

Manuel Stetter

## ORATIO ET RATIO

### Homiletische Erwägungen zum Rationalitätspotenzial religiöser Rede

#### 1. Einführung: Religion – Rede – Rationalität

Wer *homiletisch* nach Vernunft fragt, ist mit zwei Traditionen kritischer Einwände konfrontiert: Als *religiöse* Rede kommt die Predigt im Zusammenhang der Frage nach der Rationalität glaubender Existenz zu stehen; als religiöse Rede partizipiert sie an der Debatte um die Vernunft rhetorischer Praxis. So wird, wer meint, plausibel machen zu können, dass ein religiöser Lebensvollzug von seinem Subjekt nicht notwendigerweise ein *sacrificium intellectus* abverlangt, sich immer noch der Anfrage ausgesetzt finden, ob ein solcher, das Verstehen involvierender Glaube in einer *Rede* einen ihm angemessenen Kommunikationsmodus zu finden vermag. Und umgekehrt hat, wer von sich behauptet, die Rede mit Gründen als Ort auch vernünftigen Sprechens ausweisen zu können, noch keine Antwort auf die Frage gegeben, ob dies auch unter der Bedingung gelte, dass dieses Sprechen eine *religiöse* Signatur gewinnt.

Für die Reflexion auf das Rationalitätspotenzial der Predigt ergeben sich daraus zwei Konsequenzen: Zum einen lässt sich dieses Potenzial nur in einem Ineinander der Fragen nach dem Verhältnis von Religion und Vernunft und dem Verhältnis von Vernunft und Rede annähern. Oder anders formuliert: Es geht nicht überhaupt um Religion und überhaupt um Rede, sondern um Religion als *rednerische Praxis* und Rede als *religiöser Vollzug*. Zum anderen lässt sich dieser doppelt verzweigte Themenkomplex im Folgenden nicht *in extenso* bearbeiten; es wird lediglich versucht, einige ausgewählte *Brennpunkte* einzukreisen, an denen sich die Frage nach den rationalen Möglichkeiten der Predigt unter anderem mitentscheiden dürfte.

#### 2. Annäherung: Rationalität – Gründe – Freiheit

Die Identifikation solcher Brennpunkte setzt ein mindestens vages Vorverständnis dessen voraus, was unter Rationalität begriffen werden kann. Tatsächlich kann den folgenden Erwägungen kein ausgearbeitetes Vernunftkonzept, geschweige eine Aufarbeitung des breitgefächerten Diskurses um Rationalität

vorangestellt werden.<sup>1</sup> Stattdessen sind in kurzen Strichen einige Sinnaspekte des Begriffs von Rationalität anzudeuten, wie er hier präsupponiert wird, ohne damit Anspruch auf eine auch nur in Tendenzen hinreichende Klärung zu erheben.

Rationalität wird im Folgenden als eine bestimmte Form des Umgangs von Personen mit sich selbst, ihrer Mit- und Umwelt aufgefasst: Für gewöhnlich nennen wir Personen ›rational‹, die sich in ihrem Umgang mit der Wirklichkeit an *Gründen* orientieren. So ist auch dort, wo das *λόγον διδόναι* als exklusives Explikat des Rationalitätskonzepts infrage gestellt wird, unstrittig, dass das Geben und Nehmen von Gründen wenigstens ein zentrales Moment der Rationalität markiert.<sup>2</sup> Dabei käme die Forderung nach einer permanenten *Begründetheit* der eigenen Ansichten und Handlungen sicherlich einer Überanstrengung des Vernunftideals gleich; *Begründbarkeit* dagegen dürften wir unterstellen, wenn wir Taten und Überzeugungen als ›rational‹ ausweisen.<sup>3</sup> Im Blick auf ihren *Gehalt* unterstehen Gründe letztlich keinen Restriktionen; freilich geht mit der *Idee* des Grundes einher, dass sie *intersubjektiv* kommunikabel sein müssen: »Gründe sind Argumente, die auch anderen einleuchten müssten – sei dies im Sinn einer frontalen Akzeptierbarkeit dieser Gründe oder im Sinn ihrer lediglich nachvollziehenden Akzeptierbarkeit als Gründe.«<sup>4</sup>

So angenähert, impliziert die Rede von Rationalität eine Reihe weiterer Vollzüge: Mit ihr verbindet sich konstitutiv die *Praxis des Verstehens*<sup>5</sup>; sie involviert *Prozeduren des Abwägens* und sie ist verknüpft mit *Akten der Kritik*. Zuletzt besteht ein enger Konnex zwischen diesem Umriss der Rationalität und der *Idee der Freiheit*. Zumindest kann einer Person, die ihre Sicht auf Welt im Medium des Verstehens, durch Abwägen von Gründen und in kritischer Einstellung gegen sich und andere ausgebildet hat, durchaus glaubhaft so etwas wie ›Mündigkeit‹ und ›Selbstständigkeit‹ attestiert werden.<sup>6</sup>

Auf Grundlage dieses Vorverständnisses soll auf das Rationalitätspotenzial der Predigt reflektiert werden. Vier Brennpunkte erscheinen mir hier einschlä-

<sup>1</sup>Zur Differenzierung zwischen ›Vernunft‹ und ›Rationalität‹ sowie ihrer Verhältnisbestimmung vgl. etwa KARL-OTTO APEL/MATTHIAS KETTNER (Hrsg.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt a. M. 2016; KAREN GLOY, *Vernunft und das Andere der Vernunft*, Freiburg/München 2001, 10–42; HERBERT SCHNÄDELBACH, *Vernunft*, Stuttgart 2007, 120–141.

<sup>2</sup>Zur Diskussion um die Relevanz des Begründungsaspekts in Fragen der Rationalität vgl. HERBERT SCHNÄDELBACH, *Über Rationalität und Begründung*, in: DERS., *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Frankfurt a. M. 1992, 61–78; JÜRGEN HABERMAS, *Rationalität der Verständigung*, Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität, in: DERS., *Wahrheit und Rechtfertigung*, Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2004, 102–137.

<sup>3</sup>Vgl. MARTIN SEEL, *Wie ist rationale Lebensführung möglich?*, in: DERS., *Ethisch-ästhetische Studien*, Frankfurt a. M. 1996, 273–295, 278 f.

<sup>4</sup>A. a. O. 275.

<sup>5</sup>Die rationalitätstheoretische Nobilitierung des Verstehens ist eine Folge nicht zuletzt der Einsicht in die historischen und sprachlichen Bedingtheiten des Vernunftgebrauchs. Vgl. SCHNÄDELBACH, *Vernunft* (Anm. 1), 122–130.140.

<sup>6</sup>Vgl. exemplarisch JULIAN NIDA-RÜMELIN, *Humanistische Reflexionen*, Berlin 2016, 233–239.

gig: die Frage nach der *hermeneutischen Leistung* der Predigt (3), ihren *argumentativen Möglichkeiten* (4), ihrer *elokutionären Ausgestaltung* (5) sowie ihrer *ethischen Verantwortbarkeit* (6).<sup>7</sup>

### 3. Interpretation. Praktiken des Sinnverstehens

Im Blick auf die Geschichte des Protestantismus war es nicht zuletzt die im Namen der Vernunft artikulierte Kritik am Schriftprinzip, die für die Predigt als eminent überlieferungsgesättigtes Sprechen unmittelbar relevant geworden ist. Die kritische Doppelfrage nach dem Verhältnis von biblischer Autorität und selbständigem Denken sowie der Relation von historischer Bedingtheit und aktueller Geltung stellt sich für die Kanzelrede gewissermaßen ‚Sonntag für Sonntag‘ konkret und wird vollzugsmäßig in irgendeiner Form beantwortet.<sup>8</sup>

Für die hermeneutische Verarbeitung dieser Problemstellungen scheinen mir die Überlegungen von Rudolf Bultmann nach wie vor eine produktive Ausgangsreferenz, hält er mit der Behaftung des Glaubens auf das *Verstehen* doch einen entscheidenden Sinnaspekt unserer Rede von Rationalität fest.<sup>9</sup>

Verstehen begreift Bultmann als eine methodisch geregelte Praxis, die die Kunst der historischen Kritik konstitutiv voraussetzt; eine angemessene Interpretation der biblischen Texte ist jenseits der Erschließung ihrer historischen Bedingtheit nicht zu gewinnen. Eine solche Erschließung vollzieht sich allerdings nicht neutral; es gründet in einem je spezifischen Erkenntnisinteresse, das ein Vorverständnis des Interpretandum einschließt. Sofern dieser leitende Vorgriff aus dem aktuellen Lebenszusammenhang, in dem der Interpret steht, resultiert, ist Verstehen *ab ovo* als ein eminent gegenwartsbezogenes Unternehmen festgehalten.<sup>10</sup>

<sup>7</sup>Die Brennpunkte reihen sich nicht nur topisch aneinander, sondern besitzen eine gewisse Systematik: Part 3 bildet in bestimmter Hinsicht einen übergreifenden Gesichtspunkt, sofern die Praxis der Predigt durchgängig ein Interpretationsgeschehen beschreibt, das aber auch schon in der Predigtvorbereitung einsetzt. Die Teile 4, 5 und 6 fokussieren die *actio* der Predigt selbst, wobei Erstere auf bestimmte kommunikative Verfahren reflektieren, Letzterer die dadurch mitbedingten Rezeptionserfahrungen anvisiert.

<sup>8</sup>Wie die Debatten um religiöse Fundamentalismen zeigen, bildet der Rekurs religiöser Gemeinschaften auf sakralisierte Texte bis in die Gegenwart hinein einen neuralgischen Punkt ihrer öffentlichen Bewertung. Umgekehrt ist zu konstatieren, dass Prozesse der Verschriftlichung stets auch Dynamiken der Rationalisierung freisetzen. Vgl. JÖRG RÜPKE, Heilige Schriften und Buchreligionen. Überlegungen zu Begriffen und Methoden, in: CHRISTOPH BULTMANN u. a. (Hrsg.), Heilige Schriften. Ursprung, Geltung und Gebrauch, Münster 2005, 191–204, 201–204 sowie die Beiträge in ANDREAS KABLITZ/CHRISTOPH MARKSCHIES (Hrsg.), Heilige Texte. Religion und Rationalität, Berlin/Boston 2013.

<sup>9</sup>In dieser Einschätzung folge ich Elisabeth Gräb-Schmidt, deren Überlegungen ich hier viel verdanke. Vgl. etwa DIES., Glauben und Verstehen. Kanon, kulturelles Gedächtnis und die hermeneutische Aufgabe der Theologie, in: CHRISTOF LANDMESSER/ANDREAS KLEIN (Hrsg.), Normative Erinnerung. Der biblische Kanon zwischen Tradition und Konstruktion, Leipzig 2014, 131–150.

<sup>10</sup>Vgl. RUDOLF BULTMANN, Das Problem der Hermeneutik, in: DERS., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Tübingen <sup>5</sup>1968, 211–235; DERS., Ist voraussetzungslose Exegese

Die nicht nur für das Verständnis der Schriftinterpretation, sondern überhaupt auch für eine Hermeneutik der Religion weiterführende Einsicht Bultmanns besteht in der näheren Explikation der den biblischen Texten adäquaten Fragestellung. Analog zu Werken der Kunst oder der Philosophie sind auch religiöse Schriften auf die in ihnen repräsentierten »Möglichkeiten des menschlichen Seins« hin zu befragen und insofern existenzial zu interpretieren.<sup>11</sup> Die Auslegung auch der Schrift wurzelt damit in der Frage des Menschen nach sich selbst. Tatsächlich ist es der für Bultmann im Anschluss an Martin Heidegger als für das Dasein konstitutiv begriffene deutende Selbstbezug, welchen Charles Taylor dann auf die glückliche Formel vom *self-interpreting animal* bringen sollte<sup>12</sup>, aus dem heraus auch die biblischen Texte zu »sprechen« beginnen. Textverstehen ist Selbstverstehen. Und Selbstverstehen ist, wenn nicht Textverstehen, so doch ein notwendig auf alteritäre Größen ausgreifendes Verstehen, wie Paul Ricœur später pointiert herausstellen wird: Es vollzieht sich nicht in monologischer Introspektion, sondern im Rekurs auf die Welt der kulturellen Objektivationen und insofern über einen »Umweg«<sup>13</sup>. Es ist diese Struktur, in der auch der Glaube seinen Zusammenhang findet: Er ist ein *Moment des Sichselbstverstehens*, das der *Umweg über das Fremdverstehen* bedarf.<sup>14</sup>

Ausgehend von diesen Überlegungen lassen sich für die Frage nach dem Rationalitätspotenzial der Predigt folgende Gesichtspunkte gewinnen:

(1) Mit ihrem Rückgriff auf die Texte der Bibel entspricht die Praxis der Predigt der Verfasstheit menschlicher Selbstverständigung. Als *self-interpreting animal* sind solcherart Umwege für den Menschen als *konstitutiv* anzusehen. Auf ihnen folgt er einem vitalen Interesse an sich selbst und unterwirft sich keinem heteronomen Prinzip – zumindest dann nicht, wenn sich dieser Umweg tatsäch-

möglich?, in: DERS., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 3, Tübingen<sup>3</sup> 1965, 142–150.

<sup>11</sup> Vgl. BULTMANN, *Problem* (Anm. 10), *passim*.

<sup>12</sup> Vgl. CHARLES TAYLOR, *Self-interpreting animals*, in: DERS., *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, Bd. 1, Cambridge 1985, 45–76, 72: »We are coming now once again to the point behind the claim that man is a self-interpreting animal. *Verstehen* is a *Seinsmodus*. We are language animals, we are stuck with language, as it were. And through the language we have come to accept, we have a certain conception of the imports that impinge on us. This conception helps constitute our experience; it plays an essential role in making us what we are. To say that man is a self-interpreting animal is not just to say that he has some compulsive tendency to form reflexive views of himself, but rather that as he is, he is always partly constituted by self-interpretation« (Hervorheb. i. Orig.).

<sup>13</sup> PAUL RICŒUR, *Narrative Identität*, in: DERS., *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze*, hrsg. v. PETER WELSEN, Hamburg 2005, 209–225, 222. Zur Umweglichkeit des Sichselbstverstehens vgl. auch EMIL ANGEHRN, *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*, Tübingen 2010, 375 ff.

<sup>14</sup> Zum Begriff der Selbstverständigung und seiner religiösen Valenz vgl. MANUEL STETTER, *Die Predigt als Praxis der Veränderung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Homiletik*, Göttingen 2018, 29–41.

lich im Medium des *Verstehens* vollzieht und nicht ein »blinde[s] Akzeptieren« meint.<sup>15</sup>

(2) Für Bultmann kann dieses Verstehen nur durch die historische Kritik *hindurch* erfolgen. Steht dem privaten Bibelgebrauch jede Form der Bezugnahme offen, ist die Predigt als öffentliche Rede auf einen durch das historische Bewusstsein geschulten Umgang mit den Texten zu behaften. Jedenfalls gilt dies dort, wo am Anspruch festgehalten wird, die Predigt als Moment einer »aufgeklärte[n] Erscheinungsform des Christentums« zu begreifen, in der die »religiöse Bedeutung der Bibel« nicht autoritativ behauptet werden kann, sondern durch »diskutierbare Argumente« zu plausibilisieren ist.<sup>16</sup>

(3) Bringt der historische Blick die Texte auf Distanz, setzt sie das – im Interesse des Menschen an sich selbst gründende – Interesse an den in ihnen artikulierten Seinsmöglichkeiten in Bezug zur Gegenwart und lässt die Interpretin nach Chancen *aktueller Referenzialisierung* suchen. Wie Bultmann selbst sowohl im Blick auf die Notwendigkeit der Entmythologisierung<sup>17</sup> als auch in der Verteidigung der Unhintergebarkeit des Vorverständnisses andeutet, verlangt eine solche Referenzialisierung ein religionstheoretisch informiertes Verständnis der aktuellen Sprachen der Selbstausslegung. Die »Gottesfrage« liegt häufig nicht einfach offen zutage, sondern ist in den Selbstdeutungsvollzügen allererst transparent zu machen: in den Fragen »nach ›Glück‹, nach ›Heil‹, nach dem Sinn von Welt und Geschichte« oder »nach der Eigentlichkeit des je eigenen Seins«. <sup>18</sup> Die neuere Homiletik hat daraus die Konsequenz gezogen, der auf den Text fokussierten Interpretation eine Situationshermeneutik beiseite zu stellen.<sup>19</sup> Gegenüber der Homiletik der Dialektischen Theologie ging damit ein Paradigmenwechsel einher. So erschließt die Erkundung der lebensweltli-

<sup>15</sup>Vgl. BULTMANN, Problem (Anm. 10), 235.

<sup>16</sup>Mit Jörg Lauster, der eine solche Plausibilisierung zu Recht »[n]ur in der Auseinandersetzung mit der historischen Sichtweise der Bibel« für erschwinglich hält. Vgl. DERS., Zwischen Entzauberung und Remythisierung. Zum Verhältnis von Bibel und Dogma, ThL.Z.F 21 (2008), 31 f. Zu den homiletischen Chancen einer historischen Betrachtung der Bibel vgl. WILHELM GRÄB, Predigtlehre. Über religiöse Rede, Göttingen 2013, 92–106.

<sup>17</sup>Die Entmythologisierung ist eine Funktion der existenzialen Interpretation; sie ist auf mythologische Texte angewandte existenziale Interpretation. Vgl. CHRISTOF LANDMESSER, Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft, Tübingen 1999, 280 ff.

<sup>18</sup>Vgl. BULTMANN, Problem (Anm. 10), 232.

<sup>19</sup>Einschlägig ist der Ansatz von Ernst Lange, wenngleich schon die Protagonisten der Predigtreformbewegung der Homiletik eine psychologisch und volkskundlich orientierte empirische Erforschung »des modernen Menschen« einschrieben. Vgl. exemplarisch ERNST LANGE, Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit, in: DERS., Predigen als Beruf. Aufsätze, hrsg. v. RÜDIGER SCHLOZ, Stuttgart/Berlin 1976, 9–51; FRIEDRICH NIEBERGALL, Wie predigen wir dem modernen Menschen?, 2 Bde., Tübingen 1905/1906. Auf Basis eines sehr viel feineren Sensoriums für die gesellschaftlichen Diversifikationsprozesse wird man heute freilich nicht mehr von *dem* modernen Menschen oder *dem* »Menschen von heute« (RUDOLF BULTMANN, Jesus Christus und die Mythologie, in: DERS., Glauben und Verstehen, Bd. 4, Tübingen <sup>2</sup>1967, 141–189, 145) sprechen, sondern eine Pluralisierung auch der Kultur der Selbstverständigung als konstitutiv voraussetzen (vgl. Stetter, Veränderung [Anm. 14], 307–360).

chen Bezüge für Ernst Lange nicht allein den *Zielpunkt* der Verkündigung eines anderenorts gewonnenen Kerygmas, sondern den permanenten *Gegenstandsbe- reich* einer christlich konturierten Deutungspraxis.<sup>20</sup>

(4) Diese Deutungspraxis ist durch die Texte zwar mitbestimmt und *begrenzt*, weshalb sie auf ihre Textgemäßheit befragbar und insofern kritikabel ist; ihre Interpretationen sind in ihnen aber nicht *enthalten*. Sie werden durch den Prediger hervorgebracht. Folglich ist die Predigt prononciert als »Interpretation des *Predigers*« hervorzukehren: Er kann nicht hinter den Text zurücktreten, sondern hat für seine Deutung einzustehen.<sup>21</sup> Wo diese von den Hörern als verständlich, relevant und plausibel gewertet und als anregender Beitrag zu ihrer Selbstverständigung erlebt wird, gewinnen die biblischen Texte *aktuelle Geltung*. Insofern ist Geltung kein Attribut, das der Bibel *per se* zukäme; sie ist ein Effekt des praktischen, hermeneutischen und homiletischen, Umgangs mit ihr.<sup>22</sup>

#### 4. Argumentation. Praktiken der Sinnrechtfertigung

Um ihr Deutungsangebot mitzuteilen, stehen der Predigerin alle kommunikativen Vollzugsformen der rhetorischen *actio*<sup>23</sup> offen. Im Licht des eingangs vorausgesetzten Rationalitätsverständnisses rücken aus diesem Spektrum zu allererst argumentative Prozeduren in den Blick. Wer der Predigt auf dem Feld vernünftiger Rede irgendeinen Ort zuweisen möchte, wird dies abseits der Abschätzung ihrer argumentativen Möglichkeiten kaum zu leisten vermögen.

Vor diesem Hintergrund muss auffallen, dass die Frage der Argumentation in der rezenten Homiletik nicht auf den ersten Plätzen der Theoriebildung rangiert.<sup>24</sup> Dies dürfte unter anderem daran liegen, dass mit dem Stichwort der Ar-

<sup>20</sup>Zu diesem Wechsel von einem »Verkündigungsparadigma« hin zu einem »Deutungspadigma« vgl. WILHELM GRÄB, *Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur*, Göttingen 2006, 187–191.

<sup>21</sup>Vgl. BIRGIT WEYEL, *Der Hörer steckt im Text? Skizze zu einer theologisch-homiletischen Kontroverse*, in: *Arbeitsstelle Gottesdienst* 23 (2009), 41–48, 47 (Hervorheb. M. S.).

<sup>22</sup>Vgl. dazu auch WILFRIED ENGEMANN, *Worin besteht die Autorität der »Heiligen Schrift«? Anmerkungen zum Umgang mit der Bibel im Gottesdienst*, in: *ZThK* 111 (2014), 103–126, 111–116; ISOLDE KARLE, *Wie sich der Glaube Geltung verschafft. Ein Blick auf Beispiele aus der religiösen Praxis*, in: Christof Landmesser/Doris Hiller (Hrsg.), *Wahrheit – Glaube – Geltung. Theologische und philosophische Konkretionen*, Leipzig 2019 (im Erscheinen).

<sup>23</sup>Predigt wird hier als eine Praxis vorausgesetzt, die in der performativen Situation der *actio* ihr Telos besitzt. Diese pragmatische, nicht programmatische Einschränkung ist gerade unter Rationalitätsgesichtspunkten nicht trivial. So gehen mit mündlichen und auf leiblicher Ko-Präsenz beruhenden Kommunikationsformaten Rezeptionsbedingungen einher, die ein durch die Adressaten selbst gesteuertes verweilendes und repetitives Reflektieren der gedanklichen Strukturen nicht ohne Weiteres ermöglichen. Vgl. dazu exemplarisch JOACHIM KNAPE, *Was ist Rhetorik?*, Stuttgart 2000, 90–106.

<sup>24</sup>Dies heißt nicht, dass die Argumentationsthematik homiletisch gänzlich außer Acht wäre. Vgl. URSULA ROTH, *Die Beerdigungsansprache. Argumente gegen den Tod im Kontext der modernen Gesellschaft*, Gütersloh 2002, 339–384; WILFRIED ENGEMANN, *Einführung in die Homiletik*, Tübingen 2011, 239–243; MARTIN HOFFMANN, *Ethisch und politisch predigen. Grundlagen und Modelle*, Leipzig 2011, 85–115; RUTH CONRAD, *Weil wir etwas wollen! Plädoyer für*

gumentation häufig nicht eine kreative Alltagspraxis assoziiert wird, sondern im besten Fall das Genre des Fachvortrags, im schlimmsten Fall die Schemata formalisierter Schlussketten. Um demgegenüber die Argumentation als einen durchaus vitalen Kommunikationsmodus auch der Predigtpraxis aufzuweisen, erweist sich ein Rekurs auf die neuere Argumentationsforschung als hilfreich.

Als Initium ihrer jüngeren Historie kann das Jahr 1958 gelten, in dem die modernen Klassiker von Stephen Toulmin sowie Chaim Perelman erscheinen.<sup>25</sup> Beiden geht es um die Erschließung eines Terrains jenseits logisch stringenter Folgers, auf dem die sozialen Akteure gleichwohl mit dem Geben und Nehmen von Gründen befasst sind, um Deutungsoptionen und Handlungsalternativen als vorzuzugswürdig auszuweisen. Der Absicht, die Fülle der lebenspraktischen Problemlagen, die im Medium analytischer Deduktion unzugänglich bleiben müssen, nicht ins Irrationale ableiten zu lassen, korrespondiert der Aufweis einer nicht logizistisch eingeführten Rationalität, die in der kontingenten Sphäre lebensweltlicher Kommunikationspraxis ihren operativen Ort findet. *Argumente* sind vor diesem Hintergrund von *Beweisen* deutlich abzuheben: Sie schaffen keine Evidenz, sondern stiften Plausibilität und kommen insofern zwischen logischer Stringenz und irrationaler Willkür zu stehen.<sup>26</sup>

Um als Argument fungieren zu können, ist die gedankliche Struktur eines sprachlichen Zusammenhangs freilich entscheidend. Argumente unterstehen diesbezüglich drei Kernanforderungen: Sie müssen in der Lage sein, von ihren Adressaten als *haltbar*, als für die propagierte Sicht auf Welt argumentativ *relevant* und als zur interpretativen Rahmung des Problemzusammenhangs, inner-

eine Predigt mit Absicht und mit Inhalt, Neukirchen-Vluyn 2014, 137–146. Eigene Analysen zu den argumentativen Optionen religiöser Rede finden sich in MANUEL STETTER, Predigt und Argumentation. Zur Rolle diskursiver Sprachformen in der gegenwärtigen Homiletik, in: ULRICH NEMBACH (Hrsg.), Internetpredigten. Zur Sprache der Predigt in der globalisierten Welt, Frankfurt a. M. u. a. 2013, 159–179; DERS., Wie sagen, was gut ist? Überlegungen zu drei Verfahrensweisen ethischer Predigt, in: HELMUT SCHWIER (Hrsg.), Ethische und politische Predigt. Beiträge zu einer homiletischen Herausforderung, Leipzig 2015, 159–183, 173–179; DERS., Veränderung (Anm. 14), 275–293.

<sup>25</sup>Vgl. STEPHEN TOULMIN, *The Uses of Argument*, Cambridge 1958; CHAIM PERELMAN/LUCIE OLBRECHTS-TYTECA, *La nouvelle Rhétorique. Traité de l'argumentation*, Paris 1958. Zu Geschichte und Strängen des aktuellen Argumentationsdiskurses vgl. etwa FRANS H. VAN EEMEREN u. a., *Handbook of Argumentation Theory. A Critical Survey of Classical Backgrounds and Modern Studies*, Dordrecht/Providence 1987.

<sup>26</sup>»Dadurch daß man das Rationale mit dem Evidenten und Unwiderlegbaren gleichsetzt, trennt man die Vernunft von allen anderen Fähigkeiten des Menschen« und »entzieht [ihr] zugleich die Fähigkeit, uns im Bereich des Plausiblen zu leiten. [...] Indem man den Gebrauch der Vernunft auf evidente Intuition und auf die Techniken des Kalküls ausgehend von diesen Intuitionen begrenzt, verweist man das gesamte Gebiet unseres Handelns, das sich dem Verfahren untrüglicher Beweise entzieht, ans Irrationale [...]. Nur eine philosophisch fundierte Argumentationstheorie wird es, wie ich hoffe, erlauben, das Vorhandensein eines Mittelweges zwischen Evidenz und Irrationalität zu erkennen, der den schwierigen und wenig befestigten Weg des Vernünftigen darstellt« (CHAIM PERELMAN, *Logik und Argumentation*, hrsg. v. FREYR ROLAND VARWIG, Königstein/Ts. 1979, 82 ff; vgl. dazu auch TOULMIN, *Uses* [Anm. 25], Kap. 3.4).

halb dessen diese Sicht vertreten wird, *passend* bewertet zu werden.<sup>27</sup>

So expliziert, ist die Praxis der Argumentation ein eminent adressatenrelatives Unternehmen. Für Perelman ist es in der Tat der Publikumsbezug, der die Argumentation als kommunikative Praxis durchgängig organisiert.<sup>28</sup> Ihre Kunst besteht zu wesentlichen Teilen in der Fähigkeit, an die Plausibilitätsstrukturen des Auditoriums *anzuschließen* – oder wie Josef Kopperschmidt diese rekursive Dynamik treffend zum Ausdruck bringt: Argumentieren ist ein Reden, das »nicht bloß zu einem Publikum oder gar bloß vor einem Publikum, sondern gleichsam aus ihm heraus« spricht.<sup>29</sup>

Damit ist deutlich, dass der argumentativen Rationalität eine *topische* Signatur eignet. Die Praxis der Argumentation beruht auf einem Sinn für das lebensweltlich eingespielte Wissen, die Vertrautheitshorizonte des Auditoriums, seien dies etablierte Wertsetzungen, typische Denkmuster oder sonstige Erfahrungsschemata, die auf vielfältige Weise in unseren Alltagskommunikationen und kulturellen Praktiken aufgerufen und symbolisiert werden. Eine argumentative Erschließung des ›Neuen‹ oder ›Strittigen‹ lebt von der Möglichkeit einer Rückführung auf ›Altes‹ oder ›Unstrittiges‹.<sup>30</sup>

Wie schon die antike Tradition der Topik festgehalten hat, ist dieser Rekurs auf den geteilten Wissensvorrat einer sozialen Formation nicht als simpler Zugriff vorzustellen. Auch dort, wo dem argumentierenden Subjekt eine methodische Heuristik zur Auffindung relevanter Sachverhalte und Schlussregeln an die Hand gegeben wird, geht die rekursive Dynamik nicht in einer bloßen Applikation ›abholbereiter‹ Aspekte auf. »Topisches Denken« meint vielmehr eine

<sup>27</sup>Vgl. exemplarisch JOSEF KOPPERSCHMIDT, *Argumentationstheorie zur Einführung*, Hamburg, 2005, 62–67.

<sup>28</sup>Vgl. CHAIM PERELMAN/LUCIE OLBRECHTS-TYTECA, *Die neue Rhetorik. Eine Abhandlung über das Argumentieren*, hrsg. v. JOSEF KOPPERSCHMIDT, Bd. 1, Stuttgart 2004, 17–86; DERS., *Logik* (Anm. 26), 85–95; DERS., *Das Reich der Rhetorik. Rhetorik und Argumentation*, München 1980, 18–29.

<sup>29</sup>JOSEF KOPPERSCHMIDT, *Die Idee des »universalen Publikums«*, in: DERS. (Hrsg.), *Die neue Rhetorik. Studien zu Chaim Perelman*, München 2006, 227–279, 240 (Hervorh. i. Orig.). Zum sog. Anschlussprinzip als Grundstruktur persuasiver Rede überhaupt vgl. STETTER, *Veränderung* (Anm. 14), 255–259.

<sup>30</sup>Entsprechend notiert Ludwig Wittgenstein: »Alle Prüfung, alles Bekräftigen und Entkräften einer Annahme geschieht schon innerhalb eines Systems. Und zwar ist dies System nicht ein mehr oder weniger willkürlicher und zweifelhafter Anfangspunkt aller unserer Argumente, sondern es gehört zum Wesen dessen, was wir ein Argument nennen. Das System ist nicht so sehr der Ausgangspunkt, als das Lebenselement der Argumente« (DERS., *Über Gewißheit*, Frankfurt a. M. 13 2013, 141). Damit ist nicht gesagt, dass bestimmte Elemente dieses Systems axiomatisch gegenüber kritischen Anfragen immunisiert oder *per se* vor Irritationen gefeit wären. Gemeint ist lediglich, dass das System nicht *holistisch* infrage gestellt werden kann, so dass sämtliche argumentative Anschlussressourcen erodierten. Damit sind zugleich Versuche finaler Begründung obsolet. Argumentationen vermögen Geltungsansprüche allein *bis auf weiteres* einzulösen. Sie legitimieren keinen »ultimate resting point of inquiry« (CHARLES TAYLOR, *Explanation and Practical Reason*, in: DERS., *Philosophical Arguments*, Cambridge/London 1997, 34–60, 54). Zu einem Überblick über die diversen Ausdeutungen des Topikgedankens vgl. THOMAS SCHIRREN u. a. (Hrsg.), *Topik und Rhetorik. Ein interdisziplinäres Symposium*, Tübingen 2000.

»kreative Fähigkeit«<sup>31</sup>: So müssen die für einen spezifischen Argumentationsgang entscheidenden Rekursfundamente nicht nur *inventiv erschlossen* werden; sie sind zudem je neu *interpretativ aufzubereiten*; und zuletzt dürfte sich ihre persuasive Kraft immer auch an einer gewissen *originellen Variation* bemessen, um die Aufmerksamkeit des Auditoriums zu binden. Kurzum: Topisches Denken vollzieht sich weniger im Sinne der *bestimmenden* als der *reflektierenden* Urteilskraft.<sup>32</sup>

Ist die Argumentationspraxis mit diesen Bestimmungen schon deutlich in den Umkreis der konkreten *parole* eingeholt, kann Perelman noch eine Reihe weiterer für die Argumentation als lebensweltliche Praxis konstitutiver Faktoren benennen. In Anlehnung an die rhetorische Reflexion auf das ἦθος verweist er auf die Relevanz der argumentierenden *Person*. Bleibt eine systematische Einarbeitung der Kategorie des ἦθος aus, hält er an der besonders von Aristoteles hervorgehobenen Idee fest, dass die Glaubwürdigkeit des Redners primär eine kommunikative Variable darstellt, die sich in der Redesituation selbst aufbaut.<sup>33</sup> Entscheidend ist ferner die *Disposition* der Argumentation. Im Gegensatz zum Beweis ist die Argumentation durch ein »hohes Maß an syntagmatischer Arbitrarität«<sup>34</sup> gekennzeichnet; ihre Überzeugungskraft bestimmt sich über ihr Arrangement je mit.<sup>35</sup>

Zuletzt reflektiert die *Nouvelle Rhétorique* ausführlich auf die *Argumentationsstilistik*. Für Perelman ist die Praxis der Argumentation immer auch eine Kunst der Formulierung. Dabei mag es *prima facie* überraschen, dass es weniger um die – kantisch gesprochen – »*diskursive* (logische) *Deutlichkeit*« geht, also die argumentationstheoretisch häufig eingeforderte Klarheit des Ausdrucks, als vielmehr um die »*intuitive* (ästhetische) *Deutlichkeit*« und folglich um Anschaulichkeit.<sup>36</sup> Auf sie spielt die *Nouvelle Rhétorique* mit ihrem Konzept der *présence* an. Die Aufgabe der sprachlichen Ausgestaltung der Argumentation reduziert sich dies-

<sup>31</sup>Vgl. CLEMENS OTTMERS, *Rhetorik*, Stuttgart/Weimar 2007, 90.

<sup>32</sup>Vgl. PETER OESTERREICH, *Fundamentalrhetorik. Untersuchung zu Person und Rede in der Öffentlichkeit*, Hamburg 1990, 108; RÜDIGER BUBNER, *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Frankfurt a. M. 1990, 67: »Die Aufforderung zum Argumentieren entspringt [...] nicht dem Verfügen über Gründe, sondern im Gegenteil dem Mangel daran. Die *Suche nach Gründen* gleicht eher einer Rückführung des Problematischen auf etwas, das man noch nicht hat, statt der Ableitung aus etwas, das man hat« (Hervorheb. i. Orig.). Zu den zwei Modi der Urteilskraft vgl. IMMANUEL KANT, *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. v. WILHELM WEISCHEDEL, Frankfurt a. M. 1974, 87.

<sup>33</sup>Vgl. etwa PERELMAN/OLBRECHTS-TYTECA, *Abhandlung* (Anm. 28), Bd. 2, 638–652; ARISTOTELES, *Rhetorik*, übersetzt v. FRANZ G. SIEVEKE, München 1995, 1356a.1378a.

<sup>34</sup>JOACHIM KNAPE, *Allgemeine Rhetorik. Stationen der Theoriegeschichte*, Stuttgart 2000, 310.

<sup>35</sup>Vgl. PERELMAN/OLBRECHTS-TYTECA, *Abhandlung* (Anm. 28), Bd. 2, 653–722.

<sup>36</sup>Vgl. IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1, hrsg. v. WILHELM WEISCHEDEL, Frankfurt a. M. 1974, 16 (Hervorheb. i. Orig.). Zu den diversen historisch greifbaren Semantiken der Anschaulichkeit vgl. BERNHARD ASMUTH, *Anschaulichkeit. Varianten eines Stilprinzips im Spannungsfeld zwischen Rhetorik und Erzähltheorie*, in: GERT UEDING/GREGOR KALINOVNA (Hrsg.), *Wege moderner Rhetorikforschung. Klassische Fundamente und interdisziplinäre Entwicklung*, Berlin 2014, 147–183.

bezüglich nicht auf die Steigerung ihrer kommunikativen Rezipierbarkeit, die Erhöhung ihrer ästhetischen Anmutungskraft oder die Detaillierung abstrakter Sachverhalte zum Zwecke der Belehrung. Die präsenzprovokativen Techniken sind für Perelman *Techniken der Relevanz* sowie *Techniken der Interpretation*: Wenn durch sie diejenigen argumentationsrelevanten Gegenstände, die den Adressaten »in Wirklichkeit nicht vor Augen« stehen, vergegenwärtigt werden, um das »Feld des Bewußtseins« der Hörer zu »besetzen« und sie ihnen dadurch erheblich zu machen, dann geht es letztlich um das, was Alfred Schütz »thematische Relevanz« genannt hat;<sup>37</sup> und wenn durch sie die argumentationsrelevanten Größen stets *als etwas* präsentiert werden und ihre »Bedeutung« Konturen erhält, dienen sie eben der oben angesprochenen interpretativen Aufbereitung.<sup>38</sup>

Vor diesem Hintergrund zeigt sich das Argumentieren weniger als ein steriles Prozedere denn als vitale Redepraxis, die viele Predigten *de facto* immer schon in Anspruch nehmen dürften. Ihre konkrete argumentative Struktur ist dabei nicht zuletzt aufgrund des dispositionellen und elokutionären Optionenreichtums sowie der schon von Aristoteles angezeigten regelmäßigen Unvollständigkeit und Implizitheit enthymematischer Begründung<sup>39</sup> nur mit einigem analytischen Aufwand zu erheben. Als Option jedenfalls steht auch einer lebendigen und anschaulichen religiösen Rede der argumentative Modus frei, um ihr Auditorium als denkende, verstehen wollende und Gründe einfordernde Subjekte anzusprechen.

### 5. Präsenz. Praktiken der Sinnvergegenwärtigung

Die Predigt geht in einem im engeren Sinne argumentativen Sprechen nicht auf. Als religiöse Rede ist sie auf die Darstellung des Undarstellbaren und die Symbolisierung wesentlich stimmungsmäßig präsenter Momente unseres Selbstverständnisses bezogen. In den Fragen nach ›Glück‹, ›Heil‹, ›Sinn‹ oder ›Eigentlichkeit‹ meldet sich regelmäßig eine Unbedingtheitsdimension an, deren rein begriffssprachliche Artikulation uns für gewöhnlich, selbst wo als notwendig erachtet, doch noch nicht hinreichend erscheint. Entsprechend wurden nicht zuletzt im Zuge des ästhetischen Turns in der Homiletik die Chancen ›plastischer‹,

<sup>37</sup>Vgl. PERELMAN/OLBRECHTS-TYTECA, Abhandlung (Anm. 28), Bd. 1, 164 f.; ALFRED SCHÜTZ, Das Problem der Relevanz, in: DERS., Werkausgabe, Bd. VI.1, hrsg. v. ELISABETH LIST, Konstanz 2004, 65–228, 90–97.

<sup>38</sup>Vgl. PERELMAN/OLBRECHTS-TYTECA, Abhandlung (Anm. 28), Bd. 1, 168–172. So besehen, wird schon mit jedem ›Setzen‹ einer These oder ›Nennen‹ von Prämissen ›argumentiert‹, nicht erst wenn sie sachlogisch verknüpft werden. Durch ihre interpretative Funktion zeichnet die Sprache der Argumentation etwa Begründungsgänge vor oder legt Beweislasten fest. Vgl. STETTER, Veränderung (Anm. 14), 283 f.

<sup>39</sup>Zur Debatte um die Deutung des Aristotelischen Enthymembegriffs vgl. exemplarisch OTTMERS, Rhetorik (Anm. 31), 74–83; ANDREAS HETZEL, Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie, Bielefeld 2011, 164–169.

›bildhafter‹ oder ›lebendiger‹ Rede ausführlich erkundet.<sup>40</sup> Wie unter Punkt 4 schon angedeutet, sind diese Redeweisen auch unter rationalen Gesichtspunkten keineswegs irrelevant. Dies soll im Folgenden vertieft werden.

Das eigentümliche Vermögen einer präsenzprovokativen Sprache verdeutlicht Roger Caillois in der narrativen Eröffnungsszene seiner *Ars Poetica*:

Sie handelt von einem blinden Bettler, der von der Mehrzahl der Passanten übersehen wird, was sich ungünstig auf seine Einnahmen auswirkt. Eine Verbesserung seiner Lage tritt erst ein, als ein offensichtlich poetisch nicht unbegabter Zeitgenosse sich seiner annimmt. Dieser nimmt das Schild, das der Bettler vor sich positioniert hat, wendet es und beschreibt es neu. – Und das »Wunder« geschieht! Von diesem Tag an steigern sich die Erträge des Bettlers um ein Vielfaches. Bei einer erneuten Begegnung fragt er den Mann, welche Worte es denn gewesen wären, die ihm eine solches Glück bescherten. Darauf erwidert dieser: »Ganz einfach [...] Auf ihrem Schild stand ›Blind von Geburt‹; ich habe statt dessen geschrieben ›Der Frühling wird kommen, und ich werde ihn nicht sehen.«<sup>41</sup>

Die Leistung der Neubeschreibung ist evident: So »exakt« und »zutreffend« die alte Aufschrift ist, so wenig affiziert sie die »Einbildungskraft, die Sinne und das Gefühl«; sie bleibt »allgemein und abstrakt« und ermangelt der affektiven »Kraft des Augenfälligen«; sie informiert über die Situation des Blinden, bringt sie aber nicht zur Erfahrung; die Leser werden von ihr nicht ›gepackt‹.<sup>42</sup>

Schon diese Paraphrase der Kraft bildhafter Rede zeigt, dass präsenzprovokative Verfahren in einer rein ornamentalen Funktion unterbestimmt wären. Auch belegt sie die erste von Perelman benannte Leistung der Relevanzzeugung. Wie aber steht es mit dem von Perelman in Anspruch genommenen interpretativen Vermögen der *présence*? Vollzieht die Neubeschreibung auch einen *hermeneutischen Akt*?

M. E. kann dies bejaht werden. Zumindest scheint es nicht gänzlich abwegig, dass ein Passant seine Erfahrung mit diesem Satz auch in etwa, wie folgt, zu beschreiben vermochte: *Ich sehe die Situation des Blinden nun ›mit ganz anderen Augen‹; ich glaube, ich hatte bisher noch gar nicht ›verstanden‹, was Blindheit wirklich heißt; ich bin nicht nur gerührt, etwas von der ›Bedeutung‹ dieser Art, in der Welt zu sein, hat sich mir ›erschlossen‹; in Zukunft werde ich Menschen, die dieses Schicksal teilen, ›anders begegnen‹ – und das ›aus gutem Grund‹.*

Sollte diese Annäherung in eine richtige Richtung weisen, würde durch die

<sup>40</sup>Vgl. dazu exemplarisch GERHARD MARCEL MARTIN, Predigt als »offenes Kunstwerk«? Zum Dialog zwischen Homiletik und Rezeptionsästhetik, in: *EvTh* 44 (1984), 46–58; FRED B. CRADDOCK, *As One Without Authority*. Revised and with New Sermons, St. Louis 2001, 43–125; MARTIN NICOL, Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik, Göttingen <sup>2</sup>2005; ALBRECHT GRÖZINGER, Toleranz und Leidenschaft. Über das Predigen in einer pluralistischen Gesellschaft, Gütersloh 2004, 217–244.

<sup>41</sup>Vgl. ROGER CAILLOIS, *Ars Poetica*, München 1968, 15.

<sup>42</sup>Vgl. a. a. O., 15 f.

elokutionäre Neubeschreibung die Wirklichkeit des Blinden nicht nur imaginativ präsent, sondern auch interpretativ erschlossen; die ›Darstellungsform‹ wäre eine ›Erkenntnisform‹.<sup>43</sup> Im Folgenden soll eine solche epistemische Funktion der *elocutio* am Beispiel der *Metapher* präziser aufgewiesen werden. Dazu folge ich primär dem Ansatz von Max Black.<sup>44</sup>

Black sprach sich gegen substitutionstheoretische Auffassungen aus, wonach metaphorische durch nichtmetaphorische Aussagen ohne relevante Einbußen ersetzbar seien. Demgegenüber popagiert er einen *interaktionstheoretischen* Zugang. Ihmzufolge gehen der »Primärgegenstand« (›der Herr‹) und der »Sekundärgegenstand« (›mein Fels‹) einer Metapher ein *Wechselwirkungsverhältnis* ein, aus dem sich eine sprachliche Einheit aufbaut, deren Aussagepotenzial durch andere Formulierungen nicht adäquat einholbar ist. Ausgangspunkt der genaueren Bestimmung dieses Verhältnisses ist die Einsicht, dass der Sekundärgegenstand nicht »ein einzelnes Ding«, sondern ein »System von Beziehungen« meint. Aus diesem, von Black auch »Implikationszusammenhang« genannten System werden bestimmte Prädikate auf den Primärgegenstand »projiziert«, wodurch dieser eine eigentümliche Strukturierung erfährt: Bestimmte Aspekte werden »selegiert, betont, unterdrückt«. Simultan wirkt diese Projektion auf den Sekundärgegenstand zurück, so dass auch sein semantisches Spektrum durch den Primärgegenstand organisiert wird.<sup>45</sup>

Um die spezifische Leistung dieses Wechselspiels zu bestimmen, rekurriert Black auf die *hermeneutische Als-Struktur*. Metaphern erlauben es, einen bestimmten Gegenstand *als etwas* in den Blick zu nehmen, ihn in einer bestimmten Weise zu *rahmen*, um dadurch Aspekte wahrzunehmen, die ohne diesen Frame nicht entdeckt werden könnten. Insofern sind Metaphern »kognitive Instrumente«, die *epistemische* Aufgaben erfüllen. Wie die Erfindung der Zeitlupentechnik eröffnet auch eine Metapher neue Perspektiven auf einen Gegenstand und macht ihn erkundbar und bestimmbar.<sup>46</sup> Entsprechend hat Bernhard Debatin die Metapher als einen ›rationalen Vorgriff‹ interpretiert, durch den Geltung beanspruchende Aussagen über Wirklichkeit formuliert werden.<sup>47</sup> Folglich kann

<sup>43</sup>Vgl. GOTTFRIED GABRIEL, *Logik und Rhetorik der Erkenntnis. Zum Verhältnis von wissenschaftlicher und ästhetischer Weltauffassung*, Münster <sup>2</sup>2013, 18.

<sup>44</sup>Vgl. MAX BLACK, Mehr über die Metapher, in: ANSELM HAVERKAMP (Hrsg.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt <sup>2</sup>1996, 379–413. Es bleibt freilich zu berücksichtigen, dass mit dem Rekurs auf metaphorische Aussagen ein *spezifisches* Medium bildhaften Sprechens im Fokus steht, dessen Untersuchung nicht *einfach* auf andere elokutionäre Modi appliziert werden kann (vgl. a. a. O., 381). Zum Folgenden vgl. auch STETTER, *Veränderung* (Anm. 14), 288–301.

<sup>45</sup>Vgl. Black, *Metapher* (Anm. 44), 392 f.

<sup>46</sup>Vgl. a. a. O. 398–409.

<sup>47</sup>Vgl. BERNHARD DEBATIN, *Die Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung*, Berlin/New York 1995, *passim*. Ein Charakteristikum der Metapher kann in der eigentümlichen »Einheit von Gegenstandsdarstellung und Perspektiveneröffnung« gesehen werden. In der *Bestimmung* eines Gegenstands wird *simultan* die *Sehweise*, in der diese erfolgt, mitkommuniziert, womit der Metapher eine spezifische Selbstreflexivität zu eigen ist (vgl. a. a. O., 121–126, 121).

mindestens für die Metapher konstatiert werden, dass präsenzprovokative Mittel nicht in einer bloß illustrativen Veranschaulichungsfunktion aufgehen, sondern als potenziell hermeneutische Erkenntnismedien fungieren, die beanspruchen, Wirklichkeit bestimmen zu können.

Nun ist es ein Topos in der neueren Metaphern- und Argumentationsforschung, dass Metaphern Geltungsansprüche nicht nur *anmelden*, sondern auch *begründen* können. In argumentativer Hinsicht wird damit über die bis dato notierten Funktionen nochmals hinausgegangen: Metaphern sind nicht nur ein *Mittel*, sondern selbst eine *Form* der Argumentation.<sup>48</sup> Zum Abschluss der Punkte 4 und 5 soll diese Funktion anhand eines Predigtbeispiels kurz illustriert werden, wird hier doch in verdichteter Weise deutlich, dass »rationale[-] Sinnrechtfertigung« und »bildhafte[-] Sinnkonstitution« für die Predigt als Rede nicht nur Alternativen darstellen, sondern *aufs Engste zusammenspielen* können.<sup>49</sup>

Die Predigt<sup>50</sup> bezieht sich auf Jes 1,10–17 und beabsichtigt eine Plausibilisierung der Idee der Buße. Nachdem in der *expositio* die Problemstellung umrissen (Luther: Buße als Grundelement des christlichen Lebens; heute: Buße als ein marginales und ›düsteres‹ Phänomen) und das die Predigt durchgängig leitende Motiv des Violinspiels eingespielt worden ist, schließt sich folgender Passus an:

»Eins ist klar: eine Geige muss man stimmen, jeden Tag, jedes Mal, wenn man sie in die Hand nimmt. Doch ist das eine Mühe, die keinen Spieler bedrückt. Und wenn ein ganzes Orchester am Stimmen ist, beginnt sogar für manche Hörer schon die Musik.

Wir selbst gleichen<sup>51</sup> der Geige, die gestimmt werden muss. Buße tun ist

<sup>48</sup>Vgl. dazu etwa MICHAEL PIELENZ, *Argumentation und Metapher*, Tübingen 1993; BERNHARD DEBATIN, *Die Rationalität metaphorischer Argumente*, in: MATTHIAS JUNGE (Hrsg.), *Metaphern und Gesellschaft, Die Bedeutung der Orientierung durch Metaphern*, Wiesbaden 2011, 185–203. Auch für Perelman stellt die Metapher eine eigene Form der Argumentation dar. Da er die Metapher als »komprimierte Analogie« auffasst, erkennt er in metaphorischen Argumenten eine Unterform des Analogieschlusses. Diese Bestimmung greift im Licht aktueller metapherntheoretischer Überlegungen sicherlich zu kurz. Zu beachten ist freilich, dass Perelmans Explikation *analogischer* Argumentation zentrale Einsichten gerade der *neueren Metapherntheorie* vorwegnimmt, nicht zuletzt was das *Wechselwirkungsverhältnis* anbelangt. Daher können im Rahmen *seiner* Erläuterung analogische Argumente durchaus in einem bestimmten Zusammenhang mit metaphorischen Begründungen analysiert werden, was das folgend herangezogene Predigtbeispiel rechtfertigt. Vgl. dazu PERELMAN/OLBRECHTS-TYTECA, *Abhandlung* (Anm. 28), Bd. 2, 528–584, 568; PETER MENGEL, *Analogien als Argumente*, Frankfurt a. M. 1995, 63–84; STETTER, *Veränderung* (Anm. 14), 288–293.

<sup>49</sup>Vgl. OESTERREICH, *Fundamentalarhetorik* (Anm. 32), 125.

<sup>50</sup>Vgl. <http://predigten.evangelisch.de/predigt/ins-reine-kommen-predigt-zu-jesaja-110-17-von-martin-schmid> (abgerufen am 1.4.2019).

<sup>51</sup>*Prima facie* könnte man fragen, ob die Passage nicht doch lediglich einen *Vergleich* zwischen den Implikationszusammenhängen des Geigenspiels und des Bußetuns zieht (»gleichen«, »ist wie«). Blickt man auf die Passage in Gänze ist dies m.E. nicht der Fall, werden beide doch nicht einfach »aneinandergehalten [...], um sowohl Unähnlichkeiten wie Ähnlichkeiten festzustel-

wie das Stimmen einer Geige. Es ist eine Korrektur. Aber es ist zugleich etwas Erfreuliches: das Einschwingen in den richtigen Ton. Und Gott hilft uns, dass es dabei nicht bloß zu einem mühsamen Schaben und Kratzen kommt. Gott schenkt uns die Chance, Buße zu tun. Missklänge, die wir schon hervorgebracht haben bei dem Versuch, die Melodie unseres Lebens zu spielen, kommen wieder in Ordnung.«

Wollte man den Passus in das klassische Schema von Argument (A), Schlussregel (SR) und Konklusion (K) bringen, wäre er wohl wie folgt rekonstruierbar:

A: Eine Geige muss man stimmen.

SR: Eine Geige verhält sich zu ihrem Gestimmtwerden wie ein Mensch zum Tun der Buße.

K: Ein Mensch muss Buße tun.

oder/und

A: Das Stimmen einer Geige ist etwas Erfreuliches.

SR: Eine Geige verhält sich zu ihrem Gestimmtwerden wie ein Mensch zum Tun der Buße.

K: Das Tun der Buße ist etwas Erfreuliches.

Es ist offensichtlich, dass diese Rekonstruktion den Argumentationsakt nur begrenzt zu erhellen vermag. Was ausgeblendet bleibt, ist das *Interaktionsverhältnis* zwischen ›Primärgegenstand‹ und ›Sekundärgegenstand‹. So besteht die argumentative Pointe der Predigtsequenz gerade darin, dass nicht nur eine *logische Folgerungsbeziehung* zwischen zwei *selbstständigen* propositionalen Elementen hergestellt wird, sondern es über ihr analogisches Abhängigkeitsverhältnis zu *komplexen Wechselbestimmungen* kommt, vor deren Hintergrund die Argumentation allererst Sinn macht. Mit dem Motiv der Geige und ihres Gestimmtwerdens, das durch die anaphorische Doppelbestimmung ›jeden Tag, jedes Mal‹ sogleich auf den Primärgegenstand ausgerichtet wird,<sup>52</sup> wird eine Reihe von »assozierten Implikationen«<sup>53</sup> auf das Bußthema explizit projiziert – »Spieler«, »Orchester«, »Hörer«, »Musik«, »Einschwingen«, »Ton«, »Missklänge«, »Melodie«<sup>54</sup>, »Scha-

len«. Tatsächlich können »ist wie«-Formulierungen »viele Verwendungsweisen« haben, zu denen auch die »bloß stilistische Variation der metaphorischen Form« gehört (vgl. BLACK, Metapher [Anm. 44], 397).

<sup>52</sup>Damit ist die *Interaktionalität* angezeigt, wonach eben nicht nur der Primär- durch den Sekundärgegenstand organisiert wird, sondern auch umgekehrt der Sekundär- durch den Primärgegenstand. In der *expositio* wurde die Buße mit Luther als ein permanenter, »lebenslange[r]« Vollzug markiert.

<sup>53</sup>BLACK, Metapher (Anm. 44), 392.

<sup>54</sup>Die Notiz der konventionellen Metapher der »Melodie [des] Lebens« ist interessant, ist mit ihr doch ein topischer Background aufgerufen, der Schlüsse von der Welt der Musik auf die Welt menschlichen Daseins als etabliert kennzeichnen kann. Insofern stützt diese Metapher die hier unkonventionell vollzogene Folgerung vom Geigenspiel auf das Bußetun mit ab. Entsprechend hat Michael Pielenz Metaphern als »Inventarien von Schlussregeln« und schlussregelstützende Einheiten bestimmt (DERS., Argumentation [Anm. 48], 159).

ben und Kratzen« – und von hierher erkundbar und bestimmbar. War es Black primär um die epistemische Leistung einer solchen Perspektivierung zu tun, zeigt dieses Beispiel, dass dabei auch emotional-evaluative Aspekte eine Rolle spielen. So wird eben das »Erfreuliche« – genauer gesagt: die ganze kulturell etablierte positive Wertigkeit der Musik mit ihren Affektbesetzungen – auf die Buße übertragbar. Die plastische Ausformulierung des Arguments konstituiert damit die Geltungsstützung der These mit.

Aus diesem Grund attestiert Peter Mengel analogischen Argumenten eine Doppeldimension: Sie bauen sich aus einer »metaphorischen« und einer »Schlußkomponente« auf, »die erst in ihrem Zusammenwirken ein Analogieargument sowohl als Analogie als auch als Argument verständlich werden lassen.«<sup>55</sup>

Das Predigtbeispiel führt somit nochmals pointiert die Eigenart lebensweltlicher Begründungspraxis sowie das Vermögen präsenzprovokativer Verfahren vor Augen: Es macht (1) deutlich, dass lebensweltliche Argumentationen nicht beweisen. Nichts an der vorgetragenen Begründung *zwingt gedanklich* dazu, die Praxis der Buße als eine »erfreuliche« Lebenschance zu begreifen,<sup>56</sup> und doch stößt sie argumentativ in einen Lebensbereich vor, der ansonsten lediglich auf Geheiß von Intuitionen zu beurteilen wäre. Es zeigt (2), dass bildhafte Predigtrede nicht auf ornamentale Funktionen zu reduzieren ist und auch in einer bloßen *Darstellung* des Undarstellbaren nicht aufgeht. Als verlebendigende, Erfahrungsqualitäten mitteilende und emotional stimulierende Darstellungspraxis vermag sie auch als Technik der Relevanz, Deutung sowie der Argumentation zu fungieren. Schließlich gibt das Beispiel (3) die Predigt als einen »Integrationstypus« zu verstehen: Sie *vereint* »das poesieaffine Vermögen der orationalen Evokation von phänomenalen Präsenzen« sowie »die Potenz des distanzierten begriffssprachlichen Thematisierens«.<sup>57</sup>

### 6. Autonomie. Praktiken der Sinnaneignung

Wie zu Beginn angedeutet, ist die Idee der Rationalität konstitutiv mit einem Anspruch auf *Selbstständigkeit* verknüpft. Erfahrungen, in denen wir *gegen unseren Willen* übermächtig werden oder allein auf Befehl *fremder* Direktiven denken, fühlen oder handeln, deprimieren unser Selbstverständnis als vernunftbegabte Wesen. Entsprechend gibt auch in Kontexten der Kommunikation, die Erfah-

<sup>55</sup>Vgl. MENGEL, Analogien (Anm. 48), 215 f.

<sup>56</sup>Infrage gestellt werden metaphorische oder analogische Argumente in der Regel nicht, weil ihre *Haltbarkeit* bezweifelt wird, sondern weil ihre argumentative *Relevanz*, also die in Anspruch genommene Schlussregel, oder ihre *Problempassung* als nicht überzeugend wahrgenommen wird (vgl. MANFRED KIENPOINTNER, Vernünftig argumentieren. Regeln und Techniken der Diskussion, Reinbek 1996, 178 f.). Das heißt: Der Interaktionsprozess zwischen Primär- und Sekundärgegenstand misslingt.

<sup>57</sup>Vgl. OESTERREICH, Fundamentalarhetorik (Anm. 32), 125.

nung der Selbstständigkeit ein Kernkriterium der praktischen Vernunft. Sowohl *in actu* als auch *im Nachgang* der Rede möchten wir uns als hinreichend freie Personen erleben können.

Nun impliziert schon die Idee der Kommunikation, dass die Erfahrung der Selbstständigkeit nicht voraussetzt, sich überhaupt aus dem Raum sozialer Einflussnahme zurückzuziehen. Im Gegenteil: Es gehört gerade zu unserer »Freiheit, daß man mit anderen Personen Erfahrungen macht, und das heißt: durch sie verändert wird«<sup>58</sup>. Daher richtet sich der ethische Aspekt der Frage nach der Rationalität der Predigt nicht auf das *Faktum*, sondern den *Modus* kommunikativer Einwirkung.

Um einen solchen, rational vertretbaren Modus präziser fassen zu können, kann in Anlehnung an Peter Bieri der Maßstab eines *aktiven Involviertseins* veranschlagt werden.<sup>59</sup> Er umfasst drei Bedingungen: *Zunächst* muss die Einwirkung *wahrnehmbar* sein. Verlangt dies keine »vollständige bewußte Übersicht«<sup>60</sup>, so doch einen Grad an Wachheit, der Personen in die Lage versetzt, von der Einflussnahme Notiz zu nehmen, um dazu ein bewusstes Verhältnis einnehmen zu können. Ein solch bewusstes Verhältnis bereitet *sodann* den Boden für eine *interpretative* und *evaluative Stellungnahme*. Wiederum ist keine radikale hermeneutische Durchdringung gefordert; wo wir unseren kognitiven und emotionalen Reaktionen jedoch im Rahmen unseres Selbstverständnisses keinerlei Sinn zuschreiben können, degeneriert die kommunikative Wirkung zu einem äußeren Geschehen »an uns«; es vollzieht sich nicht »mit uns«.<sup>61</sup> Dies dürfte auch dann der Fall sein, wenn sich die kommunikativ mitbedingten Gedanken und Empfindungen einfach imponieren, ohne dass wir sie zu bewerten vermögen. *Schließlich* erodiert unser Selbstbestimmungsgefühl dort, wo wir den Eindruck gewinnen, »ausgenutzt« worden zu sein. Wo sich *in actu* oder *im Nachgang* ein solches Empfinden einstellt, erleben wir uns nicht mehr als *aktiv Involvierte*, sondern als Instrumente eines fremden Willens. Insofern gibt die Wahrnehmung, mein Kommunikationspartner handle nicht aus schierem Eigennutz, sondern zeige sich an meinem Wohl mitinteressiert, eine grundlegende Kondition der Erfahrung von Selbstständigkeit.

Mit Bieri lassen sich diese Bedingungen auch unter dem Begriff der *Aneignung* bündeln.<sup>62</sup> Die Frage eines ethisch verantwortbaren Modus der Predigtpraxis wird so zur Frage, ob die Predigt *aneignungstauglich* gestaltet ist.<sup>63</sup>

<sup>58</sup>PETER BIERI, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München/Wien 11 2013, 419.

<sup>59</sup>Vgl. dazu a. a. O. 382–408.417–423; DERS., *Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde*, München 2013, 121–148; STETTER, *Veränderung* (Anm. 14), 259–273.

<sup>60</sup>BIERI, *Handwerk* (Anm. 58), 420.

<sup>61</sup>Vgl. dazu auch NIDA-RÜMELIN, *Reflexionen* (Anm. 6), 237.

<sup>62</sup>Vgl. BIERI, *Handwerk* (Anm. 58), 384.

<sup>63</sup>Zur Aneignungstauglichkeit vgl. auch GRÄB, *Predigtlehre* (Anm. 16), 23.69 u. ö.

Hinsichtlich dieses Kriteriums haben die bisherigen Überlegungen eine Reihe relevanter Gesichtspunkte versammelt: so etwa, wenn die Geltung der biblischen Texte emphatisch an das Verstehen gekoppelt wurde oder die Predigt im Modus der Argumentation als Praxis erscheint, die auf Einsicht basierende Wirkungen intendiert und in der Lage ist, Abwägungsprozesse zu lancieren und kritikable Ansprüche zu vertreten; so ebenfalls, wenn die Predigt als plastische Rede die Vorstellungskraft ihrer Hörer in Anspruch nimmt und ihnen eine griffige Basis zu eigener Auseinandersetzung anbieten kann oder Erkenntnisprozesse anstößt; so schließlich, wenn der kurze Hinweis auf die Relevanz des ῆθος ernst genommen und in der Glaubwürdigkeitspräsentation eine zentrale rednerische Aufgabe erkannt wird, die der Erfahrung von Selbstständigkeit konstitutiv zuträgt.

Ist damit in Auswahl eine Reihe von Chancen benannt, wodurch die Predigt ihre Adressaten als Aneignende einzusetzen vermag, wären sicherlich zwei Fragen in ethischer Perspektive nochmals eingehender zu bedenken. Die erste betrifft das *Verhältnis von Emotionalität und Rationalität*: Besteht die Kraft der *présence* nicht unwesentlich in ihrer emotionalen Wirksamkeit, stellt sich die Frage, ob eine solche affektive Anregung dem Anspruch auf Rationalität nicht entgegensteht. Die zweite betrifft das *Verhältnis von Adressatenrelativität und Rationalität*: Lässt sich, wenn Verstehen, Relevanz und Plausibilität im Licht der bisherigen Erwägungen ganz wesentlich über rekursive Dynamiken ermöglicht werden, die Predigt überhaupt noch gegen Kommunikationsweisen abgrenzen, die wir als ›populistisch‹ oder ›demagogisch‹ disqualifizieren?

Beide Fragen können an dieser Stelle nicht ausgiebiger bedacht werden. Eine grobe Richtung ihrer Klärung ist aber jeweils wenigstens noch anzudeuten. Im Blick auf die Frage der Emotionalität zeigt schon die Erheblichkeit des Glaubwürdigkeitsempfindens<sup>64</sup> für die Erfahrung der Selbstständigkeit, dass eine krude Dichotomisierung von πάθος und λόγος in Fragen der ethischen Beurteilung von Kommunikationen zu kurz greift. Überhaupt muss ein emotionsbereinigtes Sprechen im Rahmen lebensweltlicher *parole* als nicht erschwinglich angesehen werden, teilen doch schon streng auf unsere rationalen Vermögen abstellende Redeweisen pathische Eindrücke mit: ›Sachlichkeit‹, ›Unvoreingenommenheit‹ oder ›Nüchternheit‹ sind selbst affektbesetzte Werte.<sup>65</sup> Dies muss auch unter Ra-

<sup>64</sup>Die emotionale Qualität des ῆθος wurde vor allem in der römischen Rhetorik herausgestellt. So notiert etwa Quintilian in seiner *Institutio*: »Doch wenn ich das Wesen der Sache selbst betrachte, so scheint es mir, als seien mit dieser Bezeichnung [sc. ῆθος] nicht so sehr die Sitten überhaupt gemeint als vielmehr etwas, was ihnen besonders eigentümlich ist. Vorsichtiger haben deshalb lieber den Sinn des Wortes umschrieben als die Benennung übersetzt. Sie haben also gesagt, πάθος seien erregte Gefühle, ῆθος sanfte und ruhige« (DERS., *Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher*, hrsg. v. HELMUT RAHN, Darmstadt 2011, 701).

<sup>65</sup>Vgl. PERELMAN/OLBRECHTS-TYTECA, *Abhandlung* (Anm. 28), Bd. 1, 213 f.; GERT UEDING/BERND STEINBRINK, *Grundriß der Rhetorik. Geschichte – Technik – Methode*, Stuttgart/Weimar 42005, 280. Entsprechend wendet sich Lutz Wingert gegen ein »intellektualistisches Missverständnis des Begriffs vom Raum der Gründe«: Dieser sei nicht »eine Art aka-

tionalitätsbefürwortern dann nicht als Defizit gelten, wenn man das ›Rationale‹ nicht mit einem ›Mangel an Temperament‹, ›Leidenschaft‹ oder ›emotionaler Intensität‹ kurzschließt.<sup>66</sup> Gefordert wäre insofern: nicht eine Tilgung emotionaler Stimuli, sondern eine Redepraxis, die nicht *exklusiv* auf affektive Appelle abstellt, um ihre Adressaten als Denkende, verstehen Wollende und nach Gründen Fragende grundsätzlich zu übergehen. Im Blick auf die Frage der Adressatenrelativität wird man ebenfalls bei der Einsicht einsetzen müssen, dass aneignungstaugliche Kommunikationen von der Möglichkeit getragen werden, *Glaubwürdigkeitszuschreibungen* vorzunehmen. Folglich besitzt die rekursive Dynamik ein Widerlager in der Maxime der Aufrichtigkeit. Auch Predigende hätten damit nur so weit an die Plausibilitätsregime ihrer Zuhörerschaft anzuschließen, als sie diese selbst zu verantworten vermöchten.<sup>67</sup>

### 7. Schluss

Die vorstehenden Überlegungen haben versucht, an vier Brennpunkten Rationalitätspotenziale der Predigtpraxis kenntlich zu machen. Die zurückhaltende Rede von *Potenzialen* der Rationalität wurde mit Bedacht gewählt. Sie soll der Einsicht Rechnung tragen, dass der Predigt nicht *per se* ›Rationalität‹ zugeschrieben oder abgesprochen werden kann. Ihre ›Rationalität‹ bemisst sich vielmehr *je neu* an der Art ihres Umgangs mit den biblischen Texten und der Weise ihrer Kommunikation der dabei gewonnenen Deutungen.

Unterstellt ist freilich, dass es Arten und Weisen gibt, mit denen die Predigt Rationalitätsansprüchen zu genügen vermag. Wie die Überlegungen gezeigt haben, ist dies nur dann der Fall, wenn mit dem Appell an die Vernunft kein logizistisch enggeführtes Denken verbunden wird, sondern eine kommunikative Praxis mitgemeint sein kann, die in dem durch Kontingenzen durchzogenen, emotional bestimmten und nur interpretativ zugänglichen Raum der Lebenswelt nach plausiblen Selbstinterpretationen sucht.

Dies zugestanden, besitzt die Predigt in der Tat Chancen, ihre Hörerinnen und Hörer immer auch als denkende, verstehen wollende und nach Gründen fragende Subjekte anzusprechen. Als Praxis der *Interpretation*, die die *Argumentation* nicht scheut, ihren Sinn aber immer auch zu *vergegenwärtigen* sucht und ihre Rezipienten als *Aneignende* vorsieht, steht sie für einen Glauben ein, der seinem Subjekt kein *sacrificium intellectus* abverlangt.

demisches *Séparée* [...], das von der Welt der Vorkommnisse, der materiellen Zustände, der Wahrnehmungen, Gefühle und so weiter abgetrennt ist« (vgl. DERS., Was geschieht eigentlich im Raum der Gründe?, in: DIETER STURMA u. a. [Hrsg.], Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin, Berlin/Boston 2012, 179–197, 180.191).

<sup>66</sup>Vgl. SEEL, Lebensführung (Anm. 3), 278 f.

<sup>67</sup>Vgl. STETTER, Überlegungen (Anm. 24), 178 f.