Predigtstudien

für das Kirchenjahr 2025/2026

Perikopenreihe II – Zweiter Halbband

Herausgegeben
von Birgit Weyel (Geschäftsführung),
Johann Hinrich Claussen, Wilfried Engemann,
Doris Hiller, Christopher Spehr,
Christian Stäblein und Manuel Stetter

Redaktion: Fritz Röcker / Christine Siegl

KREUZ

Darstellungsschema

A-Teil: Texthermeneutik

I Eröffnung	II Erschließung des Textes	III Impulse
Was veranlasst zu einer Predigt mit diesem Text?	Welche Überzeugung vertritt der Verfasser des Textes? Welche existenziellen Erfahrungen ruft der Text auf? Wie *verstehe* ich heute den Text?	Was folgt aus meiner Textinterpretation für das Thema und die Intention der Predigt? Vorschläge für Predigt und Gottesdienst!

B-Teil: Situationshermeneutik

IV Entgegnung	V Zur homiletischen Situation	VI Predigtschritte
Wo ich A *nicht* folgen kann! Was leuchtet mir ein? Was sehe ich kritisch?	Welche existenziellen Erfahrungen und exemplarischen Situationen habe ich bei meiner Predigt mit diesem Text im Blick?	Was folgt aus meiner Interpretation der Situation für das Thema und die Intention der Predigt? Vorschläge für Predigt und Gottesdienst!

MIX
Papier | Fördert gute Waldnutzung
FSC® C014496
FSC www.fsc.org

© Verlag Kreuz in der Verlag Herder GmbH, Freiburg 2026
Alle Rechte vorbehalten
www.kreuz-verlag.de

Umschlagkonzeption und -gestaltung: wunderlichundweigand, Schwäbisch Hall
Satz: Arnold & Domnick GbR, Leipzig
Druck und Bindung: GGP Media GmbH, Pößneck

Printed in Germany

ISSN 0079-4961
ISBN 978-3-451-03618-7

Inhalt

	Essay	9
	Überlegungen zur monologischen Rede Manuel Stetter	
03.05.2026	4. Sonntag nach Ostern (Kantate)	15
	2. Chronik 5,2-5(6-11)12-14 **Gott will im Dunkeln wohnen …** Christoph Vogel / Christian Witt	
10. 05.2026	5. Sonntag nach Ostern	20
	Matthäus 6,5-15 **Solidarisch vor Gott treten** Friedhelm Hartenstein / Horst Gorski	
14.05.2025	Christi Himmelfahrt	27
	Johannes 17, 20-26 **Der Himmel ist offen** Beate Kobler / Florence Häneke	
17.05.2026	6. Sonntag nach Ostern (Exaudi)	34
	Jeremia 31,31-34 **Alles neu?!** Lisa Ketges / Lea Stolz	
24.05.2026	Pfingstsonntag	42
	Apostelgeschichte 2,1-21 **Ad lo jada** Frank Thomas Brinkmann / Hans-Martin Gutmann	
25.05.2026	Pfingstmontag	49
	Johannes 20,19-23 **Wo Worte (und heiße Luft) Wunder wirken** Matthias Lemme / Christian Nottmeier	
31.05.2026	Trinitatis	56
	4. Mose 6,22-27 **Angesehen-Sein** Heinz-Dieter Neef / Birgit Weyel	
07.06.2026	1. Sonntag nach Trinitatis	64
	Apostelgeschichte 4,32-37 **Wo niemand arm ist, werden alle stark** Christine Siegl / Antonia Rumpf	
14.06.2026	2. Sonntag nach Trinitatis	71
	Matthäus 11,25-30 **Den Bogen ruhig halten und nicht überspannen** Carsten Claußen/Traugott Roser	

21.6.2026	3. Sonntag nach Trinitatis	78
	Micha 7,18-20 **Von Vergebung in zerkrümelter Schuld und ertränkten Sünden** Michael Schneider / Silvie Pölzer	
28.06.2026	4. Sonntag nach Trinitatis	86
	Römer 12,17-21 **Radikal gut** Stephan Seidelmann / Marcel Brenner	
05.07.2026	5. Sonntag nach Trinitatis	93
	Lukas 5,1-11 **Begegnung mit Folgen** Angela Rascher/Christopher Spehr	
12.07.2026	6. Sonntag nach Trinitatis	100
	5. Mose 7,6-12 **Grundlos** Ernst Michael Dörrfuß / Dörte Bester	
19.07.2026	7. Sonntag nach Trinitatis	107
	Hebräer 13,1-3 **Bildet Banden!** Torsten-Wilhelm Wiegmann / Barbara Hanusa	
26.07.2026	8. Sonntag nach Trinitatis	114
	Johannes 9,1-7 **Verwunde(r)te Augenblicke** Doris Hiller / Ann-Cathrin Fiß	
02.08.2026	9. Sonntag nach Trinitatis	121
	Jeremia 1,4-10 **Mild religiös oder modern pragmatisch?** Johann Hinrich Claussen / Anne Gidion	
09.08.2026	10. Sonntag nach Trinitatis / Israelsonntag	127
	Römer 11,25-32 **Vertrauen in die Sturheit Gottes – Paulus' Ringen um das jüdisch-christliche Verhältnis** Inken Rühle / Maria Coors	
16.08.2026	11. Sonntag nach Trinitatis	134
	Lukas 18,9-14 **Schluss mit den Selbstzweifeln!** Sibylle Rolf / Monika Lehmann-Etzelmüller	
23.08.2026	12. Sonntag nach Trinitatis	141
	1. Korinther 3,9-17 **Zu Grunde gehen, ein Tempel sein** Redlef Neubert-Stegemann / Matthias Kempendorf	

30.08.2026	13. Sonntag nach Trinitatis Apostelgeschichte 6,1-7 **Das waren noch Zeiten – Da kommen noch Zeiten** Bernhard Liess / Rainer Mogk	149
06.09.2026	14. Sonntag nach Trinitatis Lukas 19,1-10 **Zachäus – Sünder? Gerechter? Gesehen!** Lars Heinemann/Stefanie Brauer-Noss	156
13.09.2026	15. Sonntag nach Trinitatis 1. Mose 2,4b-9(10-14)15(18-25) **Gottes Schöpfung – eine Beziehungsgemeinschaft** Kristina Kühnbaum-Schmidt / Ralf Meister	163
20.09.2026	16. Sonntag nach Trinitatis 2. Timotheus 1,7-10 **Resilient glauben, mutig handeln** Felix Roleder / Jörg Schneider	170
27.09.2026	17. Sonntag nach Trinitatis Matthäus 15,21-28 **Bitte stören!** Ute Niethammer / Julia Kaiser	177
04.10.2026	Erntedankfest Markus 8,1-9 **Vom Teilen des Segens und Segen des Teilens** Christine Gerber / Kristin Merle	184
11.10.2026	19. Sonntag nach Trinitatis Epheser 4,22-32 **Ich kleide mich mit neuer Sprache** Sabine Winkelmann / Ricarda Schnelle	192
18.10.2026	20. Sonntag nach Trinitatis Markus 2,23-28 **Hunger und Teilhabe** Michael Schäfer / Beate Sträter	199
25.10.2026	21. Sonntag nach Trinitatis Jeremia 29,1.4-7(8-9)10-14 **Heimatliche Heimatlosigkeit** Bente Küster / Alexander Dietz	206
31.10.2026	Gedenktag der Reformation Matthäus 10,26b-33 **Sag deiner Angst, sie kann gehen** Manuel Stetter / Christian Stäblein	214
01.11.2026	22. Sonntag nach Trinitatis Römer 7,14-25a **Fremdbestimmt** Friedrich Wilhelm Horn / Christian Butt	221

08.11.2026	Drittletzter Sonntag des Kirchenjahres 1. Thessalonicher 5,1-6(7-11) **Der bucklige Winter** Jan Roßmanek/Daniel Rudolphi	228
15.11.2026	Vorletzter Sonntag des Kirchenjahres / Volkstrauertag Lukas 16,1-8(9) **Jesus und Robin Hood: Untreu im Namen des Herrn** Johannes van Oorschot / Rüdiger Sachau	236
18.11.2026	Buß- und Bettag Jesaja 1,10-18 **Buße heißt: neu sehen, neu handeln** Ravinder Salooja / Charlotte Weber	243
22.11.2026	Letzter Sonntag des Kirchenjahres: Ewigkeitssonntag Offenbarung 21,1-7 **Zwischen Trost und Vertröstung** Alena Höfer/Antonia Rumpf	250
22.11.2026	Letzter Sonntag des Kirchenjahres: Totensonntag 1. Korinther 15,35-38.42-44a **Lücke voller Liebe** Johannes Gollnau / Stefanie Arnheim	257

Perikopenverzeichnis 265
Anschriften 266

Überlegungen zur monologischen Rede

Manuel Stetter

Der Begriff des Monologs hat in der Homiletik ausgedient. Jedenfalls scheint er in der Beschreibung religiöser Kommunikation allein dort noch geläufig zu sein, wo es um den Ausweis problematischer Formen des Predigens geht. Spätestens seit Ende der 1960er Jahre die Kritik an despotisch anmutenden Modi des sozialen Austauschs mit Nachdruck einsetzte, gelten kommunikative Gattungen, die das Rederecht lediglich einer:m Sprecher:in zuteilwerden lassen, als suspekt: »Der Monolog gilt als autoritätsbezogene Rede«, konstatiert Karl-Fritz Daiber Anfang der 1990er Jahre rückblickend (Daiber, 203) und noch heute eignet sich die »monologische Predigt von der Kanzel« als probate Negativfolie einer auf Machtsensibilität, Polyphonie oder Partizipation abstellenden Homiletik (Müller/Suhner, 12). Dass sich demgegenüber Praktiken der *one-to-many*-Kommunikation gesellschaftlich gleichwohl halten, ja, diese »komplexe Form« (Chodzinski/Peters) des Sprechens immer wieder eine kulturelle Reinterpretation erfährt, möchte ich zum Anlass nehmen, um über die monologische Form des Redens in homiletischer Absicht nachzudenken. Ich tue dies in dem hier vorgesehenen Genre des Essays, verzichte also auf das ausführliche Argument und die elaborierte Analyse zugunsten einer knappen Auswahl an Gesichtspunkten, die mir für die homiletische Diskussion erheblich erscheinen.

1 Begriffliche Differenzierungen

Entgegen seiner normativen Abwertung ist der Diskurstyp des Monologs nach wie vor tief in unseren Kulturen des kommunikativen Austauschs verankert. In Gestalt des akademischen Vortrags, der parlamentarischen Rede, der Stand-up Comedy, des Theatermonologs, der Laudatio bei einer Preisverleihung, der Traueransprache, der Gelegenheitsrede im Rahmen familiärer Feiern, des Poetry Slam, eines Vlogs, des TED Talk, der Keynote eines CEOs oder der Lecture Performance stellen monologische Kommunikationsmodi geläufige Bestandteile gegenwärtiger Gesellschaften dar. Bereits diese unvollständige Liste verweist nicht nur auf die Pluriformität monologischer Rede; deutlich ist auch, dass diese Form des Sprechens sowohl über verschiedene gesellschaftliche Funktionssphären hinweg reicht als sich auch gegenüber dem medialen Wandel als anpassungsfähig erweist. Versucht man, sich diesen Beispielen anzunähern, wird deutlich, dass das Konzept des Monologs der Differenzierung bedarf.

(1) Wie bereits angeklungen, ist ein *normativer* Begriffsgebrauch von *deskriptiven* Terminologien zu unterscheiden. Nicht nur in der Pre-

digttheorie ist der Dialogbegriff regelmäßig mit progressiven ethischen Wertzuschreibungen verknüpft. Der Rekurs auf das Monologische erhält in diesem Zusammenhang einen eminent pejorativen Akzent.

»[T]he term dialogue […] generally is used normatively rather than decriptively; that is, it is used to refer to interactions with good qualitities such as symmetry, participation on equal terms, willingness to listen, open-mindedness, often with common understanding as its goal.« (Kvernbekk , 966)

Davon zu unterscheiden ist ein Vokabular, das darauf zielt, kommunikative Praktiken nicht zu bewerten, sondern zu beschreiben, um – z. B. – über »Textmerkmale«, Spezifika des kommunikativen »Settings« und das jeweilige »Performanzmodell« monologische und dialogische Formate analytisch voneinander abzuheben (Knape, 16f).

(2) Ein homiletischer Topos bildet die Differenzierung zwischen *morphologischer Gestalt* und *kommunikativer Struktur*. Diese Unterscheidung eröffnet die Möglichkeit, deskriptiv markierte monologische Formen nicht vorschnell normativ zu desavouieren. Insbesondere lenkt sie den Blick auf die Komplexität des Verhältnisses zwischen dialogischen und monologischen Repertoires. So können monologische Modi des Sprechens in dialogische Interaktionsordnungen eingelassen sein – etwa wenn Vorträge makrostrukturell an Praktiken der Rückfrage und Aussprache gekoppelt sind oder vollzugsintern *Call and Response*-Rituale vorsehen. Monologe können aber auch insofern einen »dialogischen Charakter« (Engemann, 243) besitzen, als sie zwar keinen beobachtbaren Sprecherwechsel vollziehen, aber doch aus einer »Auseinandersetzung mit der Lebenswirklichkeit« (ebd.) der Adressat:innen erwachsen, performativ im Register der Unterredung agieren und auf eigenständige Rezeptionen abzielen (vgl. Müller, 73). Kommunikationstheoretisch steht damit ein »enger« und ein »weiter« Dialogbegriff in Verbindung, wobei insbesondere letzterer dazu anleitet, von der monologischen Form nicht einfach auf ihre kommunikative Qualität kurzzuschließen (Dix, 341-349). Folgt man dieser Differenzierung, sind auch dialogische Praktiken nicht vor pejorativen Monologismen gefeit. Auch Gespräche können asymmetrisch organisiert sein, Partizipation lediglich simulieren, Stimmen zum Schweigen bringen und zur bloßen Machttechnik degradieren.

(3) Für die Unterscheidung zwischen monologischen und dialogischen Typen der Kommunikation sind sowohl auf normativer resp. deskriptiver als auch morphologischer resp. struktureller Ebene Aspekte der *Produktion* und *Rezeption* relevant. So sind z. B. für eine Beschreibung der dialogischen Logik monologischer Praktiken Fragen des sprecherseitig vorgenommenen *recipient design* zu berücksichtigen. Umgekehrt untersucht die Konversationsanalyse die lokale Organisation des *turn taking*. Aus normativer Warte ist es die Asymmetrie monologischer Sprecher-Hörer-Konstellationen, die kritisch ins Visier genommen wird, wobei

die Redner:innenposition typischerweise mit *agency* verbunden wird, wohingegen der Rezeptionsvorgang eher als passiver Akt in Betracht kommt (Kvernbekk, 975). Eröffnet eine solche Perspektive durchaus instruktive Einsichten in die soziale Verteilung von Deutungsmacht, bleibt die hier unterstellte Auffassung der Rezeption doch unterbestimmt. Wie rezeptionsästhetische, performative und praxistheoretische Ansätze der Homiletik gezeigt haben, ist die Wahrnehmung monologischer Rede ein eminent produktiver Prozess, der das, was wir »Predigt«, »Vortrag« oder »Rede« nennen, mitkonstituiert. Auch Monologe sind als Interaktionen zu beschreiben. Zudem kann man fragen, was soziale Akteur:innen eigentlich gewinnen, wenn sie an einer Kommunikationssituation teilnehmen, die sie als schweigende Rezipient:innen vorsieht. Setzt ein pejoratives Verständnis des Monologs für gewöhnlich an den Machtoptionen auf Produzent:innenseite an, bleibt häufig ungeklärt, weshalb sich Menschen »lange[n] Ketten von Worten aus dem Munde eines einzelnen Sprechers [aussetzen], dem eine vergleichsweise große Zahl an Hörern zu Verfügung steht, vor denen er exklusiv das Rederecht beanspruchen kann.« (Goffman, 52)

2 Programmatische Chancen

(1) Fragt man aus diesem Blickwinkel nach dem Monolog, könnte man zunächst auf die Vermitteltheit des menschlichen Selbstbezugs verweisen, demzufolge Menschen ganz allgemein auf den Bezug auf kulturelle Objektivationen angewiesen sind. Setzt man mit der hermeneutischen Tradition das Subjekt als »self-interpreting animal« (Taylor, 45-76) voraus, das sein Selbstverständnis nach Paul Ricœur nun aber gerade nicht in monologischer Introspektion gewinnt, sondern auf alteritäre Größen ausgreifen muss, reiht sich die Rede in den Kreis der kulturellen Instanzen ein, derer wir bedürfen, um uns selbst zu erkennen. Sichverstehen erfolgt über einen »Umweg« (Ricœur , 222), zu dem eine Predigt genauso gehören kann wie ein literarischer Text, ein Podcast, ein Film oder das Gespräch. Und sowenig sich eine Leserin im Rekurs auf eine Erzählung einfach einem heteronomen Prinzip unterstellt, sondern schlicht der Verfasstheit menschlicher Selbstverständigung nachkommt, so sehr entspricht auch der Hörer im Rekurs auf eine Rede der Umweglichkeit der Selbstinterpretation (Stetter, 371-388).

(2) Die monologische Rede eröffnet einen spezifischen epistemischen Raum. Was aus kritischer Perspektive wiederholt mit Hierarchie und Autorität assoziiert wird, lässt sich auch als diskursive Chance der Gedankenentfaltung beschreiben. Durch ihren Verzicht auf kommunikative Intervention bereitet sich das Auditorium einen Raum, in dem Ideen nicht nur benannt, sondern entwickelt, nicht nur behauptet, sondern begründet, nicht nur pointiert, sondern abgewogen werden können. Im Idealfall sind Monologe fähig, Komplexität zu steigern und intellektu-

elle Tiefe herzustellen. Sie sind nicht auf schnelle Positionierung und schlagfertige Repliken abonniert, sondern privilegieren das überlegte Sprechen. Sind damit die propositionalen Seiten der Rede aufgerufen, hat die Homiletik vielfältig auf die formale Konstituiertheit des Predigtinhalts insistiert. Die stilistische Ausgestaltung lässt sich nicht auf eine ornamentale Funktion reduzieren. Die Stimmen und Gesten des Predigens verkörpern nicht nur Sinn; über sie baut sich der Sinn mit auf. Das spezifische Zeit- und Interaktionsregime des Monologs erlaubt eine Arbeit auch an dieser Gestaltseite des Redens: an einem sorgfältig durchkomponierten Aufbau, an der pointenreich erzählten Geschichte, an klugen Metaphern, an einem variantenreichen, nuancierten, tastenden Vokabular, auf das nicht zuletzt das religiöse Sprechen angewiesen ist. Es war Bruno Latour, der in seinem Beitrag zur religiösen *parole* diese »Arbeit am Reden«, die »verbissene Suche nach adäquaten Begriffen«, mithin einer Form von Gott zu reden, »die vom Wort abhängt, von der passenden Aussage, ja vom Tonfall, von der Aussprache«, herausgestellt hat (Latour, 5.76.79).

(3) Der Diskurstyp des Monologs sieht diskrete Publikumsreaktionen vor. Wo ein ambitioniertes Verständnis der Partizipation Beteiligung mit einem hohen Maß an »Aktivitätsbereitschaft« (Daiber, 205) verknüpft und auf verbale Äußerung engführt, nötigen Monologe in aller Regel nur zu moderaten Bezeigungen kommunikativen Engagements. So sehr körperlich angezeigte Unaufmerksamkeit auch im Rahmen einer Rede auffällt, so sehr sind Hörende doch davon befreit, explizit Stellung zu beziehen und sich in ihren Meinungen, Reaktionen und Ansichten sozial zu exponieren. Anders als beim Dialog gehören die schweigsame Indifferenz, die innere Emigration, aber auch die vor niemand zu rechtfertigende Ablehnung oder Zustimmung zum Rezeptionsspektrum monologischer Interaktion. Die institutionell vorgesehene Unmöglichkeit, sich selber dezidiert zu artikulieren, ist auch eine Lizenz, sich in aller Freiheit bedeckt zu halten.

»Die Predigt als Rede setzt die Hörbereitschaft, nicht aber die Diskussionsbereitschaft voraus. Sie ermöglicht eine zurückgenommene, stärker in die Freiheit des einzelnen gestellte Bereitschaft, sich auf den Anspruch der Rede einzulassen. […] Das Hören der Rede ist am Gespräch gemessen eine distanziertere Teilnahmeform, genauer gesagt, es ermöglicht ein unverbindlicheres Dabei-Sein; es ermöglicht ein Sich-Versagen, ohne daß dies sozial wirksam würde. Der einzelne wird in der Art seiner Teilnehme, in seinem Hörverhalten, vor der Öffentlichkeit der Gemeinschaft geschützt. […] So eröffnet gerade die Kommunikationsform des Monologs die offenere Teilnahme an den Gottesdiensten, durchaus im Sinne der unverbindlicheren, auch der testenden Teilnahme. In einer gesellschaftlichen Situation, in der religiöser Glaube immer wieder erst gesucht und erprobt werden will, scheint dies besonders bedeutsam zu sein.« (ebd.)

Der Verweis auf Chancen monologischer Rede vermag die einseitige normative Auszeichnung des Dialogs bestenfalls zu irritieren. Homiletisch interessanter scheint mir eine differenzierte Sicht auf den Monolog in analytischer Hinsicht zu sein. So verwehrt die wertende Gegenüberstellung monologischer und dialogischer Kommunikationsmodi m. E. einen akkuraten Blick auf die Komplexität religiöser Diskurse.

(1) Wie angeklungen, übersieht eine pauschale Degradierung des Monologs die lokale Spezifik der diversen Einbettungsvarianten kommunikativer Praktiken. So werden beispielsweise Podcasts, die aktuell überwiegend einem dialogischen Performanzmodell folgen, in Sachen Rezeption doch eher nach Maßgabe einer monologischen Teilnahmelogik wahrgenommen. Hörer:innen rezipieren ein Gespräch, sie beteiligen sich nicht daran. Eine Homiletik, die als Theorie religiöser Rede auch solche »Weiterentwicklung[en] der Predigt in einer digitalen Kultur« (Plüss, 205) erforscht, hat dieses Ineinander dialogischer und monologischer Rationalitäten analytisch in Rechnung zu stellen. Binäre Oppositionen zwischen dem Dialogischen und Monologischen greifen hier zu kurz.

(2) Die rezeptionsästhetischen, performativen und praxistheoretischen Ansätze der neueren Predigtforschung können normativ als Reserven gegenüber einer einseitigen Kritik an monologischen Repertoires gelesen werden; deutlich ergiebiger erweisen sich diese Zugänge auf Ebene der Analyse religiöser Rede. Abseits programmatischer Debatten eröffnen sie eine Untersuchung der je spezifischen Interaktionsordnungen, denen auch die Varianten des Monologs unterstehen. Mit der Frage nach den mentalen Verarbeitungsmechanismen der Predigtrezeption, der Analyse der *feedback*-Schleifen, die für simultane Produktions- und Rezeptionsprozesse von Live-Performances konstitutiv sind, und dem Blick auf verkörperte Praktiken des Hörens erschließen sie »dialogische« Aspekte der Predigt, die ein normativer Begriff des Monologs außen vor lässt.

(3) Zuletzt sind differenzierte Zugänge zu den Diskurstypen des Monologs und Dialogs geeignet, etablierte Kategorien der Homiletik infrage zu stellen. Wie Erving Goffman mit der konzeptionellen Abwendung vom Paradigma der »konversationellen Begegnung« zugunsten einer Analyse der »sozialen Situation […], in der die Begegnung erfolgt« (Goffman, 58), gezeigt hat, sollte die homiletische Standarddifferenz von »Prediger und Hörer« in analytischer Hinsicht ausdifferenziert werden (vgl. Stetter, Konstitution, 297f). Grundlegend ist für Goffman die Einsicht, dass durch eine Äußerung eine soziale Situation nicht genau in zwei Personparteien geteilt wird. Für die Beteiligten einer kommunikativen Praxis besteht ein Spektrum an Teilnahmevarianten. Das eben angesprochene dialogische Podcastformat gibt dafür ein Beispiel, unterscheidet sich der direkt »angesprochene[-] Rezipient[-]« doch von einer mitgemeinten, ak-

tuell jedoch »nicht angesprochenen« Hörergruppe – eine Kommunikationsstruktur, die auch in Kasualansprachen häufig vorliegt (Goffman, 47). Vor allem pluralisiert sich in dieser Optik das, worauf wir mit den Begriffen des »Redners« oder der »Predigerin« reflektieren. Wenn Goffman etwa zwischen dem Sprecher als »Animateur«, d. h. demjenigen, der einen Text *spricht*, dem Sprecher als »Autor«, d. h. demjenigen, der einen Text *formuliert*, und dem Sprecher als »Urheber«, d. h. demjenigen, der einen Text *vertritt*, unterscheidet, trägt er der Einsicht Rechnung, dass wir zwar für gewöhnlich davon ausgehen, dass im »Prediger« alle drei Sprecherrollen zusammenfallen, es tatsächlich aber eine Bandbreite an rhetorischen Initiativen gibt, die im »Sprecher-Hörer-Modell« leicht aus dem Blick gerät (Goffman, 58-61).

4 Fazit

Die Überlegungen zur monologischen Rede haben einige Gesichtspunkte notiert, die m. E. für eine Beschreibung auch des religiösen Sprechens zu berücksichtigen wären. Dabei ist klar, dass die verschiedenen Typen der Kommunikation von denen, die die Rede zum Beruf haben, je neu praktisch auszugestalten sind. M. E. ist es weniger die Gattung des Sprechens, an denen eine Kritik der religiösen Rede anzusetzen hätte, als der genaue Blick auf die je realisierten Interaktionsvollzüge. Ein Monolog mag zur agitatorischen Machtgeste degenerieren; er kann aber auch zur Nachdenklichkeit anstiften – genauso wie der Dialog einen Austausch auf Augenhöhe eröffnen kann, das Gegenüber mitunter aber auch zum Verstummen bringt.

Literatur: *Karl-Fritz Daiber*, Predigt als religiöse Rede. Homiletische Überlegungen im Anschluß an eine empirische Untersuchung, München 1991; *Wilfried Engemann*, Einführung in die Homiletik, Tübingen ^{3}2020; *Carolin Dix*, Die christliche Predigt im 21. Jahrhundert. Multimodale Analyse einer Kommunikativen Gattung, Wiesbaden 2021; *Erving Goffman*, Redestatus, in: *Ders.*, Rede-Weisen. Formen der Kommunikation in sozialen Situationen, hg. v. Hubert Knoblauch u. a., Köln 2017; *Joachim Knape*, Rhetorik des Gesprächs, in: Ders. (Hg.), Rhetorik im Gespräch. Ergänzt um Beiträge zum Tübinger Courtshiprhetorik-Projekt, Berlin 2009, 13-51; *Tone Kvernbekk*, Revisiting Dialogues and Monologues, in: Educational Philosophy and Theory 44 (2012), 966-978; *Bruno Latour*, Jubilieren. Über religiöse Rede, Berlin 2011; *Adam Müller,* Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland, Frankfurt a.M. 1967; *Sabrina Müller/Jasmine Suhner*, Transformative Homiletik. Jenseits der Kanzel, Neukirchen-Vlyun 2023; *David Plüss*, Predigt als Gespräch. Analyse religiöser Podcast-Dialoge, in: Hans-Ulrich Probst/Samuel Lacher/Manuel Stetter (Hg.), Predigtanalysen. Perspektiven der Untersuchung religiöser Rede, Göttingen 2025, 205–221; *Paul Ricœur*,

Narrative Identität, in: *Ders.,* Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze, hg. v. Peter Welsen, Hamburg 2005, 209-225, 222; *Manuel Stetter*, Die Konstitution der Toten. Eine Religionsethnografie der Bestattungspraxis, Leipzig 2024; *Manuel Stetter*, Oratio et ratio. Homiletische Erwägungen zum Rationalitätspotenzial religiöser Rede, in: Transzendenz und Rationalität, hg. v. Elisabeth Gräb-Schmidt/Benjamin Häfele/Christian P. Hölzchen, Leipzig 2019; *Charles Taylor*, Self-interpreting Animals, in: Ders., Human Agency and Language. Philosophical Papers, Bd. 1, Cambridge 1985.

Internet: Vortrag als Versuchsanordnung. Armin Chodzinski und Sybille Peters im Gespräch, in: Texte zur Kunst 136 (2024), https://www.textezurkunst.de/de/136/ (zuletzt abgerufen am 15.11.25).

4. Sonntag nach Ostern (Kantate) – 03.05.2026

2. Chronik 5,2-5(6-11)12-14

Gott will im Dunkeln wohnen …

A

Christoph Vogel

I Eröffnung: Erfüllung

»in majorem Dei gloriam« – diese theologische »Quintessenz« der Chronikbücher (Sæbø 85,13f) ließe sich recht leicht aus der für den Sonntag Kantate vorgegebenen Perikope heraushören. Der Text bringt doch da manches zur Sprache wie zu einer Aufführung: Zimbeln, Harfen, Gesang, Trompeten. Und die Aufführung gelingt offenbar perfekt: Gesang und Trompeter verschmelzen ineinander, als wäre ein einziger Ton zu hören; eine einzige Sing- oder Bläserstimme. Man meint, Klarheit und Fulminanz der Szene durch die Worte hindurchzuhören. Doch in den Bann zieht mich ein anderer Umstand bzw. eine andere Bemerkung im Text: Eine Wolke erfüllt den Tempel in dem Moment, als die Lade im Allerheiligsten aufgestellt ist, unmittelbar nachdem die Schar der Priester verrichteter Dinge den Tempel wieder verlassen hat. Gott tritt in die Gegenwart, nimmt Raum im Tempel, seine Herrlichkeit zieht ein – das wird mit diesem Bild symbolisiert. Doch was für Wolken sind das? Wolken wie Weihrauch? Wolken, die das Gebirge einlullen und die Sicht nehmen? Rauchwolken? Welche Art von Wolke entspricht diesem Vorgang? Und was ist das überhaupt für ein Bild: Wegen jener wolkenhaften

Gegenwart Gottes konnten »die Priester nicht zum Dienst hinzutreten« (V. 14)? Erübrigt sich der Gottesdienst der Priester, wenn Gott selbst in seiner Herrlichkeit gegenwärtig ist? Oder erübrigt sich der Gottesdienst generell? Oder geht es um einen Gottesdienst ohne »sehen«, ist jene Musik Dienst genug, die sich ebenfalls nur schlicht erleben lässt?

II Erschließung des Textes: etwas wolkig

Gewiss: Gott lässt sich nicht sehen, ist nicht fassbar, kann nicht visuell fixiert werden. Er zeigt sich stets verhüllt, oftmals in einer Wolke, sei es in der Wolkensäule während des Exodus oder auf dem Horeb. Dort allerdings wird die seine Gegenwart anzeigende Wolke von der Herrlichkeit Gottes ausdrücklich unterschieden. Die Wolke ist äußeres Zeichen für die Anwesenheit von Gottes Herrlichkeit (Num 12,5 oder Dtn 31,15). Das ist in der Perikope anders: Herrlichkeit, Gegenwart Gottes, Wolke – alles scheint in eins zu fließen, eines zu sein.

Zudem – und auch das bildet einen Unterschied zu anderen wolkenträchtigen Erwähnungen der göttlichen Gegenwart in den biblischen Texten – löst die Erscheinung der Wolke anlässlich der Tempeleinweihung keine Angst aus. Ansonsten gehen göttliche Wolkenbildung und Furcht Gottes einher: Auf dem Horeb bieten »Finsternis, Wolken und Dunkel« (Dtn 4,11) wie ein gewaltiger Cumolonimbus eine göttliche Machtdemonstration. Mose kann sich diesem »Dunkel« zwar nähern, ansonsten ist das Wolkenzeichen aber eindeutig: »Gott ist gekommen, euch zu versuchen, damit ihr´s vor Augen habt, wie er zu fürchten sei, und ihr nicht sündigt.« (Ex 20,20). Furcht begleitet auch jene dunkle Wolke, die den Tag des Herrn kennzeichnet (Zeph 1,15). Ja, insgesamt zeigt sich Gottes Gegenwart eher von seiner dunklen Seite: »Er machte Finsternis ringsum zu seinem Zelt und schwarze dicke Wolken« (2Sam 22,12. 10; vgl. Ps 18,10; Ps 97,2). Eine finstere Sache also, diese Gegenwart Gottes?

Gott will im Dunkeln wohnen und hat es doch erhellt, dichtet Jochen Klepper in Aufnahme der unmittelbar auf die Perikope folgenden Verse 2Chr 6,1. Ich halte es für absolut angemessen, V. 6,1f des Folgekapitels zur Perikopenlesung zu ergänzen, weil sie genau diesen Gedanken ausdrücklich nennen. Hingegen scheinen mir die V. 6-11 durchaus verzichtbar. Sie thematisieren in dem eh schon eher anspruchsvoll zu hörenden Text den genauen Standort der Lade und tragen zudem das Bild der Cherubim ein – all das bedürfte in der Predigt der Aufnahme und gewisser Erläuterung. Da sollte Zeit für andere Themen bleiben.

Was hat es mit dem Dunkel auf sich? Bildet sich in dessen ausdrücklicher Thematisierung etwas von einem Wissen um die auch »dunklen Epochen« (Sæbø 84,39) der Geschichte Israels ab? Diese rückt der Chronist im Ganzen in das Licht »einer neuen, hoffnungsvollen Epoche in der Geschichte Israels« und verleiht ihr einen »zuversichtlichen Ausblick

in die Zukunft« (Japhet, 511). Oder zielt die undurchsichtige Wolke im Tempel auf die Unbegreiflichkeit Gottes als Ausdruck einer apophatischen Theologie? Nicht einmal die Himmel der Himmel vermögen Gott zu fassen (2Chr 6,18). Oder bleibt der Vorgang Zeichen göttlicher Absolutheit, da seine Präsenz keine andere Person und kein anderes Tun innerhalb des Tempels zulässt?

Auf jeden Fall wird durch den Einzug der »Wolke des Göttlichen« die Einweihung des Gotteshauses bestätigt (Japhet, 68). Es läuft in der Chronik alles auf dieses Ereignis hinaus, es steht in dessen Zentrum. Betrachtet man etwa (mit Kraus/Karrer, 489) den Aufbau der beiden Bücher der Chronik in Entsprechung zur Anlage des salomonischen Tempels, so lässt sich die Perikope von Kantate innerhalb jenes Abschnitts verorten, der als Zentrum, »als das Allerheiligste die tatsächliche Errichtung, Einrichtung und Einweihung des Tempels« berichtet (ebd.). Der in der Perikope geschilderte Einzug der Lade und dessen Platzierung im Tempel wird »als Höhepunkt des ganzen Vorgangs« geschildert und deshalb vom Chronisten »mit einer eindrucksvollen musikalischen Darbietung aus[geschmückt]« (Japhet, 72).

Gott ist da. *Der Wolken, Luft und Winden gibt Wege, Lauf und Bahn*, hat an dem Ort Platz genommen, den er sich erwählt hat. »So habe ich nun dies Haus erwählt und geheiligt, dass mein Name dort sein soll ewiglich, und meine Augen und mein Herz sollen dort sein allezeit.« (7,16) Sein Volk hat immerwährenden Zugang zu Gottes Herrlichkeit, so lautet die »Trostbotschaft« (Sæbø 85,11) der Chronik. *Gott ist gegenwärtig, lasset uns anbeten, und in Ehrfurcht vor ihn treten.* Dazu gehören Gesang und Musik in Wagnerschem Ausmaß: Zur Tempeleinweihung wirken (nach Japhet, 72) schlappe 288 Sänger sowie weitere 120 beteiligte Trompeter mit.

III Impulse: Rauch und Schall

Womöglich bietet über die Fulminanz und die Perfektion der musikalischen Darbietung hinaus einen Zugang zu Kantate gerade auch der Einzug jener Wolke. Denn eine gewisse Ähnlichkeit zeigt sich darin, dass in der Musik ähnlich wie in einer Wolke sichtbares und unsichtbares Zeichen göttlicher Gegenwart verschmelzen. Unfassbar, aber spürbar – ließe sich Gottes Gegenwart in einer Wolke im Tempel auch wie eine diesen erfüllende Klangwolke verstehen? Ist Gottes Gegenwart nicht beim Singen spürbar, aber nicht fassbar, wenn sich Freiheit und Aufbruch, Trost und Gnade für den:die ereignet, der:die davon singt? Sind nicht in jedem Lied Erfahrungen und Hoffnungen des Glaubens enthalten und verdichtet und leben für die auf, die zu singen und zu musizieren beginnen? Darf nicht durch das Lied auf den Lippen und in Herz und Seele bereits in Anspruch genommen werden, was wer singt oder musiziert selbst womöglich noch gar nicht erlebt hat? Gottes Gegenwart wird spür-

bar, nicht zu fassen, sie erfüllt und macht voll, mehr ist nicht nötig, als Musik und das Singen und sei es noch so unvollkommen: Gott nimmt Raum, verschafft sich Raum. In dem Nicht-Fassbaren, in Rauch- und Klangwolke ist Gott gegenwärtig, werden Trost und Hoffnung lebendig.

Literatur: *Sara Japhet*, 2 Chronik (HThKAT), Freiburg i. Br. 2003; *Wolfgang Kraus, Martin Karrer*, Septuaginta Deutsch, Stuttgart 2009; *Magnus Sæbø,* Chronistische Theologie/Chronistisches Geschichtswerk; in TRE VIII, 74-87.

B Christian Witt

IV Entgegnung: Ausbruch aus der Wolkigkeit

Dass Gesang und Musik eine besondere religiöse Dimension entfalten können, ja ihnen geradezu Offenbarungsqualität zugesprochen wird, ist bekannt. Erinnert sei zur Illustration nur an die Worte, die Bettina Brentano (später von Arnim) in einem Brief an Goethe im Mai 1810 keinem Geringeren als Beethoven in den Mund legte, nämlich »daß Musik höhere Offenbarung ist als alle Weisheit und Philosophie« (von Arnim, 193). Klingt irgendwie gut, klingt großartig. Aber was sollen derartig andeutungsreiche Überschwänglichkeiten eigentlich besagen? Was genau gibt dem Gesang, gibt dem Musizieren denn nun seine besondere religiöse Bedeutung, worin liegt ihr herausgehobener ritueller Rang, der sich auch im Sonntag Kantate niederschlägt? Klar, in vielen Liedern sind »Erfahrungen und Hoffnungen des Glaubens enthalten und verdichtet«, irgendwas »ereignet« sich da eventuell auch bei den Singenden, zumindest bei den religiös noch musikalischen. Aber irgendwie stellt sich bei solchen Formulierungen dann doch der Eindruck ein, das Bild der Wolke evoziere gewisse interpretatorische Wolkigkeiten. Vielleicht muss es ja theologisch gar nicht so wolkig sein. Einen Versuch ist es jedenfalls wert!

V Zur homiletischen Situation: Unmittelbare Liebe und gesungener Dank

Als Gemeinde Gott gemeinsam zu loben und zu danken in und mit Musik und Gesang, einhellig, als erklängen die vielen als eine Stimme (V. 13), ist seit der Reformation ein Wesensmerkmal evangelischen Gottesdienstes. Als Gemeinde Gott gemeinsam zu loben in und mit Musik und Gesang als den, der gütig ist, und ihm ebendeshalb zu danken als dem, dessen Barmherzigkeit ewig währt (V. 13), ist heute freilich längst nicht mehr nur Privileg oder Signatur evangelischen Gottesdienstes. Schließlich gehören Lieder und Instrumentenspiel überall auf der Welt

und in vielen Christentumskulturen zu den essenziellen Bestandteilen kollektiven Gotteslobes. Und das gilt keineswegs exklusiv für das Christentum in seiner ganzen kulturellen Vielfalt, bedenkt man die Traditionen und Praktiken anderer Weltreligionen. Gleichwohl kommt Gesang und Musik im evangelischen Christentum von Anbeginn an eine besondere Bedeutung zu. So waren sie im Gottesdienst schon für Luther kein Beiwerk, kein bloßer Schmuck sonstiger sakramentaler oder liturgischer Vollzüge, den man getrost den dafür ausgebildeten Profis überlassen könnte. Im Gegenteil: Der Reformator betonte im Zuge seiner Neubestimmung des Gott-Mensch-Verhältnisses bekanntlich das Priestertum aller getauften Christinnen und Christen, weshalb die versammelte Gemeinde im Gottesdienst mitsingen sollte, ohne Unterschied. Und auch im Privaten lag ihm viel am gemeinsamen Musizieren und Singen, um Gott für seine geschenkte Gnade und seine unermessliche Liebe zu loben und zu danken. Da es aber kaum deutschsprachige Kirchenlieder gab, hat sich Luther – und ja keineswegs nur er! – selbst an die Arbeit gemacht, was die hohe Bedeutung, die er dem Gesang und der Musik beimaß, eindrucksvoll unterstreicht. Als Medien der Evangeliumsverkündigung spielten Lieder dann auch für die Ausbreitung der Reformation eine große Rolle, der deutschsprachige Gemeindegesang wurde Ausdruck eines neuen evangelischen Selbstbewusstseins.

Wo nun der Gemeindegesang erklang als genauso selbstbewusster wie vielstimmiger Ausdruck der reformatorischen Leitidee des Priestertums aller getauften Christinnen und Christen, schlug sich ebenso eindrucksvoll und vielfältig das feste Vertrauen auf die Unmittelbarkeit des göttlichen Gnadenhandelns an uns nieder, das Luther Glauben nannte. Es brauchte keine Kirche als gleichsam zwischengeschaltete institutionelle Heilsmittlerin mehr, es bedufte keines Klerus, der Gottes Gnade quantifizierte und austeilte. Gott richtete sein Evangelium in Christus Jesus direkt an die Menschen als seine geliebten Geschöpfe, was den Unterschied zwischen Klerus und Laien obsolet machte. Den so Geliebten und Beschenkten wiederum oblag es, zu singen und zu musizieren, »als hörte man eine Stimme loben und danken dem Herrn« (V. 13) – loben und danken dem Herrn, der gütig ist und dessen Barmherzigkeit ewig währt. Gott ist in Güte und Barmherzigkeit bei seinen Geschöpfen, er ist bei ihnen unmittelbar, unbedingt, umfassend. Gott ist bei ihnen und um sie, er birgt sie verlässlich. So kommt auch hier ein Spitzensatz seiner frohen Botschaft zu unverwechselbarem Ausdruck: »Ich bin der Herr, dein Gott« (Ex 20,2), lautet seine unverbrüchliche Zusage an die Menschen, und damit direkt an uns. Mehr noch: »Denn ich bin der Herr, dein Gott, der deine rechte Hand fasst und zu dir spricht: Fürchte dich nicht, ich helfe dir« (Jes 41,13), sodass schlussendlich die Priester nicht nur »nicht zum Dienst hinzutreten konnten« (V. 14), sondern es als Vermittlungsinstanz zwischen uns und Gott auch gar nicht mehr brauchen.