

ZWISCHEN KUNST UND BILDUNG, REGRESSION UND PROGRESSION

Die Spannung von Predigtsprache und liturgischer Sprache¹

Alexander Deeg

I EINE LÄSTIGE UNTERBRECHUNG – ODER: WIE LITURGIELIEBHABER UNTER DER PREDIGT UND PREDIGTLIEBHABER UNTER DER LITURGIE LEIDEN

Wenn Kulturschaffende von Predigt sprechen, erscheint diese nicht immer als kulturelle Höchstleistung. Der Schriftsteller und Liebhaber der vorkonziliaren katholischen Messe Martin Mosebach schätzt die ästhetische Ganzheit der Messe, die Vereinigung menschlicher und himmlischer Stimmen, die Atmosphäre einer »anderen Welt« – und empfindet die Predigt darin als unzumutbare Störung. Er schreibt:

»Wenn ich in den heiligen Raum der Liturgie eintrete, dann leide ich unter jeder Unterbrechung, ich leide [...], wenn das Kleid der Liturgie zerreißt. Ein solcher Riß ist die Predigt. [...] Der Zelebrant tritt aus dem gewohnten Ablauf heraus und kehrt in seine Person zurück, er wird wieder der hochwürdige Herr Doktor XY.«²

Auch Hanns-Josef Ortheil beschreibt in seinem Roman »Die Erfindung des Lebens« eine vergleichbare Erfahrung der Unterbrechung. Er erinnert sich an den Besuch katholischer Gottesdienste in seiner Kindheit, seine Faszination vom Kirchenraum, von den Tönen zwischen leisen Glöckchen und schmetternden Orgelklängen, von dem Miteinander der Menschen

1 Vortrag am 24. 09. 2011 in Braunschweig; der Stil der mündlichen Rede ist in folgendem Beitrag weitgehend beibehalten.

2 *Martin Mosebach*, Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind, München 2007, 45.46.

im gemeinsamen Beten, Singen, Knien, Stehen, Sitzen. Und dann schreibt Ortheil aus der Perspektive seines kindlichen literarischen Ichs:

»Die einzige Störung des Gottesdienstes, die jedes Mal nur schwer zu ertragen war, war die Predigt. Von Anfang, vom Stürmen der Orgel und den leisen Gesängen des Chores, an, war der Gottesdienst etwas Feierliches, Festliches, wenn aber die Predigt kam, war es für eine Weile aus mit der Feierlichkeit. Die Predigt störte mich nicht deshalb, weil ich nicht alles verstand, sondern vor allem, weil überhaupt so lange geredet und alles erklärt wurde. Musste denn alles, aber auch alles, beredet und umständlich erklärt werden? [...] Nach der Predigt musste man erst wieder in den Gottesdienst hineinfinden.«³

Mosebach, Ortheil – die Anzahl der Stimmen ließe sich vermehren, die diese ästhetisch argumentierende Kritik an der Predigtkultur hervorbringen. Zu erinnern wäre etwa an Franz Rosenzweig auf jüdischer Seite, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts erhebliche Vorbehalte gegen die seit dem 19. Jahrhundert im Judentum fast flächendeckend eingeführte Predigt äußerte.⁴ Die Kultur der Predigt (zer)störe die liturgische Feierkultur des Gottesdienstes. Also – Mosebach, Ortheil, Rosenzweig zufolge – besser ein Gottesdienst ohne Predigt! Schärfer formuliert: *Nur* ohne Predigt ist ein Gottesdienst in seiner liturgischen Eigenart wirklich bei der Sache. So scharf formuliert würde dies bedeuten: Die Eigensprachlichkeit der Predigt zerstört die Eigensprachlichkeit der Liturgie nachhaltig.

So kritisch muss man dies, meine ich, nicht sehen. Aber als Eröffnung eines Beitrags zum Thema »Liturgiesprache« und »Predigtsprache« scheinen mir diese katholischen und jüdischen Stimmen doch interessant (die ich übrigens nicht zu schnell durch den Verweis auf ihre konfessionelle bzw. religiöse Verortung relativieren möchte).

Typisch evangelisch ist freilich eher eine andere Haltung. Die Haltung derer, die – im Gefolge Luthers, für den ja bekanntlich die christliche Gemeinde nimmer ohne Predigt zusammenkommen sollte – die Predigt hochschätzen und das »Drumherum« eher nicht bräuchten. Die semantische Zweiteilung in *Liturgie* und *Predigt* – und damit die begriffliche Einengung von »Liturgie« auf all jene Teile im Gottesdienst, die die Predigt

3 *Hanns-Josef Ortheil*, *Die Erfindung des Lebens*. Roman, München 2009, 61.

4 Vgl. dazu *Alexander Deeg*, *Predigt und Derascha*. Homiletische Textlektüre im Dialog mit dem Judentum, APTLH 48, Göttingen 2006, 180–184.

»umrahmen« - ist eine Entwicklung, die sich im 19. Jahrhundert vielfach belegen lässt (und bei deren Entstehung Schleiermacher nicht ganz unschuldig war). Aber dass es eine evangelische Gottesdienstrezeption gab, für die die Predigt den alleinigen Höhepunkt markiert, lässt sich auch schon deutlich vorher greifen. So ist etwa bekannt, dass Besucher der Gottesdienste in der Messe- und Universitätsstadt Leipzig anhand einer Informationsschrift in ihren Hotels erfahren konnten, dass die »Predigt [...] ohngefähr um 8.Uhr« angehe und dann etwa eine Stunde dauere.⁵ Man konnte sich also, wenn man wollte, das »Absingen« der Liturgie des um 7 Uhr beginnenden Gottesdienstes ersparen und sich ganz auf das Frühstück im Hotel und die Predigt in der Thomaskirche konzentrieren.

Mit diesen Hinweisen umreißt ich episodenhaft das Problem, das mir das vielleicht gewichtigste liturgische Problem im evangelischen Kontext zu sein scheint: die Frage nach dem Verhältnis von Predigt und Liturgie, besser: die Frage nach dem Miteinander verschiedener Sprachgestalten im evangelischen Gottesdienst.

Den Titel meines Beitrags habe ich nicht selbst so gewählt. Er wurde mir vorgeschlagen - und etwas leichtfertig habe ich ihm zugestimmt. Er suggeriert eine einfache Lösung für ein evangelisches Zentralproblem. Die Liturgie ist Kunst, die Predigt Bildung, die Liturgie ist Regression, die Predigt bedeutet Progression. Dass es so einfach nicht geht, ist evident. Ich werde zunächst die Komplexität noch etwas erhöhen und von zwei Verwirrungen sprechen, bevor ich dann das komplexe Knäuel ein wenig entwirre und am Ende auf die mir vorgeschlagenen Begriffe nochmals zurückkomme.

2 VERWIRRUNGEN ... - ODER: DIE HOMILETISIERUNG DER LITURGIE UND DIE RITUALISIERUNG DER PREDIGT

»Gott, wir bitten dich für die Politiker in diesem Land. Lass sie in Besonnenheit und ohne Eitelkeit regieren, damit unsere Umwelt frei wird von Schadstoffen und Verwüstung.« So zitieren Thomas Hirsch-Hueffel und Anne Gidion aus einem Fürbittgebet und kommentieren dazu: »Die Geste

5 *Wolfgang Herbst* (Hrsg.), *Evangelischer Gottesdienst. Quellen zu seiner Geschichte*, Göttingen 1992, 142-148: 145.

der Selbst-Begrenzung im Bitten ist zu Ende, es folgen Tipps. Ich, Beterin, weiß, wie es besser ginge. Ich gebe dem Himmel einen kleinen Hinweis: »Besonnenheit« zum Beispiel. Politiker sollen also besonnen sein.«⁶ Die Gebetssprache ist anfällig für ein Phänomen, das ich (mit anderen) die »Homiletisierung« des Gebets nenne.

Ein anderes Beispiel: »Gott, du schaffst die Tiere und das Gras. Du hast alles wohl bereitet, allein deine Menschen drohen alles zu ruinieren.« Gott wird auch hier gelobt – und das ist schön! Darauf aber folgen eine Ansicht und eine Einschätzung der gegenwärtigen Situation, die letztlich als Appell zur Selbstprüfung gehört werden können und müssen. Im Deckmantel des Gebets wird noch das eine oder andere der Gemeinde mitgeteilt. Die Anredesituation (eigentlich ist ja Gott angeredet) verkehrt sich in ihr Gegenteil. Gemeint ist die »Liebe Gemeinde« ...

Besonders prekär werden vor allem Fürbittgebete, wenn sie sich explizit auf das »Thema« oder das »Leitmotiv« oder den »roten Faden« des Sonntags oder Feiertags beziehen. Sie führen dann nicht selten die Predigt nochmals applizierend weiter und sagen der Gemeinde das, was in der Predigt vielleicht zu kurz kam oder man sich in der direkten Anrede an die Gemeinde aus irgendwelchen Gründen nicht traute. »Gott, lass uns begreifen, dass wir die Welt nicht länger mit unseren Abgasen und Maschinen knebeln dürfen.«⁷ In der Predigt am Erntedanktag haben Predigende so vielleicht nicht geredet, im Gebet wird der Appell nun nachgeholt. Warum eigentlich, so lässt sich fragen, sollten sich die bewegenden und bedrängenden persönlichen oder überindividuellen Lagen und Situationen dieser Welt an ein kirchliches Perikopensystem halten? Droht nicht die radikale Homiletisierung des ganzen Gottesdienstes, wenn das »Thema« oder der »rote Faden« von Anfang bis zum Ende die Liturgie prägen – und somit die Begrüßung schon eine kleine Predigteröffnung wird, die Eingangsgebete auf das Thema weiter einstimmen, die Präfamina zu den Lesungen Kurzansprachen darstellen, die Predigt irgendwann folgt und das Fürbittgebet diese applizierend weiterführt? Verstärkt wird das Problem sicherlich dann noch, wenn die Gebete mit dem Gesicht zur Gemeinde vorgetragen werden – und sich damit auch in der kommunikativen Situation an das Paradigma der Predigt annähern.

6 *Thomas Hirsch-Hueffel / Anne Gidion*, Gebetssprache im Gottesdienst [unveröffentlichtes Ms.], 3.

7 Zitat aus *T. Hirsch-Hüffel / A. Gidion*, Gebetssprache im Gottesdienst (Anm. 6), 4.

Die Gefahr ist bekannt, aber ich erlebe in der Praxis, dass das Problem keineswegs verschwindet, sondern eher immer weiter zunimmt. Und je mehr Pfarrerrinnen und Pfarrer sich liturgisch alle Mühe geben, droht sich der ganze Gottesdienst in eine einzige musikalisch mitgestaltete Predigtveranstaltung zu verwandeln. In dieser Hinsicht übrigens erscheint mir der Begriff der »Liturgischen Moderation«, den Harald Schroeter-Wittke jüngst in die Diskussion brachte,⁸ mindestens problematisch.

Doch – die Homiletisierung der Liturgie ist nicht das einzige Problem. Es gibt – sozusagen spiegelbildlich – auch ein homiletisches Problem, das ich die Ritualisierung der Predigt nenne und als zweite große homiletisch-liturgische Verwirrung bezeichne. Dieses Problem ist anders gart. Die Ritualisierung der Predigt verkennt deren spezifische Kommunikationssituation. Das Phänomen hat Frank Michael Lütze vor zwei Jahren beim ersten Bugenhagen-Symposium in Pullach anschaulich beschrieben. Er erinnert an eine Erfahrung beim Lesen von Predigten. Es könne einen »das Gefühl beschleichen«:

»Das kennst du doch irgendwie. Den Tonfall. Die Gliederung. Den Kanzeljargon. Den appellativen Unterton. Die dramatische Spannung zwischen Text und Wirklichkeit, die sich garantiert alsbald auflöst. Und jenes Gemisch aus einem leicht schlechten Gewissen – wofür auch immer, das ist am Ende der Predigt meist wieder vergessen – und diffusum Erbautsein, das die Predigt hinterlässt. [...] Würde sich das Déjà-vu-Gefühl auf Predigten eines einzelnen Pfarrers beschränken, könnte man das entsprechend seinem ausgeprägt individuellen Stil oder seiner Einfalt zurechnen, und der Fall wäre geklärt. Das Rätselhafte ist jedoch die personen- und ortsübergreifende Kontinuität einiger predigttypischer Merkmale. Einige Motive begegnen nur sporadisch, andere scheinen affin zu bestimmten Frömmigkeitsstilen zu sein, wieder andere sind so verbreitet, dass ohne sie eine Predigt kaum nach Predigt klingt. Wie kommt es zu diesem Eindruck, der in der Homiletik oft geschildert, aber nur selten erforscht wurde? [...] Es spricht [...] vieles dafür, die Existenz zahlreicher, stillschweigend kodifizierter Regeln und Restriktionen anzunehmen, die das Schreiben und Halten ebenso wie das Hören und Lesen von Predigten steuern.«⁹

8 *Harald Schroeter-Wittke*, Liturgische Moderation. Praktisch-theologische Erwägungen zu einem exemplarischen Modus zeitgemäßer Verkündigung, in: PTh 99 / 2010, 449–463.

9 *Frank Michael Lütze*, Die forma formans der Predigt. Zur vernachlässigten Rolle

Das Phänomen, das Lütze in den Blick nimmt, ist die hochgradige Konventionalität evangelischer Kanzelrede, die sich in sprachlichen Wendungen, in bestimmten Begriffen, in einem sprachlichen Gestus und in bestimmten Weisen der Rezeption zeigt. Lützes Forderung an dieser Stelle ist klar. Er erinnert an Freud und an dessen Überzeugung: »Wo Es war, muss Ich werden« – und fordert genau dies von der Predigt. Das merkwürdige Gefühl, dass nicht ein »Ich« predigt, sondern »es« irgendwie predigt, müsse verschwinden. Die Individualität des Predigtgeschehens müsse sich zeigen. Denn Predigt, so Lützes und meine Überzeugung, findet zwar statt im Kontext des gottesdienstlichen Rituals, ist aber – wie ähnlich auch Michael Meyer-Blanck formuliert – selbst nicht Ritual, sondern im Gegenteil: die Unterbrechung des Rituals im Kontext des Rituals.¹⁰

Homiletisierung der Liturgie und Ritualisierung der Predigt erscheinen so als zwei merkwürdig gegenläufige Verwirrungen. Was wäre einfacher als die Folgerung: Lösen wir diese beiden Verwirrungen doch einfach auf, damit die Liturgie wieder Liturgie und die Predigt wieder Predigt ist! Manchmal ist Theologie eine einfache Wissenschaft, denn genau dahin geht mein Plädoyer. Zunächst aber blicke ich auf das, was liturgische und homiletische Sprache verbindet. Beide sind, so formuliere ich, *Sprachformen in der Erwartung der Gottesnähe*.

3 SPRACHFORMEN IN DER ERWARTUNG DER GOTTESNÄHE – ODER: WAS LITURGISCHE UND HOMILETISCHE SPRACHE VERBINDET

Annette Pehnt, die 1967 geborene Literaturkritikerin und Autorin,¹¹ sagte im Kontext ihrer Bamberger Poetikvorlesungen im Sommersemester 2011: »Ich schreibe, wie ich beten würde, wenn ich es könnte.«¹² Ein herr-

der Predigttradition, in: Alexander Deeg / Martin Nicol (Hrsg.), *Bibelwort und Kanzelsprache, Homiletik und Hermeneutik im Dialog*, Leipzig 2010, 115–136: 115f.

10 Vgl. *Alexander Deeg / Michael Meyer-Blanck / Christian Stäblein*, *Präsent predigen. Eine Streitschrift wider die Ideologisierung des freien Predigens*, Göttingen 2011.

11 Bekannt geworden ist sie etwa durch ihren Erzählungsband: *Annette Pehnt*, *Man kann sich auch wortlos aneinander gewöhnen, das muss gar nicht lange dauern*, München 2010.

lich paradoxer Satz mit zwei Konjunktiven, der die Unmöglichkeit des Betens mit der Möglichkeit des Schreibens verbindet. Und wie schreibt Pehnt bzw. wie würde sie beten? In ihrem Roman »Mobbing«¹³ schildert sie die »unfassbar, im besten Sinne bewegende Geschichte einer stinknormalen bürgerlichen Familie, die plötzlich mit dem Schreckbild Arbeitslosigkeit zu kämpfen hat. Da sitzt etwa die Familie an einem Küchentisch, »auf dem eine Lilie explodierte«. Diesen Einbruch der Bilderwelt bezeichnet Pehnt als vertikalen Einschnitt in die Horizontale, eine Art Stolpergraben im linearen Pfad ihres Erzählens.«¹⁴ Das Lineare, das Bekannte, das »Stinknormale« öffnet sich verstörend. Die Horizontale erhält einen Bruch. Die Wahrnehmung wird neu, wenn eine Lilie am Küchentisch explodiert.

Manchmal, so meine ich, feiern wir zu routiniert, zu abgeklärt Gottesdienst. Die Horizontale dominiert, keine einzige Lilie explodiert am Küchentisch. Theologisch formuliert: Wir zitieren die Torgauer Formel, wenn wir wissen wollen, was Gottesdienst in theologischer Perspektive ist oder sein könnte, und sie kommt uns so geläufig daher, dass wir der Abgründigkeit der 1544 von Martin Luther gemachten Aussage gar nicht mehr inne werden. Luther sagte:

»Mein lieben Freunde, Wir sollen itzt dis neue Haus einsegnen und weihen unserm HERrn Ihesu CHRisto, Welches mir nicht allein gebürt und zustehet, Sondern ir solt auch zu gleich an den Sprengel und Reuchfass greiffen, auff das dis neue Haus dahin gericht werde, das nichts anders darin geschehe, denn das unser lieber Herr selbs mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir widerumb mit im reden durch Gebet und Lobgesang.«¹⁵

Es geht, so lässt sich Torgau zusammenfassen, beim evangelisch verstandenen Gottesdienst um den *theonom bestimmten Wort-Wechsel von Gott und Mensch*. Es lässt sich fragen: Wird eigentlich das Wagnis und Unerhörte gegenwärtig noch deutlich, das in dieser Beschreibung der Feier eines Gottesdienstes steckt? Gottesdienst ist – pathetisch formuliert – das größte Wagnis unter der Sonne. Gottesdienst feiern heißt, einzutreten

12 Zitiert nach *Matthias Waha*, Leitplanken des religiösen Hungers. Pilgern und Beten: Annette Pehnts Bamberger Poetikvorlesungen, in: SZ vom 03. 08. 2011, 14.

13 *Annette Pehnt*, *Mobbing*, München 2007.

14 *M. Waha*, Leitplanken des religiösen Hungers (Anm. 12), 14.

15 WA 49, 588 [Hervorhebung AD].

in den Wort-Wechsel mit dem lebendigen Gott! Es ist – erneut nicht ohne Pathos gesagt – die meist ganz unspektakuläre wöchentliche Praxis dessen, was uns Menschen völlig unmöglich ist und nur von Gott her möglich wird. Mose jedenfalls durfte nur alleine auf den Berg Sinai, um dort mit Gott zu sprechen (vgl. z. B. Ex 19,12 f.). Und im Neuen Testament erschrecken etwa Maria (Lk 1,29) und die Hirten auf dem Feld (Lk 2,9) heftig, als der Gottesbote sich an sie wendet. Nicht weniger aber geschieht, folgt man der Torgauer Formel, im Gottesdienst.

Darum geht es – Luther zufolge – im Gottesdienst insgesamt: in den Gebetssteilen ebenso wie in der Predigt. Anders gesagt: Die Sprache der Liturgie und die Sprache der Predigt – beide sind Sprachen, die auf spezifische Weise über sich hinausweisen. Sprachen, durch die (und hier scheint mir der viel gescholtene Thurneysensche Begriff überaus angemessen) eine »Bruchlinie« geht und in, mit und unter deren Verwendung ein Bruch erwartet wird. Die Horizontale bricht auf für die Vertikale. Worte werden verwendet und gesetzt in der Erwartung *des Wortes*, das ich mir nicht sagen kann und das Gott allein immer neu spricht. Die Sprache der Liturgie und die Sprache der Predigt – beide sind unabgeschlossene Sprachen. Sprachen, bei denen die Sprecherinnen und Sprecher nicht allein einstehen können für das Gesagte. Sprachen, die auf eine andere Art von Bewahrheitung aus sind. Sprachen, die dann gelingen, wenn sie nicht nur verstanden werden, nicht nur emotional etwas bewirken, sondern wenn sie die vorfindliche Wirklichkeit auf Gottes Wahrheit hin transzendieren. Oder nochmals semiotisch gewendet: Beides sind Sprachen, deren Signifikanten immer offen sind auf ein Signifikat hin, das innerweltlich keinen Referenten hat, das nicht einholbar ist, nicht greifbar! Insofern haben beide Sprachen nichts mit Regression, sondern mit einer denkbar umfassenden Progression zu tun. – Aus dieser Beobachtung leiten sich zwei Imperative ab:

(1) Es gilt, erstens, die Erwartung groß werden zu lassen – bei Liturginnen/Liturgien und bei der Gemeinde. Gottesdienst wird als kirchliches »Angebot« niemals »the best show in town« werden. Und Pfarrerrinnen und Pfarrer sind keine Moderatoren von der Qualität eines Thomas Gottschalk oder einer Michelle Hunziker. Aber der Gottesdienst steht unter einer Erwartung, die anders ist als das, was bei »Wetten dass?« erwartet werden durfte: Öffnung des Lebens und seiner eingespielten Abläufe, Öffnung der eigenen, in sich verschlossenen Existenz hin auf den lebendigen Gott. Eine Sprache dafür zu finden, macht mich bescheiden und erwartungsvoll zugleich.

(2) Es gilt damit aber auch, die Aufgabe nicht kleinzureden und es uns nicht zu leicht zu machen. Die Leidenschaft, mit der vor etwa 100 Jahren Karl Barth, Eduard Thurneysen und andere nach einer neuen theologischen Sprache und vor allem nach einer neuen Sprache der Predigt suchten, fasziniert mich bis heute. Die theologisch begründete Unzufriedenheit, die aus dem Briefwechsel zwischen Karl Barth und Eduard Thurneysen spricht, scheint mir bis heute paradigmatisch. Die Leidenschaft, mit der Karl Barth in seinen berühmten Vorträgen und Aufsätzen vor etwa 90 Jahren die Pfarrerschaft seiner Tage aufrüttelte und aus ihrer Selbstzufriedenheit riss, ist mir bis heute Vorbild. Die Machbarkeit ist uns entzogen, aber die Aufgabe ist uns nicht abgenommen. Das erinnert mich an die Aporie, die Rabbi Tarfon dereinst für den Umgang mit der Tora formulierte: »Es ist nicht an dir, die Aufgabe zu beenden, aber du bist auch nicht frei, dich von ihr loszusagen.«¹⁶

In dieser Spur benenne ich im Folgenden vier Spannungsfelder zweier Sprachen – der Sprache von Predigt und Liturgie.

4 WORT UND KULT – ODER: VIER SPANNUNGSFELDER ZWEIER SPRACHEN

4.1 PROSAISCHE UND LYRISCHE INTERTEXTUALITÄT – ODER: DER UNTERSCHIEDLICHE UMGANG MIT DER BIBEL

David Plüss, der Berner Praktische Theologe, hat 2007 seine liturgische Habilitationsschrift mit dem Titel »Gottesdienst als Textinszenierung« vorgelegt.¹⁷ Darin beschreibt er – für einen reformierten Praktischen Theologen nicht völlig überraschend – den »Bibeltext als Skript liturgischer Inszenierung«.¹⁸ Keineswegs nur in der Lesung oder in der Predigt sei der Gottesdienst auf die Bibel bezogen; vielmehr habe, so Plüss, der Gottesdienst insgesamt biblische Signatur.

Interessant ist, dass diese Perspektive inzwischen keineswegs ausschließlich in evangelischen Kontexten eingenommen werden kann. Die beiden katholischen Liturgiker Albert Gerhards und Benedikt Kranemann sehen es als grundlegende Aufgabe des Gottesdienstes, das Wort in der

16 Pirke Awot. Sprüche der Väter, aus dem Hebräischen v. Annette Böckler, Berlin 2001, 69 (= mAv 2,21; Übersetzung AD).

17 David Plüss, Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes, Zürich 2007.

18 Ebd. 225-228.

Liturgie als »komplexes rituelles Geschehen« zu inszenieren.¹⁹ Damit ist der ganze Gottesdienst als *biblisches Wortgeschehen* im Blick, und es lässt sich mit Götz Harbsmeier vom (keineswegs nur evangelischen!) Gottesdienst als »Wortgeschehen im Mittel des biblischen Textes« sprechen.²⁰ Ähnlich formuliert auch Peter Cornehl:

»Der Gottesdienst als Ort der öffentlichen Begegnung mit Gott ist auch der Ort der Begegnung mit der Bibel. [...] Der Gottesdienst dient den Menschen dadurch, dass er sie einführt in den Lebensraum der Bibel und hilft, darin zu wohnen.«²¹

Und auch für Huub Oosterhuis ist klar: »Die Bibel, in allen Tonarten gespielt und gesungen – das ist jene Kunst, die ›Liturgie‹ genannt wird.«²² Auch hier erscheint der *ganze* Gottesdienst auf die Bibel bezogen. Wie übrigens – dies hier nur am Rande – auch die Bibel nicht ohne Gottesdienst sein kann. Genauer: Erst im Gottesdienst *wird* die Bibel zu dem, was sie in den Augen der Glaubenden *ist*: Heilige Schrift. Martin Schuck formuliert:

»Schrift‹ ist eine theologische Kategorie und an den Gebrauch im Gottesdienst gebunden. Zu unterscheiden davon ist die ›Bibel‹, mit deren Entstehung als selbständigem Medium ein Akt der Emanzipation aus dem gottesdienstlichen Geschehen einhergeht.«²³

Sowohl die Sprache der Predigt als auch die Sprache der Liturgie sind daher Sprachformen einer *spezifischen Intertextualität*. Beide inszenieren sie das Wechselspiel unserer Worte mit den Worten der Bibel. Sie tun dies allerdings, so meine These, auf unterschiedliche Weise. Zur Kenn-

19 Albert Gerhards / Benedikt Kranemann, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Darmstadt 2006, 129; vgl. 158.206.

20 Götz Harbsmeier, Dass wir die Predigt und sein Wort nicht verachten. Eine Aufsatzsammlung zur Theologie und Gestalt des Gottesdienstes, München 1958, 125.

21 Peter Cornehl, Der Evangelische Gottesdienst. Biblische Kontur und neuzeitliche Wirklichkeit, Bd. 1: Theologischer Rahmen und biblische Grundlagen, Stuttgart 2006, 298 [im Original hervorgehoben].

22 Huub Oosterhuis, Im Vorübergehen, Wien/Freiburg/Basel 1969, 141.

23 Martin Schuck, Die Kirche des Wortes. Schriftauslegung im Protestantismus, in: Pfälzisches Pfarrerberblatt, hier zitiert nach www.pfarrerblatt.de/text_164.htm, 2.

zeichnung verwende ich die Begriffe *lyrisch* und *prosaisch* – auch wenn ich weiß, dass ich mich durch diese Analogie zu Formen der Literatur auf ein einigermaßen glattes Parkett begeben.

Nur ein Beispiel: Das Sanctus im Abendmahlsvollzug ist eine geprägte liturgische Sprachform (die ähnlich auch in der jüdischen O'duscha begegnet) und eine komplexe intertextuelle Komposition. »Heilig, heilig, heilig, ist der Herre Zebaoth, alle Lande sind seiner Ehre voll« – Jes 6,3 wird hier zitiert. Gleich darauf fällt mit dem »Hosianna in der Höhe. Gebenedeit sei, der da kommt im Namen des Herrn« Ps 118 (V. 25 f.) ein – und gleichzeitig wird Mt 21, Jesu Einzug in Jerusalem, evoziert. Die verschiedenen Texte werden schlicht montiert, nebeneinandergestellt – und dies unkommentiert. Das Sanctus singend verbindet sich die Gemeinde mit den Lobgesängen im himmlischen Thronsaal, sie verbindet sich mit den Pilgern, die sich auf den Weg nach Jerusalem machen und den Tempel erreichen, und sie verbindet sich mit jenem einen Pilger, Jesus von Nazareth, auf seinem Weg mit dem Esel in die Stadt. Das ist inszenierte biblische Intertextualität in der Liturgie – im lyrischen Paradigma!

Es ist evident, dass eine Predigt zu Jes 6 ganz anders aussehen müsste. Im Jahr 2011, im Kontext der Texte der dritten Perikopenreihe, waren evangelische Predigerinnen und Prediger dazu am Sonntag Trinitatis einmal wieder herausgefordert. Diese Herausforderung wurde – liest man etwa die dazu im Internet veröffentlichten Predigten – mit unterschiedlichem Erfolg bewältigt. Herausragend scheint mir eine Predigt, die Michael Ebener in der Reihe der »Göttinger Predigten im Internet« veröffentlicht hat.²⁴ Ebener verbindet (unter dem Eindruck des Dresdener Kirchentags) Jes 6 mit der Zerstörung und dem Wiederaufbau der Dresdener Frauenkirche. Die Aussagen des Propheten zu Lob und Klage, zu Verstockung und einem neuen Anfang aus dem Rest, dem übriggebliebenen Stumpf, erhalten so Welthaftung mitten in Dresden. Und am Ende heißt es:

»Wenn diese Kirche wieder steht, kann alles wieder stehen, was jetzt in uns und unserer Welt noch *ganz wüst* daliegt!

Immer wieder.

Das predigen uns die dunklen Steine mit den hellen – das singt der ganze kuppelhohe Bau mit allen Serafim:

24 Vgl. <http://www.predigten.uni-goettingen.de/predigt.php?id=2950&kennung=20110619de>.

*Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth,
alle Lande sind seiner Ehre voll.
Amen.*«

Das ist – sprachlich gekonnt – eine andere Art der Intertextualität mit der Bibel. Prosaisch nenne ich sie – im Unterschied zu der lyrischen Intertextualität der Liturgie. Die Liturgie kommentiert nicht die Bibel, sie nimmt deren Metaphern und Sprachformen auf und spricht sie gegenwärtig weiter. Die Predigt hingegen setzt sie bewusst, reflektiert, überlegt und kommentierend in Kontexte der Welt- und Lebensgeschichte.

4.2 LEGITIME UND PROBLEMATISCHE KONVENTION – ODER:

DER UNTERSCHIEDLICHE UMGANG MIT GEPRÄGTEM

Ein zweiter Unterschied beider Sprachen: Liturgische Sprache hat, so meine ich, ein gutes Recht auf Konventionalität. Freilich: Es fällt schwer, den Begriff der »Konvention« positiv zu hören. Das »Konventionelle« dient allzu sehr als pejorativer Begriff (etwa auch in meiner Homiletik). Vielleicht ließe sich besser sagen: Liturgische Sprache ist eine Sprache der Ritualität; sie ermöglicht »Beheimatung« in der Sprache.

Martin Nicol hat diese Eigensprachlichkeit der Liturgie in seinem Buch »Weg im Geheimnis« herausgearbeitet und als eine Sprache im Wechselspiel von Symbol und Ritual beschrieben.²⁵ Besonders einprägsam ist sein Bild des Pilgerweges, das er für den liturgischen Weg mit seinen Vollzügen und Texten verwendet. Immer wieder werde ein bekannter Weg begangen – von Menschen in völlig unterschiedlichen Lebenssituationen. Die gleichen alten Steine, die zeigen, wie viele Menschen bereits über sie hinweggelaufen sind, erwiesen sich dadurch auf immer neue Weise. Sprachliche Konventionen seien so nicht problematisch; Sprache sei vielmehr das, was teilweise seit Jahrhunderten erprobt ist und sich bewährt hat.

Liturgisch Sprache zu finden bedeutet für mich im Anschluss an Nicol daher *nicht*, sprachlich besonders kreativ sein zu müssen. Im Gegenteil ist für mich die homiletische Sprache viel stärker die Laborsituation. In homiletischen Sprachvollzügen erprobe ich Neues, versuche ich mich als Prediger an einer neuen Sprache, die der ständigen Innovation des Evan-

25 Vgl. *Martin Nicol*, *Weg im Geheimnis*. Plädoyer für den Evangelischen Gottesdienst, Göttingen 2011.

geliums gerecht wird. Ich versuche, Klischees und verstaubte Sprachbilder aufzubrechen. Und es ist möglich, in homiletischen Vollzügen eine »nova sprach«, von der Luther einst redete, auszuprobieren – und dann zu registrieren, wie Hörerinnen und Hörer auf diese reagieren. Die »nova sprach de resurrectione mortuorum« sollen wir suchen, meinte Luther einmal. Das Experimentierfeld ist die Predigt – und wenn es gut geht, dann können sprachliche Wendungen, neue Metaphern, kühne Bilder auch gut und gerne in die Sprache der Liturgie aufgenommen werden.

Ein Ausrufezeichen muss ich hier allerdings dann doch setzen, um nicht missverstanden zu werden. Mein Plädoyer für die geprägte Sprache bedeutet nicht, dass Liturgiesprache fröhlich Klischees und Abstrakta einer kirchlich eingeschliffenen Sprache einfach fortsetzt. Das wäre schlicht liturgische Trägheit (nach Karl Barth ist die Trägheit als eine der Formen der Sünde zu klassifizieren!²⁶), gepaart mit ernüchterter Erwartungslosigkeit.

Erstaunlich war es für mich doch, als ich einmal – sehr exemplarisch – die Texte der im Evangelischen Gottesdienstbuch abgedruckten Kollektengebete durchgesehen habe – nur jener vom 6. bis 9. Sonntag nach Trinitatis – und dabei gemerkt habe, wie viele der »großen« (und leider manchmal: leeren!) Worte der Tradition da auftauchen und wie wenige neue Bilder gesucht werden.

So kommen darin u. a. folgende »große« Worte (hier alphabetisch geordnet) vor: »Angst«, »Ehre«, »Erbarmen«, »Fülle«, »Gaben«, »Gerechtigkeit«, »Glanz deiner Wahrheit«, »Gnade«, »Güte«, »Heil«, »Herz«, »Hoffnung«, »Kraft«, »Leben«, »Licht«, »Liebe«, »Mut«, »Sehnsucht nach Leben«, »Sinn«, »Taten der Liebe«, »Trägheit«, »Vertrauen«, »Weisheit«, »Zweifel«. Bilder werden eher aus dem »klassischen« Bildrepertoire aufgenommen, am siebten Sonntag nach Trinitatis mit dem Evangelium der Brotvermehrung und am achten Sonntag nach Trinitatis mit Mt 5,13-16 auch aus diesen Texten: »Brot des Lebens«, »Dunkel«, »Dunkel der Welt«, »Licht der Welt«, »Salz der Erde«, »Tor zum Leben«, »Tür zu neuen Räumen«.

Ich muss im Gebet nicht besonders brillant, kreativ oder extravagant sein wollen, um solche Konventionen immer wieder zu durchbrechen. Dabei ist allerdings auf eine weitere Besonderheit und einen wichtigen Unterschied der beiden Sprachen zu achten.

26 Vgl. Karl Barth, KD IV / 2, §65.

4.3 INDIVIDUELLE UND GEMEINSAME SPRACHE – ODER: DER UNTERSCHIEDLICHE SUBJEKT- UND ADRESSATENBEZUG DER BEIDEN SPRACHEN

Die liturgische und die homiletische Sprache haben grob gesagt einen unterschiedlichen Subjekt- und einen unterschiedlichen Adressatenbezug. Das ist nicht neu, weswegen ich diesen Punkt nur ganz kurz ausführe.

Natürlich ist liturgische Sprache eine Sprache, die von Rezipienten in einer öffentlichen Kommunikationssituation gehört wird und auch verstanden werden sollte. Von daher sind die zum Gottesdienst versammelten Menschen die Hörer der liturgischen Sprache. Aber das ist nur die eine Seite. Denn der erste Adressat ist Gott, der erste Hörer ist der dreieinige Gott selbst. Die hier entstehende Verwirrung habe ich oben bereits als das Problem der Homiletisierung der Liturgie bezeichnet.

Umgekehrt ist klar (trotz Rudolf Bohren, der auch für die Predigt Gott als den ersten Hörer bezeichnet²⁷), dass im Predigtvollzug die erste Adressatin die »Liebe Gemeinde« ist. Die Gemeinde ist angeredet, mit ihr suche ich die Verständigung, ihr sage ich etwas Neues und Herausforderndes, Beruhigendes oder Aufrüttelndes.

In dieser Hinsicht meine ich: Mit dem Rücken zur Gemeinde betet es sich leichter. Aber ich bin mir bewusst, wie vortrefflich man sich über diese Frage der liturgischen Topographie streiten kann. Daher rede ich ganz bewusst in der ersten Person Singular: Ich bete leichter, wenn ich mich nicht fragen muss, ob ich nun über die Gemeinde hinwegsehe, auf mein Ringbuch sehe oder doch in die Gemeinde blicke. Schon beim Verfassen von Gebeten stelle ich mich in Gedanken mit der Gemeinde hin nach Osten, orientiere mich auf den, der kommt und dabei ist, wenn wir beten.

Schon Schleiermacher unterschied den »Vortrag« der Liturgie deutlich von dem Vortrag der Predigt und bestimmte diesen durch seine größere Würde, resultierend aus der »Kirchenbindung« der Liturgie:

»Es ist ganz natürlich und leuchtet beim ersten Anblick ein, daß die Liturgie einen anderen Vortrag haben muß als die Predigt, indem der Geistliche fremdes vorträgt und nicht sein eigenes. Weil im liturgischen Elemente die größere Kirchenbindung repräsentiert werden soll, die Liturgie zugleich einen symbolischen Charakter hat, entweder Gesinnungen oder Vorstellungen enthaltend die als der ganzen Kirchengemeinschaft mit jedem einzelnen ge-

²⁷ Vgl. Rudolf Bohren, Predigtlehre, Gütersloh 1993, 454–459.

meinsame angesehen werden sollen: so folgt daß hier eine große Würde des Vortrages ganz nothwendig ist.«²⁸

Der erste Adressat der Rede ist damit verschieden. Und natürlich auch das Subjekt. Es predigt eben nicht ein unbestimmtes »Es«, sondern ein »Ich« in seiner Individualität und Unvertretbarkeit; anders in der liturgischen Sprache, in der das »Wir« der Gemeinde das Subjekt der Gebete ist. Die dadurch gegebene Schwierigkeit, als »Ich« so zu formulieren, dass meine Worte die Sprache einer Gemeinschaft werden können, ist eines der großen Probleme liturgischer Sprachfindung. Die Lösung kann sicherlich nicht in der Flucht in Abstrakta und Gemeinplätze liegen. Zu suchen ist eine Sprache, die konkret bleibt und doch nicht zu individuell ist, die ich mit Überzeugung vortragen kann und in die doch zugleich die anderen einschwingen können. Die vielfältigen und teilweise heftig umstrittenen Versuche, eine »gerechte Sprache« im Gottesdienst zu finden, können diesen Aspekt illustrieren. So lautet das im »Gottesdienstbuch in gerechter Sprache« vorgeschlagene Gebet für die Christnacht:

»Gott des Himmels,
 du hast Maria
 dieses Kind in den Schoß gelegt,
 damit Liebe und Frieden
 zur Welt kommen
 und die Menschen
 Lebensfreude empfangen.
 Du hast deine Erde
 mit deinem Himmel
 verknüpft
 in diesem Kind.
 In ihm kommst du uns so nah
 wie nirgends sonst.
 Wir loben und preisen
 deine Nähe und Größe.«²⁹

-
- 28 *Friedrich Schleiermacher*, Die praktische Theologie nach den Grundzügen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen herausgegeben von Jacob Frerichs, Berlin 1850 [Nachdruck Berlin 1983], 167 [Hervorhebung im Original].
- 29 *Erhard Domay / Hanne Köhler* (Hrsg.), Gottesdienstbuch in gerechter Sprache.

Das Gebet bringt die Spannung von Himmel und Erde zusammen – und die Spannung von Größe und Nähe Gottes. Die Rolle Marias wird auf sensible Weise aufgenommen – und die Gemeinde mit diesen Worten in das Lob angesichts der Menschwerdung geführt. M. E. liegt damit ein Beispiel vor, wie eine neue Sprache jenseits kirchlicher Klischees gelingen kann.

In demselben Gottesdienstbuch lautet das für den Sonntag Septuagesimae vorgeschlagene Eingangsgebet:

»Du Gott
Ich möchte
mich loslassen
eintauchen
in deine Nähe
mich einnisten
bei dir

Du umfängst mich
zärtlich
streichelst du
meine Haut
Balsam
bist du
für meine Seele

Ich spüre dich
mit jeder Faser
meines Körpers
mit jeder Pore
atme ich dich ein

Du bist da
überall

Ehre sei dir
Du Gott.«³⁰

Gebete, Lesungen, Fürbitten und Segenssprüche für die Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres, Gütersloh 2003, 16 f.

Schon in der zweiten Zeile wird in diesem Gebet eine Aussage gemacht, bei der ich mir nicht sicher bin, ob »ich« diese Aussage wirklich innerlich nachvollziehen kann. Das Gefühl einer leisen Bevormundung beginnt sich zu regen – und wird im Laufe des Gebets größer. Ob ich mich »einisten« will bei Gott, ist eine Frage. Inwiefern ich sagen würde, dass Gott meine Haut streichle, weiß ich nicht. Und inwiefern meine Poren Gott einatmen – auch da bleibe ich skeptisch. Keine Frage: Die Intention ist auch hier, in das Staunen und in das Lob zu führen angesichts der Weltimmanenz Gottes. Allerdings erscheint mir die Sprache zu privat. Es ist ein Stück Lyrik – und ein starkes lyrisches Ich stellt einen zur eigenen Meditation anregenden, herausfordernden Gebetstext vor. Als öffentliches Gebet aber taugt er m. E. eher nicht.

Vielleicht – und hier nehme ich die mir vorgegebene Begrifflichkeit nochmals auf – will dieses Gedicht/Gebet zu viel »Progression«; vielleicht will es zu viel bewegen, aufbrechen, verändern, wogegen die liturgische Sprache hier eine ruhigere Gangart vertragen würde und erheblich mehr Beheimatung und Identifikation bräuchte (von Regression will ich angesichts der psychologischen Problematik des Begriffs dabei dennoch nicht sprechen).

4.4 LITURGISCHE MEDIALITÄT UND HOMILETISCHE PRÄSENZ – ODER: DIE UNTERSCHIEDLICHE PASTORALLITURGISCHE HERAUSFORDERUNG

Martin Luther hat den Rollenwechsel teilweise noch deutlich vollzogen. Er predigte im Gelehrtentalar des Wittenberger Professors und feierte das Abendmahl im traditionellen Messgewand. Manchmal denke ich mir, dass solche sichtbaren (leiblichen) Veränderungen auch evangelischen Geistlichen der Gegenwart nicht schlecht bekommen könnten. Sie hätten den Vorteil, das *unterschiedliche Profil der jeweiligen Rollen* deutlich zu machen.

Ich unterscheide bewusst *homiletische Präsenz* von *liturgischer Medialität*, um diese Herausforderungen deutlich zu machen. Liturgische Medialität bedeutet ein Agieren, das selbst erwartungsvoll mit dem WORT rechnet – also mit dem, was jeder Machbarkeit und Inszenierbarkeit entzogen ist. Liturgische Medialität steht dem Kult – und d. h. hier primär: den rituell geprägten Vorgaben der Tradition – so gegenüber, dass sich liturgisch Handelnde als vorsichtige, langsame Leserinnen und Leser erweisen, die den fremden Texten und Handlungsvollzügen mit dem Respekt derer begegnen, die in ihnen etwas erwarten, was über die eigene

Einsicht und das momentane Glauben und Verstehen hinausweist. Liturgische Medialität weiß damit darum, dass die im kultischen Kontext zu sprechenden, zu suchenden und neu zu formulierenden Worte (der Gebete, der Begrüßung, der Predigt ...) einerseits mitten in der Lebenswirklichkeit stehen, sich andererseits suchend und verlangend auf die Gotteswirklichkeit inmitten dieser Lebenswirklichkeit beziehen müssen. Gleichzeitig ist sie sich bewusst, dass es ein Jenseits des Verstehens gibt, das dennoch nicht in der Negativität bleibt, sondern über das »bloße« Verstehen hinausgeht in die Begegnung mit jenem Anderen, die theologisch als Worrereignis zu bestimmen ist.³¹ Liturgische Medialität wäre damit insgesamt zu beschreiben als jene Weise der »Präsenz«, die durch die Einsicht in die Begrenztheit starker, neuzeitlicher Subjektivität (in kulturwissenschaftlicher und theologischer Hinsicht) gebrochen ist.³²

Es geht um eine Selbstzurücknahme der liturgisch Agierenden – ein Aspekt, der an ein Phänomen in der Kunst erinnert, das als auffällige Weise der Selbstzurücknahme von Künstlerinnen und Künstlern gewertet werden kann: die »weißen Bilder«. In seiner »Ästhetik des Erscheinens« schreibt Martin Seel: »Im Kontext der Kunst kann selbst das Verschwinden eine Quelle des Erscheinens sein.«³³ Das Verschwindende ebenso wie das Ausgesparte spielt damit eine entscheidende Rolle im ästhetischen Diskurs. So verweist auch Mersch u. a. auf die so genannten »White Paintings« von Robert Rauschenberg (1925–2008). Im Jahre 1951 stellte er in New York (in seiner ersten Einzelausstellung) sieben monochrom weiße Tafeln aus.

Mersch sieht diese Ausstellung als eine Weise der Entmächtigung der Subjektivität der Wahrnehmung. Durch den Entzug werde das Subjekt

31 Vgl. dazu auch *Philipp Stoellger*, Was sich nicht von selbst versteht. Ausblick auf eine Kunst des Nichtverstehens in theologischer Perspektive, in: Juerg Albrecht u. a. (Hrsg.), *Kultur Nicht Verstehen. Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung, Theorie: Gestaltung, Zürich 2005*, 169–192: 185–187 [mit Verweis auf Augustin].

32 Vgl. auch *Karl-Heinrich Bieritz*, Spielraum Gottesdienst. Von der »Inszenierung des Evangeliums« auf der liturgischen Bühne, in: Arno Schilson / Joachim Hake (Hrsg.), *Drama »Gottesdienst«. Zwischen Inszenierung und Kult, Stuttgart/Berlin/Köln 1998*, 69–101, 75: »Präsent« [...] ist ein Prediger, ist ein Liturg, der sich mit seiner Person in das hineinbegibt, was er homiletisch und liturgisch zur Darstellung bringt – ohne doch selbst als Person zu predigen und zu feiern.«

33 *Martin Seel*, *Ästhetik des Erscheinens*, Frankfurt a. M. 2003, 10.

betroffen, angedet, herausgefordert. Die Wahrnehmung wird auf das Andere gelenkt, so dass es unmöglich sei, nicht zu reagieren.³⁴

Ursula Brandstätter verweist auf die »Achrome« von Piero Manzoni (1933-1963), die »bewusst nichts darstellen und nichts bedeuten wollen«³⁵. Auch diese Bilder versetzen die ästhetische Wahrnehmung in eine Nullpunktsituation, erschüttern, schaffen einen Riss im Gewohnten – und können so das Subjekt in seinem üblichen »Zugriff« befremden und relativieren.

Interessanter als diese Wege der Inszenierung des vollständigen »Entzugs«, der Negation, erscheinen m. E. allerdings jene Kunstwerke, die nicht *weiße Bilder* sind, sondern durch das *Weiß im Bild* geprägt werden. So nimmt Gerald Siegmund – angeregt durch Georges Didi-Huberman – Fra Angelicos Verkündigungsbild in seine Überlegungen zu einer Ästhetik der »Abwesenheit« auf.

34 Vgl. Dieter Mersch, Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen, Frankfurt a. M. 2002, 51 f.

35 Ursula Brandstätter, Grundfragen der Ästhetik. Bild – Musik – Sprache – Körper, Köln/Weimar/Wien 2008, 134.

Siegmund bemerkt dazu:

»Auf dem Fresko *Verkündigung* von Fra Angelico im Kloster San Marco in Florenz nimmt eine aus weißen Kalkpartikeln bestehende Fläche, die zwischen dem Engel auf der linken Hälfte des Bildes und der knienden Maria auf der rechten Hälfte sich gleichsam aus dem Bildhintergrund nach vorne schiebt, das Blickzentrum ein. Dieser weiße Fleck ist weder sichtbar im klassischen Sinne, dass er etwas darstellt oder repräsentiert, wie es etwa die beiden Figuren tun, die man ikonographisch lesen kann. Noch ist er unsichtbar, denn er ist ja sinnlich wahrnehmbar und daher nicht auf eine abstrakte Idee zu reduzieren. Das Weiß fungiert auf dem Bild *Verkündigung* als Ankündigung einer Gestalt, ohne sie selbst zu sein, als ›Vorhof‹ eines Sinns, ›[d]as heißt, etwas das erscheint, sich darbietet [se présente] – aber ohne zu beschreiben oder wiederzugeben [représenter].« [Didi-Huberman, 33] Huberman dreht damit die kunstgeschichtlich festgeschriebene Deutungshierarchie des Bildes um, indem er die identifizierbaren Gestalten in den Hintergrund und den Raum zwischen ihnen in den Vordergrund seiner Überlegungen rückt.«³⁶

Siegmund folgert: »Das Fresko gestaltet das Geheimnis der Fleischwerdung von Gottes Wort, ohne den Inhalt der Verkündigung, also den Körper, der kommen wird, erscheinen zu lassen oder nachzuahmen.«³⁷

Das Weiße im Bild verweise so auf das »Geheimnis«, auf das, was sich der Darstellung entzieht, aber als Ausgespartes eben doch inszeniert wird. Es könnte sein, dass wir in einer Zeit leben, in der wir mit diesem Weißen im Bild, mit dem Ausgesparten, dem Funktionslosen besondere Mühe haben. Jedenfalls lässt sich die These vernehmen, dass selbst in Druckwerken aller Art der »Weißraum« immer mehr zurückgehe.

»Weißraum« – der Begriff bezeichnet in der Typographie den unbedruckten Teil einer Seite bzw. den Zwischenraum zwischen den Buchstaben. Gerhard Matzig beobachtet in einem Feuilleton-Beitrag im Mai 2009 nicht nur das Verschwinden dieses typographischen Weißraums, sondern leitet daraus die Diagnose des »horror vacui« als Problem der Gegenwart ab:

36 Gerald Siegmund, *Abwesenheit. Eine performative Ästhetik des Tanzes*. William Forsythe, Jérôme Bel, Xavier Le Roy, Meg Stuart, *TanzScripte* 3, Bielefeld 2006, 101f.

37 Ebd. 102.

»Wir halten die Leere scheinbar nicht aus. Alles muss Fülle sein. Der Freiraum als zivilisatorischer Überschuss und geistige Freiheit ist schon längst in Bedrängnis geraten.«³⁸

Auch in der Praktischen Theologie wurde das Weiße im Bild bereits gewürdigt. 1995 hatte Albrecht Grözinger in seinem Buch »Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung« auf dieses Phänomen in den Bildern des späten Cézanne hingewiesen.³⁹ Grözingers Deutung verläuft primär rezeptionsästhetisch: »Die weißen Stellen fordern den Betrachter, die Betrachterin zum Eingreifen auf. Sie müssen selbst das Bild vollenden.«⁴⁰ Es handle sich um eine »Leer-Stelle, die [...] gerade nicht eine bedeutungslose Leere darstellt, sondern eine Leere, die hin zur »Besetzung« dieser Leere drängt und doch nie definitiv »besetzt« werden kann.«⁴¹ Interessant ist, dass Grözinger diesen Aspekt der Kunstwahrnehmung mit Luthers Theologie der *viva vox evangelii* verbindet – einer Theologie, die mit dem rechnet, was sich jenseits aller Machbarkeit neu ereignet.⁴² Diesen Gedanken führt Grözinger dann im Blick auf die Aufgabe der Theologie und vor allem der Praktischen Theologie weiter, der es darum gehen müsse, solche Nullpunkte der Wahrnehmung methodisch zu behüten.⁴³

Auch eine Weiterführung *in liturgicis* schiene mir aber denkbar und angemessen: Der evangelische Gottesdienst hätte sich dann darum zu bemühen, das »Weiße« im Bild, das auf das Geheimnis *jenseits* des Darstellbaren verweist und es doch nicht füllen kann, zu inszenieren. Ohne die Metapher aus der Kunst formuliert: Es ginge um die Zurücknahme der liturgisch Handelnden, um die Zurücknahme der vielen Worte, sinnkulturell orientierten Erklärungen und hypotaktischen Verbindungen und um den Verzicht darauf, die Gemeinde durch die Dichte der Emotionalität der eigenen Inszenierung zu »packen«, um so nicht etwa in die Langeweile zu führen, sondern im Gegenteil: in die gespannte Erwartung, im Gottesdienst den lebendigen Gott zu erfahren, dessen Präsenz als präsen- te Ab-

38 Gerhard Matzig, WeiBraum, in: SZ-Magazin 19, 2009 (08.05.2009), 30.

39 Albrecht Grözinger, *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung*, Gütersloh 1995, 153–159 [Das »Weiße« im Bild oder Am Nullpunkt der Praktischen Theologie].

40 Ebd. 154.

41 Ebd.

42 Vgl. ebd. 156f.

43 Vgl. ebd. 158.

senz beschrieben werden muss, und das WORT zu hören, das ich mir selbst nicht sagen kann.

Nach Jahren einer Konzentration der Ausbildung auf liturgische Präsenz scheint mir eine Neuakzentuierung heilsam: die liturgische Medialität. Diese gilt es ebenso einzuüben wie die *homiletische Präsenz* auf der anderen Seite. Denn anders als die liturgische Redesituation erfordert die homiletische ein deutlich wahrnehmbares »Ich«, das individuell und jenseits der Konvention, pointiert und aktuell agiert und sich selbst mit dem Gesagten angreifbar macht, sich in seiner eigenen Leidenschaft zeigt, Fragen und Zweifel artikuliert und so zum Gesprächspartner und Gegenüber der Gemeinde wird.

5 GOTTESDIENST ALS KONTRAPUNKTISCHES SPIEL: LITURGIE UND PREDIGT IM WORTKULT

Nach dem bisher Ausgeführten versuche ich eine zusammenfassende Wahrnehmung des Wechselspiels der beiden Sprachformen – der liturgischen und der homiletischen. Ich meine, evangelischer Gottesdienst sei jene besondere Kulturform, die beide Sprechweisen verbindet und die dann gelingt, wenn nicht die eine der beiden das Gesamtgeschehen dominiert. Ich habe in meiner Habilitation versucht, dieses Wechselspiel mit einer Formel zu beschreiben.⁴⁴ Ich nenne den evangelischen Gottesdienst einen »WortKult in der Erwartung des WORTES«. Meine These lautet:

Evangelischer Gottesdienst, der – mit Luther – auf die Gott-menschliche Kommunikation in Gottes WORT bezogen ist, steht im Blick auf seine Gestaltseite notwendig im spannungsvollen Wechselspiel von WORT UND KULT und kann als WORTKULT präzise beschrieben werden.

Der Gottesdienst steht angesichts der typisch evangelischen Problematik der Homiletisierung immer wieder in der Gefahr, die Externität des WORTES zu verlieren – das, was Luther einmal als »constituamur in alienis«⁴⁵

44 Vgl. Alexander Deeg, Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik, APTLH 68, Göttingen 2012.

45 WA 49 / 1, 492, 3.

bezeichnete. Die Erwartung würde verschwinden, der befreiende Aufbruch verhindert. An dieser Stelle kann das Liturgisch-Rituelle – ich verwende den Begriff *Kult* – mit seinen Vorgaben, die das Subjekt und das, was dieses leistet und hervorbringt, übersteigen, zum notwendigen Verfremdungseffekt des Wortes werden. Das Entscheidende am *Kult* ist in dieser Perspektive die Alternative, die er zu jedem *wirksamen Handeln* des Menschen bietet. Kultische Aktivität bedeutet – wenn sie jenseits einer problematischen »Do ut des«-Deutung gesehen wird – den Verzicht auf jedes Bewirken-Wollen, jede Effektivität des menschlichen Handelns. Kult bedeutet, einzugehen auf jenes vorgegebene Muster des Handelns, das der Frage nach Wirkung entzogen ist und dennoch sinnvoll bleibt.

Die totalisierende Präsenz und enthusiastische Tendenz des Kultus wird umgekehrt durchbrochen durch das Wort. Der Kult kann jede Eschatologie eliminieren, weil er eine Präsenz vortäuscht, die nichts mehr erwarten lässt. Er kann zur Einseitigkeit einer emotionalen Partizipation führen, die jedes Denken verabschiedet. Er kann einen Exotismus hervorbringen und die Verherrlichung einer bloßen äußeren Form – beides Figuren, die dem Fremden eben keine Chance geben, sondern das Subjekt bei sich selbst verharren lassen.⁴⁶ Der Kult kann so zu einem Selbstabschluss gegenüber dem führen, was von außen kommt. An dieser Stelle mag der Hinweis auf identifizierende Kulte genügen, die die eigene Gemeinschaft zum Gegenstand haben und diese derart stabilisieren, dass sie geradezu immunisiert gegenüber möglichen Einflüssen von außen wird (man denke nur an nationale Kulte und deren Wirkung!).

Der Kult, der in evangelischer Perspektive zu beschreiben wäre, ist ein *exzentrischer Kult*, der offen bleibt für das Andere. Er trägt sein Ziel nicht in sich selbst, ja, er verfolgt überhaupt kein machbares Ziel, sondern feiert den lebendigen Gott, der den ziellosen Kult sinnvoll macht. Der Kult *ist* noch nicht die letztgültige Vergegenwärtigung, noch nicht der vollendete Gottesdienst, der einst im neuen Jerusalem gefeiert werden wird, wenn Gottes Gegenwart alles erfüllt (vgl. Offb 21, bes. V. 22). Er bleibt in der eschatologisch und soteriologisch zu bestimmenden Spannung von Schon-Jetzt und Noch-Nicht. Er *ist* noch nicht die Präsenz, sondern wartet und hofft auf momenthafte Ereignisse der Präsenz im WORT.

46 Dieser Aspekt des Kults ist sicherlich zu bedenken, wenn gegenwärtig das Lateinische als Liturgiesprache im Katholizismus wieder mehr und mehr Beachtung findet.

Gerade deshalb aber ist der Kult angewiesen auf das Wort und den Verfremdungseffekt, der durch das Wort bewirkt wird.

Damit geht es - und ein letztes Mal komme ich auf die Titelvorgabe zurück - nicht darum, Regression und Progression auf Liturgie und Predigt aufzuteilen, sondern Wort und Kult in ihrem Wechselspiel wahrzunehmen. Auch taugen die Schubladen von Kunst und Bildung wohl nicht, um das Wechselspiel der beiden Sprachen in den Griff zu bekommen. Zu sehr lernen beide von der Kunst und sind eigene Kunstformen; zu sehr haben beide Sprachen Anteil an einem umfassenden Bildungsgeschehen, das jenseits jeder Engführung des Begriffs der Bildung im Gottesdienst geschieht.

Anders als Mosebach, Ortheil und Rosenzweig sehe ich in dem Wechselspiel von Liturgie und Predigt, von Kult und Wort, also ein ausgezeichnetes Kennzeichen gelingenden Gottesdienstes in unserer Welt. Der doppelte Verfremdungseffekt - des Kultus durch das Wort und des Wortes durch den Kult - kann als *die* liturgische Meta-Regel benannt werden, die jeder evangelischen Gottesdienstgestaltung eingeschrieben ist und m. E. für jede liturgische Inszenierung beachtet werden will. Mit ihr ist es möglich, den evangelischen Gottesdienst als *WortKult* zu beschreiben - und dies in zweifachem Sinn: einerseits als jene Weise gottesdienstlicher Gestaltung, in der *Wort und Kult* miteinander und ineinander wirken; andererseits als jene spezifische Form des »Kultus« (im allgemeinen Sinne gottesdienstlicher Begehung), in dem es um das Ereignis des WORTES geht.