

**„Erzählformen der Bibel als
Herausforderung an unsere Predigt.**

**Anmerkungen zu den Grundlagen und
Möglichkeiten einer textorientierten
homiletischen Didaktik“**

Abschluss-Hausarbeit

Fach: Praktische Theologie (Homiletik)

Vorgelegt von:

Stefan Weller, geb. Röseler

Bad Klosterlausnitz, am 31. März 1989

Lausche, mein Volk, meiner Weisung!
Neigt euer Ohr den Sprüchen meines Munds!
Meinen Mund will ich öffnen im Gleichwort,
Rätsel sprudeln von ureinst.
Was wir hörten, dass wirs erkennen,
und unsere Väter erzählten,
nicht hehlen wirs ihren Söhnen
in einem späten Geschlecht,
SEINE Preisungen erzählend,
seine Siegesmacht und seine Wunder,
die er getan hat.

Psalm 78, 1 – 4 nach Martin Buber

Es gibt so viele Arten zu sprechen in der Welt,
und nichts ist ohne Sprache.
Wenn ich nun die Deutkraft der Sprache nicht wahrnehme,
werde ich dem Sprechenden ein Fremder
und der Sprechende mir ein Fremder.
Dies beachtend sollt auch ihr
– da ihr ja eifrig um die Gaben des Geistes bemüht seid –
euch um den Aufbau der Gemeinde mühen,
damit ihr wachst.

1. Kor. 14, 10-12

Inhalt

1. Ansätze

- 1.1 Von der „Wirkungslosigkeit“ unserer Predigt
- 1.2 Der didaktische Ansatz: Biblische Texte als vorgezeichnete Wege des Lernens
- 1.3 Der biblisch-hermeneutische Ansatz: Das Kommen Gottes als „Sprachereignis“
- 1.4 Der pneumatologische Ansatz: Predigt als Ankunft des Geistes
- 1.5 Das formal-homiletische Anliegen der Arbeit

2. Das Thema der Predigt

2.1 Die Wende zum Hörer

- 2.1.1 Die dialektische Theologie
- 2.1.2 Der empirische Protest
- 2.1.3 Das Problem

2.2 Der Bezug zur Hörersituation in der biblischen Verkündigung

- 2.2.1 Der Kanon als Frage nach dem „Wie“ der Rede von Gott
- 2.2.2 Das geschriebene und das lebendige Wort
- 2.2.3 Das Primat des Mündlichen
- 2.2.4 Die Texte der Bibel als ehemalige Predigten
- 2.2.5 Die deuteronomistische Exilspredigt als „Ursituation“ unserer Predigt
- 2.2.6 Die Situation im Dienst der Predigt

2.3 Die Predigt als Kommunikationsprozess

- 2.3.1 Die Grenze historischer Forschung
- 2.3.2 Zur kommunikationswissenschaftlichen Fragestellung
- 2.3.3 Analoge und digitale Kommunikation
- 2.3.4 Predigtkommunikation als gezieltes Streben nach Analogie
- 2.3.5 Erfahrung und Bezugssystem
- 2.3.6 Kommunikation als Bestätigung und Herausforderung des Bezugssystems
- 2.3.7 Die Aufgabe der Predigt: befreiende Öffnung

2.4 Die Predigt als ästhetische Größe

- 2.4.1 Die Grenze der Kommunikationsforschung
- 2.4.2 Die theologische Ästhetik und ihr trinitarischer Ansatz
- 2.4.3 Die Predigt als Kunstwerk
- 2.4.4 Die Predigt als „offenes“ Kunstwerk
- 2.4.5 Die Predigt als Sammlung zum Text

2.5 Erfahrung mit der Erfahrung als Thema der Predigt

3. Die Predigt von der Geschichte

3.1 Geschichte als Gegenstand der biblischen Verkündigung

- 3.1.1 Die Bibel - ein Geschichtenbuch
- 3.1.2 Geschichte als sprachliche Herstellung eines Sinnzusammenhangs
- 3.1.3 Die Taten Gottes als Thema der biblischen Geschichte
- 3.1.4 Offene Geschichte als Gleichnis des lebendigen Gottes

3.2 Rede von Gott als Erzählung: Narrative Theologie

- 3.2.1 Narrativität als Kriterium für das „Zentrum der Theologie“?
- 3.2.2 Zur Theorie der Narrativität geschichtlichen Wissens: A. Danto
- 3.2.3 Die Forderung nach einer narrativen Kategorie der Theologie: H. Weinrich und J.B. Metz
- 3.2.4 Narrative Theologie als Ausdruck religiöser Erfahrung: H. Zahrnt, H. Halbfas und andere

3.3 Rede von Gott als eine Erinnerung an eine Geschichte

- 3.3.1 Die Zuordnung des Erzählens zu „Theologie“ und Predigt
- 3.3.2 Predigt als erinnernde Erzählung
- 3.3.3 Erzählung im Dienst der Erinnerung des Leidens: J.B. Metz
- 3.3.4 Erzählende Erinnerung im Dienst der Hoffnung: J. Moltmann

3.4 Erinnerndes Erzählen in der neueren Literatur

- 3.4.1 Auf der Suche nach Erzählmöglichkeiten in „postnarrativer“ Zeit
- 3.4.2 Geschichten als „Entwürfe in die Vergangenheit“: Max Frisch
- 3.4.3 Erzählungen in der „Kraft des Eingedenkens“: Heinrich Böll

4. Die Geschichten der Predigt

4.1 Geschichte und Geschichten

4.2 Zur linguistischen Analyse biblischer Geschichten

- 4.2.1 „Linguistische“ Theologie
- 4.2.2 Die synchronische Betrachtungsweise
- 4.2.3 Die generative und didaktische Funktion der Gattung

4.3 Das metaphorische Verständnis der Gleichniserzählungen als Zugang zur Didaktik biblischen Erzählens

- 4.3.1 Gleichniserzählungen als Reich-Gottes-Verkündigung
- 4.3.2 Zur existentiellen Didaktik der Gleichniserzählungen
- 4.3.3 Die Methode der Aufnahme und Durchbrechung konventioneller Gattungen

4.4 Wundergeschichten als Gleichnisse

- 4.4.1 Die gattungsmässige Grundlage neutestamentlicher Wundergeschichten
- 4.4.2 Wunder als wahrgenommener Machtwechsel
- 4.4.3 Zur Predigt als Wundergeschichte

4.5 Vättersagen als Raum geschichtlicher Erfahrung

4.5.1 Die Sage als Form geschichtlicher Wahrnehmung

4.5.2 Sagen als Gleichnisse für Gott

4.5.3 Eine verwunderliche Geschichte

5. Predigt als erzählte und besprochene Geschichte

5.1 Zum Verhältnis von Erzählung und Besprechung

5.2 Typen nacherzählender Predigt

5.2.1 Die „reine“ Nacherzählung

5.2.2 Erzählung mit Rahmen

5.2.3 Unterbrochene, paraphrasierende und verweilende Erzählung

5.3 Die gefährliche Chance

6. Thesen

7. Anhang

7.1 Literatur

7.2 Abkürzungen

1. Ansätze

1.1 Von der „Wirkungslosigkeit“ unserer Predigt

a) Es gehört inzwischen zum guten Ton einer Arbeit über homiletische Themen, zunächst die zur Zeit herrschende „Krise der Predigt“ zu beklagen, um ihr anschließend durch einige mehr oder weniger wirkungsvolle Rezepte aufzuhelfen. Ein Thema gar, das von einer „Herausforderung an unsere Predigt“ spricht, muss sich dabei fragen lassen, ob dieser müde, gegen Heilmittel scheinbar schon immune Patient sich überhaupt noch herausfordern lässt. Und wenn, von wem? Schon traut man/frau sich kaum noch, einen „Fremden“ zu jenen „institutionell gesicherten Belanglosigkeiten“ (Ebeling) einzuladen, bei denen ein Prediger vielfach lediglich eine Exegese mit auf die Kanzel nimmt oder aber seine Zuhörer mit einer Aneinanderreihung von geschmacklosen, vermeintlich populären Beispielgeschichtchen einwickelt oder abschreckt. Und selbst wenn jemand die gegenwärtige Predigtpraxis anders erlebt, so besteht doch weitgehende Einigkeit über ihre allgemeine Wirkungslosigkeit. Daher findet sich ein Pastor oder eine Pastorin nicht selten in der Versuchung (oder erliegt ihr auch), die Predigt wenigstens teilweise durch „wirksamere“ Medien, z.B. durch herzerwärmende Lieder, diapositives Bildmaterial o.ä. zu ersetzen.

Andererseits setzt man/frau sich aber auch schnell gewaltig in die theologischen Nesseln mit einer so einsetzenden Arbeit über die kirchliche Praxis, in der ja wohl die Rede davon sein wird, wie es *gemacht* werden soll. Wir sind nicht die Macher, wird eingewendet. Demütigend hat uns die dialektische Theologie das „mit uns, ohne uns oder gegen uns“ des Handelns Gottes eingetrichtert – zu Recht angesichts der Hurerei der Kirche mit den Unterdrückern. Nun also Schadensbegrenzung in Form innerkirchlicher Kleingärtnererei?

Es ist keine neue Weisheit, dass unser Tun, wie auch unser Nicht-Tun *immer irgendwelche* (auch politische) Wirkungen hat, auch unsere Predigt – es fragt sich nur welche. So handeln auch wir „mit, ohne oder gegen“ Gott. Gilt deshalb möglicherweise auch für unsere Kanzelreden: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.“ (Mt. 7,16.20)?

b) Ein Grund für die verfehlte Wirkung der Predigt liegt offenbar in ihrem *Erfahrungsdefizit*. Es werden genau so wenig Erfahrungen im Wort der Predigt vermittelt wie Erfahrungen im täglichen Leben damit gemacht. Es dauert dann nicht lange, und das Erfahrungsdefizit der Verkündigung wird mit der Erfahrungslosigkeit des Verkündigers, eine geistlose Predigt mit einem „Nicht-im-Geist-Sein“ des Predigers und mangelnde Glaubwürdigkeit mit fehlendem Glauben des Pastors begründet. Das Mindeste scheint deshalb die Forderung nach „authentischer Predigt“ zu sein.

Aber selbst bei großer Zweifellosigkeit, dass der Prediger von seiner Sache überzeugt und ergriffen ist, scheint das noch keine Garantie dafür zu sein, dass die Predigt nicht auf taube Ohren stößt, „sonst müssten die Zeugen Jehovas und die Mormonen weit mehr Erfolg haben“¹. Und sogleich erhebt sich die Forderung nach „erwecklicher Predigt“.

Wie auch immer, ob es nun am Prediger oder am Hörer liegen mag, es erhebt sich letztlich die Forderung nach Erfahrung des Glaubens als dem eigentlichen Ziel. Gern wird dabei auch an das methodistische Erbe einer „Erfahrungstheologie“ erinnert². Das

¹ E. Lange, Die verbesserliche Welt, 83

² vgl. K.H.Voigt, Die Predigt durch Laien...,8ff; Brd. Voigt verdanke ich den Hinweis auf die Narrativität und Erfahrungstheologie früher method. Predigt.

Problem stellt sich dabei zweifach dar: Was ist mit Erfahrung eigentlich gemeint? Und: Wie kann (wenn überhaupt) Erfahrung vermittelt werden?

Beide Fragen bleiben gerade bei einem häufigen Insistieren auf Erfahrung vielfach ungeklärt und verschwommen, manchmal auch irrational und mystisch verklärt. Attribute wie „echte“, „lebendige“, „Gottes“- , „Christus“- oder „Geist“-Erfahrung helfen dann nicht weiter. „Man muss es eben erfahren haben!“ wird beteuert. Die Unerfahrenen und Ueingeweihten nehmen eine tiefe Kluft wahr: Offenbar fehlt ihnen etwas Entscheidendes, aber es ist unklar, was das sein soll. Das Erfahrene lässt sich leider nur schwer erklären. Es scheint „unerklärlich“. Die Erfahrung hat sich nichts hinzuzufügen. Sie hat keine ihr entsprechende Sprache. Sie findet keine Worte. Ein stummer Geist?

Ich gehe in dieser Arbeit von der noch näher zu erläuternden Feststellung aus, dass Erfahrung nicht ohne Worte sein kann. Bestimmte Erfahrungen verdanken sich einer bestimmten Sprache und bringen eine bestimmte Sprache hervor³. In diesem Sinne gilt es, zwischen „Erfahrungstheologie“ und „Worttheologie“ zu vermitteln, die Verengung dieser und die Beliebigkeit jener zu überwinden. Dabei soll die Erzählung als eine bestimmte Erfahrung vermittelnde Sprachform im Zentrum stehen. Die Kunst des Erzählens sei dabei als Lehrkunst der Predigt verstanden, also als „ars didactica“, die auf Erkenntnis als ganzheitlichen Vorgang und als gewaltlose „Praxis der Freiheit“ (Paulo Freire) aus ist.

1.2 Der didaktische Ansatz: Biblische Texte als vorgezeichnete Wege des Lernens

Einen ersten Impuls und grundlegende Einsichten haben mir die Arbeiten von Ingo BALDERMANN⁴ vermittelt. Ausgehend von Erfahrungen des Religionsunterrichts zieht er die Konsequenz aus der Tatsache, dass die biblischen Texte keinesfalls einfach Einkleidungen einer abstrakten Aussage oder zeitlosen Wahrheit sind, wie es in der symptomatischen Frage „Was will der Text sagen?“ zum Ausdruck kommt.⁵ Solches Herangehen unterstellt, „dass die biblischen Autoren das, was sie eigentlich sagen wollten, offenbar nicht richtig formulieren konnten, so dass wir ihnen mit unserer klügeren und klareren Formulierung erst aufhelfen müssen“⁶. Die Texte der Bibel sind vielmehr „vorgezeichnete Wege des Lernens“⁷. Baldermanns Begriff des Lernens deckt sich dabei weitgehend mit dem, was in dieser Arbeit mit „Erfahren“ und „Wahrnehmen“ bezeichnet werden soll, nämlich ein existentielles, ganzheitliches, entdeckendes Erkennen und Verstehen, das Wunder, dass mir die Augen geöffnet werden⁸. Genau das aber ist die Absicht der biblischen Überlieferung, wenn sie sich als Wort Gottes versteht: Nicht nur Aussagen über so genannte „Glaubensinhalte“ machen, sondern selbst tun, was Gott gefällt (Je. 55, 11), nämlich Menschen frei machen, die Augen öffnen, Glauben wecken⁹. In dieser Hinsicht sind die biblischen Texte nicht nur „randvoll von Erfahrung“, sondern sie wollen auch „nichts anderes als Anteil geben an dieser Erfahrung und ihren Konsequenzen“¹⁰.

³ Jemand sagte kürzlich in einem Gespräch, das eigentlich Beklagenswerte an der Erfahrungsbewegung „Geistliche Gemeindeerneuerung“ sei, dass sie keine neue, interessante Sprache hervorgebracht habe.

⁴ „Biblische Didaktik“, 1963; „Die Bibel – Buch des Lernens“, 1980

⁵ Ein Relikt des Vernunftpositivismus der Aufklärung

⁶ BBL, 16

⁷ ebd.8

⁸ vgl. ebd.11

⁹ vgl. ebd.14

¹⁰ ebd.17

Dass solche Anteilnahme überhaupt möglich ist, gründet sich weder in einer Kongenialität der Natur des Menschen (Romantik) noch in einem schon vorhandenen „Lebensverhältnis des Interpreten zur Sache“ (Bultmann), sondern in der „Verschmelzung der Horizonte“ als Leistung der sprachlichen Form (Gadamer). Sprache ist – im Unterschied zum Bild – immer ein zeitlicher Ablauf. Sie zeichnet einen Weg von einem Einsatz- zu einem Zielpunkt. Wer einen Text verstehen will, muss diesem Weg folgen¹¹. Darin liegt die einem Text je eigene Didaktik. Sein Zielpunkt ist nun wiederum nicht zu verwechseln mit einer Lehre oder Moral außerhalb des Textes, so dass der Weg dorthin nur eine auswechselbare Form wäre, die nach ihrem Durchschreiten vergessen werden könnte. Der Sinn eines Textes liegt zuerst in seiner sprachlichen Bewegung selbst. Sie verkörpert nämlich eine bestimmte Art und Weise der Wirklichkeitserfahrung. Sie ist ein „Hineinführen in geistige Welten“¹². Der Zielpunkt der Bewegung ist der Anspruch, den der Text an den Hörer erhebt¹³. Es gilt also: „Sowohl die Art der Erfahrung als auch der Anspruch gegenüber dem Zuhörer fordert jeweils eine bestimmte sprachliche Form.“¹⁴ Unter den biblischen Sprachformen kommt dabei der Erzählung eine besondere Rolle zu, denn sie gehört zu den „ausgesprochen didaktischen Formen“¹⁵. In ihr geht es darum, „die Kunde von geschichtlichen Erfahrungen zu bewahren und weiterzugeben“¹⁶.

1.3 Der biblisch-hermeneutische Ansatz: Das Kommen Gottes als „Sprachereignis“

a) Der Ansatz Baldermanns hat verschiedene Berührungspunkte mit der neueren hermeneutischen Debatte, wie sie von Ernst FUCHS ausgelöst und besonders von Gerhard EBELING und Eberhard JÜNGEL weiter vorangetrieben worden ist. Ihre Fragestellungen sollen dazu helfen, meinen Ansatz zu präzisieren.

Ausgangspunkt ist die Bestreitung der Augustinischen Zeichenlehre, wonach die Wörter lediglich Zeichen (signa) für eine bestimmte Sache (res) sind, welche sich selbst stets außerhalb des Sprachzusammenhangs befindet¹⁷. Wie wir schon bei Baldermann gesehen haben, ist zu beachten, dass die Wörter nicht nur Rückbezug auf eine erfahrene Wirklichkeit sein möchten, sondern auch einen die Beziehung zwischen angesprochener Sache und angesprochener Person vollziehenden (performativen) Charakter¹⁸.

Jüngel erläutert dies am Beispiel von Schimpfwörtern¹⁹: Auf die Anrede mit „Halbdackel“ wird der so beschimpfte nicht „Falsch bezeichnet!“ antworten. Er wird sich aufregen, „außer sich“ sein, existentiell angegriffen. „Warum? Eben weil das Wort ihn in seine Bedeutung einbezieht und ihm damit zu nahe tritt.“²⁰ Ähnliche „Einbeziehungen“ des Angeredeten in das Wortgeschehen sind gut erkennbar bei Liebeserklärungen, bei Urteilsprüchen, bei Absolutionen u.ä.²¹

Die Besonderheit solcher Sprechakte liegt in ihrer spezifischen Betonung als Anrede. Sie beanspruchen den Hörer indem sie ihn nicht bei sich selbst belassen; vielmehr lassen sie

¹¹ vgl. BD. 25.37ff, vgl. dazu Ebeling bei Frör, 12: „Das primäre Verstehensphänomen ist nicht das Verstehen von Sprache, sondern das Verstehen durch Sprache.“

¹² BD, 26

¹³ vgl.ed.22f

¹⁴ ebd.23

¹⁵ ebd.29

¹⁶ ebd.28

¹⁷ vgl. Augustin, De doctrina christiana, BuchI,LL2, zum Problem vgl. Jüngel, GGW,3ff

¹⁸ Ich führe den Ausdruck „performativ“ im Anschluss an Bartholomäus ein, vgl.PL,100

¹⁹ vgl. aaO.11f

²⁰ ebd.11

²¹ ed.,vgl.Bartholomäus,PL,100f

ihn aus sich herausgehen, so dass er im Vollzug des Sprechaktes diesen ebenfalls (nach-) vollzieht und auf diese Weise mit der angesprochenen Sache und dem Ansprechenden „aneinander gerät“. Ernst Fuchs hat für solche Sprechakte den Ausdruck „Sprachereignisse“ geprägt²².

b) Bedeutsam wird diese Differenzierung der Sprechfunktionen vor allem dann, wenn es um angemessenes menschliches Reden von Gott geht. Dass solches Reden überhaupt möglich ist, darf nur insofern behauptet werden, als Gott als „Selbstmitteilung“ gedacht wird²³. Denn die menschliche Sprache kann von sich aus den grundsätzlichen Unterschied zwischen Gott und Welt nicht überbrücken²⁴. Die Wirklichkeit Gottes, als „res“ gedacht, entzieht sich den Signifikationen durch die Menschen. „Menschliches Reden von Gott verdient aber dann verantwortlich genannt zu werden, wenn es nichts anderes intendieren will, als Gott selbst zu Wort kommen zu lassen.“²⁵. Geht der christliche Glaube dabei davon aus, dass Gott schon zur Welt und damit verbunden auch zu Wort gekommen ist, so bedeutet das insbesondere, dass er sich in Jesus von Nazareth selbst ein sich entsprechendes signum (Zeichen) gesetzt hat. „Der Glaube nimmt ... die Spur des Kommens Gottes in Jesu Menschsein wahr. Er versteht den Menschen Jesus als *vestigium trinitatis*.“²⁶

Es ergibt sich also, dass der Zugang zur Wirklichkeit Gottes (res) einerseits niemals „unmittelbar“ zu haben ist, andererseits aber „mittels“ dieses Menschen, der „das Wort“²⁷ ist, durch das sich Gott ein für allemal selbst definiert (bezeichnet) hat. Angemessene Rede von Gott hat demnach definitiv den Gekreuzigten zu implizieren²⁸.

c) Es wäre allerdings einseitig und vor allem ohne Belang für uns, wollten wir das Verständnis Jesu als des Wortes auf diese definierende (signifikante) Funktion einschränken²⁹. Das Entscheidende ist vielmehr, dass Gott in diesem Vorgang der Selbstdefinition zur Welt, und damit zu den Menschen kommt. Gott kommt den Menschen nahe (vgl. Mt. 4,17; Mk. 1,15: *ἤγγικεν*), und zwar näher, als diese sich selbst nahe zu sein vermögen³⁰, so dass sie nicht mehr bei sich selbst verharren, sondern in Gottes Wort einbezogen werden. In diesem Sinn hat Gottes Wort auch eine performative Funktion³¹. Das entspricht dem grundsätzlichen Wortverständnis des Alten Testaments, wie es auch vom Neuen Testament aufgenommen ist³²

²² vgl. Gesammelte Aufsätze I, 281ff, bei Jüngel, GG, 12f

²³ Jüngel, GGW, 355

²⁴ vgl. ebd. Par. 15 bis 17, 316ff; Da jedes Reden von Gott grundsätzlich anthropomorph ist (362f u.ö.), kann – sofern nicht ein theomorphes Element im Menschen selbst angenommen werden soll (Platon) – eine Wesensaussage von Gott, die ihm noch so ähnlich sein mag, nur gemacht werden, wenn sie im Bewusstsein einer „immer noch grössere(n) Unähnlichkeit zwischen Gott und dem von ihm redenden Wort“ geschieht (Thomas von Aquin). Deshalb kann angemessenes Reden von Gott eigentlich nur ein durch Worte präzisiertes Schweigen von Gott sein (333). Ontologische Aussagen über Gott mit definierendem Charakter dürfen das nicht ignorieren.

²⁵ ebd. 308

²⁶ ebd. 479, zur mittelalterlichen Lehre von den „Spuren der Dreieinigkeit“ vgl. ebd. 477ff mit Hinweis und Kritik ihrer Aufnahme bei Karl Barth.

²⁷ Vgl. Joh. 1,1: das „verbum“ hat u.a. die Funktion des „signum“ (Vulgata)

²⁸ vgl. ebd. 312: als „Selbstdefinition Gottes, die eine Definition des Menschen impliziert.“

²⁹ sozusagen als einen immanent trinitarischen Vorgang der Selbstidentifikation Gottes

³⁰ vgl. Jüngel, GGW, 404 mit Hinweis auf Augustins Satz: „tu autem eras interior intimo meo“ – „Du selbst wurdest mit näher als mein Nächstes.“ (Confessiones III,6,11) A26

³¹ Joh. 1,1: „verbum“ als Bezeichnung für eine „verrichtete Tätigkeit“

³² vgl. den Gebrauch von *דבר* im AT, sehr deutlich z.B. in Psalm 147,18: „Er sendet sein Wort, da schmilzt der Schnee; / er lässt seine ruach wehen, da taut es.“; vgl. Bultmann: „Der Begriff des Wortes im NT“, Hinweis bei Bohren, PL, 130

Dass Gott in Jesus von Nazareth, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde, nicht nur definitiv (signifikant) zur Sprache gekommen ist, sondern auch wirkmächtig (performativ), das behaupten die neutestamentlichen Zeugen, indem sie Jesus als den Lebendigen, den Christus, ihren κυριος³³ bezeugen³⁴. Der Gott Jesu wird dabei wahrgenommen als der alte Gott, an den schon Abraham geglaubt hatte: „Der die Toten lebendig macht, und ruft das, was nicht ist, dass es sei.“ (Röm. 4,17).

Dies wäre allerdings wiederum missverstanden, wollte man/frau behaupten, die Jünger hätten ihren Gott nur in dem Auferstandenen wieder erkannt. Das entscheidend Neue in der neutestamentlichen Gottesvorstellung ist ja vielmehr, dass der Auferstandene nicht nur der Gekreuzigte, sondern dass er gerade als solcher Gott gewesen ist und damit auch als solcher Gott bleibt. Dann muss aber, soll von Gott geredet, von dem Menschen Jesus geredet werden. Von einem Menschen zu reden heißt aber gerade nicht, von der Natur des „Menschen an sich“ zu reden, sondern heißt, seine individuelle Geschichte zu erzählen.

Aus der „Selbstidentifikation Gottes mit dem Menschen Jesus“³⁵, die er mit dessen Auferweckung besiegelt hat, lässt sich also folgern, dass mit der Geschichte Jesu, angefangen bei seinen Vorfahren im Rahmen seines Volkes, über seine Ankündigungen, seine Geburt, sein Leben in Worten und Taten, seine Passion, bis hin zu seiner Kreuzigung und seiner Auferstehung, von Gott erzählt wird. Das ist die Konsequenz aus dem Anspruch, dass Jesus das fleischgewordene Wort Gottes ist. (Joh. 1,14).³⁶

d) Damit ist der Punkt angesprochen, an dem Jüngel nach einem langen Anlaufweg über den Begriff der Analogie³⁷ nach dem „formalen Strukturgesetz“ fragt, „dem nach dem Anspruch dieser Rede alle Gott entsprechende Rede zu genügen hat“³⁸. Wir können in Anlehnung daran zunächst sagen, dass angemessene Rede von Gott einerseits signifikant zu sein hat, in dem sie sich an der Geschichte des Menschen Jesus, wie sie uns überliefert ist, misst, und dass sie gleichzeitig performativ zu sein hat, indem sie ihre Hörer in den Anspruch einbezieht, dass dies die Geschichte ihres auferstandenen, heute gegenwärtigen Herrn ist. Denn: „Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden.“ (Mit. 22,32)

1.4 Der pneumatologische Ansatz: Predigt als Ankunft des Geistes

Angemessene Rede von Gott will in besonderem Maße die Predigt sein. Hier wird nun aber die schon angesprochene Tatsache akut, dass menschliche Sprache den grundsätzlichen Unterschied zwischen Gott und Welt von sich aus nicht zu überbrücken

³³ ganz im Sinne des Herrschaftsanspruchs des Kaisers, der sich damals mit diesem Titel verband

³⁴ Bartholomäus, PL, 101: „Die Äußerung: Jesus ist von den Toten auferstanden, wäre missverstanden, wollte man sie nur als historische Reminiszenz lesen... Sie bringt zum Ausdruck, was die mitgesagte Behauptung für den Bekennenden bedeutet, wie er sich dazu einstellt, zu welchen Konsequenzen sie ihn bewegt. In diese Äußerung ist er als Äußernder mit eingeschlossen.“

³⁵ Jüngel, GGW, 300

³⁶ Dass Gott sich in Jesus nicht nur selbst definiert, sondern in diesem Vorgang „geschichtlich“ wird, kann als Offenbarung der „ökonomischen“ Trinität aufgefasst werden. Dabei wird er als Geist performativ (praktisch) wirksam.

³⁷ ebd. §17

³⁸ ebd.391, vgl. 389f; entsprechend definiert Jüngel: „Die Menschlichkeit Gottes als zu erzählende Geschichte“, §19, 409ff

vermag³⁹. Diese Sprachlosigkeit des Menschen angesichts der Wirklichkeit Gottes wird, so scheint es, bestätigt durch die krisenhafte Belanglosigkeit und „Wirkungslosigkeit“ der gegenwärtigen Predigtpraxis.

Dieser theologische Grund für die Krise der Predigt als grundsätzliche Krise (Unterscheidung) von Gott und Welt sollte hinreichend bedacht sein, ehe vorschnell von fehlender Erfahrung und fehlendem Glauben des Predigers die Rede ist. Machen zudem gerade Erlebnisse des „Ganz anderen“ in dem Sinne „sprachlos“, dass „einfach die Worte fehlen“, sie angemessen zu beschreiben, so ist ratlose Sprachlosigkeit in der Beziehung zu denen, die das nicht erlebt haben, keineswegs verwunderlich, sondern sprachlich zu überwinden.

Es erhebt sich die Frage, ob es angesichts der grundsätzlichen Sprachlosigkeit des Menschen gegenüber Gott nicht angemessener wäre, von Gott ganz zu schweigen⁴⁰. Ein solches Schweigen wäre nicht zu verwechseln mit einem Verschweigen Gottes, wie es sich ja oft gerade hinter großer Beredsamkeit verbirgt. Es wäre ein erwartungsvolles, für das Wirken Gottes offenes Schweigen, welches die Unaussprechlichkeit Gottes bejaht und durch bestimmte Worte oder Handlungen präzisiert; ein Schweigen also, wie es in der abendländischen Tradition der Mystik⁴¹ oder heute noch besser von einem fernöstlich-meditativ geschulten Guru gelernt werden könnte.

Der christliche Glaube wendet dagegen ein, dass auf Gott nicht schweigend gewartet werden muss, eben deshalb, weil er sich „ein für allemal“ zur Sprache gebracht hat⁴². Zur Sprache gebracht hat er sich aber als Geschichte, als eine Geschichte, die nach christlichem Verständnis die Geschichte Jesu Christi ist. Diese Geschichte ist „weltlich“, sie kann erzählt werden und wird in der Überlieferung der Bibel erzählt. Und deshalb kann gepredigt werden. Der Prediger muss nicht schweigend (wie sollte er als solcher auch!) er kann und muss verkündigend auf Gott warten. Es gibt Worte dafür. „Der Prediger nimmt Gott beim Wort, damit dieser selbst wiederum das Wort nehme.“⁴³ Dass dies geschehe ist die Verheißung, auf die der Prediger predigend hofft.

Hat die Predigt aber so ihre Worte vorgegeben, so heißt das, dass sie nicht neue Aussagen „über Gott“ machen soll⁴⁴. Damit wäre sie in der Tat überfordert. Sie hat nicht die Aufgabe, „Gott“ neu zu definieren (signifizieren). Damit würde sie ignorieren, dass Gott sich in der Geschichte schon definiert hat. Die Predigt hat aber Gottes Signum in der Welt neu zu formieren und zu formulieren. Hofft die Predigt darauf – gemäß dem Grundsatz der Reformation – selbst „Wort Gottes“ zu sein⁴⁵, so hat sie nicht nur signifikant von ihrem Ermöglichungsgrund her, sondern vor allem auch performativ zu sein – sie muss ihre Hörer so ansprechen, dass diese nicht bei sich selbst verharren,

³⁹ „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Das ist unsere Bedrängnis. Alles andere ist daneben ein Kinderspiel.“ (K. Barth 1922, ThfdP 14, 88.43)

⁴⁰ vgl. Bohren, PL, 33; vgl. Wittgenstein: „Wovon man nicht sprechen kann, davon soll man schweigen.“ (Tractatus logico-philosophicus, Nr.7; bei Jüngel, GGW, 340)

⁴¹ vgl. Jüngel, GGW, 343

⁴² Dieser Einwand verkörpert sich in der Entwicklung Barths von der dialektischen zur christozentrischen Theologie; vgl. Härle, ThfdP 14, 1988, 44f

⁴³ Bohren, PL, 55

⁴⁴ Diese heilsame Beschneidung der Möglichkeiten menschlicher Rede von Gott ist vielleicht das größte Verdienst der dialektischen Theologie; vgl. Tillmanns mit Bultmann: „Jedes Reden „über Gott“, und sei es das frömmste und gläubigste, ist schon in seinem Ansatz gott-los, weil es voraussetzt, dass Gott eine Wirklichkeit unter anderen Wirklichkeiten sei, über die sich reden oder auch schweigen lässt...“ (aaO, 32f)

⁴⁵ „Praedicatio verbi Die est verbum Dei.“ – „Die Predigt des Wortes Gottes ist Gottes Wort.“ bei Bohren, PL, 50; vgl. K. Barth, KD I/1, 52

sondern einbezogen werden in die Geschichte Gottes. Erst so ist die Predigt als Wort Gottes, nämlich als Ereignis seines Kommens zu bezeichnen⁴⁶.

Kennzeichnend für diese Funktion der Predigt ist der sprachpragmatische Gebrauch von *εὐαγγέλιον* im Neuen Testament; vgl. z.B. 1. Thess. 1,5: *το εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ...*

„Das Evangelium will nicht nur von einem historischen Ereignis Zeugnis geben; denn was es berichtet, Auferstehung und Erhöhung, entzieht sich dem historischen Urteil und ist Aufhebung der Geschichte... Das Evangelium zeugt nicht nur vom Heilsgeschehen, es ist selbst Heilsgeschehen: Es greift in das Leben der Menschen ein, gestaltet sie um und schafft Gemeinden.“⁴⁷

So findet also die eigenartige Funktion der Predigt als Ereignis des Kommens Gottes ihre Begründung im Osterereignis selbst, von dem her das Bekenntnis den Anspruch erhebt, dass die (erzählte) Geschichte, die in der Kreuzigung jäh abbricht, die Geschichte des Auferstandenen, des (auch heute) Lebendigen ist⁴⁸. Dass er selbst es ist, der die Gemeinde heute anspricht, dafür will er in der Predigt Augen und Ohren öffnen. Indem die Predigt das ihrem Herrn und damit auch sich selbst zutraut, hofft sie auf Gott als den Geist⁴⁹. „Nicht der Sinngehalt allgemeiner Wahrheit, sondern die Geistes-Gegenwart macht die Wörter zum Wort. Im Kommen des Geistes wird Gottes Wort im Menschenmund Ereignis.“⁵⁰ In Form der Predigt will das Werk des Geistes zur „vollkommen menschlichen Gestalt“⁵¹ gelangen.

Haben wir somit die Predigt als nicht nur definitive (richtige oder falsche), sondern vor allem auch performative (wirksame) Rede von Gott verstanden, so reicht es nicht aus, zu fragen, was sie sagt, sondern es hängt alles davon ab, wie sie es sagt⁵².

1.5 Das formal-homiletische Anliegen der Arbeit

Ich habe in diesem ersten Schritt versucht, einen Ansatz für formale Merkmale der Predigt als angemessener Rede von Gott zu erheben. Es geht mir bei der Entfaltung dieses Ansatzes also um ein Problem der „formalen Homiletik“ in ihrem speziellen Bezug auf „Erzählformen der Bibel“ (Thema). Dabei hat sich bereits gezeigt, dass die Formprobleme als Sachprobleme zu verstehen sind⁵³. Die Form der Predigt hat, wie noch näher zu zeigen sein wird, entscheidende Bedeutung für ihren Inhalt⁵⁴. Zudem wird sich die Abhängigkeit ihres Inhalts von der mitgestaltenden Wahrnehmung durch die Hörer erweisen müssen. Liegen die beiden Bezugsebenen der Predigt als Rede von Gott

⁴⁶ Eine Predigt, die nur historisch-kritisch verantwortetes und definitiv „richtiges“ Reden von Gott ist, ist „zwar möglich, dem Gegenstand aber nicht angemessen“. Bohren, PL, 113; vgl. im selben Duktus Hertzsch, K.P., ThLZ 299, 1974, 887: „Predigt ist nicht nur Rede, sondern sie ist zuerst Anrede.“

⁴⁷ G.Friedrich, zu *εὐαγγέλιον* ThWNT 2, 729

⁴⁸ vgl. dazu E. Thurneysen: „Die Kanzel ist das Grab aller Menschenworte, denn auf ihr geht es um Auferstehung, um Gott.“ (bei Bohren, PL, 445)

⁴⁹ vgl. den „pneumatologischen Ansatz“ der Predigtlehre Bohrens (es. 73ff)

⁵⁰ ebd. 130

⁵¹ ebd. 77, vgl. zu Bohrens Leitbegriff der „theonomen Reziprozität“ ebd. 76f u.ö.

⁵² „Das sollte eigentlich der Skopus aller christlichen Verkündigung sein: nicht der gedankliche Skopus, so dass man schliesslich immer wieder auf dieselben Formeln und Schlagworte hinauskommt, sondern der Skopus, die Intention des Verkündigungsgeschehens.“ (G.Ebeling, Dogmatik 3, 218)

⁵³ vgl. Bohren, PL, 59

⁵⁴ Darin begründet sich die grundsätzliche Schwierigkeit der verschiedenen didaktischen Modelle, wie sie die formale Homiletik vorgibt. Ihre Methodik orientiert sich in erster Linie am gedanklichen Skopus und nicht am Text selbst. Durch den Filter des Skopus geht dabei Wesentliches des Textes verloren, und zwar nicht nur an didaktischen Möglichkeiten, sondern an inhaltlichen Aussagen selbst.

entsprechend dem Gesagten einmal in der Geschichte Jesu Christi, wie sie die Bibel erzählt, und zum anderen in den Hörern, auf die diese Geschichte einen Anspruch erhebt, so wird das Ziel der Predigt in der „Verschmelzung“ dieser beiden Ebenen als zweier verschiedener Erfahrungshorizonte liegen. Darin sehe ich die Herausforderung an unsere Predigt, die ich an Hand der Textsorte der Erzählung etwas erläutern will.

In einem zweiten Schritt will ich mich nun zunächst dem Bezug der Predigt auf den Hörer bzw. die Hörer zuwenden, wobei das „Thema“ der Predigt im formalen Sinne gesucht werden soll (2.). Sodann wende ich mich dem Verständnis von Geschichte innerhalb der biblischen Überlieferung zu, wobei der Ton auf der Erzählung als deren konstitutiver Textsorte liegen wird (3.). Nach einer Besinnung auf die implizite Didaktik einiger biblischer Erzählgattungen (4.) sollen schließlich grundlegende Möglichkeiten für erzählende Predigten genannt werden, die sich an der Didaktik biblischer Erzählformen orientieren (5.).

2. Das Thema der Predigt

Ich habe die Eigenart christlicher Predigt theologisch beschrieben als das Ereignis des Kommens Gottes zum Menschen, wobei sich der Kommende als Geist manifestiert. Da mit dem Menschen zuallererst der Mensch Jesu gemeint ist, lässt sich das als trinitarische Aussage fassen. Predigt als christliche Rede von Gott hat formal diesem immanent trinitarischen Vorgang zu entsprechen, ihm also analog zu sein⁵⁵. Die pneumatologische Analogie liegt dabei in der Bewegung zum Hörer, die diesen bewegen soll. Es muss nun aber noch genauer nach dem Gott analogen Einsatzpunkt und nach dem Zielpunkt einer solchen sprachlichen Bewegung gefragt werden. Die Frage nach solchen Fixpunkten aber ist die Frage nach dem formalen Thema der Predigt.

Abgeleitet von $\tau\iota\theta\eta\mu\iota$ meint „Thema“ das „Hingestellte“, also einen Gegenstand an einem bestimmten Ort, zu dem ein „Rhema“ gemacht wird. Sprachwissenschaftlich ist Einsatz- und Zielpunkt als Subjekt und Objekt eines Satzes gemeint, in dem das Prädikat (verbum) die Bewegung von einem zum andern vollzieht.

Wo soll die Predigt einsetzen, um Gott zu entsprechen? Und worauf soll sie hinauslaufen, um dem Menschen zu entsprechen? Dazu kommt die Frage: Was kann das Thema der Predigt sein, wenn es doch eigentlich zwei Fixpunkte für sie gibt? Wie soll sie beiden gerecht werden? Wird sie nicht gerade in der Konkretion eins von beiden verlieren?

2.1 Die Wende zum Hörer

Die aufgeworfenen Fragen lassen sich in den homiletischen Auseinandersetzungen des 20. Jahrhunderts wiederentdecken.

2.1.1 Die dialektische Theologie

Die dialektische Theologie hatte die Predigt aus ihrer Verfallenheit an einen positivistisch verbrämten religiösen Menschen befreit⁵⁶. Radikal stellte sie die grundsätzliche Frage nach dem „Woher“ der Predigt und fand ihr Thema im Anschluss an die Reformation allein im Wort Gottes – und also gerade nicht im Wort des Menschen. Das Wort Gottes ist souverän. Deshalb darf die Predigt nicht eingehen auf das so genannte „Bedürfnis des Hörers“⁵⁷. Das wäre nichts anderes als eine „Zurechtmachung des Wortes Gottes zum Dienste des Menschen“⁵⁸. Allein ihrem Text hat die Predigt zu entsprechen, um „Wort Gottes“ zu sein. Dass das Wort dabei als Verkündigung den Hörer findet, liegt in der „Kraft des göttlichen Selbstwortes“ allein⁵⁹, das die Predigt nur als Verheißung wiederholen und ankündigen kann⁶⁰. Diesen Charakter des Wortes Gottes hat Bonhoeffer in den Begriff „Eigenbewegung“ gefasst. „Das Wort steigt gleichsam aus der Bibel heraus, nimmt Gestalt an als Predigt und geht so zur Gemeinde, sie zu tragen.“⁶¹

⁵⁵ Vgl. Jüngel, GGW, 390f: Dem Ereignis des Kommens Gottes zur Welt (x-a) hat das Evangelium als eine innerweltliche Sprachbewegung analog zu sein (x:a = b:c).

⁵⁶ vgl. dazu Bohren, PL, 444-448

⁵⁷ Thurneysen bei Bohren, PL, 445

⁵⁸ K. Barth, KD I/2, 828

⁵⁹ ders. KD I/1, 61

⁶⁰ vgl. ebd. 59: „Verkündigung muss heißen: Ankündigung – Ankündigung, der das wirkliche: Ich bin bei euch! als Erfüllung gegenübersteht.“

⁶¹ Bonhoeffer, Finkenwalder Homiletik, bei H.D. Bastian, Verfr. 8

Dieser Bewegung hat sich der Prediger nicht in falscher Rücksicht auf den Hörer in den Weg zu stellen (vgl. 1. Kor. 9,12). Nicht die Situation des Hörers bestimmt das Wort der Predigt, sondern das Wort „schafft (die Situation), in der es zum Hören kommen kann“⁶²

2.1.2 Der empirische Protest

Während sich gerade in der Zeit des Kirchenkampfes diese starke Betonung der Souveränität des Wortes Gottes als notwendig und tragfähig erwies⁶³, setzte nach Ende des 2. Weltkrieges, besonders aber in den sechziger Jahren dagegen eine Protestbewegung ein, die die abgewiesene Frage nach dem Menschen als dem Hörer, also nach dem „Wohin“ der Predigt, radikal stellte. Was hilft eine textgemäße, auftragsentsprechende Ausrichtung der Botschaft, wenn sie über die Köpfe der Hörer hinweggeht? Darf der Prediger nur auf seinen Text starren, wenn er aktuell und verständlich reden soll? Dagegen wird angegangen:

„Wir halten dafür, dass biblische Texte aus sich heraus nicht tragen, dass die Predigt mit anderen Redeweisen sehr wohl verwechselt oder sogar gewechselt werden kann, dass das Wort Gottes zum Dienst des Menschen unbedingt zurechtgemacht werden muss, wenn es wirken soll, dass „von selbst“ weder etwas zur Gemeinde geht noch anderswohin, kurz: die Rede von der Eigenbewegung der Verkündigung ist ein Mythos, der aus den unklaren Quellen einer verbalen Transsubstantiationslehre seine Nahrung erhält.“⁶⁴

Das Wort bewegt sich von alleine nicht; und das bedeutet vor allem auch, dass es nicht die Situation für das Hören schafft. Nein – die Situation des Hörers ist als konstitutives Element für jede Predigt neu vorausgesetzt. „...der eigentliche Gegenstand christlicher Rede ist eben nicht ein biblischer Text oder ein anderes Dokument aus der Geschichte des Glaubens, sondern nichts anderes als die alltägliche Wirklichkeit des Hörers selbst - im Lichte der Verheißung... Er, der Hörer ist mein Thema, nichts anderes; freilich; er, der Hörer vor Gott.“⁶⁵

Demnach wird sich die Homiletik der Situation des Hörers zuwenden, also seine soziologischen und psychologischen Bedingungen erforschen müssen. Dazu braucht sie den Dialog mit den Humanwissenschaften. In der Folge entdeckt die Homiletik immer neue Anregungen aus verschiedenen Disziplinen⁶⁶. Besonders trifft die Hermeneutik ins Blickfeld des Interesses⁶⁷. Sie ist ja als Lehre von der Auslegung/Erklärung von Texten (o.a. Werken) dort relevant, wo etwas zu Verstehen gebracht werden soll, was für den Menschen nicht selbst-verständlich ist. Wer gegen die „Eigenbewegung des Wortes“ protestiert, kann ja auf eine Hermeneutik zur Vermittlung des Wortes nicht verzichten. Statt einer dogmatischen überlasteten „Wort-Gottes-Theologie“ bedarf es wieder einer

⁶² H. Diem, zit.ebd.10

⁶³ vgl. W.Jetter, Redliche Rede...391f

⁶⁴ Bastian, Verfr.9; Tillmanns spricht von einem „magischen Wortverständnis“(35), Lange von der „Beschwörung der Autobasileia des Wortes Gottes oder des Heiligen Geistes“(81); Solche Begriffe mögen als reine Polemik angesehen werden; es ist allerdings nicht zu leugnen, dass ein Predigtverständnis, welches das Menschliche negiert, auf methaphysische Postulate nicht wird verzichten können. „Befasst sich aber Predigt vor allem mit der Frage nach einer Größe, die nicht Welt ist, sondern sie immer schon transzendiert, dann ist der zu konstatierende Wirklichkeitsverlust in der Predigt nicht verwunderlich.“ (Düsterfeld/Kaufmann, Didaktik der Predigt,4)

⁶⁵ E. Lange, 84

⁶⁶ vgl. Aufzählungen bei Meyer zu Utrup, 17ff; Düsterfeld/Kaufmann, Didaktik, 1,A1

⁶⁷ Während K.Barth noch die Forderung nach einer theologischen Hermeneutik grundsätzlich ablehnte, gewinnt sie schon bei R.Bultmann eine wesentliche Bedeutung. Die weitere hermeneutische Debatte setzt sich bis heute fort (s.o.).

Praktischen Theologie als „kirchlicher Handlungswissenschaft“⁶⁸. Die hermeneutische Frage stellt sich dann als Frage nach der homiletischen Didaktik. Die Predigt hat beim Hörer einen „Lernprozess“ in Gang zu setzen im Sinn einer ganzheitlichen Aneignung, einer bewussten Bestimmung der Existenz durch das Verkündigte⁶⁹. Damit rückt die Predigt in den Horizont verschiedener Bereiche der Kommunikationswissenschaft (Kybernetik, Informationstheorie, Pädagogik, Pastoralpsychologie u.ä.). Auch die (technischen) Medien als Vermittler rücken neu ins Blickfeld.

2.1.3 Das Problem

Die beiden grundsätzlichen Streitpunkte, in denen sich die dargestellten Konzeptionen von Predigt gegenüberstehen, ergeben sich demnach a) als die Frage nach der „Eigenbewegung“ des Wortes im Gegenüber zu einer menschlichen Vermittlungsbedürftigkeit, und b) als die Frage nach der Situation der Verkündigung, die entweder als vom Wort, oder aber als vom Hörer bestimmt gesehen wird. Gerade letztere Frage, aber im Grunde auch die erste, machen deutlich, dass es um die eingangs gestellte Frage nach dem Thema der Predigt geht, das zwiespältig erscheint: Entweder weiß es sich, in Entsprechung zu Gott, seinem Wort (als Text) verpflichtet, oder aber in seiner Entsprechung zum Menschen seinem Hörer. Und wieder: Wie soll es beiden gerecht werden?⁷⁰

Die folgenden Ausführungen wollen verstanden sein als eine vorläufige Orientierung angesichts des Spannungsbogens der Predigt zwischen dem vorgegebenen Wort und dem vorgegebenen Hörer, ausgehend von einer biblischen Geschichtsüberlieferung. Ziel soll ein beiden entsprechender Ort der Predigt und damit ihr formales Thema sein.⁷¹

2.2 Der Bezug zur Hörsituation in der biblischen Verkündigung

2.2.1 Der Kanon als Frage nach dem „Wie“ der Rede von Gott

Das der Predigt vorgegebene Wort ist der Text der Bibel. Sie ist der Kanon der Kirche, und das heißt: Die Kirche akzeptiert den Anspruch, den gerade diese Schriften von sich

⁶⁸ vgl.dazu H.D.Bastian, Vom Wort zu den Wörtern, EvTh 28,1968,25-55; „Die Logik der Tatsachenforschung wird im Bereich der Praktischen Theologie genau die gleiche heilsame Wirkung haben wie einst die Methode der historischen Kritik in der Exegese. Wie diese den biblischen Text entzauberte und das Dogma der Verbalinspiration zerstörte, so entzaubert jene die Praxis kirchlichen Handelns und vernichtet das Dogma vom sakramentalen „Bannwert“(H.Asmussen) der Predigt.“(ebd.32)

⁶⁹ vgl.Düsterfeld/Kaufmann: „Didaktik und Homiletik im Gespräch“,aaO.1-16

⁷⁰ Es sei hier bereits vermerkt, dass Bohren in dieser Alternative zu vermitteln versucht, indem er Gott als den „ersten Hörer“ der Predigt begreift (vgl.PL,453ff). Sicher ist die Anwesenheit dieses „einzige(n) Hörer(s), auf den Verlass ist“ (455) nicht nur eine tröstliche Tatsache. Nimmt man/frau jedoch ernst, dass die konkrete Wirklichkeit der Hörer gerade in ihrer Trennung von Gott besteht, so hilft diese Vorstellung nicht viel weiter. Aus diesem Grunde überzeugt mich auch die Vorstellung von der Predigt als Gebet (vgl.Predigt als Erzählung, 347) bzw. als zur Doxologie tendierendes „Wort für den Schöpfer, Erlöser und Neuschöpfer“ (PL, ebd) nicht recht. Sie impliziert eine Indifferenz bezüglich der Bewegungsrichtung der Predigt, die zuerst Kommen Gottes hin zum gottlosen Menschen ist, der darauf betend antwortet (zum Unterschied zwischen Predigt und Gebet vgl. Jetter, Redliche Rede...415ff).

⁷¹ Ob das überhaupt gelingen kann ist freilich umstritten; so schreibt zB. J.Tolk: „Wir behaupten, dass die Forderungen nach grundsätzlicher Textgebundenheit der Predigt einerseits und Situationsbezogenheit andererseits in der Praxis unvereinbar sind.“ (Predigtarbeit zwischen Text und Situation, 13) Jedoch erscheint es mir ausgesprochen belanglos, mit Text und Hörsituation als „Spannung, die man aushalten muss“ umzugehen. Verkündigt werden soll ja weder der Text noch der Hörer, sondern der lebendige Gott, der Mensch geworden ist (vgl. auch Jünger, Was hat die Predigt mit dem Text zu tun? 130).

erheben, nämlich, dass in ihnen von Gott die Rede sei. Da jedoch auch andere Schriften diesen Anspruch erheben und ebenfalls von „Gott“ reden, muss präzisierend hinzugefügt werden: Das Kriterium für kanonische Schriften ist, dass sie angemessen bzw. „sachgemäß“ von Gott reden. Nicht dass, sondern wie sie von Gott reden ist entscheidend, und zwar so entscheidend, dass bei Unangemessenheit des Wie auch das Dass selbst verloren geht⁷². Wäre es anders, bedürfte es keines Kanons.

2.2.2 Das geschriebene und das lebendige Wort

Das Problem besteht nun allerdings in der Tatsache, dass ein Buch, wie es die Bibel ist, „an sich“ noch nicht redet. Es bedarf eines Menschen, der es aufschlägt. Auch das ist jedoch sinnlos, wenn dieser Mensch nicht lesen kann. Und selbst wenn ihm die Schriftzeichen geläufig sind, so bekommen sie doch erst dann ihre eigentliche und richtige Bedeutung, wenn das Geschriebene auch verstanden wird. Wie aber soll das geschehen? Manch ein Text versteht sich nicht von selbst, denn er ist nicht selbstverständlich. Soll er verstanden werden, so bedarf es einer vermittelnden Kommunikation⁷³.

„Verstehst du auch, was du liest?“ fragt Philippus den Kämmerer (Acta 8,30), oder noch prägnanter in der Vulgata-Variante: „Du meinst doch nicht etwa du verstehst...?“ (Putasne intellegis...) Schon die Frage erwartet die Verneinung – es scheint ausgeschlossen, das Wort durch bloßes Lesen zu verstehen. Entsprechend erfolgt die Antwort: „Wie könnte ich denn, wenn nicht jemand mich (ein)führt (οδηγησει - Lexem wie οδος)!“ (V31) Das tut Philippus denn auch, und zwar „ausgehend von dieser Schrift predigte er Jesus zu ihm“ - αρχαμενος απο της γραφης ταυτης ευαγγελισατο αυτω τον Ιησουν (V35b). Eigens erwähnt, weil entscheidend steht dabei voran: ανοιξας δε ο Φιλιππος το στομα αυτου – „Philippus öffnete aber seinen Mund“ (V35a)!

Wirkliches Verstehen braucht das aktuell gesprochene Wort. Spricht mich ein Mensch an und „führt“ den Text und mich zueinander, so kann das Folgen für mein Leben haben (Acta 8,36). Das Geschriebene kennt seinen Leser nicht⁷⁴. Deshalb ist Rede von Gott mehr als Schrift von Gott. Die Schrift – das sind nur Zeichen (signa), es fehlt ihnen der performative Bezug zum Hörer. Gott will nicht durch den Buchstaben, sondern durch das lebendige Wort wirken. Er will nicht ohne den Menschen, sondern durch den Menschen zu den Menschen kommen, wie er ja auch als Mensch zu den Menschen kam. Das ist keine Wortmagie: „Wie Christus wahrer Mensch wurde und in alle Ewigkeit auch wahrer Mensch bleibt, so wird wirkliche Verkündigung Ereignis auf der Ebene aller anderen menschlichen Ereignisse.“⁷⁵

2.2.3 Das Primat des Mündlichen

Meine Leitfrage nach dem Ort der Predigt zwischen Textwort und Hörer hat die Frage nach dem Unterschied zwischen mündlichem und schriftlichem Wort aufgeworfen. Erst im Munde des Menschen erwächst dem biblischen Wort performative Kraft. So ist die

⁷² „Denn daran, wie von Gott geredet wird, entscheidet sich, ob überhaupt wirklich von Gott die Rede ist.“ (Ebeling, Weltliches Reden von Gott, in: Wort und Glaube, 374)

⁷³ Diese noch weiter zu erhärtende Behauptung impliziert weitgehende Konsequenzen was das Verstehen des Predigers selbst betrifft. Es ist sehr fraglich, ob Kommentare und Predigtmeditationen ein hinreichendes Maß an Verstehen ermöglichen. Zumindest wäre es weiteren Nachdenkens wert, welche Rolle Gesprächspartner während der Predigtvorbereitung spielen. Es soll auch vorkommen, dass ein Prediger erst im anschließenden Gespräch seine Predigt richtig begreift, was er freilich nicht gern zugibt...

⁷⁴ Es gibt natürlich auch das geschriebene Wort als direkte Anrede, etwa als Brief. Aber auch dieser kann die Situation mündlicher Rede keineswegs ersetzen und wird ja auch manchmal noch während der Beförderung hinfällig. Deshalb sind ja auch Lesepredigten nur bedingt verwendbar.

⁷⁵ K.Barth, KD I/1,96, vgl. H.D.Bastian, Verfremdung, 25

viva vox evangelii eine wichtige Antwort auf das „Wie“ angemessener Rede von Gott, denn sie steht im Dienste des Menschen, der verstehen soll.

Dabei zeigt sich allerdings auch gleich eine Gefahr: Jede (mündliche) Rede kann auch massiv im Dienste des Redenden stehen, der seine Zuhörer manipuliert, überredet, totredet oder in anderer Form Gewalt ausübt. Predigt würde so zum ideologischen Machtinstrument. Es stellt sich die Frage nach einer Ethik der Rede von Gott, welche die performative Kraft aller Sprache nicht missbraucht. Auch dabei gilt: Nicht dass, sondern wie von Gott geredet wird, entscheidet darüber, ob überhaupt Gott zur Sprache kommt. Gott ist ja kein Despot. Wie also komme ich verantwortungsvoll von der Schrift zur Sprache⁷⁶?

Hier könnte nun eine eingehende Behandlung des viel bedachten und beschriebenen Themas „Vom Text zur Predigt“ folgen⁷⁷. Ich will mich zunächst mit einem Hinweis begnügen, den uns die formgeschichtliche Forschung gegeben hat. Sie konnte den Erweis bringen, dass die biblischen Texte, v. a. des Alten Testaments „fast sämtliche ursprünglich nicht geschrieben, sondern gesprochen bestanden haben“⁷⁸. Ähnliches gilt für weite Teile der erzählenden Texte des Neuen Testaments⁷⁹.

Für das Verständnis der großen Geschichtswerke des AT wie auch der Geschichtsüberlieferung des NT ist die Erkenntnis grundlegend, dass sie zum überwiegenden Teil aus „Sammelgut“ bestehen, das einem mündlichen Überlieferungsprozess entstammt, in dem die Einzelperikopen in geprägter Form tradiert wurden⁸⁰.

Aber auch Paulus weist auf einen mündlichen Traditionsprozess hin, aus dem er schöpft und den er zitiert, z.B. 1. Kor 11, 23ff. In 1. Kor 15, 1ff benennt er die geprägte christologische Formel ausdrücklich als seine Predigt: το ευαγγελιον ο ευηγγελισαμεν υμιν (V1).

Diese Bekenntnisformel, die weitgehend selbst Geschichtserzählung ist, ist dabei aber nicht einfach als (abstrakter, sinngemäßer...) „Inhalt“ der Predigt misszuverstehen. Nicht „dieses“ (ουτου), sondern: „So (ουτω) predigen wir, und so (ουτως) habt ihr geglaubt – auf diese Art und Weise, in dieser Form“ (V11).

2.2.4 Die Texte der Bibel als ehemalige Predigten

Mündlich weitererzählt wurden aber nicht nur die form- und überlieferungsgeschichtlich erschließbaren Vorstufen der Texte. Auch die uns schriftlich vorliegenden Texte sind keine Texte für irgendwelche Predigten, sondern oft selbst mündliche Predigten, zumindest aber auf eine bestimmte Hörerschaft zugeschnittene Gelegenheitsschriften gewesen.

Es mag auf den ersten Blick verwunderlich erscheinen, den Text als Predigt zu bezeichnen. Bedenkt man/frau aber die Gemeinsamkeit zwischen Text und Predigt, nämlich dass beide von Gott reden, und den Unterschied, dass ja die Verlesung des Textes noch keine Predigt ist, so ist schnell klar: Predigt ist zwar (ganz wie der Text) Rede von Gott, aber darüber hinaus Rede von Gott in einer ganz bestimmten und für eine ganz bestimmte Situation (z.B. Für den Gottesdienst am kommenden Sonntag).

Nun ist ja aber jeder biblische Text in einer bestimmten und für eine bestimmte Situation entstanden⁸¹. Nach dieser Situation fragt die formgeschichtliche Forschung, wenn sie vom „Sitz im Leben“ eines Textes spricht. Erhob der Text schon in dieser Situation seiner Entstehung den

⁷⁶ Dabei ist natürlich das „Wie“ genauso wenig wie das „Dass“ der Rede von Gott eine Möglichkeit des Menschen im Sinne einer Heraufbeschwörung seiner Gegenwart. Aber es ist ein Kriterium zum Scheiden der Geister, denn der Geist sagt uns nicht nur „was“, sondern dabei auch „wie“ wir reden sollen: vgl. die Ergänzung des πως in Mt 10,19 gegenüber Mk 13,11!

⁷⁷ Vgl. die entsprechenden Arbeiten von Mezger, Grässer, Marxen, Jüngel u.a.

⁷⁸ H. Gunkel, bei Koch, Was ist Formgeschichte? 197

⁷⁹ vgl. Koch, ebd.

⁸⁰ Vgl. z.B. Kaiser, Einleitung, 52ff; Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, 2

⁸¹ andernfalls könnte die Bibel ja wirklich auch vom Himmel gefallen sein

Anspruch, Rede von Gott zu sein, so ist er in einem etwas erweiterten Sinn durchaus als Predigt zu bezeichnen⁸².

Solcherart Predigten hatten also ihren spezifischen „Sitz im Leben“ Israels bzw. der Kirche. Er lässt sich v.a. durch seine Gattung erheben⁸³. So haben beispielsweise die Texte des Pentateuch vielfach ihren festen Platz im Kultus der drei großen Wallfahrtsfeste gehabt⁸⁴ und dienten der Interpretation ihrer Rituale (vgl. Ex 12, 25-27; Dt. 31,10-13). In der Regel wurden sie auswendig vorgetragen⁸⁵.

Es scheint so, als sei die Frage nach der Verständlichkeit der – ob nun mündlich oder schriftlich tradierten – Texte so lange keine Frage gewesen, wie der soziokulturelle Kontext, aus dem sie hervorgegangen waren, sich nicht grundlegend änderte⁸⁶. In dieser Beziehung stellt nun der politische Untergang der israelitischen Staaten und die Exilszeit (seit 722 v. Chr.) einen entscheidenden Bruch dar. Die teilweise über Jahrhunderte hinweg tradierten und geformten Texte verloren ihren Sitz im Leben. Das bedeutete eine tiefe Krise: Die Überlieferung der kultisch verankerten Texte, besonders aber der Geschichtserzählungen, drohte mit dem Verlust des Kultes ebenfalls abzubrechen. Es ist wohl in erster Linie das Verdienst der deuteronomisch-deuteronomistischen Schule (im weiteren auch der priesterlichen Tradenten), dass die israelitische Geschichtsüberlieferung in einem monumentalen Vorgang der Verschriftlichung und Neuinterpretationen erhalten blieb⁸⁷. Ihre ursprüngliche Lebensfunktion, etwa als kultische Predigt, hatte sie allerdings verloren. Sie befand sich nun als „Sprache gleichsam in gefrorenem Zustand“⁸⁸.

In unserem Zusammenhang ist nun interessant, dass die Tradierung durch die Deuteronomisten keineswegs nur in der Absicht geschah, der Nachwelt das Kulturgut eines untergegangenen Volkes zu bewahren. Es schien ihnen offenbar alles daran zu liegen, die immer noch vorhandene Bedeutung der alten Texte auch in der völlig veränderten Gegenwart des Exils aufzuzeigen. Das konnte nur im Vertrauen darauf geschehen, dass dieser Gott, von dem die alten Überlieferungen erzählen, auch jetzt der Gott Israels geblieben war. Auf dieser Grundlage geschah dann eine Neuinterpretation der Texte in Form einer sorgfältigen Redaktion. So ist uns die Gestalt des deuteronomistischen Geschichtswerkes erhalten mit einer sehr deutlich theologischen und sprachlich abhebbaren Redaktion auf der Basis älterer Texte, die offenbar mit großer Treue überliefert wurden. Die Redaktion geschah im Dienste der Vergegenwärtigung dieser Texte für die Hörergemeinde im Exil. Dabei sind zwei Prämissen gesetzt: a) ein Verständnis der Geschichte bis zur Gegenwart in ihrer Kontinuität von Schuld, Versagen

⁸² Schon Joh. Wolff (Anleitung zur Predigtmeditation 1955) verstand daher die Predigtmeditation als Meditation „von der (alten) Predigt her, d.h. vom Hören des gegebenen Textes als ‚Predigt‘ auf die (neue) Predigt hin, d.h. im Blick auf die Gestaltung der neuen Predigt“ (bei Mezger, ThLZ 89, 1964,514A25).

⁸³ Vgl. Koch, aaO. 34ff

⁸⁴ vgl. M. Noth, Die Vergegenwärtigung... 10ff

⁸⁵ vgl. Koch, aaO. 104; Die Niederlegung dieser mündlichen Texte ins geschriebene Wort macht sie noch nicht zu schriftlichen Gattungen. Die Schrift diente vor dem Exil in der Regel der Vertretung des eigenen Sprechens durch andere (Jer 36, 5f) oder entsprang der Vorstellung besonderer Mächtigkeit des geschriebenen Wortes (Num 5,23; Jes 8,1; 30,7f), ersetzte aber nicht die lebendige mündliche Tradierung (vgl. zum Problem Koch ebd. 97ff).

⁸⁶ eine heute genau so beobachtbare Tatsache

⁸⁷ vgl. Koch, aaO. 105ff

⁸⁸ ebd. 292; es ist mir bewusst, dass diese allgemeine Darstellung den wirklichen Sachverhalt in hohem Maße vergrößert. Wichtig ist mir der grundlegende Vorgang, der sich am Beispiel des Exils am besten verdeutlichen lässt und dort auch am ehesten historisch greifbar wird. Auf nähere Einzelheiten und exegetisch umstrittene Fragen, wie z.B. das Verhältnis von Deuteronomium und deuteronomistischer Schule, Differenzierungen in ihr u.ä. muss hier natürlich verzichtet werden (vgl. H.D. Preuss, Deuteronomium. Erträge der Forschung Bd. 164, Darmstadt 1982)

und Abfall des Gottesvolkes, die immer wieder ins Gericht führten⁸⁹, und b) ein Festhalten an der Gegenwart der Verheißung innerhalb dieser Geschichte durch die Stilisierung des Deuteronomiums als Rede des Mose vor den Toren des verheißenen Landes am Anfang der Geschichtsdarstellung – eine Situation, die die Exulanten für sich in Anspruch nehmen sollten⁹⁰.

2.2.5 Die deuteronomistische Exilspredigt als „Ursituation“ unserer Predigt

Wozu dieser Ausflug in die alttestamentliche Einleitungswissenschaft? Ich meine, es dürfte deutlich zu machen sein, dass hier in der Predigt des Exils eine „Ursituation“ für unsere Predigt vorliegt, von der wir Entscheidendes für die Aktualisierung unseres heutigen Predigttextes in sachgemäßer und verantwortlicher Weise lernen können.

Mit dem Verlust des ursprünglichen „Sitzes im Leben“ eines Textes, wann immer er sich nun vollzogen haben mag, stand das Problem seiner (wenn überhaupt noch vorhandenen) Relevanz für die neue Situation. Die von der Entstehungssituation abgelösten Texte wurden mit ins Exil genommen und führen spätestens seitdem bis zum heutigen Tag ein Exulantendasein. Es ist deshalb von nicht zu unterschätzendem Wert, wenn die literarkritische und formgeschichtliche Forschung biblische Texte in ihrer Endgestalt bereits als Zeugnisse eines oder mehrerer Redaktionsprozesse erweisen kann. Da geschah ja nichts anderes als die Anpassung der Texte an einen neuen „Sitz im Leben“, also eine Bewegung vom (damaligen) Text zur (damaligen) Predigt⁹¹. Solche Vergegenwärtigungen haben für unsere Predigt paradigmatischen Charakter.

Rücken wir dies ins Licht der unter 2.1 gestellten Fragen, so lässt sich sagen: Die Situation der Verkündigung zeigt sich zunächst eindeutig als durch die jeweils neue Situation ihrer Hörer bestimmt. Ein neuer „Sitz im Leben“ verlangte redaktionelle Aktualisierung, oft sogar mehrmals hintereinander. Andererseits muss aber gesehen werden, dass es sich (gerade bei der Geschichtsüberlieferung) eben um eine Redaktion (und nicht um eine Umbildung, neue Handlungsstruktur o.ä.) gehandelt hat. Das heißt: die alten Texte wurden in ihrer Form und in ihrem Wortlaut treu wiedergegeben, einzelne Erzählgattungen wurden nur soweit überarbeitet, als sie durch die redaktionellen Einfügungen nicht deformiert wurden. Längere Texte traten (als geschichtliche Vor- und Rückblicke mit zusammenfassender und wertender Funktion) in größere Zäsuren hinein, als Rahmen für größere Texteinheiten bzw. Bücher⁹². Allgemein lässt sich sagen: Die deuteronomistische Redaktion füllte die Räume aus, die sie in und zwischen den überlieferten Texten fand, genauer, die sie als Interpretationsraum für die Erfahrung der eigenen Gegenwart im Exil auffand. Dadurch entstand ein geschlossenes Gesamtwerk, in dessen Rahmen partikuläre Erzählungen in ihrer Bedeutung auf

⁸⁹ „eine Ätiologie des Nullpunktes, an dem er (der bzw. die Verfasser des dtr. Geschichtswerkes, SW) und seine Zeitgenossen stehen“ (Dietrich bei Smend, Entstehung, 123; vgl. auch W.H. Schmidt, Einführung, 141); als geschichtliches Interesse ist diese Ätiologie allerdings nicht „historisch“, also isoliert von Gegenwart und Zukunft der Verfasser zu denken (gegen Noth).

⁹⁰ Vgl. den geschichtlichen Rahmen um das Gesetzescorpus des Deuteronomiums (bes. 4,27-31 und 30,1-10!) und den Duktus des gesamten Buches als aktualisierende paränetische Predigt älterer Texte (vgl. v.Rad, die Predigt des Deuteronomiums und unsere Predigt, 155) mit dem Leitwort בְּהַרְרָה; bes. Dtn 5,3: „Nicht mit unseren Vätern hat Jahwe diesen Bund geschlossen, sondern mit uns selbst, die wir alle heute hier lebendig dastehn.“ – das gilt den Exulanten!; zum Dtr als Beginn des dtr. Geschichtswerkes vgl. Noth bei Smend, ebd.

⁹¹ „Das aber ist es, was wir im Deuteronomium für so wichtig halten: dass es imstande war, das alte Heilswort der Erwählung durch Gott unverkürzt in eine Situation hineinzusprechen, die ganz anders war als die des älteren Israel.“ (G.v.Rad, Die Predigt des Dtn., 159)

⁹² W.H.Schmidt, Einführung, 137

Gesamtisrael bezogen wurden⁹³. So bekamen sie eine aktuell-politische Bedeutung für die Exulanten als „Volk Israel“, um dessen weitere Existenz als erwähltes Volk Jahwes es ja letztlich ging⁹⁴.

2.2.6 Die Situation im Dienst der Predigt

Es lässt sich hier hermeneutisch noch ein Schritt anschließen: Wenn es richtig ist, dass jene Texte, die ursprünglich der Vergegenwärtigung des geschichtlichen Geschehens im Rahmen des Kultus dienten, nun auch ohne diese Verankerung im Leben der Kultgemeinschaft des Landes, nämlich im Exil in Kraft bleiben, und zwar durch aktualisierende „Auffüllung“ mit gegenwärtiger Geschichtserfahrung, so dient also gerade diese Gegenwartserfahrung als Exil zur verständlichmachenden Erläuterung des alten Schriftwortes. Das heißt: Israel findet das in den Texten dargestellte nicht einfach in seiner Gegenwart wieder, als ob die Situation die Texte bestätigen würde; vielmehr findet Israel sich selbst mit seiner Gegenwart in den alten Texten wieder. Die Darstellungen der Texte sind ja eben nicht einfach Situationsbeschreibungen, sondern sie sprengen das Verhaftet-Sein Israels in seiner Gegenwart und stellen das Volk in einen geschichtlichen Horizont, innerhalb dessen seine „eigentliche Situation“ deutlich wird: Ein Volk, das durch eine Geschichte von Schuld und Gericht wieder dort angekommen ist, wo es stand, als es von Gott erwählt worden war⁹⁵. Darin erst sind die Texte Verkündigung, dass sie die eigentliche Situation Israels als Erwählungssituation im Gericht bekunden – nicht als „neue Heimat“, sondern als Exil, als eine zukunftssträchtige Situation.

Entsprechendes erkennt Franz Rosenzweig allgemein in der jüdischen Dichtung: „Alle jüdische Dichtung im Exil verschmäht es, dieses ihr Exil-Sein zu ignorieren. Das würde geschehen, wenn sie jemals wie andere Dichtung die Welt unmittelbar aufnähme. Denn die Welt, die sie umgibt, ist Exil und soll es ihr bleiben. Und in dem Augenblick, wo sie diese Haltung aufgäbe, wo sie sich dem Einstrom dieser Welt öffnete, würde ihr diese Welt heimisch, hörte sie auf, Exil zu sein. Diese Exilierung der Umwelt aber wird geleistet durch die ständige Gegenwärtigkeit des Schriftworts. Mit ihm schiebt sich eine andere Gegenwart vor die Umgebende und setzt diese zum Schein, genauer, zum Gleichnis herab. Also nicht etwa das Schriftwort wird gleichnisweise zur Illustration des gegenwärtigen Lebens herangezogen, sondern gerade umgekehrt dienen die Ereignisse zur Erläuterung des Schriftworts.“⁹⁶

Die dtr. Predigt ist also konkret auf ihre Hörsituation bezogen. Sie nimmt diese Situation aber so auf, dass sie sie in den weiteren Horizont und größeren Rahmen ihrer Texte stellt. Die Situation der Hörer wird also im Dienst der Texte funktionalisiert und dadurch im Sinn der Texte definiert.

⁹³ deutlich in der Bearbeitung des Buches Josua (ebd.148) und des Richterbuches (ebd.151)

⁹⁴ vgl. **בְּחַר** als Leitwort des Dtn. und auch des weiteren Dtr.Geschichtswerkes, vgl.v.Rad, ebd.

⁹⁵ „Das Dtn. ... stellt Israel noch einmal in die Wüste vor Mose und lässt es die gnädige Erwählung zum Eigentumsvolk Gottes hören.“ (G.v.Rad, Die Predigt des Dtn...,159) Die Zeit dazwischen wird freilich nicht „gelöscht“(ebd.), sondern in ihrer Schuldhafteit bedacht. Die Situation der Erwählung ist deshalb nicht nur eine fiktionale Projektion in die Vergangenheit, sondern geschichtlich mit der Gegenwart verbunden. Diese Korrektur an v.Rad war allerdings erst durch die Erkenntnis, dass das Dtn. Beginn des Dtr. Geschichtswerkes ist, möglich.

⁹⁶ F.Rosenzweig, Nachwort zu den Hymnen und Gedichten des Jehuda Halevi, in: Zweistromland, Ges.Schriften, 100;

2.3 Die Predigt als Kommunikationsprozess

2.3.1 Die Grenze historischer Forschung

Auch die dtr. Predigt blieb nicht lange lebendige Predigt. Das Exil währte keine 50 Jahre, und in der Situation unter persischer Herrschaft fand sie sich weitgehend schon wieder von ihrem Sitz im Leben abgelöst. Die zu mehrschichtigen Texten geronnenen Predigten wurden aber tradiert, um neuen Predigten als Vorlagen zu dienen. Unser Interesse im Rahmen der Frage nach dem Ort der Predigt zwischen Text und Hörersituation geht nun freilich weniger in Richtung der Wirkungsgeschichte der Texte als spätere heilige Schriften, sondern nach ihrer konkreten Wirkung, ihrer eigenen Evidenz für die ersten Hörer im Exil. Ihre Wirkungsgeschichte lässt eine große Wirkung des geschlossenen Geschichtsentwurfs vermuten. Aber es ist auch Kritik, etwas aus priesterlichen Kreisen (Priesterschrift) nicht auszuschließen. Neben dem Verhältnis der Dtr. Schule zu den Exilspropheten Ezechiel und Deuterocesaja, das ganz dunkel bleibt, wäre auch zu klären: Wie wirkte die dtr. Predigt auf einen „normalen“ Deportierten aus der Jerusalemer Stadtbevölkerung oder einen aus dem jüdischen Stammesgebiet Weggeführten (vgl. Jer. 52, 28 - 30)? Hier bringt die historische Fragestellung nicht weiter.

2.3.2 Zur kommunikationswissenschaftlichen Fragestellung

Zur näheren Betrachtung des Verhältnisses von Predigt und Hörer gehe ich von der historischen zur kommunikationswissenschaftlichen Fragestellung über. Die Untersuchung der Predigt im Vollzug als kommunikativen Vorgang zwischen Prediger und Hörer hat m.E. in den letzten Jahrzehnten homiletisch am meisten weitergeholfen⁹⁷. Freilich ist die Kommunikationswissenschaft, verglichen mit der historischen, noch jung und unerfahren, besonders bezüglich der Predigtpraxis. Zudem muss sie sich ebenfalls ihrer Grenzen bewusst sein: als allgemeine Beschreibung konkreter Predigten in konkreten Gemeinden verkürzt sie das stattfindende Geschehen, indem sie von den lebendigen Menschen abstrahiert. Da aber der lebendige Mensch sowieso nicht in den Griff zu bekommen ist, weil er dabei getötet würde, ist auch das lebendige Geschehen einer Predigt nicht in den Griff zu bekommen, also nicht beherrschbar. Hofft die Predigt auf Lebendigkeit, die auch den konkreten Hörer erleben und aufleben lässt und ihn nicht totredet, so hofft sie vielmehr auf den creator spiritus, der nicht in den Griff nimmt, sondern lebenspendend anrührt⁹⁸. Will der Prediger dem aber entsprechen und ihm gerade dadurch nicht im Wege stehen, so hat er sich nicht zuletzt an die „Formalitäten“ zu halten.

⁹⁷ Es sei darauf hingewiesen, dass jedes geistliche Geschehen, das theologisch als unverfügbares Handeln Gottes beschrieben wird, theoretisch auch mit empirischen, also „weltlichen“ Kategorien beschrieben werden kann und praktisch auch beschrieben werden sollte, allein schon deshalb, um den Geist Gottes in seiner Freiheit nicht zur weltlichen Kategorie und damit zum Lückenbüßer für (noch) nicht beschriebene Vorgänge zu machen. „Es ist mir wieder ganz deutlich geworden, dass man Gott nicht als Lückenbüßer unserer unvollkommenen Erkenntnis figurieren lassen darf... nicht erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten, sondern mitten im Leben muss Gott erkannt werden.“ (Bonhoeffer bei Tillmanns, 42). Wie die bisher betriebene historische Kritik hat deshalb auch die Kommunikationswissenschaft ihren entsprechenden Zweck: „Man würde dem Wunder der Predigt einen schlechten Dienst tun, wollte man ihren Effekt dem Zugriff wissenschaftlicher Analyse entziehen.“ (Bohren, PL, 147); vgl. zum Problem auch die Ausführungen über *Facienda* und *Credanda* bei E. Winkler, *Kommunikation und Verkündigung*, 26ff; *Einführungen in kommunikationswissenschaftliche Termini und Modelle für die Theologie* geben daneben u.a.: Bastian, H.D.: *Kommunikation*, 1972; Bartholomäus, W.: *Kleine Predigtlehre*, 1974; ders.: *Evangelium als Information*, 1972

⁹⁸ vgl. zum Problem auch Bohren, PL 154f; aus genannten Gründen verzichtet Bohren auf ein Kommunikationsmodell für die Predigt.

2.3.3 Analoge und digitale Kommunikation

Kommunikation ist Austausch von Mitteilungen⁹⁹. Es ist Menschen, die einander wahrnehmen, unmöglich, nicht zu kommunizieren, denn einer muss sich dem anderen gegenüber immer irgendwie verhalten. Auch völlige Ignoranz ist eine Art und Weise der Mitteilung, denn sie ist eine Aussage über das Verhalten im Bezug auf den Menschen, der ignoriert wird. Und auch dieser Mensch kann sich demgegenüber nicht nicht verhalten. Dies muss noch nicht bewusst geschehen. Diese Beobachtung führt aber zu dem Schluss, dass jede Kommunikation nicht nur einen inhaltlich-informativen, sondern zuerst einen Beziehungsaspekt hat, nämlich ein wechselseitiges Verhalten oder gleichzeitiges Reagieren aufeinander, also ein gegenseitiges Anpassen des eigenen Verhaltens an den anderen. Dieser Aspekt von Kommunikation wird daher als analoge Kommunikation bezeichnet¹⁰⁰. Sie beschreibt das Verhalten eines Menschen als Verhältnis zu einem Kommunikationspartner, welcher wiederum in bestimmten Verhältnissen lebt, denen entsprechend er sich verhält¹⁰¹.

Die so stattfindende Kommunikation bekommt erst dann einen inhaltlichen Aspekt, wenn die Kommunikationspartner ihrem wechselseitigen Verhalten eine Bedeutung geben, die gezielt bei dem anderen ein ganz bestimmtes, dem eigenen Verhalten entsprechendes Verhalten auslösen soll. Denn an sich selbst ist ein Verhalten als solches mehrdeutig und indifferent¹⁰². Bewusste und gezielte Kommunikation bedarf deshalb in den meisten Fällen einer eindeutig machenden inhaltlichen Bezeichnung des eigenen Verhaltens für den anderen. Diese andere Form der Mitteilung, die die erste bewusst präzisiert, wird als digitale Kommunikation bezeichnet¹⁰³.

Der Grundvorgang digitaler Kommunikation ist das (Be-)Deuten bzw. Benennen des eigenen Verhaltens auf Grundlage der Negation, welche der analogen Kommunikation wesensfremd ist¹⁰⁴. Die Negation dient dabei der Aussonderung einer Bedeutung, die ein Verhalten haben kann, aus mehreren Bedeutungsmöglichkeiten (s. Anm. 102). Das geschieht nach dem Prinzip der binären Disjunktion, d.h. nach dem Ja-Nein-Prinzip. Dabei werden unter den Bedeutungsmöglichkeiten so lange Alternativentscheidungen getroffen, bis eine Möglichkeit übrig bleibt¹⁰⁵. So finden wir es z.B. bei einem

⁹⁹ Vgl.z.ff.auch Watzlawick, Menschliche Kommunikation (Exzerpt von D. Weigel – vielen Dank!,7); Da „Mitteilung“ und „Information“ synonym gebraucht werden können, wird die Untersuchung von Kommunikationsprozessen auch unter „Informationstheorie“ verhandelt, während „Kommunikationswissenschaft“ auch spezieller die Umstände, unter denen diese Prozesse ablaufen, behandelt (vgl.Bohren, PL, 152). Es herrscht hier allerdings eine gewisse Begriffsverwirrung in der Literatur.

¹⁰⁰ „analog“, grch. αναλογος – „angeglichen“, „angepasst“, „entsprechend“, „verhältnismässig“

¹⁰¹ Der Mensch verhält sich zwar immer entsprechend dem Verhältnis zu seiner Umwelt; aber anders als tote Gegenstände reagieren lebendige Organismen auf dieses sein Verhalten. So kommt es zu gegenseitiger Rückkopplung: Die Partner bilden ein kommunikatives System (vgl.Watzlawick,2)

¹⁰² z.B.: Weinen kann Schmerz oder Freude bedeuten; Lächeln – Sympathie oder Verachtung; Schwitzen – Anstrengung, Fieber, Hitze, Angst; Zurückhaltung – Takt, Gleichgültigkeit, Angst, Taktik usw.

¹⁰³ „digitalis“/lat.) – das zum Finger (eigtl.“Zeiger“) Gehörige; verwandt mit in-dicare – anzeigen (Lat. und Griech. Im Dt. Wortschatz, 93 – also „das Gezeigte betreffend“;

¹⁰⁴ Analoge Kommunikation kann nur in den Kategorien von mehr oder weniger grosser Stärke bzw. Relevanz des Verhaltens füreinander beschrieben werden und versteht sich immer ganzheitlich (vgl.Watzlawick, 8 mit Hinweis auf S. Freud).

¹⁰⁵ Vgl.dazu U.Eco, Das offene Kunstwerk, 95-97: Bei zB. acht möglichen Bedeutungen sind drei binäre Wahlvorgänge nötig; eine Zahl, die dem Logarithmus der Zahl möglicher Bedeutungen zur Basis Zwei entspricht – $\log_2 8$. Je grösser die Zahl möglicher Bedeutungen ist, desto mehr Auswahloperationen (bit) sind nötig. Das Maß an Information wird damit höher. Die Information ist das Maß für die Wählmöglichkeiten bei der Auswahl einer Botschaft.“ (ebd.989)

Digitalrechner. Aber auch die Neuronen des menschlichen Nervensystems arbeiten nach diesem Prinzip¹⁰⁶.

„Die jüngsten linguistischen Forschungen legen die Vorstellung nahe, dass auch bei komplizierten Systemen, wie z.B. der Wortsprache, die Information aus einer binären Disjunktion entsteht.“¹⁰⁷ Zunächst ist jedenfalls einleuchtend, dass die grundlegenden Sprachvorgänge digitale Kommunikationsvorgänge sind.

Läuft z.B. ein Mann oder eine Frau laut schreiend die Straße entlang, so kann das sehr viel bedeuten: eine politische Demonstration, eine psychische Schädigung, Verfolgung, Streit, Diebstahl usw. Bin ich aber seiner/ihrer Sprache mächtig und verstehe das Wort „Feuer!“, so ist die Mitteilung zumindest auf dieser Ebene eindeutig. Ähnlich verhält es sich mit der Benennung von Gegenständen: Einigen sich zwei darauf, dass es sich bei einem bestimmten Baum um eine Ulme handelt, so schließen sie damit alle möglichen anderen Baumarten aus¹⁰⁸.

Nun kann allerdings ein Verhalten nicht nur zwei oder mehrere, sondern theoretisch unendlich viele und immer neue Bedeutungen erhalten, denn das Verhalten ist ja geprägt vom Verhältnis eines Menschen zu einer unendlich vielfältigen, unsystematisierten und ständig sich verändernden Wirklichkeit. Aus einer unendlich großen Zahl von möglichen Bedeutungen lässt sich aber digital keine Eindeutigkeit erheben, denn es müssten unendlich viele binäre Disjunktionen vorgenommen werden, was nicht möglich ist¹⁰⁹. Deshalb kann auch die Sprache nicht die gesamte erlebbare Wirklichkeit des Menschen umfassend widerspiegeln. Die Sprache ist aber ein System von sehr vielen Möglichkeiten, dies zu tun¹¹⁰. So verfügt ja jede Sprache über eine begrenzte Anzahl von bedeutungstragenden Einheiten (Phonemen) und bestimmte Regeln, die deren mögliche Anordnung festlegen. Damit ist eine sehr große (aber nicht unendlich große) Zahl von möglichen Kombinationen gegeben. Die Sprache als semantisches Ordnungssystem von Kombinationsmöglichkeiten erlaubt so eine differenzierende (Be-)Deutung von Wertverhältnissen in sehr großer Vielfalt. In diesem Sinne ist Sprache ein erlernbarer Kodex für gezielt einsetzbare lautliche Verhaltensweisen zum Zwecke von Mitteilungen. Sie vermag als sprachliches Verhalten das eigene und anderes Verhalten innerhalb bestimmter Verhältnisse sehr genau in seiner kommunikativen Bedeutung zu präzisieren, beschränkt aber gleichzeitig die unendliche Vielfalt möglicher Wirklichkeitswahrnehmungen auf die Möglichkeiten des sprachlichen Systems mit seinen Wahrscheinlichkeiten als einer Art Weltordnung. Vermittelte Welt kommt deshalb nicht über die Sprachwelt hinaus¹¹¹.

2.3.4 Predigtkommunikation als gezieltes Streben nach Analogie

Es liegt nahe, von den genannten Einsichten her den Kommunikationsvorgang Predigt zu beleuchten, um die formalen Kriterien christlicher Rede von Gott damit zu präzisieren. So können wir in dem digitalen Bestimmungsvorgang die signifikante

¹⁰⁶ Die Entsprechung zur analogen Kommunikation ist der Analogrechner, der mit stetig veränderlichen Größen arbeitet; so auch die Hormone als Informationsträger im menschlichen Körper (vgl. Watzl.7)

¹⁰⁷ U.Eco, aaO, 97

¹⁰⁸ Sprachgeschichtlich wäre zu vermuten, dass das Ausstoßen von Lauten als Verhaltensweise mit einem Aspekt der Wirklichkeit im Sinne von signum und res in eine semantische Verbindung gebracht wurde. Bei zunehmender Lautdifferenzierung im Sprechvermögen wurden – ähnlich wie die Hände beim aufrechten Gang – die Laute (Phoneme) zur Bezeichnung immer neuer Aspekte der Wirklichkeit frei.

¹⁰⁹ $\log_2 \infty = \infty$

¹¹⁰ Gemeint ist die Sprache als ein System von Zeichen und Regeln, also das „gesamtsprachliche Inventar einer Einzelsprache“ im Sinne der „langue“. Saussure macht diese für die neuere Linguistik grundlegende Unterscheidung zwischen Sprachkompetenz (langue) und Sprachverwendung (parole), wobei parole die konkrete Benutzung der von der langue vorgegebenen Möglichkeiten ist (vgl. Koch, 294ff).

¹¹¹ vgl. Eco, 98-105

Funktion des Sprechens¹¹² wieder erkennen. Sprechen erscheint als besonders qualifizierte Verhaltensweise, die eigens zur Interpretation sonstigen Verhaltens innerhalb bestimmter Verhältnisse „freigestellt“ ist. Solches sprachliches Verhalten dient aber dem Zweck, das sprachliche und nichtsprachliche Verhalten des Kommunikationspartners in ein präziseres Verhältnis der Entsprechung zum eigenen (sprachlichen und nichtsprachlichen) Verhalten zu bringen. Aus diese Weise bestimmt das Sprechen die analoge Kommunikation und entfaltet so seine performative Funktion. Die analogische Kraft des Sprechens liegt also in einer so signifikanten Beschreibung des eigenen Verhaltens, die es dem Kommunikationspartner ermöglicht, sein Verhalten in ein Verhältnis der Analogie dazu zu setzen¹¹³. Wie ist solch ein analoges Verhalten ermöglichendes Predigt-Verhalten möglich? Vor allem dadurch, dass schon analoges und neues Verhalten in sinnvoller Weise miteinander verbunden werden.

2.3.5 Erfahrung und Bezugssystem

Es wurde gesagt, dass das Verhalten des Menschen von dem Verhältnis zu seiner Umwelt bestimmt wird. Jeder Mensch hat ja seine je eigene Umwelt und eine je eigene Individualität. Beide Faktoren bestimmen sein Verhalten, wobei er von Natur aus bestrebt ist, Spannungen zwischen erlebter Wirklichkeit und sich selbst auszugleichen¹¹⁴. Das so angepasste Verhalten muss aber nicht immer wieder neu gefunden werden. Der Mensch erinnert sich an frühere Verhaltensweisen innerhalb bestimmter Wirklichkeitskonstellationen. So entwickelt er im Laufe der Zeit ein System von in Frage kommenden Verhaltensweisen, die sich wiederholt als Reaktionen auf bestimmte Ereignisse seiner Umwelt bewährt haben. Diese Fertigkeit, sich aufgrund einer früheren Praxis in der Gegenwart angemessen zu verhalten, wird genuin durch den Begriff Erfahrung bezeichnet.

Schon Aristoteles versteht seinen Begriff *εμπειρία* in dieser Weise: „Erfahrung ist erinnerte Praxis“¹¹⁵. Auch die Philosophie der Neuzeit bestätigt und präzisiert dieses Verständnis¹¹⁶: Der Mensch besitzt die Fähigkeit, vergangene Praxis mit Hilfe der Sprache zu klassifizieren. Dies ist aber gleichzeitig ein Prozess der existentiellen Aneignung, in dessen Ergebnis die vergangene Praxis in der gegenwärtigen Praxis präsent ist. Beide entsprechen einander. Macht der Mensch eine Erfahrung, so er-innert (im Wortsinn: wird er dessen inne) er ein Verhalten in sein Bewusstsein hinein, so dass er ein praktisch erprobtes und deshalb anwendungsbereites Wissen (*επιστήμη*) besitzt, welches sein gestaltendes und deutendes (sprachliches) Verhalten bestimmt¹¹⁷.

Die Einführung des Begriffs der Erfahrung an dieser Stelle soll zunächst dazu verhelfen, die Art und Weise der Rezeption wahrgenommener Wirklichkeit zu erhellen, um dies dann für die Wahrnehmung gezielter Anrede durch einen Kommunikationspartner zu spezifizieren¹¹⁸. Sprach ich von der Erfahrung als Entwicklung eines Systems von in Frage kommenden Verhaltensweisen, so trifft das auf die Gesamtheit aller sinnlichen Verhältnisse zu der Wirklichkeit, die der Mensch rezipiert, zu. Der Mensch erlebt sie als

¹¹² im Sinne von „parole“

¹¹³ so entspricht dem sprachlichen Verhalten „Fragen“ das Verhalten „Antworten“ entsprechend der Frage.

¹¹⁴ vgl. Festingers Lehre von der „kognitiven Dissonanz“; bei Bartholomäus, PL, 65; Bastian (Exzerpt), Kommunikation,3

¹¹⁵ vgl. bei E. Herms, TRE 10, 89

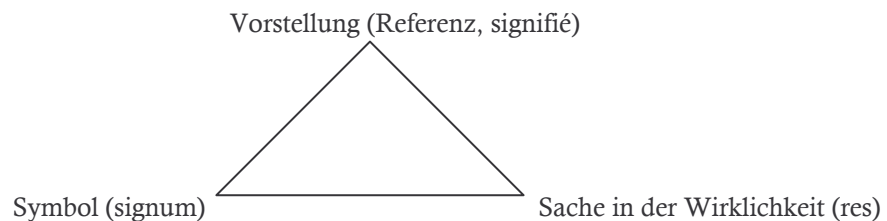
¹¹⁶ vgl. ebd. 90-105

¹¹⁷ vgl. ebd. 99f (3.7.) Eine eingehende Behandlung des Erfahrungsbegriffs ist hier freilich nicht möglich. Ich stütze mich auf einige Ergebnisse Herms', der diesen Erfahrungsbegriff auch für Luthers Rede von der „Erfahrung des Geistes“ herausarbeitet (ebd.131). Vgl. auch die Etymologie des Wortes: „reisend erkunden“, wobei das Unterwegssein und dessen Ergebnis gemeinsam gemeint sind (Ruth Weiß, Referat in Leipzig am 7.5.1986)

¹¹⁸ vgl.z.ff. Barth, PL, 62-69

seine „Welt“, die er, bezüglich der Relevanz für ihn, differenziert betrachtet. Diese differenziert wahrgenommene „Welt“ nennt die Sozialpsychologie Bezugssystem. Das Bezugssystem filtert und sortiert die Erlebnisse und Reize und bringt sie, wie auch das eigene Ich, in eine harmonische und stabile Bewusstseinsordnung. Der Mensch ist dabei bestrebt, jede neue Wahrnehmung in diese geordnete „Welt“ sinnvoll einzuordnen.

Diese Bewusstseinsordnung entspricht der Sprachordnung. Beide, Sprache und Bewusstsein, haben sich miteinander entwickelt und folgen den gleichen Regeln. Die moderne Linguistik wird dieser Tatsache durch den Hinweis auf den Doppelaspekt des sprachlichen Zeichens gerecht. Nach dem Modell des Bedeutungs Dreiecks von Ogdens und Richards¹¹⁹ werden eine Wirklichkeit (res) und ein ihr entsprechendes sprachliches Symbol (signum) durch eine Vorstellung im Bewusstsein (Referenz, signifié) vermittelt:



In stark vereinfachter Form¹²⁰ lässt sich sagen, dass sich mit dem (akustischen oder schriftoptischen) Symbol im Bewusstsein eine Vorstellung verbindet. Dabei ist es ohne Belang, ob diese Vorstellung in der Wirklichkeit eine real wahrgenommene Entsprechung hat, oder ob sie fiktiv ist¹²¹. Was für eine Vorstellung aber mit dem Symbol verbunden wird, ist abhängig von der Stellung des Symbols innerhalb des Textes (Sinnerschließung aus dem Zusammenhang) und gleichzeitig von den Erfahrungen, die der Hörer (oder Leser) mit diesem Symbol bisher gemacht hat (angeeignete Denotation und mit Erlebnissen verbundene assoziative Konnotationen), also von seinem Bezugssystem.

Bezüglich der Wahrnehmung angesichts eines Bezugssystems unterscheidet die Kommunikationswissenschaft dabei zwei Begriffe:

Ordnet sich eine rezipierte Mitteilung dem Bezugssystem harmonisch ein, so dass es dieses bestätigt, ist also die aufgenommene Wirklichkeit dem Menschen vertraut, so spricht man/frau von Redundanz. Ordnet sich dagegen eine Mitteilung nicht sofort in das System ein, sondern wirkt überraschend, so dass dieses erst ergänzt, differenziert, neu interpretiert oder gar verändert werden muss, um Harmonie herzustellen, so ist im spezifischen Sinne von Information die Rede¹²². Im weiteren Sinne ist Redundanz das Maß für überflüssige, weil schon vertraute Information (Mitteilung), während Information im engeren Sinn immer den Charakter des Neuen trägt. Es lässt sich daher auch sagen, dass im Verhältnis zum Bezugssystem Information immer den Charakter der Unordnung trägt, die eine Einordnung oder Neuordnung provoziert¹²³.

Allerdings ist ein Bezugssystem des Menschen ein relativ stabiles System. „Es wacht darüber, dass der Mensch angesichts der vielen verschiedenen und sich zum Teil gegenseitig ausschließenden Einwirkungen auf ihn mit sich selbst identisch bleibt.“¹²⁴ Es

¹¹⁹ vgl. Eco, 109; Koch, 297

¹²⁰ genauer bei Eco, 112ff

¹²¹ z.B. bei einem Fabelwesen; obwohl es das „Einhorn“ gar nicht in der Wirklichkeit gibt, verbindet sich damit eine Vorstellung; vgl. Eco, 110f

¹²² Nach der Terminologie von Bartholomäus (PL,107) ist der „Informationsgehalt“ (im Gegensatz zum „Informationswert“) gemeint

¹²³ Diese Definition von „Information“ deckt sich insofern mit der von Eco (vgl. oben, 25A1), als ein Element von Unordnung gegenüber einer vorhandenen Ordnung (Bezugssystem) immer eine Mehrdeutigkeit für dieses darstellt. Um sie eindeutig zu machen, ist eine Differenzierung (Auswahl) zusätzlicher Art notwendig, also eine Spracherweiterung, die mit einer Veränderung des Bezugssystems einhergeht (vgl. Eco, 121).

¹²⁴ Bartholomäus, PL 63

ist ein erfahrungsmäßig gewonnenes Weltbild, welches die Wahrnehmungseinstellung, Verhältnis und Verhalten zur Wirklichkeit bestimmt.

2.3.6 Kommunikation als Bestätigung und Herausforderung des Bezugssystems

Damit ist das entscheidende Problem gegeben, welches in der Predigt als Kommunikation seine Zuspitzung findet. „Das Bezugssystem ist nun jener Faktor, der das Hören entscheidend beeinflusst.“¹²⁵ Es wurde gezeigt, dass Sprache nicht einfach adäquate Widerspiegelung „objektiver“ Wirklichkeit ist, sondern dass sie zwischen verschiedenen Weltbildern vermittelt und gleichzeitig selbst Ausdruck einer ordnenden Weltvorstellung ist. Deshalb können dieselben Wörter ganz unterschiedliche Vorstellungen (Referenzen) bei Sprecher und Hörer implizieren, je nach den gemachten Erfahrungen. Redundanz der Begrifflichkeit im Sinne der vertrauten Sprachgewohnheiten wären demnach gefordert. Doch das Problem erstreckt sich nicht nur auf den Wortgebrauch. Aufgrund seines Bezugssystems hört der Mensch gleichsam nur auf bestimmten Wellenlängen. Er wählt aus unter den gemachten Aussagen auf der Suche nach Mitteilungen, die sein Bezugssystem bestätigen. Dabei wird auch manches „hingebogen“ und anderes ganz ignoriert. Auch dies ist in dem natürlichen Wunsch nach Harmonie und Spannungsausgleich begründet. Der Hörer will als ernstzunehmender Kommunikationspartner angesprochen, also bestätigt werden. So schafft erst ein großes Maß an Redundanz (ca. 50%) ein analoges Kommunikationsverhältnis, das dann auch den Aufbau eines produktiven Spannungsverhältnisses zwischen Bezugssystem und neuer Information ermöglicht.

K.P. Hertzsch hat dies 1974 in seinem weit blickenden Aufsatz „Predigt als Rede und Anrede“¹²⁶ gefordert: „Wahrscheinlich wird im allgemeinen der informative Wert der Predigt überschätzt und ihr kommunikativer vernachlässigt.“ (887) Hertzsch fordert die Beachtung des Anrede-Charakters der Predigt: „Dies muss ermöglicht werden: Dass der Predigtzuhörer nicht nur neue Wirklichkeit erkennt, sondern eigene Wirklichkeit wieder erkennt, dass er nicht nur versteht, sondern dass er sich verstanden fühlt.“ (888) Ehe Reaktionen des Hörers im Sinne von: „Das war mir neu.“, „Das werde ich mir merken.“ erwartet werden können, müssen wir solche hervorrufen wie: „Das ist wahr.“, „Ja, so geht es einem.“, „Das habe ich auch schon empfunden, erlebt, gedacht, mich gefragt.“ Es geht dabei nicht nur darum, Erlebnisse und Widerfahrnisse der Hörer als Erfahrungen auszusprechen, sondern darum, den Hörer erleichtert merken zu lassen: „Ich bin gemeint.“, „Ich bin bejaht, angenommen, akzeptiert.“, „Darin bin ich also nicht allein...“ Anders als bei E. Lange heisst aber bei Hertzsch Predigen deshalb nicht einfach: „Ich rede mit dem Hörer über sein Leben.“¹²⁷ Sondern „dass wir als Prediger in der Lage sind, diese Anrede in den biblischen Texten zu hören, sie deutlich und gleichsam lebendig werden zu lassen...“ (888). Im Bezug auf die Texte „muss Identifikation des Hörers mit dem Gesagten erreicht werden“, und zwar „als seine eigene Entdeckung und überraschende Erfahrung“, die dann auch in kritischer Distanz gesehen werden kann. Hertzsch kommt schließlich zu der Meinung, „dass das Erzählen – Geschichten erzählen, Wirklichkeit erzählen, Leben erzählen – in der Predigt wieder einen viel größeren Raum bekommen muss auf Kosten des Argumentierens und Definierens“ (889).

Trotz dieser wichtigen Einsichten darf nicht verhehlt werden, dass Predigt als gezielte Kommunikation nicht nur auf bestätigendes Ansprechen der Hörer, sondern gerade auf Vermittlung neuer Information aus ist, und zwar in radikalem Sinne. Sie will Gott, und damit eine andere und immer neue Wirklichkeit zur Sprache bringen, die einerseits von der „Welt“-Wirklichkeit unterschieden ist, andererseits aber alle Wirklichkeit betrifft. In der Predigt steht deshalb immer das gesamte Bezugssystem des Menschen zur Diskussion. Soll die Welt mit „anderen Augen“, nämlich im Sinne Gottes, angesehen werden, so gilt es, das Weltbild des Menschen aufzubrechen und Jesus als den

¹²⁵ ebd.

¹²⁶ ThLZ 99,1974, 881-890

¹²⁷ Die verbesserliche Welt, 84

„Durchbrecher aller Bande“ zu verkündigen. „Evangelium als die frohe Botschaft vom nahen Einbruch des Reiches Gottes, das Evangelium nach Johannes, das die Wirklichkeit des Vaters gegen ‚diese Welt‘ stellt, sprengt das Wahrnehmungs- und Lebensfeld.“ „‚Reich Gottes‘, das in Anknüpfung und Widerspruch zu dieser Welt angesagt wird, ist ja nicht ein geschlossenes System gegen ein anderes, sondern ermöglicht Transzendierung der vorhandenen Welt.“¹²⁸

„Welt“ ist hier gerade nicht im metaphysischen Sinne als Gegenüber zu einem nicht-weltlichen Jenseits zu verstehen, sondern als unser Wahrnehmungshorizont, der sich immer in den Grenzen des Bezugssystems befindet. Nicht Transzendenz als irrationaler Hohlraum im Weltbild, sondern Transzendenz als Öffnen des Weltbildes durch Gott auf Gott hin ist deshalb das Ziel der Predigt.

2.3.7 Die Aufgabe der Predigt: befreiende Öffnung

Die performative Funktion der Predigt als Wort Gottes lässt sich nach dem bisher Gesagten als Befreiung im Sinne von Durchbrechung der Grenzen des Bezugssystems der Hörer verstehen, als Widerstand gegen die sündigen Zwänge der Welt und Aufbruch zu den neuen Horizonten Gottes. Unabhängig davon ist in Kirche und Gesellschaft die Frage nach den Bezugssystemen von selbst schon zum Problem geworden:

„Im Grunde ist eines der Elemente der Krise, in der die heutige bürgerliche Gesellschaft sich befindet, die Unfähigkeit des Durchschnittsmenschen, aus den Systemen erworbener Formen auszubrechen, die ihm von außen her geliefert werden und die er sich nicht durch eigene Erforschung der Realität erworben hat. Soziale Krankheiten wie Konformismus, Heteronomie, Herdentrieb und Vermassung sind das Ergebnis einer passiven Übernahme von Verstehens- und Urteilsnormen, die mit der ‚guten Form‘ gleichgesetzt werden, sei es in der Moral oder der Politik, in den Ernährungsgewohnheiten oder der Mode, auf der Ebene des ästhetischen Geschmacks oder der pädagogischen Prinzipien. Die geheimen Überzeugungen und die unterschwelligsten Stimulierungen aller Art, von der Politik bis zur Werbung, steuern die friedliche und passive Übernahme von guten Formen, in deren Redundanz der Durchschnittsmensch sich ohne Anstrengung beruhigt.“¹²⁹

Angesichts dieser Situation sind es m.E. zwei Gefahren, die unserer Predigt heute drohen:

- a) Die Predigt vermag nicht aus den Systemen erworbener Formen auszubrechen und bestätigt damit die kritiklos überkommenen Normen. Das gilt oft auch für ab und zu hörende „Gerichtspredigten“¹³⁰. Die Predigt will sich mit niemandem anlegen und bestätigt so insgeheim die unverbesserlich Konservativen, die in den Gemeinden oft die Macht haben.
- b) Gerade dort, wo die alten Formen schon weithin zerbrochen sind und wo – besonders bei jungen Leuten – Unsicherheit und Orientierungslosigkeit herrschen, sehen Prediger heute gern ihre Chance. Als vermeintliches Evangelium wird ein neues religiös-mythologisches System der Welterklärung angeboten, das als Bezugssystem, weil mit christlichen Sprachregelungen arbeitend, noch weitaus schwerer aufzubrechen ist. Die Predigt wird so zum Instrument eines neuen Fundamentalismus.

Ist unsere Predigt heute noch gut für Überraschungen, für die Eröffnung neuer Horizonte? Oder wird sie, wenn nicht ganz der Belanglosigkeit, entweder der Bestätigung von solchen, die es eh’ schon wussten, oder einer Ideologie zur Rückgängigmachung der Aufklärung verfallen? Wird sie nicht auch mit einstimmen in die „unterschwelligsten Stimulierungen“ zur Befriedigung des Harmoniebedürfnisses und der Beruhigung? Wie

¹²⁸ Gerhard Marcel Martin EvTh 44,1984,51

¹²⁹ U. Eco, 152f

¹³⁰ Nach einer Predigt über die Weherufe Jesu gegen die Reichen (Lk 6, 24-26) sagte am Ausgang jemand zu mir: „Das musste dieser Gemeinde mal wieder gesagt werden!“

anders soll sie überhaupt auf die verschiedenen Erwartungen und Bezugssysteme jedes einzelnen Hörers redundant eingehen und diese doch auch durchbrechen? Wolfgang Bartholomäus schließt seinen Abschnitt „Zum Hörer der Predigt“ mit einem „Dilemma: um der Verständlichkeit der Predigt willen bedarf es vertrauter Elemente, zur Wirksamkeit ist Information notwendig.“ Und es klingt etwas resigniert, wenn er hinzufügt: „Die Wahrheit liegt auch hier in der Mitte.“¹³¹

2.4 Die Predigt als ästhetische Größe

2.4.1 Die Grenze der Kommunikationsforschung

Das im vorangegangenen Abschnitt Gesagte ließe sich pointiert in der Feststellung zusammenfassen: Die Predigt ist eigentlich das, was der Hörer von ihr wahrnimmt und was er aus ihr macht¹³². Nun zieht dabei leider der Vorwurf nicht ganz, die Predigt sei wohl nur unfähig, den Hörer konkret genug anzusprechen. Denn je konkreter die Predigt ist, desto stärker eingeschränkt wird auch der Kreis der konkret Angesprochenen sein. Hier hat die Kommunikationsforschung eine Grenze, die sich als eine gewisse Enttäuschung in den letzten Jahren auch schon artikuliert hat¹³³. Ein eindeutiger Hörerbezug als „ideale Kommunikation“ ist ja schon von der Situation der Gottesdienstversammlung her unmöglich. Selbst Ernst Lange räumt ein: „Die sonntägliche Predigt kann, trotz aller Bemühungen um Situationsgemäßheit niemals etwas anderes als das ‚Wort für alle‘, das ‚Wort für viele‘, also ein allgemeines, in der notwendigen Konkretion behindertes Wort sein.“¹³⁴

2.4.2 Die theologische Ästhetik und ihr trinitarischer Ansatz

Diese Grenze kommunikativer Möglichkeiten zwischen Prediger und Hörer ist dennoch für einige Theologen in den letzten Jahren nicht zur homiletischen Klagemauer geworden. Sollte denn der Anteil der Hörer am Ereignis der Predigt, ihre spezifische Art der Rezeption, ihre Rolle in der Kommunikation zwischen Prediger und Gemeinde, wie auch innerhalb der Hörerschaft bis hin zu ihrem Anteil an der tatsächlichen Vollendung der Predigt nicht auch positiv aufgenommen werden können? Dies geschieht in Gesprächen der Homiletik mit der Ästhetik.

Bereits 1975 forderte Rudolf Bohren mit seinem Buch „Dass Gott schön werde“ eine „Praktische Theologie als theologische Ästhetik“¹³⁵. Die Begründung seines Programms

¹³¹ PL, 68

¹³² vgl. ebd. 55; Bartholomäus weist auf eine Untersuchung hin, nach der bei einer Predigt, die 75% der Hörer als „gut“ und „sehr gut“ bezeichneten, nur 5% der Hörer sie inhaltlich richtig widerzugeben vermochten (ebd. 68).

¹³³ vgl. bei Martin, EvTh 44, 1984, 46-49

¹³⁴ zit. ebd. 48; kein Wunder also, wenn angesichts der Frage, „unter welchen Umständen ... Verkündigung Einstellungen ändern“ kann, gefordert wird, „dass eine gewisse Bedeutungsverlagerung von der Predigt auf andere Aktivitäten hin erfolgen muss.“ (H.D. Schneider, zit. ebd. 47)

¹³⁵ Die Fülle der Anregungen und die neuen Horizonte, die dieses Buch der Theologie eröffnet, indem es neben der unterbelichteten Pneumatologie auch noch das verpönte Künstlerische für die kirchliche Praxis zu Ehren bringt, erscheinen in vielfältiger Hinsicht wegweisend. Bohrens Andeutung, „dass mit der Verachtung der Ästhetik der Glaube die Kraft verlor, einen Stil zu bilden, der für das in dieser Zeit gehörte und gelebte Evangelium repräsentativ werden könnte“ (16), gilt wohl besonders in einer Kirche, die sich nicht nur aus einer Tradition reformierter Bilderstürmerei rekrutiert, sondern in der auch Wesleys Shakespeare-Ausgabe vernichtet, die stillosesten Kirchen gebaut, künstlerische Neuaufbrüche überhaupt nicht wahrgenommen, Auftritte von Theatergruppen in Kirchen verwehrt und Volkstümlichkeit mit Geschmacklosigkeit verwechselt werden – eine

liegt ebenfalls in der Pneumatologie. Wird der Vater im Geist praktisch, nämlich dadurch, dass er als Mensch zur Welt kommt, so verwirklicht, d.h. verleiht er sich in seinem frei antwortenden Gegenüber, dem Sohn. Pneumatologie als Frage nach der Analogie zu diesem Vorgang wird daher die Predigt grundsätzlich unter Einschließung ihres Hörers als Gegenüber definieren müssen¹³⁶.

Die Predigt ist also nicht nur das Werk des Predigers bzw. das Werk Gottes durch den Prediger für den oder an den Hörer. Bohren weist auf den Unterschied zwischen Werk und Frucht hin¹³⁷. Entsprechend darf die Predigt nicht als ein Werk im Sinne des Einwirkens auf den Hörer verstanden werden¹³⁸. Die Vorstellung von „idealer Kommunikation“ mit performativer Wirkung hätte dies ja nahe legen können. Früchte lassen sich aber so nicht hervorbringen. Sie brauchen Raum zum Wachsen¹³⁹. Es wäre deshalb zu fragen, ob die Umgrenzung der Predigtkommunikation als „Wort für viele“ nicht gerade diesen Raum für den Einzelnen und die Einzelne einschließen könnte. Das Gegenüber zu Gott, der im Geist kommt, ist ja nicht irgendein einzelner Mensch, sondern – trinitarisch betrachtet – der Leib Christi, d.h. seine Gemeinde (Röm. 12, 1. Kor 12). Darin ist auch die Person des Predigers als einem, dem darin die Gabe Gottes gegeben ist, eingeschlossen (Röm. 12, 5-8)¹⁴⁰. Insofern ist die Frucht der Predigt die Leibesfrucht der Gemeinde Jesu Christi (vgl. Kol. 1,6).

Haben die Hörer im Rahmen der Gemeinde Anteil an der Vollendung der Predigt als fruchtbringendes Wort, so besteht dieser Anteil im Wahrnehmen des Wortes. Die Ästhetik als „Lehre von der Wahrnehmung“ versucht dies zu beschreiben.

„Warum geschehen keine großen Taten mehr?“ fragt Bohren mit Ludwig Derleth und antwortet selbst: „Weil sie keiner mehr wahrnimmt.“¹⁴¹ Bohren weist auf die merkwürdige Verwendung des Wortes Wahrnehmung hin: Ich kann z.B. eine Kirchenruine wahrnehmen, aber bei einem Fernsehspiel würde ich das Wort nicht verwenden. „Was mir gezeigt wird, nehme ich in der Regel nicht wahr. Im Wahrnehmen liegt ein Moment des Entdeckens.“¹⁴² Ich kann aber auch eine Gelegenheit oder Chance wahrnehmen und auf diese Weise geistesgegenwärtig handeln. Schließlich kann ich auch ein Amt wahrnehmen. Das ist dann eine „andauernde Gelegenheit“. Im letzteren Fall aber handelt es sich um ein Element der Hochsprache: Das Wahrnehmen eines Amtes ist eine öffentliche Angelegenheit, ein Politikum. Bohren folgert: „In der Doppeldeutigkeit Erkennen und Tun des einen Begriffs ‚Wahrnehmen‘ liegt die Einheit von Theorie und Praxis. Das Wahrnehmen ist schon Aktion, leitet über zur Aktion.“¹⁴³ Es gilt also, die Taten des dreieinigen Gottes als Gabe, die entdeckt wird, und als Aufgabe, die getan wird, als Gemeinde wahrzunehmen (vgl. Mt. 10, 27). In diesem Wahrnehmen sind die Charismen der Gemeinde, in unserem Fall auch

spät pietistische und puritanische Ideale verbindende Geisteshaltung, die dem Motto: „Alles Schöne ist verboten!“ gleicht.

¹³⁶ Von daher gewinnt die Rede Bohrens von Gott als dem „ersten Hörer“ doch ein relatives Recht. (s.o. Anm. Nr. 70).

¹³⁷ Dass Gott... 130ff

¹³⁸ Diese gewalttätig-männliche Auffassung von der Funktion der Predigt drückt sich mE. ihrem Geiste nach in der Formulierung „Betroffen machen“ als Ziel kirchlicher Handlungen aus, die allenthalben strapaziert wird. Erfahrung Gottes in der Predigt findet sich aber viel mehr in Worten wieder, wie: „Sanft hat deine Hand mich berührt...“ (vgl. das Lied „Ich blicke voll Beugung und Staunen...“ Gesangbuch Nr. 644/3, *neues Gesangbuch* Nr. 272). Vgl. auch K. Marti, Gedanken zur Weiblichkeit Gottes (O Gott! 40-47): „Die eine Macht will Situationen und Menschen in ihren Griff bekommen. Die andere Macht löst, erlöst, macht frei; dem entspricht nicht der Gestus von Griff und Zugriff, sondern derjenige von Berührung... Griff und Zugriff signalisieren Herrschaft und Gewalt... Berühren dagegen signalisiert Gewaltlosigkeit, Liebe, Kommunikation.“(42)

¹³⁹ „Das aber heißt, Predigt nicht als Handwerk, dessen regelrechte Ausübung das Gelingen garantiert, sondern als Kunst zu verstehen, deren Wirkung riskant bleibt, die aber gewagt werden muss.“ (H. Luther, ThPr 18, 1983, 90)

¹⁴⁰ vgl. Möller, Seelsorglich Predigen, 62

¹⁴¹ aaO. 133, vgl. z. ff. 133-135, Das Originalzitat antwortet: „Weil sie keiner tut.“ (ebd. 117)

¹⁴² ebd. 134

¹⁴³ ebd. 135

die des Predigers und der Hörer, in der gemeinsamen öffentlichen Wahrnehmung zusammengefasst¹⁴⁴.

2.4.3 Die Predigt als Kunstwerk

Die theologische Ästhetik betrachtet die Predigt wie ein wahrzunehmendes Kunstwerk¹⁴⁵. Henning Luther¹⁴⁶ hat versucht, die Predigt innerhalb der künstlerischen Produktionsweisen einzuordnen. Dabei bestätigen sich die formalen Implikationen der Predigt als Rede von Gott: „Anders als die in schriftlichen Formen sich artikulierenden künstlerischen Gattungen (Lyrik, Erzählung etc.) entsteht die Predigt im situativen Gegenüber des Hörers, gleichsam im Präsens. Die Rezeption der Rede ist mit ihrer endgültigen Produktion gleichzeitig. Daraus gewinnt sie auch ihr eigentümliches Profil.“¹⁴⁷ Im Sinne dieser Beziehung von Sender und Empfänger verkörpert die Predigt als Rede nicht die Lyrik oder die Epik, sondern viel eher die Dramatik und Artistik (bzw. Rhetorik). Die dramatische Grundhaltung besteht dabei im Dialog des Predigers mit der christlichen Tradition; die artistisch-rhetorische Grundhaltung in der unmittelbar ansprechenden Hinwendung zur Gemeinde¹⁴⁸. Insbesondere hinsichtlich der Normativität des Textes zeigt sich eine Analogie zwischen Predigt und Theater. Was hier „Textgemäßheit“ genannt wird, heißt dort „Werktreue“. Im Anschluss an Brechts Kritik der „Einschüchterung durch die Klassizität“ muss Werktreue aber als „Wirkungstreue“ verstanden werden, d.h. entsprechend der veränderten gesellschaftlichen Umstände müssen neue Konkretionen gefunden werden, in denen der Text weiterlebt und aktiv wird¹⁴⁹. Ähnlich verhält es sich mit der Predigt: Schriftgemäßheit kann sich nie an der autarken Struktur des biblischen Textes an sich bemessen. Auch gibt es keine objektivierenden Maßstäbe in dieser Beziehung. All dies hieße ja, „den intentionalen, wirkende Fortbildung eröffnenden Charakter (biblischer) Texte verkennen“. Predigt ist deshalb statt als „Textauslegung“ besser als „Inszenierung eines Textes“ zu begreifen¹⁵⁰. In meiner Terminologie hieße das: Angemessene Rede von Gott in der Predigt ist signifikant und performativ, wenn sie sich als „performance“ des biblischen Textes versteht¹⁵¹.

So sollte unsere Predigt auf die Erfahrungen und Anregungen des modernen Theaters nicht verzichten¹⁵². Unter den Aspekten, die H. Luther dabei nennt¹⁵³, sei nur der Punkt „Rezeption als Konstruktion“ erwähnt. Hier zeigt sich, dass auch das Wort

¹⁴⁴ vgl. ebd.; zur Ablehnung verengender Wahrnehmungsbegriffe als privatisierender Meditation seit Augustin vgl. ebd. 135-141

¹⁴⁵ Da die Ästhetik sich auch allgemein als Wissenschaft von der Kunst versteht, werden die Fragen der Wahrnehmung von Kunstwerken speziell unter dem Stichwort „Rezeptionsästhetik“ verhandelt.

¹⁴⁶ H. Luther, Predigt als inszenierter Text, ThPr 18, 1983, 89ff

¹⁴⁷ ebd. 94

¹⁴⁸ vgl. ebd. 95

¹⁴⁹ vgl. ebd. 97

¹⁵⁰ ebd.

¹⁵¹ Da es sich bei biblischen Texten vorwiegend um epische Texte handelt, oder jedenfalls nicht um „Stücke“, sei hier das im modernen Theater immer stärker aufkommende „epische Theater“ genannt, das besonders zur Dramatik hin offene Epik inszeniert.

¹⁵² Dies mag bei manchem Kirchgänger grauenvolle Befürchtungen hervorrufen; nicht ganz zu Unrecht bei einer Erfahrung von Theater als Show, in der die Schauspieler ihre feste Rolle spielen und dem Zuschauer etwas „vorgegaukelt“ wird. Der Pastor würde dann zum Showmaster pervertieren und gleichzeitig alle Rollen spielen, etwa nach dem Motto: God is dead, and the actor plays his part.“ (Sting in „History will teach us nothing“ auf der CD „Nothing like the sun“) Leider geschieht aber gerade dies in mancher Kirche (z.B. selber erlebt bei einer Predigt des (damals noch) Jugendpfarrers U. Parzani). Zur gleichen Zeit wird in unseren Theatern in der DDR immer mehr „gepredigt“.

¹⁵³ Vgl. Aspekte der Predigtinszenierung ebd. 98f

„Interpretation“, ähnlich wie „Wahrnehmung“, jene Doppeldeutigkeit hat. Interpretation endet nicht beim Prediger als „Interpretieren“, sondern umfasst das „Hören als konstruktive(n) Prozess der Aneignung und Verarbeitung des Gehörten“¹⁵⁴. Eine ansprechende Inszenierung reizt das Publikum zu interpretatorischem Engagement. Sie ist ein „Appell an die Freiheit der Hörer, auf dass diese sich am ‚Hervorbringen... (des) Werkes‘ beteiligen“¹⁵⁵. Der Autor hat also nicht das letzte Wort, sondern seine Inszenierung soll das erste Wort sein „in und mit seiner Gemeinde“¹⁵⁶.

2.4.4 Die Predigt als „offenes Kunstwerk“

Mit dem zuletzt Gesagten sind wir bei der Frage der Offenheit der Predigt angelangt. Sie liegt in der grundsätzlichen Offenheit der biblischen Texte selbst begründet. Wir beobachten das bereits bei der dtr. Redaktionsarbeit: Die alten Texte wurden in ihrer Offenheit für die Exilsituation erkannt und die offenen Räume mit der gegenwärtigen geschichtlichen Erfahrung „aufgefüllt“. Es lässt sich aber auch ganz allgemein sagen: Geht die Christenheit davon aus, dass die biblischen Texte nicht nur für ihre Entstehungssituation, sondern für jede Generation, einschließlich der heutigen, bedeutungsvoll sind, so drückt sich darin ein „Mehr“ an Bedeutung aus, als zur Zeit der Entstehung abzusehen war. Das bedeutet dann aber eine grundsätzliche Mehr-Deutigkeit der biblischen Texte.

Biblische Texte sind als Schriftstücke ja auch Teil der uns umgebenden Wirklichkeit, die grundsätzlich mehrdeutig ist (s.o. 24f). Auch in Bezug auf sie gilt deshalb für die Predigt: „Religiöse Rede spricht der Wirklichkeit notwendigerweise mehr zu, als das jeweils Wirkliche aufzuweisen hat und als Wirklichkeit überhaupt aufzuweisen vermag.“¹⁵⁷. Die Wirklichkeit der Texte verlangt nach mehr; sie verlangt nach ihren Möglichkeiten. Diese bringt immer erst die Zukunft an den Tag (vgl. unten 3.3.4.).

Gerhard Marcel Martin hat darauf hingewiesen¹⁵⁸, dass es eine „von vielen modernen Ästhetiken akzeptierte Vorstellung“ ist, dass auch das Kunstwerk eine „grundsätzlich mehrdeutige Botschaft“ darstellt; ja, „dass diese Mehrdeutigkeit in den modernen Poetiken eines der ausdrücklichen Ziele des Werkes wird“¹⁵⁹. Blicken wir kurz zurück auf das linguistische Bedeutungs-dreieck (vgl. oben 2.3.5), so hieße das vereinfacht, dass ein rezipiertes sprachliches Symbol mehrere Bewusstseinsvorstellungen (Referenzen) mit sich verbindet. Die kodifizierte Denotation hat ja immer eine „konnotative Aura“¹⁶⁰, d.h. jeder Hörer verbindet mit einem sprachlichen Symbol bestimmte individuelle Erinnerungen bzw. Erfahrungen.

Ein wahllos herausgegriffenes Beispiel ist das Wort שְׁבוּתָךְ in Dtn. 30, 3. Es kann je nach Ableitung mit „Gefangenschaft“ (von שָׁבָה, so LXX) oder auch „(Schicksals-)Wendung“ (von שׁוּב, so die neueren Exegeten) übersetzt werden¹⁶¹. Vom Kontext her betrachtet, bezeichnet es mit großer Wahrscheinlichkeit das babylonische Exil (ursprüngliche Denotation). So haben es die ersten Hörer dieser Predigt sicher verstanden. Dennoch ist das Wort offen für weitere Bedeutungen, die in anderer Situation das Wort füllen. So können z.B. exilierte Südafrikaner ihr Schicksal heute hier wiederentdecken (mögliche Konnotation).

¹⁵⁴ ebd. 99, vgl. Eco, 29A1

¹⁵⁵ ebd. mit Verw. eines Zitats von Sartre

¹⁵⁶ ebd. mit Verw. eines Zitats von Schleiermacher

¹⁵⁷ Jünger, *Metaphorische Wahrheit*, 103

¹⁵⁸ vgl. „Predigt als ‚offenes Kunstwerk‘?“. Zum Dialog zwischen Homiletik und Rezeptionsästhetik, *EvTh* 44, 1984, 46ff

¹⁵⁹ Eco, *Das offene Kunstwerk*, 8, bei Martin zitiert

¹⁶⁰ Eco, 72, auch „Suggestivitätsfeld“ u.ä.

¹⁶¹ vgl. Gesenius, 801

Solche möglichen Nebenbedeutungen müssen also kein Manko sein. Wie dieses Beispiel ist aber nach Eco „jedes Kunstwerk, auch wenn es nach einer ausdrücklichen oder unausdrücklichen Poetik der Notwendigkeit produziert wurde, wesensmäßig offen ... für eine virtuell unendliche Reihe möglicher Lesarten, deren jede das Werk gemäß einer persönlichen Perspektive, Geschmacksrichtung, Ausführung neu belebt“¹⁶². Eine Poetik „offener“ Kunstwerke versucht nun, sich diesen Tatbestand bewusst zu eigen zu machen, indem sie in ästhetische Ordnungsstrukturen Elemente organisierter Unordnung einführt und damit eine Mehrdeutigkeit erzeugt, die eine eigens schöpferische Interpretation des Rezipienten provoziert¹⁶³. Solche „Kunstwerke in Bewegung“ sind eine „Einladung, zusammen mit ihrem Hervorbringer das Werk zu machen“¹⁶⁴. Je größer dabei die Vielfalt der Interpretationsmöglichkeiten, desto größer wird der Anteil der Rezipienten sein.

Die Predigt als „Ausführung“ ihres Textes könnte sich dies zunutze machen. Versteht sie ihren Text als „Kunstwerk in Bewegung“, das verschiedene Deutungs- (Auslegungs-) möglichkeiten zulässt, so könnte sie die Bewegung des Textes hin zur Deutung ihrer Hörer verkörpern, also im Prozess der Interpretation in den Text als Kunstwerk (ein-) führen (οδηγεῖν, Acta 8,31). Genauer: Die Tätigkeit der Interpretation konkretisiert die Möglichkeiten der Deutung des Textes hin zur Ein-Deutigkeit. Diese Eindeutigkeit könnte aber zunächst nur die persönliche Konkretisierung für den Prediger als „ersten Hörer“ der Predigt sein. Als Predigt in der Gemeinde müsste sie aber (wieder) geöffnet sein für die Konkretisierungen durch die Hörer, die sich selbst, und nicht nur den Prediger, im Text wiederentdecken wollen. „Etwas pointiert: Predigt als offenes Kunstwerk räumt den Hörern selbst die Gelegenheit ein, ihre Situation in das Predigtgeschehen einzubringen.“¹⁶⁵

2.4.5 Die Predigt als Sammlung zum Text

Bewusste und bewusstgemachte Mehrdeutigkeit der Predigt in diesem Sinne heißt nie Beliebigkeit, als könne der Hörer nun in die Predigt hineinprojizieren, „was er aus ihr herausnehmen will“¹⁶⁶. Die offenen Möglichkeiten zur Interpretation realisieren sich vielmehr in einem „Feld von Relationen“¹⁶⁷. Die Struktur des Textes bedingt eine spezifische Organisation der assoziierten Erinnerungen und Erfahrungen, die der Hörer mit bestimmten Elementen verbindet. Wenn ich oben davon sprach, dass die Predigt das Bezugssystem des Hörers als dessen Weltbild sprengen soll, so ist damit aus diesem Grunde nicht irgendeine Form von Bewusstseinsweiterung gemeint, sondern eine neue Sicht der Wirklichkeit im Sinne des Textes. G.M. Martin: „In diesem Sinne behält sogar die Behauptung der dialektischen Theologie Recht, dass der Text die Situation setzt.“¹⁶⁸

Von daher möchte ich die Predigt als Sammlung der Gemeinde und den Predigttext als Versammlungsort der Gemeinde verstehen. Der Prediger ist der Einberufer dieser

¹⁶² Eco, 57

¹⁶³ vgl. ebd. 124

¹⁶⁴ ebd. 37

¹⁶⁵ Martin, ebd. 49; „...den Gehalt findet nur der, der etwas dazu zu tun hat...“ (J.W. Goethe bei Hertzsch, Predigt als Rede und Anrede, 890, vgl. 889)

¹⁶⁶ vgl. Martin, ebd. 53 unter Verw. eines Zitats von Dahm

¹⁶⁷ Eco, 54 vgl. G.M. Martin EvTh 45, 1985, 524ff; In Beantwortung der Frage Schröers (EvTh 44, 1984, 61) behandelt er nicht nur die Predigt, sondern auch den Text als „offenes Kunstwerk“: „Der Text ist keine betonierte Einflugschneise, kein enger Kanal, sondern ein offenes, wiewohl begrenztes Feld, das zudem – wie das Energiefeld in der Physik – bestimmte Bahnen hat, die Rezeption also in bestimmtem Maße strukturiert und lenkt.“ (aaO. 525)

¹⁶⁸ Martin EvTh 44, 1984, 53

Versammlung zum Text. Er sollte die Räume im Text ausfindig machen, in denen die Ereignisse und Erlebnisse, die Erinnerungen und Erfahrungen der Hörer und der Gemeinde angesiedelt werden können. Indem er sie daraufhin anspricht, nimmt er sie in seinen Text mit hinein. Im Gang der Predigt führt er die Gemeinde in den Text und durch den Text. So gewährt er „Zeit und Raum, neue Erfahrungen des Glaubens und Verstehens im Zusammenspiel der Überlieferung und seiner (des Hörers, SW) Situation zu machen“¹⁶⁹.

2.5 Erfahrung mit der Erfahrung als Thema der Predigt

Die Frage, um die es in diesem Teil der Arbeit ging, war die nach dem Thema der Predigt im Spannungsfeld zwischen Text und Hörer. Was wollen wir nun dazu sagen? Einen Aspekt, die Frage nach der Situation der Predigt, habe ich schon beantwortet: Der Text setzt die Situation. Er ist der Ort, zu dem die Hörer gesammelt werden. Damit ist einer Situationshomiletik wie der Ernst Langes grundsätzlich widersprochen. In der Predigt wird nicht die alltägliche Situation des Hörers ausgeleuchtet. Bohren: „Ich bin mir als Hörer nicht so interessant, dass ich meinetwegen zur Predigt gehen möchte.“¹⁷⁰ Die Situation der Predigt ist nicht eine alltägliche, sondern eine besondere. Sie ist die sonntägliche Versammlung der Gemeinde. In dieser Versammlung bringen die Hörer aber ihre alltäglichen Erlebnisse und Erfahrungen mit; und die Predigt hat ihnen damit Raum zu gewähren. Meine Konzeption der Predigt möchte sich daher dem Verständnis von Christian Möller¹⁷¹ und Gerhard Ebeling¹⁷² anschließen.

Für Möller liegt gerade in der Predigt als „öffentlichem Monolog, den jeder anhören kann ohne gleich darauf antworten zu müssen“ (55), die behutsame, seelsorgerliche Form, die die Erfahrung ermöglicht, „dass im Umgang mit der biblischen Tradition die Sprache hörbar wird, in der private Erlebnisse in ihrer Verborgenheit behütet werden und nur insoweit zur Sprache kommen, wie sie zur Erfahrung des Glaubens werden können“ (54). Anhand einer Predigt G. v. Rads über Psalm 1,1-3 erläutert er die „Eigenart biblischer Tradition...“, die Erlebnisse des Einzelnen in die Sprache einer größeren Glaubenserfahrung ‚aufzuheben‘, welche die Gemeinde Israels im alten Bund und die christliche Gemeinde im neuen Bund mit Gott gemacht hat“ (56). Dann aber „braucht man K. Barths Forderung nach der Textpredigt nicht mehr als Kampfansage gegen jegliche Art von Erfahrung in der Predigt anzusehen, sondern kann sie geradezu als Forderung nach echter, ursprünglicher Erfahrung verstehen, wie sie im Umgang mit biblischer Tradition entsteht. Die eigenen Erlebnisse, auch die schon gemachten Erfahrungen, auf denen man so gern beharrt, werden in dem ‚Hören auf die Erfahrungen Früherer‘ nicht einfach verdrängt, sondern geraten in ein neues Licht...“⁽⁵⁷⁾.

Jetter, der Ebeling referiert, spricht von einer „gemeinsamen Erfahrungszone, in die die Wurzeln aller verschiedenen Einzelerfahrungen hinunterreichen“¹⁷³. Dort ist das christliche Glaubenszeugnis angesiedelt. Die alten Worte der Überlieferung sind deshalb situationsgemäß, weil sie, gegründet in der Vollmacht Jesu, immer wieder die menschliche Grundsituation unter- und innerhalb aller erfahrenen Situationen aufdecken, um „die Sprache Gottes und die Situation des Menschen miteinander in den

¹⁶⁹ Martin, EvTh 44, 1984,55

¹⁷⁰ Bohren, PL 451; Auch spricht eine „bestimmte historische Situation“ (Lange, Die verbesserliche Welt 92) nicht einfach eine „Sprache der Tatsachen“ (94). Die Tatsachen selbst sind stumm. Die „Sprache der Bibel“ aber ist es, die die „historische Situation“ bestimmt!

¹⁷¹ Vgl. bes. „Die Predigt als hörende Rede in der Spannung biblischer Tradition und Erfahrung des Glaubens“, EvTh 38, 1978, 94ff

¹⁷² zu Ebelings homiletischer Konzeption vgl. bes. W. Jetter, Redliche Rede von Gott. Über den Zusammenhang zwischen Predigt und Gebet, FS Ebeling, 1982, 385ff

¹⁷³ aaO. 403f

Blick kommen zu lassen“¹⁷⁴. Jesu Rede vom Reich Gottes, besonders in seinen Gleichnissen, schafft die mitten in den Alltagserfahrungen angesiedelte Glaubenssituation: „Es müssen erst die Augen dafür geöffnet werden, welche erhellende Kraft das Alltägliche für die alles entscheidende Lebenssituation hat.“¹⁷⁵

Ebeling verwendet an anderer Stelle¹⁷⁶ den Ausdruck „Erfahrung mit der Erfahrung“. Ich möchte ihn hier zur Beschreibung des Themas der Predigt verwenden, denn er trifft m.E. den Punkt, an dem die Situation des Textes und die Situation des Hörers sich treffen. Es ist jener Punkt, an dem wir die Nähe Gottes und unsere konkrete Trennung von ihm gleichzeitig erfahren¹⁷⁷. Das ist aber eben keine Erfahrung, die neben anderen „weltlichen“ Erfahrungen als „geistliche“ Erfahrung dazuaddiert werden kann. Alle Erfahrungen rücken vielmehr in den Horizont der Erfahrung Jesu Christi, die nicht nur die individuelle Weltwahrnehmung in ihrem Bezugsrahmen, sondern diese in den Rahmen der Geschichte des Volkes Gottes auf eine offene Zukunft Gottes hin einschließt. Erfahrung mit der Erfahrung zu machen heißt deshalb: die Welt auf Gottes Zukunft hin „wahrnehmen“. Thema und Ziel der Predigt fallen dabei zusammen als „Glaube“¹⁷⁸.

So nimmt die Predigt die Erfahrung ihrer Hörer¹⁷⁹ in die Erfahrung des Textes hinein. Damit sind wir aber bei dem anderen Aspekt unserer Frage nach dem Thema der Predigt, nämlich dem der „Eigenbewegung“ des Wortes. Hat sich in Form des überlieferten Textes diese Erfahrung mit der Erfahrung niedergeschlagen, so kann die Eigenbewegung als Bewegung, die im Ablauf des Textes als Bewegung ihre Hörer bewegt, verstanden werden. Eine solche Bewegung ist ja schon dem Wort Erfahrung impliziert¹⁸⁰. Der Text in seiner Ausführung als Predigt nimmt die Erfahrung der Hörer nicht nur auf, sondern nimmt sie mit auf einen Weg. Dieser Weg ist von der inneren Struktur des Textes vorgegeben¹⁸¹. In ihrem Abschreiten kommt die implizite Didaktik des Textes zum Tragen. Ist das Thema der Predigt als Erfahrung zu begreifen, so kann die Predigt nur eine „Handlung“ sein, in deren Verlauf Gott und Mensch einander begegnen¹⁸². Ihr Handlungsfeld ist die Geschichte, die Handlung selbst ist offen auf Gottes Zukunft hin.

¹⁷⁴ Jetter ebd. unter Verw. eines Zitats von Ebeling

¹⁷⁵ Ebeling, Dogmatik 3, 444

¹⁷⁶ Wort und Glaube 3, 22; zit bei Jüngel, GGW 40

¹⁷⁷ „Gottes Anwesenheit ist nur mit seiner Abwesenheit erfahrbar.“ Das ist jene „Erfahrung, die wir mit der Erfahrung selber machen – nämlich dann, wenn Gott erfahren wird.“ (Jüngel, GGW, 137); zu den damit verbundenen Konsequenzen für die Trinitätslehre vgl. ebd. 514ff

¹⁷⁸ „Ist doch der Glaube nicht einfach eine fixierbare Erfahrung unter anderen, sondern die verwirklichte Bereitschaft, mit der Erfahrung selber neue Erfahrungen zu machen, so dass man ihn regelrecht als eine Erfahrung mit der Erfahrung zu definieren hat.“ (Jüngel, GGW, 225)

¹⁷⁹ zu denen natürlich auch schon gemachte Glaubenserfahrungen gehören können; die Vielfalt der biblischen Zeugnisse weist ja auch darauf hin, dass die individuelle Erfahrung niemals absolut gesetzt, also zum geschlossenen Bezugssystem gemacht werden darf. Anderenfalls hätte die Predigt dem Schon-Glaubenden tatsächlich nichts Neues zugesagt.

¹⁸⁰ s.o. 27A4

¹⁸¹ Nach H. Schröer sind die biblischen Texte „eine Strecke, auf der Handlungskonstellationen den Weg des Verstehens vorzeichnen, der dann in dieser bestimmten Weise zurückzulegen ist“ (EvTh 45, 1985, 532 – Diskussionsbericht von H.P.Göll); vgl. auch Baldermann s.o. 3f

¹⁸² Rein formal sollte deshalb das Thema der Predigt als Verbalsatz formuliert sein.

3. Die Predigt von der Geschichte

3.1 Geschichte als Gegenstand der biblischen Verkündigung

3.1.1 Die Bibel - ein Geschichtsbuch

„Das alte Testament ist ein Geschichtsbuch.“¹⁸³

Diese viel zitierte Feststellung G. v. Rads impliziert eine Grundentscheidung für die alttestamentliche Theologie: „Wenn das Alte Testament das, was es von Gott sagt, in einer Geschichte ... erzählt, kann eine Theologie des Alten Testaments nicht eine gedankliche, sie muss eine Geschehensstruktur haben.“¹⁸⁴ Soll diese Struktur näher bestimmt werden, könnte man/frau sich wie Westermann an den drei Teilen des alttestamentlichen Kanons orientieren und die erzählte Geschichte (Thora) also von „in sie ergehenden Gottesworten“ (prophetische Bücher) und „von der Antwort derer, an denen und mit denen diese Geschichte geschieht“ (Lehrbücher) bestimmt verstehen¹⁸⁵. In der gegenwärtigen Diskussion um eine gesamtbiblische Theologie kann diese geschichtliche Grundstruktur zudem als das Alte mit dem Neuen Testament verbindendes Merkmal angesehen werden. Auch dort wird ja Geschichte erzählt, namentlich in den Evangelien und der Apostelgeschichte. Auf ihren geschichtlichen Kern, die Erzählung von Jesu Tod und Auferstehung, sind aber auch die anderen neutestamentlichen Schriften bezogen, indem sie dieses Geschehen weiter bestimmen und beantworten. „Darin gehören Altes und Neues Testament zusammen, dass sie miteinander die Geschichte Gottes mit seinem Volk berichten und dass beide diese in den weiteren Kreis der Geschichte Gottes mit der Menschheit und mit der Welt stellen.“¹⁸⁶

3.1.2 Geschichte als sprachliche Herstellung eines Sinnzusammenhanges

Wer heute das Wort „Geschichte“ in den Mund nimmt, möchte möglichst gleich sagen, was damit gemeint sein soll¹⁸⁷. Für unseren Zusammenhang ist wichtig, dass Geschichte immer etwas mit Praxis zu tun hat und zwar mit vergangener Praxis, die aber bis in die Gegenwart (und darüber hinaus) reicht¹⁸⁸. Geschichte ist vorangegangenes Geschehen, an das (sich) erinnert werden kann. Dabei ist nicht prinzipiell alles gemeint, was, wo und wann auch immer bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt „der Fall“ gewesen ist. Geschichte meint vielmehr eine Linie, eine Folge innerhalb der bisherigen Ereignisse, die in einem bestimmten Zusammenhang, einer Kontinuität stehen. Damit ist schon deutlich, dass Geschichte immer eine Auswahl aus vergangenem Geschehen meint. Diese Auswahl geschieht unter bestimmten Gesichtspunkten, d.h. der Blick in die Vergangenheit geschieht als die Wahrnehmung eines „spezifischen Sinnzusammenhangs“, der als „jeweiliges Thema der Geschichte“ gelten kann¹⁸⁹.

¹⁸³ G.v.Rad, EvTh 12, 1952-52, 23

¹⁸⁴ C. Westermann, Theologie des AT in Grundzügen, 5

¹⁸⁵ ebd.6

¹⁸⁶ ebd. 204f, vgl. Bohren, PL, 172 mit Hinweis u.a. auf O. Cullmann

¹⁸⁷ Die Theol. Realenzyklopädie (TRE), Bd 12 vermag das immerhin auf 112 Seiten für das Gebiet der Theologie (569-681), die hier allerdings auch nicht referiert werden können.

¹⁸⁸ Vgl. P. Biel, TRE 12, 674f

¹⁸⁹ vgl. Baumgartner bei Wacker, 93; So gibt es z.B. eine „Deutsche Geschichte“ oder eine „Geschichte der EmK“. Aber auch eine „Weltgeschichte“ kann unter völlig unterschiedlichen Gesichtspunkten geschrieben werden.

Das bedeutet nun weiter: Wird die Vergangenheit unter dem Blickwinkel bestimmter Sinnzusammenhänge zeitlicher Kontinuität betrachtet, so sind diese „nicht als zu neutral feststellbaren Fakten hinzutretende Interpretationen, sondern als Namhaftmachung des Geschehens selber“ zu verstehen¹⁹⁰. Anders gesagt: Die Herstellung eines Sinnzusammenhanges im vergangenen Geschehen geschieht als sprachlicher Benennungsvorgang. Damit ist aber die Wahrnehmung vergangener Praxis als Geschichte selbst schon wieder eine Praxis, die nun auch ihrerseits wieder in einem geschichtlichen Zusammenhang wahrgenommen werden kann.

Das mag nicht verwundern, wenn wir an das oben über Wahrnehmung der Welt im Rahmen eines bestimmten Bezugssystems Gesagte zurückdenken. Es trifft neben der räumlichen noch deutlicher auf die zeitliche Dimension der Weltwahrnehmung zu: Aus der unendlichen Zahl von zur Auswahl möglichen Ereignissen, die geschehen sind, werden einige bestimmte entsprechend dem Bezugssystem disjungiert. Zu der Einschränkung durch das individuelle Bezugssystem kommt noch eine weitere: die bereits erfolgte Auswahl durch die tradierten Quellen, die uns bestimmte Ereignisse der Vergangenheit vermitteln. Im Bedenken dieser doppelten Filterung wird die große Differenz zwischen subjektiver, geschichtlich vermittelter Weltwahrnehmung und „objektivem“ Weltgeschehen deutlich¹⁹¹. Es ist dabei klar, dass grundsätzlich auch die Anhäufung möglichst vieler zeitlich datierbarer Fakten noch nicht weiterhilft, sofern diesen nicht auch eine Bedeutung beigemessen werden kann. Solche Bedeutung setzt aber wiederum ein geschichtliches Bezugssystem, also ein Thema der Geschichte voraus.

3.1.3 Die Taten Gottes als Thema der biblischen Geschichte

Das Thema der Geschichte, die in der Bibel erzählt wird, sind die „Taten Gottes“¹⁹². Im Blick auf die Vergangenheit kennen ihre Zeugen offenbar gar kein anderes Thema:

„Ich denke an die früheren Zeiten;
ich sinne nach über all deine Taten
und spreche von den Werken deiner Hände.“
(Psalm 143, 5)¹⁹³

Geschichte ist für die Bibel Rede von Gott. Denn in seinen Taten wird Gott selbst erkannt. „Die Taten sind Offenbarung seines Seins, das über das, was wir Dasein nennen, hinausliegt und das sich in der Welt von der Welt abhebt.“¹⁹⁴ Die Frage, wer dieser Gott sei, wird zur Frage nach der Geschichte: „Ich bin der Herr dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus der Knechtschaft geführt habe.“ (Ex 20, 2) So ist die Rede von Gott nicht Rede von einer transzendenten Wirklichkeit, sondern Rede von einer

¹⁹⁰ vgl. Pannenberg, TRE 12, 662; Das selbe ist wohl gemeint, wenn Baumgartner das entscheidende Verdienst der analytischen Geschichtsphilosophie A.C. Dantos (Analytical Philosophy of History, 1965) in der Einsicht sieht, „dass also Geschichte als retrospektive Organisation (bzw. Konstruktion) von vergangenen Ereignissen in unter Interessengesichtspunkten entworfenen temporalen Strukturen gedacht werden muss“ (bei Wacker, 93). Zu diesem Ergebnis kommt auch E. Güttermanns („Text“ und „Geschichte“ als Grundkategorien der generativen Poetik in: Linguistische Theologie, 38-55): „Als ‚Geschichte‘ kann nur etwas erfahren werden, was mittels Relevanz (Bedeutsamkeit!) als ‚Sinn-Welt‘ strukturiert worden ist... Solche Strukturierung erfolgt in ‚Text‘-Form: Der ‚Text‘ ist die ‚Sinn‘-Gestalt der ‚Geschichte‘“ (ebd. 48) Er basiert auf einer „Grammatik der Geschichte“ und wird aus ihr generiert (ebd. 43).

¹⁹¹ Damit ist der Historismus der Neuzeit entlarvt als eine Illusion, die aus einem Misstrauen gegenüber der Vermittlung von Geschichte durch die Tradition entstand (Reformation, Bibelkritik), welches andererseits nicht unbegründet, sondern wohl auch notwendig war.

¹⁹² vgl. Miskotte, Wenn die Götter schweigen, 196ff

¹⁹³ vgl. die Identifizierung von Vergangenheit und Taten Jahwes in Ps 77, 6.12f

¹⁹⁴ Miskotte ebd. 198

„innerweltlichen“, konkret erlebten Wirklichkeit. Die Praxis der Wahrnehmung Gottes in seinen geschichtlichen Taten ist die auswählende Namhaftmachung gerade dieses Geschehens. Es qualifiziert den Namen יהוה. Dieser sprachliche Benennungsvorgang bringt jene Sprache hervor, die als angemessene Sprache von Gott gelten kann. Sagte ich oben, dass sich daran, wie von Gott geredet wird, entscheidet, ob von Gott die Rede ist (Seite 15), so ließe sich das nun dahingehend ergänzen, dass sich daran, welche Geschichte aus den Ereignissen der Vergangenheit erzählt wird, entscheidet, ob dabei von Gottes Geschichte die Rede ist.

3.1.4 Offene Geschichte als Gleichnis des lebendigen Gottes

Es sei schließlich darauf hingewiesen, dass die Offenbarung Gottes in den vergangenen Taten der Geschichte den grundsätzlichen Unterschied zwischen Gott und der Wirklichkeit der Welt nicht ausschließt¹⁹⁵. Die Geschichte ist nicht Gott, sondern sie redet von Gott. Das ist keine „Sprache der Tatsachen“ (gen. subj.)¹⁹⁶, sondern die Benennung von Tatsachen in einem bestimmten Zusammenhang, der mit „Gott“, dem Namen, in Verbindung gebracht wird. In der Sprache Jesu könnte deshalb gesagt werden: „Mit ‚Gott‘ verhält es sich wie...“ (ομοια εστιν...). So ist die Geschichte Gleichnis Gottes.

Wäre Gott identisch mit der vergangenen Geschichte, so wäre er wie diese etwas Vergangenes. Ist Gott aber der Lebendige, so geht auch seine Geschichte in der Gegenwart und in der Zukunft weiter¹⁹⁷. Diese unvollendete Geschichte lässt kein geschlossenes Geschichtsbild zu. Sie ist ja selbst noch offen¹⁹⁸. Insofern sprengt die Lebendigkeit Gottes das Bezugssystem unserer geschichtlichen Erfahrung, um zu neuer Erfahrung zu führen.

3.2 Rede von Gott als Erzählung: „Narrative Theologie“

3.2.1 Narrativität als Kriterium für das „Zentrum der Theologie“?

„Die legitimste Form theologischen Redens vom Alten Testament ist... die Nacherzählung.“¹⁹⁹

Diese Äußerung G. v. Rads ist vielleicht von größerer Tragweite als sie ursprünglich gemeint war. Demnach wäre ja argumentativ-besprechendes Reden vom Alten Testament im Gegensatz zur Nacherzählung weniger legitim. Handelt Gott in der Geschichte und hat alttestamentliche Theologie eine „Geschehensstruktur“, können dann (erzählte) Geschichten nicht am besten davon reden? Es sei daran erinnert, dass das Judentum seine Schriftauslegung tatsächlich in ihrem wichtigsten Teil in Form von

¹⁹⁵ Es handelt sich nicht um eine „Selbstoffenbarung des Seienden“, sondern um die Offenbarung einer „Beziehung zum Seienden“ (vgl. K. Barth bei Miskotte, aaO. 187f); vgl. auch Jüngel, GGW, 521

¹⁹⁶ vgl. Moltermann gegen Pannenberg, *Theologie der Hoffnung*, 67ff

¹⁹⁷ „Er lässt und von Mund zu Mund und von Geschlecht zu Geschlecht erzählen, was er getan hat (insofern ist es Gegenwart). (Miskotte, aaO. 205)

¹⁹⁸ vgl. ebd. 188: „Gott ‚ist‘ nicht ‚da‘, wie der Kosmos und der Mensch ‚da sind‘, wir können ihn nicht in einem allgemeinen Weltbild unterbringen, er passt nicht in eine allgemeine Denkform hinein.

¹⁹⁹ G.v.Rad, *Theologie des AT I*, 126

Erzählungen, nämlich der Haggada (von נגד - erzählen) vorgenommen hat²⁰⁰. Müsste es nicht auch eine entsprechende christliche Dogmatik vom Alten und Neuen Testament her in Erzählform geben? Die Vorstellung mag zunächst absurd erscheinen, sollte aber nicht zu schnell beiseite geschoben werden angesichts dessen, was bisher über angemessenes Reden von Gott gesagt wurde²⁰¹. Hier ist etwas Grundsätzliches, nämlich das Theorie-Praxis-Problem berührt, dessen mangelnde Beachtung H.D. Bastian in der Theologie K. Barths angesprochen hat²⁰². Nach Barth misst sich die praktische Theologie allein an der Dogmatik als dem „Zentrum der Theologie“, welche die inhaltliche Prüfungsinstanz zwischen Bibel und kirchlicher Rede bzw. Praxis ist²⁰³. Was dabei außer acht bleibt ist bei der Frage nach dem Inhalt kirchlicher Rede eben die Frage nach deren legitimer Praxis bzw. Form. Es wurde schon gesagt, dass die Form auch entscheidende Inhaltsfragen mit sich verbindet²⁰⁴. Eben wurde auch gesagt, dass die Wahrnehmung vergangener Praxis ebenfalls eine (sprachliche) Praxis ist. Welcher Platz gebührt dann aber der Theorie, der diskursiven Lehre von Gott? Es müsste m.E. deutlich zu machen sein, dass historisch und sachlich die Rede von Gott als Erzählung primär, die antwortende, lehrende und präzisierende Rede von Gott dagegen sekundär hinzugetreten ist²⁰⁵. Insofern dürfte die Praktische Theologie ihre Kriterien zumindest nicht mehr allein von der Dogmatik beziehen, sondern z.B. auch von der Ethik, insbesondere einer Ethik der Sprechhandlungen für die Predigt. Zudem ist eine Verhältnisbestimmung zwischen erzählender (narrativer) und besprechender (diskursiver) Rede von Gott notwendig.

3.2.2 Zur Theorie der Narrativität geschichtlichen Wissens: A. Danto

Die noch recht junge linguistische Wissenschaft versucht, formale Kriterien für die Unterscheidung von Textsorten zu finden. Dabei sind bisher nur bezüglich des Unterschiedes zwischen Erzählung und Nicht-Erzählung einige umstrittene Ergebnisse erzielt worden.

Allgemeine Einigkeit bei der Definition von „Erzählung“ als Sprachform besteht lediglich darin, „dass 1. an den erzählten Ereignissen oder Handlungen belebte bzw. im allgemeinen menschliche Wesen beteiligt sein müssen, und dass 2. in einer Erzählung mindestens zwei in chronologischer und inhaltlicher Relation zueinander stehende Ereignisse oder Handlungen in der weise aufeinander folgen müssen, dass eine Veränderung des Ausgangszustandes eintritt“²⁰⁶. ME. ist dabei noch zu ergänzen, dass 3. Erzählungen sich immer auf einmalige individuelle und nicht auf allgemeine, wiederholt beobachtbare Ereignisse oder Handlungen beziehen²⁰⁷.

Genannt sei hier die Theorie der Narrativität in der bereits erwähnten analytischen Geschichtsphilosophie Dantos²⁰⁸. Er sieht das Merkmal erzählender Sätze „darin, daß sie sich auf mindesten zwei zeitlich voneinander getrennte Ereignisse beziehen, obwohl wie nur das frühere der beiden beschreiben..., auf das sie sich beziehen. Gewöhnlich

²⁰⁰ Das Buch von Schalom Ben-Chorin, Narrative Theologie des Judentums anhand der Pessach-Haggada., war mir leider nicht zugänglich

²⁰¹ Selbst E. Jüngel „vermochte (sich) nicht schlüssig zu werden..., ob narrative Theologie in Gestalt einer wissenschaftlichen Dogmatik durchführbar ist.“ (GGW, Vorwort XVII)

²⁰² EvTh 28, 1968, 25ff

²⁰³ ebd. 26

²⁰⁴ „Die Rechtfertigung aus Glauben predigen ist noch einmal etwas ganz anderes als sie theologisch lehren.“ (Ebeling, Dogmatik 3, 218)

²⁰⁵ Der Bericht von der Herausführung aus Ägypten wird religionsgeschichtlich wie theologisch als das „Grundereignis“ des Redens von Jahwe angesehen (vgl. Westermann, Theologie des AT, 29ff; W.H. Schmidt, Atl. Glaube in seiner Geschichte, 42f u.ö.)

²⁰⁶ Handbuch der Linguistik, bei Wacker, 87

²⁰⁷ vgl. z.B. Theissen, 126, auch allgemein bei Berger, Formgeschichte: vgl. weiter Weinrich, Concilium 9, 1973, 330; Tampus, 55ff

²⁰⁸ vgl. bei Wacker, 89ff

bedienen sie sich der Vergangenheitsform.²⁰⁹ Die Prädikate solcher Sätze machen eine Aussage über die Beziehung des zeitlich früheren Ereignisses E1 auf ein späteres Ereignis E2 (z.B. „ist Ursache von...“, „leitete ein“, „antizipierte“, „begann“, „nahm“ vorweg“). Das Besondere dieser Aussagen ist, dass sie zum Zeitpunkt des Eintretens von E1 noch nicht hätten gemacht werden können (z.B. wäre der Satz: „Der 30-jährige Krieg begann 1618.“ im Jahre 1618 nicht möglich gewesen). „Das aber bedeutet: Historisches Wissen ist durch Retrospektivität, die ein früheres Ereignis E1 auf (irgend-) ein späteres E2 bezieht, und solchermaßen eine wahre Beschreibung von E1 liefert, gekennzeichnet. Dabei ist die Anzahl der möglichen wahren Erzählsätze, mittels derer sich ein Ereignis beschreiben lässt, prinzipiell unendlich, da die Zukunft historisch nicht voraussagbar und damit offen ist, so dass sie also stets Ereignisse bringen kann, die eine neue Beschreibung von E1 zulassen bzw. erfordern. Da die vollständige Beschreibung eines Ereignisses also unmöglich ist, muss Geschichte stets neu geschrieben werden: mittels neuer Geschichten. ‚History tells stories.‘²¹⁰ Narrative Sätze sind also keine „Wenn-dann-Sätze“, wie sie die diskursive Redeweise verwendet. Sie stellen vielmehr einen „Verweisungszusammenhang“ zwischen zeitlich getrennten Ereignissen her²¹¹. Die Frage, in welchen Zusammenhängen ein vergangenes Ereignis gesehen wird, ist dabei für die Erzählung bestimmend²¹². Sie ist darin von den „jeweiligen regionalen Interessen“ des Erzählers abhängig²¹³.

3.2.3 Die Forderung nach einer narrativen Kategorie der Theologie: H. Weinrich und J.B. Metz

„Nach unserer Überzeugung ist die Bibel ihrem wesentlichen Bestand nach eine Erzählung, die wir weiterzuerzählen haben.“²¹⁴

Nachdem Sätze dieser Art sich immer häufiger in theologischer Literatur fanden, lag es offenbar in der Luft, als 1973 der Linguist Harald Weinrich²¹⁵ und der katholische Fundamentaltheologe Johann Baptist Metz²¹⁶ die Umkehr zu einer „narrativen Theologie“ proklamierten. Umkehr ist dabei sehr wörtlich als Rückkehr christlichen Redens von Gott zu seinen eigentlichen Wurzeln zu verstehen. Denn Jesus erzählte Geschichten, tradierte alte und erfand neue. Später wurde er selbst erzählte Person oder erzählter Erzähler. Weinrich folgert: „Das Christentum ist eine Erzählgemeinschaft.“²¹⁷ Es besteht aus einer Kette von Generationen, die im fides ex auditu verbunden ist. Die Erzählrunde der apostolischen Erzählgemeinschaft muss dabei sehr konkret öffentlich gedacht werden. Sie wurde – so Weinrich – nicht durch Deutung abgeschlossen, sondern löste sich im Hinausgehen und Weitererzählen auf. „Erzählungen zielen nicht auf das Ja oder Nein der Wahrheit, sondern auf ein Mehr oder Weniger an Relevanz. Die relevantesten Geschichten sind auf den Glauben (fides) gerichtet: sie verlangen von dem Hörer, dass er selber zum Täter der Erzählung wird und den erzählten Handlungen

²⁰⁹ Danto, ebd. 90

²¹⁰ ebd., letzter Satz Originalzitat von Danto

²¹¹ vgl. Biel TRE 12, 675

²¹² Der Historiker kann „eine Vielzahl wahrer Geschichten etwa über den ‚Prager Fenstersturz‘ erzählen, je nachdem nämlich in welche zeitliche Beziehungsgefüge, in welche ‚temporale Struktur‘ (Geschichte des 30-jährigen Krieges – Geschichte des Hauses Habsburg – Geschichte des Hradschin – Geschichte der Tschechoslowakei usw.) er dieses Geschehen einfügt“ (vgl. aaO, 90).

²¹³ ebd. 91

²¹⁴ Miskotte, 208

²¹⁵ „Narrative Theologie“, Concilium 9, 1973, 329ff

²¹⁶ „Kleine Apologie des Erzählens“, ebd. 334ff

²¹⁷ ebd. 330

nachfolgt.²¹⁸ Solches Glauben weckendes Weitererzählen ist deshalb für Weinrich nicht an der Erzählung vorgegebene Personen und Umstände gebunden. Im Weitererzählen herrscht eine „narrative Toleranz“. So kann etwa der Kindermord in Bethlehem auf einer Ebene mit der Geschichte der Judenpogrome in Deutschland oder dem Vietnamkrieg als Geschichte erzählt werden, denn alle knüpfen aneinander an²¹⁹, und zwar in typologischen Strukturen der Verkettung²²⁰, wie sie für das frühchristliche Geschichtsbild konstitutiv waren.

Allerdings ist – so Weinrich weiter – das Christentum keine Erzählgemeinschaft geblieben. In der Berührung mit der hellenistischen Umwelt hat es seine „narrative Unschuld“ verloren. Nicht der Logos wurde narrativiert, sondern die biblischen Erzählungen wurden... logisiert²²¹. So geriet in der Folgezeit die Theologie in eine fatale Lage: Ihr biblisches Textcorpus bestand aus Geschichten, aber die Wissenschaft verwandelte sie möglichst vollständig in Nicht-Geschichten. Eine Ausnahme bildet dabei das Osterereignis. Es „reicht offenbar, wenn das geglaubt wird, dann sind wir von den anderen Geschichten der Bibel dispensiert. Sie bestehen nur, wenn sie sich historisch als „wahr“ ausweisen können. Die Theologie selbst muss auf periphere Geschichten ausweisen: Formgeschichte, Traditionsgeschichte, Redaktionsgeschichte u.a.m.²²²

Weil all dies, so Weinrich schließlich, aber keinerlei Aussage über die Betroffenheit macht, die eine Geschichte bei ihren Hörern auslöst, muss der historischen eine „narrative Kategorie“ entgegengehalten werden. Denn historisch-faktische und fiktive Geschichten können dasselbe bewirken²²³.

Metz, der die Dinge ähnlich sieht, allerdings theologisch etwas „salonfähiger“ argumentiert, und von einer „Gefahr der Atrophie des Erzählens“ besonders in Theologie und Christentum spricht²²⁴, führt als „narrative Kategorie“ den Begriff der Erfahrung ein. Theologie hat es „mit unableitbaren Erfahrungen zu tun, deren sprachliche Artikulation deutlich Erzählmerkmale aufweist“²²⁵. Das Neue, nie Dagewesene kann ja gar nicht argumentativ abgeleitet, sondern nur erzählend eingeführt und identifiziert werden. Redet die Theologie aber von Anfang und Ende alles Dagewesenen, so wirft dies das Denken immer wieder auf das Erzählen zurück. Anfangs- und Enderfahrungen lassen sich nur so vermitteln. In der Vermittlung von Erfahrung liegt aber der „praktische () und performative () Sinn von Erzählung“²²⁶ überhaupt. Denn jede Erzählung hat ihren Nutzen: „Der Erzähler nimmt, was er erzählt, aus der Erfahrung, aus der eigenen oder berichteten. Und er macht es wiederum zur Erfahrung derer, die seiner Geschichte zuhören.“²²⁷

Metz erläutert das durch ein Zitat aus Bubers Einleitung zu „Chassidische Geschichten“, das ich hier nicht vorenthalten will: „Das Erzählen ist selber Geschehen, es hat die Weihe einer heiligen Handlung... Die Erzählung ist mehr als eine Spiegelung: die heilige Essenz, die in ihr bezeugt wird, lebt in ihr fort. Wunder, das man erzählt, wird von neuem mächtig... Man bat einen Rabbi, dessen Großvater ein Schüler des Baalschem gewesen war, eine Geschichte zu erzählen. ‚Eine Geschichte‘, sagte er, ‚soll man so erzählen, dass sie selber Hilfe sei.‘ Und er

²¹⁸ ebd.

²¹⁹ Vgl. ebd. 331

²²⁰ vgl. ebd. 332

²²¹ ebd. 331; vgl. dazu Wacker, 45, der darauf hinweist, dass es sich hier um eine Neuauflage der alten Harnackschen Hellenisierungsthese handelt, zur Kritik ebd. 97-99

²²² vgl. Weinrich, aaO. 332

²²³ ebd. 333

²²⁴ vgl. ebd. 335

²²⁵ Ebd. 355

²²⁶ Ebd.

²²⁷ Benjamin bei Metz, ebd.

erzählte: ‚Mein Großvater war lahm. Einmal bat man ihn, eine Geschichte von seinem Lehrer zu erzählen. Da erzählte er, wie der heilige Baalschem beim Beten zu hüpfen und zu tanzen pflegt. Mein Großvater stand und erzählte, und die Erzählung riss ihn so hin, dass er hüpfend und tanzend zeigen musste, wie der Meister es gemacht hatte. Von der Stunde an war er geheilt. So soll man Geschichten erzählen.‘²²⁸

Hier finden wir nach Metz ein gelungenes Beispiel, wie narrative Didaktik verbunden sein kann mit der „erzählenden Selbstaufklärung“ über das Interesse am Erzählen. Die Erzählung ist deshalb nicht ideologieverdächtig, weil sie nicht bewusstlos bleibt gegenüber ihrem leitenden Interesse. Sie stellt es selbst vor und erprobt es im Erzählvorgang. Die Erzählung wird durch Erzählung erklärt²²⁹.

Gleichzeitig sieht Metz in dem Text ein Beispiel für den Zusammenhang von Erzählung und Sakrament. Die Erzählung ist ein *signum efficax*, ein praktisch wirksames Zeichen. Auch die Sakramente sind „Makrozeichen für Heilserzählungen“. Als Vollzug und Sprachhandlung haben sie eine „narrative Grundverfassung“²³⁰.

Dies versucht Leonardo Boff²³¹ aufzunehmen, wenn er in der Narrativität die Möglichkeit sieht, „die in unserem Leben überdeckte oder profanierte sakramentale Dimension wieder aufzudecken“²³². „Die Sprache des Sakraments will weder argumentieren noch überzeugen, sondern die Geschichte der Begegnung zwischen Menschen einerseits und Dingen, Situationen und anderen Menschen andererseits feiern und erzählen.“²³³ Wichtig ist dabei, dass Boff als „narrativer Theologe“ „als erster den Versuch wagt, nicht nur über Narrativität, sondern wirklich narrativ zu reden“, und zwar „mittels Erzählungen, die Erfahrungen seines eigenen Lebens als Christ und Priester zum Inhalt haben und paradigmatisch aufweisen wollen, dass und wie in symbolischem – sakramentalem Denken... die ganze Wirklichkeit (und nicht nur besonders bevorzugte Ausschnitte) zum Sakrament werden kann, zum Zeichen, das Gott in der Welt erahnen lässt.“²³⁴ Mit narrativen Sätzen allein kommt er dabei freilich nicht aus.

3.2.4 Narrative Theologie als Ausdruck religiöser Erfahrung: H. Zahrnt, H. Halbfas und andere

Im Gefolge von Weinrich und Metz wurde „Narrative Theologie“ in den 70er Jahren zum Programm- und Modewort, das sich in fast alle theologischen Disziplinen einschlich.

Etwas ironisch bemerkt F.J. Schierse 1976: „Wer in der Theologie mit der Zeit gehen will, muss sich – zumindest noch in diesem Jahr – ‚narrativ‘ gebärden. Auf deutsch gesagt, er darf, es soll wieder erzählt werden.“²³⁵

Entsprechend belagern Mitte der 70er Jahre Publikationen de Zeitschriften- und Büchermarkt der Theologie, in denen nicht nur das Erzählen als „eine notwendig gewordene Wiederentdeckung“ proklamiert²³⁶, sondern gleichzeitig gegen das „wissenschaftliche () Gehabe“ einer „in den Eingeweiden des absoluten Geistes

²²⁸ M. Buber, Werke 3 (München 1963), 71; zit. bei Metz ebd. 335 f

²²⁹ vgl. ebd. 336; Hier liegt allerdings ein Kurzschluss vor. Denn der Satz „Eine Geschichte soll man so erzählen, dass sie selber Hilfe sei.“ ist zwar Bestandteil einer Geschichte über den Rabbi als wörtliche Rede. Aber der Satz selbst ist kein erzählender, sondern ein lehrhafter. So wird doch vielmehr auf der Ebene der Rahmenerzählung eine „diskursive Selbstaufklärung“ über das erzählerische Interesse vorgenommen. Formal wird das durch den Tempuswechsel deutlich: Diskurs – Präsens; Narrativ – Imperfekt.

²³⁰ Vgl. ebd.

²³¹ L. Boff, Kleine Sakramentenlehre (deutsch 1960), referiert und kommentiert bei Wacker, 66-69

²³² Boff aaO. 67

²³³ Boff ebd. 69

²³⁴ Wacker zu Boff 67

²³⁵ bei Wacker, 7

²³⁶ O.Betz, Erzählen – eine notwendig gewordene Wiederentdeckung, ThB 7, 1975, 102ff

begrifflich herumwühlen(den) argumentativen Theologie²³⁷ kräftig polemisiert wird. Paradoxerweise wird dabei aber selbst nicht mit Argumenten gespart, während das Erzählen selbst wenig überzeugend gepflegt worden ist²³⁸.

Allerdings änderten sich dabei auch die Argumente, die sich immer stärker mit der allgemeinen geistesgeschichtlichen Wiederentdeckung des Religiösen verbanden. Es war im weitesten Sinne des Wortes „Erfahrungstheologie“, die unter dem Namen „Narrative Theologie“ geführt wurde. Ausgesprochen wird dies bei Heinz Zahrnt²³⁹:

„Im Gegensatz zur ‚proklamativen Theologie‘ K. Barths und R. Bultmanns, aber auch zur ‚appellativen Theologie der politischen Moralisten‘, so Zahrnt, verkündet diese sich heute erst ankündigende narrative Theologie, ‚nicht von oben her ein zeitloses göttliches Tun..., verpflichtet auch nicht von unten her zu einem zeitlichen menschlichen Tun..., sondern sie erzählt von dem, was Menschen in ihrem irdisch-zeitlichen Geschick an göttlicher Wirklichkeit erfahren haben‘ (109), ist also als neue zeitgenössische ‚Erfahrungstheologie‘ (108) zu charakterisieren.“²⁴⁰ Für Zahrnt bahnt sich im Zuge einer neuen „religiösen Sensibilität“ in der Gesellschaft „ein neuer Weg in der Theologie an; er führt von der Historie weiter zur Religion“²⁴¹. Ihre Aufgabe besteht schlicht darin, mit Hilfe einer „kritischen Erzählkunst des Glaubens“ in relevanter Weise für die Gegenwart mitzuteilen, „was einst geglaubt worden ist“²⁴². Kriterium vorgegebene Autorität der Schrift oder eine „irgendwoher entlehene () Wissenschaftstheorie“, sondern der Bezug auf die alltägliche Erfahrung der Hörer, der ein relevantes, freilich auch an der Bibel orientiertes Erzählen ermöglicht²⁴³.

Klingt gerade Letzteres stark nach einem narrativen Aufguss Ernst Langes, so wird der Anspruch des narrativen Konzepts einer Erfahrungstheologie noch etwas deutlicher bei Hubertus Halbfas²⁴⁴:

Ausgehend von einer Einschätzung der modernen Industrie- und Wohlstandsgesellschaft als System der Entfremdung, „in dem das am Verfahren der Naturwissenschaften orientierte ‚Erklären‘ das ‚Verstehen‘ immer mehr zu verdrängen droht“²⁴⁵, so dass es zur „Verwüstung unserer Erfahrung“ d.h. zur „Depotensierung der vieldimensionalen menschlichen Wahrnehmungsfähigkeit auf das empirisch-analytische Erkennen“ und zur begrifflich argumentierenden Rede als eigentlicher Form der Wirklichkeitsbewältigung kommt, sieht Halbfas in narrativer Sprache die Möglichkeit, existentielle Betroffenheit und Erfahrung wieder zu artikulieren und „konkret und beanspruchend“ zu vermitteln. Da auch die Kirche seit 1500 Jahren dabei gewesen ist, ihre eigene „narrative jüdisch-christliche Überlieferung auf Begriff und System zu bringen“ und sie auf diese Weise „den Unglauben selbst einprogrammiert“ hat, macht sich eine „Rehabilitierung des Mythos“ dringend notwendig. Der Mythos ist kein „realitätsfernes Hirngespinnst“, sondern „das wahre Wort, die sich selbst bezeugende, unbedingt gültige Erzählung, die die Existenz deutet“. Im Gegensatz zum Logos, den „die bedachte, beweisbare... richtige Rede“, die auf die Sachstruktur der Dinge zielt, verkörpert, ist der Mythos die „Sprache der Innenseite“²⁴⁶. Solcherart Erzählung vermittelt ein „neues Sensorium für Transzendenz“, eröffnet den „Vollzug der Menschwerdung auf postrationalem Niveau“ und hilft dazu, „die religiöse Dimension der Wirklichkeit zu entdecken“, ohne dabei jemanden auf eine bestimmte Religion

²³⁷ L. Wachinger, *Erinnern und Erzählen. Reden von Gott aus Erfahrung*, 1974; bei Wacker, 56f

²³⁸ Zur Kritik der Bewegung „Narrative Theologie“ sei hier auf das bereits mehrfach zitierte Buch: Bernd Wacker, *Narrative Theologie? 1977*, verwiesen, das gerade diesen Widerspruch deutlich herausarbeitet; vgl. auch die Bibliographie, 101f

²³⁹ „Religiöse Aspekte gegenwärtiger Welt- und Lebenserfahrung. Reflexionen über die Notwendigkeit einer neuen Erfahrungstheologie“ *ZThK* 71, 1974, 94 – 122; ref. bei Wacker, 50 – 55.

²⁴⁰ Wacker ebd. 50

²⁴¹ ebd. 52

²⁴² ebd.

²⁴³ Ebd. 52f

²⁴⁴ „Erfahrung und Sprache. Plädoyer für eine narrative Unterrichtskultur“ 1975; „Religion“ 1976; ref. bei Wacker 60 - 65

²⁴⁵ aaO. 61

²⁴⁶ Halbfas, aaO. 63

oder Konfession festlegen zu wollen. Denn auch die „Existenzform Jesu“ ist nur „ein Modell menschlicher Wirklichkeit (unter anderen)“²⁴⁷.

Bei allem löblichen Bemühen um eine Erweiterung des Wahrnehmungshorizonts dürfte doch auch deutlich sein: Es geht weniger um die Wiederentdeckung einer unterbelichteten Dimension christlicher Rede von Gott, als doch sehr tendenziös um die Neuentdeckung von Dimensionen „göttlicher Wirklichkeit“. Es gibt ja – glücklicherweise – auch die „Innenseite“ oder die transzendente Hinterseite der Welt! Im feuchtwarmen Klima der wiederentdeckten Religiosität wird endlich nicht mehr „rumdiskutiert“, sondern erzählt, Erfahrungen ausgetauscht und Erfahrungen gemacht mit dem Ergebnis: You are okay, and I am also okay²⁴⁸. Solche „narrative Geborgenheit in einer problematischen Welt“²⁴⁹ ist allerdings nicht nur „vorkritisch“ oder „nachkritisch“²⁵⁰, sondern in erster Linie unkritisch. Und was wird mit „narrativer Unschuld“²⁵¹ nicht alles erzählt! Wie viele Selbstrechtfertigungen und handfeste Interessen legitimieren sich durch unkritisches Erzählen geistlicher Erfahrungen und Erfolge²⁵¹!

So deckt narrativer Enthusiasmus seine eigene Kehrseite als eine Art Pendelschlag in die andere Richtung auf. Sie liegt gerade in der von Weinrich getroffenen Feststellung, dass Erzählen zwar eine mehr oder weniger große Relevanz zeitigt, aber in der Frage des Ja oder Nein der Wahrheit indifferent bleibt²⁵². Der Zweck, in diesem Fall die Wirkung der Geschichte, heiligt sie noch nicht. Entsprechend fällt die Kritik Edward Schillebeeckx' an Weinrich aus:

„Unmittelbares Erzählen, das an der historischen Faktizität kaum Interesse zeigt, sondern dem es ausschließlich um die Betroffenheit und Handeln evozierende Wahrheit der erzählten Geschichte selbst geht, ein Erzählen also, wie es in der ‚narrativen Kultur des Altertums‘ (138), in der auch das Neue Testament steht, bis in die Geschichtsschreibung hinein üblich war, ist in unserer nachkritischen Gegenwart... unmöglich geworden, wissen wir doch heute, wie ideologiebefrachtet Erzählungen sein können und wie viel ‚Unrecht, Lieblosigkeit und wirkliche Probleme‘ (69) vorzeitiges Geschichtenerzählen zu vernebeln vermag.“²⁵³

In der Terminologie dieser Arbeit hieße das: Die performative Kraft des Sprechens impliziert noch keine Aussage über dessen Signifikanz. Begeisterung bezeichnet noch nicht den Geist, der da geistert²⁵⁴.

In den Kategorien der Kommunikationswissenschaft ließe sich das so beschreiben: Das Erzählen deutet nicht ein Verhalten (digitale Kommunikation), sondern vergegenwärtigt ein Verhalten. Der Partner kann sich beim Zuhören in dieses Verhalten hineinversetzen und mittels seiner Einbildungskraft das erzählte Geschehen hörenderweise nachvollziehen. Die Intensität dieses Imaginationsvorganges ist ein Ausdruck analoger Kommunikation. Bleibt es dabei, findet also keine Deutung des erzählten Geschehens statt, fällt die digitale Kommunikation überhaupt aus, so ist richtiges Verstehen nur möglich, wenn entweder die Situation, in der erzählt wird, selbst die Erzählung deutet

²⁴⁷ ebd. 64f

²⁴⁸ nach einer von L. Schiek 1984 gegebenen Einschätzung

²⁴⁹ vgl. den gleichnamigen Aufsatz von H. Zirker, ThB 9, 1977, 187 - 189

²⁵⁰ eine im Zusammenhang häufig auftretende Terminologie zur Legitimation des Zeitgeistes; Der Wassermann lässt grüssen.

²⁵¹ Auf einem „Informationstag für Geistliche Gemeindeerneuerung“ erlebte ich, wie kritisch-argumentierende Anfragen an den Arbeitskreis wiederholt mit dem Erzählen von Erfahrungen, Erfolgen, Zeugnissen und Heilungswundern „beantwortet“ wurden...

²⁵² s.o. 49A1

²⁵³ „Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden“ 1975; ref. bei Wacker 71. Mit Wacker möchte ich allerdings ergänzen, dass auch in der „narrativen Kultur des Altertums“ die Argumentation eine wichtige Rolle spielte; von „narrativer Unschuld“ kann jedenfalls auch dort nicht die Rede sein (vgl. ebd. 97 – 99).

²⁵⁴ Vgl. dazu Bohren, PL 86

oder ein gemeinsames Bezugssystem der Kommunikationspartner vorhanden ist. Andernfalls wird die Frage, wozu eine Geschichte erzählt ist, unklar bleiben oder aber von beiden Seiten unterschiedlich beurteilt. Es stellt sich die Frage, was denn eigentlich gemeint war, ja wovon überhaupt die Rede war. Auch hier steht das Problem des „Themas“ der Geschichte²⁵⁵. Das sind wiederum die Fixpunkte: Wovon wird erzählt? Wozu wird erzählt? Ob die Geschichte ein Beitrag zum Thema war, wird dann allerdings mit Ja oder Nein beantwortet werden müssen. Und dazu braucht es Argumente!

3.3 Rede von Gott als Erinnerung an eine Geschichte

„Wohl ist es wahr, dass Predigen nicht darin aufgehen kann, dass man erzählt, wie es war, aber es ist ganz gewiss ein solches Erzählen, wie es war, dass der Hörer verstehen kann, wie es ist, wie es steht zwischen Gott und Mensch in der ‚geschehenden Geschichte‘.“²⁵⁶

3.3.1 Die Zuordnung des Erzählens zu „Theologie“ und Predigt

Wenn nun im Folgenden an der Möglichkeit und Notwendigkeit erzählender Rede von Gott festgehalten werden soll, so muss zunächst mit durch das Vorgegangene geschärftem Blick eine Abgrenzung vorgenommen werden: Unterschieden werden muss zwischen „narrativer Theologie“ und „narrativer Predigt“. Primärer Auftrag der Kirche ist die Predigt. Sie soll Glauben wecken, erneuern und korrigieren, nicht aber „Theologie produzieren“. Theologie als Wissenschaft verkörpert den *fides quaerens intellectum*. Sie verantwortet den Glauben, der dem Verstehen vorausseilt und neu Bahn bricht. Sie blickt auf das Ereignis des Zum-Glauben-Kommens zurück, um ins Bewusstsein zu rücken, was da „eigentlich“ geschehen ist. Sie reflektiert den Glauben und fragt ihn nach sich selbst. So scheidet sie Wesentliches von Unwesentlichem und bewahrt vor falschem Glauben. Erzählung vermag nicht zu unterscheiden, sondern nur Geschehen darzustellen. Sie ist grundsätzlich offen für Interpretationen ihrer selbst. Andererseits kann das erzählte Geschehen selbst von anderem konkret unterschieden sein. Dadurch lädt es ein, Neues mitzuerleben. Soll das Neue aber als Erfahrung ins Bewusstsein rücken, muss der Unterschied zum Alten erkannt und benannt werden können²⁵⁷. ME. folgt daraus, dass Erzählung als Ermöglichung von Erfahrung in erster Linie der Predigt, der sich hinzugesellende Diskurs als Deutung des Gehörten aber der „Theologie“ im engeren Sinne²⁵⁸ zuzuordnen ist, die – in zweiter Linie – ebenfalls ihren Platz in der Predigt haben wird. Ohne Anspruch auf Ausschließlichkeit könnte, formal gesehen, das Vorkommen beider Redeweisen in der Predigt ein mögliches Kriterium für angemessene Rede von Gott nach seiner signifikanten und performativen Seite hin sein.

²⁵⁵ zB. geht aus dem Text der Geschichte vom verlorenen Sohn noch nicht hervor, ob sie ein Beitrag zum Thema „Reich Gottes“ oder zum Thema „Antiautoritäre Erziehung“ sein soll.

²⁵⁶ Miskotte, 205

²⁵⁷ Das in diesem Zusammenhang sicher hilfreiche Buch: Ritschl/Jones, „Story“ als Rohmaterial der Theologie, ThEx 192, 1076, war mir leider nicht mehr zugänglich.

²⁵⁸ „Theologie“ im weiteren Sinne als „Rede von Gott“ umfasst sicher beides; im engeren Sinne ist sie aber die Reflexion dieses Redens und um dessen Systematisierung zur Lehre bemüht. Der Ausdruck „narrative Theologie“ könnte deshalb als Korrektiv zu einer Theologie verstanden werden, die ihre Verankerung in und die Wechselbeziehung mit der Erzählung nicht mehr wahrnimmt. Allerdings bleibt dem Begriff das Verhältnis beider verschwommen (vgl. Wacker, 83f).

3.3.2 Predigt als erinnernde Erzählung: R. Bohren

Bereits einige Jahre bevor die Fahne der „narrativen Theologie“ aufgerichtet werden sollte, gab Rudolf Bohren eine theologische Begründung des Narrativen in der Predigt²⁵⁹. Danach gründet sich die Predigt in der Erinnerung an vergangenes Geschehen, das erzählt wird. Angesichts der neuzeitlichen Skepsis und Sprachlosigkeit ist Erzählen keine Selbstverständlichkeit mehr²⁶⁰. Deshalb muss predigendes Erzählen „in seiner Möglichkeit neu gefunden werden“. Diese Entdeckung besteht aber in jenem „Wunder“, dass „Möglichkeit, Grund und Sinn predigenden Erzählens... in der Erinnerung Gottes selbst (liegen)“²⁶¹. „Hat die Predigt geschene Heil, Heilsgeschichte zu verkündigen, dann gilt das geschene Heil nicht so sehr darum, weil es geschene ist, sondern vielmehr darum, weil es bei Gott gilt, weil Gott sich erinnert.“²⁶²

Bohren weist hin auf den Gebrauch von זכר im AT: „Zkr als Begriff für die Beziehung Gottes zum Menschen bezeichnet keinen bloß gedächtnismäßigen Bezug, sondern ein tathaftes Eingehen der Gottheit auf den Menschen, der sich in Not befindet. Inhalt dieses Gedenkens ist Segen und Heil.“²⁶³ Es ist „ein wirksames und schaffendes Ereignis“²⁶⁴ (vgl. Gen. 8,1f; 19,29; 30,22; 1. Sam.1,11.19). Der Mensch ruft Gott an, damit dieser sich an seinen Bund erinnere: „Und Gott hörte ihr Wehklagen und gedachte seines Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob. Und Gott sah auf die Israeliten und gab sich ihnen kund.“ (Ex 2,24f; vgl. Ps. 106,44ff). « Das Heil wächst aus Gottes Erinnern an den Bund, denn im Erinnern wird der Bund von gestern zum Bund von heute.“²⁶⁵

„In Gottes Erinnern an die vergangene Heilstat geschieht neue Heilstat.“²⁶⁶ Es ist Ausdruck seiner Liebe, die uns nicht vergisst. Sie gipfelt in dem einmaligen Geschehen seiner Fleischwerdung. „Als Erinnerung an ein einmaliges Geschehen aber ist die Predigt nichts anderes als ein unermüdliches Erzählen!“²⁶⁷ Nimmt doch die Selbsterinnerung Gottes im Erinnern der Predigt ihren Fortgang. Die Menschen sollen sich ebenfalls erinnern, in Gottes Erinnern einbezogen werden. Insofern gehört predigendes Erzählen zur „Grundstruktur der Predigt“²⁶⁸. Es steht im Dienste des Geistes als des Parakleten, der Erinnerung an die Tat Gottes ermöglicht²⁶⁹.

Die Eigenart der biblischen Überlieferung besteht dabei darin, dass sie eine auf die Zukunft hin offene Gesamtgeschichte erzählt und gleichzeitig aus vielen Einzelgeschichten besteht. Bohren leitet daraus zwei mögliche Formen erzählender Predigt ab: Einmal „das summarische Berichten der großen Taten Gottes“ und das „paradigmatische Erzählen“ vom konkreten Heil²⁷⁰. „Das Summarium erinnert an die Treue Gottes; es zieht die große Linie, das Paradigma erinnert an die Aktualität seines Handelns und sieht auf einen Punkt der Geschichte.“²⁷¹ Im letzteren Fall kann es allerdings nicht nur beim Nacherzählen biblischer Erzählperikopen bleiben. Konkretes Heil geschah ja nicht nur damals. Es „geht und läuft weiter. Predigendes Erzählen...

²⁵⁹ „Predigt als Erzählung“, FS O. Cullmann (Hg. Christ) 1967, 345 – 359; vgl. ders. PL, 159 - 185

²⁶⁰ vgl. unten 3.4.1.

²⁶¹ Predigt als Erzählung, 346

²⁶² PL, 159

²⁶³ Schottroff, ebd. 160

²⁶⁴ Michel, ebd.

²⁶⁵ ebd. 161

²⁶⁶ ebd.

²⁶⁷ Predigt als Erzählung, 348

²⁶⁸ ebd. 350

²⁶⁹ vgl. Bohrens Hinweis auf Cullmann, der auf den entsprechenden Zusammenhang im Joh.-Ev. aufmerksam macht; 14,26 uö. (PL, 162)

²⁷⁰ Predigt als Erzählung, 352; Den Ausdruck Paradigma übernimmt Bohren von Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums.

²⁷¹ ebd. 352f; PL 176

muss vielmehr wagen, prophetisch da und dort Gottes verborgenen Willen in der Gegenwart aufzudecken.²⁷² Andernfalls wird der Auferstandene und im Geist Gegenwärtige geleugnet und die Heilsgeschichte historisiert. Was hier Not tut, sind „ ‚Kalendergeschichten‘ vom gegenwärtigen Heil“.

Damit sind nicht „Geschichtchen“ oder das „ ‚Auskramen persönlicher Erlebnisse auf der Kanzel‘ gemeint, sondern eine Gattung, die auch in der schönen Literatur, z.B. bei Kurt Marti („Wohnen zeitaus – Geschichten zwischen Dorf und Stadt“ 1965; Bürgerliche Geschichten“) oder Peter Bichsel („Eigentlich möchte Frau Blum den Milchmann kennenlernen“ 1964; „Kindergeschichten“ 1969) zu finden ist. Sie sind eine Weise „religionsloser Verkündigung“. Gleichzeitig sind sie aber stark zeit- und ortsgebunden und „ ‚vergilben rasch‘“²⁷³.

Solche neuen Paradigmen bezeugen, dass und wie Christus heute gegenwärtig ist. Als solche bedürfen sie freilich einer besonderen Prüfung.

3.3.3 Erzählung im Dienst der Erinnerung des Leidens: J.B. Metz

„Die Erinnerung an die Vergangenheit kann gefährliche Einsichten aufkommen lassen, und die etablierte Gesellschaft scheint die subversiven Inhalte des Gedächtnisses zu fürchten.“²⁷⁴

Bohren spricht von der Erinnerung an die „vergangene Heilstat“ oder „Heilsgeschichte“. An dieser Begrifflichkeit wurde wiederholt aus theologisch-sachlichen Gründen Kritik geübt²⁷⁵. Deshalb muss genauer gefragt werden, woran sich denn erinnert, wovon denn erzählt werden soll. Hier soll noch einmal J.B. Metz zu Worte kommen, der die „Apologie der Erzählungen“ aus seiner Memoria-These begründet²⁷⁶: Metz kommt her von der Frage nach der Aufgabe der Theologie, die sich gerade erst von dem Fortschrittsglauben der technologischen Zivilisation und der „teleologischen Zuversicht auf eine zunehmende Versöhnung von Mensch und Natur“ freimacht²⁷⁷, und die als „politische Theologie“ der gegenwärtigen Politik, die im Begriff ist, die Zukunft ganz zu verlieren, ein neues Zukunftsverständnis und damit neue Handlungskriterien geben könnte. Die Aufgabe bestünde in einer „Theologie der Geschichte, die es sich versagen gelernt hat, die Wirklichkeit im ganzen im Modell eines geschlossenen und zufallsfreien Kosmos zu denken“²⁷⁸. Es ist nichts anderes als – das Leid, das jedes geschlossene Weltbild in Frage stellt. „Die kleinste Spur sinnlosen Leidens in der erfahrbaren Welt straft die gesamte affirmative Ontologie und die gesamte Teleologie Lügen und entlarvt sie als Mythologie der Moderne.“²⁷⁹ Es muss deshalb gelernt werden, die Geschichte der Menschheit wieder als Leidens-, ja als Passionsgeschichte der Menschen, der Völker und Gruppen zu verstehen, die sich der Verantwortung für die Toten, die „Besiegten und

²⁷² PL 176f

²⁷³ vgl. PL 177

²⁷⁴ H. Marcuse, bei Metz, EvTh 32, 1972, 247

²⁷⁵ vgl. Westermann, Theologie des AT: Weder kann die Geschichte auf eine Geschichte der Rettungstaten beschränkt bleiben (10) noch handelt es sich bei diesen Taten um einen Zustand, sondern um den Vorgang des „Herausreißen“ (נִשְׁלַח) aus Todesgefahr, hat also (verbale) Geschehensstruktur (38f)

²⁷⁶ vgl. z. ff. Konsilium 9, 1973, 338ff; desw. „Erinnerung des Leidens als Kritik eines teleologisch-technologischen Zukunftsbegriffs“, EvTh 32, 1972, 338–352; auch Wacker 13–41

²⁷⁷ EvTh 32, 1972, 338

²⁷⁸ ebd. 344f

²⁷⁹ ebd. 345; wohl nicht nur eine Mythologie der Moderne, sondern spätestens seit Augustin in der Theologie vorhanden; vgl. auch Moltmann EvTh 22, 1962, 54f, der allerdings von dem Verzicht auf jede Teleologie“ absehen will.

Vergessenen“ verpflichtet weiß und den „Sinn“ der Geschichte nicht allein den „Siegern der Geschichte“ reserviert²⁸⁰.

Die Geschichte unserer Geschichtsbücher ist vorwiegend eine Geschichte der Sieger, der Durchgekommenen, Erfolgreichen und Mächtigen. Das kommt z.B. in Brechts Gedicht „Fragen eines lesenden Arbeiters“ zum Ausdruck, in dem es heißt: „Philipp von Spanien weinte, als seine Flotte / untergegangen war. Weinte sonst niemand?“ Geschichtsschreibung hat das Vergessene und Verlorene zu suchen. Damit steht Metz aber in der Tradition jener jüdischen Geschichtsschreibung, die z.B. bei dem jüdischen Historiker Heinrich Graetz (1817 – 1891) ihren Ausdruck als „Leidensgeschichte“ des jüdischen Volkes fand, und die vor allem bei Walter Benjamin aufgenommen wurde, als kritisches Motiv in der Literatur schon bei Heine und um die Weltkriege immer wieder auftauchte (z.B. Hofmannsthal, Lasker-Schüler, Kafka, Brecht, Tucholsky, St. Zweig, C. Benn), und in der „Frankfurter Schule“ (Marcuse, Horkheimer, Adorno) weitergeführt wurde²⁸¹.

Der christliche Glaube sprengt jene geschlossenen, teleologischen Welt- und Geschichtsbilder, denn in seinem Zentrum steht die memoria passionis Jesu Christi, das Gedächtnis seines Leidens. Dieses Leiden ist nicht einfach der Weg der Auferstehung, in der es dann aufgehoben und annulliert wäre²⁸². Die Passionsgeschichte bleibt konstitutiv. Auf ihr gründet sich die „Verheißung künftiger Freiheit“. „Dass wir im Gedächtnis seines Leidens die Zukunft unserer Freiheit erinnern: dies ist eine eschatologische Aussage, die durch keine nachträgliche Anpassung plausibler gemacht oder allgemein verifiziert werden kann.“²⁸³ Dieser Bruch mit aller Erfahrung und damit auch allen Zwängen macht sie erst zur befreienden Wahrheit, die nun freilich eine „konstitutionelle Freiheit in unserem kognitiven System“ impliziert²⁸⁴. Damit wird aber das Gedächtnis des Leidens Jesu zu einer „gefährlich-befreienden Erinnerung in den vermeintlichen Plausibilitäten unserer Gesellschaft“²⁸⁵. „Heilsgeschichte“ ist zuerst Leidensgeschichte. Sie spricht gerade den Leidenden, den Opfern, den längst Vergessenen die Zukunft zu²⁸⁶. Die Erinnerungen an sie „durchstoßen den Kanon der herrschenden Selbstverständlichkeiten“. Sie „sind wie gefährliche und unkalkulierbare Heimsuchungen aus der Vergangenheit“. „Und jeder Aufstand gegen Unterdrückung nährt sich aus der subversiven Kraft erinnerten Leidens.“²⁸⁷ Das Leid widersteht seiner Deutung und Einordnung (und damit dem Zu-den-Akten-Legen). Der Perspektivlosigkeit ist nicht mit einem ableitbaren „Sinn“ beizukommen. „Diese Passionsgeschichte hat nämlich kein Ziel, sondern - wenn überhaupt – eine Zukunft.“²⁸⁸ Die Zukunft führt aber zuerst zurück über die Vergangenheit und die Vergangenen. „Anders ausgedrückt: die Zukunft der Freiheit kann nur geschichtlich erläutert werden.“²⁸⁹ Wenn nun aber dieses zukünftige Heil und die geschichtliche Erfahrung weder miteinander identisch sind, noch ineinander aufgehoben werden dürfen, wie können dann beide ohne gegenseitige Verkürzung ausgesagt werden?

²⁸⁰ Metz EvTh 32, 350

²⁸¹ vgl. Wacker, 24 - 29

²⁸² Das wäre dann wohl Adoptianismus. Der Auferstandene aber bleibt der Gekreuzigte (siehe oben 6)

²⁸³ Erinnerung des Leidens..., 348

²⁸⁴ vgl. ebd.; vgl. 1. Kor. 1,18ff

²⁸⁵ ebd.

²⁸⁶ An biblischen Beispielen, man denke nur an die Exoduserfahrung, wäre wohl kein Mangel.

²⁸⁷ Ebd. 347; Es gibt allerdings auch jene andere, reaktionäre Form der Erinnerung, die die Vergangenheit verklärt in einen „Klischee der Harmlosigkeit“; so wird sie „zum Asyl unserer gegenwärtigen Enttäuschungen“ und raubt geradezu die Zukunft (ebd. 346f).

²⁸⁸ ebd. 345f; „die christliche memoria insistiert darauf, dass die Leidensgeschichte der Menschheit nicht einfach zur Vorgeschichte der Freiheit gehört, sondern dass sie inneres Moment der Geschichte der Freiheit ist und bleibt.“ Ebd. 349)

²⁸⁹ ebd. 346

Metz sieht dies allein in der „Kategorie der erzählenden Erinnerungen“ gewährleistet. Seine These lautet: „Eine Theologie des Heils, die weder die Heilsgeschichte konditioniert oder suspendiert noch die Nicht-Identität der Leidensgeschichte ignoriert, bzw. dialektisch überfährt, kann nicht rein argumentativ, sie muss immer auch narrativ expliziert werden; sie ist in fundamentaler Weise memorativ-narrative Theologie.“²⁹⁰ Sie artikuliert den Glauben als *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*²⁹¹. Insofern ist Erzählung nicht „mythologische Vorstufe des christlichen Logos“, sondern dessen strukturelle Voraussetzung, der dieser nach-denkt. Sie ist das „aller kritischen Argumentation der Theologie innewohn(ende)... vermittelnde () Moment ihrer Inhalte“²⁹².

3.3.4 Erzählende Erinnerung im Dienst der Hoffnung: J. Moltmann

*„Narrantur praeterita, ut futura etiam
praedicantur.“²⁹³*

In diesem Punkt will ich versuchen, das zur Geschichte, die es zu erzählen gilt, Gesagte zusammenfassend einfließen zu lassen.

Im Anschluss an die Theorie Dantons sagte ich, dass geschichtliche Ereignisse nur in ihrer Bezogenheit auf ein späteres Ereignis beschrieben werden können (3.2.2. 47). Da die Geschichte nicht abgeschlossen ist, stehen noch mögliche Ereignisse mit Bezug zu einem vergangenen Ereignis aus. Dies deckt sich mit dem, was ich zur „grundsätzlichen Mehrdeutigkeit“ der Wirklichkeit, des Verhaltens und seiner Beschreibungen gesagt habe (s.o. 25; 36). „Es lässt sich also sagen: Zu jedem geschichtlichen Phänomengehört seine Zukunft, in der es sich immer mehr als das zeigt, was es ist.“²⁹⁴ Dann ist aber die Vergangenheit nicht abgeschlossen und nicht allein Gegenstand objektivierender historischer Forschung. Sie ist „nicht sozusagen eine Versammlung von Fakten, sondern ein Weggeflecht von Prozessen in einer noch unfertigen Welt“²⁹⁵. Die Bibel erkennt und bezeugt auf vielfältige Weise in diesem Gemisch von Vorfällen, Fällen, Zufällen, Tendenzen und Kontingenzen vergangener Ereignisse jenen geschichtlichen Sinnzusammenhang, dessen Thema die Taten Gottes sind (s.o.44) und in dem in der Leidensgeschichte Jesu Christi das Leiden Gottes selbst seine äußerste geschichtliche Zuspitzung findet. In der Predigt, die diese Geschichte erzählt, erinnert sich die Gemeinde dieser Geschichte und ordnet ihr die eigenen gegenwärtigen Erfahrung zu(s.o. 2.2). So nimmt sie die Geschichte als ihre eigene war. Dabei vertraut sie darauf, dass Gott sich dieser Geschichte erinnert (s.o. 56f9. Weil Gott der Lebendige ist, wird aber gerade so die Zukunft dieser Geschichte angesagt. Sie wird als eschatologische Geschichte bezeugt. Denn: „Die christliche Eschatologie redet nicht von der Zukunft überhaupt. Sie geht aus von einer bestimmten geschichtlichen Wirklichkeit und sagt deren Zukunft an, deren Zukunftsmöglichkeit und Zukunftsmächtigkeit. Christliche Eschatologie spricht von Jesus Christus und seiner Zukunft.“²⁹⁶

²⁹⁰ Kleine Apologie des Erzählens, 339; nach unserer Kritik (55) ist deutlich, dass hier „Theologie“ im weiteren Sinne gemeint ist.

²⁹¹ Vgl. Erinnerung des Leidens...348

²⁹² Kleine Apologie des Erzählens 339

²⁹³ „Die früheren Dinge werden erzählt, damit überdies die künftigen Dinge angekündigt werden.“ (Augustin De civitate Die, 10,32; bei Moltermann EvTh 22, 1962, 63)

²⁹⁴ Bultmann bei Moltmann aaO. 57f; vgl. ders. Theologie der Hoffnung, 96f

²⁹⁵ Moltmann EvTh 22, 1962, 57

²⁹⁶ Moltmann, Theologie der Hoffnung, 13

Da die Geschichte Jesu Christi zuerst die Geschichte eines Leidenden aus einem leidenden Volk ist, sagt die Predigt mit seiner Zukunft zuerst die Zukunft der Leidenden, die Befreiung der Geknechteten, die Aufrichtung der Erniedrigten, die Freude der Weinenden, die Auferstehung der Toten an; nicht indem sie eines im anderen sublimiert oder subsumiert, „sondern beides miteinander verbindend in der Selbigkeit Jesu im qualitativen Unterschied von Kreuz und Auferstehung“²⁹⁷. Diese „Identität im unendlichen Widerspruch“²⁹⁸ findet ihren Ausdruck in der theologischen Grundmetapher „Jesus (ist) Christus“ (s.u. 4.3.). Dass dieser (welcher?) Jesus der (wessen?) Christus ist, muss zuerst memorativ-narrativ expliziert werden (s.o. 60). In dem Widerspruch von Kreuz und Auferstehung liegt die Spannung des Erzählens von Gott selbst. Sie wird zum Widerspruch gegen den Erfahrungshorizont der gegenwärtigen Wirklichkeit ihrer Hörer²⁹⁹. Tief in diesem Erfahrungshorizont verwurzelt geht die erzählte Geschichte doch über ihn hinaus zu völlig neuen Horizonten. Darin liegt ihr widersprüchlicher und befreiender Charakter zugleich.

So liegt die Signifikanz der Predigt als Erzählung in ihrer Redundanz mit der geschichtlichen Erfahrung ihrer Hörer, sofern sie Leidensgeschichte ist. Darin äußert sich der Gekreuzigte in seiner Solidarität mit den Geknechteten. Ihre performative Kraft aber erhofft die Predigt von dem zukünftigen und gegenwärtigen Auferstandenen, dessen Rede anrührt und aufrührt zur „wahrgenommenen“ Information über eine eröffnete Zukunft. Die in der Form des Textes Gestalt angenommene und überlieferungsgeschichtlich bewährte Erfahrung, die im Erzählen die Erfahrung der Hörer aufnimmt, strebt hinaus zu neuer Erfahrung. Geschieht dies einerseits in den Bahnen signifizierend-diskursiver Orientierung, so trägt doch andererseits gerade die erzählte und erfahrene Geschichte als „gefährlich-befreiende Erinnerung“ der Wirklichkeit die Fackel voran³⁰⁰.

3.4 Erinnerung des Erzählen in der neueren Literatur

„Der Erzähler – und der Prediger ist auch Erzähler, in gewissem Sinne könnte man sagen: wesentlich Erzähler – will nicht sagen, wie es wirklich ‚gewesen‘ ist, sondern wie es eigentlich zugegangen ist.“³⁰¹

3.4.1 Auf der Suche nach Erzählmöglichkeiten in „postnarrativer“ Zeit

Wer heute als Prediger das Erzählen lernen will, sollte auf das Erzählen in der Gegenwartsliteratur unter keinen Umständen zu hören verzichten. Bevor ich auf zwei wichtige Erzähler unserer Zeit zu sprechen komme, einige literaturwissenschaftliche Bemerkungen zum Erzählen:

Zunächst ist eine Begriffserklärung erforderlich: bisher habe ich das Wort „Erzählung“ (lat. narro/narratio) verwendet zur Bezeichnung einer Art und Weise oder Darstellungssorte von Sprache im Bezug auf Geschichte. Ihre Grundform zeigte sich als

²⁹⁷ ebd. 75

²⁹⁸ ebd

²⁹⁹ „Die Hoffnungssätze der Verheissung resultieren nicht aus Erfahrungen. Sie wollen nicht die Wirklichkeit erhellen, die da ist, sondern die Wirklichkeit, die kommt.“ (ebd.13); vgl. 14: „...es ist der Widerspruch der Auferstehung zum Kreuz“.

³⁰⁰ vgl. ebd. 14

³⁰¹ Miskotte, 206

die Form narrativer Sätze, die linguistisch bestimmte Merkmale aufweisen (3.3.2.). „Erzählung“ zeigte sich als eine Grundform sprachlicher Gestaltung, in welcher ein einmaliges Ereignis pointiert, subjektiv und vergegenwärtigend dargestellt wird³⁰². Gleichzeitig wird mit „Erzählung“ aber auch ein literaturwissenschaftliches Genre neben „Novelle“ und „Roman“ bezeichnet, dessen Merkmale allerdings schwer zu definieren sind. Wie die anderen beiden bedient es sich aber auch des Erzählens als sprachlicher Grundform. Das Genre „Erzählung“ ist zudem eine schriftliche Gattung. Es gibt daneben auch ursprünglich mündliche Erzählgattungen, wie z.B. Märchen, Sage oder Mythos, die verschriftlicht wurden und so ihre ursprüngliche Erzählsituation verloren („Sitz im Leben“). Zu letzteren gehören auch die meisten biblischen Erzählgattungen.

Dass sich die Predigt neben den Erfahrungen des heutigen Theaters auch die der Gegenwartsliteratur zu eigen machen sollte, ist nicht zuletzt deshalb zu empfehlen, weil das Erzählen in unserer Gesellschaft weitgehend „ortlos“ geworden ist, jedenfalls das Erzählen im landläufigen Sinn. „Erzählen im eigentlichen Sinn des Wortes ist unmöglich geworden.“³⁰³ In mancher Hinsicht scheint Information das Erzählen abgelöst zu haben. Dazu kommt die massive Erfahrung der Ideologisierung des gesellschaftlichen Lebens, die ein grundsätzliches Misstrauen allgemein gegen rhetorische Formen und speziell gegen historisch nicht belegbare Darstellungen bedingt. Vielfach wird deshalb von einer „postnarrativen Zeit“ gesprochen.

Eine grundlegende Bestreitung des Erzählens als Möglichkeit innergesellschaftlicher Kommunikation artikuliert sich in der „Frankfurter Schule“: „Vor jeder inhaltlich ideologischen Aussage ist ideologisch schon der Anspruch des Erzählens (etwas Besonderes zu sagen zu haben), als wäre der Weltlauf wesentlich noch einer der Individuation, als reichte das Individuum mit seinen Regungen und Gefühlen ans Verhängnis noch heran, als vermöchte unmittelbar das Innere des einzelnen noch etwas...“³⁰⁴

Entdeckt die Theologie dennoch gerade das Erzählen als eine ihrer unverzichtbarsten Artikulationsformen³⁰⁵, so wird sie sich diesen Anfragen stellen und fragen müssen, wie denn heute erzählt werden kann. Naives Nacherzählen biblischer Geschichten ist zumindest fragwürdig, denn jeder „der vom Christentum als einer Erzählgemeinschaft spricht, steht in der Gefahr, ein vorneuzeitliches Christentum zum Maßstab zu setzen.“³⁰⁶

Andererseits wurde schon auf Erzähltraditionen hingewiesen, die trotz ihrer Einfachheit nicht in die Schublade ideologisierender oder naiv-unkritischer Produkte zu schieben sind, sondern von emanzipatorischer und gesellschaftskritischer Sprengkraft zeugen. Neben den genannten „Kalendergeschichten“ (s.o. 3.3.2) sind unbedingt noch die von Bertolt Brecht und Johann Peter Hebel als Klassiker zu nennen. Eine ungetrübte, freilich durch den deutschen Faschismus jäh abgebrochene Erzähltradition findet sich im europäischen Judentum, besonders aber im Jiddischen³⁰⁷.

Als Beitrag zu grundlegenden Aspekten des Erzählens heute sei auf zwei Schriftsteller und ihre Erzählkonzeptionen hingewiesen.

³⁰² Ruth Weiß, Referat in Leipzig am 7.5.1986

³⁰³ Alain Robbe-Grillet, Argumente für einen neuen Roman, 1965; bei Bohren, PL, 170

³⁰⁴ Th.W. Adorno bei Wacker, 94

³⁰⁵ vgl. dazu auch Jüngel, GGW, 426

³⁰⁶ E. Rau bei Wacker, 95

³⁰⁷ Aus der mündlichen Volkstradition geprägt, ragen hier Namen wie Martin Buber und Isaac Bashevis Singer heraus, die für eine ganze Erzählkultur stehen. Hingewiesen sei auch auf das jüngst erschienene Buch: Izchok Lejb Perez/Scholem Alejchem, Ein Zwiegespräch. Erzählungen, Leipzig 1989; in Bezug auf „Kalendergeschichten“ in der DDR Literatur sei neben denen von Erwin Strittmatter besonders hingewiesen auf: Lutz Rathenow, Mit dem Schlimmsten wurde schon gerechnet, Frankfurt/M., 1982

3.4.2 Geschichten als „Entwürfe in die Vergangenheit“: Max Frisch

„Man kann nicht leben mit einer Erfahrung, die ohne Geschichte bleibt, scheint es...“³⁰⁸

Ein Grundthema in Max Frischs Werk ist die Frage nach der Zuordnung von Geschichte und Erfahrung. Woran erinnere ich mich, wenn ich an die Vergangenheit denke? fragt er. Ich kann es nie genau sagen, etwa so, „wie ein Zeuge vor Gericht oder ein Erzähler sich zu erinnern vorgibt. Ich weiß nie, wie es war. Ich weiß es anders – nicht als Geschichte, sondern als Zukunft. Als Möglichkeit.“³⁰⁹ „...ich erzähle nie, wie es war, sondern wie ich es mir vorstelle, dass es wäre, wenn ich es nochmals erleben müsste.“³¹⁰ Meine Erfahrungen, meine Ängste und Hoffnungen, die Gefühle und bleibenden Eindrücke sind es, durch die mir die Welt zu einem „Muster der Erinnerung“ wird. Die Erfahrung tritt an den Tag, wenn ich mir z.B. vorstelle, ich käme nochmals auf die Welt, „also indem ich erfinde, was nie gewesen ist und nie sein wird“³¹¹. Um meine Erfahrung mitzuteilen, muss ich aus diesem Grunde eine Geschichte erfinden. Warum? Weil ich die Wahrheit als solche, das, was alles „der Fall“ gewesen ist, nicht erzählen kann. „Die Wahrheit ist keine Geschichte. Alle Geschichten sind erfunden...“. „Jeder Mensch ... erfindet seine Geschichte. Anders bekommen wir unser Erlebnismuster, unsere Erfahrung nicht zu Gesicht.“ Wenn wir unsere Geschichte erzählen, dann tun wir das so, dass sie unserer Erfahrung heute entspricht, als hätte die Vergangenheit geradewegs darauf zugesteuert, damit aus ihr unsere Erfahrung hervorgehe. Aber eigentlich ist es umgekehrt: „Was hervorgeht, sind die Geschichten. Die Erfahrung will sich lesbar machen. Sie erfindet sich einen Anlass.“ Dieser „braucht nie geschehen zu sein, aber damit man unsere Erfahrung versteht und glaubt, damit wir uns selber glauben, tun wir, als wäre es gewesen.“ „Jeder Mensch erfindet sich eine Geschichte, die er dann, oft unter gewaltigen Opfern, für sein Leben hält...“³¹²

Ich sitze in einer Bar. Nachmittag, daher allein mit dem Barmann, der mir sein Leben erzählt. Warum eigentlich? Er tut's, und ich höre zu, während ich trinke oder rauche; ich warte auf jemand, ich lese eine Zeitung. So war das! Sagt er, während er die Gläser spült. Eine wahre Geschichte also. Ich glaub's! sage ich. Er trocknet die gespülten Gläser. Ja, sagt er nochmals, so war das! Ich trinke – ich denke: Ein Mann hat eine Erfahrung gemacht, jetzt sucht er die Geschichte seiner Erfahrung...“³¹³

Der Mensch braucht Geschichten für seine Erfahrung. „Eine Erfahrung, die ohne Anlass da steht, also nicht vorgibt, dass sie aus wirklichen Geschichten hervorgegangen sei, lässt sich kaum ertragen.“³¹⁴ Die Erfahrung muss in Erfindung umgesetzt werden, um nicht „unsäglich“ zu bleiben³¹⁵. „Natürlich gibt es geschichtliche Vorkommnisse, aber sie sind nicht, wie die Erzählung vorgibt, die Ursachen einer Erfahrung. Die Erfahrung ist ein Einfall, der Einfall ist das wirkliche Ereignis, Vergangenheit eine Erfindung, die nicht zugibt, eine Erfindung zu sein, ein Entwurf rückwärts.“

„Wenn Menschen mehr Erfahrung haben als Vorkommnisse, die als Ursache anzugeben wären, bleibt ihnen nichts anderes übrig als ehrlich zu sein: sie fabulieren. Wohin sonst sollen sie mit ihrer Erfahrung? Sie entwerfen, sie erfinden, was ihre Erfahrung lesbar macht. Die Erfahrung ist nicht ein Schluss, sondern eine Eröffnung; ihr Bezirk ist die Zukunft. Oder die Zeitlosigkeit.“³¹⁶

³⁰⁸ Mein Name sei Gantenbein, 11

³⁰⁹ „Geschichten“, Tagebucheintragung von 1960, in: Aus einem Tagebuch..., 138

³¹⁰ ebd., vgl. Frischs Durchführung dieses Gedankens in dem Stück „Biografie, ein Spiel“

³¹¹ ebd.

³¹² vgl. ebd. 139

³¹³ Mein Name sei Gantenbein, 8

³¹⁴ Geschichten, 139

³¹⁵ Ruth Weiß über Frisch, aaO

³¹⁶ Geschichten, 140

Frischs Sätze sind – besonders wenn sie im Bezug auf biblische Geschichten gesehen werden – anregend und provozierend zugleich. Möglicherweise sind sie auch etwas überzogen; andererseits machen sie doch sehr deutlich, wie völlig verfehlt es wäre, den Aussagegehalt von Geschichten losgelöst von ihren Erzählern auf historische Widerspiegelungen reduzieren zu wollen. Zu warnen ist besonders vor einer zu schnellen Abqualifizierung des Wortes „Erfindung“, das ja gern synonym mit „Lüge“ gebraucht wird. Hingewiesen sei nur auf den, noch in älteren Lutherbibeln zu findenden, Gebrauch des Wortes „erfinden“, der in der Revision durch die Verben „erkennen“, „befinden“, „erproben“ und „finden“ ersetzt worden ist³¹⁷. Wird zudem die Spezialbedeutung des Wortes im Sinne der z.B. technischen „Erfindung“ bedacht, so müsste deutlich sein, dass das Wort in erster Linie die Entdeckung eines Wirklichkeitszusammenhanges impliziert. Der Prediger, der nicht auf Gegenwartsbezüge in der Predigt verzichten will, ist in diesem Sinn auch Er-finder!

Leitet Frisch die Erfahrung, die ein Erfinden oder Ausprobieren³¹⁸ von Geschichten veranlasst, dabei primär aus dem „Einfall“, und nicht direkt aus den vergangenen Ereignissen ab, so ist doch zumindest die Frage berechtigt, inwieweit nicht gerade dies ebenfalls ein „wirkliches Ereignis“ ist, nämlich eben dies, dass die Augen dafür geöffnet werden, wie es „eigentlich“ zugegangen ist?

Damit würden Erfahrung und Geschichte wieder zusammenrücken, freilich im Horizont der „Namhaftmachung“ eines spezifischen Sinnzusammenhanges, wovon bereits die Rede war. In diesem Sinne versteht ja auch das Johannesevangelium das Erinnern an die Geschichte Jesu als „Ein-Fall“ des Geistes³¹⁹.

Bei allem ist deutlich, dass der Erzählung, die eine Erfahrung vermittelt, immer auch ein mehr oder weniger großes fiktives, oder sagen wir besser sprachlich-subjektives Element eignet. Wer heute erzählen lernen will, sollte das sich und seinen Zuhörern versuchen bewusst zu machen³²⁰.

3.4.3 Erzählungen in der „Kraft des Eingedenkens“: Heinrich Böll

„Dabei kann man ohne Phantasie die Wirklichkeit gar nicht erkennen...“³²¹

Walter Jens, der mit Heinrich Böll befreundet war, weist nach dessen Tod darauf hin, dass, nachdem Bölls Wirklichkeitsbeschreibungen als Frage nach dem „Was“ vielfach gerühmt worden sind, es nun Zeit sei, das „Wie“ seiner Erzählungen und Romane, deren literarische Form und damit den „poetischen Böll“ zu entdecken³²². Bölls Werk erscheint rückblickend voll von phantasievollen und experimentellen Spielen. Es erzählt „Geschichten: widerspruchsfrei, offen, vieldeutig“, die immer wieder neue Überraschungen bieten – „Geschichten, die wir zu Ende schaffen.“ „Hier spricht ein Künstler, der einer offenen Welt offen gegenübersteht.“ Inwiefern? Bölls Figuren sind offen und zweideutig. Der Autor steht ihnen selbst fragend gegenüber.

³¹⁷ vorwiegende Äquivalente in den alten Sprachen: griech.: εὑρισκω, lat.: invenio hebr.:

³¹⁸ Ich kann meine Geschichten nicht alle selbst (er-)finden. Ich bin auf der Suche nach Geschichten, die zu meinen Erfahrungen passen: „Ich probiere Geschichten an wie Kleider!“ (Gantenbein, 20)

³¹⁹ vgl. oben, 56A11

³²⁰ Das Einbringen von Gegenwartsliteratur in die Gemeindearbeit ist wohl vor allem um des Verständnisses der biblischen Literatur in dieser ihrer Eigenart willen dringend geboten.

³²¹ H. Böll, Drei Tage im März. Ein Gespräch, 270

³²² Die ff. Ausführungen basieren weitgehend auf einem Referat von W. Jens in Berlin am 1.2.1989 (Zitate, sofern nicht anders vermerkt)

So erscheint Hans Schnier, die Hauptfigur in „Ansichten eines Clowns“, heute als Held, morgen aber schon als bemitleidenswerte Person. Böll überlässt diese Entscheidung ganz seinen Lesern. Im Fall von Katharina Blum („Die verlorene Ehre der Katharina Blum, oder: Wie Gewalt entstehen und wohin sie führen kann“ 1974), deren Tötung eines BILD-Zeitungsreporters sehr gut nachvollziehbar erscheint, beteiligt er sich selbst in der Diskussion danach: „Ich glaube nicht, dass jemand seine Ehre und seine Integrität durch einen Mord wiederherstellen kann. Die Katharina muss das machen. Sie... Aber das geht ja weiter, das hat ja Folgen. Ich sehe sie anschließend im Kittchen und sehr sehr viel reflektieren...“³²³

Bölls Geschichten sind offen. Er identifiziert sich und den Leser nicht mit seinen Figuren. Es ist ein reizvolles Wechselspiel von Teilnahme und Abstand, Abweisen und Umwerben. Das gelingt ihm durch Erzählstrukturen, die eine „wechselnde Brechung des Bildes“ der handelnden Personen durch verschiedene Perspektiven erzeugen.

Nach diesen wenigen Sätzen zum Böllschen Erzählstil, die m.E. recht hilfreich sein könnten für den Umgang der Predigt mit Geschichten und das, was oben zur „Offenheit“ der Predigt gesagt wurde, sei noch ein Blick auf Anliegen und Situation seiner Erzählungen in der Interpretation von W. Jens geworfen. Dieser sieht im Werk Bölls, das in der Tradition der katholischen Freidenkerei und besonders Dostojewskis steht, ein „Insistieren auf der Humanität der Passion in gottferner Zeit.“ Hinter den Erzählungen steht das Erbarmen Jesu als eines Vertreters der Entwürdigten, der in „geisterfüllter Menschlichkeit“ die Gegenfigur zu den Menschenverächtern darstellt. So sind Bölls Geschichten vorwiegend im „Reich der kleinen Leute“ angesiedelt. Die Klientel seiner Erzählungen und Romane sind z.B. Zugreisende (kaum Autobesitzer), provisorische Existenzen; ein Großteil der Handlungen spielt sich auf Bahnhöfen ab. Es ist „eine Gesellschaft, in der Ernesto Cardenal zur Gitarre greifen und Lew Kopelew deutsche Arbeiterlieder anstimmen könnten“. Wo Menschen Verfolgte verstecken, wo in Katakomben Eucharistie gefeiert wird, da versammelt sich Bölls „Jesusanische Gemeinde“, zu der in der Regel „ein Priester, Drei-Minus-Geistliche, viele Laien“ (die „unfrommen Frommen“) und vor allem Kinder und Frauen, jenes „genuine Gefolge des Herrn, der kein Herr ist“, gehören. Was sie verbindet: „dass sie nicht vergessen können, was nie vergangen sein darf“. So begibt sich Böll, wenn er schreibt, auf die „Suche nach der verlorenen Zeit“. Er ist „ein Schriftsteller, der viel Wirklichkeit braucht, um nach langem Anlauf seine Figuren in Möglichkeiten zu verwandeln“. Seine „getreue Poesie“ wird zur Sachwalterin der Sache Jesu. Während die ungetreue Kirche ihre Pflicht verrät, findet seine „Ästhetik des Humanen“ alltägliche statt sanktionierte Symbole, bringt sie das Heilige in den Alltag und lässt gerade ihn zum Sakrament werden, zum Schauplatz einer „Theologie der Zärtlichkeit“.

„Im Neuen Testament steckt eine Theologie der - ich wage das Wort – Zärtlichkeit, die immer heilend wirkt: durch Worte, durch Handauflegen, das man ja auch Streicheln nennen kann, durch Küsse, eine gemeinsame Mahlzeit...; dieses Element des Neuen Testaments – das zärtliche – ist noch gar nicht entdeckt worden; es ist alles in Anbrüllen, Anschnauzen verwandelt worden; es gibt doch gewiss Menschen, die durch eine Stimme, einfach durch das Tonmaterial einer bestimmten Stimme geheilt werden können; oder durch eine gemeinsame Mahlzeit... Und nun denken sie sich einmal so etwas wie sozialistische Zärtlichkeit. Nicht Dogmen oder Prinzipien retten die Menschen vor Verzweiflung – und dem Selbstmord -, sondern Spiel – und natürlich ist beim Spiel immer ein Risiko, nicht das dumme Risiko des Verlierers, sondern dass man nicht weiß, wie es ausgeht.“³²⁴

³²³ Drei Tage im März (H. Böll), 235f

³²⁴ H. Böll, Drei Tage im März, 241f

4. Die Geschichten der Predigt

„Gott erschuf die Menschen, weil er Geschichten liebt.“ (Elie Wiesel)

4.1 Geschichte und Geschichten

a) Im Folgenden will ich mich einigen Erzählformen der biblischen Überlieferung zuwenden. Dabei beschränke ich mich auf drei mit Sicherheit ursprünglich mündlich tradierte Gattungen, denn bei ihnen sind die gattungsspezifischen Merkmale am ehesten greifbar und damit auch ihre implizite Didaktik gut erkennbar. So scheint mir ihre volkstümlich-narrative Form auch – formal homiletisch – für den Aufbau erzählender Predigten im Sinne des „paradigmatischen Erzählens vom konkreten Heil“³²⁵ verwertbar zu sein. Denn darum ging es ja, „dass die eigene Didaktik der Texte ungehindert zur Wirkung komme – wenn anders wir den Sinn der Interpretation darin sehen, dass die Texte selbst zum Sprechen kommen“³²⁶.

b) Richtet sich also der Blick auf die Einzelerzählungen, so darf doch dabei ihre Einbindung in den Rahmen der biblischen Gesamtgeschichte nie außer acht gelassen werden. Die Verankerung im großen geschichtlichen Zusammenhang bewahrt zunächst grundsätzlich vor dem Missverständnis, es gehe bei den erzählerisch dargestellten Ereignissen und Handlungen einfach um „modellhafte, wiederholbare (Geschichten), in denen wir uns wiederfinden“³²⁷, also um geschlossene Paradigmen einer „curricularen Didaktik“³²⁸. „Gott tut nicht zweimal das gleiche Ding, sagt Rabbi Nachman von Bratzlaw.“³²⁹ Die Einzelgeschichten – auch die Gleichniserzählungen – haben ihren festen Platz in jener ein für allemal geschehenen Geschichte Gottes mit seinem Volk, wie sie das Alte und das Neue Testament erzählen. Deshalb gilt auch hier: Der erzählte Text ist nicht auf unsere Situation „anwendbar“, vielmehr sollte unsere gegenwärtige Wirklichkeit der Situation des Textes (gleichnishaft) zu Diensten sein³³⁰. Noch einmal mit anderen Worten: Die Analogie der Situation besteht in der *analogia fidei*, dem Vertrauen auf die Gegenwart des damals zu Wort und Tat gekommenen Gottes. Unsere Situation soll nicht pauschal analysiert, sondern auf das, was davon im Text Raum findet, angesehen und angesprochen werden.

c) Einbindung in den Rahmen der biblischen Gesamtgeschichte bedeutet weiter, zu fragen, welche Funktion die Einzelgeschichte im kontextualen Zusammenhang dieser Gesamtgeschichte hat, also wozu sie erzählt wird, inwieweit sie ein Beitrag zum Thema ist oder gar aus dem Rahmen fällt³³¹. Der erste Schritt wird dabei die Einordnung in den kleineren Rahmen eines biblischen Buches oder eines Geschichtswerkes mit einem bestimmten theologischen Anliegen in bestimmter Situation sein³³². Ist aber das Thema der biblischen Geschichte die Taten Gottes, die in Jesus Christus kulminieren, so wird die Frage im Sinne einer gesamtbiblischen Theologie lauten müssen: „Wie ist der

³²⁵ vgl. oben 57

³²⁶ Baldermann, BD, 30

³²⁷ Hertzsch, Predigt als Rede und Anrede, 889

³²⁸ vgl. zur Konzeption der „curricularen Didaktik“: G.R. Schmidt, TRE 8, 739; das Prinzip lautet dabei: „Bildung... ist Ausstattung zum Verhalten in der Welt.“ (Robinson, ebd.); eine einseitig pragmatische Vorstellung.

³²⁹ M. Buber, Schifflut: Von der Demut, in: Der gute Ort...(Rennert/Riemann, Hg), 66; Aus diesem Grunde halte ich den Satz Bohrens für ungenau (Predigt als Erzählung, 349): „Geschichte wird erzählt, damit sie neu geschehe.“, vielleicht besser: „Geschichte wird erzählt, damit sie sich vollende.“

³³⁰ vgl. oben 2.2.6

³³¹ vgl. oben, 54A3

³³² zB. das dtr. Geschichtswerk

einzelne alt- und neutestamentliche Text in seinem Verständnis von der Tatsache bestimmt, dass die Geschichte, von der Bibel beider Testamente redet, ihre ‚Erfüllung‘, und in dieser Erfüllung auch ihr Ende in Jesus Christus findet?“³³³ Es ist schlicht die Frage an den Text nach dem, „was Christum treibt“ (Martin Luther). Auch hier ist also von der Mehrdeutigkeit und Offenheit der Geschichte auf ihre Zukunft hin auszugehen. „Gut erzählen heißt so erzählen, dass die Mitte, der Ursprung und das Ende aller Dinge von ferne sichtbar werden; auf Christus, auf diese bestimmte Gegenwart Gottes ist jedes Menschenleben und –streben bezogen - und mit IHM auf den Anfang und das Ende.“³³⁴

d) Einbindung in den Rahmen der biblischen Gesamtgeschichte bedeutet schließlich Einbindung in den biblischen Sprachraum. Nach dem bisher Gesagten ist die „Sprachwelt“ einer Sprachgemeinschaft ein Ausdruck ihrer Art und Weise der Wahrnehmung der Wirklichkeit. G. v. Rad schreibt: „Die religiöse Sprache Israels entspricht einer Wirklichkeit, die nach allen Seiten hin offen war nach Gott hin; und deshalb kann man sagen: mit der Wirklichkeit, die sich Gott durch seine geschichtliche Selbstoffenbarung geöffnet hat, hat er sich auch die Sprache des alten Israel geöffnet. Sachgemäß ist diese Sprache, weil sie durch Gottes Reden geschaffene Wirklichkeiten sachgemäß zu benennen weiß.“³³⁵ Das heißt vor allem auch, dass Israel es lernte, „seine Welt als Geschichte zuerkennen und zu benennen“³³⁶. Nun wurde schon oft auf das „hebräische Denken“ auch in der griechischen Sprache des Neuen Testaments hingewiesen. G. v. Rad spricht von der „Bruchlosigkeit des Übergangs“ im Anknüpfen der neutestamentlichen Zeugen an die Sprache des Alten Testaments. Es war offenbar „ohne weiteres möglich, das Neue in der Sprache des Alten auszudrücken“. Trotz aller Verschiedenheit drängt sich daher „die Wahrnehmung auf, dass die Sprache des Alten wie des Neuen Testaments in einem höheren Sinne doch eine einheitliche ist“³³⁷.

Claus Westermann hat dies exemplarisch und für unseren Zusammenhang interessant, anhand der „Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament“³³⁸ herausgearbeitet. Der Sprachvorgang des Vergleichens bzw. der Analogiebildung ist ein Wesensbestandteil der Bibel. Die Funktion von Vergleichen erwächst fast immer aus der Anrede in dialogischen Texten. Anders als in unserem von der klassischen griechischen Rhetorik geprägten landläufigen Verständnis handelt es sich nicht um Bildworte und Bildsprache. Vielmehr erhält das Vergleichende, also „das in der Welt als Schöpfung und das zwischen den Geschöpfen Geschehende“, Mitsprache bei dem Vergleichenen, also „dem, was zwischen Gott und Mensch geschieht“³³⁹.

So sei also vermerkt: Die „Sprachebene“³⁴⁰ der Urchristenheit und ihrer Bibel ist nicht die unsere. Der Wahrnehmungshorizont ist ein anderer. Eine Übersetzung – und die Predigt leistet ja vor allem Übersetzung der alten Predigt in die neue - wird deshalb nicht nur die möglichst große Annäherung der Wortfelder, sondern auch die der sprachlichen Strukturen oder Formen, in denen sich ja Wahrnehmungsstrukturen niederschlagen, beachten, prüfen und gegebenenfalls auch dahingehend modifizieren müssen, dass die „Wirkungstreue“ der Texte möglichst gut bewahrt wird³⁴¹.

³³³ W. Zimmerli, Einzelerzählung und Gesamtgeschichte im AT, in: Das Atals Anrede (9 – 36), 36

³³⁴ Miskotte, 208

³³⁵ G.v.Rad, Theologie 2, 365

³³⁶ ebd. 365f; vgl. oben 3.1.3.

³³⁷ ebd. 366

³³⁸ so der Titel der Arbeit

³³⁹ vgl. ebd. 134f; auch 104f

³⁴⁰ Ich übernehme den Begriff von W. Uhlmann, der die Bedeutung der „gemeinsamen Sprachebene des Volkes Gottes“ für die Ekklesiologie bei Th. Müntzer herausgestellt hat (Referat in B. Klosterl, 15.2.1989).

³⁴¹ vgl. zum Problem: H.D. Bastian, Verfremdung und Verkündigung, 51 – 55; Bohren, Predigt als Erzählung, 351f

4.2 Zur linguistischen Analyse biblischer Geschichten

4.2.1 „Linguistische“ Theologie

Seit Anfang der 70er Jahre hat eine Gruppe von Theologen mit Erhardt Güttgemanns an der Spitze und der Zeitschrift „Linguistica Biblica“ als Sprachrohr unter dem Leitwort „Linguistische“ Theologie wiederum eine Art neuer theologischer Heilslehre proklamiert³⁴². Ihr Anliegen ist es, die strukturelle Sprachwissenschaft, wie sie besonders von französischsprachigen Wissenschaftlern entwickelt wurde, für die Theologie fruchtbar zu machen. Während dies im angelsächsischen Raum schon weitgehend der Fall gewesen ist, tut sich die deutschsprachige Theologie recht schwer mit der Rezeption. Auch das sendungsbewusste Pathos der Güttgemanns-Gruppe erregt eher Skepsis³⁴³. Nach Güttgemanns hat eine Theologie, die nicht bereit ist, „sich bei denen Rat zu holen, die ex professo jeden Tag mit allen Aspekten menschlicher Sprache befasst sind“, also bei den Sprachwissenschaftlern, „grundsätzlich das Recht verloren, den Rückgang der Wirkung kirchlicher Rede zu beklagen“³⁴⁴, womit er sicher im Recht ist. Andererseits hat die deutschsprachige Theologie mit der formgeschichtlichen Forschung ebenfalls einige Ergebnisse aufzuweisen, die denen der Sprachwissenschaft (Linguistik) korrespondieren; jedoch stehen beide Wissenschaften vor der noch ungelösten Aufgabe einer theologischen Theorie der Sprache³⁴⁵. Das eröffnete interdisziplinäre Gespräch ist einerseits sehr anregend und hilfreich, andererseits ist die Grundlagendiskussion noch so stark im Fluss, dass sie noch keine halbwegs einheitliche Terminologie hervorgebracht hat. Auch zeichnen sich schon Vereinseitigungen methodischer Art ab, die zur Unsachlichkeit neigen³⁴⁶. In diese Arbeit sind bereits einige grundlegende Einsichten der neueren Linguistik eingeflossen³⁴⁷. Die speziellere exegetische Arbeit mit Hilfe linguistischen Handwerkszeugen erfordert weit größeren Aufwand und wird deshalb hier nicht einbezogen. Im Folgenden sollen einige linguistische Einsichten hinsichtlich ihrer Hinweise auf die Didaktik einzelner Erzählgattungen angesprochen werden.

4.2.2 Die synchronische Betrachtungsweise

Die formgeschichtliche Forschung hat festgestellt, dass im biblischen Sprachraum das Reden noch viel stärker formal geprägt gewesen ist als bei uns. „Jenen Antiken waren die Gesetze der literarischen Formensprache von Kindesbeinen an ebenso vertraut wie etwa die Regeln der hebräischen Grammatik.“³⁴⁸ Das Reden oder Schreiben in Gattungen folgt einer „höheren Grammatik“³⁴⁹, die über die semantischen Regeln auf der Wort- oder Satzebene hinausgeht und auf der Ebene des Textes (und nicht nur des Satzes!) eine geschlossene Sinn-Einheit bedingt. Der Untersuchung ihrer Regeln widmet sich die Gattungsforschung (Gattungskritik) oder – als ihr linguistische Äquivalent – die

³⁴² vgl. auch „linguistische‘ Theologie“ (Hg. Gerber/Güttgemanns); „Linguistik“ bezeichnet im Unterschied zur Literaturwissenschaft die „zentrale und universale Wissenschaft von der Sprache“ (ebd.7)

³⁴³ vgl. zB. E. Grässer, Von der Exegese zur Predigt? WPKG 60, 1971, 27ff

³⁴⁴ Güttgemanns, aaO.7

³⁴⁵ vgl. Koch, 289

³⁴⁶ Als Beispiel sei hier genannt: W. Schenk, Evangelium – Evangelien – Evangelilogie. Ein „hermeneutisches Manifest“ 1983, in dem von einem linguistisch erhobenen „reinen Evangelium“ her die ntl. Schriften zensiert werden.

³⁴⁷ s.o. 2.3

³⁴⁸ Gunkel bei Koch, 83

³⁴⁹ Gunkel ebd.

Textlinguistik. Sofern es um Texte geht, berührt sich die Linguistik (und im Grunde auch die Exegese) hier mit der Literaturwissenschaft³⁵⁰.

Die spezielle methodologische Grundentscheidung zur Ermittlung von Gattungsregeln besteht dabei in der synchronischen Betrachtungsweise von Texten, d.h. der Text wird isoliert von seiner Einbindung in den kontextuellen Zusammenhang und als ein „autonomes ästhetisches Objekt“³⁵¹ betrachtet. Dies ist freilich nur möglich, sofern er – als Gattungseinheit – dabei einen organischen Zusammenhang behält³⁵². Gleichzeitig wird auch (zeitweilig) von der Vor- und Nachgeschichte des Textes abgesehen³⁵³ und dieser also „aus dem historischen Kontinuum, aus dem Beziehungsgeflecht seiner historischen Einflüsse und Abhängigkeiten, Wirkungen und Umstände herausgesprengt, um ihn als ein in sich funktionierendes Ganzes zu begreifen“³⁵⁴. Die Frage ist nun, nach welchen Regeln der Text „funktioniert“. Anders ausgedrückt: „Der Text wird betrachtet als eine ‚Welt‘, als ein semantisches Mikrouniversum.“³⁵⁵ Und die Frage ist die nach seinem Organisationsmodell, nach der Struktur, nach der er abläuft³⁵⁶. Dies ist ein Vorhaben der Abstraktion und Formalisierung. Es kann deshalb nicht auf den Vergleich mehrerer Texte, die gleiche oder ähnliche Strukturmerkmale aufweisen, verzichten³⁵⁷. Auf diese Weise lässt sich dann aber ein virtuelles Gattungsmodell für diese Textgruppe abstrahieren, das sich in dem Einzeltext in je eigener Weise realisiert hat. Das Gattungsmodell ist dabei Bestandteil des gesamtsprachlichen Inventars (langue) einer Sprache, gleichsam als gattungsgrammatische Regel; der Text selbst dessen konkrete Verwendung (parole)³⁵⁸.

Folgen nun auch die erzählenden Texte des Alten und Neuen Testaments – und das ist schwer zu bestreiten – bestimmten erhebaren Gattungen, so wirft dies noch einmal Licht auf die Sprachwelt als eine bestimmte und bestimmende Art und Weise der Wirklichkeitswahrnehmung. Die Geschichten sind eben nicht einfach sprachliche Widerspiegelungen (intratextuale Icone) eines „objektiven“ Geschehens in der Vergangenheit (extratextuale Wirklichkeit)³⁵⁹, sondern eine sprachliche Praxis im Sinne einer „Handlungsgrammatik“, die der Weltwahrnehmung des Textproduzenten entspricht³⁶⁰.

4.2.3 Die generative und didaktische Funktion der Gattung

Wird die Struktur einer Gattung bzw. die „Handlungsgrammatik“ erzählender Texte mit Hilfe von Vergleichen und klassifizierenden Abstraktionen erhoben, so muss dabei doch vor einem Missverständnis gewarnt werden: Es gibt nicht die Gattung an sich, also etwa die Quintessenz aller, sagen wir: Wundererzählungen als eine Art Meta-

³⁵⁰ vgl. Koch, 304ff; Stock, Umgang, 27ff

³⁵¹ Via bei Ricoeur, 249

³⁵² Das geschieht ja immer bei einer (sachgemäßen) Perikopenabgrenzung.

³⁵³ Das wäre dann die diachrone Betrachtungsweise, die zur historischen gehört

³⁵⁴ Stock, Umgang, 28

³⁵⁵ ebd. 29

³⁵⁶ ebd. 30; dies ist die Fragestellung der „Generativen Poetik“

³⁵⁷ Auch auf der Satzebene sind grammatische Regeln ja durch Vergleich und Abstraktion aus der vorliegenden Sprache deduziert worden.

³⁵⁸ Vgl. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, 24; Koch, 308f; Es ist mE. zumindest fragwürdig, wie Stock (Umgang, 30ff) sogleich eine strukturelle Analyse textimmanenter Relationen vorzunehmen und dabei auf die Erhebung der Gattung durch Vergleiche mit ähnlichen Texten zu verzichten. Das führt schnell zu Fehlschlüssen.

³⁵⁹ Eine solche Widerspiegelungstheorie wäre eine „von der marxistisch-leninistischen Erkenntnistheorie nicht zu unterscheidende sprachtheoretische Prämisse“ (Güttgemanns, Text und Geschichte, 41)

³⁶⁰ ebd. 50ff; Insofern kann eine Gattung auch als System gesellschaftlicher Konventionen bezeichnet werden (Berger, 10)

Wundererzählung³⁶¹ oder Ur-Wundererzählung. In diesem Verständnis wäre die Gattung schon die Botschaft selbst; der konkrete Text würde ihr gegenüber nichts entscheidend Neues mehr sagen, sondern nur die Gattung zurückverweisen³⁶². Andererseits ist die Gattung nicht nur ein theoretisches Hilfsmittel, um Texte zu klassifizieren. Die Gattung ist ein „Mittel des Herstellens“³⁶³. Sie ist ein ästhetisches (wahrnehmendes) „Gestaltungsprinzip“ zur Bearbeitung und Formung von Sprache, vergleichbar etwa den gattungsspezifischen Kompositionsregeln in der Musik. Gattungen haben also eine „generative Funktion“ als kompositorische Regeln, „welche die ‚Performanz‘ eines bestimmten Textes... beherrschen“ und also im Dienste der Vermittlung einer Botschaft stehen³⁶⁴.

„Literarische Gattungen erfüllen im Zusammenhang der Kommunikation verschiedene Funktionen: Erstens liefern sie eine allgemeine Grundlage für Verstehen und Interpretation, weil sich die Neuheit der Botschaft vom traditionell geprägten ‚Genre‘ abhebt. Zweitens bewahren sie (sowohl was den Hörer als auch was den Sprecher betrifft) dank der Autonomie der Form die Botschaft vor Verzerrung... Drittens sichert die ‚Form‘ nach dem Verschwinden des ‚Sitzes im Leben‘ das Überleben des Sinngehaltes und setzt so den Prozess der ‚Dekontextualisierung‘ in Gang, wodurch die Möglichkeit aktueller Neuinterpretation der Botschaft in einem neuen Rede- und Lebenskontext eröffnet wird. In diesem Sinne gewährt die ‚Form‘ nicht nur wegen ihres allgemeinen Charakters Kommunikation, sondern sie bewahrt auch dank der Umsicht, die sie der Begegnung mit dem Kunstwerk auflegt, die Botschaft vor Verfälschung und öffnet sie der Geschichte ihrer Interpretation.“³⁶⁵

Ist somit die Botschaft eines Textes nicht nur die generative Realisierung seiner Gattung, sondern ist diese (wie Wörter und Sätze) dabei „‚Mittler‘... der Botschaft“³⁶⁶, so ist die Gattung also ein didaktisches Medium. Für den antiken Sprachraum hieße das: Die typischen Gattungsmerkmale in einem Text sind Ausdruck der Redundanz der Rede auf der Textebene. Ihr spezifischer Informationsgehalt bestünde dann (neben dem auf der Wort- und Satzebene, wie auch dem durch die Einordnung in den Redekontext gegebenen) in dem Maß der Abweichung von der traditionellen Gattung³⁶⁷. Dabei kann es auch zu solchen Modifikationen kommen, dass sich eine neue Gattung herausbildet – als Ausdruck einer neuen, erweiterten Form der Wirklichkeitswahrnehmung. In jedem Fall aber steht die Gattung im Dienste des Verstehens innerhalb einer Situation der „narrativen Kommunikation“³⁶⁸. Die homiletische Didaktik wird daher der Frage nach der Gattung des Textes und der Predigt viel Beachtung gewähren müssen.

4.3 Das metaphorische Verständnis der Gleichniserzählungen als Zugang zur Didaktik biblischen Erzählens

4.3.1 Gleichniserzählungen als Reich-Gottes-Verkündigung

Die folgenden Ausführungen verstehen sich als Frage nach der textimmanenten Didaktik von Erzählgattungen vor dem Hintergrund der formal-homiletischen Thematik und

³⁶¹ Plato und die Realisten würden vielleicht eine „Idee der Wundererzählung“ erheben.

³⁶² Dies war nach Ricoeur der Irrtum der frz. strukturellen Erzählforschung (265ff).

³⁶³ ebd. 277; vgl. 276 – 79, 1.5.2.2.

³⁶⁴ vgl. ebd. 278

³⁶⁵ ebd. 279

³⁶⁶ ebd. 280

³⁶⁷ „Anhand der Scheidung von Konventionen und situationsbedingter Abweichung wird erkennbar, worin die individuelle Ausrichtung eines Textes liegt.“ (Berger, FG, 10)

³⁶⁸ vgl. Ricoeur aaO. mit Barthes

gehen deshalb nicht weiter auf die vielfältigen Diskussionen in der gegenwärtigen Gattungsforschung ein.

Bezüglich der Gleichnisforschung gehe ich von den Ergebnissen der Arbeiten E. Jüngels³⁶⁹, P. Ricoeurs³⁷⁰ und H. Weders³⁷¹ aus, die die Gleichnisse Jesu von der Metapher her zu verstehen suchen. Dabei muss metaphorische Redeweise entgegen der traditionellen Rhetorik als „eigentliche“ Redeweise verstanden werden. Die von Jülicher 1910 eingeführte Unterscheidung von Bild- und Sachhälfte, sowie die Frage nach einem tertium comparationis sind aufzugeben. Gleichnisse sind nämlich nicht in andere Sprachformen übersetzbar (Weder 65), weil sie selbst die ihrem Inhalt (Reich Gottes) angemessene Sprachform sind. Sie identifizieren nicht eine (bekannte) Wirklichkeit, sondern sind Entdeckungen eines neuen Wirklichkeitszusammenhanges, den sie selbst allererst (sprachlich) herstellen bzw. benennen, indem sie ein Subjekt durch eine Aussage, die sonst in anderem Zusammenhang gewohnt ist, präzisieren³⁷². Für die Gleichnisse Jesu bedeutet das: „Die Gottesherrschaft kommt im Gleichnis als Gleichnis zur Sprache (und so zum Hörer)“ (GGW 403). Dient die alltägliche Wirklichkeit der Beschreibung Gottes, so wird sie dabei selbst neu geordnet und beschrieben. „Der Seinshorizont wird sprachlich erweitert.“ (Jüngel bei Weder, 77) Dabei wird auch der entsprechende performative Charakter der Gleichnisse deutlich, denn mit der Wirklichkeit der Welt wird auch die Wirklichkeit des Hörers neu beschrieben. „Indem der Mensch von der Gottesherrschaft angesprochen wird, kommt ans Licht, dass er gerade als Angesprochener zu ihr gehört.“ (Weder 88) So spricht das Gleichnis den Hörer an als den, der er in den Augen Gottes in Wirklichkeit ist. Damit tritt Gott ihm näher, als er sich selbst nahe zu sein vermag (vgl. oben 6) Dem wurde allerdings in jüngster Zeit teilweise widersprochen. Kritik wurde an der isolierten Betrachtungsweise der Gleichniserzählungen geübt, die von der Funktion im kontextualen Zusammenhang absieht (Roloff, Arbeitsbuch. 108; Westermann, Vergleiche und Gleichnisse, 122). Berger zweifelt zudem an der Gleichsetzung von „Sprachgeschehen“ und „Sachgeschehen“ (FG, 41.34).

Zur Frage des kontextualen Zusammenhangs: Gleichnis und Metapher dienen nach Berger der Prädikation eines „Ausgangsgegenstandes“, „von dem man innerhalb der Ausgangsebene ‚nicht weiß, was mit ihm ist‘“ (Berger, FG, 44). Dieser Ausgangsgegenstand muss aber nicht unbedingt die „Basileia“, sondern kann – so Berger – z.B. auch eine Person oder ein anderes Thema sein (ebd.). Das Gleichnis diene also zur Klärung dieses Themas aus der Distanz einer anderen sprachlichen Ebene. ME. wird damit aber unsachgemäßerweise die Gleichniserzählung auf ihre argumentative Funktion für das Verständnis des Rahmenezusammenhangs beschränkt. Ihre Didaktik wäre dann im Sinne von Jülicher und Jeremias lediglich die, „Mittel zur Rechtfertigung oder Verteidigung der Freudenbotschaft bzw. der Argumentation Jesu selbst“ zu sein (vgl. bei Weder 64f, 90). Sie hätte selbst nichts Neues zu sagen, sondern nur zu bekräftigen – ein Rückfall in ein rein rhetorisches Verständnis³⁷³. Dabei wird m.E. die Ereignishaftigkeit und spezifische Fiktionalität der Gleichniserzählungen nicht ernst genommen. Sie entwerfen ja narrativ eine Wirklichkeit, die nicht schlagende Beweise, sondern einladende oder auch warnende Hinweise geben will, indem sie Möglichkeiten eröffnet. Zudem fällt auf, dass Jesus immer wieder vom Thema ablenkt, um zu seinem eigentlichen Thema, der Verkündigung des Reiches Gottes in seiner Nähe, zu kommen (vgl. z.B. Luk. 12, 13ff; sehr schön auch Luk 10, 25 –37, wo das Gleichnis die Ausgangsfrage umkehrt)³⁷⁴. So nimmt die Gleichniserzählung ein vorgegebenes Thema nicht zum Gegenstand, sondern zum Anlass, um etwas Neues zu sagen (wobei das auslösende Thema nebenbei mit geklärt oder erledigt wird).

³⁶⁹ „Paulus und Jesus“, 1962; „Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theol. Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie“, 1974; GGW, 1977, 400ff

³⁷⁰ „Biblische Hermeneutik“ (Biblical Hermeneutics), 1975

³⁷¹ „Gleichnisse Jesu als Metaphern“, 1978

³⁷² „Es gehört zur Eigenart der Metapher, dass sie zwei Sinnhorizonte zueinander in Beziehung setzt... Dadurch kommt es zur Spannung und in ihr zum Gewinn eines Neuen.“ (Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 146f)

³⁷³ auch gegen Baldermann, der die Gleichnisse unter der Rubrik „Argumente“ einordnet. Die Schwierigkeit wird dort deutlich, wo bedauert wird, dass die Diskussion, in der die Gleichnisse „argumentiert“ haben sollen „nur in knappen Hinweisen“ oder „überhaupt nicht beschrieben wird“ (BBL, 163). War die Situation so entscheidend für das Verständnis, warum wurde dann in der Überlieferung weitgehend auf sie verzichtet? Darüber hinaus ist es wohl kaum im Sinne des Markus, wenn die historische Forschung es ist, die das Messiasgeheimnis lüftet (vgl. ebd. 164)!

³⁷⁴ Der Nachweis, dass die Gleichniserzählungen „Teil einer argumentativen Strategie“ seien, lässt sich m.E. nicht erbringen (gegen Berger, 53)

Ich halte daher daran fest, dass das genuine Thema der Gleichniserzählungen Jesu das „Reich Gottes“ ist, wie ja auch Mt. und Mk. die Verkündigung Jesu entsprechend summarisch zusammenfassen (Mk. 1,15; Mt. 4, 17). Dass in den Gleichnissen von Gott erzählt wird, geht dabei nicht aus dem Erzähltext selbst hervor. Die Kriterien der Rede von Gott erfüllen sie auch noch nicht einfach aus der Nennung des Themas vor oder nach dem Erzähltext. Von Gott wird zunächst nur insofern erzählt, als die Gleichnisse von Jesus erzählt werden. Unabhängig von ihm wären sie ohne geschichtliche Verankerung und also „reine Fiktion“ gewesen und hätten so gerade nicht Gott entsprochen, weil dieser nicht „reine Fiktion“ ist. Nun greifen aber die Gleichniserzählungen über den historischen Jesu hinaus auf Jesus Christus³⁷⁵, denn als solcher hat er selbst die in seinen Gleichnissen eröffnete Möglichkeit „wahrgenommen“. Aus diesem Grunde sind Gleichnisse nur im Rahmen der Großgattung „Evangelium“ zu verstehen als Rede von Gott, in deren Zentrum Passion, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi stehen. Dessen Geschichte ist der Kommentar seiner Geschichten. Die Gleichnisse sind deshalb christologisch zu deuten, d.h. ihr Thema ist Jesus, der Christus³⁷⁶, welcher seinerseits das „Gleichnis Gottes“ ist³⁷⁷.

4.3.2 Zur existentiellen Didaktik der Gleichniserzählungen³⁷⁸

Gleichniserzählungen sind spezifische didaktische Formen³⁷⁹. Ihre Spezifik besteht gerade darin, dass sie frei erfunden sind, dass sie Handlungen entwerfen, die überhaupt nicht den Anspruch erheben, je wirklich geschehen zu sein, die aber gleichzeitig – für jeden nachvollziehbar – geschehen sein könnten. Ohne im geringsten an der tatsächlichen Wirklichkeit zu zweifeln fragen sie lediglich, ob das Erzählte nicht auch möglich wäre. Die Erzählung widerspricht nicht grundsätzlich den Erfahrungen ihrer Hörer; sie nimmt vielmehr diese Erfahrungen auf und denkt sich überdies neue Erfahrungen aus. Jesus, der Erzähler, fabuliert. Er spielt mit Möglichkeiten und spielt diese Möglichkeiten seinen Hörern zu. Sie müssen nicht gleich Stellung zu dieser Geschichte beziehen; sie ist ja nicht zwingend, sondern fiktiv. „Das Gleichnis treibt den Hörer nicht in die Enge, will ihn nicht überrumpeln, sondern gibt ihm Raum.“³⁸⁰ Der Hörer kann selbst seine Erfahrungen mit ins Spiel bringen. Er fühlt sich – mehr oder weniger – angesprochen. Damit bringt er aber sich selbst ein in die Geschichte. Er spielt in ihr eine Rolle, vielleicht probiert er auch mehrere. Indem er sich auf das Geschehen konzentriert, wird er selbst in das Gleichnis gesammelt³⁸¹. Er gewinnt Distanz zu sich selbst. „Indem das Gleichnis mit Spannung erzählt, lenkt es den Hörer von sich selbst ab und zieht ihn hinein in das Spiel, das es vor seinen Augen inszeniert und in welchem er mitspielend die Nähe der Basileia zur Welt kennen und sich an ihr freuen lernt.“³⁸² Indem also der Zuhörer der Geschichte folgt, eröffnet er sich selbst neue Möglichkeiten. Im Horizont der Geschichte weitet sich für die Zeit des Erzählens sein eigener Horizont:

³⁷⁵ Weder, 93f

³⁷⁶ ebd. 95f; hier liegt der Grund für die Überlieferung der Gleichnisse überhaupt. Auch ist damit die allegorische Deutung in der Alten Kirche zumindest angelegt. Ein weiteres Indiz ist die Geheimnistheorie des Markus – das Kreuzgeschehen als Verständnisschlüssel (zur Diskussion vgl. Jüngel, Paulus und Jesus, 137).

³⁷⁷ Vgl. Crossan bei Ricoeur, 315; Jüngel, GGW, 394

³⁷⁸ Entsprechend den unter 3.2.2. genannten Kriterien für den Erzählbegriff fasse ich unter „Gleichniserzählungen“ diejenigen zusammen, die sich auf einmalig-konkrete und nicht auf wiederholt beobachtbare Vorgänge beziehen, zB. das Bildwort (vgl. die Unterscheidung bei Berger zwischen „Gleichniserzählungen“ und „Gleichnissen im engeren Sinne“)

³⁷⁹ vgl. Baldermann, BD, 29

³⁸⁰ Weymann (Steiner/Weymann, Gleichnisse), 36, Hervorhebung von mir

³⁸¹ vgl. Jüngel, Paulus und Jesus, 136

³⁸² Weder, 90

So könnte es mit ihm auch sein. Die Zeit der Erzählung gewährt ihm Zeit, das durchzuspielen. Das Ende der Geschichte stellt dann die Pointe dar. Es ist der Punkt, auf den hin die Einzelzüge des Gleichnisses und der ihnen folgende Hörer gesammelt werden. Das Gleichnis „führt so den Gesammelten auf die in ansprechende Pointe zu, die zur jeweiligen Pointe seiner Existenz werden soll“³⁸³. Was heißt das? Ich verstehe es so, dass die Pointe des Gleichnisses für den Hörer in der Konstatierung der konkreten Unterschiedenheit zwischen der fiktiven Situation des Hörers im vollzogenen Gleichnisgeschehen und der bis dahin selbstverständlichen Situation des Hörers im Vollzug seiner realen Existenz besteht. Indem das Gleichnis den Hörer von dessen eigener Position ablenkte, beließ es ihn nicht bei sich selbst. Für die Zeit der Erzählung war er sich nicht mehr selbst der Nächste. Sprach die Erzählung vom Reich Gottes, so war sie ihm, wie er eigentlich, nämlich in den Augen Gottes ist, viel näher, als er sich selbst nahe zu sein vermag³⁸⁴.

Dem entspricht die Beobachtung, dass die Szenen, in denen Jesus Gleichnisse erzählt, in der Regel offen bleiben, den Konflikt nicht lösen (z.B. Luk 10,37; Mt. 21,45f usw.). Manchmal bleibt sogar das Ende der Geschichte selbst offen (z.B. Luk 12,20; 14,24; 15,32). Dies ist ein formales Zeichen dafür, wie das Gleichnis auch auf den Hörer hin offen bleibt. Es hält ihm die Möglichkeiten, weiterzumachen oder umzukehren, offen. Damit bietet sich Jesus selbst als eröffnete Möglichkeit dar.

Es zeigt sich, dass die Gleichniserzählung als angemessene Rede von Gott gemäß den erhobenen Kriterien bezeichnet werden kann, insofern sie von ihrem Erzähler Jesus her signifikant auf das Reich Gottes als ihr Thema bezogen ist und sie gleichzeitig performativ den Hörer im Horizont seiner Erfahrungen anspricht. In ihrem sammelnden Charakter und ihrer grundsätzlichen Offenheit, mit der Erfahrung selbst neue Erfahrungen zu eröffnen, entspricht sie zugleich dem formalen Thema unserer Predigt im Sinne einer gewaltlosen, einladenden Kommunikation. Das Reich Gottes wird im Gleichnis zum Reich des Menschen – zuerst des Menschen Jesus und dann auch des Menschen, der von den Möglichkeiten des Gleichnisses her seine Chance wahrnimmt.

4.3.3 Die Methode der Aufnahme und Durchbrechung konventioneller Gattungen

Die Didaktik der Gleichniserzählungen soll nun noch durch Erkenntnisse der Gattungsforschung exemplarisch erhellt werden. Klaus Berger sieht im Hintergrund einer Gruppe von Gleichniserzählungen die Gattung der Antiken Fabeln³⁸⁵, z.B. die des Äsop, sofern sie auf Menschen bezogen sind. Das trifft besonders für den stärker hellenistisch geprägten Lukas zu. Dort beginnen viele Gleichniserzählungen mit „Es war ein Mensch (Mann, Frau, Bauer usw.)...“ Berger versucht weiter, die Affinität zur rhetorischen narratio herauszustellen. Dabei handelt es sich um eine „kurze, erfundene und doch wahrscheinliche Geschichte mit dem Ziel der Überredung des Hörers“. „Die Darstellung ist in sich geschlossen (Anfang, Mitte, Ende) und stellt ein alltägliches Geschehen dar.“ Sie ist als „Teil einer argumentativen Strategie“ gedacht³⁸⁶. Dies ist nun gerade deshalb interessant, weil bezüglich der letztgenannten Merkmale die Gleichniserzählungen Jesu von dieser Gattung abweichen! Berger bemerkt, dass im Unterschied zum hellenistischen Gebrauch in den neutestamentlichen Texten die Pointe regelmäßig nicht die Strukturen

³⁸³ Jüngel, Paulus und Jesus, 136; vgl. GGW, 401f

³⁸⁴ vgl. Jüngel, GGW, 404

³⁸⁵ vgl. FG, 53f

³⁸⁶ vgl. ebd

hat: ‚So ist das Leben‘, sondern: ‚Man staune, so etwas kann es auch geben‘³⁸⁷. So wird vor dem Hintergrund einer den lukanischen Hörern sicherlich vertrauten Gattung das Besondere der Verkündigung Jesu besonders plastisch sichtbar: Er will eben gerade nicht die Wirklichkeit, wie sie seiner Meinung nach ist, festschreiben („So ist das Leben.“), sondern neue Wirklichkeit eröffnen – Gottes Wirklichkeit! Der springende Punkt in seinen Gleichniserzählungen ist nicht der Nachweis eines Faktums der gewöhnlichen, täglich erfahrbaren Wirklichkeit; der Ton liegt gerade auf dem Ungewöhnlichen, Überraschenden, Besonderen, Irritierenden, selten oder gar nicht alltäglich Erfahrbaren und dabei doch eigentlich auch Möglichen, und zwar im Rahmen des Alltäglichen Möglichen³⁸⁸. Es ist Widerstand gegen das Alltägliche mit alltäglichen Mitteln. In der widerständigen Verbindung des Alltäglichen mit dem täglich in die Zukunft oder das Jenseits verdrängten Reich Gottes, in der Versammlung dieser Extreme in eine Geschichte, liegt die eigentliche metaphorische Kraft, jene Spannung der Neubeschreibung, die neue Möglichkeiten der Wirklichkeitswahrnehmung erschließt und gleichzeitig als Möglichkeit offen hält. Indem die Gleichnisse so vom Reich Gottes reden, bekommen jene neuen und doch so alltäglichen Möglichkeiten die Qualität ganz neuer Wahrnehmungskriterien: Ganz bestimmte Geschehnisse im Alltag werden hier zum Gleichnis, zum Zeichen für das Reich Gottes, so dass durchaus sachgemäß von einer Sakramentalisierung des Alltags gesprochen werden kann³⁸⁹.

Das vielleicht schönste (aber nicht einzige) Beispiel ist wohl die Geschichte vom Vater und seinen beiden Söhnen (Luk 15, 11-32) Die Einleitung kündigt ganz im Sinne der gewohnten Gattung die Gegenüberstellung der zwei Söhne als mögliches Ziel an³⁹⁰. Später wird sich herausstellen, dass aber der Vater immer stärker in den Mittelpunkt des Interesses rückt, weil sein Verhalten ungewöhnlich ist. Das Verhalten des jüngeren Sohnes ist allerdings weniger ungewöhnlich als oft angenommen, wengleich auch im damaligen Verständnis nicht vorbildlich³⁹¹. Sein Schicksal bestätigt zunächst verschiedene Erfahrungen (zu frühes Abnabeln, Ausreise, Folgen von Genusssucht, Liederlichkeit und Gesetzesübertretung), die zum Scheitern (Schweinehüten durch einen Juden!) und zum völligen Verlust des Menschlichen (Fressen wie ein Tier) führen, also eine Situation, in der nur noch radikale Umkehr möglich ist³⁹². Ungewöhnlich und neu ist dagegen das Verhalten des Vaters, überraschend, aber nicht ganz unverständlich: Er läuft seinem Sohn entgegen³⁹³, fällt ihm um den Hals und küsst ihn, weil es ihn „jammert“³⁹⁴. Er setzt ihn wieder zum Sohn ein (symbolische Handlungen!) bevor dieser noch seine Bitte vortragen kann. Unverzüglich wird das Fest eingeleitet³⁹⁵. Der Vater hätte auch anders handeln können, z.B. pädagogischer, zurückhaltender, herablassender usw. Allein mit seiner überströmenden Liebe wirkt er fast etwas hilflos. Würde die Geschichte hier enden, wäre sie einer etwas romantischen Love-Story vergleichbar. Der Konflikt aber kommt mit dem älteren Sohn. Seine Reaktion ist nicht überraschend. Der sich am Fest eben noch mitfreuende Hörer wird auch ihn verstehen. Er verlangt

³⁸⁷ ebd. 54; Ich verstehe nicht, wieso Berger nicht sieht, dass die Gleichniserzählungen Jesu gerade dadurch nicht in einen (ohnein immer nur schwer nachweisbaren) Argumentationszusammenhang funktional einzuordnen sind, sondern darüber hinaus im wesentlichen etwas Neues sagen, Jesu Gleichniserzählungen würden sich nie mit dem Einverständnis: „Zugegeben, so ist es“ zufrieden geben.

³⁸⁸ Hier liegt der Unterschied zur zeitgenössischen apokalyptischen, zelosischen und pharisäischen Reich-Gottes-Vorstellung (vgl. Weymann, (Weymann/Steiner, Gleichnisse), 37ff; Die Zeit ist für Jesus erfüllt (Mk 1,15), das Eschatologische ist täglich naheliegend.

³⁸⁹ vgl. oben Boff, Böll

³⁹⁰ vgl. Baldermann, BBL, 160; Berger 53; beachte die Verwandtschaft mit Mt 21, 28-32!

³⁹¹ vgl. zum sozialen Vorgang Weymann, aaO. 79

³⁹² Bis hierher geht die absteigende Handlung, nach der die Peripetie erfolgt (Weder, 258); „Jesus liegt offenbar viel daran, das Einverständnis mit den Hörern an dieser Stelle so stark wie möglich zu unterstreichen.“

(Baldermann BBL, 161)

³⁹³ „...für einen betagten Orientalen unter all seiner Würde...“ (Weymann, aaO, 83)

³⁹⁴ $\sigma\pi\lambda\alpha\gamma\chi\iota\zeta\omega$ im NT nur für Jesus und in Gleichniserzählungen!

³⁹⁵ „Die Macht der zuvorkommenden Liebe duldet keinen Aufschub. Sie drängt zum Fest.“ (Jüngel, Paulus und Jesus, 162)

ja nur sein Recht – eine gleichberechtigte Behandlung³⁹⁶. Und wieder läuft der Vater ihm entgegen; und bar aller väterlichen Autorität lädt er in zum Fest ein. Sein einziges Argument ist seine Freude, die wiederum Ausdruck seiner Liebe ist, der Liebe zu beiden Söhnen.

Mitten in diesem Konflikt, in dem die Entscheidung des älteren Sohnes noch aussteht und auch völlig offen ist, bricht die Geschichte ab; sie hat keinen Schluss, bleibt selbst offen. In dieser Schwebelage findet sich der Hörer selbst wieder als der, der auf das Ende der Geschichte wartend sie für sich selbst zu Ende erzählen muss. Es könnte seine Geschichte sein. Er hat es in der Hand, sie zum Drama werden zu lassen. Wie würde er gerne handeln? Wie hätte er gehandelt? Das Spiel der Fiktion wird ein Entwurf; die Personen werden zu Möglichkeiten.

Das ungewöhnliche, liebevolle Handeln des Vaters aber entspricht dem Handeln Gottes, das zugleich menschliches, ja, alltägliches Handeln sein kann. Im Gleichnis fällt beides zusammen, wie es ja auch in Christus, dem menschlichen Gleichnis Gottes, zusammenfällt. Wie die Liebe des Vaters sich der Freiheit der Söhne, so liefert er sich der Freiheit der Menschen, seiner Henker, aus. „Seine ganze Macht ist das von Liebe brennende Herz.“ (E. Schweizer). Dieses Neue und Irritierende gilt es in der Gleichniserzählung wahrzunehmen³⁹⁷. In dieser Wahrnehmung wird auch die ganze Macht des Predigers bestehen können.

Die Abweichungen der Gleichniserzählungen Jesu von der Grundgattung der antiken Fabel lassen sich auch in anderen Gleichnissen beobachten. Es kann deshalb durchaus von einer neu geschaffenen Gattung gesprochen werden, die durch Extravaganz³⁹⁸ und existentielle Offenheit gekennzeichnet ist.

4.4 Wundergeschichten als Gleichnisse

4.4.1. Die gattungsmäßige Grundlage neutestamentlicher Wundergeschichten

Die neutestamentlichen Wundergeschichten erscheinen, anders als die Gleichniserzählungen, wesentlich stärker an eine Gattung gebunden. Volkstümliche Erzählungen im gleichen Sprachraum belegen das. „Es gibt keine eigene christliche Form von Wundergeschichten. Ihre charakteristischen formalen Merkmale sind genau dieselben wie in den entsprechenden jüdischen und heidnischen Berichten.“³⁹⁹

Folgender Grundaufbau gilt für jede neutestamentliche Wundergeschichte:

1. Einleitung: Schilderung der Ausgangslage, Auftreten der beteiligten Personen
2. Exposition: Schaffung von Spannung, Vorbereitung, Kommunikation der Beteiligten
3. Zentraler Teil: die eigentliche Wunderhandlung incl. Der Feststellung des Erfolges
4. Schluss: Wirkung des Wunders

Diesen Teilen sind zudem typische Motive zugeordnet, wie sie auch im gesamten antiken Raum anzutreffen sind. Theissen stellt 33 Motive heraus⁴⁰⁰.

Darüber hinaus lassen sich die Personengruppen in Spieler (Wundertäter), Gegenspieler und ein Feld von Zwischenspielern einteilen, wobei diesen wiederum insgesamt sieben Personengruppen als Aktanten entsprechen können: Dämon, Kranker, Begleiter, Gegner, Menge, Jünger, Wundertäter⁴⁰¹.

³⁹⁶ „Die Haltung des älteren Sohnes darf nicht vorschnell moralisch abqualifiziert werden... Vielmehr widerspiegelt der ältere Sohn auf seine Weise die gleiche Gerechtigkeit, welche sich auch in des jüngeren Bitte um Anstellung als Tagelöhner ausspricht: es ist die normale, nicht mit der Liebe rechnende, vernünftige Gerechtigkeit dieser Welt.“ (Weder, 261)

³⁹⁷ „Das in Wahrheit Irritierende in der Welt ist nicht das Böse, sondern das Gute.“ (Weder, 261A87)

³⁹⁸ vgl. zum Begriff der Extravaganz als Kennzeichnung des metaphorischen Elements in Gleichniserzählungen: Ricoeur, 324ff

³⁹⁹ Chr. Schneyder in: Steiner/Weymann (Hg), Wunder Jesu, 51; auch Steiner, Wundergeschichten als literarische Gattung, ebd. 24 – 31; zum Ganzen: Theissen, Urchristliche Wundergeschichten

⁴⁰⁰ vgl. Schneyder, aaO. 57ff; vgl. die Motivtafel im Anhang (34 Motive)

⁴⁰¹ vgl. Theissen, 53ff; Friemel/März, 51; alle Aktanten tauchen freilich nur in Mk 9,14 auf

Schließlich lassen sich die Themen der Wundergeschichten noch in Exorzismen, Therapien, Epiphaniën, Rettungswunder, Geschenkewunder und Normenwunder erfassen⁴⁰².

Wundergeschichten können dabei als eine Form der Wirklichkeitswahrnehmung verstanden werden, die das frühe Christentum mit seiner antiken Umwelt teilte⁴⁰³. Gleichzeitig ist aber die Eindrücklichkeit und Häufigkeit von Wundern in den Evangelien im Vergleich zu dieser Umwelt bei weitem gesteigert⁴⁰⁴. Bezüglich der Wundergeschichten trifft dabei die Vermutung nicht zu, dass das christliche Charakteristikum gerade in dem liege, worin sie die konventionelle Gattung durchbrechen. Auch sind sie nicht nur eine „reine didaktische Form“ etwa in den Sinne, „als seien die ersten Christen nur, um sich verständlich zu machen, in das Gewand ihrer Zeit geschlüpft, als wäre diese Zeit nicht mehr als ein äußerliches Gewand“⁴⁰⁵. Bei den neutestamentlichen Wundergeschichten liegt das Spezifikum nicht in der Durchbrechung, sondern in der Steigerung, ja, geradezu der Übersteigerung ihrer gattungsmäßigen Grundlage. In ihr fand die frühe Christenheit offenbar eine angemessene Sprachform ihrer Verkündigung bereits vor.

Dieser Tatbestand erscheint verwunderlich: Besteht doch der Unterschied zu den fiktiven Gleichniserzählungen gerade darin, dass die Wundergeschichten von geschichtlicher Wirklichkeit, nicht nur von Worten, sondern von Taten Jesu zu erzählen beanspruchen! In unseren historisierten Augen scheint eine konventionelle Gattung eher auf eine dichterische „Erfindung“ hinzudeuten. Lösen wir uns aber einmal von diesen Kriterien des Historismus und räumen ein, dass eine jede Sprachwelt Ausdruck der jeweiligen Wirklichkeitswahrnehmung ist, so könnte die Aufnahme einer entsprechenden Gattung durch die neutestamentliche Erzählüberlieferung eher ein Hinweis darauf sein, dass das so Erzählte tatsächlich innerhalb des geschichtlichen Wahrnehmungshorizontes seiner Erzähler und Hörer anzusiedeln ist.

Ging es in den Gleichniserzählungen um die sprachliche Durchbrechung eines durch Alltagserfahrung gewonnenen Vorstellungshorizontes, so geht es bei den Wundergeschichten um eine existentiell-geschichtliche Erfahrung der Durchbrechung der Macht der Alltagserfahrung innerhalb des Vorstellungshorizontes.

4.4.2. Wunder als wahrgenommener Machtwechsel

Das Problem ist, dass die Wundergeschichte heute keine Gattung innerhalb unseres Wahrnehmungshorizontes ist, da sie nämlich als die grundsätzliche Infragestellung dieses Horizontes aus dem Wahrnehmungshorizont hinausgedrängt wird. „Wunder“ wird zum Begriff des Reiches der Magie, des Irrationalen, geheimnisvoller „Mächte“, wo aber entsprechende Ereignisse gerade nicht verwunderlich sind, sondern zu den Alltäglichkeiten dieses Reiches gehören. Jürgen Tillmanns spricht daher „von der Unfähigkeit sich zu wundern“⁴⁰⁶. Er weist nach, dass die Wunderfrage eine Frage nach der konkreten Macht ist⁴⁰⁷. Deshalb muss beim „Wundern“ unterschieden werden zwischen der Bewunderung einer Person, deren Macht lediglich bestätigt wird und deren Herrschaft eigentlich „kein Wunder“ ist, sondern die Erwartungen eher bestätigt, und

⁴⁰² Theissen, 90ff; Zur Begründung dieser Art strukturaler Erzählforschung durch V. Popp („Morphologie des Märchens“) vgl. Ricoeur 252ff

⁴⁰³ Zwar wurde auch damals Kritik am Wunderglauben des Volkes geübt, v.a. aus der gebildeten Schicht, aber grundsätzlich wurde ihre Möglichkeit keineswegs ausgeschlossen (vgl. Steiner/Weymann, aaO. 20f; Theissen, 229ff).

⁴⁰⁴ vgl. Steiner/Weymann, 22f; Teissen, 273ff; Die Steigerung erfolgte qualitativ und quantitativ.

⁴⁰⁵ Theissen, 289

⁴⁰⁶ so der Titel des Aufsatzes

⁴⁰⁷ ebd. 52 u.ö.

andererseits der Verwunderung angesichts einer Wahrnehmung, die dem Erwarteten nicht entspricht, die die Macht der Gewohnheit in Frage stellt und Zeichen für einen Machtwechsel ist. Wunder im biblischen Sinn sind immer Ereignisse eines solchen Machtwechsels. Deshalb kann mit ihnen nicht gerechnet werden⁴⁰⁸; sie geschehen – überraschend, irritierend, manchmal schockierend, schwer einzuordnen, befreiend, den Gesetzen der alltäglichen Erfahrung widersprechend, neue Erfahrungen provozierend⁴⁰⁹. Wo es dagegen heißt: „Ich wundere mich über nichts mehr.“ entspricht das völliger Unterordnung unter die bestimmende Macht im Sinne von: „Man kann ja doch nichts ändern.“⁴¹⁰ Dabei ist klar: Die Wunderfrage ist nicht allein ein intellektuelles, sondern in erster Linie ein existentielles Problem⁴¹¹. Wunder (auch z.B... eine Heilung) ereignen sich noch nicht „an sich“ als Wunder, sie müssen als solche angenommen werden, und zwar mit Verwunderung.

„Es gehört zum Wesen des Wunders, dass es nicht für jedermann wahrnehmbar ist, sondern nur für den, der nicht verlernt hat, darauf zu hoffen.“ (Baldermann, BBL, 116)
 „Die Sprache der Wundergeschichten darf deshalb nicht wie die eines Tatsachenberichtes gelesen werden... Sie erzählt vielmehr von der Erfahrung, dass in der Begegnung mit Jesus Gebundene frei wurden, Unreine rein und Blinde sehend; und damit gibt sie dem Leser und Hörer die Zusage, dass auch er ähnliche Erfahrungen machen wird. Sie betont dabei, dass diese Befreiung nur dort möglich ist, wo man sich nicht mit der Endgültigkeit der Verlorenheit abgefunden hat; eben deshalb erzählt sie von der Befreiung. Niemand lernt zu hoffen und niemand lernt die Befreiung wirklich wahrzunehmen, wenn ihm nicht zuvor Geschichten der Hoffnung und Befreiung erzählt worden sind. Solche Geschichten müssen die Kategorien liefern, die das Wahrnehmen überhaupt erst ermöglichen. Eben dies leisten die neutestamentlichen Wundergeschichten. Sie lehren die menschliche Verlorenheit schärfer zu erkennen, aber zugleich und vor allem schenken sie Hoffnung.“ (ebd. 117)

Gerade indem die Wundergeschichten den Gesetzen der Erfahrung widersprechen ohne sie dabei zu leugnen, indem sie auf Ereignisse der Befreiung gerade unter den Unfreien, den Verlorenen hinweisen und damit deren Zukunft ansagen, werden sie zu Gleichnissen für das Reich Gottes. Das Verlorene hat Zukunft. Deshalb sind die Wundergeschichten „symbolische Handlungen“⁴¹². „Sie vollziehen ... ein radikales Nicht-Einwilligen in die konkrete Negativität menschlichen Daseins, einen Protest, der sich aus der vorhandenen und erfahrbaren Welt allein nicht legitimieren lässt.“⁴¹³ Auch hier leuchtet der Widerspruch der Auferstehung gegen das Kreuz auf, jene christliche Grundmetapher, dass Jesus, der selbst Verlorene, der Christus ist.

4.4.3. Zur Predigt als Wundergeschichte

Der Verlust der Gattung Wundergeschichte aus dem Wahrnehmungshorizont erweist sich heute als existentielles Problem der Verkennung von Machtstrukturen⁴¹⁴ und der

⁴⁰⁸ Veranstaltungen mit dem erklärten Zweck oder gar der Voraussage, dass in ihnen Wunder geschehen, sind deshalb absurd und versuchlich. Sie würden allenfalls Bewunderung erzeugen, also Machtbestätigung der Veranstalter sein.

⁴⁰⁹ „Darin unterscheiden sich die biblischen Wundergeschichten deutlich von den Märchen. Die Märchen rechnen ganz selbstverständlich mit dem Wunderbaren und ignorieren diese Gesetze; die Wundergeschichten dagegen kennen ihre Macht und Geltung und verkünden deren Überwindung.“ (Baldermann, BBL, 117)

⁴¹⁰ vgl. Tillmanns, 54

⁴¹¹ vgl. Baldermann, BBL, 117

⁴¹² Theißen, 295.297 u.ö.; „Das ‚Christliche‘ an den Wundergeschichten des Neuen Testaments liegt deshalb nicht in der Machttat, sondern in der Deutung, die ihr gegeben wurde, von Jesus über die Tradition bis zur Redaktion durch die Evangelisten.“ (U. Rugg, in: Steiner/Weymann, aaO, 44; Die symbolische, sakramentale Deutung ist am klarsten im Johannesevangelium herausgearbeitet, wo die Wunder als „Zeichen“ (σημεία) bezeichnet werden (vgl. Ricoeur, 313).

⁴¹³ Theißen, 297

⁴¹⁴ vgl. dazu die mE. sehr bedenkenswerten Ausführungen Tillmanns, aaO.

fehlt.). V42 schließt mit der Konstatierung des Erfolgs den zentralen Teil ab. So erscheint auch der Schluss, die Wirkung des Wunders als eine für die Jünger grundlegende Erfahrung: Die scheinbar über alle Möglichkeiten hinausgehende Arbeit wurde plötzlich zur verdienten Ruhepause. Als Hungerige, die ihr letztes Brot geben, sind sie selbst satt geworden. Aus den Vielen, die für sie nur Arbeit bedeuteten, wurde eine Gemeinschaft mit ihnen, Kirche Jesu Christi.

Die Predigt könnte enden (nicht schließen!) mit der Einladung, die Gemeinde als solch eine Gemeinschaft wahrzunehmen, wie sie sich in der Mahlgemeinschaft verkörpert; die Chance solcher Erfahrungen, die Wunder heute zu entdecken. Auch eine! Persönliche Erfahrung des Predigers/der Predigerin hätte hier vielleicht ihren Platz. Aber überhaupt sollte die Predigt Gespräche darüber anregen, wie Christen solche Erfahrungen gemacht haben. Sie könnte zum Erzählen anregen...

4.5 Vätersagen als Raum geschichtlicher Erfahrung

*„die bibel ist eine große wabe –
aufgespeicherte erinnerung“
(Wilhelm Willms)*

4.5.1 Die Sage als Form geschichtlicher Wahrnehmung

Es sei noch ein kurzer Blick auf eine ebenfalls ursprünglich mündliche Erzählgattung, nun aus dem Alten Testament, geworfen, in der sich eine spezifische, uns inzwischen fremde Art geschichtlicher Wahrnehmung manifestiert. Die Sage ist keineswegs nur „eine Art schüchterner Vorstufe“ zur eigentlichen Geschichtsschreibung⁴¹⁷. „Es gibt eine Geistesbeschäftigung, in der sich die Welt als Familie aufbaut, in der sie in ihrer Ganzheit nach dem Begriff des Stammes, des Stammbaumes, der Blutsverwandtschaft gedeutet wird.“⁴¹⁸ Es ist deshalb viel mehr als eine Art genealogisches Interesse, wenn „die Israeliten sich als die nach Gottes Befehl sich schnell vermehrende Familie Abrahams darstellen und wie zwölf Stämme auf ebenso viele Brüder zurückgeführt werden“⁴¹⁹. Die Herstellung eines Zusammenhangs im vergangenen Geschehen geschieht hier nicht in politischen, sondern in familiären Kategorien. Kennzeichnend für diese Geschichtsbenennung ist dabei „vor allem das Bestreben, geschichtliche Tatsächlichkeiten, die ursprünglich durchaus der Kollektivität angehören, an einem Individuum anschaulich zu machen“⁴²⁰. Was die Sage erzählt ist deshalb, verglichen mit der historischen Geschichtsschreibung, nicht nur genauso „wahr“⁴²¹ wie diese in einem spirituellen, geistlichen o.ä. Sinne; sondern auch als geschichtliches Geschehen, das erinnert wird, selbst. Ihre Wahrheit liegt dabei gerade in der konkreten Lebendigkeit des vergangenen Geschehens für die jeweilige Gegenwart, in der es weitererzählt wird. Sind es manchmal geradezu unscheinbare, für uns nebensächliche Dinge, so sind es doch gerade die, die „länger nachwirken und deshalb auch für die Existenz der Nachfahren bestimmend bleiben“⁴²². „Israel hat in Abraham und Jakob weithin einfach die Not und die Verheißung seiner eigenen Existenz vor Gott gesehen.“⁴²³

⁴¹⁷ vgl. Jolles, Einfache Formen, 52

⁴¹⁸ ebd. 60

⁴¹⁹ ebd. 71

⁴²⁰ v.Rad, Das 1. Buch Mose, 25

⁴²¹ „wahr“ ist hier zunächst allgemein als „Wahr-Nehmen“ eines bestimmten Sinnzusammenhanges verstanden. Wahrheit ist immer konkret. (vgl. Jünger, Metaphorische Wahrheit, 155). Eugen Rosenstock hat darauf hingewiesen, dass die Wahrheit immer von der Sprache abhängig ist. Sie ist nicht nur konkret, sondern damit auch vergänglich, „vergänglicher als viele anderen guten Geschöpfe, falls ihr keine Opfer zu Hilfe kommen...“ (bei Miskotte, 42).

⁴²² v.Rad, ebd.24f

⁴²³ ebd. 25

4.5.2 Sagen als Gleichnisse für Gott

Das zuletzt Gesagte bedeutet jedoch nicht, dass es sich bei den Väter sagen ursprünglich um theologische Erzählungen gehandelt haben muss. Mit der profanen Gattung waren auch die Inhalte profan. Und doch fand Israel gerade in diesen überlieferten Sagen (die ja sicher nicht die einzigen und ersten waren) die Geschichte wieder, die es rückblickend als Verheißungsgeschichte Jahwes bezeugte und in deren Kontinuität es sich selbst vorfand. Indem nun aber die Sagen mit dem NAMEN in Verbindung gebracht wurden, indem darin SEINE Taten entdeckt wurden, erhielt das Erzählte jene metaphorische Kraft, wurden die alten Geschichten zu Gleichnissen für Jahwe, den Gegenwärtigen und Zukünftigen⁴²⁴. Das bedeutet aber auch, „dass die Jahwegemeinde, in der diese Überlieferungen weitergegeben wurden, mehr und mehr sich selbst und ihre Glaubenserfahrungen in diesen Erzählungen darstellte“⁴²⁵. Während sich in diesem Vorgang die konkrete Bedeutung und der wahrgenommene Inhalt änderten, blieb doch die strenge sprachliche Form der alten Sage dieselbe: „Auch mündliche Tradition vermag, wenn Autorität dahinter steht, dem Zersagen zu widerstehen und eine solche strenge Form zu bewahren; ja, der Vorgang der Überlieferung kann dann selbst eine prägende Kraft entfalten: immer stärker wird das Zufällige, nur dem Augenblick entsprungene ausgewaschen; nur das Gültige bleibt, und in diesem Gültigen ist nun die Erfahrung all derer versammelt, die es als gültig weitergegeben haben.“⁴²⁶ In solchem Weitergeben bestand also das Reden von Gott, Predigt bzw. Lehre in dem Erzählen dieser Geschichten als den Taten Jahwes für die fragenden Söhne und Töchter (Dtn. 6,20; Ex 12,26; Ps. 78 u.v.a.). Dass solches Erzählen kein „Nachbeten“ war, dürfte auf der Hand liegen. Sammlung und Fantasie sind vonnöten, um das Alte neu zu erzählen⁴²⁷.

4.5.3 Eine verwunderliche Geschichte

Will die Predigt mit einstimmen in jenen Chor der Überlieferung, will die Gemeinde die Geschichte einer der alten Sagen erfahren, so sollte sie ihrer Struktur sorgsam folgen⁴²⁸.

Ein schönes Beispiel dafür könnte m.E. jene Sage von der Gefährdung der Ahnfrau sein, die in den Vätergeschichten gleich dreimal in verschiedener Ausprägung überliefert ist: Gen 12,10 - 13,1; 20,1-18; 26,1-13. Sehr deutlich ist zu beobachten, dass jedes Mal die Grundstruktur erkennbar bleibt, obwohl sogar die Namen (Abram – Isaak; Saraj – Rebekka) und Orte (Gerar – Ägypten) sich verändern. Unsere Variante, Gen 12,10 -13,1 ist möglicherweise die älteste Variante, von der die anderen beiden abhängen (Westermann, Komm. 187f, anders Koch, 135ff). Die für das Ganze grundlegende Ausgangssituation ist eine schwere Hungersnot (V10) – in damaliger Zeit eine ständig drohende Möglichkeit (für viele bis heute). Der Ahnvater, unmittelbar zuvor aufgrund der umfassenden Verheißung für sich und sein Geschlecht aufgebrochen (12,1ff), muss in die Fremde ausweichen: Ägypten (nicht nur hier!). Die Rahmung des Textes besteht in einer Wechselbewegung: dem Zug nach Ägypten (V10b) und wieder zurück (V20; 13,1). Die Ereignisse dazwischen sind wiederum von zwei Gesprächen gerahmt: dem Plan der List Abrams mit Saraj (VV11-13) und den vorwurfsvollen Fragen des Pharao verbunden mit der Rückgabe Sarajs (V18f).

⁴²⁴ vgl. ähnlich v.Rad, aaO. 27

⁴²⁵ ebd. 30; „In die alten Gefäße dieser Sagen hat der Jahwist Grundsätzliches von dem, was Israel in seiner Geschichte mit Jahwe widerfuhr, hineingegeben.“ (ebd.) – es war wohl nicht nur der Jahwist...

⁴²⁶ Baldermann, BD, 23

⁴²⁷ vgl. dazu besonders den Abschnitt „Phantasie im Dienste der Erinnerung“ bei Bohren, PL, 273ff, „Indem der Heilige Geist auch unsere Phantasie nutzt, vergegenwärtigt er Vergangenheit und erfindet in der Erinnerung neue Möglichkeiten für die Gegenwart und Zukunft. In der Phantasie wird Erinnerung lebendig, und die Begeisterung für das Alte findet das Künftige. So brauchen wir für das predigende Erzählen Phantasie, sie gibt der Erinnerung Farbe.“ (274)

⁴²⁸ „Es kommt auch hier auf das besinnliche Eingehen in die anschauliche und plastische Erzählung und auf das hörende Verweilen in ihr an, denn nur durch die konkrete und darstellende Erzählung hindurch, nicht an ihr vorbei, kommt es zu neuem Hören und Verstehen, zu neuem Glauben und Bekennen.“ (Frör zu Sagen und Legenden, 85f)

Die Handlung dazwischen ist äußerst gedrängt: Das Glücken des Planes (VV14-16) und das Eingreifen der Gottheit (V17) (vgl. zur Form, Westermann, Komm. 188).

Eine erzählende Predigt könnte es sich (z.B. unter der Überschrift: „Der blamierte Patriarch) zur Aufgabe machen, in zwei Gängen, einen (nach Ägypten) absteigenden und einem (von Ägypten) aufsteigenden Teil, diese schöne einfache Struktur der Sage nachzuzeichnen⁴²⁹. In seinem nomadischen Alltag ist „die Frage nach Gott... bei Abraham, dem Erwählten, rätselhaft verstummt“ (Stoevesandt, 186). Auf der Flucht vor der Gefahr des Hungertodes gerät er in neue Gefahr, nämlich, als Gastarbeiter mit einer schönen Frau verheiratet zu sein. Die List, sie als Schwester auszugeben, erscheint unumgänglich, will er der anderen Todesgefahr auch entfliehen. Es geht hier nicht um Moral, sondern um „Sachzwänge“, in denen die Frage der Verheißung von nachkommen keinen Raum mehr findet. Es ist genug, dass die Erhaltung der eigenen Existenz ihre Plage habe. Die Beugung unter die aktuellen Notwendigkeiten führt auch zunächst zur Beseitigung der Not und zu Wohlstand (V16). Doch es geht nicht lange gut: Die Lüge wird zur Plage für andere. Nur an dieser Stelle wertet die Geschichte: „...um Sarajs, Abrams Frau willen“. Auffällig ist, dass die Geschichte völlig uninteressiert ist an der Frage, wieso Pharaon so schnell im Bilde war. Tritt doch gerade in seiner Person Gott in Geschehen ein! Es kommt zur Peripetie, indem Gottes Fragen verwunderlicherweise gerade durch den Mund des Vertreters der Supermacht Ägypten an den gerichtet werden, der doch mit dieser seiner Frau allein als „Vater vieler Völker“ in Frage kommen soll, jetzt aber kläglich und beschämt dastehen muss, weil er sich selbst als Träger der Verheißung nicht ernst genommen hat. „Die Erzählung läuft auf Verwunderung hinaus. Sie ist zum Verwundern da – und sie lehrt Gott als den kennen, der zum Verwundern da ist.“ (Stoevesandt, 186f) Verwunderlich ist der Mund, aus dem Gott zu uns spricht. Und auch die Warum-Fragen sind Ausdruck seiner Verwunderung über uns, die wir zum Zwecke vermeintlicher Sicherheit fleißig unsere Verheißung, ja uns selbst vergessen, als die die wir „eigentlich“ sind und die einen bestimmten Weg gehen. So kann diese Geschichte uns zum Verwundern über uns selbst bringen, und zum Wundern über Gott, der uns gerade im Vereiteln unserer Pläne wieder auf den Weg zurückbringt, dazu noch als Beschenkte (V20).

⁴²⁹ Eine einfühlsame Besinnung auf die Theologie der Geschichte findet sich bei H. Stoevesandt, EvTh 36, 1976, 186ff

5. Predigt als erzählte und besprochene Geschichte

„Wenn man vom Artikel der Rechtfertigung predigt, so schläft das Volk und hustet, wenn man aber anfähet Historien und Exempel zu sagen, da reckts beide Ohren auf, ist still und höret fleißig zu.“⁴³⁰

5.1 Zum Verhältnis von Erzählung und Besprechung

Der gern zitierte Ausspruch Luthers hat etwas Verführerisches. Mancher Prediger scheint ihn zum homiletischen Prinzip erhoben zu haben, vielleicht als Rudiment einer ehemals erwecklichen methodistischen Predigtpraxis. Inzwischen sind freilich die Erweckten so alt wie die Geschichten. Von Luther ist bekannt, dass er trotzdem weiter vom Artikel der Rechtfertigung gepredigt hat.

Wenn ich hier für erzählende Predigten votiere, dann hat das, wie sich hoffentlich gezeigt hat, keineswegs nur methodistische Gründe, sondern wesentlich theologische – im weitesten Sinne des Wortes. Deswegen schreibt Miskotte: Wir dürfen dafür halten, dass die erzählende Predigt das geeignetste Gefährt für die Bezeugung des Namens im Heute bleibt.⁴³¹ Sicher ist sie nicht die einzige legitime Form und sollte auch nicht ständig strapaziert werden. Geht sie aber verloren, ist das Reden von Gott an der Wurzel angegriffen.

a) Erzählung hat sicher eine lehrhafte Funktion; aber die Lehre kann die Erzählung nicht ersetzen. Die Lehre muss gelernt, sie muss „gezogen“ werden, erfahren und wahrgenommen in einem ganzheitlichen Vorgang⁴³². Darüber hinaus ist die Lehre, die wir aus biblischen Geschichten ziehen, immer eine vorläufige, provisorische. Warum? Weil diese Geschichten nicht nur sich selbst erzählen, sondern über sich hinaus auf Gott verweisen, der eben keine Lehre ist, auch keine Geschichte. Aber gleichnishaft wollen sie ihn als den Kommenden bezeugen. So sind sie offen und mehrdeutig, einmal mehr für jede neue Zeit, Gemeinde und Person, bis Gott selbst ihnen ihre letzte Deutung gibt.

b) Das muss nun aber homiletische Konsequenzen haben. Die Besprechung des Textes hat sicher ihren Platz in der Predigt. Ist wahre Predigt aber selbst Wort Gottes (siehe oben Anm. Nr. 45), so hat sie nicht nur Deutung des Textes zu sein, sondern sie muss den Text selbst zur Sprache bringen. Nicht nur, aber besonders in den erzählenden Texten kann dieses Zur-Sprache-Bringen nicht nur in der Textlesung allein bestehen. Ein erzählender Text will auch erzählt sein, nicht nur gelesen und besprochen.

Die Besprechung der Erzählung als deren Deutung ist das „Eine-Lehre-daraus-Ziehen“, die Präzisierung und Konkretisierung für ihre Hörer und durch ihre Hörer. Die Mehrdeutigkeit soll eindeutig werden. Es wird differenziert, verglichen, diskutiert, argumentiert usw., um Weg und Auftrag der Gemeinde heute zu ermitteln. Lässt der Prediger dabei nur seine eigene Deutung der Geschichte gelten, so setzt er sich im oben genannten Sinne an die Stelle Gottes, der allein das letzte Wort beansprucht. Die Deutung der Geschichte ist Sache der ganzen Gemeinde, des Leibes Christi. Ihre Deutung ist ihre Leibesfrucht.

Aus diesem Grunde wird die Besprechung der Geschichte durch den Prediger immer nur der Anfang ihrer Deutung sein können. Die konkrete Auslegung durch ihn steht im Dienst der grundsätzlichen Offenheit. Der Prediger hat nicht das letzte, sondern das erste

⁴³⁰ Martin Luther, zit. bei E. Rau, WPKC 68, 1979, 31

⁴³¹ 210

⁴³² vgl. die von Baldermann (BBL, 7) vorangestellte Anekdote v. Buber

Wort. Das Gespräch über die Predigt gehört deshalb im Grunde zur Predigt dazu. Die Predigt soll es eröffnen⁴³³. Die „Wirkmächtigkeit“ des Wortes vollzieht und vollendet sich als Wirksamkeit der Gemeinde. Die Wahrnehmung der Predigt vollzieht und vollendet sich als Wahrnehmung des daraus erwachsenden Auftrages durch die Gemeinde.

K.H. Vogt beschreibt mit dem „Handeln Gottes in der Kraft des Heiligen Geistes an uns, das schließlich in den Wirkungen der Liebe aus der Kraft des Heiligen Geistes ein Handeln durch uns in der Gemeinde und der Gesellschaft wird“, die „Grunderfahrung“ methodistischer Heilstheologie (Die Predigt durch Laien...,8). „Echte Glaubenserfahrung“ ist daher nicht ein Glaubenserlebnis für sich; ihr eignet wesenhaft die Praxis des Eingreifens in kirchliche und gesellschaftliche Abläufe, bei der Erfahrungen des Glaubens gemacht werden. „Eine bloße Wahrnehmung der Wirklichkeit, der nicht dieser kritische folgt, wird nicht zu einer Verwandlung der objektiven Wirklichkeit führen – eben weil es sich nicht um eine echte Wahrnehmung gehandelt hat. Das ist der Fall, wo einer durch rein subjektivistische Wahrnehmung die objektive Wirklichkeit verfehlt und einen falschen Ersatz schafft.“ (P. Freire, Pädagogik der Unterdrückten, 39)

c) Das Gesagte bedeutet für den Prediger, der sich al erster Hörer des Textes auf Seiten der Gemeinde vorfindet, vor allem auch Bescheidenheit im Umgang mit dem Text. „Er ist nicht Schöpfer seiner Erzählung, sondern lediglich Reproduzent; er reproduziert, was tradiert ist und da steht. Er wiederholt, er re-zitiert. So erinnert er. Sein Erzählen ist vorgeformt, schematisch.“⁴³⁴ Er folgt dem Weg, den der Text ihm vorgibt. Dabei bedarf er aber der „aktiven, schöpferischen Mithilfe“ der Gemeinde⁴³⁵. Es gilt, gemeinsam um die Bedeutung der Geschichte für die Gegenwart zu ringen.

„Wer die Geschichte erzählt, bekennt demütig, dass er sie noch nicht ganz versteht, aber gleichzeitig, dass er sie doch liebt, dass er sie über sich erhebt. Dadurch gerät er aber auf die Straße, die von diesem Ereignis in die Zukunft führt.“⁴³⁶

d) Kriterium der Predigt als Erzählung bleibt dabei freilich ihre Funktion als Anrede. „Die Sprache der Predigt muss klar sein: Der Prediger muss den performativen Charakter allen gläubigen Sprechens deutlich machen.“⁴³⁷ Seine große Sorge besteht darin, die Hörer anzurühren und aufzurühren (nicht zu ergreifen oder anzupacken!), um sie zur Erkenntnis kommen zu lassen: pro me fabula narratur – „Für mich ist die Geschichte erzählt.“ – jene Erfahrung, die mit der eigenen Erfahrung gemacht werden kann, dass Jesus ihr Herr ist und es bleiben will.

5.2 Typen nacherzählender Predigt

Die „narrative Predigt“ ist auch in der DDR im Kommen, zumindest, was die Publikationen betrifft⁴³⁸. Wie viel in den Kirchen erzählt wird, vermag ich nicht zu beurteilen. Ich höre allerdings kaum einmal eine erzählende Predigt.

⁴³³ Möglicherweise lässt sich vom NT her Erzählen und Besprechen verschiedenen Charismen zuordnen, etwa das Erzählen dem des Lehrens (διδασκειν) und das konkretisierende Besprechen und Ansprechen der Prophetie (προφητευσειν), (vgl. 1. Kor 12,28; Eph 4,11 u.a.)

⁴³⁴ Bohren, Predigt als Erzählung, 357

⁴³⁵ vgl. Bohrens Hinweis auf Robbe-Grillet, ebd. 356

⁴³⁶ Eugen Rosenstock-Huessy, ebd.; vgl. Baldermann, BD, 53f

⁴³⁷ Bartholomäus, PL, 98

⁴³⁸ jüngst erschienen: Friemel/März: Geschichten, nicht nur biblische, PKH, 1988; H. Gröpler, Erzähl mir deine Geschichte. 19 narrative Predigten, 1989; vgl. darüber hinaus: Knigge/Nitzschke (Hg), Erzählende Predigten 1 und 2; Erzählende Kasualreden u.a.

Ohne das Recht anderer Typen zu bestreiten⁴³⁹, möchte ich im Rahmen dieser Arbeit nur noch kurz einen Blick auf solche Predigttypen werfen, die nacherzählend der Sprache des Textes folgen. An sich würde hier die Anwendung des bisher Erarbeiteten, das für ein praktisch-theologisches Thema reichlich theoretisch anmutete, folgen müssen. Dass dies kaum geschieht, hat nicht nur zeitliche und räumliche Gründe; vielmehr setzt es, um halbwegs sinnvoll zu sein, einiges an praktischer Erfahrung voraus. Das folgende sei deshalb nur als Blütenlese einiger eigener Gedanken und homiletischer Experimente verstanden.

5.2.1 Die „reine“ Nacherzählung

Die „reine“ Nacherzählung einer biblischen Geschichte stellt in spezifischer Weise dar, was oben „Inszenierung des Textes“ genannt wurde. Sie ist sicher die schwierigste Form der hier zu verhandelnden Typen, möglicherweise aber auch sehr ansprechend. Im Grunde genommen ist sie ein Grenzfall, dem auf der anderen Seite eine Homilie entsprechen würde, die am Erzähltext entlanggehend diesen nur zitiert und bespricht. Die hier verhandelten Typen bewegen sich alle innerhalb dieser Grenzwerte.

Problematisch ist eine (fast) nur erzählende Predigt besonders dann, wenn die Gemeinde sich über ihr Verhältnis zu dieser Erzählung nicht im Klaren ist. Das eine Extrem wäre dabei wohl, dass die Kanzel als Bühne verstanden wird: Das Erzählte wird zwar mit Interesse verfolgt, aber die Frage, was das denn mit mir zu tun hat, kommt gar nicht auf. Das andere Extrem wäre, dass die Erzählung wie ein „antikes Mysterienspiel“ gehört wird, in dem das alte Geschehen gleichsam heraufbeschworen und wiederholt vollzogen wird als eine Art kultisches Zelebrieren. Diese Gefahr besteht besonders bei Texten zu jährlichen Festen⁴⁴⁰. Beides sind Folgen einer zu großen Dramatisierung der Erzählung, durch die der Hörer nicht mehr nur abgelenkt wird von sich, sondern gleichzeitig weggeführt, wenn nicht sogar verführt hin zu einer Wirklichkeit, die mit der Gegenwartserfahrung nichts mehr zu tun hat. Der Hörer nimmt die konkrete Fremdheit der Erzählung nicht mehr wahr; es existiert keine kritische Distanz zu ihr. Die Brechung im Strom der Zeit findet nicht statt, die geschichtliche Kluft wird geleugnet. Entweder der Hörer ist existentiell unbeteiligter Konsument oder aber Opfer einer Regression in die Welt der Erzählung⁴⁴¹.

Als Negativbeispiel sei mir eine Predigt von Klaus Meyer zu Utrup über Mk. 9, 17 – 29 zu erwähnen erlaubt⁴⁴²: Da sitzt ein 16jähriger Junge (Es handelt sich um eine Predigt vor Konfirmanden) mit seiner Freundin ganz locker mit Petrus und Johannes im urchristlichen Jerusalem zusammen, und die gemütlichen beiden Apostel erzählen von ihrem Erlebnis der Verkörperung Jesu und der anschließenden Heilung des epileptischen Knaben. Der geheilte Junge, inzwischen schon etwas älter, taucht auch gleich noch in der Runde auf und schildert detailliert sein Erlebnis mit Jesus, das ihn zum Leben erweckt hat. Am Ende bezeugen sie alle gemeinsam dem staunenden Jungen den Auferstandenen, und Meyer zu Utrup schließt: „Liebe Gemeinde, war es schön, bei den ersten Christen so dabei zu sein? Wir können eigentlich immer mit dabei sein, wenn wir die Bibel lesen!“ (43) Und im Stillen können wir ergänzen: „Wie schön wäre es doch auch, wenn diese lästige Aufklärung nie stattgefunden hätte. Da würde die entmündigende religiöse Droge noch viel besser wirken...“

⁴³⁹ vgl. W. Dannowski, Ansätze zu einer Typologie von Erzählpredigten; in: Nitzschke (Hg.), *Erz. Predigten* 2, 152 - 157

⁴⁴⁰ vgl. das analoge Problem bei H. Werthmann, *Die Aufführung Bachscher Passionen als theologisches Problem*, FS Cullmann (Hg. F. Christ), 373ff

⁴⁴¹ vgl. Schröder, *EvTh* 38, 1978, 120f

⁴⁴² vgl. *Gestalthomiletik. Wie wir heute predigen können*, 39ff

Ein Kriterium für die erzählende Predigtweise müsste deshalb die Darstellung der Geschichte als Text sein, der nicht wegen seiner historischen Dokumentationskraft aufgeschrieben wurde, sondern um einer Intention willen. Wichtig ist deshalb die Wahrnehmung der Fremdheit der Erzählung und ihrer Welt, in die ich keineswegs einfach hineinschlüpfen kann. Dazu gehört z.B..., dass die auftretenden Personen nicht um ihrer Historizität willen, sondern als Typen entdeckt werden, auf die die Rollen der Personen im Text hinweisen. Sehr wichtig für die erzählende Predigt ist in diesem Sinne die Methode der Verfremdung, die Hans-Dieter Bastian vom Brechtschen Theater aufnehmend zuerst für die Verkündigung entdeckt hat⁴⁴³. Sie kann hier leider nicht dargestellt werden.

Die Verfremdung soll dazu dienen, den Akt der Einführung zu blockieren. Das Publikum wird nicht eingeladen, ‚sich in die Fabel wie in einen Fluss zu werfen‘. Die Ereignisse dürfen nicht die Emotionen aufputschen, ‚sondern man muss mit dem Urteil dazwischenkommen können‘. Dergestalt vermittelt die Verfremdung eine kritische Aufmerksamkeit. Sie inauguriert Krise im weitesten Sinn. Vertraute Sprache wird gespalten, traditionelle Verhaltensweisen erscheinen plötzlich zwielichtig, menschliche Gruppen treten auseinander.“⁴⁴⁴

Die Verfremdung hat im Rahmen der Predigt v.a. die Aufgabe, die vermeintliche Vertrautheit einer biblischen Geschichte, die vorgefasste Meinung darüber, „was uns die Geschichte sagen will“, aufzubrechen. Die Dinge müssen erst fremd werden, um (neu) verstanden werden zu können. Und die richtige Deutung von damals kann heute ganz falsch sein. Es wäre schlimm, wenn das Geschehen einer biblischen Geschichte als Selbstverständlichkeit erscheinen würde⁴⁴⁵. Es soll ja befremdlich und verwunderlich erscheinen. Erst dann kann doch erkannt werden, dass das möglicherweise an der eigenen Entfremdung liegt⁴⁴⁶

5.2.2 Erzählung mit Rahmen

Eine Möglichkeit, das Verhältnis der Gemeinde zur Erzählung der Predigt zu klären, ist ein besprechender Rahmen. Die Einleitung dient dabei der Ankündigung des Vorhabens. Sie stellt vielleicht einen aktuellen Anlass vor, der freilich nicht zum alles bestimmenden Thema der Erzählung avancieren sollte, denn deren Thema bleibt bei allem ja die Erfahrung des Glaubens. Einleitung und Anlass können aber das Ohr der Gemeinde für die Erzählung schärfen, der Wahrnehmung ihrer Offenheit für unsere Zeit aufhelfen. Diesem Zweck dienen etwa Leitfragen als eine Art Höraufgaben. Falsch wäre es freilich, die Erzählung nur als Antwort auf diese Fragen zu begreifen. Die Predigt ist mehr als Antwort, sie ist Frage, Frage nach ihren Hörern als Kinder Gottes.

Der Rahmenteil am Schluss sollte deshalb auch nicht nur Klärung des Anlasses vom Anfang sein. Er wird auch nicht das nachholen können, was die Erzählung selbst nicht vermochte. Der Schluss sollte vornehmlich der Eröffnung des Gespräches über die Geschichte dienen, selbst Gesprächseröffnung sein und ins Gebet nach der Predigt einmünden.

5.2.3 Unterbrochene, paraphrasierende und verweilende Erzählung

Die unterbrochene Erzählung ist als Predigttyp wohl noch am häufigsten anzutreffen. Sie versucht, im Dienste des Verstehens der Hörer während des Erzählganges immer wieder

⁴⁴³ Verfremdung und Verkündigung, ThEx 127

⁴⁴⁴ ebd. Unter Verwendung von Brecht-Zitaten

⁴⁴⁵ In der Geschichte vom barmherzigen Samariter handeln beispielsweise Priester und Levit nicht völlig unnormal, sondern „gesetzlich“; der Samariter handelt in den Augen der Juden überraschend.

⁴⁴⁶ Ebd. 16

den „Bezug zur Gegenwart“ herzustellen. Dies scheint sich besonders in Gemeinden, die im Hören auf Erzählungen ungeübt sind, zu empfehlen. Die Frage ist hier wiederum, ob der Prediger dabei Raum für andere oder ergänzende Deutungen offen zu lassen vermag. Die größere Gefahr besteht darin, dass die Erzählung in ihrer Einheit und Gesamtkonzeption, ich wage zu sagen: in ihrer Strategie zerbrochen wird. Sie will ja den Hörer zunächst einmal von sich, seinen Vorurteilen und festgelegten Meinungen ablenken, seinen Blick auf andere Möglichkeiten lenken. Ein Prediger aber, der irgendwann während der Erzählung einhält und ruft: „Geht uns das nicht heute ganz genauso!“ muss damit rechnen, dass er diejenigen Hörer verliert, denen es gerade heute nicht „ganz genauso“ geht, ja, denen es vielleicht noch nie so gegangen ist. Eine Geschichte will in der Regel von ihrem Ende, ihrer Pointe her erschlossen werden!

Etwas anderes ist eine Erzählung, die in verhaltener Weise auf heutige Erfahrung anspielt, die paraphrasierend oder verfremdend aktuelle Sprech- und Handlungsgewohnheiten in die Darstellung einfließen lässt, ohne dabei die Ebene der Geschichte selbst zu verlassen. Auf diese Weise wird die Darstellung transparent für Gegenwartserfahrungen, die allerdings nirgends die Erfahrung des Textes verdrängen darf. In solchem ansprechenden Erzählen liegt die eigentliche Erzählkunst. Sie ist erlernbar.

Ein wichtiges Element ist schließlich das Verweilen innerhalb der Erzählung. Hier geht es besonders um das Erfassen und Ausmalen von Situationen der Geschichte, wobei die Fantasie der Hörer angeregt werden soll. Dabei wird Raum geschaffen, eigene Erlebnisse und Eindrücke einzubringen. Das sind Ruhepunkte, die in besonderer Weise auf die weitere Handlung hin sammeln. Sofern Gegenwartserfahrungen nicht vom Erzählten zu stark ablenken, sondern dessen Erhellung dienen können, sollten sie an diesen Stellen auch benannt werden; sie gehören dann zur Geschichte dazu und beanspruchen nicht, von jedem Hörer gemacht sein zu müssen.

5.3 Die gefährliche Chance

Die Predigt, die sich an der Sprache des Textes orientiert und also Erzähltexte erzählend predigt, birgt m.E. genauso viele Chancen wie Gefahren. Darin besteht die große Herausforderung. Das Wahrnehmen von Chancen scheint immer ein gefährliches Unterfangen zu sein, ein nie ganz unter Kontrolle zu bekommendes Risiko. Wie wird die Erzählung ankommen? Was wird sie auslösen? Wird sie Befremden auslösen? Vielleicht sogar Verunsicherung? Darf denn am Ende wirklich vieles offen bleiben? Ist die Geschichte überhaupt glaubwürdig für viele? Und wenn, hat sie uns denn wirklich etwas zu sagen? – Der Prediger hat vieles nicht in der Hand, er hat nicht alles im Griff. Und das ist sicher gut so!

Vielleicht ist es nicht zufällig, dass die Predigtform der Paraphrase des Textes offenbar fester Bestandteil der Praxis des frühen Methodismus in Deutschland gewesen ist und dass die Methodisten besonders wegen ihrer „Methode“ des Predigens genauso viel Begeisterung wie Kritik auslösten.

Als Beispiel hier ein Zitat aus einem Vortrag von Th. Kolde 1886 in Erlangen, der unter dem Titel „Der Methodismus und seine Bekämpfung“ stand. Darin wird u.a. ein methodistischer Gottesdienst polemisch geschildert: „...Dann wird ein Schriftwort verlesen, gewöhnlich nicht ein einzelner Spruch oder ein paar Verse, sondern ein ganzer Abschnitt, mit Vorliebe aus dem alten Testamente. Und je weniger man in unseren Kirchen noch etwas aus dem alten Testament hört, umso mehr horchen die Leute auf. Darauf folgt wohl ein kniend gesprochenes freies Gebet und

dann nach einem eingeschobenen Gesang eine Auslegung des vorher verlesenen Schriftabschnittes. Sie ist so einfach wie möglich; von der ‚Kunstlehre der Homiletik‘ ist sie nicht angekränkt. Sie hält sich an die Form der Paraphrase, ohne doch gelegentlich umfängliche Excurse auszuschließen. Das überschwängliche methodistische Predigtweise tritt die ersten Male noch zurück, aber die Rede ist doch lebhaft und warm und weiß in der Schilderung des Verderbens und der Mahnung zur Buße, zur sofortigen Buße und Umkehr jenen warmen Herztönen und jene vertrauliche Unmittelbarkeit zu finden, die auf gewisse Kreise ihre Wirkung, und wäre es auch nur eine augenblickliche, niemals zu verfehlen scheint.“⁴⁴⁷

Bedenkt man/frau, dass die erwähnten „gewissen Kreise“ vor allem die armen Leute, die Arbeiter und besonders auch die Frauen der damaligen Zeit gewesen sind, so kann diese Schilderung noch einmal ein gutes Beispiel für die Chancen und für die Gefahren sein, die erzählende Predigten implizieren.

Die größte Gefahr ist wohl der ideologische Missbrauch der performativen Kraft des Erzählens. Deshalb darf zu seinen Gunsten nie auf die kritische theologische, dabei besonders auch sprachethische Reflexion verzichtet werden; wie auch genauso wenig auf das Erzählen verzichtet werden kann. Beides aber ist Sache der ganzen Gemeinde.

Ein unverzichtbares Kriterium bleibt dabei die Offenheit, und zwar im doppelten Wortsinn: Offenheit in dem Sinne, dass der Prediger der Gemeinde weder etwa verbergen noch etwas vortäuschen darf, sowohl in positiver wie in negativer Hinsicht. Weder sein Glauben noch sein Verstehen sind größer oder kleiner als bei anderen Christen. Und Offenheit im Sinne der Mehrdeutigkeit der Rede von Gott, die nicht Beliebigkeit meint, sondern Mitbestimmung aller im Dienste der deutenden und handelnden Wahrnehmung des Wortes Gottes durch die Gemeinde. Kein Prediger hat das Recht, dabei auftretende Konflikte und Meinungsverschiedenheiten kraft seines Amtes niederzuringen, indem er nur sich selbst zu Wort kommen lässt.

„In der gegenwärtigen Lage kann eine kirchliche Praxis nur konfliktuell sein, und eine Einheit kann nur in der Spannung zwischen Brüdern (und Schwestern, SW) bestehen, die sich manchmal in wesentlichen Dingen uneinig sind, nämlich in ihrem jeweiligen Verständnis des Evangeliums.(...) Diese konfliktuelle Praxis, dieses Beharren auf der Konfrontation mit dem Feind in Liebe und Solidarität, diese offene Anerkennung von Antagonismen, die zweifelsohne nicht aufgehoben werden können und trotzdem nicht als endgültig anzusehen sind, all dies könnte der Kirche heute einmalige Besonderheit und auf einen Schlag eine neue, überraschende Glaubwürdigkeit verleihen. Damit würde sie zum Zeichen dafür, dass die Klassenkämpfe, die kurzfristig nicht relativiert werden können, langfristig keinen Selbstzweck darstellen, sondern zur Befreiung und zur universellen Versöhnung führen.“⁴⁴⁸

Ich breche hier die Arbeit ab, obwohl sicher viele Fragen offen geblieben sind. Sollte jemand tatsächlich bis hierher mit dem Lesen gekommen sein, so hoffe ich, dass sie oder er etwas Lust bekommen hat oder sich wenigstens herausgefordert fühlt, erzählend zu predigen. Vielleicht klären sich auf diese Weise auch die offenen Fragen, etwa im Sinne des Appells von Brecht am Ende des Stückes „Der gute Mensch von Sezuan“:

„Verehrtes Publikum, los, such dir selbst den Schluss:
Es muß ein guter da sein, muß, muß, muß!“⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ K.H. Voigt (Zusammenstellung), über die „methodistische Predigt“ in der Polemischen Literatur, vervielfältigtes Arbeitsmaterial, 11f

⁴⁴⁸ G. Casalis, zit. Bei G.M. Martin, EvTh, 45, 1985, 526

⁴⁴⁹ Brecht bei Bastian, 18

6. Thesen

Die folgenden Thesen sind nicht als „Ergebnisse“ oder als „Zusammenfassung“ all dessen zu verstehen, was angesprochen wurde. Sie sind lediglich der Versuch, Rechenschaft zu geben über einige Grundgedanken, die in den Hauptpunkten der Arbeit auf unterschiedliche Weise und mehr oder weniger stark zum Tragen kommen und diese miteinander verbinden:

- I.
 1. Wie alles Sprechen ist auch die Predigt nicht nur signifikant, sondern auch performativ. Sie widerspiegelt nicht nur ihren Gegenstand, sondern löst immer Wirkungen beim Hörer aus. Deshalb hat sie in beiderlei Hinsicht Gott zu entsprechen. Nicht nur was, sondern wie von Gott geredet wird, entscheidet darüber, ob überhaupt Gott zur Sprache kommt.
 2. Theologisch gesehen ist Thema der Predigt der dreieinige Gott. Anthropologisch gesehen ist ihr Thema die Erfahrung des Glaubens, die der Mensch mit seinen Erfahrungen macht. Es ist die gleichzeitige Erfahrung der konkreten Nähe Gottes zum Menschen und der konkreten Trennung des Menschen von ihm.
 3. In Entsprechung zum dreieinigen Gott kann die Predigt nur als Funktion der Gemeinde als Leib Christi verstanden werden. Die Predigt ist Frucht und Sammlung der Gemeinde in einem. Die Wahrnehmung des Predigtamtes durch den Prediger ist ein Aspekt der Wahrnehmung des Wortes Gottes als Anspruch durch die Hörgemeinde.
- II.
 4. Wahrnehmung des Wortes Gottes als Anspruch ist zuerst die Wahrnehmung seiner Taten als Geschichte. Geschichte ist dabei die sprachliche Erhebung eines Sinneszusammenhanges im vergangenen Geschehen. In der Kontinuität dieses Sinnzusammenhanges steht auch der/die Sprechende in der jeweiligen Gegenwart. Das Sprechen dient der Orientierung auf ein dieser Geschichte analoges Handeln in der Zukunft. Die Frage nachdem Wie der Rede von Gott stellt sich also als Frage nach der Geschichte, die sprachlich erhoben wird.
 5. Rede von Geschichte ist grundsätzlich narrative Rede. Dabei wird ein Ereignis in der Vergangenheit mit Hilfe eines späteren (gegenwärtigen oder zukünftigen) Ereignisses beschrieben, ohne dass dieses das einzige oder letzte Ereignis, das der Beschreibung dient, sein muss. Jedes gedeutete Ereignis ist offen für weitere Deutungen, ist also mehr-deutig.
 6. Beschreibt narrative Rede vergangene Ereignisse von späteren her, so kann das Erzählen als angemessene Sprachform jenes Glaubens verstanden werden, der die Grenzen der wahrgenommenen und definierten Wirklichkeit in vorgreifender Hoffnung überschreitet (Moltmann). Im Erzählen wird Geschichte vergegenwärtigt als eine, die Zukunft hat und deshalb die Gegenwart ihrer Hörer bestimmen will. Der Erfahrungsverlust unserer Predigt ist vornehmlich Erzählverlust.
 7. Die zukunftssträchtige Geschichte wird in der Bibel als Geschichte des Gerichtes und der Verheißung erzählt. Sie erinnert an das Leid (zuerst an Leiden und Kreuz Christi) und proklamiert dessen Überwindung (zuerst durch die Auferstehung Jesu. Christliche Geschichte ist Geschichte der Verlorenen und Hoffenden.

- III. 8. Erzählte Geschichten sind Einbeziehungen in diese Geschichte. Selbst in den Zusammenhang der Geschichte Gottes eingefügt, wollen sie ihre Hörer mit in diesen Zusammenhang hinein nehmen.
9. Geschichten als Einbeziehungen bedienen sich nicht nur der Wörter und Sätze ihrer Hörer, sondern auch der generativen Grammatik bestimmter Gattungen. Diese sind wesentlich für den Sinn der Texte.
10. Erzählen heißt dabei: Einen Weg, wie ihn die jeweilige Erzählgattung vorgibt, abzuschreiten (erfahren, reisend erkunden), der in jene zukünftige Geschichte (hin) einführt. Die Eigenbewegung der erzählten Geschichte will in Bewegung bringen auf die Zukunft Gottes hin. Sie fragt den Menschen nach seiner konkreten Geschichte und will ihm die Augen öffnen für seine „eigentliche“ Geschichte, für Gottes Geschichte mit ihm.
- IV. 11. Die Predigt als Nacherzählung solcher Geschichten versucht, im Erzählen die Räume in den Geschichten zu entdecken, in denen sich die Erlebnisse und Erfahrungen der Menschen heute ansiedeln können. Indem sie ihre Hörer daraufhin anspricht, sammelt sie sie zum Text und damit in die zukunftssträchtige Geschichte Gottes hinein. Auf dem Weg dieser Geschichte sollen die Hörer als Gemeinde Jesu Christi Erfahrungen des Glaubens machen, wie auch jene die die Geschichte ehemals erzählten und von denen die Geschichten erzählen.
12. Deshalb soll die Predigt offen sein. Als Erinnerung an für die Zukunft offene Geschichten und deren Reproduktion will sie selbst neue Geschichte eröffnen. Die offene Predigt ist nicht zuerst Antwort, sondern Frage nach dem Leben, nach der Geschichte ihrer Hörer im Blick auf Gottes Geschichte und Zukunft.
13. Die neu eröffnete Geschichte ist nicht Kopie der alten. Ihr „Material“ ist die gegenwärtige Wirklichkeit der Menschen in ihrem Denken und Handeln. Beim Erzählen wird dieses Material im Sinne von Gottes Geschichte neu geordnet. In spielerischer Weise dient es den Entwürfen der neuen Geschichte, welche sie im Erzählvorgang erprobt.
14. Um die Angemessenheit ihrer erzählenden und gestaltenden Wahrnehmung der neuen Geschichte muss die Gemeinde kritisch von ihrem Ermöglichungsgrund her reflektieren, also argumentieren.
15. Ein wichtiger Aspekt ist dabei die Ethik der sprachlichen Wahrnehmung ihres Auftrages, also die kritische Reflexion der performativen Wirkungen der Verkündigung angesichts der Gefahren der Belanglosigkeit als Bestätigung des Bestehenden und der Gewalttätigkeit als Verführung der Hörer. Die Predigt sollte sich dabei auch an der Sprache der Bibel im Umgang mit den Hörern ihrer Zeit orientieren.

7. Anhang

7.1 Literatur

7.1.1. Zitierte Literatur und eingesehene Literatur in Auswahl:

- Baldermann, Ingo, Biblische Didaktik, Hamburg 19642
- ders. Die Bibel – Buch des Lernens. Grundzüge biblischer Didaktik, EVA Berlin 1982
- Barth, Karl. Kirchliche Dogmatik I/1 und I/2 Zürich 19557
- Bartholomäus, Wolfgang: Kleine Predigtlehre, Zürich-Einsiedeln-Köln, 1974
- ders. Evangelium als Information, Zürich-Einsiedeln-Köln, 1972
- Bastian, Hans-Dieter: Verfremdung und Verkündigung, ThEx 127, 1965, München
- Berger, Klaus: Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984
- Biel, Peter, Geschichte, praktisch-theologisch; TRE 12, Berlin – New York 1981, 674ff
- Bohren, Rudolf: Dass Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik; München 1975
- ders. Predigtlehre; München 19865
- ders. Predigt als Erzählung; in OIKONOMIA, FS Cullmann (Hg. F. Christ), Hamburg-Bergstedt 1967
- Böll, Heinrich: Die verlorene Ehre der Katharina Blum. oder: Wie Gewalt entstehen und wohin sie führen kann; Frankfurt/M.-Wien-Zürich, 1985
- ders. Drei Tage im März (Ein Gespräch mit Christian Linder) ebd. 179ff
- Buber, Martin: Schiflut: Von der Demut; in: Rennert/Riemann (Hg): Der gute Ort in Weißensee, Berlin 1987
- Buber, Martin: Die Schriftwerke. Verdeutscht, Heidelberg 19805
- Bultmann, Rudolf: Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1921
- Casper, Bernhard: Sprache und Theologie, Leipzig 1981
- Christ, Franz (Hg): OIKONOMIA. Heilsgeschichte als Thema der Theologie, FS Cullmann, Hamburg-Bergstedt 1967
- Dibelius, Martin: Die Formgeschichte des Evangeliums; Berlin 19665
- Diem, H.: Warum Textpredigt?; München 1939
- Düsterfeld, P./ Kaufmann, H.B. (Hg): Didaktik der Predigt, Comenius-Institut Münster 1975
- Ebeling, Gerhard: Theologie und Verkündigung 1; Tübingen 9632
- ders. Wort und Glaube; Tübingen 1960
- ders. Dogmatik des christlichen Glaubens, Berlin 1986
- Eco, Umberto: Das offene Kunstwerk; Mailand 1962.1967; dt. 1973, Frankfurt 1977
- Eichholz, G.: Vom Formproblem der Verkündigung; in: Herr, tue meine Lippen auf 1,19542
- Fendt/ Klaus: Homiletik, Berlin 19702
- Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit (1970); dt. Rheinbek 1973
- Friemel F.G./März C.P.: Geschichten, nicht nur biblische. Hilfen für eine narrative Praxis, PKH 66, Leipzig 1989
- Frisch, Max: Aus einem Tagebuch und Reden; Spektrum 71; Berlin 1974

- ders. Mein Name sei Gantenbein; Frankfurt 1982/10
- Frör, K.: Wege zur Schriftauslegung, Düsseldorf 1967/3; Lizenzausgabe von: Biblische Hermeneutik, München 1964
- Fuchs, Ernst. Zur Frage nach dem historischen Jesus (Ges. Aufsätze), Tübingen 1965/2
- Gerber/Güttgemanns (Hg): „Linguistische“ Theologie; Bonn 1972
- Gröpler, Helmut (Hg): Erzähl mir deine Geschichte. 19 Narrative Predigten, EVAA Berlin 1989
- Harnisch, Wolfgang (Hg): Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft; WdF 575, Darmstadt 1982
- Hempel, J.: Die Vergegenwärtigung des Wortes, Berlin 1973
- Jetter, Werner: Redliche Rede von Gott – über den Zusammenhang zwischen Predigt und Gebet. Eine Erinnerung an Gerhard Ebelings Beitrag zur Predigtlehre; in: Verifikationen, FS Ebeling (Hg. Jüngel/Wallmann/Werbeck) Tübingen 1982, 385 – 424
- Jolles, André: Einfache Formen, Halle 1956/2
- Jüngel, Eberhard: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1982/4
- ders. Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: Entsprechungen: Theol. Erörterungen, München 1980, 103-157
- ders. Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, Tübingen 1967/3
- Jüngel/Wallmann/Werbek (Hg): Verifikationen, FS Ebeling, Tübingen 1982
- Kaiser, Otto: Einleitung in das Alte Testament, EVA Berlin 1982/2
- Kamphaus, F.: Von der Exegese zur Predigt, 1968/2
- Knigge/Nitzschke (Hg): Erzählende Kasualreden, Gütersloh 1983
- Knigge/Nitzschke (Hg): Erzählende Predigten (2 Bde.), Gütersloh 1981
- Koch, Klaus: Was ist Formgeschichte? Neukirchen 1974/3
- Lange, Ernst: Zur Aufgabe christlicher Rede; in: Die verbesserliche Welt, Stuttgart 1968, 78-94
- Marti, Kurt: O Gott! Essays und Meditationen, Stuttgart 1987/2
- Marxen, W.: Exegese und Verkündigung. ThEx 59, 1957
- Meyer zu Utrup, Klaus: Gestalthomiletik. Wie wir heute predigen können, Stuttgart 1986
- Mildenerberger, Friedrich: Kleine Predigtlehre, Stuttgart 1984
- Miskotte, Kornelis Heiko: Wenn die Götter schweigen; München 1963/3
- Moltmann, Jürgen: Theologie der Hoffnung; München 1985/12
- Möller, Christian: Seelsorglich predigen. Die parakletische Dimension von Predigt, Seelsorge und Gemeinde; Göttingen 1983
- Niebergall, Friedrich: Praktische Theologie (2Bde.); Tübingen 1918/19
- Pannenbergh, Wolfhart: Geschichte, systematisch-theologisch; TRE 12, Berlin – New York 1981, 650ff
- Preuss, H.D.: Das Alte Testament in christlicher Predigt; Stuttgart 1984
- v. Rad, Gerhard: Das Erste Buch Mose, ATD 2-4, EVA Berlin 1955
- ders. Die Predigt des Deuteronomiums und unsere Predigt, in: Gesammelte Studien 2, München 1973, 154-164
- ders. Theologie des Alten Testaments (2Bde.); München 1960
- Ricoeur, Paul: Biblische Hermeneutik (Biblical Hermeneutics); in: Harnisch, W. (Hg) s.o. 248ff
- Roloff, Jürgen: Arbeitsbuch zum Neuen Testament, EVA Berlin 1984

- Rosenstock-Huessy, Eugen: Die Sprache des Menschengeschlechtes, (2Bde.) Heidelberg 1963
- ders. Die Umwandlung des Wortes in die Sprache des Menschengeschlechtes, Heidelberg 1968
- Rosenzweig, Franz: Zweistromland (Kleinere Schriften), Berlin 1926
- Schädelin, A.: Die rechte Predigt, Zürich 1953
- Schenk, Wolfgang: Evangelium-Evangelien-Evangelologie. Ein „hermeneutisches“ Manifest, München 1983
- Schmidt, G.R.: Art. Didaktik, TRE 8, 1981, 736ff
- Schmidt, W.H.: Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Berlin 1987(6)
- ders. Einführung in das Alte Testament, Berlin 1979
- Smend, Rudolf: Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart 19812
- Steck, Wolfgang: Das homiletische Verfahren. Zur modernen Predigttheorie, Göttingen 1974
- Steiner, A./Weymann, V.(Hg): Gleichnisse Jesu; Bibelarbeit in der Gemeinde 3, Zürich-Köln 1979
- diess. (Hg): Wunder Jesu; Bibelarbeit in der Gemeinde 2; Zürich-Köln 1978
- Stock, Alex.: Textentfaltung. Semiotische Experimente mit einer biblischen Geschichte, Düsseldorf 1978

7.1.2. Zeitschriftenartikel:

- Bastian H.D.: Vom Wort zu den Wörtern, EvTh 28, 1968, 25-55
- Bohren, R.: Die Krise der Predigt als Frage an die Exegese, EvTh 22, 1962, 70ff
- Beth, Otto: Erzählen – eine notwendig gewordene Wiederentdeckung: ThB 7, 1975, Heft 1, 102-106
- Grässer, E.: Von der Exegese zu Predigt? WPKG 60, 1971, 27ff
- Härle, W.: Die Souveränität. Eine Einführung in die Theologie K. Barths, ThfdP 14, 1988, 38-52
- Hertzsch, K.P.: Predigt als Rede und Anrede, ThLZ 1974 (99), Sp. 885ff
- Krzywon, J.: Möglichkeiten einer Literaturtheologie, EvErz, 28 1976, 20ff
- Luther, Henning: Predigt als inszenierter Text; ThPr 18, 1983, 89ff
- Martin, G.M.: Predigt als „offenes Kunstwerk“? EvTh 44, 1984, 46ff
- ders. : Das Bibliodrama und sein Text; EvTh 45, 1985, 515ff
- Metz, J.B.: Erinnerung des Leidens als Kritik eines teleologisch-technologischen Zukunftsbegriffs, EvTh 32, 1972, 338ff
- ders. Kleine Apologie des Erzählens, Concilium 9, 1973, 334ff
- Mezger, W.: Die Verbindlichkeit des Textes in der Predigt, ThLZ 89, 1964, Sp 503ff
- Moltmann, J.: Exegese und Eschatologie der Geschichte, EvTh 22, 1962, 31ff
- Noth, M.: Die Vergegenwärtigung des Alten Testaments in der Verkündigung, EvTh 12, 1952-53, 9ff
- v.Rad, G.: Typologische Auslegung des Alten Testaments, EvTh 12, 1952-53, 17ff
- Rau, E.: Predigt und Erzählung. Zu einem Handbuch über protestantische Erzählliteratur, WPKG 68, 1979, 21ff
- Richter, W.: Formgeschichte als Sprachwissenschaft, ZAAW 1970, 216ff
- Schröer, H.: Bibelauslegung durch Bibelgebrauch, EvTh 45, 1985
- ders. Das Problem der Vermittlung von Tradition und religiöser Erfahrung im Erzählvorgang, EvTh 38, 1978, 113ff
- ders. Umberto Eco als Predigthelfer? Fragen an Gerhard Marcel Martin, EvTh 44, 1984, 58ff

- Stoevesandt, Heinrich: Andacht über Gen 12, 10-20, EvTh 36, 1976, 186ff
- Weinrich, H.: Narrative Theologie, Concilium 9, 1973, 329ff
- Zirker, H.: „Narrative“ Geborgenheit in einer problematisierten Welt? ThB 9, 1977, 187ff

7.3 Abkürzungen

AVThR	Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft
BBL	- Die Bibel – Buch des Lernens (Baldermann)
BD	- Biblische Didaktik (Baldermann)
Dtn/dtn	- Deuteronomium/deuteronomisch
Dtr/dtr	- Deuteronomist/deuteronomistisch
EvErz	- Der Evangelische Erzieher
EvTh	- Evangelische Theologie (München)
FG	- Formgeschichte
GGW	- Gott als Geheimnis der Welt (Jüngel)
KD	- Kirchliche Dogmatik (Barth)
PKH	- Pastoral-katechetische Hefte (Leipzig)
PL	- Predigtlehre (Bohren, Bartholomäus)
ThB	- Theologisches Bulletin (Berlin)
ThEx	- Theologische Existenz heute
ThfdP	- Theologie für die Praxis (Reutlingen)
ThPr	- Theologia Practica
TRE	- Theologische Realenziklopädie
WdF	- Wege der Forschung
WPKG	- Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft
ZAW	- Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft
ZKTh	- Zeitschrift für katholische Theologie
SR	- Stefan Röseler

Exzerpte: Bastian, H.D.: Kommunikation; Stuttgart 1972

Watzlawick/Beavin/Jackson: Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien; Bern, Stuttgart, Wien 1974