

Homiletische Begriffskunde

Intertextualität – Diskursanalyse – Dekonstruktion

Der folgende Beitrag versteht sich als *Co-Beitrag* zu den von Jochen B. Schmidt vorgetragenen Gedanken und zwar aus *katholischer* Perspektive, was immer das heißen mag, wenn etwa – wie folgt – die Möglichkeit von Autorschaft relativiert wird. Etwaige Überschneidungen zum Schmidt-Beitrag sind absichtlich nicht getilgt, weil so eine Fläche entsteht, die nicht im vorhinein begrifflich begradigt wurde. Denn dies ist eines der folgenden Anliegen: eine nachmoderne Praktik zu suchen.

Dieser Beitrag sucht vornehmlich literaturwissenschaftliche Begriffe bzw. Methoden heuristisch und formal auf ihre mögliche homiletische Relevanz zu befragen. Nicht die sich in einem Modell manifestierende Applikation steht an erster Stelle, gleichwohl sie vorgeschlagen wird, sondern weit eher die Skrutinierung neuer und bisheriger Methoden, also eine Art Suche nach blinden Flecken und dies unter der Prämisse: „Methoden sind wichtiger als Resultate. Ein System ist ein Resultat.“¹ Ein Blick in die Homiletik bestätigt deren langjährige Orientierung am Resultat.² Als vorrangiges und nahezu klassisches System gilt das *synthetische Predigtverfahren*, das von einer Trennung in Text, Prediger(in), Hörer(in) und Kontext ausgeht und über rhetorische, lerntheoretische und andere Verfahren zu einem Resultat kommt und in dem laut Selbstaussage das Auseinandergehaltene zur Synthese geriert. Im folgenden geht es indirekt um die Befragung dieses Modells unter Einbezug nichthermeneutischer Methoden – so könnte einem „nachmodernem Denken“ Rechnung getragen und Predigt in der Nachmoderne anders verstanden werden *und* selber ein anderes Verstehen ermöglichen. Ich frage also:

Welche Sicht und welche Praktiken eröffnen die in der Homiletik eher ungebräuchlichen Methoden und Ansätze der *Intertextualität*, der *Diskursanalyse*, der *Dekonstruktion* und der *Fiktionalitätstheorie*?³ Diese Fra-

¹ Hans F. Geyer, Von der Natur des Geistes. Arbeit und Schöpfung. Das Kontinuum der Offenbarung. Philosophisches Tagebuch I-III (Werke Band 1), Zürich 1997, 26.

² Dies zeigen Homiletikbücher beider Konfessionen, etwa Rolf Zerfaß, Michael Herbst / Matthias Schneider und Frank Thomas Brinkmann. Aufgebrochen sehe ich diese Orientierung mittels dramaturgischer, rezeptionsästhetischer bzw. literarischer Lesarten bei Martin Nicol, Heinz-Günther Schöttler und Erich Garhammer und fundamentalhomiletisch bei Ingo Reuter.

³ Hilfreiche Einführungen in gängige Ansätze: Johanna Bossinade, Poststrukturalistische Literaturtheorie, Stuttgart/Weimar 2000. Markus Fauser, Einführung in die Kulturwissenschaft, Darmstadt 2003. Achim Geisenhanslüke, Einführung in die Literaturtheorie, Darmstadt 2003. Stefan Münker / Alexander Roesler, Poststrukturalismus, Stuttgart/Weimar 2003. Martin Sexl (Hrsg.), Einführung in die Literaturtheorie, Wien 2004. Vgl. zudem den Literaturbericht von Martin Gessmann, Hermeneutik und Dekonstruktion, in: PhR 52 (2005) 1-20.

ge setzt weder am „Nullpunkt der Homiletik“ an, noch wird sie hier erschöpfend beantwortet, noch sind die gerade benannten Theorien voneinander klar scheidbar: Es geht also um Schneisen.

1 Erste Schneise: Intertextualität und Kontinuitäten

Intertextualität setzt den „Text“ als Leitbegriff, umschreibt ein Relationsphänomen und kann doppelt verstanden werden: (a) als dekonstruktive Praktik und (b) als ein literaturwissenschaftliches Verfahren.

Im (a) ersten Fall geht es um die Infragestellung des Ursprungs, hier von Autorschaft: Der Schrifttext ist nicht der Text eines Autors, sondern ein schon längst geschriebener Text und der Schreiber schreibt an längst Geschriebenem weiter; er zitiert längst Vorhandenes – ob er das will oder nicht, hat er nicht in der Hand: In gewisser Weise schreibt der Text ihn.⁴ Alles ist längst schon geschrieben. Als Vertreter dieser weiten Auffassung von Intertextualität gelten unter anderem der argentinische Schriftsteller und Bibliothekar Jorge Luis Borges, Michail Bachtin und Julia Kristeva. Diese definiert Intertextualität wie folgt:

„jeder Text baut sich als Mosaik von Zitaten auf, jeder Text ist Absorption und Transformation eines anderen Textes.“⁵

Gottfried Bachl bezog diese Praktik in seiner Abschiedsvorlesung nicht ohne Ironie auf den wissenschaftlichen Diskurs:

„Die Theologie besteht im normalen Fall aus 39% Abschreiben, 29% Weiterschreiben, 29% Dazwischenschreiben und 3% Eigenschreiben.“⁶

Ein derart verstandenes Intertextualitätskonzept problematisiert also den Sprecher bzw. Schreiber: Der wirkliche und der vermeintliche Autor sind nicht mehr auseinanderzuhalten. Wer spricht? Wer setzt den Anfang? Das scheint allein der Text zu bestimmen und nur ein belesener Leser zu ahnen – so deutet es das hermeneutische Textbegehren und setzt „Bedeutung“ wie eine Substanz in den Text hinein und Erkennbarkeit dersel-

⁴ Barthes schreibt von der „Verlockung der Schrift (écriture)“ und vom Gewaltzusammenhang des Sagens (dire). Vgl. nun auch Roland Barthes, *Das Neutrum*. Vorlesung am Collège de France 1977-1978, hrsg. v. Eric Marty. *Texterstellung, Anmerkungen und Vorwort* von Thomas Clerc, (Übersetzt von Horst Brühmann), Frankfurt a. M. 2005, 267-269.

⁵ Julia Kristeva, Bachtin, *das Wort, der Dialog und der Roman*, in: Jens Ihwe (Hrsg.), *Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven*, Band 3: *Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft II*, Frankfurt a. M. 1972, 345-375, hier: 348. – Zur theologischen Rezeption siehe Peter Tschuggnall, „Das Wort ist kein Ding“. Eine theologische Einübung in den literaturwissenschaftlichen Begriff der Intertextualität, in: *ZKTh* 116 (1994) 160-178.

⁶ Gottfried Bachl, *Dank an Paulus*. Abschiedsvorlesung von der Theologischen Fakultät Salzburg, in: *saThZ* 2 (1998) 106-118, hier: 106.

ben in eine Leserschaft.⁷ Der Intertextualität geht es aber weniger um Bedeutungen, also um Relationen zwischen Text und Wirklichkeit, sondern um Texturen, um Relationen zwischen Texten, in die ein Autor wie Leser – ein Subjekt – stets eingeflochten und denen es – sujet – unterworfen ist. Dies sind insofern entscheidende Prämissen für das Predigtgeschehen, als bei diesem ein Anfang gesetzt wird: kommunikationstheoretisch im Prediger-Ich oder Überlieferungskundig im Text (Bibel oder liturgische Texte) oder strategisch im Kontext⁸ (Situation); der oder die Predigerin habe – mit Karl Barth weitergeschrieben – *aus* dem Text heraus zu reden.⁹ Aber gerade jenes „*aus*“, jener Anfang wird bei Kristeva problematisiert: Weil der Text keinen Ursprung (mehr) kennt, sondern myzeliert, liegt er als „der“ Text nicht vor – wobei in einem nächsten Schritt „Text“ dann auch das Prediger-Ich wie die Situation umschließen kann im Sinne von Clifford Geertz, der Kultur insgesamt als Text liest.

Kristevas Intertextualitätskonzept fragt also die hermeneutischen Grundsetzungen an und zeigt sich so als eine dekonstruktivistische Praktik. Übersetzte man diese – gesetzt den Fall, es gäbe diese Tangente – in hermeneutische Begrifflichkeit zurück, käme dem eine Bescheidung nahe: „wenn man mit einem bestimmten Text als Anfangstext anfängt, dann ist dies immer ein *pragmatischer Anfang*.“¹⁰

Intertextualität ist eine nachmoderne Denkform, die Ursprung, abgeschlossene Einheit und Identität aufhebt: Ein Text kennt weder (s)einen Anfang, noch ist er abgeschlossen, sondern er mäandert, verschiebt sich – und dies eben nicht in einer erst nachträglichen, herangetragenem Interpretation, denn diese gibt es nicht: Sie ist selbst ein Teil *desselben* Textes und schreibt diesen bzw. an diesem bloß fort.¹¹ Nicht nur die theologische Unterscheidung von Hl. Schrift und Tradition wäre damit hinfällig, sondern auch die Kanonbildung. Der Text einer Predigt und selbst eines Proklamandums würde genauso „wesentlich“ wie die biblischen Lesungen.

⁷ Vgl. auch bei Schmidt den Hinweis auf die Positionen von Otto und Bieritz. Zum „mediale“ Sprachgebrauch (Anderegg) und zur möglichen Praktik einer fiktional gestalteten Predigt habe ich den Vorschlag einer „Predigt als Literatur“ unterbreitet, der – ähnlich der Aussage Engemanns – Bedeutungen frei- bzw. neu aufgibt, ohne beliebig zu sein: Jörg Seip, Einander die Wahrheit hinüberreichen. Kriteriologische Verhältnisbestimmung von Literatur und Verkündigung, Würzburg 2002, 186-189 (Anderegg). 202-218 (Fiktionalität nach Iser). 314-412 (Predigt als Literatur).

⁸ Das Strategische des Kontextes ist auf katholischer Seite zwar durch GS aufgehoben, da Welt als *locus theologicus* ausgesagt ist, dennoch ist der Einbezug des Kontextes im Predigtgeschehen in der Regel noch immer ein nur strategischer und kein theologischer generativer.

⁹ Vgl. Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik IV,3 (1959), Zürich 1989, 996 (§ 72): „Die Predigt hat *aus* der Bibel, *nicht über* sie zu reden.“

¹⁰ Ben Vedder, Was ist Hermeneutik? Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit, Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 176 (*kursiv*, J. S.).

¹¹ Als klassisches Beispiel dazu siehe den ironischen Essay von Jorge Luis Borges, Pierre Menard, Autor des *Quijote* (1939), in: ders., Fiktionen. Erzählungen 1939-1944, (Übersetzt von Karl August Horst, Wolfgang Luchting und Gisbert Haefs), Frankfurt a. M. 1998, 35-45. Überdies ist Borges' intertextuelle Praktik der Zitation spannend, insofern viele angegebene entlegene Verweise absichtlich von ihm erfunden sind.

Kristeva spricht dabei, auf Bachtin zurückgehend, vom doppelten Wortstatus. Das Wort ist zugleich

„a) *horizontal*: das Wort im Text gehört zugleich dem Subjekt der Schreibweise und dem Adressat, und b) *vertikal*: das Wort im Text orientiert sich an dem vorangegangenen oder synchronen literarischen Korpus.“¹²

Die erste Ebene beschreibt den Akt der Lektüre, in dem Schreib- und Leseweise verbunden werden. Gleichwohl wäre noch zu fragen, ob das „Subjekt der Schreibweise“ außerhalb des Textes (also im Autor) oder innerhalb (also einer Textstruktur) läge. Die zweite Ebene beschreibt dann das weitere Feld des Textes, m.a.W. das „Wort im Text“ ist immer geborgt. Dies wiederum impliziert eine Sprachtheorie, die ausgeht davon, dass das Wort längst schon, bevor eine oder einer es in den Mund nimmt, „besiedelt“ ist. Das weiß auch die homiletische Rezeption von Kommunikationstheorien, aber sie hat es entweder verkürzt auf Gelingen hin oder die grundsätzliche Besiedeltheit des Wortes nicht gewürdigt.

Ich fasse den ersten Gang zusammen: Intertextualität ist eine Theorie, die eine leichtfertige Rede vom Ursprung – hier im Sinne von Originalität – eines Textes unterbindet. Ein Text existiert nur im Verschieben, nur im Schreiben, nie als solcher. Ein Text ist eine Relation zu einem weiteren Text. Anders gesagt: Der Text ist – wenngleich er auf der syntagmatischen Ebene geschlossen ist – auf der paradigmatischen Ebene der Beziehung zu anderen Texten entgrenzt. *Problematisch* für die Homiletik wird dabei die Gleichsetzung aller Texte im Predigtgeschehen: Das Wort Gottes in der Hl. Schrift steht auf gleicher Stufe neben dessen Kommentierung. Intertextualität löst diese Hierarchisierung auf.¹³ *Anregend* für die Homiletik ist hingegen die Einsicht, dass Texte nicht abgeschlossen sind – dies mag ein hermeneutischer Brückenschlag sein einmal zu Positionen, die einen säkularen Kanon an den Prediger herantragen, was in der Kasualpraxis eher die Regel ist, und zum anderen zum Kanon selber, der selber ein intertextuelles Phänomen ist.

Das nun kann untersucht werden mittels eines (b) *engen* Intertextualitätsmodells, das in der Literaturwissenschaft längst Standard ist und validierbar anzugeben sucht, wo welcher Text wie in einen anderen Text Eingang fand und warum. Die Anglizisten Broich und Pfister haben den Begriff „Intertextualität“ operationalisiert. Intertextualität bedarf dreier Bedingungen und liegt hiernach dann vor,

¹² Kristeva (Anm. 5), 347. Intertextualität und Wirkästhetik kommen hier einander sehr nahe, denn das Horizontale nennt Iser „Werk“ (Text-Leser-Beziehung) und das Vertikale wäre negativ einlesbar über die „Unbestimmtheitsstellen“. Zudem setzt das „Textreper-toire“ Referenz i. w. S. (also auch zu Texten) voraus, gleichwohl es „weder mit seiner Herkunft noch mit seiner Verwendung ausschließlich identisch“ ist, d. h. es ist als intertextuelles Phänomen beschreibbar (vgl. Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung* [1976], München 21984, 116.).

¹³ Engagiertes Zeugnis für eine solche ist George Steiners antidekonstruktivistische Streitschrift „Real presences“ (1989).

„wenn ein Autor bei der Abfassung seines Textes sich nicht nur der Verwendung anderer Texte bewußt ist, sondern auch vom Rezipienten erwartet, daß er diese Beziehung zwischen seinem Text und anderen Texten als vom Autor intendiert und als wichtig für das Verständnis seines Textes erkennt. Intertextualität in diesem engeren Sinn setzt also das Gelingen eines ganz bestimmten Kommunikationsprozesses voraus, bei dem nicht nur Autor und Leser sich der Intertextualität eines Textes bewußt sind, sondern bei dem jeder der beiden Partner des Kommunikationsvorgangs darüber hinaus auch das Intertextualitätsbewußtsein seines Partners miteinkalkuliert.“¹⁴

Auf das Predigtgeschehen übertragen hätte (1.) ein Prediger sich der Benutzung anderer Texte, was nicht nur biblische betrifft, bewusst zu sein, (2.) dies Bewusstsein bei den Hörern und Hörerinnen als von ihm intendiertes vorauszusetzen und (3.) dies Bewusstsein in den Kommunikationsvorgang als verständnisrelevant einzuplanen, was wiederum nicht milieu-resistent geschehen kann.

Ich möchte das knapp auf den Kanon und auf die Leseordnung anwenden. Dabei sind zwei grundsätzliche Arten von Intertextualität sind zu beachten: strukturelle Hintergrundfolien und Einzeltextbezüge. Zum ersten kann ein bestimmter Diskurs Bezüge zu anderen Diskursen aufweisen, wenn beispielsweise eine Predigt in ihrer Form daherkommt wie ein wissenschaftlicher Vortrag, liegt eine strukturelle Referenzialität vor. Ob das gut ist oder nicht richtig, bewertet diese Theorie nicht: Sie zeigt nur, dass bzw. ob es so ist. Zum zweiten kann es mehr oder weniger direkte Bezüge zu Einzeltexten geben: Als hilfreich erweist sich dabei das Skalierungsverfahren, das die Art und Weise der Zitation, der Anspielung, des Widerspruchs u.a.m. nachweist. Broich und Pfister haben folgende sechs Kriterien entwickelt, deren jedes eine Skala beschreibt zwischen hoch und niedrig:

- (1) Das Kriterium der *Referenzialität* fragt danach, ob der Prätext vom Autor bloß verwendet, benutzt wird oder ob er thematisiert wird.
- (2) Das Kriterium der *Kommunikativität* fragt, ob der Prätext vom Autor unbewusst eingebracht wird oder ob das bewusst und unter der Voraussetzung geschieht, dass die Leserin ihn kennt und markieren kann (vgl. Mk 1,2).
- (3) Das Kriterium der *Autoreflexivität* fragt, ob der Autor intertextuelle Bezüge bloß anfanghaft reflektiert oder ob er die Intertextualität selbst thematisiert (vgl. Hebr).

¹⁴ Ulrich Broich, Formen der Markierung von Intertextualität, in: Ulrich Broich / Manfred Pfister (Hgg.), Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien. Unter Mitarbeit von Bernd Schulte-Middelich, Tübingen 1985, 31-47, hier: 31. – Weiterführend siehe Susanne Holthuis, Intertextualität. Aspekte einer rezeptionsorientierten Konzeption, Tübingen 1993, bes. 9-36. Manfred Geier, Die Schrift und die Tradition. Studien zur Intertextualität, München 1985, 9-16.

- (4) Das Kriterium der *Strukturalität* sucht, ob ein Prätext bloß beiläufig und punktuell zitiert oder ob er zur strukturellen Folie wird (z.B. die Exoduserzählung in Mt 2).
- (5) Das Kriterium der *Selektivität* fragt, ob pauschal auf einen Prätext angespielt wird oder ob ein prägnantes Element des Prätextes als Bezugsfolie gewählt ist.
- (6) Das Kriterium der *Dialogizität* schließlich fragt, ob der Prätext eher nachgeahmt wird oder ob der Folgetext in einer (semantischen) Spannung zum Prätext steht.

Dies möchte ich im folgenden anhand eines Beispielen kurz ausführen. Ich wähle ein Gedicht von Christine Busta, weil darin zum einen intertextuelle Bezüge leicht auffindbar sind und zum anderen eine Praktik des Predigers illustriert wird: Er stößt nicht bloß auf verknüpfte Texte (Leseordnung, Kanon), sondern hat selbst Texte miteinander zu verknüpfen.

„Krippensermon für unsere Zeit

Behängt nur die Ställe mit Flitter!
 Die Wahrheit ist glanzlos:
 Fauliges Stroh, ein Brettertrog, tränendurchfeuchtet,
 Ochs und Esel würden ihr Futter
 daraus verschmähn.
 Wachsam sitzen die Hirten am Grill,
 es brutzelt die Nacht vom Geflügel.
 Herodes kaut einen Zimtstern,
 die Weisen sehn fern und schicken
 Whisky nach Betlehem.“¹⁵

U.a. folgende Schrifttexte werden hier aufgegriffen: Lk 2 („Krippe“, „Hirten“, „Betlehem“), Mt 2 („Herodes“, „Zimtstern“, „Weisen“, „Betlehem“, „tränendurchfeuchtet“), Jes 1,3 („Ochs und Esel“, „Krippe“), Mi 5,1 („Betlehem“) und Joh 1 („Wahrheit“). Daneben spielen Lebenstexte eine Rolle: „Flitter“, „Stroh“, „Ochs und Esel“, „Grill“, „Geflügel“, „Zimtstern“, „sehn fern“ und „Whisky“ rufen die Weihnachtstage auf. Dies wird in einem „Krippensermon“ (abwertend für Predigt) ineinander verlesen.

Jeder Prätext ließe sich nun skalieren und man erhielte dabei Aussagen über dessen Verwendung. Ich spiele das für Mt 2 an: Die Referenzialität ist eher hoch, denn Mt 2 wird thematisiert. Das „tränendurchfeuchtet“ wäre lesbar in Anspielung auf die Flucht nach Ägypten und den Kindermord in Betlehem (Mt 2,13-18). Ebenso ist die Kommunikativität hoch, denn die Autorin spielt darauf an, dass der Leser auch erkennen kann, dass es sich bei den „Weisen“ und dem „Stern“ um biblische Vorlagen handelt. Hingegen wird die Intertextualität nicht selbst zum Thema, die Autoreflexivität ist eher gering. Hoch ist die Strukturalität, denn wir haben es mit einer Art Parodie zu tun: Die Kindheitsgeschichten sind Hinter-

¹⁵ Christine Busta, Salzgärten, Salzburg 1975. Kriterien zu Gebrauchstexten gibt Wolfgang Braungart, Gute Texte, schlechte Texte, in: Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 51 (2004) 292-303.

grundfolie des Gedichtes. Niedrig bis mittel ist die Selektivität: Es geht um mehrere Elemente, auf die dann eher pauschal angespielt wird. Die Dialogizität wiederum ist eher hoch, da die Autorin eine neue Semantik von Weihnachten versucht – in einem lyrischen Gebrauchstext.

Ähnlich ließe sich die Leseordnung analysieren, etwa mit der Frage, wie – im katholischen Bereich – die erste Lesung und das Evangelium zueinander stehen. Auch der biblische Kanon selbst kann mit dieser Methode erhellt werden, was Studien von Norbert Lohfink und anderen im Umfeld des canonical approach schon gezeigt haben – wie anders ist die höchst einflussreiche Umdeutung von Gen 32, 25 (ein jemand) in Hos 12,5 (ein Engel) zu bewerten?

Anregend für die Homiletik ist das gerade dargestellte Skalierungsverfahren, weil es hilft Bezüge zwischen Texten klar angeben zu können, und auch für den Lektüre- bzw. Hörvorgang ist es ein mögliches analytisches Instrument. Homiletische „Anklänge“ liegen in gewisser Weise vor bei Heinz-Günther Schöttler und Erich Garhammer: Während der erste von der Rezeptionsästhetik ausgeht und ein besonderes Augenmerk auf das Erste Testament wirft, unternimmt der zweite eine literarisch-homiletische Kriteriologie und fragt, wo biblische Prätexte in die Literatur eingingen und warum.¹⁶

Für die Leseordnung im Gottesdienst hält eine hermeneutische Applikation der Intertextualität nach Broich und Pfister darüber hinaus neue Zuordnungsmöglichkeiten parat: Beim Erstellen der neuen katholischen Leseordnung (1969/1981) war immer das Evangelium gesetzt und diesem erst nachträglich die erste Lesung aus dem AT (mit Ausnahme der Osterzeit) zugeordnet. Dabei wurden formale und inhaltliche Kriterien zugrunde gelegt: Zu ersteren zählen das alttestamentliche Zitat im Evangelium, ähnliche Handlungen oder Ereignisse¹⁷ und Korrespondenzen zwischen AT und Evangelium.¹⁸ Zur zweiten Kriteriengruppe zählt etwa ein gemeinsames Gottesbild oder auch Vor(aus)bilder und Hinweise auf Christus im Sinne der Figuraldeutung.¹⁹ Beide Gruppen aber ordnen vornehmlich die Texte einander aus Gründen der *Ähnlichkeit* zu: Das Skalierungsverfahren

¹⁶ Vgl. Heinz-Günther Schöttler, *Christliche Predigt und Altes Testament. Versuch einer homiletischen Kriteriologie*, Ostfildern 2001. Erich Garhammer, *Am Tropf der Worte. Literarisch predigen*, Paderborn 2000. In eine ähnliche Richtung geht das Erlanger Projekt von Martin Nicol (www.lyrik-projekt.de), gleichwohl hier ob einer loseren Kriteriologie (Anspielung, Zitat, strukturelle Hintergrundfolie) der Eindruck eines gewollten Einlesens vermeintlicher Prätexte entstehen könnte, beispielsweise wenn bei den Worten „Hörner und Posaunen“ im Gedicht „Musik auf dem Wasser“ von Sarah Kirsch auf Offb 8, 2-3 und Offb 11, 15 verwiesen und dies – ein schwer eingrenzbarer Begriff – als „Anspielung“ gewertet wird. Zum hermeneutischen Predigtansatz Nicols siehe den Beitrag von Schmidt.

¹⁷ Vgl. die Wahl 2 Kön 4, 8-10.14-16a (Aufnahme des Propheten Elischa bei einer vornehmen Frau) zu Mt 10, 37-42 (Rede Jesu: „Wer euch aufnimmt ...“) am 13. Sonntag im Jahreskreis A. Vgl. die Wahl von Lev 13, 1-2. 45-46 zu Mk 1, 40-45 am 6. Sonntag im Jahreskreis B (Aussatz). Der Zusammenschchnitt der atl. Lesung ist also interessengeleitet.

¹⁸ Vgl. die Wahl Jes 55, 10-11 (Von Regen und Keimen der Saat und vom Wort Gottes) zu Mt 13, 1-23 (Vom Sämann) am 15. Sonntag im Jahreskreis A.

¹⁹ Vgl. die Lesungen der Gottesknechtslieder in der Karwoche, z.B. am Karfreitag: Jes 52, 13-53, 12.

bringt mittels der Kriterien der Strukturalität und der Dialogizität auch textlichen *Widerstreit* zueinander. Das ist für die Homiletik bedeutsam, als sie über die Leseordnung hinaus Bezüge auffinden kann: Immer jedoch geht es um Texte.

2 Zweite Schneise: Diskursanalyse und Brüche

Eine zweite Schneise kann mit Kritik überschrieben werden. Kritik im Sinne von *krinein* (gr.) meint „trennen“, „unterscheiden“ und wirft einen neuen Blick auf die erste Schneise. Als bedeutende Kritiken können genannt werden die dialektische (Adorno), die systemtheoretische (Luhmann) und die diskursanalytische (Foucault) – gleichwohl sich diese nicht allein auf den Begriff Kritik verkürzen lassen.²⁰ Bei letzterem möchte ich ansetzen und den Standpunkt der Diskursanalyse für die Homiletik plausibilisieren. Eine solche kann ein Aufsatz zwar nicht leisten und auch die komplexe Begrifflichkeit kann er nicht diskutieren, aber Einblicke in deren Fragerichtung kann er geben.

Die Leistung Michel Foucaults ist folgender Perspektivwechsel, der zu recht „kantisch“ genannt wurde: Ein Diskurs, hier im Sinne von Theorie, beschreibt nicht Wirklichkeit (dies wäre eine noch hermeneutisch behaftete Sichtweise mit ihrem Setzen auf eine Aussage des Textes oder auf einen spezifischen Autor), sondern der Diskurs bringt seine Gegenstände erst hervor – etwa Autorschaft oder eine Aussage – und dies unter Regeln, zum Beispiel über Prozeduren der Ausschließung wie die Grenzziehung (zwischen wahr und falsch, zwischen Vernunft und Wahn) oder das Verbot (man darf nicht alles sagen und nicht bei jeder Gelegenheit und schon gar nicht jeder darf es sagen).²¹ Statt um Bedeutung geht es also um die Materialität des Diskurses: Es geht um eine begrenzte Zahl von Aussagen zu einem bestimmten Zeitpunkt und um das Ensemble ihrer Existenzbedingungen, „wie kommt es, dass eine bestimmte Aussage erschienen ist und keine andere an ihrer Stelle?“²² Die Frage also ist: „Wer

²⁰ Längst werden obige Kritiken zueinander in Beziehung gesetzt: vgl. Georg Kneer, *Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung. Zum Zusammenhang von Sozialtheorie und Zeitdiagnose bei Jürgen Habermas, Michel Foucault und Niklas Luhmann*, Opladen 1996. Thomas Biebricher, *Selbstkritik der Moderne. Foucault und Habermas im Vergleich*, Frankfurt/New York 2005.

²¹ Im Folgenden suche ich einen vereinfachten Diskursbegriff herauszuarbeiten, bei dem die homiletische Relevanz dann auch hervortritt. Auf die Bedeutungsverschiebungen des Diskursbegriffs – in „Archäologie“ noch autonom, in „Ordnung des Diskurses“ nicht autonom – in Foucaults Werk kann nicht eingegangen werden, ebenso nicht auf dessen Subjektbegriff und die Machtthematik. Zu obigen und weiteren Diskursregeln siehe: „Die Ordnung des Diskurses“ (1971). Foucault weist vor allem in Texten des 17.-19. Jahrhunderts nach, dass erst die Vernunft den Wahnsinn hervorgebracht hat, bzw., dass Sexualität in der Geschichte eben nicht zum Schweigen, also verdrängt wie vielfach angenommen, sondern umgekehrtermaßen zum Sprechen gezwungen wurde und das heißt: Wahnsinn und Sexualität sind Effekte eines Diskurses des Wahren. Siehe: „Wahnsinn und Gesellschaft“ (1961), „Geburt der Klinik“ (1963), „Sexualität und Wahrheit“ (1976/1984).

²² Michel Foucault, *Archäologie des Wissens* (1969), (Übersetzt von Ulrich Köppen), Frankfurt a. M. 1973, 42. Zum Diskursbegriff auch ebd., 170-171.156.

spricht?" und, ich betone das nochmals, es ist eben nicht der Autor oder der Sinn eines Textes: Diese sind schon Diskurseffekte. Es geht darum, „jenen weißen Raum zu definieren, von dem aus ich spreche und der langsam Form in einem Diskurs annimmt“²³. Eine Diskursanalyse wäre daher in gewissem Sinne eine Art Topographie, die nicht allein fragt, von welchem Ort aus ich spreche, das fragt die Hermeneutik auch, sondern die den verschwiegenen Ort meines Sprechens zu bestimmen sucht, „den weißen Raum“.

Diskurse sind nicht eine „Gesamtheit von Zeichen“, sind nicht „bedeutungstragende[] Elemente[]“ im Sinne eines Inhalts oder einer Repräsentation, sondern Diskurse sind

„als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen. Zwar bestehen diese Diskurse aus Zeichen; aber sie benutzen diese Zeichen für mehr als nur zur Bezeichnung der Sachen. Dieses *mehr* macht sie irreduzibel auf das Sprechen und die Sprache. Dieses *mehr* muß man ans Licht bringen und beschreiben.“²⁴

Hierzu gibt Foucault in seiner Inauguralvorlesung vom 2.12.1970 ein hilfreiches Beispiel:

„Innerhalb ihrer Grenzen kennt jede Disziplin wahre und falsche Sätze, aber jenseits ihrer Grenzen läßt sie eine ganze Teratologie des Wissens wuchern. [...] Man hat sich oft gefragt, wie die Botaniker oder die Biologen des 19. Jahrhunderts es fertiggebracht haben, nicht zu sehen, daß das, was Mendel sagte, wahr ist. Das liegt daran, daß Mendel von Gegenständen sprach, daß er Methoden verwendete und sich in einen theoretischen Horizont stellte, welche der Biologie seiner Epoche fremd waren [...] er löst das Erbmerkmal von der Art ab, er löst es vom Geschlecht ab, das es weitergibt; und der Bereich, in dem er es beobachtet, ist die unendlich offene Serie der Generationen, in der es nach statistischen Regelmäßigkeiten auftaucht und verschwindet. Dieser neue Gegenstand erfordert neue begriffliche Instrumente und neue theoretische Begründungen. *Mendel sagte die Wahrheit, aber er war nicht ‚im Wahren‘ des biologischen Diskurses seiner Epoche: Biologische Gegenstände und Begriffe wurden nach ganz anderen Regeln gebildet. Es mußte der Maßstab gewechselt werden*“.²⁵

²³ Foucault (Anm. 22), 30. Der „weiße Raum“ ist nicht zu verwechseln mit der „weißen Schrift“ in der jüdischen Tradition: Letztere ist ein hermeneutisches Projekt.

²⁴ Foucault (Anm. 22), 74.

²⁵ Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses* (1972), (aus dem Französischen von Walter Seitter), (mit einem Essay von Ralf Konersmann), Frankfurt a. M. 2003, 24-25 (*kursiv*, J. S.). „Teratologie“ meint: Lehre von Missbildungen, Geschwulst. – Vgl. den Kursivdruck mit den geflügelten Worten gegen Hegel aus der *Minima Moralia*: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen.“ und „Das Ganze ist das Unwahre.“ (Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Bd. 4, Darmstadt 1998, 43. 55.).

Das An-sich interessiert also nicht als solches (hermeneutische Position), sondern nur inwiefern es den Grenzen des Sagbaren unterliegt: Was im einen Diskurs sagbar ist, ist es nicht im anderen, ist es in einer anderen Zeit nicht. Das Wahre ist nicht immer wahr²⁶, sondern wahr in Beziehung, nämlich zum Diskurs, der es für „wahr“ erklärt. „Mendel sagte die Wahrheit“, aber am falschen Ort zur falschen Zeit. Wer Wahrheit sagt, muss auch im Wahren sein, um als Wahr-Sager anerkannt zu werden. Mit Foucaults Worten verlese ich [in eckigen Klammern habe ich theologische Sprachbildungen eingesetzt] dies gegenhermeneutische Projekt so:

„Man sucht also nicht danach, vom Text zum Denken [d.i. von der Schrift zum Logos, J.S.], vom Geschwätz zum Schweigen [d.i. von der Oberfläche in die Tiefe], vom Äußeren zum Inneren [d.i. vom Buchstaben zum Geist, vom Zeichen zum Bedeuteten, vom Signifikanten zum Signifikat, vom wörtlichen zum allegorischen Sinn, J.S.], von der räumlichen Dispersion zur reinen Aufnahme des Augenblicks [d.i. von der Streuung, von der Diaspora zur Sammlung, zur Ekklesia²⁷ J.S.], von der oberflächlichen Vielfalt zur tiefen Einheit überzugehen. Man bleibt in der Dimension des Diskurses.“²⁸

Das bedeutet: Man bleibt im Vielen, an den Oberflächen, beim verstreut Gesprochenen und Geschriebenen und sucht nicht einen Hinter-sinn in alldem, sondern sammelt Aussagen und sagt, was zu dieser Zeit an diesem Ort gesagt wurde, was also sagbar war – und wo Kontinuitäten nicht aufgingen, Brüche auftraten. Von hier aus wäre eine diskursanalytische Dogmengeschichte spannend: Inwiefern etwa Häretiker – und ein Prediger ist ein solcher in der anderen Bedeutung des Wortes, insofern er nie das Ganze sagen kann, sondern ausschließen muß – in ihrer Zuspitzung auf *einen* Wahrheitsteil doch Wahres sprachen, ganz so wie Mendel, aber erst Jahrhunderte später auch im Wahren waren. Beispiele gibt es zu genüge und nicht allein auf dem Gebiet naturwissenschaftlicher Corrigenda der Dogmatik.²⁹ Die Brisanz des Falles Galilei etwa – und ich suche die homiletische Brisanz hier zu entfalten – liegt ja nicht in der Wiederentdeckung des Kreisens der Erde um die Sonne, sondern in der „Konstitution eines unendlichen und unendlich offenen Raumes, in dem der mittelalterliche Ort sich auflöste, so dass der Ort eines Dings nun nur noch ein Punkt auf seiner Bahn war“. Der Skandal lag da, wo er heute noch

²⁶ Hier ist eine Foucault-Rezeption in der systematischen Theologie reizvoll, weil Foucault als beinahe einziger nachmoderner Denker den Begriff „Wahrheit“ nicht aufgibt, sondern als Zentralbegriff weiter verwendet. Zu dem anderen zentralen Begriff „Subjekt“ liegt vor das Verlesen Foucaults mit Karl Rahner bei Claudia Kolf-van Melis, *Tod des Subjekts? Praktische Theologie in Auseinandersetzung mit Michel Foucaults Subjektkritik*, Stuttgart 2003.

²⁷ Vgl. Apg 7, 38; 19, 32. 40. Von hier aus wäre eine neue Topographie des Gemeindepaktats in der Praktischen Theologie entfaltbar.

²⁸ Foucault (Anm. 22), 112.

²⁹ Etwa die Verlesung von Monogenismus und Erbsündelehre in „*Humani Generis*“ (1950) ist durch Nichtrezeption korrigiert.

liegt, auch im vermeintlich postmodernen Denken: Seit dem 17. Jahrhundert tritt „die Ausdehnung an die Stelle der Lokalisierung.“³⁰ Das ist das nicht allein homiletische Problem: das Dezentrieren des Erkenntnis- und Lebensortes. Der diskursanalytische Blick markiert hier etwas wie den blinden Fleck – und der ist homiletisch von hoher Relevanz, will Predigt anderes sein als redundante Besprechung gewusster Texte mit vereinbartem Sinn, will Predigt mehr sein als ein Ritus in Redeform. Das mögliche Gegenargument der Kommunikationstheorie oder Rhetorik würde hier diskursanalytisch derart umgriffen, als Homilie und Predigt auf Verstehbarkeit für alle reduziert und die Kommunikationsbedingungen von der Aufklärung diktiert würden.

Während die erste und in obiger Applikation mittels Broich/Pfister hermeneutische Schneise vornehmlich auf den *Text*, auf seine Bedeutung und seine Autoren setzt und in diesem auf Kontinuitäten, sieht die Diskursanalyse auf die *Situation* und auf Brüche, Differenzen und Diskontinuitäten. Es geht ihr nicht um Verschiebungen, sondern um Brüche, an denen etwas völlig Neues erscheint. Der Begriff „Situation“ wäre nun darum gerade nicht im noch befangenen Sinn kommunikativer Verfahren zu verwenden, die lediglich und zwar hermeneutisch fragen, ob etwa eine Predigt situationsgemäß sei, d.h. ob sie die geschichtliche Lebenssituation angemessen aufgreife, also Bedeutungen kläre: Hierbei nämlich bleibt nicht nur die Machtposition des Sprechers unbesprochen, auch wird eine Linearität vorausgesetzt.³¹ Beides ist jedoch Effekt eines bestimmten Diskurses, beides beachtet nicht, dass sich Verständnis- und Erkenntniskategorien in jeweiligen historisch-kulturellen Situationen bilden. „Situation“ im hier benutzten Sinne umgreift – anders als in der geläufigen Homiletik – dieses Aufgreifen der Geschichte, der Situation noch einmal. Die diskursanalytische Frage lautet: Was lässt den Prediger so und nicht anders sprechen? Was bedingt ihn, immer dies und anderes nicht zu sagen? Die Diskursanalyse wäre sehr vereinfacht gesagt eine Kritik der vorgängigen Setzungen, die innerhalb des Praxisvollzugs gar nicht auftauchen, eine Kritik der materialen Bedingungen (und nicht des Vorverständnisses), in denen ich als Sprecher und Sprecherin mich vorfinde: Sie wäre eine Art Genealogie ein- und ausschließender Praktiken. Denn Diskurse haben Macht, sie legen fest, was sagbar ist und was nicht. Und das hat Handlungsfolgen.

Ich setze nun der Einfachheit halber das Predigtgeschehen heuristisch als Diskurs. Das hätte folgende homiletische Relevanz: 1. Der Prediger ist nie sein eigener Autor, er ist nicht Subjekt seiner Rede, sondern ist ein schon Besprochener. Er findet sich vor in einem Diskurs, den nicht er selbst

³⁰ Michel Foucault, Von anderen Räumen (Vortrag 1967, Druck 1984), in: ders., Schriften in vier Bänden, hrsg. v. Daniel Defert und François Ewald. Bd. 4, Frankfurt a. M. 2005, 931-942, hier: 932.

³¹ Das würde ich den aufklärerischen Optimismus der Habermas'schen Theorie kommunikativen Handelns nennen, der selbst noch einmal einer Diskursanalyse zu unterziehen wäre: Hier siedelt nämlich gerade dieser an der U-topie. Der Diskursbegriff von Habermas geht davon aus, dass das Subjekt sich in der Hand habe, wogegen das Subjekt bei Foucault ein längst Besprochenes ist.

setzt, ein Diskurs, der das Sagbare und Nichtsagbare vorgibt durch Diskursregeln. Das Subjekt verfügt nicht über den Diskurs: Anders als in der Kommunikationstheorie, die das Subjekt als Beherrscher des Diskurses denkt, ist dieses dem Diskurs unterworfen (sujet) – wie in der Grammatik: Das Subjekt tut, was das Prädikat will. 2. Der Diskurs gibt vor, welche Aussagen möglich sind und erwartet werden können: Die homiletisch rezipierte Sprechakttheorie macht hier einen nur ersten Schritt, indem sie Sätze analysiert, ihren perlokutionären Effekt. Sie beachtet nicht, dass Sätze ermöglicht und verunmöglicht werden durch den Diskurs. 3. Die diskursanalytische Arbeit befragt den homiletischen Begriff „Situation“ nicht, indem sie von diesem mehr Wirklichkeitsbezug einfordert, sondern indem sie wirklichkeitskritisch Texte liest: Was Wirklichkeit ist, unterliegt dem Diskurs; kurz: Die Annahme zweier Wirklichkeiten, die des Textes und die der Situation, ist naiv. Die Empirisierung der 70er Jahre ist keine Aussage über die Situation, sondern ein Diskurseffekt.

Das illustriere ich nun mit Beispielen. Ein erstes ist die pastoral-gemeindliche Rede von Einheit und Liebe. Ein im Gesangbuch „Gotteslob“ geänderter Liedtext lautet: „Er lasse uns Geschwister sein,/ der Eintracht uns erfreuen“ (GL 638.3 = EG 263.3). Georg Thurmair schrieb das 1964 so: „Er lasse uns wie Brüder sein,/ der Eintracht uns erfreuen.“ Hier wurde eine sexistische Rede aufgehoben, wenn man „Brüder“ geschlechtsspezifisch konnotiert, wie dies in der Gegenwartssprache, nicht jedoch im Koine-Griechisch des NT der Fall ist.³² Diese Änderung ist hermeneutisch begründbar. Eine Diskursanalyse untersucht, warum etwas anderes nicht befragt wurde: Wieso wird „Eintracht“ gesetzt, wieso wird „Eintracht“ mit „erfreuen“ zusammengebracht? Sie läse dies mit anderen Aussagen dieser Zeit als eine Zwangs-Harmonisierung, als Ausschluss des Widerstreits, als autoritäre Keule: Einheit vor den notwendigen Streit zu stellen. Wer setzt Erfreuen und Einheit ineins? Von hier aus würden Sprachregelungen in Gemeinden in den Blick genommen, etwa die Aussage eines Hauptamtlichen: „Ein Stück weit lebendige Gemeinde werden dürfen und ganz zwanglos gemeinsam Leben teilen“. Hier hätte die Diskursanalyse eine ideologiekritische Funktion. Die Frage wäre: Wie wird Kirche in Liedtexten der 70er Jahre gebildet und als Effekt erst hervorgebracht? „Dieses *mehr* muss man ans Licht bringen und beschreiben.“ Es geht nicht um den Effekt der Lieder, der sich auch rezeptionsästhetisch analysieren ließe, sondern es geht um die Bildung des Gegenstands Kirche oder des Gegenstands Glauben in den Aussagen dieser Lieder, und das in der Tat vor der rezeptionsästhetischen Gewissheit, dass die Lieder den Gegenstand Kirche mehr produzieren als systematische oder biblische Texte. Trotz der gegenüber einer rekonstruktiven Hermeneutik weitenden Rezeptionshermeneutik ist der Gegenstand Kirche vorweg längst derart besprochen, dass jede Hermeneutik hier im Korsett des Sagbaren bleibt.

³² Hier verweise ich auf das Projekt der gerechten Bibelübersetzung, das nicht nur diskursanalytisch arbeitet, sondern auch diskursanalytisch aufschlussreich ist: Martin Leutzsch, Dimensionen gerechter Bibelübersetzung, in: Ulrike Bail u.a. (Hgg.), Sonderdruck zum Projekt: Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2002, 5-32.

Das zweite Beispiel, ein Anspiel, entnehme ich einer Erfahrung. Am 4. Fastensonntag im Lesejahr C ist Lk 15,1-3.11-32 als Evangelium vorgesehen. Ob des hohen Grades an Bekanntheit dieser Perikope habe ich im Jahr 2004 als Predigt eine Erzählung vorgelesen, die Lk 15 für manche quer liest, nämlich „Die Geschichte vom Verlorenen Sohn“ von Robert Walser. In dieser wird der Daheimgebliebene als der Verlorene erkannt, mehr noch:

„Wenn vermutet werden darf, der Fortgelaufene habe das Fortlaufen ernstlich bereut, so wird nicht weniger vermutet oder angenommen werden dürfen, daß der Daheimgebliebene sein Daheimbleiben tiefer bereute, als er dachte. Wenn der verlorene Sohn innig wünschte, daß er lieber nie verloren gegangen wäre, so wünschte seinerseits der andere, nämlich der, der niemals weggegangen war, durchaus nicht weniger innig oder vielleicht noch inniger, daß er doch lieber nicht beständig zu Hause geblieben, sondern lieber tüchtig fortgelaufen und verloren gegangen wäre, oder er sich auch ganz gern einmal gehörig würde haben heimfinden wollen.“³³

Nach dem Gottesdienst wurde ich mehrfach angesprochen im Sinne: „Eine solche Geschichte als Predigt wäre noch vor 50 Jahren undenkbar gewesen. Da wäre man“ – mir fällt das Verb nicht mehr ein, es war sinngemäß – rausgeschmissen worden. Die Rückmeldung zeigt deutlich die Diskursregel des Verbots: Nicht alles ist sagbar und nicht zu jeder Zeit und schon gar nicht von jedem. Wer verbietet hier? Der Diskurs. Er verlief vor 50 Jahren nach anderen Regeln.³⁴ Das Beispiel illustriert, was eine historische Diskursanalyse beschreiben kann: nämlich die Grenzen des Sagbaren, darüber hinaus aber auch – ich sparte das aus – die Macht, die ein Diskurs hat, und diese hängt eben nicht naiv an Personen noch geht sie einlinig von oben nach unten.³⁵

Von hier aus sind weitere Frageansätze möglich. Man könnte die Überschriften über Lk 15 zum einen aus verschiedenen Epochen vergleichen, zum anderen mit zeitgleichen Überschriften anderer Perikopen. Das wäre für eine Leseordnung spannend, die ja auch im Diskurs steht, im Feld möglicher und beschränkter Aussagen. Die Kriterien der Leseordnung wären zu befragen: Sie unterliegen 1969 der hermeneutischen Setzung, dass die Einzellesungen sich gegenseitig beleuchten und dass Brüche zwischen den Lesungen auszuschließen sind. Diese Harmonisierung gibt der Diskurs vor, der nun kein katholischer oder christlicher ist. Das Sagbare

³³ Robert Walser, Das Gesamtwerk, hrsg. v. Jochen Greven, Bd. 6, Genf 21975, 258-261, hier: 259.

³⁴ Hier wären Predigten aus dieser Zeit heranzuziehen: Was wird gesagt und was ist sagbar? Meine Vermutung ist, dass die biblischen Texte einzig allegorisch zu besprechen waren und eine Dispersion erst nach dem II. Vatikanum eingesetzt hat, dann aber dahingehend, dass neben dem Wissbaren nun auch Intuitives gilt.

³⁵ Hier ist die Machtthematik in den Gemeinden der 70er Jahre mit Foucault gegenzulesen (= Euphemismus!): z.B. Michel Foucault, Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978, 126-131.

ist ja immer Sagbares einer Epoche, nie eines Teilbereiches derselben. Und um 1969 wurden die Regierungsbezirke neu geordnet, es wurden Flussläufe begradigt, es wurde ein Flächenplan erstellt.³⁶

Eine andere Fragerichtung ist diese: Wie bewegt sich der Raum des Sagbaren innerhalb von Predigten? Rolf Schieder hat sich protestantische Predigten angesehen: 1920 wurde darin der jüngere Sohn rezipiert als zurückgekehrter Deserteur, der nun gehorsam und treu da bleibt. In den 50er Jahren hieß es dann: Die draußen sind, wollen zurück, hinein in die Kirche und Gott vergibt wie der Vater. Diese Auslegung wurde Ende der 60er kritisch enttarnt als Seelenbinnendrama, das an den ökonomischen Dimensionen vorbeisieht: Thema sei nicht der gute Vater oder der verlorene Sohn, sondern seien die gefundenen Brüder. 1970 wurde die Gemeinschaft herausgestellt, zugleich aber auch ein Tribunal für den älteren Sohn abgehalten: Er ist der selbstgerechte Spätbürger. Die 80er Jahren thematisierten den Fremden: Fremde sei Ohnmacht und Angst, Gott aber ruft zurück und zwar mich, allen Daheimgebliebenen zum Trotz. Diese positive Sicht der Heimkehr ändert sich in den 90er Jahren: Hier wird sie eher als regressives Scheitern verstanden.³⁷

Die Diskursanalyse sucht in tatsächlich geäußerten Aussagen die Bedingungen des Sagbaren auf. Ihre homiletische Relevanz ist das kritische Beachten des Passivums allen Aussagens. Freilich wäre sie selbst noch und das ist eine ihrer Grenzen einer Diskursanalyse zu unterziehen.³⁸ Und so wären wir wieder im Kreis der Hermeneutik. Diesen durchschlägt eine andere Praktik, die abschließend auf ihre *Bedeutung* für die homiletische Theorie befragt wird.

3 Dritte Schneise: Dekonstruktion und Verschiebungen

Die Dekonstruktion ist eine Praktik: Sie wiese im vorigen Satz einen Widerspruch auf – wie kann eine bedeutungsleugnende Praktik *bedeuten*? Denn das ist die Dekonstruktion: Sie setzt – wie der Intertextualitätsbegriff nach Kristeva – nicht auf das Signifikat, sondern wertet abendländisches Denken neu. Als ihr (grundleugnender) Gründer kann Friedrich Nietzsche gelten, mit dem eine eingehendere homiletische Auseinandersetzung noch aussteht. Betrieben als Praktik wurde sie von Jacques Derrida und literaturwissenschaftlich adaptiert bei Paul de Man, auf das *Wie* des Sagens abhebend. Ohne im einzelnen die verschiedenen Ansätze zu unterscheiden³⁹, soll ein homiletischer Bezug genannt werden.

³⁶ Diskursanalyse thematisiert „letzten Endes ein Problem der Ordnung, der ‚Politik‘ der wissenschaftlichen Aussage“: siehe Foucault (Anm. 35), 26.

³⁷ Ausführlicher skizziert in der einzigen homiletischen Rezeption der Diskursanalyse, die ich fand: Rolf Schieder, Der „Wirklichkeitsbezug“ der Predigt. Vom Nutzen einer diskurstheoretischen Predigtanalyse, in: *EvTh* 55 (1995) 322-337, hier: 329-335.

³⁸ Vgl. hierzu Schmidts Plädoyer für die Selbstironie: Offenheit bedeutet keineswegs Neutralität, sondern meint das Kennen eigener Begrenzungen, eigener Diskursblindheiten.

³⁹ Eine gute Einführung ist immer noch Jonathan Culler, *Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie* (1982), (aus dem Amerikanischen von Manfred

Dekonstruktion setzt auf den Text bzw. auf die Schrift. Als Praktik sieht sie die polare Struktur eines Textes, zielt auf seine binäre Wertung: Diese könnte zunächst *inhaltlich* aufgesucht werden, etwa im Falle von Gen 32,23-33, dem Kampf Jakobs im Fluss, bei dem der Sieger Jakob ist, aber dieser dennoch der mit dem Leben Davongekommene genannt wird *und* in dem ein Jemand ertränkt und segnet zugleich. Dies wäre eine hermeneutische Applikation der Dekonstruktion.⁴⁰

Dekonstruktion i.e.S. hebt auf *formale* Gefälle ab: So überträgt in gewisser Weise die feministische Theorie Judith Butlers die Praktik Derridas auf die Genderthematik, also darauf, dass Sprache nicht nur schon vorher „besiedelt“ ist oder in einem Diskurs steht, sondern bis in ihre Grammatik hinein und für die beiden vorigen Ansätzen unumgänglich Geschlecht prägt. Eine mögliche Kritik an meinem Beitrag, die lediglich die männliche grammatische Form „Prediger“ bezieht, wäre darum noch keineswegs im Sinne Butlers: Formales Gefälle im Sinne feministischer Kritik meint grundsätzlicher, „einerseits die totalisierenden Ansprüche einer maskulinen Bedeutungs-Ökonomie [zu] untersuchen, aber andererseits gegenüber den totalisierenden Gesten des Feminismus selbstkritisch [zu] bleiben.“⁴¹ Dies ist eine politische Praktik: Selbstverständlich benutzte hierarchische Oppositionen (Binaritäten) werden abgetragen: Mann/Frau, Wahrheit/Lüge, Kultur/Natur usw. Die Homiletik könnte sich, ohne gleich einer vorschnellen Adaption zu unterliegen, darnach verstehen als zweifache Kritik: 1. an – ein Wort aus der Photographie – Totalen und 2. an gefälligen Perspektiven, „gefällig“ hier auch im Sinne von Gefälle, denn jedes Gefälle, steht man oben, ist gefällig. Noch hermeneutisch gefragt: Aus welchen Perspektiven nehmen die biblischen Texte, das Predigtmanuskript und die Rede mit Sprache und (in katholischer Predigt: männlichem) Körper das Wirkliche wahr? Das aber ist hier nicht die Frage, sondern: Wie geben sie es wahr? Hier muss es genügen, ein Arbeitsfeld anzudeuten, das mit Spracharbeit allenfalls beginnt, damit allein allerdings nicht gelöst werden kann.⁴²

Feminismus und Derrida treffen sich in ihrer Kritik am Logozenismus bzw. Phallozenismus. Derrida wertet verkürzt gesagt das abendländische Denken als logozentrisch, als am Geist, am Gesprochenen, an der Stimme haftend, und kehrt die Polarität von Rede und Schrift um. Er setzt entgegen der (platonischen) Tradition den Signifikanten an die erste Stelle und weiß den Rückfall in eine abermalige, nur umgekehrte Binarität zu umgehen mittels der Begriffe „Differenz“ (*différance*) und „Spur“ (*trace*).

Momberger), Reinbek 1999. Zudem Peter V. Zima, *Die Dekonstruktion. Einführung und Kritik*, Tübingen/Basel 1994.

⁴⁰ Vgl. Mirjam Schambeck / Ulrich Kropač, Eine (un-)heilvolle Begegnung: Dekonstruktive Bibelarbeit an Gen 32, 23-33, in: *KatBl* 128 (2003), 378-382.

⁴¹ Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter* (1990), (aus dem Amerikanischen von Kathrina Menke), Frankfurt a. M. 1991, 33. Dass Butler auch auf Kristeva (1. Schneise) und Foucault (2. Schneise) zurückgreift, kann hier nicht weiter thematisiert werden (bes. ebd., 123-165). Und auch hier verweise ich auf den Begriff „Selbstironie“ bei Schmidt.

⁴² Spannend der u.a. feministische Theorien rezipierende Ansatz von Isolde Meinhard, *Ideologie und Imagination im Predigtprozess. Zur homiletischen Rezeption der kritischen Narratologie*, Leipzig 2003.

Derridas Wortschöpfung *différance* macht das anschaulich: Einerseits ist das Wort nur als Geschriebenes vom französischen *différence* zu scheiden, andererseits hat es zwei Bedeutungen, nämlich unterscheiden und aufschieben (beides *différer*). Ein Signifikant weist nicht mehr auf ein Signifikat, auf eine Bedeutung, sondern nur auf weitere Signifikanten: Ein Regress tut sich auf, Bedeutungen verschieben sich nicht nur, sondern nichts ist mehr präsent(ierbar). Alles ist aufgeschoben. Das meint Differenz: Sie hält Zuweisungen offen und erweist die Schrift als einen Ort, an dem nichts präsent und alles Spur ist.⁴³

Verschiedene homiletische Anbindungen wären nun denkbar:

1. *Dekonstruktion als Lektüretechnik*: Der Prediger könnte Texte lesen auf deren polare Strukturen hin. Praktikabel wäre eine hermeneutisch applizierte Dekonstruktion, indem Widersprüche (*différer*) aufgefunden oder die männliche Perspektivik (Schreibe) biblischer Texte (Schrift) herausgearbeitet würden. Würde der Predigtprozess als Text zu lesen versucht, wäre auch dessen Perspektivik erarbeitbar (z.B. ungeschriebenes Leben am Schreibtisch schreibend und von der Kanzel-Warte Lebenden kündend).

2. *Dekonstruktion als Bedeutungsstundung*: Auch wäre denkbar, den Aufschub nicht radikal mit Derrida, sondern hermeneutisch zu praktizieren. Das käme einerseits den Praktiken semiotischer Predigtmodelle⁴⁴ nahe und andererseits dem, was Franz Rosenzweig „Bewährung“ nannte und mit Derrida so verlesen werden könnte: Bedeutung ist gestundet, ist fragil, ist im Noch-nicht und Schon-da. Aufschub trüge dann einen Gnadencharakter, denn er ist immerhin eines nicht – Entzug.

3. *Dekonstruktion als nachmodernes Verstehen*: Schwerer erscheint mir eine Dekonstruktion im Sinne eines radikalen Aufschubs (*différer*) nach Derrida und das nicht allein der Praktik wegen, die sich ja nicht als Interpretation versteht, sondern vor allem der Infragestellung theologischer Grundannahmen wie Präsenz oder Inspiration. Trotzdem ist ein Wissen um diese Theorie nötig, da das Verstehen in der Nachmoderne sich in vielen Diskursen verschoben hat.⁴⁵ Wenn die Theologie und die Pastoral zudem das Außen aufzusuchen und zu denken haben, die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* wäre dahingehend zu deuten, dann ist die Beschäftigung mit dekonstruktiven Praktiken ein Versuch, das Außen bzw. – und wenn auch nur probenhalber – *im Außen* zu denken.

Natürlich haben alle drei vorgestellten Theorien ihre Grenzen. Sie wurden weder für die Homiletik entworfen noch besprechen sie eine Totalität, sondern haben jeweils ihre eigene, beschränkte Fragerichtung, um Wirklichkeit oder Texte zu befragen oder auch zu deuten. Folgendes Schaubild stellt einige Ergebnisse dieser Anregungen zusammen:

⁴³ Vgl. dazu Jacques Derrida, *Grammatologie* (1967), (Übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler), Frankfurt a. M. 1974, 16-48.

⁴⁴ Zum Ansatz von Engemann siehe den Co-Beitrag von Schmidt.

⁴⁵ Das Problem, das viele mit einem ontologischen Denken oder mit der Möglichkeit von Metaphysik haben, wäre einmal einer historischen Diskursanalyse zu unterziehen.

	Intertextualität (1)	Diskursanalyse (2)	Dekonstruktion (3)
Verfahrensweise	<ul style="list-style-type: none"> - Ausgangspunkt ist der Text - Setzen auf Kontinuitäten, auf präsente Bedeutungen 	<ul style="list-style-type: none"> - Ausgangspunkt sind die Bedingungen des Sagens - Macht konstituiert Diskurse über Prozeduren der Ausschließung 	<ul style="list-style-type: none"> - Ausgangspunkt sind hierarchische Oppositionspaare (différer) - Bedeutung ist von Signifikant zu Signifikant aufgeschoben (différer)
Homiletischer Anschluss	<ul style="list-style-type: none"> - Blick auf die Potenz textlicher Querbezüge - Vertrauen in textlichen/kanonischen Widerstreit 	<ul style="list-style-type: none"> - vorgängige Kritik am überhaupt Sagbaren - was Wirklichkeit ist, bestimmt der Diskurs 	<ul style="list-style-type: none"> - Wahrnehmung von Gefällen - Bedeutungsvorsicht einübend (Stundung)

Ausblick

Die hier vorgestellten Theorien liefern der Predigerin und dem Prediger dreierlei:

Sie zeigen ein nachmodernes Verstehen, worunter ich vor allem ein gegenhermeneutisches Verstehen verstand. Sie geben trotzdem Anbindungen zu gewohnten, d.h. vom Diskurs akzeptierten hermeneutischen Methoden. Sie führen gleichsam in die Situation hinein, haben also eine gewisse mæeutische Funktion, weil sie gegenwärtiges Verstehen und damit den „Menschen von heute“ thematisieren.

Die Homiletik kann darum, will Predigen verstanden werden, nicht allein auf Kommunikationstheorien setzen. Diese halten sich nämlich nur selten inmitten der „Welt von heute“ auf. Möglicherweise sind nachmoderne Theorien in einer torsierten Welt aus Brüchen, Rissen, Fragmenten schon ob ihrer Form geeigneter. Sie suchen nicht den Sinn, sondern streifen viel melancholischer durch eine Welt, die kaum noch weiß, woher sie bedeutet.