

Homiletische Begriffskunde

Intertextualität – Vielstimmige Rede – Dekonstruktion

1 „Intertextualität“ und „Vielstimmigkeit“

Das Denken der „Intertextualität“ wurde unlängst durch Martin Nicol für die Homiletik fruchtbar gemacht, in dessen „Programmschrift“ „Einander ins Bild setzen“¹ vielfach auf „Intertextualität“ Bezug genommen wird. Leitbegriff von Nicols Studie ist zwar nicht dieser Begriff sondern der des „Ereignisses“ (127)², den Nicol u. a. mit Rekursen auf Jean-François Lyotard und Derrida entfaltet (49). Ich setze aber bewusst beim Begriff der „Intertextualität“ ein, um hiervon ausgehend zu Überlegungen zum Begriff „Ereignis“ vorzustoßen. „Intertextualität“ fasst Nicol als Wechselspiel von Texten und Kontexten (60.86) auf, das, fruchtbar in Szene gesetzt, eine bedeutungsgenerative Polarität darstellt. In ähnlicher Weise rezipiert Melanie Köhlmoos³ den Begriff der Intertextualität: Die thematischen oder topologischen oder semantischen Berührungen verschiedener Texte (etwa die Konvergenzen von Predigttexten in einem gemeinsamen Thema, dem Proprium des Sonntags) konstituieren Köhlmoos' Auffassung nach einem Verhältnis der Intertextualität. Grundlegend ist Köhlmoos' Auffassung nach das vom Denken der Intertextualität wahrgenommene Phänomen, dass Sinn nicht *in* einem Text liegt, sondern im *Zwischenraum* zwischen zwei Texten entsteht.⁴ Der Prediger steht, so Köhlmoos, folglich vor der Aufgabe, in dieses Gebilde einzutreten und dieser Zwischenräume gewahr zu werden, anstatt lediglich den Wortlaut der Texte präsent zu halten.⁵

Hervorzuheben ist die von Nicol und Köhlmoos auf je verschiedene Weise in den Dienst der Homiletik gestellte Einsicht, dass Bedeutung nicht horizontal vom Text zur Wirklichkeit oder vom Predigttext zur Predigt sich ausstreckt, sondern in einem In- und Gegeneinander von Texten gene-

-
- ¹ M. Nicol, *Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik*, Göttingen 2002 (Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf diese Ausgabe).
- ² Unter „Ereignis“ versteht Nicol „den Vorgang lebendiger Interpretation, in dem biblische Worte, Bilder und Geschichten beglückend oder verstörend Leben so deuten, dass von einem Wirken des Geistes erzählt werden kann.“ (58f.).
- ³ M. Köhlmoos, *Der Atem des Textes. Predigen intertextuell?*, in: U. Pohl-Patalong / F. Muchlinsky (Hgg.), *Predigen im Plural. Homiletische Aspekte*, Hamburg 2001, 218–229.
- ⁴ A.a.O., 219. Diese Einsicht gehört m. E. zu den wichtigen Einsichten postmoderner Religionsphilosophie. Vgl. J. Schmidt, *Vielstimmige Rede vom Unsagbaren. Dekonstruktion, Glaube und Kierkegaards pseudonyme Literatur*, Berlin/New York 2006 (KSMS 14), 74.95.105 u. a.
- ⁵ Köhlmoos, a.a.O., 224.

riert wird, das in keiner erschöpfenden systematischen Analyse aufgeht, ohne indes beliebig zu sein. Einen Anstoß zur Weiterung der Integration des Denkens der Intertextualität in die Theologie möchte ich gleichwohl formulieren. Julia Kristeva, die v. a. in Anknüpfung an Michail M. Bachtins Begriffen der Vielstimmigkeit und der Diglossie das Denken der Intertextualität prägte, hat dieses noch radikaler gefasst, als m. E. in den beiden genannten Rekursen auf „Intertextualität“ deutlich wird: Die Interaktion von verschiedenen „Texten“ ereignet sich innerhalb der Texte *und innerhalb der kommunizierenden „Subjekte“*, d. h. Intertextualität erhält gleichsam Einzug in die Texte und in deren Produzenten. Das mit Texten agierende Subjekt selbst steht nicht außerhalb dieser Textualität, vielmehr ist es seinerseits Funktion der Intertextualität.⁶ Die Sprache, die wir benutzen, ist in so hohem Maße mit kulturell geprägten Bedeutungen und mit diesen Bedeutungen transportierten Ideologien angereichert, dass wir, sobald wir zu sprechen beginnen, ein Spielball dieser Bedeutungen sind. In Bezug auf die Verwendung des Begriffs Intertextualität bei Nicol und bei Köhlmoos würde das bedeuten: „Intertextualität“ beginnt nicht erst, wenn wir uns fragen, in welcher Weise wir mit einer Vielfalt von Texten verfahren bzw. inwieweit wir die liturgische Situation als eine vom Wechselspiel von Texten gekennzeichnete Situation wahrnehmen und gestalten. Diese Situationen sind durchaus mit dem Denken der Intertextualität in Zusammenhang zu stellen, jedoch setzt dieses Denken bereits an einem gleichsam früheren Punkt ein: Intertextualität ist ein Zustand, in dem wir uns (als Produzenten und Rezipienten) immer schon befinden; ein Zustand allerdings, auf den wir in verschiedener Art und Weise *reagieren* können. Darin scheint mir dann allerdings ein fruchtbarer Anstoß für die Homiletik zu liegen, den ich im Gespräch mit Nicols Programm einer dramaturgischen Homiletik entwickeln möchte: Die in Kristevas Arbeit implizierte „Kritik der Subjektivität“, das heißt die Auffassung, dass das Subjekt der Textualität nicht autonom gegenüber steht, sondern immer schon von ihr erfasst ist, darf nicht mit einer „postmodernen Beliebigkeit“ verwechselt werden. Die Krise des Subjekts, d. h. die Krise des Subjekts als eines Souveräns über Verstehen und Kommunikation ist eine Chance – und zwar gerade dann, wenn man, um auf Nicol zurück zu kommen, Homiletik und „Ereignis“ zusammenschauen möchte: „Ereignis“ ist, wie Nicol selbst darlegt, Schlüsselbegriff seiner Homiletik. Predigt soll Ereignis sein. Nun betont Nicol zu Recht: Ereignis lässt sich nicht „machen“ (77.116f.119.128 u. a.)⁷. Mit Bezug auf Derrida – Derridas Denken steht dem Kristevas zumindest in diesem Punkt sehr nahe – ließe sich formulieren: Solange „wir“ das Ereignis machen wollen, geschieht gar nichts; genauer: Solange „wir“ das Ereignis machen wollen, ereignet sich nichts außer eben, dass wir unsere Bestrebungen dahin projizieren, wo sich etwas ereignen sollte. Ereignis „geschieht“, wenn wir, wenn unsere Inten-

⁶ J. Kristeva, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, in: *Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart*, hrsg. v. D. Kimmich u. a., Stuttgart 2003, 334–348.

⁷ Allerdings kann die Gestaltung der Predigt, näherhin die bewusst gestaltete Predigtperformance, deren potentieller Ereignishaftigkeit Rechnung tragen (Nicol, a.a.O., 117.127 u. a.).

tionen nicht mehr allein „das Sagen haben“; in diesem Sinne ist „Ereignis“ immer auch „Enteignis“. Nun können wir unsere Intentionen nicht unterbinden. Gerade die Wahrnehmung der faktischen Intertextualität indes könnte zumindest eine Hilfestellung dazu bieten, die Dominanz unserer selbst im Bewusstsein zu halten: Kritisch leitet Intertextualität dazu an, sich der Fremdheit der eigenen Rede und des eigenen Verstehens, d. h. des Bestimmtheits des eigenen Redens und Verstehens durch die in der Sprache sedimentierten Ideologien, bewusst zu sein und zu bleiben. Als Infragestellung unserer augenscheinlichen Autonomie kann Intertextualität Wahrnehmungshilfe für die Grenzen unserer Autonomie sein. Unserer Grenzen und unserer Bestimmtheit bewusst zu sein, kann wiederum Bedingung für Begegnung mit Andersheit sein, vielleicht gar Bedingung für das, was als „Ereignis“ zu bezeichnen ist.

In einem zweiten Schritte möchte ich ausgehend von Michail M. Bachtins Theorie der Vielstimmigkeit, durch die das Denken der Intertextualität vorbereitet wurde⁸, einen kritischen Blick auf Henning Luthers homiletische Überlegungen und seine Predigtpraxis werfen. Henning Luther beruft sich m. W. nicht explizit auf Bachtin, jedoch steht sein Gedanke, Predigt sei ein „monologes Drama“⁹, dem Bachtin'schen Denken der „Dialogizität“ äußerst nahe. Luther versucht in seinem Aufsatz „Predigt als inszenierter Text“, Predigt als Kunst zu verstehen, die nicht lediglich den Text und dessen vermeintlich einheitliche Meinung reproduziert, sondern die Vielfalt der gedanklichen Welt, die im Text geborgen ist, zum Klingen bringt. Bedeutung entstehe in der Predigt, so Luther, erst „auf dem Resonanzboden unverstellter Subjektivität“, aus der die „Vielfalt subjektiv gefärbter Stimmen“¹⁰ herauszuhören sei, die gerade auch in scheinbar planen Texte walte. Dieser Gedanke, dass in einer augenscheinlichen Einheit einer Stimme eine Vielfalt von Stimmen mitschwingt, ist ein zentraler Bestandteil von Bachtins Romantheorie.¹¹ Sowohl in Bachtins als auch in Luthers Denken richtet sich der Blick darauf, dass die Vielfalt der Stimmen, die unser tatsächliches Leben bestimmen, in der künstlerischen Hervorbringung – als welche Luther Predigt verstanden wissen will¹² – zum Tragen kommt. Eine Grundannahme Bachtins besteht darin, dass unsere Rede nie eine unschuldige Hervorbringung unserer Intention ist, sondern immer schon gleichsam in den Gesprächen verfangen ist, in denen wir leben, und immer schon im Streit mit den Kräften steht, die unseren Alltag bestimmen. Der Roman hat Bachtins Auffassung nach die Funktion, durch die Stimmen und Dialekte, die diese Wirklichkeit bestimmen, eine „Stellungnahme“ zur sozialen Wirklichkeit des Menschen zum Ausdruck zu bringen. Dies ist nur durch Vielstimmigkeit möglich, da Sprache sich nicht

⁸ Vgl. J. Kristeva, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, in: Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart, hrsg. v. D. Kimmich u. a., Stuttgart 2003, 334–348).

⁹ H. Luther, Predigt als inszenierter Text. Überlegungen zur Kunst der Predigt, in: ThPr 18 (1983), 89–100, v. a. 93ff.

¹⁰ A. a. O., 99.

¹¹ Vgl. M. M. Bachtin, Die Ästhetik des Wortes, Übers. v. R. Grüberl u. S. Reese, hrsg. v. R. Grüberl, Frankfurt a. M. 1979, 171 u. a.

¹² Luther, a. a. O., 90ff.

unmittelbar selbst betrachten kann. In ähnlichen Termini beschreibt Henning Luther die Predigt: Die Predigt bringt die Vielfalt der Stimmen, die in der Tradition wirksam sind, zum Tragen, so dass der Predigthörer mit der Lebendigkeit dieser Tradition konfrontiert wird. Soweit ließen sich Luthers Gedanken zur Predigt durch Bachtins Auffassungen des Romans sekundieren und anhand der einzelnen Studien Bachtins profilieren. Dabei wird allerdings eine Differenz deutlich, die mir von weit reichender Bedeutung zu sein scheint. Die Pointe von Bachtins Theorie des vielstimmigen Romans besteht darin, dass die in sich vielfältigen Stimmen durch Parodie, durch die Kreuzung von Wiedergabe dieser Stimme und durch Übertreibung, entlarvt werden.¹³ Bachtin legt großen Wert darauf, dass die Redevielfalt im Roman nicht allein dadurch entsteht, dass im Roman verschiedene Auffassungen aufeinander treffen – auch wenn Bachtin in seiner Studie zu Dostoevskij diesen Aspekt mit einbezieht.¹⁴ Der Konflikt besteht nicht nur zwischen den Auffassungen der literarischen Figuren, sondern wird *bis in das einzelne Wort* hineingetragen. So bezeichnet Bachtin das Phänomen der Kreuzung, der „hybriden Konstruktion“ verschiedener Stimmen in einem einzigen Satz, als das entscheidende Charakteristikum des Romans. Eine „hybride Konstruktion“ ist die Vermischung zweier Sprachen in *einer einzigen Äußerung*¹⁵: Die fremde Ideologie einer Sprachgemeinschaft schlägt sich in der eigenen Stimme des Subjekts nieder, indem sie sich unter dessen Worte mischt. Diese Mischung zeigt die Wahrheit des „sprechenden Menschen“ an, der selbst ein Konstrukt der Stimmen ist, durch die er redet, genauer: die in seiner Sprache immer schon durch hin reden. Diese „Hybridisierung“ bzw. Kreuzung, die der Sache nach Henning Luthers homiletischen Überlegungen zunächst äußerst nahe steht, möchte ich jetzt mit Henning Luthers Predigtpraxis am Beispiel der Predigt „Dem Unbekannten Gott – Paulus in Frankfurt“¹⁶ kontrastieren. In dieser Predigt erklingt eine Reihe von Stimmen: Zunächst diskutieren die Theologen „Eduard Th.“ und „Karl B.“ mit „Lukas“, später tritt „Lukas“ erneut in einen Diskurs mit Vikaren, in deren Verlauf eine Rede des Paulus zitiert wird, in der wiederum die anonymen Stimmen von Menschen aus dem Untergrund, einem „entlassenen Strafgefangenen“, dem Autor eines Graffitos und von „I. Bachmann“ erklingen. Diese Inszenierung ist ein beachtliches Beispiel vielstimmiger Rede. Henning Luthers eigene Subjektivität, die in der fiktiven Figur des Lukas an der Inszenierung Teil hat, ist in der Tat ein Resonanzboden, in dem bzw. im Widerstreit mit welchem Stimmen aus der Tradition und aus der Gegenwart dialogisches zusammengeführt werden. Ein Blick auf Bachtins Theorie der Vielstimmig-

¹³ Bachtin, a.a.O., 200.

¹⁴ Vgl. M. M. Bachtin, Probleme der Poetik Dostoevskijs, übers. v. A. Schramm, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1985 [1929].

¹⁵ M. M. Bachtin, Die Ästhetik des Wortes, 195.213.244 u. a.

¹⁶ H. Luther, Dem unbekanntem Gott – oder: Paulus in Frankfurt, in: ders., Frech achtet die Liebe das Kleine. Biblische Texte in Szene setzen. Spätmoderne Predigten, Stuttgart 1991, 109–116. Vgl. zur Analyse dieser Predigt auch J. Seif, Einander die Wahrheit hinüberreichen. Kriteriologische Verhältnisbestimmung von Literatur und Verkündigung, Würzburg 2002 (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 48), 378f., Anm. 190.

keit zeigt jedoch, dass in Henning Luthers Praxis vielstimmiger Rede eine bestimmte Engführung vorliegt. Der Streit der Stimmen in der Predigt „Gott in Frankfurt“ ist ein Streit zwischen den Stimmen und den Positionen, die diese vertreten. Es ist kein Streit, der *in* der Äußerung, also *in* den Stimmen des Paulus, Lukas, des Strafgefangenen usw. ausgetragen würde. Dadurch erhält nun doch wieder eine einheitliche Zentralperspektive Einzug in die Predigt: nicht die Perspektive einer normativen Dogmatik, gegenüber der Luther in hohem Maße kritisch war, wohl aber die Perspektive jener Leidens- oder Fragmentaritätstheologie, für die Luther plädierte.¹⁷ Auch diese Perspektive aber steht in einer bestimmten Tradition – Luther beruft sich z.B. häufig auf Theodor W. Adorno.¹⁸ Das die Welt leidvoll erfahrende und die Gesellschaft kritisierende Subjekt stellt denn auch in Luthers Predigtpraxis gleichsam die autoritative Perspektive dar, von der aus Inszenierungen unternommen werden. Wenn Homiletik den Gedanken einer fruchtbaren und bedeutungsgenerativen Vielstimmigkeit rezipiert, dann ist es notwendig, jedoch allein noch nicht hinreichend, dass die verschiedenen Stimmen unserer Lebenswirklichkeit in der Predigt erklingen – und nicht nur summarisch behandelt werden. Ob dies in einer narrativen Predigt wie jener von Luther geschieht, oder ob die Stimmen unserer Lebenswirklichkeit in einen diskursiven Text eingeflochten werden – die Forderung, die Stimmen in ihrem eigenen Charakter zur Sprache zu bringen, ist von kaum zu überschätzender Wichtigkeit. Im Anschluss an den Rekurs auf Bachtins Denken jedoch ließe sich diese Forderung näher bestimmen: Innerhalb der Stimmen, die erklingen, muss deren Relativität zum Ausdruck kommen. Nochmals auf das Beispiel von Luther bezogen: Das volle Potential von Vielstimmigkeit entfaltet sich noch nicht, wenn literarische Figuren einen Konflikt austragen. Dadurch, dass Barth und Thurneysen in der besagten Predigt lächerlich gemacht werden, entsteht gerade noch keine Vielstimmigkeit. Vielmehr müsste jede Stimme offen bleiben für die *Selbstironie*, offen dafür, dass die Abhängigkeit von einer Ideologie wahrgenommen wird. Offenheit besteht nicht darin, von vorgeprägtem Denken frei zu sein – das sind wir nie. Offenheit besteht darin, auch in der Kritik des Dogmatismus des eigenen Dogmatismus bewusst zu bleiben – und zwar gerade vor dem Hintergrund der Tatsache, dass wir nicht anders können, als aus unseren Überzeugungen zu leben. Vielstimmigkeit im vollen Sinne des Wortes würde die begrenzte Berechtigung der zu Recht kritisierten Stimmen und die Begrenzung der Berechtigung der bevorzugten Stimmen zugleich erklingen lassen.¹⁹ In der Praxis ist die-

¹⁷ Vgl. die Beiträge in „Religion und Alltag“, v. a. Identität und Fragment, in: ders., Religion und Alltag. Bausteine einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 160–182. Dadurch, dass die Perspektive des „Lukas“ und die von dieser Figur vertretene Auffassung gegenüber den anderen Stimmen Recht behält, droht die Predigt gerade kraft ihrer literarischen Form entgegen Luthers Intention eine perlokutionäre Dynamik zu erhalten. (Vgl. H. Luther, Predigt als Handlung. Überlegungen zur Pragmatik des Predigens, in: Homiletisches Lesebuch, hrsg. v. A. Beutel, Tübingen 21989, 222–239).

¹⁸ Zur Möglichkeit einer Rezeption von Adornos Denken im Rahmen der Homiletik s. u. Abschn. B.

¹⁹ Dies hat der Religionsphilosoph John D. Caputo (jetzt New York) v. a. in seiner „Poetik der Verpflichtung“ realisiert. Vgl. J. D. Caputo, Against Ethics. Contributions to a Poetics

ses „Ideal“ schwer zu erreichen, jedoch könnte es als kritisches Instrumentarium der Wahrnehmung und Weiterentwicklung von Predigtpraxis dienen.

2 „Kritik“

Der Begriff „Kritik“, so er in praktisch-theologischen Arbeiten verwendet wird, lässt an Gert Ottos Konzeption der Praktischen Theologie denken.²⁰ Die Annäherung an den Begriff „Kritik“ als Element materialer Homiletik erfolgt im Folgenden jedoch nicht mit Bezug auf das Werk Gert Ottos, sondern im Anschluss an einen Rekurs auf die Rezeption semiotischer Theorien in der Homiletik. Dies mag verwundern, ist „Semiotik“ doch nicht *eo ipso* Kritik.²¹ Es ist jedoch zu beobachten, dass Kritik in der Rezeption der Semiotik von Seiten der Homiletik höchst bedeutsam ist. Im Rahmen der Rezeption von Semiotik bzw. des Gedankens des „offenen Kunstwerks“ in der Homiletik ist in einer zweifach differenzierten Weise von einer kritischen Haltung gegenüber *Konventionen* die Rede: Gefordert wird ein Bruch mit sprachlichen wie mit gesellschaftlichen Konventionen. Dies soll ein kurzer Blick auf Beiträge von Karl-Heinrich Bieritz und Wilfried Engemann zeigen.

Virtuos inszeniert Bieritz in seinem Aufsatz „Offenheit und Eigensinn“ die Polyvalenz des Wortes „Eigen-Sinn“, indem er das Wort sowohl im semiotischen Sinne (im Sinne des *Idiolekt*²² des sprachlichen Kunstwerks) als auch in einem gesellschaftstheoretischen (im Sinne des Widerstands des Individuums gegen die Einebnung im „Gemein-Sinn“ bzw. im „*commensense*“²³) auffasst. Diese Doppelsinnigkeit von „Eigensinn“ spiegelt sich in

of Obligation with Constant Reference to Deconstruction, Bloomington 1993 (Studies in Continental Thought); vgl. hierzu J. Schmidt, Vielstimmige Rede vom Unsagbaren (s.o. Anm. 5), 66ff.

²⁰ Vgl. G. Otto, Handlungsfelder der Praktischen Theologie, Praktische Theologie, Bd. 2, München 1988, 23–30. – Gert Ottos Arbeiten zur Homiletik bzw. zur Sprache (der Predigt) sind von einer Spannung zwischen seinem Interesse an Poesie auf der einen und seiner Begründung der Praktischen Theologie als „kritische[r] Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft“ auf der anderen Seite geprägt: Auf der einen Seite plädiert Otto im Anschluss an den Literaturwissenschaftler Johannes Anderegge für eine „mediale Sprache“, die dadurch charakterisiert ist, dass Bedeutung in der Auseinandersetzung mit der (widerständigen) Form der Sprache entsteht, anstatt dass Sprache lediglich vorgefertigte Bedeutungen transportierte (ders., Handlungsfelder, 263ff., mit Verweis auf J. Anderegge, Sprache und Verwandlung. Zur literarischen Ästhetik, Göttingen 1985). Auf der anderen Seite sind Ottos veröffentlichte Predigten in hohem Maße von bestimmten theologischen bzw. praktisch-theologischen Voraussetzungen geprägt, die ihrerseits nicht zur Disposition stehen (entgegen Ottos eigener Forderung, vgl. ders., Grundlegung der Praktischen Theologie, Praktische Theologie 1, 74.78). Infolgedessen sind Ottos Predigten nur bedingt medial-sprachlich in dem Sinne, dass sie durch ihre Form eine eigenständige Bedeutungskonstitution auf Seiten der Hörer anstoßen würden.

²¹ Wenngleich Semiotik durchaus im Dienst von Kritik stehen kann, vgl. v. a. J. Zima (Hrsg.), Textsemiotik als Ideologiekritik, Frankfurt a. M. 1977.

²² K.-H. Bieritz, Offenheit und Eigensinn. Plädoyer für eine eigensinnige Predigt, in: E. Garhammer / H.-G. Schöttler (Hgg.), Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik, München 1998, 28–50, 34.

²³ Vgl. a.a.O., 28f.34.36.

Äußerungen mit stark gesellschaftskritischem Einschlag. So wendet Bieritz gegen den Verdacht, der Predigthörer werde durch eine von Rezeptionsästhetik inspirierte Homiletik als der „Blütenlesende“ aufgefasst, ein, die eigensinnige Predigt sei keineswegs beliebig oder egalitär: Vielmehr sei eigensinnige Predigt darin in hohem Maße bestimmt, dass sie das Gebäude kultureller Selbstverständlichkeiten partiell zum Einsturz bringe und überlieferte Lesarten von Gott und Welt aufbreche. Mehrdeutigkeit, so Bieritz, lässt sich als eigensinnige und gezielte Störung eines jeden auf Eindeutigkeit gerichteten Erwartungssystems auffassen.²⁴ Dieser Eigensinn scheidet die Mehrdeutigkeit des Kunstwerks von „Beliebigkeit“²⁵. Die eigenständige Rezeption wird durch den Charakter des offenen Kunstwerks zugleich herausgefordert und gelenkt.

Auch in der Arbeit Wilfried Engemanns hat „Kritik“ einen hohen Stellenwert – Kritik verstanden sowohl als Kritik der Homiletik als auch als Gesellschaftskritik.²⁶ Predigt, so Engemann, verletzt das Regelsystem der Sprache und hat eine bilderstürmerische Note²⁷ – hier begegnet erneut die Gemengelage eines kritischen Verhältnisses zu sprachlichen und zu gesellschaftlichen Konventionen. In seiner „homiletischen Skizze“ zu 1. Thess 5,1–8 inszeniert Engemann den Konflikt zwischen „seinem Erscheinen“, d. h. dem Erscheinen einer literarischen Figur, die innerhalb der Predigt für den erwarteten Herrn steht, und den „Ordnungsstrukturen“ der Welt: „In der Argumentationsstruktur des Predigttextes wird gespannte Erwartung gegen falsche Sicherheit, begründete Unruhe gegen stumpf-diffuse Erwartungslosigkeit gesetzt.“²⁸ Die Unterbrechung gesellschaftlicher Konventionen fungiert als Strukturanalogie für das Durchbrochenwerden der weltlichen Schemata in der erwarteten Wiederkunft Jesu Christi. Die zu erwartende Zutat des Lesers bestünde folglich darin, diese implizite Analogie zu aktualisieren, indem in der eigenen Lebenswelt Entsprechungen zur kritisierten Haltung der Erwartungslosigkeit gefunden werden. Dies bedeutet: Die Predigt provoziert tatsächlich die Zutat des Hörers, die in eine bestimmte Richtung gelenkt wird, i. e. in die Richtung eines kritischen Sich-Verhaltens zu einem gesellschaftlichen Defätismus.

Dass „Kritik“ in den genannten Bemühungen um eine Synergie von Semiotik und Homiletik eine häufig zu findendes Motiv ist, legt zumindest die Frage nahe, ob und inwieweit „Kritik“ Bestandteil einer *materiellen* Homiletik sein könnte. Welchen Weg die Besinnung auf diese Frage beschreiten könnte, möchte ich im Folgenden im Anschluss an eine Be-

²⁴ A.a.O., 34; ders., Schutzlos geborgen. Predigt zu Lk 9,58–62, in: ZGDP 16 (1998), H. 2, 6–7.

²⁵ Bieritz, Offenheit und Eigensinn, a.a.O., 32.

²⁶ Engemanns Habilitationsschrift beginnt mit dem programmatischen Satz „Diese ‚semiotische Homiletik‘ trägt den Charakter einer Kritik“ (Ders., Semiotische Homiletik. Prämissen – Analysen – Konsequenzen, Tübingen/Basel 1993, (ThLl 5), XV); zur Gesellschaftskritik im Werk Engemanns vgl. Engemanns Predigtsammlung: Wider die Verdummung des Salzes. Predigten aus dem Bauch der „Dicken Marie“, Leipzig 1993.

²⁷ Engemann, Semiotische Homiletik, a.a.O., 322.

²⁸ Engemann, Predigen und Zeichen setzen. Eine homiletische Skizze mit Beispielen, in: ders., Personen, Zeichen und das Evangelium, Argumentationsmuster der Praktischen Theologie, Leipzig 2003 (APrTh 23), 51–68, 61.

sinnung auf die Schlusspassage von Adornos *Minima Moralia* skizzieren. Adorno erläutert hier den Sinn der zuvor entfalteten Gesellschaftskritik:

Zum Ende. – Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. [...] Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Föhlung mit dem Gegenstande heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an. Es ist das Allereinfachste, weil der Zustand unabweisbar noch solcher Erkenntnis ruft, ja weil die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefasst, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt.²⁹

Michael Theunissen kommentiert, diese Passage reflektiere Adornos „apokalyptische Eschatologie“.³⁰ Adornos *Minima Moralia* zeugen in der Tat von einer hohen Erwartung an das erneuernde Potential von Kritik. Jedoch ist der Umschlag des Kritisierten kraft der Kritik kein Automatismus. Das Ansigtigwerden des Unheils mag notwendige Bedingung für die Entstehung einer heilvollen Perspektive sein, generiert diese jedoch nicht *eo ipso*; ein „Lesen“ des Unheils als spiegelschriftliches Zeugnis des Heils ist – dies muss u. U. auch gegen Adorno in Erinnerung gerufen werden – selbst so wenig ein automatischer Vorgang, wie die Diagnose des Unheils bereits eine erfolgreiche Therapie ist. Für Adornos kritische Theorie gibt es denn auch keine einfache homiletische Umsetzung, die sich die Mühe um das Verständnis von Adornos teils kryptischen Texten ersparen könnte. Adornos Texte sind der Versuch, sich in die Zeugnisse der Kultur gleichsam hineinzuwühlen und in dem, was der Kritik bedarf, die *ex negativo* Konturen einer besseren Welt zu entdecken. Diese Bemühung muss im Einzelnen mitvollzogen und gleichsam praktiziert werden; eine thetische Reformulierung von Adornos „Annahmen“ stellt hingegen eine ungebührliche Reduktion des Textes dar. Für die Homiletik bedeutet dies: „Kritik“ kann nicht allein darin bestehen, dass aus der Perspektive einer bestimmten gesellschaftstheoretischen Auffassung Mängel des Bestehenden angezeigt werden. Zumindest bei Theodor W. Adorno verbindet sich mit „Kritik“ eine Erwartung, die in einer von Adorno selbst nicht näher erläuterten Weise *eschatologisch* ist: Die Hoffnung, dass durch die Kritik die Hoffnung auf einen erlösten Zustand sichtbar werde, die unabhängig von Kritik nicht zur Sprache gebracht werden könnte – ansonsten sie zu Kitsch werde. Kritik in diesem Sinne oszilliert zwischen der Einföhlung in das zu Kritisierende und der Annäherung an das Ersehnte, ohne in einem dieser beiden Pole Ruhe zu finden. Zu solch einer notwendigerweise unruhigen, *oszillierenden* Sprache wiederum könnte das Denken der Dekonstruktion anleiten, auf welches ich in einem letzten Abschnitt Bezug nehmen möchte.

²⁹ Th. W. Adorno, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a. M. 1951, 333f.

³⁰ M. Theunissen, Negativität bei Adorno, in: L. v. Friedeburg / J. Habermas (Hgg.), Adorno Konferenz 1983, Frankfurt a. M. 1983, 41–65, 55f.

3 „Dekonstruktion“

Mit „Dekonstruktion“ werden häufig der Zusammenbruch überkommener Gewissheiten und die daraus resultierende „postmoderne Beliebigkeit“ assoziiert. Wenn es auch dekonstruktivistische Strömungen geben mag, die mit (gewissem) Recht in dieser Weise aufgefasst werden, so wird ein solches Urteil doch dem breiten Spektrum „postmodernen“ Denkens – und zwar gerade postmodernen Denkens in Theologie und Religionsphilosophie – bei Weitem nicht gerecht.³¹ Mit einigen Bemerkungen möchte ich ausgehend von Gedanken Jacques Derridas zur Literaturtheorie beispielhaft andeuten, welchen Beitrag dekonstruktivistische Forschung zur Homiletik leisten könnte.

Derridas Essay zur Gabe „Falschgeld. Zeit Geben I“³² bedenkt die Paradoxie der „Gabe“ und deren Verwandtschaft mit der Erzähltheorie. Das dem Essay zu Grunde liegende denkerische Paradox ist denkbar einfach: Damit es eine „Gabe“ gibt, muss ‚einer etwas irgendeinem anderen geben‘. Diese Bedingung der Möglichkeit der Gabe ist aber zugleich Bedingung der Unmöglichkeit der Gabe. Denn die Gabe wird annulliert, wenn der Gabenempfänger das Empfangene zurückgibt: Wird eine Gabe retourniert, so findet nicht mehr „Gabe“ (im von Derrida angenommenen strengen Sinn des Wortes) statt, sondern Tausch. Es ist indes kaum zu vermeiden, dass eine Gabe in irgendeiner wenn auch nur proleptischen Weise zurückgegeben wird, oder dass eine Verpflichtung zur Rückgabe mit der Gabe einhergeht: Bereits die bewusste Annahme der Gabe führt zum Empfinden von Schuld auf Seiten des Empfängers. Wenn „ich“ eine Gabe annehme, weiß „ich“ mich dem Geber schuldig; umgekehrt sieht der Geber den Empfänger der Gabe ebenfalls in seiner Schuld. Derrida zieht hieraus die Schlussfolgerung: *„Die Gabe dürfte also nicht als Gabe erscheinen: weder dem Gabenempfänger noch dem Gabennehmer.“* (25) Diese aporetische Situation – dass die Gabe nicht als Gabe erscheinen dürfte – lässt sich nun in Bezug auf das Phänomen der Erzählung ebenfalls ausfindig machen (35.76 u. a.). Damit es Gabe gibt, so folgt aus der besagten Betrachtung, muss die Gabe vergessen werden, sie darf nicht einmal als Gabe erscheinen; Gabe muss ihren Ort vor jedem Subjektbezug suchen (37.41.105). Dasselbe gilt auch für „Erzählung“, wie Derrida im Gespräch mit Charles Baudelaires Erzählung „Das falsche Geldstück“ entwickelt. Die Erzählung handelt, kurz gefasst, davon, dass zwei Freunde einem Bettler begegnen; der eine Freund gibt dem Bettler eine vermeintlich großzügige Spende, um darauf seinem Freund zu „gestehen“, er habe dem Bettler Falschgeld gegeben. Der andere Freund, dem, wie es heißt, „die Gabe gegeben ist, sich in abwegigen Vermutungen zu ergehen“ (127), stellt allerhand Spekulationen über die Bedeutung dieser „Gabe“ an. Derrida stellt nun fest, dass die Erzählung Baudelaires auf zwei Ebenen mit dem Phänomen „Falschgeld“

³¹ Vgl. K. Vanhoozer (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge 2003.

³² J. Derrida, *Falschgeld. Zeit Geben I*, (Übers. v. A. Knop u. M. Wetzel), München 1993 [1991] (Seitenzahlen in Klammern verweisen auf diese Ausgabe).

verbunden ist: Die Erzählung ist nicht nur eine Erzählung über Falschgeld, sondern sie ist „selbst als Literatur Falschgeld“. Denn sie zirkuliert gleichsam im Leser, der selbst von den abwegigen Vermutungen hinsichtlich der Bedeutung der Erzählung in den Bann genommen wird. Weil und sofern der Leser die Geschichte für bare Münze nimmt, wird er von der Erzählung in den Bann genommen. Was innerhalb der Handlung dieser Erzählung beschrieben wird, gilt auch von der Erzählung als fiktivem Text: *Der Sinn entsteht erst dadurch, dass „Falsches“ für wahr genommen wird* (116). Das falsche Geldstück ist nur Falschgeld, solange es für wahr genommen wird: Sobald es sich als Falschgeld zu erkennen gibt, hört es auf, Falschgeld zu sein (117). Die fiktive Erzählung wird vom Erzähler als wahre Erzählung vorgebracht (125); sobald der Leser sich soweit von der Erzählung distanziert, dass er ihr ihren Wahrheitsanspruch abspricht, wird die Erzählung bedeutungslos. Genau darin besteht die Fiktion, das vom Autor hervorgebrachte Trugbild (125). So gilt überraschender Weise für den Geldverkehr und für die Literatur in gleicher Weise, dass sie von einem Akt des Vertrauens abhängen (162). Eine Erzählung zu lesen bedeutet, eine Investition zu machen, deren Folgen allerdings unabsehbar sind: Wenn Literatur als Fiktion und nicht als Wahrheit gelesen wird, entfaltet sie keine Wirkung auf den Leser, sowenig wie Falschgeld Falschgeld ist, wenn es nicht als bare Münze gehandelt wird.

Es ist gewagt und scheint mir indes doch nicht unmöglich, einen Zusammenhang zwischen Derridas Betrachtungen zur Literaturtheorie auf der einen und der Homiletik auf der anderen Seite herzustellen. Derridas Überlegungen ließen sich mit einem Satz zusammenfassen: Der Leser gibt der Erzählung einen maßlosen, durch keine zurückbehaltenen Sicherheiten gedeckten Vertrauensvorschuss. Lesen beschränkt sich gerade nicht darauf, von einem gesicherten Standpunkt einer hermetisch abgeschlossenen Wirklichkeitswahrnehmung aus einen Text auf jene Bausteine hin zu prüfen, die mit dieser Wirklichkeitsauffassung kompatibel sind. Lesen ist Derridas Darstellung nach vielmehr ein Vorgang, in dem der Leser dem Gelesenen einen Vorschuss, einen Kredit, einräumt. Dieser Kredit jedoch wird auf Treu und Glauben, ohne Bürgschaft gegeben. Nun mögen Derridas Überlegungen zwar überzeichnet wirken. Die Erzähltheorie kennt weit weniger radikale Beschreibungen von Fiktionalität. Die Frage ist indes nicht, ob Derridas Argumentation absolut zwingend ist, sondern, ob aus ihr ein fruchtbarer Impuls hervorgeht: Aus Derridas Überlegungen geht der Impuls hervor, in unserer Lebenswirklichkeit nach *Phänomenen notwendigen und uneinholbaren Vertrauensvorschusses* zu suchen, z. B. eines Vertrauensvorschusses in den Sinn eines Textes oder einer Rede. Derridas Überlegungen zur Gabe und zur Literatur kulminieren in dem Spitzensatz: „Alles ist ein Glaubensakt“ (129). Diese Äußerung sollte nicht dazu verführen, Dekonstruktion als *eo ipso* religiöses oder theologisches Unternehmen misszuverstehen.³³ Es gilt vielmehr, Beziehungen und Strukturanalogien zwischen „Theorie“ und Homiletik zu beschreiben, die die

³³ Eine zugleich engagierte und differenzierte Würdigung der religiösen Valenzen von Derridas Werk ist John D. Caputo zu verdanken (Ders., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Bloomington 1997).

wechselseitige Wahrnehmung schärfen können, ohne dass die eine Größe zum Prinzip oder Derivat der anderen erhoben oder reduziert würde. Eine Analogie zwischen „Literatur“ aus der Perspektive Derridas und der Predigt könnte darin bestehen, dass hier wie dort Verstehens- bzw. Erkenntnisprozesse beschrieben werden, die den Prädispositionen der beteiligten Subjekte nicht voll und ganz unterworfen sind. Die Lektüre einer Erzählung, so Derridas radikale Beschreibung, setzt einen Vertrauensvorschuss voraus, einen Kredit, der der Wahrhaftigkeit des Fiktionalen eingeräumt wird. Der – Derridas Auffassung nach in jedem Akt der Lektüre gegenwärtige – Glaube an die Wahrhaftigkeit des Fiktionalen macht dieses nicht wahr, ist aber Bedingung dafür, dass es zu einer wirklichen Konfrontation mit der fiktionalen Welt kommt. Damit wird die Unterscheidung von Wahrheit und Fiktion gerade nicht nivelliert, vielmehr wird betont, dass sich der Vorgang der Begegnung mit einer fiktionalen Welt nicht in einer souveränen Handlung des Subjekts erschöpft. In Bezug auf die Predigt könnte dies bedeuten: Eine Predigt, genauer, eine von „Literatur“ inspirierte Predigt, hat sich zwar zu erklären und hat für das Vertrauen der Hörer zu werben, so gut und so weit es möglich ist. Und doch muss der Prozess des Predigtverstehens nicht von dem begrenzt bleiben, was verbürgt ist, wenn es Predigt und Literatur gemeinsam sein sollte, dass ihre Wirksamkeit immer auf einem uneinholbaren Vertrauensvorschuss beruht.

Schlussbemerkung

Ein Leitmotiv dieser Gedanken war, wie im Vorwort angedeutet, die Kritik der Annahme eines souveränen Subjekts. Diese Kritik ist kein Plädoyer für eine Verabschiedung des Subjekts – eine Verabschiedung des Subjekts bliebe gerade jenem binär-oppositionellen Denken verhaftet, das von der Dekonstruktion in Frage gestellt wird. Die Kritik eines „souveränen Subjekts“ leitet vielmehr dazu an, *Zwischenräume* zwischen eigener und fremder Rede, Kritik und Hoffnung, Wirklichkeit und Fiktionalität zu erkunden, die sich einer abschließenden Erkundigung entziehen und doch unser Denken und Glauben in ungeahnter Weise befruchten können.