

ÖFFENTLICHE INSZENIERUNG DES INDIVIDUELLEN

Praktisch-theologische Beobachtungen zu den politischen
Implikationen der Praxis evangelischer Predigt in der Gegenwart

Jan Hermelink

Reiner Anselm hat sich dem weiträumigen Thema, das uns gestellt wurde,¹ so genähert, dass er die politische Predigt als »die kirchliche Ausdrucksform eines Öffentlichen Protestantismus« begriffen und auf diese Weise in den Horizont einer Theorie des gegenwärtigen Christentums gestellt hat.² Die Predigt wird hier also von ihren *Inhalten* her begriffen: Sie soll in einer weltanschaulich wie politisch pluralen Gesellschaft das Verbindende, ja das »Gemeinwohl« ausdrücklich machen; sie soll – in konkreten politischen Debatten – Individualität und Sozialität so vermitteln, dass mittels der »zentralen Figuren des christlichen Glaubens« die Bedingungen und Gründe »gesellschaftlicher Kohäsion« erkennbar werden.³

In einer dezidiert praktisch-theologischen Perspektive ist die politische Predigt dagegen zunächst als eine spezifische *Praxis* zu thematisieren: In welcher kommunikativen Gestalt, in welchen sprachlichen Formen und unter welchen institutionellen Bedingungen wird gegenwärtig deutlich, »dass sich die Verkündigung des Glaubens nie ohne seine politischen Konsequenzen fassen lässt«?⁴ Anders gesagt: Wie realisiert sich die normative Vorgabe, die Predigt habe – nicht nur, aber auch – die politische Dimension des Glaubens zum Ausdruck zu bringen, in deren faktischem Geschehen, ja wie lässt sich dies empirisch zeigen?

¹ Das gemeinsame Thema für die beiden Vorträge von R. Anselm und mir lautete »Die Position der Kirche im weltanschaulich pluralen, demokratischen Staat. Zwecke und Adressaten einer politischen Predigtkultur«.

² Vgl. die Programmschrift CHRISTIAN ALBRECHT / REINER ANSELM, Öffentlicher Protestantismus. Zur aktuellen Debatte um gesellschaftliche Präsenz und politische Aufgaben des evangelischen Christentums, Zürich 2017.

³ REINER ANSELM, Verantwortung für das Allgemeine. Zwecke und Adressaten einer politischen Predigtkultur, in diesem Band S. 15–20, hier 19.

⁴ A.a.O., 15.

Um die typischen – und darin normativen – Züge der Praxisform »politische Predigt« zu fassen, kombiniere ich im Folgenden – wie in der neueren Praktischen Theologie üblich – kategorial-begriffliche, typologische, empirische und handlungsorientierende Zugänge:⁵

- Zunächst ist eine Arbeitsdefinition des Politischen zu skizzieren, zugespißt auf die Verhältnisse einer pluralen Demokratie, dazu orientiert an R. Anselms Hinweis auf die genuin politische Aufgabe, zwischen Individualität und Sozialität, zwischen Freiheit und Gemeinwohl zu vermitteln.
- Sodann will ich zeigen, dass die Praxisform »evangelische Predigt« in sich selbst politische Dimensionen enthält, wiederum insbesondere im Horizont der gegenwärtigen, religiös wie kulturell pluralen Verhältnisse: Inwiefern stellt schon die typische *Gestalt*, die Form der Predigt in der Gegenwart einen Beitrag zur »Grundierung des gesellschaftlichen Zusammenlebens aus dem Geist des evangelischen Christentums«⁶ dar?
- Diese politische Dimension jeder evangelischen Predigt soll dann exemplarisch anhand einer ausdrücklich politischen Predigt konkretisiert werden. Wenigstens an einem Beispiel, und zwar an einem gelungenen Beispiel (*best practice*) ist empirisch aufzuweisen, wie die Praxisform »politische Predigt« in der Gegenwart funktioniert.
- Schließlich ist anzudeuten, wie die »normale« Predigtpraxis *als* politische Predigtpraxis zu orientieren ist: Welche sprachlichen Formen, welche rhetorischen Strategien, und nicht zuletzt: welche Sicht auf die Adressaten der Predigt legen sich nahe, wenn die evangelische Predigt nicht allein ihre individuell-religiösen und ihre kirchlich-institutionellen, sondern insbesondere ihre politischen Zwecke erreichen will?

1. DAS POLITISCHE: UMGANG MIT MACHT IN EINER PLURALEN DEMOKRATIE

In seinem grundlegenden Aufsatz »Politische Predigt«, der mich in vielerlei Hinsicht angeregt hat,⁷ skizziert Albrecht Grözinger einleitend einen Begriff des Politischen, der nicht (mit Aristoteles) alle Fragen des »guten Lebens« als politisch begreift, sondern (mit Max Weber) das Thema des Politischen auf die Frage

⁵ Vgl. die Skizze bei ULRIKE WAGNER-RAU, *Praktische Theologie als Theorie der christlichen Religionspraxis*, in: K. FECHTNER / J. HERMELINK / M. KUMLEHN / U. WAGNER-RAU, *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch*, Stuttgart 2017, 17–26.

⁶ ANSELM, *Verantwortung für das Allgemeine* (s. Anm. 3), 20.

⁷ Vgl. ALBRECHT GRÖZINGER, *Politische Predigt*, in: DERS., *Toleranz und Leidenschaft. Über das Predigen in einer pluralistischen Gesellschaft*, Gütersloh 2004, 183–214.

nach der gesellschaftlichen Verteilung von Macht fokussiert.⁸ Bedeutet »Macht«, wie Weber definiert, »jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht«,⁹ so betrifft politisches Handeln die Art und Weise, wie jene Chancen in einer bestimmten Gesellschaft geregelt, beeinflusst und begründet werden.

Politisch ist damit zunächst die Frage nach den gesellschaftlichen *Institutionen*, die die Chance auf Durchsetzung des eigenen Willens strukturieren, auch kanalisieren. Sodann gehört zur gesellschaftlichen Kontur der Macht die Frage nach ihren *Akteuren*: Welche Stände, Schichten oder Gruppen haben – auf welche Weise – die Chance, ihre Interessen öffentlich zu artikulieren und durchzusetzen?

In der neuzeitlichen Gesellschaft, wie sie sich in Europa spätestens im 18. Jahrhundert auszubilden beginnt, gehört zur Politik auch der Diskurs über die *Legitimität* jener Machtausübung, ihrer Institutionen und ihrer Ziele: Welchen Zwecken darf die politische Macht (nicht) dienen, und auf welche *Autorität* kann sich eine solche Zwecksetzung berufen – oder gerade nicht mehr berufen?

Sodann gehört zu einer demokratischen Gesellschaft, auch das wird bereits seit Jahrhunderten debattiert, stets die Frage nach einer *Begrenzung* der Macht Einzelner, auch einzelner Gruppen oder Institutionen. Auf welche Weise wird – wiederum institutionell, aber auch diskursiv – die Ausübung von Macht so relativiert, dass die faktische Vielfalt sozialer Akteure und sozialer Interessen angemessen zu berücksichtigen ist? Dass (spätestens) hier die deskriptive Perspektive normative Implikationen hat, dürfte zur Natur der Sache gehören.

Und schließlich kann gerade angesichts einer demokratisch institutionalisierten Pluralität gesellschaftlicher Machtausübung – mit Reiner Anselm – gefragt werden, auf welche Weise ein politischer Diskurs auch das *Verbindende* artikuliert und legitimiert, »das politischen Streit sowie politische Entscheidungen [allererst] ermöglicht und begrenzt«¹⁰.

Der »politischen Predigt« sind damit zahlreiche und gewichtige Aufgaben gestellt. Umso wichtiger scheint derzeit eine Präzisierung, die wiederum schon bei R. Anselm angedeutet ist und die den *Begriff des Öffentlichen* betrifft. Den oben skizzierten Bestimmungen zufolge ist nämlich nicht etwa jede öffentliche Kommunikation, auch nicht jede öffentliche Äußerung der Kirche *per se* politisch – das wäre vielmehr ein Rückfall in das aristotelische Verständnis, jedes Thema, das mit dem sozialen Leben zu tun hat, sofort und unbedingt auch als Thema der Politik zu identifizieren. Politisch wird eine kirchliche Äußerung vielmehr erst, so noch einmal Grözinger, wenn sie sich *ausdrücklich* in den

⁸ A.a.O., 186.

⁹ So die klassische Definition bei MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* (1922), Tübingen 1972, 28.

¹⁰ ANSELM, *Verantwortung für das Allgemeine* (s. Anm. 3), 19.

»Diskurs um Legitimation und Ziele der in einer Gesellschaft immer schon vorfindlichen politischen Machtverhältnisse einschaltet.«¹¹ Eine kirchliche Äußerung, eine theologische Publikation, auch eine dezidiert öffentliche Predigt kann jedoch auch viele andere – religiöse, kulturelle, ethische und nicht zuletzt kirchlich-institutionelle – Fragen thematisieren, die zwar von allgemeiner Bedeutung sein mögen, die aber jenen engeren Themenkreis gesellschaftlicher Machtausübung, ihrer Institutionen, Legitimationen und Relativierungen nicht ausdrücklich betreffen.

Allerdings kann gesellschaftsöffentliche Kommunikation offenbar auch auf andere Weise politische Relevanz erhalten, und zwar dadurch, dass sie bestimmte gesellschaftliche Machtverhältnisse selbstverständlich voraussetzt und damit – implizit aber umso wirkungsvoller – immer wieder bestätigt. In diesem Sinne kann jede Praxis öffentlicher Kommunikation – und dazu gehört für die evangelische Kirche auch und gerade die Predigt – daraufhin befragt werden, wie sie die »herrschenden Verhältnisse« *implizit* zum Ausdruck bringt, also legitimiert oder auch – wiederum: implizit – kritisiert und relativiert. Die evangelische Predigt ist dann jedenfalls insofern politisch, als sie zwar Strukturen und Diskurse gesellschaftlicher Macht nicht immer ausdrücklich zum Thema macht, diese aber doch durch ihre spezifische Form, ihre *Praxisgestalt* faktisch zur Darstellung bringt. Diese genuin praktisch-theologische Fragerichtung sei nun etwas genauer verfolgt.

2. DIE PRAXISFORM »PREDIGT« ALS DARSTELLUNG POLITISCHER MACHTVERHÄLTNISSE

Die scheinbar triviale Einsicht, dass Inhalt und Form einer Äußerung sich wechselseitig prägen und bedingen, kann im Blick auf religiöse Kommunikation – hier sind Exegetische und Praktische Theologie ganz einig – zugespitzt werden: Der sachliche Gehalt einer religiösen Äußerung oder genauer: ihre Wirkung, ihre kommunikative Anschlusswahrscheinlichkeit hängt *nicht* in erster Linie von ihrem semantischen Gehalt ab, sondern von ihrer kommunikativen Gestalt. Dazu gilt, ebenfalls im Blick auf historische wie auf gegenwärtige religiöse Texte: Es ist ihre spezifische Form, ihre »Gattung« oder eben ihre typische Praxisgestalt, die die rezeptive Aneignung und damit die inhaltliche Kontur einer kommunikativen Praxis in hohem Maße präformiert. In diesem Sinne sei nun gefragt, wie die Praxisform »evangelische Predigt« – vor aller inhaltlichen Spezifizierung – als politische Ausdrucksweise, als Darstellungsform gesellschaftlicher Machtverhältnisse gedeutet werden kann. Dies ist – das sei betont – keineswegs die einzig mögliche Perspektive auf die Predigtpraxis; diese kann

¹¹ GRÖZINGER, Politische Predigt (s. Anm. 7), 186.

vielmehr auch als Darstellung der kulturellen, der institutionellen und nicht zuletzt der religiösen Verhältnisse der Gegenwart interpretiert werden. Hier aber sei eine dezidiert politische Deutung jener Gattung kirchlicher Kommunikation skizziert.

(a) Diese Deutung kann bei der grundlegenden kommunikativen Konstellation der Predigt einsetzen: *Eine/r redet, Viele hören zu*. Schon damit wird, und das wurde in den 1960er Jahren auch mehrfach kritisiert, eine sehr bestimmte Machtkonstellation zum Ausdruck gebracht: Die Chancen zur Durchsetzung einer Ansicht oder Überzeugung sind hier – jedenfalls zunächst einmal – sehr asymmetrisch verteilt. Gegenüber den Hörenden der Predigt kommt ihrem Sprecher ein erheblich höheres Maß an Macht zu. Dabei ist die Autorität des Predigers¹² in der evangelische Kirche in mehrfacher Weise legitimiert. Die wesentlichen Dimensionen dieser Legitimation lassen sich an der Predigtdefinition ablesen, die D. Rössler in seinem »Grundriss der Praktischen Theologie« gibt: »Die Predigt ist die christliche Rede, die im Rahmen eines Gottesdienstes die biblische Überlieferung für den Hörer der Gegenwart auslegt, um ihm die Gewissheit im Christentum zu stärken und die Orientierung im Leben zu fördern.«¹³

Die Autorität der Predigt – und damit auch ihres Sprechers – speist sich demnach zunächst aus der *theologisch* fundamentalen Bedeutung ihres Themas. Indem sie auf die Vergewisserung und die Orientierung des christlichen Glaubens zielt, stellt die Predigt – nach CA V – die zentrale Kommunikationsform des Evangeliums dar; daher gilt sie, so wieder Rössler, »als Wahrzeichen des evangelischen Christentums«.¹⁴ Diese protestantische Zentralstellung der Predigt wird durch ihre rituelle Position, die den gesamten evangelischen Gottesdienst zum »Rahmen« macht, ebenso unterstrichen wie durch ihr Gewicht in der theologischen Ausbildung, die sich ja nicht zuletzt in »Predigerseminaren« vollzieht.

Für die evangelische Predigt ist sodann ihr Bezug auf die »biblische Überlieferung« konstitutiv, die der Prediger »auslegt« (Rössler). Aus dieser Zuschreibung resultiert nicht nur eine gleichsam *religiös-traditionale* Autorität der Predigt, die sich auf die uralten, ursprünglichen Zeugnisse des Glaubens beruft, sondern auch das eigentümliche Verständnis des Predigers als eines Lehrers: Seine Autorität ist nicht zuletzt die des studierten, des exegetisch wie dogmatisch versierten *Experten*. Angesichts dieser doppelten Autorisierung ist man geneigt, Schleiermachers »Idee eines Kirchenfürsten« als Rekurs auf das Ideal des evangelischen Predigers zu lesen: In ihm hat »man sich religiöses Interesse und

¹² Die ausschließlich männliche Bezeichnung, die im Folgenden gebraucht wird, soll den historischen Quellort der Autorität des evangelischen Predigers markieren, die stets auch eine Gender-Dimension hatte und hat.

¹³ DIETRICH RÖSSLER, Grundriss der Praktischen Theologie, Berlin/New York 1986, 345.

¹⁴ A.a.O., 313.

wissenschaftlichen Geist im höchsten Grade und im möglichsten Gleichgewicht für Theorie und Ausübung vereint« zu denken.¹⁵

Wenn Schleiermacher in der Erläuterung betont, dass der Ausdruck Kirchenfürst »nicht im mindesten die Erinnerung an ein amtliches Verhältnis« meine,¹⁶ dann wird auf eine weitere, spezifisch neuzeitliche Quelle der Predigtmacht abgehoben, nämlich – im Gegensatz zur »amtlichen« Position – auf die *individuelle Person* des Predigers. Soll die Predigt dem Hörer »die Gewissheit im Christentum« stärken (Rössler), soll sie ihn also im Zentrum seiner Person treffen, so muss auch der Prediger selbst in erster Linie als religiöse Persönlichkeit agieren und erkennbar sein. Mit dieser strikt subjektiven Ausrichtung eignet der evangelischen Predigt auch in der gegenwärtigen Mediengesellschaft, die stark an Personen und ihren individuellen, »authentischen« Überzeugungen orientiert ist, ein hohes Gewicht, das die kommunikative Asymmetrie zwischen dem Prediger und seine Hörenden zunächst einmal weiter verstärkt.

Beziehen sich diese Überlegungen zunächst auf die Stellung der Predigt im institutionellen und theologischen Rahmen der Kirche, so lassen sich bzgl. ihrer *gesellschaftsöffentlichen* Position ähnliche Beobachtungen machen. Die verfassungsmäßige Versicherung, der »Sonntag und die staatlich anerkannten Feiertage bleiben als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung gesetzlich geschützt«,¹⁷ wird ja vor allem am Sonntagvormittag weithin eingehalten: Wenn in der Kirche gepredigt wird, dann ruht das öffentliche Leben in den meisten Bereichen, sei es im Sport, in der Wirtschaft oder in den Institutionen der Hoch- wie der Spätkultur. Es liegt nahe, diese herkömmliche, immer noch wirksame gesellschaftliche Privilegierung von Gottesdienst und Predigt als Hinweis auf die verbreitete Erwartung zu deuten, gerade hier werde das Verbindende und Verbindliche des gemeinsamen Lebens zur Sprache kommen. Zugespitzt gesagt, könnte die Predigt bereits durch ihre sonntägliche Positionierung als »kirchliche Ausdrucksform eines Öffentlichen Protestantismus« gelten.¹⁸

(b) Zugleich freilich partizipiert die öffentliche Stellung der Predigt an einer Spannung, die das gesamte kirchliche Handeln in der Gegenwart charakterisiert, nämlich die Differenz zwischen institutionellem Anspruch und faktischer Realisierung. Auch wenn die Zeit der Predigt ebenso wie ihr kirchlicher Raum »gesetzlich geschützt [...] bleiben«, so wird die sonntägliche Predigt doch nur von wenigen Menschen tatsächlich zur seelischen Erhebung genutzt. Ebenso scheint die faktisch geringe Zahl der Predigthörenden, jedenfalls in normalen« Gottes-

¹⁵ FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, Zweite Ausgabe 1830, § 9.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Art. 139 Weimarer Reichsverfassung; er bleibt nach Art. 140 GG auch in der Bundesrepublik gültig.

¹⁸ ANSELM, Verantwortung für das Allgemeine (s. Anm 3), 19.

diensten, auch den kirchlich-theologischen Anspruch zu untergraben, es sei vor allem die ›Verkündigung‹, die den Glauben konstituiere.

Interpretiert man die scheinbar marginale Stellung der Predigt im öffentlichen wie im kirchlichen Leben wiederum in politischer Hinsicht, also als Darstellung gesellschaftlicher Machtverhältnisse, dann kommt – bei genauerem Hinsehen – hier nicht nur die neuzeitliche Differenzierung zwischen politischer und religiöser Macht zum Ausdruck, sondern auch die *Pluralisierung* der religiösen Autorität: Neben die kirchliche Predigt, in ihren verschiedenen konfessionellen Ausprägungen, treten andere Formen religiöser und weltanschaulicher Kommunikation, die dann nicht selten ihrerseits als ›Moralpredigten‹ oder als ›Hasspredigten‹ wahrgenommen werden.

Eine Pluralisierung des Predigens und damit eine Relativierung ihrer autoritativen Stellung lässt sich ebenfalls im Kontext der evangelischen Kirche wahrnehmen. So wird die religiöse Autorität des biblischen Textes durch die historisch-kritische Exegese nachhaltig relativiert; die evangelische Predigt präsentiert sich daher faktisch – und immer mehr auch programmatisch – als eine vielfältige Auslegung der biblischen Überlieferung.¹⁹ Auf diese Weise bringt die Predigt – implizit, aber wirkungsvoll – die Relativität aller *traditionalen* Begründungen von Macht zur Darstellung.

Kirchlich-*institutionell* zeigt sich die Pluralisierung der Predigtmacht darin, dass die herkömmliche parochiale Struktur, in der ein Prediger einer in sich geschlossenen Gemeinde gegenüberstand und entsprechende Macht entfalten konnte, mehr und mehr in Auflösung begriffen ist. Das betrifft nicht nur den sog. Pfarrzwang, der seit dem 19. Jahrhundert, und namentlich in den Städten, durch die individuelle Freiheit zur Wahl des Predigers abgelöst wird, sondern auch das Pfarramt selbst, das in städtischen, zunehmend auch in ländlichen Gemeinden meist mehrfach besetzt ist. Auf der Kanzel der Gegenwart ist daher in der Regel personelle Pluralität zu erleben. Erst recht macht die Tatsache, dass inzwischen – in der evangelischen Kirche – selbstverständlich auch Frauen predigen, das Bild einer Predigt und einer Kirche sichtbar, in der religiöse und theologische Macht wesentlich durch Vielfalt charakterisiert ist.²⁰

(c) Eine Predigt, deren Autorität sich derartig pluralisiert und relativiert, ja individualisiert, scheint an der allgemeinen Diffusion gesellschaftlicher Macht zu partizipieren; die evangelische Predigt wäre demnach für die ihr von R. Anselm zuge dachte politische Aufgabe, das spezifisch protestantische »Spannungsverhältnis« von »Individualität und Sozialität« zu kirchlichem Ausdruck zu brin-

¹⁹ Entsprechende Strategien der Predigtarbeit empfehlen etwa, je auf ihre Weise, die homiletischen Entwürfe von W. ENGEMANN, G. THEISSEN und M. NICOL / A. DEEG.

²⁰ Vgl. JAN HERMELINK, Frauen auf der Kanzel. Biblische, kirchliche und theologische Konfliktlinien, in: DERS., Kirche leiten als Person. Beiträge zu einer evangelischen Pastoraltheologie, Leipzig 2014, 151–167.

gen,²¹ schon durch ihre Praxisgestalt denkbar ungeeignet. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man nun den Blick von der Position des Predigers, der Predigerin hin zur Position der Hörenden wendet. Denn hier lässt sich schon im reformatorischen Verständnis der Predigt eine ambivalente Sicht erkennen.

Zum einen werden hier – besonders deutlich in der *Confessio Augustana* – individuelle und soziale Dimensionen eng zusammengebunden: Dem *ministerium verbi* (CA V) entspricht die *congregatio sanctorum* (CA VII), die durch die *doctrina evangelii* in der Predigt konstituiert wird. Individualität des Predigers und Sozialität der Gemeinde werden dabei durch Gott selbst vermittelt, der sich der Predigt als eines Instrumentes zur Bildung von Glauben und Gemeinde bedient (CA V). Die Predigt wird damit zur Basis von religiöser und auch politischer Vergemeinschaftung; bis ins 18. Jahrhundert gilt die konfessionell-lehrmäßige Einheit der Predigt als Garant für die politische Einheit eines Territoriums.

Zum anderen aber ist in dieses Verständnis der Predigt eine nachhaltige Relativierung des Predigers und – damit korrespondierend – eine Aufwertung der Predigthörer eingebaut. Während die Autorität der Predigt rein instrumental, relativ zur Wirkung des Geistes »ubi et quando visum est Deo« (CA V) gedacht ist, zielt jene Wirkung des Geistes auf den Glauben, der in den Hörenden geschaffen wird. Mit anderen Worten, das theologische Zentrum der evangelischen Predigtlehre liegt nicht beim Prediger, sondern bei seinen Hörern. Die Wirkungen, die diese Akzentverschiebung für das Verhältnis von Sozialität und Individualität hat, werden allerdings erst im 19. Jahrhundert unübersehbar.

Je schwächer in dieser Epoche die oben skizzierte politische Legitimation der Predigt wird, umso mehr treten politische und kirchliche Sozialität auseinander. Und auch die Sozialität der Gemeinde wird nun faktisch nicht mehr durch die Hörer der gottesdienstlichen Predigt konstituiert, sondern durch ein lokales Geflecht von Gruppen, Milieus und Initiativen, die sich in ganz unterschiedlicher, ja disparater Weise auf die Predigtpraxis beziehen.

Damit verschiebt sich in der Neuzeit auch die Machtkonstellation im Predigtgeschehen selbst: Konnte der Prediger bis ins 18. Jahrhundert prüfen (und sanktionieren), ob die Hörer sich die religiösen und moralischen Gehalte seiner Predigt angeeignet hatten, so steht er nun einer schweigenden Menge von Einzelnen gegenüber, deren individuelle Rezeption der Predigt für ihn nur ganz gelegentlich, am Kirchengang oder in einem Seelsorgegespräch fassbar wird.

Kristian Fechtner hat kürzlich darauf hingewiesen, wie gerade das gottesdienstliche Setting der Predigt die unhintergehbare Individualität des Glaubens stärkt: »Die institutionelle Predigt im Gottesdienst ist eine *geschützte Anrede* der Gemeinde. Die Anwesenden können sich darauf verlassen, dass sie als Darstellung und Mitteilung den Glauben aufführt, ohne die Hörenden in ihrem Glauben

²¹ ANSELM, Verantwortung für das Allgemeine (s. Anm. 3), 17.

vorzuführen.«²² Dies gilt zumal für die emotionale Seite des Glaubens, die ja nicht nur Ermutigung, sondern auch Verunsicherung, ja Scham umfassen kann. In der Praxis der Predigt jedoch bleiben »die Gefühle selbst [...] homiletisch eingeklammert und die Beteiligten werden nicht genötigt, dazu Auskunft zu geben. In dieser Hinsicht bleiben Predigt und Gottesdienst diskret.«²³ Die Praxisgestalt »Predigt« fördert insofern ein »diskretes Christentum«, dessen religiöse, nicht selten schambesetzte Individualität dezidiert vor jeder ungewollten Veröffentlichung oder Vergemeinschaftung geschützt wird.

(d) Gehört die Praxis der evangelischen Predigt in der Gegenwart also ganz und gar auf die Seite der religiösen Autonomie? Bringt sie nichts anderes (mehr) zum Ausdruck als die nachhaltige Individualisierung jeder weltanschaulichen, auch jeder politischen Überzeugung? Diese Schlussfolgerung erscheint voreilig, wenn man die bleibende, z. T. steigende Attraktivität der Predigt bedenkt. Zwar bewegt sich die Beteiligung an der regulären Sonntagspredigt seit Jahrzehnten auf einem sehr niedrigen Niveau. Zugleich jedoch bildet »eine gute Predigt« für evangelische Christen nachweislich das zentrale Kennzeichen des Gottesdienstes.²⁴ Und in der Praxis gelingt es einzelnen Pfarrerinnen und Pfarrern denn auch nach wie vor, mit der Qualität ihrer Predigt eine große Gemeinde zu sammeln. Erst recht stößt die Predigt bei Taufe und Bestattung sowie in den Weihnachtsgottesdiensten auf erhebliche Resonanz: In diesen Gottesdiensten, die von biographisch-familiärer Relevanz sind, entfaltet – empirisch erkennbar – gerade die Predigt eine starke und nachhaltige Wirkung.²⁵

Was diese durchaus mächtigen Formen der Predigtpraxis nun von deren traditioneller Autorität unterscheidet, das ist die ganz und gar freiwillige Teilnahme der Hörenden. Anders gesagt: Die Predigt in der Gegenwart kann ihre religiöse Überzeugungskraft und gemeinschaftsbildende Macht dann und nur dann entfalten, wenn sie erkennbar auf der Freiheit beruht, nach strikt individuellen Maßgaben an der Predigt teilzunehmen und sich ihre Gehalte anzueignen. In der Praxis der Predigt in der Gegenwart wird, so gesehen, die unhintergehbare Individualität des sozialen Handelns wie der religiösen Überzeugungen zur Darstellung gebracht. Noch einmal zugespitzt: Mit der öffentlichen Darstellung individueller Freiheit leistet die gegenwärtige Praxis evangelischer Predigt, noch vor jeder inhaltlichen Spezifizierung, einen wichtigen Beitrag zur Legitimation demokratisch-pluraler Machtverhältnisse.

²² KRISTIAN FECHTNER, *Diskretes Christentum. Religion und Scham*, Gütersloh 2015, 114.

²³ A.a.O., 115.

²⁴ Vgl. JAN HERMELINK/JULIA KOLL/ANNE ELISE HALLWASS, *Liturgische Praxis zwischen Teilhabe und Teilnahme*, in: H. BEDFORD-STROHM u. a. (Hrsg.), *Vernetzte Vielfalt. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 2015, (90–127), 105, 108, 110.

²⁵ Vgl. die Einzeluntersuchungen bei LUTZ FRIEDRICHS, *Kasualpraxis in der Spätmoderne. Studien zu einer Praktischen Theologie der Übergänge*, Leipzig 2008.

3. MACHTGEBRAUCH UND MACHTBEGRENZUNG IN DER PREDIGT: BEOBACHTUNGEN AN EINER EXEMPLARISCHEN POLITISCHEN PREDIGT

Meine These, dass die evangelische Predigt der Gegenwart schon durch ihre Gestalt – nicht nur, aber auch – eine politische Dimension hat, soll nun an einer konkreten, einzelnen Predigt ihrerseits konkretisiert und weitergeführt werden. Damit die Beobachtungen an nur einer Predigt wenigstens im Ansatz verallgemeinerbar sind, habe ich eine Predigt ausgesucht, die zum einen in vielerlei Hinsicht als typisch für die Gestalt der evangelischen Predigt in der Gegenwart gelten kann, und die zum anderen in Form und Inhalt als gelungen erscheint. Sie stellt insofern eine »exemplarische Predigt« im Sinne Rösslers dar, die für eine bestimmte Zeit »als wesentliche und authentische Gestalt [...] der christlichen Rede« gelten kann.²⁶

Die ausgewählte Predigt von Manfred Josuttis entstammt einer spezifischen, theologisch wie politisch von K. Barth geprägten Tradition, der die politische Dimension der Predigt besonders wichtig ist. Josuttis hat denn auch immer wieder ausdrücklich »politische Predigten« gehalten, darunter eine Reihe von Universitätspredigten über den Hebräerbrief, aus der diese Predigt vom Juni 1986 stammt. Gerade an einer ausdrücklich politischen Predigt lässt sich zeigen, so vermute ich, dass *jede* evangelische Predigt mindestens implizit eine politische Dimension im oben skizzierten Sinn aufweist. Dazu soll die vorliegende Predigt darauf befragt werden, wie – in ihrem Gehalt wie in ihrer rhetorischen Gestalt – Autorität und Ohnmacht der Predigt sowie das Verhältnis von Individualität und Sozialität zur Darstellung kommen. Genauer wird also gefragt:

- Wie wird die Macht der Predigt, die Autorität ihrer »Botschaft« in Szene gesetzt, und wie kommen dabei gesellschaftliche Machtverhältnisse in den Blick?
- In welcher Weise wird gesellschaftliche Macht in dieser Predigt relativiert? Und betrifft diese Relativierung auch die Gestalt und/oder den Gehalt der Predigt selbst?
- Wie wird das Verhältnis von Individualität und Sozialität hier explizit und implizit bestimmt?

²⁶ RÖSSLER, Grundriß (s. Anm. 13), 334.

MANFRED JOSUTTIS: BERUFUNG. PREDIGT ÜBER HEBR 5,4–10 (JUNI 1986)²⁷

(1) In der akademischen Welt ist das noch immer ein Zauberwort: Berufung. Einmal den Ruf erhalten, der das Leben von Grund auf verändert. Einmal in die Schar der Erwählten aufgenommen werden. Viele haben einen Beruf. Aber nur wenige erhalten eine Berufung.

(2) Es war eine harte Attacke gegen das Selbstverständnis des deutschen Professors, als vor etwa 15 Jahren auch an der Universität das Bewerbungsverfahren eingeführt wurde. Viele haben das damals als einen Schritt zur Demokratisierung begrüßt. Im Rückblick zeigt sich, dass damit der Markt und seine Gesetze auch in die Gelehrtenrepublik eingedrungen sind.

(3) Auf dem Markt der Bewerbung versammeln sich Männer und Frauen, um eine Lebensperspektive zu finden. Der Markt ist ehrlich und gnadenlos. Du musst dich gut verkaufen. Du musst die Konkurrenz in den Schatten stellen. Mit jedem Bewerbungsschreiben werden die Ansprüche geringer. Jede enttäuschte Hoffnung frisst am Selbstwertgefühl. Der Markt macht sie alle klein. Die Hochschulabsolventen. Die Diplomierten. Die Habilitierten. Wer sich auf dem Markt prostituieren muss, verliert seine Ehre, Männer und Frauen werden gefügig und käuflich gemacht. Die Würde des Menschen, die unantastbar sein soll, wird auf die Dauer zerstört.

I

(4) »Niemand eignet sich selbst die hohepriesterliche Würde an, sondern er wird von Gott berufen wie schon Aaron.« Das ist eine ferne und fremde und längst versunkene Welt, in die uns der Hebräerbrief führt. Die Gesetze des Marktes gelten hier nicht. Die versteckte Selbstempfehlung der Bewerbungsschreiben ist überflüssig. Leistungsnachweise sind unangebracht. Hier zählt allein das freie Urteil des Souveräns. Gottes Berufung. »Du bist mein Sohn«. »Du bist ein Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks.«

(5) Bewerbung oder Berufung. Sicher sind die beiden Vorgänge in vieler Hinsicht nicht miteinander vergleichbar. Und wer noch die Intrigen vor Augen hat, mit denen früher manche Berufungen betrieben worden sind, wird sich vor einer einseitigen Glorifizierung des alten Verfahrens hüten. Dennoch, denke ich, gibt es einen entscheidenden Unterschied. Die Berufung wahrt die Würde des anderen, weil sie ihn nicht zur Selbstanpreisung zwingt, und sie verleiht dem anderen auch eine Würde, die jenseits aller Leistungen liegt.

(6) »Du bist mein Sohn«. »Du bist ein Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks«. Das gilt gewiss für Ihn, den Einen und Einzigen. Er hat sich um keinen Auftrag geworben. Er hat sich nicht aufdrängen müssen, um sein Lebenswerk zu verrichten. Er, der Priester, in dem alle Religion ihre Erfüllung findet. Er, der Sohn, der seinen Brüdern und Schwestern vorausgegangen ist in das himmlische Heiligtum,

²⁷ MANFRED JOSUTTIS, Berufung, in: DERS., Über alle Engel. Politische Predigten zum Hebräerbrief, München 1990, 48–51. Die Zählung der Absätze (1–18) ist von mir ergänzt. ~~Die~~ Die Verweise auf die Predigt in der folgenden Analyse.

Er ist wahrhaft berufen. Eben deshalb gilt, was der Hebräerbrief sagt: »Darum, liebe Brüder (auch Schwestern), die ihr an der himmlischen Berufung Anteil habt, schaut auf den Sendboten und Hohenpriester unseres Bekenntnisses, auf Jesus« (3,1).

(7) Ihr seid berufen, zur Gotteskindschaft, zur ewigen Priesterschaft. Was könnte das für unser Leben bedeuten? Was die Gesetze des Marktes verlangen, haben die meisten inzwischen begriffen. Keinen politischen Extremismus. Keine religiöse Auffälligkeit. Die richtige Kleidung und die richtige Einstellung. Da ist kein Platz mehr für irgendwelche Berufsgefühle.

(8) Auch die meisten Christen haben unter dem Druck des Marktes ihre Würde verloren. Kaum einer, der sich wirklich berufen weiß. Sohn Gottes? Tochter Gottes? Ewiger Priester in der Ordnung Melchisedeks? Ich bin doch nicht verrückt! In der Tat. Diese Gesellschaft und diese Kirche können niemanden gebrauchen, der sich wirklich berufen weiß. Der würde nämlich auf dem Markt seine eigene Würde und die Würde anderer Menschen verteidigen. Der wäre gefährlich für das Funktionieren einer Gesellschaft, die Menschen klein und käuflich und in ernsthaften politischen Konflikten kriminell macht. Der kann doch nur verrückt sein.

II

(9) »Er hat in seinem Erdenleben Bitten und Flehen unter lautem Geschrei und unter Tränen vor den gebracht, der ihn vom Tode erretten konnte«. Die Gesellschaft kann die nicht gebrauchen, die laut schreien vor Gott; denn sie zerstören mit ihrem Geschrei die schöne Illusion, dass sie in einer guten und gerechten Welt leben. Die Gesellschaft muss Menschen, die sich von Gott berufen wähnen, letztlich mit dem Tode bedrohen.

(10) Aber auch wir selber, die wir einen Beruf haben oder auf einen Beruf warten, können die Berufung ernsthaft nicht wünschen. Sie würde uns zwar sehr groß und sehr stark machen, wie man sich als Sohn oder Tochter Gottes nur fühlen kann. Aber sie würde uns auch ins Leiden führen, wie Ihn, den Einen und Einzigen, der in seiner Erdenzeit Bitten und Flehen und Geschrei und Tränen erlebt hat.

(11) Berufung führt ins Leiden, und erst im Leiden realisiert man, dass man berufen ist. Der Hebräerbrief drückt diesen Zusammenhang auf eine hintergründige Weise aus. »So hat er, obwohl er Sohn war, durch sein Leiden Gehorsam gelernt.« Gemeint ist nicht: Er hat sein Leiden als Strafe empfunden, als gerechte Vergeltung für begangenes Unrecht. Sondern: Er hat seine Sohnschaft entdeckt und bewährt in der Leidenserfahrung. Es tut weh, auf der Seite Gottes zu stehen. Wer zu seiner Bestimmung findet, wer sein Dasein führt, wie Gott es gemeint hat, der ist für den Rest seines Lebens verwundet.

(12) Brüder und Schwestern. Das ist gerade keine Verklärung menschlichen Elends. Nicht alles Leiden ist Ausdruck einer Berufung. Das Leiden derer, die von unserer Gesellschaft zur Arbeitslosigkeit verdammt werden, ist unsinnig. Das Leiden der verstrahlten Männer und Frauen, die in den nächsten 20 Jahren von Krebs dahinsiechen werden, ist sinnlos. Der 9-jährige schwarze Junge, den die Polizei in Südafrika erschossen hat, weil sie ihn für einen Hund gehalten hat, ist eines sinnlosen Todes gestorben. Sie und viele andere sind Opfer einer Welt, die das Leben nicht

achtet. Sie werden auf den Altären der Macht und der Ausbeutung und des Fortschritts geschlachtet. Man würde einen Götzendienst propagieren, wenn man das Leiden als solches verherrlichen würde.

(13) Sinnvoll allein ist das Leiden derer, die berufen sind, die, wie es in unserem Text von Jesus heißt, Gott in Ehren halten. Wer den Namen dieses Gottes erkennt, der gerät unweigerlich in Konflikt mit den Göttern des Todes. Wer öffentlich laut und mit Geschrei behauptet, was der Hebräerbrief am Ende von Gott sagt, dass Gott nämlich ein Gott des Friedens, ein Gott des Lebens ist, der wird öffentlich gehört und verstanden. Aber die Chaoten, die Wegbereiter des Chaos, können nur mit Zorn und Empörung und Drohungen reagieren.

(14) Die einzige Hoffnung, die die Berufenen haben, ist Gott. »Er ist auch erhört worden«. Der Gott des Friedens, der Gott des Lebens hat Macht, versteinerte Herzen wieder zum Leben zu erwecken und friedlose Menschen in seinen Frieden zu führen.

III

(15) »Als er vollendet war, ist er für alle, die ihm gehorsam sind, der Urheber des ewigen Heils geworden.« Berufung macht groß, Berufung führt ins Leiden, Berufung gibt dem Leben Sinn.

(16) Er, der Eine und Einzige, hat für die anderen gelebt und ist für alle gestorben. Er ist uns in die Welt des Vaters vorausgegangen, in die Welt des reinen und ewigen Lebens. Er ruft uns, die wir seit unserer Taufe zu ihm gehören, dass wir unserer Berufung treu bleiben und unserer Würde gemäß leben.

(17) Männer und Frauen, Söhne und Töchter, Priester des ewigen Gottes. Wozu lebt ihr?

Um auf dem Arbeitsmarkt einen Job zu finden? Natürlich; denn ihr braucht Geld und eine Aufgabe, um leben zu können.

Um euch selbst zu verwirklichen? Gewiss; denn euer Leben ist einmalig und ziemlich kurz, und dann wird es euch nicht mehr geben.

(18) Wozu lebt ihr?

Lasst euch nicht kleinmachen durch die, die euch kaufen wollen.

Lasst euch nicht reduzieren auf eure armseligen Privatinteressen.

Lebt in Gottes Namen! Seid stark! Schreit laut! Gebt Gott die Ehre!

(a) ZUR INSZENIERUNG VON RELIGIÖSER UND POLITISCHER MACHT

Die ausgewählte Predigt nutzt die traditionellen Formen, einer religiösen Rede Autorität zu verleihen, in geradezu klassischer Weise, und zwar auf verschiedenen Ebenen.

Rhetorisch werden, wie schon im Leitwort »Berufung« erkennbar, gezielt verschiedene Lebens- und Sprachbereiche verbunden, in diesem Fall die religiöse und die »akademische Welt« (1). Diese wird sogleich auch als »Gelehrtenrepublik«, also mit einem politischen Begriff apostrophiert (2) und den Gesetzen des Marktes entgegengesetzt. Damit wird der fundamentale Gegensatz markiert, den die Predigt entfaltet: Hier die »Gesetze« und die Sprache des Marktes, verbunden mit der Sprache sexueller Abhängigkeit (3), des Leistungsdrucks (4) und der

Anpassung (8). Zu dieser Sphäre gehören auch die Begriffe der Verrücktheit (8), des Chaos (13) und des »Götzendienstes« (12).

Gegenüber dieser Sphäre, die im Laufe der Predigt zunehmend mit der »Gesellschaft« (8, 9, 12) identifiziert wird, bietet die Predigt die Sphären der Religion *und* der Politik auf, die immer wieder sprachlich amalgamiert werden: »Hier zählt allein das freie Urteil des Souveräns. Gottes Berufung« (4), oder »eine Würde, die jenseits aller Leistungen liegt«, mit einer Anspielung auf die Rechtfertigungslehre. Ähnlich funktioniert die Rede vom »Gott des Friedens« (13, 14). Indirekt, zum Teil auch ausdrücklich werden auf diese Weise religiöse und politische Autorität verknüpft, mit Begriffen wie »Würde« und »Frieden« positiv belegt und kritisch gegen die »Götter des Todes« (13) und »die Chaoten« gewendet – die letzte Wendung ist im Jahr 1986, dazu in der »linken« Universitätsstadt Göttingen, nicht ohne Hintersinn.

Rhetorische Macht übt die Predigt auch durch die direkte Anrede an die Hörenden aus, die als Drohung (3) und dann als religiöse Vergewisserung, eben als Berufung gestaltet ist (7). Am Ende steigert sich die dramaturgische Dichte durch die Inszenierung eines Frage-Antwort-Spiels (17) sowie durch einen direkten Aufruf zum Widerstand, der bis in die letzten Sätze religiös-liturgische und politische Sprache verknüpft (18).

Sodann wird die Predigtautorität auch durch die oben skizzierte Verbindung von traditionaler, biblisch-religiöser und wissenschaftlicher Redeweise markiert. Wird der Predigttext in Absatz 4–6 immer wieder autoritativ zitiert, so nehmen Abs. 9–13 eher eine analytische Haltung ein, die den Text erläutert, Missverständnisse abwehrt (11) und sachliche Differenzierungen einführt (12f). Der Prediger setzt sich auf diese Weise sowohl als Sprecher der heiligen Tradition wie als exegetischer Experte ins Szene; dazu kommt, zuerst in 8 und dann in 12 ff, ein prophetischer Gestus, der diverse politische Missstände als »Opfer [...] auf den Altären der Macht und der Ausbeutung und des Fortschritts« brandmarkt und zu einer Umkehr aufruft, die zugleich die Form des politischen Protests annimmt.

Indem diese Predigt, so kann man zusammenfassen, ihre Autorität – rhetorisch wie semantisch – durch eine Verknüpfung der politischen, der wissenschaftlichen und der religiösen Sphäre legitimiert, dazu durch dramaturgische Inszenierung sowie durch Kritik an der Marktökonomie, nimmt sie implizit, z. T. auch ausdrücklich eine gesellschaftliche Machtkonstellation in Anspruch, die eher in vorneuzeitliche und vordemokratische Epochen verweist, und die in der Gegenwart der 1980er Jahre eine subversive, gegenkulturelle Dimension erhält. Umso interessanter erscheint die Frage, auf welche Weise hier Machtverhältnisse relativiert werden, und inwiefern dies auch die Autoritätsansprüche der Predigt selbst betrifft.

(b) RELATIVIERUNG VON MACHT IN DER PREDIGT?

Einen Anspruch auf übergreifende, gesellschaftsallgemeine Verbindlichkeit erhebt die Predigt schon insofern nicht, als sie ihre rhetorische wie inhaltliche Kraft im Wesentlichen aus dem Gestus der Kritik, aus der Markierung eines basalen Konflikts bezieht: Hier stehen Berufung gegen Bewerbung (5), Gottes Ehre gegen Götzendienst (12 f), Frieden gegen Chaos (13 f). Allerdings vermeidet es der Prediger doch, die Seite Gottes einlinig positiv zu zeichnen und damit die Hörenden »prophetisch«-autoritär zu überwältigen.

Dieser Relativierung dient schon die Betonung des Leidens, das mit der göttlichen Berufung verbunden ist: Wer »sein Dasein führt, wie Gott es gemeint hat, der ist für den Rest seines Lebens verwundet.« (11). In die gleiche, gleichsam warnende Richtung zielen die Hinweise auf eine drohende Verrücktheit (8) und die Bedrohung »letztlich mit dem Tode« (9). Wirkungsvoller wird der Machtanspruch dieser Predigt jedoch durch genuin theologische Redefiguren relativiert. So wird die Autorität des biblischen Textes zunächst als »eine ferne und fremde und längst versunkene Welt« relativiert (4), und im weiteren Verlauf der Predigt wird die These von der Unvermeidlichkeit des Leidens analytisch differenziert (11 f) und damit jedenfalls im Prinzip auch der argumentativen Kritik ausgesetzt. Ebenso bemühen sich die Sätze zur Geschichte der akademischen Berufung (2, 5) erkennbar um analytische Relativierung. Mindestens ansatzweise lässt die Predigt damit erkennen, dass sie – namentlich im Kontext eines Universitäts-gottesdienstes – nicht auf autoritative, sondern auf diskursive Rede setzt.

Besonders markant erscheint die rhetorische Selbstbegrenzung am Schluss dieser Predigt. Denn hier werden die Hörenden ausdrücklich in eine Frage-Antwort-Kommunikation eingebunden (17 f), die zwar einerseits ihre Aufmerksamkeit nochmals verstärken soll, die aber doch andererseits ausdrücklich macht, dass die Predigt auf das eigene Urteil, auf eine eigene religiöse Überzeugung der Hörenden zielt und insofern auf deren freie Kooperation wesentlich angewiesen ist. Indem die Predigt am Ende mindestens auch, wenn nicht vor allem politisch agiert, bringt sie gesellschaftliche Verhältnisse zur Darstellung, die von öffentlicher politischer Auseinandersetzung und insofern von einer Pluralisierung der Macht geprägt sind.

(c) INSZENIERUNG VON INDIVIDUALITÄT UND SOZIALITÄT IN DER PREDIGT?

Im Kontext der Verbindung von religiöser und politischer Rede, die diese Predigt – ebenso eindrücklich wie typisch für die evangelische Predigtpraxis der Zeit – vorführt, sind die ausdrücklichen Anreden an die Hörenden von besonderem Interesse. Denn hier wird nicht nur die eigentümliche Verschränkung von Agitation und Diskretion, von Konfliktinszenierung und Kooperationsangebot zugespitzt, sondern mit diesen direkten Anreden wird auch das Verhältnis von Individualität und Sozialität, das für die Dimension des Politischen relevant ist, in eigentümlicher Weise in Szene gesetzt.

- Eine erste direkte Anrede der Hörenden findet sich in der dramatischen Inszenierung der Marktökonomie (3): »Du musst dich gut verkaufen. Du musst die Konkurrenz in den Schatten stellen.« Die Aussage ist klar: Die Gesetze des Marktes zwingen die Menschen in die Selbstaussbeutung, ja in die Prostitution und in die Konkurrenz – und diese Ansprüche des Marktes gelten unhintergebar dem einzelnen »Du«, ja sie konstituieren dieses einsame »Du«. Die gegenwärtige Ökonomie, ja die gegenwärtige Gesellschaft individualisiert, und zwar auf würdelose, schambesetzte Weise: »Ich bin doch nicht verrückt!« (8)
- Dieser wirkungsvollen, weil expliziten wie impliziten Kritik an der gesellschaftlichen Individualisierung wird in der Auslegung des Predigttextes (6 ff) zunächst ein anderes Du entgegengehalten: »Du bist mein Sohn. Du bist ein Priester in Ewigkeit [...]« (6). Und dieser christologischen Individualität des »Einen und Einzigen« entspricht dann bei den Hörenden ein Plural: »Ihr seid berufen, zur Gotteskindschaft, zur ewigen Priesterschaft« (7). Während der Markt individualisiert, begründet die durch Christus vermittelte Berufung, ebenso unhintergebar, eine geschwisterliche Sozialität (vgl. das Zitat in [6]).
- Die Qualifikation »Brüder und Schwestern« wird sodann – etwas überraschend – in Abschnitt (12) wieder aufgenommen. Die Anrede fungiert hier offenbar als Vergewisserung der Hörenden, im Kontext der ausführlichen Reflexion auf die Bedrohung und das unvermeidbare Leiden der Berufenen. Nochmals zeigt sich dann das bereits skizzierte Muster: Während die »Opfer einer Welt, die das Leben nicht achtet« als Einzelne erscheinen (12), erscheinen die Leidenden an ihrer Berufung stets in der von Gott gestifteten Sozialität (13 f).
- Ebenso ist die ausführliche Anrede in Abschn. 17 f gestaltet: Die zwar nötigen, aber doch nur vorläufigen Lebensziele betreffen wesentlich den Einzelnen, der einen Job (keinen Beruf!) bzw. die je individuelle Selbstverwirklichung sucht; adressiert werden die Hörenden aber als ein »Ihr« von Söhnen und Töchtern Gottes.

Insgesamt läuft die Dramaturgie der Predigt also auf die Konstitution einer Hörerschaft zu, die zwar immer wieder als Einzelne angesprochen wird, die aber doch im Wesentlichen als eine Gemeinschaft der Berufenen und Getauften (16) erscheint. Aus dem Imperativ »Du musst dich verkaufen« (3) wird am Ende die Aufforderung »Lasst euch nicht kleinmachen [...]! Lebt in Gottes Namen! Schreit laut! [...] Gebt Gott die Ehre!« (18). Der Schluss der Predigt macht die Hörerinnen und Hörer zu Subjekten einer religiösen Lebensführung, die ein ausdrückliches Bekenntnis einschließt und die zugleich politischen Protest artikuliert. Zugespielt: Die Hörenden sollen von Angeredeten, Berufenen zu selbst redenden, sich eigenständig artikulierenden Christenmenschen werden – und zwar in religiöser wie in politischer Hinsicht.

4. ORIENTIERUNG: ZIELE UND ADRESSATEN DER EVANGELISCHEN PREDIGT IM HORIZONT IHRER POLITISCHEN AUFGABE

Nur ganz knapp sind schließlich einige Perspektiven zu skizzieren für eine evangelische Predigt, die jedenfalls auch, und zwar in ihren sonntäglichen wie in ihren kasuell herausgehobenen Formen, eine politische Relevanz besitzt.

(A) AUF MACHTVERHÄLTNISSE REFLEKTIEREN.

Nicht immer kann und muss die evangelische Predigt ihre politische Dimension ausdrücklich machen. Wenn sie dies allerdings tut, dann ist sie auf eine sorgfältige Reflexion der herrschenden Machtverhältnisse angewiesen, um weder in eine allzu schlichte Entgegensetzung von Markt und Gemeinschaft, Gottesdienst und Götzendienst und am Ende von Gemeinde und Gesellschaft zu geraten, noch die faktischen Asymmetrien der Macht harmonistisch zu überspielen.

Mindestens ebenso bedeutsam dürfte es für die Predigtarbeit jedoch sein, auf die implizite Darstellung zu reflektieren, die jede Predigt von den gegenwärtigen Machtverhältnissen gibt: Welche rhetorischen, religiösen, auch kirchlich-institutionellen Formen von Autorität nimmt die jeweilige Predigt in Anspruch, und wie stärkt, ja legitimiert sie damit nicht nur die herrschenden Verhältnisse in Kirche und Gemeinde, sondern ebenso bestimmte Formen von Machtausübung, wie sie sich in verschiedenen Sphären der Gesellschaft finden? Angesichts des Predigtbeispiels ist zudem zu fragen, wie die evangelische Predigt im Allgemeinen wie in ihrer je konkreten Gestalt verhindert, als eine vordemokratische, latent pluralitätskritische Form öffentlicher Rede wahrgenommen zu werden.

(B) RELIGIÖSE UND POLITISCHE MACHTVERHÄLTNISSE RELATIVIEREN.

In einer demokratisch-pluralen Gesellschaft und ebenso im Horizont des protestantischen Christentums wird das politische Ziel der Predigt allerdings weniger in einer Legitimierung der gegenwärtigen Verhältnisse bestehen als vielmehr in ihrer permanenten, kritischen Relativierung. Albrecht Grözinger hat in diesem Sinne die Rehabilitierung der Utopie in der Predigt gefordert;²⁸ Manfred Josuttis nutzt dafür in seiner Predigt die Sprachformen des – theologischen wie politischen – Widerstands. Auf diese Weise werden inhaltlich wie schon in der Predigtform mehr oder weniger alternative Sichtweisen, ja gegenkulturelle Perspektiven stark gemacht.

Die Pluralisierung von Machtkonstellationen kann in der Predigt dann auch – und dies geschieht wahrscheinlich derzeit häufiger – durch eine dezidierte Präsentation unterschiedlicher Auslegungen, Positionen oder Überzeugungen markiert werden. Insbesondere können dazu auch theologisch-argumentative

²⁸ Vgl. GRÖZINGER, Politische Predigt (s. Anm. 7), 210 ff.

Redeformen genutzt werden – auch dies führt die Beispielpredigt in Ansätzen vor. Die Diskursivität des theologischen Redens, die in der akademischen Welt der letzten Jahrzehnten gegenüber einer autoritativ-affirmativen Redeweise an Boden gewonnen hat, lässt sich auch in der Predigt nutzen, um traditionale wie wissenschaftliche Autoritätsansprüche in Frage zu stellen.

Politische Relevanz, und zwar in der Gemeinde wie in der Gesellschaft, kommt einer evangelischen Predigt aber vor allem dort zu, wo sie ihre spezifische Stärke nutzt, nämlich die Tradition einer dezidiert subjektiven Sprache des Glaubens. Selbst die Beispielpredigt, die das Individuelle vor allem negativ, marktökonomisch erzwungen versteht, gibt doch mit dem Leitwort »Berufung« und mit dem Rekurs auf die je eigene »Bestimmung« (11) zu erkennen, dass die Gottesbeziehung in evangelischer Sicht nicht ohne eine subjektive Komponente zu denken ist; und dies kommt implizit auch in der unverwechselbar individuellen Sprache dieses Predigers zum Ausdruck.

Generalisiert man diese Beobachtung, dann eignet gerade der ganz eigenen Predigtweise, dem »Idiolekt« einer Predigt (W. Engemann) eine politische Relevanz. Denn hier kommt zur Darstellung, dass der evangelische Glaube sich unhintergebar individuell artikuliert. Die evangelische Predigt ist insofern *eo ipso* diskret (K. Fechtner), sie prämiert den Schutz je individueller Überzeugungen und Gefühle, und sie trägt insofern auch zur Legitimität gesellschaftlicher Machtkonstellationen bei, die ausdrücklich auf der Freiheit individueller Lebensgestaltung und politischer Überzeugung beruhen.

(c) DARSTELLUNG DES GEMEINSAMEN IM KONFLIKT.

Bereits in Abschnitt 2. (d) wurde darauf hingewiesen, dass diese – politisch relevante – Inszenierung des Individuellen in der Predigt keineswegs bedeutet, religiöse und dann auch politische Vergemeinschaftung prinzipiell zu delegitimieren. Sie steht allerdings – und zwar aus religiösen Gründen – für den evangelischen Glauben immer unter der Bedingung des »ubi et quando visum est Deo« (CA V), also einer freien, geistgewirkten Zustimmung des einzelnen Glaubenden. Sozialität erscheint dann in der evangelischen Predigt nicht als Voraussetzung, sondern als Implikat von Individualität.

Die hier betrachtete Beispielpredigt verweist allerdings darauf, dass die Markierung des Gemeinsamen in der Predigt nicht unbedingt auf dem religiösen Konsens der Einzelnen beruhen muss. Vielmehr konstituiert diese Predigt das – zunächst religiös – Gemeinsame dezidiert durch die Inszenierung einer kritischen Abgrenzung vom »Götzendienst« der Marktökonomie. Der Prediger realisiert damit eine *Maxime*, die er wenige Jahre später auch theoretisch skizziert hat: »Gerade das Wort, das die gesellschaftlichen Konflikte nicht scheut [...],

erbaut die Gemeinde.«²⁹ Gemeinde, so hat der Autor seinerzeit argumentiert, bildet sich in der Predigt weniger durch die Beschwörung eines Konsenses als »durch *Streit*«: dadurch, dass »das Böse beim Namen genannt« wird. Es ist demnach gerade eine dezidierte, konfliktbereite Positionalität, die religiöse Sozialität zu begründen vermag.

Eine Predigtpraxis, die – im Sinne von Reiner Anselm – das Verbindende, das allem Streit vorausliegende Gemeinsame auch und gerade im politischen Raum zum Ausdruck bringt, wird diese Orientierung am Konflikt allerdings in bestimmter Hinsicht qualifizieren müssen. Deutlicher als Josuttis es gelehrt und praktiziert hat, bedarf die positionelle Auseinandersetzung *insgesamt* einer religiösen Qualifikation. Jedenfalls unter demokratischen Verhältnissen, in der Kirche wie in der Gesellschaft, geht es nicht an, den Willen Gottes nur für eine bestimmte Position zu reklamieren. Vielmehr muss – in Inhalt und Form der Predigt – deutlich werden, dass die Auseinandersetzung, der Streit wesentlich zum evangelischen Glauben dazu gehört. Denn es gehört zum Wesen Gottes selbst, es ist Implikat der Heiligkeit des Geistes, dass es die »Gewissheit im Glauben und die Orientierung im Leben« (Rössler) nur in einer bewegten, immer wieder strittigen Vielfalt gibt. Das Gemeinsame wird in der evangelischen Predigt nicht durch eine vorgängige Identität von politischen und religiösen Überzeugungen konstituiert, sondern »ubi et quando visum est Deo«: durch das immer neue, überraschende Wirken des Geistes. Das heißt freilich auch: Das Individuelle des Glaubens kann nur dann eine – religiöse wie politische – Sozialität begründen, wenn jene Individualität sich ihrerseits nicht als autonom, sondern als extern, eben durch den Geist begründet begreift.

(D) DIE HÖRENDE ALS RELIGIÖSE UND POLITISCHE SUBJEKTE ANSPRECHEN.

Für die Praxis der Predigt bedeutet dies schließlich, dass sie ihre Adressaten nicht (nur) als Objekte religiöser Überzeugung begreifen darf, sondern dass sie gezielt darauf zielt, die Hörenden zu religiös mündigen Subjekten zu machen. Welche Möglichkeiten dafür die traditionelle Sprache der Predigt und der Liturgie bietet, das führt die ausgewählte Predigt eindrücklich vor. Es ist vor allem diese Versprachlichung religiöser Subjektivität, die den spezifischen Beitrag der evangelischen Predigt zur politischen Kultur des Protestantismus darstellt.

Zugleich macht jene Predigt deutlich, dass die genannte homiletische Zielbestimmung den Gegensatz von Individualität und Sozialität in gewisser Weise hinter sich lässt: Es ist die individuell berufene wie die gemeinsam klagende und bittende Gemeinde, die religiös und – sozusagen im gleichen Atemzug – auch politisch als verantwortliches Subjekt agieren kann. Oder noch einmal anders gewendet: Die öffentliche Inszenierung des Individuellen, die in der evangeli-

²⁹ MANFRED JOSUTTIS, *Der Traum des Theologen. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie 2*, München 1988, 55. Die folgenden Zitate ebd.

schen Predigt geschieht, kommt gerade dort zum Ziel, wo dieses Individuelle ausdrücklich und dezidiert zu einer gemeinsamen Sprache kommt. Auf diese Weise, als artikulierte Individualität der Predigerin wie ihrer Hörer, entfaltet die evangelische Predigtpraxis eine politische Wirkung, deren Bedeutung für die demokratische Pluralität der Gegenwart nicht unterschätzt werden sollte.