

Religiöse Kommunikation bei Gelegenheit

Überlegungen zur Alltagshomiletik

Birgit Weyel

Zusammenfassung

Dieser Beitrag geht der Frage nach religiöser Kommunikation im Alltag nach und kommt zu dem Ergebnis, dass diese von der Andacht ebenso wie von der Predigt als liturgische Formen zwar zu unterscheiden ist. Die Sichtbarmachung kommunikativer Netzwerke im Alltag weitet allerdings den Blick für eine Theorie religiöser Kommunikation, die sich nur auf Formen institutioneller Rede wie Predigt und Andacht beschränkt. Im Sinne einer weiter zu fassenden Alltagshomiletik bietet die Wahrnehmung alltäglicher Rede über Religion Anregungspotenzial. Dies wird an den Merkmalen Einbettung, Relationalität und Ambiguität beispielhaft skizziert.

1. Die andere Form: Alltagskommunikation

Man wird die Andacht heute nicht mehr als eine »Sonderform«¹ des Gottesdienstes² rubrizieren wollen, sondern ihre Eigenständigkeit und ihre eigenen Möglichkeiten zur Geltung bringen versuchen. Sie hat durch mediale Formate besondere Aufmerksamkeit auf sich gezogen und ist durch ihre Hörergruppenorientierung, ihre Prägnanz und ihren Erfahrungsbezug als homiletisch vorbildliche Form ausgezeichnet worden.³ Aus der Perspektive der Alltagskommunikation treten jedoch ihre Gemeinsamkeiten mit den klassischen, gottesdienstlichen Verkündigungsformaten deutlich hervor. Auch wenn die Andacht »kleiner« ist und eigene Formen entwickelt hat, hat sie vorgesehene institutionelle Orte.⁴ Die Andacht bleibt als ein »kasus- und gruppenbezogener kürzerer, predigtartiger Vortrag mit knapper, frei gestaltbarer liturgischer Rahmung«⁵ von der Alltagskommunikation unterschieden. Sie ist mit einer Rollenverteilung verbunden. Jemand hat sie vorbereitet. Sie »wird gehalten.«⁶ Der Übergang zur Andacht wird markiert, die Andacht wird angekündigt und bleibt durch liturgische Routinen geprägt.⁷ In der Regel kommen Andachten nicht unerwartet auf die Teilnehmenden zu. Sie ergeben sich nicht spontan und unvermittelt, sondern sind vorhersehbar.

¹ Friedemann Merkel: Die Andacht und verwandte »kleine Formen« des Gottesdienstes, in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber/Karl-Heinrich Bieritz (Hg.): Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, Leipzig/Göttingen 1995, 898–903.

² In historischer Perspektive zur Reformation: »Diese Hausandachten stehen dem öffentlichen Gottesdienst gegenüber und ergänzen ihn.« Friedemann Merkel: Andacht. Eine vernachlässigte »kleine Form«, in: PTh 74 (1985), 272–282, hier 276.

³ So die These von Lucie Panzer: Den Glauben ins Gespräch bringen. Verkündigung im Rundfunk als Mitteilung von Erfahrungen (PThK 22), Freiburg 2012.

⁴ Vgl. Peter Cornehl: Die Andacht – Zur Homiletik der kleinen Form. Orte, Anlässe, Formen, Funktionen der Andacht, in: Christoph Bizer (Hg.): Theologisches geschenkt. Festschrift für Manfred Josuttis, Bovenden 1996, 342–349. Angela Rinn widmet ihre Homiletik der »kurzen Form«, die sie allerdings von der gottesdienstlichen Predigt im Wesentlichen dadurch unterscheidet, dass die kurzen Formen »geschrieben höchstens zwei DIN A4-Seiten umfassen«. Hier liegt die *differentia specifica* allein im Umfang. Angela Rinn: Die Kurze Form der Predigt. Interdisziplinäre Erwägungen zu einer Herausforderung für die Homiletik (APLH 86), Göttingen 2016, 13.

⁵ Merkel 1995, 901.

⁶ Vgl. Merkel 1985, 272: »Andachten werden gehalten – ein bemerkenswerter Sprachgebrauch!«

⁷ Das gilt auch für die Radioandacht, die nicht gezielt aufgesucht wird, sondern beispielsweise auf dem Weg zur Arbeit nebenbei gehört wird.

Thema: Weniger ist mehr?! Über homiletische Kleinformat

Im Folgenden soll nach solchen Momenten religiöser Kommunikation gefragt werden, die stärker noch in die Alltagskommunikation eingebettet sind, weil sie selbst Teil der Alltagskommunikation sind. Anregungspotenzial für eine solche Spurensuche bietet das Konzept der Alltagsseelsorge.⁸ Alltagsseelsorge ist dialogisch-interaktional geprägt, ihr religiöser Charakter bleibt fluide, weil er in die vielfältige alltägliche Gesprächskultur eingebettet ist, »in der Lebensweisheit tradiert, verifiziert oder falsifiziert und schließlich neu formuliert«⁹ wird. Die Reflexionsgestalt der religiösen Alltagskommunikation ist die Alltagsdogmatik¹⁰ mit ihren laientheologischen, populären Konturen, der Selektivität religiöser Vorstellungen, einem hohen Individualisierungsgrad und der Tendenz zum kreativen Umgang mit kulturellen Mustern und Traditionen. Die religiöse Kommunikation im Alltag ist geprägt durch ihre Widerrufbarkeit, die ständig aufrechterhaltene Möglichkeit zur Beendigung, die Aushandlung von Rollen und ihre alltagssprachliche Form.¹¹ Zwar ist die Alltagskommunikation stets auch an soziale Gelegenheiten rückgebunden. Aber man muss sie von kirchlich-institutioneller religiöser Rede, der Predigt und der Andacht, unterscheiden und als eine andere Form mit eigenen Merkmalen betrachten. Der religiösen Alltagskommunikation soll im Folgenden nachgegangen werden (2.), um Überlegungen für eine Alltagshomiletik anzuschließen, die die Andacht noch einmal von der Seite der Alltagskommunikation her bedenkt (3.).

2. Die Frage nach dem Sinn des Lebens: Religiöse Kommunikation in einer Kirchengemeinde

In der V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD¹² wurde ein Versuch der Annäherung an die Alltagskommunikation mit Methoden der Netzwerkforschung unternommen. Die Mitglieder einer durchschnittstypischen evangelischen Kirchengemeinde wurden danach gefragt, mit wem und bei welchen Gelegenheiten sie religiös kommunizieren. Religiöse Kommunikation sollte mit den Instrumenten der Netzwerkforschung sichtbar gemacht werden, unabhängig davon, ob sie innerhalb oder außerhalb kirchlicher Organisation stattfindet. Evangelische Kirchenmitglieder sind, so die Idee des gewählten Zugangs, selbst Akteure und Akteurinnen religiöser Kommunikation. Sie sind nicht nur Rezipientinnen und Adressaten von großen und kleinen Formen der Verkündigung, die institutionell durch die kirchliche Organisation veranstaltet werden, sondern sie sind selbst aktiv, auch jenseits der Organisierbarkeit des Religiösen. Mit der Fokussierung auf die Kirchenmitglieder als Akteurinnen und Akteure¹³ und ihre religiöse Alltagskommunikation sind im Rahmen einer Kirchenmitgliedschaftserhebung starke theologische Implikationen verbunden. Man kann

⁸ Vgl. grundlegend: *Wolfgang Steck*: Der Ursprung der Seelsorge in der Alltagswelt, in: *ThZ* 43 (1987), 175–183.

⁹ A.a.O., 176f.

¹⁰ *Ders.*: Alltagsdogmatik. Ein unvollendetes Projekt, in: *PTH* 94 (2005), 287–291; 298–307.

¹¹ Vgl. *Wolf-Dieter Stempel*: Bemerkungen zur Kommunikation im Alltagsgespräch, in: *Karlheinz Stierle/Rainer Warning* (Hg.): *Das Gespräch* (Poetik und Hermeneutik XI), München 1984, 151–169; *Birgit Weyel*: Moderne Lebenswelt und Religion. Erscheinungsformen, in: *Dies./Wilhelm Gräß* (Hg.): *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven*, Göttingen 2006, 19.

¹² *Heinrich Bedford-Strohm/Volker Jung* (Hg.): *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2015; zur Netzwerkerhebung vgl. 337ff.*

¹³ Vgl. dazu *Birgit Weyel*: Adressaten kirchlicher Angebote, Religiöse Sinnsucher oder Akteure bei Gelegenheit. Kirchentheoretische Perspektiven auf den Menschen, in: *Thomas Schlag/Henrik Simojoki* (Hg.): *Mensch – Religion – Bildung. Religionspädagogik in anthropologischen Spannungsfeldern*, Gütersloh 2014, 540–549.

Thema: Weniger ist mehr?! Über homiletische Kleinformate

das Priestertum aller Gläubigen anführen und ein Kirchenverständnis zugrunde legen, das den Kirchenbegriff auch für kommunikative Beziehungen in Anspruch nimmt, die jenseits der sichtbaren, empirischen Kirchenorganisation stattfinden. Theologische Zuschreibungen lassen sich nicht empirisch sichtbar machen, sie bilden jedoch normativ-kritische Reflexionsperspektiven zugunsten eines weiter gefassten Kirchenbegriffs, der auch weitgehend unsichtbare Interaktionen zwischen zwei oder drei Personen integriert und Getauften Mündigkeit in Fragen religiöser Kommunikation zutraut.

Religiöse Kommunikation wurde in der KMU V als *Austausch über den Sinn des Lebens* operationalisiert: »Mit wem haben Sie sich im Verlauf des letzten Jahres über den Sinn des Lebens ausgetauscht?«¹⁴ Die Frage nach dem Sinn des Lebens zielt auf ein Verständnis von Religion als Sinndeutung.¹⁵ Was Religion ist, steht nicht einfach fest, denn Religion ist diskursiv verfasst. Insofern ist von Interesse, was seitens der Befragten als religiös verstanden wird und was nicht. Wir haben daher auch die Frage gestellt: »Wie religiös ist Ihr Austausch mit Person A usw. über den

Religion als Sinndeutung

Sinn des Lebens?«, um den Befragten die Möglichkeit zu geben, die Kommunikation aus ihrer Sicht näher zu qualifizieren. Sofern auch die in diesem Zusammenhang genannten Personen als evangelische Kirchenmitglieder vor Ort in die Befragung einbezogen sind, lassen sich Aussagen zur *Wechselseitigkeit* der Beziehung machen. Hat nur der oder die Befragte (Ego) eine andere Person (Alter) als Austauschpartner bzw. Austauschpartnerin zum Sinn des Lebens genannt oder wurde Ego auch von Alter genannt? Die Fragen (Namensgeneratoren) zielen auf Personen und ihre Beziehungsnetzwerke. Sie werden mit der Frage nach den Gelegenheiten verknüpft, bei denen diese Beziehungen zustande kommen und gepflegt werden. Auf diese Weise ergeben sich dann auch institutionelle Anknüpfungspunkte: Neben der Kirche kommen hier auch private Räume (zu Hause), individuelle Freizeit (z.B. Fitnessstudio), Medien (Internet) und Vereine (Sport, Musik o.ä.) in den Blick. Es zeigt sich, dass tatsächlich ein religiöser Austausch über den Sinn des Lebens stattfindet. Es ist ein wichtiges Ergebnis, dass religiöse Interaktionen nicht einfach vermutet und unterstellt werden, sondern diese sich auch nachweisen lassen.

Der am häufigsten genannte Ort für den religiösen Austausch ist »zu Hause«. Zu Hause kann sowohl das eigene Zuhause des Befragten als auch den privaten Wohnraum der Austauschpartnerin meinen. In der von uns erhobenen Kirchengemeinde sind es 603 Beziehungen,¹⁶ in denen eine Person eine andere genannt hat, mit dem er oder sie religiös zu Hause kommuniziert. Auch die Freizeit bietet Gelegenheiten zur religiösen Kommunikation, die wahrgenommen werden: 130 Beziehungen zur religiösen Kommunikation (Austausch über den Sinn des Lebens, der zugleich religiös qualifiziert wurde) wurden für den Bereich Freizeit (Vereine, Sport, Musik u.a.m.) genannt. Erst an dritter Stelle werden der Kirche zugeordnete Anlässe und Gelegenheiten genannt (100 Beziehungen). Auf Arbeit und Schule, auch Jugendliche ab 14 Jahre sind befragt worden,¹⁷ entfallen 49 Verbindungen.

¹⁴ Bedford-Strohm/Jung 2015, Fragebogen der Netzwerkerhebung (Frage 16) CD-ROM.

¹⁵ Vgl. Wilhelm Gräß: *Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 2006.

¹⁶ Beziehungen sind Verbindungen zwischen zwei Personen: Ego nennt Alter, damit ist eine Beziehung genannt, unabhängig davon, ob diese reziprok ist oder nicht.

¹⁷ Vgl. speziell zu Jugendlichen und jungen Erwachsenen: Birgit Weyel/Jan Hermelink: *Jugendliche und junge Erwachsene als religiöse Akteure. Wahrnehmungen zum Austausch über den Sinn des Lebens im Rahmen der Netzwerkerhebung einer Kirchengemeinde*, in: Bernd Schröder/Jan Hermelink/Silke Leonhardt (Hg.): *Jugend und Religion*, Stuttgart 2016 (im Druck).

Thema: Weniger ist mehr?! Über homiletische Kleinformate

Neben dem religiösen Sinnaustausch ist aber auch der Austausch über den Sinn des Lebens, der von den Befragten nicht als explizit religiös benannt wurde, von Interesse: Hier wird wieder an erster Stelle »zu Hause« genannt (702 Beziehungen), dann die Freizeit (173), an dritter Stelle Arbeit/Schule (58) und schließlich die Kirche mit nur 26 Interaktionen. Im Vergleich von religiöser zu nicht-religiöser Sinn-des-Lebens-Kommunikation zeigt sich eine deutliche Verschiebung: Während der Kirche ein hoher Anteil religiöser Kommunikation zugeschrieben wird (79%), ist das Verhältnis religiöser zu nicht explizit religiöser Sinn-des-Lebens-Kommunikation zu Hause (46%), in der Freizeit (43%) und auf der Arbeit bzw. in der Schule (46%) eher ausgeglichen. Versteht man Religion diskursiv, so wird deutlich, dass Religion und Kirche stärker miteinander in Verbindung gebracht werden als beispielweise Religion und Freizeit. Religion wird von den Befragten aber auch nicht für die Kommunikation in der Kirche reserviert.

Wir haben nach der Häufigkeit des Austauschs gefragt. Es dominiert der gelegentliche oder auch seltene Austausch über den Sinn des Lebens. Bei der Gelegenheit »Kirche« liegt der Anteil der häufig stattfindenden religiösen Kommunikation bei 40%, dicht gefolgt von der Freizeit: Hier liegt der Anteil häufiger religiöser Kommunikation bei 35%, während die Kommunikation zu Hause, die ja die Mehrzahl der Beziehungen generiert, nur bei 27% liegt. Religiöse Kommunikation findet anlässlich von vielfältigen Gelegenheiten statt. Freizeit und Arbeitswelt, Kirche und »zu Hause« stehen über die Personen, die an verschiedenen Situationen teilnehmen und dort in Kontakt stehen, in einem Austausch. Sie sind nicht streng voneinander getrennt. Geht man weiter davon aus, dass jeder Bereich seine eigene Kultur, d.h. eigene Interpretationen, Verhaltensweisen und Deutungen von Symbolen ausbildet,¹⁸ dann findet zwischen den verschiedenen Bereichen ein Kulturtransfer statt. Sowohl die Ausbildung einer spezifischen Kultur als auch ihre Weitergabe hängt an der Häufigkeit der Kontakte, die eine Person pflegt, sowie an der Struktur der Netzwerke.¹⁹ In Netzwerken, in denen es viele Komponenten mittlerer Größe gibt, über die einzelne

Kulturtransfer in Netzwerken Personen in Kontakt stehen, bestehen bessere Möglichkeiten des Kulturtransfers und des Austauschs von Informationen, Erzählungen, Verhaltensweisen etc. als in Netzwerken, die eine in sich verdichtete Komponente aufweisen, welche freilich nach außen hin kaum interaktive Anschlussstellen aufweist. Die Kommunikation in kleinen Gruppen von hochengagierten Gemeindegliedern, Hauptamtlichen und Pfarrern bzw. Pfarrern einer Kirchengemeinde, mag sehr verdichtet sein und – durch die häufige Verkettung von Situationen – Kultur generieren, eine Diffusion dieser kulturellen Eigenheiten aber ist erschwert, wenn es nicht Transfers zu anderen Komponenten gibt, an denen mehr Menschen und weitere soziale Kreise beteiligt sind. Gerade solche Akteure und Akteurinnen spielen für den Transfer eine wichtige Rolle, die zwischen verschiedenen institutionellen Gelegenheiten unterwegs sind.

Letzteres lässt sich in der Netzwerkerhebung am Beispiel des Gottesdienstbesuchs illustrieren.²⁰ Die befragten Personen, die von sich sagen, dass sie der Kirchengemeinde hochverbunden sind und den Gottesdienst häufig (mehrmals monatlich) besuchen, kommunizieren über den Sinn des Lebens fast ausschließlich nur intern, während diejenigen, die weniger

¹⁸ Vgl. Christian Stegbauer: Grundlagen der Netzwerkforschung. Situation, Mikronetzwerke und Kultur, Wiesbaden 2016, 37.

¹⁹ »Durch personelle Überschneidungen und die häufigeren Kontakte von Mitgliedern eines Kreises in Situationen diffundieren dort bestimmte kulturelle Eigenheiten. Diese wurden aber in Situationen entwickelt und werden über Ketten von Situationen mit sich überschneidendem Personal weitergegeben.« A.a.O., 41.

²⁰ Vgl. Bedford-Strohm/Jung 2015, 429.

Thema: Weniger ist mehr?! Über homiletische Kleinformate

häufig (mehrmals im Jahr) den Gottesdienst besuchen, auch Sinnkommunikation mit denen pflegen, die sich nur mit wenigen Personen und selten religiös austauschen. Für den Kulturtransfer zwischen Gottesdienst und anderen Gelegenheiten zur Kommunikation haben sie eine wichtigere Funktion als die häufigen Besucherinnen und Besucher. Die strukturelle Perspektive, die der Netzwerkansatz bringt, die Sichtbarmachung kommunikativer Mikronetzwerke, bietet nicht nur wichtige Einsichten für die Kirchentheorie, sondern hält auch Anregungspotenzial für die Homiletik bereit, sofern diese sich nicht auf Formen institutioneller Rede beschränkt, sondern als eine Theorie religiöser Kommunikation auch alltagssprachliche Gelegenheiten einschließt.

3. Religiöse Rede bei Gelegenheit. Einbettung, Relationalität und Ambiguität als Aspekte einer Alltagshomiletik

Alltagskommunikation, wie sie im Rahmen der KMU V erhoben wurde, ist tatsächlich eine andere Form religiöser Rede, von der nicht einfach Rückschlüsse und Konsequenzen auf die Andacht übertragen werden können. Man könnte allerdings nach möglichen *Übergängen*²¹ und *Anknüpfungspunkten* zwischen der religiösen Kommunikation im Alltag und der Andacht im Sinn einer gemeinsamen Alltagshomiletik fragen.

(a) Institutionelle religiöse Rede steht nicht nur für sich, sondern sie ist *eingebettet* in Alltagskommunikation. Die kulturellen Eigenheiten, die Inhalte, Erzählungen, Symbole und Verhaltensweisen vermitteln sich nicht nur denjenigen, die den Gottesdienst besuchen oder eine Andacht hören, sondern sie diffundieren über die den Gottesdienst besuchenden und andere Gelegenheiten wahrnehmenden Personen auch in andere Situationen. Der Transfer geschieht insbesondere über solche Teilnehmenden, die regelmäßig, wenn auch seltener an diesen Gelegenheiten teilnehmen, aber Verbindungen zu anderen Komponenten des Netzwerks haben. Die Hörerinnen und Hörer sind nicht nur Rezipienten und Rezipientinnen von Predigten, sondern auch selbst Akteure und Akteurinnen, die in Beziehung zu anderen stehen und – theologisch zugespitzt formuliert – an der Weitergabe des Evangeliums beteiligt sind.

(b) Religiöse Kommunikation im Alltag ist prinzipiell *relational* ausgerichtet und zwar auch dann, wenn die Beziehung nicht reziprok ist. Sie ist spontan und interaktiv. Sie ist nicht geplant, sondern sie »ergibt« sich. Zwar dürfte auch ein Teil der Hauskreise unter die erhobene religiöse Kommunikation »zu Hause« fallen, aber ein Großteil der religiösen Alltagskommunikation folgt den Regeln, die für das alltägliche Gespräch insgesamt gelten. Eberhard Hauschildt hat am Beispiel des Small Talks in der Alltagsseelsorge gezeigt, wie dieser von der Strategie geleitet ist, Übereinstimmung zu demonstrieren, Wertungen in der Regel positiv erscheinen zu lassen und auf banal erscheinende Aussagen vergleichsweise emphatische Reaktionen folgen zu lassen.²² Die starke Wertschätzung, Signale der Übereinstimmung und die enge Verzahnung der Gesprächssequenzen, die durch be-

²¹ Steck hat insbesondere auf die Übergänge zwischen Seelsorge und Seelsorge, d.h. zwischen den informellen seelsorglichen Gesprächen mit Freunden und Lebenspartnerinnen auf der einen und Seelsorge, in denen Pfarrerinnen und Pfarrer als Professionals adressiert werden, aufmerksam gemacht (vgl. Steck 1987).

²² Vgl. Eberhard Hauschildt: Alltagsseelsorge. Eine sozio-linguistische Analyse des pastoralen Geburtstagsbesuches (APT 29), Göttingen 1996. Hauschildt skizziert drei interaktive Gesprächsebenen: handlungsbegleitende Dialoge, Small Talk und darstellende Dialoge (153ff.).

Thema: Weniger ist mehr?! Über homiletische Kleinformate

gleitende emphatische Reaktionen und gleichzeitiges Sprechen hergestellt wird, bilden ein Gesprächssetting, das von intensiver Interaktion geprägt ist. Gerade dieses ist eine Voraussetzung für das spontane und unerwartete Thematisieren religiöser Sinnfragen im Alltag. Die starke wechselseitige Bezogenheit der Dialogpartner und Dialogpartnerinnen in der Alltagskommunikation ist rhetorisch im Rahmen einer Andacht nicht einzuholen. Predigten und Andachten sind formal gesehen Monologe. Aber Predigten und Andachten sind als dialogische Verständigungsbemühungen mit den Hörern und Hörerinnen »über ihr Leben«²³ zu konstruieren. Und man könnte fragen, ob nicht Predigt und Andacht deutlich mehr von Wertschätzung und Übereinstimmung geprägt sein und entsprechende Signale aussenden sollten.²⁴ Damit ist nicht nur die rhetorische Gestaltung angesprochen, sondern auch in prinzipieller Perspektive das Hörerbild.²⁵

(c) Dass Kommunikation, die mit kirchlichen Orten institutionell verbunden ist, von den Beteiligten als Religion gedeutet wird, überrascht nicht weiter. Ob allerdings anlässlich von Gelegenheiten wie Arbeit, Freizeit und Zuhause ein Gespräch über den Sinn des Lebens *als religiös* verstanden wird, verweist auf die *Ambiguität* alltäglicher religiöser Rede, die von dem einen Dialogpartner als religiös verstanden wird und von der anderen Dialogpartnerin möglicherweise nicht. Dieses Changierende und Ambiguitäre der Alltagskommunikation verweist darauf, dass die Religion nicht aus den meisten, säkular konnotierten Lebensbereichen ausgegliedert werden muss, sondern mitten im Leben ihren Ort haben kann.²⁶ Vielfach bleibt das Religiöse im Übergang zwischen Alltagswelt und Religion in der Schwebel. Und dies wäre dann gerade eine Stärke und keine Schwäche einer Alltagshomiletik, dass diese Ambiguität toleriert werden kann.

**Prof. Dr. Birgit Weyel, Eberhard Karls Universität Tübingen,
Professur für Praktische Theologie mit den Schwerpunkten Seelsorgelehre und
Pastoraltheologie, E-Mail: birgit.weyel@uni-tuebingen.de**

²³ Zur Predigt als Gespräch mit grundlegenden hermeneutischen Implikationen siehe nach wie vor *Ernst Lange*: Zur Aufgabe christlicher Rede, in: *Ders.:* Die verbesserliche Welt, Stuttgart/Berlin 1968, hier 84.

²⁴ Dass die Homiletik sehr stark am Paradigma der Kritik orientiert ist, hat *Manuel Stetter* (vgl. Die transformative Dimension der Predigt. Eine homiletische Studie im Kontext kritiktheoretischer, ästhetischer und rhetorischer Reflexionsperspektiven unter Berücksichtigung des soziokulturellen Zusammenhangs religiöser Rede; Diss. Tübingen 2016) herausgearbeitet und dabei freilich gezeigt, dass eine kooperative Haltung, der Rekurs auf Gemeinsames oder die Signalisierung von Wohlwollen gerade dort wichtige Momente des Redens bleiben, wo dieses seine Hörer und Hörerinnen nicht nur bestätigt, sondern auch anzuregen vermag.

²⁵ Wie negativ Hörerinnen und Hörer oftmals angesprochen werden, hat *Wilfried Engemann* eindrücklich aufgezeigt, vgl.: *Wilfried Engemann*: Menschenwürde und Gottesdienst. Erniedrigte und Beleidigte im Kontext liturgischer Praxis?, in: *WzM* 64 (2012), 239–252.

²⁶ Darauf verweist auch die Studie von *Roman R. Williams*: Space for God: Lived Religion at Work, Home and Play, in: *Sociology of Religion* 71 (2010), 257–279, der im Rahmen einer qualitativen Studie mit Narrativen zu Fotoimpulsen zeigen kann: »how people »make space for God« in everyday settings that are not overtly religious» (258).