

Christel E. A. Weber

# Prophetisches Predigen als Sichtwechsel

Eine interkulturelle Studie



ARBEITEN ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE



## PROPHETISCHES PREDIGEN ALS SICHTWECHSEL

# ARBEITEN ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE

Herausgegeben von  
Alexander Deeg, Wilfried Engemann, Christian Grethlein,  
Jan Hermelink und Marcell Saß

Band 77

Christel E. A. Weber

# PROPHETISCHES PREDIGEN ALS SICHTWECHSEL

EINE INTERKULTURELLE STUDIE



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig



Christel E. A. Weber, Dr. theol., Jahrgang 1961, studierte Evangelische Theologie in Bethel, Marburg, Heidelberg und Hamburg und absolvierte eine Fortbildung zur Doctor of Ministry in Preaching in Chicago. Sie ist Gemeindepfarrerin und Mitarbeiterin an verschiedenen Arbeitshilfen für Gottesdienste und bei WDR 5.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig  
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig  
Satz: Karl-Edzard Buse-Weber, Borchten, text.doc/Mirjam Becker, Leipzig  
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-06258-4  
[www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)

# PROPHETISCHES PREDIGEN — EIN GELEITWORT

*Dieser Narr  
erinnert sich  
an die Zukunft<sup>1</sup>*

Christel Webers Studie ist eine *Erkundung*, eine Expedition und Exploration, die sich auf die Spur des *Prophetischen Predigens* begibt. Was diese Erkundung vor allem auszeichnet, ist die Internationalität des Forschungsdesigns, die durchgehende Verbindung von Predigt-Wahrnehmung und homiletischer Reflexion und die spürbare theologische Leidenschaft der Verfasserin.

(1) Es ist beinahe 100 Jahre her, dass Karl Barth die Existenz des Predigers agonal und in Analogie zu den großen Propheten der Bibel beschrieb und so die Hörer seiner berühmten Vorträge der frühen 1920er Jahre elektrisierte und die Not des Pfarrers als Not der Verkündigung charakterisierte: »Mose [...] und Jesaja [...], Jeremia [...] und Jona [...] haben wahrhaftig gewußt, warum sie sich in diese Situation des Predigers *nicht* begeben wollten. Kirche ist eigentlich eine Unmöglichkeit. Pfarrer kann man eigentlich nicht sein. Predigen, ja wer darf, wer kann denn das, wenn er weiß, um was es da geht?«<sup>2</sup> Prediger-Sein und Prophet-Sein – das war in diesen Vorträgen Barths in der Aufbruchzeit der Dialektischen Theologie identisch. Dabei war der artikulierte prophetische Anspruch zunächst Negation und Kritik an einer Kirche und ihrer Verkündigung, die sich eingerichtet hatte in ihrer eigenen Konventionalität und theologischen sowie politischen Anspruchslosigkeit. Es wäre daher sicher falsch, Barth vorzuwerfen, er habe den Propheten leichthin als Rollenmodell vorgegeben, in das evangelische Pfarrer nun einfach schlüpfen sollten. Es war vielmehr ein ideales Bild, das der realen Kirche wie ein Beichtspiegel vorgehalten wurde. Freilich war damit dennoch ein Ideal beschrieben, das sich auf die prophetische Persönlichkeit und deren Existenznot bezieht und

---

<sup>1</sup> Fried, Erich: Ein Prophet, in: ders., *Gesammelte Werke*. Bd. 1: Gedichte 1. Hg. v. Volker Kaukoreit/Klaus Wagenbach, Klaus, Berlin 1993, 275f.

<sup>2</sup> Barth, Karl: Not und Verheißung der christlichen Verkündigung (1922), in: ders., *Vorträge und Kleinere Arbeiten 1922–1925*. Hg. v. Holger Finze, Zürich 1990, 65–97, 91.

das Christel Weber als eine Folge eines bestimmten, vor allem bei Max Weber beschriebenen Prophetenbildes charakterisiert. Dieses überaus populäre Bild verstellt den Blick auf andere Weisen, »das Prophetische« zu verstehen. Kurz gesagt: Ein solches Prophetenbild lässt sich leicht als inkommensurabel zu unserem homiletischen Alltag und als untauglich im Blick auf gegenwärtige politische Kontexte erkennen. Zu schnell aber werden damit die Möglichkeiten des Prophetischen auch in einer demokratischen Gesellschaft verkannt.

Dies zeigt sich, wenn Christel Weber auf die ganz anderen Diskussionslagen in den USA und in Südafrika blickt, wo *Prophetic Preaching* kontinuierlich Beachtung fand, praktiziert und auch reflektiert wurde und wird. Christel Weber gelingt es in der vorliegenden Studie, die drei gesellschaftlichen, theologischen und homiletischen Kontexte Deutschland, USA, Südafrika miteinander ins Gespräch zu bringen. Für ein solches internationales Forschungsdesign ist die Verfasserin herausragend qualifiziert. In Chicago hat sie sich homiletisch fortgebildet und einen »Doctor of Ministry in Preaching« erworben. In der Societas Homiletica und in weiteren Kontexten internationaler und interkultureller kirchlicher Arbeit ist sie seit Jahren engagiert. Ermöglicht wurde die vorliegende Arbeit durch Studienaufenthalte in Südafrika im Frühjahr 2016 (Stellenbosch) sowie an verschiedenen Orten der USA im Juni 2016.

Noch immer sind Arbeiten, die sich selbstverständlich in einem *internationalen* Horizont bewegen in der Praktischen Theologie und insbesondere in der Homiletik nicht gerade häufig. Die unterschiedlichen kirchlichen, gesellschaftlichen und theologischen Kontexte machen eine international ausgerichtete praktisch-theologische Forschungsarbeit nicht leicht. Es gibt kein international akzeptiertes Methodenarsenal für die homiletische Forschung, und es besteht immer die Gefahr, Äpfel und Birnen zu vergleichen, wenn zu wenig zwischen verschiedenen politisch-kulturellen Kontexten differenziert wird. Daher erscheint es mir wichtig und unerlässlich, dass und wie Christel Weber die drei verschiedenen Kontexte in den Blick nimmt und so einen facettenreichen Einblick in unterschiedliche *prophetische Predigtkulturen* und unterschiedliche *homiletische Reflexionskulturen* gibt. Gerade durch die Wahrnehmung der Andersartigkeit ergeben sich Herausforderungen für die eigenen Diskurse. M.E. lohnt es sich nicht nur, der Spur Christel Webers zu folgen und weitere homiletisch-liturgische Reflexions- und Praxisfelder *international* zu bedenken; es würde sich auch lohnen, die abstraktere theologisch-hermeneutische und methodische Frage nach Möglichkeiten und Grenzen einer international ausgerichteten praktisch-theologischen Forschung intensiver als bisher zu stellen.

(2) Christel Weber ist in dieser Arbeit einem *Phänomen* auf der Spur und vermeidet die Problematik eines einseitig deduktiven Weges ebenso wie die eines rein induktiven Zugangs. Zwar setzt die Arbeit *begrifflich* ein und untersucht zunächst Bedeutungsspektren des Prophetischen. Die folgenden Kapitel aber erweitern diesen Zugang durch die Wahrnehmung von Predigten in ihren Kontexten und vor allem durch die Wahrnehmung der Stimmen von Predigt-



hörerinnen und -hörern. Das umfangreichste Kapitel stellt eine qualitativ empirische Erkundung zum *Prophetischen Predigen* in den USA, in Südafrika und Deutschland vor (m.W. die einzige international angelegte qualitative Studie in der gegenwärtigen Homiletik!). Die Arbeit ermittelt so, unter welchen Bedingungen eine Predigt von Hörenden *prophetisch* genannt wird, und erkennt, dass dafür *formal* die Transformation durch das Hören entscheidend ist und es *inhaltlich* in besonderer Weise um die Wahrnehmung der Wirksamkeit und des Handelns Gottes *in* dieser Weltwirklichkeit geht.

*Begriff* der Prophetischen Predigt und *Phänomen* des Prophetischen Predigens erschließen sich so in der Arbeit gegenseitig. Schon auf den ersten Seiten führt die Verfasserin eine Prophetische Predigt vor Augen, analysiert sie in ihrer Sprachgestalt, im Blick auf die Person des Predigers, den Kontext der Predigt und ihre Rezeption und führt so auf einen Weg, der die gesamte Arbeit begleitet und der sich als praktisch-theologisch herausfordernd erweist. Die Theorieebene und die Praxisebene verschränken sich auf eine für den deutschsprachigen wissenschaftlichen Diskurs vielleicht auch ungewöhnliche Art und Weise. Wollte man hier ein ›Etikett‹ aufkleben, so liegt mit Christel Webers Studie ein Buch vor, das sich in seinem wissenschaftlichen Zugang im US-amerikanischen Kontext viel leichter ›von selbst‹ verstehen würde als im deutschsprachigen – das aber auch in dieser Hinsicht m.E. geeignet erscheint, unseren Diskurs herauszufordern. Wie kommen im praktisch-theologischen Arbeiten Phänomen und Reflexion so zusammen, dass sich wissenschaftliches Denken und praktische Herausforderungen wechselseitig bereichern? Christel Weber zeigt dazu einen beachtenswerten und gangbaren Weg!

(3) Christel Webers Arbeit, die im Wechselspiel von Gemeindepfarramt und wissenschaftlicher Reflexion entstand, ist leidenschaftlich – und es ist mir bewusst, dass dies ein ambivalentes Etikett für eine wissenschaftliche Studie ist. Ich verstehe den Begriff hier aber uneingeschränkt positiv. Mit dieser Arbeit hat die Verfasserin nicht irgendein Buch geschrieben, um damit einen Dokortitel zu erwerben. Sie zeigt sich vielmehr als Theologin, die umgetrieben ist von der Frage, ob und inwiefern *Prophetische Predigt* gegenwärtig möglich und sinnvoll ist und wenn ja, wie sich eine solche Predigt gestalten könnte und müsste. Deshalb setzt sie sich engagiert mit Positionen auseinander, die ein prophetisches Reden der Kirche in der Gegenwart generell ausschließen wollen, sie beschäftigt sich mit der etwas resignierenden Frage, warum es denn *heute* keine Propheten mehr gebe (»Where have all the prophets gone?«), sie fragt nach möglichen Prophetenbildern in ihrer Pluralität und kommt in ihrer gesamten Arbeit zu einem klaren Plädoyer für die Prophetische Predigt.

Zur Leidenschaft gehört auch, dass die Arbeit nicht alle Fragen beantwortet, sondern offene Enden hat, an denen weitergedacht werden kann und muss. Das gilt – wie angedeutet – für die Frage nach einer international verorteten Homiletik, für das Methodendesign einer praktisch-theologischen Studie im internationalen Kontext, aber natürlich auch für das Thema der Propheti-

schen Predigt selbst und die mit ihm verbundene Frage, wie heute Gottes Weltwirklichkeit und *sein/ihr* Handeln erfahren und ›angesagt‹ werden kann (zweifelloos *die* durch die Zeiten größte theologische Frage!).

Die Arbeit, die mit der Bestnote »summa cum laude« ausgezeichnet wurde, stößt hoffentlich einen neuen Diskurs über *Prophetische Predigt* auch im deutschsprachigen Bereich an und leistet gleichzeitig einen weiteren Schritt zur Internationalisierung unserer homiletischen Diskussion. Darüber hinaus regt sie, wenn es gut geht, dazu an, Prophetische Predigt auch im deutschsprachigen Kontext in der Praxis zu erproben, sich als Predigerin und Prediger zu riskieren, ein »Narr« zu sein, der sich »an die Zukunft« »erinnert« (wie Erich Fried den Propheten einmal charakterisierte) und dabei der alternativen Geschichte, die die Bibel erzählt, zu vertrauen.

Leipzig, Laetare 2019  
Alexander Deeg

# VORWORT DER AUTORIN

*Ich weiß nicht, ich habe etwas gegen das Enthüllungsspiel.  
Man kann der Zwiebel alle Häute abziehen, und dann bleibt  
nichts. Ich werde dir sagen: Man beginnt zu sehen, wenn  
man aufhört, den Betrachter zu spielen.<sup>3</sup>*

Der Anfang einer prophetischen Predigt ist ein leeres Blatt. Die göttliche Inspiration diktiert nicht Sätze, die mit exklusiver Autorität vorgetragen werden, sondern nötigt zum Sehen. Prophetinnen und Propheten schauen die Welt mit anderen Augen: Sie sehen tiefer, schärfer, weiter. Und die meisten von ihnen – wie Amos aus dem Süden die Grenze überquerend oder wie Johannes gebannt auf einer Insel im Mittelmeer – sehen aus einer gewissen Distanz besser, denn im Zentrum der Macht steckt die Kurzsichtigkeit an.

Prophetischer Durchblick schult sich dennoch an der Tradition. Dabei wurde im Laufe ihrer Überlieferung die biblische Prophetie selbst zur Seherschule: Sie hält der prophetischen Predigerin<sup>4</sup> erst die Linse vor, durch die sie sich und die Welt erkennt. Abwechselnd mit Brennglas und Fernrohr lässt sie uns sehen, wie Gott über diese Welt trauert und doch immer noch dabei ist, ein »Neues« zu schaffen. Mal schockiert, was die prophetische Predigt uns sehen lässt, mal öffnet sie die Tür zum Reich Gottes einen Spalt breit. Ihre Rhetorik ist intentionale, erlernbare, handwerkliche Arbeit, die uns in einen Sichtwechsel hineinzieht: Wie verbotene Bilder eines Malers scheucht sie die dumpfe Gewohntheit auf und provoziert. Ihre Kraft entfaltet sie in der Poesie: das Tier, der Gesang der Überwinder am gläsernen Meer, die Schwerter, die zu Pflugscharen umgeschmiedet werden – prophetisches Predigen verhüllt und offenbart zugleich. Es macht Wunden sichtbar, wo keiner sie sehen will, aber es verbindet und tröstet auch, ist subversiv *und* seelsorgerlich. Mit allen sprachlichen Mitteln lockt es die Hörenden hervor und setzt sie in Beziehung. Einige erfahren darin – wie es 1Kor 14,25 beschreibt – die Gegenwart Gottes

---

<sup>3</sup> Lenz, Siegfried: Deutschstunde. 8. Auflage, München 1976, 298.

<sup>4</sup> Diese Studie verwendet sowohl das generische Maskulinum als auch das generische Femininum. Das geschieht im Grundsatz in zufälliger Folge. Lediglich wo sich referierte Quellen auf das generische Maskulinum oder das generische Femininum festgelegt haben, folgt diese Studie ihrem Sprachgebrauch.

in der Gemeinde. Der Sichtwechsel verändert, bei einigen sogar das Leben. Wann, wo und was genau er verändert, entzieht sich aber dem Lernen.

Darum bin ich dankbar: für alles, was ich auf der Suche nach dem Wesen des prophetischen Predigens dann doch lernen durfte, aus Büchern und vor allem von den Menschen, denen ich im Laufe meiner Studien begegnet bin:

Nikodemus, der junge, verzweifelt-zornige Mann aus Nigeria, ließ mich verstehen, dass es unterschiedliche Kulturen des prophetischen Predigens braucht: Es darf – um des unterschiedlichen Wortes Gottes in unterschiedlichen Kontexten willen – nicht eingefroren werden. Jaco aus Südafrika wiederum zeigte sich durch ein ungeschöntes »There is no hope!« von der Kanzel so erleichtert, dass ich beschämt begriff: Nicht nur harte Worte, sondern auch billige Vertröstungen können die Ohren verstocken. Und Rick aus Chicago/USA machte mich mit Michael Curry bekannt: Der brachte mich wirklich in Versuchung, prophetisches Predigen als Predigt einer göttlich-inspirierten Ausnahmezustand zu verstehen: So gut ist er! (Aber nach Harrys und Meghans Hochzeit wissen das ja viele ...) Sie und meine anderen Interviewees in Südafrika, den USA und Deutschland haben mir nicht nur von einer Predigt erzählt, sondern auch einer wildfremden Forscherin von etwas, das sie berührt hat. Dafür danke ich allen sehr. Der Schatz der – 25 ausgewählten und auf Englisch oder Deutsch transkribierten – Interviews kann auf der homepage der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig unter [http://www.eva-leipzig.de/images/content/06258\\_Weber\\_Interviews.pdf](http://www.eva-leipzig.de/images/content/06258_Weber_Interviews.pdf) (Direktlink) gehoben werden.

Herzlich danke ich den Menschen, die mir sowohl buchstäblich als auch gedanklich Türen öffneten: Prof. Johan Cilliers aus Stellenbosch/Südafrika hatte im Frühjahr 2016 nicht nur die Societas Homiletica zu organisieren, er mühte sich auch, mir hilfreiche Kontakte zu verschaffen. Später übernahm er freundlich die Arbeit der Zweitkorrektur. Mit Dr. Dion Forster (Stellenbosch) habe ich einen langen Nachmittag diskutiert, inwiefern sich prophetisches Predigen in der jungen südafrikanischen Demokratie verändert hat. Prof. Frank Thomas (Indianapolis), Dr. Otis Moss Jr. III und Julian de Shazier (Chicago) ließen mich an ihrer prophetischen Praxis teilhaben und schenkten mir Zeit, sie gemeinsam mit ihnen zu reflektieren. Prof. Wolfgang Ratzmann und Prof. Jürgen Ziemer (Leipzig) öffneten meine Augen für die Rolle der kirchlichen Rede in der Zeit der Wende. Die Pfarrerinnen und Pfarrer, Prädikantinnen und Prädikanten aus Hattingen-Witten, Meißen, Altdorf, Bamberg und in Villigst testeten die Überzeugungskraft meiner Thesen. Und schließlich gewährte mir meine westfälische Kirche großzügig einen Zuschuss zu den Reisen nach Südafrika und den USA und stellte mich für gut zwei Jahre vom Pfarrdienst frei.

Der Anlauf zu dieser Arbeit war ein langer. Aber sie erlaubte mir auch, viele Fäden meines bisherigen Lebens zusammen in die Hand zu nehmen: meine Freude, seit vielen Jahren in der weltweiten Ökumene verbunden zu sein, die intensive Arbeit mit geflüchteten Menschen Zuhause, meine Sehnsucht nach der ungeteilten Welt und das Doctor of Ministry in Preaching

Program in Chicago/USA, das meine Leidenschaft für das Predigen befeuert und mich auf das Prophetic Preaching neugierig gemacht hat. Vor allem aber danke ich in Dankbarkeit an die Menschen, auf die ich seit über 25 Jahren als Gemeindepfarrerin im Predigen verwiesen bin, in Bottrop, in Borchon und jetzt in Bielefeld. Sie nähren meine Lust am Wort beständig.

Auf der Suche nach einer Homiletik, die an das in den USA Gelernte anknüpfte, begegnete ich Prof. Alexander Deeg in Leipzig. In ihm stieß ich auf einen internationalen Horizont, der meinen Blick weiter dehnte, und auf einen Mentor, der mir Vieles getan hat, was auch eine prophetische Predigt auszeichnet: Er hat mir geraten, mich ermutigt, auch mal geschoben, Sichtwechsel beigebracht und ja: auch bestens unterhalten! Von Herzen Danke!

Ohne meinen Mann, Karl-Edzard Buse-Weber, und unsere Kinder Charlotte, Mattis und Julian Weber mit ihren Liebsten, wäre dennoch alles nichts geworden: Sie haben dieses Projekt mit Zuversicht begleitet und geholfen, wo sie konnten: beim Transkribieren, Korrigieren und Formatieren. Der gemeinsame Tag anlässlich meiner Verteidigung in Leipzig bleibt unvergessen. Ihnen widme ich meine Arbeit in Liebe.

Bielefeld/Borchon, Palmsonntag 2019  
Christel E.A. Weber



# INHALT

I. EINFÜHRUNG IN DAS THEMA ›PROPHETISCHES PREDIGEN‹ .....	17
1 Ein Predigtbeispiel und das Vorgehen.....	17
2 Analyse der Predigt Desmond Tutus und der Rezeption durch Jim Wallis.....	28
2.1 Analyse der Predigtworte Desmond Tutus.....	29
2.2 Analyse der Rezeption der Predigt von Desmond Tutu durch Jim Wallis	33
2.3 Folgerungen: Erste Hypothesen und Fragen.....	37
2.4 Imagination – der Schlüssel zum Verständnis der prophetischen Predigt Tutus .....	50
3 Übersicht über die Belege prophetischer Rede im biblischen Kanon .....	53
II. DREI ZUGÄNGE ZUM BEGRIFF DES PROPHETISCHEN PREDIGENS .....	57
1 Prophetenbilder.....	57
2 Max Weber und der Prophet als Idealist .....	65
2.1 Revolutionärer Kampf gegen die Institution.....	65
2.2 Die Religionsgeschichtliche Schule als Ressource Max Webers: Prophetische Predigt als Kult- und Gesetzeskritik .....	70
2.3 Homiletische Folgen: Das prophetische Predigen als politische Kritik in der Krise, der Prediger als göttlich-inspirierte Person und viele Fragen.....	72
3 Karl Barth und der Prophet als Zeuge.....	88
3.1 ›Prophetie als Theologie‹ und das ›Prophetische Amt Christi‹ in der reformierten Tradition.....	88
3.2 Das prophetische Amt in der Versöhnungslehre .....	94

3.3	Homiletische Folgen: Die prophetische Predigt als Vergewisserung der Berufung und Sendung der Gemeinde in die Welt .....	108
4	Walter Brueggemann und der Prophet als Poet .....	119
4.1	Die Imagination der ›doppelten Unmöglichkeiten‹ Gottes.....	119
4.2	Homiletische Folgen: Die prophetische Predigt als Vergegenwärtigung der Trauer und Hoffnung Gottes und die Gemeinschaft des ›alternativen Narrativs‹.....	132
5	Prophetische Predigt mit drei Zugängen – Übersicht und Resümee .....	147
6	Die Frage nach der Autorität der prophetischen Predigt.....	153

### III. »WO STEHST DU?« – DIE PROPHETISCHE PREDIGT UND DER KONTEXT .....163

1	Prophetische Predigt in einer demokratischen Gesellschaft? – Das Vorgehen.....	163
2	»Wo stehst du?« – Prophetische Predigt im Kontext .....	175
3	Prophetische Theologie und Predigt im Apartheidstaat .....	182
3.1	»Wir müssen uns entscheiden für diesen Jesus, für seine Befreiung« – Gehorsam und Verantwortung: Allan Aubrey Boesak .....	182
3.2	»Die dunkelste Stunde ist die vor der Morgendämmerung« – Umdeutungen: Desmond Tutu .....	197
3.3	»Sich in den Riss stellen« – Klaus Nürnberger .....	209
3.4	Der Kampf der Theologien und die Mobilisierung der Kirchen zum Sturz des Unrechtsstaates: Das Kairos-Dokument.....	231
3.5	Zusammenfassung und Ertrag: Prophetische Predigt im Apartheidstaat.....	240
4	Weggabelungen in der Demokratie. Der Verlust des Reichtums in der prophetischen Rede.....	243
5	Prophetische Predigt heute .....	251
5.1	Der Kontext der prophetischen Predigt heute: Die aktuelle und die tiefer liegende Krise – am Beispiel Südafrikas .....	252
5.2	Die Prophetische Predigt in Südafrika, den USA und Deutschland nach 1994 – Begründung des Vorgehens .....	258
5.3	Übersicht über neuere Studien zur prophetischen Predigt.....	261



IV. PROPHETISCHES PREDIGEN ALS REZEPTION .....	293
1 Veränderung als Kategorie prophetischen Predigens .....	293
2 Die Methode der Qualitativen Inhaltsanalyse.....	296
3 Die Evaluation der Rezipienten-Interviews aus Südafrika.....	298
3.1 Welche Bilder von der Predigerin vermittelt die Rezeption?.....	299
3.2 Welche Qualität hat der rezipierte Inhalt der Predigt in Bezug auf die Vorerwartung?.....	304
3.3 Welche Inhalte der prophetisch-genannte Predigt werden rezipiert?....	306
3.4 Welche signifikanten Formen der Predigt nimmt die Rezeption wahr?	315
3.5 Welche Wirkung hat die Predigt?.....	317
4 Evaluation der Interviews aus den USA .....	319
4.1 Welche Bilder von der Predigerin/ dem Prediger vermittelt die Rezeption?.....	319
4.2 Welche Inhalte und Anlässe der prophetisch-genannte Predigt werden rezipiert? .....	325
4.3 Welche signifikanten Formen der Predigt nimmt die Rezeption wahr?	334
4.4 Welche Wirkung hat die Predigt? .....	335
4.5 Wie wird das Zusammenspiel von Predigt und Liturgie bzw. anderen Gemeindeveranstaltungen erlebt?.....	338
5 Evaluation der Interviews aus Deutschland.....	340
5.1 Welche Bilder von der Predigerin bzw. dem Prediger vermittelt das Interview?.....	342
5.2 Welche Inhalte und Anlässe werden in der prophetisch genannten Predigt wahrgenommen? .....	346
5.3 Welche signifikanten Formen der Predigt nimmt die Rezeption wahr?	355
5.4 Was ist die Wirkung der prophetisch genannten Predigt? .....	356
5.5 Wie wird das Zusammenspiel von Predigt und Liturgie bzw. anderen Gemeindeveranstaltungen wahrgenommen?.....	358
6 Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Rezeptionen .....	359
 V. PROPHETISCHE PREDIGT ALS »NEUE VISION UNSERER SELBST« .....	 367
1 Sichtwechsel .....	367

2	Nocheinmal: Prophetenbilder .....	370
2.1	Die unterschiedlichen Prophetenbilder und ihre Funktionalität.....	370
2.2	Die Predigerin als Prophetin – prophetisches Predigen als »embodiment« einer vulnerablen Botschaft .....	375
3	Themen des prophetischen Predigens .....	379
3.1	Die solidarische, inklusive Gemeinschaft .....	379
3.2	Statt eines Themas: Prophetie als Sehhilfe für alles Predigen.....	380
3.3	Das Handeln Gottes – »an embarrassing note« .....	382
3.4	Prophetisches und Politisches – eine Verhältnisbestimmung.....	386
4	Das Handeln der prophetischen Predigt.....	389
4.1	Reframing .....	389
4.2	Transformation.....	392
4.3	Gemeinde bauen .....	396
	LITERATURVERZEICHNIS .....	399
	PERSONENREGISTER .....	425
	SACHREGISTER.....	429

# I. EINFÜHRUNG IN DAS THEMA ›PROPHETISCHES PREDIGEN‹

## 1 EIN PREDIGTBEISPIEL UND DAS VORGEHEN

Jim Wallis, amerikanischer Theologe, Schriftsteller und Herausgeber der Zeitschrift ›sojourners‹ erzählt in einem Video auf ›youtube:‹<sup>1</sup>

»Sometimes people ask me about my theology of hope. And I often quote Hebrew's: ›Faith is the substance of things, hope for evidence of things not seen.‹<sup>2</sup> My

---

<sup>1</sup> Das folgende ist (m)eine Mitschrift des Videos von Jim Wallis unter <https://www.youtube.com/watch?v=o2HBYpWvgUQ> (Stand: 02.02.2016). In seinem Buch, Die Seele der Politik, 307, gibt er den Morgen des 13. März 1988 als Datum dieses Ereignisses an. Das würde allerdings nicht zu der Zeitangabe »ten years later« in der Erzählung passen, denn Nelson Mandela wurde als Präsident Südafrikas am 10. Mai 1994 eingeführt. Jim Wallis hat von dem Ereignis in St. George/Kapstadt an anderen Orten erzählt. Oft war die Erzählung Teil einer Predigt – wie z.B. auf dem Kirchentag in Bremen 2009 (die Verfasserin dieser Arbeit hat diese Predigt erlebt). Die Erzählung findet sich mit kleinen Änderungen auch in: Wallis, Seele, 308. Das Video würde ich, C.W., als Kurzfassung der Predigt vom Kirchentag 2009 bezeichnen.

Desmond Tutu war bis 1996 Erzbischof des anglikanischen Erzbistums Kapstadt, Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrates (SACC) und einer der prominentesten Vertreter des Widerstandes gegen die Apartheid in Südafrika. Bereits 1984 erhielt er dafür den Friedensnobelpreis. Seinem autorisierten Biographen John Allen zufolge hat Tutu diese Sätze in den Hochzeiten der Apartheid auch in anderen Zusammenhängen verwandt, insbesondere das »you are not God«, »you've lost« und »come and join the winning side«, siehe Allen, Biographie, 435. Das zeugt nicht von mangelnder Originalität, sondern von einer sorgfältigen handwerklichen Entwicklung der Botschaften, die erst durch ihre Wiederholung Ausdruck kollektiver Überzeugungen werden konnten. Ähnliches ist von Martin Luther King Jr. und seinen Worten »I have a dream« bekannt. Die Paraphrasen, die den Kern der kurzen Predigt Tutus ausmachen (»you are not God«, »you've lost« und »come and join the winning side«) sind von Tutu selbst bestätigt: Tutu/Ogbeiwi, Gott. Wie »I have a dream« sind sie zum weisheitlichen Wort geworden und finden vielfach im Internet Resonanz, z.B. [www.oldsouth.org/sermon/2013-03-17](http://www.oldsouth.org/sermon/2013-03-17); <http://famousquotefrom.com/desmond-tutu/>; [www.processphilosophy.org/have-you-lost-your-mind](http://www.processphilosophy.org/have-you-lost-your-mind).

<sup>2</sup> Hebr 11,1.

best paraphrase of that, still is: Hoping is believing in spite of the evidence, and watching the evidence change. People ask me: ›Where did you get that?‹

I think the moment I can think of it, when in South Africa, during the difficult days, the darkest days, I was asked to come to be in solidarity with my brothers and sisters who in the churches were under such attack. So I went during Lenten, had to be snuck into the country because I was on the security list. I remember I came to St. George's Cathedral, I was to meet Desmond Tutu and Allan Boesak, Frank Chikane and friends there. I came there having been snuck in the country arriving in what was to be a rally but cancelled by the authorities. So Desmond Tutu solicited to make it, make it a faith service or a prayer service and so we did it and didn't cancel.

I am sitting in a, in a small cathedral St. George's is, surrounded by, on the outside, police and military. They are outnumbering us: 3:1, and tended to frighten us and they were at least working as far as I was concerned. And Desmond Tutu rose behind his pulpit to preach. He'd just begun when they broke open the doors of the cathedral in the back, and they came in, these South African Security Police, I've been interrogated by these guys and their fugs. So they lined the walls of this cathedral and they had their pads in their hands and tape recorders as if to say: ›You preach, you be bold, you be prophetic. We gonna get you and put you back to jail where we just had you few weeks ago.‹ And they were saying in effect: ›We own this place. We own this church. We own your religion. We own you. We own your god. It's nothing you can do about it,‹ they were saying.

And he stopped talking, bowed his head as if in prayer. Then he looked up and looked at them from side to side: ›You are powerful. You are very powerful. But you are not God. And I serve a God that will not be mocked.‹ Then he smiled the classic Desmond Tutu signature smile saying: ›Sooo! Since you've already lost, I was amazed, ›since you've already lost‹ – began to bounce like a good baptist preacher – ›We invite you today: Come and join the winning side!‹

The whole place erupted. We all jumped to our feet. Young people began this dancing, chanting, slopping, it's called toyi toyi the dance we always did. They danced as if they were in the streets. And the policemen went back. They didn't expect dancing worshippers. We danced in the streets of South Africa.

Ten years later at that inauguration of Nelson Mandela, and guess, who was the master of ceremony: Archbishop Desmond Tutu. ›Bishop, remember that day at St. George's, remember what you said what will happen what we'll do.‹ And he smiled and remembered. ›Bishop, today they have all joined the winning side. Because there wasn't one white South African on that day who had not always been against apartheid, and they join the winning side.‹ And he told me that day that there is faith that prompts hope and creates action that makes change. That's the way it always is: faith, hope, action and change.

And being at the party, at the inauguration is wonderful, it is great, the 150.000 people: tears streaming down hearing Nelson Mandela announce the birth of a new nation. But being at St. George's where people have to be and they see the party, they see the celebration only through the eyes of faith. They believe

the party is possible and then they bet their lives on the party being possible. And our role is really not at celebration. Our role is back at St. George's when you have to have faith to see the possibility of the celebration. Faith is believing in spite of the evidence and watching the evidence change.«

Jim Wallis hat die Predigt von Desmond Tutu, von der er in einem ›youtube‹-Video erzählt, auf dem Kirchentag in Bremen 2009 »prophetisch« genannt.<sup>3</sup> Sie ist uns nur vermittelt zugänglich. Jim Wallis zitiert sie aus seinem Gedächtnis. Durch ihn hören wir die Stimme Desmond Tutus und sehen die Situation, in die hinein Desmond Tutu seine Worte spricht. Jim Wallis beschränkt sich aber nicht darauf, die Rede Desmond Tutus wörtlich wiederzugeben. Er stellt sie in einen größeren geschichtlichen Rahmen und interpretiert sie: Das, was Desmond Tutu an jenem Morgen in St. George noch konträr zur objektiven Wirklichkeit »gesehen« hat, ist nun vor aller Augen – symbolisch in der Inauguration Nelson Mandelas – sichtbar. Tutus damalige Schau der Wirklichkeit hat sich aus der Sicht von Jim Wallis als wahr erwiesen.<sup>4</sup>

Durch Jim Wallis und andere, die seine Version bestätigen, gewinnen wir einen der seltenen, nachträglichen Einblicke in die kurz- und langfristige *Wirkung* des Gehörten: Die Gemeinde hat an jenem Morgen im Gottesdienst den ›toyi toyi‹ getanzt,<sup>5</sup> und die südafrikanische Sicherheitspolizei hat sich zurückgezogen. Das sind objektiv sichtbare, körperliche Reaktionen auf die Predigt. Darüber hinaus hat ihre Botschaft aus der Sicht von Jim Wallis eine Hoffnung gestiftet, die eine gewaltige politische Transformation ›beseelt‹.<sup>6</sup> Jim Wallis hat wiederum persönlich daraus eine »theology of hope« entwickelt,<sup>7</sup> die er regelmäßig in anderen Zusammenhängen entfaltet, und die eine

---

<sup>3</sup> Trotz ihrer Kürze bezeichne ich Desmond Tutus Worte als Predigt. Vielleicht ist sie ein Ausschnitt seiner Predigt, vielleicht auch nur eine kurze Antwort auf die Unterbrechung des Gottesdienstes. Genaueres ist nicht überliefert.

<sup>4</sup> Genau das ist der prophetischen Überlieferung nach der entscheidende Unterschied zwischen wahrer und falscher Prophetie: Wahr ist, was sich als wahr erweist, siehe Dtn 18,22.

<sup>5</sup> Auf den ›toyi toyi‹ gehe ich in einem Exkurs in diesem Kapitel ein.

<sup>6</sup> Ich nehme hier den Buchtitel ›Die Seele der Politik‹ von Jim Wallis auf. Ich möchte mit dem vorsichtigeren Wort ›beseelen‹ einer idealistischen Geschichtsschau wehren, die die Hoffnung (oder die ›Kerzen und Gebete‹ in der Friedlichen Revolution 1989 in Deutschland) zum entscheidenden Motor der politischen Umbrüche erklärt. Es sind ökonomische Gründe verbunden mit zunehmender internationaler politischer Isolierung, die den Zusammenbruch des Apartheid-Staates ebenso wie der DDR verursacht haben.

<sup>7</sup> In ›Die Seele der Politik‹ erzählt Jim Wallis von weiteren Erlebnissen (z.B. der Konversion von Gangs in Kansas City), die seine Hoffnung genährt haben, dass eine Gesellschaft sich friedlich transformieren kann.

Wirkung erzielen soll, die er hier mit der Folge von »faith, hope, action and change« umschreibt.<sup>8</sup>

Das seltene Beieinander der Wiedergabe eines ›prophetisch‹ genannten Wortes, das von mehreren Menschen gleichlautend bezeugt wird, und dem Bericht von seiner unmittelbaren *und* seiner nachhaltigen Wirkung in einem anderen Kontext machen die Kurzpredigt von Jim Wallis geeignet, den Ausgangspunkt meiner Arbeit zu bilden: Sie bietet mir die Möglichkeit, mich einer Predigt von verschiedenen Blickwinkeln zu nähern und sie als Produktion *und* als Rezeption zu betrachten. Eine Analyse dieser beiden ineinander verschachtelten Predigten von Tutu und Wallis steht darum am Anfang. Wie auch die Predigten in Kapitel III werden sie auf ihre inhaltliche Argumentation und ihre rhetorischen Mittel untersucht. Die ›Heidelberger Predigtanalyse‹ spielt dabei insofern eine Rolle, als ich die Aussagen über das Sein und Handeln Gottes besonders in den Blick nehme: Ich erwarte hier Aufschlüsse über das Wesen der prophetischen Predigt.<sup>9</sup>

Die Analyse der Predigt Tutus und der Rezeption durch Wallis wird die Fragen erheben, um deren Beantwortung sich diese Studie in den folgenden Kapiteln bemüht. Sie kann noch nicht beantworten, *ob* diese (oder andere) Predigten tatsächlich prophetisch *sind* oder ob sie prophetisch *geworden* und *gewesen* sind (wofür erst Kriterien erhoben werden müssten), aber sie nimmt ernst, *dass* bestimmte Predigten als prophetisch bezeichnet werden,<sup>10</sup> und sie gesteht dieser Bezeichnung eine gewisse Rechtmäßigkeit zu: Die Predigt wird erst im Ohr der Hörenden vollendet.

Damit legt diese Arbeit bereits eine Grundsatzentscheidung offen: Sie erhebt nicht einfach *ein biblisches Ideal*, das dann entsprechend den Maßstab für prophetisches Predigen und die Definition prophetischer Predigt abgeben würde. So eine Vorgehensweise müsste primär bibelwissenschaftlich arbeiten und könnte – theoretisch – nur die Frage beantworten, ob diese oder jene Predigt gemäß dem biblischen Ideal prophetisch *ist* oder wie weit sie von ihrem Ideal *abweicht*. Praktisch aber müsste sie zur Kenntnis nehmen, dass das biblische Verständnis der Prophetie und der prophetische Kanon selbst Ergebnisse eines fortdauernden Überarbeitungs- und Rezeptionsprozesses sind und zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Akzente gelegt haben. Diese Uneinheitlichkeit, die sich in differenten Prophetenbildern niederschlägt, will die vorliegende Arbeit nicht von vorneherein eibebnen, auch wenn die Pro-

---

<sup>8</sup> Hier könnte ich jetzt – die Kette der Wirkungen aufnehmend – wiederum den Eindruck schildern, den Jim Wallis' gleichlautende Predigt bei Kirchentagsbesuchenden in Bremen 2009 hinterlassen hat. Dass sie auf mich einen bleibenden Eindruck gemacht hat, zeigt diese Arbeit.

<sup>9</sup> Bohren/Jörns, Predigtanalyse.

<sup>10</sup> Ich möchte das ähnlich ernstnehmen wie die Etikettierung der berühmten »I have a dream«-Rede von Martin Luther King Jr. als prophetisch, die im Allgemeinen nicht bestritten wird.

phetenbilder für die Verfasserin unterschiedliche exegetische Plausibilität haben. Sie sollen im Gegenteil als kontextgebundene Bilder gewürdigt und auf ihre homiletische Funktion untersucht werden.

Von daher begründet sich die Abfolge der Kapitel: Jede Verkündigung, ob zu biblischer oder zu gegenwärtiger Zeit, geschieht in einem bestimmten *Kontext* und steht in Relation zu ihm. Sie entspricht damit der Inkarnation Gottes, der in Raum und Zeit Mitmensch geworden ist. Das verkündigte Wort ist Gottes Wort in Raum und Zeit, Gottes Wort nicht *per se*, sondern *pro me* bzw. *pro nobis*, die Gemeinde. Menschen hören es und nehmen es zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten an oder lehnen es ab. Sie hören es als Gesetz oder als Evangelium, oder sie empfinden es als unbedeutend. Manchmal erschließt sich ihnen das Wort als Gottes Wort auch erst später: Die Diskrepanz zwischen der erzählten Ablehnung der Prophetenworte und ihrer späteren Verschriftung, Überarbeitung und Kanonisierung zeugt davon. Weil das Wort Gottes nur in unauflöslicher Verbindung mit seinem Kontext, als *viva vox*, existiert – mitunter bis zur tragischen Konfusion der beiden –, muss das prophetische Predigen notwendigerweise an unterschiedlichen Orten, zu unterschiedlichen Zeiten etwas Unterschiedliches sein. Die biblische Tradition, die nicht zu verwechseln ist mit dem lebendigen und Leben schaffenden Wort Gottes, bleibt aber die Norm, an der sich die Verkündigung messen lassen muss. Das begründet ihre Funktion als ständige »Reisebegleiterin« auf dem Weg in das Innere des prophetischen Predigens.

Seiner Definition nähert sich diese Arbeit mithilfe von theologischer Literatur, Zeitungsartikeln und mit Interviews, die die Verfasserin dieser Arbeit in Südafrika, USA und Deutschland geführt hat: Die Zeitungsartikel und einige der Interviews erfüllten die Aufgabe, mich mit dem jeweiligen gesellschaftlichen Kontext des prophetisch genannten Predigens vertraut zu machen – einschließlich mit der Rolle der Kirchen in diesen Kontexten. Andere Interviews fangen ausschließlich individuelle Reaktionen auf Phänomene prophetischen Predigens ein. Auch sie werden in dieser Arbeit als *Experteninterviews* bezeichnet. D.h. ich nenne diese Gemeindeglieder ohne theologische Ausbildung, sofern sie mir als Predighörende begegnet sind, *Experten* bzw. *Expertinnen* und messe ihnen für diese Arbeit erhebliche Bedeutung bei. Der Grund dafür ist ein zweifacher: Gläser und Laudel führen den ersten, den *wissenssoziologischen*, wie folgt aus:

»Wir interviewen Experten nicht allein deshalb, weil sie über ein bestimmtes Wissen verfügen. Von Interesse ist dieses Wissen vielmehr, sofern es in besonderem Ausmaß praxiswirksam wird. Wir befragen Experten, weil ihre Handlungsorientierungen, ihr Wissen und ihre Einschätzungen die Handlungsbedingungen ande-

rer Akteure in entscheidender Weise (mit-) strukturieren. Das Expertenwissen [...] erhält seine Bedeutung über seine Wirkmächtigkeit.«<sup>11</sup>

Mit anderen Worten: Da Predigt sich erst im Ohr der Hörenden vollendet und von da aus wirkt und rückwirkt, ist ihre Rezeption für die Bestimmung des prophetischen Predigens bedeutsam.

Der zweite Grund ist ein *theologischer*. Martin Luther leitet ihn in der Schrift 1523 »Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursache aus der Schrift« her:

»Menschenwort und -lehre haben bestimmt und verordnet, man solle es lediglich den Bischöfen und Gelehrten und den Konzilien überlassen, über die Lehre zu urteilen [...] Christus bestimmt gerade das Gegenteil. Er nimmt den Bischöfen, Gelehrten und Konzilien das Recht wie die Vollmacht, über die Lehre zu urteilen, und gibt sie jedermann und allen Christen insgemein [...] Hier siehst du ganz klar, wer das Recht hat, über die Lehre zu urteilen: Bischof, Papst, Gelehrte und jedermann hat die Vollmacht zu lehren, aber die Schafe sollen urteilen, ob sie die Stimme Christi oder die Stimme der Fremden lehren. [...] »Prüfet alles; was gut ist, das behaltet!« Siehe, hier will er, dass keine Lehre und keine Behauptung festgehalten wird, es sei denn, dass sie von der Gemeinde, die es hört, geprüft und für gut erkannt werde.«<sup>12</sup>

Die Gemeinde als Predigthörende ist nicht nur deswegen bedeutsam, weil sie die Adressatin der Predigt ist und durch ihre Reaktion *faktisch* die Handlungsbedingungen der Predigenden beeinflusst, sondern weil ihr *theologisch* im »allgemeinen Priestertum« das Recht und die Aufgabe zugesprochen wird, Predigt zu beurteilen.<sup>13</sup> Im Predigthören hat die Gemeinde nach Luther eine *eigene, aktive und unverzichtbare* Rolle. Dabei spielt in dieser Arbeit die Rezeption als Prüfinstanz einer dogmatischen Wahrheit eine untergeordnete Rolle, wiewohl ich selbst in dem fraglichen Kapitel »Die prophetische Predigt als Rezeption« einige Interviewaussagen in den Rahmen dogmatischer Topoi stelle. Diese Studie fragt auch nicht danach, *ob* die Predigthörenden die Predigt im Hinblick auf die Übereinstimmung von Predigtintention und -rezeption »verstanden« haben – zu den meisten Interviews liegt mir die dazugehörige

<sup>11</sup> Gläser/Laudel, Experteninterviews, 13.

<sup>12</sup> Bornkamm/Ebeling (Hrsg.), Luther, 408–416.

<sup>13</sup> Luther nennt hier die Subjekte des Predigthörens abwechselnd »Gemeinde« und »Schafe«, jedoch ist niemals eine singuläre Predigthörende im Blick, was im Verlauf dieser Arbeit noch eine Rolle spielen wird. Das würde eigentlich gemeinsame Interviews nahelegen. Um dennoch mehr als einen individuellen Eindruck von einer Predigt zu bekommen, fragen die Interviews ausdrücklich auch nach der Reaktion anderer Gemeindeglieder. Zur Problematik der »individual faith listener« und »communal faith listener« siehe Mulligan (Hrsg.), *Believing*, 127 ff.



Predigt gar nicht als Schrift- oder Audiodokument vor –, sondern sie fragt, *was* im Sinne einer schöpferischen Interpretation in der Wahrnehmung der Hörenden entstanden ist. D.h., das Produkt Predigt wird ausdrücklich in seiner Offenheit für eine mehrdeutige Rezeption begrüßt. Hier schließe ich mich sowohl Gerhard Marcel Martin in Aufnahme des ›Offenen Kunstwerkes‹ bei Umberto Eco an,<sup>14</sup> als auch Wilfried Engemann, der betont, dass dem Predigen ein »entscheidendes Element« fehlt, wenn der Hörer nicht zu einer Botschaft gelangt, »die ganz *seine* Botschaft – Botschaft *für ihn*« ist.<sup>15</sup> Ich vermute, dass die prophetische Predigt einen äußerst kreativen Prozess der Rezeption aus sich heraussetzt, der dieses Predigtgenre von anderen Genres unterscheidet.

Die Arbeit untersucht also, wie prophetisches Predigen auf produktions- und auf rezeptionsästhetischer Ebene definiert wird, wie es *konstruiert* ist, gehört wird und wie es *wirkt*, und welche Rückschlüsse in einer Art Spiralbewegung gezogen werden können: Von der Produktion zur Rezeption. Von der Rezeption zu einer reflektierten Produktion.

Die Rezeptionen, die diese Arbeit auswertet, liegen in Form von Interviews vor, wurden transkribiert und mithilfe der *Qualitativen Inhaltsanalyse* ausgewertet.<sup>16</sup>

Um ein größeres Bild prophetischen Predigens zu vermitteln und die Anregungen für eine Praxis des prophetischen Predigens in Deutschland zu vermehren, nimmt diese Arbeit ihre Leserinnen mit auf eine Reise, zunächst in die Republik Südafrika, dann in die USA und schließlich zurück nach Deutschland.<sup>17</sup> In Südafrika spielte das ›prophetic preaching‹ im Widerstand gegen die konstitutionelle Apartheid eine wichtige Rolle (siehe Desmond Tutus Predigt). In den USA hatte das ›prophetic preaching‹ die *Bürgerrechtsbewegung* begleitet; dort ist es ein gebräuchlicher Begriff für ein relativ weitgefassetes Genre, das sich aus verschiedenen Quellen speist, u.a. aus der langen, mündlichen Tradition des African American Preaching. In beiden Staaten sind in jüngster Zeit Publikationen mit dem Titel »Where have all the prophets

<sup>14</sup> Martin, Predigt, 46–58.

<sup>15</sup> Engemann, Einführung, 11.

<sup>16</sup> Die Interviews der Predigtrezipienten wurden vollständig oder nur unter Abzug privater, für das Anliegen der Arbeit unwesentlicher Details transkribiert. Zur Qualitativen Inhaltsanalyse siehe Kapitel IV.

<sup>17</sup> Das ist nicht nur eine virtuelle bzw. intellektuelle Reise. Ich (C.W.) habe von 2012–2015 an einem berufsbegleitenden ›Doctor of Ministry in Preaching Program‹ teilgenommen, das von sechs Theologischen Seminaren unterschiedlicher christlicher Denominationen verantwortet und in Chicago durchgeführt wird. Dort bin ich erstmals mit ›prophetic preaching‹ in Berührung gekommen. Im Februar/März 2016 habe ich unter dem Mentorat von Prof. Johan Cilliers in Stellenbosch/Kapstadt und im Juni 2016 an verschiedenen Orten in den USA zu prophetischer Predigt geforscht und Menschen zur Rezeption einer prophetischen Predigt interviewt.

gone?« erschienen<sup>18</sup>: Aus unterschiedlichen Debatten heraus versuchen Johan Cilliers (Südafrika) und Marvin McMickle (USA) den Bedeutungsverlust des ›prophetic preaching‹ in ihren Ländern zu ergründen und stellen die Frage, was die Predigt braucht, um wieder prophetisch genannt werden zu können.

Die Frage gleitet über in die Beschäftigung mit prophetischer Predigt im gegenwärtigen bundesdeutschen Kontext. Es fällt auf, dass der Begriff der ›prophetischen Predigt‹ in der deutschsprachigen Homiletik selten und – sieht man von fundamentalistischen Bewegungen ab – sehr zurückhaltend verwandt wird. Gründe dafür mögen u.a. in einer bestimmten Art der Prophetenexegese liegen und die Instrumentalisierung von Predigten für Kriegszwecke im Ersten und Zweiten Weltkrieg reflektieren. Unterdessen hat der Begriff der ›Public Theology‹ nach den USA (wo seine Ursprünge liegen) auch in Südafrika und in Deutschland an Raum gewonnen.<sup>19</sup> Die ›Public Theology‹ versteht sich als Erbin einer politisch-prophetischen Theologie im Unrechtsstaat und reklamiert die öffentliche Bedeutung der Theologie unter veränderten Bedingungen, d.h. im demokratischen, säkularen Staat. Die Verschiebung von der prophetischen Rede hin zur ›Public Theology‹ legt nahe, dass diese Arbeit auch das Verhältnis von ›Public Theology‹, politischer Predigt und prophetischer Predigt bzw. ›prophetischem Wächteramt‹ der Kirche beleuchtet und die Frage stellt, ob und welche Funktion prophetische Predigt in einer demokratischen Gesellschaft (noch) haben kann, und was sie im Unterschied zur Predigt in einem Unrechtsstaat auszeichnet.

Die Auswahl der drei Länder erfolgt also nicht zufällig: Die USA, die Republik Südafrika und die Bundesrepublik Deutschland blicken alle auf erfolgreiche Bürgerrechtsbewegungen in den Jahren 1960–1990 zurück, in denen Kirchen und ihre Gottesdienste die Art und Weise, wie sich die politische Transformation vollzogen hat, beeinflusst haben;<sup>20</sup> heute sind alle drei Staaten

<sup>18</sup> Die Frage, die einem alten Anti-Kriegslied von Pete Seegers nachgestaltet ist (»Where have all the flowers gone?«), ist der Titel eines Buches des Amerikaners Marvin McMickle und zugleich eines Aufsatzes des Südafrikaners Johan Cilliers: McMickle, Where have all the prophets gone? Reclaiming prophetic preaching in America. Cilliers, Where have all the prophets gone? Perspectives on political preaching. Online unter <http://ojs.reformedjournals.co.za/index.php/stj/article/view/1265> (Stand: 21.12.2016).

<sup>19</sup> Zu den profilierten Vertretern der ›Public Theology‹ gehören in Deutschland Wolfgang Huber und Heinrich Bedford-Strohm. In Südafrika gehören dazu u.a. Etienne de Villiers, Wessel Bentley und Nico Koopman mit dem Beyers Naudé Center for Public Theology in Stellenbosch. Zu den ›Public Theologies‹ in Südafrika siehe Kusmierz, Theology.

<sup>20</sup> Es ist nach Aufarbeitung der Friedlichen Revolution in Deutschland nicht möglich zu behaupten, dass die Kirchen und ihre Friedensgebete an der Transformation der Gesellschaft verursachend beteiligt waren, wohl aber, dass sie die Art und Weise, wie sich die Transformation ereignet hat, wesentlich beeinflusst haben. Das gilt vor allem für die Gewaltfreiheit, die auch in der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung in den USA und in der friedlichen Abschaffung der konstitutionellen Apartheid in Südafrika

konstitutionelle Demokratien, die eine Diversität von Kontexten aufweisen. Weiter stellen in allen drei Staaten die christlichen Kirchen die dominanten Religionsgemeinschaften dar. Zugleich befinden sich die ›mainline churches‹ (nicht unbedingt das Christentum) in diesen Gesellschaften der Mitgliederzahl und der Akzeptanz nach auf dem Rückzug und in eine gesellschaftliche Situation eingebunden, die die Bürgerinnen im Gegensatz zu vordemokratischen Zeiten als komplex und uneindeutig erleben.<sup>21</sup>

Unter dem Begriff ›mainline churches‹ werden in den USA die protestantischen Kirchen zusammengefasst, die eine moderate Theologie *zwischen* konservativ-traditionell und fundamentalistisch-charismatisch vertreten. Sie stehen der historisch-kritischen Bibelauslegung nahe und praktizieren überwiegend die Frauenordination. In politischen und theologischen Fragen nehmen sie liberale Positionen ein.<sup>22</sup> Der Einfachheit halber übernehme ich diese Kennzeichnung für Südafrika und Deutschland und beschränke meine Untersuchungen im Wesentlichen auf diese ›mainline churches‹: Auf das Prophetieverständnis der fundamentalistischen und charismatischen Kirchen sowie der African Independent (Pentecostal) Churches werde ich nur am Rand eingehen.<sup>23</sup>

Es sind also *ähnliche Muster*, die mich veranlassen, prophetische Predigt in den USA, der Republik Südafrika und der Bundesrepublik Deutschland zu untersuchen. Die Erträge aus der internationalen Betrachtung möchte ich mir zunutze machen, um im Schlusskapitel Grundlinien einer *prophetischen Predigt* im säkularen demokratischen Staat herauszuarbeiten.

Prophetie äußert sich allerdings nicht nur in *Worten*; die symbolhaften, öffentlichen Performances der alttestamentlichen Propheten z.B. stehen der Wirkung ihrer Worte nicht nach. Auch Jim Wallis' Interpretation der Predigt Desmond Tutus macht deutlich, dass die Performance – Desmond Tutu lacht, zieht die Worte lang (»Sooooo«) und »hüpft wie ein baptistischer Prediger« – einen eigenständigen Beitrag zur prophetischen Predigt leistet. Das wirft die Frage auf, welche Rolle die *Person des Predigers* für die Übermittlung der prophetischen Botschaft spielt. Schon aus exegetischen Gründen lehnt die vorlie-

---

eine große Rolle spielte. Das trifft auch für die hohe Zahl an Pfarrern im Predigtendienst zu, die zu Identifikationsfiguren der Bewegungen in allen drei Ländern wurden. Nicht alle Kirchen in den USA, der RSA und der BRD haben sich aber an dem jeweiligen Transformationsprozess konstruktiv beteiligt.

<sup>21</sup> So hielten sich z.B. in den USA Kirchen, die im ›Civil Rights Movement‹ engagiert waren, weitgehend zurück, die Politik des ersten afroamerikanischen Präsidenten, Barack Obama, zu kritisieren. Ähnlich zögern Kirchen in Südafrika, die Politik des ANC, der sich von einer Befreiungsbewegung zu einer Partei gewandelt hat, in Frage zu stellen. In der Bundesrepublik Deutschland hat sich die Lage der in der damaligen DDR staatlich marginalisierten Kirchen radikal verändert, nachdem sie 1990 Teil der staatlich privilegierten Volkskirche geworden sind.

<sup>22</sup> Bradshaw, Churches.

<sup>23</sup> Siehe die Kapitel III und IV.

gende Arbeit eine simple Identifizierung des prophetischen Predigers mit dem Propheten der biblischen Überlieferung ab (siehe Kapitel II). Sie sieht die biblischen Propheten weniger als reale Personen der Geschichte, sondern vielmehr als literarische Konstruktion im Gesamtwerk Prophetie an. Sie fragt aber nach der *Funktion* und *Wirkung* dieser literarisch-gestalteten Figuren und dann auch nach der Funktion und Wirkung der prophetischen Predigt und der Person des prophetischen Predigers heute.

Ich fasse die Begründung meines Vorgehens, wie es bis hierhin dargelegt wurde, zusammen: Prophetische Predigt findet in der deutschsprachigen Homiletik bisher nur eine marginale Erwähnung. In Südafrika und den USA steht sie dagegen im Rang eines Predigtgenres: Sie hatte im Widerstand gegen die Apartheid wie auch in der Bürgerrechtsbewegung eine unterstützende Rolle gespielt. Heute wird sie in ihrer früheren Bedeutung vermisst, aber auch als obsolet befunden (siehe Kapitel III.1): In jedem Fall sind ihre Konturen unter den Bedingungen einer säkularen Demokratie in allen drei Staaten unklar. Diese Konturen sucht die vorliegende Studie herauszuarbeiten. Das soll wie folgt geschehen:

Nach dem einleitenden Kapitel, das erste Hypothesen generiert und mit einer Übersicht über die Belege von Prophetie im Alten und Neuen Testament schließt, eröffnet sie in Kapitel II »drei Zugänge zum Begriff der prophetischen Predigt«, einen soziologischen, einen dogmatischen und einen exegetisch-homiletischen Zugang. Diese sind mit den Namen Max Weber, Karl Barth und Walter Brueggemann verbunden. Die drei Zugänge stellen zugleich drei definitorische Durchgänge dar. Sie fassen auf unterschiedliche Weise den Begriff der prophetischen Predigt und reflektieren dabei unterschiedliche Prophetenbilder. Diese Bilder sollen dargestellt, auf ihre Plausibilität geprüft und mit bibelwissenschaftlichen Erkenntnissen konfrontiert werden. Das Ziel ist hier, ihre homiletischen Konsequenzen herauszuarbeiten. Das Kapitel schließt mit der für die Prophetie wichtigen Frage nach der Autorität prophetischer Rede.

In Kapitel III wendet sich diese Studie zunächst den bereits hervorgehobenen *Kontexten* zu, die unterschiedliche Kulturen des prophetischen Predigens hervorgebracht haben. Sie diskutiert die Ausgangsbedingungen, die sich durch die Demokratisierung in den drei Staaten verändert haben. Sie setzt sich vor allem mit der Frage auseinander, ob die prophetische Predigt durch die Demokratisierung obsolet wird. Danach wendet sie sich einem prophetisch genannten Dokument sowie drei Predigern und ihren prophetisch genannten Predigten zu: Sie ordnet das Material unterschiedlichen Kontexten innerhalb der drei Länder zu und untersucht es auf die inhaltlichen und sprachlichen Merkmale der prophetischen Predigt. Hier liegt der Schwerpunkt auf Südafrika in der Zeit der Apartheid. Dafür mache ich drei Gründe geltend: Zum ersten machte die Fülle des vorliegenden Materials für diese Studie immer wieder Beschränkungen nötig. Zweitens schied aber eine Schwerpunktsetzung auf Deutschland gerade deswegen aus, weil *hier* zu *wenig* Material vorlag oder – anders gesagt –, weil in Deutschland die prophetische Predigt ein nahezu

unbeachtetes Genre ist. Gerade darum nehme ich ja den ›Umweg‹ über Südafrika und USA: Ich möchte das Genre ›prophetische Predigt‹ für die deutschsprachige Homiletik fruchtbar machen. Und drittens spielte für die Entscheidung, den Fokus auf Südafrika zu legen, auch ein biografischer Umstand eine Rolle: Die Verfasserin dieser Arbeit hat den politischen und gesellschaftlichen Umbruch in Südafrika im Gegensatz zur 20 Jahre früher liegenden Bürgerrechtsbewegung in den USA noch selbst verfolgt.

Der Analyse von Dokumenten aus der Apartheidzeit folgt ein Unterkapitel, das als Übergang zur ›prophetischen Predigt in der Demokratie‹ zu verstehen ist und auch eine Auseinandersetzung mit der ›Public Theology‹ und der ›Contextual Theology‹ in Südafrika ab 1994 beinhaltet. Kapitel III schließt mit einer als Übersicht dienenden Zusammenschau von Konzepten prophetischer Predigt nach 1994, dem Jahr der ersten freien und allgemeinen Wahlen in Südafrika. Hierfür wird deutschsprachige, amerikanische und südafrikanische Literatur aus der Homiletik, aber auch aus dem Bereich der Bibelwissenschaften und der Systematischen Theologie herangezogen und systematisiert.

In Kapitel IV dienen dann 25 Interviews der Sichtung dessen, was Menschen in den drei Staaten heute als eine prophetische Predigt wahrnehmen. Ihrer Rezeption wird aus theologischen Gründen – wie zuvor begründet – bei der Klärung des Begriffs der prophetischen Predigt eine wichtige Rolle zugestanden. Die Interviews stehen nicht am Anfang der Arbeit und generieren deswegen auch nicht grundlegende Hypothesen. Ihre Auswertung soll vielmehr das bis dahin Erarbeitete auf den Prüfstand stellen. Sie erfolgt mithilfe der ›Qualitativen Inhaltsanalyse‹.

Kapitel V wird die Ergebnisse der Arbeit zusammenfassen, ordnen und vertiefen.

Die vorliegende Studie arbeitet also sowohl an dem *Begriff* des prophetischen Predigens – sie versucht, ihn in seiner Vielfalt darzustellen –, wie sie auch *Phänomene* des prophetischen Predigens in den Blick nimmt. Aus diesen Phänomenen und der Rezeption prophetischen Predigens – hier vermischen sich faktisch Phänomen und Begriff – deduziert sie wiederum einen Begriff.<sup>24</sup> Die Bewegung der Studie bezeichne ich deshalb als spiralförmig.

Im Folgenden konkretisiert die Analyse der kurzen Predigt Desmond Tutus die hier allgemein beschriebene Aufgabe der Arbeit und generiert Fragen und erste Hypothesen.

---

<sup>24</sup> Die Interviews kann man m.E. als phänotypischen oder interpretierten Begriff, aber ebenso als begreifendes Phänomen bezeichnen.

## 2 ANALYSE DER PREDIGT DESMOND TUTUS UND DER REZEPTION DURCH JIM WALLIS<sup>25</sup>

Was macht eine Predigt zu einer *prophetischen* Predigt? Diese Arbeit sucht hier anhand der Kurzpredigt Desmonds Tutus nach ersten Antworten. Sie nimmt die produktionsästhetische und die rezeptionsästhetische Seite in Augenschein: Sie untersucht die Inhalte und sprachlichen Mittel der Predigt, die in dieser und ähnlicher Weise von John Allen und anderen bezeugt sind (s.o.) und deshalb der Produktion zugeordnet werden können. Sie stellt aus den Ergebnissen Hypothesen über die prophetische Predigt in produktionsästhetischer Sicht auf; diese sollen im Laufe der Arbeit verifiziert, falsifiziert oder relativiert werden. Die Analyse der Inhalte und Formen der Predigt wird daraufhin auf Jim Wallis' Rezeption bezogen und ebenfalls Hypothesen dafür liefern, wie Hörende das prophetische Predigen rezipieren und was es bei ihnen bewirkt. Die Hinweise zur Performance von Desmond Tutu müssen der Interpretation, d.h. der rezeptionsästhetischen Seite, zugerechnet werden, da weder ein Video noch weitere Äußerungen vorliegen, die mit denen von Jim Wallis übereinstimmen. Sie werden dennoch gesondert aufgeführt, um die Bedeutung der Performance für die Wirkung der Predigt ermessen zu können:

Die Predigtworte bestehen aus fünf Sätzen, die durch neun Sätze bzw. Satzteile ergänzt werden, die der Rezeption bzw. Interpretation von Jim Wallis zuzuordnen sind und deswegen erst im nächsten Abschnitt analysiert werden. Die Zeilenfolge entspricht der Erzählfolge von Wallis:

<i>Predigtworte (Produktion)</i>	<i>Rezeption bzw. Interpretation der Performance durch Jim Wallis</i>	<i>Erzählerischer Kommentar von Jim Wallis (Rezeption bzw. Interpretation)</i>
	And he stopped talking, bowed his head	
		as if in prayer
	Then he looked up and looked at them from side to side	
You are powerful. You are very powerful. But you are not God. And I serve a God that will not be mocked.		
	Then he smiled	

<sup>25</sup> Die Verfasserin arbeitet mit dem Modell der ›Heidelberger Predigtanalyse‹, veröffentlicht in: Bohren/Jörns, Predigtanalyse. Die ›Heidelberger Predigtanalyse‹ versucht die Predigt zunächst aus sich heraus zu verstehen, untersucht ihre innere Kohärenz und nimmt ihre sprachlichen Mittel in den Blick. Anschließend hinterfragt sie kritisch die theologischen Aussagen der Predigt, insbesondere die Gottesbilder.

<i>Predigtworte (Produktion)</i>	<i>Rezeption bzw. Interpretation der Performance durch Jim Wallis</i>	<i>Erzählerischer Kommentar von Jim Wallis (Rezeption bzw. Interpretation)</i>
		The classic Desmond Tutu signature smile
	saying	
Sooo! Since you've already lost		
		I was amazed
Since you've already lost		
	began to bounce	
		like a good baptist preacher
We invite you today: Come and join the winning side.		

Ich beginne mit der Analyse der Predigt Desmond Tutus, wie sie uns in der Erzählung von Jim Wallis vorliegt. Ihr folgt die Analyse der Rezeption.

## 2.1 Analyse der Predigtworte Desmond Tutus

Es fällt auf, dass sich die Predigt – oberflächlich betrachtet – ausschließlich an die anwesenden Sicherheitspolizisten richtet. Innerhalb der wenigen Sätze spricht er sie fünfmal mit »you« an, während parallel dazu das »I« vom Anfang (das möglicherweise bereits ein repräsentives »Ich« ist) in das »we« am Ende übergleitet. Die Predigt konfrontiert also und schafft sprachlich Gruppen, die den Anwesenden und der Situation entsprechen: Die Sicherheitspolizei steht auf der einen Seite; der Erzbischof, die Gemeinde und Gott auf der anderen Seite. Erst im letzten Satz scheint die Möglichkeit einer neuen, inklusiven Gemeinschaft auf.

Bei gleichzeitiger Anwesenheit von Unterdrückern und Unterdrückten richtet sich die Predigt an die Unterdrückten: Ihre Macht wird zu Beginn anerkannt, dann für begrenzt und verloren erklärt, und zum Schluss werden sie eingeladen, sich auf die andere Seite zu begeben. Erzbischof und Gemeinde erscheinen demgegenüber nur in je einer Aktivität: Der Erzbischof »dient« und die Gemeinde »lädt ein«. Gott hingegen – das indiziert das passive Verb – wird als jemand beschrieben, zu dem sich der Mensch verhalten muss: »that will not be mocked«.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Die Herangehensweise über die Verben *verdanke ich* Anna Carter Florence, die im »Doctor of Ministry in Preaching Program« in Chicago lehrte, auf die *Verben* zu achten als diejenigen Satzteile, die die Geschichte aufschließen (weil sie sie »vorantreiben«).

Trotz der eindeutigen Adressaten findet die Predigt *coram publico* statt: Die verbotene politische Kundgebung wurde – laut Wallis und Allen – in einen Gottesdienst umgewandelt (»So we did it and didn't cancel«). Die Predigt ordnet die Situation, die durch die Übermacht der Sicherheitspolizei gekennzeichnet ist, theologisch ein und deutet sie um. Das macht sie zu einer Predigt für *alle* Anwesenden. Als Rede ist sie eindeutig religiös: Die Kraft ihrer Aussage steht und fällt mit der *theologischen* Zurückweisung der gegnerischen Machtdemonstration (»You are not God«). Es ist das theologische Moment, das aus sich heraus politisch wirkt. Die Analyse im Detail:

Desmond Tutu hatte die Menge, die an der politischen Kundgebung gehindert worden war, in den geschützten Raum der Kirche eingeladen. Mit dem gewaltsamen Einbruch der Sicherheitspolizei in die Kirche gibt es diesen Schutz nicht mehr. Tutu anerkennt, was für alle sichtbar geschieht. Mit seinen ersten Sätzen spricht er die bittere Wahrheit aus: »You are (very) powerful.«<sup>27</sup> Er wehrt allem Leugnen.

Der Anerkenntnis der polizeilichen Übermacht steht Tutus Mut gegenüber, überhaupt das Wort zu ergreifen. Die natürliche Reaktion wäre gewesen, sprachlos zu werden, denn die Apartheid-Polizei wartet nur darauf, dass Desmond Tutu etwas sagt, was als staatsfeindlich gegen ihn verwendet werden kann: »They had their pads in their hands and tape recorders«. Aber Desmond Tutu schweigt nicht. Das Predigen erweist sich an diesem Morgen schon an sich als eine Form des gewaltlosen Widerstandes.<sup>28</sup>

Dann geschieht eine erste überraschende Wendung. Tutu spricht die gewaltsam eingedrungenen Sicherheitspolizisten an: »You are not God.« Die Aussage beinhaltet in ihrer Kürze dreierlei: Sie knüpft an eine Gemeinsamkeit an, sie nimmt direkten Kontakt auf, und sie konfrontiert: (1) Gott ist die Bezugsgröße für alle. Damit kann Desmond Tutu rechnen, denn der Apartheid-Staat legitimiert sich in seiner Verfassung als christlicher Staat.<sup>29</sup> Er nimmt also Bezug auf eine gemeinsame Basis, die ungeachtet der völlig unterschiedlichen Positionen besteht. (2) Mit der direkten Anrede »You are not God« nimmt Tutu die persönliche Konversation mit den Sicherheitspolizisten auf,

<sup>27</sup> Die Wiederholung muss der dramatischen Interpretation von Jim Wallis zugeordnet werden und wird deshalb hier nicht weiter beachtet.

<sup>28</sup> Charles Campbell: »[...] this understanding of preaching as an alternative to violent domination«, in: ders., *Word*, 77.

<sup>29</sup> Auszug aus der Südafrikanischen Verfassung von 1983: »In humble submission to Almighty God, Who controls the destinies of peoples and nations, Who gathered our forebears together from many lands and gave them this their own, Who has guided them from generation to generation, Who has wondrously delivered them from the dangers that beset them, We declare that we Are conscious of our responsibility towards God and man; Are convinced of the necessity of standing united and of pursuing the following national goals: To uphold Christian values and civilized norms, with recognition and protection of freedom of faith and worship ...« <https://law.wisc.edu/gls/cbsa2.pdf> (Stand: 14.09. 2018).



die die südafrikanische Apartheid-Regierung repräsentieren: Er demaskiert die Übermacht, indem er die Menschen zum Vorschein bringt, aus der sie besteht. Ihre ›Vermenschlichung‹ reduziert Angst auf der Seite der Unterdrückten: Der Erzbischof macht vor, dass man mit ihnen reden kann. Zugleich konfrontiert und degradiert das »*not God*« die Apartheid-Polizisten: Sie mögen »powerful« sein, aber sie unterstehen Gott; ihre Macht ist begrenzt und vorläufig.

Tutu greift nun zum Bild des Dieners und seines Herren (»I serve a God«). Wieder knüpft er an Aussagen an, der seine Gegner nur zustimmen können: Angesichts des ungleichen Gegenübers können Menschen Gott nur dienen. Indem Tutu nicht die Verallgemeinerung dieser Aussage wählt, sondern ›Ich‹ sagt, stellt er seine Autorität als Erzbischof (als »Diener Gottes«) in den Vordergrund und fordert zugleich seine Gegner heraus, ihre eigene Position zu bestimmen: »Dienen wir Gott? Welchem Gott dienen wir?« Desmond Tutu macht es klar: Er dient dem Gott »that will not be mocked«. Nur auf den ersten Blick differenziert diese Aussage zwischen Gott und dem Erzbischof. Denn weil der Diener eins ist mit seinem Herrn, trifft der Angriff auf einen seiner Diener den Herrn selbst, der den Angriff wiederum als Lästerung, d.h. als fehlenden Respekt vor seiner Autorität, zurückweist. Ohne Gal 6,7 (»Irrt euch nicht. Gott lässt sich nicht spotten.«) explizit zu erwähnen, stellt Tutu Gottes Handeln in Aussicht: Gott wird diese Lästerung (d.h. die ungerechte Behandlung seines Dieners) nicht hinnehmen und sich zur Wehr setzen. Damit stellt er zugleich das Gottesbild des Apartheidregimes in Frage, das Gott an die Seite der Weißen (Buren) stellt, ungeachtet dessen, was sie tun.<sup>30</sup> Er zieht Gott sprachlich auf seine Seite, die Seite der Schwarzen.

Die zwei Verneinungen (»*not God*«, »*not be mocked*«) fallen auf: Sie markieren Grenzen, nicht mehr. Die erste sagt, was die Machthaber *nicht sind*, sagt aber nicht, was die Machthaber tatsächlich *sind* (brutal, gewalttätig, häretisch). Die zweite Verneinung geht ähnlich vor: Sie zögert zu beschreiben, was Gott *genau* tun wird. Tutu vermeidet damit eine weitere Eskalation der Situation und bleibt auch in theologischer Hinsicht vorsichtig, indem er Gott nicht auf ein *konkretes* Handeln festlegt.

Die Predigt gleitet über in eine weitere Wendung, die Desmond Tutu mit einem langgezogenen »Soooo!« einleitet: »...you've already lost«. Angesichts der konkreten Übermacht der Sicherheitspolizei beschreibt Tutu hier nicht eine objektive Realität; er *imaginiert*, dass der Apartheid-Staat »schon verloren hat«. In einem unerwarteten Widerspruch steht jetzt das »you've already lost« zum »you are (very) powerful«.<sup>31</sup> Der Kontext klärt, dass der Widerspruch

<sup>30</sup> Zur Gottesvorstellung in den (weißen) Kirchen, die mit der Apartheid sympathisierten, siehe Cilliers, Spuren, 72–88.

<sup>31</sup> Das erinnert an biblische Zeugnisse, z.B. von 2Kor 4,8–9: »Wir sind von allen Seiten bedrängt, aber wir ängstigen uns nicht. Uns ist bange, aber wir verzagen nicht.

nicht der Aufhebung des »You are powerful« dient – das hieße, die bedrohliche Situation zu verleugnen –, sondern ein *Paradox* schafft, d.h. einen spannungsvollen Widerspruch zwischen zwei Sätzen, der sich nicht auflösen lässt: Die Apartheid(-Polizei) ist sehr mächtig, *und* bzw. *aber* sie hat schon verloren.

Der erneute Sichtwechsel markiert den Höhepunkt der bisherigen Argumentation Tutus. Er ist als Gerichtswort an die Machthabenden zugleich Trost- und Auferstehungswort für die bedrängte Gemeinde: Die Macht des Apartheid-Regimes ist gebrochen; das lässt die ganze Situation in einem neuen, hoffnungsvollen Licht erscheinen.

Dem »you've already lost« entspricht nun das »join the winning side«. Desmond Tutu wechselt vom Modus der Verwerfung in den einer Einladung: »We invite you today.«<sup>32</sup> Mit der Einladung zieht Tutu die Konsequenz aus dem imaginierten, neuen Kräfteverhältnis: Die Gemeinde – Tutu geht hier vom »I« zum »we«<sup>33</sup> über – hat sich den Raum zurück erobert, den ihr die ungebetenen Gäste mit ihrem gewaltsamen Einbruch in die Kirche genommen haben. In diesem imaginierten, freien Raum sind sie nicht länger nur gezwungen zu *reagieren*, sondern sie können *agieren*. Im ›toyī toyī‹ der Gemeinde findet diese Freiheit physischen Ausdruck. Die Einladung an die Sicherheitspolizisten ist großzügig, weil sie den Verzicht auf Vergeltung impliziert. Sie ist die christliche Antwort auf den Versuch der Soldaten, sich der Gemeinde und ihres Predigers zu bemächtigen. Das erinnert an die Bergpredigt: Böses soll mit Gutem überwunden werden; auch die Feinde müssen von der Feindschaft erlöst werden.

Die Rollen von Gewinnern und Verlierern haben nach wenigen Sätzen gewechselt. Eine neue Realität, begleitet vom Lachen des Predigers und dem Tanz der Gemeinde, bahnt sich ihren Weg und schickt sich an, den Widerstand gegen das Apartheid-Regime mit neuer Kraft aufzunehmen.

Möglich wird die Umkehrung durch die Bezugnahme auf Gott. In die erstarrte Konfrontation mit dem Gegner hat Tutu ihn als eine dritte Person eingeführt, die das Kräfteverhältnis verändert. Gott als entscheidende Instanz ordnet die Beziehungen neu, degradiert und demaskiert die Gegner und zeigt

---

Wir leiden Verfolgung, aber wir werden nicht verlassen. Wir werden unterdrückt, aber wir kommen nicht um.«

<sup>32</sup> Jim Wallis erzählt auf dem Kirchentag 2009, dass Desmond Tutu den Moduswechsel auch körperlich vollzogen und parallel zu seinem »signature smile« seine Arme weit geöffnet habe.

<sup>33</sup> Das »we« steht hier sicherlich für nicht nur für die betreffende Gemeinde am Sonntagmorgen, sondern für die Gesamtheit der durch die Apartheid unterdrückten schwarzen und farbigen Bevölkerung Südafrikas. Ebenso steht das »you« nicht nur für die an jenem Morgen aufmarschierenden Sicherheitspolizisten, sondern für das Regime, das sie repräsentieren. Auch das »Ich« Tutus weist angesichts seiner repräsentativen Funktion über seine individuelle Person hinaus und ist eher ein »Ich«, das die Gemeinde zur Identifikation auffordert.

sich als jemand, der Grenzen setzt. Gott ist kein Prinzip, sondern eine parteiische, handelnde Person.

Die Predigtworte Desmond Tutus umfassen vier klar erkennbare Teile: (1) die Wahrnehmung der objektiv schwierigen Situation, (2) die Zurückweisung ihres Anspruches auf Totalität, (3) die Vision der Niederlage der Machthaber, und (4) den Appell an die Verlierer, ihr Verhalten zu ändern. Die Predigt konfrontiert, aber sie verschärft nicht die Spannung. Reversals, d.h. überraschende Wendungen, strukturieren die Predigt. Zusammen mit Tutus auffallendem Körpereinsatz schaffen sie den Eindruck eines radikal Neuen.

## 2.2 Analyse der Rezeption der Predigt von Desmond Tutu durch Jim Wallis

Jim Wallis erzählt von der Predigt Desmond Tutus, nachdem die Apartheid konstitutionell beseitigt ist (nach 1994). Er sieht in der Inauguration Nelson Mandelas, an der er selbst teilgenommen hat, die objektive Erfüllung dessen, was Desmond Tutu gepredigt hat: Die Machthaber der Apartheid haben verloren, die Weißen haben sich (augenscheinlich) der »winning side« angeschlossen. Seine Geschichtsschau geht deshalb über die der Predigt Desmond Tutus, der sie zu Apartheidzeiten (»during the difficult days, the darkest days«) hielt, hinaus: Seine predigtähnlichen Betrachtungen bleiben zwar eng auf die Tutu-Predigt bezogen, verfolgen aber eine eigene, missionarische Intention. Das zeigt sich vor allem in den letzten Sätzen seiner Betrachtung, in der er den Erzählmodus verlässt und ein Fazit zieht: »Our role is back at St. George's ...«.

Einige einleitende Worte eröffnen die Erzählung: Jim Wallis hat in der langfristigen Folge der Predigt Desmond Tutus eine »theology of hope« entwickelt, die er in einer eigenen Paraphrase von Hebr 11,1 komprimiert: »Hoping is believing in spite of the evidence and watching the evidence change.« Sie bildet zugleich den Rahmen der Gesamterzählung, da Jim Wallis sie am Ende noch einmal aufgreift. Zu der Anschauung des Ereignisses vom 13. März 1988 ist offenbar ein Begriff hinzugetreten,<sup>34</sup> der es Wallis ermöglicht, das Gesehene und Gehörte in anderen Kontexten adäquat neu zu erzählen: Es geht um »Hoffnung«. Wenn Menschen ihn auf diese Hoffnung ansprechen, geht er zurück auf dieses Ereignis und erzählt interpretierend von Tutus Predigt.

Jim Wallis' rahmende Erzählung ist erneut in vier Teile unterteilt: (1) Schilderung des Predigtkontextes, (2) kommentierende Nacherzählung der Predigt mit Hinweisen auf die Performance des Predigers und die Reaktion der Gemeinde, (3) Einbettung der Predigt in den weiteren geschichtlichen Kontext und (4) Aktualisierung der Predigt Tutus für einen neuen Kontext (»youtube«).

<sup>34</sup> Der »Begriff« nach Kant meint kein einzelnes Wort, sondern die Verdichtung einer Anschauung in einer abstrakten Form, siehe Müller, Wort, passim.

Sie beginnt mit der Beschreibung des Kontextes, wie er sich Wallis dargestellt hat: Zu einem Solidaritätsbesuch seiner Schwestern und Brüder gebeten, »who [...] were under such attack«, hat sich Jim Wallis selbst ins Land schleichen müssen. Wie viele ausländische Unterstützer des Widerstandes steht auch er auf der »security list«. D.h. seine Perspektive ist klar: Er sieht sich – obschon ein weißer Amerikaner – auf der Seite der unterdrückten schwarzen Mehrheit. Und er kennt Desmond Tutu, den Prediger, bereits; er will sich mit ihm und zwei weiteren Widerstandskämpfern (Allan Boesak und Frank Chikane) treffen.

Jim Wallis beschreibt zunächst die Spannung an jenem Morgen: Die staatlichen Behörden haben eine Kundgebung verboten; Desmond Tutu habe sie darauf in einen »faith service or prayer service« umgewandelt. D.h. die Versammlung in der Kirche ist in ihrem Charakter von vorneherein zweideutig: Sie ist auch als Gottesdienst eine im engeren Sinne politische Versammlung. Polizei und Militär haben die Kirche umsäumt und sind in der klaren Übermacht (3:1). Ihr Konzept scheint aufzugehen: Jim Wallis erzählt, dass er Angst hatte. Die Spannung steigt, als die Sicherheitspolizisten durch den Hintereingang in die Kirche einbrechen und sie besetzen. Wallis erwähnt, dass er von ihnen regelmäßig verhört wird, was den Eindruck persönlicher Bedrohung noch verstärkt.

Jim Wallis interpretiert den Einbruch der Sicherheitspolizei nicht nur als persönlichen Angriff auf Desmond Tutu, sondern auch als Bemächtigung (er benutzt wiederholt das Wort »own«) des Gottesdienstraumes, der Religion, der Gemeinde und sogar Gottes selbst. Diese nachträgliche Interpretation lässt Tutus »You are not God« als direkte Reaktion auf diese Unterwerfung umso eindrücklicher erscheinen. Die Schilderung des Kontextes schließt Wallis mit Worten ab, die er der Sicherheitspolizei in den Mund legt: »It's nothing you can do about it«. Sie vermitteln den Eindruck völliger Hoffnungslosigkeit.

Auf dieser Folie, die Wallis' gesteigerte, situative Offenheit für das Folgende erkennen lässt, beginnt er die Predigt selbst wiederzugeben. Er erzählt, dass Tutu zunächst innegehalten und seinen Kopf gebeugt habe, wie um zu beten (»as if in prayer«): Mit der Geste legt Wallis den Zuhörenden nahe, die Worte Tutus aus seiner Verbindung zu Gott heraus zu verstehen, als möglicherweise göttlich-inspiriertes oder -autorisiertes Wort. Auf die kontemplativ-vertikale Geste folgt in der Erzählung eine kontemplativ-horizontale Geste Tutus (»he looked up and looked at them from side to side«). Sie erweckt den Eindruck, dass Tutu im Gebet die Angst vor den Sicherheitspolizisten verloren hat: Er kann den Einzelnen ins Gesicht schauen. Wallis lässt Tutu bereits vor seinem ersten Wort als einen mindestens ebenbürtigen Gegner erscheinen.

Seine nächste Interpretationsleistung bezieht sich auf das Lächeln bzw. Lachen Desmond Tutus: Er nennt es das »classic Desmond Tutu signature smile«. In der Dramaturgie der Erzählung von Wallis irritiert es: Man denke an die Soldaten, die die Gemeinde zu diesem Zeitpunkt förmlich einkesseln. Es stellt die vermeintliche Klarheit der Situation in Frage und öffnet neue

Perspektiven. Campbell/Cilliers nennen Lachen »shaking the foundation of set beliefs«<sup>35</sup>: Was ist, muss nicht so bleiben. Es verschafft dem Osterglauben wortlos Ausdruck und bestreitet die Macht der Mächtigen. Gleichzeitig deutet Wallis schon hier an, dass Tutu die gefährliche Lage entspannen wird.<sup>36</sup> Wallis nennt das Lächeln »classical signature smile«: Für ihn ist es untrennbar mit der Person des Erzbischofs verbunden; Tutu lächelt nicht nur an dieser Stelle, sondern er *verkörpert* den Optimismus und die Freiheit, die sich im Lachen Bahn brechen. Was Tutu lächeln lässt, bleibt noch offen. Im ›youtube‹-Video verstärkt Wallis diese Spannung durch ein retardierendes »Sooo«. Es bereitet den Klimax der Erzählung vor, der für Wallis in dem »since you've already lost ...« besteht. Jim Wallis setzt diesem Zitat sein »I am amazed«<sup>37</sup> hinzu. Er benutzt die Präsenzform; sie indiziert, dass sein Erstaunen von damals bis heute anhält. Er wiederholt diesen Satz, und steigert erneut die Spannung, indem er eine weitere Geste Tutus addiert, die die vorhergehenden erneut übersteigt: »began to bounce like a good baptist preacher«.<sup>38</sup> Sie zeigt an, dass der Prediger sich ein hohes Maß an Freiheit zurückerobert hat. Diese findet zunächst in seiner körperlichen Bewegung Ausdruck, bevor er ihr auch mit Worten Ausdruck verleiht: »We invite you today: Come and join the winning side!« Damit schließt Wallis die interpretierende Nacherzählung der eigentlichen Predigt ab. Er konzentriert sich im Folgenden auf die *unmittelbare Wirkung* der Predigt:

Während bisher nur von seinem persönlichen Erleben (von *seinem* Bedrohtsein, *seiner* Angst und *seinem* Erstaunen) die Rede war, kommt unmittelbar nach dem »Come and join the winning side!« die Gemeinde in den Blick: »The whole place erupted.« Jim Wallis präsentiert sich nun als Teil dieser Gemeinschaft, gleitet über in das »We«, und beschreibt, wie junge Menschen zu tanzen beginnen, rhythmisch sprechen und schlurfen: Sie tanzen den ›toy toy‹, und Wallis fügt hinzu »as we always did«.

Der ›toy toy‹ ist ein Tanz der schwarzen Südafrikanerinnen und Südafrikaner, der auf den Aufstand der Mau Mau gegen die englischen Kolonialherren in Kenya zurückgeht. Er zeichnet sich durch ein rhythmisches Laufen und Stampfen aus.

<sup>35</sup> Campbell/Cilliers, Preaching, 135.

<sup>36</sup> Campbell/Cilliers, Preaching, 129: »Humor keeps ambivalence loose, oiling the joints where contradictions meet.«

<sup>37</sup> In der Übersetzung variiert »amazed« von »überrascht«, »verwundert« zu »angerührt«. Es ist in jedem Fall ein Ausdruck emotionales Erfasstseins.

<sup>38</sup> Die zunehmende körperliche Aktivität der Predigerin wird in vielen Predigtradiationen (nicht nur in den baptistischen) als Wirken des Heiligen Geistes interpretiert. Im African-American Preaching, aber auch in manchen weißen, freikirchlichen Kontexten initiiert der Heilige Geist die (oft) ekstatische Feier des Evangeliums am Ende der Predigt. In diese Feier leitet die Predigerin hinein; aber es ist die ganze Gemeinde, die am Ende daran teilnimmt. Insofern stellt das »bouncing« hier bereits eine Überleitung zum ›toy toy‹ der Gemeinde dar.

Währenddessen ruft ein Vorsänger bzw. Vorsprecher eine zumeist improvisierte Parole, auf die die Tanzenden im Chor antworten. Die Parolen umfassen das gesamte Spektrum der Emotionen von Freude über Schmerz, Wut und Trost. Der ›toyī toyī‹ vereint in seiner rhythmischen Bewegung Individuen zu einer starken Kraft. Er wurde zu Apartheidzeiten auch von Soldaten und der Sicherheitspolizei gefürchtet: »The toyī toyī was our weapon. We did not have the technology of warfare, the tear gas and tanks, but we had this weapon«, berichtet ein Aktivist.<sup>39</sup> In Simbabwe wurde der Tanz deswegen von Staatspräsident Robert Mugabe verboten. In einer der zu Apartheidzeiten bekanntesten Parolen begann der Vorsprecher mit dem Wort »Amandla« (»Macht!«), und die Menge antwortete mit »Awe-thu« (»Für uns!«). Andere ›chants‹ forderten z.B. die Freilassung von Nelson Mandela. Der ›toyī toyī‹ wurde häufig bei Beerdigungen von Apartheid-Opfern getanzt, aber auch Nelson Mandela tanzte ihn zusammen mit einer großen Menschenmenge nach seiner Wahl zum Präsidenten. Lisa Nevitt bezeichnet ihn als die »12. offizielle Sprache Südafrikas«.<sup>40</sup>

Jim Wallis erzählt, dass die jungen Leute tanzen, »as if they were in the streets.« Er erweckt den Eindruck, als ob die Grenze zwischen Kirchraum und Straße, Gemeinde und Gesellschaft, Gottesdienst und politischer Kundgebung an diesem Tag auf erkennbare Weise verschwimmt: Die Botschaft der Predigt ›schwappt über‹. Die Gemeinde gewinnt im Tanz ihre Stärke zurück und reklamiert – ganz wie »Gewinner« es tun – den ihr streitig gemachten Raum, sowohl in als auch außerhalb der Kirche. Und die Sicherheitspolizei zieht sich an diesem Tag zurück, so als habe sie tatsächlich bereits verloren. Wallis sagt – und es wird unter dem Eindruck des 9. Oktober 1989 in Leipzig später ähnlich klingen<sup>41</sup>: »They didn't expect dancing worshipers.« Wallis selbst reiht sich in die Menge der Tanzenden ein und zeigt sich erneut als solidarischer Kämpfer gegen die Apartheid: »We danced in the streets of South Africa.« Er wechselt mit diesem Satz über zur erneuten Begegnung mit Tutu »10 Jahre später«<sup>42</sup>: die Predigt erscheint damit als eine mit nachhaltiger Wirkung:

Bei der Amtseinführung von Nelson Mandela zum Staatspräsidenten – so erzählt Wallis – habe er Desmond Tutu an den Gottesdienst in St. George erinnert: »Bishop, remember that day [...] what you said what will happen what we'll do ...« Wallis interpretiert das Paradox in Tutus Rede, d.h. das *Nebeneinander* der Wirklichkeiten, nun als ein zeitliches *Nacheinander* und wendet das Schema von Verheißung und (irdischer) Erfüllung auf sie an. Das ist vermutlich dem emotionalen Tag der Amtseinführung Nelson Mandelas geschuldet, der im März 1988 noch nicht denkbar erschien. Wallis stuft damit das, was Tutu als *bereits geschehenen*, wenn auch noch verborgenen Sieg über

<sup>39</sup> Blackstone, Toyi toyi.

<sup>40</sup> Nevitt, Toyi toyi.

<sup>41</sup> »Wir waren auf alles vorbereitet, nur nicht auf Kerzen und Gebete.« Das Wort wird dem SED Zentralkomitee-Mitglied Horst Sindermann zugeschrieben.

<sup>42</sup> Siehe Anmerkung 1.

die Apartheid »gesehen« hatte, zu einer *Verheißung* des – aus damaliger Sicht zukünftigen – manifesten Sieges zurück; dieser verliert dadurch seinen Charakter als grundlegendes, vergangenes und deswegen dem Menschen nicht mehr verfügbares Ereignis. Stattdessen führt Wallis die Veränderung auf den Glauben zurück: »That's the way it always is: faith, hope, action and change.« Der Glaube ist – nach Wallis' Interpretation von Hebr 11,1 – eine Art des *Sehens*, das dem Sehenden ermöglicht, die Feier (celebration) zu einem Zeitpunkt zu imaginieren, zu dem sie noch nicht erwartbar ist.

Jim Wallis beschließt seine Erzählung, indem er das Erlebte und Erzählte auf die Gegenwart anwendet: Hier wechselt seine Erzählung deutlich erkennbar in einen missionarischen Modus. Die Menschen, die in St. George nur *glauben* konnten, dass so eine Feier möglich sein würde – Wallis verwendet »glauben« und »sehen« synonym – werden der ›youtube-Gemeinde als Vorbilder dargestellt: »[T]hey see the celebration only through the eyes of faith. They believe the party is possible and then they bet their lives on the party being possible.« Jim Wallis verwendet »St. George« als eine Metapher für den Ort, an den die christliche Gemeinde gestellt ist, damit aus Glauben Hoffnung, Aktion und gesellschaftlicher Wandel entsteht. Mit der Formulierung »when we have to have faith to see the possibility of celebration« hebt er sowohl die Kraft wie die Notwendigkeit des Glaubens für die gesellschaftliche Transformation hervor. Zugleich wird deutlich, dass Wallis jetzt einen Appell aus der Predigt Tutus herausliest, den die Predigt Tutus selbst nicht aufweist.

Zusammengefasst rezipiert Jim Wallis die Predigt Desmond Tutus in einer Situation, die von Gefahr und Hoffnungslosigkeit geprägt ist, als göttlich gewirkte ›Hoffnung‹. Die Botschaft der Predigt trifft ihn (und die Gemeinde) als etwas Neues, das überrascht, emotional berührt und in Aktion versetzt. Das Novum besteht für ihn in der Imagination einer anderen Wirklichkeit, in der sich die Verhältnisse durch Gottes Handeln umgekehrt haben. Diese Imagination hat die Kraft, bereits die Gegenwart zu verändern: Sie erweist sich als Energie der Transformation. Die einmal erfahrene Hoffnung verdichtet sich langfristig zu einer fundamentalen Überzeugung, die Jim Wallis in seiner missionarischen Rede auf ›youtube‹ weitervermittelt und weiterentwickelt. In diesem Prozess wandelt sich der Indikativ der Predigtaussage (»you've already lost«) in einen Imperativ (»you have to have faith«). Daneben stellt die Rezeption und Interpretation von Jim Wallis die Person Desmond Tutus heraus: Er erscheint als ein außergewöhnlicher Mensch, der mit Gott in enger Verbindung steht, daraus Freiheit zieht und diese Freiheit verkörpert. Er ist Prediger der Botschaft und als Person zugleich Teil der Botschaft.

### 2.3 Folgerungen: Erste Hypothesen und Fragen

Mit der folgenden Graphik wird erneut die Beziehung zwischen der Predigt als Produktion und als Rezeption dargestellt. Dieses Mal geschieht es aber, a) indem Rede, Performance und Reaktionen in abstrakte Begriffe umgewandelt werden, um daraus Hypothesen und Herausforderungen für eine Definition

von prophetischer Predigt ableiten zu können, und b) indem der größere Rahmen von Vorgeschichte und Nachgeschichte eingeschlossen wird. Ihrer Bedeutung entsprechend wird eine vierte Kategorie, der Kontext, vorgeschaltet, so wie Jim Wallis ihn interpretiert.<sup>43</sup>

Die Graphik soll optisch vereinfachen; die genannten Kategorien lassen sich in Wahrheit weniger scharf trennen, da sie zusammen eine eigenständige, missionarische Erzählung (Predigt) bilden.

<i>Kontext der Predigt</i>			
<i>gesellschaftliche Krise, die eine christliche Antwort herausfordert</i>	<i>persönliche Aufmerksamkeit des Predighörenden für die Predigt</i>	<i>eindeutige Position der Kirche</i>	<i>herausragende Bedeutung des Predigers</i>
»the darkest days« / konkrete Bedrohung: »they are outnumbering us 3:1«; Häresievorwurf: »They were saying: ›We own you. We own your God.«	Angst und Hilflosigkeit: »they were outnumbering us: 3:1 and tended to frighten us and they were at least working as far as I was concerned«	a) ›rally‹ und ›faith service‹ gehen ineinander über. b) Eindeutige Position der Anglican Church als Teil des Widerstandes gegen die Apartheid	Desmond Tutu, Friedensnobelpreisträger, Widerstandskämpfer (selbst im Gefängnis gewesen), Genosse von Wallis im Kampf gegen die Apartheid



<sup>43</sup> ›Kontext‹ – so wird hier deutlich – bezeichnet einen Sinnzusammenhang, der für das Verstehen des ›Textes‹ von Bedeutung ist. Er ist eine soziale Konstruktion, d.h. er legt eine bestimmte sozialräumliche, politische und ökonomische Analyse zugrunde und kann unterschiedlich bestimmt werden. Der Begriff ist also nicht mit den Ländern USA, Deutschland und Südafrika identisch, sondern bezeichnet in diesen drei Ländern oder sie auch übergreifend unterschiedliche, variable, sinnhafte Räume. Diese Variabilität macht sich diese Arbeit zunutze.



<i>Predigtworte</i>	<i>Performance (Teil der Rezeption)</i>	<i>Unmittelbare Rezeption</i>
	Das stille Gebet wirkt als Geste der Konzentration des Predigers auf Gott	Die Predigtworte werden als verbum divinum et externum (nicht als persönliches statement des Predigers) rezipiert »as if in prayer«
	Reversal I: Das Aufschauen und Anschauen der Gegner erscheint als Geste von Mut, Freiheit und Zugewandtheit »he looked up and looked at them from side to side«	
Der Prediger erkennt die objektiv-sichtbare Situation an. »You are powerful/very powerful«		
Reversal II Der Prediger weist menschliche Absolutheitsansprüche zurück. »You are not God«		
Der Prediger führt Gott als Handelnden ein. »will not be mocked«		
	Reversal III: Das Lächeln des Predigers wirkt als Geste der Irritation (Novum). »then he smiled«	Der Prediger wird als optimistische und freie Person rezipiert: »the classic Desmond Tutu signature smile«
Reversal III a Der Prediger spricht te der Irritation. Er niert eine alternative gegenwärtige Wirklichkeit. (Novum): »since you've already lost«		Reversal III a/ Die Imagination der anderen Wirklichkeit (Novum) löst Überraschung aus. »I was amazed«

<i>Predigtworte</i>	<i>Performance (Teil der Rezeption)</i>	<i>Unmittelbare Rezeption</i>
	<p>Das Hüpfen des Predigers wirkt als Geste der Freiheit (zugleich Indiz für den sich abzeichnenden Höhepunkt der Predigt und Vorbereitung des Involviertwerdens der ganzen Gemeinde).                      »began to bounce like a good baptist preacher«</p>	
<p>Reversal III b                      Der Prediger verstärkt die Imagination, die zur positiven Vision wird:                      a) Die Gemeinde ist nicht mehr Objekt (der Bedrohung), sondern Subjekt (der Einladung).                      b) Die Feinde sind veränderungsfähig.                      c) Die neue Gemeinschaft ist inklusiv.</p>		<p>Reversal III b                      Die Situation verändert sich:                      a) Ein »Wir« konstituiert sich.                      b) Die Transformation findet ihren Ausdruck in physischer Bewegung (»toyi toyi«).                      c) Die Grenze zwischen binnenkirchlicher und weiterer Öffentlichkeit wird überschritten.                      d) Die Gegner ziehen sich zurück.</p>



<p>mittel- und langfristige Folge der Predigt D. Tutus</p>
<p><i>Objektiv:</i>                      Das Erlebnis der Predigt Tutus hat J. Wallis zu einer »theology of hope« inspiriert, die er mit missionarischem Impetus weitererzählt.</p>
<p><i>Subjektiv (Interpretation von Wallis):</i>                      Für Wallis ist die Imagination der anderen Wirklichkeit (Glaube) geschichtlich wirksam geworden. Dieser Glaube hat Hoffnung, Aktion und gesellschaftlichen Wandel hervorgebracht. Weil er (bzw. die Imagination der anderen Wirklichkeit) schon einmal geschichtswirksam war, wird er unsere Aufgabe in anderen geschichtlichen Zusammenhängen.</p>

Die Graphik wird unter den nachfolgenden Überschriften ausgewertet:

- Der Kontext der prophetischen Predigt (2.3.1)
- Der Inhalt der prophetischen Predigt (2.3.2)
- Die Form(en) der prophetischen Predigt (2.3.3)
- Von der Performance zum Embodiment der prophetischen Botschaft (2.3.4)
- Die Funktion der prophetischen Predigt (2.3.5)

Die Auswertung formuliert Hypothesen und Aufträge für diese Arbeit und wirft offene Fragen auf, die im Fortgang der Arbeit beantwortet werden sollen.

### 2.3.1 *Der Kontext der prophetischen Predigt*

Die Bestimmung des Kontextes als Sinnzusammenhang hilft, eine Situation zu verstehen. Der Kontext geht deshalb nicht in geografischen Grenzen auf, sondern ist bereits Ergebnis einer Analyse. Infolgedessen beschreibt Jim Wallis die gesellschaftliche Situation auf eine bestimmte Weise und ordnet darin die Kirche, den Prediger Tutu und sich selbst ein. Die ausführliche Einleitung seiner Erzählung umgreift diese Deutung und lässt vermuten, dass der Kontext für die prophetische Predigt eine wichtige Rolle spielt.

Die prophetische Predigt Tutus erscheint zunächst als *Predigt in der Krise*, die zu Menschen in einem unverwechselbaren historischen Moment spricht. Sie hat keine zeitlose Botschaft. Obgleich Tutu die gesamte Situation coram publico neu ordnet und damit *alle* Anwesenden im Blick behält, richtet er sich klar an die Repräsentanten der Apartheid. Er hat eine unmissverständliche Botschaft für *sie*: »You've lost. Join the winning side.« Würde die Predigt sich stattdessen an die schwarzafrikanischen Christen richten, müsste sie nicht nur zynisch, sondern auch häretisch genannt werden.

Im Umkehrschluss lässt das vermuten: *Prophetische Predigt ist radikal kontextuell*. Sie *kann* nicht nur, sondern sie *muss* unterschiedlichen Inhalts sein, um prophetisch zu sein: In dem einen Kontext spendet prophetische Predigt Trost; in dem anderen tritt sie als Herausforderung zur Buße hervor.<sup>44</sup> Und in diesem Kontext, der von der tiefen Spaltung der südafrikanischen Gesellschaft gekennzeichnet ist, liegt gerade in dem Gerichtswort an die einen (»you've lost«) das Heilswort für die anderen. Entsprechend unterschiedlich *wirkt* die Predigt an jenem Morgen: Die einen rezipieren die prophetische Predigt als Hoffnung und tanzen. Die anderen rezipieren sie als Aufforderung zur Umkehr und verlassen die Kirche.

---

<sup>44</sup> Ich erinnere an die Prophetie, die *vor* dem babylonischen Exil das »Friede, Friede« der falschen Propheten verurteilt (Jer 6,14; 8,12) und sich an die Menschen in der radikal anderen Situation *im* Exil genau mit diesen Worten als Trost wendet, z.B.: »Ich weiß wohl, was ich für Gedanken über euch habe, Gedanken des Friedens und nicht des Leidens ...« (Jer 29,11).