

Leseprobe

**SABRINA MÜLLER, JASMINE SUHNER**  
**TRANSFORMATIVE HOMILETIK**

Sabrina Müller / Jasmine Suhner

# Transformative Homiletik Jenseits der Kanzel

(M)achtsam predigen in einer  
sich verändernden Welt



Wir übernehmen keine Haftung für die Inhalte von Links zu Webseiten Dritter, da wir uns diese nicht zu eigen machen, sondern lediglich auf deren Stand zum Zeitpunkt der Erstveröffentlichung verweisen.

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

© 2023 Neukirchener Verlagsgesellschaft GmbH, Neukirchen-Vluyn  
Alle Rechte vorbehalten  
Umschlaggestaltung: Grafikbüro Sonnhüter, [www.grafikbuero-sonnhueter.de](http://www.grafikbuero-sonnhueter.de)  
Lektorat: Anna Böck  
Gestaltung und Satz: Magdalene Krumbeck, Wuppertal  
Verwendete Schrift: Apollo MT Std, Akko Pro  
Gesamtherstellung: Finidr, s.r.o.  
Printed in Czech Republic  
ISBN 978-3-7615-6911-5 Print  
ISBN 978-3-7615-6912-2 E-Book

[www.neukirchener-verlage.de](http://www.neukirchener-verlage.de)

**Band 3: IST – »Interdisziplinäre Studien zur Transformation«**

Herausgegeben von Sandra Bils, Thorsten Dietz, Tobias Faix,  
Tobias Künkler, Sabrina Müller, in Zusammenarbeit mit dem  
Studiengang Transformationsstudien für Öffentliche Theologie &  
Soziale Arbeit an der CVJM-Hochschule.

# INHALT

<b>1</b>	<b>Geleitwort des Herausgeber:innenteams</b> .....	<b>11</b>
<b>2</b>	<b>Vorwort</b> .....	<b>15</b>
<b>3</b>	<b>Einleitung</b> .....	<b>17</b>
3.1	Wozu noch eine Homiletik – und ist dies überhaupt eine?.....	19
3.2	Methodische Verortung: Zur »Produktion« des Phänomens »Predigen jenseits der Kanzel« .....	25
3.3	Wie ist dieses Buch aufgebaut? .....	28
<b>TEIL 1 / VOM KANZELBEWUSSTSEIN: EINE KANZELKRITIK</b> .....		<b>33</b>
<b>4</b>	<b>Mit der Kanzel durch die Homiletik-Geschichte: Eine Skizze</b> .....	<b>35</b>
<b>5</b>	<b>Die Anfänge der Kanzel als Ort öffentlicher Kommunikation</b> .....	<b>37</b>
5.1	Kathedra und Thron als Predigtorte.....	37
5.2	Ambo und Lettner als Predigtort .....	40
5.3	Erhöhung und Höherstellung .....	41
5.4	Kanzeln – erhöhte Standorte als portable Rednerpulte.....	42
5.5	Die Kanzel – Ort öffentlicher Rede.....	44
5.6	Kunstgeschichtliche Aspekte .....	44
<b>6</b>	<b>Die Kanzel als konfessioneller Ort</b> .....	<b>47</b>
<b>7</b>	<b>Das »klassische Kanzelbewusstsein«</b> .....	<b>49</b>
7.1	Männliches Kanzelbewusstsein .....	50
7.2	Räumlich-definiertes und verkörpertes Kanzelbewusstsein .....	56
7.3	Institutionen-ermächtigtes (mono-)konfessionelles Kanzelbewusstsein .....	57
<b>8</b>	<b>Aktuelle Homiletikdiskurse unter die Lupe genommen</b> .....	<b>61</b>
8.1	Der homiletische Standard im deutschsprachigen Kontext .....	61
8.2	Wilfried Engemann: Die Predigt als offener Zeichenprozess.....	63
8.3	Albrecht Grözinger: Mit den Sinnen sprechen.....	64
8.4	Ernst Lange: Mit den Hörenden über ihr Leben reden .....	65

8.5	Martin Nicol und Alexander Deeg: Einander ins Bild setzen – Dramaturgische Homiletik .....	65
8.6	Kurze Reflexion zum deutschsprachigen homiletischen Standard.....	67
<b>9</b>	<b>Homiletische Entwicklungslinien im US-amerikanischen Raum .....</b>	<b>71</b>
9.1	African American Preaching am Beispiel von Gardner Calvin Taylor ....	71
9.2	New Homiletic am Beispiel von Fred B. Craddock .....	72
9.3	Weitere von der New Homiletic beeinflusste Entwicklungen .....	73
<b>10</b>	<b>Brauchen wir ein neues Kanzelbewusstsein? .....</b>	<b>77</b>
<b>TEIL 2 / (M)ACHTSAME HOMILETIK.....</b>		<b>79</b>
<b>11</b>	<b>Who's got the power? Ein Blick auf Macht(-theorien) .....</b>	<b>81</b>
11.1	Machtbegriff und Machtformen .....	82
11.1.1	Der Begriff Macht.....	82
11.1.2	Ein Labyrinth von Machtformen .....	83
11.2	Machttheorien und Machtdiskurse.....	86
<b>12</b>	<b>Neuere Machtdiskurse als Potenzial für eine transformative Homiletik ....</b>	<b>93</b>
12.1	Partizipative Machtdiskurse .....	94
12.1.1	Macht als relationales und gemeinschaftsbildendes Phänomen .....	94
12.1.2	Von Macht zu Ermächtigung.....	96
12.1.3	Ermächtigtes Handeln und Anfahren.....	97
12.1.4	Offenheit für Andere als Bedingung für Ermächtigung und geteilte Macht .....	98
12.1.5	Gemeinsame Anfänge zwischen Prozess und Ereignis .....	99
12.1.6	Ein Hinweis zur Sprache als einem der Mittel homiletischen Redens .....	100
12.2	Feministische Machtdiskurse .....	102
12.2.1	Die Bedeutung Hannah Arendts für feministische Politik und Theorie .....	103
12.2.2	Judith Butler – ohne die man wohl kein Kapitel zu feministischen Machtdiskursen schreiben darf.....	104
12.2.3	Nicht Identität, sondern Erfahrung als Ausgangs- und Anfangspunkt.....	107
12.2.4	Ein kurzer Zwischenhalt: die Bereitschaft zur geteilten Macht.....	108

12.3	Postkoloniale und postkolonial-feministische Machtdiskurse .....	109
12.4	(M)achtsame Homiletik: Ein Blick auf machtsensible homiletische Diskurse .....	112
12.4.1	Cláudio Carvalheas – Homiletik und Liturgik von unten .....	112
12.4.2	Kim-Cragg – Postcolonial Preaching. Creating a ripple effect .....	116
12.5	EXKURS: Der Einfluss der digitalen Kultur auf eine (m)achtsame Homiletik .....	121
12.5.1	Predigen auf der digitalen Kanzel – die institutionelle Perspektive .....	125
12.5.2	Die Kanzel im Alltag. Individuell-institutionelle Perspektive .....	128
12.5.3	Digitale religiöse Predigtkultur jenseits der Kanzel – individuell-liquide Perspektive .....	129
12.5.4	Die Vielfalt digitaler Predigtformate jenseits der Kanzel .....	132
13	<b>Die Crux: Wir sind Teil des (Macht-)Systems. Oder: Was nun? .....</b>	<b>139</b>

### **TEIL 3 / EINE TRANSFORMATIV-(M)ACHTSAME HOMILETIK**

#### **ODER: VON DER KANZEL ZUR BAUSTELLE..... 145**

#### **14 Ein Blick zurück..... 147**

#### **15 Was ist eine »Transformative Homiletik«? ..... 149**

##### 15.1 Was meint »Transformation« und »transformativ«? ..... 149

##### 15.2 Was ist Transformationsforschung? ..... 150

##### 15.2.1 Drei Arten von Wissen in transformativer Denk- und Handlungspraxis ..... 151

##### 15.2.2 Die Systemidee ..... 153

##### 15.2.3 Transformationsprozesse – ein eigentlich altes und vielfältiges Phänomen? ..... 155

#### **16 Ruach – Pneumatologische Grundlegung einer transformativ- (m)achtsamen Homiletik ..... 159**

##### 16.1 Ruach – raumschaffendes und bewegendes Nicht-Konzept ..... 160

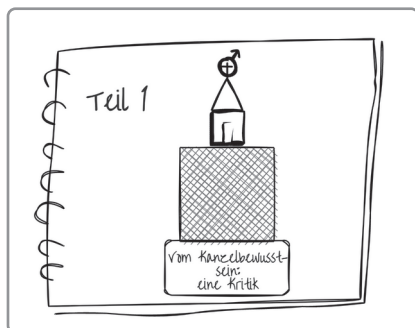
##### 16.2 Ruach – das Feminine der ruach ..... 164

##### 16.3 Ruach – eine transformativ-(m)achtsame Kraft ..... 166

##### 16.4 Zwischenhalt..... 167

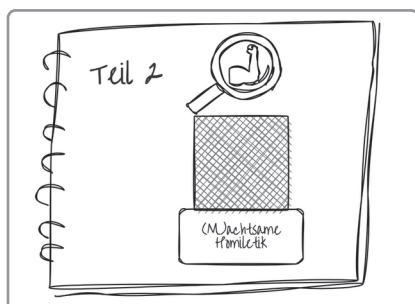
16.5	Inspirationen von der Resonanz zur Ruach – oder umgekehrt.....	168
16.6	Ruach – ein Bezugspunkt weiterer homiletischer Ansätze .....	170
<b>17</b>	<b>Transformative Homiletik .....</b>	<b>177</b>
17.1	Transformativ-(m)achtsame Homiletik – ein Modell.....	178
17.2	Transformative Handlungen .....	181
<b>18</b>	<b>Dimensionen einer transformativ-(m)achtsamen Homiletik .....</b>	<b>183</b>
18.1	Dimension: (Deutungs-)Macht teilen .....	186
18.2	Dimension: Von religiösen Erfahrungen und gelebter Theologie ausgehen .....	191
18.3	Dimension: Den Körper wirklich ernst nehmen (Embodiment) .....	198
18.4	Dimension: Polyphonie wagen .....	204
18.5	Dimension: »Baustelle Reich Gottes« gemeinsam imaginieren und handeln .....	207
<b>19</b>	<b>Willkommen auf der Homiletik-Baustelle! .....</b>	<b>219</b>
19.1	Dennoch mutig transformativ predigen!.....	220
19.2	Dies ist erst der Anfang .....	225
<b>20</b>	<b>Bibliografie.....</b>	<b>228</b>





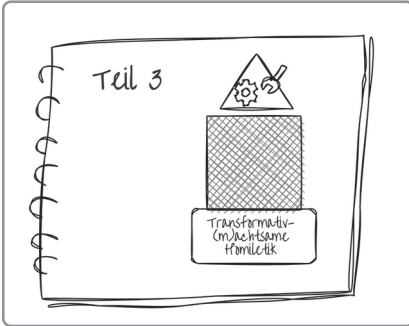
### **TEIL I. VOM KANZELBEWUSSTSEIN: EINE KANZELKRITIK.**

Wir beginnen dieses Buch mit der Anknüpfung an homiletische Entwicklungslinien: Dies ist der klassischste Teil dieses Buchs: eine Darstellung homiletischer Entwicklungen – aber dies unter dem Gesichtspunkt der Kanzel, die uns als Metonymie und Metapher dient (Kap. 3). Wir durchschreiten hier die Geschichte der Kanzel in einigen kurzen Skizzierungen und landen auf diesem Weg beim Kanzelbewusstsein der jüngeren Zeit (3.3). Von da aus werfen wir einen Blick auf aktuelle homiletische Entwürfe und Debatten (3.4 und 3.5) und gelangen zur Frage: Was nun?



### **TEIL II. (M)ACHTSAME HOMILETIK.**

Wenn ein Transformationsbedarf festgestellt wird und man die entsprechende Transformation bewusst fördern möchte, dann lohnt es sich, die Ausgangslage systematisch zu betrachten. Dies machen wir in Teil II, indem wir uns zunächst mit klassischen Machttheorien und -verständnissen auseinandersetzen (4.1 und 4.2). Von hier aus zeigen wir partizipative Machtverständnisse (5.1) und feministische (5.2) sowie postkoloniale Diskurse (5.3) auf, die das klassische Kanzelbewusstsein und entsprechende Homiletikdiskurse inspirieren und transformieren (5.4 und 5.5). Am Ende dieses Teil II machen wir einen kurzen Zwischenhalt, blicken zurück, schauen in die Gegenwart und stellen die Frage: Was nun? Kap. 6)

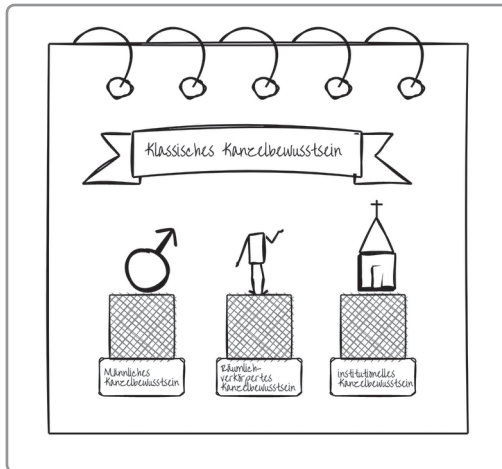


### TEIL III. EINE TRANSFORMATIV- (M)ACHTSAME HOMILETIK.

Im letzten Teil dieses Buches lassen wir unseren Suchprozess in konkrete Handlungsempfehlungen und Inspirationen münden. Nach einer Einleitung (Kap. 7) stellen wir kritisch die (für eine transformative Homiletik doch wichtige) Frage, was konkret »Transformation« meint (Kap. 8). Theologisch wissen wir uns in dieser Frage getragen und verortet in der Ruach, dem Geist Gottes, in der wir Transformation und damit auch eine transformative Homiletik verankern. An dieser Stelle knüpfen wir auch wieder an den Begriff der Resonanz an und rücken transformations-systembewusst die leisen, stummen, ungehörten Stimmen, *voices from the margins*, in den Blick (Kap. 9). Von hier aus gelangen wir zu einem »System transformativ-(m)achtsamer Homiletik« (Kap. 10) und zu verschiedenen Dimensionen einer transformativ-(m)achtsamen Homiletik (Kap. 11). Es gibt sie bereits in vielerlei und motivierenden Weisen: innovative, inspirierende, mutige Beispiele transformativ-(m)achtsamer Homiletik. Wir beschreiben oder vielmehr erzählen einige davon ganz konkret. Und wir konkretisieren, in welcher Weise hier transformatives Predigen erfolgt und welche Handlungsempfehlungen Sie für sich daraus ableiten könnten. Wir enden mit einem Anfang (Kap. 12): Wir heißen Sie willkommen auf der homiletischen Baustelle der Zukunft!

## 7 Das »klassische Kanzelbewusstsein«

Heutige konstituierte Strukturen in religiösen Institutionen – Sprache, Rollenverteilung, Forschungsdebatten, Kanzelthemen, Infrastruktur, Rituale usw. – haben nicht ein »Wesen an sich«. Sie sind vielmehr ein Produkt ihrer Geschichte, ihrer Pfadabhängigkeiten, ihrer vielfältigen Kontexte. Wir bezeichnen nun das Bewusstsein, das mit der Art, dem Prozess und den Inhalten des religiösen Kommunizierens von der Kanzel aus zusammenhängt, als »Kanzelbewusstsein«. Das heutige Kanzelbewusstsein darf nicht ohne seine Entwicklungsgeschichte wahrgenommen und gedeutet werden. Es zeigt sich an vielen Aspekten, implizit oder explizit. Wenn wir im Folgenden drei wesentliche Aspekte des klassischen Kanzelbewusstseins nennen, so erheben wir damit keinen Anspruch auf »Vollständigkeit«. Es gibt weitere wichtige. Wir nennen hier diese drei, weil sie sich seit vielen Jahrhunderten durchziehen. Sie prägen bis heute das Predigen und damit auch das Homiletikbewusstsein. Außerdem sind wir der Ansicht, dass besonders diese drei Aspekte zurzeit in der homiletischen Theorie sowie in theologischen Aus- und Weiterbildungen weit weniger wahrgenommen werden, als sie tatsächlich das Kanzelgeschehen prägen.



## 7.1 Männliches Kanzelbewusstsein

Der Großteil des heute nach wie vor dominierenden Kanzelbewusstseins, wir nennen es »klassisches Kanzelbewusstsein«, ist ein Produkt wesentlich männlichen Denkens und Handelns – um konkreter zu sein: des Denkens und Handelns primär weißer Männer. Dies liegt unter anderem daran, dass das Christentum in einer Zeit entstanden ist, die patriarchalisch orientiert war. Alle Machtstrukturen – politisch, gesellschaftlich, wissenschaftlich, religiös – waren männlich. In diesem Androzentrismus – von griechisch aner = Mann, d. h. auf den Mann zentriert – ist der Mann das Maß und die Frau das Wesen, das sich an diesem Maß ausrichtet.

Das Christentum hat solche Denkstrukturen nicht geschaffen, aber es entstand in einer Zeit, in der sie besonders ausgeprägt waren. Die hellenistische Epoche, ca. ab dem 3. Jh. v. Chr. bis in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte hinein, war besonders von dieser Vorherrschaft männlicher Elemente geprägt. Dies wirkte sich auf die damalige Denk- und Werteordnung, auf Philosophie, Theologie und Gesellschaft aus, und wirkt bis in das Heute hinein. Dennoch haben in ausnahmslos jeder Epoche einzelne Frauengestalten, Frauengruppierungen – gerade im Mittelalter – wesentliche theologische Debatten, religiöses Wissen und religiöse Erfahrungen geprägt und tradiert.<sup>1</sup>

Nicht nur das Christentum, sondern viele weitere Religionssysteme wie Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Islam haben androzentrische Strukturen und benachteiligen das weibliche Leben und weibliche Aspekte.<sup>2</sup> Fast alle höchsten Werte wurden männlich dargestellt. Das höchste denkbare Gut, Gott als das Vollkommene schlechthin, konnte so ebenfalls nicht anders als männlich gedacht werden.

Fraglos war eine Wendemarke auf dem Weg der Frauenbenachteiligung die Gründung der Universitäten, zu denen jahrhundertlang offiziell nur Männer zugelassen waren. Im Gegensatz dazu wurde in Klöstern der theologische Diskurs rege von Frauen mitgeprägt. Bis die ersten Frauen an Universitäten studieren durften und bis sie die Zulassung zu Berufen wie den einer Pfarrperson erlangten, dauerte es noch lange. Frauengeschichtsschreibung ist, besonders im Bereich von institutionalisierter Religion und Kirche, weitgehend die Darstellung von Ungleichheit – positiv gewendet: ein allmählicher Weg hin zur Gleichberechti-

gung. Die Diskussion um die Frauenordination, um die Zulassung der Frauen zum Amt als Pfarrerin bzw. Pastorin, sehen wir als einen zentralen Indikator für die Einstellung zur Frau im Christentum. Exemplarisch und überblicksartig schauen wir auf die Einführung der Frauenordination in Deutschland und in der Schweiz und darüber hinaus.

## Deutschland

Vor rund 100 Jahren wurde in der evangelisch-lutherischen Kirche im hamburgischen Staate intensiv um die Frage gerungen, ob Frauen auf die Kanzel gehörten, ob sie also vollwertig als Pastorinnen tätig sein dürften oder nicht.<sup>3</sup> Seit der Jahrhundertwende war es Frauen in Deutschland möglich, sich an Universitäten zu immatrikulieren. Zuvor wurden sie nur vereinzelt als Gasthörerinnen zugelassen. Im Wintersemester 1908/09 gab es in diesem Zusammenhang die ersten Studentinnen der evangelischen und 1925 schließlich auch die erste Studentin der katholischen Theologie an deutschen Universitäten. Professoren der Theologie standen diesen Theologiestudentinnen zunächst vielfach ablehnend gegenüber. So äußerte etwa der Königsberger August Dorner 1897 die These, dass »das wissenschaftliche Analysieren theologischer Probleme, (...) in der Dogmatik der in der Historischen Forschung (...) der weiblichen Begabung fern« sei – denn Frauen seien »weniger für begriffliche Analyse und Erfassen großer Zusammenhänge, als intuitiv angelegt«.<sup>4</sup> Ähnliche Debatten fanden sich im Blick auf die Ordinationsfrage. So argumentierte etwa Pastor Ernst Bauer (1879–1959) mit einem Frauenbild, das für seine Zeit übliche Anschauungen aufnahm: Die Natur der Frau liege im Dienen, daher könne sie als Mutter, Lehrerin, Missionarin und Seelsorgerin tätig sein, »aber man halte sie fern von Altar und Kanzel«. Die Ordination der Frau würde sich nicht mit dem apostolischen Amt vertragen, sie wäre die kirchliche Krönung der »Unnatur der Frauenbewegung«.<sup>5</sup>

Zuspruch erhielten Theologinnen also zunächst nur verhalten. Zu einer gewissen kirchenhistorischen Berühmtheit gelangte hier die Stellungnahme des Pastors Friedrich Sauerlandt (1877–1941), der meinte: »Heißen wir (...) Theologinnen also als unsere Mitarbeiterinnen herzlich willkommen, und danken wir Gott dafür, daß er gerade in der jetzigen schweren Notzeit der Kirche ihr diese wertvollen Hilfskräfte schenkt!«<sup>6</sup>

Insgesamt galt meist der Tenor: »Frauen gehören nicht auf die Kanzel«.7 Dies war eine weit verbreitete Meinung, die mit einem Verbot der Ordination bzw. Priesterweihe von Frauen einherging.

### Schweiz

Ähnliche Diskussionen und Entwicklungen zeigten sich im 20. Jh. auch in der Schweiz. Eine Vorreiterrolle nahm dabei Zürich ein. Die Zürcher Kirche hat im Oktober 1918 als erste Landeskirche in der Schweiz und Europa zwei Frauen ordiniert: Rosa Gutknecht (1885–1959) und Elise Pfister (1886–1944).8 Auch bürgerliche Kreise setzten sich damals für Frauenrechte ein. Die Frauenordination passte also in diese Zeit. Und die Zürcher Landeskirche repräsentierte darüber hinaus einen protestantischen Bevölkerungsanteil von 76 Prozent. Drei Jahre später führte die Zürcher Kirchensynode das Frauenpfarramt ein, doch verspernte sich das Schweizerische Bundesgericht einer Zustimmung. Der folgende, durchaus zynische Text aus dem Jahr 1922, erschienen in der Zeitschrift »Nebelspalter«, mag jene Diskussion darstellen:

Die Frau auf der Kanzel

Man will es in Zürich durchaus nicht leiden,  
 Daß Frauen Pfarramtsstellen bekleiden.  
 Glaubt man vielleicht, sie könnten nicht predigen,  
 Sich ihrer Meinung mit Nachdruck entlebigen?  
 So fragt nur die Männer vom Stande der Ehe,  
 Wie es in Puncto „Berebbarkeit“ stehe!

Und für die Predigt zum Falle der Sünde  
 Befügt ja die Frau historische Gründe.  
 Vom Garten Eden die alte Geschichte  
 Erscheint noch immer im fraglichen Lichte.  
 Verändert sind zwar Zeiten und Raum,  
 Doch blüht noch immer der Lebensbaum,  
 Noch immer wird das Meine entheiligt,  
 Und — wenn man fragt — war niemand beteiligt.

Einst küstern, den Apfel vom Baume zu brechen,  
 Möcht' Eva heute darüber sprechen  
 Und sachlich, der besseren Meinung Güter,  
 Verteidigen ihre heiligsten Güter.  
 Wird sie auch die Welt nicht befreien vom Bösen,  
 So laßt sie — redend — sich selber erlösen.

Kofß

**Abbildung 1.** Quelle: E. Löpfe-Benz (1922). Die Frau auf der Kanzel, in: Nebelspalter. Band: 48, Heft 30, S. 11.

Als ab den 1930er-Jahren die nächsten Theologinnen das universitäre Theologiestudium erfolgreich abschlossen, begannen die Kantonalkirchen, die pfarramtliche Tätigkeit zu regeln: Erteilung der Ordination, Erlaubnis der Tätigkeit auf von Kirchgemeinden bezahlten Pfarrstellen (neben dem Pfarrer auf der ordentlichen Pfarrstelle). Solche Regelungen brachten auch manche weitere Diskriminierung mit sich. So war es Pfarrerinnen etwa erlaubt zu predigen und zu taufen, nicht aber überall das Abendmahl zu leiten. Im Vergleich zu den evangelischen Landeskirchen in Deutschland waren jedoch die Schweizer Theologinnen von Anfang an bessergestellt, beispielsweise in Bezug auf die Heiratsfrage. In den Folgejahren nahmen immer mehr Theologinnen pfarramtliche Aufgaben wahr. Seit 1956 werden sie als Pfarrerinnen zugelassen. Die erste Frau innerhalb der EKD wurde schließlich 1958 ordiniert. Allerdings galt für Pastorinnen innerhalb der EKD bis 1974 die Ehelosigkeit.

### **Weite(re) Blicke**

Einige Mitgliedkirchen der anglikanischen Gemeinschaft, die dem katholischen Ämterverständnis näherstehen als der Protestantismus, ließen ab den 1970er-Jahren Frauen zum Priesteramt zu, in der Church of England ist die Priesterweihe für Frauen seit 1994 möglich und die Weihe zur Bischöfin seit 2014. In der katholischen und orthodoxen Kirche ist eine Priesterweihe für Frauen nach wie vor nicht möglich. Hier ist die Kanzel, als Ort der normativen Lehrvollmacht, den Männern vorbehalten. Anders sah dies in der Heilsarmee aus: Hier wurden Frauen seit dem 19. Jahrhundert ordiniert, wobei sich die Heilsarmee auch als Erneuerungsbewegung von unten, die auf der Straße bei den Menschen ist, versteht.<sup>9</sup>

Bis in die 1960er-Jahre hinein »herrschte« so in der Theologie und auf der Kanzel nahezu ausschließlich eine männliche Theologie, die von Männern verkündet und deren Geschichte von Männern geschrieben worden ist. Dies änderte sich in den 80er- und 90er-Jahren.<sup>10</sup> Seit Frauen auch in größerer Zahl in der Lage sind, Theologie zu studieren, alte Sprachen zu lernen und die Grundlagen von theologischen, religionsphilosophischen und geisteswissenschaftlichen Auffassungen zu überprüfen, ist es möglich, u. a. gender-bezogene einseitige theologische Übersetzungen und Interpretationen heiliger Schriften kritisch in den Blick zu nehmen und zu korrigieren. Auch weitere und andere Themen

werden seither erforscht, debattiert und auf der Kanzel laut – etwa eine größere Offenheit für verschiedene Theologien und theologische Deutungsmuster, weibliche Gottesbilder, Kreativität und Partizipation und im weiteren Sinn umfassende partnerschaftliche Konzepte.<sup>11</sup> Dennoch, so kritisiert die afrikanische Theologin Lilian Cheelo Siliwa zu Recht, herrscht der patriarchalische Bias nach wie vor in Kirchen, in der Homiletik und in der Liturgik: »Traditionally, most Protestant churches have had patriarchal biases in their liturgical forms of worship, forms that are also informed by the cultural contexts from which these churches emerged.«<sup>12</sup>

### Biblische Perspektiven und feministische Theologie

Weibliche Denkerinnen, Rednerinnen und Gestalterinnen sind aus vielen religiösen Welten nicht wegzudenken. Bekannt aus der griechisch-römischen Antike sind die vestalischen Jungfrauen. Sie dienten der römischen Göttin Vesta – bei den Griechen Hestia –, der Beschützerin von Heim und Herd. Oder auch die Sibyllen, die etwa der Kirchenvater Augustinus als Prophetinnen verstand und die bis ins Mittelalter als Kündnerinnen des Heils galten.

Gemäß den biblischen Überlieferungen behandelte Jesus Frauen respektvoll und unterwies sie bereitwillig. In den Evangelien ist kein Hinweis dafür zu finden, dass Jesus die Frauen davon abhielt, anderen die »gute Botschaft« zu überbringen. Als zu Pfingsten Männer und Frauen Gottes den heiligen Geist empfangen, zitierte Petrus aus Joels Prophezeiung die Worte: »Und es wird geschehen in den letzten Tagen, spricht Gott, da werde ich von meinem Geist ausgießen über alles Fleisch, und eure Söhne und eure Töchter werden weis-sagen.« (Apg 2,17; Joel 2,28.29).<sup>13</sup>

Dass sich die christliche Kirche in ihrer patriarchalen jüdisch-abendländischen Tradition über Jahrhunderte mit der Gleichberechtigung der Frauen schwer-ge-tan hat, steht außer Frage. Insbesondere das Pauluswort, »In den Gemeinde-versammlungen sollen die Frauen schweigen.« (1. Kor 14,34) hatte eine prä-gende Wirkungsgeschichte. Nebenbei bemerkt: Diese Bibelstelle gehörte auch zu den Argumenten von Männern, die sich in der Schweiz bis in die 1970er-Jah-re gegen das Frauenstimmrecht wehrten. Auch das deuteropaulinische Wort »Die Frau soll durch stilles Zuhören lernen, in aller Unterordnung.« (1. Tim 2,11f) wurde in diesem Zusammenhang gerne zitiert. Damit wurde zwar Frauen nicht die Fähigkeit zu lehren abgesprochen, aber jene zur Leitung, jene



zum »Sein des Haupts«. Mit Paulus: »Ich will aber, dass ihr wisst: Das Haupt eines jeden Mannes ist Christus, das Haupt der Frau aber ist der Mann, das Haupt Christi aber ist Gott.« (1. Kor 11,3; 1. Petr 3,1).

Seit dem Ende des 20. Jh. sind inzwischen neue, weiblichkeits-freundliche Zugänge und Interpretationen zu solchen biblischen Aussagen entstanden. Relevant für solche neuen Zugänge sind nicht nur theologische Perspektiven, sondern auch die Erkenntnisse der Soziologie, der Geschichtswissenschaft, postkoloniale Theorien und mehr. Sie erhellen, inwiefern biblische Texte auf Basis zutiefst patriarchalisch geprägten Denkens und für eine solche patriarchalisch organisierte Gesellschaft passend formuliert worden sind; wie biblische Texte also neu gelesen werden müssen – wenn wir deren theologische Substanz ernst nehmen wollen und nicht stattdessen die Strukturen, aus denen heraus sie formuliert worden sind, weiter tradieren wollen. Auch wenn beides, Kontext und Inhalt, eng verflochten sind, dürfen sie bei der Exegese, in der Homiletik, in jeder religiösen Kommunikation und Reflexion also nicht untrennbar vermischt bleiben.

Vor allem seit sich die Genderforschung etabliert hat, ist eine große Breite an weiteren patriarchatskritischen Forschungsthemen entstanden. Anders als die Feministische Theologie, die sich besonders in ihren Anfängen mit der Aufarbeitung der Benachteiligung von Frauen in Religionen und Theologien widmete, betrachtet sich Genderforschung als eine Wissenschaft von zugleich Frauen-, Männer- und Geschlechterforschung. Sie nimmt die gesamten historischen, philosophischen und soziologischen Zuschreibungen und Entwicklungen in den Geschlechterzuweisungen und ihren Auswirkungen von Tradition und Geschichten in den Blick.

Die Feministische Theologie geht nicht in der Genderforschung auf – nicht, solange Frauen noch in vielen Religionen und religiös geprägten Kulturen deutlich benachteiligt sind. Genderforschung und Feministische Theologie(n) arbeiten deshalb häufig Hand in Hand – und werden dabei nicht nur immer interdisziplinärer, sondern auch, über die Grenze der christlichen Konfessionen hinaus, interreligiös.

## 7.2 Räumlich-definiertes und verkörpertes Kanzelbewusstsein

Das klassische Kanzelbewusstsein ist also Produkt seiner Geschichte. Mit seiner historischen Entwicklung hat es sich auch in der Architektur verfestigt. Hier hat es sich räumlich definiert, und gewissermaßen »verkörpert«, und auf bestimmte Körper hin ausgerichtet. Dies zeigt sich an verschiedensten Aspekten in der kirchlichen Architektur. Auch hier legen wir den Fokus wieder, exemplarisch, auf die Kanzel.

Die Kanzel ist meist erhöht: Aus akustischen Gründen – das Gesprochene wird dadurch leichter und klarer hörbar, was in Zeiten vor Erfindung des Mikrofons von großer Relevanz war. Ist der:die Sprechende im Vergleich zur Zuhörerschaft erhöht, ist er oder sie außerdem gut im Blickfeld. Nicht zuletzt wird dem »Wort von oben herab« mehr Autorität zugemessen. Ein zentrales architektonisches Moment ist auch die wechselseitige körperliche Ausrichtung von Sprecher:in und Zuhörenden aufeinander, die die Herstellung der typischen one-to-many-Kommunikation mitkonstruiert. Die Relevanz dieses aufeinander-ausgerichtet-Seins zeigt sich u. a. in der expliziten und impliziten Rückversicherung der:s Sprechers:in, dass er:sie von den anwesenden Personen visuell und/oder akustisch wahrgenommen wird und dass vielleicht sogar Wahrnehmungswahrnehmung besteht.<sup>14</sup>

Der Bau der Kanzel ist, historisch nachvollziehbar, auf weiße westeuropäische und nordamerikanische Männer ausgelegt. Dies zeigt sich an den meisten Kanzeln seit dem 14. Jahrhundert: Unabhängig vom verwendeten Material und den Verzierungen sind Kanzeln für die durchschnittliche Körpergröße von Männern gebaut. Die Kanzeln lassen häufig den Oberkörper des predigenden Mannes sehen, die Kanzelbrüstung geht bis Mitte Körper. Dies betont in den meisten Fällen die Postur des Mannes. Männer auf der Kanzel gehen körperlich selten »verloren«, das oft zutreffende Klischee breiterer Schultern und eines kräftigeren Körperbaus verhilft hierzu. Die Kanzel vermag so den Ausdruck von Autorität und »Männlichkeit« zu unterstreichen. Kleine, körperlich zierlichere Frauen, die heute als Predigerinnen, Pfarrerinnen und Pastorinnen tätig sind, verschwinden hinter der für sie oft zu hohen Kanzelbrüstung. Sie benötigen ein erhöhtes Fußbrett, um zum Lesepult oder Mikrophon zu gelangen. Dasselbe gilt für weitere Menschen, die nicht der white male

normativity entsprechen, auch sie gehen hinter der Kanzelbrüstung öfter »verloren«, ihre Sichtbarkeit und Präsenz wird »verschluckt«. Auf nonverbaler Ebene wird klar, dass Menschen, die nicht der Passform des weißen westlichen Mannes entsprechen, nicht auf die Kanzel passen.

Machttheorien und machtkritische Ansätze wissen spätestens seit der Mitte des 20. Jahrhunderts um den Einfluss von Körper und Körperlichkeit: Im Rahmen von – von der Kognitionswissenschaft ausgehenden – Ansätzen zu Embodiment werden Machtdynamiken auch unter dem Gesichtspunkt von Räumlichkeit, Körpergröße, Stimmkraft und -höhe mehr wahrgenommen (siehe Kap. 11).

### 7.3 Institutionen-ermächtigtes (mono-)konfessionelles Kanzelbewusstsein

Nicht zuletzt ist das Kanzelbewusstsein eng mit der entsprechenden Anerkennung durch die Institution Kirche verknüpft. Angesichts kirchengeschichtlicher und theologischer Entwicklungen ist dies gut nachvollziehbar. In der Folge wird Kanzelberedsamkeit bis heute meist traditionell verstanden als die Fähigkeit und Tätigkeit, die jener Person gebührt,

- die eine entsprechende theoretische und praktische Ausbildung absolviert hat, etwa ein Theologiestudium und ein Vikariat,
- die ordiniert oder beauftragt ist,
- die sich – um im christlichen Bild zu bleiben – im Christentum verortet (sei dies eher in dessen Zentrum oder an dessen Rändern),
- die grundsätzlich nach wie vor in analogen kirchlichen Räumlichkeiten verortet wird.

Weitere Räume sind im Vergleich dazu höchstens sekundäre homiletische Orte – manche zu Recht, manche zu Unrecht in unseren Augen: So darf eine öffentliche Fußgängerzone aus freiheitsrechtlichen Gründen nicht zur Quasi-Kanzel ernannt und für jegliche Predigt verwendet werden. Hingegen gibt es zahlreiche kanzelferne(re) Orte, alltags-seelsorgerliche und (religions-)pädagogische, säkulare Printmedien oder digitale YouTube-Kommentardebatten, Pub-Gespräche oder Straßenkämpfe und

mehr –, die auf intensivere Resonanz stoßen können als manche klassische Kanzelrede. Ähnliches ist zu konstatieren im Blick auf »weiter« sich verortende Menschen, die – vielleicht im weitesten Sinne – predigen: Menschen ohne Theologiestudium, die in bewegender Art nachhaltig im Themenfeld Religion und Spiritualität sprechen; Menschen, die zu jenen religiösen Themen sprechen, die von institutionalisierter Religion als derzeit nicht zentral erachtet werden; Menschen, die in bewegenden YouTube-Filmen und nicht in Wortformaten predigen und so weiter. Sie sind präsent, sie bewegen ihre Zuhörer:innen und ihnen wird ihre (gar in Teilen messbare) Resonanz auch nicht grundsätzlich abgesprochen. Aber solche Beispiele prägen zurzeit das Selbstverständnis »klassischer Kanzelrede« noch wenig, prägen nur wenige entsprechende Aus- und Weiterbildungen, geschweige denn den Homiletikdiskurs in angemessener Weise.

Man mag nun zu Recht einwenden: Wenn plötzlich vieles, gar alles religiöse, bewegende Sprechen innerhalb und außerhalb des Gottesdienstes und der Kirche als Kanzelrede betrachtet wird, was wird daraus gewonnen – und für wen? Zerfließt das bis dahin doch gut fassbare Profil der klassischen Kanzelrede dann nicht so sehr, dass weder kirchliches noch außerkirchliches religiöses Reden davon gewinnen? Oder werden nicht-religiös-institutionalisierte Menschen, die eben ihr Sprechen davon prägen lassen, dass sie frei der sogenannten Kanzelberedsamkeit sprechen, vereinnahmt?

Wir behaupten: Sowohl jene als auch diese Redner:innen und Zuhörer:innen sollen und dürfen ihre Wahrnehmung schärfen. Denn wenn der Blick der »klassisch-Kanzelbewussten« geöffnet wird für eigene unbewusst prägende Pfadabhängigkeiten und Perspektivenverengungen, können die gegenwärtige kirchliche Predigtpraxis, die Homiletikdebatten, aber auch die zahlreichen Schattierungen zwischen »auf« und »jenseits« der Kanzel nachhaltig und menschenorientiert weiterentwickelt werden. Auch der Dialog zwischen diesen Formen kann dann konstruktiv und wechselseitig inspirierend geführt werden.

- 
- 1 Exemplarisch verweisen wir an dieser Stelle auf eine Theologin, die sich im 20. Jahrhundert als politische und feministische Theologin gerade auch im Feld der gelebten, erfahrenen Religion und der Mystik weltweit einen Namen gemacht hat: Dorothee Sölle. Exemplarisch ihr Werk: SÖLLE, Dorothee: *Mystik und Widerstand*, Freiburg i.Br. 2014.
  - 2 Für entsprechende weitere Vertiefung gibt es unzählige Publikationen. Wir empfehlen an dieser Stelle als eines der Standardwerke klassischer feministischer Theologie die Trilogie der Theologin Fiorenza: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: *Transforming vision: explorations in feminist the\*logy*, Minneapolis: Fortress Press 2011; SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: *Changing horizons: explorations in feminist interpretation*, Minneapolis: Fortress Press 2013; SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: *Empowering memory and movement: thinking and working across borders*, Minneapolis: Fortress Press 2014. Minneapolis: Fortress Press 2014.
  - 3 Vgl. zum Folgenden: HERING, Rainer: »Frauen auf der Kanzel? Die Auseinandersetzungen um Frauenordination und Gleichberechtigung der Theologinnen in der Hamburger Landeskirche«, in: HERING, Rainer und Inge Mager (Hrsg.): *Kirchliche Zeitgeschichte (20. Jahrhundert). Hamburgische Kirchengeschichte in Aufsätzen, Teil 5*, Hamburg 2008 (Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs 26), S. 105–153.
  - 4 Zitiert nach ebd., S. 108.
  - 5 Ebd., S. 117.
  - 6 Ebd., S. 116.
  - 7 EVANG.-LUTHERISCHE KIRCHE HANNOVERS: »Frauen gehören nicht auf die Kanzel? Oh doch!« (2021), <https://www.landeskirche-hannovers.de/evlka-de/presse-und-medien/frontnews/2021/09/09> (abgerufen am 09.11.2022).
  - 8 Zur Frauenordination in der Schweiz vgl. AERNE, Pierre: *Frauen auf der Kanzel, Frauenordination und Frauenpfarramt in den Reformierten Kirchen der Schweiz*, Zürich 2015.
  - 9 »Die Heilsarmee bezog von Anfang an Frauengleichberechtigt in die Leitungsarbeit ein und war eine der wenigen religiösen Gemeinschaften, die Frauen schon im 19. Jahrhundert als völlig gleichberechtigt gegenüber Männern ansahen. Die Heilsarmee berief als eine der ersten freikirchlichen Gemeinschaften Frauen als Leiterinnen und Predigerinnen in ihre Gemeinden.« BAUER, Gisa und Paul METZGER: *Grundwissen Konfessionskunde*, 1. Aufl., Stuttgart: utb GmbH 2019 (Bauer, Grundwissen Konfessionskunde), S. 236–237.
  - 10 Zum Frauenbild in der Theologie der Neuzeit verweisen wir auf den Überblick von SCHARFFENORTH, Gerta und Erika REICHLE: »Frau VII. Neuzeit«. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 11, Berlin/New York 1983. Zur Situation in den 1990er-Jahren auf: SCHOTTROFF, Luise: »Die Herren wahren den theologischen Besitzstand. Zur Situation feministisch-theologischer Wissenschaft in der Bundesrepublik Deutschland«, in: *Junge Kirche 51* (1990), S. 367–371 sowie auf GÖSSMANN, Elisabeth u. a. (Hrsg.): *Wörterbuch der feministischen Theologie*, Gütersloh 1991.
  - 11 Nach wie vor als klassisches Werk in diesem Zusammenhang zu nennen: EISLER, Riane: *The Power of Partnership (New World Library)*, Novato (California) 2002.
  - 12 SIWILA, Lilian Cheelo: »Do This in Remembrance of Me: An African Feminist Contestation of the Embodied Sacred Liturgical Space in the Celebration of Eucharist«, in: CARVALHAES, Claudio (Hrsg.): *Liturgy in postcolonial perspectives: only one is holy*,

New York: Palgrave Macmillan 2015 (Postcolonialism and religions), S. 83–94, hier S. 89.

- 13 Die folgenden Bibelzitate sind formuliert nach der Zürcher Bibel, Zürich: TVZ, 2007.
- 14 Es ist dabei nicht allein der:die Prediger:in, der:die das Predigtereignis gestaltet, sondern auch eine aktive, wechselseitige Herstellungsleistung aller Anwesenden. Deshalb bezeichnet z. B. Carolin Dix die Predigt als Ereignis mit ko-präsenten Beteiligten durch die Möglichkeit wechselseitiger Wahrnehmung als Interaktionsereignis. Vgl. DIX, Carolin: *Die christliche Predigt im 21. Jahrhundert Multimodale Analyse einer Kommunikativen Gattung*, Wiesbaden 2020, S. 339–416.

## 17 Transformative Homiletik

Die Intention einer transformativen Homiletik schließt an die Transformationsforschung und gleichzeitig und gleichermaßen an feministisch-pneumatologische Überlegungen an.

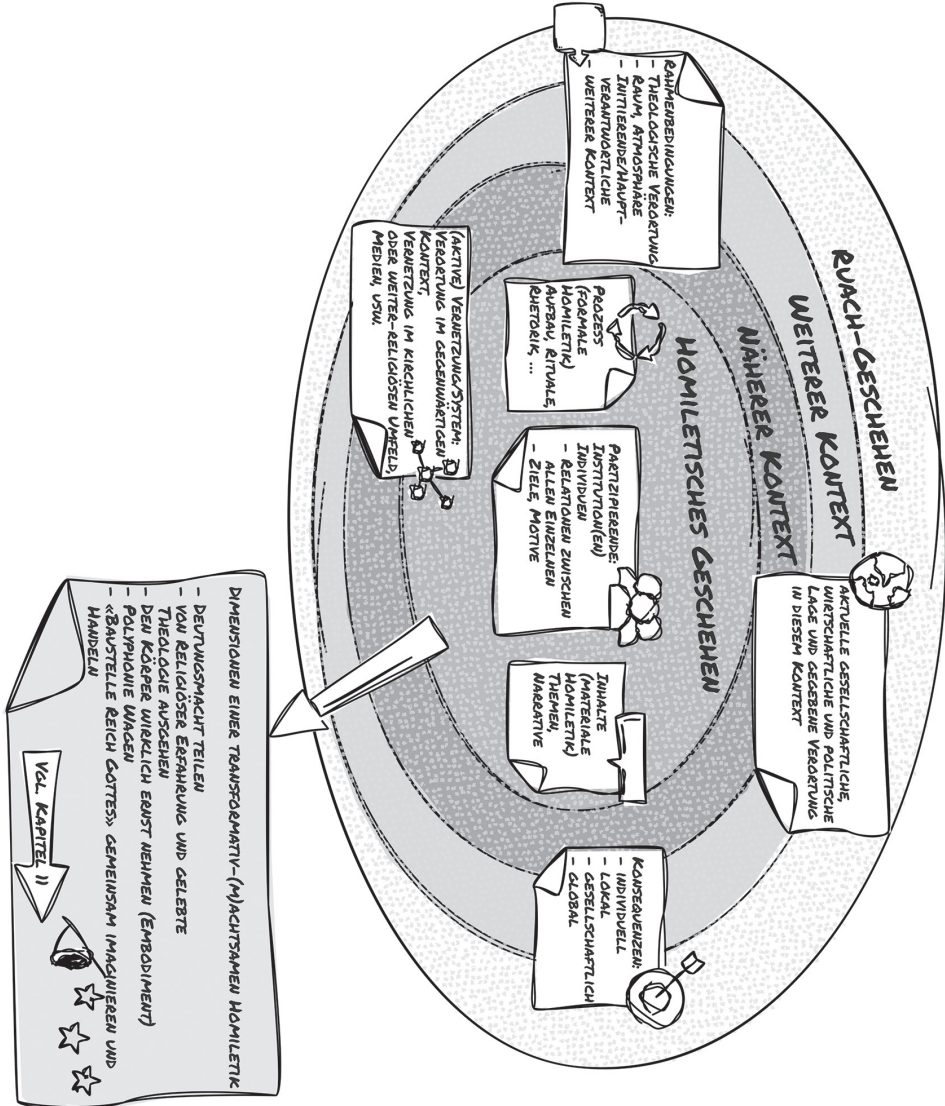
Sie will manche religiös-institutionelle und gesellschaftliche Strukturen proaktiv neu prägen. Sie muss dies übrigens auch reaktiv angesichts aktueller (Des-)Interesse-Dynamiken an Predigten in der westlichen Welt. Theologisch will sie die Ruach erfahrbar machen, welche die Welt neu schafft, also schöpferisch begeistert. »Nicht mehr und nicht weniger ist von der Predigt zu erwarten als das, dass sie den Geist schenkt, der zugleich ein Geist der Freiheit ist.«<sup>1</sup>

Eine transformative Homiletik trägt manche konstituierte Infrastruktur, Themenfelder, Rollenbilder und Machtdynamiken nicht (unbewusst) weiter, sondern erstellt auch entscheidende Säulen neu.

Der Wandel von Systemen, seien sie nun gesamtreligiöse, theologische oder eben die Homiletik betreffend, kann nun zwar durch einen bewussten Transformationsakt ausgelöst werden. Er ist aber immer auch unverfügbar und erschöpft sich nicht in einem einzigen wesentlichen Transformationsakt. Denn jede Handlung ist stets geprägt von Interdependenzen, wird immer ergänzt von Änderungen und Anpassungen in den weiteren (in-)formellen Institutionen, im kulturellen System, in den persönlichen Mentalitäten. Aus diesem Grund muss jeder transformative Ansatz das System, das er angeht, wiederum in dessen größerem Kontext betrachten.

Unumgänglich gehört zu transformativen Forschungs- und Handlungszielen also der systemische Blick. Im Folgenden verorten wir deshalb das homiletische Geschehen in seinem System mit jenen Aspekten, die das religiöse Kommunizieren / das Predigtgeschehen stets mitprägen.

## 17.1 Transformativ-(m)achtsame Homiletik - ein Modell





Die hier zu Papier gebrachte visuelle Darstellung des Systems »homiletisches Geschehen« ist nicht erschöpfend, sondern nennt die für unsere Thematik der transformativ-(m)achtsamen Homiletik in unseren Augen relevanten Faktoren, auf die ein homiletisches Geschehen Einfluss nehmen kann und von denen es wiederum selbst beeinflusst wird. Sie sind im Realkontext nicht strikt voneinander trennbar, sondern fließen ineinander über und beeinflussen sich wechselseitig. In ihnen spielen nun Relationen, Abgrenzungs-, Autoritäts-, Verantwortungs- oder eben Machtdynamiken in unterschiedlicher Weise eine Rolle. Was wir hier *Dimensionen* einer transformativen Homiletik nennen, folgern wir aus den bisherigen Ausführungen zu den neueren Machtdiskursen, der postkolonialen Homiletik und der Ruach. Diese Dimensionen, inklusive praktischer Beispiele, werden in Kapitel 18 konkretisiert.

Im Folgenden erläutern wir aber zunächst die einzelnen Einflussfaktoren des Systems »homiletisches Geschehen«. Dabei haben wir in dieser Visualisierung Ruach nicht konkret verortet – dies würde dem Unverfügbaren der Ruach widersprechen. Wir verstehen die Ruach aber als das Ganze prägend: Ruach-Geschehen als relationaler Prozess, in den die Partizipierenden hineingenommen werden.

#### Zum homiletischen Geschehen:

Die Grundlegung der Homiletik in der Ruach haben wir bereits geschildert. Wesentlich ist deshalb hierbei nur noch zu betonen, dass transformativ-homiletisches Geschehen mehr ist, als der Mensch aus bloßem Willen heraus erreichen kann. Des Weiteren lassen sich dabei drei Aspekte/Ebenen unterscheiden:

- **Inhalte (materiale Homiletik):** Welche Themen werden laut im Rahmen religiöser Kommunikation und Predigt? Welche Art von Machtverfestigung, Machtkritik oder Ohnmacht wird darin explizit und implizit laut? Welche Sprache, Begrifflichkeiten und Metaphern werden verwendet und wer oder was wird dadurch ermächtigt, wer entmächtigt? Welche Narrative werden (un-)hinterfragt übernommen, welche neuen werden gebildet? Schließlich auch: Wer hat die sprachliche und konzeptuelle (Deutungs-) Macht? Macht liegt schon in den Begriffen selbst, weil sie eine Pfadabhängigkeit haben, kulturell geprägt sind und weil wir damit einiges beleuchten und anderes ausblenden.

- **Prozess (formale Homiletik):** Wie wird der Aufbau des homiletischen Prozesses gestaltet (dialogisch, partizipativ, monologisch, ...)? Werden Ohnmacht, Schwächen, Unwissenheit, ungerechte Strukturen und Hilfebedarf gezeigt, erhalten sie Raum?
- **Partizipierende:** In welcher Art werden die Partizipierenden angesprochen, miteinbezogen und werden Teil vor, während, nach dem Predigtgeschehen? Wer wirkt mit und welche Machtverhältnisse und Asymmetrien zeigen sich hier, etwa im Blick auf Gender, Frauen, Rasse, Männer, Altersstufen, Kultur, usw.? Welche Kultur der Begegnung »herrscht« mit und zwischen den Partizipierenden – etwa durch Titel, Du-/Sie-Kultur usw.?

Zum näheren Kontext des Predigtgeschehens:

- **Rahmenbedingungen:** In welchem Raum, von welchem Ort aus, vielleicht auf welcher Art Kanzel, in welcher Atmosphäre findet die religiöse Kommunikation statt? Wer sind die Initiierenden, woher stammen die Ressourcen und Infrastruktur? Für den digitalen Raum stellen sich hier dann Fragen nach Verwendung von Technologien, Plattformen, Quoten und mehr. Was lässt sich durch offene Agenden o. a. in positiver oder negativer Weise ändern?
- **Konsequenzen:** Welche näheren Konsequenzen folgen (potenziell) aus dem religiösen Kommunikationsgeschehen – für Individuen, für lokale Verhältnisse, für die globale Gesellschaft?

Zum weiteren Kontext des Predigtgeschehens:

- **Aktuelle gesellschaftliche, wirtschaftliche, politische Lage:** In welcher gegebenen politischen, wirtschaftlichen, sozialen Situation findet das Predigtgeschehen statt? Welche Machtverhältnisse spielen darin eine Rolle für die Einflussfaktoren des näheren Kontexts?
- **(Aktive) Vernetzung/System:** In welcher Weise, mit wem, mit welchen Motiven und Zielen ist der Raum, sind die Verantwortlichen des Predigtgeschehens aktiv, bewusst, vernetzt? Wie wirkt dieses Netzwerk/System auf die Einflussfaktoren des näheren Kontexts ein?



Es wäre ein uferloses Unterfangen, alle *aktuellen* Homiletik-Ansätze oder nur schon einzelne Predigten auf diese verschiedenen Einflussfaktoren und jeweiligen Machtdynamiken hin zu befragen. Dort, wo dies für Sie von Erkenntnisinteresse ist: Befragen Sie einfach einmal für sich einzelne, erlebte Predigten und religiöse Kommunikationsgeschehen auf diese Einflussfaktoren hin. Dass dabei zwangsläufig viele kritische Punkte aufleuchten, liegt in der Natur solcher Beobachtung. Der kritische Blick darf also nicht den Anspruch erheben, einen Gesamtblick auf ein Predigtgeschehen zu werfen und diese allein daraufhin zu be- und verurteilen. Er soll aber Ihren eigenen Blick schärfen für unhinterfragte Machtdynamiken, die stets mitspielen und ohne deren wachsame Beachtung keine entsprechende Neuausrichtung erfolgen kann.

Unter anderem folgende Fragen können dabei als Orientierung dienen:

- Wo wird es mir unwohl und wo werde ich wütend?
- Wo stimme ich zu und warum?
- Wo ist die »Quelle«, die Verortung der in Anspruch genommenen Macht?
- In welchem (Kommunikations-)»Modus« äußert sich der Machtanspruch?
- Auf welchen Ebenen kommt ein Machtanspruch zum Tragen?
- Mit welcher Blickrichtung, mit welcher (Transformations-)Intention zeigt sich der Machtanspruch?

## 17.2 Transformative Handlungen

Was sind nun transformative Handlungen in einem solchen System?

*Strukturell* betrachtet können Handlungen erst dann transformativ werden, wenn sie nachhaltig sind. Eine Bedingung dafür ist, dass sie eben system-bewusst (oder auch »zufälligerweise« das ganze System prägend) sind, wenn die Handlungen also nicht monoperspektivisch ausgeführt werden. Systemisch denken und handeln heißt konkret: verschiedene beteiligte Personen und Ebenen im Blick zu haben (Individuen, Kirchgemeinde, (globale) Gesellschaft). Es bedeutet nicht nur linear, sondern vernetzt zu denken und zu überlegen, welche Handlung

an welchem Ort für welche Person welche Konsequenzen hat oder haben kann. Dies ist die unbedingte Forderung einer jeglichen transformativ-orientierten Tätigkeit und dazu ist eben das systemische Wissen eine Voraussetzung.

*Inhaltlich* betrachtet sind Handlungen dann transformativ, wenn sie – und dies ist die normative Setzung dieses Buches – achtsam sind im Blick auf historische, geschlechter- und kulturbezogene, kulturelle, soziale und kommunikationsbezogene Machtdynamiken. Dies kann sich nun im Konkreten sehr unterschiedlich zeigen. Der Frage der *konkreten* inhaltlichen Dimensionen einer transformativen Homiletik gehen wir nun im Folgenden nach: Wir fokussieren uns dabei auf verschiedene Dimensionen, die bisher angesprochen worden sind, also auf Aspekte feministisch-postkolonial inspirierten, pneumatologisch fundierten, transformativen religiösen Kommunizierens. Dies sind:

- (Deutungs-)Macht teilen
- Von religiösem Erfahren und gelebter Theologie ausgehen
- Den Körper wirklich ernstnehmen (Embodiment)
- Polyphonie wagen
- »Baustelle Reich Gottes« gemeinsam imaginieren und handeln

Im Kapitel 18 werden wir diesen einzelnen Dimensionen einer transformativ-machtsensiblen Homiletik nachgehen, diese Dimensionen ausformulieren und dabei *good-practice* Beispiele benennen.

---

1 BOHREN: *Predigtlehre*, S. 87.