

Helmut Schwier

Plädoyer für Gott in biblischer Vielfalt

Hermeneutische und homiletische Überlegungen zum Inhalt der Predigt

Einleitung

„Endlich kommt mal jemand und fragt uns“ – so lautete eine der viel-sagenden Äußerungen im Rahmen unserer empirischen Untersuchungen zur Predigtrezeption. Die Äußerung stammt nicht von einem notorischen Nörgler, dem es die Predigenden nie recht machen können, sondern aus der Mitte der Kerngemeinde, also von einem hochverbundenen Kirchenmitglied. Trotz mancher Predignachgespräche und überschaubar scheinender Gottesdienstgemeinden, sind die Erwartungen an die Predigt und die durchschnittlichen Erfahrungen mit ihr durchaus disparat, und zwar – wenn man ein Hauptergebnis der Bayerischen Untersuchung dazu nimmt – nicht zuletzt auch hinsichtlich der Selbsteinschätzung der Predigerinnen und Prediger und der Einschätzungen der Predigthörer.¹ Das in durchgängig allen empirischen Untersuchungen seit den 1960er-Jahren² festgestellte positive Urteil über die Bedeutung der Predigt im Gottesdienst ist eben nicht gleich zu setzen mit einer kritiklosen Akzeptanz jeder sonntäglichen Kanzelrede.

Hier sollen zunächst vier Ergebnisse aus den Heidelberger Predigtforschungen präsentiert werden und im Blick auf das Tagungsthema reflektiert werden. Dabei ist es meine leitende Überlegung, dass Exegese und Hermeneutik notwendig sind, um die Predigt heute inhaltlich zu profilieren.

¹ Vgl. H. KERNER, Predigt in einer polyphonen Kultur. Wahrnehmungen aus einer neuen empirischen Untersuchung unter evangelisch Getauften, in: DERS. (Hg.), *Predigt in einer polyphonen Kultur*, Leipzig 2006, 7-27, hier 8-15.24-27.

² Eine gute Übersicht bietet J. CORNELIUS-BUNDSCHUH, Predigt – Bedeutung, Vorbereitung, Gestalt und Wirkung, in: J. HERMELINK / T. LATZEL (Hg.), *Kirche empirisch. Ein Werkbuch zur vierten EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft und zu anderen empirischen Studien*, Gütersloh 2008, 199-218; zur internationalen Forschung vgl. T. THEO J. PLEIZIER, *Religious Involvement in Hearing Sermons. A Grounded Theory Study in Empirical Theology and Homiletics*, Delft 2010, 7-13.

Wann ist eine Predigt gut?

Ein Resultat der empirischen Untersuchung zur Predigtrezeption in evangelischen Gemeinden der Badischen Landeskirche, die die Heidelberger Abteilung für Predigtforschung 2006 durchgeführt hat,³ ist eine klarere und differenzierte Wahrnehmung der Erwartungen an die Predigt und der durchschnittlichen Erfahrungen mit ihr seitens der Gemeindeglieder. In Verbindung mit homiletischer Theorie ergeben sich daraus vier Aspekte, die eine gute Predigt ausmachen:⁴

- Eine gute Predigt verbindet die Auslegung der Bibel mit einem erkennbaren Lebensbezug. Das Zusammenfügen der Perspektiven kann nur gelingen, wenn es – bereits im Predigtvorbereitungsprozess – kritisch und strittig geschieht; dazu sind wissenschaftliche Kompetenz und ein Freiraum zur Vorbereitung unverzichtbar. Ziel ist, dass biblische Perspektiven, aus der Gegenwart befragt, die gegenwärtigen Erfahrungen, Einsichten oder Handlungen stärken und korrigieren. Der Bibelbezug soll den Hörenden eigene Entdeckungen ermöglichen, die konkret und alltagstauglich sind oder es im Verstehen und Aneignen werden.
- Eine gute Predigt ist lebendig und verständlich in der Sprache. Sie hat eine klare und nachvollziehbare Gedankenführung oder Erzählstruktur und bietet auch Formulierungen, Bilder und Geschichten, die im Gedächtnis bleiben. Dabei lässt sie sich vom Reichtum der biblischen Sprach- und Formenwelt und der in ihr enthaltenen Motive immer neu anregen und stören.
- Eine gute Predigt ist prägnant im Inhalt und dauert innerhalb eines normalen Gemeindegottesdienstes nicht länger als 15 Minuten. Weitschweifigkeit und große Redundanz – meist Kennzeichen

³ Vgl. H. SCHWIER, / S. GALL, Predigt hören. Befunde und Ergebnisse der Heidelberger Umfrage zur Predigtrezeption, Heidelb. Studien zur Predigtforschung Bd.1, Berlin 2008. Inzwischen wurde von uns eine Nachfolgeuntersuchung in evangelischen und katholischen Gemeinden zur Rezeption von Predigten zum Vaterunser durchgeführt; deren Ergebnisse sollen in Kürze veröffentlicht werden. Vgl. zu unserem Ansatz jetzt auch Darstellung und Würdigung bei W. ENGEMANN, Einführung in die Homiletik, Tübingen/Basel ²2011, 397-400.

⁴ Vgl. H. SCHWIER, / S. GALL, Predigt hören, 237-248. Inzwischen spielt der Qualitätsbegriff im Feld pastoraler Praxis eine zunehmend zentrale, aber nicht unumstrittene Rolle; vgl. zur Predigtqualität vor allem M. MEYER-BLANCK, Bibel und Predigt aus homiletischer Sicht, in: A. DEEG, / M. NICOL, (Hg.), *Bibelwort und Kanzelsprache. Homiletik und Hermeneutik im Dialog*. Leipzig 2010, 31-46, hier 41-46; J. CORNELIUS-BUNDSCHUH, Wann ist eine Predigt gut? Überlegungen zur Qualität von Verkündigung, *PrTh 46* (2011) 39-52.

schlecht vorbereiteter Redner – sind zu vermeiden, persönliche und konkrete Predigten dagegen anzustreben. Wer länger predigt, muss auch etwas zu sagen haben.

- Eine gute Predigt bietet den Hörenden eine Gratifikation durch die Wahrnehmungsmöglichkeit lebenspraktischer, theologischer, geistiger und spiritueller Impulse. Darin wirkt sie anregend, stärkend, ermutigend, orientierend, also lebens- und glaubensfördernd.

Diese Merkmale einer guten Predigt konkretisieren das Verständnis der Predigt als Kommunikation des Evangeliums, das auf Partizipation der den Gottesdienst feiernden Menschen zielt.⁵ Wer beispielsweise ein eher mystagogisches Gottesdienstverständnis favorisiert, wird hier zu anderen Beschreibungen und Gewichtungen gelangen.

Gratifikation

Die Gratifikation im Sinne einer Belohnung steuert ausgesprochen stark Wahrnehmung und Bewertung der einzelnen Predigten. Dies ist eine durchaus weitreichende Einsicht, denn es impliziert gleichzeitig, dass vor allem die inhaltlichen Aspekte einer Predigt sehr genau wahrgenommen und verstanden werden. Die Erwartungen von inhaltlichen Impulsen sind hoch; deren Wahrnehmungen deutlich niedriger.

Nicht wenige Hörer äußerten außerdem, dass sie mehr inhaltliche Qualität erwarten, und zwar in dem Sinne, dass die Predigtaussagen konkreter sein sollten. Vor allem im Bereich der lebenspraktischen Orientierung werden die durchschnittlich sehr hohen Erwartungen an die Predigt am deutlichsten enttäuscht. Andererseits wurden unsere Vorannahmen als Homiletiker hinsichtlich der Bedeutung von theologischer Bildung und vor allem spiritueller Anregung dadurch enttäuscht, dass hier die Erwartungen der Hörenden niedriger waren und daher das Enttäuschungspotential auf Hörer-Seite geringer ausfiel.

Hörer wollen inhaltlich gefordert werden und sie sind – so ein zentrales Ergebnis unserer Erhebung der ablaufsimultanen Reaktionen während des Predigthörens – in der Lage, aufmerksam einer Predigt zu folgen. Am Rande sei vermerkt, dass besonders die älteren Menschen (natürlich nicht die sog. Hochaltrigen) hier besonders kritisch sind.

⁵ Vgl. hierzu auch M. HAUGER, *Das Außergewöhnliche inszenieren?*, in: CH. MAGIN, / H. SCHWIER, (Hg.), *Kanzel, Kreuz und Kamera konkret. Ein Gottesdienstprogramm aus Heidelberg, Beiträge zu Liturgie u. Spiritualität Bd.20*, Leipzig 2008, 7-46, hier 22-27.45f.

Überspitzt gesagt: Sie kommen regelmäßiger als andere zum Gottesdienst, obwohl sie gerade nicht jede Predigt gut finden.⁶

Kürze und Prägnanz

Dies klingt formal, hat aber selbstverständlich inhaltliche Relevanz. Unabhängig davon, ob ein Prediger oder eine Predigerin selbst gern vierzig, dreißig oder zwanzig Minuten predigt und welche Argumente er oder sie dafür als Begründung wählt – die Hörerinnen und Hörer möchten kürzere Predigten als es der derzeitigen Praxis entspricht.

Wir haben bei unseren Untersuchungen unterschiedlich lange Predigten vorgestellt und haben die unterschiedlichen Faktoren berücksichtigt: die Länge, die Einschätzungen der Hörer, ob die jeweilige Predigt hätte länger oder kürzer sein sollen und die Wechselwirkung zwischen Erwartungen der Länge und Zustimmungen bzw. Ablehnungen zur gehörten Predigt. Ergebnis: Nur das Viertel, das von einer Predigt sehr stark angesprochen ist, kommt im Ergebnis auf ca. zwölf Minuten; die anderen drei Viertel liegen zwischen neun und elf Minuten. Da das Radiopredigten waren, ist für einen normalen gemeinsam gefeierten Gottesdienst eine etwas größere Länge anzusetzen.

Abgesehen von der Frage nach Minuten spiegelt dies Ergebnis natürlich vor allem die fehlende inhaltliche Prägnanz bzw. die zu große Redundanz. Auch wenn das vielzitierte Bonmot von Gerhard Ebeling über die Predigt als institutionell gesicherter Belanglosigkeit überspitzt und karikiert,⁷ liegt in der erfahrenen und erlittenen Weitschweifigkeit und übergroßen Allgemeinheit ein verbreiteter Kritikpunkt, und zwar – wohl gemerkt – seitens der mit Gottesdienst und Kirche Hochverbundenen. Hier besteht Reformbedarf.

Lebendige Sprache

Die sprachlichen und handwerklich-rhetorischen Qualitäten der Predigten werden von den Hörern insgesamt als gut eingeschätzt. Die Sprache wird als angemessen und verständlich wahrgenommen. Dass

⁶ Vgl. dazu H. SCHWIER, Predigen (nicht nur) für alte Menschen, in: TH. KLIE / M. KUMLEHN / R. KUNZ, (Hg.), *Praktische Theologie des Alterns, Prakt. Theol. im Wissenschaftsdiskurs Bd.4*, Berlin / New York 2009, 431-447.

⁷ Vgl. dazu aber W. JETTER, Redliche Rede vor Gott – über den Zusammenhang zwischen Predigt und Gebet. Eine Erinnerung an Gerhard Ebelings Beitrag zur Predigtlehre, in: E. JÜNGEL / J. WALLMANN / W. WERBECK, (Hg.), *Verifikationen, FS Gerhard Ebeling, Tübingen 1982*, 385-424.

auf der Kanzel situationsfremde Referate und Vorträge gehalten werden, trifft weitgehend nicht zu.

Verbesserungsfähig sind die Stringenz der Gedankenführung und die Klarheit von Kernaussagen. Ob die Kritik hieran an zu viel Rezeptionsästhetik auf der Kanzel liegt oder an zu wenig derartiger Einstellungen bei den Gemeindegliedern, kann mit Hilfe unserer Umfrageergebnisse nicht entschieden werden. Meines Erachtens liegen hier Hinweise auf zu schwache Argumentationen und zu unklare Narrationen vor.

Bibel- und Lebensbezug

Diese von allen und ohne Widerspruch als zentral genannte Einschätzung ist natürlich selbst von hoher Allgemeinheit – man könnte lakonisch kommentieren: „keine Überraschung“.

Sieht man hier aber die positiv-konstruktive Perspektive, so ist ein Ergebnis, dass von Bibelmüdigkeit nicht die Rede sein kann und dass die den Theologen zuerkannte Professionalität gerade in diesem Feld sich zu bewähren habe. Das braucht zweifellos mehr als Bücherstudium, aber es braucht als Grundvoraussetzung das Studium des Buches der Bücher und aus meiner Sicht eine kritische Exegese und Hermeneutik. Deren Grundlinien sollen nun skizziert werden.

Hermeneutik und Exegese

Von der empirischen Homiletik ausgehend ist die Verbindung von Bibel- und Lebensbezug entscheidend und durchaus kritisch: Niemand erwartet oder goutiert Belehrungen auf der Kanzel. Ein exegetischer Vortrag braucht selbstverständlich einen anderen Ort und einen anderen Kontext als den Gottesdienst.

Ich bin der Überzeugung, dass die Biblizität der Verkündigung verloren wird, wenn es zu zwei Grundfehlern kommt, die es in der Theologiegeschichte immer wieder in diversen Schattierungen gegeben hat: einerseits der historisch-museal-abständige Umgang mit biblischen Texten und andererseits die unkritische Vereinnahmung. Beide Grundfehler sind zu vermeiden, und ein konstruktiver Zugang wird möglich durch eine an der Sache der Texte orientierte theologische Hermeneu-

tik. Deren Grundzüge sollen hier skizziert werden,⁸ wobei stark auf Einsichten Paul Ricœurs zurückgegriffen wird, da seine Innovations- und Integrationspotenziale noch längst nicht ausgeschöpft sind und für die heutige Gemengelage zwischen Bekenntnisstärke und Kulturorientierung hilfreich werden.

Rudolf Bultmanns an der Sache der Texte orientierte existentielle Hermeneutik erhielt ihre die Debatte der 1950er bis 1970er Jahre prägende Kraft aus einer grundlegenden Spannung: Die Schrift wird selbst zum Reden gebracht, indem sie nach Wahrheit und Existenz befragt wird.

Diese systematische Spannung war ihrerseits mit der konkreten Textinterpretation verbunden. Von Bultmann selbst wird dies in einer kleinen Thesenreihe prägnant zusammengefasst:

- „1) Die Exegese der biblischen Schriften muß wie jede Interpretation eines Textes vorurteilslos sein.
- 2) Die Exegese ist aber nicht voraussetzungslos, weil sie als historische Interpretation die Methode historisch-kritischer Forschung voraussetzt.
- 3) Vorausgesetzt ist ferner der Lebenszusammenhang des Exegeten mit der Sache, um die es in der Bibel geht, und damit ein Vorverständnis.
- 4) Das Vorverständnis ist kein abgeschlossenes, sondern ein offenes, so daß es zur existentiellen Begegnung mit dem Text kommen kann und zu einer existentiellen Entscheidung.
- 5) Das Verständnis des Textes ist nie ein definitives, sondern bleibt offen, weil der Sinn der Schrift sich in jeder Zukunft neu erschließt.“⁹

Das bewegt-Sein durch die existentielle Frage nach Gott, das prinzipiell zum Bekenntnis, aber auch zur Ablehnung führen kann, lässt das Woraufhin der Schriftauslegung erkennbar werden als „die Frage nach der Wahrheit der menschlichen Existenz“¹⁰.

Was ist die bleibende Stärke der existentialen Hermeneutik? Die existentielle Hermeneutik ringt um die Frage nach Gott, die sie als Sache der biblischen Texte begreift und die angemessen nur als Frage

⁸ Erste Überlegungen in dieser Richtung habe ich bereits vorgestellt, die hier weitergeführt werden; vgl. H. SCHWIER, Zur Sache der Texte. Bibel, Predigt und Hermeneutik aus exegetischer Sicht, in: A. DEEG / M. NICOL, (Hg.), *Bibelwort und Kanzelsprache. Homiletik und Hermeneutik im Dialog*. Leipzig 2010, 11-29; zur fachgeschichtlichen Seite vgl. H. SCHWIER, Praktische Theologie und Bibel, in: CHR. GRETHLEIN / H. SCHWIER, (Hg.), *Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte, APrTh 33*, Leipzig 2007, 237-287.

⁹ R. BULTMANN, Ist voraussetzungslose Exegese möglich? (1957), jetzt in: DERS., *Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze*, ausgew., eingeleitet u. hg. v. Andreas Lindemann, Tübingen 2002, 258-266, zit. 264f.

¹⁰ R. BULTMANN, Das Problem der Hermeneutik (1950), jetzt in: DERS., *Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze*, ausgew., eingeleitet u. hg. v. Andreas Lindemann, Tübingen 2002, 223-247, zit. 245.

nach Wahrheit und nach Existenz zu stellen ist. Die Wahrheitsfrage ist also eine Geltungsfrage, und gegenüber den biblischen Texten gibt es niemals Neutralität, „sondern nur eine Verweigerung oder aber Öffnung gegenüber dem von ihnen erhobenen Anspruch.“¹¹ Daher sind Text- und Selbstverstehen stets aufs Engste miteinander verbunden, was in ähnlicher Weise auch von Gadamer weitergeführt worden ist.

Der seit den 1970er Jahren einsetzende und bis heute geltende Methodenpluralismus führte zu neuen Aufbrüchen und Ergebnissen in der Exegese und auch zu einer Emanzipation von Vorgaben einer existential-hermeneutischen „Dogmatik“. Die bisherige Dominanz der diachronen Fragestellungen wird durchbrochen und die Wahrnehmung des Textgeflechts, seiner literarischen Strukturen und Motive, seiner vielfältigen Formen und Gattungen intensiviert. Die diachronen Fragen wiederum werden durch sozialgeschichtliche, archäologische und kulturwissenschaftliche Ansätze differenziert.

Was ist die Stärke dieses Modells? Die Texthermeneutik, auch in ihrer textwissenschaftlichen Zuspitzung als Methoden- und Interpretationshermeneutik, verkörpert das traditionelle Ideal der Aufgabe der Exegese: Sie ist Anwältin des Textes; sie reguliert Textinterpretation durch nachvollziehbare und überprüfbare Regeln; sie ermöglicht dadurch „Konsens ohne Zwang und Dissens ohne Feindschaft“¹². Darin wird insgesamt die kritische, auch die dogmen- und kirchenkritische, Funktion der Exegese wirksam. In den neuesten Ausprägungen wird sehr entschieden für Pluralisierung, Textualisierung und Kulturoisierung votiert.¹³

Während die wissenschaftlichen Textauslegungen identitätsoffen und applikationsfern erfolgen, zielen die von Gerd Theißen treffend so genannten „engagierten Lektüreform“¹⁴ auf Identitätsbegründung, Applikation und auf die Veränderung sozialer, kirchlicher und gesellschaftlicher Praxis. Dieses Aufnehmen der Parteilichkeit der Bibel grenzt sich nicht nur von wissenschaftlicher Exegese ab, sondern hat sie umgekehrt auch geprägt und neue Fragestellungen eröffnet, wie

¹¹ U.H.J. KÖRTNER, *Glauben und Verstehen. Perspektiven Hermeneutischer Theologie im Anschluß an Rudolf Bultmann*, in: DERS. (Hg.), *Glauben und Verstehen. Perspektiven hermeneutischer Theologie*, Neukirchen 2000, 1-18, zit. 3.

¹² G. THEIßEN, *Methodenkonkurrenz und hermeneutischer Konflikt. Pluralismus in Exegese und Lektüre der Bibel*, in: J. MEHLHAUSEN (Hg.), *Pluralismus und Identität, VWGTh 8*, Gütersloh 1995, 127-140, zit. 130.

¹³ Vgl. O. WISCHMEYER, *Hermeneutik des Neuen Testaments. Ein Lehrbuch*, NET 8, Tübingen / Basel 2004, 206-211.

¹⁴ G. THEIßEN, 127.

befreiungstheologische, feministische, israelbezogene oder herrschaftskritische Ansätze zeigen.

Darin liegt eine Stärke, wenn hier Bultmanns „Woraufhin der Befragung“ ein offenes Vorverständnis bleibt und wenn die Lektüre- und Rezeptionsprozesse nicht nur auf den idealen, sondern auch auf den wirklichen Leser zielen – und diesen dann aber auch als einen in sozialen, kirchlichen und gesellschaftlichen Kontexten verankerten Leser und Rezipienten ernstnehmen.

Meine Grundthese lautet: Das Denken Paul Ricœurs ermöglicht eine Integration dieser verschiedenen Hermeneutiken im Sinne einer theologischen Textinterpretation biblischer Polyphonie, die gleichzeitig zur Aneignung hin offen ist.

Schon Ricœurs Grundsatz „*expliquer plus, c'est comprendre mieux*“¹⁵ zeigt die Intention, die beiden ersten Modelle (Sache der Theologie; Interpretationshermeneutik) nicht auseinander fallen zu lassen, sondern zu verbinden.

Die methodenpluralistische Exegese hat die Vielfalt biblischer Texte, Motive, Formen, Theologien neu zur Geltung gebracht. Die Vielfalt der Formen, Gattungen und Motive, die leicht in Gefahr gerät nur um der Pluralität willen plausibel zu sein, systematisiert Ricœur in fünf Bereiche, die deutlich vom AT aus entwickelt wurden und noch um neutestamentliche Aspekte zu ergänzen wären: narrative, prophetische, vorschreibende, weisheitliche und hymnische Formen und Diskurse¹⁶; sie bilden eine „biblische Polyphonie“¹⁷, die plural ist; der entscheidende Punkt ist aber nicht die Pluralität an sich, sondern dass hier theologisch bedeutsame Unterschiede in der Gottesrelation und -rede vorliegen, weil „Struktur und Kerygma einander in jeder Form des Gesagten angeglichen sind“¹⁸:

- Gott wird zuerst genannt als Moment des narrativen Bekenntnisses, also als ein „Er“ in der dritten Person;¹⁹

¹⁵ P. RICŒUR, *Temps et récit I*, Paris 1983, 12.

¹⁶ Vgl. P. RICŒUR, *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, hg., übersetzt und mit einem Nachwort versehen v. V. HOFFMANN, Freiburg / München 2008, 41-57. Die NT-Ergänzungen, die im Folgenden zugefügt werden, sind bei Ricœur so nicht im Blick.

¹⁷ P. RICŒUR, *Gott nennen* (1977/1981), jetzt in: DERS., *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970-1999)*, übersetzt und hg. v. WELSEN, P., Hamburg 2005, 153-182, hier 163-170.

¹⁸ P. RICŒUR, *Gott nennen*, 165.

¹⁹ Im NT sind hier neben den Bekenntnissen in den Briefen vor allem die Gleichnisse Jesu zuzuordnen und natürlich die Evangelien als große Gattungen.

- in der prophetischen Rede ist Gott als Stimme des Anderen hinter der prophetischen Stimme genannt, also in der „doppelten ersten Person“;
- in der präskriptiven Rede ist Gott als Urheber des Imperativs, das auf ein menschliches „Du“ zielt, genannt;
- in der weisheitlichen Rede ist, häufig in Nähe zum narrativen „Er“, die Nennung Gottes wenig personalistisch, sondern sie stellt sich seiner Unbegreiflichkeit und Verborgenheit;²⁰
- in der hymnischen Rede „verinnerlicht sich das Verhältnis zu Gott“²¹ und er wird ein „Du“ für das menschliche „Du“.²²

Diese Aufteilung hat in ihrer weiteren Begründung durch Ricœur durchaus kritische Grenzziehungen und konstruktive Konsequenzen.

Der Vorrang des narrativen Bekenntnisses hat im Gegensatz zur nachbultmannschen Hermeneutik eine andere und weitere Ausrichtung: „Gott wird genannt in der erzählten ‚Sache‘, im Gegenzug zu einer gewissen Emphase der Theologien des Wortes, die nichts als Wortereignisse bemerken. In dem Maße, in dem die narrative Gattung primär ist, ist die Spur Gottes in der Geschichte, bevor sie im Wort ist. Das Wort ist sekundär, insofern es die Spur Gottes im Ereignis bekennt.“²³ Dies gilt neutestamentlich sowohl für die Gleichnisse Jesu als besonders hervorstechenden Narrationen über Gott und seine Herrschaft als auch für die christologische *story*²⁴, die Gottes Spur in Kreuz und Auferweckung Jesu bekennt und erzählt.

Bei der prophetischen Gattung warnt Ricœur vor Hypostasierung: „Man begreift, wie durch das Vergessen der narrativen Gattung und der anderen Gattungen, in denen Gott ebenfalls genannt wird, eine gewisse Hypostasierung der prophetischen Gattung dazu geführt hat, Offenbarung und Inspiration zu identifizieren und die Nennung Gottes vollständig zu ‚subjektivieren‘. Gott, der als Stimme hinter der Stimme

²⁰ Im NT wird hier allerdings durch die paulinische Kreuzestheologie die weisheitliche Rede, die Gottes Weisheit benennt, wieder erkennbar personaler, ohne jedoch die Verborgenheit Gottes leichthin zu überspringen; vgl. hierzu insgesamt H. SCHWIER (Hg.), *Zwischen Torheit und Weisheit, Impulse aus der Heidelberger Universitätskirche Bd.2*, Heidelberg 2011.

²¹ P. RICŒUR, *Gott nennen*, 169.

²² Vom NT her wäre die hymnische Rede in dieser Beschreibung so zu erweitern, dass auch die anderen Formen des Betens erfasst werden (Vaterunser).

²³ P. RICŒUR, *Gott nennen*, 166; vgl. auch DERS., *An den Grenzen*, 47f.

²⁴ Zum *story*-Konzept vgl. bes. D. RITSCHL, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 1984.

genannt wird, wird das absolute Subjekt der Rede.“²⁵ Neutestamentlich werden Hypostasierung wie Subjektivierung der Gottesrede durch die christologische Konzentration verhindert, die die Gottesrede an sein Auferweckungshandeln bindet (Gal 1,1; Röm 4,17), das gerade nicht subjektiviert werden darf, sondern in seiner Erfahrungswidrigkeit wie Universalität zu bekennen ist.²⁶

In der präskriptiven Rede ist Gott nicht der heteronome Ursprung des Gesetzes, sondern er ist Ursprung des Imperativs wie des Menschen als Gegenüber. Das spiegelt auch die alte Unterscheidung von Indikativ und Imperativ wider und kennzeichnet zum Beispiel die brieflichen Paränesen im NT.

Insgesamt ist festzuhalten: Die „biblische Polyphonie“ ist nicht bereits die Vielfalt der Formen und Gattungen als solche, sondern eine systematische Vielfalt der Gottesrede bzw. des Gott-Nennens. Die biblische Polyphonie führt zu einer im strengen Sinne polyphonen Theologie.

Neben dieser gerade homiletisch wichtigen Reflexion ist ein zweiter Vorteil des Ansatzes, dass Ricœur in der Textinterpretation eine notwendige Distanzierung gegenüber vorschnellen Hoffnungen auf Horizontverschmelzungen erkennt.²⁷ Texterklärungen können distanzieren, aber sie schützen dadurch auch vor Vereinnahmungen und sie halten die semiotische Einsicht aufrecht, dass das Zeichen nicht einfach das Bezeichnete abbildet und dass die Referenzrelation – stärker im Text als in der Rede – unterbrochen sein kann. Für die neutestamentliche Hermeneutik hat daher Hans Weder die treffende Metapher vom Text als dem „fremden Gast“ geprägt,²⁸ den auch Predigende in ihrer Vorbereitung als Gegenüber willkommen heißen sollten.

Die gleichermaßen basale wie prinzipielle Einsicht, dass ein Verstehen immer ein Selbstverstehen ist, führte bekanntlich Gadamer zu der Einsicht, dass auch die *applicatio* – wie die *explicatio* – ein Bestandteil

²⁵ P. RICŒUR, Gott nennen, 166f. Eine homiletische Hypostasierung würde entstehen, wenn die Predigt als Wort- und Sprachereignis die Vielfalt der biblischen Gottesreden und die damit gegebene Kritik ignorieren würde.

²⁶ Vgl. I.U. DALFERTH, Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten, in: H.-J. ECKSTEIN / M. WELKER (Hg.), *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, Neukirchen 2002, 277-309.

²⁷ Vgl. dazu F. LIENHARD, Zur Predigt des Alten Testaments. Denkanstöße von Paul Ricœur, in: M. OEMING / W. BOËS, (Hg.), *Alttestamentliche Wissenschaft und kirchliche Praxis, FS Jürgen Kegler, Beiträge zum Verstehen der Bibel Bd. 18*, Berlin 2009, 99-112.

²⁸ Vgl. H. WEDER, *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich 1986, 428-435.

des Verstehens ist²⁹ und nicht ein beispielsweise unwissenschaftliches und überflüssiges Anhängsel. Ricœur verdeutlicht in dem Begriff der „Aneignung“, dass Textinterpretation sich in der Selbstinterpretation eines Subjekts vollendet, das sich „von da an besser versteht, anders versteht oder überhaupt erst zu verstehen beginnt“³⁰ oder im biblisch-hermeneutischen Kontext formuliert: „Die unendliche Bewegung der Interpretation beginnt und endet im Wagnis einer Antwort, die kein Kommentar hervorbringt noch ausschöpft.“³¹ Es geht darum, nicht in der „Schwebe des Textes“ zu bleiben, sondern seine Offenheit auf etwas anderes hin diskursiv wieder aufzunehmen und anzueignen. „Wir können als Leser in der Schwebe des Textes bleiben, ihn wie einen Text ohne Welt und ohne Autor behandeln. Dann erklären wir ihn durch seine inneren Beziehungen, durch seine Struktur. Oder aber wir können die Schwebe des Textes aufheben, den Text im Sprechen zum Abschluss bringen, indem wir ihn für die lebendige Kommunikation wiederherstellen. Dann interpretieren wir ihn. Diese zwei Möglichkeiten gehören alle beide zur Lektüre, und die Lektüre ist die Dialektik dieser beiden Haltungen.“³²

Daher ist die „Sache des Textes“ für Ricœur die zentrale hermeneutische Herausforderung;³³ sie stellt nicht einen mysteriösen Inhalt oder ein metaphysisches Raunen dar, sondern den Text und seine Welten, allerdings in einer theologischen Textinterpretation, die offen ist für das „Woraufhin“³⁴ religiöser Texte und die die Gottesrede in biblischer Polyphonie nachzeichnet.

Homiletische Konsequenzen

Gerade dieses durch Ricœur gewonnene integrative Verständnis ist für die Homiletik und die Predigtpraxis weiterführend und von großem Gewinn. In der derzeitigen „homiletischen Großwetterlage“ wird einer-

²⁹ Vgl. H.G. GADAMER, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Ges. Werke I), Tübingen 61990, 312-316: explicatio und applicatio stehen eben nicht wie in der pietistischen hermeneutica sacra Johann Jacob Rambachs dem Verstehen (als subtilitas intelligendi) gegenüber, sondern sind ein Teil desselben.

³⁰ Vgl. P. RICŒUR, Was ist ein Text?, (1970), jetzt in: ders., Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970-1999), übersetzt und hg. v. Peter Welsen, Hamburg 2005, 79-108, zit. 99.

³¹ P. RICŒUR, Philos. u. theol. Hermeneutik, 43.

³² P. RICŒUR, Was ist ein Text, 90.

³³ Vgl. P. RICŒUR, Gott nennen, 159; DERS., An den Grenzen, 65f.

³⁴ Vgl. P. RICŒUR, An den Grenzen, 90.

seits die Position, dass in der Predigt das Wort Gottes oder die Sache des Textes oder das Wortgeschehen autoritativ wie zusprechend zu verkündigen sei, kaum noch vertreten; andererseits scheint im Gefolge der wirkungsstarken Rezeptionsästhetik und vielleicht auch der „dramaturgischen Homiletik“ die formale Homiletik zuungunsten materialer Aspekte zu dominieren, zumindest in manchen praktischen Umsetzungen.³⁵

Hier bietet das skizzierte integrative Verständnis Weiterführungen in folgenden homiletischen Konsequenzen:

- Die Predigt legt religiöse Texte aus, indem sie deren „Woraufhin“ aufnimmt und entfaltet.
- Die Entfaltung geschieht in Aufnahme und Variation der in den Texten zum Ausdruck gelangenden spezifischen Gottesrede.
- Dies ergibt sprachliche Grundformen der Kanzelrede, die narrativ, prophetisch, präskriptiv, weisheitlich oder hymnisch ausgerichtet sind. Im einzelnen wird es immer Mischformen geben, außerdem besondere praktische Herausforderungen bei der Gestaltung ethischer Predigt, während die hymnische Grundform in der Predigt am ehesten als doxologischer Schluss erscheinen wird und nicht als die gesamte Rede prägende Form.
- Zu ergänzen ist für die Predigt die katechetische Form. Sie verbindet sich hinsichtlich der Gottesrede mit der genannten Form des narrativen Bekenntnisses, da Gott auch hier in der 3. Person erscheint und hat ihr biblisches Vorbild vor allem in den Paulusbriefen. Eine katechetisch-erklärende Predigt scheint in der Gemeindepredigt eher randständig zu sein,³⁶ ist aber notwendig, da der Glaubensaspekt der *notitia* in den unterschiedlichen Feldern der Gemeindepraxis sonst wenig Raum findet.
- Die Rede von den biblischen Grundformen umfasst die nicht hintergehbare Interdependenz von Form und Inhalt und orientiert sie an den biblischen Texten als exemplarischen – nicht: exklusiven – Vorbildern.

³⁵ Martin Nicol selbst geht dabei aber immer von der unhintergehbaren Einheit und Wechselbeziehung von Form und Inhalt aus; vgl. DERS.: Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik, Göttingen 2002, 25f. Dass gerade eine materiale Homiletik die formalen Fragen nicht einfach ausblenden darf, moniert Nicol zu Recht an der Homiletik Reiner Knielings, in der zudem auch die hermeneutische Reflexion hinsichtlich der Bibel als „Material“ unterbestimmt erscheint (vgl. M. NICOL, Rez. Knieling, Was predigen wir? [2009/2011], *ThLZ* 136 [2011] 562-563).

³⁶ Dies fällt als Defizit zum Beispiel bei Predigten zum Trinitatisfest auf; vgl. D. KÄ-BISCH, Praktisch-theologische Problemstellungen, in: V.H. DRECOLL (Hg.), *Trinität. Themen der Theologie Bd. 2*, Tübingen 2011, 195-220, hier 201-204.

- Die Predigt in „biblischer Polyphonie“ plädiert für Gott, und sie tut dies als Schriftauslegung. Damit sind auch die genannten Distanzierungen aufzunehmen, die als Gegengewicht zu überbordender Unmittelbarkeit (in der religiösen Rede) und zur Ideologie ständiger Horizontverschmelzungen (in optimistischer Hermeneutik) zu dienen haben.
- Die Predigt als Plädoyer für Gott im Medium der Schriftauslegung geschieht in lebendiger Kommunikation mit Text und Adressaten. Darin ist sie ein Bestandteil der Kommunikation des Evangeliums, die sich auch in der Praxis der Seelsorge, Bildung und Diakonie vollzieht, aber in der Predigt explizit wird.

Als weiterführend können sich diese Thesen und Beschreibungen erweisen, insofern ihnen die Interdependenz von Form und Inhalt so eingeschrieben ist, dass sie zur je aktuellen Predigt als lebendiger Kommunikation des Evangeliums ermutigt und darin für Gott plädiert. Dabei ist „Gott“ gerade nicht als Begriff höchster Allgemeinheit verstanden, sondern als der Gott, von dem die Bibel anschaulich und vielfältig erzählt und seine Spur in der Zeit bekennt.