

LEHRBUCH
PRAKTISCHE
THEOLOGIE

Albrecht Grözinger

Homiletik

GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS



GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS



Lehrbuch Praktische Theologie

*Herausgegeben von
Albrecht Grözinger, Christoph Morgenthaler
und Friedrich Schweitzer*

**Band 2
Homiletik**

Albrecht Grözinger

Homiletik

Lehrbuch Praktische Theologie
Band 2

Gütersloher Verlagshaus

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.



Entdecken Sie mehr auf
www.gtvh.de

Unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 2008
Copyright © 2008 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Das Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, weist ausdrücklich darauf hin, dass im Text enthaltene externe Links vom Verlag nur bis zum Zeitpunkt der Buchveröffentlichung eingesehen werden konnten. Auf spätere Veränderungen hat der Verlag keinerlei Einfluss. Eine Haftung des Verlags für externe Links ist stets ausgeschlossen.

Umschlaggestaltung: Init GmbH, Bielefeld
Satz: SatzWeise, Föhren
Druck und Einband: Books on Demand GmbH, Norderstedt
Printed in Germany
ISBN 978-3-579-05403-2

www.gtvh.de

Inhalt

Vorwort	8
1. Homiletische Perspektiven	9
1.1 Was ist das – eine Predigt?	9
1.2 Homiletisch Wahrnehmen	14
1.2.1 Pluralisierung	15
1.2.2 Individualisierung	19
1.2.3 Globalisierung	23
1.2.4 Das Leben erfinden	26
1.3 Homiletisch Reflektieren	26
1.3.1 Das Ende der großen Erzählungen	28
1.3.2 Spiel der Traditionen	31
1.3.3 Die Wiederkehr der Religion	33
1.3.4 Reflektierter Synkretismus	36
1.4 Homiletisch Gestalten	39
1.5 Homiletik als Wissenschaft	40
2. Homiletische Situationen und Positionen	45
2.1 Die Predigt der frühen christlichen Gemeinde	46
2.2 Die rhetorische Entdeckung des »Ich« (Augustinus)	50
2.3 Predigtabgründe – Die Kreuzzugspredigt des Bernhard von Clairvaux	53
2.4 Die Entdeckung der Freiheit – Martin Luthers Verständnis der Predigt	55
2.5 Auf der Suche nach dem Leben – Die Predigt der Liberalen Theologie	59
2.6 Predigt als Gottes-Rede – Der Einspruch der Dialektischen Theologie	64
2.7 »Ich rede mit dem Hörer über sein Leben« – Die Homiletik Ernst Langes	70
2.8 Lernen aus der Geschichte der Homiletik und des Predigens?	75
3. Das homiletische Kommunikationsgeschehen	79
3.1 Die Rezeption kommunikationswissenschaftlicher Erkenntnisse in der Homiletik	80
3.2 Von der Kommunikationswissenschaft zur Rezeptionsästhetik	87

3.3	Die drei Welten der Predigt	99
3.3.1	Die Hörerinnen und Hörer der Predigt	99
3.3.1.1	Die »Entdeckung« der Hörerinnen und Hörer	101
3.3.1.2	Die »Erfindung« der Hörerinnen und Hörer	109
3.3.1.3	Gottesgeschichte und menschliche Lebensgeschichte	116
3.3.2	Die Predigerin / der Prediger	122
3.3.2.1	Das »Ich« auf der Kanzel	123
3.3.2.2	Die humanwissenschaftliche Perspektive: Transaktionsanalyse als Beispiel	126
3.3.2.3	Genderwelten	129
3.3.2.4	Konzeptionalisierungen: »Persönlich Predigen«	132
3.3.3	Der Text der Predigt	136
3.3.3.1	<i>Textwelten</i> : Interpretierte Wirklichkeit	137
3.3.3.2	Offener Text	140
3.3.3.3	Der Kanon als Schutzraum des Pluralismus	145
3.3.3.4	Den Text nicht auslegen, sondern inszenieren	154
3.3.4	Die <i>eine</i> Welt der Predigt	157
3.3.4.1	Das zerbrechliche »Stück« Predigt	158
3.3.4.2	Das Eigene und das Fremde	162
3.3.4.3	Lebensweltliche Verflüssigung	170
3.3.4.4	Das Unverfügbare der Predigt	173
4.	Gestalt der Predigt	177
4.1	Rhetorik	177
4.1.1	Rhetorik und europäische Kultur	178
4.1.2	Rhetorik und Theologie	182
4.1.3	Konzeptionalisierungen: »Rhetorik und Homiletik«	188
4.1.4	Rhetorische Predigt	196
4.2	Narrativität und Predigt	203
4.2.1	Narration und <i>Conditio humana</i>	204
4.2.2	Narration und Theologie	206
4.2.3	Strukturen des Erzählens	211
4.2.4	»Erzählende Predigt«	216
4.3	Poetik der Predigt	221
4.3.1	Gottesrede als metaphorische Rede	221
4.3.2	Sprachwelten des Alltags	225
4.3.3	»Fiktionale Welten«	231
4.3.4	Poesie in der Predigtarbeit	236

4.4 Differenzsensibilität	242
4.4.1 Diversity	243
4.4.2 Paradigma: Gendersensible Sprache	246
4.4.3 Die Sprache der Bibel	253
4.4.4 Differenzsensible Predigt	258
4.5 Predigt in der Mediengesellschaft	261
4.5.1 Mediale Welten	262
4.5.2 Die Kirche des Wortes in der Mediengesellschaft	269
4.5.3 Die Predigt in den Medien	273
4.5.4 Medien in der Predigt	278
5. Performanz der Predigt	283
5.1 Predigt als Darstellung	284
5.1.1 Predigt als Teil des Gottesdienstes	287
5.1.2 Predigt als Handeln	290
5.1.3 Konzeptionalisierungen: »Dramaturgische Homiletik«	294
5.1.4 Predigtanalyse	297
5.2 Predigt als szenisches Geschehen	301
5.2.1 Kasualpredigt	302
5.2.2 Beispiel: Bestattungspredigt	309
5.2.3 Beispiel: Predigt zur Jahreswende	316
5.2.4 Beispiel: Politische Predigt	320
5.3 Ars praedicandi? Ars praedicandi!	327
Literatur	329
Namenregister	341

Vorwort

Das vorliegende Lehrbuch möchte einen umfassenden Einblick in die deutschsprachige Homiletik der Gegenwart geben. Lehrbücher tun gut daran, mit der eigenen Position des Verfassers oder der Verfasserin zurückhaltend umzugehen. Andere Positionen und Perspektiven als die eigenen haben ebenso das Recht, Gehör und Raum zu finden. Dies geschieht nicht zuletzt in Form von längeren Zitaten als einer authentischen Stimme derer, die die Vielfalt des homiletischen Diskurses begründen.

Gleichwohl kann und will ich meine eigene Position im vielstimmigen Konzert der homiletischen Wissenschaft nicht verschweigen. Sie mag an drei Punkten ersichtlich werden: Zum einen in der Betonung der kulturwissenschaftlichen Aspekte der Homiletik; Zum Anderen in der Fokussierung der homiletischen Fragestellungen auf die Situation des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus unserer Gegenwart; Und schließlich in dem starken Akzent, der auf die Bedeutung der Sprache für eine zeitgenössische Predigt gelegt wird.

Das Buch ist so geschrieben, daß die einzelnen Kapitel auch jeweils für sich gelesen werden können. Die wichtigsten Bezugnahmen auf Gesichtspunkte, die in einem anderen Kapitel abgehandelt werden, sind durch einen Pfeil (→) gekennzeichnet. Literaturhinweise erfolgen im laufenden Text in Klammern. Wird eine Veröffentlichung im selben Abschnitt mehrfach zitiert, erscheinen Namen des Autors / der Autorin und Jahreszahl bei der ersten Nennung, danach werden die Seitenzahlen in Klammern gesetzt. Ein ausführliches Literaturverzeichnis findet sich am Ende des Buches.

Die Kollegen Christoph Morgenthaler (Bern) und Friedrich Schweitzer (Tübingen) haben das Projekt durch hilfreiche konzeptionelle Gespräche mit vorbereitet. Lic. theol. Tabitha Walther hat das Manuskript kritisch gelesen. Ihr verdanke ich viele Hinweise und Verbesserungsvorschläge. Xenia Hediger hat die Korrekturen der Druckfahnen übernommen. Diedrich Steen vom Gütersloher Verlagshaus war ein engagierter Begleiter von Anfang an bis zum Erscheinen des Buches. Ihnen allen sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

Basel, im Herbst 2007

Albrecht Grözinger

1. Homiletische Perspektiven

1.1 Was ist das – eine Predigt?

Stellt man im Alltag, etwa bei einer Geburtstagsfeier oder bei einem gemeinsamen Abendessen im Restaurant, die Frage »Was ist das – eine Predigt?«, dann wird man in der Regel auf erstaunte Blicke treffen. So als würde man die Frage stellen »Was ist ein Bahnhof?« oder »Was ist ein Gewitter?«. Zu klar scheint die Antwort auf diese Frage zu sein, als dass dies überhaupt einer Frage bedürfte. Ganz anders verhält es sich im universitären Kontext. Wenn ich das Homiletische Seminar mit der Frage an die Studierenden eröffne »Was ist das – eine Predigt?«, dann bewirke ich damit in der Regel nicht ein irritiertes Kopfschütteln, sondern eine angestrengte Nachdenklichkeit. Es macht also durchaus Sinn, diese Frage zu stellen. Allerdings ist die Sinnhaftigkeit dieser Frage kontextabhängig.

(1) Warum stellen wir im Alltag die Frage »Was ist das – eine Predigt?« nicht? Weil die Antwort darauf zu einfach ist. Eine Predigt ist das, was wir in der Regel an einem Sonntag in einem christlichen Gottesdienst, einem protestantischen Gottesdienst allzumal, auf der Kanzel zu hören bekommen. Wenn wir im Alltag an die Predigt denken, denken wir an eine sonntägliche Vertrautheit. Wir sollten diese Vertrautheit der sonntäglichen Predigt nicht unterschätzen. In der Mediengesellschaft (→ 4.5) mit ihren vielfältigen Pfarrer- und Pfarrerinnen-Serien im Fernsehen sind auch diejenigen mit der Predigt »vertraut«, die selten oder nie einen christlichen Gottesdienst besuchen. Empirische Umfragen zeigen, dass gerade auch die der Kirche eher Fernstehenden dies zum »Kerngeschäft« der Kirche zählen, nämlich dass in den Kirchengebäuden am Sonntag ein Gottesdienst stattfindet, in dem eine Predigt zu hören ist. Bei aller Rede vom Traditionsabbruch oder von einer nachchristlichen Gesellschaft – wo man hin muss, um eine Predigt zu hören, das wissen noch die meisten Menschen auf eine ganz selbstverständliche Art und Weise zu sagen. Und deshalb stoßen wir auf Erstaunen, wenn wir in alltäglichen Zusammenhängen die Frage stellen »Was ist das – eine Predigt?«.

Ganz anders wird dies, wenn wir uns an den Ort begeben, wo die Predigt zu hören ist, und vor allem dann, wenn wir genau hinsehen und genau zuhören. Auch hier kommt uns zunächst einmal der alltägliche Sprachgebrauch zu Hilfe. Nicht allzu häufig, aber auch nicht selten kommt es vor, dass nach dem

Gottesdienst eine Pfarrerin oder ein Pfarrer¹ den Satz zu hören bekommt »Das war eine schöne Predigt«. In der Regel wird das Gegenteil nicht thematisiert. Selten hören Predigerinnen und Prediger den Satz »Dies war eine schlechte Predigt«. Wer aber den Satz sagt »Das war eine gute Predigt«, der oder die hat eine Vorstellung davon im Kopf, was er oder sie unter einer guten Predigt versteht. Vielleicht können die Menschen, die diesen Satz sagen, selbst gar nicht darüber mit Worten Auskunft geben, warum sie eine Predigt gut oder schlecht finden, aber sie haben ein sicheres Gespür dafür, ob sie eine Predigt gut oder schlecht finden. Unser alltäglicher Umgang mit der Predigt ist offensichtlich normativ bestimmt, auch wenn wir dies nicht immer ausdrücklich machen (können).

Damit treffen wir auf einen paradoxen Sachverhalt. Im Alltag erscheint die Frage nach der Predigt als eine banale Frage. Gerade dem Alltagsverständnis der Predigt ist aber eine Normativität eingeschrieben, die zu thematisieren, alles andere als banal ist. Der so selbstverständlich dahin gesagte Satz »Dies war eine gute Predigt« führt – bei einer nur geringfügigen Distanznahme zu der Selbstverständlichkeit dieses Satzes – zu der Frage »Was ist eine *gute* Predigt?«. Diese Frage führt uns ihrerseits an ein ganzes Bündel von Fragen heran, die zu beantworten dann alles andere als banal oder einfach ist. Damit ist diese Frage zugleich der Ursprung aller homiletischen Reflexion. Denn die Homiletik stellt die Frage nach der »guten« oder »gelungenen« Predigt. Und sie tut dies auf eine differenzierte und elaborierte Weise. Wir sollten aber darüber nicht vergessen, dass das differenzierte homiletische Nachdenken seine Ursprungssituation in einer Situation des Alltags hat, nämlich der Selbstverständlichkeit des Satzes »Dies war eine gute Predigt«, der uns vor das Problem der Normativität stellt, die jeder Predigt eingeschrieben ist.

(2) Wenn wir uns der Beantwortung der Frage nach der guten Predigt zuwenden, wenn wir uns also auf den Weg des homiletischen Nachdenkens begeben, tun wir gut daran, dass wir unseren Weg bei der konkreten Situation der gottesdienstlichen Predigt beginnen. Woran kann sich das homiletische Nachdenken angesichts einer sonntäglichen gottesdienstlichen Situation entzünden? Es kennzeichnet die Praxisbezogenheit wie den Reichtum der Homiletik, dass eine solche homiletische Nachdenklichkeit beinahe von jeder Stelle einer solchen sonntäglichen gottesdienstlichen Situation ihren Ausgang nehmen kann. Wir müssen nur das so selbstverständlich Erlebte seiner Selbstverständlichkeit entkleiden, indem wir wie ein Ethnologe den Gottesdienst und die Predigt als fremdes, als exotisches Terrain erkunden. Ein solches Vorgehen

¹ Wie ich mir den Umgang mit einer gendersensiblen Sprache vorstelle, darüber versuche ich in Kapitel 4.4 Rechenschaft abzulegen.

ist ein gar nicht so gekünsteltes Unterfangen, wie dies auf den ersten Blick erscheinen mag. Viele vertraute Situationen des Alltags erscheinen uns plötzlich alles andere als selbstverständlich, wenn wir anfangen zu fragen »Warum ist dies so?«. Angesichts der Warum-Frage wird der Alltag zum exotischen Terrain, das zu Entdeckungen einlädt.

Was könnte eine Ethnologin beobachten, was könnte ihr fraglich werden in der fremd gewordenen Vertrautheit eines protestantischen Gottesdienstes im deutschsprachigen² Raum? Unsere Ethnologin betritt den Kirchenraum, zehn Minuten bevor der Gottesdienst beginnt. Unter dem Klang der Glocken (warum Glocken?) beobachtet sie die Menschen. Sie sieht, wie manche unter ihnen bewusst die Nähe zu anderen suchen, und wie andere sich etwas scheu, aber entschlossen in eine abgelegene Ecke setzen. Die Bedürfnisse und die Kriterien, sich einen Sitzplatz auszusuchen, scheinen also sehr verschieden zu sein. Sie sieht, dass Männer und Frauen nicht getrennt sitzen, und sie erinnert sich, dass dies in einer Moschee und in einer Synagoge nicht der Fall ist. Als historisch geschulte Ethnologin fragt sie sich, ob das schon immer so war. Der Gottesdienst beginnt mit einem Orgelspiel. Und dabei hat sie übersehen, dass der Pfarrer in der ersten Reihe bereits Platz genommen hat. Neben und hinter dem Pfarrer sitzt niemand. Ob er sich einsam fühlt? Auf jeden Fall scheint er ein wenig ungeduldig zu sein, denn bei den Schlussakkorden der Orgel steht er bereits vor dem Altar. Und unsere Ethnologin erinnert sich an ihren letzten Urlaub in der Schweiz. Damals stand die Pfarrerin nicht vor, sondern hinter dem Altar, der mehr einem gewöhnlichen Tisch glich als einem Kultobjekt. Der Pfarrer beginnt mit den Worten »Wir feiern unseren Gottesdienst im Namen Gottes des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes«. Warum sagt er nicht einfach freundlich guten Tag, fragt sich unsere Ethnologin an dieser Stelle, aber da hat der Pfarrer an seine Eröffnungsworte bereits eine kleine persönliche Begrüßung angehängt. Als das erste Lied gesungen wird, bleiben die Menschen sitzen. Und wiederum erinnert sich unsere Ethnologin an einen Urlaub in den USA. Damals standen die Menschen

² Wenn Homiletik wie beschrieben praxis- und situationsbezogen ist, dann muss sie alle universellen Ansprüche und Behauptungen hinter sich lassen. Es kann nicht *die* christliche, nicht einmal *die* protestantische Homiletik geben. Meine in diesem Buch vorgetragenen Überlegungen entstammen dem Erfahrungshorizont der protestantischen Kirchen im deutschsprachigen Raum. Schon eine Homiletik im französischen Kontext müsste anders konturiert sein. Und erst recht wäre eine Homiletik im afrikanischen oder lateinamerikanischen Kontext ganz anders gestimmt als meine Überlegungen. Solange die Kontextbezogenheit der Homiletik bewusst gemacht wird, ist dies kein Mangel, sondern sie gewinnt gerade daraus ihre Konkretheit. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass HomiletikerInnen aus verschiedenen gesellschaftlich-kulturellen Kontexten voneinander lernen können und sollen. Im Gegenteil! Die internationalen Kongresse der *Societas Homiletica* (→ 4.5.3) etwa sind von solch einer Situation des interkulturellen homiletischen Lernens geprägt – und erhalten damit ihren besonderen Reiz und Charme.

beim Singen auf. Als sie noch ihren Erinnerungen nachhängt, wird die Gemeinde bereits vom Pfarrer aufgefordert, sich zum Gebet zu erheben. Damals in den USA setzten sich die Menschen zum Gebet wieder hin, geht es ihr durch den Kopf. Nach dem Gebet folgt eine lange Lesung aus der Bibel. Der Ethnologin fällt auf, dass sich die Stimme des Pfarrers verändert, als er aus der Bibel vorliest. Sie wird etwas hart, auf jeden Fall sehr ernst. Während des nächsten Liedes geht der Pfarrer auf die Kanzel. »Aha, ein Ortswechsel«, spricht unsere Ethnologin leise vor sich hin, weil sie weiß, dass in religiösen Ritualen Ortswechsel der Kultpersonen von hoher Bedeutsamkeit sind. Der Pfarrer liest nun aus der Bibel vor. Etwas viel Bibel, geht es unserer Beobachterin dabei durch den Kopf. Die Predigt beginnt. Der Pfarrer spricht laut. Er spricht darüber, dass die Menschen sich heute nicht mehr einfach an Vorschriften halten, nur weil dies Vorschriften sind. Vorschriften müssen einleuchten, damit Menschen sie akzeptieren. Wie aber ist es mit den Geboten Gottes, gelten sie, weil sie von Gott sind, oder weil sie uns einleuchten? Der Pfarrer erörtert diese Frage mehrere Male hin und her. Etwas distanziert klingt das in den Ohren der Ethnologin und sie fragt sich »Warum redet er nicht von sich?«. Dabei fällt ihr aber sofort ein, dass die Pfarrerin damals in der Schweiz genau dies getan hat, und damit die Frage in ihr provozierte »Warum redet sie nur von sich?«. Auf jeden Fall ist auch dieser Predigt anzumerken, dass der Pfarrer versucht, eine zeitgemäße Sprache zu sprechen. Irgendwann ist die Predigt zu Ende. Unsere Ethnologin hat es kaum bemerkt, weil sie ihren Gedanken nachhing. Erst das Lied, das nun gesungen wird, macht sie wieder auf das Geschehen um sie herum aufmerksam. Der Teil nach der Predigt kommt ihr vertraut vor. Wiederum Lieder und Gebete. Diesmal dürfen beim Vaterunser alle mitbeten. Die meisten Besucher scheinen den Text des Vaterunser gut zu kennen. Gegen Ende des Gottesdienstes kommt noch einmal Bewegung in das Ganze. Die Menschen stehen auf, der Pfarrer erhebt seine Arme und spricht laut die Worte »Es segne und behüte Euch der allmächtige und barmherzige Gott. Amen«. Damals in der Schweiz waren die Segensworte etwas länger, aber die Erinnerung daran ist blass. Nach dem Orgelnachspiel erheben sich die Menschen sehr schnell. Die einen nutzen noch die angebotene Möglichkeit, eine Tasse Kaffee zu trinken, die meisten aber gehen, ohne auf diese Einladung einzugehen, nach Hause. Auch unsere Ethnologin entschließt sich, zu gehen. Ihr ist nicht danach zumute, mit anderen zu sprechen. Aber das ist nicht einmal ein schlechtes Gefühl. Irgendwie hat es sich gelohnt, zu kommen, denkt sie sich.

(3) Das Erleben der Ethnologin bei ihrem Gottesdienstbesuch lässt sich nun in eine ganze Reihe von Fragen transformieren, die als genuin homiletische Fragen anzusprechen sind.

Der Beobachterin ist vor allem der liturgische Ablauf des Gottesdienstes aufgefallen: Wie die verschiedenen Akteure sich im Raum verteilen, wie sie sich bewegen, wie sie sich äußern. Damit ist ein Sachverhalt angesprochen, den vor allem die protestantische Homiletik in der Vergangenheit eher vernachlässigt hat, dass nämlich die Predigt von ihrem liturgischen Kontext nicht zu trennen ist. Die Hochschätzung der Predigt in den reformatorischen Kirchen hat oft dazu geführt, dass die Predigt isoliert betrachtet wurde. Ihr Verwobensein in den liturgischen Kontext wurde dabei aus dem Auge verloren. Dies wird heute zu korrigieren versucht. An vielen Universitäten werden nicht mehr länger isolierte »Homiletische Seminare« angeboten, sondern »Homiletisch-Liturgische Seminare«. In der Homiletischen Theorie versucht eine »Dramaturgische Homiletik« (Martin Nicol) die Predigt konsequent als »darstellendes Handeln« (Friedrich Schleiermacher) oder mit einem neueren ästhetischen Terminus als »Performance« zu verstehen und damit das gesamte liturgische Geschehen in seiner Bedeutung für die Predigt zu reflektieren (→ Kapitel 5).

Der Ethnologin ist aufgefallen, dass sich die Menschen im Gottesdienst verschieden verhalten. Manche suchen Nähe, andere Distanz. Dieser zunächst einmal äußere Sachverhalt führt uns an die Frage nach den Hörerinnen und Hörern der Predigt heran. Die Predigtgemeinde ist offensichtlich keine homogene Gruppe, sondern sehr individuell geprägte Menschen besuchen die Gottesdienste. Die Soziologie spricht heute vom Prozess der Individualisierung. Welche Erfahrungen und Erwartungen bringen die so individualisierten Menschen mit in den Gottesdienst und welche Konsequenzen hat dies für das Verständnis der Predigt (→ Kapitel 1.2 und 1.3)?

Wer einen protestantischen Gottesdienst besucht, wird sofort bemerken, dass dem Pfarrer, der Pfarrerin eine besondere Rolle zukommt. Er/sie leitet den Gottesdienst, er/sie führt Regie. Und vor allem halten sie die Predigt. Welche Bedeutung haben deren Erfahrungen und deren theologische Position für den Ablauf des Gottesdienstes, für den Inhalt und die Form der Predigt? Und in welchem Verhältnis stehen Predigerin und Prediger zu den Erfahrungen und Erwartungen der Gottesdienstbesucherinnen und Gottesdienstbesucher? Was geschieht, wenn die verschiedenen Erfahrungen, Erwartungen und Positionen im Gottesdienstgeschehen aufeinander treffen? Wie kann dieser Prozess fruchtbar gestaltet werden (→ Kapitel 3)?

Die Ethnologin hat beobachtet, dass der Pfarrer in Deutschland vor dem Altar steht, während die Pfarrerin in der Schweiz hinter dem Altar gestanden hat. Offensichtlich gibt es Traditionen, die Unterschiede markieren. Es gibt nicht *den* Gottesdienst und *die* Predigt. Gottesdienst und Predigt haben eine vielfältige Geschichte, die eine Vielfalt der Formen und Positionen hervor gebracht hat. Diese lenken auch heute noch – sei es bewusst oder unbewusst

– die homiletischen und liturgischen Prozesse. Deshalb muss sich eine reflektierte Homiletik Rechenschaft ablegen über ihre eigene Herkunftsgeschichte und darüber, wie sie sich selbst darin verortet (→ Kapitel 2).

Schließlich ist unserer Beobachterin aufgefallen, dass sich der Prediger in seiner Predigt um eine zeitgemäße Sprache bemüht hat. Gleichwohl hat sie einen persönlichen Anteil in der Predigt vermisst. Den Prediger selbst konnte sie offensichtlich in der Predigt nicht entdecken, obwohl er ja leibhaftig auf der Kanzel stand. Irgendwie scheint da etwas mit der Sprache der Predigt nicht zu stimmen. Intentionen und Motive, die hinter einer Predigt stehen, erreichen oft nicht die Ohren der Hörerinnen und Hörer, weil die Sprache der Predigt nicht stimmt. Eine Predigt gelingt oder misslingt in ihrer Sprache. Und deshalb gehört die Frage nach der Sprachgestalt der Predigt zu den wichtigsten Themen der Homiletik (→ Kapitel 4).

Weiterführende Literatur

K. Müller, Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten, Regensburg 1994

1.2 Homiletisch Wahrnehmen

Aristoteles war bekanntlich der Ansicht, das *thaumazein*, das Staunen, sei der Ursprung aller Philosophie. Nicht von ungefähr taucht dieser Gedanke in seiner Schrift über Metaphysik auf, also jener Schrift, in der Aristoteles darüber nachdenkt, was allen Dingen und allen menschlichen Aktivitäten immer schon voraus oder zugrunde liegt. Dort findet sich im ersten Buch der bemerkenswerte Satz: »Denn wegen des Sich-Verwundersns haben die Menschen jetzt und auch anfänglich angefangen zu philosophieren.«

Je länger ich mich als Prediger und als Universitätslehrer mit den Fragen der Homiletik beschäftigt habe, umso deutlicher wird mir, dass dieses Fragen an kein Ende gelangen kann. Kürzlich sagte mir eine Kollegin aus der medizinischen Fakultät: »Jede Antwort, die wir finden, bringt ein mehrfaches an neuen Fragen mit sich.« So ist es auch bei der Homiletik. Dort gibt es keine definitiv »erledigten« Probleme, keine »ein für allemal« beantworteten Fragen, keine »gültigen« Lösungen. Homiletik ist ein Suchprozess, der seinen Ausgang nimmt von einem Sich-Verwundern und immer wieder zu diesem Sich-Verwundern zurückkehrt. Warum hat die so oft – und wahrlich nicht erst heute – totgesagte Predigt ein so vitales Leben? Warum gehen Sonntag für Sonntag so viele Menschen in die Gottesdienste? Ich weiß, dass ich mit

diesem Fragen gegen einen gewissen Trend im kirchlichen und außerkirchlichen Umfeld zu stehen komme. Werden gegenwärtig Gottesdienst und Predigt thematisiert, so geschieht dies meist in Form der Klage oder eines schadenfrohen Triumphalismus: Der Schwund an Gottesdienstbesucher(inne)n wird thematisiert. Ich gestehe offen, dass mich diese Perspektive zunehmend weniger interessiert, ja schlicht langweilt. Die, die diese Perspektive einnehmen, wissen mir vordergründig zu sehr Bescheid. Mich dagegen interessiert die genau entgegengesetzte Fragerichtung. Warum gehen in unseren Breiten, also im Kontext eines unhintergebar weltanschaulichen und religiösen Pluralismus, Sonntag für Sonntag Millionen von Menschen in die Kirche, um Gottesdienste zu feiern und eine Predigt zu hören? Warum besuchen sie nicht – wie andere dies ja auch tun – ein Museum? Warum machen sie nicht einen Spaziergang? Warum schalten sie nicht den Fernsehapparat ein? Warum gehen sie so penetrant an jenen Ort, wo sie unter anderem eine mehr oder weniger gut vorbereitete, eine mehr oder weniger gelungene Predigt erwartet? Ich habe darauf keine fertige Antwort, wohl aber Vermutungen. Um Vermutungen zu erhärten, muss man genau hinsehen, wahrnehmen also, und dann diese Wahrnehmungen reflektieren. Dies soll hier in der gebotenen Kürze eines homiletischen Lehrbuches geschehen.

Wer sind die Menschen, die die Gottesdienste besuchen? Wo kommen sie her? Wie gestaltet sich ihr Leben? Die Human- und Sozialwissenschaften haben sich in all der Vielfalt ihrer Ansätze und Perspektiven vor allem auf drei Begriffe verständigt, mittels derer die Veränderungen innerhalb der Lebenswelten unserer Gegenwart beschrieben werden können: *Pluralisierung*, *Individualisierung* und *Globalisierung*. Diese drei Begriffe klingen zunächst einmal recht abstrakt, aber sie können sehr anschaulich auf konkrete lebensweltliche Phänomene herunterbuchstabiert werden.

Weiterführende Literatur

- K. Fechtner / M. Haspel (Hg.), Religion in der Lebenswelt der Moderne, Stuttgart 1998
W. Gräß, u. a. (Hg.), Christentum in der Spätmoderne. Ein internationaler Diskurs über Praktische Theologie und Ethik, Stuttgart 2000
H.-G. Ziebertz, Religion, Christentum und Moderne. Veränderte Religionspräsenz als Herausforderung, Stuttgart 1999

1.2.1 Pluralisierung

Weil wir heute auf eine ganz selbstverständliche Art und Weise in einer kulturell, religiös und weltanschaulich plural verfassten Gesellschaft leben, sehen wir

oft kaum mehr, dass dieser Pluralismus alles andere als selbstverständlich ist. Um dieses Nicht-Selbstverständliche des uns Selbst-Verständlichen zu profilieren, möchte ich eine kleine persönliche Erinnerung anführen. Im Jahre 1966 trat ich in eine Internatsschule ein. Ein Mitschüler hatte das für uns damals exotische Privileg, dass seine Eltern in Frankreich lebten und er seine Ferien regelmäßig in Paris verbrachte. Dort waren offensichtlich Dinge zu sehen und zu erleben, von denen wir nichts ahnten. Ich erinnere mich genau, wie uns dieser Mitschüler in einem der nächtlichen Gespräche im Schlafsaal erklärte und beschrieb, was eine »Pizza« sei. Wir hörten seinem Bericht fasziniert zu. Meine erste Pizza aß ich dann erst zu Beginn meines Studiums in Tübingen. Die Pizza war allmählich in meine schwäbische Heimat gelangt. Wenn ich diese Geschichte von dem nächtlichen Pizza-Gespräch heute den Studierenden im Hörsaal erzähle, erklingt jedes Mal ein erheitertes Lachen. Dieses Lachen verweist darauf, wie das uns heute Selbstverständliche einmal alles andere als selbstverständlich war. Kulturell, religiös und weltanschaulich plurale Gesellschaften sind in Mitteleuropa ein relativ junges Phänomen. In gewisser Hinsicht waren die Gesellschaften Mitteleuropas natürlich schon immer plural verfasst. Wirklich totalitäre Epochen waren in der europäischen Geschichte immer nur Ausnahmesituationen. So sind etwa die Phase des Terreur während der Französischen Revolution oder der Nationalsozialismus und Stalinismus als solche Versuche anzusprechen, der Gesellschaft einen totalitären Zuschnitt zu geben. Zum Glück sind diese Versuche gescheitert. Damit Gesellschaften einigermaßen stabil sind und von den Menschen als »legitim« anerkannt werden, bedarf es eines gewissen Maßes an interner Pluralität. Gleichwohl macht es Sinn, die Signatur unserer kulturell-gesellschaftlichen Gegenwart mit dem Stichwort der Pluralisierung zu beschreiben. Wir befinden uns nämlich in der Phase des Übergangs von einer *traditionell alteuropäisch pluralen* Gesellschaft hin zu einer *multikulturellen* und *multireligiösen* Gesellschaft. Die alteuropäisch pluralen Gesellschaften waren geprägt durch die Dominanz gewisser kultureller und religiöser Schemata, unter deren Dach sich dann mehr oder weniger geduldet Subkulturen mit einem gewissen Abweichungsgrad entwickeln konnten. Heute dagegen wird es immer schwieriger, mit dem Erklärungsmuster von Dominanz und Abweichung kulturelle, religiöse und weltanschauliche Orientierungen zu beschreiben. Die Vielfalt von Lebensstilen, der alltagsweltlich so selbstverständlich gewordene Synkretismus von Sinnorientierungen haben das vertraute Schema von Mehrheit und Minderheit obsolet werden lassen. Der Politikwissenschaftler Claus Leggewie hat diese Entwicklung anhand der forcierten Situation Kaliforniens so beschrieben:

»In der wirklichen Weltgesellschaft gibt es keine dominanten kulturellen Muster mehr, und die universale Tradition des Westens darf sich nicht in einem trotzigem

Ethnozentrismus der Diskussion verweigern oder voraussetzen, sondern muss die Debatte (warum nicht selbstbewusst?) führen. Wem die Vorstellung einer Weltgesellschaft zu abstrakt ist, der stelle sich zur Illustration eine multikulturelle Metropole seiner Wahl vor oder einen Landstrich wie Kalifornien, wo es schon jetzt keine ethnische Mehrheit, sondern nur noch die reziproken Ansprüche von Minderheiten aneinander gibt« (Leggewie 1993, XIII).

Man muss heute nicht mehr wie Leggewie noch im Jahre 1993 auf Kalifornien verweisen, um solche Entwicklungen anschaulich beschreiben zu können. Die Religionsstatistik des Kantons Basel-Stadt spricht in dieser Hinsicht eine deutliche Sprache. Im Jahre 1970 gehörten noch über 80 % der baselstädtischen Bevölkerung einer der beiden großen Landeskirchen an, also der Evangelisch-Reformierten oder der Römisch-Katholischen Kirche. Im Jahre 2000 hat sich die Lage völlig verändert. Jetzt weist die Religionsstatistik folgende Zahlen auf:

Evang.-Reformierte Kirche	25 %
Röm-Kath. Kirche	24 %
Evang. Freikirchen	2 %
Christl.-Orthodox. Kirchen	2 %
Jüdische Glaubensgemeinschaft	1 %
Islamische Gemeinschaften	7 %
Buddhistische Vereinigungen	0,5 %
Hinduistische Vereinigungen	0,5 %
Konfessionslose	31 %
Weitere kleinere Gemeinschaften	2 %
Ohne Angabe	5 %

Man kann an diesen Zahlen sehr schön zeigen, dass die Rede von Mehrheit und Minderheit in der Basler Religionswelt keinen Sinn mehr macht. Zunächst einmal ist die hohe landeskirchliche Mehrheit des Jahres 1970 verschwunden. Deshalb hat man es sich innerhalb der Evangelisch-Reformierten Kirche Basel-Stadt angewöhnt, von sich selbst als einer Minderheitenkirche zu reden. Doch scheint mir diese Rede nicht angemessen zu sein. Minderheit ist man immer nur gegenüber einer Mehrheit. Doch wo ist in Basel diese Mehrheit? Die Konfessionslosen sind mit knapp über 30 % die größte Gruppe. Doch auch sie sind damit zahlenmäßig eine Minderheit. In Basel gibt es also in der Religionsstatistik keine »Mehrheit« mehr, sondern nur noch »Minderheiten«. Welchen Sinn aber macht die Rede von Minderheit, wenn keine Gruppe mehr als Mehrheit identifizierbar ist? So zeigt die Basler Religionsstatistik anschaulich, was religiöse und weltanschauliche Pluralisierung meint. Wenn wir in Betracht ziehen, dass die beiden großen Gruppen der Reformierten und Katholiken in sich höchst plural, wenn nicht heterogen

sind, dann treffen wir in Basel auf ein buntes *Patchwork* religiöser und weltanschaulicher Orientierungen, die sich nicht mehr einfach als Mehrheit und Minderheiten verrechnen lassen.

Diese zunächst eher statistisch-formale Wahrnehmung verweist auf ein tiefer liegendes inhaltliches Problem der zunehmenden Pluralisierung religiöser und weltanschaulicher Orientierungen. Was geschieht, wenn verschiedene kulturelle und religiöse Traditionen hautnah aufeinander treffen? In Europa waren die Menschen über Jahrhunderte hinweg darin geübt, kulturelle Begegnungen als Fern-Begegnungen zu erleben und zu gestalten. Derselbe Goethe, der im West-Östlichen Diwan seine Orientfaszination sprachlich gestaltet, konnte im »Faust« äußern, es gehe uns Europäer eigentlich nicht viel an, wenn »weit hinten in der Türkei die Völker aufeinander schlagen«. Ganz ähnlich setzt Theodor Fontane in seinem Roman »Effi Briest« eine solche kulturelle Fern-Begegnung in Szene. Die Effi steht vor dem Grab eines Chinesen, der zufällig auf einem Friedhof der märkischen Provinz seine letzte Ruhestätte gefunden hat. »Ein Chinese«, so sagt Effi als sie vor dem Grab steht, »ein Chinese, find ich, hat immer etwas Gruseliges«. Heute sitzen die Chinesen neben uns in der Straßenbahn, die Muslime wohnen in unserer Nachbarschaft, und die Indios der Anden machen in unseren Einkaufspassagen Straßenmusik. Kulturelle Begegnung ist heute zu einer Nahbegegnung, in nicht wenigen Fällen, wie etwa im gemeinsamen Zimmer im Krankenhaus, sogar zu einer höchst intimen Angelegenheit geworden.

Dies bedeutet auch, dass konkurrierende kulturelle und religiöse Ausrichtungen lebensweltlich heute direkt aufeinander treffen. Darin verbirgt sich – und davon erzählen die Nachrichten in der Zeitung und im Fernsehen beinahe jeden Tag – ein nicht unbeträchtliches Konfliktpotential. Manche Begeisterung erlischt sehr schnell, wenn das Exotische nicht mehr fern ist, sondern zum Mitbewohner im eigenen Haus wird. Vor allem aber relativiert dieser interkulturelle Nahkontakt die Geltungsansprüche der eigenen Überlieferung und kulturellen Orientierung. Der Religionssoziologe Peter L. Berger spricht in diesem Zusammenhang vom »Zwang zur Häresie« oder gar von einer »kognitiven Kontamination«, deren Zustandekommen er als notwendiges Resultat des unmittelbaren Zusammentreffens verschiedener kultureller und religiöser Geltungsansprüche beschreibt:

»Irgendwie drängt sich einem der Gedanke auf, dass das eigene traditionelle Weltverständnis vielleicht doch nicht das einzig richtige ist und dass die anderen möglicherweise auch diesen oder jenen guten Gedanken haben. Die bislang für selbstverständlich genommene Weltsicht wird aufgebrochen, wenn es auch zunächst nur ein winziger Spalt ist, der sich auftut und durch den der Schimmer eines Zweifels eindringt. Doch hat diese Öffnung die Neigung, sehr schnell größer zu werden« (Berger 1994, 45).

Vielleicht klingt der Begriff der »kognitiven Kontamination« zu aggressiv, um dem beschriebenen Vorgang wirklich gerecht zu werden. Sicher können viele Konflikte ein Resultat einer »kognitiven Kontamination« sein oder sie lassen sich als der Versuch verstehen, sich einer solchen »kognitiven Kontamination« zu entziehen oder gar nicht stellen zu müssen. Auf der anderen Seite leben viele Menschen heute jedoch auf eine sehr selbstverständliche Weise mit dieser Erfahrung der Selbstrelativierung der eigenen kulturellen Traditionen und Weltansichten durch die Begegnung mit dem oder der Anderen. Der »Zwang zur Häresie« ist heute zu einem ganz selbstverständlichen Sachverhalt in der pluralistischen Gesellschaft geworden. Und viele mögen dies auch weniger als Zwang, sondern weitaus mehr als Befreiung und Gewinn an Orientierungsmöglichkeiten empfinden. Predigerinnen und Prediger tun gut daran, sich bewusst zu machen, dass sie zu Menschen sprechen, denen der »Zwang zur Häresie« bereits zur zweiten Natur geworden ist.

1.2.2 *Individualisierung*

Mit dem Begriff der Pluralisierung versuchen die Human- und Gesellschaftswissenschaften die strukturellen Momente der Vervielfältigung und Ausdifferenzierung von kulturellen und weltanschaulichen Optionen zu beschreiben. Lebensgeschichtlich werden diese Optionen jedoch immer nur individuell realisiert. Wie diese individuelle Realisierung lebensgeschichtlicher Optionen unter sich verändernden Bedingungen vor sich geht, wie sie »funktioniert«, wird gegenwärtig mit dem Begriff der Individualisierung zu entschlüsseln versucht.

Der Begriff der Individualisierung ist nicht ganz unproblematisch, weil er zunächst einmal zu falschen Assoziationen verführt. Individualisierung meint nämlich nicht in erster Linie die Aufspaltung der Gesellschaft in kulturelle Milieus. Dem spürt die Kultursoziologie nach, wie sie vor allem Gerhard Schulze mit seiner These von der »Erlebnisgesellschaft« entwickelt hat (Schulze 1993). Die Herausbildung kultureller Milieus mag eine Folge der Individualisierung sein, ist jedoch nicht deren Ursache. Individualisierung meint ferner auch nicht die Herausbildung einer gesellschaftlichen Vereinzelung. Es gibt gegenwärtig viel gesellschaftliche Einsamkeit, das ist unbestritten. Diese Vereinzelung kann eine mögliche Folge von Individualisierung sein, ist aber nicht deren zwangsläufige Folge. Individualisierung ist, wie wir noch sehen werden, weitaus mehr gemeinschaftsbildend und gemeinschaftsfördernd, als dass sie die Menschen vereinzelt oder gar in die gesellschaftliche Isolation führt. Schließlich meint der Begriff der Individualisierung auch nicht einen egoistischen Individualismus. Die sehr verbreitete These, dass ge-

sellschaftliche Individualisierung notwendigerweise zu einem selbstbezogenen Individualismus führe, lässt sich empirisch nicht belegen. Im Gegenteil hat der nordamerikanische Soziologe Wuthnow gezeigt, dass gerade eine individualisierte Lebensform neue Gestalten eines gesellschaftlichen Altruismus entstehen lässt. Er belegt dies zunächst einmal mit eindrucksvollen Zahlen:

»Achtzig Millionen Amerikaner sind nach Schätzungen einer im Auftrag des Independent Sector durchgeführten Umfrage in der einen oder anderen Weise als freiwillige Helfer aktiv. Sie backen für die Feste der nahegelegenen Schulen Kuchen, bringen älteren Personen das Essen oder kümmern sich um Patienten in Pflegeheimen und Krankenhäusern. Sie wirken bei Notruf-Organisationen und Hilfsaktionen mit, halten sonntags Kurse ab, sammeln Spenden und sind in gemeinnützigen Organisationen tätig. Annähernd 45 % aller Amerikaner über 18 Jahre übernehmen eine derartige Aufgabe. Fünf Stunden pro Woche widmet durchschnittlich jeder Freiwillige in den Vereinigten Staaten solchen Tätigkeiten. Jedes Jahr kommen auf diese Weise fast 20 Milliarden Stunden an freiwilliger Hilfe zusammen. Davon entfallen etwa 5 Milliarden Stunden auf kleine Gefälligkeiten, wenn z.B. ein Freund im Krankenhaus besucht oder dem Nachbarn ausgeholfen wird. Und 15 Milliarden Stunden entfallen auf spezifische zeitliche Verpflichtungen gegenüber Organisationen wie Kirchen, Krankenhäusern, Obdachlosenasylen, genossenschaftlichen Einrichtungen, Bürgergruppen, gemeinnützigen Stiftungen, Rettungskommandos und der freiwilligen Feuerwehr. Schätzungsweise 150 Milliarden Dollar müssten jährlich aufgewendet werden, wenn diese Tätigkeiten von staatlichen Einrichtungen übernommen würden« (Wuthnow 1997, 37).

Die Zahlen sind insofern von besonderer Bedeutung, als wir es bei den USA mit einer forciert individualisierten Gesellschaft zu tun haben. Aber auch für die Schweiz lässt sich Ähnliches belegen. Und auch die Verhältnisse in der Bundesrepublik Deutschland sind besser, als es ein uninformiertes, aber verbreitetes Vorurteil suggeriert. Deshalb sollten Prediger und Predigerinnen sich hüten, in die allgemeine Klage über einen egoistischen Individualismus einzustimmen, nicht zuletzt auch deshalb, weil sie RepräsentantInnen einer Institution sind, die wesentlich vom *freiwilligen* Engagement der Menschen gelebt hat und in Zukunft noch mehr davon leben wird. Systematisch hat Wuthnow seine empirischen Untersuchungen so summiert:

»Man kann also offensichtlich keinesfalls behaupten, dass innerhalb der amerikanischen Gesellschaft Individualismus und altruistische Einstellungen sowie das Engagement in vielfältigen Hilfs- und Fürsorgeorganisationen einander ausschließen. [...] Allem Anschein nach entwickelt sich ein äußerst starkes Mitleid bei den einzelnen nicht, indem sie ihren Individualismus aufgeben. Auch sie schätzen, wie der durchschnittliche Amerikaner, ihre persönliche Freiheit, gehen von der Notwendigkeit der Selbstbestimmung aus, streben mit aller Kraft nach Erfolg, achten auf ihr Ego und möchten in Wohlstand leben. Und umgekehrt kümmern sich die Menschen, die auf solche Weise am nachdrücklichsten ihr Ei-

geninteresse glauben verfolgen zu sollen, nicht weniger um andere als die Personengruppe, die dem Eigeninteresse geringere Bedeutung beimisst« (Wuthnow 1997, 59).

Was also meint der Begriff der Individualisierung, wenn er weder gesellschaftliche Zerklüftung, noch Vereinzelung, noch Egoismus meint? Der Soziologe Ulrich Beck, der sich intensiv mit den neuzeitlichen Prozessen von Individualisierung beschäftigt hat, beschreibt diesen Sachverhalt so:

»Die Industriegesellschaft setzt Ressourcen von Natur und Kultur voraus, auf deren Existenz sie aufbaut, deren Bestände aber im Zuge einer sich durchsetzenden Modernisierung aufgebraucht werden. Dies trifft auch auf kulturelle Lebensformen (z. B. Kleinfamilie und Geschlechtsordnung) und soziale Arbeitsvermögen zu (z. B. Hausfrauenarbeit, die zwar nicht als Arbeit anerkannt war, gleichwohl aber die Erwerbsarbeit des Mannes erst ermöglicht hat). Dieser Verbrauch der kollektiven oder gruppenspezifischen Sinnreservoirs (z. B. Glauben, Klassenbewusstsein) der traditionellen Kultur (die mit ihren Lebensstilen und Sicherheitsvorstellungen noch bis weit in das 20. Jahrhundert hinein auch die westlichen Demokratien und Wirtschaftsgesellschaften gestützt hat) führt dazu, dass alle Definitionsleistungen den Individuen zugemutet werden. Chancen, Gefahren, Ambivalenzen der Biographie, die früher im Familienverband, in der dörflichen Gemeinschaft, im Rückgriff auf ständische Regeln oder soziale Klassen bewältigt werden mochten, müssen nun von den einzelnen selbst wahrgenommen, interpretiert und bearbeitet werden. Chancen und Lasten der Situationsdefinition und -bewältigung verlagern sich damit auf die Individuen, ohne dass diese aufgrund der hohen Komplexität der gesellschaftlichen Zusammenhänge noch in der Lage sind, die damit unvermeidlichen Entscheidungen fundiert, in Abwägung von Interesse, Moral und Folgen verantwortlich treffen zu können« (Beck 1995a, 32).

In diesen knappen Sätzen sind die wichtigsten Elemente des Prozesses genannt, den die Soziologie mit dem Begriff der Individualisierung zu fassen versucht. Individualisierung meint das Ineinandergreifen von verschiedenen Dimensionen wie:

- ▷ Verflüssigung traditioneller Rollenvorgaben
- ▷ Schwund normativer Traditionen
- ▷ Verdacht gegen Institutionen
- ▷ Folgelasten für die Individuen

Wenn von einer *Verflüssigung der Rollenvorgaben* die Rede ist, dann bedeutet dies nicht den vollständigen Verlust von sozialen Rollen. Eine plurale Gesellschaft lebt mit einer Fülle von Rollenzumutungen und Rollenzuschreibungen. In der Werbung, im Berufsleben, aber auch in privaten Beziehungen werden wir ständig mit bestimmten Erwartungen konfrontiert. Verflüssigung der Rollenvorgaben meint demgegenüber, dass die Rollenvorgaben nicht mehr eindeutig sind, dass sie den einzelnen Menschen einen größeren Gestaltungs-

raum bieten, ihnen aber auch eine größere Kompetenz zur Rollengestaltung abverlangen. Man kann diese Veränderung prägnant an der Entwicklung der Familienstruktur ablesen. Bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hatte das, was eine Familie genannt wurde, in der Regel eine klare Gestalt. Zwei Menschen männlichen und weiblichen Geschlechts lebten in der Rechtsform einer standesamtlichen Ehe zusammen. Aus der Ehe gingen in der Regel Kinder hervor. Der Mann sorgte durch den Beruf für die finanziellen Ressourcen. Die Frau war für die interne Gestaltung des Haushalts und die Betreuung der Kinder zuständig. Dies ist heute elementar anders geworden. Menschen leben in verschiedenen Rechtsformen zusammen. Lebenspartnerschaften können heute auch offen als gleichgeschlechtliche Beziehungen gelebt werden. Es wird bewusst entschieden, ob in einer Beziehung Kinder gewünscht werden oder nicht. Ebenso wird entschieden, ob und in welchem Umfang die beiden LebenspartnerInnen einen Beruf ausüben.

Wenn von einem *Schwund normativer Traditionen* die Rede ist, dann heißt dies wiederum nicht, dass wir in einer traditionslosen Gesellschaft leben. Im Gegenteil: Wahrscheinlich stehen den Menschen in einer Mediengesellschaft mehr Ressourcen an kulturellen Überlieferungen und Traditionen zur Verfügung als allen anderen Generationen zuvor. Aber diese Traditionen haben nicht mehr die Bindekraft und die prägende Wirkung wie früher. Wer im 18. Jahrhundert in einem katholischen Dorf geboren wurde, blieb in der Regel katholisch bis an sein Lebensende. Wer in einem proletarischen Milieu groß wurde, blieb diesem treu. So konnte etwa die Arbeiterbewegung eine eigene Arbeiterkultur ausbilden, die bis nach dem Zweiten Weltkrieg klar erkennbare Konturen aufwies. Auch dies ist heute elementar anders geworden. Aus der Fülle der Traditionen wird ausgewählt. Traditionen werden mehr als Ressourcen der Wahl genutzt denn als fraglose Vorgaben.

Das Nachlassen der normativen Kraft überkommener Traditionen äußert sich in vielen Fällen in einem *Verdacht gegen Institutionen*. Institutionen gelten gemeinhin als Ausdruck von Unbeweglichkeit und normativem Zwang. Empirische Umfragen zeigen regelmäßig, dass so verschiedene Institutionen wie politische Parteien, Gewerkschaften, Kirchen, aber auch Post und Bahn von dem meisten Menschen eher negativ bewertet werden. Wobei der Tatbestand, sobald er konkretisiert wird, ein äußerst paradoxes Ergebnis ausweist. Man erinnert sich gern an die Pfarrerin, die einen konfirmiert hat, und hält zugleich die Kirche für die Institution eines dogmatischen Zwangskorsetts. Man geht in seiner Lebensplanung ganz selbstverständlich davon aus, dass die Züge einigermaßen pünktlich fahren, und hält dennoch die Bahn für eine unzuverlässige Institution. Man wirft den Gewerkschaften vor, egoistische Gruppeninteressen zu verfolgen, und wünscht sich zugleich, dass durch sie einem ungehemmten Marktkapitalismus Grenzen gesetzt werden.

Kurz gesagt: Man hegt gegenüber den Institutionen einen Generalvorbehalt und nimmt zugleich ungeniert deren Leistungen in Anspruch.

Gerade das Beispiel des Verdachts gegen die Institutionen zeigt, dass der gesamte Vorgang der Individualisierung ein hochkomplexes, oft heterogenes und gleichwohl alltagsweltlich gut eingespieltes Geschehen ist. Dies wird besonders dann deutlich, wenn wir nach den *Folgelasten für die Individuen* fragen. Auch hier ist zunächst einmal zu betonen, dass der Vorgang der Individualisierung immense Freiheitsräume eröffnet hat. Dies lässt sich an der Frauenemanzipationsbewegung zeigen. Die Auflösung traditioneller Rollenvorgaben für Frauen war die Voraussetzung dafür, dass sich eine Frauenbewegung herausbilden konnte, und diese wiederum hat den gesamten Individualisierungsprozess intensiviert und beschleunigt. Das Gleiche lässt sich im Zusammenhang des religiösen Selbstverständnisses vieler Menschen beobachten. Religion löst sich von den dogmatischen und institutionellen Vorgaben des abendländischen Christentums und verschwindet gleichwohl nicht. Individuell ausgeprägte Religion kann dann sogar wieder in lockeren Kontakt zu bestimmten Formen und Inhalten des überlieferten Christentums in den Kirchen treten. Allerdings stehen diesem Freiheitsgewinn, den der Vorgang der Individualisierung bedeutet, auch neue Zwänge gegenüber. Dass in einer Lebensgemeinschaft beide PartnerInnen arbeiten, ist oft weniger ein Resultat freier Entscheidung als Ergebnis ökonomischer Zwänge. Beziehungen, die sich nicht auf gleichsam selbstverständliche Rollenvorgaben stützen können, sind viel zerbrechlicher geworden. Der Vorbehalt gegenüber den Institutionen suspendiert auch von der Entlastung, alles stets aufs Neue selbst entscheiden zu müssen. Und so empfinden heute viele Menschen die negativen Folgelasten der Individualisierung oft sehr viel stärker als den damit verbundenen Freiheitsgewinn, den man gleichwohl auf keinen Fall missen möchte.

Weiterführende Literatur

U. Beck u. a., eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben, München 1995.

1.2.3 Globalisierung

Das Ausmaß an *Freiheitsgewinn* und den damit verbundenen *neuen Zwängen* wächst unter den Bedingungen einer globalisierten Welt dramatisch an. Offensichtlich durchzog die europäische Wahrnehmung bereits im 19. Jahrhundert eine Ahnung von dem, was wir heute Globalisierung nennen:

»Die Bourgeoisie hat durch ihre Exploitation des Weltmarkts die Produktion und Konsumtion aller Länder kosmopolitisch gestaltet. Sie hat zum großen Bedauern der Reaktionäre den nationalen Boden der Industrie unter dem Boden weggezogen. Die uralten Industrien sind vernichtet worden und werden noch täglich vernichtet. Sie werden verdrängt durch neue Industrien, deren Einführung eine Lebensfrage für alle zivilisierten Nationen wird [...] An die Stelle der alten lokalen und nationalen Selbstgenügsamkeit und Abgeschlossenheit tritt ein allseitiger Verkehr, eine allseitige Abhängigkeit der Nationen voneinander. Und wie in der materiellen, so auch in der geistigen Produktion. Die geistigen Erzeugnisse der einzelnen Nationen werden Gemeingut. Die nationale Einseitigkeit und Beschränktheit wird mehr und mehr unmöglich, und aus den vielen nationalen und lokalen Literaturen bildet sich eine Weltliteratur« (Marx 1971, 529).

Diese Sätze entstammen dem von Karl Marx und Friedrich Engels verfassten »Kommunistischen Manifest« aus dem Jahre 1848. Viele der dort vertretenen Thesen erscheinen uns heute abwegig und überspannt. Die zitierten Sätze allerdings zeigen, dass die Ökonomen Marx und Engels ein sicheres Gespür dafür hatten, welche Auswirkungen wirtschaftliche Faktoren auf die Gesamtkultur haben. Das, was wir heute Globalisierung nennen, ist ein Ineinandergreifen ökonomischer, politischer und kultureller Entwicklungen. Dabei kommt neben der Ökonomie nicht zuletzt dem Radio, dem Fernsehen und dem Internet eine herausragende Bedeutung zu. Globalisierung bedeutet die temporäre und lokale Gleichzeitigkeit von einst geographisch und kulturell getrennten Gegebenheiten.

Globalisierung steht damit in der gleichen Ambivalenz wie die Individualisierung. Sie kann neue Freiräume wie neue Zwänge bedeuten. Globalisierung ruft nach dem »flexiblen Menschen« (Sennett 1998), wobei diese geforderte Flexibilität zwei völlig verschiedene Gesichter zeigt. Der Sozialphilosoph Zygmunt Bauman hat diese Janusgesichtigkeit in einem eindrücklichen Bild auszudrücken versucht. Er spricht davon, dass unter den Bedingungen der Globalisierung die Menschheit gleichsam in zwei Hälften auseinanderdriftet – in lebensgeschichtliche Touristen und in lebensgeschichtliche Vagabunden.

Lebensgeschichtliche Touristen im Sinne Baumans »sind absolute Meister in der Kunst, alles Feste zu schmelzen und alles Gebundene zu lösen. Was sie in erster Linie charakterisiert: sie gehören nicht an den Ort, den sie gerade aufsuchen [...] Touristen reisen mit leichtem Gepäck – sie brauchen nur ein paar Habseligkeiten, um sich gegen die Unbill fremder Orte zu schützen – und können augenblicklich wieder aufbrechen, sowie etwas ihrer Kontrolle zu entgleiten droht, ihr Vergnügungspotential erschöpft zu sein scheint oder aufregendere Abenteuer von ferne winken. *Mobilität* heißt dieses Spiel. Man muss in der Lage sein aufzubrechen, so wie die Bedürfnisse einen treiben oder Träume rufen. Diese Fähigkeit nennen die Touristen Freiheit, Autonomie oder Unabhängigkeit« (Bauman 1999, 160 f.). Mit

den Touristen teilen die Vagabunden das Los der Nichtgebundenheit an Orte und die ständige lebensgeschichtliche Bewegung. Zugleich stellen die Vagabunden das *alter ego* der Touristen dar: »Während die Touristen weiterziehen, weil sie die Welt unwiderstehlich *attraktiv* finden, ziehen die Vagabunden weiter, weil sie die Welt als unerträglich *ungastlich* erleben. Sie machen sich nicht auf den Weg, wenn sie den letzten Tropfen an Vergnügen im Angebot der Einheimischen herausgepresst haben, sondern wenn diese die Geduld verlieren und sich weigern, ihre fremde Gegenwart noch länger zu ertragen. Die Touristen reisen, weil sie *es wollen*; die Vagabunden, weil sie *keine andere Wahl* haben« (165).

Zygmunt Bauman hat mit dem Bild von den Touristen und Vagabunden eine eindrückliche Metapher der *Conditio humana* unter den Bedingungen einer globalisierten Welt geprägt. Die Touristen sind die Globalisierungsgewinner, während die Vagabunden die Schattenseiten der Globalisierung ertragen müssen. Globalisierung ist zugleich dadurch gekennzeichnet, dass die vertrauten Zuschreibungen in Bewegung geraten. Es ist eben nicht eindeutig, wer zu den Gewinnern und wer zu den Verlierern gehört. Globalisierung bringt alle Denkschemata und Denkgewohnheiten gründlich durcheinander. Wenn auf einer Podiumsdiskussion ein Bergarbeiter aus dem Ruhrgebiet, der seine Arbeitsstelle verloren hat, und eine Inderin, die gerade einen Softwarebetrieb in Bangalore gegründet hat, aufeinandertreffen, dann werden die durch die Globalisierung ausgelösten Turbulenzen exemplarisch deutlich. Gewinner und Verlierer sind weder dem Schema von Erster, Zweiter und Dritter Welt eindeutig zuzuordnen, noch bestätigen sie die alte Geschlechterhierarchie. In der Metapher von Bauman wäre der Bergarbeiter eindeutig der Vagabund, während die Jungunternehmerin aus Indien eher als Touristin anzusprechen wäre.

Noch komplizierter werden die Verhältnisse dadurch, dass einzelne Menschen in der Regel wohl beide Erfahrungen in sich vereinen. Viele Menschen sind Touristen und Vagabunden zugleich. So ist der Manager einer Schweizer Großbank in ökonomischer Hinsicht sicher als Tourist anzusprechen. Wenn er sich jedoch im Scheitern seiner Ehe als total hilflos erlebt, weil er auf die selbstverständlichen Rollenzuschreibungen in Beziehungsverhältnissen nicht mehr zurückgreifen kann, dann ist er in dieser Hinsicht ein Vagabund. Er verlässt seine Ehe als Gestrandeter. Umgekehrt teilt ein Indio in einem Bergdorf der Anden, der nur in der entfernten Stadt als Tagelöhner seinen Unterhalt verdienen kann, die Erfahrungswelt eines Vagabunden. Wenn er aber am Wochenende in sein Dorf heimkehrt und sich auf das dort bestehende soziale Netz verlassen kann, dann genießt er in seinen Beziehungsverhältnissen im Gegensatz zu dem Schweizer Bankier sicher einen touristischen Komfort.

U. Beck, Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf die Globalisierung, Frankfurt 1997

1.2.4 Das Leben erfinden

Lebensgeschichtliche Touristen und Vagabunden haben bei all ihren Unterschieden ein gemeinsames Problem: Sie müssen darum besorgt sein, wo sie des Abends ein Dach über dem Kopf finden. Oder nicht metaphorisch gesprochen: Die Menschen stehen unter den Bedingungen von Pluralisierung, Individualisierung und Globalisierung unter dem Zwang, sich unter erschwerten Bedingungen in ihrem Leben einrichten zu müssen. In Traditionen wird man nicht mehr nur einfach hineingeboren. Die alten Rollenvorgaben sind flexibel geworden. Die ökonomischen und politischen Verhältnisse verlangen den Menschen ein großes Maß an persönlicher Flexibilität ab. Gleichwohl ist das menschliche Bedürfnis geblieben, sich in der Welt heimisch zu fühlen. Auch die Touristin und der Vagabund wissen um das »Glück der Heimat«. Der Schlusssatz aus dem großen philosophischen Werk von Ernst Bloch »Das Prinzip Hoffnung« beginnt in diesem Zusammenhang aufs Neue zu sprechen:

»Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang sondern am Ende, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heißt sich an der Wurzel fassen. Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, der schaffende Mensch. Hat er sich erfasst und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat« (Bloch 1973, 1628).

Auch wenn wir das Pathos dieser Sätze so wohl nicht mehr zu teilen vermögen, helfen sie durchaus, auch unsere kulturelle Gegenwart zu entschlüsseln. Auf lebensgeschichtliche Identitäten können wir heute nicht einfach *bauen*, sondern wir müssen sie stets erst *aufbauen*. Dabei können wir uns immer weniger auf eingespielte Vertrautheiten verlassen, sondern müssen solche Vertrautheiten immer neu einspielen. Insofern ist unsere kulturelle Gegenwart mit den Worten von Ernst Bloch in der Tat »radikal« geworden, weil sie uns immer aufs Neue an die Wurzeln zurückführt, mittels derer lebensgeschichtliche Identität entsteht. Dies schafft Freiräume, wie es zugleich auch Ausdruck von Zwängen ist. Dass wir unser Leben erfinden müssen, kann so schön wie mühsam sein. Wir können heute vieles, nur eines können wir nicht mehr, uns dem Zwang zur Erfindung des eigenen Lebens zu entziehen.

1.3 Homiletisch reflektieren

Wie predigt man Menschen, die unter dem Zwang zur Erfindung des eigenen Lebens stehen? Wie muss eine Predigt aussehen, die lebensgeschichtlichen Touristen und Vagabunden mit ihren je spezifischen Bedürfnissen und Erwartungen gerecht wird? Eine erste Antwort ist mit dem vorhergehenden Kapitel bereits gegeben worden. Voraussetzung einer solchen Predigt ist das genaue Wahrnehmen unserer jeweiligen kulturellen Gegenwart. Wir haben diese Wahrnehmung dreifach – Pluralisierung, Individualisierung und Globalisierung – zu perspektivieren versucht. Perspektivierung ist bereits nicht mehr unreflektierte Wahrnehmung, sondern die Wahrnehmungen sind schon in ein Ordnungsschema eingerückt. Wahrscheinlich machen wir sehr viel mehr solche »geordnete« als »ungeordnete« Wahrnehmungen. Unser Alltag würde ohne solche geordnete Wahrnehmungen gar nicht funktionieren. Wenn ich sehe, dass die Ampel rot erstrahlt, halte ich an, weil ich meine Wahrnehmung sofort einem Ordnungsschema zugeordnet habe. Solche Ordnungsschemata der Wahrnehmung erleichtern und routinieren unseren Alltag. Gleichwohl bleiben auch die »ungeordneten« Wahrnehmungen für uns Menschen hochbedeutsam. Ohne solche »ungeordneten« Wahrnehmungen würde das menschliche Leben hoffnungslos in sich selbst verkrümmt bleiben und damit an sich selbst verkümmern. Dabei können solche Wahrnehmungen sehr verschieden geartet sein. Es kann ein Stutzen im Alltag sein, das meinem Leben eine neue Richtung gibt. Es kann ein Blick von einem Berggipfel sein, den ich mein ganzes restliches Leben nicht vergessen werde. Es kann aber auch eine religiöse Wahrnehmung sein, die ich dann als eine »Offenbarung« bezeichne. In solchen Situationen mache ich nicht nur eine neue Wahrnehmung, sondern ich mache eine Wahrnehmung mit der Struktur von Wahrnehmung selbst. Kunst und Religion hegen und pflegen solche Wahrnehmungen mit unseren Wahrnehmungen. Und deshalb sind Prediger und Predigerinnen, wenn sie sich in ihren Predigten nicht ständig wiederholen wollen, auf solche »ungeordneten« und »außerordentlichen« Wahrnehmungen angewiesen. Sie sollten deshalb ihrerseits eine besondere Wahrnehmungssensibilität hegen und pflegen.

Aus diesem Grunde steht am Anfang dieses Lehrbuches der Homiletik das Stichwort »homiletisch wahrnehmen«. Allerdings hat es die Homiletik als Kunstlehre des Predigens weniger mit den außerordentlichen Wahrnehmungen zu tun. Diese sind höchst selten und in ihrer Struktur äußerst subjektiv und individuell. In die Lehre von der Predigt gehören aber die bereits perspektivierten Wahrnehmungen umso mehr. Es ist durchaus programmatisch gemeint, wenn sich an das Kapitel »Homiletisch Wahrnehmen« das Kapitel

»Homiletisch Reflektieren« anschließt. Es geht darum, unsere bereits perspektivierten homiletischen Wahrnehmungen nun noch einmal auf ihre Bedeutung für den Vorgang des Predigens explizit zu durchdenken. Es soll also gefragt werden: Wie werden Pluralisierung, Individualisierung und Globalisierung in ihrer homiletischen Bedeutsamkeit kenntlich?

1.3.1 *Das Ende der großen Erzählungen*

Pluralisierung und Individualisierung haben die großen Theorieansätze und weltanschaulichen Ideologien unter Verdacht gestellt. Der »Zwang zur Häresie«, von dem Peter Berger gesprochen hat (→ 1.2.1), konfrontiert jeden Erklärungsansatz, jede Deutungsmöglichkeit, jede weltanschauliche Orientierung sofort mit möglichen Gegenmodellen. Diese Entwicklung ist alles andere als selbstverständlich. Das Zwanzigste Jahrhundert war das Zeitalter der großen Ideologien. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verpflichteten sich unzählige Menschen nicht zuletzt den totalitären Ideologien von Faschismus und Kommunismus. Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts war gekennzeichnet durch den Kalten Krieg, der neben einer militärischen und ökonomischen auch eine ideologische Auseinandersetzung zwischen Osten und Westen war. Es waren gerade die Erfahrungen der totalitären Regime des 20. Jahrhunderts, die die Menschen gegen derart geschlossene Weltanschauungen und Ideologien zumindest sensibilisierte.

(1) Der französische philosophische Vordenker der Postmoderne Jean-François Lyotard hat deshalb vom »Ende der großen Erzählungen« gesprochen, wobei Lyotard synonym auch den Begriff der »Metaerzählung« verwenden kann. Lyotard versteht darunter alle Deutungs- und Denksysteme, die die Welt von einem zentralen Punkt aus verstehen, beziehungsweise daraufhin auslegen wollen und damit die Menschen auch in ihrem ethischen Verhalten einem exklusiven Anspruch unterziehen. Er kann deshalb sehr heterogene denkerische Konstrukte als Metaerzählungen bezeichnen. Lyotard selbst nennt die technisch-wissenschaftliche Weltsicht, die aufklärerische Erzählung vom Fortschritt sowie die Hermeneutik mit ihrer These eines kontextuell zu identifizierenden Sinnes. In dieser Hinsicht kann natürlich auch das Christentum als eine solch große Erzählung oder Metaerzählung im Sinne Lyotards angesprochen werden.

Lyotard erkennt eine Signatur unserer Gegenwart darin, dass all diese großen Erzählungen für die Menschen ihre Glaubwürdigkeit verloren haben. Das 20. Jahrhundert hat den Menschen die Lust auf große Erzählungen gründlich ausgetrieben:

»In der gegenwärtigen Gesellschaft und Kultur, also der postindustriellen Gesellschaft, der postmodernen Kultur, stellt sich die Frage der Legitimierung des Wissens in anderer Weise. Die große Erzählung hat ihre Glaubwürdigkeit verloren, welche Weise der Vereinheitlichung ihr auch immer zugeordnet wird: Spekulative Erzählung oder Erzählung der Emanzipation« (Lyotard 1986, 112). Damit ist nicht gemeint, dass die *Inhalte* der großen Erzählungen obsolet geworden wären. Lyotard kritisiert nur die *Form ihrer Tradierung*. Die alten Inhalte brauchen neue, offenere Formen als die der überkommenen Metaerzählungen: »Die Sehnsucht nach der verlorenen Erzählung ist für den Großteil der Menschen selbst verloren. Daraus folgt keineswegs, dass sie der Barbarei ausgeliefert wären. Was sie daran hindert, ist ihr Wissen, dass die Legitimierung von nirgendwo anders herkommen kann als von ihrer sprachlichen Praxis und ihrer kommunikationellen Interaktion« (122).

Man hat gegen die These vom Ende der großen Erzählungen auch immer wieder Einwände erhoben. Ist die Rede vom Ende der großen Erzählungen nicht selbst wiederum eine Metaerzählung, die vor der Realität weiter existierender großer Erzählungen ihre Augen verschließt? Ist etwa das Erstarken des Islam oder der Lobpreis eines ungehemmten Marktliberalismus nicht das Indiz für den Fortbestand von Metaerzählungen? Man kann sicher mit guten Gründen fragen, ob die von Lyotard verwendete Begrifflichkeit der großen Erzählung oder der Metaerzählung wirklich so glücklich gewählt ist. Die Wahl dieser Begrifflichkeit hatte bei Lyotard sicher auch strategische Gründe. Die Rede vom Ende der großen Erzählungen ist polemisch und einprägsam, aber sie verführt auch zu Überzeichnungen.

Gleichwohl wohnt den Überlegungen Lyotards jenseits seiner konkreten Begrifflichkeit eine hohe Plausibilität inne. Viele Menschen haben heute alltagspragmatisch in der Tat Abschied genommen von einer exklusiven Orientierung an einer einzigen Weltsicht oder Weltdeutung. Menschen schmelzen heute auf eine kühne Art und Weise oft äußerst heterogene Traditionsbestände lebensgeschichtlich ein. Von einem theologischen oder philosophischen Standpunkt aus mag dies widersprüchlich oder auch illegitim erscheinen. Gleichwohl bestimmt dies den Lebensalltag der Menschen nachhaltig.

(2) Beschreibt Lyotard den Wandel von lebensorientierenden Deutungssystemen mehr in ihrer äußeren, objektiven Struktur, so fragt der italienische Philosoph Gianni Vattimo danach, wie philosophisches oder theologisches Nachdenken nach dem Ende der großen Erzählungen aussehen müsste. Er fragt also mehr nach der Genese von Gedanken, die der Verfasstheit der *Conditio humana* heute gerecht werden können. Vattimo spricht in diesem Zusammenhang vom *schwachen Denken* (*pensiero debole*). *Schwach* meint hier nicht defizitär, sondern beschreibt eine eigentümliche Leistung des Denkens. Das schwache Denken bleibt skeptisch gegenüber allen ontologischen und

systemischen Annahmen und Ansprüchen. Das schwache Denken lässt sich weniger als Position, sondern besser als Bewegung begreifen. Eine Bewegung, die sich den Phänomenen, die sie in den Blick nimmt, eher anschmiegt, als sie gleich in ein theoretisches Konstrukt einzuordnen. Das schwache Denken ist skeptisch gegenüber abschließenden Interpretationen. Das schwache Denken versucht die Konsequenzen aus der Einsicht zu ziehen, »dass sich das Denken nicht mehr als Widerspiegelung objektiver Strukturen betrachten kann, sondern nur als riskante Interpretation von Ererbtem, von Appellen, von Ursprüngen« (Vattimo 1997a, 42). Das schwache Denken ist somit mehr ein Eröffnen als ein Abschließen. Dies schließt den Gedanken einer Wahrheit nicht aus, ohne den wohl auch das homiletische Nachdenken nicht auskommen kann. Wahrheit ist für Vattimo jedoch weniger ein Besitz, als vielmehr etwas, das sich mir stets aufs Neue erschließt. Denken ist nicht als *Wissensbestand* zu beschreiben, sondern versucht *Ausgangspunkte eines Fragens* zu markieren:

»Vielleicht *beginnt* die Erfahrung der Wahrheit dort, wo man von der Gewissheit ausgeht, um sich hinsichtlich der sie ermöglichenden (und vielleicht auch widerlegenden) Bedingungen auf Entdeckungsreise zu begeben, wobei diese Bedingungen sich niemals ein für allemal in einer punktuellen, gleichzeitigen und erschöpfenden Evidenz ergeben werden, die mit dem ersten Moment vergleichbar wäre, in dem sich uns ein Inhalt als unbestreitbar ›aufgedrängt‹ hat« (Vattimo 1997b, 130).

(3) Was bedeuten die Überlegungen von Lyotard und Vattimo für das homiletische Nachdenken? Das Christentum hat sich in der europäischen Geschichte zweifelsohne in Gestalt einer großen Erzählung entfaltet. Das, was wir gelegentlich das »christliche Abendland« nennen, war nicht nur eine ideologische Fiktion, sondern geschichtsmächtige Realität. Diese große Erzählung war und ist ambivalent wie jede große Erzählung. Der großen Erzählung Christentum entspringen emanzipatorische Impulse ebenso, wie in deren Namen die inhumansten Handlungen gerechtfertigt wurden. Insofern ist das Christentum wie alle anderen großen Erzählungen in Verdacht geraten. Predigerinnen und Prediger müssen mit diesem Verdacht leben und ihn in ihre homiletischen Überlegungen einbeziehen.

»Christentum« lässt sich heute nur noch tradieren, wenn wir es von der Form der großen Erzählung lösen. Dabei kommt uns zugute, dass das Christentum nicht ursprünglich mit der Form der großen Erzählung verbunden war. Das Christentum wurde erst zu einer großen Erzählung in Form einer ausgeklügelten Dogmatik und einer einheitlichen Sicht der Welt. Es sei ausdrücklich betont, dass diese Entwicklung nicht einfach nur zu kritisieren ist. Das Christentum hat in der Vielfalt seiner Konfessionen als eine solche große Erzählung innovativ gelebt. Die Form der großen Er-

zählung ist nicht eine Verfallsform der Christentumsgeschichte, sondern deren vitaler Ausdruck.

Gleichwohl müssen wir heute von *dieser* Gestalt des Christentums Abschied nehmen, zumindest in unserem mitteleuropäischen Kontext. Dabei kommt uns zugute, dass in die Christentumsgeschichte selbst immer auch Alternativen eingeschrieben waren. Die biblische Endgestalt des Kanons markiert immer wieder deutlich, dass am Anfang der Überlieferung nicht die eine große Erzählung steht, sondern die kleinen Erzählungen von Ereignissen und Geschehnissen, die nicht bruchlos in eine homogene Metaerzählung überführt werden können. Deshalb tilgt die Bibel Brüche im Text nicht einfach, sondern macht gerade die Spannungen und Brüche lesbar. Sinnhafter Ausdruck dafür ist die vierfache Gestalt der Evangelien. Es gibt nicht *die eine* große Erzählung des Geschicks Jesu, sondern deren *verschiedene*. Diesen hermeneutischen Impuls, der von der biblischen Überlieferung selbst ausgeht, gilt es heute homiletisch aufzunehmen und zu konkretisieren (→ 3.3.3.3).

Weiterführende Literatur

W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 41993

1.3.2 *Spiel der Traditionen*

Der hermeneutische Sachverhalt, dass die überlieferte Gestalt des Christentums als große Erzählung immer schon in sich selbst gebrochen ist, wird bei Menschen, die unter dem Zwang zur Erfindung des eigenen Lebens stehen (→ 1.2.4.), auf Empfänglichkeit treffen. Denn diese Erfindung des eigenen Lebens ist auf entsprechende Ressourcen angewiesen. Kein Mensch kann sein eigenes Leben ausschließlich aus sich selbst heraus erfinden. Dazu bedarf es eines reichen Ensembles von Symbolen, Ritualen, Bildern und Narrationen. Kulturelle Überlieferungen sind in ihrem Traditionsbestand gerade davon geprägt. Deshalb sind gegenwärtig die Museen so voll und historische Bücher und Filme sowie Reisen und Veranstaltungen mit kulturellem Hintergrund so populär. Neben der Unterhaltung versprechen sich die Menschen davon etwas für die schwierige Aufgabe der Erfindung des eigenen Lebens. Es ist ein Spiel der Traditionen, das gegenwärtig gespielt wird.

In dieses Spiel der Traditionen ist eine gewisse Paradoxie eingeschrieben. Das Bedürfnis nach Traditionen lässt einen bunten Markt an kulturellen und weltanschaulichen Angeboten entstehen. Die Vielfalt dieser Angebote verschärft die Konkurrenz auf diesem Markt. Durch die verschärfte Konkurrenz beschleunigt sich der Umsatz. Und es ist gerade diese Beschleunigung, die die

Traditionen tendenziell entwertet. Man geht heute Sushi essen, und morgen ist das indische Restaurant hip. War gestern der Buddhismus schick, so ist heute Hirnforschung angesagt. Wenn alle Traditionen *gleich gültig* sind, und das ist in einer Marktsituation der Fall, dann können (nicht: müssen) sie alle sehr schnell *gleichgültig* werden.

Offensichtlich haben die meisten Menschen gelernt, mit dieser Paradoxie umzugehen. Man gesteht Traditionen weitgehend die gleichen Rechte zu, räumt aber für sich selbst und die Gestaltung der eigenen Lebensführung durchaus nur bestimmten Traditionen Gültigkeit ein. Das Kriterium hierfür ist die Lebensdienlichkeit von Traditionen. Es werden diejenigen Traditionen übernommen, die für das eigene Leben als Bereicherung und als Stütze erfahren werden. Dies stellt zugleich einen hohen Anspruch an die Anbieter auf dem Markt der Traditionen. Sie müssen ihre jeweilige Tradition als lebensdienlich erkennbar werden lassen.

Wie werden Traditionen als lebensdienlich erkennbar? Sie müssen zum einen das Gewand einer Metaerzählung abstreifen, und sie dürfen nicht als bloße Konventionen erscheinen. Viele Vorbehalte gegenüber dem Christentum und den Kirchen resultieren daraus, dass man unterstellt, dort auf bloße Konventionen im Gewand einer großen Erzählung zu treffen. Es ist die große Herausforderung an die Predigt der Gegenwart, dass sie diesem Vorurteil entgegenzuwirken vermag. Von ihrem biblischen Hintergrund her ist die christliche Predigt dafür auf besondere Weise geeignet, nur muss sie diese ihre Eignung stets aufs Neue konkretisieren. Die meisten Überlegungen des hier vorgelegten Lehrbuchs der Homiletik sind von dem Interesse bestimmt, Hinweise und Hilfestellungen dafür zu geben.

Ingo Reuter skizziert in seinem Buch »Predigt verstehen« die Grundzüge einer solchen homiletischen Hermeneutik nach dem Ende der großen Erzählungen. Auch er vertritt die These, dass die Herausforderungen durch das postmoderne Denken den authentischen Intentionen der christlichen Überlieferung nicht im Wege stehen, sondern im Gegenteil einen fruchtbaren Boden zu ihrer Artikulation darstellen: »Wenn also theologische Sätze nur unter den Bedingungen zum Ausdruck gebracht werden können, die menschlichem Erkenntnis- und Sprachvermögen in seiner Perspektivität und Unabgeschlossenheit qua Selbstdefinition Gottes in seiner Kenosis des Sohnes und des Geistes entsprechen, kann weder homiletisch noch dogmatisch auf einer Letztdeutung bestanden werden, die die Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt zugunsten eines vorgängigen Sinnkerns auflöst. Das Wort Gottes erscheint *in* den Wörtern und das heißt, nicht als Kern, gleichsam »eingekapselt«, sondern *in Gestalt* der Wörter, untrennbar verbunden und in aller Radikalität hingegeben in die Stimmenvielfalt der biblischen Zeugen und derer, die wiederum dieses Zeugnis weitertragen und fortschreiben. Auf dieses Zeugnis ist die Botschaft Gottes angewiesen, untrennbar mit diesem Zeugnis verbunden [...] Eine Hermeneutik, die dies ernstnimmt, kann als post-

modern bezeichnet werden, da sie den Versprechungen von einer Einheit der Vernunft und Wahrheit aufgrund ihres Wissen über die Bedingungen menschlichen Verstehens und Erkennens nicht mehr zu trauen vermag und ernstmacht mit der Erkenntnis, dass jegliches Versprechen einer Totalperspektive den Offenbarungsmodus Gottes selbst unterläuft. In der Nachfolge Jesu Christi verweigert die postmoderne theologische Hermeneutik allen Totalitätsansprüchen von Weltdeutung die Gefolgschaft, in dem Wissen um die radikale Begrenztheit, Perspektivität und Fragmentarität menschlichen Erkennens« (Reuter 2000, 228 f.).

1.3.3 Die Wiederkehr der Religion

Im Spiel der Traditionen spielen Religionen eine besondere Rolle. In diesem Zusammenhang kommt dem Christentum auf eine doppelte Weise Bedeutung zu. Man kann eine Kirche aus kunsthistorischem Interesse betreten, und man kann dort beten wollen. Man kann den Jakobsweg erwandern aus Lust an der sportlichen Betätigung, aus kulturellem Interesse oder als spirituelle Praxis. Nicht immer ist erkennbar, *wie* christliche Traditionen von den Menschen aufgenommen werden. Und oft mag es bei einem Menschen mehrere Motive hierfür geben. Kirchlich Praxis sollte diese Vielfalt der Interessen und Aneignungsmöglichkeiten würdigen. Es ist auch genuin kirchliche Aufgabe, Kultur- und Traditionsbestände zu pflegen. Dies ist für viele Menschen das Motiv, warum sie die Kirche als Institution schätzen und unterstützen. Kirche und Theologie haben heute zwar keinen exklusiven oder privilegierten Verfügungsanspruch mehr auf die Traditionen des Christentums, aber sie verfügen über einen authentischen Zugang dazu, weil in Kirche und Theologie ein jahrhundertlanger Erfahrungsreichtum von Menschen im Umgang mit dieser Tradition gepflegt wird. Und deshalb wird den Kirchen, das zeigen empirische Umfragen, neben einer kulturellen Kompetenz im besonderen Maße eine religiöse Kompetenz im Umgang mit Traditionen zugeschrieben.

Entgegen der Annahme der Säkularisierungsthese, dass Religion im Verlauf der neuzeitlichen Modernisierungs- und Pluralisierungsprozesse immer mehr an Bedeutung verliere, ist gegenwärtig erkennbar, dass es Religionen und religiöse Praxis heute weiterhin gibt und zwar in einem höchst vitalen Sinne. Deshalb beschreiben Kulturtheoretiker und Religionswissenschaftler die Veränderungen im Bereich von Religion weniger als Wachstums- oder Schrumpfungsprozesse, sondern als Veränderungs- und Differenzierungsprozesse.

Diese Veränderungsprozesse in Sachen Religion werden im Kontext West- und Mitteleuropas besonders deutlich. Hier war die Säkularisierungsthese besonders populär, hier schien sie eine hohe Plausibilität zu besitzen. Als Kon-

sequenz der Aufklärung und der revolutionären Umbrüche schwanden kirchliche Macht und Einflussmöglichkeiten in der Tat. Und man hat daraus auf einen Schwund der Religion überhaupt geschlossen. Bis in die Kirchen und die Theologie hinein war diese Sicht populär. Es sei nur an Dietrich Bonhoeffers Rede von einem »religionslosen Christentum« oder an Friedrich Gogartens theologische Würdigung des Begriffs der Säkularisierung erinnert.

Doch gegenwärtig werden in Europa die Karten im Geflecht von Religion, Politik, Kirche und Gesellschaft neu gemischt. Dafür sind drei Gründe erkennbar. Zum einen zeigt das Erstarken des Fundamentalismus in allen großen Weltreligionen und den damit verbundenen politischen Ansprüchen, dass die Rede von der Religion als Privatangelegenheit in die Irre führt. Religion lässt sich offensichtlich nicht privatisieren. Nicht von ungefähr sind viele europäische Staaten dabei, das Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft auch rechtlich neu auszutarieren. Welch mühevollen Lernprozesse damit verbunden sind, zeigt der noch längst nicht zum Abschluss gekommene Streit um das öffentliche Tragen von Kopftüchern von staatlichen Funktionsträgerinnen. Zum anderen stellt sich angesichts der Präsenz anderer Religionen in der unmittelbaren Nachbarschaft für viele Menschen neu die Frage nach den eigenen religiösen Wurzeln. Die Erfahrung des Fremden wirft die Frage nach dem Eigenen auf. Schließlich zeigt sich in empirischen Umfragen und Studien, dass eine lebensgeschichtliche Entfremdung von den klassischen Inhalten des Christentums und den institutionellen Bindungen an die Kirche keineswegs mit einer Gleichgültigkeit hinsichtlich religiöser Fragen gleichzusetzen ist. Friedrich Wilhelm Graf hat deshalb mit guten Gründen von der »Wiederkehr der Götter« (Graf 2004) gesprochen.

Religion ist also wieder ein öffentliches Thema geworden. Und die Predigt war schon immer der *klassische* Ort, an dem Religion thematisiert wurde. Allerdings müssen Predigerinnen und Prediger heute mit einer Vielfalt von Voraussetzungen und Erwartungen rechnen, wenn es um die öffentliche Thematisierung von Religion geht. Zu den Hörerinnen und Hörern unter der Kanzel werden Menschen gehören, die ganz verschiedenen kirchlichen Milieus oder keinem kirchlichen Milieu mehr angehören. Wir werden Menschen unter der Kanzel finden, die religiös suchende Menschen sind, denen die kirchlichen Milieus aber fremd sind. Und wir werden es mit RandsiedlerInnen zu tun haben, die sich selber nicht als religiös einschätzen und die gleichwohl von einer Predigt etwas erwarten. Es wird die Kunst der Predigt sein, so zu reden, dass die Zuhörenden eine Predigt als ihrem individuellen Leben dienlich empfinden können. Dabei sind gerade die RandsiedlerInnen der besonderen Aufmerksamkeit der PredigerInnen würdig. Denn an ihnen zeigt es sich, ob eine Predigt als lebensdienlich erkannt werden kann. Was ihnen »übersetzt« werden kann, das wird auch der übrigen Gottesdienstgemeinde dienlich sein.