

Die Predigt als Praxis der Veränderung

Ein Beitrag zur Grundlegung der Homiletik

V&R Academic

Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie

Herausgegeben von
Eberhard Hauschildt, Franz Karl Praßl
und Anne M. Steinmeier

Band 92

Manuel Stetter

Die Predigt als Praxis der Veränderung

Ein Beitrag zur Grundlegung der Homiletik

Vandenhoeck & Ruprecht

Mit 5 Abbildungen

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 2197-1242

ISBN 978-3-647-62443-3

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

© 2018, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Satz: Konrad Triltsch GmbH, Ochsenfurt
Druck und Bindung: Hubert & Co GmbH & Co. KG BuchPartner,
Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

*Läßt sich, was man einmal in Worte
gefaßt hat, weiterleben wie bisher?
Oder ist die stille Beschäftigung mit
Worten die wirkungsvollste Art, das
Leben zu verändern – wirkungsvoller
als die lauteste Explosion?*

Pascal Mercier, Der Klavierstimmer

Inhalt

Vorwort	13
Teil A: Einführung	15
1 Annäherungen: Zur transformativen Dimension der Religion	18
1.1 Henning Luther über den Weltbezug religiöser Subjektivität	18
1.2 Paul Ricœur über das Verstehen religiöser Texte	21
1.3 Bruno Latour über die Wirkung religiöser Rede	24
1.4 Anschlussreflexionen	27
1.4.1 Bestätigung und Veränderung. Zum Begriff der Transformation	27
1.4.2 Überschreitung und Rekurs. Zur Struktur der Transformation	29
1.4.3 Selbstdeutung und Selbstentwurf. Zum Gegenstand der Transformation	29
2 Sondierungen: Zur transformativen Dimension der Predigt	41
2.1 Die transformative Dimension der Predigt im Zeichen rhetorisch-kommunikationswissenschaftlicher Zugänge innerhalb der Homiletik	43
2.2 Die transformative Dimension der Predigt im Zeichen ästhetisch-rezeptionsästhetischer Zugänge innerhalb der Homiletik	53
2.3 Die transformative Dimension der Predigt im Zeichen sprechakttheoretisch-performativer Zugänge innerhalb der Homiletik	59
2.4 Anschlussreflexionen	66
3 Strukturierungen: Zur Konzeption der Studie	69
3.1 Fragestellung und Ansatz	69
3.2 Methodik und Aufriss	73

Teil B: Praktiken der Kritik. Kritiktheoretische Perspektiven auf die transformative Dimension der Predigt	77
1 Kritische Praxis und Transformation	77
2 Michael Walzers Konzeption kritischer Praxis	79
2.1 Die Dialektik von Immanenz und Transzendenz	79
2.1.1 Der Immanenzaspekt der <i>critical force</i>	82
2.1.2 Der Transzendenzaspekt der <i>critical force</i>	84
2.1.3 Die dialektische Struktur der <i>critical force</i>	86
2.2 Spezifikation des Immanenzaspekts. Zur Begründung, Bedeutung und Funktion der rekursiven Dynamik transformativer Praxis . .	86
2.2.1 Das Argument der Effektivität	87
2.2.2 Das Argument der Dichte	94
2.2.3 Das Argument der Symmetrie	102
2.3 Spezifikation des Transzendenzaspekts. Zur Begründung, Bedeutung und Funktion der transgressiven Dynamik transformativer Praxis	106
2.3.1 Das Argument der Inkohärenz	107
2.3.2 Das Argument der Interpretativität	114
2.3.3 Zwei Präzisierungen	119
2.4 Resümee: Kritische Praxis als komplexe Spiegelungskunst	125
3 Anschlussreflexionen	129
 Teil C: Praktiken der Kunst. Ästhetische Perspektiven auf die transformative Dimension der Predigt	 137
1 Ästhetische Praxis und Transformation	137
2 Victor Turners Konzept der Liminalität	145
2.1 Typische Dimensionen des Ritualen	145
2.2 Transformative Praxis im Zeichen der Liminalität	150
2.2.1 Außeralltäglichkeit und Transformativität	150
2.2.2 Reflexivität und Ludizität	156
2.3 Resümee: Auf dem Weg zu einer ästhetischen Konzeption der Transformativität	162
3 Erika Fischer-Lichtes Konzeption ästhetischer Erfahrung	164
3.1 Theoretische Hintergründe des Performativitätsbegriffs	165
3.2 Transformative Praxis im Zeichen der Performativität	167
3.2.1 Mediale und materiale Bedingungen	167
3.2.2 Unvorhersehbarkeit	169
3.2.3 Transformativität	171
3.3 Resümee: Ästhetische Erfahrung als Schwellenerfahrung	179

4 Gottesdienst und Predigt im Horizont von Fischer-Lichtes Performativitätskonzeption	181
5 Perspektiven der Fiktionstheorie	185
5.1 Zwei Ebenen fiktionaler Kommunikation	185
5.1.1 Fiktivität	185
5.1.2 Fiktionalität	190
5.2 Charakteristische Rezeptionspotenziale fiktionaler Kommunikation	194
5.2.1 Vergegenwärtigung von Daseinsmöglichkeiten	194
5.2.2 Exemplifikation von Erfahrungsschemata	200
5.2.3 Gewährung von Probehandeln	202
5.3 Resümee: Zwischen fiktionaler und nichtfiktionaler Kommunikation	205
6 Anschlussreflexionen	206
Teil D: Praktiken der Persuasion. Rhetorische Perspektiven auf die transformative Dimension der Predigt	215
1 Persuasive Praxis und Transformation	215
2 Verständnistypen der Rhetorik	219
2.1 Rhetorik als Stillehre	220
2.2 Rhetorik als Theorie persuasiver Praxis nach Josef Kopperschmidt	223
2.2.1 Intentionalität und Transformativität	224
2.2.2 Modale Strukturen persuasiver Praxis	226
2.2.3 Resümee: Überzeugen versus Überreden	232
2.3 Rhetorik als Theorie persuasiver Praxis nach Joachim Knappe	235
2.3.1 Oratorzentriertheit	235
2.3.2 Transformativität	241
2.3.3 Modale Strukturen persuasiver Praxis	244
3 Vertiefungen des Persuasionsbegriffs	249
3.1 Grade der Persuasion	249
3.2 Intentionalität der Persuasion	250
3.3 Grundprinzip der Persuasion	255
3.4 Ethik der Persuasion	259
3.4.1 Aneignungstauglichkeit als Kriterium transformativer Praxis	259
3.4.2 Aneignung als rational-emotionaler Prozess	263
3.4.3 Aneignung als rekursionsbasierter Prozess	264
3.4.4 Die Predigt zwischen Wirkungsinteresse und Autonomieanspruch	267

4 Ausgewählte Prozeduren der Persuasion	273
4.1 Argumentation	275
4.1.1 Anfänge der rezenten Argumentationsforschung	276
4.1.2 Basisanforderungen an überzeugungskräftige Argumente	278
4.1.3 Transformative Potenziale der Argumentation	284
4.1.4 Resümee: Analogische Argumentation als Beispiel	288
4.2 Reframing	294
4.2.1 Rahmen als erfahrungsgenerierende Perspektiven	294
4.2.2 Metaphern als Rahmungsmedien	295
4.2.3 Rahmung und Persuasion	298
5 Anschlussreflexionen	302
Teil E: Dynamiken der Diversität. Soziokulturelle Kontextualisierungen der transformativen Dimension der Predigt	
1 Vielfalt und Veränderung	307
2 Religionssoziologische Differenzierungen	311
2.1 Drei Haupttheoreme und ihr Verhältnis zur Pluralitätsdiagnose	311
2.1.1 Pluralität im Rahmen des Säkularisierungstheorems	311
2.1.2 Pluralität im Rahmen des Individualisierungstheorems	314
2.1.3 Pluralität im Rahmen des Markttheorems	318
2.1.4 Resümee	320
2.2 Formen und Effekte der Pluralität	321
2.2.1 Differenzierungen im Blick auf den Begriff der Pluralität	321
2.2.2 Differenzierungen im Blick auf die Ebenen der Pluralität	322
2.2.3 Differenzierungen im Blick auf die Effekte der Pluralität	324
2.2.4 Resümee	327
3 Charles Taylors Phänomenologie moralisch-spirituel- Selbsterfahrung	328
3.1 Terminologische Klärungen	329
3.2 Individualisierung und Pluralisierung	334
3.3 Effekte der Pluralität	340
4 Ausgewählte empirische Befunde	344
4.1 Ebenen der Pluralität	345
4.2 Effekte der Pluralität	353
5 Anschlussreflexionen	356
Teil F: Resümee	
1 Leithorizont: Die Predigt als Reflexionspraxis	362

2 Problemaspekte	363
2.1 Zum strukturellen Problemaspekt: Die Dialektik von Transgression und Rekursion	363
2.2 Zum begrifflichen Problemaspekt: Jenseits der Sensationen der Veränderung	365
2.3 Zum technischen Problemaspekt: Die Predigt als Integrationstypus	366
2.4 Zum konditionalen Problemaspekt: Die Signifikanz des Predigtsubjekts	369
2.5 Zum modalen Problemaspekt: Die Intentionalität der Predigt . .	371
2.6 Zum ethischen Problemaspekt: Das Kriterium der Aneignungstauglichkeit	373
2.7 Zum kontextuellen Problemaspekt: Die Predigt als Teil einer dynamischen Kultur moralisch-spiritueller Selbstverständigung .	375
2.8 Zum konzeptionellen Problemaspekt: Die Predigt als rhetorischer Fall	377
3 Schluss: Die Predigt als Aneignungspraxis	379
 Literatur	 381
 Namensregister	 423
 Sachregister	 429

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde im Dezember 2015 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen als Dissertation angenommen und 2017 mit dem Promotionspreis ausgezeichnet.

Auf dem Weg ihrer Entstehung haben mich viele Menschen begleitet. Dafür bin ich sehr dankbar. Zunächst und zumeist danke ich Prof. Dr. Birgit Weyel. Von der ersten vagen Idee bis zur Fertigstellung hat sie meine Arbeit unermüdlich unterstützt. Für die vielen ermutigenden Worte, sachkundigen Hinweise und das Glück, wissenschaftliches Arbeiten als Vollzug von Freiheit erleben zu dürfen, danke ich ihr von Herzen. Ich kann nicht zurückgeben, was ich durch die Möglichkeit, an ihrem Lehrstuhl arbeiten zu dürfen, erhalten habe.

Für die Erstellung des Zweitgutachtens und das große Interesse an meiner Arbeit danke ich herzlich Prof. Dr. Gerald Kretzschmar. Dass ich Teile der Untersuchung mit Prof. Dr. Ursula Roth intensiv besprechen durfte und Prof. Dr. Dietmar Till mir bei manch rhetorikbezogener Frage aufhalf, war mir ein großer Gewinn. Ich danke beiden von Herzen. Mein Dank gilt zudem Prof. Dr. Peter Zimmerling, der einst vielleicht als erster in den Voten eines unbedarften Studenten ein praktisch-theologisch brauchbares Denken herauszuhören glaubte.

Im Promotionsverbund *Heilige Texte. Sakralisierung der Literatur und Literarisierung der Religion* durfte ich meine homiletischen Erwägungen im Horizont literatur- und kulturwissenschaftlicher Überlegungen diskutieren und erweitern. Prof. Dr. Klaus Antoni, Prof. Dr. Matthias Bauer, Prof. Dr. Jan Stievermann und Prof. Dr. Birgit Weyel danke ich sehr für die Aufnahme in den Verbund.

Vielfältige Impulse verdanke ich meinen Mitdotorandinnen und Mitdotoranden und allen anderen, die an den Sozietäten von Prof. Dr. Birgit Weyel teilgenommen haben. Von den Projektbesprechungen und inhaltlichen Diskussionen habe ich sehr profitiert. Voller Dank blicke ich auch zurück auf meine Zeit in der Sozietät von Prof. Dr. Christof Landmesser. Hier wurde nicht nur mein Blick auf die Frage der Hermeneutik, sondern überhaupt meine Sicht auf Welt nachhaltig geprägt. Ohne die Zeit damals wäre die Arbeit heute eine andere.

Wertvoll war mir der regelmäßige Austausch mit meinen Studienfreunden Dr. Frank Dettinger und Dr. Jeremias Gollnau. Sie halfen meinem Denken auf die Sprünge – genauso wie die vielen Personen, mit denen ich immer wieder über Themen der Arbeit im Gespräch sein durfte. Namentlich nennen möchte ich: Dr. Johannes Beck, Dr. Claudia Gruhn, Dr. Katharina Krause, Friederike Portenhauser sowie im Besonderen PD Dr. Kristin Merle. Für die gemeinsame Zeit am Lehrstuhl und den fachlichen wie freundschaftlichen Austausch danke ich ihr von Herzen.

Prof. Dr. Eberhard Hauschildt, Prof. Dr. Franz Karl Praßl und Prof. Dr. Anne M. Steinmeier sowie dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht danke ich für die Aufnahme der Studie in die Reihe *Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie*. Namentlich Dr. Bernhard Kirchmeier gilt mein Dank für die ausgezeichnete und freundliche Betreuung der Publikation. Finanziell unterstützt wird die Veröffentlichung durch die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, die Evangelische Kirche in Württemberg sowie die Calwer Verlag-Stiftung. Herzlichen Dank dafür! In Hinblick auf das Korrekturlesen war mir Dr. Stephanie Schmitt eine unentbehrliche Hilfe.

Zuletzt gilt mein Dank meiner Familie: Zuallererst meiner Frau, Rebekka Stetter, für ihre Fähigkeit, so leidenschaftlich mit anderen mitfiebern zu können, ihre Energie, gerade wo sie mir abhanden kam, vor allem aber ihre Klugheit in den vielen Gesprächen über die Arbeit, die Welt und das Leben. Sie ist mir meine liebste Kritikerin! Sodann meinen Eltern, Edeltraud und Rudolf Stetter, auf deren Unterstützung ich überall und immer zählen darf. Ohne sie hätte ich den Weg der Theologie nicht betreten. Ihnen widme ich dieses Buch.

Stuttgart, im August 2017

Dr. Manuel Stetter

Teil A: Einführung

Predigen verändert Welt. In einem elementaren Sinne wird man dieser Aussage ohne größere Vorbehalte zustimmen können. Wie jedes Handeln fügt auch ein Predigtakt der Summe all dessen, was geschieht, ein neues Ereignis hinzu; mit ihm nimmt sich das Gefüge der Welt anders aus. Ob durch ihn auch die Sicht auf Welt eine Erweiterung erfährt, ist ungleich fraglicher. Wir erleben es täglich: Nicht jedes Handeln zeitigt Wirkungen, die einen Unterschied in unserem Denken, Fühlen oder Wollen machen; nicht mit jedem Gegenstand machen wir eine Erfahrung im anspruchsvollen Sinne des Wortes.¹ Folglich wird man auch im Blick auf die Predigt zögern, sie ohne Weiteres als einen solchen Gegenstand anzusprechen. Bezogen auf das Subjekt und seine affektiv bestimmte und praktisch virulente Sicht auf Welt besitzt ihre transformative Wirksamkeit lediglich den Status einer Möglichkeit.

In der Geschichte des homiletischen Nachdenkens nimmt diese Möglichkeit einen prominenten Platz ein. Seit die Reformatoren die Kanzelrede in das Zentrum der kirchlichen Praxisvollzüge rückten, womit sich bei aller Betonung der Unverfügbarkeit glaubensstiftender Verkündigung ein massives Vertrauen in die Kraft sprachlicher Unterredung verband, ist ihre transformative Wirksamkeit bis in die gegenwärtigen Reflexionszusammenhänge hinein ein Moment der homiletischen Selbstverständigung geblieben.² Dass die Predigt als „counter

1 Zu einem solch gehaltvollen Verständnis von Erfahrung vgl. prominent etwa Gadamer, Wahrheit, 329–344. Für Hans-Georg Gadamer zeigt sich die eigentliche Struktur von Erfahrung in der „Erfahrung, die man ‚macht‘“; als solche ist sie von den „Erfahrungen, die sich unserer Erwartung einordnen und sie bestätigen“, zu unterscheiden und impliziert insofern ein transformatives Moment (vgl. a. a. O., 335f). Vgl. dazu ausführlicher C.1.

2 Zur Predigt im Kontext der Reformation vgl. einführend Conrad/Weeber (Hg.), Predigtlehre, 39–80; Hermelink, Predigt; Müller, Homiletik (1996), 45–75 sowie dezidiert zur transformativen Dimension des reformatorischen Predigtverständnisses insbesondere aus rechtfertigungstheologischer Perspektive Bieler/Gutmann, Rechtfertigung, 16–24; Lütze, Absicht, 22ff; Rolf, Studie, 376–392. Unter Verweis auf die reformatorische Auszeichnung der *viva vox* bezeichnet Philipp Stoelger das Christentum – wohl etwas zu pointiert – als die „rhetorische

speech³ ergeht, in der die Hörer etwas vernehmen sollen, das sie „in Bewegung bringt“⁴, ihr Wissen und Erfahren „verändert“⁵ und „festgefahrene[-] Deutungsmuster in Frage stellt“⁶, gilt über die Grenzen verschiedener Ansätze hinweg als genuiner Bestandteil der Predigtaufgabe.

Freilich prägt die Frage nach der transformativen Funktion der Predigt den homiletischen Diskurs eher nach Art einer ‚Hintergrundmelodie‘. Sie klingt in diversen Erörterungen notorisch an; seltener wird sie explizit zum Thema und eingehender bedacht.⁷ Ziel der vorliegenden Studie ist es, auf solch eine detailliertere Betrachtung hinzuwirken: Die folgenden Untersuchungsgänge visieren einen Beitrag zur Vermessung der *transformativen Dimension* christlicher Predigt an.⁸ Sowohl der Begriff der Dimension als auch der Begriff der Transformation⁹ weisen offenkundig ins Ungefähre. Tatsächlich fungiert die Gegenstandsbezeichnung zunächst als Passepartout. Sie soll *diejenigen Aspekte des Predigtgeschehens einkreisen, die auf die eine oder andere Weise in einer relevanten Beziehung mit seiner Kapazität stehen, einen irgendwie gearteten Unterschied im Denken, Fühlen oder Wollen der Adressaten zu machen*.

Im Folgenden ist diese Bestimmung zu präzisieren. Die genauere *Fragestellung* und der *Ansatz* der Untersuchung sowie ihr *methodisches* Profil und der

Religion par excellence, vielleicht gar die Religion der Rhetorik, sofern Rhetorik vom Vertrauen solo verbo lebt“ (Ders., Rhetorik, 547).

3 Vgl. Brueggemann, Poet, 3.

4 Vgl. Otto, Predigt, 50.

5 Vgl. Hermelink/Müske, Predigt, 365.

6 Vgl. Roth, Predigt, 109.

7 Die dezidiert mit der Transformativität der Predigt befassten Erörterungen liegen primär in Form von Einzelbeiträgen oder eingelassen in breiter interessierte Abhandlungen vor. Systematischer ansetzende Ausarbeitungen der Frage nach der Veränderungsfunktion der Predigt existieren m.W. nicht.

8 Ohne den Predigtbegriff darauf behaften oder die Homiletik in ihrem Gegenstandsbereich darauf einschränken zu wollen, wird ‚Predigt‘ im Folgenden primär als der rhetorische Akt eines Subjekts vor einem zum Gottesdienst versammelten Auditorium unterstellt. Diese *pragmatische*, nicht programmatische Eingrenzung schließt Adaptionen der erarbeiteten Einsichten auf andere Predigt- oder predigtähnliche Formate nicht aus, sollte gegenüber vorschnellen Erkenntnistransfers jedoch vorsichtig stimmen. Dies gilt auch für etwaige Übertragungen auf Predigt- oder predigtähnliche Formate anderer religiöser Traditionen. Auch sie sind selbstredend möglich; gleichwohl gehen in die Analysen spezifische Vorverständnisse und Predigtattribute ein, die im Erkenntnistransfer zu berücksichtigen wären. Zu denken wäre *möglicherweise* an den Textbezug, das liturgische Setting, den Stellenwert, den die Predigt innerhalb desselben einnimmt, leitende Glaubensverständnisse u. a. m. Die tastenden Bemerkungen zeigen, dass eine dezidiert interreligiöse Homiletik besonders in Hinsicht auf aktuelle Phänomene weitgehend noch aussteht.

9 ‚Transformation‘ ist ein „wissenschaftliches Allerweltswort“, das sowohl im Bereich der Naturals auch im Bereich der Kulturwissenschaften in kaum einer Disziplin fehlt und mal mehr, mal weniger konzeptualisiert Verwendung findet (vgl. Kollmorgen u. a., Transformation, hier 11; Böhme, Einladung, 7).

Bearbeitungsgang sollen dabei nicht kurzerhand vorgegeben, sondern sukzessive aus der Auseinandersetzung mit rezenten Zugängen zur transformativen Dimension der Predigt heraus entwickelt werden. Nur so ist es gewährleistet, dass die Untersuchung wirklich einen *Beitrag* zur aktuellen Debatte leistet – diese also weder reproduziert, noch ihr beziehungslos gegenübertritt.¹⁰ Der Sondierung *predigttheoretischer* Erwägungen, die sich auf die protestantische Homiletik im deutschsprachigen Raum konzentriert, Anschlüsse vor allem aber auch an die US-amerikanische *New Homiletic* sucht und ebenso ausgewählte Beiträge katholischer Provenienz aufruft, werden Überlegungen zur transformativen Dimension des *Religiösen* vorangestellt. Eine solche Annäherung liegt insofern nahe, als in der Geschichte des Nachdenkens über religiöse Kommunikation dem Veränderungspotenzial der Predigt am grundsätzlichsten nicht unter Verweis auf die strukturelle Eigenart des Predigtgeschehens oder durch Anspielung auf die Komplexität der Bedingungen, unter denen sich unsere Meinungen, Empfindungen und Haltungen bilden, widersprochen wurde; tiefreichender geriet der Vorbehalt dort, wo schon der *religiöse* Charakter der Predigt gegen ihr Veränderungspotenzial namhaft gemacht wurde. Versammelt man das religiöse Bewusstsein auf ein „transzendentes Sicherheitsbegehren“, muss auch die religiöse Rede als eine Agentur der Affirmation zu stehen kommen.¹¹

Gegenüber solchen Profilierungen des Religiösen sind wiederholt Korrekturen angemahnt worden. Im Folgenden stehen dafür drei Beispiele ein. Ihre Auswahl verdankt sich primär *heuristischen* Motiven. So bereiten Henning Luthers Beschreibung des Weltbezugs religiöser Subjektivität, Paul Ricœurs Explikation des Verstehens religiöser Texte sowie die Erwägungen von Bruno Latour zur Wirkung religiöser Rede der Reflexion auf die transformative Predigt-dimension dahingehend einen ersten Boden, als sie maßgebliche, die Untersuchung leitende Problemaspekte kenntlich zu machen erlauben. Ferner arbeiten sie dem *methodischen* Raster der Studie vor. Sie theoretisieren den Zusammenhang von Religion und Transformation nicht formal, sondern beleuchten

10 Da auch diese Studie wie jeder komplexere Forschungsprozess auf einer wiederholt *zirkulierenden* Erarbeitungsdynamik beruht, die nun im Medium eines Textes in eine *lineare* Abfolge zu bringen ist, gehen in die Erörterung des Diskussionsstands schon Fokussierungen und Reflexionsperspektiven ein, die durch die später dargebotenen Überlegungen erst gewonnen wurden. Insofern besitzt das Einführungskapitel einen dezidiert *rekonstruktiven* Charakter, der nicht nur aus notwendig vorgenommenen Selektionen resultiert, sondern sich einem spezifisch eingestellten und informierten Sensorium verdankt, mittels dessen die für diese Studie interessanten Aspekte aus dem Material häufig erst zum Vorschein gebracht werden können.

11 Vgl. Siller/Keller, Editorial, 1. Im Zusammenhang der Religionskritik hat den Affirmationsvorbehalt am prominentesten wohl Karl Marx artikuliert, wenn er Religion als „Trostr- und Rechtfertigungsgrund“ der bestehenden Verhältnisse interpretiert, die als „Opium fürs Volk“ veränderungsinteressiertes Engagement zugunsten einer Fügung ins Gegebene stillstellt (vgl. Ders., Kritik, 30f).

ihn anhand konkreter Praxisvollzüge, wobei sie locker schon auf Referenzdiskurse hinweisen, die die Kapitel B, C und D organisieren werden.¹² Zuletzt bieten sich die drei Zugänge dadurch an, dass sie den homiletischen Diskurs nicht von außen treffen, sondern aufgrund ihrer besonderen Gegenstände *predigtaffine* Züge tragen, die homiletisch auch schon fruchtbar gemacht worden sind.¹³

1 Annäherungen: Zur transformativen Dimension der Religion

1.1 Henning Luther über den Weltbezug religiöser Subjektivität

Im Zusammenhang der Praktischen Theologie hat sich mit Nachdruck Henning Luther um die Entwicklung eines Beschreibungsvokabulars bemüht, das das religiöse Bewusstsein in seiner subversiven Valenz darzustellen vermag. In der Formel vom „Weltabstand“¹⁴ schafft er sich einen begrifflichen Ausgangspunkt, um die kritische Kapazität der Religion zu fassen. Genauer plädiert Luther nicht für eine Ergänzung einseitig auf Effekte der Stabilisierung ausgerichteter religionstheoretischer Zugänge; er setzt eine alternative Privilegierung ins Werk. Religion findet in Dynamiken der Entsicherung, Aufstörung und Beunruhigung ihre eigentlichen Bestimmungsmomente.

Als Weltabstand wird in der religiösen Erfahrung ein Widerwille ausdrücklich, sich mit dem, was das Leben so ‚mit sich bringt‘, zu bescheiden. Wo der Mensch sich mit dem Gang der Dinge nicht konformistisch arrangiert, sondern ein Mehr reklamiert, hebt die Bewegung der Religion an. Sie versetzt das Bewusstsein in eine Differenz zum vermeintlich Gegebenen. Diese Differenz kann eine doppelte Gestalt annehmen. In Form der „Welt-Abwendung“¹⁵ erhält sie einen *eskapistischen* Zug. In ihr tendiert die Distanznahme auf einen Verlust der Bezugnahme, womit sie im Blick auf ihren Effekt konformistischen Einstellungen gleicht, büßt der Weltabstand als Weltflucht doch seine subversiven Rückwirkungschancen

12 Wenn Luther Intuitionen der Kritischen Theorie aufruft, Ricœur Prozesse auch literarischer Rezeption fokussiert und Latour auf die Entwicklung eines wirksamen religiösen Diskurses reflektiert, werden die Reflexionskontexte der *Kritiktheorie* (Teil B), der *Ästhetik* (Teil C) sowie der *Rhetorik* (Teil D) vorgezeichnet.

13 Hat Luther sein Religionsverständnis selbst homiletisch appliziert (vgl. etwa Ders., Einleitung, 9ff; Ders., Grenze, 59; Ders., Spätmodern predigen, 16), finden sich predigttheoretische Rekurse auf die Ricœur'sche Hermeneutik u. a. bei Pape, Scandal; Latours Abhandlung *Jubilieren* ist aufgenommen in Gräb, Predigtlehre, etwa 290f.

14 Unter dem Titel „Religion als Weltabstand“ firmiert die Auftaktstudie von Luthers *posthum* erschienenem Band *Religion und Alltag*. In ihr formuliert er eine Art Grundverständnis des Religiösen aus, das er dann in den folgenden Analysen an unterschiedlichen Gegenständen ausbuchstabiert, variiert und anreichert.

15 Zu den beiden Ausprägungen religiöser Welttdistanz vgl. Luther, Weltabstand, 28f.

auf die Situation, aus der er anhub, ein. Normativ besehen favorisiert Luther daher die zweite Variante der Differenz. In ihr ist der Weltabstand *dialektisch* verfasst. Merkwürdig geschult durch Überlegungen aus der Tradition der Kritischen Theorie, begreift ihn Luther nach dem Modell einer „*bezugnehmenden* Differenz“. ¹⁶ Distanz und Rekurs verschränken sich zu einem Weltverhältnis, das sich weder einvernehmlich in das Gegebene fügt, noch in ein beziehungsloses Exterieur ableitet. Erst in dieser Form bereitet es dem Subjekt einen kritischen Standpunkt, der nicht in einer anderen, sondern in dieser Welt liegt, aber so, dass *diese* von ihm aus *anders* zur Wahrnehmung kommt. ¹⁷

Nach Maßgabe seines Verständnisses Praktischer Theologie, das sich den beiden empirischen Turns vor und nach der dialektisch-theologischen Epoche verpflichtet weiß und deren Ansätze zu einem konsequent subjektorientierten und alltagsensiblen Entwurf fortzuschreiben versucht, kann Luther diese Grundstruktur des religiösen Weltverhältnisses nicht lediglich gedanklich explizieren, sondern muss sie am konkreten Lebensvollzug des Individuums ausweisen. ¹⁸ In der Reihe der Beobachtungen, die Luther zu diesem Zweck anstellt, nehmen die Analysen lebensweltlicher *Grenz- und Schwellenphänomene* einen zentralen Rang ein. ¹⁹ Von dramatischen Grenzerfahrungen mit großer existenzieller Wucht über den synchronen Zusammenprall verschiedener Sphären der Alltagswelt und die diachronen Übergänge im Lebensverlauf bis zu der Begegnung mit *alteri* im sozialen Austausch – stets handelt es sich um Erlebnisorte, an denen das Bewusstsein über das vermeintlich Gegebene hinausversetzt wird. Dadurch bergen Grenz- und Schwellenerfahrungen disruptives Potenzial: Bewährte Deutungen büßen an Selbstverständlichkeit ein; verfestigte Wertungen werden gelockert; alternative Verhaltensoptionen kommen in Sicht.

Diese in die lebensweltliche Erfahrung eingelassene Dynamik kann auch die *Selbstthematisierungsvollzüge* des Subjekts nicht unberührt lassen. Über die Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Identitätsdiskurs gelangt Luther zu einem weiteren Feld der Lebenspraxis, das er auf seine Transzendierungsbewegungen hin befragt. ²⁰ Im Zentrum der Überlegungen steht ein Konzept von

16 Vgl. Luther, *Schwellen*, 215f, hier 215 [Hervorhebung i. Orig.]; Ders., *Weltabstand*, 25.28f. Gerade auch in *Religion als Weltabstand* rekurriert Luther wiederholt auf Theodor W. Adorno, Max Horkheimer oder Herbert Marcuse, die als Protagonisten der Kritischen Theorie am Anfang einer Tradition stehen, in der das dialektische Verhältnis von Distanzierung und Rekursion im Zentrum kritiktheoretischen Nachdenkens steht (vgl. Teil B).

17 Zum Motiv des Neu-Sehens vgl. Luther, *Weltabstand*, 28f; Ders., *Grenze*, 47.57.

18 Zu Luthers praktisch-theologischem Ansatz vgl. exemplarisch Fechtner/Mulia (Hg.), *Impulse* sowie das Themenheft der *Theologia Practica In Memoriam Henning Luther* aus dem Jahr 1992.

19 Vgl. dazu Luther, *Grenze*; Ders., *Schwellen*.

20 Zu Luthers Auseinandersetzung mit dem Identitätsgedanken vgl. Ders., *Fragment*; Ders.,

Identität, das Vorstellungen von Umfassendheit und Kontinuität mit großer Skepsis gegenübersteht. Luther akzentuiert die Unvollständigkeit und Wandelbarkeit des Selbstverständnisses. Im Licht seiner Metapher des Fragments kann kein Bestimmungsakt den Anspruch erheben, das Selbst voll- und damit letztgültig zu artikulieren. Er bleibt notorisch auf ein Mehr bezogen. Im Bewusstsein meldet sich dieser Überschuss etwa in sozialen Interaktionen an; er scheint aber auch im Rückblick auf unentdeckte, nicht ergriffene oder verspielte Lebensmöglichkeiten auf; prospektiv präsentiert er sich in Gestalt von Wünschen und Plänen.²¹ Folglich gerät das Selbst auch im Prozess der Identitätsbildung fortwährend in Distanz zu vermeintlichen Gegebenheiten.

Luthers Beschreibungen laden zu einer für die weiteren Untersuchungen nicht unwesentlichen Differenzierung ein. So eröffnen etwa soziale Interaktionen neue Selbstbeschreibungen, die sowohl das *Verständnis des Gewordenseins* des Subjekts umfassen als auch die *Deutung seiner Zukunft* einschließlich seiner Wünsche und Pläne. Zwischenmenschliche Kontakte können zur Umstrukturierung aller Facetten des Selbstkonzepts führen. Demgegenüber zeigt Luthers Hinweis auf eben jene Wünsche und Pläne, dass den Akten der Selbstverständigung schon abgesehen von ihrer sozialen Einbettung ein Distanzierungsmoment eingezeichnet ist. Im Medium seiner Wünsche und Pläne sowie ihrer diversen Ausprägungen in Gestalt von Begierden, Sehnsüchten, Hoffnungen oder Vorsätzen bringt sich das Subjekt in Distanz zum Begriff seiner vorfindlichen Lage. Es übersteigt das Verständnis seines aktuellen Soseins und stellt sich in den Horizont intendierter oder erträumter Möglichkeiten.

Über die Analysen der Selbstthematisierungsvollzüge wie der Grenz- und Schwellenphänomene findet die Struktur des Weltabstands mehrfache Anhaltspunkte am Ort konkreter Lebenspraxis. Dezidiert religiösen Charakter gewinnen die Distanzierungserfahrungen dort, wo ihr subversives Potenzial realisiert wird. Wo sich das Subjekt von ihnen nicht entsichern, aufstören und beunruhigen lässt, oder die irritativen Effekte stillstellt, bevor es zu Verflüssigungen der sedimentierten Deutungen und Wertungen und Revisionen des Selbstverständnisses kommt, büßen sie ihre religiöse Valenz ein.²² Als Sicherungsmedium

Identität sowie die damit zusammenhängenden Texte zur Subjektivitätsthematik Ders., Ich; Ders., Subjektwerdung.

21 Vgl. dazu Luther, Fragment, 168–171. Zu den Bewusstseinsregungen des Wünschens, Sehens und Hoffens als Formen der Distanznahme vgl. auch Ders., Weltabstand, 26; Ders., Schmerz, 248–251.

22 Luther lässt es letztlich im Ungefähren, ob die distanzprovokativen Ereignisse zwar als Verunsicherung erlebt, dann aber reaktiv beruhigt werden, oder ihre destabilisierenden Effekte erst gar nicht zur Erfahrung kommen. Wird Religion – gerade auch in Gestalt ihrer institutionalisierten Praktiken, Kulte und Symbole – für derartige Beruhigungsreflexe gebraucht bzw. als präventives Schutzorgan in Dienst genommen, verpasst sie nach Luther ihren Begriff. Auch die professionell verantworteten religiösen Vollzüge sollen den Sinn für die Stö-

muss Religion nach diesem Verständnis ausfallen. Sie ist abonniert auf transformative Effekte.

1.2 Paul Ricœur über das Verstehen religiöser Texte

Aus einer anderen Perspektive rückt Paul Ricœur das Transformationspotenzial der Religion in den Blick. Gegenstand seiner Erwägungen ist nicht das religiöse Bewusstsein überhaupt, sondern die Erfahrung, die durch das Verstehen biblischer Texte eröffnet wird. Auf Basis seiner philosophischen Hermeneutik gelangt er zu einer Explikation der Bibelinterpretation, die den Effekt der Veränderung akzentuiert.

Ricœur geht in der Entwicklung seiner Hermeneutik vom Problem des Textverstehens aus.²³ ‚Text‘ wird als „schriftlich fixierte[r] Diskurs“²⁴ aufgefasst. Mit dieser Bestimmung schreibt Ricœur seinem Verstehensbegriff schon die entscheidenden Pointen ein. Als *Diskurs* gehört der Text nicht auf die Seite des kontextenthobenen Sprachsystems (*langue*); er trägt alle Merkmale aktueller Rede im Sinne des lebensweltlichen Sprachgebrauchs (*parole*): Er vollzieht sich in der Zeit, als intersubjektiver Akt der Kommunikation und unter Verweis auf eine diskursexterne Wirklichkeit. Damit muss jedes Verstehen eines Textes über das Unternehmen einer rein strukturalen Analyse hinausgehen. Als Phänomen der *parole* griffe eine Bestimmung allein der diskursimmanenten Zeichenrelationen zu kurz – wenngleich die Verstehensbewegung eine solche Explikation des ‚Sinns‘²⁵ konstitutiv mit umfasst. Die hermeneutische Relevanz strukturaler Analysen resultiert aus der *Schriftlichkeit* des Diskurses. Durch sie erhalten seine

rungepotenziale lebensweltlicher Erfahrung schärfen, nicht abstumpfen, die Grenzen und Schwellen als disruptive Erlebnisorte ausgestalten, nicht kleinarbeiten, und die Fragmentarität des Selbst als lebbare Option ausweisen, nicht zur Abrundung bringen (vgl. Luther, Grenze, 53–60; Ders., Schwellen, 220.222f; Ders., Fragment, 171–182).

23 Gegenüber den Entgrenzungen der Hermeneutik im Zuge von Martin Heideggers Daseinsanalytik, in der das Verstehen als ein „Grundmodus des *Seins* des Daseins“ aufgefasst wird (vgl. Ders., *Sein*, 142–148, hier 143 [Hervorhebung i. Orig.]), ruft Ricœur die Untersuchung des Verstehens in gewisser Weise zu ihrem historischen Ausgangsproblem zurück. Die Konzentration auf die Interpretation von Texten versteht Ricœur dabei jedoch nicht als Einschränkung des Vollzugsbereichs der hermeneutischen Bewegung. In der Frage des Textverstehens erkennt er vielmehr eine Problemstellung, deren Bearbeitung zentrale Strukturen des Verstehens überhaupt aufzuhellen vermag (vgl. Ricœur, *Hermeneutik*, 24–27). Ausführlicher zu Ricœurs hermeneutischem Ansatz vgl. Beck, *Verstehen*; Messner, Paul.

24 Ricœur, *Text*, 80. Vgl. zum Folgenden a. a. O. sowie Ders., *Hermeneutik*; Ders., *Modell*.

25 Ricœur differenziert terminologisch zwischen ‚Sinn‘ – als des *Was*, das durch einen Text gemäß seiner internen Zeichenbezüge ausgesagt wird – und ‚Referenz‘ – im Sinne dessen, *worüber* er etwas in der außersprachlichen Wirklichkeit auszusagen beansprucht. Vgl. dazu auch Ders., *Hauptproblem*, 112f.

Merkmale eine besondere Ausprägung, was dazu nötig, zwischen dem Verstehen von Texten und dem Verstehen mündlicher Diskurse zu unterscheiden. Schriftliche Diskurse sind durch eine dreifache Autonomie gekennzeichnet: Anders als im Fall mündlicher *parole* fällt ihre Bedeutung nicht einfach mit der Intention des Urhebers zusammen, dehnt sich ihr Adressatenkreis auf die virtuelle Gemeinschaft aller zur Lektüre Befähigten aus, womit zuletzt auch die Verweisungsbezüge des Diskurses ihren Anhalt in der den kopräsenten Gesprächspartnern gemeinsamen situativen Wirklichkeit verlieren. Diese Autonomisierungen setzen strukturelle Analysen ins Recht. Sie machen den Text als gleichsam abgeschlossenes System lesbar. Fände freilich die Rezeption eines Textes mit der Explikation seiner internen Zeichenrelationen schon ihren Abschluss, verpasste sie seinen Diskurscharakter. Denn sosehr der Verweisungsbezug zwar seine *ostensive* Eigenart verliert und die Adressierung ihr *konkretes* Gegenüber, sowenig büßt ein Text doch überhaupt seine Referenz auf die diskursexterne Wirklichkeit ein und verstummt gegenüber seinen Rezipienten. Die Erläuterung dieser beiden Aspekte – der spezifischen Referenz eines Textes und ihrer Erfassung durch den sich als Adressat einsetzenden Rezipienten – führt Ricœur zum Ausweis der transformativen Kapazität hermeneutischer Erfahrung.

Um den spezifischen Verweisungsbezug schriftlicher Diskurse zu konturieren, gebraucht Ricœur seine berühmte Metapher von der ‚Welt vor dem Text‘. Texte verweisen nicht ‚hinter‘ sich: auf Intentionen ihrer Urheber und empirische Gegebenheiten einer konkreten Situation. Sie entfalten ‚vor‘ sich eine Welt als Inbegriff aller die Ursprungssituation übergreifenden Verweisoptionen. Besonders deutlich wird dieser Referiermodus am Beispiel fiktionaler Texte. Sofern diese von vornherein nicht auf die Bezeichnung gegebener Wirklichkeit abzielen, bilden sie einen besonders markanten Fall nichtostensiver Referenz. So bringt etwa ein Roman zwar keine realen Ereignisse zur Darstellung. Gleichwohl vermag er etwas über Wirklichkeit auszusagen. Er schildert Wirklichkeit im Modus ihrer Möglichkeit. Er präsentiert mögliche Formen, als Mensch zu leben, sein Selbst und die Wirklichkeit zu sehen und sich handelnd in ihr zu bewegen. Entsprechend kann Ricœur im Anschluss an Heidegger die ‚Welt vor dem Text‘ auch als Entwurf möglicher Seinsweisen bestimmen: Ein Text eröffnet bestimmte Möglichkeiten, in der Welt zu sein.²⁶

So besehen zeigt sich der Akt des Verstehens als Vorgang des Erfassens möglicher Seinsweisen. Um die Struktur dieses Vorgangs zu beleuchten, bedient

26 Vgl. dazu Ricœur, Hauptproblem, 127 f; Ders., Hermeneutik, 31 f; Ders., Modell, 195 ff. Analog sieht Rudolf Bultmann in den „Möglichkeiten des menschlichen Seins“ das adäquate Woraufhin der Deutung vor allem poetischer, philosophischer und religiöser Texte; und wie für Ricœur im Folgenden nachzuweisen, werden dem Interpreten auch bei Bultmann mit diesen Möglichkeiten transformative Erweiterungen – resp. „Ergänzung[en]“ – seines Selbst zuteil (vgl. Ders., Problem, 226).

sich Ricœur der Idee des hermeneutischen Zirkels. Sie nötigt dazu, das Erfassen der Welt des Textes zwischen zwei Extremen zu verorten: einem bloß objektiven Registrieren einerseits und einer rein subjektiven „Projektion“²⁷ andererseits. Das Subjekt, das sich als Adressat des Textes einsetzt, ist im Sinne des Vorverständnisses konstitutiv am Akt des Verstehens *beteiligt*. Es bringt *sich*, seine Form, zu leben, sein Selbst und die Wirklichkeit zu sehen und sich in ihr handelnd zu bewegen, in die Bestimmung der Welt des Textes mit ein. Aufgrund der eigentümlichen Struktur dieser Welt erfährt das investierte Selbstverständnis dabei aber zugleich eine *Restrukturierung*. Es wird verändert. Der Zentralbegriff, mit dem Ricœur diese zirkuläre Struktur des ‚subjektiven‘ Erfassens der ‚objektiven‘ Textwelt reflektiert, ist der Begriff der *Aneignung*. Entgegen vermeintlichen Assoziationen, die an einen einseitigen Prozess der Assimilation eines Fremden an das Eigene denken lassen, meint er genau den wechselseitigen Prozess, in dem sich Aneignung des Fremden zugleich als Verfremdung des Eigenen vollzieht: Das verstehende Subjekt ‚verwandelt‘ sich, gewinnt ein „erweitertes Selbst“²⁸.

Diese transformative Potenz hermeneutischer Erfahrung reklamiert Ricœur auch für das Verstehen der biblischen Texte. Dabei besteht die Pointe darin, dass die Interpretation der Bibel nicht nur ein *Beispiel* für die verändernde Kraft des Textverstehens ist, sondern ihr *Paradigma* darstellt. Für Ricœur liegt die besondere transformative Auszeichnung des Verstehens der Bibel in der Eigenart ihres Weltentwurfs begründet, kulminiere dieser doch in der Präsentation eines „neuen Seins“.²⁹ Die biblischen Texte nehmen die generelle Leistung schriftlicher Diskurse, nicht ostensiv auf das Vorfindliche zu verweisen, die sich dann im Fall fiktionaler Texte als Vermögen überhaupt der Transzendierung gegebener Wirklichkeit ausnimmt, in den Dienst, um eine Möglichkeit des In-der-Welt-Seins auszusagen, die sich ‚aus der Welt‘ nicht einfach nahelegt. Ihre Aneignung versetzt das Subjekt in die Lage, sich immer wieder neu auch in denjenigen Erfahrungen auszulegen, die sein gewöhnliches Erleben sprengen, in denen es sich als ‚unbedingt Angegangenes‘ und ‚schlechthin Abhängiges‘ bewusst wird

27 Ricœur, Hauptproblem, 129.

28 „Was ich mir schließlich aneigne, ist ein Entwurf von Welt; dieser findet sich nicht hinter dem Text als dessen verborgene Intention, sondern vor dem Text als das, was das Werk entfaltet, aufdeckt und enthüllt. Daher heißt Verstehen Sich-Verstehen vor dem Text. Es heißt nicht, dem Text die eigene begrenzte Fähigkeit des Verstehens aufzuzwingen, sondern sich dem Text auszusetzen und von ihm ein *erweitertes Selbst* zu gewinnen, einen Existenzentwurf als wirklich angeeignete Entsprechung des Weltentwurfs. [...] Ich, der Leser, finde mich nur, indem ich mich verliere. Die Lektüre bringt mich in die imaginativen Veränderungen des Ich. Die Verwandlung der Welt im Spiel ist auch die spielerische Verwandlung des Ich“ (Ricœur, Hermeneutik, 33 [Hervorhebung M.S.]; vgl. ferner Ders., Gott, 177; Ders., Hauptproblem, 129; Fluck, Erfahrung, 19 u. ö.; Rorty, Roman).

29 Vgl. Ricœur, Hermeneutik, 39–43, hier 40.43.

oder ein Vertrauen empfindet, das sich allen „Widerlegungen der Erfahrung zum Trotz“ durchhält.³⁰ Religion in der spezifischen Variante, die sie im christlichen Glauben als ein auf die biblischen Texte bezogenes Weltverhältnis annimmt, kennzeichnet damit im Kern ein transformativer Impuls.

1.3 Bruno Latour über die Wirkung religiöser Rede

Von einer dritten Seite steuert Bruno Latour das Terrain der Religion an. Wie der Titel seiner 2002 erschienenen Studie *Jubiler – ou les tourmentes de la parole religieuse* anzeigt, reflektiert er analog zu Ricœur auf den religiösen Diskurs, stellt nun aber nicht mehr Texte und ihr Verstehen ins Zentrum, sondern legt den Schwerpunkt auf die mündliche *parole* und vor allem auf die Frage, wie ihr in der Gegenwart ein angemessener Ausdruck zu verschaffen sei.³¹ Dabei skizziert Latour ein Bild religiöser Rede, dessen Hauptmotiv das Ereignis einer ergreifenden Erschütterung ist.

Spürbar orientiert am Christentum stellt sich das religiöse Sprechen für Latour als eine eminent überlieferungsgesättigte Praxis dar. Sie bewegt sich im Horizont geprägter Wendungen, etablierter Symbole und überkommener Geschichten. Entsprechend bildet der Traditionsbezug eines der Hauptprobleme religiöser *parole*. Denn weit davon entfernt, den religiösen Ausdruck aus seiner Verstrickung in die überlieferten Vokabulare herauslösen zu wollen, erkennt Latour in seiner Traditionsgebundenheit doch auch ein potenzielles Handikap: Sie wird zum Hemmnis dort, wo die mit ihr gesetzte Übersetzungsanforderung verweigert oder nicht gemeistert wird.³² Dabei bedeutet Übersetzung im Wort-

30 Vgl. Ricœur, Gott, 180; Ders., Hermeneutik, 43f, hier 43. Ricœur geht davon aus, dass diese Erfahrungen zwar nicht vollständig sprachabhängig seien, gleichwohl ihrer sprachlichen Ausdeutung aber auch nicht schlicht vorauslägen. „Das, was mich unbedingt angeht, bliebe stumm [...]. Das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit bliebe schwach und unbestimmt [und die] Hoffnung, das unbedingte Vertrauen, wäre leer“, würde es nicht fortwährend im Kontext konkreter Überlieferungstraditionen interpretativ artikuliert (vgl. ebd. [i. Orig. teils hervorgehoben]).

31 Im Untertitel der deutschen Übersetzung („Über religiöse Rede“) geht der mehrdeutige Hinweis auf die ‚Qualen‘ eines solchen Unternehmens verloren. Tatsächlich inszeniert sich Latour in seinem Werk als Rezipient und Produzent religiöser Rede, der sich um ihren aktuellen Ausdruck *sorgt*, unter den Defiziten ihrer Realisierungen *leidet* und zugleich die *Mühsal* der Suche nach gelingenden Formen empfindet. Die in dieser Mühsal angezeigten Schwierigkeiten, zu einem der Gegenwart angemessenen religiösen Sprechen zu gelangen, bilden sich dabei im tastenden, stockenden und immer wieder neu ansetzenden Gestus der Studie ab. Zu einer konzisen Zusammenfassung der formalen wie inhaltlichen Pointen von *Jubiler* vgl. die Rezension von Michaela Schmitz *Wie ein Liebesgespräch*.

32 Um das Misslingen religiöser Rede zu benennen, kann Latour auch von „Übersetzungsrückstände[n]“ sprechen. Als Hörer der Verkündigung und Besucher des Gottesdienstes sieht er sich geradezu mit einer „Flut schlecht angelegener Worte“ konfrontiert, denen er keinen

sinn *Version*, nicht *Iteration*. Religiöse Rede ist eine Kunst der kreativen Fortschreibung überlieferter Vokabulare. Sie verlangt kein Genie, das das Feld religiöser Erfahrung sprachlich gänzlich neu auszumessen hätte, verfehlte aber auch in der Hervorbringung bloßer Duplikate ihren Begriff. Sie bedarf stattdessen einer Sprache, die den geprägten Formeln einen gewissen „Dreh“, „Wink“ oder „Stoß“ zu verpassen vermag, die Entwicklung von „Elaboraten“, die steril gewordenen Wendungen wieder Potenz verleihen.³³

Genauerhin besteht diese Potenz in der Kraft zu *verändern*. Religiöse Rede bestimmt sich für Latour durchweg über das Vermögen, ihre Hörschaft zu „erschüttern“ und zu „verwandeln“.³⁴ Sie ist nicht ein Akt der Information, sondern ein Akt der Transformation. Das Modell für ein derart auf Umschwung getrimmtes Sprechen gibt ihm der Diskurs zweier Liebender.³⁵ Kommunizieren sie *als Liebende* miteinander, zielen ihre Worte nicht auf den Austausch von Informationen über Liebe, sondern auf die Hervorbringung – resp. Vertiefung, Erneuerung und Wiederherstellung – von Liebe. Ihr Sprechen vollzieht sich als performativer Diskurs. Es soll wirksam etabliert werden, worum es in ihrem Gespräch geht. Ganz analog vollzieht sich auch das religiöse Sprechen. Es sinnt auf „Worte, die bewirken, was sie sagen“: auf Worte, die Religion hervorbringen, vertiefen, erneuern, wiederherstellen.³⁶

gegenwartsrelevanten Sinn beizumessen in der Lage ist (vgl. etwa Ders., Jubilieren, 25–30.85–88, hier 30.86).

33 Vgl. Latour, Jubilieren, 101–113, hier 102.111 ff. Im Begriff der „Elaboration“ versucht Latour, die Dialektik zwischen dem Rekurs auf Tradition und ihrer Innovation zu fassen: „Die Tradition wird tatsächlich wiederaufgegriffen, aber so gewendet, daß sie von neuem Gegenwart erzeugt“ (a. a. O., 112). Der Bestimmung dieser Dialektik dient auch die Differenzierung zwischen einer „Wiederholung des Wiederkäuens“ und einer „Wiederholung des Erneuerns“, in der sich vitale Tradition erst zu ereignen vermag (vgl. a. a. O., 106 [i. Orig. hervorgehoben]).

34 Vgl. Latour, Jubilieren, 34.41.49f.53f.60.77.91.157.246.

35 Vgl. zum Folgenden Latour, Jubilieren, 39–43.

36 Latour, Jubilieren, 186.219.240. In diesem Sinne kann Latour den religiösen Diskurs auch als „sakramental“ bezeichnen (ebd.). Zur Verknüpfung zwischen dem sprechakttheoretischen Gedanken der Performativität und der liturgischen Kategorie der Sakramentalität vgl. auch Lütze, Absicht, 22–27. Sie findet sich freilich schon bei John L. Austin vorgeprägt, wenn er die Praktiken der ‚Taufe‘ und der ‚Trauung‘ als Standardfälle performativer Äußerungen bedenkt (vgl. Ders., Theorie, 25–34). Nimmt man das Modell des Liebesgesprächs, wie es Latour beschreibt, für den religiösen Diskurs ernst, kommt man zu einem Begriff der Religion, der diese überhaupt als durch Sprechakte konstituiert auffasst. Religion existiert lediglich im Medium des Sprechens, ist in ihrem Dasein abhängig von einem glückenden religiösen Diskurs – und insofern ein fragiles Gebilde. Denn wie die Liebe für die Liebenden schon durch „ein falsches Wort“ an Präsenz und Elan einbüßt, so droht auch der Religion ihre vitale Präsenz am Ort des Subjekts abhanden zu kommen, wo die religiöse Kommunikation misslingt. Entsprechend entsubstanzialisiert Latour auch die Rede von Gott. Auch sie bezeichnet nicht einfach eine diskursexterne Entität, sondern eine Erfahrung, die sich in Abhängigkeit von „der passenden Aussage, ja vom Tonfall, von der Aussprache“ einstellt (vgl.