
Wider den redundanten Exzeß

Semiotisches Plädoyer für eine ergänzungsbedürftige Predigt*

Von Wilfried Engemann, Greifswald

1. Der gebändigte Text

Texte haben es schwer. Allein, um verstanden zu werden, müssen sie es erdulden, daß man sich über sie hermacht und sie – um in ihnen hausen zu können – verändert. Der in einer solchen Prozedur ,ver-

standene‘ Text ist dann freilich nicht mehr der, der er einmal war. Er ist ein *gebändigter Text*, dem nicht mehr freisteht zu sagen, was er sagen könnte, sondern der sagen muß, was er sagen soll.

Ein kleiner Text, zwei Sätze nur – lassen Sie sie auf sich wirken: „Selig sind die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich“ (Mt

5.3). – Und schon ist es passiert: Was haben Sie mit dem Text gemacht? Sie haben sich an seiner ‚Bändigung‘ versucht: Was bedeutet es, /selig/ zu sein? Eine ‚geistliche Qualität‘, ‚Reife für den Himmel‘? Die /Armen im Geiste/ – sind es „Menschen, die seelisch und körperlich, geistig oder materiell, physisch und moralisch auf dem Nullpunkt sind“ (W. LÜTHI, 1961, 33) oder solche, denen die „Schwungkraft der Seele gelähmt ist“ (H. RENDTORFF, 1929, 153)? Das Himmelreich – „eigentliches Vaterland“ (C.-H. Peisker) oder „Neuordnung aller Dinge“ (J. MÜLLER, 1917, 43) . . . ?

Um an dieser Stelle unzutreffende Unterstellungen dem Leser gegenüber zu vermeiden, möchte ich die Bändigung des zitierten Textes zunächst an der Arbeit des *Predigers* demonstrieren.

1.1. Das Manuskript des Predigers

JULIEN GREIMAS würde zuerst auf die jeweils entworfenen *elementaren Strukturen* verweisen (vgl. 1966, 20f.), auf getroffene Zuordnungen, durch die die /Armen im Geiste/ beispielsweise als Leute signifiziert werden, „die sich leer, befleckt und tot fühlen“ (P. ALTHAUS, 1937, 41), als eine „Kategorie von Menschen“, „die mit sich selber unzufrieden und gottfern sind“ (R. BOHREN, 1974, 58, 65 u. ö.). Der gebändigte Text – das ist aber auch der von *semantischen Achsen*, von perspektivischen Intentionen durchzogene: an einer *nationalistischen* Achse gebrochen, erscheinen die /Armen im Geiste/ als die „Deutschen“, „die ihr Joch so stolz tragen wie ein König seine Krone“ (F. RITTELMAYER, 1919, 7); oder, *eschatologisch* gewendet, tritt das /Himmelreich/ hervor als der „wiedergewonnene Ewigkeitsglaube“ (W. v. LOEWENICH, 1946, 78).

Freilich, der Gebrauch semantischer Achsen setzt noch komplexere Verknüpfungsregeln für die Bändigung eines Textes voraus: Die *Interpretanten* – hier: jene Deutungen, die im Manuskript des Predigers als erklärende Ausdrücke für /die Armen/, deren /Seligkeit/ und /das Himmelreich/ erscheinen – sind ihrerseits Glieder von Interpretationsstrukturen, auf deren „*semantischen Pfaden*“ (vgl. J. KATZ / J. FODOR, 1963, bes. 190–205) wiederum nur bestimmte Elemente des Textes relevant werden. Schließlich lassen sich bei der Bändigung eines Textes ganze *Interpretationssysteme* analysieren, die beispielsweise regeln, welche Beziehung der Text zur Tradition hat und inwiefern er unserer Situation korrespondiert. Dabei kann z. B. herauskommen, daß „wer dieses Wort [Mt 5,3] verstanden hat, Luther verstanden hat“ (P. ALTHAUS, 1937, 37).

Die komplexeste Form der semantischen Bändigung eines Textes ist das *operative System*: die vernetzte Gesamtheit des jeweils eingesetzten Interpretationsrepertoires. D. h., der Prediger tritt mit einer „Arbeitshypothese“ (vgl. U. ECO, 1987b, 180 u. BONHOEFFER, 1975, 174) an den Text heran und eröffnet damit einen Prozeß, in dessen Verlauf die semantische Potenz dieses Textes (gegenüber den Möglichkeiten, die er als Quelle noch hatte) geschwächt wird. Am Ende dieses Prozesses kann man den Text – im doppelten Sinn des Wortes – durchaus ‚geschäft‘ haben.

Damit sind verschiedene Ebenen der Phänomenologie des *Codes* benannt worden, auf denen der Prediger dem Text etwas hinzufügt, um mit dem Text etwas zu sagen, was der Text nicht sagt. Dieser Modus der semantischen Zutat, und damit, strenggenommen, die nicht nur homiletische Exegese, sind unausweichlich. Niemand, der einen Text kommuniziert, „läßt den Text für sich selbst sprechen“ – nicht einmal dann, wenn er mit dieser Wendung ein *passivum divinum* konnotiert. Auch wer den Text nur verlasse und sich dabei am Urtext orientierte – der Sound seiner Stimme, die Betonung bestimmter Worte wären als Bestandteile kultureller Codes an der Interpretation und damit an der Ergänzung des Textes unmittelbar beteiligt.

Der eben skizzierte, hinzufügende, verknüpfende und schließlich operierende Modus der Textinterpretation mag zunächst wie ein Dilemma anmuten, dessen Darstellung unversehens zur Kritik am interpretativen Umgang mit Texten gerät (*und einen anderen Umgang gibt es ja nicht*) – ein Dilemma, das beispielsweise R. M.

RILKE auf seine Weise empfunden und in einem Vers so ausgedrückt hat:

„Ich will immer warnen und wehren: Bleibt fern,
Die Dinge singen hör ich so gern,
Ihr rührt sie an: sie sind starr und stumm,
Ihr bringt mir alle die Dinge um“ (RILKE, 1981, 32),

Aber auch Vertreter Barthianisch-dialektischer Theologie werden nicht müde, dieses Dilemma auszusprechen, wenngleich sie es nicht als *Unausweichlichkeit der Textinterpretation*, sondern als Folge von *Defiziten des Predigers* verstehen, und in ihren Homiletiken letztlich nur deshalb vom Prediger sprechen, um vor ihm als einem permanenten „Hindernis“ zu warnen (vgl. z. B. H. URNER, 1961, 85). K. BARTH selbst versucht darüber hinaus, den Text durch den Appell zu ‚sichern‘, doch „nichts Fremdes hineinragen [zu lassen]“ (1966, 107). Der Prediger möge sich auf einen „passiven Vorgang“ einlassen, in dem es lediglich um „die Kenntnismahme dessen [gehe], was dasteht“ (ebd., 78 u. ö.).

Wir werden später auf diese Problematik zurückkommen, wollen uns aber an dieser Stelle bereits die andere Perspektive vor Augen halten: Wenn der Versuch, einen Text zu verstehen, unabänderlich mit der Arbeit des Dazutuns verbunden ist – käme es dann, gerade im Interesse eines angemesseneren Verstehens dieses Textes, nicht darauf an, dieses Dazutun zu provozieren, statt es durch ein hohes Maß an Redundanz erübrigen zu wollen?

1.2. Das Aure-dit des Hörers

Nach allem, was die semiotische Textforschung – gerade auch im Hinblick auf die Textdefinition – erbracht hat, ist es an der Zeit, in der Homiletik nicht mehr nur von zwei, sondern von drei eigenständigen *Texten* zu sprechen: Vom Bezugstext, von der Predigt bzw. dem Manuskript des Predigers und vom Aure-dit des Hörers, das als eine Art Simultan-Interpretation zum Manuskript des Predigers, als Versuch der Bändigung seiner Botschaft entsteht. Genaugenommen (vgl. u. a. R. VOLP, 1982, 146–168) gibt es noch einen vierten Text: den der Situation als Gesamtheit der Umstände¹, die den Prozeß des Lesens begleiten. Dieser Aspekt ist aber einer gesonderten Betrachtung wert und steht nicht im Widerspruch zu dem Versuch, bei einer semiotischen Analyse des Predigtgeschehens zunächst einmal von den *Modalitäten* der Signifikationsarbeit auszugehen, die gleichermaßen für Prediger und Hörer gelten.

Der Leser wird bemerkt haben, daß der Begriff ‚Aure-dit‘ in Analogie zu Manus-kript aus dem Ablativ von „auris“ (Ohr) und dem pt. pass. von „audire“ (hören) gebildet wird. Die verschiedenen Modelle der Kommunikationsforschung lassen darauf schließen, daß der Hörer seinerseits einen *Text zum Text über den Text* erstellt. Was dem Bezugstext widerfuhr, widerfährt also in ähnlicher Weise der Predigt. Mit anderen Worten: Was schließlich ‚der Text gesagt‘ hat, darüber gibt – in concreto – allein das Aure-dit des Hörers Auskunft.

Predignachgespräche haben in dieser Hinsicht immer wieder zu Verblüffungen geführt. Die Bandbreite des ‚Verstehens‘ reicht von tadellosen Reproduktionen ganzer Manuskriptpassagen über tiefgründige ‚Weiterführungen‘ und völlige ‚Entstellungen‘ bis hin zum offenkundigen Widerspruch zur vermeintlichen Botschaft – Ergebnisse, die in der Regel mit der Überzeugung vorgetragen werden, nur ‚das Gehörte‘ wiederzugeben. Freilich – nicht der hat unbedingt am besten verstanden, der am besten wiederholen kann, abgesehen davon, daß es eine bloße Reproduktion der Signifikanten der Predigt, also ihres Ausdruckspotentials, überhaupt nicht gibt. Sobald es sich um Menschen handelt, die einen Text empfangen (und nicht um Maschinen), erhalten die Signifikanten Signifikate, Bedeutungen, die der Hörer dem Vernommenen verleiht, Gehalte, die nicht nur in dem bestehen, woran der Hörer denkt, wenn er die Predigt hört oder reproduziert, sondern die sich auch in einem Verhalten, ja in einem Gefühl ausdrücken können², das im Hörer gewissermaßen als Interpretation der Predigt ausgelöst wird.

Unter diesen Voraussetzungen ist dem goetheschen Diktum

zunächst zuzustimmen: „Denn Stoff sieht jedermann vor sich, den Gehalt findet nur der, der etwas dazuzutun hat“ (GOETHE, 1982, 56f.). Zu ergänzen ist jedoch, daß niemand nichts hinzutut: als kommunizierendes Wesen kann der Mensch, einmal stimuliert, dieser Stimulation nicht nichts bei-messen, so daß es im Grunde nur darum gehen kann, dem Hörer zu einer angemessenen Ergänzung zu verhelfen.

Daß sich der Hörer an Verstehenshilfen orientiert, wird in der Homiletik kaum bestritten. Streiten läßt sich hingegen über die Folgerungen, die aus dieser Einsicht zu ziehen sind. Eine der in der Predigtpraxis am häufigsten gezogenen Konsequenzen zeigt sich in einem Hang zum redundanten Exzeß, von dem im folgenden die Rede sein wird.

2. Die gebundene Predigt

Wenn es denn unausweichlich ist, daß ein Text um seines Verstehens willen gebündelt wird – was soll dann die kritische Untersuchung dieser Prozedur erbringen? Den Text noch fügsamer zu machen? – In der Tat wird es im folgenden um derartige Handwerklichkeiten gehen. Jedoch nicht, um in sie einzutüben, sondern um vor ihnen zu warnen und sie [diese Techniken] vielleicht gar ein wenig *aus* der Übung zu bringen.

Die *gebundene Predigt* – das ist zunächst der Predigt gewordene Text, ein Text freilich, dessen Bündigung etwas übertrieben bzw. – das ist eine Frage der Sichtweise – zu leicht genommen wurde. Worum es geht: Während die Metapher der „Bündigung“ die Lebhaftigkeit, die „Bewegung“³ des Gebündigten wahr und auf einen Zustand zügelbarer Dynamik abzielt, ist das Gebundene vom Zustand der Erstarrung geprägt. Der gebundene Text ist handhabbar wie ein *Emblem*, das man an-bringen oder ab-legen kann, wo immer man möchte, ein Etwas, das man auf keinerlei kontextuelle Variablen hin ein- oder abzustimmen hat.

Wollte man die folgenden Untersuchungen in einem Predigtbegriff zusammenführen, könnte man z. B. von der *obturierten Predigt* sprechen. Der Begriff „Obturation“ ist vor allem in den technischen Wissenschaften beheimatet und bezieht sich auf das *Abdichten von Funktionssystemen*: Ausgänge, Übergänge, Zugänge usw. werden blockiert, verschlossen, verstopft. Predigt, die in dieser Weise mit der multivalenten Semantik eines Textes verfährt, ist nicht nur damit beschäftigt, diesen Text zu bündigen und ihn als Quelle zu verengen. Sondern in dem Versuch, jeden weiteren, zum Erkennen und Verstehen notwendigen Akt des Dazutuns vorwegzunehmen bzw. zu erübrigen, verweigert sie dem Hörer seinen Text, sein ‚Aure-dit‘. Eine ursprünglich *erschließende* Lesart wird zur *abschließenden* Lesung.

Hier nun einige der wichtigsten Faktoren, die eine solche Predigt zum Resultat haben können.

2.1. Die Wir-Alle-Syntax als operatives Programm

An dieser Stelle kommen wir auf den bereits eingeführten Text (Mt 5, 3) zurück. Wir hatten auf verschiedenen Ebenen Codes vergegenwärtigt, mit denen in der Predigtliteratur die Bündigung dieses Textes in Angriff genommen wird. Nun weist aber die eindeutige Mehrzahl der untersuchten Predigten – trotz recht unterschiedlicher Lesarten in einzelnen – eine Art *Generalcode* auf, der als stereotype syntaktische Grundoperation wesentlich zur ‚Bindung‘ des Textes beiträgt: Jede auch noch so sperrige textliche Individualität wird mit einer Wir-Alle-Syntax verkabelt, die dafür sorgt, daß der Text – wiederum in seiner Interpretationsbedürftigkeit erstickt und seiner Interpretationsfähigkeit beraubt – bündig, wie ein Stock, wie von selbst in das Wir-Alle des Predigers fällt. Im Originalton: „Wir sind alle arm“ (BÖSINGER, 1956, 235). Oder auch: „Wir kommen alle als geistlich Arme“ (BACHMANN, 36).⁴

Mit dieser Wir-Alle-Syntax lassen sich natürlich auch andere Texte ‚schaffen‘. Je nach dem, welche signifikanten Größen in einem Text erscheinen, sind wir – im Grunde – alle blind oder alle irgendwie Krüppel; bald haben wir alle irgendwie den Aussatz oder kommen

alle um vor Hunger. (Fände sich das Märchen vom „Wolf und den sieben Geißlein“ zufällig in der Weisheitsliteratur, wären wir sicher auch alle schon einmal im Uhrkasten gewesen . . .) – Aber ist darin die Allgemeingültigkeit oder wenigstens die Aktualität eines Textes zu sehen, daß er sich für So-wie-so-Identifikationen benutzen läßt, daß wir ohnehin und mit Sicherheit und sowieso in seinen Signifikanten adäquat abgebildet werden können? Sind das die Möglichkeiten eines Textes, von dem wir zu Beginn sagten, er müsse gebündelt werden?

Meine Bedenken gegen eine solche Syntax bestehen weniger in dem Zweifel an der Möglichkeit, daß ein Signifikant des Bezugstextes – in gewisser Hinsicht – tatsächlich eine Eigenschaft vieler, vielleicht gar aller Menschen signifizieren könne. Problematisch ist nur, daß es hier kommunikationspraktisch zu gar keiner Signifikation mehr kommt. Denn: Wenn alle „arm“ sind, ist keiner mehr „arm“. Mit anderen Worten: Die Operation „Wir sind alle dies und jenes“ läuft ja nicht einmal auf eine Identifikation mit /diesem/ oder /jenem/ hinaus, sondern inszeniert lediglich ein semantisch nicht einzuholendes Postulat, das nichts anderes sagt, als daß die Predigt ‚gilt‘.

Solche Predigt geht mit einem hohen Aufwand an Redundanz einher; denn schließlich versteht es sich *nicht* von selbst, daß „wir alle arm sind“. – Gehen wir ins Detail:

2.2. Der redundante Exzeß als Verdrängung der Information des Textes

Wenn in der Kommunikations- und Informationstheorie von *Redundanz* die Rede ist, geht es im allgemeinen um das Eintreten eines Informationsüberschusses. Hier nun ist die Rede von der *Verdrängung* der Information. Damit werden freilich die Ergebnisse der Informationsforschung nicht auf den Kopf gestellt, sondern es handelt sich nur um zwei verschiedene Perspektiven für denselben Vorgang: Wenn in der Überschrift der redundante Exzeß als Verdrängung der Information apostrophiert wird, geht es um die Information als Potential des Textes, nicht um Information als das *Potential seiner Interpretation*. Der *redundante Exzeß* ist demnach eine rhetorische Strategie, die den Text derart mit Informationen verschüttet, als berge er keine. – Vergegenwärtigen wir uns nun zwei Formen von Redundanz am Predigtgeschehen selbst:

Die eine Form zeigt sich in der Entfaltung eines *diskursiven Universums*, wobei die einzelnen Signifikanten des Bezugstextes durch eine Fülle ganzer Interpretantenketten erklärt werden: Die dabei entstehenden Signifikationen könnte man unter der Gattung ‚semantischer Reim‘ zusammenfassen. So läßt beispielsweise ein Prediger den Signifikanten /Himmelreich/ in einer quasi-synonymen Wechselbegrifflichkeit folgende semantische Reime durchlaufen: „Himmelsreichtum“ / „Gottesreichtum“ / „freie Gabe der ewigen Liebe“ / „Gnadengeschenk Gottes“ / „groß, allen irdischen Werten überlegen“ / „unermeßlich“ . . . (BACHMANN, 35). – Eine Predigt, der schließlich – vom Hörer – nichts mehr hinzuzufügen ist. Der gerade im Hinblick auf das Aure-dit des Hörers notwendige, ergänzende Zeichenprozeß wird so manipuliert, als vollzöge er sich nur in einer Richtung: vom Text über den Prediger zum Hörer. Der Hörer wird Zeuge eines den Code des Predigers sichernden, die semantischen Möglichkeiten des Textes abdichtenden Prozesses.

Ein ähnliches Ergebnis wird mit einer anderen Form von Redundanz erzielt: In vielen Fällen steht am Beginn der Predigt eine *Erläuterung ihrer Subcodes*; d. h., der Prediger gibt bekannt, nach welchen Kombinationsregeln er den Text einrichten wird. Dabei setzt er einen Mechanismus in Gang, der die Instruktionen darüber enthält, welche Elemente eines sozioreligiösen Bedeutungspotentials mit den Signifikanten des Textes kombiniert werden dürfen. So heißt es beispielsweise in einer der Predigten zu Mt 5,3: „Wer dieses Wort verstanden hat, der hat Luther verstanden“ (P. ALTHAUS, 1937, 37). Nach der mehrfachen Arretierung dieses ‚semantischen Einfallswinkels‘ überrascht es freilich nicht, daß nur die als /Arme im Geist/ in Frage kommen, die – wie LUTHER nach ALTHAUS‘ Interpretation – besonders leidenschaftlich „den Fluch spüren, der auf unserer Welt und

Kultur liegt“, die „als Bettler vor Gott stehen“, „an sich selbst leiden“ und „sich leer, befleckt und tot fühlen“. Dementsprechend wird dann auch das /Himmelreich/ nach der lutherischen Regel des soteriologischen Tausches signifiziert, indem der Katalog der Merkmale des vor Gott stehenden Bettlers einfach in sein Gegenteil gewendet wird: „unsere Schuld“ vs. „seine Vergebung“ usw.

Man mag hier einwenden: Ist es denn *nicht* so mit dem Himmelreich? – Und wiederum wäre semiotisch zu entgegnen: Es ist nicht in erster Linie eine Anfrage an die theologische Richtung, die eine Predigt nimmt, wenn man zu bedenken gibt, daß ihre im voraus berechenbare Botschaft bereits nach den ersten Sätzen in das Schon-Wissen und Längst-Erwarten des Hörers fällt, ohne dieses Repertoire zu stören oder zu erweitern. – Doch solche Rede ist ja nicht nur nicht informativ: Es ist die Frage, ob eine Predigt, die man sich nach Bekanntgabe des Subcodes auch selbst halten kann, noch als Evangelium bezeichnet werden darf, geschweige denn etwas – auch im theologischen Sinn – Offenbarendes haben kann.

Beispiel: Im Predigtgespräch zum Gottesdienst eines homiletischen Seminars formulierte eine Besucherin: „Die Predigt war gut. Immer, wenn der Prediger etwas Wichtiges sagte, machte ich mir eine kurze Notiz darüber, was man an dieser Stelle eigentlich *noch* sagen müßte. Aber das kam dann immer auch ganz treffend. Er hat wirklich nichts vergessen.“ – Daraus ergibt sich eine Frage, deren Beantwortung in jedem Fall Konsequenzen hat: Hätte sich die Besucherin – bereits nach den ersten vernommenen Worten – die Predigt nicht auch selbst halten können? Ist es Bestimmung oder Schicksal von Predigt, längst schon Erwartetes zu reproduzieren? Und: kann *das* Evangelium sein?

In einer semiotischen Predigtanalyse zeigen sich jedoch noch weitere Phänomene, Funktionsmodi einer obturierter Predigt, die dem redundanten Exzeß oder dem Generalcode verwandt bzw. ähnlich sind und die semiotische Ausarbeitung der Predigt durch den Hörer blockieren. Einige seien hier noch genannt.

– *Strategischer Scheinantagonismus*: Der Prediger arbeitet mit einem stereotypen Zwei-Phasen-Signifikationssystem, das zuerst eine diametrale Gegensätzlichkeit zwischen Bezugstext und Situation inszeniert, dann aber dafür sorgt, daß der Text X als eigens für die Situation Y geschrieben erscheint. Sofern dieser semantische Coup von Anbeginn der Predigt klar ist, hat man es natürlich auch hier mit einer Form von Redundanz zu tun.

Beispiel: Ein Prediger unterscheidet die /Armen im Geiste/ zunächst von denjenigen, die „festen Boden unter den Füßen haben“, „gegründete Erkenntnis“ besitzen, die „sich auskennen und Rat wissen“, „die in sich gegründete Persönlichkeiten“ und „Besitzende in jeder Hinsicht“ sind (P. ALTHAUS, 1937, 38f.). Gegen Ende kommt die Predigt jedoch wiederum zu dem keineswegs überraschenden Ergebnis, daß „wir“ eigentlich „alle bei allem unserem Reichtum arme sind“ (ebd., 42).

– *Reklametypische Plausibilität*: Dieser Begriff rekuriert auf eine Repräsentation der Predigt, die die Aufmerksamkeit des Hörers durch die *Art* der Signifikation hervorruft, dabei aber den Eindruck erweckt, sie bietet unerwartete, neue *Signifikate*. Die Analysen zeigen jedoch, daß der Hörer mit Botschaften konfrontiert wird, die ihm nicht nur vertraut sind, sondern die er außerdem – konventionell – schon immer bejaht, begrüßt und erfüllt sehen möchte. Dementsprechend handelt es sich hierbei um Botschaften ohne Informationswert mit lediglich bestätigender Funktion.

Beispiel: „Zu Tausenden leben diese Menschen der Sehnsucht und des Suchens [die Armen im Geiste] heute unter uns, äußerlich unkenntlich, aber überall verbreitet. Keine bestimmte Bewegung, Richtung, Konfession, Religion, Partei und Gesellschaftsschicht schließt sie in sich ein oder von sich aus, sondern sie sind allenthalben [...] an der großen Leidenschaft nach wahrhaftigem Leben zu erkennen, die sie bewußt oder unbewußt durchglüht! [...] Es heißt nicht: Heil euch, ihr Rechtgläubigen, Heil euch, die ihr das Opfer des Verstandes bringt. [...] sondern Heil euch, die ihr arm seid im Geiste – ohne jede Bedingung und Einschränkung. Ob Christen oder Juden, Atheisten, Materialisten oder Spiritisten, was ihr sonst seid, ist ganz gleichgültig: euch gehört das Himmelreich“ (J. MÜLLER, 1917, 41f.).

Mit anderen Worten: Sie haben nichts zu befürchten. Der einzige Umstand Ihrer Armut beschränkt sich darauf, daß Sie Gott auf Ihrer

Seite haben. Beunruhigen Sie sich nicht, wenn Sie nichts davon merken.“ „Das ist etwas ganz Lautloses und Stilles“ (vgl. BÖSINGER, 1972, 238). Die Predigt richtet den Text als eine Quelle vertröstender Strukturen ein, die das auf Seiten des Hörers Vorauszusetzende mit dem einzigen Effekt reproduzieren, daß bei der erneuten Akzeptanz ureigenster Hoffnungen und Überzeugungen der Prediger mitakzeptiert wird.

Damit ist nicht gesagt, Predigt dürfe nichts Werbendes haben, Formen anbieten, die den Hörer zu einer Signifikation herausforderten und ihn so zu neuem Verstehen, neuem Erleben – zu neuer Erkenntnis führten. In ihrer reklametypischen Plausibilität jedoch läßt die Predigt den Prozeß der Zeichen in einer *emblematischen Struktur* erstarren, ruft also lediglich gewohnheitsmäßige Reaktionen ab.

An dieser Stelle ein letztes Merkmal obturierter Predigt:

– *Ideologische Persuasion*: Am auffälligsten ist das Prinzip ideologischer Rede in der engen Verbindung zweier Argumentationsmodi: im konsequenten Gebrauch „unscharfer“ Begriffe, vager Signifikanten, deren semantisch-monolitische Aura gleichzeitig den Eindruck erweckt, man habe es mit einer *absoluten* Interpretationsstruktur zu tun, nicht mit *Segmenten* eines umfassenderen Interpretationsrepertoires. In den entsprechenden Predigten korrespondieren Anspruch auf absolute *diskursive Stringenz* mit faktischer *semantischer Diffusität*. Zur Aufrechterhaltung dieser ‚Korrespondenz‘ bedarf es wiederum eines erheblichen Maßes an Redundanz, um andere semantische Pfade, die sich ebenfalls präzidieren ließen, zu unterdrücken – ein wesentliches Merkmal ideologisch-rhetorischer Überzeugungsstrategie.⁵

Fragen wir nun nach den Voraussetzungen, unter denen man der ‚Produktion‘ obturierter Predigten vorbeugen könnte.

3. Die entbundene Botschaft

Dieser Beitrag enthält in seinem Titel neben dem „wider“ auch ein „für“ – zugunsten einer „ergänzungsbedürftigen“ (= *ambiguitären*) Predigt. Solche Predigt ist keine ‚deutungsoffene Predigt‘ im Sinne einer beliebigen Interpretierbarkeit, keine Predigt, in die man *alles mögliche* hineinlesen könnte. Strenggenommen bezeichnet der Begriff „Ambiguität“ lediglich den Doppelsinn einer signifikanten Erscheinung, wobei es freilich wiederum nicht um die Erkennbarkeit genau *zweier* Sinne geht, sondern (wie besonders der französische und italienische Sprachgebrauch erkennen läßt), um die Nicht-Eindeutigkeit des Wahrgenommenen.

Wie im ersten Kapitel unter dem Aspekt der Bändigung des Textes gezeigt wurde, ist von dieser *faktischen Ambiguität* jeder Text, also auch jede Predigt betroffen. Im Grunde genommen zeigt sie sich bereits im Zustandekommen eines Aure-dits, das aus der Interpretationsbedürftigkeit der Predigt resultiert. Im zweiten Kapitel konnte freilich verdeutlicht werden, wie diese ‚natürliche Ambiguität‘ vom Prediger oft als zu überwindender Mangel empfunden und in ihrer, dem Hörer Ergänzung gewährenden Spezifik, nach den Regeln eines redundanten Exzesses behindert werden kann.

Bei dem Versuch, den theoretischen Ansatz einer Predigt zu formulieren, die die Arbeit des Hörers nicht nur nicht behindert, nicht nur die *Möglichkeit* sich erschließender Lektüren akzeptiert, sondern die den Hörer mehr noch die *Nötigung* erfahren läßt, eine Lesart zu entwerfen und an der Predigt ‚auszuprobieren‘, reicht freilich der Begriff der faktischen Ambiguität nicht mehr aus. Solche Predigt bedarf einer *taktischen Ambiguität* – der ‚Provokation‘, dem Gehörten eine Botschaft zu ‚entbinden‘. In diesem letzten Sinn wird im weiteren von der *ambiguitären* Predigt die Rede sein.⁶

Ich bin mir dessen bewußt, daß das Protestpotential gegen einen solchen Ansatz im Rahmen dieses Aufsatzes *nicht* gebündelt werden kann; die homiletischen Mythen (der Mythos von der Unerheblichkeit des Predigers, der Mythos von der Unabhängigkeit des Wortes und von der Nichtzuständigkeit des Hörers) – sie sind viel zu sehr miteinander vernetzt, als daß sie sich durch ein solches semiotisches Kon-

zept auseinander-nehmen ließen. Jedoch ist es an dieser Stelle möglich, wenigstens theoretisch die Voraussetzungen zu benennen, in denen die Möglichkeit und die Legitimität der ambiguitären Predigt ruhen:

3.1. Homiletische Loci in einer geänderten Dialektik

Deziiert und expressis verbis bei K. BARTH, implizit aber auch in vielen anderen homiletischen Ansätzen unseres Jahrhunderts, wird die homiletische Dialektik darin gesehen, daß das Unmögliche geschieht: daß Gottes Wort über den Prediger an den Menschen gerate. Trotz der gelegentlich geradezu schwärmerischen Problematisierung dieses Geschehens argumentieren die entsprechenden Autoren nicht gerade zögerlich, wenn sie die Voraussetzungen der Ermöglichung des Unmöglichen beschreiben. Was den *Text* betrifft: Er habe eine „Schnur“, der man „nur zu folgen (braucht)“ (K. BARTH, 1966, 64). Und was den *Prediger* angeht: Er hat sich auf eine „passive“ und damit „objektive Rezeption“ des Textes einzulassen (ebd., 78). Denn – und das gilt nun erst recht für die *Predigt* – „das Wort (Gottes) behält sich auch in seiner ‚Anwendung‘ selbst in der Hand“ (H.-J. IWAND, 1963, 459). Der *Hörer* ist im Rahmen solcher Dialektik lediglich als Empfänger der Offenbarung von Belang und in keiner Weise an irgendeiner Art von Vermittlung zwischen „Situation“ und „Tradition“ beteiligt.⁷

WALTER JENS schreibt unter Bezugnahme auf einige Grundsätze der dialektischen Theologie: „Ein seltsames Schauspiel, fürwahr! Mit welcher Emphase wird hier betont, daß Predigt ein und Offenbarung ein anders sei, daß unsere Rede von Gott unsere Rede bliebe, wie immer wir sprächen, daß ein gewaltiger Abstand bestünde [...] zwischen dem Wort und den Wörtern, [...] daß das Menschenwort nur ein Mittel sei, ein Behelfs-Instrument, [...] daß das *verbum dei* Inhalt der Predigt sei, aber nicht deren Subjekt. Doch dann kommt auf einmal der große Sprung, die kopernikanische Wendung, deren der Redner bedarf, um den Satz: ‚Die Predigt *zeugt* von Gottes Wort‘ in das Axiom verwandeln zu können: ‚Die Predigt *ist* Gottes Wort.‘ [...] Als ob Luthers Schrift ‚Wider Hans Worst‘ [...] nicht mit aller gebotenen Deutlichkeit zeigte, wie schnell aus einer *indirekten* Identifikation von Herren- und Knechts-Wort eine *totale* Gleichsetzung wird (1989, 73–75).

Sich auf diesem Hintergrund für eine ambiguitäre Predigt zu entscheiden, heißt, die *Predigt als semiotischen Prozeß mit der ihm eigenen Dialektik* ernst zu nehmen, eine Dialektik, wie sie sich von der Bändigung des Textes bis hin zur Entbindung der Botschaft durch den Hörer für jedes Predigtgeschehen nachzeichnen läßt:

Dazu gehört es, dem *Text* in einer *Dialektik zwischen Konsens und Dissens* nachzugehen, d. h., ihn sich einerseits ganz bewußt im Rahmen sozialisierter Erwartungssysteme anzulesen, ihn aber andererseits auch in seiner dissonanten Singularität zu respektieren, durch die er sich seiner Eingliederung in ein homogenes Interpretationsrepertoire sperrt. Wir sind eben nicht „alle in irgendeiner Hinsicht arm“; in seiner „abweichlerischen“ Struktur fordert der Text dazu heraus, die ihm gegenüber veranschlagten Selbstverständlichkeiten zu überprüfen.

Bei dem Versuch, die Entbindung einer Botschaft zu ermöglichen, steht der *Prediger* in einer *Dialektik von Protektion und Protest*: Zum einen ist es seine Aufgabe, sich schützend vor den Text zu stellen und dessen faktische Ambiguität in eine semantische Struktur zu überführen, an der die alles erschließenden „Dietriche“ der „Gesamtdeutung“ (vgl. F. HIDDEMANN, 1988, 86, 91 f.) zerbrechen. Will er den Text aber verstehen, muß er ihn dennoch traktieren, dessen semantische Möglichkeiten beschränken und schließlich einige der Lesarten des Textes ablehnen.⁸

Die *Predigt* wiederum, gehalten in einer *Dialektik zwischen Zuschnitt und Offenheit*, kann nur im Verzicht auf eine bloße Reproduktion der Quelle entstehen, ist also mit Entscheidungen für relevante und irrelevante Pfade des Textes verbunden. Dabei erhält sie zwar einen bestimmten semantischen Zuschnitt, jedoch kann der *Prediger* nicht verhindern, daß seine Rede selbst (wieder) das Informationspotential einer Quelle enthält. Er müßte sonst darauf verzichten, die *Predigt* zu senden. Sendet er sie aber, riskiert er eine Offenheit, wie

sie in ähnlicher Weise am Bezugstext herrschte, bevor er homiletisch erschlossen wurde.

Sich auf eine Theorie der ambiguitären Predigt einzulassen heißt schließlich zu akzeptieren, daß sich die in einem möglicherweise mühevollen Codierungsprozeß gewonnenen Signifikate der Predigt nicht „unversehrt“ im Decodierungssystem des Hörers etablieren lassen, sondern daß sie letztlich nichts anderes sind als sich verbrauchendes, signifikantes Material, dessen sich der Hörer in einer *Dialektik von Vergleich und Verbrauch* bedient, um sein Erkenntnis- und Verstehensrepertoire zu präzisieren, um Relationen zwischen (längst) Erfahrenem und (eben) Wahrgenommenem zu aktualisieren und somit – bewußt oder unbewußt – an dem vielzitierten „Aufstand der Praxis“ (zuletzt W. JENS, 1989, 86–89) teilzunehmen.

Nachdem wir das Phänomen der Ambiguität zunächst unter dem allgemeinen Gesichtspunkt einer *inszenierten Mehrdeutigkeit* betrachtet und erste Konsequenzen für die homiletisch-dialektische Beurteilung wichtiger homiletischer Loci angedeutet haben, kommt es nun darauf an, im einzelnen die Wirkungsweise ambiguitärer Predigt zu reflektieren.

3.2. Die Predigt als Agenda des Hörers

Nach den bisherigen Äußerungen liegt es auf der Hand: Ob es schließlich zur ‚Entbindung‘ einer Botschaft kommt, hängt nicht von der redundanten Dichte des vom Prediger konstruierten semantischen Feldes ab, sondern von einer Struktur, die den *unausweichlich konstruierenden Rezeptionsprozeß* des Hörers fordert und fördert. Es geht um eine Predigt, die ihre Hörer nicht in ein diskursives Universum, nicht in ein Wir-Alle „ausführt“, das man ohnehin bis in den letzten Winkel kennt, sondern die dem Hörer (durch ihre ambiguitäre Spezifik) in einem bestimmte Pfade *verweigert* und andere *vorschlägt*. In diesem Sinne ist hier die Rede von der „*Predigt als Agenda des Hörers*“.

Wenn in diesem Beitrag gerade der *ambiguitäre* Aspekt der Predigt in den Vordergrund gestellt wird, so geschieht das nicht zuletzt in dem Bemühen, der weithin anzutreffenden homiletischen Strategie – „Mehr Eindeutigkeit durch mehr Redundanz“ – auch begrifflich entgegenzutreten. Sachlich ist es jedoch an dieser Stelle ebenso angemessen, die Forderung nach der *ästhetischen Predigt* semiotisch zu vertiefen und dementsprechend Mehrdeutigkeit als Folge einer gezielten ‚Störung‘ jedes auf Eindeutigkeit ausgerichteten Erwartungssystems zu beurteilen.

Semiotisch gesehen (und wie noch zu erklären sein wird, auch aus theologischer Sicht), kommt es in der Predigt darauf an, daß der Semioseprozeß, in den der Bezugstext durch den Prediger gerät – und den die obturierte Predigt abzuschließen sucht – für den Hörer offengehalten wird. Das geschieht z. B., indem der Prediger zunächst einmal den Wahrnehmungsprozeß der Hörer dadurch *entautomatisiert*, daß er ihnen eine signifikante Struktur anbietet, die sich einer rein reproduktiven Signifikation sperrt, eine Struktur, die den Rezipienten in eine Interpretationskrise führt, die er nur überwindet, wenn er der sich neu ergebenden Wahrscheinlichkeit unerwarteter Codierungen zu folgen bereit ist.⁹

Eine solche Predigt hat weder etwas damit zu tun, ein semantisches Chaos anzurichten noch die Auffindbarkeit bestimmter Signifikate einer Beliebigkeitssyntax anheimzustellen. Das Gegenteil ist der Fall: Wie eine „kreative Metapher“ (vgl. R. RUZICKA, 1983b, 39) zwar das Regelsystem der Sprache verletzt und doch (in der Regel dieser Verletzung) einen Zugang zum Verstehen bietet, wie das Rätsel seine Lösung behindert und zugleich durch seine Struktur ermöglicht (vgl. F. HIDDEMANN, 1988, 12 f.), wie das Kunstwerk mit seinem „Idiotent“ (vgl. U. ECO, 1987, 360–364) eine Fremdsprache praktiziert, die in der Auseinandersetzung mit ihm gelernt wird – und die das Interpretationsrepertoire des Wahrnehmenden erweitern kann – so provoziert die ambiguitäre Predigt eine Botschaft, die der Hörer zwar erst noch zu entbinden hat, wofür er aber in der Predigt den geeigneten Code findet.¹⁰

Kurz: Ambiguitäre Predigt verwirklicht sich regelrecht gegen die Regeln – anders formuliert: sie verletzt bestimmte semantische Reproduktionsmechanismen auf allen ihren Ebenen nach ein und derselben Regel. Es ist also nicht damit getan, den Hörer beispielsweise nur auf der Ebene der elementaren Strukturen zu „überraschen“ und etwa die /Armen im Geiste/ als Menschen zu signifizieren, „die sich nicht im Namen dieses oder jenes Geistes überfordern lassen“ (N. HEBER, 1983, 3). Sondern Predigt bewegt den Hörer um so eher zu einer *verbindlichen Auseinandersetzung*, je konsequenter sie ihre Ambiguität auf allen Ebenen des Codes realisiert und z. B. der eben zitierten Zuordnung keine weitere Definition, sondern z. B. semantische Achsen korrespondieren läßt, an denen sich der Hörer bei der Erarbeitung eines Schlüssels orientieren kann, Oppositionsreihen wie beispielsweise „Widerstand und Ergebung“, „Angst und Freiheit“. Auf der Grundlage desselben Codes wären die Fragen nach der angemessenen Syntax, dem rhetorischen Verfahren usw. zu klären.

Und dies alles, um dann schließlich doch nicht zu sagen, was „die Predigt will“ (Vgl. G. VOIGT, 1962, 45f.)? Gewiß ist ambiguitäre Predigt eine Predigt, die etwas will. Im Rahmen eines semiotischen Ansatzes hat man aber davon auszugehen, daß sich der „Wille“ einer Predigt nicht dadurch mitteilt, daß der Prediger auf die Verschlüsselung dieses „Willens“ verzichtet, sondern dadurch, daß der Hörer zu einem Akt der Entschlüsselung ermuntert wird.

Wenngleich hier nicht der Raum dafür ist, diesen Ansatz im einzelnen hinsichtlich seiner theologischen Konsequenzen zu reflektieren, läßt sich natürlich auch ein solches, noch allgemeingehaltenes Plädoyer nicht aussprechen, ohne an theologische Grundpositionen zu rühren und Widerspruch zu hören. Der heftigste ist offenbarungstheologischer Art: Ambiguitär taktierende Predigt sei eine Zumutung. Sie lasse den Hörer in einem unzumutbaren Akt der Sich-Selbstoffenbarung verkümmern. In einem derart vercodiert begriffenen Predigtprozeß habe die *revelatio immediata* keinen Raum mehr. An dieser aber sei auch für das Predigtgeschehen festzuhalten.

Man versuche nur einmal, KARL BARTHs Aussagen zur /Offenbarung/ konsequent strukturanalytisch zu bestimmen, und man wird feststellen, daß /Offenbarung/ auch als Kommunikationsmodalität zwischen Prediger und Hörer beansprucht wird (vgl. 1966, 33, 60, 64, 78, 107 und 1932, I/1, 342; IV/2, 161; II/1, 236). Die „Offenbarungsmäßigkeit“ als erstes „Kriterium der Predigt“ sieht BARTH darin, daß das Predigtereignis „Aktion des göttlichen Subjekts selbst“ sei (1966, 33), daß „Gott selbst in der Predigt etwas sagen will“ (ebd., 34), wobei mit dem Hinweis, daß der Prediger „nicht über, sondern von“ Gott spreche (ebd.), schließlich das Predigtgeschehen insgesamt als ein Ereignis *revelationis immediatae* identifiziert werden soll.

Demgegenüber ist freilich zu fragen, wie sich überhaupt eine *revelatio immediata* als ganz und gar un-mittelbares, ohne Signifikanten auskommendes Geschehen ereignen könnte, in dem un-vermittelt Heilige Schrift entstanden wäre oder Predigt entstünde. Sind hier nicht in jedem Fall spezifische Erfahrungen, Bilder oder Visionen im Spiel, Signifikanten, denen ein Wahrnehmender unter dem *Eindruck* des Wahrgenommenen einen *Ausdruck* verschafft? Gehört es nicht geradezu „gattungsmäßig“ zum Offenbarungsgeschehen, daß es sich als höchst ambiguitärer Signifikationsprozeß vollzieht, in dem ein Wahrnehmender sehr wohl mit ‚Mitteln‘ konfrontiert wird, die sich querlegen zu seinen bisherigen Erkenntnismustern, die mit ‚unerhörten‘, unerwarteten, kaum zu bändigenden signifikanten Strukturen seine Aufmerksamkeit wecken, die er in ihrer Fremdheit einerseits nicht fassen kann, andererseits aber aufgrund einiger vertrauter Elemente fassen will. Bei diesem Prozeß wird das Interpretationsrepertoire des Wahrnehmenden gerade nicht ausgelöscht – aber es werden einige seiner Codes negiert, umstrukturiert, ergänzt und erneuert. Und damit – für die Predigt gesprochen – erschließen sich dem Hörer mehr und mehr die Voraussetzungen, unter denen er Zeuge davon wird, wie die Predigt eine Botschaft ‚entbindet‘.¹¹

Sich homiletisch mit einer Theorie der ambiguitären Predigt vertraut zu machen kann natürlich nicht heißen, ein Verfahren zum Inszenieren offenbarungsspezifischer Predigt zu erlernen. Wenn es aber – nun auch im engeren, theologischen Sinn – offenbarende Pre-

digt gibt, wird sie sich „in, mit und unter“ den Bedingungen eines nicht aufhebbaren Signifikations- und Kommunikationsprozesses vollziehen. Und deshalb gehörte es m. E. unabdingbar zur geistlichen Hygiene der Homiletik, Rücksicht auf die Bedingungen dieses Zeichenprozesses zu nehmen.

Mit der ambiguitären Predigt Ernst zu machen, hat demnach nichts damit zu tun, dem Hörer „etwas willentlich zu verschweigen“¹² oder „sich des Evangeliums zu schämen“, sondern heißt vor allem, die Konsequenzen daraus zu ziehen, daß man von dem Moment an, in dem man zu predigen beginnt, nicht mehr allein an dem Werk beteiligt ist, das da entsteht, sondern bestenfalls (bestenfalls!) Zeichen setzen kann, deren Ergänzung den Hörer ebenso erfreuen wie trösten und belehren wird.¹³

Um es noch einmal in einem Bild auszudrücken: Was den Hörer hören macht, ist nicht der Katalog, der für alles alle Daten bereithält, sondern die Agenda, die ihm Zugang zum Text eröffnen und eine Botschaft erschließen kann. Andernfalls werden die Hörer immer mehr die Rolle von Besuchern einer Galerie spielen, die mit Texten der Heiligen Schrift ausgestattet ist – Besucher, die immer nur darin bestätigt werden, daß der vom Prediger ausgegebene Katalog alles enthalte, Besucher, die die Namen von Texten und Autoren abschreiten und mit den Angaben des Katalogs vergleichen. In einer analogen Betrachtung über die Rolle der Kunst resümiert WASSILY KANDINSKY: „Dann gehen sie fort, ebenso arm oder reich, wie sie eintraten und werden sofort von ihren Interessen absorbiert. Warum waren sie da? In jedem Bild ist ein ganzes Leben“ (1956, 24).

* Überarbeitetes Manuskript einer Gastvorlesung vom 26. Oktober 1989, gehalten an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz, Fachbereich Evangelische Theologie.

Bemerkungen zur Schreib- und Zitationsweise: Wird im weiteren auf einen Ausdruck, einen Begriff oder eine sonstige Repräsentationsform Bezug genommen, steht das betreffende Wort zwischen zwei Schrägstrichen: z. B. /Armut/. Geht es um die *Bedeutung*, um einen Sinn, eine Interpretation oder ganz einfach um eine Aussage *über* diesen Ausdruck, werden doppelte Anführungszeichen gesetzt, z. B.: /Armut/ bedeutet „Mangel zu leiden“. Erfordert der jeweilige Darstellungszusammenhang keine besonderen Spezifizierungen, oder geht es um die in Ausdruck und Bedeutung repräsentierten Sachverhalte, werden keinerlei Zeichen benutzt. – In dieser Schreibweise folgt die Arbeit einer Konvention, die sich mehr und mehr in der semiotischen Literatur durchsetzt. Der Kontext schließt im Einzelfall die Verwechslung von Zitaten mit semiotisch als Bedeutung Signifiziertem aus.

Der Hintergrund dieser Unterscheidungen wird im Aufsatz noch näher erläutert. Um als Vf. auch selbst die Möglichkeit zu haben, eigene Formulierungen, Begriffe und Wendungen in einem gelegentlich etwas uneigentlichen Sinn gebrauchen und hervorheben zu können, verwende ich in diesen Fällen das halbe Anführungszeichen (‘).

Im Hinblick auf die Zitationsweise ist zu bemerken: Wenn mehrere Titel eines Autors aus demselben Jahr stammen, ist um der notwendigen Unterscheidung willen das Erscheinungsjahr beim Zitieren (analog zur alphabetischen Reihenfolge im Literaturverzeichnis) durch hochgestellte Minuskeln ergänzt.

¹ Vgl. dazu die ausführlichen Darlegungen bei U. ECO (1987^c, 201 u. ö.).

² Vgl. auf diesem Hintergrund den Interpretantenbegriff bei CH. S. PEIRCE (1960, I, 339; 2, 228 u. ö.).

³ Vgl. ergänzend hierzu ECOs Ausführungen zum „Kunstwerk in Bewegung“, das zwar „die Möglichkeit für eine Vielzahl persönlicher Eingriffe (bietet), aber keine amorphe Aufforderung zu einem beliebigen Eingreifen (ist): es ist die weder zwingende noch eindeutige Aufforderung zu einem am Werk selbst orientierten Eingreifen, die Einladung, sich frei in eine Welt einzufügen, die gleichwohl immer noch die vom Künstler gewollte ist“ (1977^b, 54f.).

⁴ Die gleiche Signifikationsfigur läßt sich aufzeigen bei BOHREN (1974, 64), BULTMANN (187), FIGUR (197), KELLER (286, 201f.), LÜTHI (23, 31), MÜLLER (45), PEISKER (56), RENDTORFF (13), STERZINSKY (324, 329), URNER (1966, 24), VOGEL (6).

⁵ Vgl. dazu die Argumentationsstrukturen bei F. RITTELMAYER, der sich „um unserer deutschen Weltaufgabe willen“ um eine Auslegung von Mt 5,3 bemüht (1919, 6).

⁶ Vgl. ausführlicher dazu W. ENGEMANN (1989^a, 184–187).

⁷ Vgl. dagegen die Überlegungen E. LANGEs zur „Vermittlungskompetenz“ des Hörers (1982, 57f. u. ö.).

⁸ In einer gewissen Analogie zu dieser Dialektik weist G. OTTO darauf hin, daß der Prediger zwar einerseits „auf das ‚Potential‘ biblischer Überlieferung angewiesen ist“, sich aber andererseits vor einer „Bindung . . . an den ‚Text‘“ warnen lassen sollte (vgl. 1976, 29). G. OTTO spricht in diesem Zusammenhang davon, daß „die Predigt [. . .] den Bibeltext (ein- bzw.) umschmilzt“ – zu einer Ganzheit aus „Wort, Vorstellung, Problematik, Leben“ (ebd.). Das Bild vom „Einschmelzen“ weist viele Bezüge zu dem weiter unten geforderten, alle Ebenen der Predigt betreffenden „Idiolekt“ der Predigt auf.

⁹ Wenn es überhaupt eine Möglichkeit gibt, das Faktum der „kognitiven Dissonanz“ (vgl. die resümierenden Darlegungen bei G. OTTO, 1986, 217–219) im Rahmen einer homiletischen Strategie zu berücksichtigen, so bietet die hier beschriebene ambiguitäre Struktur den m. E. angemessensten Rahmen dazu.

¹⁰ So trifft es denn auch durchaus nicht zu, daß U. ECO mit seinem Modell des „offenen Kunstwerks“ einen „Paradigmenwechsel“ herbeiführen wollte, der das „Paradigma“ (wenn es denn eines sein sollte) von „Produktion und Rezeption“ überwände (vgl. G. M. MARTIN, bes. 48, 57), in erster Linie mehr Raum für „Assoziation“ und „emotionale Rezeption“ schüfe (ebd., 49) und neben dem gar eigens zu betonen wäre, daß er den „Dialog mit den Kommunikationswissenschaften [. . .] keineswegs gegenstandslos“ werden lasse.

Demgegenüber ist zu betonen, daß sich ECO mit dem Modell des „offenen Kunstwerks“ im Rahmen einer Theorie der „ästhetischen Kommunikation“ befaßt (ECO, 1972, 164), die den Prozeß von Produktion und Rezeption, Senden und Empfangen gerade nicht ignoriert. Im Gegenteil, ECO interessiert sich für das Kunstwerk überhaupt nur als Kommunikationsphänomen, ist sich freilich im klaren darüber, daß dies Konsequenzen für die Beurteilung des *Verhältnisses* von Produktion und Rezeption haben muß.

¹¹ In einem ganz ähnlichen Zusammenhang verweist A. GRÖZINGER auf die m. E. ambiguitäre „Dialektik von Vertrautheit und Fremdheit“ (vgl. 1987, 102), die bewirkt, daß der Gehalt des Offenbarungsgeschehens nicht zu einem Endresultat gerinnt, sondern – nun für die Predigt gesprochen – eine dem Hörer weiterhin „zu schaffen machende“, deutungsfähige und -bedürftige Struktur behält.

¹² Umgekehrt gibt es aber auch kein homiletisches Modell, mit dem man eine offenbarungsspezifische Realisierung der Predigt inszenieren könnte. Nicht einmal im nachhinein kann man wissen, warum das Verkündigungsgeschehen Offenbarung ‚war‘. Wenn es aber zur Offenbarung kam, dann „in, mit und unter“ den kommunikationsspezifischen Bedingungen der Predigt. An der Beseitigung der Hindernisse kommunikationsspezifischer, ambiguitärer Bedingungen zu arbeiten, hat somit immer auch damit zu tun, „offenbarungshindernde Elemente“ des Predigtgeschehens aus dem Weg zu räumen.

Vgl. auch K. JASPERS (1919, 334) zum Phänomen der „indirekten Mitteilung“.

¹³ Zu den Funktionen/Dimensionen der Predigt vgl. ausführlich W. ENGMANN (1989b, 52–55), O. Haendler (1949, 113), H. v. d. GEEST (1978, 40–42) und E. Lerle (o. J., 43).

Althaus, Paul: Predigt zu Mt 5,3 (in:): Der Herr der Kirche, Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh, 1937, S. 37–45

Bachmann, [o. Vn. ediert]: Predigt zu Mt 5,3 (in:): Im Dienst des Heiligen, hrsg. v. B. Goesch, Verlag Friedrich Bahn, Schwerin 1931, Bd. 7, S. 35–38

Barth, Karl: Homiletik, Zollikon, Zürich, 1966

drs.: Kirchliche Dogmatik [Bd. IV/1 und IV/2], Ev. Verlag AG Zollikon, Zürich, 1932

Bösinger, [o. Vn. ed.]: „Armut“, Predigt zu Mt 5,3 (in:): Kasualien, hrsg. v. E. Brandes, X. Folge, Ehrenfried Klotz Verlag, Stuttgart, 1956, 230–238

Bohren, Rudolf: Die Gestalt der Predigt (in:): Die Aufgabe der Predigt, hrsg. v. G. Hummel, a. a. O., 1971, 207–231

drs.: Seligpreisungen der Bibel – heute, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1974, 58–67

Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. v. E. Bethge, EVA, Berlin, 1957

Bultmann, Rudolph: Marburger Predigten, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1956, S. 180–188

Eco, Umberto: Apokalyptiker und Integrierte, Fischer Taschenbuchverlag, Frankfurt/M., 1987^a

drs.: Arten der Zeichenbildung (in:): Zeichenprozesse, a. a. O., 1977^a, 58–68

drs.: Das offene Kunstwerk, stw 222, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1977^b

drs.: Der Name der Rose, DTV, München, 1986^a

drs.: Einführung in die Semiotik, UTB 105, Fink Verlag, München, 1972

drs.: Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, Carl Hanser Verlag, München u. Wien, 1987^b

drs.: Nachschrift zum „Namen der Rose“, DTV, München, 1986^b

drs.: Semiotik, Entwurf einer Theorie der Zeichen, Wilhelm Fink Verlag [Supplemente 5], München, 1987^c

drs.: Semiotik der Ideologien (in:): Textsemiotik, a. a. O., 1977^c, 54–64

drs.: Semiotik und Philosophie der Sprache, Wilhelm Fink Verlag [Supplemente, Bd. 4], München, 1985^a

drs.: Tipologia della falsificazione [Festvortrag vom 16. 9. 1986, gehalten auf dem Internationalen Kongreß der Monumenta Germaniae Historica in München], (in:): Fälschungen im Mittelalter, Hahnische Buchhandlung, Hannover, München, 1988, Teil 1, 69–82

drs.: Trattato di semiotica generale, Bompiani, Milano, 1985^b

drs.: Über Gott und die Welt, DTV, München, 1987^d

drs.: Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte, Edition Suhrkamp, Frankfurt/M., 1977^d

Engemann, Wilfried: Kritik der Homiletik aus semiotischer Sicht. Ein Beitrag zur Grundlegung der Predigtlehre. Dissertation (B), Univ. Greifswald, 1989^a

drs.: Persönlichkeitsstruktur und Predigt. Homiletik aus transaktionsanalytischer Sicht, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1989^b

Figur, Fritz: Predigt zu Mt 5, 3 [nur in Auszügen veröffentlicht in:]: Wir wissen weder Tag noch Stunde, a. a. O., 1966, S. 197f.

Geest, Hans v. d.: Du hast mich angesprochen, Theologischer Verlag Zürich, 1978

Goethe, Johann Wolfgang v.: Maximen und Reflexionen, Aufbau-Verlag, Berlin, 1982

Greimas, Algirdas J.: Sémantique structurale, Larousse, Paris, 1966

Grözinger, Albrecht: Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Theologie, Chr. Kaiser Verlag, München, 1987

Haendler, Otto: Die Predigt, Verlag A. Töpelmann, Berlin, 1949

Heber, Norbert: Predigt zu Mt 5,3 [gehalten in einem Leipziger Pflegeheim am 1. Advent 1983] (als Manuskript vervielfältigt)

Hidemann, Frank: Wider den Hang zur Gesamtdeutung. Paul Tillich und das Verhältnis von Theologie und moderner Kunst, (in:): Anstöße – Zeitschrift der Evangelischen Akademie Hofgeismar, Ahrend, Baunatal, 3/1983, S. 86–93

Iwand, Hans-Joachim: Nachgelassene Werke, Bd. III (Ausgewählte Predigten), hrsg. v. H. Eßer u. H. Gollwitzer, München, 1963

Jaspers, Karl: Psychologie der Weltanschauungen, Springer, Berlin, 1919

Jens, Walter: Reden, Gustav Kiepenheuer Verlag, Leipzig und Weimar, 1989

Kandinsky, Wassily: Essays über Kunst und Künstler. Aufsätze, Verlag Gerd Hatje, Stuttgart, 1955

Katz, Jerrold J./Fodor, Jerry A.: The Structure of Semantic Theory, (in:): Language 39, 2/1963, S. 170–210

Keller, Samuel: Neue Netze, Ein Jahrgang Predigten und Ansprachen aus praktischer Arbeit, Verlag v. O. Rippel, Hagen 1912

Lange, Ernst: Predigen als Beruf, hrsg. v. R. Scholz, München, 1982

Lerle, Ernst: Grundriß der empirischen Homiletik, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, o. J.

Loewenich, Walter v.: Die Stunde der göttlichen Heimsuchung. Zwölf Predigten, Calwer Verlag, Stuttgart, 1946

Lüthi, Walter: Die Seligpreisungen, Verlag Friedrich Reinhardt AG, Basel, 1961

Martin, Gerhard M.: Predigt als „offenes Kunstwerk“? Zum Dialog zwischen Homiletik und Rezeptionsästhetik, (in:): EvTh, Ch. Kaiser Verlag, München, 1/1984, S. 46–58

Müller, Johannes: Die Suchenden (Auslegung zu Mt 5, 3–9; in:): Die Bergpredigt, Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, München 1917, 38–45

Otto, Gert: Grundlegung der Praktischen Theologie, Chr. Kaiser Verlag, München, 1986

drs.: Predigt als Rede. Über die Wechselwirkungen von Homiletik und Rhetorik, Kohlhammer, Stuttgart 1976

Peirce, Charles Sanders: Collected Papers (Bd. I–IV), hrsg. v. C. Hartshorne und P. Weiss, Univ. Press, Cambridge, 1931–1935

drs.: Collected Papers (Bd. VII u. VIII), hrsg. v. A. W. Burks, Univ. Press, Cambridge, 1958

Peisker, Carl-Heinz: Predigt zu Mt 5,3 (in:): Texte der Bergpredigt, a. a. O., 1972, 53–61

Rendtorff, Heinrich: Der Gottesmensch, Furche-Verlag G.m.b.H., Berlin, 1929 [151–157]

Rilke, Rainer Maria: Gedichte, Reclam, Leipzig, 1981

Rittelmeyer, Friedrich: Die deutsche Not im Lichte Jesu. Acht Kanzelreden über die Seligpreisungen, Verlag Chr. Kaiser, München, 1919

Ruzicka, Rudolf: Information in natürlicher Sprache, (in:) Zur Bedeutung der Information für Individuum und Gesellschaft, Berichtsband der Wiss. Konf. zum Leibniztag der Akademie der Wissenschaften in der DDR, Akademie-Verlag, Berlin, 1983^a

drs.: Sprachwissen und Sprachkunst (I). Ein Beispiel: Die Metapher (II), [Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig – Philologisch-historische Klasse, Bd 124, H. 4], Akademie-Verlag, Berlin 1983^b

Sterzinsky, Georg: (in:) Das Wort an die Gemeinde, Predigthilfen zum Lukasjahr II, Evangelien, hrsg. v. Karljosef Lange, St. Benno – Verlag GmbH, Leipzig, 1971, 324–335

Urner, Hans: Gottes Wort und unsere Predigt, EVA, Berlin 1961

drs.: Predigt zu Mt 5, 3 (unveröffentlichtes Manuskript), zitiert nach: Wir wissen weder Tag noch Stunde, a. a. O., 1966, S. 193f.

Voigt, Gottfried: Botschafter des Christus. Beiträge zur Predigtlehre, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1962

Volp, Rainer: Das Kunstwerk als Symbol. Ein theologischer Beitrag zur Interpretation der bildenden Kunst, Gütersloh, 1966

drs.: Situation als Weltsegment und Sinnmarge, (in:) Zeichen, a. a. O., 1982, S. 146–168

Wir wissen weder Tag noch Stunde: Predigtgedanken aus Vergangenheit und Gegenwart, hrsg. v. H. Ristow, Bd. 6, Evangelische Verlagsanstalt Berlin, 1966

Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst, hrsg. v. R. Volp, Kaiser/Grünwald, München/Mainz, 1982