

Spätmoderne Predigt im Entwurf einer gastlichen Gottesrede¹

VON

WOLFGANG BECK

1. Vorbemerkungen

Theologie kann am (!) Sitzen die eigene Gottesrede lernen! Bei der Suche nach einer im 21. Jahrhundert und spätmodernen Kontexten angemessenen Gottesrede² im Kontext von Predigt und vielfältigen Formen der christlichen Verkündigungspraxis sind weitreichende Effekte aus gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungen, wie auch aus kirchlichen Kontexten zu beobachten: Gesellschaftliche Säkularisierungsprozesse und Kirchenkrisen gehen mit spezifischen Wandlungen der religiösen Praxis einher und verändern damit auch das religiöse und kirchliche Kommunikationsgeschehen aller Beteiligten. Sie marginalisieren die gesellschaftliche Position von Amtsträger*innen, erzeugen erhebliche Frustrationen bei Prediger*innen und werfen die Frage nach einer für spätmoderne Kontexte angemessenen homiletischen Bestimmung auf. Die konfessionsspezifisch recht unterschiedlichen homiletischen Reflexionen und Standards ändern kaum etwas an der schwindenden kirchlichen und gesellschaftlichen Stellung von Predigten und sonntäglichen Gottesdiensten über die konfessionellen Grenzen hinweg. Dass es trotz dieser verbindenden Situation eine nur gering ausgebildete und etablierte gegenseitige Wahrnehmung der wissenschaftlich-homiletischen Forschungsarbeit gibt, muss verwundern.

Mit dem auf Ernst Lange³ und in jüngerer Zeit vor allem von Christian Grethlein⁴ profilierten Verständnis der Predigt als Bestandteil einer umfassenden

¹ Bearbeitete und gekürzte Fassung der Antrittsvorlesung des Verfassers am 30.11.2022 an der Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main.

² Wenn Predigt hier als »Gottesrede« beschrieben wird, umfasst dies zwar einerseits die explizite Rede von Gott, wie sie von Albrecht Grözinger als zentrales Verständnis der Predigt vorgestellt wird. Es umfasst aber andererseits, insofern sich die Theologie der Entzogenheit ihres eigenen Bezugspunktes permanent bewusst sein muss, um das menschliche Fragen nach Gott, das sich im impliziten Bemühen um gelingendes Leben ausdrücken kann. Vgl. A. GRÖZINGER, *Homiletik. Lehrbuch Praktische Theologie*, Bd. 2, 2008, 159.

³ E. LANGE, *Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns*, 1981, 101.

⁴ CH. GRETHLEIN, *Praktische Theologie*, 2016, 543.

»Kommunikation des Evangeliums«⁵ als dialogischer Kirchenstruktur liegt ein Ansatz vor, der sicherlich in der katholischen Homiletik anschlussfähig ist und weiter zu etablieren wäre. Die hier vorgestellte Skizze einer »gastlichen Gottesrede« sei als Beitrag zu dieser Rezeption und Weiterführung verstanden. Dies umfasst auch die von Wilfried Engemann eingeforderte Besinnung auf den Subjektbegriff⁶ als einer anthropologischen Ausrichtung der religiösen Praxis⁷ und ihres Kommunikationsgeschehens.⁸

Gerade in der Tradition der protestantischen Kirchen und Theologien hat das Verständnis der Predigt als öffentliche und damit politische Rede⁹ bzw. als Rede mit »öffentlichem Charakter«¹⁰ eine große Bedeutung und ist in ihrem Verhältnis zur »religiösen Rede«¹¹ immer wieder neu zu bestimmen. Wilfried Engemann hat dies vor dem Hintergrund der Postmoderne und mit Blick auf das Selbstverständnis der Prediger*innen getan, indem er zwischen modernem Freiheitsgewinn und spätmodernen Überforderungserfahrungen die Predigt als »Lebens-Kunde« umrissen hat: »Ich halte die Predigt für ein privilegiertes Instrument dafür, öffentliche Aufklärungsarbeit zu leisten und dabei etwas für die Lebenskunst ihrer Hörer zu tun [...]«. ¹² Diese Orientierung an der Lebensrealität von Menschen im 21. Jahrhundert hat Sabrina Müller, aufbauend auf den Ansätzen Gelebter Theologien¹³ und »Leutetheologien«¹⁴ und deren Würdigung als

⁵ W. ENGEMANN, Kommunikation des Evangeliums. Anmerkungen zum Stellenwert einer Formel im Diskurs der Praktischen Theologie (in: M. DOMSGEN / B. SCHRÖDER [Hg.], Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie, FS Ch. Grethlein, 2014, 15–32), 21.

⁶ W. ENGEMANN, Lebensgefühl und Glaubenskultur. Menschsein als Vorgabe und Zweck der religiösen Praxis des Christentums (WzM 65, 2013, 218–237), 222.

⁷ AaO 228.

⁸ Vgl. zur Diskussion: B. KIRCHMEIER, Glaubensempfehlungen. Eine anthropologische Sichtung zeitgenössischer Predigtkultur, 2017, 27.

⁹ I. KARLE, Political Preaching with a View to Life's Contradictions (in: J. CILLIERS / L. HANSEN [Hg.], Preaching Promise within the Paradoxes of Life [Studia Homiletica 11], 2018, 227–234), 228.

¹⁰ TH. SCHLAG, Aufmerksam predigen. Eine homiletische Grundperspektive (Theologische Studien 9), 2014, 45.

¹¹ W. GRÄB, Leben deuten (in: L. CHARBONNIER / K. MERZYN / P. MEYER [Hg.], Homiletik. Aktuelle Konzepte und ihre Umsetzung, 2012, 215–230), 216.

¹² W. ENGEMANN, Erschöpft von der Freiheit – Zur Freiheit berufen. Predigt als Lebens-Kunde unter den Bedingungen der Postmoderne (in: H. KERNER [Hg.], Predigt in einer polyphonen Kultur, 2006, 65–91), 83.

¹³ Vgl. H. LUTHER, Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts, 1992; S. MÜLLER, Gelebte Theologie. Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerment, 2019.

¹⁴ M. SCHAMBECK, Zwischen *overstress* und *debasement*. Von Potenzialen und Grenzen der Kinder-/Jugend-/Leutetheologie (in: J. GRÖSSL / U. RIEGEL [Hg.], Die Bedeutung von Gläubigen für die Theologie, 2023, 81–93), 87.

»locus theologicus«¹⁵, mit einem erfreulichen Blick für die internationalen homiletischen Diskurse in eine »postkolonial-feministische Perspektive« eingebracht. Damit gelangen Predigt und Kanzel als Orte eines »Deutungsmachtanspruchs«¹⁶ und ihrer zugleich für Machthabende kritischen Funktion in den Blick.

Um ein Verständnis der Predigt im 21. Jahrhundert zu sondieren, bedarf es der Einsicht, dass es hier (je neuer) Lernprozesse bedarf, um die »bleibende Bedeutung des menschlichen Subjektes als Konstitutionsbedingung und Zielbestimmung der Kommunikation des Evangeliums«¹⁷ aufzuzeigen. Dazu soll hier eine Performance der Künstlerin Marina Abramović als Impulsgeberin genutzt werden. Denn an ihr lassen sich eine Reihe von Elementen identifizieren, die für die religiöse Rede im 21. Jahrhundert und der Bestimmung zeitgemäßer Predigt impulsgebend sein können. Es kann dabei nicht um eine Degradierung der Kunst zur bloßen Veranschaulichung der eigenen Gedanken gehen oder ein Reden über Kunst, sondern im Sinne von Gesa Ziemer um ein Reden »mit der Kunst«¹⁸.

2. Lernen am Sitzen: Eine Kunstinstallation als ereignisshafte Begegnung

Die aus Serbien stammende Performance-Künstlerin¹⁹ nimmt immer wieder Bezug auf mystische und spirituelle Elemente und sie fällt immer wieder durch Arbeiten auf, in denen sie Elemente der leiblichen Präsenz in die Installationen eingebracht hat. Das gilt besonders für das Projekt »The Artist is present«²⁰, bei dem die Künstlerin 2010 über drei Monate bzw. 75 Tage lang im Museum of Modern Art in New York gekleidet in einem festlichen Abendkleid an einem Tisch saß und das hier der Betrachtung zugrunde gelegt werden soll. Mehr als 850.000 Menschen besuchten die Performance, 1.500 Menschen nutzten die Gelegenheit, gegenüber der Künstlerin Platz zu nehmen. Es kam zu intensiver gegenseitiger Wahrnehmung und einem Austausch ohne Worte. Die Menschen, denen sich Abramović aussetzte, sind vielfältig und die entstehenden Konstellationen immer wieder neu. Die Künstlerin kommuniziert mit ihrem je neuen

¹⁵ Vgl. M. KLING-WITZENHAUSEN, Was bewegt Suchende? Leutetheologien – empirisch-theologisch untersucht, 2020, 195.

¹⁶ S. MÜLLER, Religiös-polyphone Kommunikation jenseits der Kanzel. Eine postkolonial-feministische Perspektive auf die Homiletik (ZThK 119, 2022, 402–413), 402.

¹⁷ KIRCHMEIER (s. Anm. 8), 39.

¹⁸ G. ZIEMER, Verletzbare Orte. Entwurf einer praktischen Ästhetik, 2008, 21.

¹⁹ Vgl. zur Biografie: A. MATZNER, Marina Abramović. Biografie. <https://artinwords.de/marina-abramovic-biografie/> (zuletzt aufgerufen am 16.04.2023).

²⁰ Auf YouTube findet sich eine Reihe von Reportagen und Darstellungen der Performances von Marina Abramović, z. B.: https://www.youtube.com/watch?v=2GD5PBK_Bto (zuletzt aufgerufen am 16.04.2023).

Gegenüber, ohne dass dies in sprachlicher Form erfolgt. Sie nimmt sich kommunikativ relativ weit zurück. Aber durch ihre Präsenz ist klar, dass sie die kommunikative Situation auch performativ mitprägt.

In ihrer Autobiografie beschreibt sie die Schmerzen, die ihr das Sitzen auf dem ergonomisch ungünstigen Stuhl ohne Armlehnen bereitet. Sie lernte dennoch, sich so weit wie möglich selbst zurückzunehmen, körperliche Bedürfnisse wie das Niesen, Hunger oder Toilettengang zu unterdrücken. Volker Leppin bringt es auf den Punkt, wenn er zum Werk von Abramović schreibt:

»Wie in der mittelalterlichen Mystik wird der Körper Teil der Gottesbeziehung, als erotisches Subjekt wie als Objekt des Leidens. Er führt in das eigene Innere und damit in eine neue spirituelle Wirklichkeit.«²¹

So sehr hier kommunikationstheoretisch gilt, dass der Mensch nicht nicht kommunizieren kann, so sehr wird phänomenologisch deutlich, dass das Subjekt nicht ohne seine Praxis, nicht ohne sein Handeln da ist.²² Hier ließe sich ein erster theologischer Bezugspunkt für das Selbstverständnis einer Praktischen Theologie erkennen, die von Reinhard Feiter als »antwortendes Handeln«²³, als eine phänomenologische »Theorie der Responsivität«²⁴ entwickelt worden ist. Nicht nur gibt es in dem Gegenüber von Abramović und den wechselnden Personen ein kommunikativ-antwortendes Geschehen. Auch die gesamte Performance lässt sich als »antwortendes Handeln«, als Reaktion auf gesellschaftliche Wahrnehmungen verstehen, deren beschleunigten und wortreichen Kommunikationskulturen die Künstlerin mit ihrem geduldrigen und stillen Aussetzen eine irritierende Alternative gegenüberstellt. In den wechselnden Konstellationen, die sich in der Performance ergeben, entsteht ein plurales Bild des Inhomogenen. Dieses Sichtbarmachen unterwandert – in Anlehnung an Isolde Charim – die Annahme und Konstruktion homogener Gesellschaft und ermöglicht die notwendige Krise »voller Identitäten«²⁵ durch Pluralisierung. Das je neue Entstehen unterschiedlicher Konstellationen und kommunikativer Situationen lässt sich als Analogie zum Predigtgeschehen begreifen, bei dem insbesondere in urbanen

²¹ V. LEPPIN, *Blutige Passion* (in: N. FRITZ [Hg.], *Marina Abramović. Jenes Selbst / Unser Selbst*, 2021, 165–185), 180.

²² Vgl. J. KÖNEMANN, *Es geht um das Leben. Zur Pastoraltheologie Reinhard Feiters* (in: M. HEIDKAMP / D. KRANEMANN / E. PRKAČIN / C. VILAIN [Hg.], *Abweichen. Von einer Praxis, die findet, was sie nicht gesucht hat*, FS R. Feiter, 2022, 75–80), 76.

²³ R. FEITER, *Antwortendes Handeln. Praktische Theologie als kontextuelle Theologie*, 2002, 269.

²⁴ C. BAUER, *Hörendes Warten? Voraussetzungen einer antwortenden Pastoral* (in: HEIDKAMP / KRANEMANN / PRKAČIN / VILAIN [s. Anm. 22], 219–233), 221.

²⁵ I. CHARIM, *Ich und die Anderen. Wie die neue Pluralisierung uns alle verändert*, 2019, 59.

Kontexten kaum noch von festgefühten Gemeindestrukturen ausgegangen und ein gegenseitiges Kennen von Prediger*in und Gemeinde angenommen werden kann. In der Performance der Künstlerin kommt die personale Diversität auch in einer besonderen Begebenheit zum Ausdruck: Als sich ihr früherer Lebensgefährte zu ihr setzt, verlässt Abramović in einem sehr emotionalen Moment ihre relativ beweglose Haltung. Auch hier lädt die Performance zur analogen Betrachtung der Emotionalität im Gefüge spätmoderner Predigt ein, wie sie von Wilfried Engemann²⁶ aufgezeigt wurde.

2.1. Das Kleid als subversiver Akt

Die Künstlerin selbst und die gesamte Kunstinstitution als Performance wird mit jedem Gegenüber neu und entwickelt sich weiter. Obwohl die Künstlerin reglos erscheint, ist klar, dass sie sich mit jeder wortlosen und hoch-kommunikativen Begegnung, mit jedem Ereignis²⁷, selbst prägen lässt. Sie wird zum »Spiegel«, weil sie präsent ist und die Situation der Schwäche akzeptiert. Diese Präsenz in Schwäche geht so weit, dass nicht mehr eindeutig zu bestimmen ist, wer eigentlich wessen Gast ist. Durch das rote Abendkleid hebt sich Abramović deutlich von den anderen Menschen im Museum ab. Sie scheint gegenüber den anderen Menschen mit Alltagskleidung erheblich »overdressed«, was besondere Effekte auslöst. Zum einen sind nur Menschen »overdressed«, die als Gäste die Erwartungen und Konventionen einer Veranstaltung oder eines gesellschaftlichen Rahmens nicht einschätzen können. Es ist die verunsichernde und leicht ins Peinliche tendierende Erfahrung von Gästen, die mit dem gesellschaftlichen und situativen Rahmen nicht vertraut sind. Die Gastgeberin übernimmt in einer zwischenmenschlichen, immanenten Form des *commercium admirabile*, des »heiligen Tausches«, die Rolle und Position der verunsicherten Gäste. Abramović begibt sich also in eine leicht unangenehme Situation von Gästen. Sie übernimmt einen Modus der Schwäche, wie er von Gianni Vattimo²⁸ und Jean-Luc Nancy²⁹

²⁶ W. ENGEMANN, Emotive Aspekte der Predigt. Gegebenheiten – Beobachtungen – Folgerungen (ZThK 118, 2021, 471–494), 482.

²⁷ Vgl. M. SCHÜSSLER, Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft, 2013, 330.

²⁸ G. VATTIMO, Glauben – Philosophieren, Stuttgart 1997. J. H. DEIBL, Die Kenosis des Absoluten als Ausgangspunkt für eine Re-Narration Europas bei Gianni Vattimo (in: R. A. KLEIN / F. RASS [Hg.], Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht, 2017, 35–54), 49.

²⁹ J.-L. NANCY, Singulär plural sein, 2016, 59. F. SCHIEFEN, Öffnung des Christentums? Eine fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit der Dekonstruktion des Christentums nach Jean-Luc Nancy, 2018, 140.

in die philosophischen Diskurse eingebracht worden ist. In diesem Modus der Schwäche drückt sich die Stärke ihre Präsenz aus. Und dieses Paradoxon bildet sich im geradezu »ausufernden« Abendkleid aus schwerem Stoff ab, das sonst eher als Insignie von Wohlstand und gehobenem Bürgertum gilt – und damit als Symbol von Selbstbewusstsein und Stärke. Die Künstlerin verwischt also zugleich die Symbole von Stärke und Schwäche. Und sie betreibt so eine Uneindeutigkeit, in der unreflektierte Konstruktionen von »normal« und »unnormale« in ihrer Lebensfeindlichkeit entlarvt werden.

Jahre bevor in den soziologischen Diskursen der Spätmoderne mit dem Begriff des »Othering«³⁰ die Strategien analysiert werden, mit denen Menschen das vermeintlich Normale vom »Anormalen«, das Vertraute vom Anderen und Fremden trennen, um darauf Hierarchisierungen und Diskriminierungen aufzubauen, nimmt Abramović diese Dekonstruktion verdeckter Machtmechanismen mit dem Abendkleid vorweg. Das Kleid ist das Beispiel einer subversiven Unterwanderung der auf Abgrenzungen und Dichotomien aufbauenden Macht.

Was hier in den Begegnungen der Künstlerin mit ganz unterschiedlichen Menschen, die sich zu ihr setzen, geschieht, lässt sich je neu als »ermöglichtes Ereignis« verstehen. Mit dem Begriff des Ereignisses erfolgt ein Verweis auf Jaques Derrida. Ein Ereignis ist bei ihm als außer-ordentliches Geschehen (Para) zu verstehen³¹, das sich nicht erzeugen oder herstellen lässt. Es ergibt sich, lässt sich allenfalls ermöglichen.³² Es ist bei Abramović das Ereignis von Begegnungen in Stille.³³ Dieses Ereignis der Begegnung lässt sich in Anlehnung an Devin Zuber mit dem Stehen vor Ikonen vergleichen³⁴, insofern auch in der Verehrung der Ikonen ein dialogisches Gegenüber und damit ein je neues Ereignis der Begegnung entsteht. Da das Kommunizieren immer auch performativer Akt ist, lässt es sich als Ereignis mit je neuen Konstellationen verstehen. Und was für das Sprechen gilt, lässt sich natürlich auch für nonverbale Kommunikation der Performance von Marina Abramović aussagen: mit ihm entsteht ein Ereignis, das Wirklichkeit verändert.

³⁰ J. FREUDING, Fremdheitserfahrungen und Othering. Ordnungen des »Eigenen« und »Fremden« in interreligiöser Bildung, 2022; N. FOROUTAN / J. HENSEL, Die Gesellschaft der Anderen, 2020, 57.

³¹ Vgl. J. SEIP, Pará. Ereignisdenken in der Praktischen Theologie (SaThZ 21, 2017, 102–123), 108.

³² Vgl. J. DERRIDA, Von der Gastfreundschaft, 42016.

³³ Vgl. E. ACKERMANN, Christliche Einflüsse im Werk von Marina Abramović (in: FRITZ [s. Anm. 21], 139–163), 160.

³⁴ D. ZUBER, Devin, Leuchtkraft im Norden. Die Verortung des Spirituellen in der Kunst der Marina Abramović (in: L. ESSLING [Hg.], Marina Abramović. The Cleaner, 2018, 252–262), 253.

Der Bonner Praktische Theologe Jörg Seip greift diesen Ereignischarakter aller Sprechakte auf und überträgt ihn in Anlehnung an den evangelischen Homiletiker Martin Nicol auf das kirchliche Predigt- und Verkündigungsgeschehen. Predigt erscheint dementsprechend als »Ereignis« und nicht als »Rede über« vergangene Ereignisse. Es ist eine dialogische Begegnung zwischen den Sprechenden, den Hörenden und den Bezugspunkten der biblischen Botschaften. Das bedeutet für die religiöse Rede, dass auch für sie – insofern sie als Ereignis verstanden wird – die je neuen Konstellationen von miteinander Kommunizierenden und Zeitgenoss*innen als konstitutiv zu verstehen sind. Eine so verstandene Predigt wird zum Inbegriff einer Theologie, die in Entsprechung zur Korrelation bei Paul Tillich nicht nur betrieben, sondern wahrgenommen wird.

2.2. *Das Zögern als Moment der Unsicherheit*

Wer sich auf die performative Kunst von Abramović einlässt, kann – wie bei jeder anspruchsvollen Kunst – an sich und anderen Menschen ein Zögern beobachten, einen Moment der Unsicherheit und Sprachlosigkeit. Besucher*innen der Ausstellung zögern, ob sie sich an den Tisch zur Künstlerin setzen und wie sie sich dabei angemessen verhalten sollen. Betrachter*innen zögern, weil sie bei sich und anderen beobachten, welche Regungen und Reaktionen sich in der Konstellation einstellen. Und die Künstlerin selbst verzichtet auf Kommentierungen oder Reaktionen auf die je neuen Menschen an ihrem Tisch. Es gibt also unterschiedliche Ebenen des Zögerns, die für das Kunstwerk, das im Ereignis der Begegnung entsteht, konstitutiv sind. Auch deshalb fasziniert diese Performance und wird zur Verständnishilfe religiöser Rede in der Spätmoderne. Denn das Zögern scheint angesichts der soziologisch hinreichend beschriebenen Beschleunigungsphänomene der Spätmoderne³⁵, die etwa in der Gesellschaftsanalyse von Hartmut Rosa gerade in den Steigerungs- und Beschleunigungsdynamiken ihren entscheidenden Mechanismus zur eigenen Stabilisierung findet,³⁶ ein wenig aus der Zeit gefallen zu sein. Es markiert dabei ein zentrales Element einer in der Spätmoderne unabdingbar risikoaffinen Theologie,³⁷ die auf vor-schnelle Meinungs- und Urteilsbildung als Bestandteil einer ekklesialen Identitätsfigur des Sicherens und der Stabilität verzichtet und sich existentiell auf das

³⁵ Vgl. H. ROSA, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, 2005.

³⁶ H. ROSA, *Demokratie braucht Religion*, 2022, 48.

³⁷ W. BECK, *Im Risiko des Uneindeutigen. Zur Rolle historisch-kritischer Bibellektüre für risikoaffine ekklesiogenetische Suchprozesse* (in: K. SCHMID [Hg.], *Heilige Schriften in der Kritik* [VWGTh 68], 2023, 491–500), 499.

von Anne Defourmantelle beschriebene »Risiko des Unbekannten«³⁸ einlässt. Auch die Theologie hat sich je neuen Situationen, Konstellationen und Ereignissen auszusetzen und sich von ihnen her bestimmen zu lassen, was unabdingbare Erfahrungen der Sprachlosigkeit mit sich bringt. Um diese Außenbestimmung von Theologie und Kirche jedoch auch immer wieder kritisch reflektieren zu können und sich nicht dem Vorwurf aussetzen zu müssen, allem Neuen per se eine Autorität zuzugestehen, bedarf es eben auch des Zögerns, eines Momentes der Unsicherheit. Es ist der Moment der Meinungsbildung, des Lernens, des Erkenntnisgewinns. Der Erkenntnistheoretiker Charles Sanders Peirce bezeichnet es in seiner Erkenntnistheorie als »Musing«³⁹. Der Begriff des Zögerns ist hier hilfreich, gerade weil er meist ein schlechtes Image hat und den Eindruck mangelnder Schlagfertigkeit und Spontaneität mit sich bringt: Wer zögert bringt Unsicherheit zum Ausdruck, gehört nicht zu denen, die alles gleich einordnen und parieren können. Das Zögern ist das Eingeständnis offener Suchprozesse und es weist darauf hin, dass Menschen das Fremde, nicht vorschnell einordnen – nicht in naiver Euphorie und nicht in einem von Ressentiments besetzten Kulturpessimismus. Das Zögern ist ein Aushalten und Raumgeben, das Marie-Luise und Bernd Trocholepczy jüngst in Anlehnung an Paul Valéry treffend beschrieben haben. Sie verweisen dabei auf das theologische Lernpotenzial in der Begegnung mit der Kunst, wenn sie formulieren:

»Wenn nun die Zeichen der Zeit auf Beschleunigung weisen, wenn Handeln immer mehr unter das Vorzeichen einer Mitwirkung an einer alles umfassenden rasanten Steigerung gerät, dann könnten Handeln und Sprechen sich zumindest bisweilen in eine Gebärde des Zögerns zurücknehmen.«⁴⁰

Das Zögern drückt so auch in der Lesart Emanuel Levinas den Respekt vor der Fremdheit des Gegenübers und eine Scheu vor zu großer Nähe, zu schneller Vertrautheit, aus. Es wird von Abramović selbst mit einer Nicht-Begegnung beschrieben, wenn sie im Rückblick auf die Performance schildert:

»Ein Mann kam tagelang wieder und wartete stundenlang, doch wenn er an der Reihe war, überließ er seinen Platz jemand anderem. Er hat sich nicht ein einziges Mal zu mir gesetzt.«⁴¹

³⁸ A. DUFOURMANTELLE, Lob des Risikos. Ein Plädoyer für das Ungewisse, 2018, 135.

³⁹ Vgl. ausführlicher zur praktisch-theologischen Einordnung des »Musing« in die eklesiale Bestimmung als Lernender Organisation: W. BECK, Die unerkannte Avantgarde im Pfarrhaus. Zur Wahrnehmung eines abduktiven Lernortes kirchlicher Pastoralgemeinschaft, 2008, 387.

⁴⁰ M.-L. TROCHOLEPCZY / B. TROCHOLEPCZY, Zögern als unzeitgemäße Gebärde (in: HEIDKAMP / KRANEMANN / PRKAČIN / VILAIN [s. Anm. 22], 485–492), 491.

⁴¹ M. ABRAMOVIĆ, Durch Mauern gehen. Autobiografie, 2016, 405.

Wenn mit dem Zögern einerseits die Bereitschaft zu eigenen Lernprozessen und andererseits die Ehrlichkeit im Eingeständnis eigener Sprachlosigkeit signalisiert werden kann, drückt sich darin – erneut in der Übertragung auf das spätmoderne Predigtgeschehen – der radikale Verzicht auf einen Habitus des Belehrens aus. Es ist stattdessen ein Akt der Solidarität in der gemeinsamen Suche nach einem gelingenden Leben.

2.3. *Der Tisch – zur Entlarvung falscher Vertrautheit*

Ein zentrales und doch leicht übersehenes Element der Performance sei hier mit dem Tisch aufgegriffen. In Anlehnung an die »Semantik des Objektes« bei Roland Barthes kommt allen Dingen immer auch Sinn zu, ja sogar die »Zumutungen des Sinns«⁴². Der Tisch zwischen Abramović und ihrem wechselnden Gegenüber wirkt gänzlich unscheinbar und beiläufig. Ihm kommt aber innerhalb des Kunstwerkes eine zentrale Bedeutung zu. Dabei wären vorschnelle *communio*-theologische oder gar liturgische Interpretationen verfehlt. Der Tisch ist hier kein Tisch, um den sich versammelt wird oder an dem Mahl gehalten wird. Dieser Tisch schafft noch nicht einmal Gemeinschaft, eher im Gegenteil: Dieser Tisch schafft Distanz (und verhindert auch, dass distanzlose Menschen der Künstlerin allzu nahe kommen). Der Tisch wird so im gemeindetheologischen Paradigma der Vertrautheit zum einem Gegensymbol: Die Distanz, die vom Tisch ermöglicht wird, ist das räumliche Äquivalent zum Zögern. Sie ermöglicht erst das Wahrnehmen und das Einlassen auf das fremde Gegenüber und diese Distanz verhindert eine oberflächliche Vertrautheit.

Wo es in der Praktischen Theologie um das ethnografische Einlassen auf Gegenwartsphänomene, auf die Situation und das Ereignis geht, da braucht es neben dem solidarischen Eintauchen in Lebenswelten gleichermaßen die Bereitschaft, Distanz zur eigenen Wahrnehmung und Distanz zu eigenen Interpretationsversuchen zu entwickeln. Diese positiv verstandene Distanz wird möglich, wo auf vorschnelle Interpretationen und Einordnungen in das Eigene verzichtet wird. Wo das Fremde fremd bleiben darf und nicht vertraut werden muss (vgl. Emanuel Levinas), ermöglicht Distanz eine Pflege der Fremdheit.

Als Abramović in der Begegnung mit einem Menschen im Rollstuhl merkt, dass der Tisch zu viel Distanz schafft, wird er weggeräumt.⁴³ Es ist die einzige

⁴² P. GEIMER, »Die Evidenz widersetzt sich der Zerlegung«. Lob der Begriffsstutzigkeit (in: DERS. / K. MÜLLER-HELLE [Hg.], *Das Sichtbare und das Sagbare. Evidenz zwischen Text und Bild in Roland Barthes' »Mythen des Alltags«*, 2020, 17–64), 22.

⁴³ ABRAMOVIĆ (s. Anm. 41), 402.

Korrektur der Performance, die Abramović während der drei Monate und der 1.500 Besuche von Gästen zulässt.

Die Distanz ist nicht nur bedeutsam, weil sie von der Verkündigung Jesu bis zum *Noli me tangere* der Osterbotschaft, dem »berühre mich nicht« bzw. »halte mich nicht fest«, im Zentrum des christlichen Selbstverständnisses steht und dabei erstaunlich unbeachtet bleibt. In einer der wichtigsten Begegnungen der Evangelien, der Begegnung mit dem Auferstandenen (Joh 20,17), bleibt die Distanz ein zentrales Element und tritt in vielen Ansätzen christlicher Gottesrede in der Moderne doch zugunsten einer eklatanten »Gottesvertrautheit« in den Hintergrund, die Hans-Joachim Höhn als »theologischen Leichtsinns«⁴⁴ problematisiert.

Die Distanz ist auch die Voraussetzung dafür, Gegenwartsphänomenen wirklich begegnen, sie also mit kritischer (!) Solidarität betrachten zu können und sich ggf. auch bewusst von ihnen absetzen zu können. Jean-Luc Nancy hat an dieser Distanz deutlich gemacht, dass es in dem österlichen Nicht-Berühren gerade auch darum geht, das Ereignis der Begegnung nicht festhalten zu können.⁴⁵ So ergibt sich eine doppelte Distanz, die sich auch in der Performance von Abramović findet: Es ist die Distanz als Voraussetzung für eine kritische Betrachtung. Und es ist die Distanz, mit der die Annahme bleibender und festhaltender Vertrautheit als bloße Suggestion entlarvt wird.

Für Abramović steigert die Distanz im Idealfall die Wahrnehmung ihrer Gäste, von denen manche nur eine Minute bleiben. Ein Mann setzt sich aber auch über Stunden zu ihr. Die Künstlerin nimmt aber auch die Menschen in der Warteschlange wahr, die oft stundenlang warten. Die Distanz wird in der homiletischen Einordnung für die spätmoderne Predigt zur Basis für eine kritische Zeitgenoss*innenschaft als Ausdruck einer prophetischen Tradition.

2.4. Die Lücke als Inbegriff der Abweichung

Die Planung der Performance von Abramović sah vor, mit dem Ende des letzten Museumstages auch das Sitzen zu beenden. Doch es kam zu einer Kuriosität, weil der Leiter des MoMA, der als letzter Gast auf dem Stuhl Platz nahm, vor lauter Aufregung acht Minuten zu früh aufstand. Trotz der größten Disziplin der Künstlerin während der drei Monate fehlten am Ende acht Minuten.⁴⁶ Diese zeitliche Lücke wurde zu einer Abweichung von der Planung, die die Künstlerin

⁴⁴ Vgl. H.-J. HÖHN, In Gottes Ohr. Von der Kunst der poetischen Gottesrede, 2022, 22.

⁴⁵ J.-L. NANCY, *Noli me tangere*, 2019, 23.

⁴⁶ ABRAMOVIĆ (s. Anm. 41), 410.

zunächst nur schwer aushalten konnte. Sie ist eine Kuriosität, eine Lücke in der ideal geplanten Dauer. Zugleich ist die Lücke nicht nur Teil der Performance, die immer von der Planung abweicht, abweichen muss. Die Lücke repräsentiert die notwendige Distanz zwischen Planung und Vollzug der Performance, zwischen Vorbereitung und Umsetzung. Sie repräsentiert das Ereignis, das Unplanbare, das eine logische Fortsetzung der ereignishaften Begegnungen zwischen der Künstlerin und ihren Gästen darstellt. Mit ihr lassen sich an der Performance von Abramović weitere Impulse identifizieren, an denen sich für die religiöse Rede im 21. Jahrhundert lernen lässt. Die Lücke repräsentiert in homiletischer Übertragung den grundlegenden Unterschied zwischen Predigttext und Predigt. Endlos scheinen die Klagen über die Verwechslung einer Predigt mit der Lesung eines Predigttextes. Das Problem muss hier nicht entfaltet werden, lässt sich aber als Angst vor einer möglichen »Lücke« verstehen.

Das sind nun vier homiletische Impulse der Performance von Abramović an denen für eine zeitgemäße religiöse Rede zu lernen wäre. Sie sollen in einem letzten Schritt in einen praktischen Ansatz überführt werden.

3. Entwurf einer »gastlichen« religiösen Rede

Wer sich mit religiöser Rede und gerade auch ihrer Konkretion im Feld der kirchlichen Verkündigungspraxis befasst, wird auf vielfältige Weise mit der Analyse des Scheiterns umgehen müssen und in ihm einen zentralen theologischen Lernort finden, eine »Theologie des Scheitern« als »eine spezifische Form von *critical theory*«⁴⁷. Die Krise der religiösen Rede im Raum von Christentum und Kirche hat Andreas Benk schon vor zehn Jahren prägnant mit einem Satz geschildert:

»Nicht nur die Boten christlicher Gottesrede haben in unserer Gesellschaft an Glaubwürdigkeit verloren, sondern auch die Botschaft selbst.«⁴⁸

Diese Einsicht hat große Tragweite insofern in der Frage nach spätmodernen Formen der kirchlichen Verkündigung und religiösen Kommunikation nicht einfachhin Belange der äußeren Form oder Methodik zu betrachten sind.

In jüngerer Zeit hat Hans-Joachim Höhn den Ansatz einer poetischen Gottesrede stark gemacht.⁴⁹ Nicht nur über die christliche Gottesrede nachzuden-

⁴⁷ CH. KERN, Scheitern Raum geben. Theologie für eine postsouveräne Gegenwartskultur, 2022, 361.

⁴⁸ A. BENK, Andreas, Zur Einführung: Krise christlicher Rede von Gott (in: DERS. / M. WEYER-MENKHOFF [Hg.], Gesucht: Glaubwürdige Gottesrede. Fundorte vor unserer Haustür, 2012, 11–24), 11.

⁴⁹ H.-J. HÖHN, In Gottes Ohr. Von der Kunst poetischer Gottesrede, 2022, 51.

ken, sondern sie tatsächlich zu versuchen und zu praktizieren, steht – noch einmal mit den Worten von Anne Dufourmantelle – immer im »Risiko des Sprechens«⁵⁰, weil das Sprechen der Prediger*innen machtvoll das zerstören könnte, was sie eigentlich nur hätten andeuten können. Als Teil dieser Zerstörung ist bei der Frage nach einer zeitgemäßen Predigt auch eine zentrale Krisenerfahrung kontinuierlich mit zu berücksichtigen: Jegliche Theologie und jede religiöse Rede sind im Feld der katholischen Kirche nach den erschütternden Erkenntnissen jahrzehntelanger sexualisierter Gewalt durch Kleriker nur als beschädigte denkbar.⁵¹ Welche Auswirkungen diese Beschädigung eben nicht nur auf die (konfessionsübergreifende) kirchliche Praxis, sondern auf alle Felder der Theologie und der religiösen Rede hat, wird bislang im wissenschaftlich-theologischen Umfeld nur anfanghaft sichtbar. Neben einer krisenhaften kirchlichen Kommunikation ist deshalb auch von einer im Kern beschädigten und angefragten Theologie auszugehen, wo sie von Missbrauch begünstigenden Machtstrukturen, von patriarchalen Wahrnehmungsdefiziten oder auch von einer Hegemonialität eigener Wahrheitsansprüche als »Pathosformel«⁵² geprägt ist.

Und dennoch gilt es für Christ*innen, die zentralen Fragen ihres religiösen Suchens und ihrer Gottesvorstellung zu kommunizieren und sich der Herausforderung der religiösen Gottesrede in der Spätmoderne zu stellen.

Da den Analysen aber (anders als bei Höhn, der den Ansatz einer theopoetischen Konzeption aufzeigt) meist eine positive Bestimmung angemessener religiöser Rede fehlt, scheint mir hier ein Desiderat vorzuliegen, das der Annäherung lohnt:

»Gastliche Gottesrede« hat einen dialogischen Charakter⁵³, greift also Einwände, Gedanken, Ansichten und Anfragen von Zeitgenoss*innen auf, ohne sie gleich vereinnahmen oder entkräften zu müssen. Sie knüpft an einer dialogischen Offenbarungstheologie⁵⁴ im Verständnis der Dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanums *Dei Verbum* (DV) an, die sich als »Ins-Gespräch-gezogen-Sein«⁵⁵ verstehen lässt.

⁵⁰ DUFOURMANTELLE (s. Anm. 38), 156.

⁵¹ Vgl. H. ZIEGLER, Theologie angesichts sexueller Gewalt in der römisch-katholischen Kirche (ET-Studies 13, 2022, 291–310), 296.

⁵² B. LAUXMANN, Predigt als »Stimme der Wahrheit«? Irritationen in Zeiten großer Regression (in: Zeitschrift des ev. Bundes in Österreich 231, 2018, 3–15), 4.

⁵³ W. ENGEMANN, Einführung in die Homiletik, ³2020, 243.

⁵⁴ M. SEEWALD, »Eines hat Gott gesprochen, zweierlei habe ich gehört.« Über die Sprache Gottes als Thema christlicher Theologie (in: DERS. / TH. BAUER / A. BODENHEIMER [Hg.], Welche Sprache spricht Gott? Versuche aus Judentum, Christentum und Islam, 2022, 67–103), 97.

⁵⁵ J. WERBICK, Christlich glauben. Eine theologische Ortsbestimmung, 2019, 32.

Der Begriff des Gastlichen spielt mit dem theologischen und von Kant ja auch philosophisch geprägten Motiv der Gastfreundschaft.

Herbert Haslinger hat neben anderen Pastoraltheolog*innen eine ekklesiologische Bestimmung mit dem Motiv der gastfreundlichen Berghütte vorgenommen.

Margit Eckholt hat das Motiv im Werk des Jesuiten Michel de Certeau nachgezeichnet.⁵⁶ Der Gast wird hier in Abrahams Tradition zur Gelegenheit der Gottesbegegnung. Und doch bleibt die Gastfreundschaft in der Dichotomie von Drinnen und Draußen, von Geber*in und Empfänger*in durch das hierarchische Gefälle problematisch und unvollständig.

Gäste »erschüttern«⁵⁷ das Bestehende und eröffnen dadurch neue Einsichten und Erkenntnisse; sie lösen Lernprozesse aus und werden für das Geschehen so konstitutiv, wie die beteiligten Menschen bei der Performance von Abramović.

Mir geht es hier aber nicht um ein ethisches Ideal der Gastfreundschaft. Es geht vielmehr um eine kommunikative Haltung (!) der Gastlichkeit, die dem Denken der Vielen Rechnung trägt und sie in das Geschehen der religiösen Rede einbezieht, um das Ereignis der Begegnung zu ermöglichen. Eine »gastliche Gottesrede« würde also auf einem »gastlichen Denken« als Haltung aufbauen! Solch eine Haltung der Gastlichkeit ist immer wieder, wohl lebenslang einzuüben.

Der Entwurf einer »gastlichen Gottesrede«, dieser zur Diskussion gestellte Ansatz, lässt sich auf das Risiko ein, im gesellschaftlichen Kontext, wie auch im konkreten Gegenüber nicht nur Adressat*innen zu sehen. Vielmehr wird das Gegenüber immer auch zum Lernort und zur Ermöglichung eines Ereignisses, zur Chance auf die Begegnung mit dem fremden Denken, dem fremden Glauben, der fremden Prägung und Biografie. Das Fremde im Gegenüber wird zur konstitutiven Verunsicherung für die eigene religiöse Rede. Eine »gastliche« religiöse Rede wird durch das Aufgreifen des fremden Denkens mit Widersprüchen und Aporien einhergehen und ihnen nicht nur entgegentreten, um durch Resentiments bloß die Festigkeit der eigenen Identitätskonstruktion zu steigern. Sondern es wird dem fremden Denken Platz und Zeit und Partizipationsmöglichkeiten in der eigenen religiösen Rede einräumen.

Natürlich ist es möglich, dass Gäste auch als von Thomas Hobbes beschriebener »puer robustus« bzw. als von Dieter Thomä neu interpretierter »Störenfried« in Erscheinung treten, die Ruhe und Ordnung durcheinanderbringen. Hier kann offenbleiben, ob so ein »Störenfried« vor allem als destruktiv oder als positiv-irritierend erlebt wird.⁵⁸ Das Spektrum dieser Möglichkeiten markiert das unabdingbare Risiko der gastlichen Gottesrede.

⁵⁶ M. ECKHOLT, *Gast eines Anderen werden. Glaubensanalyse mit Michel de Certeau in Zeiten interkultureller und interreligiöser Begegnungen*, 2020, 247.

⁵⁷ J. DERRIDA (s. Anm. 32), 14.

⁵⁸ D. THOMÄ, *Puer robustus. Eine Philosophie des Störenfrieds*, 2016, 501.

Die »gastliche« religiöse Rede wird sich also im Modus der Schwäche vom fremden Denken selbst bestimmen lassen. Die Risikobereitschaft ist konstitutiv für die Gastlichkeit. Das Risiko, das sich in der Performance von Marina Abramović und den unplanbaren Ereignissen der Begegnungen findet, ist analog auch in Formen der religiösen Rede des 21. Jahrhunderts zu suchen. Gastlichkeit als Haltung ist riskant. Damit entstehen Aporien und ungeplante Abweichungen, vor allem aber offene Suchprozesse. Damit sie initiiert werden, bedarf es manchmal auch des Tisches, der Distanz zum Fremden, mit der die wirkliche Auseinandersetzung als Grundlage einer »kritischen (!) Zeitgenoss*innenschaft« erst möglich ist.

Jaques Derrida, Begründer der Dekonstruktion und prägender Vertreter des postmodernen Denkens, befasst sich in den letzten Jahren seines Lebens in Anlehnung an Emanuel Levinas mit dem Fremden, das sich den Versuchen seiner Bestimmung entzieht. Sein philosophischer Ansatz zielt auf die Überführung in unabgeschlossene und unabschließbare Denkprozesse, mit denen bestehende Dichotomien überwunden werden. Gegensätze müssen hier nicht synthetisiert und damit aufgelöst, sondern können in ihrer verstörenden Unversöhntheit ausgehalten werden. Dem Fremden, unabhängig ob es personal oder apersonal gedacht wird, kann so ein bleibender Eigenstand zugestanden werden. (So wie ganz aktuell Erik Ode das Denken Derridas für die Fragen der Bildung und der Pädagogik hebt, so scheint mir ein ähnliches Anliegen für die Praktische Theologie und in Hinblick auf religiöse Rede lohnend.)

Im Unterschied zu Immanuel Kant, der in seinem »Recht der Hospitalität«⁵⁹ von einer Einseitigkeit, also einem Gegenüber von Gast und Gastgeber*in ausgeht, wäre in Anlehnung an Derrida nach einer »gastlichen« religiösen Rede zu fragen. Sie nimmt das Fremde, das andersartige Denken, die kontroverse Position und die ungewohnte Perspektive, den Widerspruch und die Unsicherheit gastlich auf, nicht um sich einfach von ihnen abzusetzen oder in Abgrenzung gegen sie eine eigene Position im Ressentiment aufzubauen, sondern um dem fremden Denken eine Präsenz einzuräumen, es zu würdigen und sich mit dem fremden Denken redlich zu befassen.

Wo aus der Gastlichkeit bloß ein Konzept der Integration und der Nivellierung des Fremdartigen entsteht, kritisiert Burkhard Liebsch dies als letztlich gewaltsam. Und wo das Fremde in den Modus des Vertrauten überführt wird, läuft dies dem »Sinn der Gastlichkeit [...] zuwider«.⁶⁰ In Anlehnung an Hannah Arendt sind jedoch alle Menschen als »weltbedürftig«⁶¹ zu betrachten, weil sie

⁵⁹ B. LIEBSCH, Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur, 2005, 65.

⁶⁰ AaO 66.

⁶¹ H. ARENDT, Vita activa oder Vom tätigen Leben, ⁴1958, 15.

als »Fremdlinge« zur Welt kommen. Wie Fremdheit also für alle Menschen gilt, gilt auch der Anspruch der Gastlichkeit für alle. Er ist also immer auch wechselseitig zu verstehen.

Für die religiöse Rede bedeutet dies, dass sie Gastlichkeit gegenüber allen Phänomenen der Gegenwartskultur zu leisten und sie diese mit Offenheit aufzugreifen hat, ohne sie in die Interpretationen der eigenen theologischen und philosophischen Traditionen überführen zu müssen. Anstelle dieser Vereinnahmung, bei der gerne jedes Theaterstück, jeder Kinofilm und jeder Roman auf ihre letztlich doch christliche Aussage durchleuchtet wird, geht es um die Frage nach Anschlussstellen, an denen religiöses Fragen anknüpfen kann.

Es geht also nicht um die religiöse Domestizierung des Fremden durch die christliche Interpretation, sondern um offene Prozesse des Konstellierens, bei der das Eigene, Christliche, ohne hegemoniale Tendenzen ins Gespräch gebracht wird. Als Voraussetzung für diese Haltung der Gastlichkeit ist die Wahrnehmung eigener Paradoxien nötig, wie Johan Cilliers mit den Motiven von Migration und »Antizipation«⁶² deutlich macht.

Am deutlichsten hat diesen Ansatz die Würzburger Dogmatikerin Christine Büchner mit dem konziliaren Ansatz einer »Theologie im Gespräch« entwickelt, zu der sie sagt:

»Eine Glaubensperspektive, die sich als eine Stimme unter anderen weiß und reflektiert, steht nicht in der Gefahr, eine ängstliche Deutungshoheit in Absehung von anderen Religionen und Weltanschauungen zu beanspruchen, sondern versteht sich von vornherein in einer Gemeinschaft mit anderen Religionen und Wissenschaften, ohne die ihr entscheidende, sie selbst weiterbringende Herausforderungen fehlten.«⁶³

Aus diesen Konstellationen ergeben sich – möglicherweise und wie in der Kunstinstallation von Abramović als Ereignis – Impulse, mit denen die eigenen und kollektiven Traditionen der religiösen Suche neu und tiefer verstanden werden können. Eine so konstellierende religiöse Rede verzichtet also nicht nur auf die gewaltsame Überführung des Fremden ins Vertraute, sondern kultiviert zugleich eine eigene Distanz als Erfordernis für ihre kritische Zeitgenoss*innenschaft. Dazu gehört auch die kritische Wahrnehmung von überholten Blickverengungen, die Sabrina Müller mit einem Verweis auf feministisch-postkoloniale Impulse anfragt. Sie verweist auf entsprechend eingeschränkte Rezeptionen homiletischer Literatur in der wissenschaftlichen Homiletik und deutet entsprechende

⁶² J. CILLIERS, Presidential Address. Preaching Promise within the Paradoxes of Life (in: DERS. / L. HANSEN [Hg.], Preaching Promise within the Paradoxes of Life [Studia Homiletica 11], 2018, 1–13), 10.

⁶³ CH. BÜCHNER, Kontur gewinnen in Beziehung. Zum Konzept einer Theologie im Gespräch (in: DIES. / G. SPALLEK [Hg.], Im Gespräch mit der Welt. Eine Einführung in die Theologie, 2016, 9–26), 15.

Potenziale in einem Verständnis der Kanzel bzw. der Predigt als »polyphonem Ort«⁶⁴ an. Neben dieser Weitung homiletischer Perspektiven ist ergänzend nach einer Bestimmung der Predigt zu suchen, in der verschiedene Positionen sichtbar werden. Abschied zu nehmen wäre hierzu von einer geschlossenen und voraussetzungsreichen religiösen Rede, die im Fall von kirchlicher Verkündigung oftmals durch Identitätskonstruktionen der Grenzziehung geprägt ist.

Was vermag eine derart »gastliche« religiöse Rede?

Gastliche Predigt und Gottesrede bekundet nicht nur die anhaltende Entzogenheit ihres zentralen Bezugspunktes, den wir als Christ*innen Gott nennen. Sie bekundet zugleich die Entzogenheit ihrer Gesprächspartner*innen der jeweiligen Gegenwartsgesellschaft, zu denen sie sich staunend in Bezug setzt, ohne ihrer habhaft werden zu können. Es ist der Verzicht auf kulturelle Domestizierung der Andersdenkenden.

Gastliche Predigt und Gottesrede hilft, die kommunikative (Un-)Kultur des kirchlichen Ressentiments gegenüber Andersdenkenden und Andersgläubenden zu überwinden, indem sie an die Stelle der Abgrenzung den Ansatz des Konstellierens⁶⁵ setzt und dazu – ganz im Sinne der Lehre von den *loci theologici alieni* – möglichst viele und gerade auch andersdenkende Gesprächspartner*innen einbezieht und sie zur Sprache kommen lässt.

Gastliche Predigt und Gottesrede ist das Gegenteil einer religiösen Rede, die zur eigenen Profilierung Sicherheit sucht und anbietet. Abschiede ereignen sich also dort, wo das fremde Denken lediglich zur Konstituierung der eigenen Stabilität instrumentalisiert wird.

Gastliche Predigt und Gottesrede wird, da sie als »Gabe« missbraucht werden kann, zum Feld eines risiko-affinen christlichen und kirchlichen Selbstverständnisses.⁶⁶ Das wäre ihr entscheidender »Aufbruch«. Denn ihr ist nicht nur der zentrale Bezugspunkt bleibend entzogen, sondern auch die Verfügung über ihr Gegenüber. Sie wird missverständlich, wo sie sich nicht auf das kirchlich beliebte Instrument der Abgrenzung verlässt, sondern nach Art einer von Reinhard Feiter bestimmten Pastoral des »Antwortenden Handelns« die Hoheit über die sie konstituierenden Impulse den je neuen Ereignissen überlassen kann. Sie konstituiert sich dabei stattdessen in Solidarität mit den Zeitgenoss*innen, also in ihrem Außen. Wer wie Abramović Gastlichkeit als Begegnungsraum öffnet, riskiert Missverständnisse und Ablehnung auf vielfältige Weise und bringt sich in eine Position der Schwäche. Bei der Performance wird dieses Risiko zuletzt

⁶⁴ MÜLLER, Kommunikation (s. Anm. 16), 412.

⁶⁵ CH. BAUER, Konstellative Pastoraltheologie. Erkundungen zwischen Diskursarchiven und Praxisfeldern (PTHe 146), 2017, 382.

⁶⁶ Vgl. W. BECK, Ohne Geländer. Pastoraltheologische Fundierungen einer risikofreudigen Ekklesiogenese, 2022, 335.

auch in der »Lücke«, dem um acht Minuten zu frühzeitigen Schluss der Performance, deutlich. Die Künstlerin kann es nur mit Humor nehmen, dass das Ende anders aussieht als von ihr geplant. Für die religiöse Rede hieße das, dass sie an andere Orte der Erkenntnis gelangt, als sie selbst für möglich gehalten hätte. Das ist gerade im Umfeld einer kirchlichen Verkündigungspraxis immer noch ein ungewohnter Gedanke, weil sie sich in der Regel in liturgischen Einbettungen vollzieht und damit ein machtvoll bestimmtes und definiertes Setting sucht. Menschen, die mit diesem Setting nicht vertraut sind, werden von ihm in der Regel verunsichert und erleben liturgische Vollzüge als machtvolle Inszenierungen. Deshalb kann religiöse Rede im Modus der Gastlichkeit hier ein heilsam irritierendes Potenzial als Kontrapunkt und prophetische Korrektur entfalten. Das »gastliche Denken« ist deshalb auch eine Voraussetzung für eine kirchliche Praxis, die sich als »gemeinwohlorientiert« von den offenen Aushandlungsprozessen gesellschaftlicher Fragestellungen her bestimmen lässt.

Summary

The approach of a »hospitable preaching« is located in the cross-denominational effort to define Christian preaching and possible speech of God in the contexts of late-modern societies. In this article, the approach is presented in dialogue with the art installation »The Artist is Present« by Marina Abramović and thus is concerned with performing a mediation between the mutual penetration of theological reflection and the contemporary cultural exchange. In this concern, the sermon is taken seriously as a public speech and developed further as a »communication of the gospel«.

Schlagworte: Gottesrede; Homiletik; Krise kirchlicher Glaubensverkündigung; Modus der Schwäche; Risikobereitschaft; Konstellieren

Prof. Dr. Wolfgang Beck

Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Homiletik

an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen