

„Sola autem experientia facit theologum“ (Martin Luther)

Überlegungen zur theologischen Kompetenz des Predigers

Rolf Zerfaß, dem verehrten homiletischen Lehrer, gewidmet

In der von den Deutschen Bischöfen erarbeiteten und der vatikanischen Kongregation für das Katholische Bildungswesen approbierten „Rahmenordnung für die Priesterbildung“ (überarbeitete Fassung 2003) wird von einer dreifachen Kompetenz „für die Ausübung des priesterlichen Verkündigungsauftrags“ gesprochen, und zwar von einer theologischen, geistlichen und kommunikativen Befähigung.¹ Bereits 1982 hatte der damalige Münsteraner Regens und Homiletikprofessor und spätere Bischof von Limburg, Franz Kamphaus, diese Aspekte zum Anlass genommen, „Schwerpunkte der Predigtausbildung“² näher zu beschreiben. Abgesehen von der klerikalistischen Engführung der vatikanischen Kompetenzbeschreibung, die doch für „Nicht-Kleriker“, so genannte „Laien“ im Predigtauftrag der Kirche, ebenso und ohne Abstriche gilt³, sind damit drei wesentliche Aspekte der Kompetenz eines christlichen

1 Vgl. Die deutschen Bischöfe, Rahmenordnung für die Priesterbildung (überarbeitete Fassung), hrsgg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003 [Die Deutschen Bischöfe 73], Nr. 117 (identisch mit Nr. 97 der ersten Fassung der Rahmenordnung von 1978 [Die deutschen Bischöfe 42]).

2 Franz Kamphaus, Schwerpunkte der Predigtausbildung, in: Internationale Katholische Zeitschrift 11 (1982) 113-122.

3 Den Ausschluss der „Laien“ von der Predigt bzw. Homilie (s. u. Anm. 68) in der Eucharistiefeier (vgl. CIC/1983 c. 767 § 1) hat die vatikanische „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“ vom 15. Aug. 1997 in Art. 3, § 1 nochmals einzuschärfen versucht. Die strikte Reservierung der Predigt in der Eucharistiefeier für die geweihten Amtsträger (Diakone, Priester und Bischöfe) leuchtet aber theologisch nicht ein und ist wohl anderen Absichten geschuldet. Nach Rolf Zerfaß soll dieser Vorbehalt das Profil und die Attraktivität des Amtspriestertums stärken (Art. „Laienpredigt“, in: ³LThK 6 [1997] 606f), was auch das Reskript der Kongregation für den Klerus vom 20. Nov. 1973 vermuten lässt. Richard Puza hat mit Recht und guten kanonistischen Argumenten dieses Verbot wieder in Frage gestellt: Siebzehn Jahre Codex Iuris Canonici. Eine Bilanz – wie geht es weiter?, in: Theologische Quartalschrift 180 (2000) 161-174, hier: 168-174. Vgl. auch: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung, in: Offizielle Ausgabe, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1976, 153-185 (mit einer Einleitung von Karl Lehmann und Dokumenten zum Inkrafttreten); Rolf Zerfaß, Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert, Freiburg-Basel-Wien 1974 (UPT 2).

Predigers, einer christlichen Predigerin benannt. Diese drei Dimensionen der Verkündigung sind aber in Wirklichkeit nicht so deutlich voneinander zu trennen, wie es das vatikanische Dokument tut, sondern durchdringen sich im Horizont der Einheit von Glauben, Person und Theologie gegenseitig. Im Horizont dieser Einheit zeigt sich, ob ein Mensch als geistlicher Mensch erfahren und benannt wird. Ein spiritueller Mensch ist nicht einer, der in diesem Leben schon dieser Welt enthoben lebt, sondern im Gegenteil einer, der Glaube und Erfahrung miteinander in einen spannungsvollen Dialog zu bringen und in diesem Spannungsverhältnis auch theologisch zu reflektieren weiß, dessen Theologie also erfahrungsbezogen ist. Als spirituell erweist sich ein Mensch etwa auch darin, dass er mit seinen (Glaubens-) Erfahrungen in Kommunikation mit anderen treten kann und unterschiedliche Glaubensbiographien miteinander zu vernetzen weiß.

Von den drei wesentlichen Aspekten des Verkündigungsauftrags ausgehend, soll nach den Dimensionen einer Kompetenz des Predigers gefragt werden. Entsprechend sind die folgenden Überlegungen zwar gegliedert. Es wird sich aber jeweils an gegebenem Ort zeigen, dass diese drei Aspekte eng und sich gegenseitig durchdringend miteinander in Beziehung stehen; das Gegenteil wäre erklärungsbedürftig.

I. Biographie und Predigt – oder: Die geistliche Kompetenz des Predigers

1. Predigt als biographisches „Theologie-Treiben“

Wenn hier von „Theologie-Treiben“ die Rede ist, dann ist der hier gebrauchte Theologie-Begriff weit gefasst⁴ und meint *jede* gläubige religiöse Rede – in Unterscheidung zur so genannten wissenschaftlichen „Glaubensreflexion“, die nach Siegfried Wiedenhofer „nur von professionellen Spezialisten betrieben werden kann“⁵, was aber noch erst zu beweisen wäre! Jede gläubige Rede ist insofern auch theologische Rede, als sie von Menschen betrieben wird, die als glaubende Menschen zugleich auch denkende und d. h. reflektierende Menschen sind, die immer vor existentiellen Fragen stehen, was gleichsam eine „Nötigung“ zur Theologie, zum Theologie-Treiben bedeutet. In diesem weit gefassten Verständnis sind drei Ebenen der religiösen Rede bzw. der Glaubenskommunikation zu unterscheiden: (1) die alltägliche Gott-Rede der Glaubenden, (2) das lehramtliche Sprechen der Kirche von/über Gott und (3) die wissen-

4 Zum biblisch nicht belegten Theologie-Begriff vgl. Ferdinand Kattenbusch, Die Entstehung einer christlichen Theologie. Zur Geschichte der Ausdrücke *θεολογία*, *θεολογεῖν*, *θεολόγος*, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche. NF 11 (1930) 161-205 (unveränderter Nachdruck, Darmstadt 1962).

5 Siegfried Wiedenhofer, Art. „Theologie“, in: *LTThK* 9 [2000], 1435-1444, Zitat: 1435.

schaftlich-theologische Gott-Rede aus Glauben.⁶ Diese drei Ebenen der Glaubenskommunikation sind aufeinander bezogen, die erste aber, die der alltäglichen Glaubenskommunikation, ist die grundlegende und entscheidende Ebene; denn auf dieser Ebene ist jede und jeder Subjekt ihres bzw. seines Glaubens. Für die Subjekthaftigkeit des Glaubens ist die Biographie jeder bzw. jedes Einzelnen von höchster Bedeutung.

Mit „Biographie“ ist hier nicht das literarische Genus gemeint, sondern der Lebenslauf eines Menschen, seine Eigenschaften in ihrer Gewordenheit, seine Taten, Widerfahrnisse und Erfahrungen. Die Bedeutung der Biographie eines Menschen für den Glauben gründet in der Inkarnation des Logos in die „Biographie“ des Jesus von Nazareth: „Weil sich in der biblischen Offenbarung das Wort Gottes im Leben des Menschen Jesus auslegt, dieses zum Lebenslauf Gottes (Hegel) in der Zeit wird, ist das Interesse des christlichen Glaubens an der Biographie gegeben. Denn der christliche Glaube bezieht sich wie sonst keine religiöse Bindung auf die geschichtliche Wirklichkeit seines Urhebers. Der Eingang des ‚Wortes, das Gott⁷ war‘ (Joh 1,1), in die irdische Einzelheit eines individuellen Lebens gibt dem Lebenslauf jedes Menschen Bedeutung.“⁸ Diese Subjekthaftigkeit des Glaubens ist für die Predigt in besonderem Maße prägend und wichtig, insofern als die Predigt ein Erschließungsprozess des Glaubens ist und zwar ein *gegenseitiger* Erschließungsprozess, in dem die Biographie des/der Predigers/-in und die Biographien der Zuhörer im Licht des Glaubens „gelesen“ und „(weiter-)geschrieben“ werden.

Insofern der Glaube also biographische Relevanz besitzt, kann heute niemand ohne die Entdeckung Gottes in der eigenen Lebensgeschichte glauben (lernen). Dies um so mehr, als für die gegenwärtige Gesellschaft Strömungen, die mit den Stichworten der „Individualisierung in der Lebensführung“ und daraus resultierend einer „Pluralisierung und Verinselung der Lebenslagen“ beschrieben werden können, kennzeichnend sind. Interpretierte früher die im Leben der Kirche sichtbare Religion den Lebenslauf der Menschen, so ist heute der Zugang zu Glaube, Religion und Kirche im Lebenslauf des Einzelnen, auch und gerade in den Brüchen und Wendepunkten, in den Lebenskrisen und Transformationen

6 Vgl. hierzu und zum Folgenden bes. Bernd Jochen Hilberath, Welche Theologie brauchen wir in der Fortbildung“, in: Karl Josef Ludwig (Hrsg.), Im Ursprung ist Beziehung. Theologisches Lernen als themenzentrierte Interaktion, Mainz 1997, 54-89; vgl. auch Heinz-Günther Schöttler, Art. „Schriftauslegung IV: praktisch-theologisch“, in: ³LThK 9 (2000), 260-262.

7 *Anm. HGS:* Dass der $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ „Gott“ war, steht so nicht in Joh 1,1, wohl aber dass er „gott(gleich)“ / „von Gottes Wesen“ sei ($\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ohne Artikel!, vgl. auch 1,18); vgl. dazu bes. Klaus Wengst, Das Johannesevangelium, Bd. 1, Stuttgart ²2004 (ThKNT 4/1), 53f, aber auch: Michael Theobald, Das Evangelium nach Johannes, Bd. 1 (RNT), 110.

8 Gottfried Bach, Art. „Biographie II. Systematisch-theologisch“, in: ³LThK 2 (1994) 473f; Zitat: 473.

zu suchen.⁹ Darin liegt eine spannende und kreatoreische Herausforderung für Theologie und Kirche in der Gegenwart. Denn: Was sich unter den Bedingungen der (Post-) Moderne endgültig als unumgänglich erweist, gilt vom Anspruch des Evangeliums für das Christentum grundsätzlich: Jeder ist insofern Subjekt seines Glaubens, als er zur Antwort auf das Evangelium in der Nachfolge Jesu aufgerufen ist. Gerade der so viel gescholtene Individualismus unserer Tage erweist sich hier als noch ungeahnte Ermöglichung für den *persönlichen* Glauben, aber auch als eine heilsame Herausforderung eines traditional-formatierten Glaubens, besonders in der Gestalt des 19. Jh., das sich als religiöse Konzeption von Kirche unter den Bedingungen der verzögerten Moderne im Katholizismus bis weit in die Mitte des 20. Jh. prolongiert hat¹⁰, insofern die Prüfung der Relevanz des überlieferten Glaubens unter den (post-) modernen Bedingungen nur mehr in den *Biographien* der einzelnen selbst geleistet werden kann. Und darin besteht die Chance, dass der Glaube selbst heute evangeliumsgemäßer, d. h. als in persönlicher Entscheidung gelebte Nachfolge Jesu sein könnte, mehr jedenfalls, als dies früher unter heteronomen Bedingungen in Kirche und Gesellschaft mit ihren vorformatierten religiösen Biographien war bzw. sein konnte.

Rainer Bucher spitzt das Gesagte im Blick auf die moderne Verkündigungsproblematik so zu: „Die Verkündigungsprobleme der Gegenwart (sind) als wirkliche und echte Glaubensprobleme zu begreifen, deren Lösung die eigentliche Aufgabe der Kirche heute ist. Denn die aktuellen Schwierigkeiten mit der christlichen Verkündigung betreffen zum einen die Frage nach der Konzeptualisierung des Glaubens unter den Bedingungen der entfalteten Moderne, vor allem aber fordert sie dazu auf, nach seiner Relevanz in den Biographien der Gegenwart zu suchen. [...] Es geht mithin nicht nur um irgendeine Vermittlungsproblematik, sondern um den Glauben selbst. Denn er besitzt biographische Relevanz und ist nur existenzbezogen wirklicher Glaube. [...] Ohne diese Entdeckung Gottes in der eigenen Biographie aber kann niemand heute glaubhaft von Gott reden.“¹¹ Die biblisch begründete und damit unverzichtbare biographische Dimension des Glaubens und seiner Kommunikation ist also nicht primär

9 Vgl. dazu Lothar Kuld, Art. „Biographie III. Praktisch-theologisch“, in: *LThK* 2 (1994) 474f; Rolf Zerfaß, Biographie und Seelsorge, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 97 (1988) 262-287; Johannes Först / Joachim Kügler (Hgg.), *Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen*. Münster 2006 (Werkstatt Theologie – Praxisorientierte Studien und Diskurse 6).

10 Vgl. hierzu Heinz-Günther Schöttler, Ein Haus voll Glorie schauet? Die wechselhafte Geschichte eines Kirchenliedes an den Bruchkanten der Moderne, in: *Bibel und Liturgie* 83 (2010), Heft 1 [im Druck]; Klaus Unterburger, Unentrinnbare Moderne. Antimodernität, Modernität und Rechtskatholizismus in der katholischen Kirche seit dem 19. Jahrhundert, ebd. [im Druck].

11 Rainer Bucher, Gott, das Reden von ihm und das Leben in der späten Moderne. Zur Lage der christlichen Verkündigung, in: *Bibel und Liturgie* 67 (1994) 195-202.

eine (homiletisch-) didaktische Frage der Glaubensvermittlung, also eine Frage, *wie* ich den Glauben biographisch-persönlich und damit didaktisch und methodisch heute 'geschickt' weitersagen kann. Die biographische Dimension des Glaubens ist vielmehr eine grundlegend *hermeneutische Frage*, eine Anfrage an das Verständnis von Theologie selbst. Nochmals zugespitzt: *Der Glaube ist biographisch!*

Homiletisch bedeutet dies: Die Predigt hat die vornehme und vornehmliche Aufgabe zu helfen, den Glauben biographisch zu erschließen. Gleichzeitig aber ist darauf hinzuweisen, dass diese biographische Dimension, die die Predigt ja auch persönlich-ansprechend macht, nicht rein instrumentell auf ein höchst wirksames Mittel der Predigtrhetorik reduziert werden darf.¹² Das gebietet nicht nur der Respekt vor den oft *erlittenen* Biographien mancher bzw. vieler der Predigthörer, sondern dies gebietet zuerst die Erkenntnis, dass die Biographie eines jeden Menschen der Ort der Entdeckung und Begegnung Gottes ist: *Die Biographie der Menschen ist ein 'locus theologicus'*, und insofern ist jedes basale Theologie-Treiben in der alltäglichen Gott-Rede der Glaubenden biographisch! Das *ganze* Leben des einzelnen Glaubenden wie der Gemeinde bzw. der Kirche ist als „locus theologicus“ aufzufassen und demnach den von Melchior Cano (1509-1560) genannten loci zuzurechnen.¹³ Das Leben ist also nicht ein Ort von angewandter Theologie, sondern Quelle der Theologie, wodurch diese auf ihre 'guten' Gedanken kommt! Vom Leben als Quelle der Theologie her ist christliche Theologie im Licht der Inkarnation gesehen wirklich *theo-logisch* (vgl. Joh 1, 14): Sie ist keine Wissenschaft 'von oben', sondern kommt aus der existenziellen Lebens- und Glaubenspraxis und hat dort auch ihren Ort: ihren basalen Ort. In diesem Sinne ist die *ganze* christliche Theologie *praktisch*, wie Martin Luther (1583-1546) in einer

12 Hier ist von Bedeutung, welches Rhetorikverständnis einer Homiletik zugrunde liegt, eine „*instrumentelle Rhetorik*“, die danach fragt, „welche Mittel man einsetzen muss, um sich selber gegenüber einer Zuhörerschaft durchzusetzen. Diese 'instrumentelle Rhetorik' beherrscht auf weite Strecken die Wirtschaftskommunikation (Konsumwerbung), die politische Rhetorik, die Public-Relations-Beratung, die Bürokommunikation und ungezählte Rhetorikkurse (von der Volkshochschule bis zum gehobenem Management). Dieser Typ Rhetorik ist auch für viele Prediger attraktiv, weil er Erfolg verspricht“ (Zerfaß, Grundkurs Predigt, Bd. 1: Spruchpredigt, Düsseldorf 1987 u. ö., 35). Eine „*kritische Rhetorik*“ fragt dagegen danach, „welche Bedingungen (geschaffen werden) und im Prozess des Miteinander-Redens offen gehalten werden (müssen), damit nicht der Stärkere den Schwächeren übertölpelt und außer Gefecht setzt, damit vielmehr gerade bei der schlechteren Ausgangslage, die das Kind, der Arbeitnehmer, die Frau, der alte Mensch, der Bürger, der Laie hat, gewährleistet wird, dass sie sich gegenüber den stärkeren Kommunikationspartnern (also den Erwachsenen, den Arbeitgebern, den Männern, den jüngeren Menschen, den Politikern, den Priestern) chancengleich ins Spiel bringen können“ (Zerfaß, ebd. 35).

13 Vgl. Heinz-Günther Schöttler, „Als in die Zeit Gebundene suchend finden sie...“ (Xenophánes). Überlegungen zu einer lebensdienlichen Konzeption der Pastoral, in: Klaus Bieberstein / Hanspeter Schmitt (Hgg.), *Prekär. Gottes Gerechtigkeit und die Moral der Menschen*. Im Dialog mit Volker Eid, Luzern 2008, 284-293, hier: 288.

Tischrede aus der Jahreswende 1531/32 sagt:

„Vera theologia est practica, et fundamentum eius est Christus, cuius mors fide apprehenditur. Omnes autem hodie, qui non sentiunt nobiscum et non habent doctrinam nostram, faciunt eam speculativam, quia sie können aus der cogitatio nit kommen. [...] Speculativa igitur theologia, die gehort in die hell zum Teuffel.“¹⁴

In seiner ersten Invocavit-Predigt [Fastenpredigt] in Wittenberg vom 9. März 1522 sagt Luther einleitend, dass in Bezug auf diese existentielle Dimension des christlichen Glaubens der Mensch unvertretbar ist. Jeder ist „für sich selber geschickt“ ins Leben und in den Tod:

„WJr seindt allsamt zuo dem tod gefodert / vnd wirt keyner für den andern sterben. Sonder ein yglicher in eygner person für sich mit dem todt kempffen. In die oren künden wir woll [= können wirs wohl] schreyen. Aber ein yglicher muoß für sich selber geschickt sein [= bereit sein] in d' zeyt [= der Zeit] des todts / ich würd denn [= ich werde dann] nit bey dir sein / noch du bey mir. Hierjnn so [= Hierbei] muß ein yederman selber die hauptstück so einen Christen belangen / wol [= gut] wissen vnd gerüst sein / vnd seindt die / die eüwer lieb [= Anredeformel] vor vil tagen von mir gehoert hat.“¹⁵

Vor diesem Hintergrund kommen wir nochmals auf die drei Ebenen der theologischen Kommunikation zurück. Theologie im *eigentlichen* Sinn wird – entgegen der landläufigen Meinung – nicht in Hörsälen und auf Fachkongressen getrieben, nicht an den Schreibtischen theologischer Fachgelehrter oder in vatikanischen Lehrgebäuden erdacht, sondern in der Praxis der Menschen gelebt. Damit ist Entscheidendes über die Theologie als Kommunikationsweise des Glaubens ausgesagt – und zwar über die Theologie im weiten Verständnis des Begriffes bei Martin Luther. Die Kommunikation des Glaubens ereignet sich – wie gesagt – nach katholischer Auffassung auf drei Ebenen. Wie stehen diese Ebenen zueinander, wie sind sie aufeinander bezogen? „*Grundlegend* ist“, so Bernd Jochen Hilberath, „die Ebene der Kommunikation des Glaubens im Alltag aller Glaubenden. Hier geschieht Feier wie Weitergabe des Glaubens, implizit wie explizit, verbal wie nonverbal, in Wort und in Tat.

14 WA.TR 1, 72,16-21 (Nr. 153). Übers. (HGS): „Wahre Theologie ist praktisch, und ihr Fundament ist Christus, dessen Tod durch den Glauben ergriffen wird. Alle aber heute, die nicht mit uns übereinstimmen und nicht unsere Lehre festhalten, betreiben sie [= die Lehre] in spekulativer Weise, weil sie aus dem Nachdenken nicht herauskommen können. [...] Spekulative Theologie gehört daher in die Hölle zum Teufel.“ – Zu diesem Theologieverständnis vgl. bes. Heinz-Günther Schöttler, „Vera theologia est practica.“ (Martin Luther) Theologie als topologische Wissensform in einer Welt als fragiler „topos“ der Gottesbegegnung, in: Johannes Först / Ders. (Hgg.), Quo vadis, theologia? Neue Perspektiven auf Religion in der späten Moderne, Münster 2009 (Biblische Perspektiven für Verkündigung und Unterricht 4), 107-150.

15 WA 10/III, 1-2.

Diese primäre Glaubenskommunikation hat ihre eigene Gewissheit und Selbstverständlichkeit. Anders wäre die Aufforderung aus 1 Petr 3, 15¹⁶ nicht zu verstehen, dass die Glaubenden in jeder Zeit zur Rechenschaftsabgabe über ihren Glauben bereit sein sollen. Das selbstverständliche und gewisse Zeugnis auf dieser primären Ebene der Glaubenskommunikation ist nicht selten beschämend für die, die amtlich oder wissenschaftlich für die Glaubensgewissheit zuständig sind. – Die *zweite und dritte Ebene* der Glaubenskommunikation sind funktional, dienend auf diese primäre Kommunikationsebene bezogen. Jene gibt es nur, weil es diese primäre Ebene gibt [...]. Beide haben aber jeweils [...] eine andere Funktion im Hinblick auf diese primäre Glaubenskommunikation. Dem lehramtlichen Sprechen – das ist die *zweite Ebene der Glaubenskommunikation* – kommt es nicht zu, die Bezeugung des Glaubens auf der primären Ebene vorzuschreiben oder permanent zu dirigieren. Die Entwicklung der Glaubensbekenntnisse (Symbola), der Glaubensregeln (regulae fidei) sowie die konziliaren Entscheidungen in der Alten Kirche machen vielmehr deutlich, dass es Aufgabe der lehramtlichen Kommunikationsinstanz ist, durch das Aufstellen von Kommunikationsregeln das gemeinsame Bekennen zu ermöglichen. [...] Der Dienst des Lehramtes ist ein Dienst an der Kommunikation, nicht an der Exkommunikation! [...] – Die *dritte Ebene* der Glaubenskommunikation ist die theologisch-wissenschaftliche. Auch sie ersetzt nicht die primäre Glaubenskommunikation, und sie ist nicht zuständig für das Aufstellen von Regeln der Glaubenskommunikation. Sie nimmt vielmehr ihren Ausgang von der Bezeugung des Glaubens in der Gemeinschaft der Glaubenden und kommt kritisierend und inspirierend wieder auf diesen Glaubensvollzug zurück.“¹⁷

2. Predigt als inter-subjektive Verständigung

Der biographische Ansatz, der Ansatz also bei der subjektiven Theologie der Einzelnen darf also nicht desavouiert werden, etwa durch das Verdikt 'subjektivistisch' oder mit dem Hinweis auf eine vermeintliche Objektivität kirchlich-lehramtlicher Theologie. Der biographische Ansatz, die die vielen subjektiv geprägten Theologien nicht als zu kalkulierendes oder zu regulierendes 'Übel' ansieht, sondern als Bereicherung und 'evocatio' für die eigene Theologie und den eigenen Glauben, muss auf die *inter-subjektive Verständigung* hin geöffnet werden. Diese Öffnung ist im Grunde für eine biographische Theologie keine Außensteuerung, wenn wir bedenken, wie denn überhaupt eine subjekt-bezogene Theologie zustande kommt. Eine biographische, subjektive Theologie entsteht ja nicht von sich aus,

16 Anm. HGS: Zu dieser zentralen Schriftstelle vgl. Heinz-Günther Schöttler, *Martyria. Glaubenszeugnis in Tat und Wort*, in: Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen (Hg.), *Christliches Handeln. Kirchesein in der Welt von heute*, München 2004, 138-159, hier: 151-153.

17 Bernd Jochen Hilberath, *Welche Theologie brauchen wir in der Fortbildung*, 67-69.

einfach so in einem Subjekt, sondern in diesem Subjekt immer schon in intersubjektiven Zusammenhängen, also in einem vorgegebenen und sich immer enger verknüpfenden dialogischen Verstehenshorizont. Und hier kommt der dritten Ebene der Glaubensreflexion, der Ebene der theologisch-wissenschaftlichen Reflexion, eine spezifische dreifache Aufgabe zu: Die wissenschaftlich-theologische Perspektive auf den Glauben kann (1) dazu ermuntern, dass Menschen ihre subjektive, biographisch geprägte Theologie entwickeln, (2) dazu ermutigen, dass Menschen ihre subjektiv-biographische Theologie auch gegebenenfalls revidieren, und (3) mithelfen, dass die subjektiven Theologien aufeinander bezogen und miteinander vernetzt werden. Die wissenschaftlich-theologische Perspektive auf den Glauben soll Reflexionshilfe und Informationen geben und – das ist das Entscheidende – insgesamt für eine *theologische Kommunikation* der intersubjektiv-vernetzten Subjekte des Glaubens Sorge tragen.¹⁸

Daraus folgt für die Verkündigung und die „Weitergabe“ des Glauben in Familie und Schule, in Predigt und Katechese zweierlei: (1) Theologisches Wissen und persönlicher Glaube gehören als Einheit von Theologie und Nachfolge zusammen. Es geht um *die Glauben und Wissen integrierende Persönlichkeit derjenigen / desjenigen*, die / der in diesem Vermittlungsprozess steht. (2) Alle auf die kirchliche Gemeinschaft hin ausgerichtete und von ihr gespeiste Seelsorge steht im Dienst des oben beschriebenen Prozesses einer inter-subjektiven bzw. inter-subjektiv vernetzten Theologie. In diesem theologischen Prozess, der Lebens- und Glaubensbiographien in der *Communio* der Kirche verknüpft, sind die, die in der Predigt verkündigen und im Unterricht Religion lehren, die ihr Christsein leben, darüber sprechen und reflektieren *als Person* gefragt; darin erweist sich ihre *geistliche* Kompetenz (oder eben auch nicht).

3. „*Sola autem experientia facit theologum*“ (*Martin Luther*)

Jede religiöse Rede von Gott ist, wie wir gesehen haben, in einem weiten Sinne Theologie. Zu solch religiöser Gott-Rede ist jeder Mensch befähigt, der die Widerfahrnisse und Geschehnisse seines Lebens vor Gott deutet, d. h. sie in seinem Herzen erwägt¹⁹ und ihnen dann – als Glaubenserfahrung verdichtet – Bedeutung für das Leben abgewinnt. Nicht, viele theologische Bücher gelesen und akademisch-theologische Prüfungen bestanden zu haben, macht – so das obige Luther-Zitat „*Vera theologia est practica...*“ – den *wahren* Theologen, die *wahre* Theologin aus. Das wissenschaftlich-theologische Reden aus Glauben gehört auf jene dritte Ebene der Gott-Rede, einer höchst artifiziellen Ebene, auf der die Theologin, der Theologe nicht selten in der Reflexion *über* den

¹⁸ Vgl. Hilberath, Welche Theologie brauchen wir in der Fortbildung, 72.

¹⁹ Vgl. dazu unten Kap. II/2.

Glauben existiert und nicht *im* Glauben. Kritisch sich selbst als ausgewiesenen Theologen gegenüber beschreibt Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) diese Gefahr in seiner Finkenwalder Seelsorgevorlesung 1935/36 treffend so:

„Andere Not des ernsthaften Pfarrers kommt aus seiner Theologie. Der gute Theologe weiß alles, was ein Mensch über Gott, Mensch, Sünde, Vergebung wissen kann. Er erfährt mit Schrecken die Dämonie solchen Wissens, das ihm den Glauben zu rauben vermag. Er weiß, was rechter Glaube ist, und deshalb fragt er sich selbst so lange danach, bis er selbst nicht mehr im Glauben, sondern im Denken über den Glauben existiert. Er weiß, daß kein Mensch sagen darf, er glaube, ohne zu sagen: 'Hilf meinem Unglauben' [Mk 9,24]. Er hat keine Erfahrung mehr von Gott, Christus, Anfechtung und ihrer Überwindung, sondern seine einzige Erfahrung bleibt die Reflexion über diese Dinge.“²⁰

Nicht die spekulative Reflexion in irgendwelchen philosophischen Systemen macht den Theologen aus, sondern wie Martin Luther es in einer Tischrede vom Sommer 1531 treffend sagt: „*Sola autem experientia facit theologum.*“

„Iuristae possunt suos discipulos humiliare, quando volunt superbi-
re de eruditione, quia habent forum et practicam, nos autem, quia
non habemus practicam, non possumus nostros discipulos humilia-
re. Sola autem experientia facit theologum.“²¹

Dieses Theologieverständnis, das die Kompetenz zur Gott-Rede grundlegend in der Erfahrung verortet und nicht für theologische 'professionals' reserviert, ist von höchster Bedeutung für das Verhältnis des Predigers zu den Zuhörern. Die Predigthörerinnen und -hörer sind Theologen und Theologinnen *sui generis* und als solche zu wertschätzen! Die in der deutschen katholischen Kirche so hoch-studierten Prediger (Priester, Pastoralreferentinnen und -referenten) stehen den Zuhörern nicht als „große“ Theologen gegenüber, die einem theologisch ungebildeten Volk die großen und tiefen Geheimnisse des Glaubens in leicht fasslicher Form darzubieten hätten. Dass in einer hermeneutisch-methodisch verantworteten Glaubensreflexion eine nicht unwesentliche Qualifikation der Prediger besteht, ist selbstverständlich. Aber es dürfte der Normalfall sein, dass unter den Predigthörern Menschen sitzen, die aufgrund ih-

20 Dietrich Bonhoeffer, *Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935-1939*, hrsgg. v. O. Dudzus und J. Henkys, Gütersloh 1996 (Dietrich Bonhoeffer Werke 14), 587.

21 WA.TR 1, 16,10-13 (= Nr. 46). Übers. HGS: „Juristen können ihre Schüler demütig halten, wenn sie sich ihrer Gelehrsamkeit brüsten wollen, weil sie eine öffentliche Gerichtsstätte und (Berufs-) Praxis [oder: -Routine] haben. Wir aber können, da wir keine (Berufs-) Praxis [oder: -Routine] haben, unsere Schüler nicht demütig halten. Denn allein die Erfahrung macht einen zum Theologen.“ Vgl. dazu und zum Folgenden bes. Heinz-Günther Schöttler, „*Vera theologia est practica.*“ (Martin Luther), 122-124.

rer Erfahrungen im Leben und mit dem Glauben eigentlich kompetenter wären, zum Predigtthema zu sprechen als der Prediger, jene Menschen aber in der Eucharistiefeier, dem normalen Ort der Predigt, nicht predigen dürfen, weil die derzeitige Kirchenordnung es ihnen verbietet²², und sie in der Regel auch nicht das 'Predigt-Handwerk' erlernt haben, d. h.: nicht gelernt haben, sich so auszudrücken, wie die durch Studium ausgebildeten und durch rhetorische Praxis gewieften Theologen es zu tun pflegen – mit dem Ergebnis allerdings, dass sie so oft unverständlich bleiben!

Theologie ist also „vera“, d. h.: wahr und wirklich, insofern bzw. wenn sie erfahrungsbezogen ist.²³ Erfahrung, ein in der scholastischen Theologie peripherer Begriff, wird bei Luther konstitutiv für die Theologie: Glaube als Erfahrung. Und insofern die Erfahrung untrennbar mit Anfechtung (*tentatio*²⁴) verbunden ist, ist die Theologie als *theologia practica* immer auch eine erlittene, im (eigenen) Leben geprüfte, also aus dem Leben kommende Theologie. In den „Operationes in psalmos“ (1518-1521) schreibt Luther denn auch:

„Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando.“²⁵

Die Anfechtung ist es, die dem Erfahrungsbegriff jene Tiefe, Würde und Ernsthaftigkeit verleiht, die ihn fern sein lässt von gefühlsmäßig-wohler Anmutung oder zufälligem Widerfahrnis. Deshalb nennt Luther in seiner Vorrede zur deutschen Gesamtausgabe seiner Schriften (1539), in der er „anzeigen“ will, „eine rechte weise in der Theologia zu studirn, denn [= in der] ich mich geuebet habe“²⁶, neben „oratio“, „meditatio“ die „tentatio“:

„Zum dritten ist da Tentatio, Anfechtung. Die ist der Pruefestein, die leret dich nicht allein wissen und verstehen, sondern auch erfaren, wie recht, wie wahrhaftig, wie suesse, wie lieblich, wie mechtig, wie troestlich Gottes wort sei, weisheit über alle weisheit.“²⁷

22 Siehe oben Anm. 3.

23 Vgl. Ebeling, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: Ders., Wort und Glaube, Bd. 3: Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie, Tübingen 1995, 3-28.

24 Luthers Vorstellung von der *tentatio* (Anfechtung) unterscheidet sich klar von der in der mittelalterlichen Theologie geläufigen Vorstellung der Versuchung durch den Teufel. Gott selbst ist für Luther letztlich der Urheber der Anfechtung, in der der Mensch um so stärker auf den Glauben an Gottes Wort und Verheißung (*promissio*) verwiesen ist. Es geht in der Anfechtung um die Erfahrung der Verheißungstreue Gottes. In einer Predigt von 1523 über Gen 32,23-33, dem Kampf Jakobs mit dem Unbekannten, entfaltet Luther höchst anschaulich, was Anfechtung ist. Die Predigt ist zitiert und unter dem Aspekten „Anfechtung“ und „Erfahrung“ ausführlich kommentiert in: Heinz-Günther Schöttler, „Vera theologia est practica.“ (Martin Luther), 154-149.

25 WA 5, 163,28; Übers. HGS: „Durch Leben, ja: durch Sterben und Verdammnis wird man zum Theologen, nicht durch Verstehen, Lesen oder Spekulieren.“

26 WA 50, 658,29f.

27 WA 50, 660,1-4.

Auf die grundlegende theologisch-hermeneutische Bedeutung der Erfahrung und insbesondere auf den Zusammenhang zwischen Erfahrung und Anfechtung im Glauben wird noch eigens einzugehen sein.²⁸

Wir haben recht selbstverständlich über „Erfahrung“ gesprochen und dass sie für den Erschließungsprozess der Glaubensbotschaft in der Predigt grundlegend ist. Deshalb ist – mit homiletischem Interesse – zu fragen: Was ist das eigentlich – Erfahrung?! „So vielfach vorbelastet der Erfahrungsbegriff in der Theologiegeschichte und Häresiologie auch sein mag, [...] er bleibt dort unentbehrlich, wo Glaube die Begegnung des gesamten Menschen mit Gott ist.“²⁹ Eine genügend offene und für unsere Fragestellung praktikable Begriffsbeschreibung (nicht: -definition) könnte sein: Erfahrung ist die Selbstthematisierung eines Menschen in Bezug auf sein Gottesverhältnis. Was hier aus Platzgründen nicht näher ausgeführt werden kann³⁰, sei wiederum in Anschluss an Martin Luther gesagt: Das lutherische Erfahrungsmodell ist vornehmlich durch die Schriftlesung vermittelt und die Praxis, die das Leben ist, lehrt das rechte Schriftverständnis. Erfahrung und Schrift erschließen sich gegenseitig und in diesem gegenseitigen Erschließungsprozess erhellt sich die Gottesbeziehung, die schließlich selbstthematisierend artikuliert wird als Zeugnis für die Kraft des Glaubens. Für die christliche Glaubenserfahrung kann deshalb als hermeneutischer Horizont die Heilige Schrift angegeben werden, die Erfahrungen also, die in der Geschichte der Kirche und in ihr als Interpretationsgemeinschaft unter der Maßgabe Alten und Neuen Testaments sich als authentische Erfahrungen erwiesen haben und erweisen.³¹

Für unsere Frage nach der homiletischen Kompetenz bedeutet dies: (1) Auf die Grundhaltung, aus der heraus eine Predigt geschieht, kommt es an: nämlich auf die Achtung und den Respekt vor den Zuhörerinnen und Zuhörern und ihren nicht selten erlittenen Biographien, in denen die Kompetenz zur Gott-Rede gründet. Dabei ist ausdrücklich anzumerken, dass die in der Lebenserfahrung gründende theologisch-spirituelle Kompetenz sich nicht unbedingt darin erweist, dass ein Mensch explizit von Gott reden, also „theologisieren“ kann. Die Kompetenz zur Gott-Rede

28 Siehe unten Kap. II/4 und 5.

29 Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, Bd. 1, Einsiedeln 1961, 211). Vgl. auch Edward Schillebeeckx, *Erfahrung und Glaube*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, hg. von F. Böckle u. a., Bd. 25, Freiburg-Basel-Wien 1981 (CGG 25), 73-116; Christoph Schwöbel, *Offenbarung und Erfahrung – Glaube und Lebenserfahrung. Systematisch-theologische Überlegungen zu ihrer Verhältnisbestimmung*, in: Ders., *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002, 53-129, bes. 83-101; 102-126.

30 Vgl. dazu ausführlich Heinz-Günther Schöttler, „Vera theologia est practica.“ (Martin Luther), 125-131.

31 Vgl. Klaus Müller, *Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten*, Regensburg 1994, 163-165.

kann sich auch „non-verbal“ und authentischer und überzeugender darin äußern, dass und wie ein Mensch seinen Glauben lebt, und dies ist sogar die erste und vornehmliche Weise der Gott-‘Rede’. „*Seid aber Täter des Wortes und nicht Hörer allein; sonst betrügt ihr euch selbst*“, heißt es denn auch in Jak 1,22. Vor solchen gelebten Glaubenszeugnissen verblassen wir professionellen Theologen oft genug als blutleere, formelhafte „Von-Gott-Schwätzer“. (2) Der christliche Prediger hat nicht *über* den Glauben, sondern *im* Glauben zu sprechen: von eigenen Erfahrungen, die er im Glauben gemacht, ja auch: erlitten hat³², vom eigenen Gottvertrauen, aber auch von seiner Gott-Suche³³ und seinen Zweifeln³⁴, von der Erfahrung der Nähe Gottes, aber auch von der Gottferne³⁵ und Fremdheit Gottes³⁶. In der schmerzenden Erfüllungslücke von Gott schweigen zu können oder so zu sprechen, dass die Gott-Rede nicht a-theisiert.³⁷ Davon in der Predigt sprechen zu können: darin liegt die geistlich-theologische Kompetenz des Predigers! *Darin* erweist sich die Predigerin, der Prediger als Theologin, als Theologe. (3) Die Kompetenz, die Heilige Schrift im Horizont des Lebens zu lesen und in der Predigt erfahrungsbezogen auslegen zu können, wächst dem Prediger aus der eigenen, kontinuierlichen Schriftlesung³⁸ zu.

32 Vgl. Heinz-Günther Schöttler, Predigen in der schmerzenden Erfüllungslücke. Biblisch-homiletische Überlegungen angesichts von Tod und Trauer, in: Franz, A. / Poschmann / Wirtz, H.-G. (Hgg.), Liturgie und Bestattungskultur, Trier 2006, 106-126.

33 Vgl. dazu Schöttler, Heinz-Günther, Suchen – nicht finden! Die Offenheit der Glaubensgestalt, in: Ders., „Der Leser begreife!“ Vom Umgang mit der Fiktionalität biblischer Texte, Münster 2006 (Biblische Perspektiven für Verkündigung und Unterricht 1), 65-91.

34 Vgl. dazu bes. Schöttler, Heinz-Günther, „... sie fielen nieder, zweifelten aber.“ (Mt 28,17b), in: Ders., „Der Leser begreife!“, 34-61.

35 Vgl. dazu Schöttler, Heinz-Günther, Die Anklage Gottes als Krisenintervention. Eine erlittene Exiltheologie Israels, in: Theologische Quartalschrift 185 (2005) 158-181.

36 Vgl. dazu Schöttler, Heinz-Günther, Fremdheit in Beziehung. Aspekte zur Situation der Gemeinden im Anschluss an das Paradigma der ‘Fremdheit Gottes’, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 157 (2009) 245-257.

37 Vgl. dazu Schöttler, Heinz-Günther, Der Riss zwischen Himmel und Erde als Ort der Rede von Gott, in: Bibel und Liturgie 81 (2008) 20-35, sowie Grautmann, Maren, Gottes Platz ist in der Seele zu einer Leerstelle geworden. Rezeptionsästhetische Gott-Rede nach dem Ende der Theodizee, Frankfurt a. M. u. a. 2008 (RSTh 67).

38 Vgl. Schöttler, Heinz-Günther, „Eingeladen zum Hochzeitsmahl des Wortes“ (Ambrosius von Mailand). Überlegungen zur liturgischen Präsenz des Wortes Gottes, in: Bibel und Liturgie 81 (2008) 67-85.

4. Wie von Erfahrung in der Predigt sprechen

Sind die Lebens- und Glaubenserfahrung des Predigers und der Hörer also von solch entscheidender Bedeutung für die Predigthermeneutik, d. h. für den Erschließungsprozess Predigt, dann ist ein höchst „sensibles“ Umgehen mit Erfahrungen in der Predigt von Nöten.³⁹ Das Reden von Erfahrungen muss *wahr* sein, d. h.: Lebensbeispiele in der Predigt müssen selbst erfahren sein und, wenn sie nicht selbst erlebt wurden, als Fremderfahrung markiert werden. Das Reden von Erfahrungen muss *bescheiden* sein, d. h.: Mit den eigenen Erfahrungen ist bescheiden umzugehen, im Wissen darum, dass die Predigthörer vielleicht tiefere Erfahrungen in der angesprochenen Sache gemacht bzw. erlitten haben. Mit Erfahrungen im Glauben prahlen stellt Zuhörer, die sich mit dem Glauben schwer tun, ins Abseits und qualifiziert sie – ungewollt – als ‘Versager’ im Glauben ab. Das Reden von Erfahrungen muss *fragmentarisch* sein, d. h.: Der Prediger sollte darum wissen, dass jede Gottese Erfahrung, auch die des Predigers fragmentarisch ist. Das Reden von Erfahrungen muss *ehrlich* sein, d. h.: Auch von den dunklen Erfahrungen mit Gott bzw. den Erfahrungen der dunklen Seiten Gottes ist zu sprechen und davon, das auch dies Teil der Erfahrungen im Glauben ist. Das Reden von Erfahrungen muss *demütig* sein, d. h.: Erfahrung hat etwas mit dem Lebensalter zu tun, und gerade junge Prediger dürfen sich nicht dazu verleiten lassen, mehr Erfahrung vorzugeben als dem eigenen Lebensalter entspricht. Zu Letzterem gibt es ein aufschlussreiches Diktum aus Martin Luthers Genesis-Vorlesung (1536-1545):

„Hinc Germanorum proverbia de Doctore medicinae iuvene: quod ei opus sit novo coemiterio. De Iureconsulto recens ad Rempublicam accedente, quod involvat bellis omnia. De Theologo iuvene: quod, compleat infernum animabus. Hi enim, quia *usu rerum*, qui prudentiam gignit, destituuntur, omnia secundum Canones et regulas suas faciunt: Ideo impingunt et errant, cum magno hominum et rerum detrimento.“⁴⁰

39 Vgl. hierzu auch: Zerfaß, Rolf, Wer ist kompetent zur Verkündigung?, in: Ders., Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst, Freiburg 1985, 112-141.

40 WA 42, 505,15-20 (dieser Abschnitt steht im Zusammenhang mit der Auslegung von Gen 13,8f): „In einem deutschen Sprichwort sagt man von einem jungen Arzt, dass er einen neuen Kirchhof haben müsse; von einem jungen und unerfahrenen Juristen, dass er alles in Streitigkeiten verwickle; von einem jungen Theologen, dass er die Hölle mit Seelen fülle. Denn sie wollen alles ohne die praktische Erfahrung, die allein klug macht, nach ihren Gesetzen und Regeln fertig bringen; darum laufen sie an und irren, sehr den Menschen zum Schaden wie der Sache“ (dt. Übers. nach: Aland, Kurt, Lutherlexikon, Göttingen ⁴1989 [UTB 1530], 89).

II. Theologie und Predigt – oder: Die theologische Kompetenz des Predigers

Insofern im ersten Kapitel deutlich geworden ist, dass die geistliche Kompetenz die übergeordnete Kompetenz darstellt, werden in den beiden folgenden Kapiteln unter dem Stichworten „Theologie“ und „Beziehung“ die geistliche Kompetenz ergänzende Aspekte erörtert. Dabei wird der Fokus auf der Schriftpredigt liegen.

1. „Die Bibel wie einen Liebesbrief lesen“ (Søren Kierkegaard)

Gemeinden und Predigthörer haben ein Recht auf theologisch-qualifiziert ausgebildete Prediger, die in der Lage sind, die Botschaft Jesu in der Kirche weiterzusagen und weiterzutragen (Prozess der Tradierung). Dem dient in gewissem Maße das Theologiestudium. Mit theologischem Fachwissen allein und mit dem Beherrschen der diversen theologischen Methoden ist es aber nicht getan. Ein ‚guter‘ Theologe ist noch kein ‚guter‘ Prediger, wobei – soviel ist bisher deutlich geworden – ‚guter‘ Prediger“ nicht auf „guter‘ Redner“ verengt verstanden werden darf!

„Theologie verstehen“ ist immer auch ein *Prozess des eigenen Wachsens* der Person und der eigenen gewonnenen und verdichteten Erfahrungen. Verstehen ist nur in gewissem Maße ein Produkt des Beherrschens theologisch-wissenschaftlicher Methoden der Auslegung (Hermeneutik). Sachgerechtes Theologiestudium ist nie rein kognitiv ausgerichtet, sondern reicht, wie Franz Kamphaus sagt, „in die Tiefe der Existenz“⁴¹. Theologie hat eine Beziehung zu ihrem reflektierten ‚Gegenstand‘: eine Glaubenbeziehung. Die ‚Sache‘, um die es in der Theologie geht, ist Person: Gott, und deshalb investiert der Theologie-Treibende immer auch sich selbst, seine Person, ansonsten er Religionswissenschaft betriebe. Weil es also um eine solche personale Glaubensbeziehung im Theologie-Treiben geht, hängt die Glaubwürdigkeit dessen, was ein Theologe in der Predigt verkündigt, weithin von seiner Person und ihrer Glaubwürdigkeit ab. In der bereits zitierten Finkenwalder Homiletik-Vorlesung kann deshalb Dietrich Bonhoeffer unter der Überschrift „*Wie entsteht eine Predigt?*“ von der untrennbaren Verbindung zwischen Predigt und Gebet sprechen:

„Man kann keine Predigt anfangen ohne *Gebet um den Heiligen Geist*, weil die Predigt kein Vortrag ist, worin man persönliche Meinungen, Empfindungen ausspricht. Darum muss man beten, dass Gott, der Heilige Geist redet. Das gehört zur sachlichen Ordnung, ist für die Gestalt der Predigt nötig.“⁴²

41 Kamphaus, Schwerpunkte der Predigtausbildung, 117.

42 Dietrich Bonhoeffer Werke 14, 486 (kursiv im Original). Zur Homiletik und zum

Dies ist nicht nur angesichts der bedrängenden Situation zu verstehen, in der die Bekennende Kirche sich befand.⁴³ Dies gilt grundsätzlich. Ähnliches sagt auch Karl Barth (1886-1968) in seiner aus Bonner homiletischen Seminarübungen 1932/33 hervorgegangenen „Homiletik“ unter der Überschrift „Die Geistlichkeit der Predigt“:

„Man darf nicht predigen, ohne zu beten. Da die Predigt ja letztlich nur mit Gott beschäftigt sein kann, müssen ihre Worte im Duktus des Rufens, muß auch die Gemeinde ins Gebet hineingerufen werden. Hier aber ist die Grenze dessen, was Menschen sagen können, erreicht – an der Stelle, wo der Geist selbst uns vertreten muß mit unaussprechlichem Seufzen.“⁴⁴

2. „Die Worte im Herzen bewegen“ (Lk 2,19)

Im unmittelbaren Kontext des obigen Zitates gebraucht Dietrich Bonhoeffer eine schöne Metapher: Die Bibel sei zu lesen wie ein Liebesbrief:

„So wie man das Wort eines lieben Menschen bewegt, es einem nachgeht. Kierkegaard: die Bibel lesen wie einen Liebesbrief.“⁴⁵

Bonhoeffer übernimmt diesen Gedanken aus Søren Kierkegaards (1813-1855) Schrift „Zur Selbstprüfung“ (1851). Darin findet sich eine Betrachtung zu Jak 1,22: „*Seid aber Täter des Wortes und nicht Hörer allein, wodurch ihr euch selbst betrügt.*“ (Luther 1912) Kierkegaard schreibt dazu:

„Denke dir einen Liebenden, der einen Brief von seiner Geliebten erhalten hat; so teuer dieser Brief dem Liebenden ist, so teuer, nehme ich an, ist dir Gottes Wort; wie der Liebende seinen Brief liest, so (nehme ich an) liest du Gottes Wort und glaubst du, dass du es lesen sollest.“⁴⁶

Die Kierkegaard'sche Metapher nimmt Bonhoeffer 1936 in seiner „Anleitung zur täglichen Meditation“ auf und schreibt:

„Wie das Wort eines lieben Menschen dir den ganzen Tag lang nach-

Predigtverständnis Bonhoeffers vgl. bes. Bobert-Stützel, Sabine, Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie, Gütersloh 1995, 207-250; Zimmerling, Peter, Göttingen 2006, 86-92.

43 Unter diesen Bedingungen übernimmt Bonhoeffer 1935 die Pfarrersausbildung der Bekennenden Kirche, zunächst im Ostseebad Zingst, dann schon im selben Jahr bis zum staatlichen Verbot 1937 im Predigerseminar Finkenwalde (heute: Zdroje, ein Vorort von Stettin) und schließlich bis 1939 illegal im Pfarrhaus in Groß Schlönwitz (heute: Słonowice), zusammen mit Eberhard Bethge (1909-2000).

44 Barth, Karl, Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt (1932/33), Zürich 1966; ³1986, 69.

45 Dietrich Bonhoeffer Werke 14, 486.

46 In: Kierkegaard, Søren, Gesammelte Werke, übersetzt von Wolfgang Pfeleiderer und Christoph Schrempf, Bd. 11, Jena 1922, 19 (Übersetzung sprachlich leicht überarbeitet).

geht, so soll das Wort der Schrift unaufhörlich in dir nachklingen und an dir arbeiten. Wie du das Wort eines lieben Menschen nicht zergliederst, sondern es hinnimmst, wie es dir gesagt ist, so nimm das Wort der Schrift hin und bewege es in deinem Herzen wie Maria tat. [vgl. Lk 2,19] Das ist alles. Das ist Meditation. Suche nicht neue Gedanken und Zusammenhänge im Text wie zur Predigt! Frage nicht: wie sage ich es weiter, sondern: was sagt es mir! Dann bewege dieses Wort lange in deinem Herzen, bis es ganz in dich eingeht und Besitz von dir genommen hat.⁴⁷

Bonhoeffer weist in enger Anlehnung an Lk 2,19 darauf hin, dass die *theologische* Dimension der Kompetenz des Predigers mehr ist als ein theologisch-methodisch sauberes Erfassen des Predigt-Textes. So verstanden, gewinnt Lk 2,19 große Bedeutung für die christliche Predigt, d. h. für den Umgang des Predigers mit dem Wort der Schrift. Hier eine vorläufige Arbeitsübersetzung der Stelle:

„Maria aber bewahrte [συνειρηει] alle [παντα] diese Worte [τα ῥήματα ταυτα], und dachte darüber nach / bewegte sie / erwog sie [συμβαλλουσα] in ihrem Herzen [εν τη καρδια αυτης].“

To ῥημα entspricht dem hebräischen דבר (d b r), meint also mehr als 'nur' ein Wort; ῥημα meint in erster Linie ein „Geschehen“: Es ist hier das vom Willen Gottes getragene Wort gemeint, das seinen Heilsplan im Leben seines Volkes verwirklicht. Innerhalb der Perikope Lk 2,1-21 meint das durch παντα verstärkte τα ῥήματα ταυτα die Heilsereignisse und ihre göttliche Deutung: Gottes wirksame Tat und deutendes Wort (vgl. etwa Jes 55,10).⁴⁸ Συνειρηειν meint „bewahren“, „im Gedächtnis behalten“. Συμβαλλειν hat die Grundbedeutung „zusammenwerfen / zusammenbringen“ und bedeutet dann auch: „sich unterreden“ (= erwägen, bedenken, überdenken, überlegen). Das Verständnis von συμβαλλειν in Lk 2,19 ist unter den Exegeten umstritten. Die gängige Übersetzung in Lk

47 In: Dietrich Bonhoeffer Werke 14, 947f.

48 Die moderne Sprechakt-Theorie macht, für die Predigt rezipiert, auf einen denkbar einfachen, aber homiletisch wirkmächtigen Zusammenhang aufmerksam: Wenn Prediger predigen, *sprechen* sie nicht 'nur', sondern sie *tun* etwas, indem sie sprechen. Gerade in der Predigt sind wie in den meisten anderen sprachlichen Äußerungen „Sprechen“ und „Handeln“ nicht voneinander zu trennen. Es wird eine *sprachliche Handlung* vollzogen, die über ihren „reinen“ Inhalt hinaus (*lokutionärer Aspekt*) eine Intention verfolgt (*illokutionärer Aspekt*) und auf Wirkung hin angelegt ist (*perlokutionärer Aspekt*): „How to do things with Words“ lautet denn auch der programmatische Titel der 1962 posthum veröffentlichten Vorlesungsmanuskripte von *John Langshaw Austin* zur Sprechakttheorie (Oxford 1962; dt.: Zur Theorie der Sprechakte, bearbeitet und hg. von Eike von Savigny, Stuttgart 1972; ²1979). Die Sprechakttheorie wurde in unserem Jahrhundert besonders durch *John Langshaw Austin* (1911-1960) angestoßen und von *John Rogers Searle*, einem Schüler Austins, entscheidend weiterentwickelt (Speech Acts, 1969; dt. Ausgabe: Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay, 1971). Zur Unterscheidung von absichtsvollem *Handeln* und absichtslosem, unreflektiertem *Tun* vgl. Weber, Max, Soziologische Grundbegriffe (1921), 542-573.

2,19 mit „erwägen / bedenken“ ist nach Otfried Hofius sonst nicht belegt, auch nicht im außer-neutestamentlichen Schrifttum. „Da im Kontext des v 19 von außergewöhnlichen und geheimnisvollen Ereignissen die Rede ist, dürfte das Verb bedeuten: den wahren Sinn erfassen, die richtige Bedeutung treffen [...]. Im Unterscheid zu den παντες von v 18, die sich über das von den Hirten Berichtete (v 17) nur 'verwundern' können, weiß Maria um die wahre Bedeutung 'aller dieser Begebenheiten' (παντα ... τα ῥήματα ταυτα). Sie erkennt in der wunderbaren Engellerscheinung und Engelbotschaft vv 9-14 die Bestätigung der Verheißung, die sie selbst aus dem Munde des Engels vernommen hat (1,26ff).“⁴⁹ Συμβαλλειν weist also *nicht* in erster Linie auf eine logisch-intellektuelle Deutung des Geschehens hin; die Interpretation des Geschehens ereignet sich nicht in erster Linie im Intellekt (vous), sondern im Organ des Willens und des Gefühls, d. h. im Herzen [εν τη καρδια].⁵⁰ Συμβαλλειν meint demnach ein inneres Bewegen, das nach dem „wahren Sinn“ des Widerfahrenen sucht: „wahr“, insofern Gottes Handeln in diesem Widerfahrnis sicher zu suchen ist; „Sinn“, insofern dem göttlichen Widerfahrnis Bedeutung im Leben zugemessen wird. Kann man als wie etwa die Einheitsübersetzung (1980) übersetzen: „...und [sie] dachte darüber nach“ und dieses innere Bewegen des Widerfahrenen / Erfahrenen auf einen denkerisch-intellektuellen Akt reduzieren?! Lk 2,19 wäre vielmehr etwa so zu übersetzen:

„Maria aber bewahrte [συνετηρει] alles, was geschehen war [παντα ... τα ῥήματα ταυτα], und erwog / bewegte [συμβαλλουσα] es in ihrem Herzen [εν τη καρδια αυτης].“

An „Maria“ (und auf andere Weise auch an den „Hirten“) wird in Lk 2 die Gottes Heilstaten entsprechende Haltung des Menschen veranschaulicht. Es ist dies – und das muss besonders *entgegen* der katholischen Auslegungstradition von Lk 2,19 ausdrücklich betont werden! – weder Unterwürfigkeit, noch Demut, noch blinder Gehorsam, noch verinnerlichter Frömmigkeit, sondern „Maria“ spielt im Rollenangebot dieser weihnachtlichen Perikope die Haltung des *aktiven* Glaubens. Darin ist Maria wie Abraham Typus der bzw. des Gläubigen. François Bovon sagt es in seinem Kommentar so: „*Sie versteht und erlebt, was sie glaubt.*“⁵¹

Aus dem bisher Gesagten ist für die Schriftpredigt als *homiletisches Fazit* zu ziehen: Die theologische Dimension der Predigtarbeit meint weit mehr, als dass Prediger etwa das exegetische Handwerk gut und sicher beherrschen, also gute Literaturwissenschaftlicher wären. Den biblischen Text *theo*-logisch recht zu verstehen, setzt die Haltung des Glaubens voraus, nämlich: (1) das Wort der Schrift als Wort *Gottes* aufzunehmen, (2) seine Be-Deutung für das *Leben* zu erspüren und (3) seiner *Verwirklichung* im

49 Hofius, Otfried, Art. συμβαλλω, in: ²EWNT 3 (1992), 683-685, Zitat: 684.

50 Vgl. Bovon, François, Das Evangelium nach Lukas, Bd. 1: Lk 1,1-9,50, Zürich - Braunschweig - Neukirchen-Vluyn ¹1989 (EKK III/1), 131.

51 Bovon, Das Evangelium nach Lukas, Bd. 1, 132.

Leben zu trauen, sei es als Verheißung oder als Aufforderung. Glaube und Verstehen – fides et ratio – bilden demnach einen hermeneutischen Erschließungszirkel.

3. „Wir lesen die Bibel nicht mehr gegen uns“ (Dietrich Bonhoeffer)

Am 29. Aug. 1932 hielt Bonhoeffer eine Ansprache auf einer internationalen Jugendkonferenz in Gland (am Genfer See). Bonhoeffer war Delegierter auf dieser gemeinsam vom „Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen“ (WFK) und von „Life and Work“ (Ökumenischer Rat für praktisches Christentum) veranstalteten Konferenz. Die Konferenz stand unter dem Motto „*Der Ruf der Christenheit in der gegenwärtigen Krise*“. In dieser Ansprache sagte Bonhoeffer u. a.:

„Wir haben unsere eigenen Gedanken lieber als die Gedanken der Bibel. Wir lesen die Bibel nicht mehr ernst, wir lesen sie nicht mehr gegen uns, sondern nur noch für uns. Wenn diese ganze Tagung hier einen großen Sinn gehabt haben soll, so wäre es vielleicht der, uns zu zeigen, daß wir ganz anders die Bibel lesen müssen, bis wir uns wiedertreffen...“⁵²

Genau das ist der „Tod“ jeder Schriftauslegung, der homiletischen Schriftauslegung zumal, dass wir die Schrift zur Bekräftigung unserer eigenen Ideen benutzen und sie dazu missbrauchen, unsere Ideen mit der Autorität (des Wortes) Gottes zu versehen, dass wir schon alles zu wissen meinen, bevor wir in der Schrift lesen. Ich meine damit nicht, dass ein Lesen und Verstehen der Schrift ohne bewusste und unbewusste Vorausurteile auf Seiten des Rezipienten möglich wäre. Jeder hat seine eigenen Deutekategorien, die ihm so ohne Weiteres gar nicht bewusst sind. Die homiletisch bedeutsame Frage, die Bonhoeffer hier stellt, ist: Entdecken wir in der Schrift nicht nur Neues, Erhellendes für unser Leben, sondern auch solches, dass uns *verunsichert*, *herausruft* oder gar *in Frage stellt* ...? Zu solcher Schriftlektüre muss ein Prediger fähig sein, was wiederum eine tiefe Verwurzelung in und ein Leben mit der Heiligen Schrift voraussetzt.

⁵² Bonhoeffer, Dietrich, Ansprache in Gland, in: Dietrich Bonhoeffer Werke 11 (Gütersloh 1994), 350-357, Zitat: 353 (kursiv: HGS).

4. Anfechtung als „Pruefestein“ (Martin Luther) des Theologie-Treibens

Bonhoeffer steht mit dieser Infragestellung in gut lutherischer Tradition. Für Martin Luther wird das Wort Gottes nur durch „Anfechtung“ (tentatio) recht und ehrlich „gelernt“, weil sie das Wort der Heiligen Schrift mit dem Leben derer, die die Schrift lesen und auslegen, verbindet. Die Anfechtungen lassen die Schrift erst recht verstehen und machen ihre Auslegung erfahrungsbezogen. Dazu sei aus einer Tischrede Martin Luthers vom Herbst 1532, einen nicht nur homiletisch zentralen Text, zitiert:

„Meine Theologiam hab ich nicht gelernt auf einmal, sondern ich habe immer tiefer und tiefer darnach forschen müssen. Da haben mich meine Anfechtung zu gebracht; denn die heilige Schrift kann man nimmermehr verstehen, außer der Practiken und Anfechtungen. Solches feilet den Schwärmern und Rotten, daß sie den rechten Widersprecher, nemlich den Teufel, nicht haben, welcher es einen wol lehret. Also hat S. Paulus auch einen Teufel gehabt, der ihn hat mit Fäusten geschlagen⁵³, und also ihn getrieben hat mit seinen Anfechtungen, fleißig in der heiligen Schrift zu studiren. Also hab ich den Papst, die Universitäten und alle Gelehrten, und durch sie den Teufel mir am Halse kleben gehabt; die haben mich in die Bibel gejagt, daß ich sie hab fleißig gelesen und damit ihren rechten Verstand endlich erlanget. Wenn wir sonst einen solchen Teufel nicht haben, so sind wir nur speculativi Theologi, die schlechts mit ihren Gedanken umgehen und mit ihrer Vernunft allein speculiren, daß es so und also sein solle; wie etwa die Mönche in ihren Klöstern auch gethan haben.“⁵⁴

„*Speculativi Theologi*“ sind für Luther solche Theologen, die unangefochten und selbstsicher mit der Schrift umgehen, in der Meinung, sie hätten schon die richtigen Methoden für ihre Auslegung und wüssten die entsprechenden Erfahrungen, auf die die Bibel jeweils zu beziehen wäre. Die „*speculativi Theologi*“ sind zunächst die scholastischen Theologen, die – um ein Diktum des Philosophen Karl Raimund Popper (1902-1994) zu zitieren – „eine Neigung zum Argumentieren ohne ein ernsthaftes Problem“⁵⁵ haben und am Leben mit seinen Fragen und Anfechtungen nicht wirklich interessiert sind. „*Speculativa scientia theologorum*“ sagt

53 Luther spielt hier auf 2 Kor 12,7-10 an. In der Randglosse zu 2 Kor 12,7 schreibt er: „(Pfal) Heißt hie nicht des Fleisches anfechtung zur vnkeuschheit / Sondern grosse plage vnd schrecken vom Teufel. Denn Pfal ist / da man die Leute angespiesset / gecreuziget / oder gehenckt hat.“

54 WA.Tr 1, 147,3-14; vgl. auch WA 50, 658,29 - 661,8 (Luthers Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften, 1539).

55 Popper, Karl R, Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf, Hamburg 1984, 32.

Luther in einer Tischrede aus dem Herbst 1533, „*est simpliciter vana*“⁵⁶; Theologie als spekulative Wissenschaft ist also schlicht hohl und vergeblich, eitel und nichtig.⁵⁷

„*Speculativi Theologi*“ sind für Luther auch die von ihm sogenannten „Schwärmer“. Der Begriff „Schwärmer“ ist eine Neubildung Luthers, ein reformatorisches Kampfwort gegen Leute wie Andreas [Rudolf Bodenstein aus] Karlstadt (1486-1541); Thomas Müntzer (~1490-1525), Huldrych Zwingli (1484-1531), dem Züricher Reformator, und gegen die Wiedertäufer. Und das ist Luthers Erfahrung mit den Schwärmern: Sie zitieren fleißig die Schrift, in ihrem Fundamentalismus aber sind sie so sicher und setzen so sicher auf den Heiligen Geist, dass sie am Ende die Bibel gar nicht brauchen, weil sie doch nur auf ihrer Ideologie beharren.

Das weiß nicht nur Luther, sondern das ist die Erfahrung eines jeden Predigers, der den Predigttext nach allen Regeln der exegetischen Kunst ausgelegt hat, damit aber noch keine Predigt „weiß“, ja: Nach dem exegetischen Studium der Perikope macht er sich vielleicht um so verunsicherter an die Erarbeitung der Predigt. Das Resultat ist, dass sich Prediger in ihrer allwöchentlichen Praxis der Predigtvorbereitung aus der Erfahrung einer vermeintlichen „Unergiebigkeit“ der Exegese für die Erarbeitung einer Predigt enttäuscht von der Exegese abwenden und sich erst gar nicht (mehr) darum bemühen, weil sie sich davon kaum einen Ertrag für ihre Predigt versprechen.⁵⁸ Für die Verkündigung aber muss es ein vordringliches Anliegen sein, die Dimension der Erfahrung als „Ereignis-Ort“ des Glaubens nachvollziehbar aufzuzeigen, damit Verkündigung, wie der der Apostel sagt, „aus Leben zum Leben“ (2 Kor 2,16) gelingt. Wer nur verstandesmäßig versteht, versteht nach Martin Luther eigentlich gar nichts. Es gibt für den Reformator nur *ein* Verstehen der Schrift, nämlich ein geistliches, vom Heiligen Geist ins Herz gegebenes Verstehen. Gerhard Ebeling bringt Luthers Verständnis der Schriftauslegung so auf den Punkt: „Das rechte Verstehen ist nicht nur Sache des bloßen Verstandes, son-

56 WA.TR 1, 302,40 (Nr. 644). In der Römerbriefvorlesung 1515/16 ruft Luther den scholastischen Theologen gegenüber aus: „O Stulti, o Sawtheologen!“ (WA 56, 274,14).

57 Vgl. bes. Leinsle, Ulrich G., Einführung in die scholastische Theologie, Paderborn - München - Wien - Zürich 1995, 240-245.

58 Die vermeintliche „Unergiebigkeit“ der Exegese wird meist dem historisch-kritischen Zugang zur Schrift angelastet, nicht ganz zu Unrecht. In der Methodenfrage wird deren Monopolposition zunehmend kritisiert und auf eine Methodenvielfalt in der Schriftauslegung Wert gelegt (vgl. das Dokument „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ der Päpstliche Bibelkommission von 1993: in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles [Bonn] 115, bes. 115). In kritischer Aufnahme der Geistlichen Schriftauslegung der Kirche gewinnt neben der diachronen die synchrone Auslegung zunehmend an Bedeutung, und dies ist ein großer Zugewinn für die Predigt; vgl. dazu Schöttler, Heinz-Günther, „Der Leser begreife!“ Vom Umgang mit der Fiktionalität biblischer Texte, Münster 2006, bes. 13-33 („Rezeptionsästhetik und Schriftauslegung“).

dem der ganzen Existenz.“⁵⁹

5. Die Not des Predigers aus der Theologie

Es ist gerade für Theologinnen und Theologen, deren ‘erlerntes Handwerk’ es ist, den Glauben in Formen und Formeln auszudrücken, eine Schwierigkeit, die Dimension lebendiger Erfahrung und die ‘gelernte’ Theologie in jene fruchtbare Wechselbeziehung zu bringen.⁶⁰ Dietrich Bonhoeffer hat diese Not in seiner Finkenwalder Seelsorgevorlesung treffend beschrieben. Wir haben den Anfang der betreffende Stelle oben bereits zitiert; Bonhoeffer fährt dann unmittelbar fort:

„Diese Not wird erschwert durch die Notwendigkeit, oft täglich zu verkündigen. Worte zu gebrauchen, denen im Augenblick keine Erfahrung entspricht, auch nicht entsprechen kann. Dieser Mißbrauch des Wortes muß den Pfarrer aufs tiefste beunruhigen. Als Theologe weiß er, seine Verkündigung kommt nicht aus seiner Erfahrung, sondern aus der Schrift und wird sich damit rechtfertigen als den Märtyrer, den entsagungsvollen, der unter Verlust der eigenen Erfahrung den anderen dient. Wird sich in all dem wiederum wohlfühlen, sein Gewissen beruhigen, nicht im Glauben, sondern in der Reflexion existierend. Die Theologie ist die Wissenschaft, in der der Mensch lernt, alles zu entschuldigen und alles zu rechtfertigen. Ein guter Theologe ist theologisch niemals zu fangen, er ist in allem, was er sagt, gerecht. Und selbst diese Erkenntnis kann der Theologe noch ohne Buße aussprechen. – Wer sich einmal darauf eingelassen hat, sich mithilfe der Theologie selbst zu rechtfertigen, der ist in den Fingern des Teufels, und kommt nicht mehr heraus, solange er Theologe ist! Sei ein guter Theologe, aber halte dir die Theologie drei Schritt vom Leibe, sonst wird sie dir lebensgefährlich. Wer in dieser Not ist, dem ist nicht mehr mit theologischen Gründen zu helfen, sondern durch den Ruf zum Gebet, zur Beichte, zum Gehorsam, als Gesetz. Not der Theologie der Rechtfertigung, daß sie uns vom Gesetz entbinden will. Einem solchen Amtsbruder nicht theologisierend, sondern verkündigend begegnen.“⁶¹

Die Anfechtung ist also der „Pruefestein“ der Theologie (und des Theologiestudiums), wie Martin Luther in der bereits zitierten Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe seiner deutschen Schriften (1539) sagt. Die Not des Predigers, sofern sie nicht in mangelnder,

59 Ebeling, Gerhard, Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik (1942), Tübingen ³1991, 310.

60 Vgl. Schöttler, Heinz-Günther, Biographie und Predigt. Erfahrungsbezogene und biographische Aspekte in der Predigtarbeit, in: Trierer Theologische Zeitschrift 97 (1988) 288-297.

61 Dietrich Bonhoeffer Werke 14, 588.

d. h. 'fauler' Vorbereitung und fehlender Auseinandersetzung mit dem Schrifttext gründet, sondern in der Anfechtung ihren Grund hat – sei es eine existentielle Anfechtung, wenn etwa ein Schrifttext den Prediger als ersten Hörer des Wortes in Frage stellt, sei es eine theologische Anfechtung, wenn vice versa etwa das Leben ein bisher tragendes theologisches Paradigma in Frage stellt –, ist als eine echte Not zu verstehen, durchzustehen und als ein Zeichen dafür zu werten, dass ein Prediger sein homiletisches 'Handwerk' und insbesondere seinen bezeugenden Verkündigungsauftrag ernst nimmt und die Predigerarbeit als einen die Person und das Leben betreffenden Prozess gestaltet.

III. Beziehung und Predigt – oder: Die kommunikative Kompetenz des Predigers

Für die Person des Predigers, der Predigerin gilt, was Franz Kamphaus so formuliert hat: „Menschen mit Tiefgang sprechen eben auch in anderen Tiefenschichten an.“⁶² Das Zeugnis des Glaubens geht durch die Person des Zeugen: Predigt ist die geistliche Rede eines Zeugen. „Seine Biographie, die Tiefenstrukturen seiner Person, seine Möglichkeiten und Grenzen, [...] Ausgereiftes und Infantiles, Erlebtes und 'Anerlebtes' werden sich in der Predigt wiederfinden. Bis in Wortschatz und Tonfall hinein wir *er* es sein, der spricht, so wie er aus Erbmasse und Erziehung, aus Studium und verschleppten Lebensentscheidungen geworden ist. Er kann nicht aus seiner Haut, und soll es auch gar nicht.“⁶³

Kommunikationsstörungen entstehen, wenn ein Prediger sich nicht kennt und nicht annehmen kann, wie er nun einmal (geworden) ist. Dann muss er sich hinter der Fassade theologischer Leerformeln verstecken oder gleichsam als kirchliches Lehramt auftreten oder mit moralisierender Attitüde agieren. Immer 'offenbart' er sich dabei den HörerInnen gegenüber, d. h. er spricht über sich und zwar über die Anteile seiner Persönlichkeit, was er mit der entsprechenden Attitüde verstecken möchte. Im letztgenannten Fall, also dem Auftreten mit moralisierender Attitüde, kritisiert oder fordert er von den Hörern, was er vielleicht an sich selbst ablehnt oder nicht annehmen kann, ohne es zugeben zu können und zu wollen. Kommunikationstheoretisch bedeutet dies: Menschen mit ehrlicher Offenheit zu sich selbst öffnen auch das Ohr ihrer Hörer für die Botschaft der Predigt. Predigen heißt demnach: (1) Beziehung zu den Hörern aufnehmen, (2) biographisch-intersubjektiv den Glauben entdecken und (3) zum Glauben reizen und ermutigen und so (4) im formal *monologischen* Predigtgeschehen mit den Zuhörern in einen *virtuellen* Dialog eintreten. Unter dem zentralen Aspekt der *Beziehung zwischen*

62 Kamphaus, Schwerpunkte der Predigtausbildung, 120.

63 Kamphaus, Schwerpunkte der Predigtausbildung, 120.

Prediger und Hörern soll abschließend nach den Dimensionen der kommunikativen Kompetenz gefragt werden. Um die kommunikationstheoretischen Dimensionen der Verkündigung und die religiöse Rhetorik hat sich in letzter Zeit besonders Michael Thiele, Professor für Rhetorik an der Hochschule für Technik in Karlsruhe und apl. Professor für Religiöse Rhetorik an der Universität Frankfurt am Main, verdient gemacht.⁶⁴ Hier werden in der gebotenen Kürze unter der Fragestellung nach der theologischen Kompetenz vier Aspekte angesprochen.

1. Homilie – vertrautes miteinander Reden

Im Gottesdienst kommen verschiedene Sprachspiele zusammen, und es ist gut und wichtig, dass sie nebeneinander stehen und nicht eingeebnet werden. So sprechen die Orationen des Messbuchs eine andere Sprache als die in der Regel meist aus der Barockzeit oder dem 19. Jh. stammenden Lieder, die Schriftlesungen eine andere Sprache als die des Antwortgesangs aus dem Psalter, die Liedansage wieder eine andere Sprache als die Vermeldungen am Schluss des Gottesdienstes... Die liturgisch-symbolische Sprache steht neben dem Definitorisch-Affirmativen des Credo, der objektivistische Stil der an der antik-römischen Juristensprache orientierten Orationen bewegt sich in einem anderen Sprachspiel als die 'stillen' Gebete in den Herzen der Mitfeiernden... Und zu all dem kommt als ganz *eigenes genus* die Predigt.

Obwohl in der Predigt wirklich Großes zur Sprache kommt – nämlich die von Gott eröffnete Zukunft, die Grundfragen menschlicher Existenz, die entscheidende Wegrichtung des eigenen Lebens etc. –, darf die Predigt sich *nicht* im Pathos eines „*genus grande*“⁶⁵ bewegen. Nicht nur und in erster Linie, weil die Gefahr des falschen Pathos und damit der Belanglosigkeit und der Lächerlichkeit groß wäre, nicht nur weil – wie Augustinus sagt – das *genus grande*, wenn es nicht durch 'Registerwechsel' unterbrochen wird, die Zuhörer überanstrengt und ermüdet, sondern weil der Predigt in jenem vielfältigen, bunten Sprachspiel des Gottesdienstes zukommt, den Alltag des menschlichen Lebens in den Gottesdienst im vertrauten Stil des miteinander Sprechens hereinzuholen. Der Predigt eignet das *genus humi-*

64 Vgl. etwa Thiele, Michael, *Durchgänge. Bausteine religiöser Rhetorik*, Norderstedt (Books on Demand) 2003; Ders., *Geistliche Beredsamkeit. Reflexionen zur Predigtkunst*, Stuttgart 2004; Ders., *Öffentliche Rede im kirchlichen Raum*, Regensburg 2008 (Theolinguistica 1). Vgl. auch Schulz von Thun, Friedemann, Was geschieht, wenn wir predigen? Kleines kommunikationspsychologisches Kolloquium, in: *Bibel und Liturgie* 62 (1989) 201-211; Josuttis, Manfred, Dimensionen homiletischer Kompetenz (1979), in: Ders., *Rhetorik und Theologie in der Predigtarbeit*, München 1985 (Homiletische Studien 1), 44-69.

65 Das „*genus grande*“ (auch: „*genus sublime*“ oder „*genus vehemens*“) ist durch einen gehobenen bzw. erhabenen Stil gekennzeichnet, der der dichterischen Sprache nahe steht und der Erregung starker, pathetischer Affekte beim Publikum dient.

lis.⁶⁶ Michael Thiele beschreibt das *genus humilis* der Predigt so: „Predigt [hat] unpräventiös zu sein [...]. Sie ist Mitteilung des Glaubens, Mitteilung von Heil, und Mitteilung heißt: sie ist unpathetisch. Religiöse Rede ist *unpathematisch*; Prunkrede ist sie nicht [so Friedrich Schleiermacher⁶⁷]. Sie sagt etwas. Sie sagt einfach etwas. Sie sagt es bewusst und gestaltet und bewusst gestaltet. Denn sie will etwas. Aber ihre Mittel sind nicht marktschreierisch, sondern mitteilend, natürlich. Predigt teilt jemandem etwas mit. Und sie teilt etwas mit jemandem. Denn sie ist intersubjektive Mitteilung von Heil, interpersonell – all den entsprechenden Bedeutungen von ὁμιλεῖν / homilein gemäß: sie bildet Gemeinschaft.“⁶⁸

Ein kurzer Blick auf den terminus technicus „Homilie“⁶⁹ macht den Beziehungsaspekt, der in dem Begriff „Homilie“ steckt, deutlich: „Homilie“ leitet sich von griech. ὁμιλεῖν ab (und dieses wiederum von *griech.*: ὁμοιος – gleich, auf gleicher Augenhöhe) und bedeutet im Profangriechischen so viel wie „vertraulich miteinander reden“, „plaudern“, „sich unterhalten“; ὁμιλία meint entsprechend „das Zusammensein“ bzw. die „Anrede“, „Zurede“. Die *sprachliche* Kommunikation ist bei ὁμιλεῖν aber nur *eine* Bedeutungskomponente. Es handelt sich bei ὁμιλεῖν in der Profangrazität nicht nur um ein Verb des Redens. Als zweite Bedeutung kommt der *Aspekt der Gemeinschaft* und des sozialen Umgangs dazu, so dass ὁμιλεῖν in der Profangrazität auch „Liebe machen“ bezeichnen kann. Michael Thiele beschreibt diese ‚aufregende‘ Bedeutungsambivalenz von ὁμιλεῖν unter der Überschrift „*Religiöse Mitteilung und Darstellung in Geselligkeit: Die Erotik des Predigers*“ und verweist auf Ernst Ludwig Theodor Henke (1804-1872), der „nicht zufällig [...] für ὁμιλεῖν die lateinische Entsprechung *in coetu [= coitu] versari* aufbietet (*versari* – sich hin- und herbewegen)“⁷⁰.

66 Das „genus humile“ (auch: „genus tenue“, „genus subtile“ oder „stilus simplex“) ist ein einfaches, aufwandloses Stilniveau und verzichtet auf alle pathetischen Stilmittel.

67 Schleiermacher, Friedrich, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hg. von Jacob Frerichs, Berlin 1850; Photomechanischer Nachdruck: Berlin - New York 1983 (Sämtliche Werke, 1. Abt.: Zur Theologie, Bd. 13), 299. 317. 300.

68 Thiele, Geistliche Beredsamkeit, 20; vgl. Ders., Öffentliche Rede im kirchlichen Raum, 15f.

69 Der Begriff ὁμιλία im Sinne von Predigt wird wahrscheinlich bereits Apg 20,11, hier im Zusammenhang mit dem ‚Predigtschlaf‘ (!), gebraucht, sicher aber seit Ignatius von Antiochien (gest. 117) zur Bezeichnung für die gottesdienstliche Rede (Ep. ad Polycarpum 5,1), d. h. die Predigt. Origenes (gest. 254) gebraucht erstmals ὁμιλία für die schmucklose Schriftpredigt, die Vers für Vers deutet, zur Unterscheidung vom λόγος (*lat.*: sermo), der kunstvoll ausgestalteten thematischen Rede (vgl. Brottier, Laurence, Art. „Predigt V: Alte Kirche“, in: TRE 27 (1997), 244-248, hier: 244). Das II. Vatikanische Konzil benennt die sonn- und feiertägliche Gemeindepredigt allgemein mit dem Begriff „Homilie“ (vgl. SC 52; CIC/1983, c. 767 §§1-2; siehe Anm. 3).

70 Thiele, Michael, Geistliche Beredsamkeit, 19f. Ernst Ludwig Theodor Henke war Professor für Kirchengeschichte an den Universitäten Jena und Marburg. Der Verweis bezieht sich auf: Liturgik und Homiletik. Nachgelassene Vorlesungen, hg. von W.

In der Verkündigung des Wortes Gottes in den Alltag menschlichen Lebens hinein soll der „Funke überspringen“. Insofern dies im Wesentlichen dadurch „gelingt“, dass die „Sache“, die in der Predigt verhandelt wird, in der Person der Predigerin bzw. des Predigers ihren authentischen und damit glaubwürdigen Zeugen hat, kann mit Michael Thiele mit Recht von einem „*homiletischen Eros*“⁷¹ gesprochen werden. Darin, dieser Lust zu predigen zu ‚frönen‘⁷², steckt viel der Kompetenz des Predigers.

2. Prediger sind wie Hähne

Was die zeitgenössische Kommunikationswissenschaft in ihrer Sprache und den ihr eigenen Kategorien aussagt und detailliert entfaltet, dass nämlich für das „Gelingen“ einer Predigt die personale Kompetenz des Predigers ganz entscheidend ist, hat die homiletische Reflexion bereits seit ihren frühchristlichen Anfängen in meist biblisch begründeten Beziehungssymbolen beschrieben. Dabei ist es auffallend, dass die Zeugnisse der Überlieferung sich durch eine reiche Bildersprache auszeichnen, deren Buntheit und Überschwang uns heute barock oder fremd vorkommen mag. „In diesen Bildern überliefert sich eine theologische Tradition, die an elementare Erfahrungen des Predigers anknüpft.“⁷³ Ein ‚Muster‘ solch barocker Bildsprache sei angeführt. Im erstmals 1734 in Jena erschienenen „Homiletische(n) Reallexicon“ von Christian Stock⁷⁴ kann man unter dem Artikel „Lehrer der Kirche“ eine ganze ‚Galerie‘ von Metaphern ‚besichtigen‘, Metaphern, mit denen teils seit frühen Zeiten der Kirchen die Kommunikation des Glaubens in der Predigt beschrieben wurde:

„Der wahre Lehrer der Kirchen muß seyn ‚didaktikos‘ oder geschickt

Zschimmer. Mit einem Vorwort von Gustav Bauer, Halle an der Saale 1876, 83.

71 Thiele, Geistliche Beredsamkeit, 20.

72 Frönen bedeutete ursprünglich „als Abhängiger einem Grundherrn Dienst leisten“. Heute wird frönen jedoch nur noch im übertragenen Sinne gebraucht im Sinne von: „einer Leidenschaft frönen“.

73 Zerfaß, Wer ist kompetent zur Verkündigung?, 125. Vgl. Ders., Die Kompetenz des Predigers als Thema der Überlieferung, in: Ders. / Kamphaus, F. (Hgg.), Die Kompetenz des Predigers im Spannungsfeld zwischen Rolle und Person, o. O. [Münster] 1979 (Veröffentlichung des Comenius-Instituts, Münster); Düwel, Bernd, Bilder für den Prediger. Ein Beitrag zur Spiritualität des Predigtamtes, St. Ottilien 1992 (Diss. T 53).

74 Titel der 1. Aufl. Jena 1734: Christian Stocks homiletisches Real-Lexicon. Oder Reicher Vorrath Zur geist- und weltlichen Beredsamkeit. In sich haltend Der Sachen kurtzen Entwurff, die nöthigen Beweißthümer und Bewegungs-Gründe, die auserlesensten Gleichnisse, schöne Historien, geschickte Exempel, vortrefliche Sinn-Bilder und nachdenckliche Zeugnisse So wohl Lehrer der Kirchen älterer, neuerer und neuesten Zeiten; als auch Heydnischer und anderer Profan-Skribenten, Deren sich ein Prediger und Redner bey Ausarbeitung einer erbaulichen Predigt; oder sonst geschickten Rede bedienen kan. Nebst einer Vorrede Herrn D. und Kirchen-Raths Johann Georg Walchs. – Ich habe folgende Auflagen nachweisen können: 2. Aufl. 1741; 3. Aufl. Jena 1734; 4. Aufl. Jena 1749; Nachdruck: St. Louis (Mo.) 1867.

zu seinem Lehr-Amt. [...] Gleich einer Uhr, welche schläget, wie sie weiset und zeigt. Gleich einer Laternen, welche das Licht in sich führet, und anderen fürleuchtet, daß sie den rechten Weg nehmen und gehen. Gleich einem Fuhrmann, welcher nicht nur den Weg an Ort und Stelle weiset, sondern auch selbst mitfähret. Gleich einem Licht, welches andere nicht anzündet, wo es nicht selbst brennet. Gleich einem Hahn, welcher, wenn er mit seinem Krähen andere will munter machen, sich selbst zuvor mit Zusammenschlagung der Flügel munter machet.⁷⁵

Die patristische Literatur betont immer wieder die Wachsamkeit des Hahns und seine aus der Verleugnungsszene des Petrus (vgl. Mt 26,34.74f par.; Joh 13,38; 18,27) abgeleitete Symbolik als Rufer und Mahner.⁷⁶ Der Hymnus „*Aeterne rerum conditor*“ des Hl. Ambrosius von Mailand (gest. 397) besingt die Wirkung des Hahnenschreis am Morgen auf dichterische Weise: Beim Hahnenschrei wird der Morgenstern geweckt, die Finsternis vertrieben; verlassen Übeltäter ihren schlechten Weg, fühlen sich Kranke erleichtert, verstecken Räuber ihren Dolch und gewinnen die Sünder Vertrauen. Der Hahn ahnt den Tagesanbruch; deshalb ist er den Gläubigen zum Symbol christlicher Hoffnung geworden. Die Metapher spielte in der alten Kirche eine zentrale Rolle. In der berühmten „*Regula pastoralis*“ von Papst Gregor dem Großen (gest. 604) – dem pastoraltheologischen Handbuch der Spätantike und des Mittelalters – heißt es im III. Buch (Kap. 40), das die Verkündigung behandelt, abschließend unter der Überschrift „*De opere praedicationis et voce*“ (Über die Predigt in Taten und Worten), dass der Prediger mehr durch seine Taten als durch seine Worte verkündigen müsse. Diesen eher moralischen Gebrauch des Hahn-Symbols⁷⁷ erweitert Gregor in seinem Ijob-Kommentar „*Moralia in Iob*“⁷⁸ zu einer hochtheologischen Metapher für den Prediger. Er schreibt mit Bezug auf die Vulgata-Fassung von Ijob 38,36⁷⁹:

„Wer sonst wird hier – wie wiederholt an anderer Stelle – als Hahn bezeichnet als die heiligen Prediger, die in der Dunkelheit des gegenwärtigen Lebens sich mühen, das kommende Licht predigend – gleichsam singend – anzukündigen. Sie sagen nämlich: ‘Die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist nahe gekommen’ [vgl. Röm 13,12]. Sie brechen mit ihrer Stimme den Schlaf unserer Untätigkeit ab und rufen: ‘Es ist Zeit, vom Schläfe aufzustehen’ [vgl. Röm 13,11].

75 Zitiert nach Zerfaß, *Wer ist kompetent zur Verkündigung?*, 125; Zerfaß zitiert nach der 3. Aufl. Jena 1741, 738. 741.

76 Vgl. zum Folgenden Düwel, *Bilder für den Prediger*, 383-417 („Die Prediger als Hähne“).

77 Ähnlich auch in Gregors *Moralia in Iob* 30,3,15.

78 „*Moralia*...“, weil Gregor den moralischen Schriftsinn erhebt: Ijob als Mensch im Elend.

79 „*Quis posuit in visceribus hominis sapientiam vel quis dedit gallo intelligentiam.*“ (Wer legte in das Innere des Menschen Weisheit oder wer gab dem Hahn Ahnungskraft?)

Und wiederum: 'Wachet, ihr Gerechten, sündigt nicht!' [vgl. 1 Kor 15,34]⁸⁰

„Als so etwas wie ein geistlicher Wecker ist die Person der Predigerin, des Predigers, ganz durch die Beziehung auf die zu Weckenden definiert. Da der Hahn noch vor Sonnenaufgang den Morgen ankündigt, weil er den Tagesanbruch ahnt, gewinnt sein Symbol geradezu parusieerwartende Qualität, wie die eben zitierte Passage aus den 'Moralia in Job' ja auch deutlich verrät. Theologisch-systematisch gewendet heißt das: Wer predigt, ist jemand, der zwischen dem Ostermorgen und der Wiederkunft des Herrn den Anbruch der basileia ankündigt. Damit verkörpert das Hahn-Symbol etwas von der theologischen Dignität des Predigtendienstes. Gleichzeitig verrät es sehr realistisch auch etwas von den Spannungen, in die der oder die Predigende unabhängig von persönlichen Animositäten schon rein kraft adäquater Amtsausübung geraten kann: Man weiß ja, was passiert, wenn man jemand weckt, der lieber noch schlafen würde... Die kritische Kommunikationstheorie lehrt, dass zu einer vollwertigen Beziehung auch die Bereitschaft zur Akzeptanz *und* Konfrontation gehören und bestätigt damit den homiletischen Hahn als geradezu klassisches Beziehungssymbol.“⁸¹ Wegen dieser theologischen Bedeutung der Hahn-Metapher seit den frühen Zeiten der Kirche hat die interkonfessionelle *Arbeitsgemeinschaft für Homiletik* ^(AGH)⁸² den Hahn als Logo, als Symbol gewählt. Und gäbe sich von hier aus nicht auch eine wenigstens interessante Deutung des Hahns auf den Kirchtürmen...?



3. Die Predigt entsteht in den Hörern – oder: Predigt als „Offenes Kunstwerk“

Die moderne Rezeptionsästhetik hat seit etwa zwanzig Jahren immer mehr Einzug gehalten in die Theologie⁸³, auch in die Homiletik⁸⁴. Der erste Bestandteil des Wortes *Rezeptionsästhetik* ist von lateinisch „re-

80 Gregor der Große, *Moralia in Job* XXX, 3,9; dt. Übers. nach Müller, *Homiletik*, 160. Im weiteren Verlauf der Auslegung von Ijob 38,36 entwirft Gregor dann eine regelrechte Predigt-didaktik, in der er dem Prediger das Bild einer differenzierten Hörschaft vor Augen stellt; vgl. Düwel, *Bilder für den Prediger*, 391-394.

81 Müller, *Homiletik*, 160 (unter Bezug auf: Zerfaß, *Wer ist kompetent zur Verkündigung?*, 17; Schulz von Thun, *Friedemann, Was geschieht, wenn wir predigen?*, 207-209).

82 *Geschäftsstelle*: Neubastr. 11, D-97070 Würzburg; Homepage: <http://www.aghonline.de>

83 Vg. dazu Schöttler, Heinz-Günther, „Die göttlichen Worte wachsen, indem sie gelesen werden“ (Gregor der Große). *Rezeptionsästhetik und Schriftauslegung*, in: Ders., „Der Leser begreife!“ Vom Umgang mit der Fiktionalität biblischer Texte, Münster 2006, 13-33.

84 Vgl. hierzu bes. den Homiletik-Kongressband der Arbeitsgemeinschaft für Homiletik: Garhammer, Erich / Schöttler, Heinz-Günther (Hgg.), *Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik*, München 1998.

cipere – etwas entgegennehmen, aufnehmen“ abgeleitet. Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) hat die Ästhetik als eigene wissenschaftliche Disziplin begründet und als Wissenschaft von der sinnlichen Wahrnehmung bzw. Erkenntnis beschrieben: „scientia cognitionis sensitivae“⁸⁵. „Ästhetisch“ könnte missverstanden und in einem heute umgangssprachlich-verfälschten Verständnis als ‚geschmackvoll, geschmäckerlich‘ aufgefasst werden; und in der Tat: Baumgartens Ästhetik wurde in der Rezeption durch Immanuel Kant (1724-1804), bei den Romantikern und den deutschen Idealisten auf eine Philosophie des Schönen bzw. der schönen Künste reduziert. Bei Baumgarten selbst ist der Begriff „Ästhetik“ aber weiter gefasst.⁸⁶ Dieser weite Ästhetikbegriff von Baumgarten ist heute – nicht nur pastoraltheologisch – für die Hermeneutik und Theologie wiederzugewinnen! Der zweite Wortbestandteil ist von dem griechischen Nomen αισθησις abgeleitet. Das Verb αισθανομαι kann sowohl „Empfindungen haben, merken, (sinnlich) wahrnehmen“ als auch „verstehen“ bedeuten. Cleanthes Assos, ein stoischer Philosoph (gest. 231 v. u. Z.), fasst beide Bedeutungen in einem Wortspiel zusammen: Ουκ αισθανομαι, 'οτι αισθανη (Ich merke nicht, dass du verstehst).⁸⁷ ‚Rezeptionsästhetik‘ bezeichnet also die Lehre von der Wechselwirkung zwischen dem, was ein Kunstwerk an Gehalt und Bedeutung anbietet, und den Erwartungen und dem Verständnis des Rezipienten. Und insofern mit der Wahrnehmung die Wirkung von Geschriebenem und Gehörtem eng zusammenhängt, wird die Rezeptionsästhetik durch die so genannte ‚Wirkungsästhetik‘ ergänzt.⁸⁸

Umberto Eco (geb. 1932), der große italienische Semiotiker, Kulturphilosoph und Schriftsteller, hat die Rezeptionsästhetik in der Mitte des 20. Jh. auf dem Gebiet der Literaturwissenschaft entschieden vorgebracht. Eco hat die Metapher vom „offenen Kunstwerk“⁸⁹ geprägt und damit die „Entstehung“ eines Kunstwerkes – hier eines literarischen Kunstwerkes – im kreativen Zwischenraum zwischen Autor und Leser verortet. Er schreibt:

„Der Künstler, so kann man sagen, bietet dem Interpretierenden

85 Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Aesthetica*, Bd. I, Frankfurt a. O. 1750 [Nachdruck: Hildesheim 1961], § 1; vgl. auch: Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der „Aesthetik“* [1750/58], hg. von Hans Rudolf Schweizer, Hamburg ²1988, 106.

86 Vgl. dazu Schweizer, Hans R., *Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*, Basel - Stuttgart 1973, 20-27.

87 *Stoicorum veterum fragmenta*, hg. von Johannes von Arnim, Bd. 1, Leipzig 1903 [Nachdruck: Stuttgart 1978], 136.

88 Vgl. dazu Winkgens, Meinhard, Art. „Wirkungsästhetik“, in: Nünning, Ansgar (Hg.), *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*, Stuttgart – Weimar ²2001, 678-681.

89 Vgl. Eco, Umberto, *Das offene Kunstwerk*, Frankfurt ¹1962; ⁹2002 (stw 222). Den Begriff „Offenes Kunstwerk“ in Bezug auf den Rezeptionsprozess von Texten hat Umberto Eco 1958 auf dem XII. Internationalen Philosophenkongress in die Debatte eingeführt. Der Begriff ist seitdem seinerseits – vielfältig variiert – rezipiert worden.

ein zu vollendendes Werk: Er weiß nicht genau, auf welche Weise das Werk zu Ende geführt werden kann, aber er weiß, dass das zu Ende geführte Werk immer noch *sein* Werk, nicht ein anderes sein wird, und dass am Ende des interpretativen Dialogs eine Form sich konkretisiert haben wird, die *seine* Form ist, auch wenn sie von einem anderen in einer Weise organisiert worden ist, die er nicht völlig vorhersehen konnte: denn die Möglichkeiten, die er dargeboten hatte, waren schon rational organisiert, orientiert und mit organischen Entwicklungsdrängen begabt. [...] *Offenheit* und Dynamik eines Kunstwerks bestehen [...] im Sich-verfügbar-Machen für verschiedene Integrationen, konkrete produktive Ergänzungen, die es von vornherein in den Spielraum einer strukturellen Vitalität einfügen, die dem Werk eignet, auch wenn es nicht abgeschlossen ist, und die sich durchsetzt auch bei verschiedenen und vielfachen Ausführungen. [...] Wir sahen also, dass 1. die 'offenen' Kunstwerke, insoweit sie *Kunstwerke in Bewegung* sind, gekennzeichnet sind durch die Einladung, zusammen mit ihrem Hervorbringer das *Werk zu machen*; 2. jene Werke in einen umfassenderen Bereich (als *Gattung zur Art 'Kunstwerk in Bewegung'*) gehören, die zwar schon physisch abgeschlossen, aber dennoch 'offen' sind für ständige Neuknüpungen von inneren Beziehungen, die der Rezipierende im Akt der Perzeption der Reiztotalität entdecken und auswählen soll; 3. *jedes* Kunstwerk, auch wenn es nach einer ausdrücklichen oder unausdrücklichen Poetik der Notwendigkeit produziert wurde, wesensmäßig offen ist für eine virtuell unendliche Reihe möglicher Lesarten, deren jede das Werk gemäß einer persönlichen Perspektive, Geschmacksrichtung, *Ausführung* neu belebt. [...] Diese vom theoretischen Standpunkt der Ästhetik aus gemachten Feststellungen sind anwendbar auf jedes Kunstphänomen, auf Werke aus allen Zeiten; doch ist es nicht unwichtig, festzuhalten, dass nicht zufälligerweise gerade heute die Ästhetik eine Problematik der 'Offenheit' gewahrt und entwickelt. [...] Die Poetik des *Kunstwerks in Bewegung* instauriert (so wie teilweise die des 'offenen' Kunstwerks) einen neuen Typ der Beziehung zwischen Künstler und Publikum, eine neue Mechanik der ästhetischen Perzeption, eine andersartige Stellung des Kunstproduktes in der Gesellschaft; sie eröffnet neue Bereiche in Soziologie und Pädagogik, ganz zu schweigen von der Kunstgeschichte. Sie stellt neue praktische Probleme dadurch, dass sie kommunikative Situationen und eine neue Beziehung zwischen *Betrachtung* und *Verwendung* des Kunstwerks schafft. Nachdem sie in ihren geschichtlichen Voraussetzungen und den Bezügen und Analogien, die sie mit verschiedenen Aspekten des modernen Weltbildes in Verbindung bringen, geklärt wurde, ist diese Situation der zeitgenössischen Kunst jetzt in voller Weiterentwicklung begriffen und zeigt, weit davon entfernt, vollständig erklärt und katalogi-

siert zu sein, eine Problematik auf mehreren Niveaus. Kurz, sie ist eine offene Situation in Bewegung.“⁹⁰

Was bedeutet das homiletisch? Mit Eco gesprochen könnte man sagen: Der Prediger bietet den Hörern ein *zu vollendendes* Kunstwerk an – ganz im Sinne eines Ecoschen ‘offenen Kunstwerkes’. Wenn Umberto Eco sagt, dass der Autor, der Künstler dem Leser und der Leserin „ein *zu vollendendes Werk*“ übergibt und vom „*offenen Kunstwerk*“⁹¹ spricht, dann bedeutet dies, dass Texte interpretationsbedürftig und -fähig sind, was *keine* Mangelerscheinung oder Ausdruck fehlender Erzählkunst ist, sondern in semiotischer wie theologischer Hinsicht die Voraussetzung ihrer Relevanz und ihres Sinns ist. Texte müssen also offen strukturiert sein, ergänzungsbedürftig, mehr-deutig, „inszeniert-ambiguitär“; nur so können die Hörerinnen und Hörer etwas entdecken, was vorher nicht offenkundig war. Das Gegenteil bezeichnet Eco als „geschlossene Form“. Wilfried Engemann hat im Blick auf die Predigt von „obturierten“, d. h. „abgedichteten“ Texten gesprochen, die den Hörern nichts mehr zu denken geben: Sie seien „dumm“ bzw. sie „verdummen“.⁹² Auch wenn es diese Predigten häufig geben sollte: Es gibt nichts ‘Tödlicheres’ für die christliche Botschaft...

Der Metapher vom „offenen Kunstwerk“ eignet etwas Dialektisches. Umberto Eco will nämlich die Rezipientinnen und Rezipienten gerade *nicht*, was man erwarten würde, durch die Offenheit des Kunstwerkes in eine völlige Freiheit entlassen, sondern er will sie durch die Form, durch die innere Struktur lenken.⁹³ Die gewollte Offenheit hebt die *Grenzen der Interpretation* nicht auf und entlässt die Leser eines literarischen Textes, die Hörerinnen und Hörer der Predigt, die Betrachter eines Bildes, kurzum: die Rezipienten nicht in eine postmoderne Beliebigkeit der Interpretation. Die Offenheit ist Folge einer gezielten Lenkung, ja Störung eindeutiger Erwartungssysteme durch das gezielt-geschickte Wechselspiel von sogenannten ‘Leerstellen’ und sogenannten ‘Kommentaren’.

Die ‘*Leerstellen*’, auch „Unbestimmtheitsstellen“ genannt, geben dem

90 Eco, Umberto, Das offene Kunstwerk, 55-59 (kursiv im Original).

91 Vgl. neben Ecos Werk „Das offene Kunstwerk“ auch: Einführung in die Semiotik (1968), München 2002 (UTB 105), 145-167.

92 Engemann, Wilfried, Wider den redundanten Exzeß. Semiotisches Plädoyer für eine ergänzungsbedürftige Predigt, in: ThLZ 115 (1990) 785-800; vgl. auch Ders., Semiotische Homiletik. Prämissen - Analysen - Konsequenzen. Tübingen 1993, 107-198.; Ders., Einführung in die Homiletik, Tübingen - Basel 2002 (UTB 2128), 316-322; sowie Ders., Wider die Verdummung des Salzes. Predigten aus dem Bauch der „Dicken Marie“, Leipzig 1993.

93 Vgl. bes. Eco, Umberto, Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten (1979), München - Wien 1987 [auch als dtv 4531]; Ders., Die Grenzen der Interpretation (1990), München - Wien 1992 [auch als dtv 30168]; Ders., Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation (1992), München - Wien 1994 [auch als dtv 4682].

Leser, dem Hörer, dem Betrachter Freiheit: (1) insofern und wenn Erzählungen, musikalische Werke, plastische Produktionen oder Bilder Selbstverständliches, Erwartetes fort lassen und dadurch Lücken schaffen, die vom Leser, von der Leserin gefüllt werden; (2) insofern und wenn Erzählungen, musikalische Werke, plastische Produktionen oder Bilder dazu evozieren, sich mögliche Fortsetzungen, mögliche Bedeutungen etc. vorzustellen, die dann im weiteren Verlauf des Lesens, Hörens bzw. Betrachtens enttäuscht oder modifiziert werden; (3) oder insofern und wenn etwa literarische Werke ein „offenes“ Ende haben, das Geheimnisse nicht auflöst und wichtige Fragen in der Schwebelage hält. Solche 'offene' Schlüsse sind Leerstellen par excellence.

Dazu kommen 'Kommentare' im Text, im musikalischen Werk, in einer Plastik oder einem Bild. Solche 'Kommentare' lenken die Leser, Hörer und Betrachter und begrenzen den Interpretationsspielraum. So wird zwischen dem Text und dem Leser, der Predigt und dem Hörer, dem Bild und dem Betrachter etc. ein *dynamischer Kommunikationsprozess* evoziert, der durch die Dialektik von Zeigen und Verschweigen reguliert wird, wobei das Verschwiegene den Anreiz für die Konstitutionsakte des Rezipienten bildet, Konstitutionsakte, die ihrerseits durch das im Text, im Bild, im Musikstück Formulierte und perspektivisch Ausgestaltete kontrolliert werden.

Diese Offenheit will die Rezipienten also herausfordern zu entdecken, was ihnen vorher nicht offenkundig war. Durch *Freiheit und Lenkung* solchermaßen evoziert, hören und sehen sie im Akt der Rezeption des Kunstwerkes das, was ihnen und speziell nur ihnen gesagt zu werden wichtig ist.⁹⁴ Dabei werden die Rezipienten immer wieder die Erfahrung machen: „Ein 'offenes' Kunstwerk kann zwar unendlich viele Interpretationen anregen, erlaubt aber nicht jede beliebige Interpretation.“⁹⁵ Und die Predigt ist – im günstigen Fall – ein solches „offenes Kunstwerk“...

4. Was die 'Alten' schon immer wussten

Was die moderne Rezeptionsästhetik herausgearbeitet hat und die Homiletik für den Predigtprozess adaptiert hat, gehört zum Erfahrungs- und Wissensschatz der antiken Rhetorik, insbesondere der homiletischen Überlegungen der Kirchenväter; die moderne Begrifflichkeit fehlt bei ihnen natürlich. Zunächst sei eine homiletisch zentrale Stelle aus Aurelius Augustinus' Schrift „*De catechizandis rudibus*“ (nach 404 verfasst) zitiert.⁹⁶

94 Vgl. dazu Schöttler, Heinz-Günther, *Christliche Predigt und Altes Testament. Versuch einer homiletischen Kriteriologie*, Ostfildern 2001 (Reihe „Zeitzeichen“, Bd. 8), 254-259. 430-437.

95 Eco, Umberto, *Die Grenzen der Interpretation*, München 1992, 144.

96 Dt. Übersetzung: Aurelius Augustinus, *Vom ersten katechetischen Unterricht*, übersetzt von Werner Steigemann, bearbeitet von Otto Wermelinger, München 1985

Diese kleine Taufkatechese, die Rolf Zerfaß einmal treffend „das früheste Dokument pastoraler Supervision“⁹⁷ genannt hat, entstand als Antwort an den Diakon Deogratias, der in eine Identitätskrise geraten war. Ihm hing das ewige Vermitteln der einfachsten Dinge des Glaubens an Anfänger zum Hals heraus. Augustinus macht ihm klar, dass es bei ihm weder bei der thematischen noch bei der methodischen Kompetenz hakt, sondern auf der personalen, der *Beziehungsebene*. Zunächst nimmt Augustinus das bekannte, viel benutzte *Motiv vom „Prediger als Mutter“* auf, um jenem frustrierten Diakon den Sinn der elementaren katechetischen Arbeit zu verdeutlichen:

„Wenn wir es ferner leid geworden sind, dauernd die üblichen, für Kinder angemessenen Themen zu wiederholen, sind wir ihnen doch in brüderlicher, väterlicher und mütterlicher Liebe zugetan und knüpfen wir die Verbindung zu ihrem Herzen, und auch uns wird alles wieder neu erscheinen!“⁹⁸

Dann wird Augustinus grundsätzlich, d. h.: hermeneutisch, und er beschreibt in erstaunlicher Präzision jenen wechselseitigen Entstehungsprozess der Predigt zwischen Prediger und Hörern, gleichsam in einem homiletischen Spitzensatz:

„Wieviel vermag doch das Mitfühlen des Herzens! Wenn die Zuhörer dieses Gefühl uns gegenüber empfinden, die wir sprechen, wir aber ihnen gegenüber, die lernen, dann sind wir gleichsam gegenseitig Mitbewohner, und was jene hören, das sprechen sie gleichsam in uns, und wir lernen gewissermaßen in ihnen, was wir lehren.“⁹⁹

Und er veranschaulicht die „Rezeptionsästhetik“ an einem alltäglichen *Beispiel*:

„Machen wir nicht immer wieder folgende Erfahrung: Da gingen wir wiederholt für uns allein an eindrücklichen und reizvollen

(Schriften der Kirchenväter 7). Vgl. dazu: Zerfaß, Rolf, Die Last des Taufgesprächs. Nach Augustins Büchlein „De catechizandis rudibus“: in: Zeichen des Glaubens. FS für Balthasar Fischer, Zürich - Freiburg i. Br. 1972, 219-232; Fischer, Balthasar, „Nicht wie die Gelehrten reden: eher wie die Ungelehrten“. Eine Mahnung Augustins an den christlichen Prediger, in: IKZ 11 (1982) 123-129; Genn, Felix, Trinität und Amt nach Augustinus, Einsiedeln 1986, 261-276, bes. 266f.

97 Zerfaß, Rolf, Die Kompetenz des Predigers als Thema der Überlieferung, 18.

98 Augustinus, De cat. rud. XII, 17, 1 (dt. Übers. HGS). Die übliche Übersetzung mit „neigen wir uns doch in brüderlicher, väterlicher und mütterlicher Liebe zu ihnen hinunter“ kann ich dem lat. congruere (zusammentreffen, übereinstimmen, harmonisieren) nicht entnehmen.

99 Dt. Übers. HGS; andere Übersetzung: „So groß ist die Gemütsbewegung eines teilnehmenden Herzens, dass wir, indem jene durch unsere Reden, wir aber durch ihr Lernen gerührt werden, gleichsam eines im anderen wohnen und dass jene das, was sie hören, gleichsam in uns sprechen, während wir das, was wir lehren, gewissermaßen in ihnen lernen“ (BKV I, 49 [= Augustinus, Ausgewählte Schriften, Bd. 8], Kempten - München 1925, 261).

Sehenswürdigkeiten in der Stadt oder auf dem Land vorbei, ohne dass sie uns auch nur in geringster Weise beeindruckten, weil wir sie schon zu oft gesehen hatten; nun aber, da wir sie anderen Leuten zeigen, die sie noch nie gesehen hatten, lebt unsere Begeisterung neu auf durch die Begeisterung, die das erstmalige Sehen in ihnen weckt? Das erfahren wir um so stärker, je enger sie mit uns befreundet sind: Im selben Maß, wie wir mit ihnen durch das Band der Liebe eins sind, wird auch für uns neu, was uns sattsam bekannt war...¹⁰⁰

Wie tief dieses Erfahrungswissen den besten Predigern der christlichen Antike 'bewusst' ist, zeigt eine Stelle aus den Ezechiel-Homilien von Papst Gregor dem Großen (entstanden 593):

„Damit mich nicht etwa der eine oder andere in unausgesprochenen Gedanken tadle, dass ich mir herausnehme, die so tiefen Geheimnisse des Propheten Ezechiel zu erklären, zumal dies schon von großen Schriftauslegern unternommen worden ist, so soll er wissen, in welcher Gesinnung ich das tue. Ich gehe ja nicht einfach aufs Geratewohl ans Werk, sondern im Geist der Demut. Ich habe nämlich die Erfahrung gemacht, dass ich vieles in der Heiligen Schrift, das ich allein nicht zu begreifen vermochte, vor meinen Brüdern stehend nicht selten verstanden habe. Aufgrund dieser Einsicht habe ich darüber nachgedacht und erkannt, dank welcher Verdienste mir dieses Wissen geschenkt wurde. Offensichtlich wird es mir um jener willen geschenkt, die vor mir anwesend sind. Aus diesem Grund geschieht es mit Gottes Beistand, dass das Verständnis zu- und die Selbstüberschätzung abnimmt, da ich um euretwillen lerne, was ich vor euch lehre. Denn – ich rede die Wahrheit – oft höre ich mit euch zusammen, was ich dann sage. Was immer ich also in diesem Propheten weniger gut verstehe, kommt von meiner Blindheit her; was ich aber richtig zu verstehen vermag, stammt aus der göttlichen Gabe eurer Frömmigkeit.“¹⁰¹

100dt. Übers. HGS; Augustinus, De cat. rud. XII, 17,2.

101Gregor der Große, Hom. in Ezech. II, 1 [= Einleitung zur 2. Homilie des II. Buches (über Ez 40,4-5)]: CChr.SL 142, 225, 5-15; dt. Übers.: Homilien zu Ezechiel. Übertr. u. eingeleitet von Georg Bürke, Einsiedeln u. a. 1983 (Christliche Meister 21), 282.

Die Predigt als 'Offenes Kunstwerk' entsteht im kreativen Zwischenraum zwischen Predigerin bzw. Prediger und Hörerinnen bzw. Hörern, ist also ein Geschehen, ein Werdendes, kein vorgetragenes Manuskript, sondern ein Auredit, wie Wilfried Engemann das Hörereignis 'Predigt' treffend genannt hat¹⁰², ein vom Hörer – in der Kirche als Interpretationsgemeinschaft – zu vollendendes 'Kunstwerk'. Und insofern die Predigt sich sowohl mit ihrer offenen Form als auch mit ihrem Lebensbezug auf die offene, in das Leben der Leserinnen und Leser hineingesprochene bzw. -geschriebene kanonische Gestalt der Tora und der vier Evangelien berufen kann¹⁰³, weiß die offene Form und erfahrungsbezogene Verkündigung sich in bester Gesellschaft. Diese Kunst des so verstandenen Sprach- und Hörereignisses 'Predigt' zu erlernen und im Vollzug praktizieren zu können, ist zu den heute wohl wichtigsten Kompetenzen der Predigerinnen und Prediger zu zählen. Prediger können, ja: sollten dafür bei denen in die Schule gehen, die diese Dialektik von Zeigen und Verschweigen, Offenheit und Lenkung am besten beherrschen: die Dichter und Schriftsteller¹⁰⁴, Künstler der darstellenden Kunst¹⁰⁵, Musiker¹⁰⁶ etc. Ihre Werke sollten Prediger lesen, anschauen und betrachten, hören etc. und so selbst zu Rezipienten werden und den wechselseitigen Erschließungsprozess zwischen Text und Leben, Leben und Text auf existentielle Bedeutung hin an sich selbst erfahren, um ein solches Erschließungsgeschehen in den eigenen Predigten selbst inszenieren zu lernen, damit das Sprach- und Hörereignis 'Predigt' „aus Leben zum Leben“ (2 Kor 2,16) gelingt. Aber das ist ein eigenes, neues Thema¹⁰⁷; brechen wir hier also mit unseren Überlegungen zur geistlich-theologisch-kommunikativen Kompetenz des Predigers ab.

102 Vgl. Engemann, Wider den redundanten Exzeß; vgl. auch Nissmüller, Thomas, Homo audiens. Der Hörakt des Glaubens und die akustische Rezeption im Predigtgeschehen, Göttingen 2007.

103 Vgl. dazu: Schöttler, Heinz-Günther, Von der Offenheit der Heiligen Schriften. Eine kanon-theologische Beobachtung und eine homiletische Coda, in: Ders., „Der Leser begreife!“, 34-64.

104 Vgl. dazu als Beispiel Schöttler, Heinz-Günther, „Um den ungespielten Ton wirst du nun ewig bängen“ – Selma Meerbaum-Eisinger: Sehnsuchtslied, in: „Der Leser begreife!“, 131-134.

105 Vgl. dazu als Beispiel Schöttler, Heinz-Günther, Die Inszenierung der Unanschaulichkeit als „Leerstelle“ – Jiri Kolář: Une heure avant la Cène – une heure après la Cène, in: „Der Leser begreife!“, 127-130.

106 Vgl. dazu als Beispiele Schöttler, Heinz-Günther, Eine komponierte „Leerstelle“ – Johann Sebastian Bach: „Actus tragicus“, in: Ders., „Der Leser begreife!“, 93-101; Ders., Vier Versuche, eine Komposition zu hören. György Ligeti: Lux aeterna, ebd. 102-126.

107 Dazu ausführlich: Schöttler, Heinz-Günther, Biblisch predigen heißt: offen predigen, in: Theologie der Gegenwart 48 (2005) 265-274; Ders., Predigt als Schriftauslegung – oder: Die Predigt entsteht in den Hörerinnen und Hörern, in: Theologische Quartalschrift (Tübingen) 186 (2006) 248-261.