

Wilhelm Gräb

## Predigt als religiöse Rede in der pluralistischen Gesellschaft

Hans-Walter Schütte zum 65. Geburtstag

»Was hat die Kirche heute zu sagen?« In dieser vielfach gestellten Frage liegt eine eigentümliche Ambivalenz. Auf der einen Seite signalisiert das »heute« die Erwartung, daß das Reden der Kirche zeit- und situationsgebunden sein muß. Was die Kirche zu sagen hat, muß sie *heute* sagen. D.h. sie muß, was sie zu sagen hat, so sagen, daß sie damit etwas sagt zu den Fragen der Zeit, wie sie sich als religiöse und moralische, als politische und ökonomische, als rechtliche und pädagogische stellen. Was die Kirche heute zu sagen hat, muß sie in solchem Problembezug sagen, sonst ist, was sie sagt, eben nicht heute gesagt. Sonst erweckt die Kirche vielmehr den Eindruck der Verkündigung ebenso zeitloser wie in der Zeit belangloser Wahrheiten. Aber eben, wenn das so ist, und darin liegt die Ambivalenz der Fragestellung, dann kann diese Frage auch nicht in der Aufbietung einer absoluten Substanz kirchlichen Redens ihre Beantwortung finden, sondern – wenn überhaupt – nur in deren Relativierung auf die Herausforderungen der Zeit. Dann kann das, »was« die Kirche zu sagen hat, nur am konkreten Ort und in der konkreten Zeit ihres Redens gefunden werden.

Daß es mit der Frage nach dem, was die Kirche heute zu sagen hat, um die Behauptung einer absoluten Substanz kirchlichen Redens nicht gehen kann, signalisiert die Rede von der »pluralistischen Gesellschaft«. Kirche im Kontext einer pluralistischen Gesellschaft zu verstehen, heißt zum mindesten ein doppeltes.

Es heißt zunächst, daß die Kirche nicht zu allem und jedem etwas zu sagen hat. Eine pluralistische Gesellschaft ist auch eine funktional differenzierte Gesellschaft. Wenn die Kirche in der nach differenter Funktionen organisierten Gesellschaft etwas zu sagen hat, dann zu Fragen der Religion. Fragen der Religion sind freilich immer Fragen, in denen es zwar nicht um alles und jedes, sehr wohl aber ums Ganze geht. Die Aufmerksamkeit auf die Religion ist es daher auch, die unsere Sicht der Gesellschaft als einer pluralistischen allererst scharf stellt. Denn pluralistisch ist eine Gesellschaft in einem scharf bzw. tief verstandenen Sinne erst dann, wenn das, womit es ums Ganze geht, auf vielfältige Weise verstanden und gelebt wird. Nicht schon die Ausdifferenzierung der Gesellschaft in ihre Funktionssysteme schafft »tiefe Vielfalt«<sup>1</sup> in den Le-

1 Vgl. diese Begriffsprägung und ihren Stellenwert im Rahmen einer Pluralismustheorie, die auf der Höhe unserer Zeit ist, bei C. Geertz, *Welt in Stücken*. Kultur

bensanschauungen und -einstellungen der Menschen. Die Differenzierung der Gesellschaft nach Funktionssystemen ist allerdings die Voraussetzung dafür, daß jene »tiefe Vielfalt« in der Alltagswelt der Menschen praktisch gelebt werden kann.

»Tiefe Vielfalt« ist das Resultat positiv wie negativ gelebter Religionsfreiheit. Sie entsteht, wo die einzelnen Menschen wie dann vor allem auch die Gemeinschaften von Menschen in ihren lebenspraktischen Orientierungen, in ihrer Rückbindung an das für sie Gültige, in dem, womit es für sie ausdrücklich oder unausdrücklich ums Ganze ihrer Lebens- und Weltansicht geht, voneinander verschieden sein können.<sup>2</sup>

»Tiefe Vielfalt« wird möglich und wirklich unter den gesellschaftlichen Bedingungen gelebter Religionsfreiheit. Da können die einzelnen über ihre Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zur Kirche selber entscheiden. Ihr Involviertsein in die übrigen Funktionssysteme der Gesellschaft, der Politik, des Rechts, der Wirtschaft, bleibt von ihrer Teilhabe oder Nichtteilhabe am Leben der Kirche unberührt. Wie diese Teilhabe oder Nichtteilhabe am Leben der Kirche gelebt wird, ist darüber hinaus in das Belieben oder Entscheiden der einzelnen gestellt. Jeder kann nun jederzeit selbst bestimmen, wie er sich in den Fragen, in denen es ums Ganze geht, in den grundsätzlichen existentiellen Fragen, orientieren will, welchen Orientierungsgemeinschaften, also Kirchen, Sekten, Konfessionen er sich in welchem Umfang verbunden zeigen will, was er sich von ihrer Verkündigung oder ihrer Lehre sagen oder nicht sagen lassen will.

Solche gelebte Religionsfreiheit bedeutet nicht schlicht Relativismus und Beliebigkeit. Es kommt durch sie ja immer auch zu harten Differenzen in den individuellen wie kollektiven Selbstfestlegungen von Menschen, zu differenten Geltungs- und Wahrheitsansprüchen hinsichtlich weltanschaulicher und ethisch orientierender Gewißheiten. Aber wie da die Grenzen verlaufen, das entscheidet sich in der individuellen und

und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts, Wien 1976, 24. Geertz schließt sich seinerseits Ch. Taylors Rede von der »deep diversity« an, die dieser in derjenigen Pluralität der Zugehörigkeiten und Seinsweisen vorliegen sieht, welche heute ganz neue Denkweisen fordern, die mit Besonderheiten, Individualitäten, Absonderlichkeiten, Diskontinuitäten, Kontrasten und Singularitäten umgehen können. Vgl. Ch. Taylor, *Shared and Divergent Values*. In: Ders., *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*. Montreal/Kongston 1993, 155–186.

2 Viel hängt deshalb für eine zukünftige Politik, für die Gestaltung der Gesellschaft, nach C. Geertz davon ab, den religiösen Gehalt der in die kulturellen Systeme eingelassenen Lebensvorstellungen und -einstellungen zu verstehen. »Ihr Gelingen wird davon abhängen, ob wir zu einem besseren Verständnis von Kultur gelangen – als dem bedeutungsstiftenden Rahmen, in welchem die Menschen ihre Überzeugungen, Solidaritäten und ihr Selbst leben und gestalten, und als einer ordnenden Kraft in den Fragen menschlichen Zusammenlebens. Und dies bedeutet ... eine kritische Haltung gegenüber Denkweisen, die die Dinge auf Einförmigkeit, auf Homogenität, auf Gesinnungsgleichheit und Konsens reduzieren. Das Vokabular kultureller Beschreibung und Analyse muß geöffnet werden, damit Abweichungen, Vielfalt und Nichtübereinstimmung darin Platz finden« (a.a.O. 65).

kollektiven Praxis der gelebten Religionen, Lebensphilosophien und Moralen. Darüber entscheiden die einzelnen oder die Gemeinschaften, zu denen sie sich zusammengefunden haben, dann und dort, wo sie die Bestätigung und Durchsetzung ihrer Sinnvergewisserungen und Lebensorientierungen auf dem Spiel stehen sehen. Pluralismus ist insofern auch kein Wert an sich, sondern ob er etwas wert ist, zeigt sich daran, ob Pluralität, also Differenzen hinsichtlich dessen, worin es ums Ganze geht, artikuliert, ausgehalten und in ihrem Recht anerkannt werden, ob es also zur Realisierung der Freiheit zum Anderssein kommt.

Die Kirche und die das christliche Glaubensbekenntnis auf der Grundlage kanonischer Texte auslegende Theologie haben unter den moderngesellschaftlichen Bedingungen formal-rechtlicher positiv wie negativ gelebter Religionsfreiheit jedenfalls nicht die Verfügungsmacht weder über die Formen der religiösen Vergemeinschaftung der Menschen noch über die religiösen Inhalte, die die Menschen als für sie verbindlich erachten. Was Kirche und Theologie zu sagen haben und was die Menschen sich von ihnen sagen lassen, das ist heute entschieden zweierlei.<sup>3</sup>

## I.

Im expliziten Bewußtsein dieser Freiheit wird deshalb auch die Predigt der Kirche wahrgenommen. Hören wir dazu Anna (18). Im Jugendmagazin der »Süddeutschen Zeitung« vom 19.8.1996 hat sie von ihrer Predigtwahrnehmung erzählt:

»Einmal in der Woche sollte jeder Mensch sich einen ruhigen Platz suchen, um über das Wesentliche auf der Welt nachzudenken. Tut man dies nicht, kann es sein, daß man eines Tages plötzlich anfängt zu weinen und gar nicht weiß, warum, oder man muß feststellen, daß einem ein wichtiger Mensch verlorengegangen ist, ohne daß man es gemerkt hat. Einmal in der Woche sollte man deswegen tief in sich hineinhören – dann kann man vielleicht viele schlimme Dinge verhindern. Oder versuchen, alles besser zu machen.

Meine beste Freundin setzt sich zum Nachdenken immer in die S-Bahn und fährt kreuz und quer durch die Stadt. Dabei besteht allerdings die Gefahr, daß man jemanden trifft, den man kennt, und dann ist es aus mit dem Nachdenken. Andere schleichen sich mit ihrem Walkman auf den Dachboden. ... Alles nicht schlecht, ich finde aber meine Methode, mit sich und der Welt ins Reine zu kommen, immer noch die beste: sonntags in die Kirche gehen.

<sup>3</sup> Dazu, daß dies heute nicht nur faktisch so ist, sondern nach protestantischem Selbstverständnis auch nicht anders sein soll, die verfassungsrechtlich garantierte Religionsfreiheit ihm auf das Genaueste entspricht, vgl. F. Wagner, *Recht und Religion in der Sicht protestantischer Theologie*. In: ders., *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus*, Gütersloh 1995, 114–136.

Nicht, daß ich glaube, daß Gott mir bei meinen Problemen sonderlich helfen kann. Das hat er noch nie getan, und ich bin eigentlich auch noch nie auf die Idee gekommen, ihn darum zu bitten. Aber eines weiß ich: Dort, wo er wohnt, ist es im Sommer angenehm kühl – keine schlechte Voraussetzung also, um zu einem ruhigen Gedanken zu kommen.

Sobald die Kirchentür ins Schloß gefallen ist und der Pfarrer zu reden beginnt, beginne auch ich mit dem, weswegen ich überhaupt so früh aufgestanden bin: mit dem Nachdenken. Liebe, Umweltschutz und für welchen Beruf ich mich demnächst entscheiden soll. Der freundliche schwarze Mann vorne am Altar, der im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes redet, ohne rot zu werden, hat tatsächlich die Gabe, mich zum Denken zu bringen. Nicht mit dem, was er sagt. Das höre ich zwar, aber eigentlich nicht wirklich, sondern bloß den Wortteppich, der sich irgendwie feierlich in der großen Kirche verteilt. Und darüber breite ich dann meine eigenen Gedanken. ...

Manchmal versuche ich dann noch, das Thema mitzubekommen, das der Pfarrer in seiner Predigt behandelt. ... Auf jeden Fall versuche ich in dieser langweiligen Zeit zu vermeiden, daß der durch den Raum schweifende Blick des Pfarrers an mir hängenbleibt. Ich bin dann nämlich immer ziemlich zappelig und ganz sicher, daß er sofort erraten würde, daß ich nicht wegen ihm gekommen bin. Und auch nicht wegen Frömmigkeit. Ist das schlimm von mir? Eine Sünde? Habe ich etwa gar nicht das Recht, die Kirche als privaten Meditationsraum zu benutzen? ...

Nach einer Ewigkeit sagt der Pfarrer schließlich zum letzten Mal das Wort, auf das ich so lange warten mußte: ›Amen‹. Das heißt soviel wie ›Macht euch einen schönen Sonntag‹, und alles lockert sich plötzlich. ... Draußen ist es oft so grell, daß ich die Augen zukneifen muß und gar nicht so recht weiß, wo ich hintrete. Dennoch habe ich jedesmal wieder das Gefühl, für die kommende Woche wieder festen Boden unter den Füßen zu haben.«<sup>4</sup>

Das ist ein Zeugnis für positiv gelebte Religionsfreiheit im Raum der Kirche. Die Kirche wird dadurch als ein Ort der Zustellung von Freiheit erfahren, daß sie einen symbolischen Raum eröffnet, der die einzelnen in der Sinnvergewisserung ihres Lebens trägt und einen Rahmen stiftet für die religiöse Selbstthematization ihrer individuellen Subjektivität. In idealtypischer Verkürzung kann man drei Entwicklungsstufen zur Ausbildung dieser so gelebten Religionsfreiheit unterscheiden<sup>5</sup>:

4 In: Jetzt. Das Jugendmagazin der Süddeutschen Zeitung. Nr. 34. 19.8.1996, 16–17.

5 Zu dieser Typisierung vgl. Th. Lehnerer, Religiöser Synkretismus und moderne Kunst. In: V. Drehsen / W. Sparr (Hg.), Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus, Gütersloh 1996, 313–322.

1. Zunächst geht es eben um die Abkoppelung der Menschen- und Bürgerrechte vom religiösen Bekenntnis. Jeder Mensch hat spätestens seit den bürgerlichen Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts die Freiheit, sich zu einem bestimmten Glauben, zu einer bestimmten Konfession, zu einer bestimmten Kirchengemeinschaft zu bekennen. Er kann nun selber darüber entscheiden, welche Kirche ihm etwas zu sagen hat. Was dann diese Kirche ihm zu sagen hat, ist unter den Bedingungen eines solchen Konfessionalismus jedoch noch kollektiv festgelegt. Es ist die in einer bestimmten Kirchengemeinschaft geltende Lehre, die der einzelne anerkennt. Was die in einer Kirchengemeinschaft geltende Lehre ist, formuliert die Theologie. Sie gibt Rechenschaft hinsichtlich desjenigen Daseinsverständnisses, das als Auslegung des biblischen Offenbarungszeugnisses für die Kirchengemeinschaft verbindlich ist.

2. Davon unterscheiden kann man eine zweite, radikalere Form gelebter Religionsfreiheit. Jeder entscheidet individuell für sich selbst, nicht mehr nur, welcher religiösen Gemeinschaft bzw. Konfession oder Kirche er angehören will. Er entscheidet auch darüber, welche Elemente in der Lehre dieser Kirche und welche Formen der Beteiligung an ihrer rituellen Praxis er für sich übernehmen will, in welchen er sich in seinem Daseinsverständnis erschlossen findet, welche ihm für seine Lebensführung als dienlich erscheinen. Hier bestimmt nun also der einzelne nicht nur selbst, welcher Kirche er angehört. Er bestimmt auch darüber, was diese Kirche ihm im einzelnen zu sagen hat bzw. inwieweit er sich an ihren Angeboten beteiligen wird. Was die Kirche zu sagen hat, bemißt sich nun danach, was ihm in deren Reden und Tun für das eigene Daseinsverständnis und die ethische Orientierung hilfreich und gut erscheint. Die Theologie wird unter diesen Bedingungen zur individuellen Glaubenslehre der sie in christlich-religiöser Selbstverständigung produzierenden Theologen. Sie kann nicht mehr auf kirchlich-institutionelle Verbindlichkeit setzen. Ihre je subjektive Verbindlichkeit entscheidet sich am Grad der Plausibilisierung des biblischen Offenbarungszeugnisses im Horizont der religiösen und moralischen Orientierungsinteressen der Gegenwart.

3. Eine dritte, noch radikalere Form gelebter Religionsfreiheit läßt sich heute beobachten. Sie liegt eben dann vor, wenn religiöse Orientierungen gar nicht mehr in der Zugehörigkeit zu einer Konfession oder Kirche gesucht werden, wenn sie überhaupt nur situativ, je nach Bedarf gesucht und unter Umständen auch ohne kollektive Abstützungen aufgebaut werden. Es können neu sich bildende religiöse Gruppierungen sein, es kann der Gebrauch sein, den die einzelnen im Aufbau ihrer Selbsteutungen vom religiösen Buchmarkt, den Unterhaltungssendungen des Fernsehens oder vom »Kommunikationsdesign« und »emotional-design« der Werbung machen.<sup>6</sup> Verschiedene Angebote zur Selbstbeur-

6 Vgl. N. Bolz / D. Bosshardt, Kultmarketing. Die neuen Götter des Marktes, Düsseldorf 1995, 213f.

teilung und zur Weltdeutung, Symbolgehalte aus der religiösen Überlieferung des Christentums werden situationsspezifisch und bedarfsentsprechend miteinander kombiniert. Ebenso können etwa im Aufbau einer neuen Naturfrömmigkeit auch Elemente aus fernöstlichen religiösen Überlieferungen aufgenommen und mit solchen aus der christlichen Mystik des Mittelalters kombiniert werden. Die Theologie wird oder müßte unter diesen Bedingungen werden zu einer Religionshermeneutik, die die symbolischen Gehalte gelebter Religionen, Lebensphilosophien und Moralen in ihrem daseinsorientierenden Sinn zu verstehen versucht und sie ihrerseits mit einer gegenwärtigem Verstehen sich erschließenden Reformulierung der daseinsorientierenden Sinngehalte des christlichen Offenbarungszeugnisses zu kombinieren trachtet.

Die dritte Stufe gelebter Religionsfreiheit beschreibt eine Bewußtseinslage, angesichts derer die Kombination religiöser Symbole und ritueller Praktiken aus unterschiedlichen Überlieferungszusammenhängen sich kaum – auch wenn es solche Bemühungen gibt – durch theologische Lehrgebäude oder kirchliche Dogmen steuern läßt. Das Kohärenzprinzip der positiv wie negativ gelebten Religionsfreiheit liegt vielmehr in dem, was die Menschen für sich selbst oder für die bedrohte Natur oder Zukunftsentwicklung der Menschheit als gut empfinden. Worauf es ihnen ankommt, ist, daß die religiösen Deutungsgehalte und rituellen Praktiken in einer bestimmten Lebenssituation förderlich erscheinen, nicht ob sie sich ohne Widerspruch zusammendenken lassen. Und eben auch nicht, ob da eine Kirche ist, die sie als verbindliche Auslegung des christlichen Offenbarungszeugnisses zu glauben vorgibt. Was die Kirche zu sagen hat, wenn man denn überhaupt darauf hört, wird ebenso nach Maßgabe des in einer bestimmten Situation förderlich, lebensdienlich, gut Erscheinenden verstanden und bewertet.<sup>7</sup>

Wenn das die gesellschaftliche Lage ist, in der sich die Kirche heute befindet, dann ist es im Grunde nur eines, das not tut. Sie muß sich fragen, ob sie das, was sie zu sagen hat, so sagen kann, daß die Menschen spä-

7 Vgl. Th. Luckmann, *Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften*. In: K. Gabriel (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh 1996, 17–28. »Die Kirchen sind Institutionen unter anderen Institutionen geworden: die von ihnen getragenen und sie rechtfertigenden traditionell religiösen Orientierungen sind im modernen Bewußtsein von solchen überschattet, die sich ausschließlich auf diesseitige Transzendenzen verschiedenen Niveaus beziehen: die Nation, das Volk, die gesellschaftlichen Klassen bzw. deren ›Überwindung‹, die Individuen, das alter ego (›Gemeinschaft‹) und das sakralisierte, weitgehend selbstgenügsame Ich. Die weithin ›privatisierten‹ Sinnwelten, welche den sogenannten Pluralismus moderner Gesellschaften kennzeichnen, stehen in keinem übergreifenden Bedeutungszusammenhang. Sie haben allerdings noch so etwas wie einen kleinsten gemeinsamen Nenner: ihm lassen sich inhaltlich dehnbare subjektbezogene Begriffe wie Toleranz und Freiheit, Selbstverwirklichung und Selbsterfüllung, Emanzipation und Autonomie in Verbindung mit hedonistischen Motiven und utilitaristischen Kalkülen zuordnen« (a.a.O. 27).

ren, wie gut es ihnen tut, darauf zu hören. Was die Kirche, etwa mit ihrer Predigt, zu sagen hat, ist nicht beliebig geworden. Von Beliebigkeit wäre zu reden, wenn es im Blick auf das Daseinsverständnis der Menschen, im Blick auf ihre Sinngewisheiten und ethischen Orientierungen keinen Unterschied machen würde, welche Daseinsauffassungen sich ihnen anbieten, welche zu übernehmen sie für sich bereit sind, welches denn der Sinn ist, den das Leben – nach Meinung vieler Zeitgenossen – nur dann hat, wenn man ihm selber einen gibt. Genau dies ist jedoch nicht der Fall. Denn nicht alle religiösen Deutungsvorgaben teilen sich so mit, daß sie die Freiheit realisieren helfen, die wir meinen, die wir uns in unserer Selbstbeurteilung bereits meinen zuschreiben zu dürfen.

Allerdings, wir müssen heute eben, wie das Beispiel der 18jährigen Anna zeigt, immer auf die individuelle Anverwandlung religiöser Deutungsvorgaben für unser Daseinsverständnis rechnen. Mit solcher Anverwandlung geht einher die individuelle und unter Umständen auch kollektive Selbstfestlegung von Menschen hinsichtlich dessen, von woher sie sich in letzter Instanz verstehen, welches ihre grundlegenden Gewisheiten und Überzeugungen sind, welches somit auch die Handlungsziele sind, in denen sich ihnen ihre Lebenszwecke versammeln.

Welche Deutungsvorgaben die Kirche zu machen hat, ist daher ebenso nicht beliebig. Das Reden und Tun der Kirche steht vielmehr unter der kritischen Norm, ob es von der Art ist, daß es die Freiheit seiner subjektiv plausiblen Aneignung ermöglicht. Die Kirche ist heute gefragt, ob und inwieweit es ihr gelingt, solche Deuterahmen für die Lebensansichten und Selbstbeurteilungen der Menschen aufzubauen, die sie der ihnen eigenen Sinnarbeit anverwandeln können, die ihnen somit auf selbstverständige Weise Halt und Orientierung gewähren, ohne sie in zwanghafte Bindungen und destruktive Ideologien hineinzuführen. Oder, so könnte man auch sagen, die Kirche ist heute kritisch gefragt, ob und inwieweit es ihr gelingt, die gelebte Religionsfreiheit, die ja selber zu den Folgen der Religionsgeschichte des Christentums gehört, mit der sich das Christentum im Grunde zur Religion der Moderne gemacht hat, nicht ängstlich defensiv, sondern produktiv und konstruktiv in sich selber zu realisieren, also die Praxis der gelebten Religion als eine pluralistische Praxis, als Praxis der Befähigung der Menschen zur Anerkennung des Andersseins, zu fördern.<sup>8</sup>

## II.

Recht verstanden stellt freilich die Kirche in ihrer neuzeitlichen Geschichte und Gegenwart längst schon die pluralistische Praxis der christlichen Religion de facto, aber eben nicht selbstbewußt, nicht guten

<sup>8</sup> Das hohe Maß an Konsens in dieser Auffassung von der pluralismustauglichen »Identität« des Christentums zeigen die Beiträge zum VIII. Europäischen Theologenkongreß 1993. In: J. Mehlhausen (Hg.): *Pluralismus und Identität*, Gütersloh 1995.

Gewissens, in sich selber dar. Sie existiert in Konfessionen, Sekten, freien Assoziationen, Milieus und Individualitäten. Und es gibt keine empirische Instanz, nach protestantischem Verständnis soll es sie auch gar nicht geben, die diese differenten Sozialgestalten gelebten Christentums nach ihrer Nähe oder Ferne zur Identität des Christlichen zu beurteilen in der Lage und berechtigt wäre. Ebenso ist aber auch diese Identität des Christlichen, die Selbigkeit des Christentums bzw. eben das, wofür die Kirche steht und was sie somit zu sagen hat, nicht in dinglichen, institutionellen, rituellen oder lehrmäßigen Beständen und Überlieferungen schlicht gegeben. Weder die normative Auszeichnung des Anfangs der religiösen Tradition des Christentums in Gestalt des »Urchristentums« noch der biblische Kanon noch die Bekenntnisse der Reformationszeit oder der »Bekennenden Kirche« reichen zur Beantwortung der Identitätsfrage allein schon aus.

Denn eben jene angeblich normativen Instanzen waren und sind im Bewußtsein der Moderne immer selber schon erkennbar das Resultat christlich-religiöser Interaktions- und Interpretationsprozesse. Ihre normative Kraft ist somit keine im empirischen Sinne gegebene, sondern stellt jeweils ein hermeneutisches Konstrukt dar, das sich der Verständigung über die Identität des Christlichen in Kirchen, kirchlichen Gruppierungen und in der religiösen Sinnreflexion der einzelnen verdankt.<sup>9</sup>

Wir haben es jedenfalls hinsichtlich dessen, was die »Identität« des Christentums ausmacht, wie dann auch hinsichtlich dessen, was als biblisches Offenbarungszeugnis oder als Verkündigungsauftrag der Kirche fixiert wird, nie mit absoluten Vorgegebenheiten zu tun, sondern immer mit Bestimmungen dessen, was uns aus dem selber religiös produktiven, weil aktiv aneignenden und eo ipso verändernden Umgang mit der biblischen und kirchlichen Überlieferung hervorgegangen ist und hervorgeht. Will man überhaupt feststellen, was diese Identität in einem normativen Sinne ausmacht, so wird man daher nicht so sehr auf die artikulierten Resultate dieser Aneignungs- und Umformungsprozesse, wie sie durch die Interpretationsarbeit von Theologien, kirchlichen Gruppierungen und einzelnen geleistet werden, schauen dürfen als vielmehr auf die Struktur bzw. Logik dieser Tradierungsvorgänge selber. Es wäre jedenfalls zu überlegen, ob das Christentum seine »Identität« eben nicht darin hat, daß es eine substantiale Bestimmung des biblischen Offenbarungszeugnisses oder des kirchlichen Verkündigungsauftrags tradiert, sondern darin, daß es in seinem Umgang mit der Heiligen Schrift und ihrem Offenbarungszeugnis einer bestimmten Logik oder Methode, eben der Methode der Freiheit folgt. Es könnte schließlich der neuzeitliche Sinn des Schriftprinzips sein, eben nicht einen Kanon durch die Bibel vorgegebener Lehraussagen oder kerygmatischer Gehalte als für die Verkündigung der Kirche verbindlich festzulegen, sondern diese hermeneutische Selbstverpflichtung religiöser Produktivität zu erklären, wonach

<sup>9</sup> Vgl. F. Wagner, *Zwischen Autoritätsanspruch und Krise des Schriftprinzips*. In: A.a.O., 68–88.

alles, was für christlichen Glauben und Leben gelten darf, sich als Auslegung der Heiligen Schrift muß darstellen können.<sup>10</sup>

Der empirische Ort der Handhabung dieses Prinzips ist dann freilich das Leben selbst und die in ihm und mit ihm sich so oder so durch einzelne, durch Gruppen, durch institutionelle Repräsentanten von Theologie und Kirche sich vollziehende christlich-religiöse Selbstausslegung. Der empirische Ort der Handhabung des Schriftprinzips sind die Menschen, denen es um ihre Religion geht und d.h. um vertiefte Selbstbesinnung, um eine Verständigung hinsichtlich der Verfassung ihres eigenen Daseins und der Zwecke, in denen sich ihre Handlungsziele versammeln können.

Zu lehrmäßigen und kerygmatischen Fixierungen und Substantialisierungen dessen, was die Kirche zu sagen hat, kommt es dann in einer Kirche oder Kirchengemeinschaft zu je bestimmter Zeit und am je bestimmten Ort. Zu solchen Substantialisierungen und Fixierungen in Sätzen der Lehre, in Bekenntnissen und Botschaften muß es am je bestimmten Ort zur je bestimmten Zeit auch kommen. Zu ihnen muß es in und mit jeder Predigt kommen. Immer aber gehen sie, wenn sie der neuzeitlichen Traditionslogik des Christentums folgen, aus freien Interaktions- und Interpretationsprozessen im Umgang mit der Heiligen Schrift hervor. Immer gehen solche Fixierungen und Substantialisierungen kirchlicher Verkündigung und Lehre aus einer solchen Anwendung des Schriftprinzips hervor, deren empirischer Ort das Leben der Menschen ist, in all seinen Bezügen, in all seinen Chancen und Gefährdungen, in all dem, was es zur religiösen, also aufs Letzte gehenden Selbstdeutung seines Daseins veranlaßt. Dort nun will in solchen Interaktions- und Kommunikationsprozessen herauskommen, einerseits wie dieses Leben, das als menschliches immer schon ein sich zu sich verhaltendes, sich somit auch selbst hinsichtlich seiner Verfassung und seiner Bestrebungen selbst auslegendes und deutendes Leben ist, die Bibel auslegt und deutet. Und andererseits will in diesen Interaktions- und Kommunikationsprozessen herauskommen, wie dieses sich selbst auslegende und deutende Leben durch die Bibel ausgelegt und gedeutet wird. Das ist ein wechselseitiger Vorgang der Erschließung und des Erschlossenwerdens, der Anverwandlung und der Transformation von Deutungsmustern für unser Leben. Es ist ein wechselseitiger Erschließungsvorgang, in dem jeweils sich zeigt, was wir der Bibel abgewinnen können einerseits und sie uns als Möglichkeit unserer Selbstdeutung zuschreibt andererseits. In diesem wechselseitigen Erschließungsvorgang, in dem sich unsere religiöse Produktivität vollzieht, geht es um die Verständigung über Sinn und Ziel unseres Lebens, um das, was von uns gefordert ist und woran wir gescheitert sind, von woher sich neue Perspektiven eröffnen können,

10 Vgl. zu dieser Auffassung des protestantischen Schriftprinzips W. Sparr, »Religionsmengerei? Überlegungen zu einem theologischen Synkretismusbegriff. In: V. Drehsen / W. Sparr (Hg.), a.a.O., 255–284. 270.

worauf in letzter Instanz allein Verlaß ist, was Glaube heißt und was Unglaube, gut oder böse.

Das Schriftprinzip ist – neuzeitlich verstanden – ein hermeneutisches Prinzip freier religiöser Produktivität. Es steuert unsere religiöse Produktivität, also den Entwurf unserer Daseinsorientierungen so, daß wir von einer Kontinuität des Christentums, von seiner »Identität« reden können, von dem somit auch, was die Kirche zu sagen hat, ohne dies an fixen Lehrinhalten, an der Behauptung substantialistischer Vorgegebenheiten einer biblischen Botschaft oder eines kirchlichen Bekenntnisses festmachen zu müssen. Wir können die Identität des Christentums in dieser lebendigen religiösen Produktivität erkennen, die die Bibelauslegung in der Geschichte fortschreibt und die Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Auslegungen uns willkommen heißen läßt. Weil wir diese Identität nicht in einem fixen Lehrinhalt oder einer absoluten substantialen Vorgegebenheit eines kirchlichen Auftrags oder einer biblischen Botschaft suchen müssen, erscheint uns der Pluralismus der Auslegung der Heiligen Schrift, differenter Selbstfestlegungen somit auch hinsichtlich dessen, was es um das Leben, um Glaube und Unglaube, böses und gutes Verhalten ist, nicht mehr als Bedrohung der Kirche, sondern als ihre Lebendigkeit im Geist des Christentums. Es ist dann eben dieser Geist des Christentums als ein Geist der Freiheit, der die Identität der Kirche begründet und erhält. Es ist der Geist, der Heilige Geist, der sie begründet und erhält, was wiederum nichts anderes meint als unsere Begabung mit jener religiösen Produktivität, die sich in der gegenwartsbezogenen Auslegung der Heiligen Schrift betätigt und entfaltet.<sup>11</sup>

Kirchliche Verkündigung hat ihre Norm also nicht in dogmatischen Lehrsätzen und kirchlichen Bekenntnissen, sondern in einer Regel für die religiöse Produktivität der Menschen.<sup>12</sup> Post festum, als, freilich immer vorläufiges, Resultat der nach dieser Regel aktiven religiösen Produktivität unter bestimmten historischen und gesellschaftlichen Bedingungen, ist es gekommen und wird es immer kommen auch zur Artikulation von Lehraussagen, die damit zugleich konkrete Zeitansagen sind. Es ist gekommen und wird immer wieder kommen zu solchen befreienden Botschaften wie der von der Rechtfertigung des Sündens allein aus Gnade oder solchen Bekenntnisaussagen, wonach es der Auftrag der Kirche ist, »an Christi statt ... die ›Botschaft von Gottes freier Gnade auszurichten an alles Volk«, statt »in menschlicher Selbstherrlichkeit das Wort und Werk des Herrn in den Dienst irgendwelcher eigenmächtig gewählter Wünsche, Zwecke und Pläne« zu stellen (Barmen VI).

11 Vgl. W. Gräß, Das Schriftprinzip in der Predigt der Gegenwart. In: H.H. Schmidt / J. Mehlhausen (Hg.), *Sola Scriptura. Das reformatorischen Schriftprinzip in der säkularen Welt*, Gütersloh 1991, 319–334.

12 Vgl. die genauere Entfaltung dieses Gedankens in meinem Aufsatz: Die gestaltete Religion. Bizer'sche Konstruktionen zum Unterricht als homiletischer und liturgischer Übung. In: W. Gräß (Hg.), *Religionsunterricht jenseits der Kirche? Wie lehren wir die christliche Religion? Neukirchen-Vluyn 1996*, 69–82.

Aber großen Schaden nimmt die kirchliche Verkündigung, ihre Predigt, ihr Unterricht, ihre Seelsorge, wenn sie – statt die religiöse Produktivität der Menschen nach Maßgabe der christlichen Regel sich freisetzen und entfalten zu lassen – die Anerkennung und Weitergabe von Lehrgehalten, Botschaften und Bekenntnissen verlangt, die zu anderen Zeiten und unter anderen historischen Umständen aus dieser religiösen Produktivität hervorgegangen sind. Sie betreiben und verlangen dann die Weitergabe und Anerkennung von Sätzen als sog. Glaubenswahrheiten, die recht verstanden doch immer erst im Vollzug religiöser Produktivität als glaubbare gewonnen werden, weil sich der Sinn von Welt und Leben auf subjektiv evidente Weise durch sie erschließt. Es kommt zum Glaubensmüssen von sog. Glaubenswahrheiten, die doch erst durch diejenige religiöse Sinndeutungsarbeit – mit der wir im Horizont unseres ganzen Lebens die Bibel auslegen und dieses ganze Leben in ihr ausgelegt finden – so entworfen werden können, daß wir unser Leben besser verstehen und wir auch noch an den Grenzen unserer eigenen Handlungsmöglichkeiten Perspektiven seiner Deutung finden.

### III.

Damit bin ich an dem Punkt angelangt, an dem deutlich werden kann, was es heißt, die Predigt als religiöse Rede in der pluralistischen Gesellschaft zu verstehen.

Es ist damit eine Predigt gemeint, die sich ihre Hörer und Hörerinnen als solche vorstellt, die so oder so ihr Leben in Deutungszusammenhänge hineingestellt finden oder auf der Suche danach sind. Sie haben immer schon ihre Vorstellung vom Leben und ihre Einstellung zu ihm, von dem, woran ihr Herz hängt, was ihnen wichtig ist, was sie anstreben, was sie fürchten, worauf sie hoffen.<sup>13</sup> Da ist immer schon die Frage, sind auch mögliche Antworten im Blick, ob ein Sinn ist in allem, ob ich also an Gott glauben kann trotz all des Sinnwidrigen, das geschieht und an dem ich vielfach selber beteiligt war und bin. Solche Fragen brechen auf – vor allem, aber nicht nur – angesichts der Grenzen unserer analytischen Fähigkeiten, an den Grenzen unserer ethischen Sicherheit, an den Grenzen unserer Leidensfähigkeit. Ist, obwohl wir immer wieder an solche Grenzen stoßen und unser Wissen um sie uns in all unserem Denken und Handeln ständig begleitet, die Welt im ganzen und mein eigenes Dasein in ihr vielleicht doch nicht sinnlos? An dieser existentiellen Frage arbeitet die Religion sich ab. Und es ist die uns eigene religiöse Produktivität bzw. unsere religiöse Sinndeutungsarbeit, all die Zweideutigkeiten, Rätsel und Widersinnigkeiten zu sehen, die uns in dieser Welt begegnen und die das eigene Leben ausmachen und gleichwohl nach

13 Vgl. W. Gräß, Religion in der Alltagskultur. In: A. Grözinger / J. Lott (Hg.), Gelebte Religion. Im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns (Gert Otto zum 70. Geburtstag), Rheinbach 1997, 30–43.

Lebens- und Weltdeutungen suchen lassen, die uns wirksam, somit auch das eigene Verhalten orientierend, bestreiten lassen, daß es aufs Ganze von Welt und Leben hin gesehen unerklärliche Ereignisse gebe, das Leben unerträglich sei und die Hoffnung auf Gerechtigkeit ein bloßes Trugbild. Immer versuchen wir in unserer Sinnarbeit unsere fragmentarische Erkenntnis und unsere kontingenten Erfahrungen im Horizont der Idee eines umfassenden Ganzen zu deuten.<sup>14</sup> Wir deuten eigene und fremde Leidenserfahrungen von den Anfragen her, die sie uns an den Sinn des Ganzen stellen lassen. Wir entwickeln Vorstellungen, wie die Welt durch das Verhalten von uns Menschen, so wir denn nur ein angemessenes Verständnis vom Ganzen der Wirklichkeit gewinnen würden, einer lebensdienlichen Ordnung und Gestaltung näher gebracht werden könnte.

Predigt als religiöse Rede verstanden, heißt die Hörer und Hörerinnen als solche vorstellen, die immer schon in dieser Sinnarbeit begriffen sind. Sie sind es freilich unter den Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaft auf jeweils eigene und somit auch differente Weise. Nicht die religiöse Produktivität hat sich ja unter den sozialisationstheoretischen Bedingungen dieser Gesellschaft verloren. Weitgehend verloren hat sich lediglich die Formierung dieser Produktivität durch ihr verpflichtend vorgegebene und alles durchprägende Verkündigungsinhalte und Lebensformen. Statt dessen haben wir es nun mit einer religiösen Produktivität zu tun, die vielfach auch als »vagabundierende« bezeichnet wird, die je nach Situation, je nach individueller Verfassung, je nach Gruppenzugehörigkeiten zu unterschiedlichen Formen gelebter Religion oder konfessorischer Nicht-Religion findet, wobei auch von den überlieferten Symbolen und Ritualen des Christentums ein wechselnder, kombinatorischer Gebrauch zum Zwecke eigener Selbstbesinnung gemacht werden kann, aber nicht muß.<sup>15</sup>

Angesichts einer schweren Krankheit kann es sich Menschen nahelegen, hinduistisch an die ewige Wiedergeburt oder christlich an die Unsterblichkeit der Seele oder ebenfalls christlich, aber anders, an die Auferstehung des Fleisches zu glauben. Je nach der jeweiligen Verfassung, der jeweiligen Situation, der kommunikativen Bezüge vor allem, in die einer sich eingebunden findet, will ihm das eine oder das andere tröstlicher oder hilfreicher erscheinen. Vielleicht aber glaubt einer manchmal auch alles zusammen, weil gerade das ihm jetzt guttut.

Angesichts der ökologischen Gefahr kann es sich Menschen nahelegen, sowohl aus den mystischen Traditionen des Christentums heraus wie

14 Vgl. die prägnante Explikation dieses Religionsverständnisses durch U. Barth, Was ist Religion? In: ZThK 93/1996, 538–560.

15 Vgl. V. Drehsen, Das Gespenst der Beliebigkeit. Chancen und Grenzen des Pluralismus in der Volkskirche. In: Ders., Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis, Gütersloh 1994, 250–285, sowie ders., Die Anverwandlung des Fremden. Zur wachsenden Wahrscheinlichkeit von Synkretismen in der modernen Gesellschaft. In: A.a.O., 313–345.

auch aus buddhistischer Frömmigkeit heraus wie auch in Entsprechung zu relativ modernen Konzepten eines sanfteren Umgangs mit der inneren und äußeren Natur, sich in Exerzitien des Schweigens zu üben, sich auf die Reise nach innen zu begeben, vegetarisch zu essen, eine neue Ehrfurcht vor dem Leben zu entwickeln. Was so in Gestalt unterschiedlicher individueller und kollektiver religiöser Selbstfestlegung in sowohl kognitiver wie sozialer Hinsicht geschieht, könnte man auch die Entwicklung eines ästhetischen Verhältnisses zur Religion nennen. Menschen produzieren, wählen und vermischen überlieferte und neu entworfene religiöse Anschauungen so, wie sie ihnen für den eigenen Lebenszusammenhang und angesichts gesellschaftlicher und globaler Herausforderungen stimmig zu sein scheinen. Solche Stimmigkeit richtet sich nicht nach theologischen Kriterien oder den Normen kirchlicher Lehren.<sup>16</sup>

Dennoch wäre es wiederum falsch, diese religiösen Symbolisierungen und Ritualisierungen als immer bloß vage anzusehen oder ihnen Beliebigkeit zu unterstellen. Das Kriterium ihrer Stimmigkeit liegt eben darin, daß sie denen, die sie sich aneignen und praktizieren, guttun, daß sie ihnen helfen, die Erfahrungen der Grenzen ihrer analytischen Fähigkeiten, ihrer Leidensfähigkeit, ihrer ethischen Sicherheit zu bewältigen. Predigt als religiöse Rede zielt auf die Ermöglichung solcher immer subjektiv empfundenen Stimmigkeit. Christlich ist sie, indem sie der Regel des »sola scriptura« zu folgen versucht, dadurch also, daß sie das Leben auslegt, indem sie die Bibel auslegt und umgekehrt. Das Kriterium ihrer Güte und Wahrheit ist dabei nicht die Entsprechung zu dogmatischen Lehrsätzen oder Bekenntnissen, sondern daß sich Stimmigkeit in den Herzen der Hörer aufbaut. Es sollte in der Auslegung der Bibel zu einer solchen Auslegung unseres Lebens kommen, daß wir dieses in einen übergreifenden Sinnhorizont hineingestellt finden, auch und gerade angesichts der Grenzen unserer analytischen Fähigkeiten, der Grenzen unserer Leidensfähigkeit, der Grenzen unserer ethischen Sicherheit. Wie da von Gott und der Geschichte, die die Bibel vom ihm erzählt, zu reden ist, so, daß unsere Einstellung zum Leben Festigkeit und Orientierung erfahren und unsere Vorstellung vom Leben trotz aller Gefährdungen und Selbstgefährdungen eine hoffnungsvolle Perspektive gewinnen, das hat die Predigt als religiöse Rede in einer gegenwärtigen Hörern und Hörerinnen plausiblen Weise zu artikulieren.

16 Vgl. W. Engemann, *Die Erlebnisgesellschaft vor der Offenbarung – ein ästhetisches Problem? Überlegungen zum Ort und zur Aufgabe der Praktischen Theologie heute*. In: A. Grözinger/J. Lott (Hg.), a.a.O.

## IV.

Wenn ich jetzt zeigen wollte, daß die Predigt dies kann und wie sie das macht, dann müßte ich selber zu predigen anfangen.<sup>17</sup> Ich müßte in der Auslegung eines biblischen Textes zur Sprache bringen, wie mir dabei unsere gegenwärtige Lebenswirklichkeit zur Anschauung kommt. Ich müßte zeigen, wie sich mir in der Auslegung der jüdisch-christlichen Überlieferung ein bestimmtes Verständnis unserer Wirklichkeit aufbaut. Ich müßte zeigen, wie ich den Gewinn artikulieren kann, den wir davon haben, daß wir uns in Orientierungen immer schon vorfinden, mit unserem Recht, mit unseren Moralens, mit unserer Gotteserkenntnis auch. Ich würde vermutlich darüber hinaus ebenso artikulieren, welche Mächte der Verblendung in uns und um uns am Werk sind, so daß wir das Recht verdrehen, nach unseren Moralens de facto gar nicht handeln, sich uns die Gotteserkenntnis verdunkelt oder ganz entschwindet. All das kann sich mir in der Auslegung der Bibel Alten und Neuen Testaments als Inhalt dessen generieren, worin ich die Lage, in der wir uns befinden, beschrieben finde.

Ebenso wie die Schöpfung, das Gesetz und die Sünde wird es dann schließlich die Botschaft von der »heilsamen Gnade Gottes, die erschienen ist für alle Menschen« (Tit 2,11), sein, von der her und auf die hin ich das Evangelium, also die Botschaft vom Kreuz und der Auferstehung Jesu als Eröffnung einer neuen Perspektive zu artikulieren versuche: daß es bei der Verdrehung des Rechts, der Pervertierung der Moralens, der Verdunkelung der Gotteserkenntnis nicht bleiben muß. Es gibt ein Darüberhinaus, unsere Befreiung aus den Mächten der Verblendung, der Resignation, der Verzweiflung. Dafür steht das Zeichen des Kreuzes und seine Deutung durch die Botschaft, daß Gott unsere ungeheure Selbstgefährdung, unsere Verzweiflung, unsere Gottverlassenheit zu tiefst vertraut ist, er es aber nicht dabei beläßt, in solcher Situation bei uns zu sein, sondern er eine neue Wirklichkeit heraufführt, die alle diejenigen mitbildet, die in der Kraft des Geistes Gottes zum Glauben an die Wirklichkeit der Auferstehung, also zur Hoffnung auf die Vollendung der Schöpfung in der endlichen Überwindung der Mächte der Verblendung und des Todes kommen.

Solche oder ähnliche Sätze würde ich sagen, wenn ich zu predigen hätte. Sie führen in eine solche homiletische Auslegung der Bibel, die zugleich zu einer Auslegung unseres Lebens werden will. Zugleich stellt sich dabei eine Orientierung an der Lehrüberlieferung und der Bekenntnis-tradition der evangelischen Kirche ein, mit ihrer Rechtfertigungslehre, mit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, mit dem, was das Leben von uns fordert, und der befreienden Kraft, die Gottes Geist uns einstiftet. Das wird auch in einer Predigt, die sich als religiöse Rede be-

17 Warum das so ist, habe ich an anderer Stelle zu erläutern versucht. Vgl. W. Grüb, *Predigt als Mitteilung des Glaubens. Studien zu einer prinzipiellen Homiletik in praktischer Absicht*, Gütersloh 1988, insb. 261–263.

greift, so sein. Sie wird sich dankbar immer auch an solchen zusammenfassenden Rechenschaftsabgaben über die christliche Glaubenslehre kontrollieren.<sup>18</sup> Aber sie wird sich vor einer Verdinglichung und substantialistischen Verhärtung ihrer Sätze hüten. Sie versteht sie ja als hermeneutische Konstrukte, die aus der Deutung unseres Lebens im Modus der Auslegung der Bibel hervorgegangen sind und deren Vorzüglichkeit zunächst einmal darin besteht, daß sie sich einer Kirche oder Kirchengemeinschaft als orientierende Leitfäden ihrer eigenen Deutungen und Auslegungen eingeprägt und somit ein Stück weit auch verbindlich gemacht haben.

Für die Predigt, die sich als religiöse Rede versteht, ist jedoch nicht die Abbildung und Weitergabe solcher Sätze das entscheidende Kriterium ihrer Güte und Wahrheit. Ihr Kriterium ist vielmehr, ob ich selber und diejenigen, die meine Predigt hören, durch sie eine vertiefte Verständigung über sich selber erfahren, ob die Predigt mir und ihnen guttut, weil aufleuchtet, mir und ihnen evident wird, was es in Wahrheit um die Verfassung unseres Daseins ist, um die Möglichkeiten, die uns gegeben sind, um die Chancen, die wir verspielt haben, um Antworten auf die Fragen, wie es dennoch weitergehen könnte, weil da ein Gott ist, nicht als ein jenseits der Welt hockendes Wesen, sondern als Grund dessen, daß wir im Vorhandensein nicht aufgehen, als der Grund der unverlierbaren Würde jedes einzelnen und somit als der Grund seiner Freiheit auch zur Anerkennung des anderen in seinem Anderssein.

Das jedenfalls scheint mir die Situation des gesellschaftlichen Pluralismus der Predigt der Kirche heute abzuverlangen. Daß sie zeigt, mit jeder Predigt wieder neu und angesichts der konkreten Herausforderungen, vor die uns unsere individuelle, politische und gesellschaftliche Lebenspraxis stellt, immer wieder anders, welche lebensdienlichen Deutungsangebote zur Verständigung über unsere Lage und zur Stärkung der uns eigenen Kräfte der Erneuerung vermöge der uns eigenen religiösen Produktivität, der uns eigenen religiösen Sinnarbeit, in der Auslegung der Heiligen Schrift zu gewinnen sind.<sup>19</sup>

Was da jeweils zu gewinnen ist, wird sich in jeder Predigt anders artikulieren müssen. Und es wird sich in der persönlichen Aneignung transformieren. Es wird sich unter Umständen auch mit Resultaten der Auslegung anderer religiöser Überlieferungen amalgamieren.<sup>20</sup> Das al-

18 Vgl. W. Gräß / D. Korsch, *Selbsttätiger Glaube. Die Einheit der Praktischen Theologie in der Rechtfertigungslehre*, Neukirchen-Vluyn 1985, insb. 86–96.

19 Zu diesem Gesichtspunkt, wonach es in der Predigt vor allem auf die Steigerung lebenspraktisch relevanter religiöser Deutungsangebote ankommt, vgl. meinen Aufsatz: *Kirche als Ort religiöser Deutungskultur. Erwägungen zum Zusammenhang von Kirche, Religion und individueller Lebensgeschichte*. In: U. Barth / W. Gräß (Hg.), *Gott im Selbstbewußtsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion*. (Hans-Walter Schütte zum 60. Geburtstag), Gütersloh 1993, 222–242.

20 Vgl. etwa die Zitation eines Textes aus den *Upanischaden* in einem homiletisch gestalteten Essay von M. Josuttis, *Religion im Klassenzimmer*. In: W. Gräß (Hg.), a.a.O., 94–100.

les ist nicht schlimm, sondern kann zur Bereicherung auch des Lebens der Kirche und der Christen in ihr beitragen. Denn die Religion gehört zum Menschsein. Deshalb ist es gut, wenn die Menschen sie auch eigenaktiv produzieren. Die Heilige Schrift kann sie dabei immer noch inspirieren. Ob für die Menschen stimmig ist, was dabei herauskommt, ob sie dann besser mit ihrem Leben und dem, was in den verschiedenen Lebensbereichen von ihnen gefordert ist, zurechtkommen, das müssen und wollen sie selber sehen. Daß sie einen Lebensgewinn verspüren können, sie wieder Grund unter die Füße bekommen, wie Anna aus Frankfurt, daraufhin jedoch sollte jede Predigt ausgerichtet sein. Es sollte das Kriterium ihrer Güte und Wahrheit sein.<sup>21</sup> Wenn die Prediger und Predigerinnen sich mit ihrer religiösen Produktivität an diesem Kriterium orientieren, dann werden die Menschen immer auch merken, daß die Kirche ihnen etwas Wichtiges zu sagen hat. Sie werden es merken, gerade weil das, was sie ihnen zu sagen hat, nicht von vornherein schon feststeht und als absolute, zeitlose Wahrheit proklamiert wird, sondern eine behutsame Verständigung darüber zu sein versucht, wie gut es uns tun kann, dessen gewiß zu werden, daß wir hier und heute mit Gott leben.

21 Das Kriterium des »Lebensgewinns« als eines für die Predigt als religiöse Rede schlechterdings entscheidenden Kriteriums hat auch G. Theißen sowohl in seine Religionsdefinition wie dann konsequenterweise auch in seine Predigtdefinition aufgenommen. Vgl. G. Theißen, *Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute*, Gütersloh 1994, 21.23.