappstein, Bedürfen wir des Pfarrers noch? Ergebnis einer Rundfrage, Berlin/Leipzig 1906.

Hand und Fuß. Die pastoralen Repräsentant:innen des Amtes sind ganz allein auf sich gestellt.

Christliche Verkündigung personifiziert sich in der medialen Repräsentation von Individuen, die oft dadurch Aufmerksamkeit auf sich ziehen, dass sie ein geistliches Amt bekleiden. Es besteht auch eine Portion voyeuristisches Interesse, einer Pfarrperson im Netz zu folgen, so wie vormals den Pfarrfamilien in die Fenster gelugt wurde.

Die Aufmerksamkeit der User – so berichten es viele dieser Präsentator:innen in digitalen Formaten – richtet sich auf die Person, die ein solches Amt wahrnimmt. Oft lebt diese Dynamik zwischen Person und Amt auch gerade von der Überraschung, dass die verkündigende, bekennende und erzählende Person so gar nicht mit den Klischees übereinstimmt, die viele User von einer Pfarrperson haben.

Die Authentizität und die Übereinstimmung von Person, Leben und Amt ersetzt also die Autorität oder präziser: Autorität wird hergestellt durch die Attraktion der Person, die Glaubwürdigkeit ihrer Lebensführung und die Relevanz der Themen, die diese Person vertritt. Die Pfarrperson kommt den Menschen als Individuum ganz nah. Es entsteht eine neuartige Form der Personalgemeinde, die – z. B. auf der kirchlichen Plattform Yeet – bis zu 11 000 Abonnements haben kann. Die Gemeinde im traditionellen Sinn als Ort der personalen Begegnung wird im Netz ergänzt und zur Teilschnittmenge einer grösseren Mischung aus Gemeindegliedern, Freunden, Fans und Beobachterinnen.

Dabei wird beispielsweise auf der Plattform Yeet, die vom Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik verantwortet wird, eine besondere Art der Qualitätsförderung betrieben. Auf dieser Plattform werden «Sinnfluencer:innen» aufgenommen, die bestimmten Kriterien gerecht werden, wobei diese Kriterien kein Gegenstand öffentlicher Erörterung werden sollen, insofern auch nicht transparent sind.

Dennoch liegen einige Kriterien für die Beobachterin auf der Hand und da ist das Kriterium des adäquaten Gotteszeugnisses nicht dabei, sondern da geht es eher um Relevanzen und Kompetenzen und der Begabung, sich und das Evangelium ins Szene zu setzen:

- Wie viele Follower:innen hat eine Pfarrperson auf digitalen Plattformen?
- Welche Zielgruppen spricht sie an?
- Beherrscht er oder sie die Aufnahmetechnik?
- Werden relevante Themen präsentiert?

- Hat die Pfarrperson als Typ und Sprecherin eine einmalige Performance und trägt somit zur Vielfalt bei?
- Und zeigt die Person den Willen und die Kraft, sich weiter zu entwickeln.

In jedem Fall treten Kriterien wie Originalität der Performance und Einmaligkeit des Personentyps in den Vordergrund und verstärken eine Tendenz zur Selbstinszenierung und zur Personalisierung der Verkündigung, die die lutherische Theologie mit einem Warnhinweis versehen hat.

Man kann die lutherische Unterscheidung von Person und Amt als Warnung vor zu großer Identifizierung mit dem Amt verstehen, auch in klarer Abgrenzung gegenüber dem katholischen Modell der sakramentalen Aufwertung der Person durch das Priesteramt, die durch die Priesterweihe einen besonderen Charakter erhält. Man kann diese Unterscheidung auch als Abgrenzung zu den sogenannten «Schwärmern» sehen, die nicht mehr die biblische Grundlage, sondern die individuelle Befindlichkeit als Botschaft des Heiligen Geistes verstanden haben.

Demgegenüber macht die Unterscheidung von Person und Amt eine produktive Lücke auf und erlaubt es Amtspersonen, sich in der Ausübung ihres Amtes nicht vollständig sichtbar zu machen oder zumindest sorgfältig zu entscheiden, wie viel Person im Amt im Sinne der Botschaft sichtbar gemacht werden soll und kann. Jede gottesdienstliche Darstellung ist deshalb auch ein Spiel zwischen der Person und den unterschiedlichen gottesdienstlichen Rollen des Amts.

Auch in der traditionellen Liturgie spiegelt sich diese lutherische Gedankenfigur in Form von umrissenen Wahrnehmungsanordnungen in der Agende. Aus einer lutherischen Perspektive kommentiert: Die Pfarrperson agiert in einem geistlichen Raum, dessen Nutzung primär für den Gottesdienst bestimmt ist. Es sind nicht wie häufig im Netz die persönlichen oder die individuell ausgewählten Räume der präsentierenden Person. Im Sakristei-Gebet übergeben die Teilnehmenden an der Liturgie die Navigation dessen, was jetzt gleich im Gottesdienst geschieht, in Gottes Hand. Diese Übergabe des geistlichen Geschehens an ein *extra nos,* könnte im Zweifel im Netz inszeniert werden, aber dann wo und an welchem Ort – und vor allem mit wem?

Die Theolog:innen auf der Plattform erzählen davon, dass sie geistliche Dinge des Lebens geschehen lassen und als Geschenk empfangen,

aber der Akt der gemeinsamen Übergabe des Geschehens kann in vergleichbarer Weise nicht wahrgenommen oder gezeigt werden: Die Predigerin ist vor ihrer Kamera mit sich allein.

Die Pfarrperson trägt ein uniformiertes Gewand, das sie ausweist als Herold und Verkünderin sowie als Mitglied einer bestimmten Konfession. Ein Gewand, das das Individuum zugleich normiert, die Predigerin für die Dauer der Feier als Amtsperson vorstellt und ihren Körper im Raum zugleich manifestiert – bedeckt, verhüllt und schützt.

Im Netz spielen die Pfarrpersonen mit der Amtskleidung. So gibt es z. B. ärmellose T-Shirts mit Kollar. Der Talar wird in manchen Performances zum modischen Accessoire.

Die Verkündigung im kirchlichen Raum hat ihren klaren Platz: auf der Kanzel oder am Pult. Immer gibt es eine Distanz zwischen der Gemeinde und den liturgischen Personen. Die traditionelle liturgische Dramaturgie ist auch immer eine Inszenierung von Distanz. Die Amtsperson steht auf der Kanzel im Gestus dessen, der oder die etwas ausrichtet. Etwas weiterschenkt, was er oder sie selbst geschenkt bekommen hat, ausgepackt, angesehen, gespürt, selbst probiert, in sich aufgenommen, verstoffwechselt und neuverpackt und weitergegeben. Dieses Geschenk des Evangeliums ist eines, das nicht durch Gebrauch weniger wird, sondern an Macht zulegt.

Weitergegeben wird die in der Exegese gewonnene, persönliche und zeitgenossenschaftliche Einsicht aus einer biblischen Lesung. Dafür wird der biblische Text als Fundament der Rede in der Lesung zur Sprache gebracht und auf dem Altar niedergelegt.

Für Predigerinnen im Netz ist es schwer, in diesen Relationen zwischen Person/Raum/Inszenierung und Text die Balance zwischen Nähe und Distanz zu gewinnen und der paulinischen Empfehlung aus 2Kor 4 zu folgen, hier aus der Zürcher Bibel zitiert: «Denn nicht uns selbst verkündigen wir, sondern Jesus Christus als den Herrn, uns selbst aber als eure Knechte, um Jesu willen.» (2Kor 4,5)

Die Trennung von liturgischer Rolle des Predigtamtes und der Person wird also durchgängig und sehr überlegt bis zum Gang an die Kirchentür am Gottesdienstende durchgehalten. Damit wird das Überpersönliche der Botschaft theatral in Szene gesetzt.

Die performativen Akte in der Liturgie erzählen so alle von sorgfältig inszenierter Distanz. Diese Distanz schützt die gottesdienstliche Gemeinde vor allzu großer Nähe zur Pfarrperson, schützt die Pfarrperson vor allzu großer Nähe zu den Anwesenden und schützt, psychologisch

gesprochen, womöglich vor übergroßer Identifikation und Übertragungen. Und – ganz konservativ ausgedrückt – diese sorgfältige Inszenierung schützt das Wort Gottes vor der Vereinnahmung durch Individuen. Das Evangelium wird als etwas Überindividuelles inszeniert, das immer noch anderes und mehr birgt, als eine Person auszudrücken weiß.

Das Barthsche unverfügbare «Oben» entfaltet also bereits in der gottesdienstlichen Inszenierung eine eigene Kraft. Und das gottesdienstliche Dispositiv gestaltet folgende theologische Gedankenfigur dialektisch aus: Es kommt ganz auf die Person an und zugleich ganz und gar nicht.

Natürlich ist auch die Agende ein strenges Dispositiv, eine Wahrnehmungsanordnung der Inszenierung des Heiligen und dieses Dispositiv eignet sich nur bedingt für Netzinszenierungen und wird von den christlichen Netzakteur:innen derzeit allerorten kreativ aufgebrochen – allerdings bricht zugleich der Personenschutz durch Kleidung, Raum und Inszenierung im kirchlichen Raum weg.

Für die religiöse Rede, die Predigt, also das Sprechen von und über Gott heißt das: Predigt wird im Horizont digitaler Inszenierungen im Kontext des eigenen Lebens entwickelt. So entstehen persönliche und private Bekenntnisaussagen, wie wir sie eher aus der pietistischen Tradition kennen.

Die religiöse Rede verlässt in gewisser Weise die Lufthoheit der Kanzel und inkarniert sich im Alltagsleben. Dieses Alltagsleben – Partnerschaft, Kinder, Freunde, Klamotten, pfarramtlicher Alltag – soll durchsichtig werden für Gott, für das Transzendente ganz oben.

Der Preis: Die Rede von ganz oben muss für alle sichtbar im Alltag eingeholt werden. Wohin dann mit den Schatten, wohin mit der alltäglichen Sünde, wohin mit der Schwäche gegenüber der Größe der Aufgabe, von Gott zu reden? Wohin mit dem Zweifel? Wohin mit dem Versagen und der Angst davor? Der Preis ist ein puristischer Zwang zum Vorbild, die Chance ist, dass die Follower Leben und Reden in und von Gott verweben.

Der Preis ist womöglich eine gewisse Verflachung des Heiligen im weltweiten Rauschen des Netzes, die Chance ist ein niedrigschwelliger, seelsorgerlicher und dialogischer Zugang zu den Pfarrpersonen. Der Preis ist eine Anthropozentrik gegenüber einer Christozentrik. Aber im Ernst: Wo ist da der Unterschied? Wir reden vom menschgewordenen Gott. Der Preis: Das ganz Oben wird ein ganz Unten. Aber im Ernst: Ist das nicht genau unser Auftrag? Der Preis: Jeder darf verkündigen ohne Kontrolle. Aber im Ernst: Hat die Reformation diese Idee nicht erst freigelassen?

Das Risiko allerdings bleibt wie immer beim Predigen – nur noch viel schärfer: Dass – wie Barth sagt – die Spannung zwischen Oben und Unten, Gott und der Welt diesseits und jenseits zusammenbricht und dass der Prediger, die Predigerin am Kreuz der Welt hängenbleibt und den Sprung verpasst hinein in den offenen Raum, hin zu Gott, als der Pointe der Welt.

Die Bedeutung der Predigt für den Pfarrberuf
Rahmen- und Entwicklungsbedingungen einer Wechselbeziehung

Sonja Keller

Die Verhältnisbestimmung zwischen Predigt und Pfarrberuf ist von spezifischen zeitgenössischen und pastoraltheologischen Grundfragen geprägt. Angesichts der tiefgreifenden Krise der institutionell verfassten Religion und des Protestantismus in Deutschland und der Schweiz ist die Sorge um den institutionellen Selbsterhalt im kirchlichen und wissenschaftlichen Diskurs überaus präsent. Die Krisen der Kirche und des Pfarrberufs repräsentieren zentrale praktisch-theologische und pastoraltheologische Topoi. Die Beschreibung der Praktischen Theologie als Krisenwissenschaft gehört seit Jahrzehnten zum praktisch-theologischen Gemeingut.[1]

In diesem Beitrag soll die Frage nach dem Verhältnis zwischen Pfarrberuf und Predigt nachgezeichnet werden, wobei die Standortbestimmung auf der Grundlage gegenwärtiger homiletischer und pastoraltheologischer Diskurse erfolgt. Im Mittelpunkt steht die Leitfrage, welche Bedeutung der Predigt für den Pfarrberuf zugeschrieben wird und welche Wechselwirkungen in diesem Verhältnis erkennbar werden. Das 1922 von Karl Barth im berühmten Vortrag «Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie»[2] entfaltete Dilemma des Predigers, in menschlichen Worten

1 «Praktische Theologie ist eine ‹Krisenwissenschaft›, und zwar in doppelter Hinsicht: Sie entsteht als eigene Disziplin in einem kulturellen Kontext, der von vielen, wenn nicht sogar allgemein als kritisch für Kirche, Christentum und Religion diagnostiziert wird. Sie scheint, wenn man den auch in den folgenden Aufsätzen zitierten Stimmen zahlreicher Gelehrter über die Zeiten hinweg glauben darf, selbst permanent in der Krise zu stecken.» Christian Grethlein / Helmut Schwier, Hauptteil: Stellung der Praktischen Theologie innerhalb der Theologie und ihr Verhältnis zu anderen Wissenschaften, in: dies. (Hg.), Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte, Leipzig 2007, 1–7, 1.

2 Karl Barth, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: ders., Vorträge

von der Realität Gottes zu zeugen, ist von bleibender Bedeutung für die homiletische Ausbildung, sofern damit fundamental die Aufgabe der Predigt und das Selbstverständnis der Prediger:in befragt werden. Im gegenwärtigen homiletischen Diskurs treten diese fundamentalen theologischen Überlegungen allerdings zugunsten der Frage nach den veränderten Kontexten und der Formen der Predigt an den Rand.

Das pastoraltheologische Diskursfeld rahmen umkämpfte Stellenpläne, lokale kirchliche Regionalisierungsprozesse, der Bedeutungszuwachs mediatisierter religiöser Kommunikation, der sich an der Aufmerksamkeit für zahlreiche Sinnfluencer:innen ablesen lässt, sowie die Verunsicherungserfahrung vieler Pfarrer:innen aufgrund der Stärkung multiprofessioneller Teams. Die Fliehkräfte des Diskurses über den Pfarrberuf sind gegenwärtig stark, wobei die klassischen Themen der Pastoraltheologie angesichts der rückläufigen Zahl der Theologiestudierenden gerade auch als Entwicklungs- und Zukunftsfragen diskutiert werden, die mittlerweile auch das Studium der Evangelischen Theologie betreffen. Wie viele und welche alten Sprachen benötigen Evangelische Theolog:innen und Pfarrer:innen? Wie anwendungsorientiert kann und soll ein Theologiestudium sein? Für welche Aufgaben qualifiziert das Theologiestudium gegenwärtig und zukünftig?

Vor dem Hintergrund dieses dynamischen und in verschiedenen Foren geführten Diskurses sollen verschiedene Diskursstränge rekonstruiert werden, wobei die These entfaltet wird, dass die Bedeutung und Zukunft der evangelischen Predigt grundlegend mit kirchlichen Strukturen sowie liturgischen und medialen Umbrüchen verbunden ist. Die Zukunft der Predigt bildet sich demnach gerade in den Interferenzen zwischen kirchlichen Strukturen und dem Pfarramt heraus. Drei zentrale Entwicklungslinien, die die Zukunft der Predigt beeinflussen, werden dabei aufgegriffen: Dazu gehören im ersten Teil die relationale Bestimmung des Pfarrberufs und im zweiten Teil die Auseinandersetzung mit dem konstatierten Relevanzverlust der Predigt. Die Dynamik mediatisierter religiöser Kommunikation und ihre Bedeutung für die Pluralisierung der religiösen Rede werden im dritten Teil thematisiert. Als Ertrag und Ausblick werden im vierten Teil Zukünfte der Predigt mit Bezug auf die Entwicklung kirchlicher Strukturen und des Pfarramts skizziert.

---

und kleinere Arbeiten 1922–1925, hg. von Holger Finze (KBGA III), Zürich 1990, 144–175.

1. Die relationale Bestimmung des Pfarrberufs

Die rechtliche Bestimmung des Pfarrberufs gemäß dem EKD-weit gültigen Pfarrdienstgesetz beschreibt mit Bezug auf CA VII die Verkündigungstätigkeit sowie die Verwaltung der Sakramente als zentrale Aufgabe der Pfarrer:innen:

> (1) Das mit der Ordination anvertraute Amt der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung (Amt) ist auf Lebenszeit angelegt. (2) Die Ordinierten sind durch die Ordination verpflichtet, das anvertraute Amt im Gehorsam gegen den dreieinigen Gott in Treue zu führen, das Evangelium von Jesus Christus, wie es in der Heiligen Schrift gegeben und im Bekenntnis ihrer Kirche bezeugt ist, rein zu lehren, die Sakramente ihrer Einsetzung gemäß zu verwalten, ihren Dienst nach den Ordnungen ihrer Kirche auszuüben, das Beichtgeheimnis und die seelsorgliche Schweigepflicht zu wahren und sich in ihrer Amts- und Lebensführung so zu verhalten, dass die glaubwürdige Ausübung des Amtes nicht beeinträchtigt wird.[3]

Ganz ähnlich sieht die Bestimmung über den Dienst der Pfarrer:innen in der Verfassung der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Basel-Stadt aus.[4] Die rechtlichen Bestimmungen weisen damit eine solide reformationstheologische Sättigung auf und bleiben wiederum hinsichtlich der konkreten Ausgestaltung des Pfarrberufs unscharf. Diese Gesetze können als theologische Begründungen des Amtes gedeutet werden, die eine funktionale Bestimmung, ausgehend von den Erfordernissen der Gemeinde, umreißen.

Die thematisch überaus facettenreiche Pastoraltheologie der letzten Jahrzehnte lässt erkennen, dass der Pfarrberuf seine Konkretion über eine

---

3 Kirchengesetz zur Regelung der Dienstverhältnisse der Pfarrerinnen und Pfarrer in der Evangelischen Kirche in Deutschland (Pfarrdienstgesetz der EKD – PfDG.EKD), in der Bekanntmachung der Neufassung vom 15. Februar 2021, § 3.

4 Zum Dienst der Gemeindepfarrer:innen heißt es in § 87: «Der Dienst der Gemeindepfarrer und Gemeindepfarrerinnen besteht in der Verkündigung des Evangeliums nach Massgabe der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments, der Verwaltung der Sakramente, der Seelsorge, dem Unterricht und dem Gemeindeaufbau. Durch diesen Dienst leiten sie die Gemeinde zusammen mit den anderen Mitgliedern des Kirchenvorstandes, den Ältesten im Sinne des reformierten Amtsverständnisses», Verfassung der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Basel-Stadt [vom Regierungsrat genehmigt am 21. November 2023].

Vielzahl von Verhältnisbestimmungen erfährt, die immer wieder diskutiert und ausgehandelt werden. Diese diskursiven Aushandlungsprozesse bearbeiten insbesondere folgende Grundfragen: 1. Auf wen ist das Pfarramt bezogen? Ist es die Ortsgemeinde, die lokale Öffentlichkeit oder die ganze Stadt? 2. Wie gestaltet sich das Verhältnis zwischen Amt und Gemeinde? Versteht sich der Pfarrer oder die Pfarrerin als Gegenüber zur Gemeinde oder eher als ein Teil von ihr? Und wer ist das überhaupt, die Gemeinde? Eine Ortsgemeinde? Ein kirchlicher Ort oder sogar eine virtuelle, einzig mediatisiert organisierte Gemeinde? 3. Amt und Person: In welcher Weise müssen Subjektivität und Lebensführung eine Kongruenz zur Kirche aufweisen (Pfarrhaus, Pfarrfrau, Teilzeitstellen, öffentliches Auftreten, etc.)? Hinzu kommt die Frage, wie viel Politik und Zeitgenossenschaft verträgt ein Pfarramt? 4. Welche geistliche Orientierung müssen Pfarrerinnen und Pfarrer zur Amtsausübung notwendigerweise mitbringen? 5. Welchen Einfluss hat die Ausdifferenzierung des Pfarramtes auf den Pfarrberuf? 6. Wie verhält sich die Gemeinschaft der Pfarrer:innen untereinander zu anderen kirchlichen Berufsgruppen? Was bedeutet die absehbare Pluralisierung der Zugänge zum Pfarrberuf für die Ausbildung und das Selbstverständnis der Pfarrer:innen?[5]

Im Kontext dieser vielfältigen Verhältnisbestimmungen wird der Pfarrberuf ausgeübt und reflektiert. Gottesdienst und Predigt sind, so zeigen verschiedene empirische praktisch-theologische Untersuchungen, für die Pfarrer:innen identitätsstiftend.[6] Die Predigt gehört trotz des vielfach beklagten geringen öffentlichen Zuspruchs konstitutiv zum Pfarrberuf. Dieser Befund konnte auch für Theologiestudierende ermittelt werden.[7]

5 Zu diesen und weiteren zentralen Fragen und Themen der Pastoraltheologie vgl. Uta Pohl-Patalong, Pastoraltheologie, in: Christian Grethlein / Helmut Schwier (Hg.), Eine Theorie- und Problemgeschichte, Leipzig 2007, 515–574, 564–570.

6 Maagard und Nethöfel ermittelten in ihrer Studie aus dem Jahr 2011, dass das Selbstverständnis als Verkündiger:in (und Seelsorger:in) zentral ist für Pastor:innen. Gothard Maagard / Wolfgang Nethöfel (Hg.), Pastorin und Pastor im Norden: Antworten – Fragen – Perspektiven. Ein Arbeitsbuch zur Befragung der Pastorinnen und Pastoren der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs, der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche und der Pommerschen Evangelischen Kirche, Berlin 2011, 5.

7 Predigt und Gottesdienst werden sowohl von Pfarrer:innen im Pfarrdienst sowie von Theologiestudierenden stark mit dem Pfarrberuf identifiziert. Die

Im Bekenntnis eines ganzen Berufsstandes zur Bedeutung der Predigt klingt reichlich Reformationstheologie an: Dazu gehört das Verständnis der Kirche als *creatura verbi* sowie die Bestimmung über das Kirchenregiment, die das öffentliche Predigtamt in CA XIV regelt.[8] Gleichzeitig lässt sich beobachten, dass das Stichwort «Predigt» in den Zwölf Leitsätzen zur Zukunft einer aufgeschlossenen Kirche aus dem Jahr 2021 fehlt.[9]

2. Vom Zentrum in die Peripherie? Hinweise auf den Relevanzverlust der Predigt

2.1 Kritik der Traditionsfixierung

Dass die Predigt eine religiöse Kommunikationsform ist, die der Vergangenheit angehört und nicht in die Moderne oder Spätmoderne überführt werden kann, ist eine Diagnose, die zuverlässig immer wieder aufs Neue formuliert wird. Im Rahmen des wissenschaftlichen homiletischen Diskurses kennt die Skepsis gegenüber der Predigt vielfältige Profilierungen. Der Befund, dass die Predigt keine Zukunft mehr hat, verbindet sich mit verschiedenen Problemanalysen, wozu insbesondere eine kritische Auseinandersetzung mit der bestehenden Gottesdiensttradition und den Adressaten der Predigt gehört.

Exemplarisch dazu Hanna Jacobs, eine Pfarrerin, die eine Weile in Essen eine «Fresh Expression of Church» geleitet hat. Sie diagnostiziert eine Predigtfixierung und konstatiert, dass der Predigt quasi um ihrer selbst willen eine Zentralstellung im Gottesdienst zugeschrieben wird:

Arbeitsfelder von Gottesdienst und Predigten werden von denjenigen Theologiestudierenden, die den Pfarrberuf ergreifen wollen als überaus reizvoll bewertet. Vgl. Maximilian Baden, Warum studierst Du Theologie? Eine Untersuchung zur Motivation von Erstsemestern, Leipzig 2021, 344–345.

8 Confessio Augustana Art. XIV (Vom Kirchenregiment): «Vom Kirchenregiment (kirchlichen Amt) wird gelehrt, daß niemand in der Kirche öffentlich lehren oder predigen oder die Sakramente reichen soll ohne ordnungsgemäße Berufung.»

9 Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Hinaus ins Weite – Kirche auf gutem Grund. Zwölf Leitsätze zur Zukunft einer aufgeschlossenen Kirche, Hannover 2021.

> Die Zeit der Predigt ist vorbei. Der Protestantismus ist mit seiner bleibenden Fixierung auf den Sermon heute mehr seiner Tradition verpflichtet als den religiös suchenden oder glaubenden Menschen. Doch niemand traut sich, ihr den Randplatz zuzuweisen, der ihr im 21. Jahrhundert zukommen sollte. Es wird um der Predigt willen gepredigt. Die religiöse Rede, allsonntäglich und allenthalben, scheint alternativlos zu sein. Zumindest für die, die dafür verantwortlich sind, dass in jeder Dorfkirche und jedem Dom mindestens einmal die Woche eine Predigt zu hören ist. Doch meist gibt sie Antworten auf Fragen, die kaum einer stellt, und will ein Bedürfnis befriedigen, das in dieser unserer Mediengesellschaft kaum noch einer zu haben scheint: Toll, endlich mal wieder in Ruhe dreißig Minuten dasitzen und eine abgelesene Rede hören![10]

Neben der Polemik um die Traditionsfixierung existiert eine sehr viel ältere homiletische Argumentationsfigur, die etwa von Friedrich Niebergall oder Ernst Lange formuliert wurde – um zwei prägende Diskursakteure zu nennen – und die kritisch hinterfragt, in welcher Weise die Predigt überhaupt zur religiösen Rede und Ansprache an den modernen Menschen taugt. Niebergall beschäftigte sich intensiv mit der Frage, wie angesichts des modernen Bewusstseins überhaupt gepredigt werden kann. Ihm zufolge muss die Predigt als moderne Predigt abgefasst werden, um in der Moderne in Erscheinung treten zu können. Angesichts der sittlichen Verantwortung des Pfarrers, die im 19. Jahrhundert die Pastoraltheologie charakterisiert, formulierte Niebergall 1905 programmatisch die Frage nach der Modernefähigkeit der Predigt.[11] Ernst Lange stellte rund 80 Jahre später fest, dass die Relevanz der Predigt für den Hörer allein durch die Predigt selbst entschieden wird und nicht durch das Amt des Predigers oder die Autorität der Schrift.[12] Für den homiletischen Diskurs waren diese Positionen außerordentlich produktiv, sofern sie

---

10 Hanna Jacobs, Christ und Welt, 25.10.2018, 1. Ausführlicher dazu Hanna Jacobs, Schafft die Predigt ab?! Homiletik und Predigt auf dem Prüfstein der Autoritätsfrage am Beispiel des raumschiff.ruhr, in: Thomas Schlag / Ilona Nord (Hg.), Wer hat die Autorität? Evangelische Kirche in der Dynamik neuer Institutionalisierungsformen, Leipzig 2022, 153–160.

11 Friedrich Niebergall, Wie predigen wir dem modernen Menschen? 1. Teil: Eine Untersuchung über Motive und Quietive, Tübingen 1905.

12 Vgl. Ernst Lange, Zur Aufgabe christlicher Rede, in: ders., Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt, hg. von Rüdiger Schloz, 2. Aufl. München 1987, 52–82, 56f.

sehr grundlegende Reflexionen angestoßen haben, auf die sich jene berufen, die die Predigt als öffentliche und lebensweltlich orientierte Rede profilieren.[13]

2.2 Die Krise des Sonntagsgottesdienstes

Zur Beschwörung des Relevanzverlustes der Predigt gehört auch eine kritische Auseinandersetzung mit der Kultur des Sonntagsgottesdienstes. Die Predigt und die Kritik daran verbinden sich vielfach mit einer Infragestellung der Kultur des Sonntagsgottesdienstes. Die Kirchgangsstudie der Liturgischen Konferenz aus dem Jahr 2019 zeigt deutlich, dass es sich beim klassischen Sonntagsgottesdienst um eine Zielgruppenveranstaltung handelt.[14] Im Rahmen der Auswertung dieser Studie formuliert Emilia Handke ihre Kritik an ebendieser Gottesdienstkultur folgendermaßen:

> Die Hochverbundenen halten den gottesdienstlichen Traditionsschatz – den thesaurus ecclesiae – präsent, sie üben gewissermaßen für uns alle, Sonntag für Sonntag. Dass ihre Bedürfnisse im Blick auf den Sonntagsgottesdienst vor allem explizit religiöser Natur sind, verwundert dann jedoch wenig (Predigt, Gottesdienstatmosphäre und persönliche Ansprache). Mit dem Leben nicht gottesdienstlich sozialisierter Menschen hat der agendarische Sonntagsgottesdienst über die bloße Behauptung einer Lebensrelevanz seiner Themen und seiner Liturgie jedoch leider recht wenig zu tun.[15]

Handke schlägt vor, lokale Gottesdienstkulturen und die Pluralisierung der Formen zu stärken. Vor diesem Hintergrund schildert sie ein erfolgreiches Gottesdienstformat, das sie selbst mitentwickelt hat und das ohne Predigt auskommt: Im Rahmen des gemütlichen Beisammenseins in der Wohnzimmerkirche in Hamburg Altona spielt ein Fragomat, der Fragen auswirft, eine besondere Rolle und die Einladung, dass Menschen an

---

13 So etwa das Verständnis der Predigt als öffentliche Verständigung über Religion, das die Öffentlichkeit der Predigt und ihren Redecharakter betont. Vgl. Birgit Weyel, Sich über Religion verständigen, in: Lars Charbonnier et al. (Hg.), Homiletik. Aktuelle Konzepte und ihre Umsetzung, Göttingen 2012, 231–246.

14 Vgl. Liturgische Konferenz, Kirchgangsstudie 2019. Erste Ergebnisse, Hannover 2019, 1; www.liturgische-konferenz.de/download/Kirchgangsstudie_2019_Ergebnispapier.pdf (14.03.2024).

15 Emilia Handke, Gottesdienst für Anfänger*innen – *religion for beginners,* in: PTh 109 (2020), 345–356, 348.

Tischen sitzend, ausgehend von einem kurzen Impuls, miteinander über eine aufgeworfene existenzielle Frage ins Gespräch kommen.

Neben der theologischen Kritik an der Kultur des Sonntagsgottesdienstes, verbunden mit dem Ruf nach einer Erneuerung der Gottesdienstpraxis, lässt sich vielerorts schon lange eine Pluralisierung der Form beobachten. Dazu gehören insbesondere Gottesdienste mit kleiner Gemeinde sowie Gottesdienste mit und ohne Pfarrerin.

2.3 Pluralisierung der Form: Gottesdienste mit kleiner Gemeinde mit und ohne Pfarrerin

Der «Normalfall»[16] Sonntagsgottesdienst wird hinsichtlich seiner Normalität und Normativität infrage gestellt. Liturgische Handreichungen zur Feier von Gottesdiensten mit kleiner Gemeinde kommen nicht mehr nur in Gemeinden im ländlichen Raum oder Gemeinden im Kontext einer konfessionsungebundenen Mehrheitsgesellschaft zur Anwendung.[17] Gerade auch Gottesdienste mit kleiner Teilnehmerzahl erfordern eine sorgfältige Reflexion darüber, in welcher Weise die Eigenschaften des Agendengottesdienstes in eine andere Form überführt werden können, ohne den Eindruck zu erwecken, dass diese den Rahmen verfehlt und zu wenige zusammengekommen sind, um diesen Gottesdienst überhaupt feiern zu können.[18] Diese Kontexte und Herausforderungen erweisen sich indessen als liturgieproduktiv, sofern sie dazu herausfordern, grundlegend darüber nachzudenken, wie der Kirchenraum, die religiöse Rede, die Liturgie und die Musik so gestaltet werden können, dass die Öffentlichkeitsdimension der gottesdienstlichen Feier gewahrt bleibt. Die Liturgische Kommission schlägt in einer Orientierungshilfe aus dem Jahr 2010 für Gottesdienste mit kleinen Gruppen vor, dass die Predigt in einer freieren Redeform gehalten oder durch Fragen und Zwischenspiele in eine

16 Vgl. Michael Meyer-Blanck, Der Sonntagsgottesdienst. Elemente einer praktisch-theologischen Theorie des «Normalfalls», in: Kristin Fechtner / Lutz Friedrichs (Hg.), Normalfall Sonntagsgottesdienst. Gottesdienst und Sonntagskultur im Umbruch, Stuttgart 2008, 73–81.

17 Liturgische Konferenz (Hg.), «Wo zwei oder drei …» Gottesdienst mit kleiner Gemeinde feiern, Gütersloh 2010, 48ff.

18 Vgl. Lutz Friedrichs, Kleiner Sonntagsgottesdienst. Praktisch-theologische Überlegungen zu einem – verdrängten – Alltagsproblem, in: PTh 94 (2005), 398–410, 400–403.

dialogischere Form überführt werden soll.[19] Zu den besonderen Herausforderungen dieser Feiern mit kleiner Gemeinde gehört insbesondere auch die wertschätzende innere Haltung der Liturg:innen gegenüber diesen kleinen Gemeinden.[20] Als alternative Verkündigungsformen in kleinen Gottesdiensten sollen neben kurzen Predigten auch Textmeditationen oder Lesungen gestaltet werden.[21]

Etwas anders stellt sich dieser Zusammenhang im reformierten Kontext dar. Möglicherweise erweist sich die reformierte Tradition hinsichtlich der Transformation der Gottesdienstkultur und damit auch der Predigtkultur als deutlich agiler als der lutherische Gottesdienst. Das reformierte Credo, dass Liturgien anregend, hilfreich und orientierend, doch keinesfalls verbindlich sein sollen, kann als große Offenheit gegenüber den lokalen Gottesdienstkontexten und ihrer ständigen Aktualisierung gelesen werden, wobei die Predigtfokussierung des reformierten Gottesdienstes insgesamt charakteristisch bleibt.[22] Die Entwicklung der reformierten Liturgik führte dazu, dass Predigt und Gottesdienst nicht mehr als Gegenüber gedacht werden, sondern seit der Zürcher Liturgie aus dem Jahr 1969 der liturgische Rahmen des Gottesdienstes als Wegcharakter verstanden wird.[23] Der Zug zur liturgischen Dauerrefle-

19 Liturgische Konferenz, «Wo zwei oder drei …», 48ff.

20 A. a. O., 12ff.

21 Vgl. Jochen Arnold, Verkündigung im kleinen Gottesdienst – theologische Grundfragen und neue Impulse für eine *Ecclesia Semper reformanda,* in: ders. / Christine Tergau-Harms (Hg.), Kleiner Gottesdienst – weiter Raum, Hannover 2009, 232–239; Gunnar Jahn-Bettex / Thomas Hirsch-Hüffell / Christine Tergau-Harms / Christian Verwold, Methoden der Textmeditation und Liedmeditation, in: Jochen Arnold / Christine Tergau-Harms (Hg.), Kleiner Gottesdienst – weiter Raum, Hannover 2009, 252–312.

22 Vgl. Thomas Bornhauser, Liturgische Orientierung I: Situationsanalysen. Der reformierte Gottesdienst in der Deutschschweiz. Tatsachen und Tendenzen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, 1–30, 4; www.gottesdienst-ref.ch/perch/resources/01situation-2.pdf (01.03.2023).

23 Vgl. Alfred Ehrensperger, Die Gottesdienstreform der evangelisch-reformierten Zürcher Kirche von 1960–1970 und ihre Wirkungsgeschichte, in: Martin Klöckener (Hg.), Liturgie in Bewegung. Beiträge zum Kolloquium Gottesdienstliche Erneuerung in den Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert, 1.–3. März 1999 an der Universität Freiburg/Schweiz, Freiburg 2000, 192–205, 192.194–195.

xion sowie die Offenheit und Kreativität in der reformierten Gottesdienstgestaltung können als Stärke dieser Tradition erkannt werden, sofern die hohe Reflexionskompetenz hinsichtlich der Weiterentwicklung der Gottesdiensttradition ein wertvolles Gut repräsentiert: Anpassungsfähigkeit wird dabei weniger als Verunsicherung denn als ständige liturgische Verantwortung erfahrbar.[24]

3. Entwicklungsmotor digitale Kirche. Die Predigt im Medienwandel

Neben den skizzierten liturgischen Entwicklungen und der theologischen Kritik an der Predigt als Sinnbild der Traditionsfixierung und der Moderneuntauglichkeit der (sonntäglichen) Gottesdienstkultur lässt sich gleichzeitig ein neues Interesse an der öffentlichen religiösen Rede beobachten. Der Mediatisierungsschub der religiösen Kommunikation, der mit den Maßnahmen zur Pandemiebekämpfung verbunden war,[25] sowie die kontinuierliche gesamtgesellschaftliche Steigerung der Mediennutzung haben der religiösen Rede neuen medialen Auftrieb verliehen.[26] Die teilweise auch von Landeskirchen oder der EKD unterstützten Sinnfluencer:innen auf Instagram, die ihr Leben, das Pfarramt, Kirche und

24 Vgl. Michael Baumann, Reformierter Gottesdienst in der Deutschschweiz vom 16. bis zum 19. Jahrhundert, in: Jürgen Bärsch / Benedikt Kranemann / Winfried Haunerland / Martin Klöckener (Hg.), Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens, Bd. 1: Von der Antike bis zur Neuzeit, Münster 2018, 647–667, 648.

25 Vgl. Thomas Schlag / Ilona Nord, Die Corona-Pandemie und Dynamiken digitaler Innovation und Transformation. Praktisch-theologische Einordnungen und Ausblicke, in: Thomas Schlag et al. (Hg.), Churches Online in Times of Corona. Die CONTOC-Studie: Empirische Einsichten, Interpretationen und Perspektiven, Wiesbaden 2023, 521–533.

26 Religiöse Kommunikation, ob institutionell gesteuert oder privat initiiert, ist Teil eines globalen Medienwandels. Aus der einschlägigen ARD/ZDF-Onlinestudie aus dem Jahr 2022 ist bekannt, dass der Bevölkerungsdurchschnitt insgesamt täglich 76 Minuten lang Videos im Internet schaut. Bei den 14- bis 29-Jährigen sind es sogar 155 Minuten. Diese Zahlen dokumentieren die hohe Präsenz von digitaler visueller Kommunikation im Alltag. Vgl. www.ard-zdf-onlinestudie.de/files/2022/ARD_ZDF_Onlinestudie_2022_Publikationscharts.pdf (29.02.2024).

religiöse Fragen in ganz unterschiedlichen Formaten thematisieren, werden von einem weiteren Personenkreis ergänzt, der ebenfalls medienlogisch religiös kommuniziert, zu dem einige ordinierte Pfarrer:innen gehören.[27]

Forschungen zur mediatisierten religiösen Kommunikation fokussieren verschiedene Spezifika von Social-Media-Kommunikation, wobei sich die Mediatisierung offensichtlich nicht nur auf die Form, sondern auch auf die Gestaltung und die Inhalte der religiösen Kommunikation auswirkt.[28] Das schwer fassbare Forschungsfeld, das sich um die mediatisierte religiöse Kommunikation herausbildet, setzt sich mit überaus heterogenem Material in Form von Audio- und Videodaten auseinander, wobei offensichtlich große Unterschiede zwischen kurzen Stories von Sinnfluencer:innen auf Instagram und 20-minütigen Videoandachten und abgefilmten Gottesdiensten auf YouTube bestehen, in denen vestimentär als Pfarrer:innen identifizierbare Personen Texte auslegen und beten und damit vielfach regelrecht eine Personalisierung der Inhalte betreiben.[29] Nicht selten weisen diese Formate zudem eine beachtliche Pfarrerzentrierung auf.[30] Zur Signatur mediatisierter religiöser Kommunikation gehört die Unübersichtlichkeit des Feldes, das praktisch-theologisch derzeit insbesondere hinsichtlich medientheoretischer, homiletischer, liturgiewissenschaftlicher oder pastoraltheologischer Perspektiven erschlossen wird. So befassen sich die wissenschaftlichen Zugänge mit der Adaption digitaler Kommunikation in der kirchlichen Arbeit während der Pandemiebewältigung[31] sowie mit der veränderten Konnektivität durch

27 In welcher Weise solche kurzen religiösen Reden im Rahmen von Videoblogs und auf Instagram Strukturelemente von Predigten aufweisen oder gerade damit brechen, vermag nur die Analyse einzelner Videos sachgemäß aufzuzeigen.

28 Vgl. Jonas Kurlberg, Doing God in Digital Culture: How Digitality is Shaping Theology, in: Cursor_ Zeitschrift für explorative Theologie, online 2020 (29.02.2024).

29 Vgl. Johanna Haberer, Von der radikalen Personalisierung der kirchlichen Verkündigung, in: Johanna Haberer / Christian Gürtler (Hg.), Kirche im digitalen Raum. Mediale Performanzen religiöser Akte, Erlangen 2022, 147–162, 152–155.

30 Vgl. Peter Bubmann, Rückkehr der «Pastorenkirchen»? Verluste geistlicher Vielfalt?, in: Johanna Haberer / Christian Gürtler (Hg.), Kirche im digitalen Raum. Mediale Performanzen religiöser Akte, Erlangen 2022, 187–204.

31 Thomas Schlag / Ilona Nord, Die Corona-Pandemie und Dynamiken digitaler Innovation und Transformation. Praktisch-theologische Einordnungen und

digitale Kommunikation[32] oder mit neuen Formaten und Inszenierungen religiöser Kommunikation.[33] Je nach Fragestellung rücken damit verstärkt liturgische Vollzüge, die mediale Selbstinszenierung von Pfarrpersonen als Sinnfluencer:innen oder etwa die Öffentlichkeitsdimension der mediatisierten religiösen Kommunikation in den Fokus.

Die mediatisierte religiöse Kommunikation einer Sinnfluencerin kann als emergente Praktik beschrieben werden, die sich gerade dadurch auszeichnet, dass sie sich digitale Materialität[34] in unterschiedlicher Form aneignet und sie damit eine instabile, sich weiter situativ formierende Praktik zum Ausdruck bringt.[35] Der Innovationsschub, der sich mit der mediatisierten Kommunikation verbindet, beruht auf den veränderten

---

Ausblicke, in: Thomas Schlag et al. (Hg.), Churches Online in Times of Corona. Die CONTOC-Studie: Empirische Einsichten, Interpretationen und Perspektiven, Wiesbaden 2023, 521–533.

32 Heid A. Campbell, An Introduction to Digital Ecclesiology: What Does a Conversation on Digital Ecclesiology Look Like?, in: dies. (Hg.), Digital Ecclesiology. A Global Conversation, online 2020, 3–6, https://oaktrust.library.tamu.edu/bitstream/handle/1969.1/188698/DigitalEcclesiology2020.pdf?sesequen=4&isAllowed=y (01.03.2023).

33 Exemplarisch der Hinweis auf filmische Gottesdienste und die darin geschaffenen digitalen (Gottesdienst-)Räume. Vgl. Miriam Löhr, Spacing und Prozess: Herstellung digitaler Räume. Annäherung anhand einer Fallstudie zu «Filmischen Videogottesdiensten», in: PrTh 68 (2023), 169–178.

34 «*Digitale Materialitäten* formen sich aus performativen Verbindungen ‹digitaler› Elemente wie Dateien, Hard- oder Software in mediatisierten Praktiken, die ebenso Körper, Sprache und andere ‹nicht-digitale› Elemente einschließen. In ihrer Praxisgebundenheit unterscheiden sie sich erkenntnistheoretisch nicht von nicht-digitalen Materialitäten, die in der Praxis ebenso veränderlich, vernetzt, vielfältig und soziotechnisch sind.» Ronja Trischler, Digitale Materialität. Eine Ethnografie arbeitsteiliger Visual-Effects-Produktion, Bielefeld 2022, 261.

35 «Individuell angeeignete Praktiken sind insofern kollektiv, als sie stets mit anderen Akteuren geteilt werden. Umgekehrt sind Praktiken bis zu einem gewissen Grad individuell, da sie durch Unschärfe in der Ausführung und durch situative Anpassungen gekennzeichnet sind. Der Praxisbegriff hebt diese Dimension gradueller Differenzen hervor, indem er ein relationales Verständnis des Handelns als Wiederholung vertritt.» Hilmar Schäfer, Die Instabilität der Praxis. Reproduktion und Transformation des Sozialen in der Praxistheorie, Weilerswist 2013, 372.

Rahmenbedingungen solcher Kommunikation: Die Erwartungshaltungen, die an einen Sonntagsgottesdienst in einer Kirche gestellt werden, spielen in vielen dieser Formate eine untergeordnete Rolle, indem die physische Dynamik des Gottesdienstes als variantenreiches kopräsentes Interaktionsritual gar nicht erst simuliert, sondern Gottesdienst anders und medienlogisch weiterentwickelt wird.[36]

Neben erkennbaren Umbrüchen und Diskontinuität im Feld der mediatisierten religiösen Kommunikation lassen sich angesichts des breiten Phänomenbestandes auch vielfältige Anknüpfungspunkte an vertraute homiletisch-liturgische Praktiken identifizieren:

Vergleichbar mit Rundfunkandachten werden etwa kurze 90- bis 120-sekündige Videos produziert, die plattformlogisch gestaltet sind und sich in der Machart an thematisch und stilistisch unterscheidbare Typen von Videos für YouTube und Social Media anlehnen, wozu etwa Tutorials, Musikvideos sowie Beiträge zu Videospielen oder Nachrichten gehören.[37] Anders als bei der Rundfunkandacht handelt es sich dabei um visuelle digitale Praktiken, weshalb deren Produktion vielfältiges Praxiswissen über die Kommunikation in Social Media und auf Videoplattformen erfordert. Doch ähnlich wie Prediger:innen müssen auch Sinnfluencer:innen religiöse Inhalte wählen, die sie vertiefen wollen. Angesichts der nur bedingt bekannten adressierten Öffentlichkeit bedarf es einer Klärung der eigenen Sprecherposition und der bewussten Adressierung des Publikums. Häufig sind die Videos stark im Alltag der Protagonist:innen verhaftet, worin sich auch die Nutzung von Social Media als den Alltag begleitendes Medium spiegelt.[38] In homiletischer und rhetorischer Perspektive sind vielfältige Kontinuitäten erkennbar, was etwa die Klärung des Inhalts und der Sprecherposition, der Lebensweltbezogenheit

36 Alexander Deeg weist darauf hin, dass Präsenz in digitalen Gottesdiensten sowie in physischer Kopräsenz unterschiedliche Formen annehmen kann und entsprechend auch unterschiedlich erlebt wird. Vgl. Alexander Deeg, Gottesdienst in ‹Corona›-Zeiten oder: Drei Variationen zum Thema Präsenz, in: EvTh 81 (2021), 135–151, 140.

37 Vgl. Andrea Geipel, Die audiovisuelle Vermittlung von Wissenschaft auf YouTube, in: Peter Weingart / Andreas Wenninger / Holger Wormer / Reinhard F. Hüttl (Hg.), Perspektiven der Wissenschaftskommunikation im digitalen Zeitalter, Velbrück 2017, 188–195, 187.

38 Vgl. Michael Klemm, Bloggen, Twittern, Posten und Co. Grundzüge einer ‹Social-Media-Rhetorik›, in: Rhetorik 26 (2018), 5–30, 28.

und der Adressierung einer allgemeinen Öffentlichkeit betrifft. Diskontinuitäten sind indessen ebenso offensichtlich: Rahmende Liturgien oder die theologische Erschließungsqualität eines längeren Predigtvortags fehlen vielfach.

Für Videoplattformen und Social Media entwickelte kurze religiöse Reden können entsprechend als Praxis in Relation zu anderen und bereits bestehenden Praktiken analysiert werden, auf die sie sich beziehen, die sie wiederholen oder denen sie etwas hinzufügen, indem homiletische, rhetorische und medienspezifische Praktiken in neuer Weise aufeinander bezogen werden. In praxistheoretischer Nomenklatur kann von einer «Assemblage von Praktiken» gesprochen werden, die sich in der Handhabung der digitalen Materialität, der Performanz pastoraler Selbstkonzepte sowie der Gestaltung kurzer religiöser Reden herausbildet.[39] Selbst ganz kurze religiöse Reden können als Manifestation vielfältigen Praxiswissens über digitale Kommunikation gelesen werden, sofern jeder Videoblog eine Verhältnisbestimmung zu den Adressat:innen, den zur Inszenierung genutzten Räumlichkeiten, der eigenen Körperlichkeit und der digitalen Materialität im engeren Sinne hervorbringt. Mittlerweile ist eine Vielzahl mediatisierter religiöser Redeformen bekannt, die sehr grundlegend von den materialen, technischen Rahmenbedingungen der großen Online-Plattformen vorstrukturiert sind und die durch die Aneignung der digitalen Materialität eine neue soziomaterielle Praktik hervorbringen. Ein Zoom-Gottesdienst ist beispielsweise auf diese und ähnliche technische Anwendung angewiesen.[40] Untersuchungen zu besonderen Predigten und Gottesdienstanlässen beschreiben schon lange Wechselwirkungen zwischen der religiösen Rede und ihren kasuellen, liturgischen oder materialen Rahmenbedingungen.[41]

39 Sonja Keller, Amalgamierte Praktiken. Beobachtungen zur Aneignung digitaler Materialität, in: Lea Stolz / Birgit Weyel (Hg.), Öffentlich PfarrerIn sein. Zur medialen Formatierung religiöser Kommunikation, Stuttgart 2024, 115–130.

40 Sunggu Yang beschreibt acht verschiedene Typen von *online preaching,* wozu der Vortragsstil ebenso gehört, wie der lockere informelle Stil in einer Wohnzimmeratmosphäre. Sunggu A. Yang, The Word Digitalized: A Techno-Theological Reflection on Online Preaching and Its Types, in: Homiletic 46 (2021), 75–90, 83–89.

41 So orientieren sich Rundfunkandachten in der Regel am Sound eines Radioprogrammes. Vgl. Lucie Panzer, Erfahrungsnah und lebensdienlich. Religiöse Rede im Kontext des Rundfunks, PrTh 52 (2017), 14–19, 14.

Die Refiguration der religiösen Kommunikation vor dem Hintergrund der sogenannten Deep Mediatization ist im vollen Gange,[42] wobei derzeit ungeklärt ist, welche Aspekte des Digitalisierungsschubes die homiletische und pastorale Arbeit mittelfristig prägen werden. Die vielfältigen, unter dem Schlagwort «digitale Kirche» subsumierten Phänomene bewegen sich häufig in einem kirchentheoretischen und rechtlichen Niemandsland.[43] Das gilt etwa für die rechtlichen Fragen rund um digitale Seelsorge, das digitale Abendmahl sowie die rechtliche Anerkennung allein digital verfasster Gemeindeformen.[44]

4. Zukünfte der Predigt: Zu den Interferenzen zwischen kirchlichen Strukturen, dem Pfarramt und der Predigt

Es ist deutlich geworden, dass die Zukunft der Predigt im Sonntagsgottesdienst mit der Entwicklung dieser liturgischen Tradition verbunden ist. Darüber hinaus umfasst das Genre der religiösen Rede schon lange weit mehr Formen als die Predigt im Sonntagsgottesdienst. Dazu gehört die Predigt im Familiengottesdienst ebenso wie die Rundfunkandacht, plattformenlogisch konzipierte digitale Formate oder kurze Textmeditationen in Gottesdiensten mit kleiner Gemeinde. Die Vielfalt der religiösen Rede

42 Andreas Hepp / Uwe Hasebrink, Researching Transforming Communications in Times of Deep Mediatization: A Figurational Approach, in: Andreas Hepp / Andreas Breiter / Uwe Hasebrink (Hg.), Communicative Figurations. Transforming Communications – Studies in Cross-Media Research, Wiesbaden 2018, 15–48, 14.

43 Diese Tendenz kann ekklesiologisch auch als Option, Kirche als partizipationsoffene, kontextuelle und plurale Größe zu gestalten, gedeutet werden. Vgl. Thomas Schlag, Von der Möglichkeit zur Selbstverständlichkeit. Überlegungen zu einer Ekklesiologie der Digitalität, in: Wolfgang Beck et al. (Hg.), Theologie und Digitalität. Ein Kompendium, Freiburg i. Br. 2021, 281–301, 295ff.

44 Der Digitalisierungsschub hat im Bereich der Seelsorge nicht zu einem Bedeutungsverlust der leiblich-präsentischen Gesprächsformen geführt, sondern digitale Kommunikationsoptionen sind hinzugekommen, deren Potenziale allerdings noch lange nicht ausgeschöpft sind. Die unterschiedlich ausgeprägte Medienkompetenz sowie die Sorge um die Verletzung des Datenschutzes sind Gründe für diese Entwicklung. Vgl. Annette Haußmann, Präsent bleiben. Mediennutzung in der Seelsorge während der COVID-19-Pandemie, in: Spiritual Care (2023), 89–110, 108f.

ist damit längst Teil des pastoralen Alltags, was die liturgiewissenschaftliche Fokussierung auf den Sonntagsgottesdienst allerdings nicht angemessen abbildet.

4.1 Die Entwicklung der kirchlichen Strukturen und die Pluralisierung der Gottesdienst- und Predigtkultur

Ein weiterer Treiber für die Pluralisierung der liturgischen Formen und der Predigt dürften konkrete Veränderungen der kirchlichen Strukturen sein. Absehbar wird sich vielerorts die Zahl der gefeierten Sonntagsgottesdienste stark reduzieren, da schlicht die Zahl der Pfarrer:innen und Prädikant:innen viel zu gering ist, um die Zahl der Gottesdienste aufrechterhalten zu können und vielerorts auch die Gemeindeöffentlichkeit für den Sonntagsgottesdienst ausbleibt. Noch immer nimmt der klassische Sonntagsgottesdienst im Theologiestudium, im Vikariat und im beruflichen Selbstverständnis eine herausgehobene Stellung ein. Es ist allerdings absehbar, dass die nächste Generation von Pfarrer:innen noch stärker – oder schlicht selbstbewusster – mit Gottesdiensten experimentieren und diese mit kleinen Gruppen gestalten wird. Ob der klassische Sonntagsgottesdienst seine gottesdienstliche Vormachtstellung halten kann, ist fraglich, sofern die Selbstverständlichkeit dieser Gottesdienstkultur kontinuierlich rückläufig ist.[45] Aus diesen Entwicklungen lässt sich kein linearer Bedeutungsverlust der Predigt bzw. religiöser Kommunikation für den Pfarrberuf ableiten. In manchen Kirchenkreisen in Deutschland lässt sich allerdings beobachten, dass die Ausdünnung der Pfarrstellen dazu führt, dass Pfarrer:innen von administrativ leitenden Aufgaben entbunden und Kasualien und Gottesdienste zum Schwerpunkt der Tätigkeit werden.

4.2 Pluralisierung der Zugänge zum Pfarramt

Beobachten lässt sich zeitgleich auch, dass vermehrt auch andere kirchliche Berufsgruppen pfarramtliche Aufgaben übernehmen können. Diese Diffusion findet in Programmpapieren ihren Niederschlag, die Formen

45 Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, Hannover 2023, 63.

der berufsgruppenübergreifenden Zusammenarbeit in der Gemeinde beschreiben. Das sogenannte «Miteinander der Berufsgruppen» in Bayern oder die «Verkündigungsteams» in Hessen haben auch zur Folge, dass nicht nur in diesen beiden Landeskirchen unter den Pfarrer:innen sowie Diakon:innen und Gemeindepädagog:innen intensiv diskutiert wird, was das Pfarramt und die Berufsidentität der anderen kirchlichen Berufsgruppen auszeichnet und wozu das lange Theologiestudium qualifiziert. Das Miteinander der Berufsgruppen und die stärkere Verschränkung der kirchlichen Berufe in interprofessionellen Teams dürften sich auch auf die Predigtkultur auswirken. In welcher Weise dies gegebenenfalls der Fall ist, wurde bisher allerdings noch nicht erforscht, was sich auch damit erklären lässt, dass die Predigt ganz allgemein mit dem Pfarramt identifiziert wird.[46]

Ebenfalls unabsehbar sind die Folgen einer grundständigen Reform des Theologiestudiums auf die Predigt. Würde sich der Wegfall einer Alten Sprache im Theologiestudium unmittelbar auf die Predigtkultur auswirken? Bleibt möglicherweise die Identifikation der Pfarrer:innen mit der Predigtaufgabe gleichbleibend hoch und zwar gerade auch, weil andere, bisher nicht predigende Berufsgruppen ehemals pfarramtliche Aufgaben übernehmen können?

46 Das lässt sich zuweilen daran erkennen, dass zuweilen Prädikant:innen peinlich genau darauf achten, dass das liturgische Formular und die Predigt nicht vom Sound einer sonntäglichen Predigt abweichen.

Zur Bildung berufen – Welche Akademie braucht die Kirche?

Rita Famos

1. Bedingungen der Akademie der Zukunft

Die Mitgliedkirchen der Evangelisch-reformierten Kirche Schweiz setzen für die Erlangung der Ordination einen Masterabschluss an einer staatlichen Universität oder ein äquivalentes Studium an einer anderen Fakultät voraus. Das hat eine lange Tradition, die auf die Kritik am Priesterstand während der Reformationszeit zurückgeht. Was die Ausbildung des Pfarrpersonals betrifft, sind die Kirchen also auf die Akademie im Sinne einer Universität, in der die Theologie von verschiedenen anderen Disziplinen bereichert und herausgefordert wird, angewiesen. Nun habe ich selbst vor Jahrzehnten schon an der Theologischen Fakultät in Bern im Rahmen meines Philosophicums gelernt, dass wir nicht vorschnell von dem, was der Fall ist, auf das schliessen dürfen, was auch in Zukunft sein sollte. Dass nämlich die Universität oder das Theologiestudium eine Notwendigkeit für die Kirche darstellt, lässt sich mit Blick auf die Geschichte leicht bestreiten. Es könnte ebenso gut ein Sonderweg sein, der in nicht allzu ferner Zukunft endet, ohne dass der Protestantismus oder gar das Christentum insgesamt damit in eine Sackgasse gerät. Umgekehrt ist den theologischen Fakultäten an den Universitäten ihr Platz keineswegs sicher, nur weil sie seit je dazugehört und die Universitäten mitbegründet haben. In Budgetprozessen, Nutzwertanalysen und Organisationsentwicklungsprozessen ist wenig Raum für Sentimentalität und Anciennität.

Wer voraussetzt, wie ich das mit der Titelsetzung getan habe, dass die Kirche der Akademie bedarf, braucht dazu Gründe. Diese Gründe brauchen wir umso dringender, als deutlich wird, dass dieser akademische Zugang ins Pfarramt viel weniger Theologinnen und Theologen ausbildet als die Kirchen benötigen. Wir stehen vor einem erheblichen Pfarrerinnen- und Pfarrermangel. Wer auf die Studierendenzahlen blickt, erkennt bald, dass schon das Theologiestudium und nicht erst das Lernvikariat eine erhebliche Hürde darstellt. Die Studierendenzahlen sind rückgängig.

Nur wenige schreiben sich für das Fach ein.[1] Selbst wenn alle zurzeit eingeschriebenen Studierenden das Lernvikariat absolvieren und zeitnah und mit einem Hundertprozentpensum in den Pfarrberuf einsteigen würden, werden wir den Bedarf an akademisch ausgebildeten Pfarrpersonen in der Schweiz nicht decken können.

Aus Perspektive der Kirchenleitung stellen sich also zwei grundsätzliche Fragen, deren Beantwortung zeigen wird, ob die Kirche an der akademischen Ausbildung als Voraussetzung für die Zulassung zum Vikariat festhalten kann.

Ist es möglich an der akademischen Ausbildung festzuhalten und gleichzeitig den Bedarf an Pfarrnachwuchs mittelfristig abzudecken?

Garantiert die akademisch-theologische Ausbildung jene Wissensbestände und Kompetenzbereiche, die die Kirche für die Ausbildung ihrer zukünftigen Pfarrpersonen voraussetzen will?

Auf beide Fragen müssen wir eine positive Antwort finden, wenn die theologische Ausbildung auch zukünftig durch die theologischen Fakultäten unserer Universitäten geleistet werden soll. Müssten wir die erste Frage abschlägig beantworten, scheiterte der Ausbildungsweg schlicht daran, dass zu wenige ihn gehen, als dass Kirche weiterhin organisiert werden könnte. Würde es uns dagegen gelingen, ganz viele Studierende anzuziehen, die sich dann aber in der Mehrheit als unqualifiziert erweisen, stünden wir, mit mehr Kostenaufwand vor demselben Problem.

2. Der Bildungskanon und die Kompetenzen der Pfarrpersonen

Ich möchte mit der zweiten Fragestellung beginnen. Sie zielt auf die Kompetenzen, die angehende Pfarrerinnen mitbringen müssen und die Bildungsinhalte, die sie dazu befähigen. Oder etwas klassischer, auf den Bildungskanon des Theologiestudiums.

Man muss etwa 200 Jahre zurückgehen, um den Bildungskanon der heute geltenden Studienordnungen im Original aufzufinden. Friedrich Schleiermacher hat ihn anfangs des 19. Jahrhunderts in seiner «Kurzen

[1] An der Theologischen Fakultät der Universität Bern haben letztes Jahr 10, in Basel 11 und in Zürich 12 Personen ihr Theologiestudium aufgenommen. In allen Bachelor- und Master-Studiengängen zusammen studieren in der Deutschschweiz derzeit knapp 340 Personen Theologie.

Darstellung des theologischen Studiums» (1811/1830)[2] grundgelegt. Bekanntlich hat Schleiermacher seine Enzyklopädie aus dem Prinzip der Zweckbindung an die Kirchenleitung strukturiert. Kein Geringerer als David Friedrich Strauss hat ihn dafür kritisiert. Er hätte es bevorzugt, wenn die Theologie aus dem Begriff der christlichen Religion und nicht aus einem äusseren Zweck entwickelt worden wäre: «So konnte kein wahrhafter Organismus, sondern nur ein, wenn auch äusserst klug eingerichtetes, Aggregat der theologischen Wissenschaften herauskommen.»[3] Vielleicht bin ich in dieser Sache voreingenommen. Aber ich finde Schleiermachers pragmatischen Wurf viel brauchbarer als eine idealistische Grosslösung, wie Strauss sie vor Augen hatte. Vor allem lässt sie zu, dass wir 200 Jahre später danach fragen, welche Ausbildung zu den heutigen Bedürfnissen passt.

2.1 Der Fächerkanon

Schleiermacher hat in seiner kurzen Darstellung zwischen der philosophischen, der historischen und der praktischen Theologie unterschieden. In der vollständig überarbeiteten Auflage von 1830 hat er innerhalb des dritten Teils, der praktischen Theologie, umgestellt: Anstatt wie bisher die «Grundsätze des Kirchenregiments» voranzustellen, setzt er neu mit den «Grundsätzen des Kirchendienstes» ein. Wie auch immer man diese Umstellung deuten will, sie zeigt, dass Schleiermacher in seiner Konzeption des Theologiestudiums vom Berufsbild des Gemeindepfarrers ausgeht. Es umfasst die Durchführung des Cultus (den Gottesdienst), im Besonderen die Predigt und die Liturgie, die Seelsorge und die Katechetik, die evangelische Sitte, die Rolle des Pfarrers in der jeweiligen Gesellschaft und gegenüber den Laien.

Ich denke, dass er damit im Wesentlichen alle Themenbereiche aufführt, die wir auch heute zu berücksichtigen haben. Aber bekanntlich steckt der Teufel im Detail. Und diese Details werden entscheidend, wenn wir uns nicht nur fragen, was jemand nach seinem Theologiestudium wissen soll, sondern auch: Wozu soll dieses Wissen befähigen und welche

2 Vgl. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (1811/1830), hg. von Dirk Schmid, Berlin/Boston 2012.

3 David Friedrich Strauss: Rosenkranz, Encyclopädie der theologischen Wissenschaften (1832), in: ders.: Charakteristiken und Kritiken, Leipzig 1839, 213f.

Persönlichkeitsbildungsprozesse soll es anstossen, ermöglichen, ja vielleicht sogar voraussetzen?

2.2 Der Bezug auf Gott und die eigene Frömmigkeit

Ich möchte dazu kurz an zwei wesentliche Versuche erinnern, die mit dieser Fragestellung ringen. Der erste Versuch stammt von Karl Barth. In seiner «Einführung in die Evangelische Theologie»[4] setzt er sich im vierten und letzten Teil mit der theologischen Arbeit auseinander. In den vorigen Vorlesungsteilen hat er sich bereits mit dem Ort der Theologie an der Universität, ihrer Offenheit zu Kirche und Welt befasst. Nun kommt eine weitere, ja die ihm zufolge entscheidende Öffnung dazu:

> Rechte, brauchbare theologische Arbeit ist dadurch ausgezeichnet, dass sie in einem Raum geschieht, der nicht nur (das ist freilich auch gut und nötig) offene Fenster zu dem sie umgebenden Leben der Kirche und der Welt hin, sondern vor allem und entscheidend Oberlicht hat, will sagen: offen ist vom Himmel, von Gottes Werk und Wort her, und offen zum Himmel, zu Gottes Werk und Wort hin.[5]

Etwas später spitzt Barth zu: «Rechte Theologie wird, indem sie bedenkt, dass Gott nur als handelndes und sprechendes Subjekt ihr Objekt sein kann, implizit und indirekt notwendig Proslogion[6], Suspirium[7] und also Gebet sein.»[8]

Es wäre nun leicht, diese hervorgehobene Bedeutung des Gebets als fromme Eigentümlichkeit Barths misszuverstehen. Das Gebet, das Barth hier meint, hat ganz grundsätzlichen Stellenwert. Die Theologin ist als Theologin auf das konzentriert, was Gott tut und sagt. Wenn sie dies überhaupt wahrnehmen will, dann hat sie sich Gottes Handeln und Reden zu öffnen. Weil Barth zufolge weder eine bestimmte Idee Gottes oder ein hergeleitetes Prinzip der Religion das Thema der Theologie sind, bleibt der Theologin keine andere Möglichkeit, als sich für Gottes Handeln und Reden zu öffnen. Wenn das zu frömmlerisch und unakademisch klingt, möchte ich zu bedenken geben, dass es auch bei Schleiermacher so

4 Karl Barth, Einführung in die evangelische Theologie, Zürich [6]2006.
5 A. a. O., 177.
6 Anrede.
7 Tiefes Aufatmen.
8 Barth, Einführung, 181.

anders gar nicht ist. Zum Beispiel in den Reden[9], in denen Schleiermacher vom Universum spricht. Er spricht vom Universum und sagt, dass Gott nur eine Form ist, wie sich Menschen das Universum vorstellen können. Aber wahre Religion gibt es bei Schleiermacher nicht rein auf der Seite menschlichen Handelns; die gibt es nur, indem man lauscht, ergriffen und erfüllt wird. Ohne Anrede, ohne tiefes Aufatmen gibt es für uns Menschen beides nicht: weder Gott noch die Religion.

Und wenn das stimmt, dann muss in unseren Bildungsprozessen dafür ein Ort sein. Oder genauer: Wir brauchen Platz für diese Erfahrung und eine Lerngemeinschaft, innerhalb derer diese Erfahrung nicht in die Vereinzelung führt, sondern gelernt werden kann, wie man über sie spricht.

2.3 Das Kompetenzstrukturmodell

Auch das Kompetenzstrukturmodell für den Pfarrberuf des Ausbildungskonkordats räumt dem geistlichen Leben der Pfarrperson einen wichtigen Stellenwert ein.[10] Im Einschätzungsbogen ist das betreffende Item so formuliert:

«Die Pfarrperson lebt und entwickelt ihr eigenes geistliches Leben, das in der evangelisch-reformierten Tradition verwurzelt ist und setzt es in Beziehung zu anderen spirituellen Formen. Aus dieser Praxis schöpft sie Kraft und Motivation für ihr pfarramtliches Handeln.»[11]

---

9 Vgl. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), in: Kritische Gesamtausgabe, I. Abt. Bd. 2: Schriften aus der Berliner Zeit 1769–1799, hg. von Günter Meckenstock, Berlin/New York 1984, 185–326.

10 Vgl. Konkordatskonferenz (Hg.), Standards für die Aus- und Weiterbildung der evangelisch-reformierten Pfarrerinnen und Pfarrer: Kompetenzstrukturmodell, Zürich 2013. Siehe dazu auch: Thomas Schaufelberger / Juliane Hartmann (Hg.), Perspektiven für das Pfarramt. Theologische Perspektiven und praktische Impulse zu Veränderungen in Berufsbild und Ausbildung, Zürich 2016. Das Modell ist die Grundlage für das Gesamtcurriculum der Pfarr-Ausbildung im Konkordat. Das Kompetenzstrukturmodell wird genutzt für Standortgespräche, Potenzialanalysen in der Personalentwicklung, für die Weiterbildung und auch für die Pfarrstellenbesetzung seitens der Kirchgemeinden. Es geht von Kompetenzbereichen aus und beschreibt konkrete Kompetenzen, die notwendig sind, um Probleme zu lösen und Aufgaben zu meistern.

11 Konkordatskonferenz (Hg.), Standards für die Aus- und Weiterbildung, 7.

Die eigene Frömmigkeitspraxis, die in der reformierten Tradition gründet und zu anderen spirituellen Formen in Beziehung gesetzt werden kann, gilt als Ressource für das pfarramtliche Handeln. Es braucht also beides: eine eigene Praxis und eine hermeneutisch aufgeklärte Reflexion über diese Praxis.

Ich halte als Zwischenergebnis fest: Eine gute theologische Ausbildung bietet der religiösen Erfahrung, der Begegnung mit Gott, Raum und hilft den Studierenden, diese eigene Erfahrung zu deuten, zu reflektieren, zu hinterfragen und sie in einen Kontext anderer Erfahrungen zu stellen und sich selbst mit seiner Erfahrung im Forum all derer, die auch religiöse Erfahrungen gemacht haben, zu beobachten.

2.4 Universität als Ort für Selbstreflexion

Wo ist der Ort in unseren theologischen Curricula für diesen Lernprozess? Lange Zeit galt als selbstverständlich, dass solche Fragen nicht in ein Theologiestudium an der Universität gehören, sondern entweder Privatsache oder Teil der kirchlichen Ausbildung sein sollten. Diese Fragen nach der Reflexion eigener religiöser Erfahrung oder nach der persönlichen Gebetserfahrung nicht im Studium zu thematisieren, erscheint heute nicht mehr zeitgemäss. Dahinter steht eine veraltete Grenzziehung zwischen objektivem Wissen und persönlichem Erleben und Deuten, die durch die Erkenntnisse in den *humanities* eigentlich als überwunden gelten sollte. Natürlich ist es nicht nur eine Nebensache, sondern vielmehr sehr entscheidend, mit welcher Selbst- und Gebetserfahrung ich an einen religiösen Text herangehe. Gerade Bibeltexte sind nicht selten Texte, die uns nicht einfach über irgendetwas in Geschichte, Kultur oder Natur informieren wollen, sondern uns selbst mit unserem Gottesbild, Weltbild und unserer Ideologie herausfordern. Die Frage, wie ich selbst als Person mit meiner religiösen Erfahrung in die Theologie verwickelt bin, ist ein Grundthema, das relevanter wird, je weniger wir einen kirchlichen Bezug bei den Studierenden voraussetzen können und je einseitiger evangelikal oder gar fundamentalistisch dieser Bezug bei dem Nachwuchs, den wir noch erreichen, sich darstellt. Es geht um Hermeneutik insgesamt. Sie ist kein Spezialthema der Poimenik oder eines systematischen Oberseminars, sondern Grundvoraussetzung theologischen Arbeitens. Und diese Hermeneutik hat die Studentin mit ihrer eigenen Erfahrung einerseits und der Welt um uns herum andererseits zum Gegenstand.

Ich wünsche mir, dass neben dem Ekklesiologisch-praktischen Semester, Vikariat und Weiterbildung auch die theologische Fakultät dafür ein Lernort sein kann. Denn mehr als freie theologische Hochschulen bietet eine theologische Fakultät an der Universität dafür ein weites, freies und ergebnisoffenes Lernumfeld. Sie ist gegenüber Kirche und Welt offen und ein sie erdendes Oberlicht schadet ihr gewiss nicht.

2.5 Lösungen entwickeln

Neben der reflektierten Spiritualität möchte ich noch einen zweiten Raum öffnen: Im bereits angesprochenen Kompetenzstrukturmodell ist im Feld «Lösungen entwickeln» eine weitere, zentrale Kompetenz für den Pfarrberuf festgehalten: «Die Pfarrperson nutzt ihre vielfältigen Ressourcen und verfügt über theologisch reflektierte Strategien, um die Anforderungen des Berufes zu bewältigen.»[12] Theologisch reflektierte Strategien haben eine hohe Halbwertszeit. Sie verfallen nicht mit neuen Themen oder Herausforderungen. Sie sind kein Spezialwissen, sondern die Fähigkeit, das, was man gelernt und verstanden hat, in einen Problemlösungsprozess einzubringen. Wir brauchen also Intellektuelle, Menschen, die nicht nur einen gut gefüllten Rucksack mit Wissen in philosophischer, historischer und praktischer Theologie mitbringen, sondern aus diesem Wissen auch ein Netz spinnen können, das sie in den pfarramtlichen Herausforderungen trägt.

Wir wissen heute noch nicht, in welchem Umfeld und unter welchen Bedingungen die Pfarrpersonen in 20 Jahren arbeiten werden. Wir brauchen darum Theologinnen und Theologen die das, was sie heute lernen, auf die neuen Herausforderungen beziehen können. Wir sind angewiesen auf Pfarrpersonen, die zusammen mit Bäckern, Juristinnen, Lehrern, Architektinnen und vielen anderen aus ihrer Gemeinde Probleme lösen und Gemeinschaft gestalten können. Sie müssen in der Lage sein, Netzwerke aufzubauen und zu unterhalten, Fähigkeiten und Talente anderer zu erkennen, zu fördern und zum Zug zu bringen. Und sie müssen sich und ihre Rolle dabei beobachten und reflektieren.

12 A. a. O., 11.

2.6 Gesamtgesellschaftliche und interdisziplinäre Kontexte

Es gibt in der theologischen Arbeit Kontexte und gesellschaftliche Rahmenbedingungen, die wir nicht aus den Augen verlieren dürfen, wenn wir uns mit Spezialthemen beschäftigen.

Theologinnen brauchen ein Bild unserer Gesellschaft. Das heisst, sie sollten wissen, welche Rolle Religion und Kirchen innerhalb unserer Gesellschaft spielen, welche geltungstheoretischen Voraussetzungen für öffentliche Stellungnahmen wirken, wie der Mainstream anderer Disziplinen über Theologie als Wissenschaft denkt, was Säkularisierung und Pluralisierung für unsere Gegenwart bedeuten.

Sie sollten wissen, dass die historisch-kritischen Erkenntnisse unseres Fachs in der Breite der Gesellschaft längst nicht angekommen sind und dort nicht selten ein Theologiebild herrscht, wie es im pietistischen Tübinger Bengel-Haus vor 30 Jahren gelehrt wurde.

Sie sollten im Kopf behalten, dass der Protestantismus global ein mit der reformierten Tradition, die sie hier kennenlernen, kaum vergleichbares Phänomen ist und die Religion, die nicht verschwindet, sondern Zuwachs erhält, weder Gleichberechtigung noch Vernunft auf dem Banner trägt. Sie müssen sich intellektuell dazu verhalten, dass der westliche Protestantismus als Sonderweg erkennbar wird.

Mit dieser Rahmung kann man an der Universität immer wieder produktiv konfrontiert werden. Nicht nur in interdisziplinären Veranstaltungen, sondern auch in der Cafeteria oder der Mensa, im Unisport oder in der Regenz. Auch darum ist die Akademie ein wichtiger Ort für die Kirche.

Ich werde den Eindruck nicht los, dass wir noch zu sehr im 19. Jahrhundert feststecken. Und ich spreche hier nicht nur vom Stellenwert der Sprachen und der Altphilologie. Manche Chancen, die das Bologna-Modell mit seiner Interdisziplinarität böte, sind noch nicht wirklich genutzt. Es fehlt hermeneutische Reflexion eigener Spiritualität und Glaubenserfahrung. Religionssoziologisches Wissen, brauchbare Gegenwartsdiagnosen, hermeneutische Konzepte. Auf all dies kann man in seinem Studium stossen. Aber es ist nicht sichergestellt, dass alle Absolventinnen auf dieses Wissen zurückgreifen können. Die Universität ist ein hervorragender Ort, um im interdisziplinären Miteinander diese Voraussetzungen zu schaffen. In diesem Sinn brauchen wir die Akademie, in die die Theologie eingebettet ist.

2.7 Akademische Ausbildung und Pfarrnachwuchs

Ich komme zur zweiten Frage: Ist es möglich an der akademischen Ausbildung festzuhalten und gleichzeitig den Bedarf an Pfarrnachwuchs mittelfristig abzudecken?

Diese Frage stellt sich nicht nur mit Blick auf die theologischen Fakultäten. Die Attraktivität des Studiengangs, die Inhalte und die Betreuung sind gewiss wichtige Anreizfaktoren, um eine theologische Ausbildung in Angriff zu nehmen. Manche meinen, dass der Verzicht auf die Sprachen oder ein Berufseinstieg ab Bachelor zu einem Studierendenzuwachs führen könnte. Ich bin sehr skeptisch. Jedenfalls sollten wir uns hüten, die Schwelle einfach tiefer anzusetzen. Denn wer heute in den Pfarrberuf einsteigt, hat grosse Herausforderungen vor sich. Das Aufgabenfeld ist schwieriger, nicht einfacher geworden.

Die Attraktivität eines Studiums hängt, wie oben erläutert, von dem Curriculum ab, das den Studierenden verspricht, einen wichtigen Teil ihrer selbst, der Welt um sie und in unserem Fall der Kirche zu reflektieren. Aber für die Attraktivität eines Studiengangs sind auch die Berufsbilder, die sich mit einer Ausbildung verbinden, verantwortlich. Im Fokus steht in unserem Fall der Pfarrberuf. Und hinter dem Pfarrberuf steht die Kirche als Wirkungsort, Gemeinschaft und Arbeitgeberin. Dabei müssen sich Kirche und theologische Fakultät ein paar Tatsachen vor Augen halten:

1. Viele Studienanfängerinnen haben kein erfahrungsgesättigtes Pfarrbild, an dem sich ihre Vorstellungen orientieren. Oft werden Pfarrer in der öffentlichen Wahrnehmung auf die Leiter von Sonntagsgottesdiensten reduziert. Das Berufsfeld, in dem sich heutige Pfarrpersonen bewegen, ist kaum bekannt.
2. Kirche hat nicht per se einen schlechten Ruf. Aber insgesamt kommen die Landeskirchen in der Lebenswelt junger Studentinnen und Studenten kaum vor. Ihre Grosseltern haben sich noch von den autoritären Ansprüchen der Kirchen emanzipiert. Die Jugendlichen dieser Generation haben mit der Kirche kaum Berührungspunkte.
3. Wo Kirche geschätzt wird, ist es selten für ihre fachliche Expertise in theologischen oder ethischen Fragen. Meistens schätzt man sie für das diakonische Handeln. Durch diese Einseitigkeit entsteht das Bild einer Kirche, die v. a. für die «Schwachen», die gesellschaftlichen Aussenseiter, da ist. Sie kann deshalb leicht als

Institution wahrgenommen werden, die für andere wertvolle Dienste tut, die man hoffentlich selbst nie beanspruchen muss.

4. Die Kirche als Arbeitgeberin thematisiert sich seit zwei Jahrzehnten als Auslaufmodell: ärmer, älter und kleiner. Weshalb sollte jemand ausgerechnet in einer solchen Institution einen Berufseinstieg planen?

Diese vier Punkte sind nicht eine abschliessende Bestandsaufnahme von Hinderungsfaktoren am Theologiestudium. Sie stellen aber je für sich gravierende Probleme dar, die wir in Angriff nehmen müssen. Es geht nicht um Werbe- oder Marketingkampagnen, sondern darum, Kirche für diese Gesellschaft neu zu denken. Hier brauchen wir die Akademie ganz besonders! Ich wünsche mir eine Akademie, mit der die Kirchen nicht ständig ausjassen, wer für den Relevanzverlust, die niedrigen Studierendenzahlen, die träge Organisation verantwortlich ist, sondern die zusammenwirken, um mit all ihrem Wissen, ihrer Erfahrung, ihren Methoden und Beziehungen Kirche und Theologie in eine gute Zukunft zu führen.

Wir brauchen eine Akademie, um über Kirche in dieser Gesellschaft nachzudenken und Orientierung zu gewinnen, die damit verbundenen Prozesse zu gestalten. Wir brauchen sie, wenn sie uns hilft, Theologinnen und Theologen heranzubilden, die sich selbst, ihre Frömmigkeit und ihr Wissen zu den Bedürfnissen und Anliegen der Menschen innerhalb und ausserhalb der Kirche in ein gutes Verhältnis setzen können. Wir brauchen die Akademie, um Lösungen zu finden, bis diese Massnahmen greifen.

Autorinnen und Autoren

Andrea Anker, VDM
Pfarrerin der Reformierten Kirche Teufen im Kanton Appenzell Ausserrhoden seit 2012. Studium der Theologie in Zürich und Cambridge; anschliessend Tätigkeit an der Universität Zürich als Assistentin und Lehrbeauftragte. Langjährige Mitarbeit im Vorbereitungskreis der Internationalen Karl Barth-Tagungen.

Publikationen in Auswahl:
Andrea Anker, Sehen, was man hören soll? Ein Plädoyer gegen den Visualisierungswahn, Hermeneutische Blätter (2007/1), 139–147.
Andrea Anker, Kreative Passivität. Ein paar Gedanken zu Ingolf Dalferths Revision der theologischen Anthropologie. Hermeneutische Blätter (2008, 1–2), 6–17.
Andrea Anker, «Der wirklich neue Mensch»: Karl Barth im Gespräch mit Paulus, Hegel und Charlotte von Kirschbaum, in: H. von Sass, Wahrhaft Neues. Zu einer Grundfigur christlichen Glaubens (ThLZ.F 28), Leipzig 2013, 99–124.
Andrea Anker, «Ob der liebe Gott dieses Geschreibe eigentlich will? Es ist ja doch nur wieder eine neue Theologie». Freundschaft als Experimentierraum für Unerhörtes, in: M. Frettlöh / M. Zeindler (Hg.), Theologie am Nullpunkt. Karl Barth und die Krise der Kirche, Zürich 2022, 35–51.

Dr. theol. Dr. h.c. Dr. h.c. Eberhard Busch
Studium der evangelischen Theologie in Wuppertal, Göttingen, Heidelberg, Münster i. W., Basel; 1965–1968 persönlicher Assistent von Karl Barth; Promotion 1977 an der Universität Basel; 1969–1986 Pfarrer in der aargauischen Gemeinde Uerkheim; 1973–1981 Radioprediger am Schweizer Radio DRS; 1986–2002 Professor für Systematische Theologie an der Georg-August-Universität Göttingen; seit 2012 Honorarprofessor Sárospatak.

Forschungsschwerpunkte: Weg und Werk Karl Barths, Johannes Calvin und die Geschichte der reformierten Reformation, Reformierte

Bekenntnisschriften in Geschichte und Gegenwart, Der deutsche Kirchenkampf 1933–1945, Verhältnis Kirche – Israel, Geschichte des Pietismus im 18. Jh., Verhältnis Kirche-Staat, Reformierte Identität.

Publikationen in Auswahl:

Eberhard Busch, Meine Zeit mit Karl Barth. Tagebuch 1965–1968, Göttingen 2011.

Eberhard Busch, Barth – ein Porträt in Dialogen. Von Luther bis Benedikt XVI., Zürich 2015.

Eberhard Busch, Zum Zusammenleben geboren. Johannes Calvin – Studien zu seiner Theologie, Zürich 2016

Eberhard Busch, Mit dem Anfang anfangen. Stationen auf Karl Barths theologischem Weg, Zürich 2019.

M. Div., Ph. D. Mark James Edwards

Lecturer in Ethics am College of New Jersey und am Department of Religion der Princeton University; Director of Youth Ministry der Nassau Presbyterian Church in Princeton, NJ.

Studium der Philosophie und Theologie am Princeton Theological Seminary N. J./USA; 2014–2020 Adjunct Professor in theology and practical theology am Princeton Theological Seminary; 2013–2022 Adjunct Professor in ethics, religion, and philosophy am College of New Jersey.

Forschungsschwerpunkte: Karl Barth in Bezug auf philosophische Theologie und Religionsphilosophie, die Natur von Zeit und Ewigkeit, inhaftierte Theologen und Philosophen und Ethik in der Technologie.

Publikationen in Auswahl:

Mark James Edwards, Christ Is Time: The Gospel according to Karl Barth (and the Red Hot Chili Peppers), Cascade Books 2022.

Mark James Edwards, God Meets Us There: Prison as True Home for the Christian Comparative Theologian in Wiley Blackwell Companion to Comparative Theology, John Wiley & Sons 2024.

Rita Famos, VDM

Pfarrerin; Präsidentin der Präsidentin der Evangelisch-reformierten Kirche Schweiz, Geschäftsführende Ratspräsidentin der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa GEKE und Vorsitzende des Schweizerischen Rat der Religionen SCR. Studium der evangelischen Theologie in Bern,

Halle (DDR) und Richmond VA (USA); 1993 Ordination; 1993–2011 Pfarramt Uster und Zürich Enge; 2009–2011 Sprecherin des *Wort zum Sonntag* des SRF; 2011–2013 Beauftragte für die Ausbildung der Pfarrschaft der Deutschschweizer Kirchen; 2013–2020 Abteilungsleiterin Spezialseelsorge der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich.

Publikationen in Auswahl:

Rita Famos et al., Dem Anvertrauten Sorge tragen. Das Berufsgeheimnis in der Seelsorge, Reihe SEK Studien, Bern 2017.

Rita Famos / Jaques-Antoine von Allmen, Seelsorge gestalten. nahe – vielfältig – profiliert, Zürich 2019.

Georg Bollig / Rita Famos et al., Letzte Hilfe – Schwerkranke und sterbende Menschen begleiten. Schweizer Ausgabe, Zürich 2020.

Rita Famos, Herausforderungen und Tendenzen in der Kasualpraxis in den Mitgliedkirchen der Evangelisch-reformierten Kirche der Schweiz, in: Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht 2023, Zürich 2023, 11–24.

Prof. em. Johanna Haberer

Seit 2022 emeritierte Professorin für Christliche Publizistik am Fachbereich Theologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Studium der evangelischen Theologie, Germanistik und Theaterwissenschaft in München und Erlangen; Vikariat in Schongau und journalistische Ausbildung als Volontärin bei der Christlichen Medienakademie; 1984–1985 Rundfunk- und Fernsehbeauftragte beim Bayerischen Rundfunk; 1985–1989 Referentin für den regionalen Hörfunk beim Evangelischen Presseverband für Bayern; 1994–1997 Chefredakteurin des Sonntagsblatt. Evangelische Wochenzeitung für Bayern; 1996–1997 Redaktionsleiterin des Evangelischen Fernsehens (efs) im ev. Presseverband; seit 1996 Predigerin im Bayerischen Rundfunk; 2002–2006 Sprecherin bei *Das Wort zum Sonntag;* 1997–2001 Rundfunkbeauftragte des Rates der Evangelischen Kirchen in Deutschland; seit 2001 Professorin an der Universität Erlangen-Nürnberg.

Forschungsschwerpunkte: Christliche Publizistik, christliche Predigt in den Medien, Theologie in den Sozialen Medien.

Publikationen in Auswahl:
Johanna Haberer, Das Leitungsamt der Kirche in unserer Zeit, München 2008.
Johanna Haberer, Digitale Theologie. Gott und die Medienrevolution der Gegenwart, München 2015.
Johanna Haberer, Die Seele. Versuch einer Reanimation, München 2021.

PD Dr. theol. Alexander Heit
Seit 2012 Pfarrer in Herrliberg (ZH) und Privatdozent für Systematische Theologie an der Universität Basel. Studium der ev. Theologie in Göttingen und Basel; 1998–2000 Vikariat und Pfarrvertretung in der Zürcher Landeskirche; 2000–2004 Assistent f. Syst. Theologie in Göttingen, 2005 Promotion; 2004–2012 Oberassistent für Syst. Theologie / Ethik an der Universität Basel, 2011 Habilitation; 2016–17 Vertretung der Ethik-Professur an der Universität Bern (50 %).

Forschungsschwerpunkte: Reformulierung christlicher Dogmatik in der Neuzeit, Entwicklung der Systematischen Theologie im 20. Jahrhundert, Grundlagen philosophischer und theologischer Ethik.

Publikationen in Auswahl:
Alexander Heit / Georg Pfleiderer (Hg.), Sphärendynamik II. Religion in postsäkularen Gesellschaften (Religion – Wirtschaft – Politik 3), Zürich/Baden-Baden 2012.
Alexander Heit / Georg Pfleiderer (Hg.), Religions-Politik I. Zur historischen Semantik europäischer Legitimationsdiskurse (Religion – Wirtschaft – Politik 6), Zürich 2013, 7–26.
Alexander Heit, Sinnbildung in der Moderne. Selbstverortung der Theologie am Beispiel von Ernst Troeltsch, Paul Tillich, Wolfhart Pannenberg und Eilert Herms (Christentum und Kultur XVII), Zürich 2018.

Prof. Dr. theol. Sonja Keller
Seit 2020 Professorin für Praktische Theologie an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau. Studium der Philosophie, Literaturwissenschaft und evangelischen Theologie in Basel und Berlin; 2011 Ordination; 2014 Promotion; 2016–2020 Juniorprofessorin für Praktische Theologie an der Universität Hamburg.

Forschungsschwerpunkte: Homiletik, Kirchentheorie, Kirchengebäude, Religion, materielle Kultur und Religionssoziologie.

Publikationen in Auswahl:

Sonja Keller, Kirchengebäude in urbanen Gebieten. Wahrnehmung – Deutung – Umnutzung in praktisch-theologischer Perspektive, Berlin 2016.

Sonja Keller / Kristin Merle (Hg.), Evangelisch predigen. Konturen homiletischer Textbezüge, Leipzig 2022.

Sonja Keller / Antje Roggenkamp (Hg.), Die materielle Kultur der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven auf Objekte religiöser Bildung und Praxis, Bielefeld 2023.

Ingolf Hübner / Sonja Keller / Steffen Merle / Kristin Merle / Thorsten Moos / Christopher Zarnow (Hg.), Religion im Sozialraum. Sozialwissenschaftliche und theologische Perspektiven, Stuttgart 2023.

Prof. em. Dr. theol. Dr. h.c. Dietrich Korsch

Seit 2014 emeritierter Professor für Systematische Theologie und Theologiegeschichte an der Philipps-Universität Marburg. Studium der evangelischen Theologie in Wuppertal, Göttingen und Bonn; 1978 Promotion an der Georg-August-Universität Göttingen; 1979–1988 Hochschulassistent und Inspektor am Theologischen Stift der Universität Göttingen; 1982 Ordination; ab 1991 Professor für Systematische Theologie und theologische Gegenwartsfragen an der Universität Passau; 1998–2014 Professor für Systematische Theologie und Theologiegeschichte an der Philipps-Universität Marburg; 2024 Dr. h.c der Universität Basel.

Forschungsschwerpunkte: neuere Geschichte der Theologie, Dogmatik und Ästhetik.

Publikationen in Auswahl:

Dietrich Korsch, Dialektische Theologie nach Karl Barth, Tübingen 1996.

Dietrich Korsch, Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion, Tübingen 2005.

Karl Barth, Dialektische Theologie. Not und Verheißung der christlichen Verkündigung. Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie. Herausgegeben und kommentiert von Dietrich Korsch (Große Texte der Christenheit 3), Leipzig 2018.

Prof. Dr. theol. Ralph Kunz
Seit 2004 Professor für Praktische Theologie an der Universität Zürich. Studium der evangelischen Theologie an der Universität Basel, Los Angeles und Zürich; 1992 Ordination; 1992–1996 Assistent für Praktische Theologie in Zürich, 1997 Promotion; 1997–2001 Oberassistent in Zürich, 2001 Habilitation; 2001–2002 Pfarrer in Seuzach (Kanton Zürich).

Forschungsschwerpunkte: Homiletik, Liturgik, Poimenik, Geschichte und Gegenwart der evangelisch-reformierten Gottesdiensttradition, neue Gottesdienst- und Predigtformen, Seelsorge mit Schwerpunkt religionsbezogene Gerontologie, Gemeindeaufbau und Kirchenleitung.

Publikationen in Auswahl:
Ralph Kunz, Die neue Volkskirche. Was nach der Spätzeit kommt, in: Sonja Beckmayer / Christian Mulia (Hg.), Volkskirche in postsäkularer Zeit. Erkundungsgänge und theologische Perspektiven, Stuttgart 2021, 425–441.
Ralph Kunz / Martina Kumlehn / Thomas Schlag (Hg.), Dinge zum Sprechen bringen. Performanz der Materialität. FS für Thomas Klie, Berlin/Boston 2022.
Ralph Kunz, Die missverstandene Konfession. Oder was «gut reformiert» heissen könnte, in: Gergely Csukás / Ariane Albisser (Hg.), Wirkungen und Wurzeln der Schweizer Reformation (FS Peter Opitz), Zürich 2022, 8–30.
Ralph Kunz, Gemeinschaft in der Seelsorge – Seelsorge in der Gemeinschaft. Praktisch-theologische Studien in Taizé, in: Alexander Deeg / Markus Schmidt (Hg.), Spiritualität und Gemeinschaft. Zugänge zu geistlichem Leben in Beziehungen, Darmstadt 2023, 473–484.

Prof. Dr. theol. Georg Pfleiderer
Seit 1999 Professor für Systematische Theologie / Ethik an der Universität Basel. Studium der evangelischen Theologie in München, Tübingen und Heidelberg; 1987–1992 Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Augsburg; 1991 Promotion an der Ludwig-Maximilians-Universität München; 1992–1995 Lehr- und Pfarrvikariat in der Ev. Landeskirche in Baden, 1994 Ordination; 1996–1999 Wissenschaftlicher Assistent an der Universität München, 1998 Habilitation.

Forschungsschwerpunkte: Grundfragen theologischer Ethik, Theorie des neuzeitlichen Christentums, Theologiegeschichte des 19. und

20. Jahrhunderts (bes. Karl Barth-Forschung), kulturwissenschaftliche Perspektiven der Theologie, politische Theologie, Grundfragen der Bio- und Medizinethik.

Publikationen in Auswahl:

Georg Pfleiderer / Harald Matern (Hg.), Die Religion der Bürger. Der Religionsbegriff in der protestantischen Theologie vom Vormärz bis zum Ersten Weltkrieg, Tübingen 2022.

Georg Pfleiderer / Dirk Evers (Hg.), Sünde, Schuld, Scham und personale Integrität. Zur neuen Debatte um die theologische Anthropologie (Veröffentlichungen der WGTh 66), Leipzig 2022.

Georg Pfleiderer / Anne L. Nielsen (Hg.), «Das ganze ungeteilte Dasein». Unbedingtheit und Universalität im Zeitalter des Fragmentarischen und Pluralen (Christentum und Kultur 19), Zürich 2023.

Georg Pfleiderer / Christiane Tietz / Matthias D. Wüthrich (Hg.), Zentrierte Theologie. Karl Barths Beitrag zur Verständigung der theologischen Disziplinen (Theologische Anstösse 10), Göttingen 2023.

Prof. Dr. theol. Georg Plasger

Seit 2005 Professor für Systematische und ökumenische Theologie an der Universität Siegen. Studium der evangelischen Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal und der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. 1988–1991 Vikar in Schöller und Vikarassistent für Systematische Theologie in Wuppertal; 1991 Promotion; 1992–1993 Pastor und Religionslehrer in Lünne; 1993–2000 Assistent für Systematische Theologie bei Eberhard Busch an der Georg-August-Universität Göttingen; 1999 Habilitation; 2001–2004 theologischer Mitarbeiter der Evangelisch-reformierten Kirche; seit 2024 Mitglied im dreiköpfigen Präsidium der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE).

Forschungsschwerpunkte: Johannes Calvin, Huldrych Zwingli, Karl Barth, Anselm von Canterbury, Christologie, Religionskritik, Friedensethik, Medizinische Ethik und Bioethik.

Publikationen in Auswahl:

Georg Plasger, Die relative Autorität des Bekenntnisses bei Karl Barth, Neukirchen-Vluyn 2000.

Georg Plasger, Johannes Calvins Theologie. Eine Einführung, Göttingen ^{2}2009.

Georg Plasger, Glauben heute mit dem Heidelberger Katechismus, Göttingen 2012.
Georg Plasger / Matthias Freudenberg (Hg.), Barth lesen. Zentrale Texte seines Denkens, Zürich 2019.

Prof. Dr. theol. Christiane Tietz
Seit 2025 Kirchenpräsidentin der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Studium der Mathematik und der evangelischen Theologie in Frankfurt a. M. und Tübingen; 1997–2006 wiss. Mitarbeiterin am Institut für Hermeneutik in Tübingen, 1999 Promotion, 2004 Habilitation; 2006–2008 Heisenberg-Stipendiatin der Deutschen Forschungsgemeinschaft; 2008–2013 Professorin für Systematische Theologie und Sozialethik an der Universität Mainz. 2013–2024 Professorin für Systematische Theologie am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Universität Zürich.

Forschungsschwerpunkte: Fragen der klassischen Dogmatik, Hermeneutik, Konfessionskunde und Ökumene, Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer.

Publikationen in Auswahl:
Christiane Tietz, Bonhoeffers Kritik der verkrümmten Vernunft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung (Beiträge zur historischen Theologie 112), Tübingen 1999.
Christiane Tietz, Freiheit zu sich selbst. Entfaltung eines christlichen Begriffs von Selbstannahme (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 111), Göttingen 2005.
Christiane Tietz, Dietrich Bonhoeffer. Theologe im Widerstand, München [3]2024.
Christiane Tietz, Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch, München [2]2019.
Christiane Tietz, «Die Spiegelschrift Gottes ist schwer zu lesen». Beiträge zur Theologie Dietrich Bonhoeffers, Gütersloh 2021.

Dr. theol. Peter Zocher
Seit 2012 Leiter des Karl Barth-Archivs in Basel und Herausgeber der Karl Barth-Gesamtausgabe. Studium der evangelischen Theologie und der neueren Geschichte in Münster/Westf.; 1997–2001 und 2006–2012

wiss. Mitarbeiter am Seminar für Reformierte Theologie in Münster; 2006 Promotion.

Forschungsschwerpunkte: Karl Barths Biografie und Theologie, kontemporäre Geschichte und Kirchengeschichte.

Publikationen in Auswahl:

Peter Zocher, Edo Osterloh – Vom Theologen zum christlichen Politiker. Eine Fallstudie zum Verhältnis von Theologie und Politik im 20. Jahrhundert, Göttingen 2007.

Peter Zocher / Michael Beintker / Michael Hüttenhoff (Hg.), Karl Barth, Vorträge und kleinere Arbeiten 1930–1933 und Vorträge und kleinere Arbeiten 1934–1935 (Karl Barth-Gesamtausgabe, Abt. III), Zürich 2013 und 2017.

Personenregister

Abernathy, Ralph 132f., 151
Albrecht, Christian 194
Althaus, Paul 10
Amstutz, Nina 189
Aner, Karl 197
Anker, Andrea 24–26, 40, 109
Anselm, Rainer 168, 172
Anthony, Susan B. 153
Arendt, Hannah 147
Arnold, Jochen 255
Augustinus von Hippo 135, 136f., 146, 151
Axt-Piscalar, Christine 38
Baden, Maximilian 251
Barth, Karl 2, 7, 9–42, 45–56, 58–63, 65–78, 80–107, 109, 111–127, 131, 138–149, 152, 154f., 159–162, 165–167, 173–177, 179–182, 184–188, 198–201, 203, 207, 210f., 213–218, 222, 224, 227, 232–235, 245–247, 268
Barth, Nelly 67
Bastian, Hans-Dieter 81f., 84, 91f.
Baumann, Michael 256
Beer, Josef 229
Berger, Almut 231
Bergner, Gerhard 50
Bieler, Andrea 7
Biko, Stephen 162
Blocher, Christoph 174
Blumenberg, Hans 92
Blumhardt, Christoph 75
Boethius 141, 148
Böll, Heinrich 165
Bonhoeffer, Dietrich 45, 110, 141, 155f.
Boom, Corrie ten 141, 162
Bornhauser, Thomas 255
Braune-Krickau, Tobias 169, 173
Brecht, Bertolt 235f.
Brückner, Theresa 237
Brunner, Emil 72
Brüske, Gunda 230
Bryant, David 150
Buber, Martin 144f.
Bubmann, Peter 257
Bultmann, Rudolf 10
Bunyan, John 141
Burckhardt, Jacob 68
Busch, Eberhard 10, 19, 40, 65, 87, 89, 146, 163
Busch, Werner 190
Busch-Blum, Beate 19
Calvin, Johannes 53, 67, 77, 136, 138–140
Campbell, Heid A. 258
Carson, Clayborne 133f., 151
Cash, Johnny 109, 112
Cobb, Lester 133
Cone, James 151
Dahm, Karl Wilhelm 233
Davis, Angela 160
Day, Dorothy 148f.
Deeg, Alexander 14, 85, 169, 171f., 185–187, 233, 259
Delp, Alfred 154f., 162f.

Demut, André 83, 105
Dickens, Charles 148f.
Dylan, Bob 109
Ebert, Andreas 231
Edwards, Mark James 25f., 39, 112, 131
Ehrensperger, Alfred 255
Elert, Werner 10
Engemann, Wilfried 63
Eswaran, Eknath 156
Falcke, Heino 231
Famos, Rita 33, 40, 265
Friedrich, Caspar David 27, 189–194, 200
Friedrichs, Lutz 254
Frisch, Max 30, 230f.
Frisch, Ralf 31, 234f.
Führer, Christian 231
Galle, Christoph 169, 173
Gandhi, Mohandas Karamchand 151, 156–159
Garhammer, Erich 234
Gäumann, Andreas 119, 121
Geipel, Andrea 259
Genest, Hartmut 21, 85–87
Glover, Terrot Reaveley 136
Gollwitzer, Helmut 119
Gräb, Wilhelm 199, 201
Graf, Friedrich Wilhelm 75
Grave, Johannes 189, 192
Grethlein, Christian 46, 62, 247
Grözinger, Albrecht 91, 171
Haberer, Johanna 7, 30f., 41, 115, 227, 231, 257
Hancock, Angela Dienhart 21, 86f.
Handke, Emilia 253
Hartmann, Juliane 269
Hasebrink, Uwe 261
Haskins, Jim 133
Hausmann, Manfred 76f., 79, 80, 92
Haußmann, Annette 261
Haviland, John 149
Heit, Alexander 27, 34, 38, 189, 193
Hepp, Andreas 261
Herbst, Michael 84
Hermelink, Jan 8
Herms, Eilert 193
Hess, Dinah 119
Hilfiker, Samuel 66
Hirsch-Hüffell, Thomas 255
Hitler, Adolf 90, 154f., 177f.
Hoke, Chris 162
Hörler, Ernst 119
Hugh of St. Victor 137f., 161
Jacobi, Friedrich Heinrich 193
Jacobs, Hanna 251f.
Jägerstätter, Franz 162
Jahn-Bettex, Gunnar 255
Joest, Wilfried 230
Johannes von Damaskus 160
Jones, Charles 133f.
Josuttis, Manfred 170, 173, 183f., 186f.
Kappstein, Theodor 241
Käser-Huber, Pascale 174
Kasturba, Kasturba Mohandas 156
Keller, Sonja 14, 32, 34, 41, 247, 260
Kerckhove, Derrick de 239
King, Martin Luther 26, 131–135, 151, 156, 163
Kirschbaum, Charlotte von 112f.
Klemm, Michael 259
Knox, John 141

Köhler, Walther 75
Koll, Julia 13
Konstantin der Große 159
Korf, Benedikt 167
Korsch, Dietrich 7, 28–30, 34, 38, 205, 223
Körtner, Ulrich H. J. 183
Kraft, Friedrich 231
Kramer, Andrew 158
Kratzert, Helene 238
Kreusch, Inga 171
Kühn, Ulrich 231
Kunz, Ralph 26, 40, 165, 174f., 184–186
Kurlberg, Jonas 257
Kusmierz, Katrin 170f.
Kyi, Aung San Suu 157f.
Lange, Ernst 236, 252
Lankheit, Klaus 190
Lauster, Jörg 45f.
Leeker, Martina 239
Levi, Primo 149f.
Levinas, Emmanuel 145
Lichtblau, Klaus 93
Löhr, Miriam 258
Luhmann, Niklas 166
Luther, Martin 77, 136, 138, 141
Lüthi, Walter 184
Luxemburg, Rosa 110
Maagard, Gothard 250
Mandela, Nelson 110, 156f.
Manemann, Jürgen 167
Mannheim, Karl 93
Matern, Harald 224
McCloskey, Jim 150
McCormack, Bruce 136f.
McGrath, Alister 160
McLuhan, Marshall 239
Merle, Kristin 186
Metz, Johann Baptist 167
Meyer-Blanck, Michael 45f., 254
Mohammadi, Narges 158f.
Motta, Giuseppe 90
Mozart, Wolfgang Amadeus 109
Müller, Markus 177
Mussolini, Benito 90
Nagel, Thomas 144
Navalny, Aleksei 157f.
Nethöfel, Wolfgang 250
Nicol, Martin 233
Niebergall, Friedrich 252
Niemöller, Martin 119
Nierop, Jantine Marike 227
Nietzsche, Friedrich 75
Nixon, Richard 135
Nord, Ilona 256f.
Norton, Samuel 142
Otto, Gert 233
Pannenberg, Wolfhart 45
Panzer, Lucie 260
Parks, Rosa 133
Paulus 36, 52–54, 56, 67, 76, 88, 131, 136, 141, 147, 153, 161, 207, 211
Perpetua und Felicitas 141
Peter, Niklaus 7, 111
Petrus 153
Petrus Lombardus 137f., 140
Petzold, Martin 231
Pfenninger, Michael 179
Pfleiderer, Georg 8–10, 12, 224
Plasger, Georg 21f., 40, 79, 105
Platon 155
Plüss, David 170f.
Pohl-Patalong, Uta 250

Poland, Lynn 42
Polanyi, Michael 144
Porete, Marguerite 141
Prejean, Helen 152
Pritchett, Laurie 134
Putin, Vladimir 157
Ratushinskaya, Irina 152
Reagon, Cordell 133f.
Roedig, Andrea 93
Rosenstock-Hüssy, Eugen 67
Rosenzweig, Franz 67, 73
Rössler, Dietrich 41
Sartre, Jean-Paul 163
Saugen, David 162
Schäfer, Hilmar 258
Schäuble, Wolfgang 172
Schaufelberger, Thomas 269
Scheibler, Thomas 118
Schieder, Rolf 174
Schiewe, Jürgen 171f.
Schiller, Friedrich 68
Schlag, Thomas 175, 256f., 261
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 27–29, 33, 38, 69, 72, 189, 191, 193–195, 199–203, 207–210, 216, 222, 266–269
Schmidt, Brigitta 119
Schmidt, Kerstin 239
Schmidt-Jung, Regina 80
Schmidt-Rost, Reinhard 46
Schmitt, Carl 167
Schnizlein, Julia 238
Schorlemmer, Friedrich 231
Schöttler, Heinz-Günther 234
Schubert, Anselm 197
Schulthess, Edmund 90
Schwarz, Martin 112, 115, 117–119, 121, 127
Schwier, Helmut 247
Searle, John 144
Sokrates 131, 155
Solenthaler, Peter 119f.
Sölle, Dorothee 165, 168f.
Solzhenitsyn, Aleksandr (Solschenizyn, Alexej) 110, 141, 145, 151f.
Sommerhalder, Raffael 179
Springsteen, Bruce 109
Stauffenberg, Claus Schenk Graf von 154
Steffensky, Fulbert 165f.
Strauss, David Friedrich 267
Stüfen, Frank 119, 121
Swete, Henry Barclay 136
Tergau-Harms, Christine 255
Tertullian 136
Thielicke, Helmut 10
Thomas von Aquin 135, 137f., 140f.
Thomas, Günter 181
Thoreau, Henry David 150–152
Thurneysen, Eduard 10, 47–53, 55, 68, 75, 85, 116f., 176, 215
Tietz, Christiane 17–19, 35, 38, 45, 48, 53, 62, 116f., 119, 121
Tillich, Paul 10, 45, 86
Toller, Ernst 79
Trischler, Ronja 258
Troeltsch, Ernst 75
Verwold, Christian 255
Vischer, Wilhelm 116
Vitringa, Campegius der Ältere 59
Vogel, Heinrich 119
Voigt, Friedemann 199

Voss, Christine 168
Wagner, Falk 39
Washington, James Melvin 134f.
Weber, Christel E. A. 186
Weber, Max 168
Weil, Simone 141
Wernle, Paul 66
West, Cornell 135
Weyel, Birgit 63, 253
Wiesendanger, Bettina 119, 123
Willimon, William H. 87
Winnie, Mandela (Winnie Madikizela-Mandela) 157
Wittekind, Folkart 28, 200
Wolffsohn, Michael 169
Wüthrich, Matthias 180
Yang, Sunggu A. 260
Ziegler, Jean 174
Zimmermann, Gerd 42
Zocher, Peter 7, 23, 40, 93
Zuckmayer, Carl 113

Christentum und Kultur

Basler Studien zu Theologie und Kulturwissenschaft des Christentums
Herausgegeben von
Albrecht Grözinger, Georg Pfleiderer und Ekkehard W. Stegemann †

XVII Sinnbildung in der Moderne. Selbstverortung der Theologie am Beispiel von Ernst Troeltsch, Paul Tillich, Wolfhart Pannenberg und Eilert Herms

XVIII Die Ambivalenz des Realismus. Reinhold Niebuhrs theologische Ethik in rassismuskritischer Perspektive

XIX «Das ganze ungeteilte Dasein». Unbedingtheit und Universalität im Zeitalter des Fragmentarischen und Pluralen