

Geist und Buchstabe

Homiletisch-hermeneutische Überlegungen zu einer schwierigen Beziehung

Der Kampf ist entschieden. Der Buchstabe hat verloren, verlässt hinkend die Bühne, seine Zeit ist gekommen, ist vorbei. Die Arena gehört nun dem Sieger: Glänzend steht der Geist da und lässt sich bejubeln. Er steht für das Neue, für die Zukunft. Nicht mehr der Buchstabe, sondern der Geist ...

1. Zwei Strategien im Kampf des Geistes gegen den Buchstaben

„... denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig“ (2Kor 3,6). Der Kampf des Geistes gegen den Buchstaben ist alt. Er prägt die Geschichte der Philosophie seit *Plato* und gehört in die Geschichte der Theologie spätestens seit *Paulus*. Lange Jahre sah es so aus, als hätte der Buchstabe verloren. Die Strategien des Geistes im Kampf gegen den Rivalen gingen auf. Aus der Vogelperspektive der Abstraktion erkenne ich zwei dieser Strategien und nenne sie *idealistisch* und *präsenzorientiert*.

1.1 Die idealistische Strategie oder: Der verstandene Text

Am plakativsten beschrieben wurde diese Strategie von dem Germanisten und Medienwissenschaftler *Jochen Hörisch* in seinem frühen und polemischen Werk „Die Wut des Verstehens“.¹ Er überzeichnet und skizziert eine Geschichte der Hermeneutik, die von Anfang an und noch immer das imperiale Ziel habe, den *einen* Geist, die *eine* Deutung

¹ Vgl. *Jochen Hörisch*, Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik, Frankfurt/Main 1988. Der Titel nimmt einen Begriff aus den „Reden“ *Schleiermachers* (1799) auf.

gegen die vielen Buchstaben auszuspielen und so zur Reinheit der Sache, zur Klarheit der Idee vorzudringen. Die „fröhliche Sinnespluralität“², die Texten zu eigen sei, da sie viele und unterschiedliche Lesarten hervorbringen, werde durch eine hermeneutische Wut des Verstehens methodisch unterbunden: „Die vielen Buchstaben dienen dem einen Geist [...]“³ Das Fremde werde so lange hermeneutisch traktiert, bis es zum Eigenen werde.

Letztlich bringe diese Hermeneutik aber eine große Enttäuschung mit sich: Das Eigentliche des Textes sei letztlich das Bekannte. „[...] die Größten [sagen, AD] im Grunde alle dasselbe“, so beschreibt Jochen Hörisch in Aufnahme von *Emil Staiger* die große Langeweile idealistischen Textverstehens.⁴

Warum kann eine solch nivellierende und die Langeweile befördernde Hermeneutik dennoch attraktiv sein? Hörischs Antwort: Sie reduziert Komplexität.⁵ Welch eine Errungenschaft in der Welt zu Beginn des 19. Jahrhunderts, die von den Zeitgenossen als immer undurchschaubarer erlebt wurde!⁶ Und Welch eine nachhaltige Faszination auch für uns, deren globalisierte, medialisierte, ökonomisierte, vielfältig spiritualisierte Welt zu Beginn des 21. Jahrhunderts sicher nicht weniger komplex erscheint! Welch grandiose Möglichkeit nicht zuletzt auch für Theologinnen und Theologen, die es mit noch Komplexerem zu tun haben – im wahrsten Sinne mit Gott und der Welt!

Aber nicht nur textliche Zeugnisse der Vergangenheit gerieten in die Fänge einer monosemisierenden Hermeneutik, auch die Kunst insgesamt wurde nicht verschont. Dies erkannten je auf ihre Weise und nicht weniger polemisch als Hörisch *Susan Sontag* und *George Steiner*. Sontag legte bereits 1966 einen Aufsatz mit dem Titel „Against Interpretation“ vor. Sie sieht die Kunst in einem Nebel von Interpretationen verschwinden, die allesamt nur ein Ziel hätten: inter-

2 AaO., 32.

3 AaO., 43.

4 AaO., 61.

5 Vgl. aaO., 65.

6 Dazu noch einmal *Jochen Hörisch*: „Wer Horizonte verschmelzt, läßt eben an der Stelle vieler Perspektiven eine einzige übrig. Wer einen Universalitätsanspruch erhebt, integriert zumindest und subsumiert zumeist alternative Ansprüche. Wer hermeneutisch auf der Metaebene spricht, dem stellen sich unübersichtliche Verhältnisse als recht überschaubar dar. Wer eine Hermeneutik des Geistes betreibt, kann die Vielheit der Geister und Buchstaben vergessen“ (aaO., 71f).

pretierend die Bedeutung des Kunstwerks intellektuell zu erfassen, um es zu zähmen und in den Griff zu bekommen.⁷ Interpretation sei – so gesehen – „die Rache des Intellekts an der Kunst“.⁸ George Steiner erträumte gut zwanzig Jahre später, 1989, eine „gegen-platonische Republik [...], aus der die Rezensenten und Kritiker verbannt wurden“⁹, eine Republik, in der das Primäre, das Kunstwerk, der Text wieder eine Chance hätte und nicht unter dem Ballast sekundär-deutenden Zugriffs zu versinken drohte. Jedes sekundäre Reden über Kunst wäre in dieser Republik verboten,¹⁰ um die „dumpfe Wucht einer Flutwelle“¹¹ an sekundären Texten, „Meta-Texte[n]“¹², parasitären Texten¹³ zu verhindern. Nur so scheint es für Steiner möglich, das Kunstwerk davor zu bewahren, im Sumpf einer hypertrophen Kommentierung, eines um sich greifenden Verstandenhabens und Sinn-Reduzierens unterzugehen.

Nach einer „gegen-platonische[n] Republik“ sehnte sich Steiner. Und in der Tat wäre es möglich, bereits *Plato* als Gewährsmann für die vielfach kritisierte idealistische Hermeneutik zu begreifen. Die Reinheit der Ideen jenseits der verwirrenden Fülle der Sinneseindrücke wollte der Athener Philosoph erreichen. Und er war überzeugt: „[...] das Wahre, [...] das Sein, das bar der Farbe, bar der Gestalt und untastbar wirklich ist, ist allein für den Lenker der Seele, den Geist zu schauen.“¹⁴

7 Vgl. *Susan Sontag*, *Gegen Interpretation*, in: dies., *Kunst und Antikunst*. 24 literarische Analysen, übers. v. Mark W. Rien, Frankfurt/M. 2003, bes. 15.

8 Zitiert nach *Hörisch*, aaO. (Anm. 1), 7.

9 *George Steiner*, *Von realer Gegenwart*. Hat unser Sprechen Inhalt?, edition akzente, mit einem Nachwort von Botho Strauß, aus dem Englischen von Jörg Trobitius, München/Wien 1990, 16.

10 Vgl. aaO., 11–74 [Eine sekundäre Stadt]; vgl. bes. 15f.

11 AaO., 41.

12 AaO., 17.

13 Vgl. aaO., 18.70 u.ö.

14 *Platon*, *Phaidros oder Vom Schönen*, übertragen und eingeleitet von Kurt Hildebrandt, Stuttgart 2008, 45.

1.2 Die präsenzorientierte Strategie oder: Verstehen jenseits des Textes

Plato ist auch der viel zitierte Bezugspunkt für eine zweite Strategie zur Überwindung der Buchstaben. In seinem Dialog Phaidros macht sich Plato Gedanken über die Frage, inwiefern *niedergeschriebene* Reden Sinn machen können, ja inwiefern überhaupt die Erfindung der Schrift hilfreich sei. Sokrates, der Dialogpartner des Phaidros, erzählt dazu die Sage von dem ägyptischen Gott Theuth, der unter anderem die Buchstaben erfunden habe. Er preist sie dem König Thamus an und verheißt Weisheit und eine Steigerung des Gedächtnisses. Doch der König bleibt (zunächst aus rein mnemotechnischen Gründen!) skeptisch: „[...] wer dies [die Buchstaben, AD] lernt, dem pflanzt es durch Vernachlässigung des Gedächtnisses Vergeßlichkeit in die Seele, weil er im Vertrauen auf die Schrift von außen her durch fremde Zeichen, nicht von innen her aus sich selbst die Erinnerung schöpft.“¹⁵ Sokrates argumentiert ähnlich und meint, dass die Buchstaben wohl eher die Einfalt und nicht die Weisheit stärken würden. Bestenfalls könnten Buchstaben die bereits Wissenden an dieses Wissen erinnern, aber keinerlei neue Erkenntnis hervorbringen. Diese nämlich entstehe in der Unmittelbarkeit der Begegnung, im Vollzug des Dialogs, der Rückfrage und Vergewisserung erlaubt. Bloße Buchstaben hingegen blieben, ohne ihren Urheber, stumm. Gleichsam vaterlos trieben sie sinnlos durch den Raum: „Jede Rede aber, wenn sie nur einmal geschrieben, treibt sich allerorts umher, gleicherweise bei denen, die sie verstehen, wie auch bei denen, für die sie nicht paßt, und sie selber weiß nicht, zu wem sie reden soll, zu wem nicht. Gekränkt aber und unrecht getadelt, bedarf sie immer der Hilfe des Vaters, denn selbst vermag sie sich weder zu wehren noch zu helfen.“¹⁶

Tot ist der Buchstabe in Platons Phaidros also, weil er ohne den lebendigen Sprecher, der sich auf die konkreten Hörer einlässt, machtlos bleibt. Paradoxerweise verfasst, also *schreibt* Plato Dialoge, um dieser Erkenntnis Ausdruck zu geben. In dieser Paradoxie erkennt *Walter Ong* in seinem Buch „Oralität und Literalität“ den typischen Widerstreit zweier kultureller Paradigmen am Punkt ihres ersten greifbaren Aufeinandertreffens. In der antiken griechischen Philosophie begegne

15 Platon, aaO., 86.

16 AaO., 88.

eine primäre orale Kultur der Literalität. Plato konnte „seinen Phonzentrismus, seine Bevorzugung der Oralität gegenüber dem Schreiben nur deswegen klar und effektiv formulieren, weil er schreiben konnte.“¹⁷ War vorher die Erinnerung nur durch redende Wiederholung möglich und bedeutete das gesprochene Wort „immer ein Ereignis, eine Bewegung in der Zeit, ganz ohne die dingliche Ruhe des geschriebenen und gedruckten Wortes“,¹⁸ so konnten Worte nun von Lebenszusammenhängen isoliert werden. Sie konnten von der Unmittelbarkeit des „oral-auralen Zusammenhang[es] befreit und zur neuen Welt des Schauens“ geführt werden.¹⁹

Auch der zeitgenössische Philosoph *Hans Ulrich Gumbrecht* unterscheidet plakativ zwei Kulturen: die Sinn- und die Präsenzkultur.²⁰ Die Sinnkultur habe neuzeitlich (*Descartes* spielt bei Gumbrecht eine entscheidende Rolle!), die Herrschaft erlangt; mit ihr werde die Geistigkeit und Innerlichkeit des Menschen („*res cogitans*“) gegenüber seiner Körperlichkeit („*res extensa*“) betont. Die Wende hin zur Sinnkultur beschreibt Gumbrecht, indem er z.B. auf das Abendmahlsverständnis verweist: Mittelalterlich sei dieses als Einheit von „materiellem Signifikanten und immateriellem Sinn“ verstanden worden.²¹ Erst durch die Reformation habe sich ein neues Verständnis ergeben: Der Signifikant habe gegenüber seinem Sinn an Bedeutung verloren, das „*significat*“ der Schweizer Reformation habe sich wirkungsgeschichtlich durchgesetzt.²² Auch wenn diese Beschreibung stark verallgemeinert (und vor allem das lutherische „*est*“ nicht in die Überlegungen einbezieht), legt Gumbrecht seinen Finger zurecht auf die Tendenz zur Entwertung des Körperlichen, das zum bloßen Signifikanten wird, der

17 *Walter J. Ong*, *Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes*, Opladen 1987, 166; vgl. aaO., 106.

18 AaO., 78.

19 AaO., 87.

20 Vgl. grundlegend *Hans Ulrich Gumbrecht*, *Produktion von Präsenz, durchsetzt mit Absenz. Über Musik, Libretto und Inszenierung*, in: *Josef Früchtl/Jörg Zimmermann* (Hg.), *Ästhetik der Inszenierung. Dimensionen eines künstlerischen, kulturellen und gesellschaftlichen Phänomens*, edition suhrkamp 2196, *Aesthetica*, Frankfurt/M. 2001, 63–76, 66; ders. *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, übersetzt v. *Joachim Schulte*, edition suhrkamp 2364, Frankfurt/M. 2004 [englisches Original: *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*], 100–106.

21 *Gumbrecht*, *Diesseits der Hermeneutik*, aaO., 46.

22 Vgl. aaO., 47f.

gedeutet werden muss und kann, der dann aber, gedeutet und verstanden, seine Bedeutung verliert.

Demgegenüber möchte Gumbrecht den Fokus neu auf Präsenzphänomene lenken, auf Erfahrungen der Körperlichkeit, des In-der-Welt-Seins, auf räumliche Ereignisse, auf „Momente der Intensität“²³. Gumbrecht führt keine explizite Auseinandersetzung mit dem „Buchstaben“ und fordert auch nicht, die Körperlichkeit des Lesens wieder zu gewinnen. Präsenzerfahrungen meinen bei ihm nicht Lektüreerfahrungen, sondern die Vielfalt des Lebens in der „res extensa“ dieser Welt sowie besonders Inszenierungen und Performances im Bereich der Kunst.²⁴

„... denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig ...“ Zwei Strategien zur Überwindung des Buchstabens lassen sich unterscheiden. Das ist zum einen die Strategie einer klassischen Hermeneutik, die verstehend den Buchstaben übersteigen will, indem sie seinen Sinn erschließt (welchen sie freilich – das ist die immanente Paradoxie dieses Verfahrens! – wiederum nur in Buchstaben fassen kann). Und das ist zum anderen die Strategie einer alten und noch immer virulenten Anti-Textualität, die jenseits des Buchstabens die Präsenz des geliebten Lebens oder des gemeinsamen Dialogs sucht.

2. Homiletische Konsequenzen

Beide Strategien haben ihre homiletischen Konsequenzen. Freilich spielt in der Homiletik der idealistisch-hermeneutische Weg die wichtigere Rolle, weswegen er im Folgenden ausführlicher als der präsenzorientierte Weg in den Blick kommt.

2.1 Die Wahrheit des verstandenen Textes: Textverlust in der Predigt

Die biblischen Texte sind Quelle und Basis der Predigt, darin stimmen die meisten Homiletikerinnen und Homiletiker quer durch die Konfes-

23 AaO., 118 [im Original hervorgehoben].

24 Vgl. aaO., 34.

sionen überein. Aber gleichzeitig macht es die Bibel, so die Erfahrung, den Predigerinnen und Predigern nicht immer leicht.²⁵ Wie kann der seit *Lessing* sprichwörtliche „garstige Graben“ überwunden werden? Was haben die alten Texte der Bibel uns Heutigen noch zu sagen?

Emanuel Hirsch bestimmte die sich aufgrund dieser Fragen ergebende Predigtaufgabe wie folgt: „Die Predigt kann vorläufig beschrieben werden als ein menschlicher Versuch, das Evangelium aus seiner vergangenen geschichtlichen Gestalt hinein in das gegenwärtige Denken und Leben zu dolmetschen, so daß es zu neuer unmittelbarer Wirkung erweckt wird, dem Herzen der Hörer die verborgenen letzten Gründe ihres Daseins durchleuchtet und ihnen damit Gott gegenwärtig macht.“²⁶ Das *biblische Wort* erscheint bei Hirsch als „vergangene geschichtliche Gestalt“, aus der heraus die Übersetzungsbemühung erfolgen müsse. Hirsch ist überzeugt: Der Prediger kann den „lebendigen Sinn und Geist der christlichen Offenbarung“²⁷ erkennen und die Gemeinde mit diesem, befreit aus den „alten geschichtlichen Hüllen“²⁸, konfrontieren. Er erkenne den „wesentlichen Sinngehalt“²⁹ des Textes und gebe diesen Sinn als „das Ewige“³⁰ und „Göttliche“³¹ des Textes, als die „Wahrheit rechten Glaubens“³² in der Predigtrede weiter. Das ist die – von Hörisch und anderen so intensiv kritisierte – idealistische Hermeneutik in homiletischem Gewand!

Weniger idealistisch, dafür aber mit einem einprägsamen Bild formuliert *Wolfgang Trillhaas* in seiner „Einführung in die Predigtlehre“:

„Angesichts eines Textes bedeutet für den Prediger die Meditation, daß der Text aufhört, ihn nur als Text zu beschäftigen. Die Meditation durchstößt den bloßen Text, d.h. seine Worte und deren historische und kritische Probleme und sucht die Sache selbst zu ergreifen, von der wir annehmen möchten, daß sie auch die Sache der heutigen Leser und Hörer sei und um derentwillen von einer im Text gesuchten Wahrheit die Rede ist. Für diese Meditation ist der Text wie ein Sprachgitter vor die Wahrheit geschaltet, die Meditation soll hindurchgreifen und diese Wahrheit so erfassen, daß der

25 Vgl. dazu nur *Wilhelm Gräß*, *Leben deuten*, in: *Zeitschrift der GAGF* 23/2009, H. 2, 26–33, und *Roman Roessler*, „Wir sind zu Spurensuchern geworden“. Ein (selbst-)kritischer Gang durch die Predigtstudien, aaO., 82–88.

26 *Emanuel Hirsch*, *Predigerfibel*, Berlin 1964, 3.

27 AaO., 42.

28 AaO., 65.

29 AaO., 136.

30 AaO., 66.68.

31 AaO., 68.

32 AaO., 98f.

Meditierende kraft seiner Meditation diese Wahrheit in eigenen und neuen Sätzen auszusagen vermag.“³³

In der homiletischen Meditation habe der Prediger das „Sprachgitter“ des Textes hinter sich zu lassen und zu der (!) Wahrheit bzw. Sache zu greifen. Der Text hat damit seine Schuldigkeit getan und kann an dieser Stelle gehen.

Auch eine der neueren homiletischen Hermeneutiken fügt sich in dieses Schema ein, wenngleich sie im Blick auf die vielfältigen Deutungsmöglichkeiten der Bibel weit offener bleibt, als es die singularisierenden Hermeneutiken eines Hirsch oder Trillhaas, die *die* Wahrheit erkennen bzw. *die* Sache greifen wollen, andeuten. Basis ist auch für *Wilfried Engemann* die engagierte Wechselrede des Predigers mit dem biblischen Text. Die Hörer werden dann aber mit dem „Resultat dessen [konfrontiert, AD], was der Text vorsah“, und mit den „Entscheidungen, die er mir [dem Prediger, AD] zumutete, um verstanden zu werden.“³⁴ Predigt sei zu sehen als der „neue Text“, der durch die Interpretationsleistung des Predigers entstehe und dazu führe, dass „jener [erste, biblische, AD] Text zu schweigen“ habe.³⁵ Der neue Text der Predigt setzt sich an die Stelle des alten Textes der Bibel. Auf dem Weg zur Predigt hat der Text auch hier seinen Dienst getan und kann abtreten.

Eine Hermeneutik, die die Wahrheit des Textes erkennt bzw. das Resultat dessen erfasst, was der Text vorsah, führt dazu, dass der ursprüngliche biblische Text keine aktive Rolle im Predigtvollzug mehr spielt. Homiletische Hermeneutik erledigt den Text, und den Predigt-hörerinnen und -hörern wird die Möglichkeit genommen, *selbst* durch das Hören des biblischen Wortes im Kontext der Predigtrede Erfahrungen mit diesem Wort zu machen.

33 *Wolfgang Trillhaas*, Einführung in die Predigtlehre, Darmstadt 1974, 35.

34 *Wilfried Engemann*, Einführung in die Homiletik, UTB 2128, Tübingen/Basel 2002, 475.

35 Ebd.

2.2. Die Wahrheit im mündlichen Wort:

Die Predigt als „gutt geschrey“

Martin Luther steht – wie *Plato* – auf eigentümliche Weise zwischen *Oralität* und *Literalität*. Einerseits war *Luther* überzeugt von der Bedeutung des geschriebenen Wortes. Das gilt für seinen eigenen souveränen Umgang mit den neuen Medien seiner Zeit: den Flugschriften und dem Buchdruck. Das gilt aber auch für seine Haltung gegenüber der Heiligen *Schrift*. Sie ist es, die das Christuszeugnis beinhaltet, noch mehr: die *Christum* jeweils neu „treibet“. Entsprechend wandte sich *Luther* mit kaum vorstellbarer Akribie über viele Jahre seines Lebens der Aufgabe der Übersetzung der *Bibel* zu. Gleichzeitig aber wusste er: Das Wort der *Schrift* ist allein in seiner Buchstabengestalt nichts! Das Wort muss neu verkündigt, muss zum *mündlichen* Wort, zum Wort der *Anrede* werden. Nur so ist es „*Evangelium*“, „*frohe Botschaft*“, „*gutt geschrey*“³⁶ vom Sieg in *Christus*, „*die stymme*, die da sagt, *Christus sey deyn eygen*“³⁷.

Im Gottesdienst müsse daher alles dafür getan werden, dass „*gottis wort* [...] dasselb ym schwang gehe“, so schreibt *Luther* 1523 in seiner *Schrift* „*Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeine*“.³⁸ Dabei meint er mit „*gottis wort*“ nicht die gottesdienstliche *Bibellesung*, sondern die *Predigt*. Und er fordert sogar: „[...] wo nicht *gotts wort* predigt wirt, ists besser, das man wider singe noch leße, noch zu samen kome.“³⁹ Der tiefere Grund, warum *Luther* für die *Predigt* als eigentliche, mündliche ‚*Gestalt des Wortes Gottes*‘ plädiert, liegt m.E. darin, dass er (durchaus aus eigener leidvoller Erfahrung!) von der manchmal belastenden und das Gewissen beschwerenden Mehrdeutigkeit der *Bibel* wusste und demgegenüber die *Eindeutigkeit* des Sünde aufdeckenden und Gnade zusprechenden Wortes *Gottes* weitergeben wollte.

Nicht in *Luthers* *Predigten* selbst, aber durchaus in der Aufnahme seiner Überlegungen in der Geschichte des Protestantismus (bis in die Gegenwart) kann dies paradoxerweise zur Folge haben, dass ausgerechnet mit Verweis auf *Luther* (den *Bibelübersetzer*, *Bibeltheologen*, *Bibelliebhaber*!) der *Buchstabe* der Heiligen *Schrift* aus der *Predigt*

36 WA.DB 6,2,24.

37 WA.DB 6,8,18.

38 WA 12, 36, 24f; vgl. ebd., 37, 27.

39 WA 12, 35, 24f.

verschwindet und stattdessen der *Geist* der erkannten Botschaft (manchmal in einiger begrifflicher Abstraktion: „Gnade“, „Rechtfertigung“) in der Predigtrede weitergegeben wird.

In der gegenwärtigen praktischen Homiletik wird – mit vielfachem Bezug auf Luther – zudem die Forderung nach (manuskript)freier Predigt erhoben. „Freie Predigten entsprechen dem Evangelium“, meint etwa *Arndt Elmar Schnepfer* und verweist dazu auf Luthers Entdeckung der Mündlichkeit der guten Nachricht.⁴⁰ Die Idee dahinter: nur die Predigt ohne vorgefertigtes (oder wenigstens: ohne auf die Kanzel mitgebrachtes) Manuskript garantiere jene Unmittelbarkeit der Kommunikation, die für das Wortgeschehen des Evangeliums entscheidend sei. Die Sehnsucht nach einer spezifischen Form rhetorischer Präsenz und rednerischer Authentizität steht dahinter und lässt den Kategorienfehler übersehen, der aus dem „mündlichen Wort“ das Wort jenseits des vorgefertigten Textes und aus der Freiheit der Predigt (Paulus würde wohl von *παρησια* sprechen!) die Manuskriptfreiheit der Predigt macht. – Freilich: Mit der Forderung nach „freier Predigt“ ist der biblische Text keineswegs erledigt und *eo ipso* im „Geist“ überwunden. Die Evidenz aber verschiebt sich doch: von dem Buchstaben der Bibel zu dem Geschehen der Predigtkommunikation, in dem der Geist als wirksam gesehen wird,⁴¹ von den Worten der Schrift zu den lebendigen, überzeugenden, attraktiven Worten des/der Predigers/in.

Es gilt also auch homiletisch: Dem Buchstaben (der Bibel) weht ein heftiger Wind entgegen: weil Predigerinnen und Prediger versuchen, ihn geist-voll zu verstehen oder ihm mit dem Ideal lebendiger Kanzel-Mündlichkeit unter Umständen mehr Konkurrenz machen als wirklich aufhelfen.

Doch da geschieht etwas Merkwürdiges. Auf einmal ist er wieder da, der Buchstabe. „Totgesagte leben länger“, rufen die einen. Verdutzt reiben sich andere die Augen. Der Buchstabe kehrt zurück, jugendlich und erfrischt sieht er aus. Und auf einmal wirkt der Geist müde, ausgelaugt, erschöpft. Der Kampf geht weiter ...

40 Vgl. *Arnd Elmar Schnepfer*, *Frei predigen. Ohne Manuskript auf die Kanzel*, Witten 2010, 20–22.

41 Vgl. *Volker A. Lehnert*, *Kein Blatt vor'm Mund. Frei predigen lernen in sieben Schritten. Kleine praktische Homiletik*, Neukirchen-Vluyn ²2008, 135; Lehnert betont hier „die pneumatische Hintergrundregie des Geistes Gottes“ als wesentlichen Faktor im Geschehen der freien Predigt.

3. Dekonstruktion und der Widerstand der Schrift

1973 offenbarte *Roland Barthes* seine „Lust am Text“. Er steht damit keineswegs allein in der philosophisch-hermeneutischen Landschaft. Aber Barthes führte doch besonders eindrücklich und sozusagen zur rechten Zeit gegenüber einer Sinn erkundenden, Texte auf ihre Wahrheit reduzierenden Hermeneutik einen lustvollen und befreiten Umgang mit Texten und Buchstaben vor Augen.⁴² Plato und viele andere nach ihm hatten es nicht sonderlich geschätzt, dass ein schwacher, vaterloser, hilfloser Text nicht eindeutig reden könne, sondern die Möglichkeit zu unterschiedlichster Interpretation biete. Nun wird genau diese Vielfalt je individueller Lektüre, die Offenheit, die die Buchstaben (und die Leerstellen zwischen ihnen!⁴³) bieten, zum Ausgangspunkt einer neuen lektoralen Begeisterung. Vom „glückliche[n] Babel“ spricht Barthes, von einem herrlichen Nebeneinander *verschiedener* Stimmen in *einem* Text.⁴⁴ Die Sinnlichkeit der Lektüre der Buchstaben betont der französische Philosoph und Autor. Es gehe eben nicht um Anwendungen und Deutungen, die den Text im platonischen Höhenflug des Geistes verlassen, sondern um eine „schwerfällig[e]“ Lektüre: „[...] sie klebt am Text, sie liest [...] mit Akribie und Besessenheit“.⁴⁵ Barthes leitet daraus die Lektüreeinweisung ab: „nichts verschlingen, nichts verschlucken, sondern weiden, sorgsam abgrasen“.⁴⁶ „Text heißt Gewebe“, so erkennt Barthes – und möchte

42 Vgl. *Roland Barthes*, Die Lust am Text, aus dem Französischen von Traugott König, Frankfurt/Main 1974 [zuerst: *Le Plaisir du Texte*, Paris 1973].

43 Vgl. aaO., 16, der von der „Erotik“ der Leerstellen spricht.

44 Vgl. aaO., 8.

45 AaO., 19.

46 AaO., 20. – Dieser Rekurs auf die Materialität des Buchstabens findet sich in gestalteter Form in vielen Werken der „konkreten Poesie“. In einer Sammlung von Essays und Beobachtungen hat der französische Schriftsteller *Francis Ponge* den Buchstaben stark gemacht, die „schwarze Spur auf dem Papier“ (ders., *Schreibpraktiken* oder *Die stetige Unfertigkeit*, München/Wien 1988, 11). Er schreibt: „Von dem Augenblick an, wo man die Wörter (und die verbalen Ausdrücke) als ein Material betrachtet, ist es sehr angenehm, sich mit ihnen zu beschäftigen. Genauso wie es für einen Maler angenehm sein kann, sich mit den Farben und Formen zu beschäftigen. Höchst vergnüglich zu spielen damit“ (aaO., 82). Diese spielerische Wiederentdeckung ‚buchstäblicher‘ Materialität ist für Ponge der Weg, um „dem langweiligen Karussell der Gefühle, der Ideen, der Theorien, usw. ... zu entkommen“ (ebd.).

dieses Gewebe nicht länger als Produkt sehen, hinter dem sich „der Sinn (die Wahrheit) aufhält“, sondern sich in die Textur hinein verliehen.⁴⁷ Was das für die Interpretation eines konkreten Textes bedeuten kann, zeigt Barthes eindrucksvoll in „S/Z“, einer strukturalen Balzac-Lektüre, die das Wechselspiel von Texten ausführt, anstatt die Bedeutung des Textes zu erheben. „Einen Text interpretieren heißt nicht, ihm einen (mehr oder weniger begründeten, mehr oder weniger freien) Sinn geben, heißt vielmehr abschätzen, aus welchem Pluralem er gebildet ist.“⁴⁸

Um die Mitte des 20. Jahrhunderts melden sich der Widerstand der Schrift und die Faszination des Buchstabens mit bislang unbekannter Vehemenz zu Wort. Der Buchstabe ist wieder da und findet Beachtung in den Strömungen des (Post-)Strukturalismus, des New Criticism und vor allem in der Dekonstruktion eines *Jacques Derrida*. Derrida scheut sich nicht, die gesamte (!) Geistesgeschichte seit Plato zu kritisieren und mit dem Stichwort des „Logozentrismus“ zu belegen.⁴⁹ Ihr sei es um die Elimination der Vielfalt zugunsten einer Reduktion auf *den* Logos gegangen. Feste Bedeutungen von Texten seien vorausgesetzt und durch eine vermeintlich außerhalb des Textes existierende Instanz (Derrida spricht von außersystemischer Präsenz) garantiert worden. Mit Macht und Herrschaft habe dies zu tun. Dagegen bedeuteten die Buchstaben die Möglichkeit zur Pluralität und zu faszinierender Unabgeschlossenheit. Entscheidend ist für ihn der Text mit seinen Signifikanten. Dem Logozentrismus setzt Derrida den Neologismus der „différance“ entgegen, der zum Kernbegriff seiner Hermeneutik wird. Im Sinne Derridas wäre es unangemessen, *différance* definieren (eingrenzend verstehen!) zu wollen. Der Begriff changiert zwischen „différencier“ (eine Differenz/einen Unterschied erzeugen) sowie „différer“ (aufschieben) und bewegt sich so zwischen der Differenz erzeugenden Tätigkeit und der Verzögerung der Präsenz. Der leere Raum, der durch die *différance* zwischen den Signifikanten ge-

47 AaO., 94.

48 Roland Barthes, *S/Z*, stw 687, Frankfurt/Main 1987.

49 Jacques Derrida, *Grammatologie*, übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler, stw 417, Frankfurt/M. 1974, 11, definiert „Logozentrismus“ als „Metaphysik der phonetischen Schrift“.

schaffen werde, erscheint als die Voraussetzung eines bestenfalls punktuell zu denkenden Bedeuten.⁵⁰

Und plötzlich ist der Buchstabe wieder da, und der Geist hat es schwer. Klassisch auf Sinn rekurrierende Hermeneutiken werden süffisant verspottet – besonders, wenn es um die Kunst und ihr Verstehen geht. So meinte selbst *Alfred Hitchcock* einmal in einem Interview: „If you have a message, it must be mailed.“ Sinngemäß übersetzt: „Wenn Du eine Botschaft hast, dann geh’ doch zum Postamt.“

4. Paulus zwischen Gramma und Pneuma

Wie steht es um den Buchstaben *im christlichen Kontext*? Schlecht, meint *Jochen Hörisch* und weist Paulus mit seinem oben bereits zitierten Spitzensatz aus 2Kor 3,6 die Verantwortung dafür zu: „Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig.“ Die paulinischen Briefe seien, so Hörisch, als „Großereignisse in der Geschichte des Verstehens [...], des imperialen Verstehens, der Wut des Verstehens“⁵¹ zu sehen. Ganz anders Jesus, der doch – jedenfalls in seiner matthäischen Charakterisierung – um die Bedeutung der Buchstaben gewusst habe: Nicht der kleinste Buchstabe noch ein „Tüpfelchen vom Gesetz“ solle aufgelöst werden (Mt 5,18). Hörisch dazu: „Woraus der Interpret, der Christus so innig verstanden zu haben glaubt wie kein zweiter [Paulus nämlich; AD], im Namen des christlichen Geistes buchstäblich nichts anderes als das schiere Gegenteil macht.“⁵² Wenn Paulus meint, dass der Buchstabe töte und der Geist lebendig mache, dann setze er damit „jene Abwertung der schweren und druckschwarzen Materialität des bloß Äußerlichen, bloß Re-präsentativen, bloß leblos Schriftlichen in Gang, gegen die es das Reine, Innerliche, eben beredt-lebendige Geistige zu retten und zu bewahren gilt.“⁵³

Hat der Interpret Hörisch den Apostel wirklich ‚verstanden‘, wenn er in ihm den Vater einer platonisch-idealistischen Überwindung des

50 Vgl. dazu *Jacques Derrida*, Positionen, Edition Passagen 8, aus dem Französischen von Dorothea Schmidt unter Mitarbeit von Astrid Wintersberger, Graz/Wien 1986, bes. 63–71, und *Jeremy Hawthorn*, Grundbegriffe moderner Literaturtheorie. Ein Handbuch, UTB 1756, Tübingen/Basel 1994, 59f.

51 Hörisch, aaO. (Anm. 1), 35.

52 AaO., 37.

53 AaO., 36.

Buchstabens im aufkommenden Christentum sieht? Freilich: Die Worte des Paulus konnten für eine im Sinne von Hörisch, Sontag, Steiner, Barthes, Derrida u.v.a. problematische Hermeneutik instrumentalisiert werden. Und sie fanden schon bald in der Geschichte christlicher Auslegungskunst eine entsprechende Aufnahme. So meinte *Origenes*, der Buchstabe entspreche dem „Wort- und Literalsinn, dem Geist [entspreche, AD] die allegorische Deutung“ – und natürlich sei letztere die eigentliche Interpretation.⁵⁴ Aber war das nun ein rechter Gebrauch von 2Kor 3 oder nicht doch eine Lektüre, die im Duktus des zweiten Korintherbriefs und der paulinischen Theologie insgesamt zu kurz greift?

Meine Frage ist rhetorisch: Ich meine, nicht wenige Interpreten haben Paulus zu schnell das sagen hören, was hermeneutisch üblich ist. Und haben sich selbst der Mühe des Buchstabens kaum noch unterzogen. Paulus unterscheidet in 2Kor 3 zwei Weisen der Auslegung: eine *grammatische* und eine *pneumatische*. Beide beziehen sich auf den Buchstaben, auf die Schrift, auf den νόμος, auf das „Gesetz“, das Paulus im Zusammenhang von 2Kor 3 als „Altes Testament“ (V. 14) bezeichnet oder pars pro toto schlicht „Mose“ nennt (V. 15). Die Schrift lässt sich *grammatisch* auslegen oder *pneumatisch*. So meinte bereits *Rudolf Bultmann* in seinem Kommentar zu 2Kor 3,6:

„Der Gegensatz γράμμα – πνεῦμα fällt nicht zusammen mit dem Gegensatz von Form und Inhalt, formulierter Gesetzesvorschrift und eigentlichem Sinn des Gesetzes. [...] Der paulinische Gegensatz [...] stellt nicht die eigentliche Tendenz des Gesetzes und seinen inadäquaten Ausdruck in der historisch schriftlichen Fixierung zueinander in Gegensatz, sondern zwei Tendenzen, bzw. zwei Prinzipien oder Mächte. Das Gesetz ist die Macht, die, als Forderung belegend, den Menschen in die Leistung aus eigener Kraft weist, der Geist die Macht Gottes, die, als Gabe belegend, dem Menschen möglich macht, was er aus eigener Kraft nicht vermag [...].“⁵⁵

Es geht bei dem „Buchstaben“ nicht um die Schriftlichkeit, der dann eine in der Interpretation zu gewinnende spezifische und eigentliche Geistigkeit entgegenzustellen wäre. Es geht um den Buchstaben „unter einem bestimmten Aspekt“.⁵⁶ Dieser Aspekt freilich entscheidet sich am Christusgeschehen und an der Stellung des Einzelnen dazu. Nur „in

54 *Hans-Josef Klauck*, 1./2. Korintherbrief, NEB, Würzburg 1984/1986, 165.

55 *Rudolf Bultmann*, Der zweite Brief an die Korinther, KEK, Göttingen 1976, 80; vgl. ähnlich auch *Friedrich Lang*, Die Briefe an die Korinther, NTD 7, Göttingen/Zürich 1986, 270f.

56 *Klauck*, aaO. (Anm. 54), 165.

Christus“ werde die „Decke“, die über „dem Alten Testament“ liege, abgetan. Genau dies entspricht der eigenen Erfahrung des Paulus, wie er sie selbst als biographische Wende erfahren und vielfach zur Sprache gebracht hat (vgl. nur Gal 2,20 u.ö.). Entsprechend ist das Christusereignis für Paulus nicht das Resultat einer hermeneutischen Bemühung, so dass bei aller Lektüre des „Alten Testaments“ immer nur die *eine* Aussage herauskommen könne: „Christus“. Sondern gerade umgekehrt: Das Christusereignis ist der Ausgangspunkt einer neuen und erneut unendlichen und unabgeschlossenen Beschäftigung mit dem Buchstaben. Freilich nun in der Erwartung, darin nicht dem an- und verklagenden Gotteswillen, sondern der Botschaft der Freiheit und der Herrlichkeit Gottes zu begeben.

So zeigt sich Paulus auch gleich nach seinem hermeneutischen Spitzensatz als be-geisterter Bibelleser und legt in 3,7–18 einen „christliche[n] Midrasch zu Ex 34^{29–35}“ vor, einen Midrasch, in dem er in Analogie und Kontrast die neue, durch das Christusereignis mögliche Lektüre des „Alten Testaments“ einer anderen Art der Lektüre entgegenstellt.⁵⁷ Schon diese andere, die alte Weise hatte „Herrlichkeit“, um wie viel mehr dann die neue: „Nun aber schauen wir alle mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel ...“ (V. 18). So groß formuliert Paulus die Erwartung, die in der pneumatischen Auslegung beschlossen liegt! Ob freilich Paulus, der Begeisterte, in 2Kor 3,18 nicht doch zu weit geht, wenn er die aufgedeckte Herrlichkeit nicht nur erwartet, sondern für die Gegenwart behauptet, kann m.E. durchaus gefragt werden. In 1Kor 13,12 bleibt er skeptischer. In der Lutherübersetzung sind beide Verse durch das Substantiv „Spiegel“ miteinander verbunden: Einmal ist es der „dunkle Spiegel“, in den wir jetzt noch schauen (1Kor 13,12); im anderen Fall ist es die Herrlichkeit des Herrn, die wir klar „wie in einem Spiegel“ wahrnehmen (2Kor 3,18). Wahrscheinlich entsprechen nur beide Verse zusammen der Wahrheit und Wirklichkeit biblischer Hermeneutik, die sich immer neu zwischen Enttäuschung und Erfüllung, verweigerter Begegnung und seligmachendem Ereignis bewegt.

57 Auch schon vorher werden die Aussagen in 2Kor 4,1–6 nur verständlich, wenn Paulus als Exeget verstanden wird, der Jer 31,31–33 sowie Ez 11,19; 36,26 genau kennt und diese Verse in den Hintergrund seiner Überlegungen stellt.

5. Gott im Buchstaben. Rabbinische Einblicke

Die Erwartung des Paulus an die Schrift ist *christologisch* konturiert. Nur *in Christus* kann die Schrift sagen, was angesichts der Äonenwende durch und in Christus zu sagen ist. Das unterscheidet den ausgebildeten Pharisäer Paulus (vgl. Phil 3,5) von seinen jüdischen Mitschwestern und -brüdern. In der grundlegenden Erwartung an die Schrift aber scheint er mir von diesen nicht weit entfernt – eine Erwartung, die dazu führt, dass Paulus in seinen Briefen beständig Bezug auf die Texte des „Alten Testaments“ nimmt und diese – wie das obige Beispiel aus 2Kor 3 zeigt – durchaus midraschisch auslegt. Diese Nähe des Paulus zur jüdischen Auslegung ist insofern interessant, als die Ausleger der rabbinischen Zeit von *Jochen Hörisch* und vielen anderen gegenwärtigen Hermeneutik-Kritikern als Paradigmen einer neuen und anderen Art der Lektüre wahrgenommen werden.

Hörisch zeichnet das Bild des unglücklichen Rabbiners. Unglücklich sei er, da er, „der weder deuten darf noch will [...], der sich schon gar nicht anheischig machen möchte, Gott zu ‚verstehen‘, [...] dennoch zu interpretieren genötigt“ sei.⁵⁸ Daraus habe sich der Talmud als ein durch und durch eigentümliches Werk ergeben. Er sammelt Interpretationen, auch widersprüchliche, die sich immer wieder und immer neu um ältere Interpretationen lagern und niemals zu einem Abschluss kommen. Jede Deutung weist einerseits zurück auf die bereits erfolgten, andererseits voraus auf die neuen Deutungen, die noch kommen werden und die die Relativität des gesamten hermeneutischen Geschäfts unterstreichen. „Wenn der Talmud und wenn seine Leser, Hörer und Fortschreiber sich angesichts der Fülle des Seins wider Willen zur Interpretation genötigt sehen, so wissen sie doch immerhin, daß sie keinen Grund haben sich einzubilden, ‚verstanden‘ zu haben.“⁵⁹

Das sieht Jochen Hörisch sicher richtig – aber genau dies ist nicht weit entfernt von der Mühe der Interpretation, der sich auch Paulus unterwirft, der etwa in Röm 9–11 in immer neuen Anläufen interpretiert und am Ende nicht mit *der* Lösung seiner Ausgangsfrage endet, sondern mit dem Ausruf: „O welch eine Tiefe, beides, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes. Wie unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege“ (Röm 11,33).

58 Hörisch, aaO. (Anm. 1), 25.

59 AaO., 26.

Diesem unbegreiflichen Gott sind auch die Rabbinen auf der Spur. Materialiter ist diese Spur nichts anderes als die Buchstabengestalt der Tora. Ja, die Rabbinen gehen weit, wenn es um die Frage geht, inwiefern der Text der Tora unmittelbar auf Gott zurückgeht. Natürlich tue er das, sagen sie. Wort für Wort, Buchstabe für Buchstabe. Es sind sozusagen Gottes unmittelbare Fußspuren auf Erden, die sich in den Buchstaben der Tora manifestieren, seine Inkarnation als Inverbation. Aber gerade weil das gilt, ist es unerlässlich, diese schriftliche Tora immer wieder und immer neu auszulegen. „Mündliche Tora“ nennen die Rabbinen das, was sich durch diese unabschließbare Auslegung immer neu ergibt. Im Hebräischen fällt diese Denkfigur besonders leicht: Der Konsonantentext der hebräischen Bibel ist ein Text, der auf seine Vokalisierung erst noch wartet, der gleichsam immer unvollständig ist, solange er nicht in eine Lautform überführt wird.

Aharon R. E. Agus hat von der „Heiligkeit“ des Textes gesprochen, die die rabbinischen Ausleger ihm zuschreiben und die sie in ihm erwarten. Er unterscheidet allerdings einleuchtend eine fetischistische von einer kommunikativen Heiligkeit.⁶⁰ Fetischistisch wäre ein Denken, das das heilige Buch an und für sich verehrt; kommunikativ ist ein Umgang, der davon ausgeht, dass sich erst in der Kommunikation zwischen dem Text, dem Leser und dem göttlichen Autor des Textes, im immer neuen Spiel und Wechselspiel der Auslegung Bedeutung ergibt. Erst durch die mündliche Tora wird die schriftliche Tora jeweils neu zum göttlichen Wort, wo und wie es Gott gefällt. Daraus folgt ein Umgang mit der Schrift, mit den Buchstaben, der weder einen Fundamentalismus des geschriebenen Wortes bedeutet noch einen Enthusiasmus der reinen Gottunmittelbarkeit im Geist oder in den einmal und grundlegend erkannten Ideen. Die Folge ist ein *perpetuum hermeneuticum*, ein ständiges rekursives Rezipieren der Schrift.

Die Zuschauer im Rund der Arena hatten sich auf einen spannenden Kampf eingestellt: Geist gegen Buchstabe. Doch da geschah Merkwürdiges. Es war, als lösten sich die Zuschauerränge auf. Diejenigen, die unbeteiligt der einen oder anderen Partei zusehen wollten, fanden sich unversehens selbst auf der Bühne und mitten im Geschehen. Geist und Buchstabe waren auch dabei, mitten drin. Der Kampf der beiden war längst nicht mehr erbittert. Die beiden

60 Vgl. Aharon R. E. Agus, Heilige Texte, München 1999, bes. 43–46.

neckten sich, forderten einander heraus, spielten ihr Spiel miteinander und mit denen, die einst die Zuschauer auf den Rängen waren. Die vormals klaren Rollen lösen sich auf. Die Fans des Geistes finden auf einmal Gefallen am Spiel mit dem Buchstaben. Und die Buchstaben-Freunde jubeln mitunter dem Geist zu. Wo dereinst Fronten waren und erbitterter Kampf, kehrt nun – zu aller Verwunderung – eine spielerische Leichtigkeit ein ...

6. Geist und Buchstabe. Wie die Zwei neu zueinander finden

„Das Wort ward Fleisch“ (Joh 1,14), ja, „und wohnte unter uns“, Gott sei Dank – und *ward wieder Wort*. Das, „was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unsern Augen, was wir betrachtet haben und unsre Hände betastet haben“ (1Joh 1,1), ist zum Wort des Zeugnisses geworden, das uns in den Schriften des Neuen Testaments begegnet, die wiederum zurückverweisen auf die Worte des Ersten Testaments. Dieser Rekursivität des Buchstabens entgehen auch wir nicht, solange wir auf Erden sind und bleiben. Die direkte Gottesschau bleibt unserer eschatologischen Zukunft bei Gott vorbehalten.

Darum wusste auch *Martin Luther* – und sein Kampf gegen die in seiner Zeit so genannten Schwärmer war ein Kampf gegen den Versuch, Gott unmittelbar im Geiste, jenseits aller Materialität der Vermittlung, zu ‚haben‘. Letztlich kämpfte Luther einen Kampf für den Geist *im* Buchstaben, in, mit und unter Brot und Wein, in den Worten der Verkündigung (und präfigurierte damit das, was *Karl Barth* später als Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes vortrug). Idealistische Spielarten der Hermeneutik wären in theologischem Kontext als Enthusiasmus zu begreifen!

So kann Luther dem Wunder der Inkarnation das Wunder der Invervation an die Seite stellen. In einer Predigt sagt er:

„Das sind die größten Wunder, daß sich Gott so tief herniederläßt und senkt sich in die Buchstaben und spricht: Da hat mich ein Mensch gemalt mit Tinte und Feder. Trotz dem Teufel! Diese Buchstaben sollen die Kraft geben, die Menschen zu erlösen.“⁶¹

61 *Martin Luther*, Predigten auf Grund von Nachschriften Georg Rörers und Anton Lauterbachs, bearbeitet von Georg Buchwald, Bd. 1: Vom 11. Oktober 1528 bis zum 3. April 1530, Gütersloh 1925, 588 [die Hervorhebung im Original wurde entfernt].

Neun Jahre nach dieser Predigt formuliert Luther seine Vorrede zum ersten Band der Deutschen Schriften (1539) und relativiert darin seine eigene theologische Arbeit zugunsten der herausgehobenen Bedeutung der Schrift. Er erklärt, er hätte es gerne gesehen, wenn seine Bücher untergegangen wären, damit allein die Heilige Schrift übrig bleibe.⁶² Gleichzeitig ruft er in diesem Vorwort zur Meditation der Schrift auf – und d.h.: zur Wahrnehmung ihrer wörtlichen Materialität und verbalen Widerständigkeit.

„Nicht allein im hertzen, sondern auch eusserlich die mündliche rede und buchstabi-sche wort im Buch immer treiben und reiben, lesen und widerlesen, mit vleissigem auffmercken und nachdencken, was der heilige Geist damit meineth. [...] Denn Gott will dir seinen Geist nicht geben on das eusserliche wort [...]“⁶³

Was bleibt aufgrund dieser Erkenntnis? Es gilt, dran zu bleiben am Spiel und Wechselspiel von Buchstabe und Deutung – in der Hoffnung und Erwartung, dass genau darin Gottes Geist selbst begegnet. Und was heißt das für die Predigt?

7. Predigt zwischen Inszenierung des Wortes und Einführung ins Wort

Ich konjugiere die Aufgaben, die sich für die Predigt aufgrund dieser hermeneutischen Überlegungen stellen, entlang der alten Dreiteilung der homiletischen Diskussion (die nur dann ihren begrenzten Sinn macht, wenn die drei Aspekte nicht auseinandergerissen werden!) und fasse so das bislang Gesagte knapp zusammen.

(1) *Material-homiletisch*: Predigt gelingt, wenn sie die „materia“ der biblischen Worte, Bilder und Geschichten groß macht und die biblischen Texte im Spiel hält. Es stünde gerade evangelischer Predigt schlecht an und würde Luthers Einsicht in die Bedeutung der Materialität des Buchstabens unmittelbar zuwiderlaufen, wenn Predigt meinte, sie könnte die Auseinandersetzung mit dem Text auf die Studierstube der Predigerinnen und Prediger begrenzen und der Gemeinde nur das mehr oder weniger „geist-volle“ Ergebnis jenseits der Buchstaben präsentieren. Eine Predigt, die die „scriptura“ nicht verlässt, sondern

62 Vgl. WA 50, 657, 1–11.

63 WA 50, 659, 22–25.32f.

erwartungsvoll an der Schrift bleibt, habe ich vor einigen Jahren „skriptural“ genannt – und das Gegenteil als homiletische „Meta-Skripturalität“ bezeichnet.⁶⁴ Lernen lässt sich solche skripturale Hermeneutik vielerorts – am besten vielleicht noch immer in *Rudolf Bohrens* „Predigtlehre“, die dieser in weiten Teilen als „materiale“ Homiletik, konkret: als ästhetische Erkundung der Sprachformen der Bibel gestaltet. Im Nachwort zur vierten Auflage (1979) formuliert Bohren: „Die Lust am Text schafft auch Lust am Predigen.“⁶⁵ Und daher: „Der Prediger muß neu lernen, *die Bibel zu lesen*.“⁶⁶

(2) Zu predigen kann dann – *formal homiletisch* – heißen: das biblische Wort zu „inszenieren“, d.h. in einer eigenen Rede so zu kontextualisieren, so in Szenen unseres gelebten Lebens zu setzen, dass es neu wird. *Henning Luther* hat diese Aufgabe wie folgt beschrieben:

„Bedeutung ist [...] nicht etwas, was hinter (oder tief innen) in den Sätzen der Sprache steckt, sondern etwas, das sich ereignet, indem unterschiedliche Sätze/Texte aufeinanderstoßen, Texte in Kontexte geraten und *derart* allererst Bedeutung prozessieren.“⁶⁷

Daher müssten biblische Texte inszeniert, d.h. in Szenen gesetzt werden, in Bezug gebracht werden zu Szenen unseres Lebens und unserer Erfahrung. Es gehe um eine Inszenierung der biblischen Texte in der Hoffnung, dass sich Wahrheit in der „Konstellation verschiedener Texte, des biblischen Textes in Szenen unserer Welt“ ereignen kann.⁶⁸

(3) Zu predigen bedeutet – *prinzipiell homiletisch*: Einführung ins Wort und nicht vor allem: Auslegung der Worte, Bilder und Geschichten der Bibel. Diese Perspektive scheint mir entlastend für Pre-

64 Vgl. *Alexander Deeg*, Skripturalität und Meta-Skripturalität. Von Heiliger Schrift, Leselust und Kanzelrede, in: *EvTh* 67 (2007), 5–17; vgl. ausführlicher ders., *Predigt und Derascha. Homiletische Textlektüre im Dialog mit dem Judentum*, APTLH 48, Göttingen 2006.

65 *Rudolf Bohren*, *Predigtlehre*, Gütersloh⁶1993, 554–562, 560.

66 AaO., 558 [Hervorhebung im Original]; vgl. auch *Georg Lämmlin*, *Die Lust am Wort und der Widerstand der Schrift. Homiletische Re-Lektüre des Psalters*, Heidelberg Studien zur Praktischen Theologie 4, Münster/Hamburg/London 2002.

67 *Henning Luther*, *Frech achtet die Liebe das Kleine. Biblische Texte in Szene setzen. Spätmoderne Predigten*, Stuttgart 1991, 11.

68 AaO., 13. Auch die von *Martin Nicol* initiierte und von uns beiden weiter entwickelte „Dramaturgische Homiletik“ begreift die Aufgabe der Predigt als Aufgabe der Inszenierung der Worte, Bilder und Geschichten der Bibel, vgl. *Martin Nicol*, *Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik*, Göttingen²2005; vgl. ders./*Alexander Deeg*, *Im Wechselschritt zur Kanzel. Praxisbuch Dramaturgische Homiletik*, Göttingen 2005.

digerinnen und Prediger, da sie nicht selbst (wie dies bei vielen Befürwortern einer „freien Predigt“ geschieht) zu den entscheidenden Garanten des Gelingens der Predigtkommunikation werden und mit ihrer Person einstehen müssen für die Wahrheit der Botschaft.⁶⁹ Natürlich sind sie als diejenigen, die lebendig und vor einer Gemeinde zu reden haben, unerlässlich und wichtig. Aber ihre Verantwortung ist nicht die eines Redekünstlers, der darauf angewiesen wäre, andere durch die Kreativität seiner eigenen Einfälle, durch seine großartigen Ideen oder klugen Argumente zu erfreuen, sondern eher die Verantwortung eines Fremdenführers oder Museumsführers, der Menschen seiner Zeit und seiner Sprachwelt mit Begeisterung und Lust hinführt zu dem, was *andere* geschaffen haben und was es im Wechselspiel mit diesen Vorgaben anderer heute zu entdecken gibt.

Zusammenfassend: Als Menschen unserer Zeit die Buchstaben erkunden und groß machen und gemeinsam den Geist erwarten – das ist die Aufgabe der Predigtrede und dem dient die homiletische Hermeneutik.

⁶⁹ Vgl. *Albert Damblon*, *Frei predigen. Ein Lehr- und Übungsbuch*, Düsseldorf 1991, bes. 117.