



KIRCHE IM AUFBRUCH ●
Reformprozess der EKD

Übergänge

Predigt zwischen Kultur und Glauben



Übergänge



KIRCHE IM AUFBRUCH
Reformprozess der EKD

Herausgegeben vom Kirchenamt der EKD
Band 9

Übergänge

Predigt zwischen Kultur und Glauben

Im Auftrag des
Zentrums für evangelische Predigtkultur

herausgegeben
von Kathrin Oxen und Dietrich Sagert



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7694

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Umschlagfoto: Übergang © Christian Melms
Gesamtgestaltung: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Druck und Binden: Druckhaus Köthen GmbH

ISBN 978-3-374-03329-4
www.eva-leipzig.de

Geleitwort

Nur was man selbst verstanden hat, kann man weitergeben.

Man kann nur über etwas sprechen, das einen bewohnt.

(Frère Roger)

„Übergänge“ heißt der dritte Band, in dem wir Einsichten und Erfahrungen aus unserer Arbeit im Zentrum für evangelische Predigtkultur zusammengestellt haben. Ein wesentliches Merkmal unserer Arbeit als eines der vier Reformzentren der EKD ist es, eine Grundhaltung der Veränderungsbereitschaft und Freude an der Weiterentwicklung auch auf die Predigtaufgabe zu übertragen.

Immer wieder suchen wir nach Anregungen und Impulsen, die geeignet sind, Predigerinnen und Prediger aus der Einsiedelei der Predigtvorbereitung am Schreibtisch zu lösen und ihnen Mut zu neuen, noch nicht begangenen Pfaden in der Auslegung biblischer Texte zu machen. Dabei geht es vielen Predigtmenschen offenbar so ähnlich wie Exemplaren der Gattung *pagurus bernhardus*, auch Einsiedlerkrebse genannt. Diese Tiere sind auf ein schützendes Schneckenhaus für ihren weichhäutigen Hinterleib angewiesen und bis in den Körperbau hinein an dieses angepasst. Erst die Lösung aus dem bekannten Gehäuse ermöglicht ihnen das Wachstum. Eine Zeit der Unbehaustheit und Ausgesetztheit ist dabei aber nicht zu umgehen, sie ist ein Merkmal wohl aller Übergangsprozesse.

Wir bemerken diese besondere Empfindsamkeit auch bei der Arbeit an Text und Performanz der eigenen Predigt. Predigten und ihre Verfasser sind als Spezies, so lässt sich nach unserer bisherigen Erfahrung sagen, keine besonders robusten Objekte für die Etablierung einer Feedbackkultur. Schnell ziehen sich die Autoren von Predigten wieder in das

Gehäuse des Unzweifelhaften und Erwartbaren zurück, um nicht eigene Berührbarkeit und Durchlässigkeit zeigen zu müssen. Was Predigerinnen und Prediger bewohnt, was sie selbst anrührt, begeistert und inspiriert, bekommen wir in Stadien der Lösung vom allzu Bekannten und Vertrauten zu Gesicht. Das Hervorlocken dieser Erfahrung ist eine methodische Grundlegung unserer Arbeit im Zentrum für Predigtkultur.

Die vielfältigen Beiträge in diesem Band zeigen unser Bemühen um unterschiedliche Zugänge zur Predigt und die Suche nach Inspiration außerhalb des kirchlich-theologischen Diskurses. Unsere eigene Gedanken- und Sprachwelt kann ein Schneckenhaus sein, in dem wir in perfekter Anpassung leben. Andere Gedankenwelten locken uns heraus, bisweilen zerren sie regelrecht an uns. Exemplarisch dafür stehen die Zugänge zum immer wieder herausfordernden Begriff der Säkularisierung in diesem Band. Einen Blick in die weite homiletische Welt hat uns besonders die Tagung der Societas Homiletica in Wittenberg gewährt. Den Dialog mit Künsten und Kulturwissenschaft suchen wir ebenso wie das konkrete Experiment an neuen Sprachformen für die Predigt, wie es am Beispiel des Phänomens „Predigt-Slam“ sichtbar wird.

Ich danke allen, die sich aus den Schneckenhäusern ihrer jeweiligen Fachgebiete herausgewagt, ihre Erfahrungen mit uns geteilt und für den Abdruck in diesem Band zur Verfügung gestellt haben. Für die Zusammenstellung der vielen ganz unterschiedlichen – und einander doch überraschenderweise immer wieder berührenden – Texte zu einem Buch danke ich meinem Kollegen Dr. Dietrich Sagert sehr herzlich.

Übergänge sind Phasen des Wachstums, der Erneuerung und der Lebendigkeit. Man weiß, dass der *pagurus bern-*

hardus im Stadium der Unbehaustheit durch seine weiche Haut sogar Atem holen kann. Diese unverhoffte Zufuhr an Inspiration wünsche ich allen Leserinnen und Lesern dieses Bandes.

Kathrin Oxen
August 2013

Inhalt

Einführung	13
----------------------	----

Homiletisches Fachgespräch I

Christoph Fleischmann

Kapitalismus und Religion

Über die Wandlung religiöser Begriffe in der

frühen Neuzeit 29

Thomas Hirsch-Hüffel

Gottesdienst mit Lebensexperten 51

Passagen – Gedankengänge zwischen Kultur und Glauben I

Dirk Pilz

Igel, Füchse und die Wahrheit

Glaube unter den Bedingungen der Moderne 87

Martin Tremel

Zur Entzauberung und Wiederverzauberung der Welt

Unsystematische Bemerkungen zur Säkularisierung . . 109

Cura homiletica I

Jasmin El-Manhy

Homiletische Werkstatt mit Studierenden

Ein Bericht 121

INHALT

Homiletik im internationalen Kontext

Impressionen 135

Alexander Deeg

Narren, die predigen, Hörer, die tanzen,
und Weisheit, die verkündigt wird 141

Kerstin Wimmer

Die Poetik des Dialogs
Über das Predigen in der Gemeinschaft
des Abendmahls 153

ExperimentierKanzel

Kathrin Oxen

Bühne frei für Wortkunststücke! 169

Tage der Predigtkultur

Dietrich Sagert

Was man nicht sagen kann 181

Anne Gidion

Improvisationen und Predigt 195

Cura homiletica II

Dietrich Sagert

Homiletisch-liturgische Exkursionen 203

Passagen – Gedankengänge zwischen Kultur und Glauben II*Dirk Pilz*

Das Echo des Vergessens

Aleida Assmanns Konzept der Erinnerungsräume211

Homiletisches Fachgespräch II*Daniel Weidner*

Bibel als Literatur

Zugänge zum Buch der Bücher 235

Frère Richard

Bibeleinführungen in Taizé als homiletische Praxis

Ein Gespräch 271

Perspektiven*Dietrich Sagert*

Predigt im Übergang 297

Die Autorinnen und Autoren 313

Einführung

Übergänge – Predigt zwischen Kultur und Glauben

ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή
„Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben.“

Gedanken wandern. Sie verändern sich. Sie verlassen ihre knöchernen Gehäuse, verstecken sich und tauchen in unerwarteter Gestalt wieder auf. Dies lässt sich derzeit besonders an religiösen Gedanken, Vorstellungen und Themen beobachten. Kürzlich noch konnte man von ihrem Verschwinden hören, nun kehren sie zurück in Kunstprojekten, philosophischen Diskursen und Literatur, auch in bizarren Zusammenhängen. Philosophie, Literatur-, Kunst- und Kulturwissenschaften forschen in religiösen und theologischen Themenfeldern. Sie kommen zu aufregenden Ergebnissen, die inspirierend auf kirchliche und theologische Diskussionen zurückwirken, deren Begrenzungen nicht nur erweitern, sondern ureigene schöpferische Potenziale (re)aktivieren können. Wenn Gedanken auf diese Weise wandern, bewegen sie sich aus ihrem angestammten Territorium, suchen sich neue Unterkünfte und kehren wieder zurück. Sie schaffen Übergänge auf zweierlei Art und Weise: Sie gehen über von einem Ort in einen anderen und sie verändern sich dabei selbst, verformen sich, gehen in einen neuen Zustand über. Sie gestalten Bewegungen des Denkens, die einer festlegenden, einordnenden und Wissen lediglich verwal tenden Herangehensweise entgegen. Diese kann nur konstatieren, was zurückbleibt und zu den Akten nehmen. Wenn aber Gedanken überhaupt irgendwo sind, dann sind sie am ehesten in Übergängen, im Zwischen, dort, wo das Gelände zu Ende ist. Dort verlieren Gedanken vorübergehend

ihre Form, sie werden formlos¹ und verändern sich, transformieren.

Was passiert mit den Gedanken, wenn sie sich auf den Weg machen, auf Wanderschaft gehen? Was, wenn sie sich verstecken, verschwinden, anderen, fremden Gedanken begegnen?

Walter Benjamin hat für derartige Übergänge die französische Übersetzung des deutschen Wortes ins Spiel gebracht: Passagen. Passagen sind Zwischenräume, Räume des Übergangs, „Denkmäler eines nicht mehr Seins“ (D°, 4). Für Benjamin sind Passagen konkrete Orte, die er genau beschrieb. Sie sind also Realfiguren. Sprichwörtlich für die Passagen in Benjamins Werk ist sein unvollendetes „Passagen-Werk“ (Frankfurt a.M. 1983).

Diese überbordende Materialsammlung dokumentiert alles, was Benjamin vor allem über die Passagen von Paris finden konnte. Eine Passage ist demnach eine „Straße, die sich durch Häuser zieht“ (A°, 1). Passagen stellen Verhältnisse zu anderen Gebäuden her; aber eben nicht nur durch Türen oder andere für Verbindungen zuständige Einrichtungen. Passagen bahnen sich andere Wege, ziehen durch Häuser hindurch als Straße. Auf diese Weise entstehen Verbindungen im Modus der Unähnlichkeit: „Passage und Bahnhof: ja / Passage und Kirche: ja / Kirche und Bahnhof: Marseille /“ (A°, 14).

Passagen sind bei Walter Benjamin aber auch Gedankenfiguren. Er dokumentiert nicht nur, er reflektiert zugleich die Art des sich beim Dokumentieren vollziehenden Denkens, die Einbildungskraft/*imagination*. Die denkerische Kraft,

1 Zu einer theologischen Grundierung vgl. Jacob Taubes, Zur Rechtfertigung des Häßlichen in urchristlicher Tradition, in: Vom Kult zur Kultur, München 2007, 114–134 und Hans Blumenberg, Jacob Taubes, Briefwechsel, Frankfurt a. M. 2013, 141–146.

die in den Passagen arbeitet, nennt Benjamin Dialektik: „Die Dialektik durchwühlt sie, revolutioniert sie, sie wälzt das Oberste zuunterst“ (D°, 4).

„Es gibt eine völlig einzigartige Erfahrung der Dialektik. Die zwingende, die drastische Erfahrung, die alles ‚Allgemach‘ des Werdens widerlegt und alle scheinbare ‚Entwicklung‘ als eminent durchkomponierten dialektischen Umschlag erweist, ist das Erwachen aus dem Traum. [...] Und somit präsentieren wir die neue, die dialektische Methode der Historik: mit der Intensität eines Traumes das Gewesene durchzumachen, um die Gegenwart als die Wachwelt zu erfahren, auf die der Traum sich bezieht!“ (F°, 6).

Für beide Ebenen der Figur Passage heißt das: „Passagen: Häuser, Gänge, die keine Außenseite haben. Wie der Traum“ (F°, 9). Die Dialektik der Passage, des Überganges, die Benjamin hier skizziert, ist eine Dialektik der Öffnung und des Umschlages, sie entspricht nur bedingt der philosophischen Dialektik von These, Antithese, Synthese, wie wir sie aus der Philosophiegeschichte kennen. Auch Hegels Figur der Dialektik bildet nur eine Vorlage. Sie ist durch die Begriffe „Position“, „Negation“ und „doppelte Negation“ beschrieben. Was in diesem Denkvorgang passiert, ist das „Aufheben“ eines Gedankens auf eine höhere Ebene. Im herkömmlichen Sinne zumindest ist Dialektik eine Art Denkmechanik, mit der Argumente durch ihre Gegenargumente geprüft und dann zusammengefasst, also gegeneinander ausgeglichen werden und sich so weiterentwickeln. Ob diese allgemeine Praxis der Dialektik der Hegelschen Komplexität entspricht, sei dahingestellt. Deutlich ist jedoch sofort, dass die Dialektik der Passage auf Antrieb weniger nach abwägendem Argumentieren, sondern nach Erfahrung und Emotion klingt: Sie durchwühlt, revolutioniert und schlägt in etwas anderes um. Diese Dialektik ist nicht der Ausgleich zweier Formen, die als

solche unterschieden bestehen, sich ineinander auflösen, um sich weiterzuentwickeln. Sie betont einen Moment der Formlosigkeit. Wie kann eine derartige Dialektik genauer beschrieben werden? Welche Merkmale könnte das Denken einer Passage, eines Überganges haben?

Im Anschluss an ein anderes „Passagen Werk“ der künstlerischen Avantgarde hat der Philosoph und Kunsthistoriker Georges Didi-Huberman die Typologie einer solchen Dialektik entwickelt. Sie entstand sowohl im Kontakt als auch im Kontrast zu der Hegels² und beobachtet gerade die Momente der Formlosigkeit und der daraus folgenden Transformation des Denkens und der Erkenntnis (vgl. Georges Didi-Huberman, *Formlose Ähnlichkeit oder die Fröhliche Wissenschaft des Visuellen nach Georges Bataille*, München 2010, 209–357). Die Isolierung seiner Topologie einer Dialektik des Überganges aus ihrem künstlerischen Kontext und ihre Übertragung auf den Kontext der Predigt im Übergang zwischen Kultur und Glauben erlauben es, die schöpferischen Möglichkeiten eines In-Bewegung-Setzens des Denkens genauer in den Blick zu nehmen, zu denken und zu beschreiben. Hierin wird deutlich, dass Predigt, soll sie im Übergang zwischen Kultur und Glauben gedacht und praktiziert werden, nicht einfach stehenbleiben kann als eine wie auch immer zu beschrei-

2 Hinter den hier übernommenen Denkfiguren steht eine komplexe philosophische Auseinandersetzung, die mit der Hegelrezeption in Frankreich zu Beginn des letzten Jahrhunderts zusammenhängt. Sie verlief parallel zu künstlerischen Denkwürfen der Avantgarden in Kino, Malerei und bildender Kunst. Einen guten Überblick über den philosophischen Hintergrund, der seine Auswirkungen auch auf die deutsche Philosophie hatte, erhält man neben der angegebenen Literatur in Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Frankfurt a. M. 2006, 382–384 und in Rita Bischof, *Tragisches Lachen. Die Geschichte von Acéphale*, Berlin 2010, 261–296.

bende feste Größe, sondern sich einer Transformation aussetzen muss, bei der sie sich verändert – wie Gedanken eben. Bildet Predigt Gedankengänge zwischen Kultur und Glauben ab oder bringt sie sie zum Ausdruck, wird Predigt in Denken, Sprache, Tonfall und Geste vielleicht Spuren, Abdrücke, Verschmutzungen, Verletzungen, Wunden, vielleicht Narben dieses Überganges an sich tragen. Eine Dialektik des Überganges, soviel ist schon nach Walter Benjamin deutlich, ist keine Dialektik eines antiseptischen reinen Geistes, sie formt, verformt, geht ins Fleisch: Sie ist inkarnativ.

Eine Dialektik des Überganges ist zunächst (1) eine „häretische Dialektik“ und dies in doppelter Hinsicht. Zuerst ist sie häretisch in Bezug auf die hegelianische philosophische Figur der Dialektik. Sie nimmt die begriffliche Form Hegels nicht als Axiom des Denkens und führt darin eine Denkoperation durch, sondern entführt diese Form und verschiebt ihren Gebrauch. Sie experimentiert mit ihr, mit der Absicht, etwas Neues herauszubekommen, etwas, das man vorher noch nicht wusste. Häretische Dialektik verwendet die dialektische Denkfigur also nicht axiomatisch, sondern heuristisch (a. a. O., 212). Sie tut dies in einem konkreten Bereich, dem Visuellen, den wir in unserem Zusammenhang auf den Bereich der Predigt übertragen, bzw. das aus dem visuellen Bereich herausnehmen, was für das Denken der Predigt im Übergang zwischen Kultur und Glauben übertragbar ist. Georges Didi-Huberman geht in seiner Topologie dem künstlerischen Denken zu Beginn des 20. Jahrhunderts auf die Spur. Er nimmt die ästhetischen Äußerungen und die damit verbundenen Denkbewegungen als solche ernst und stellt sie in philosophische Zusammenhänge bzw. arbeitet diejenigen heraus, die in ihnen versteckt sind. Er sucht neue Begriffe für neue Erfahrungen. Die Kunst der sogenannten Avantgarde macht sichtbar, was vorher nicht zu

sehen war. Didi-Huberman macht somit denkbar, was vorher nicht denkbar war, sei es, weil es tabu war, sei es, weil es auf neuen Erkenntnissen und Erfahrungen fußt. Ebendeshalb bietet es sich als Instrumentarium für ein Denken von Übergängen zwischen Kultur und Glauben an, das in Predigten sich einen Ausdruck sucht. Hier kommt die zweite Bedeutung von „häretisch“ in der „häretischen Dialektik“ ins Spiel und knüpft an seine klassische theologische Bedeutung an. Wenn die „häretische Dialektik“ als Dialektik in Übergängen die Aufgabe hat, Gedanken nicht nur in Bewegung zu bringen, sondern „in ihrem eigenen *In-Bewegung-Setzen* lebendig zu *halten*“, erfindet sie im Vollzug „eine Operation, die es ermöglicht, in jedem ‚Dokument‘ des Realen die Realität sowohl zu *dementieren* als auch ‚verrückt‘, vielförmig, aktiv und schöpferisch wuchern zu lassen“ (a. a. O., 222). Für den Bereich der Predigt bedeutet das, auch überlieferte theologische Gedanken-„Dokumente“ nicht nur in neue Erfahrungshorizonte zu stellen, sondern auch neu zu denken, sie in konkreten Situationen als offene Fragen zu betrachten.

Weiterhin (2) ist die Dialektik der Passage eine „negative Dialektik“, die unablässig der Frage nachgeht, wie man die Philosophie und in unserem Zusammenhang die Theologie öffnen kann. Darin ähnelt sie der negativen Theologie. Die „negative Dialektik“ stützt sich nicht auf vorgefundene Begriffe. Sie geht lediglich von ihnen aus, nimmt sie zum Ausgangspunkt und lässt sie hinter sich: „Wie nirgendwo sonst werden hier Begriffe immer wieder verschoben, *neu konfiguriert* und derart intensiv betrachtet, dass sie dadurch ihren ursprünglichen Bereich *überschreiten*“ (a. a. O., 228). So geht es zum Beispiel darum, einen Begriff nicht nur aufzuheben, sondern ihn zu zersetzen. Das bedeutet nicht, ihn zu zerstören, aber ihn jeglicher Form zu entkleiden und lediglich die Spuren seiner Herkunft zu wahren. Das „aber nur

in der Absicht, seine Problematik selbst noch lebendiger zu *erhalten*“ (a. a. O., 230). „Negative Dialektik“ betont also den experimentellen Prozess des Denkens selbst und nicht sein Ergebnis, darin ist sie rückhaltlos, ohne Geländer und setzt sich selbst einem Übergang aus.

Außerdem (3) ist die Dialektik des Überganges eine „regressive Dialektik“. In ihrem Zentrum steht das Entwerfen: „Der Entwurf zeigt einen Moment der *Formierung* an, ein In-Bewegung-Setzen“. Die Form ist noch nicht da, sie wird erfunden. Die „regressive Dialektik“ rückt das Denken „in die Nähe des *Spiele*“. Und dies in allen Facetten des Wortes, den Zufall und den Unfall inbegriffen. Das Adjektiv „regressiv“ ist mit Absicht zweideutig und psychologisch unromantisch gewählt, es meint auch das, was am Kinderspiel nervt, grausam ist und rücksichtslos. Es ist „der unmittelbarste, der niedrigste: der *kindlichste*“ Sinn von Spiel gemeint (a. a. O., 244), bei dem sich Formen erst ausbilden, zufällig oder als Unfall entstehen.

Nicht weit entfernt vom regressiven Aspekt der Dialektik des Überganges folgt ein weiterer (4), die „alterierende Dialektik“. Das Wort „alterierend“ fasst zwei französische Worte zusammen: *altération*, also Bewegung, Wachsen, Veränderung und *altérité*, die Andersheit. Die „alterierende Dialektik“ fragt nach dem Ursprung, nach dem Anfang, wie also aus einem vorhandenen Gedanken ein neuer entsteht, inklusive eines Moments der Ablösung – aber eben nicht Vernichtung; und sie fragt nach dem Anderen, was dadurch entsteht, nach dem anderem Zustand. Es entspricht der Art und Weise, in der Kinder Wände bemalen, oder der Beunruhigung des Lachens und ist angeregt von Rudolf Ottos Doppeldeutigkeit des Heiligen als *fascinosum* und *tremendum* (vgl. a. a. O., 264). Die „alterierende Dialektik“ ist eine direkte Parallelbildung zu Walter Benjamins „dialektische[m] Bild“:

„Ursprung, wiewohl durchaus historische Kategorie, hat mit Entstehung dennoch nichts gemein. Im Ursprung wird kein Werden des Entsprungenen, vielmehr dem Werden und Vergehen Entspringendes gemeint. Der Ursprung steht im Fluss des Werdens als Strudel und reißt in seine Rhythmik das Entstehungsmaterial hinein“ (Walter Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, zitiert a. a. O., 273). Der Übergang eines Gedankens zu einem anderen „alteriert“ ihn, setzt ihn einem Strudel der Veränderung aus, der Begegnung eines anderen Gedankens, der zerstörend und faszinierend zugleich ist.

Ebenso dicht dran an den beiden vorigen Aspekten der Dialektik des Überganges, das Entwerfen weiter ausdifferenzierend, steht (5) die „verworrene Dialektik“. Sie bezeichnet die Verwirrung der Verschiedenheiten, Abweichungen und Abstände, die in Übergängen passieren. Wie berühren sich die Abweichungen und Abstände von Gedanken in Bewegungs- und Veränderungs-, also Übergangssituationen? Sie werden selbst labil, verschwommen, Grenzen werden unscharf. Berührung wird klebrig oder gar infektiös, schließt monströse Gedanken nicht aus, überlagert wahr und falsch. Sie ist übergriffig. Die Berührung selbst schafft neue Abweichungen, Verformungen, „missbildende Aufpfropfungen“ (a. a. O., 298), eben ein Gewirr. Es geht nicht um die Klassifikation von Unterschieden oder Gegensätzen, sondern um verwirrende Entstellungen selbst. Die „verworrene Dialektik“ nimmt denkerisch die Situationen als Übergänge ernst, in denen die thematischen Fäden verlorengehen, in denen das Unbehagen darüber liegt, dass man nichts versteht und nicht weiterweiß.

Ein weiterer (6), ebenso naheliegender Aspekt der Dialektik der Passage ist die „konkrete Dialektik“. Bei den erwähnten Facetten des in Bewegung gesetzten Denkens, die

gewöhnlich eher aus dem Denken ausgeschlossen werden, bleibt eine Dialektik des Überganges aber eine „konkrete Dialektik“. Sie hält und erhält die Spuren ihrer Herkunft und ihrer Formen konkret im Blick. Sie sucht nach ihrer Intensivierung. Hierin ist die „konkrete Dialektik“ der Montage im Film ähnlich. Sie steigert die Intensität der Einzelbilder durch die Gegenüberstellung mit anderen, fremden Bildern und deren Formen der Unähnlichkeit. Die „konkrete Dialektik“ bildet einen Kontrapunkt zur regressiven, alterierenden und verworrenen Dialektik, die der Gestus der Dekomposition eint. „Konkrete Dialektik“ montiert die zerstückelten, verschobenen, überlagerten Gedankensplitter gegeneinander. Analog zur Seherfahrung montierter Bilder schaffen montierte Gedanken auch Gegensätze und Konflikte, so dass die „konkrete Dialektik“ zu einer „Funktionsweise voller Intensität oder Spannung“ führt (a. a. O., 294) und diese Konflikte und Spannungen nicht auflöst, sondern markiert und schöpferisch werden lässt. Verallgemeinert bezeichnet das hier beschriebene dialektische Verfahren eine „Dialektik von Attraktion und Konflikt“ und ist in ihrer Entstehung „auf die Filmmontage zugeschnitten, könnte gleichzeitig aber auch leicht auf jegliche Produktion von Zeichen, Formen, Gesten oder Darstellungen übertragen werden“, ja auf jede Kommunikation. In diesem Sinne ist Kommunikation eine Kommunikation durch Zusammenstöße (a. a. O., 301).

Eine „heuristische Überfülle, die blitzhaft erhellen, gleichzeitig aber auch verwirren kann“ (a. a. O., 297), ergibt sich aus dem unablässigen In-Bewegung-Setzen und In-Bewegung-Halten der Denkfiguren in Übergängen, eine Kulmination aus „Irritation und Verführung“ (a. a. O., 303): Sie führt (7) zu einer „ekstatischen Dialektik“. Diese dreht sich um Begehren und Grausamkeit. Sie entspricht dem Moment des Erwachens in Walter Benjamins o. g. Bild der Dialektik der Passage,

jenem „Sprung, in der Bewegung des Erwachens“ und meint nicht nur die Gedanken selbst, sondern auch das denkende Subjekt, das „im Angesicht des Unmöglichen“ seinem Kopf entkommt wie einem Gefängnis (a. a. O., 311 ff.).

Schließlich (8) kommt der heikelste Schritt, der die dialektische Bewegung zu einem Abschluss bringt, ohne sie abzuschließen, also ohne Synthese, ohne Totalität, um auf die klassische Version von Dialektik zurückzukommen. Es ist die „symptomale Dialektik“. Zunächst drückt sie die Unmöglichkeit einer Synthese aus und meint selbst einen Übergang, das Ungewöhnliche oder Anormale, was jeder Kommunikation eigen ist. Immer bleibt ein kleiner Moment von Missverständnis, ein kleiner Makel, ein letztes Unvermögen, ein Symptom des Seins selbst, der Tod. Es bleibt ein Rest des Formlosen, des Niedrigen bei der Herausbildung jeder Form. An dieser Stelle tritt das Denken ins Leben selbst ein, es bleibt ein Ungenügen des denkenden Subjektes, es ist unvollendet. In diesem Sinne bleibt auch die religiöse Erfahrung symptomal, es bleibt ein Moment des Lachens und des Nichtwissens. „Das Nichtwissen öffnet, aber was es öffnet, ist eine ‚Wunde‘, eine Wunde im Objekt des Wissens, eine Wunde im Subjekt des Wissens, eine verallgemeinerte Wunde, die bewirkt, dass das Wissen sich selbst öffnet, sich spaltet, sich verschwendet.“ (A. a. O., 344)

Warum diese merkwürdigen, schwierig zu beschreibenden Denkbewegungen der Dialektik der Übergänge? Es geht um die ständige Unterscheidung von Erfahrungen, die in Begriffen geronnen sind, eben solcher wie Übergang und Dialektik. Geradezu automatisch werden Erfahrungen mit Begriffen wie idealistisch, ontologisch, metaphysisch oder positivistisch verbunden, nur scheinbar verstanden und eingeordnet. Im Zusammenhang von Dialektik geschieht dies meist als Vereinheitlichung, Synthese oder Totalität.

Das Denken von Übergängen fordert etwas anderes. Es geht um die Offenheit der Denkbewegung selbst. Sie zielt nicht auf ein Ergebnis, sondern nimmt es allerhöchstens in Kauf, sie sucht keine Synthese, sondern setzt zusammen und kann wieder auflösen, sie verweigert sich jeglicher übergeordneten Einheit, die man nur überwinden kann, um sie dann zu einer neuen Einheit zu subsumieren und somit zu kontrollieren, zu normieren und festzustellen. Der Ausweg ist ein experimentelles Denken, das die gewohnten Bahnen vermeidet, nur hin und wieder kreuzt. Entsprechende Denkmodelle sind in nichttheologischen Bereichen entworfen worden; in unserem Falle kommen sie aus dem künstlerischen Bereich. Oft waren christliche Begriffe für Künstler und Denker geradezu beispielhaft für abgeschlossenes, ja repressives Denken, von dem es sich zu befreien galt. Gelegentlich barg es allerdings Erinnerungen, die man freisetzen konnte, an deren poetischen Glanz sich anknüpfen ließ, oder die man sprengen konnte, entgrenzen und somit befreien für neue Erfahrungen, die auf diese Weise in Kontakt treten konnten mit alten, in Begriffen vertrockneten. Das eröffnet unerwartete Denkmöglichkeiten für diese Begriffe selbst. Ganz im Sinne des Auswanderns von Gedanken, die unterwegs mit anderen, fremden Erfahrungen aufgeladen werden und verändert wieder auftauchen. Derartige Transformationsprozesse des Denkens sind Übergänge.

Übergänge im Sinne von Passagen lassen sich also mit Georges Didi-Huberman in achtfachem Sinne als dialektische Gedankengänge beschreiben. Im Bezug auf unser Thema vollziehen sie sich als Denkbewegungen zwischen Kultur und Glauben, stellen Verbindungen her, testen diese, fragen und lassen sich fragen, vermischen sich, lösen sich auf, stoßen sich ab ...

Im Zusammenhang der Arbeit des Zentrums für evangelische Predigtkultur suchen sie in einem ständigen Hin und Her ihren Ausdruck in dem, was wir Predigt zu nennen gewohnt sind. Soll Predigt als Übergang gedacht werden, müsste die beschriebene Art von Dialektik konkret auf ihre Denkweise übertragen werden und die diesem Denken entsprechende sprachlich-performative Ausdrucksformen finden können.

Was würde passieren, wenn z.B. die Geschichte vom zwölfjährigen Jesus im Tempel als Erzählung einer „regressiven Dialektik“ gelesen würde? Oder die Überlieferung des Abendmahls im Sinne der „ekstatischen Dialektik“ gedeutet? Oder die Geschichte der Marter Jesu als „verworrene Dialektik“ und die der Kreuzigung als „alterierende Dialektik“, die Heilungen als „konkrete Dialektik“, die Thomasgeschichte als „symptomal“? Was hieße es, klassische theologische Topoi im entsprechenden Sinne „aufgeschlossen“ zu denken?

Biblische Geschichten und Theologie im Sinne einer hausgemachten Dialektik zu lesen und damit ihren Horizont und ihre oft dramatische Darstellungsweise entsetzlich zu verkleinern, ist weitverbreitete Praxis. Ihr ist nur mit Mühe zu entkommen.

Im Sinne der Erneuerung der Predigtkultur und der Förderung der Lust an der Predigt unternimmt das Zentrum für evangelische Predigtkultur verschiedene Suchbewegungen in diesem Feld der Übergänge und experimentiert mit Formen und Denkungsarten, die in diese Richtung weisen. Darüber gibt der vorliegende dritte Band des Zentrums für evangelische Predigtkultur Auskunft und beschreibt in unterschiedlichen Formen Erfahrungen aus seinem Programm des Jahres 2012. Die Lesenden dieses Buches sind eingeladen, selbst Übergänge zu riskieren, neue Straßen durch

ihre gewohnten Denk- und Praxishäuser zu ziehen, Gänge, die keine Außenseite haben, wie Träume.

Es ist nicht ausgeschlossen, dass so manche überkommene homiletische Praxis plötzlich als ein Denkmal ihres eigenen Nicht-mehr-Seins zurückbleibt. Predigerinnen und Prediger in unseren Kirchen würden es wagen zu predigen, als entstünden ihre Predigten während sie predigen. Die Zuhörenden könnten daran teilhaben und somit selbst die „Übergänglichkeit“ dessen zu entdecken, was sie glauben. Das klänge dann österlich und jubilatorisch.

Homiletisches Fachgespräch I

Das homiletische Fachgespräch dient zuerst der Vernetzung der Homiletik-Lehrenden der unterschiedlichen Ebenen der universitären und kirchlichen Aus-, Fort- und Weiterbildung. Zudem bietet das Programm dieser Tagung von eineinhalb Tagen Dauer einen Impuls aus einem nichttheologischen, aber für einen Übergang ins Homiletische geeigneten Feld und einen Bericht aus der homiletischen Praxis. Im Jahr 2012 war das Thema des Impulses: „Kapitalismus und Religion“; der Theologe und freie Journalist Christoph Fleischmann stellte seine Studien auf diesem Gebiet zur Diskussion. In kleinen Gruppen wurde sich anschließend darüber ausgetauscht, inwiefern begriffliche Verschiebungen (von Credo zum Kredit) homiletisch von Bedeutung sind. Wie „normale“ Menschen an Predigten mitwirken können, und zwar als Experten, zeigt das Projekt „Lebensexperten“, an dem Thomas Hirsch-Hüffel und das Gottesdienstinstitut der Nordkirche in Hamburg arbeiten.

Kapitalismus und Religion

Über die Wandlung religiöser Begriffe in der frühen Neuzeit

1. Die sprachliche Nähe von Religion und Wirtschaft als Indiz

Auf die Nähe von religiösen Begriffen und solchen aus dem Wirtschaftsleben ist schon oft hingewiesen worden: Im Credo bekennt der Gläubige seinen Glauben – und im Kredit drückt sich das Vertrauen des Gläubigers in die Rückzahlungsfähigkeit seines Schuldners aus. Dabei sind die Schuld bzw. die Schulden in beiden Bereichen unterschiedlich verteilt: Der Gläubige sieht die Schuld auf seiner Seite, während der Gläubiger einen anderen Menschen zum Schuldner macht. In beiden Sphären gibt es die Hoffnung auf Erlösung bzw. Erlös – aber wiederum mit markanten Unterschieden: Der Gläubiger erhofft sich durch die Schulden des Anderen, die verzinst zu ihm zurückfließen, einen Erlös, aber der schuldbeladene Gläubige sucht Erlösung von seiner Schuld, die er nicht zurückzahlen kann. Die Offenbarung und der Offenbarungseid bringen vielleicht beide zum Vorschein, was sonst nicht offenkundig ist, aber auch sie trennt einiges: Die Offenbarung Gottes offenbart den ganz Anderen, der Offenbarungseid die eigenen Schulden und Vermögen. Am ehesten kann man noch bei der Messe eine recht bruchlose Parallelität sehen: der Ort der Wandlung und des Warenumschlages, also der Wandlung von Geld in Ware. Wobei das Homonym Messe wohl auf den schlichten Umstand zurückzuführen ist, dass die ersten Märkte in Europa bei Kirchen und zeitlich nach der Messe stattfanden, so dass der Begriff

der Messe von einem Geschehen auf das andere wandern konnte.

Schon die Tatsache, dass bei den meisten Begriffen, die in beiden Sphären vorkommen, keine Bedeutungsparallelität zu beobachten ist, sollte denen eine Warnung sein, die von einer „Strukturhomologie“ von Religion und Wirtschaft, bzw. Wirtschaftstheorie reden.¹

Vielmehr legt bereits diese oberflächliche Betrachtung der Worte den Verdacht nahe, dass es zu semantischen Verschiebungen oder gar einer Umwertung von Begriffen gekommen ist, als die Begriffe von dem einen in den anderen Bereich gewandert sind. Dabei bleibt es natürlich signifikant, dass die – in der Regel – älteren religiösen Begriffe sich offensichtlich für den wirtschaftlichen Bereich angeboten haben oder zumindest von diesem Bereich angezogen wurden. Aber auch die in den letzten Jahren wieder vermehrt diskutierte These von Walter Benjamin, wonach der „Kapitalismus als Religion“ zu verstehen sei, geht ja keineswegs nur von Parallelen zwischen Religion und Kapitalismus aus, sondern betont gerade die Eigenheit der Kapitalismus-Religion gegenüber den herkömmlichen Religionen:²

-
- 1 So z. B. Jochen Hörisch, *Man muss dran glauben. Die Theologie der Märkte*, München 2013, 49 u. ö.; ähnlich methodisch problematische Parallelsierungen zwischen Christentum und Geldwirtschaft bei Christina von Braun, *Der Preis des Geldes. Eine Kulturgeschichte*, Berlin 2012; vgl. dazu meine Auseinandersetzung: *Die Geschichte(n) des Geldes. Über Sinn und Grenzen der Historie für die Wirtschaft*, in: *Zeitzeichen* 7/2012, 18–20.
 - 2 Walter Benjamin, *Kapitalismus als Religion*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*. Band VI, hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1985, 100–103; zur Diskussion besonders der Sammelband von Dirk Baecker (Hrsg.), *Kapitalismus als Religion*, Berlin 2003 und Ulrich Steiner, *Kapitalismus als Religion*, in: Burkhardt Lindner (Hrsg.), *Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2006, 167–174.