

Predigt als Exorzismus?

Überlegungen zum Umgang mit einer umstrittenen Tradition

Predigt heute als *Exorzismus* zu thematisieren, mag nicht nur auf den ersten Blick befremden. Schon der Rekurs auf ein eher obskures Phänomen wie das des Exorzismus – »als ob die Welt voll Teufel wär« – ist nicht eben selbstverständlich. Zwar wird in der gegenwärtigen Diskussion das Dämonische und die Frage seiner Überwindung als theologisches Problem aufgegriffen und dabei christliche Theologie als »Kampflehre, die vom Bösen befreien und erlösen will«¹, (wieder)entdeckt. Gleichwohl ist mit solch einer Perspektive, zumal in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts, allenfalls ein – umstrittener – Nebenpfad eingeschlagen. So kann nach Walter Neidhart den Exorzismusbegriff nur »verwenden, wer ein ungebrochenes Verhältnis zu solchen Chiffren hat und ihnen zutraut, daß sie sich, weil sie zum biblischen Zeugnis gehören, auch für eine Verständigung über den Glauben heute eignen.«² Und eben das scheint Neidhart »aus semantischen Gründen zweifelhaft.« (760)

Solche grundsätzlichen Bedenken lassen homiletische Reflexionen des Exorzistischen umso problematischer erscheinen. Über Fragen des Exorzismus theologisch nachzudenken, wäre am ehesten noch exegetischen oder liturgiegeschichtlichen Abhandlungen vorbehalten, die nach der Entmythologisierung des Dämonischen mit mehr als nur historischer Distanz zum Phänomen und dessen Plausibilitätshorizont operieren. Was kann und soll eine Reflexion, die an homiletischen Problemen der Gegenwart interessiert ist, also leisten?

Wenn im folgenden dem Stichwort *Exorzismus* in der Homiletik nachgegangen wird, so nicht in der Absicht, die gegenwärtige homiletische »Krise« gleichsam lebensweltlich, im Rekurs auf die – offensichtlich – anhaltende Bedeutsamkeit des Exorzistischen,³ zu bearbeiten. Ein solcher Ansatz wäre, wie die Diskussion des Magiephänomens zeigt,⁴ prinzipiell denkbar und läge im Trend gegenwärtiger praktisch-theologischer Suchbewegungen. Doch unsere Überlegungen haben einen anderen Fokus: Motiviert von neueren homiletischen Marginalien zum Problem soll versucht werden auszuloten, inwiefern es noch sinnvoll sein kann, das Predigen dezidiert theologisch als Akt exorzistischen Handelns zu verstehen. Dabei gehen wir davon aus, daß sich hinter diesen Marginalien, die sich bei so unterschiedlichen Autoren wie Ernst Lange, Rudolf Bohren oder Karl-Fritz Daiber finden, mehr als nur ein homiletisches Randproblem verbirgt.

1 Jürgen Moltmann, Zwölf Bemerkungen zur Symbolik des Bösen, in: *EvTh* 52 (1992), 6.

2 Walter Neidhart, Art. Exorzismus III. Praktisch-theologisch, in: *TRE X* (1982), 760.

3 Dazu Neidhart, Exorzismus, 758: »Auch in den Volkskirchen hält also eine starke Minderheit an Dämonenglauben und Exorzismus fest.« Zur Aktualität des Bösen *Der Spiegel* 1/1996 unter dem Titel *Am Rande des Abgrunds*: »Nach Bosnien und Ruanda, nach Solingen, Mölln und Tschernobyl scheint jegliche Hoffnung auf rosige Zeiten und das Gute im Menschen perdu. Soziologen beobachten plötzlich eine »Renaissance des Bösen«. Historiker schreiben über die »Geschichte der Hölle«, Theologen widmen ihre Wissenschaft dem »Teufel.« (127)

4 Hans-Günter Heimbrock; Heinz Streib (Hg.), *Magie. Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens. Eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes*, Kampen 1994.

I. Predigt als Exorzismus:

Ein homiletisches Erbe der Dialektischen Theologie

Auch nachdem die homiletische Diskussion die dogmatische Bestimmung des Verkündigungsauftrages eher in den Hintergrund gerückt hat, um – erklärtermaßen – die ›wirkliche Predigt‹ stärker in den Blickpunkt zu nehmen, ist das Thema *Exorzismus* offensichtlich nicht erledigt. So widmet Rudolf Bohren in seiner Homiletik der exorzistischen Dimension der Predigt einen eigenen, wenn auch nicht umfangreichen Abschnitt.⁵ Ein solcher Aspekt des Verkündigungsaktes ist insofern »wesentlich für das Verständnis der Predigt«, als im »Modell des Exorzismus« das gepredigte Wort Gottes als ein Geschehen verstanden werden kann, das unmittelbar befreiende Wirkung hat: »Im Exorzismus wirkt das Wort durch das Sprechen unmittelbar: es löst, es schenkt Freiheit.« (315) Gegen einen (theologischen) Geist der Zeit, der nurmehr zu entmythologisieren, nicht aber mehr zu exorzieren vermag, führt Bohren ins Feld: »Sind diese Verhältnisse verteufelt, müssen ihnen eben die Teufel ausgerieben werden.« (314)

Predigen im Modell exorzistischen Befreiungshandelns zu verstehen, zentriert die homiletische Reflexion in der Frage nach Herrschaft und Macht über ›Wirklichkeit‹. In diesem Sinne muß die Predigt nach Bohren von einem »Machtwort« herkommen und auf ein »Machtwort« zugehen (313), um auf ihrem Gipfel – noch einmal in Steigerungsform – zu ihrer Wirkung zu gelangen: »Exorzistische Predigt befreit, indem sie die *Übermacht* des Namens demonstriert, besser, indem der Name seine Übermacht demonstriert.« (314, kursiv von KF/LF) Plausibilität hat ein solcher homiletischer Ansatz in einem Deutungshorizont, der ›Wirklichkeit‹ dezidiert als ein Kampfgeschehen versteht, dem es somit in der Predigt »um Freiheit, um Kampf und Sieg« (17) zu tun ist. In dieser Sicht aktualisiert Bohren ein zentrales Anliegen der Dialektischen Theologie, wobei er sich ausdrücklich auf Eduard Thurneysen bezieht.

Thurneysen setzt die Predigt »in Parallele [...] zu dem Geschehen eines Exorzismus«⁶, um diese als ein rechtfertigendes, neuschaffendes Wortgeschehen zu markieren: »In der Predigt wird also regelrecht gehandelt am Menschen. Es geschieht etwas an ihm.« (50) Als eine Art exorzistische Sprechhandlung ›zielt‹ das Predigen – verstanden als ein »Lautwerden der redenden Stimme Gottes selbst« (45) – gleichsam auf Austreibung des Bösen, der Sünde, die Thurneysen wesentlich darin ausmacht, daß sich der Mensch selbst behauptet: »Der Mensch ist das, was überwunden werden muß, wenn das Böse überwunden werden soll.«⁷

Auf der Ebene der theologisch-homiletischen Reflexion weist Thurneysen jegliches ›Schielen‹ nach »›Wirkungen der Predigt‹« (49) zurück, da er die Autopoiesis der »unbegreiflichen Anrede Gottes« (49) für das Predigtgeschehen reklamiert. Auf der Ebene seiner konkreten Predigtpraxis hingegen sind – selbstverständlich und von Thurneysen jedenfalls in ihrer Faktizität nicht bestritten – Formen der menschlichen Rede, spezifische Sprechhand-

5 Rudolf Bohren, *Predigtlehre*, München 1971, 313-316. Zitate, wenn nicht anders vermerkt, im folgenden nach dieser Ausgabe.

6 Eduard Thurneysen, Die Aufgabe der Predigt, in: Ernst Wolf (Hg.), *Theologische Aufsätze, FS Karl Barth*, München 1936, 50. Zitate im folgenden, wenn nicht anders vermerkt, nach diesem Text.

7 Eduard Thurneysen, Jesus und Judas. Predigt zu Mt 26, 14-16, in: Wolfgang Gern (Hg.), *Eduard Thurneysen. Die neue Zeit. Predigten 1913-1930*, Neukirchen-Vluyn 1982, 139.

lungen mit den ihnen entsprechenden illokutionären und perlokutionären Akten unumgänglich.⁸ Und es ist in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen, daß sich sein dezidiert ›antirhetorisches‹ Anliegen zu einem spezifisch rhetorischen Programm verdichtet. Thurneysen hält ausdrücklich fest, es gelte die Unbegreiflichkeit und Souveränität des Wortes Gottes in und mit einer Art homiletisch-theologischer Monotonie umzusetzen: »Keine Abwechslung in der Predigt! Es muß jeden Sonntag *alles* und darum jeden Sonntag das *Gleiche* gesagt werden.«⁹ Wie manifestiert sich das Exorzistische als homiletisch-theologischer Anspruch in der konkreten Predigtpraxis Eduard Thurneysens? Wir können hier nur zwei Spuren andeuten.

Eine erste Spur, die – wenn auch noch unspezifisch – auf Exorzistisches aufmerksam macht, ist das semantische Repertoire der Predigten Thurneysens. Dieses Repertoire ist von einer drastischen Kampf-, Plötzlichkeits- und Kontrastsemantik bestimmt, in und mit der ›Wirklichkeit‹ nach dem Schema der Bipolarität dramatisiert wird.

»Alle seine Karten«, so heißt es in einer Predigt zu *Jesus und Nikodemus*, »waren dem Nikodemus aus der Hand geschlagen, alle seine Stellungen schon aufgerollt, bevor das Gefecht nur begonnen hatte.«¹⁰ Dieser Semantik eines gewaltsamen Kampfes entspricht die Rede von der »allerletzten Bastion«, von der »uneinnehmbaren Zitadelle« als »Sitz des ursprünglich Menschlichen« und davon, daß »diese Burg« »überwunden«, »gestürmt«, »zerbrochen« (138) werden muß. Solches Kampfgeschehen wird in einem Punkt zusammengezogen und in einer Art Plötzlichkeitssemantik kommuniziert: »Und nun wurde er bei Jesus aus dieser ganzen Stimmung mit einem Ruck herausgerissen. Wie einer, der im Dunkeln plötzlich von einem Scheinwerfer getroffen wird« (132). Und dementsprechend wird ›Wirklichkeit‹ entlang einer Kontrastsemantik, die den Dualismus aufs Äußerste anspannt und nur in Niederlage und Sieg befriedet werden kann, wahrgenommen: »Gott offenbar machen – das kann nur, wer den Menschen niedergerungen und überwunden hat« (137), denn erst dort, »wo kein Ausweg mehr ist, ist Sieg und Errettung. Das ist Gott.« (167)

Mit dieser dramatisierenden Wirklichkeitskonstruktion kommt »weder die Komplexität und die Wandlungsfähigkeit des Individuums noch die Komplexität und Veränderlichkeit gesellschaftlicher Verhältnisse«¹¹ in den Blick.¹² Pragmatisch perspektiviert, zielt dieses semantische Repertoire – im Zusammenspiel mit der spezifischen Textstruktur der Predigten Thurneysens – auf Rezeption im Modus fraglos-zustimmender Partizipation. Das entspricht Thurneysens Absicht, *am* Menschen handeln zu wollen.

8 Der illokutionäre Akt meint die kommunikative Intention, der perlokutionäre Akt die Wirkung einer Sprechhandlung. Dazu grundsätzlich J. L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart 1972.

9 Thurneysen, Predigt als Zeugnis von Gott, in: F. Wintzer (Hg.), *Predigt. Texte zum Verständnis und zur Praxis der Predigt in der Neuzeit*, München 1989, 119.

10 Eduard Thurneysen, *Jesus und Nikodemus*, in: Wolfgang Gern (Hg.), *Eduard Thurneysen. Die neue Zeit. Predigten 1913-1930*, Neukirchen-Vluyn 1982, 129. Die folgenden Beispiele entstammen Predigten aus diesem Band.

11 Peter Nusser, *Trivilliteratur*, Stuttgart 1991, 127.

12 Dem Anspruch des Exorzistischen entspricht homiletisch die Forderung nach Eindeutigkeit der auszurichtenden Botschaft. Das ist besonders klar bei Christian Möller, *Seelsorglich predigen. Die parakletische Dimension von Predigt, Seelsorge und Gemeinde*, Göttingen 21990, erkennbar. Nach Möller ist der »Mensch als Kampfplatz zwischen der Macht Gottes und der Macht des Bösen« (107) anzusehen. Dementsprechend gilt es, diesem Menschen »den Trost des Evangeliums so eindeutig wie nur möglich als freisprechendes Urteil zuzusprechen« (107f).

Mit dem Stichwort *Textstruktur* ist eine zweite Spur im Blick, die näher an Exorzistisches heranführt. Folgt man Überlegungen Todorovs zur Struktur der magischen Rede,¹³ wäre der Exorzismus als ein Sprechakt beschreibbar, der beansprucht, eine schädliche Wirklichkeit magisch-sprechhandelnd zum Verschwinden zu bringen.

Dabei kann von einer syntagmatischen eine symbolische Organisationsebene des magischen Sprechaktes unterschieden werden. Auf der ersteren wird die Wirksamkeit des Exorzismus, wie Todorov an einer Beschwörungsformel gegen den Milzbrand (als Beispiel eines klar erkennbaren, weil ausdrücklichen magischen Sprechaktes) verdeutlicht, durch ein performatives Verb konstituiert: Die performativen Verben *beschwören* und *befehlen* markieren und garantieren (neben nonverbalen Zeichen wie *Schlagen des Kreuzes*) die Wirksamkeit des magischen Sprechaktes und lassen das Narrative der Beschwörungsformel (Beschreibung des Milzbrandes) zu einer Imperativerzählung (Beschwörung des Milzbrandes, den Körper zu verlassen) werden. Von dieser syntagmatischen, das Verhältnis der grundlegenden Kommunikationsfaktoren (Sender, Empfänger, Botschaft und Medium) sprechakttheoretisch auslotenden Organisation unterscheidet Todorov eine symbolische Organisationsebene des magischen Sprechaktes. In der Beschwörungsformel ist damit das Nennen einer spezifisch christlich-religiösen Tradition (Aposteltradition: Judas und die zwölf Märtyrer) gemeint. Ob es für die Wirksamkeit eines magischen Sprechaktes konstitutiv ist, einen solchen symbolischen Kosmos, der das Geschichtliche mythisch überschreitet, aufzurufen, wird von Todorov offen gelassen. Dies scheint jedoch mit Stephan Wyss plausibel, weil der *magische Diskurs* (Todorov) »von notwendigen Kausalzusammenhängen lebt, die dem Begriff des Historischen eben widersprechen.«¹⁴

Auf diesem Hintergrund erscheinen Predigten Thurneysens in ihrem objektivistischen Sprachgestus und ihrer hämmernd litaneihaften Monotonie wie ein ›halbierter Exorzismus‹, der von Gott selbst zu Ende gebracht werden soll. Sie beschwören durch Benennen (und nicht durch ein performatives Verb) die *schädliche Wirklichkeit* (›Der Mensch ist das, was überwunden werden muß‹, 139) und zwingen darin ›Welt‹ magisch-objektivistisch »unters Diktat [...] der eigenen Sprache«¹⁵. Sie transformieren diese Wirklichkeit mythisch-symbolisch unter Aufruf der Auferstehung (›Dafür ist Jesus in den Tod gegangen‹, 148), überantworten jedoch das Imperativische, den Ausfahrbefehl, priesterlich-bittend – vorbei am Subjekt, dem seine ›Wirklichkeit‹ bereits eingeschrieben ist – in die Hand Gottes: »Auferstehung ist Tatsache. Auferstehung ist geschehen. [...] Das Leben des Menschen ist bereits zum Schauplatz des triumphierenden göttlichen Erbarmens geworden. Jesus Christus ist aufgestanden von den Toten. Wir wollen Gott bitten, daß er auch uns überwinde durch sein Wort.« (158) So ›zielen‹ diese Predigten auf den Exorzismus des ›natürlichen‹ Menschen: Hörerinnen und Hörer werden einem ›Sperrfeuer‹ von Behauptungssätzen ausgesetzt, die offensichtlich nicht belehren, sondern ›Wirklichkeit‹ dramatisieren und diese mit der ›Wirklichkeit‹ Gottes in immer neuen Wendungen und Steigerungsformen gleichsam über-

13 Tzvetan Todorov, *Les genres du discours*, Paris 1978, 246-282.

14 Dazu Stephan Wyss, *Fluchen. Ohnmächtige und mächtige Rede der Ohnmacht. Ein philosophisch-theologischer Essay zu einer Blütenlese*, Freiburg/Schweiz 1984, 21-25.

15 Wyss, *Fluchen*, 27. Ein objektivistisches Sprachverständnis ist Voraussetzung für magische Sprechakte: »Das Wort repräsentiert Wirklichkeit nicht symbolisch, nicht in Differenz, sondern unmittelbar, setzt sie erst ins Werk, lässt sie erst wirklich und wirksam werden«, 25.

sprechen. Damit führt die ›Exorzismus‹-predigt letztlich selbst den Kampf, den sie – in der Gewalt ihrer Sprache – heraufbeschwört: den Widerstand des ›natürlichen‹ Menschen sprechhandelnd zu brechen, Hörerinnen und Hörer zu überwältigen (eben nicht: zu überzeugen) und in und mit diesem Sprechhandlungsakt den Grund ihrer Befreiung zu legen.

In der Traditionslinie der Dialektischen Theologie, so zeigen Bohrens und Thurneysens Ausführungen und Predigten, ist mit der Rede vom Exorzismus insofern ein zentrales theologisches Anliegen markiert, als damit die Rechtfertigungsbotschaft homiletisch als die »in Christus geschehene Befreiung von den Mächten«¹⁶ der Finsternis in den Blick kommt. Gleichzeitig hält ein exorzistisch dimensioniertes Predigtverständnis fest, daß diese Befreiung als Verkündigung des Wortes Gottes und als dessen kämpferische Selbstdurchsetzung sich in actu wirksam vollzieht. Andererseits aber wohnt, was auch festzuhalten ist, jeder exorzistischen Vorstellung und Praxis ein Weltbild inne, das ›Wirklichkeit‹ dämonisiert und der nahezu magischen Verfügungsgewalt des Wortes als einer rituellen Handlung übereignet. Deshalb betont die nachreformatorische Liturgiegeschichte, wo sie solche Vorstellungen nicht gänzlich preisgegeben hat, dezidiert die symbolische Bedeutung des Exorzistischen. Nicht von ungefähr spricht auch Thurneysen in analogischer Weise von der Predigt als einem Geschehnis »in Parallele« zu einem exorzistischen Geschehen, versteht Bohren den Exorzismus als ein »Modell«, das den Verkündigungsakt abbildet. Gleichwohl läßt sich in beiden Ansätzen nicht erkennen, wie denn eine solch vorsichtig angedeutete hermeneutische Distanz zum Phänomen kritisch so zur Geltung gebracht werden kann, daß sich Predigt und Homiletik nicht in ein remythisiertes Weltbild zurückzudenken haben.

II. Predigt zwischen Proklamation und Reflexion: Beobachtungen zum Ansatz von Karl-Fritz Daiber

Eine exorzistische Dimension des Predigtgeschehens im Sinne dialektisch-theologischen Erbes namhaft zu machen, setzt ein kerygmatisches Predigtverständnis voraus. Dieses ist, nicht erst in jüngster Zeit, grundlegender Kritik ausgesetzt. So versteht z. B. Michael Klessmann – eine Stimme unter vielen – den homiletischen Akt als einen symbolischen Kommunikations- und darin offenen Lernprozeß, und zwar ausdrücklich »im Gegensatz zu einer Bestimmung von Predigt als Verkündigung im Sinn einer Proklamation der Heils-Botschaft, die als Kerygma den Hörer unausweichlich in die Entscheidung stellt.«¹⁷ Mit der Aufnahme unterschiedlicher humanwissenschaftlicher und kommunikationstheoretischer Überlegungen wurde und wird das kerygmatische Modell revidiert, an die Stelle einer Homiletik ›von oben‹ ist zunehmend eine Homiletik ›von unten‹ getreten. Allerdings ist zu berücksichtigen, daß die antikerygmatische Eindeutigkeit des Klessmannschen Ansatzes nicht das Ganze des gegenwärtigen homiletischen Diskurses repräsentiert. Dieser ist an verschiedenen Stellen auch bemüht, theologische Anliegen der eigenen Tradition und mithin kerygmatisch-proklamative Anteile konstruktiv – wenn man so will: post-dialektisch – in die Predigttheorie und

¹⁶ Neidhart, Exorzismus, 759, im Original kursiv.

¹⁷ Michael Klessmann, Predigt als symbolischer Kommunikationsprozeß. Zur Bedeutung der Symboldiktik für die Homiletik, in: *PrTh* 30 (1995), 301.

-praxis einzuspielen. Die Spannung, die dabei entsteht, ist kaum zu übersehen, könnte jedoch konzeptionell fruchtbar werden, wenn sie die kategoriale Entgegensetzung von prinzipiellen und praktischen Fragen in der Homiletik unterläuft, ohne die Differenz beider mit leichter Hand zu überspielen.

Der homiletische Entwurf Karl-Fritz Daibers, Predigt als religiöse Rede zu verstehen, kann paradigmatisch als ein solch mehrperspektivisch angelegter Versuch gelten. Im Zentrum steht die »Frage nach der Möglichkeit von Predigen unter den Bedingungen der Moderne«¹⁸. Unter dieser Fragestellung hat Daibers Homiletik ihr spezifisches Profil in der sozialwissenschaftlichen Perspektive, in der Bedingungen wie Folgen homiletischen Handelns ausgemessen und kritisch reflektiert werden. Dabei wird ausdrücklich festgehalten, daß eine solche Perspektive keineswegs von der Aufgabe enthebt, »die Handlungssituation theologisch zu bedenken« (23).

Die sozialwissenschaftlichen Einsichten, die hier zum Tragen kommen, beruhen wesentlich auf Ergebnissen der empirischen Studien *Predigen und Hören*, die idealtypisch zwei Grundformen des Predigens unterscheiden: einen persönlich-dialogischen und einen dogmatisch-bezeugenden Typus.¹⁹ Als wesentliches Differenzkriterium fungiert dabei – neben dem jeweils zugrundeliegenden pastoralen Selbstverständnis – die Frage, in welcher Weise ›Wirklichkeit‹ im Predigtakt kommunikativ verarbeitet wird. Während der erste Typus Wirklichkeitserfahrungen und Alltagserzählungen ausschnitthaft in die Predigt hineinnimmt, um sie auf ihre religiöse Dimension hin auszulegen, kommt ›Wirklichkeit‹ im zweiten Typus allein in ihrer theologischen Bestimmtheit in den Blick. So versucht die dogmatisch-bezeugende Predigt – ohne daß an dieser Stelle ausdrücklich von einer exorzistischen Wirkweise die Rede ist –, »das Wort Gottes als eine hier und jetzt Wirklichkeit gestaltende Kraft zur Geltung zu bringen«²⁰. Doch nicht diesem, sondern dem dialogischen Typus gilt – und zwar ausdrücklich – Sympathie und wissenschaftliches Interesse der Untersuchung.

Diese Sympathie bleibt auch in Karl-Fritz Daibers homiletischem Entwurf erkennbar. Sie ist nicht zuletzt mit der Absicht verbunden, Predigt möge den binnenkirchlichen Horizont christlicher Kommunikation überschreiten, um nicht zur Sprachform einer kirchlichen Subkultur zu werden (32). Auf diesem Hintergrund überrascht es – jedenfalls auf den ersten Blick –, daß und wie stark eine kerygmatisch-proklamatorische Traditionslinie der Homiletik konstruktiv aufgenommen wird. Im Anschluß an theologische Überlegungen des späten Karl Barth resümiert Daiber: »Folgt man dem reformatorischen Ansatz, wird auch im Blick auf die gegenwärtige evangelische Predigt nur schwer darauf verzichtet werden können, ihr die Aufgabe der Proklamation der Christusbotschaft zuzuweisen« (248). Wie läßt sich diese Adaption des Kerygmatischen erklären und welche homiletischen Richtungsanzeigen sind damit verbunden? Auf zwei unterschiedlichen Ebenen lassen sich mögliche Gründe erkennen:

18 Karl-Fritz Daiber, *Predigt als religiöse Rede. Homiletische Überlegungen im Anschluß an eine empirische Untersuchung. Predigen und Hören* 3, München 1991, 15. Zitate im folgenden, wenn nicht anders vermerkt, nach dieser Ausgabe.

19 Karl-Fritz Daiber; Hans Werner Dannowski; Wolfgang Lukatis; Klaus Meyerbröker; Peter Ohnesorg; Beate Stierle, *Predigen und Hören. Ergebnisse einer Gottesdienstbefragung*, Bd. 1, München 1980, Bd. 2, München 1983.

20 Daiber u. a., *Predigen und Hören* 1, 113.

1. Der Ansatz will eine biblisch-reformatorische Perspektive homiletisch insofern zur Geltung bringen, als er die religiöse Dimension von ›Wirklichkeit‹ als grundlegende und damit das Ganze des menschlichen Lebens beanspruchende ansieht: In *Predigt als religiöser Rede* geht es »um eine neue, herausfordernde Wirklichkeit« (207). Entscheidend ist ihr Anspruch, die Wahrheit der ›Wirklichkeit‹ zur Sprache zu bringen.

2. In empirischer Hinsicht konnte die These, »daß in einer Gesellschaft mit abnehmender Plausibilität für christliche Grundaussagen ein dialogisch-emotives Predigen« (29) den Hörerinnen und Hörern angemessener ist, nicht eindeutig bestätigt werden. Da die Predigt als Institution noch immer als ein Ort verstanden und teilweise akzeptiert werden kann, an dem verbindlich, wenn nicht gar verpflichtend gesprochen wird, bleibt auch eine Form proklamativer Verkündigung plausibel, wenn sie denn »argumentativ vorbereitet« wird und sich »aus einem nachvollziehbaren Entdeckungszusammenhang entwickelt« (254).

Eine homiletische Reflexion, die – wie Daibers Ansatz – mit solchen sozialwissenschaftlichen Einsichten Ernst macht, hat sich der Herausforderung zu stellen, daß die homiletische Handlungssituation in der (Spät-) Moderne nicht mehr selbstverständlich und eindeutig vorgegeben ist. Unter solchen Bedingungen zu predigen heißt dann immer auch, »zwischen verschiedenen Möglichkeiten, oder wenn man will, zwischen verschiedenen homiletischen Positionen« (210) eigenständig zu entscheiden. Homiletische Kompetenz zeigt sich deshalb auch in der Fähigkeit, die eigene Predigtpraxis (sich selbst) durchsichtig machen und selbstständig entwickeln zu können. Zeitgenössische Predigt mag sich dann in divergierenden Formen realisieren, die zu einem spannungsreichen Nebeneinander von Proklamation und Reflexion führen, wenn auch beide – nach Daibers Ansicht – nicht antithetisch zueinander stehen müssen: »Vielleicht ist die Predigt beides, einmal Ansage und Zusage, dann wiederum eher reflektierendes Nachdenken über einen bereits geschehenen, wirklichkeitsverändernden Einbruch in das Leben.« (248)

Ist damit aber nicht ein letztlich alles relativierendes, geradezu postmodern anmutendes Programm anvisiert? Manche Passagen lassen tatsächlich in diese Richtung denken, zumal wenn – wie an einer Stelle vermerkt – für eine »pragmatische Synthese« (171) von Proklamation und Reflexion plädiert wird. Dennoch erreichen diese Überlegungen damit, wie wir meinen, noch nicht ihr Ziel. Wie Daibers kommunikationstheoretische Re-lecture des späten Karl Barth deutlich macht,²¹ zielen seine homiletischen Reflexionen auf eine Theorie, die das Moment des dialogischen und reflektierenden Redens konzeptionell integriert, insofern auch vor einer »naiven proklamativen Verkündigungspraxis« (254) warnt, Dialog und Reflexion jedoch nicht als primäre bzw. konstitutive Formen der religiösen Kommunikation ansieht und reklamiert. Auf verschiedenen Ebenen lassen sich Hinweise für diese Lesart erkennen: Neben dem Rückgriff auf Karl Barth sind das besonders die Kritik am dialogischen Wahrheitsmodell Gert Ottos (dazu 212-214.225-228) und – wenn auch eher am Rand – Pas-

21 Daiber, *Religiöse Rede*, 245: »Sprechen ist für Barth wesentlich Handeln.« Zu beachten ist, daß der Handlungsbegriff bei Daiber Anwalt einer kommunikativen, auf die Mittätigkeit der Hörerinnen und Hörer zielenden Dimension ist. In diesem Sinn ist dem Proklamativen, das handlungstheoretisch rekonstruiert wird, das Dialogische nicht fremd, da es nie einfach nur Akt der Übermittlung, sondern der Mitteilung ist, der im Vertrauen der Hörerinnen und Hörer zu seinem Ziel kommt. Homiletisch ganz anders ausgelegt ist demgegenüber der Handlungsbegriff bei Thurneysen, siehe dazu Thurneysen, Aufgabe, 50: »In der Predigt wird also regelrecht gehandelt *am* Menschen.« (kursiv K. F.; L. F.)

sagen, in denen auf die hohe Bedeutsamkeit der Eucharistiefeyer als einer Form der symbolischen Kommunikation reflektiert wird: »Das Symbolhandeln im Sakramentsteil scheint trotz aller Kommunikationsschwierigkeiten den zentralen Aussagen des Evangeliums eher angemessen zu sein, als eine nurmehr argumentative oder jedenfalls hauptsächlich argumentative Verständigung.« (255) Mit dieser Akzentuierung läge der Kristallisationspunkt der homiletischen Theorie im proklamativ-kerygmatischen Aspekt des Predigtgeschehens, da in ihm der homiletische Akt in der Vielfalt seiner sprachlichen Äußerungsformen als spezifische Form der religiösen Kommunikation und damit als Verkündigung qualifizierbar ist. In diesem Zusammenhang kann Daiber beiläufig, aber eben wohl doch nicht zufällig, ein exorzistisches Moment des Predigtgeschehens zur Sprache bringen: »Wenn Predigt nicht einfach nur geistliches Raisonement ist, wenn sie auch nicht nur theologisch-ethische Diskurseröffnung ist, sondern im Sinne reformatorischer Tradition Verkündigung, ist es nicht erstaunlich, daß sogar von einer exorzistischen Dimension der Predigt gesprochen werden kann« (244).

III. Exorzismus zwischen Dämonisierung und Aufklärung: Überlegungen zur homiletischen Theorie Ernst Langes

Mit den homiletischen Arbeiten Ernst Langes liegt einer der prominentesten Versuche vor, ein zeitgenössisches Predigtverständnis zu formulieren. Eine breite Wirkungsgeschichte findet dort unterschiedliche Ansatzpunkte und Themen: Situation und Tradition, Glaubens- und Erfahrungswissen, die Realität der Tatsachen und die Wirklichkeit der Verheißung. Damit sind nur einige Fragestellungen markiert, die in der homiletischen Diskussion seit Lange immer wieder aufgenommen werden. Dabei werden seine Arbeiten zumeist unter dem Vorzeichen gelesen, daß in ihnen Abschied von dogmatischen Vorgaben genommen wird, um einen neuen Zugang zur konkreten Gestaltungsaufgabe der Predigt zu finden: Hier wagt einer den Ausbruch aus dem kerygmatischen Gehäuse der traditionellen Homiletik und den Aufbruch in die lebensweltlichen Herausforderungen der Predigtpraxis. So scharf Lange den Abstand von prinzipieller Bestimmung und konkreter Praxis homiletisch herausstellen kann, so deutlich wird jedoch auch seine grundlegende Intention, beides ineinander zu reflektieren. Sein konzeptioneller Überschritt in das homiletische Feld praktischer Auseinandersetzung läßt sich u. E. eben auch als eine bestimmte Vermittlungsfigur homiletischer Theorie begreifen, in der kerygmatische Verkündigung gerade als *Kommunikation des Evangeliums* (und umgekehrt) ausgelegt werden will. An der Nahtstelle dieser wechselseitigen Auslegung aber ruft Ernst Lange – in der von ihm inspirierten Diskussion bislang weniger beachtet – ausdrücklich das Stichwort *Exorzismus* auf.

In seinen Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart, denen er – Signal für einen programmatischen Blick- und Ortswechsel – den Titel »Chancen des Alltags« gibt, charakterisiert er – ganz im Sinne der kerygmatischen Tradition – die Predigt Jesu, Urbild jeder Predigt des Evangeliums, als wirksames Wortgeschehen: »Das Geheimnis dieser Predigt liegt darin, daß sie in einem ganz unmittelbaren Sinn tut, was sie sagt, und sagt, was sie tut.«²² Dieses Geschehnis deutet er nun im Sinne eines exorzistischen

²² Ernst Lange, *Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart*, Stuttgart; Gelnhausen 1965, 73.

Handelns, weil es das Wort der Verkündigung ist, »das den Bann bricht« (74). *Bannbruch* ist für Lange das entscheidende Interpretament, um die exorzistische Wirksamkeit der Predigt näher zu bestimmen. Jenseits des Dämonenglaubens können Menschen nämlich – so Langes Argumentation – auch und gerade heute sehr wohl wissen, was es heißt, »in Bann geschlagen< [zu] werden und dabei alle [...] Bewegungsfreiheit ein[zub]üßen« (74). Die Möglichkeiten, frei zu denken, authentisch zu fühlen, »Wirklichkeit« unverstellt wahrzunehmen, sind eingeschränkt, schlimmstenfalls gänzlich blockiert. Ein solcher Bann aber, der über der Wirklichkeit (un)gelebten Lebens liegt, ist deshalb und insofern wirksam, als er vom Menschen (über sich) selbst ausgeübt wird: »Es ist nicht die Welt, die den Menschen dämonisiert, sondern es ist der Mensch, der die Welt dämonisiert.« (75)

Mit dieser Wendung rückt Lange die exorzistische Verkündigungspraxis in eine aufklärerische Perspektive, die auch dort zur Geltung kommt, wo er die Aufgabe der Predigt grundlegend charakterisiert: »Der homiletische Akt ist die Bemühung um *Klärung* der homiletischen Situation.«²³ Eine solche Klärung nämlich bleibt darauf angewiesen, daß sie von Hörerinnen und Hörern nach-, oder besser noch: mitvollzogen wird. Sie kann und will Einverständnis nicht erzwingen, wenn sie denn – wie Lange betont – »Verständigungsbemühung« bleiben soll: »Die Predigt kann das Wunder der Befreiung des Glaubens schlechterdings nicht bewirken.« (26) Gleichwohl ist die Predigt – und das ist ihre exorzistische Dimension – auf diesen Befreiungsakt bezogen, wenn sie den Zwang bricht, den die vom Menschen deutend und handelnd erzeugte Realität auf ihn ausübt: Gesellschaftliche Leistungs- und Konkurrenzgesetze und ihre Logik sozialer Ausgrenzung, persönliches Erfahrungswissen mit all seinen Resignationen und Zynismen, die Fremd- und Zwangsherrschaft unbegriffener Ängste und undurchschaubarer Illusionen. All diesem bestreitet sie nicht ihr Dasein, wohl aber das Definitionsmonopol über die Wirklichkeit und eröffnet neue Perspektiven, Wahrnehmungsmöglichkeiten und damit auch Wirklichkeiten. So verändert exorzistische Predigt die Situation, indem sie – »streng im Rahmen zwischenmenschlicher Kommunikationsmöglichkeiten« (27) – klärt und aufklärt. »Und in diesem Sinn könnte man und sollte man es dann vielleicht doch schlicht Aufklärung nennen und damit dem Vorgang der Aufklärung seine eigentliche Intention und Würde als Exorzismus zurückgeben.«²⁴

Lange geht also im Rückgriff auf die dialektisch-theologische Kategorie des Exorzismus eigene homiletische Wege. Versteht etwa Emil Brunner Exorzismus noch als Austreibung der hybriden Vernunft,²⁵ so Lange eher als Versuch, den Bann herrschender Unvernunft zu brechen. Für Langes Aneignung und Auslegung des Begriffs sind drei Aspekte entscheidend:

23 Ernst Lange, *Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit* (1968), in: ders., *Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt*, München 1982, 25.

24 Lange, *Theorie*, 27. Langes homiletische Theorie läßt sich, nicht nur an dieser Stelle, auch als eine theologische Reinterpretation der Kritischen Theorie und deren analytischer Grundfigur einer »Aufklärung der Aufklärung« lesen. Wo Vernunft als instrumentelle sich durchsetzt, schlägt sie in Mythos um, weil sie Menschen in den Bann des Realitätsprinzips stellt und sie damit auf die Realität als ultima ratio und letzte Wirklichkeit verpflichtet. Nicht von ungefähr nimmt Lange an entscheidender Stelle seiner homiletischen Überlegungen eine Metapher auf, die biblisch wie aufklärerisch von zentraler Bedeutung ist: Wirklichkeit im »Licht« der Verheißung.

25 Vgl. Emil Brunner, *Die andere Aufgabe der Theologie*, in: ders., *Ein offenes Wort I. Vorträge und Aufsätze 1917-1934*, Zürich 1981, 171-193.

- Zunächst wird deutlich, daß hier von Exorzismus nicht mehr in einem substantiellen, sondern in einem metaphorischen Sinne gesprochen wird.
- Zweitens ist die exorzistische Dimension des Predigtgeschehens darauf konzentriert, ein hermetisches Wirklichkeitsverständnis aufzusprennen, kann aber nicht selbst die (neue) Wirklichkeit heraufbeschwören, die (erst) im Glauben (der Hörerinnen und Hörer) zutage tritt.
- Das bedeutet drittens bei Lange, daß Verkündigung insgesamt im Modus der Verheißung steht. Verheißung aber ist als ein Versprechen darauf angelegt (und darauf angewiesen!), daß sie im Gegenüber Widerhall hervorruft. Versprechen erzeugen nicht, sondern suchen Vertrauen; Verheißungen schaffen nicht, sondern finden Einverständnis oder sie finden es nicht.²⁶

Um an dieser Stelle eine sprechakttheoretische Reflexion einzuschalten: Anders als der Exorzismus mit seinem objektivistischen, jede Distanz zwischen Wort und Wirklichkeit aufhebenden Sprachgestus ist *Verheißung* insofern als eine kommunikative Sprechhandlung zu verstehen, als in ihr das, was sie vollzieht (der illokutionäre Akt: das Verheißern), von dem, was sie bewirkt (der perlokutionäre Effekt: das Vertrauen), unterschieden ist. Ihre Intention wird also nicht unmittelbar, sondern nur dann realisiert, wenn die Angesprochenen auf das ›Sprachspiel‹ einsteigen und gleichsam mitspielen.

In Ernst Langes homiletischer Konzeption ist die exorzistische Dimension der Predigt in einen sie umgreifenden, kommunikativ ausgelegten Verkündigungszusammenhang eingeschrieben, um nicht hinterrücks die Freiheit ihrer Hörerinnen und Hörer zu überspielen. Gleichwohl fügt sich die exorzistische Bestimmung der Predigt dem kommunikativen Anliegen der Homiletik nicht, weil Verkündigung die Freiheit der Subjekte gerade als (noch immer) ausstehende ans Licht zu bringen hat, um gegen die reale Unfreiheit anzusprechen.²⁷ In dieser Spannung bildet das Exorzistische darin ein widerständiges Element, das diskursiv nicht einzulösen, vielleicht aber auch nicht – oder jedenfalls nicht ohne homiletischen Verlust – aufzulösen ist.

IV. Predigt zwischen Kommunikation und Exorzismus:

Stichworte zu einer homiletischen Verhältnisbestimmung

Die kommunikationstheoretische Wende innerhalb der Homiletik legt nahe, den Begriff des Exorzismus zu verabschieden und damit der Tradition zurückzugeben. Vor einem solchen Handstreich aber stünde noch einmal die Arbeit am Begriff und damit – wie Gerhard Marcel

26 Vgl. dazu Reinhard Wonneberger; Hans Peter Hecht, *Verheißung und Versprechen. Eine theologische und sprachanalytische Klärung*, Göttingen 1986.

27 Auf dieser Spur wäre es vermutlich homiletisch ertragreich, Ernst Langes Predigtpraxis genauer in den Blick zu nehmen, die entlang eines im Grunde dualistischen Wirklichkeitsverständnisses – Unfreiheit hier, Freiheit dort – einem geradezu autoritär-emanzipatorischen Sprachduktus folgt. Der Übergang zwischen alter und neuer Wirklichkeit soll als ›Bruch‹ miterlebt und nachvollzogen werden, nicht als ›Einbruch‹ (von oben), sondern als ›Ausbruch‹ (nach draußen). Vgl. dazu Ernst Lange, *Die verbesserte Welt. Möglichkeiten christlicher Rede erprobt an der Geschichte vom Propheten Jona*, Stuttgart u. a. 1968.

Martin anmahnt – die »kritische Arbeit an der Tradition«²⁸, um deren Sinngehalt nicht umstandslos preiszugeben. Ein reflektierter Umgang mit der homiletischen Geschichte kann – so zeigen die vorgestellten Entwürfe – die exorzistische Dimension des Predigtgeschehens nicht bruchlos übersetzen, Traditionsaneignung gerät vielmehr in die »Dialektik von Treue und Verrat«²⁹: »Man ›verrät‹ eine Sache, indem man sie dem Fremden, der ursprünglich nicht als Adressat gedacht war, ausliefert; die Überlieferung gerät aus der Kontrolle des Überlieferers. Man ›verrät‹ eine Sache aber auch in dem Sinn, daß man zeigt, wie sie funktioniert.« (185) Die folgenden – gleichsam ›freihändig‹ vorgetragenen – Überlegungen stehen unter einem solchen Vorzeichen (traditions-)kritischer Hermeneutik. Wir beschränken uns auf drei Stichworte.

1. Stichwort: Exorzismus des Exorzismus

Wo eine dialektisch-theologische Konzeption strikten Sinnes die Kategorie des Exorzistischen zum (rhetorischen) Gestaltungsprinzip der Verkündigung erhebt, schließt sie homiletische Bestimmung und Predigtpraxis kurz. Eine Predigt, die in unmittelbarer Weise »Einwirkung auf den Hörer«, nicht aber zuallererst »Verständigung mit dem Hörer«³⁰ intendiert, bringt sich autoritativ in Anschlag und identifiziert ›Befreiung‹ als ›Unterwerfung‹. Der kommunikative Vorbehalt gilt deshalb einem exorzistischen Sprachhandeln, das statuiert, was es bekämpft: Die Dämonie einer ›Wirklichkeit‹, die Subjekte nur als Objekte gelten läßt. Verkündigung des Evangeliums demgegenüber als kommunikatives Geschehen zu begreifen, bricht den Mythos von der Objektivität der ›Wirklichkeit‹, ›exorziert‹ – wenn man so will – den Exorzismus: Die Predigt schafft nicht den Glauben, sondern reizt zum Glauben, den sie nicht verfügen kann und über den sie nicht zu verfügen hat.

2. Stichwort: Entmachtung der Wirklichkeit

Nicht als Anleitung zum Predigen, aber als theologisches Bestimmungsmoment homiletischer Reflexion erinnert das Stichwort *Exorzismus* an eine Dimension der christlichen Verkündigung, die jenseits ihrer – immer auch – diskursiven Realisationen liegt. Wenn Predigt als religiöse Rede das Wort des Evangeliums kommuniziert, dann paßt sich dieses Wort in Gegenwartserfahrungen und ihre Deutungsmuster nicht nahtlos ein, sondern stellt – wo es denn bei Hörenden wirksam wird – diese (immer auch) in Frage: Bruchstellen der Wirklichkeit werden offenbar. Sowenig die Predigt von anderen ›Welten‹ redet, spricht sie doch anders von den Lebenswelten, mit denen sie ins Gespräch kommt.

Aus der Perspektive derjenigen, die in der Predigt angesprochen werden, wird Predigt ihnen dort zur Verkündigung des Evangeliums, wo sie nicht (nur) als ein Deutungsangebot für ihre ›Wirklichkeit‹ fungiert, sondern – unabweisbar und darin der (autoritativen) ›Kraft‹

28 Gerhard Marcel Martin, *Geschichtliche Auslegung des Christentum. Kurze Prolegomena zu einer Protestantischen Homiletik*, in: *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann*. Hg. von H. Deuser, G. M. Martin, K. Stock und M. Welker, München 1986, 181-189 (185).

29 So Martin, *Auslegung*, 185, im Anschluß an ein Diktum von Klaus Heinrich.

30 Henning Luther, *Predigt als Handlung. Überlegungen zur Pragmatik des Predigens*, in: *Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtlehre*, hg. von A. Beutel, V. Drehsen, H. M. Müller, Tübingen 1986, 222-239 (231).

etwa der Poesie vergleichbar – in die Auseinandersetzung mit der eigenen Wirklichkeit führt. Unabweisbar aber ist ein solches Wort im Verkündigungsgeschehen weder aufgrund des normativen Anspruchs der Predigerin oder des Predigers noch durch den vermeintlich ›zwanglosen Zwang‹ des besseren Arguments. Bei aller intentionalen Gestaltung der Predigt, rhetorisch und ästhetisch, bleibt deren Wirksamkeit auf Seiten der Hörerinnen und Hörer letztlich kontingent und steht in der Kraft des Geistes. Wenn aber Veränderung der eigenen Situation, die veränderte Wahrnehmung der eigenen Wirklichkeit, als manifeste Auseinandersetzung erlebt wird, zeigt sich darin die ›Macht der Wirklichkeit‹. An dieser Stelle, gleichsam am Ort der beteiligten Subjekte, hat die homiletische Rede vom *Exorzismus* ihren Anhalt und theologischen Sinn, weil ›Wirklichkeit‹ nicht einfach ›im Lichte der Verheißung‹ umgedeutet, sondern – nolens volens – entmächtigt wird. Die Kategorie des Exorzistischen so homiletisch festzuhalten, versucht, ein theologisches ›Gegengift‹ zu extrahieren gegen ein allein am idealen Diskurs orientiertes Predigtverständnis, das den Machtcharakter von Wirklichkeit rationalisierend überspringt – und damit kommunikativ verharmlost.

3. Stichwort: Predigen – ein Entpflichtungsdiskurs

Ein dritter und letzter Gedanke: Exorzismus, als homiletische Reflexionskategorie, nicht als Handlungsform der Predigt verstanden, nähme also das Verkündigungsgeschehen gleichsam retrospektiv, von seiner Wirkung bei Hörerinnen und Hörern in den Blick. In dieser Perspektive bezeichnet der Begriff nicht einen »konstitutiven Bestandteil der Predigt«, sondern ihre, oder vorsichtiger: eine »regulative Bestimmung«³¹ ihres Vollzuges. Auf diesem Hintergrund läßt sich noch einmal die Frage nach dem Spezifikum der Predigt als religiöser Rede und der Verkündigung als Kommunikation des Evangeliums aufnehmen.

Henning Luther hat ihr eine kommunikationstheoretische Fassung gegeben, indem er fragt, »ob das Predigen selbst als ein eigener Sprechakt verstanden werden kann, der etwa neben Sprechakten wie Versprechen, Unterweisen, Lehren usw. steht, oder ob die Predigt eher eine Kombination verschiedener Einzelsprechakte wie Trost-Zusprechen, Ratschlagen, Auffordern usw. ist« (226). Luther selbst schlägt in seinen Überlegungen den zweiten Weg ein, wobei er den kommunikativen Gesamtzusammenhang des Predigtaktes mit dem Begriff des *religiösen Sprachspiels*, das in der Verkündigung eine besondere Qualität gewinnt, qualifiziert (und dabei die Grenzen der Sprechakttheorie überspringt und im Gebiet des ›Ästhetischen‹ landet): »Ihre Eigentümlichkeit [scil. der Predigt, K. F.; L. F.] liegt [...] in der innovativen Kraft, die aus der immer neuen Verschmelzung des religiösen Sprachspiels mit den Sprachspielen anderer Lebenswelten erwächst.« (236) Karl-Fritz Daiber verfolgt eine ähnliche Fragestellung, akzentuiert aber sehr viel deutlicher die institutionelle Prägung, die der »Redesituation ›Predigt‹«³² zugrundeliegt. Jede Predigt vollzieht sich demzufolge immer schon in einer besonderen, religiös ausgewiesenen Kommunikationssituation, die durch ein theologisches Vorverständnis aller Beteiligten festgelegt ist. Die Verbindlichkeit des Verkündigungsgeschehens wird eben nicht in der Predigt je neu erfunden oder ausgehandelt, sondern liegt ihr als gottesdienstlicher Institution voraus, wird gleichermaßen in

31 So Luther, Handlung 239, in seiner Auslegung dessen, was die »Formel vom ›Wort Gottes‹« homiletisch bezeichnet. Zitate im folgenden nach diesem Text.

32 Daiber u. a., *Predigen und Hören* 2, 89. Vgl. dazu auch Daiber, *Religiöse Rede*, 33-55.

Anspruch genommen und bestätigt, indem Redende und Hörende in diesen Kommunikationszusammenhang eintreten.

Jüngst hat Rolf Schieder die Daibersche Spur aufgenommen und in eigener Weise weitergedacht. Er interpretiert Predigt – nun allerdings im Anschluß an Foucault und nicht an Habermas – als einen spezifisch religiösen *Diskurs*, der eigene Geltungsansprüche stellt.³³ Eine institutionell gebundene Rede, in diesem Fall die Predigt, bewegt sich immer innerhalb eines ›diskursiven Feldes‹, das die ›Aussagefunktion‹ des Gesagten insgesamt definiert. In diesem Kontext, der durch ganz bestimmte Sprachregeln festgelegt ist, werden die einzelnen Äußerungen und Aussagen der Predigt, mithin auch die individuellen Sprechakte, gehört und verstanden. Schieder vertritt nun die These, daß – auf dem Hintergrund ihrer theologischen Bestimmung – »die Pragmatik der Predigt in der Verpflichtung besteht«: »Der religiöse Diskurs ist also ein Verpflichtungsdiskurs.« (32) Der verpflichtende Charakter religiöser Rede als einer liturgischen Handlung wird in jeder Predigt mitkommuniziert und begründet die besondere Art und Weise, wie das Predigtgeschehen Hörerinnen und Hörer beansprucht und – wenn sie sich diesem Diskurs nicht entziehen – auch wirkt.

Schieders diskursanalytischer Ansatz schärft noch einmal in anderer Weise den Blick für die *homiletische Situation*, die der Predigt – jenseits ihrer individuellen Gestaltung – ihre kommunikative Eigenart gibt. Sie als Verpflichtungsdiskurs zu bestimmen, hat offensichtlich auch damit zu tun, daß er Predigt antithetisch von einem ›Unterhaltungsdiskurs‹ abgrenzt, der völlig andere Rezeptionsweisen hervorruft. Diese Entgegensetzung mag der Grund dafür sein, daß hier mit leicht autoritärem Zungenschlag *Verpflichtung* zur Maßgabe des Predigtgeschehens erklärt wird. Auch gegen erklärte Absicht haften einer solchen Bestimmung ›gesetzliche‹ Konnotationen an: die Pflicht eben, sich der Wirklichkeit zu fügen, die Verkündigung statuiert. Was aber, wenn die Kommunikation des Evangeliums in Gestalt des Predigtgeschehens sich nach ihrer – nach unserer Lesart – exorzistischen Dimension konsequent als ein *Entpflichtungsdiskurs* verstehen läßt, der die Macht der Realität und ihrer Sachzwänge in Frage stellt, bricht, untergräbt? Was wäre so schlimm, wenn der Heilige Geist im homiletischen Akt als antiautoritärer Geselle am Werke wäre, der die ›Wirklichkeit‹ in die Hände derer zurücklegt, denen sie versprochen ist: den Individuen als Subjekten?³⁴

33 Rolf Schieder, *Religion im Radio. Protestantische Rundfunkarbeit in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Stuttgart u. a. 1995, 23 ff. Vgl. ders., Der ›Wirklichkeitsbezug‹ der Predigt. Vom Nutzen einer diskurstheoretischen Predigtanalyse, in: *EvTh* 55 (1955), 322-337.

34 Oder, weil's ja nicht ausgemacht ist, daß der Geist männlich sein muß: Wäre es nicht denkbar, daß der Heilige Geist im homiletischen Geschehen als Geburtshelferin wirkt, die neues Leben entbindet: Ihre Hebammenkunst läßt Wirklichkeiten zur Welt kommen, die individuell gelebt werden wollen.