

Wissen, Kommunikation und Gesellschaft  
Schriften zur Wissenssoziologie

RESEARCH

Carolin Dix

# Die christliche Predigt im 21. Jahrhundert

Multimodale Analyse einer  
Kommunikativen Gattung

OPEN ACCESS



Springer VS

---

# Wissen, Kommunikation und Gesellschaft

## Schriften zur Wissenssoziologie

### Reihe herausgegeben von

Hans-Georg Soeffner, Kulturwissenschaftliches Institut Essen (KWI), Essen, Deutschland

Ronald Hitzler, Fakultät 12, Institut für Soziologie, Technische Universität Dortmund, Dortmund, Deutschland

Hubert Knoblauch, Institut für Soziologie, Technische Universität Berlin, Berlin, Deutschland

Jo Reichertz, Institut für Kommunikationswissenschaft, Universität Duisburg-Essen, Essen, Deutschland

Reiner Keller, Philosophisch- Sozialwissenschaftliche Fakultät, Universität Augsburg, Augsburg, Deutschland

Michaela Pfadenhauer, Institut für Soziologie, Universität Wien, Wien, Österreich

Wissenssoziologie hat sich schon immer mit der Beziehung zwischen Gesellschaft(en), dem in diesen verwendeten Wissen, seiner Verteilung und der Kommunikation (über) dieses Wissen(s) befasst. Damit ist auch die kommunikative Konstruktion von wissenschaftlichem Wissen Gegenstand wissenssoziologischer Reflexion. Das Projekt der Wissenssoziologie besteht in der Abklärung des Wissens durch exemplarische Re- und Dekonstruktionen gesellschaftlicher Wirklichkeitskonstruktionen. Die daraus resultierende Programmatik fungiert als Rahmen-Idee der Reihe. In dieser sollen die verschiedenen Strömungen wissenssoziologischer Reflexion zu Wort kommen: Konzeptionelle Überlegungen stehen neben exemplarischen Fallstudien und historische Rekonstruktionen neben zeitdiagnostischen Analysen.

Weitere Bände in der Reihe <http://www.springer.com/series/12130>

---

Carolin Dix

# Die christliche Predigt im 21. Jahrhundert

Multimodale Analyse einer  
Kommunikativen Gattung



Carolin Dix  
Germanistische Linguistik  
Universität Bayreuth  
Bayreuth, Deutschland

Inaugural-Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.) durch die Sprach- und Literaturwissenschaftliche Fakultät der Universität Bayreuth, vorgelegt von Carolin Dix im Februar 2020



ISSN 2626-0379                      ISSN 2626-0387 (electronic)  
Wissen, Kommunikation und Gesellschaft  
ISBN 978-3-658-33854-1              ISBN 978-3-658-33855-8 (eBook)  
<http://doi.org/10.1007/978-3-658-33855-8>

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

© Der/die Herausgeber bzw. der/die Autor(en) 2021. Dieses Buch ist eine Open-Access-Publikation. **Open Access** Dieses Buch wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden. Die in diesem Buch enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen. Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten. Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Planung/Lektorat: Stefanie Eggert  
Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature.  
Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

---

# Danksagung

Wenn man die Mutter aller Gattungen untersucht, die sich um den Vater der Welt dreht, dann ist das kein leichtes Unterfangen und mitnichten eines, das man allein bewältigen könnte. Und so ist die vorliegende Arbeit ein Projekt, das viele Mütter und Väter hat.

Allen voran gilt mein Dank meinen „Doktoreltern“ Prof. Dr. Karin Birkner und Prof. Dr. Bernt Schnettler, die mich auf dem Weg durch das Projekt begleitet und mir den nötigen Freiraum gegeben haben, die Arbeit so zu realisieren, wie ich es beabsichtigt habe. Sie haben es ermöglicht, den gewählten interdisziplinären Zugang zu verfolgen und über Grenzen hinwegzugehen. Für eine solche Arbeit braucht es eine wissenschaftliche Mutter und einen wissenschaftlichen Vater, die es zulassen, neue Wege auszuprobieren. Danke dafür!

Diese Arbeit hat darüber hinaus gleich 30 geistliche Väter, ohne die sie nicht möglich gewesen wäre: es sind jene Prediger, die sich bereit erklärt haben, mich in ihren Gottesdiensten Aufnahmen anfertigen zu lassen und dieses Material als Basis für die Analyse zu verwenden. Ohne Sie würde es diese Arbeit nicht geben. Danke für das Vertrauen!

Emotionale Eltern waren an vielen Stellen Menschen, die mich auf dem Weg der Bearbeitung mit ihrer Freundschaft, ihrem Zuhören, ihrer Motivation, ihrer Kritik, ihrem Korrekturlesen und ihren Gebeten begleitet haben: Julia Menzel, Sylven Fritzsch, Anna Tröger, Diana Schönfelder, Alexandra Groß. Danke für alles Mittragen und Mitdenken.

Darüber hinaus gilt mein Dank dem „Technikpapa“ der Arbeit – Maik Schürer – für die Bereitstellung und die technische Umsetzung der QR-Codes.

Der größte Dank jedoch geht an meine Familie, die mir all die Unterstützung gegeben hat, die ich gebraucht habe, um diese Arbeit zu verwirklichen. Danke für eure Liebe, eure Zusagen, danke für die Begleitung im Gebet, danke für

das Auffangen in schwierigen Zeiten und das Mitfreuen über jeden Fortschritt. Danke, dass ich durch eure Begeisterung selbst immer wieder neu von dieser Arbeit begeistert wurde.

Zum Schluss danke ich dem Vater der Welt, der die Mutter aller Gattungen an so vielen Stellen für mich zur Herausforderung, aber vor allem zum Segen hat werden lassen.

---

# Inhaltsverzeichnis

## Teil I Einleitung

1	Sprache, Predigt, Religion .....	3
2	Forschungsfrage & Forschungsziele .....	7
3	Aufbau der Arbeit .....	11

## Teil II Forschungsstand

4	Die Predigt aus linguistischer Sicht .....	17
5	Die Predigt aus soziologischer Sicht .....	29
6	Die Predigt aus theologischer Sicht .....	35

## Teil III Theoretische Grundlagen

7	Sprachliche Gattungen (Michail Bachtin) .....	47
8	Kommunikative Gattungen (Thomas Luckmann) .....	51
9	Kommunikative Projekte & kommunikative Praktiken .....	63

## Teil IV Methodische Grundlagen, Vorgehen und Material

10	Methodische Grundlagen .....	71
10.1	Ethnomethodologie .....	72
10.2	Konversationsanalyse .....	76
10.3	Interaktionale Linguistik .....	79

10.4	Multimodale Interaktionsanalyse .....	82
10.5	Videoanalyse .....	85
<b>11</b>	<b>Datenerhebung &amp; Corpus .....</b>	<b>91</b>
<b>12</b>	<b>Datenaufbereitung .....</b>	<b>97</b>
12.1	Transkription von Multimodalität .....	99
12.2	Sutton SignWriting .....	107
12.3	Transkription in dieser Arbeit .....	114
 <b>Teil V Analyse</b>		
<b>13</b>	<b>Institutionelle Einbettung &amp; Gottesdienst .....</b>	<b>129</b>
<b>14</b>	<b>Räumliche Situierung &amp; Interaktionsordnung .....</b>	<b>139</b>
<b>15</b>	<b>Multimodale Konstitution des Predigtereignisses .....</b>	<b>157</b>
15.1	Eröffnung der Predigt .....	158
15.1.1	Der Gang zum Predigtort .....	160
15.1.2	Predigtankündigung .....	165
15.1.3	Koordinierung und Fokussierung .....	166
15.1.4	Kanzelgruß und Gebet .....	189
15.1.5	Lesung des Predigttextes .....	201
15.2	Beendigung der Predigt .....	203
15.2.1	Amen, Kanzelsegen und Gebet .....	204
15.2.2	De-Fokussierung und Koordinierung .....	215
15.2.3	Verlassen des Predigtortes .....	221
15.3	Struktur der Predigt .....	222
<b>16</b>	<b>Wissen in der Predigt .....</b>	<b>227</b>
16.1	Wissen in der Interaktion .....	229
16.2	Wissenszuschreibungen in Predigten .....	233
16.3	Wissensvermittlung in Predigten .....	255
16.3.1	Vermittlung von Religionswissen (religiöse Distanz) .....	258
16.3.2	Vermittlung von Kulturwissen (kulturelle Distanz) .....	271
16.3.3	Vermittlung von Sprachwissen (sprachhistorische Distanz) .....	278
16.3.4	Vermittlung von Personenwissen .....	291
16.3.5	Vermittlung von Moralwissen .....	295
16.4	Veranschaulichung biblischer Texte .....	307

---

16.5	Vom Bibeltext zur Gegenwart .....	320
16.6	Handlungsmöglichkeiten .....	325
16.7	Wissensgattung Predigt .....	332
<b>17</b>	<b>Dialogizität in der Predigt</b> .....	<b>339</b>
17.1	Monolog, Dialog, Interaktion .....	341
17.2	Dialog in der Homiletik .....	349
17.3	Beteiligungsformate in Predigten .....	355
17.3.1	Die Paarsequenz ‚Amen‘ .....	357
17.3.2	Interrogativsequenzen .....	362
17.3.3	Anwesende Personen als Mitspieler im Wortbeitrag .....	389
17.4	Dialogpredigt .....	397
17.5	Predigt als dialogische Gattung .....	410
 <b>Teil VI Zusammenfassung &amp; Ausblick</b>		
<b>18</b>	<b>Zusammenfassung</b> .....	<b>417</b>
<b>19</b>	<b>Ausblick</b> .....	<b>423</b>
<b>Literaturverzeichnis</b> .....		<b>427</b>

---

# Abbildungsverzeichnis

Abb. 4.1	Konzeptionelles Relief der Gattung Predigt .....	25
Abb. 4.2	Revidiertes konzeptionelles Relief der Gattung Predigt .....	27
Abb. 9.1	Begriffsdifferenzierung .....	66
Abb. 11.1	Kameraperspektive (Totale) .....	92
Abb. 11.2	Kameraperspektive (Zoom auf Prediger) .....	92
Abb. 12.1	Transkription nach GAT (Selting et al.1998:27) .....	102
Abb. 12.2	Transkription nach Mondada (2016c:8) .....	104
Abb. 12.3	Transkription nach Luff/Heath (2015:337) .....	105
Abb. 12.4	Kopfpositionen im SSW .....	110
Abb. 12.5	Mimikzeichen nach Sutton (1982:82) .....	110
Abb. 12.6	Bewegungspfeile im ISWA (Parkhurst/Parkhurst 2008:24) .....	111
Abb. 12.7	Handstellungen nach Sutton (Wöhrmann 2005: 54 f) .....	112
Abb. 12.8	Transkriptauszug (eine Person) .....	115
Abb. 12.9	seitliche Kameraperspektive .....	117
Abb. 12.10	frontale Kameraperspektive .....	117
Abb. 12.11	ISWA-Zeichen für Schultern (Parkhurst/Parkhurst 2010:122) .....	120
Abb. 12.12	ISWA-Zeichen für Torso-Bewegung (Parkhurst/Parkhurst 2010:123) .....	120
Abb. 12.13	Transkriptauszug (zwei Personen) .....	121
Abb. 13.1	Auszug Gottesdienstordnung ev.-luth. Landeskirche Sachsen .....	131
Abb. 13.2	Auszug Gottesdienstordnung Diözese Dresden-Meißen .....	132
Abb. 14.1	Altarraum katholische Kirche .....	144

---

Abb. 14.2	evangelische Kirche	145
Abb. 14.3	Versamlungsraum Brüdergemeinde	145
Abb. 14.4	Skizze Versamlungsraum Brüdergemeinde	146
Abb. 14.5	Mehrzweckhalle	148
Abb. 14.6	Umbau Predigtort	152
Abb. 15.1	Skizze Kirchenraum	161
Abb. 15.2	Ansicht Kirchenraum mit Kanzel	161
Abb. 15.3	Altarraum katholische Kirche	163
Abb. 15.4	Prediger im Altarraum	163
Abb. 15.5	Predigtposition	164
Abb. 15.6	Orientierung der Gemeinde zum Monitor	171
Abb. 15.7	Blick zum Prediger	175
Abb. 15.8	Ausrichtung auf Prediger	175
Abb. 15.9	Skizze Kirchenraum	185
Abb. 15.10	Struktur Predigt ereignis	223
Abb. 16.1	Übersicht Wissenszuschreibung	253
Abb. 16.2	Rekonstruktiv-prospektive Gattung Predigt	335
Abb. 17.1	erste Amen-Sequenz	361
Abb. 17.2	zweite Amen-Sequenz	361
Abb. 17.3	Dialogpredigt	397
Abb. 17.4	Position am Predigtort	404



---

# Tabellenverzeichnis

Tabelle 8.1	Strukturebenen Kommunikative Gattungen .....	56
Tabelle 11.1	Übersicht Corpus nach Konfessionen .....	94
Tabelle 11.2	Übersicht Corpus nach Anlass .....	94
Tabelle 13.1	Übersicht Predigtlänge .....	134
Tabelle 13.2	Übersicht Prediger .....	136
Tabelle 14.1	Übersicht Gottesdiensträume im Corpus .....	143
Tabelle 14.2	Übersicht Predigtorte im Corpus .....	149
Tabelle 14.3	Bedeutung des Raumes für die Gattungsebenen .....	156
Tabelle 15.1	Übersicht Gebetsformen am Predigtbeginn .....	190
Tabelle 15.2	Erscheinungsformen von ‚Amen‘ am Predigtende .....	215
Tabelle 16.1	Übersicht Handlungsebenen .....	319
Tabelle 17.1	Antworterwartung Interrogative in Predigten .....	366
Tabelle 17.2	Antwortelizitierende Reccourcen .....	386
Tabelle 17.3	Sequenzielle Organisation Fragen in Wortbeiträgen .....	387

---

**Teil I**  
**Einleitung**



# Sprache, Predigt, Religion

# 1

Die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Kommunikationsformen innerhalb religiöser Kontexte hat sowohl in der Linguistik als auch in der Soziologie eine lange Tradition. So wird etwa aus sprach- und mediengeschichtlicher sowie varietätenlinguistischer Perspektive der enorme Einfluss religiöser Sprache auf das Lexikon und den Sprachwandel untersucht (z. B. die Lexik des ‚Lutherdeutsches‘, die Bedeutung unterschiedlicher Bibelübersetzungen, das Vorkommen religiöser Sprichwörter etc.; vgl. dazu u. a. von Polenz 2000, Greule/Kucharska-Dreiß 2011:11, Gloning 2017) und die enge Verknüpfung zwischen der Entwicklung neuer Medientechnik und religiöser Kommunikation herausgearbeitet (vgl. von Polenz 2000:231). Religion wird aufgrund solcher Beobachtungen als „soziale Erscheinung“ (Gloning 2017:37) konzeptualisiert, die „auf das Engste mit dem Gebrauch von Sprache und mit historisch verfestigten Formen des Sprachgebrauchs und der Kommunikation verknüpft“ (Gloning 2017:37) ist. Glaubensgemeinschaften bilden komplexe „Kommunikationsgemeinschaften“ (Gloning 2017:38), die zum einen in Texten wie der Bibel „eine zentrale kommunikative und spirituelle Grundlage“ haben (Gloning 2017:38) und sich zum anderen durch mündliche Praktiken konstituieren. In diesem Zusammenhang fragt die linguistische Forschung nach Merkmalen sakraler Sprache und sakralen Sprechens, nach Ritualität und ritueller Kommunikation sowie nach den rhetorischen Elementen religiöser Textsorten (vgl. u. a. Gülich 1981, Werlen 1984, Bayer 2004, Paul 2009, Liebert 2017). Die religions- und wissenssoziologische Forschung wiederum fragt nach routinisierten Mustern und der gesellschaftlichen Relevanz und Bedeutung religiös-spirituelle Ereignisse. Während Gottesdienste sowohl in der Linguistik als auch in der Soziologie als komplexes soziales und kommunikatives Ereignis

aus ritualtheoretischer, rhetorisch-stilistischer und auch interaktionaler Perspektive gut dokumentiert und beschrieben sind, ist die (interaktional)linguistische und soziologische Auseinandersetzung mit dem spezifischen Ereignis der Predigt innerhalb von Gottesdiensten nach wie vor unterrepräsentiert. Um dieses Forschungsdesiderat zu bearbeiten, wird die Predigt in der vorliegenden Arbeit in ihrem eigenen Recht mithilfe des Konzepts der kommunikativen Gattung, wie es von Thomas Luckmann, Hubert Knoblauch und Susanne Günthner entwickelt wurde, reflektiert und analysiert. Innerhalb dieses Modells wurde die Predigt zwar bereits als kommunikative Gattung bestimmt (vgl. Luckmann 1986, Günthner 1995), jedoch nicht explizit empirisch als solche untersucht und beschrieben. Dass die Predigt eine komplexe, monologische Gattung mit spezifischen und typischen, wiederkehrenden und wiedererkennbaren Merkmalen ist, ist dabei über Forschungsgrenzen hinweg zunächst Konsens. Je nach Disziplin wird sie dann als literarische Gattung (Theologie und Literaturwissenschaft), als Textsorte (Linguistik), als kommunikative Gattung (Soziologie) oder als Hybridform dieser drei Formen („mixed genre“, Lorenzen 2014:96) bezeichnet. In der Überführung zu Fernseh-, Internet- und Radiopredigten wird sie gar zu einer speziellen Mediengattung. Welche konkreten verbalen, vokalen, visuellen und materiellen Ressourcen jedoch zu ihrer Realisierung eingesetzt werden und welche Elemente für die Gattung typisch und spezifisch sind, ist nach wie vor nicht konzise beschrieben. Darüber hinaus sind die bisherigen Forschungen zur Predigt als Gattung vor allem dadurch gekennzeichnet, dass sie ein Korpus schriftlich überlieferter Predigtmanuskripte untersuchen. Gattungsanalytische Arbeiten anhand eines Korpus authentischer Predigt ereignisse face-to-face stehen aus. Dies ist der Ansatzpunkt der vorliegenden Arbeit, die dieses Forschungsdesiderat bearbeitet und dazu methodisch und theoretisch an die Forschungslinien der multimodal ausgerichteten Interaktionalen Linguistik sowie der Wissenssoziologie anschließt. Gegenstand der Untersuchung sind deutschsprachige christliche Predigten des 21. Jahrhunderts. Diese werden anhand authentischer, natürlicher Audio- und Videoaufnahmen untersucht. Das erhobene Datenmaterial bildet den Ausgangspunkt und das Zentrum der Analyse. Bestandteil des Korpus sind solche Ereignisse, die die beteiligten Personen (Prediger<sup>1</sup> und Gemeinde) ethnokategorial selbst als Predigt bezeichnet haben, und umfasst sowohl evangelische als auch katholische, freikirchliche und ökumenische Predigten. Dadurch kann die vorliegende Arbeit die Frage stellen, was eine Predigt nicht nur innerhalb eines bestimmten

---

<sup>1</sup>Da das hier untersuchte Korpus nur männliche Prediger umfasst, wird in den Analysen und bei Bezügen auf die erhobenen Daten keine Genderdifferenzierung vorgenommen.

konfessionellen Kontextes ausmacht, sondern was sie grundsätzlich und überkonfessionell charakterisiert. Die Arbeit reiht sich damit in den Bereich der „videobasierten multimodalen Interaktionsanalyse“ (Schmitt 2013:12) ein, und nimmt eine empirisch-qualitative, induktive, an den Daten des erhobenen Korpus orientierte Analysehaltung ein.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





## Forschungsfrage & Forschungsziele

# 2

Die vorliegende Arbeit nimmt folgende *Fragestellungen* zentral in den Blick:

- A) Welche charakteristischen und wiederkehrenden (strukturellen und kommunikativen) Merkmale sind konstitutiv für die Gattung ‚Predigt‘?
- B) Welche interaktiven Verfahren werden zur Realisierung der Gattung ‚Predigt‘ von den Beteiligten, vor allem dem jeweiligen Prediger, genutzt?
- C) Welche spezifisch kommunikativen Aufgaben bzw. Probleme bearbeitet die Gattung ‚Predigt‘?

Ist die Predigt eine kommunikative Gattung, so muss sie eine Form kommunikativen Handelns sein, die typische und damit erwartbare Elemente aufweist, die im je konkreten lokalen Handeln der Beteiligten erkennbar und wahrnehmbar sind und für explizit kommunikative Probleme und Aufgaben Lösungen bereitstellen (siehe Kapitel 8). Vor diesem Hintergrund verfolgt die Arbeit vier *Ziele*: Zum einen will sie eine konzise Darstellung und Beschreibung der christlichen Predigt als kommunikative Gattung leisten und damit eine nach wie vor vorhandene Forschungslücke schließen. In diesem Zusammenhang ist es das Ziel, die multimodale Herstellung und Durchführung des Predigtereignisses zu beschreiben und das Zusammenspiel verbaler, vokaler, visuell-leiblicher und darüber hinaus materieller Ressourcen herauszuarbeiten. Zum anderen ist es das Ziel dieser Arbeit, das in, mit und durch die Gattung vermittelte Wissen und die Praktiken aufzuzeigen, mit denen diese Vermittlung geschieht. Schließlich verfolgt die Arbeit das Ziel, dialogische bzw. interaktive Elemente von Predigten in den Blick zu nehmen und die Predigt als dialogische Gattung darzustellen.

Aufgrund der theoretischen und methodischen Ausrichtung geht die vorliegende Arbeit von der grundlegenden Annahme aus, dass das konkrete Predigtereignis ein durch die räumlich und zeitlich ko-präsenten Beteiligten wechselseitig

und multimodal hergestelltes, erkennbar gemachtes und realisiertes Interaktionsereignis ist, das in seiner daraus entstehenden Komplexität und in seinem eigenen Recht analysiert werden muss. Die Predigt wird in diesem Zusammenhang als „auf unterschiedlichen Ausdrucksebenen hervorgebrachtes, von allen Beteiligten zu jedem Zeitpunkt gemeinsam konstituiertes und praxeologisch gerahmtes Ereignis“ (Deppermann/Schmitt 2007:22) verstanden und unter diesen Voraussetzungen analysiert. Dabei spielt nicht nur die akustisch wahrnehmbare, d. h. die gesprochene Sprache, eine Rolle, sondern gerade auch das visuell wahrnehmbare Handeln der Beteiligten. Aus dieser Haltung folgt, dass die vorliegende Arbeit keine rezeptions- und wirkungsästhetische Perspektive einnimmt, also explizit nicht nach den Erwartungen, die Prediger und Rezipierende an die Predigt haben, und auch nicht nach der Wirkung der Predigt fragt. Da es sich um eine interaktionslinguistische Studie handelt, kann und will sie zudem nicht nach theologischer Adäquatheit und Richtigkeit fragen und nicht beurteilen, ob es sich bei den untersuchten Predigten um inhaltlich ‚gute‘ oder ‚schlechte‘ Predigten handelt. Vielmehr fragt die Arbeit nach der Form und der interaktiven Herstellung und Durchführung. Damit geht die Arbeit erheblich über bisherige linguistische und auch homiletische Fragestellungen und Vorgehensweisen hinaus und ermöglicht einen neuen Zugang zu einer kommunikativen Gattung, die vor allem in der theologischen Forschung bereits vermeintlich ausführlich dokumentiert und beschrieben wurde, und zu der es zahlreiche Gestaltungshilfen gibt. Zwischen der modellhaften Darstellung in Lehrbüchern und dem praktischen Arbeitsvollzug besteht jedoch ein Unterschied, der nicht übersehen werden darf (vgl. Bergmann 2006:394). In diesem Sinne fragt die vorliegende Arbeit danach, wie Prediger und Gemeinde im Vollzug Predigten herstellen und diese Moment für Moment konstruieren. Dabei geht es nicht (nur) um das theoretische Wissen der Akteure, sondern um das verkörperte Wissen, das sich in der Ausführung bestimmter interaktiver Praktiken zeigt, die das Interaktionsereignis erst als solches, d. h. in diesem Fall als spezifische kommunikative Gattung, erkennbar machen. Zur eindeutigeren terminologischen Bestimmung differenziert die vorliegende Arbeit zwischen den Begriffen ‚Predigt‘ und ‚Wortbeitrag‘. Während der Terminus ‚Predigt‘ das gesamte interaktive Ereignis umfasst, wie es in dieser Arbeit in seiner multimodalen Konstitution vorgestellt wird, bezeichnet der Terminus ‚Wortbeitrag‘ einen spezifischen Aktivitätstyp des Predigt ereignisses (siehe Kapitel 9).

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.







Die vorliegende Arbeit gliedert sich in vier große Bereiche: Die Darstellung des Forschungsstandes zum Untersuchungsgegenstand der Predigt innerhalb der linguistischen, soziologischen und theologischen Forschung (Teil II), der Darstellung der theoretischen Grundlagen auf dem Gebiet der Gattungsforschung (Teil III), die Übersicht über die methodischen Grundlagen sowie das Vorgehen bei Datenerhebung, Datenaufbereitung, Datenanalyse und eine Einführung in das verwendete Korpus christlicher Predigten (Teil IV) und schließlich die Darstellung der Analyseergebnisse (Teil V).

Auch wenn die Arbeit eine linguistisch-interaktional ausgerichtete Studie ist, und die bisherige Forschung auf diesem Gebiet den Schwerpunkt des Forschungsrahmens bildet (Kapitel 4 und 5), sollen beim Gang durch den Forschungsstand auch einige homiletische Annäherungen an den Gegenstand der Predigt vorgestellt werden (Kapitel 6). Im Zentrum stehen dabei vor allem Forschungslinien, die die Predigt in ihrer performativen Realisierung betrachten und empirische Zugänge gewählt haben.

Im Anschluss daran wird das für diese Arbeit grundlegende theoretische Konzept der kommunikativen Gattungen nach Luckmann vorgestellt (Kapitel 8). Darüber hinaus wird aber auch das Konzept von Bachtin zur sprachlichen Gattung thematisiert (Kapitel 7), das für die bisherige sowohl linguistische als auch theologische Forschung maßgeblicher Bezugspunkt war und das vor allem mit Blick auf die interaktiven Potenziale der Gattung auch für diese Arbeit relevant wird. In den letzten Jahren wurden diese beiden Gattungsmodelle durch Linell in seinem Konzept der kommunikativen Projekte und in Bezug auf kommunikative Praktiken diskutiert. Die vorliegende Arbeit führt diese unterschiedlichen Linien zusammen (Kapitel 9) und macht sie an der Predigt fruchtbar.

Auf dieser Grundlage werden die methodischen Forschungslinien aufgezeigt, denen die vorliegende Arbeit folgt. Zentral ist dabei die Entwicklung von

der Ethnomethodologie (Abschnitt 10.1) hin zur Konversationsanalyse (nachfolgend auch CA; Abschnitt 10.2). In Anlehnung an die Analyseprämissen der CA orientiert sich die vorliegende Arbeit vor allem an der Erweiterung im Bereich der Multimodalität. So perspektivieren die Interaktionale Linguistik (Abschnitt 10.3) und die Multimodale Interaktionsanalyse (Abschnitt 10.4) neben den „verbalen Anteile[n]“ (Deppermann/Schmitt 2007:17) der Interaktion auch visuell-leibliche und materielle Anteile und verlagern ihr Interesse hin zur multimodalen Realisierung interaktiver Ereignisse. Damit rückt nicht mehr nur *eine* kommunikative Ressource in den Blick der Analyse, sondern „das Zusammenspiel aller Ausdrucksmittel, die den Interaktionsbeteiligten zur Verfügung stehen“ (Deppermann/Schmitt 2007:17). Entsprechend dieser Ausrichtung geht es auch in der vorliegenden Arbeit um die „mikroanalytische Auswertung des in Videodokumenten eingefangenen Prozesses der multimodalen Herstellung interaktiver Ordnung“ (Deppermann/Schmitt 2007:17), d. h. um die detaillierte Betrachtung und Analyse der multimodalen Konstruktion der kommunikativen Gattung der christlichen Predigt anhand von Videodaten. Besonders in den Bereichen der Datenerhebung und der Datenauswertung müssen dann etablierte Methoden notwendig erweitert und verfeinert werden (vgl. Deppermann/Schmitt 2007:16). Aus diesem Grund stellt die vorliegende Arbeit zunächst die Entwicklungen in der Videoanalyse vor (Abschnitt 10.5) und begründet darauf aufbauend das erhobene Datenkorpus (Kapitel 11). Im Anschluss daran werden die in dieser Arbeit verwendeten Transkriptionskonventionen zur Erfassung visueller Elemente genauer vorgestellt (Kapitel 12).

Den Hauptteil der Arbeit bildet die Darstellung der Analyseergebnisse. Diese konzentrieren sich zum einen auf die institutionelle und gottesdienstliche Einbettung (Kapitel 13) sowie auf die räumliche Situierung (Kapitel 14). Zum anderen untersucht diese Studie die spezifischen Wissensbestände, die zur Realisierung der kommunikativen Gattung Predigt relevant und von den Beteiligten aktualisiert werden. Dieses Wissen zeigt sich u. a. in der multimodalen Konstitution und Konstruktion des Predigtereignisses (Kapitel 15) und dort vor allem in den Eröffnungs- und Beendigungssequenzen (Abschnitt 15.1 und Abschnitt 15.2). Darüber hinaus soll nicht nur das Wissen aufgezeigt werden, dass über die Gattung selbst vorhanden sein muss, sondern auch das Wissen, das innerhalb der Predigt relevant gesetzt wird (Kapitel 16). Im Fokus stehen neben den Wissensannahmen und den Wissenszuschreibungen, die der jeweilige Prediger gegenüber der Gemeinde vornimmt (Abschnitt 16.2), auch Formen der Wissensvermittlung (Abschnitt 16.3) und damit verbundene Verfahren der Veranschaulichung (Abschnitt 16.4). Darauf aufbauend werden Formen der Darstellung deontischer Autorität des Predigers betrachtet, die sich u. a. in der Formulierung

von Handlungsanweisungen, moralischer Leitlinien und überzeitlicher religiöser Gewissheiten zeigen (Abschnitt 16.5 und 16.6). Ziel ist es zu bestimmen, welche Rolle Wissen und dessen Vermittlung in der Predigt spielt, um die Frage zu klären, ob man von der Predigt als einer kommunikativen Gattung der Wissensvermittlung sprechen kann (Abschnitt 16.7). Den letzten Teil der Analyse bildet die Darstellung der Dialogizität der Predigt (Kapitel 17). Dazu werden zunächst theologische und linguistische Dialogmodelle vorgestellt (Abschnitt 17.1 und 17.2), bevor unterschiedliche Beteiligungsformate der anwesenden Personen herausgearbeitet werden (Abschnitt 17.3). Der Schwerpunkt liegt hier auf der Realisierung von interrogativen Formaten mit einem unmittelbaren Sprecherwechsel sowie den interaktiven Praktiken, die dazu eingesetzt werden. Einen scheinbaren Sonderfall bildet dabei die Dialogpredigt (Abschnitt 17.4). Die Frage ist dann, ob diese neue Form der Predigt auch Auswirkungen auf die Beteiligungsformate der anwesenden Personen hat. Den Abschluss bildet die Zusammenführung der hier untersuchten dialogischen Elemente in Predigten und die Bestimmung der Dialogizität in der kommunikativen Gattung der christlichen Predigt (Abschnitt 17.5).

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



---

## Teil II

# Forschungsstand

Religiöse bzw. sakrale Sprache und Formen religiöser Kommunikation sind Gegenstand der (Sprach)Philosophie (vgl. Just 1975), der (linguistischen) Anthropologie (vgl. Keane 2006), der historischen Linguistik, der Rhetorik (vgl. Paul 2009), der Ritualforschung (vgl. Paul 1989 und 2009), der (Interaktions) Linguistik (vgl. Crystal 1988, Wagner 1999, Hoberg 2009, Lasch 2011, Kuße 2012, Dix 2020), der Soziologie (vgl. Ulmer 1988, Ayaß 1997a und 1997b) und natürlich der Theologie. Eine zentrale Rolle spielen dabei Gottesdienste und Verkündigungsformate, von denen die Predigt die wichtigste ist. Prominent ist die Auseinandersetzung mit der Predigt als (literarischer) Gattung vor allem in der Mediävistik und der literaturwissenschaftlichen Barockforschung (siehe dazu den Überblick in Mertens 2009:578 ff.). Dabei spielt in besonderer Weise der Aspekt der Predigtrhetorik (vgl. Belke 1973:121) eine Rolle. Für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Predigt in diachroner und synchroner Perspektive kritisiert Mertens jedoch eine zu strikte Fokussierung auf mittelalterliche und barocke Predigten und stellt heraus: „[D]ie Predigt der Aufklärung, der Romantik und vor allem des 19. und 20. Jh. wird dagegen nur in Einzelfällen literaturwissenschaftlich betrachtet“ (Mertens 2009:578). Dieser Befund gilt nicht nur für die Literaturwissenschaft, sondern auch für linguistische und z.T. soziologische Untersuchungen. Für die hier vorliegende Arbeit spielen gerade die Bereiche der Linguistik, der Religions- und Wissenssoziologie sowie der Theologie eine zentrale Rolle. Kompakt wird in den nachfolgenden Kapiteln daher der Forschungsstand bezüglich der Auseinandersetzung mit religiöser Kommunikation – und vor allem mit der Predigt – in diesen Forschungsdisziplinen nachgezeichnet.



## Die Predigt aus linguistischer Sicht

# 4

Obwohl die Auseinandersetzung mit Sprache und Religion innerhalb der Linguistik eine lange Forschungstradition hat, bestehen nach wie vor Lücken, wenn es um die Analyse spezifischer sprachlich-kommunikativer Erscheinungen geht. Dies gilt gerade auch für das Ereignis der Predigt. Innerhalb der textlinguistischen Forschung etwa wird die Predigt zwar allgemein als liturgische Textsorte (vgl. Kuße 2012) bzw. als Teiltext der Textsorte Gottesdienst bestimmt (vgl. Simmler 2000:681 und 683), jedoch steht eine umfassende Textsortenanalyse – vor allem zeitgenössischer Predigten – mit der Beschreibung der typischen und spezifischen Textsortenmerkmale aus (vgl. dazu auch den Überblick in Simmler 2000). Textsorten bezeichnen „Gruppen von Texten, die sich durch bestimmte *Bündel von Merkmalen* auszeichnen“ (Linke et al. 2004:278; Hervorhebungen im Original) und in diesem Zusammenhang wiederkehrende und wiedererkennbare Charakteristika aufweisen. Ebert wiederum definiert die Predigt in diesem Zusammenhang als übergeordnete Textklasse, die sowohl religiöse als auch nicht-religiöse Textsorten wie Psalmen, Gleichnisse, Gedichte etc. enthalten kann und durch diese konstituiert wird (vgl. Ebert 2017:315 ff). Auffällig ist, dass im Zuge der Textsortenanalyse vor allem die Funktionen der Predigt und die dabei ausgeführten Sprechakte im Vordergrund stehen, weniger jedoch die strukturellen Merkmale. So bestimmt Kuße für die Predigt die Illokutionen des „Informierens (über religiöse Inhalte) und Mahnens (zu bestimmten Werthaltungen und Handlungsweisen)“ (Kuße 2012:165) sowie des Verheißens als spezifische Sprechhandlungen. Ebert benennt in ähnlicher Weise „Trost, Lehre, Ermutigung, Mahnung“ (Ebert 2017:317) als Textfunktionen und bescheinigt der Predigt, „dass alle Sätze einer Predigt wertend und appellierend sind und auf die Person des Hörers und auf seine Beziehung zu Gott und den Mitmenschen zielen“ (Ebert 2017:317). Vor allem rhetorische und stilistische Elemente schriftlich überlieferter Predigten stehen im Fokus der Forschung. Einen Großteil

nimmt dabei die Analyse mittelalterlicher Predigttexte ein. So untersucht etwa Lobenstein-Reichmann (2011) die Predigt als Ort sprachlicher Diskriminierung unter Aspekten der historischen Semantik. Zwar verweisen die Studien darauf, dass das Predigtmanuskript auch im Mittelalter vorgelesen, d. h. mündlich realisiert wird, jedoch fehlen Reflexionen über die besondere (interaktive) Situation des Predigtvortrags, die auch auf mögliche Abweichungen zwischen Predigtskript und Predigtvortrag verweisen – gerade wenn die Forschung aktuelle Predigten in den Blick nimmt.

Vor allem aufgrund inhaltlicher Aspekte haben sich in der Forschung zur christlichen Predigt im Laufe der Zeit unterschiedliche Predigtklassifikationen herausgebildet, die z. B. den Ort und die Zeit der Predigt (z. B. Sonntagspredigt), die Rezipierenden (z. B. Gemeindepredigt, Jugend(gottesdienst)predigt, evangelistische Predigt), den Anlass (z. B. Passionspredigt, Kasualpredigt z. B. Traupredigt), die Art und Weise der Gestaltung und Performanz (z. B. Dialog-Predigt) oder das Medium (z. B. Fernseh-Predigt) zentral setzen, um nur eine kleine Auswahl zu nennen (vgl. u. a. Grimmler 2011:87, Kucharska-Dreiß 2017:389 f, Wollbold 2017:135 f). Die Unterscheidung zwischen Textpredigt bzw. Auslegungspredigt und Themapredigt ist bei den Versuchen einer Typologisierung die prominenteste (vgl. dazu auch Simmler 2000:684 f). Steht bei ersterer Kategorie ein spezifischer Bibeltext im Zentrum des Wortbeitrags, ist es bei letzterer ein (aktuelles) Thema, das anhand verschiedener Bibelstellen diskutiert wird (vgl. Wollbold 2017:140 ff, Keller 2017:31 ff).<sup>1</sup> In den meisten Fällen werden diese Formen jedoch nicht isoliert realisiert. Vielmehr sind Mischformen zu beobachten, d. h. die Realisierung mehrerer Formen innerhalb eines Wortbeitrags, bei denen die Übergänge fließend sind (vgl. Grimmler 2011:87; Wollbold 2017:136 f, Keller 2017:32).

Ein Großteil der bisherigen linguistischen Forschung zu religiöser Kommunikation widmet sich jedoch vor allem der Untersuchung christlicher (evangelischer, katholischer, freikirchlicher) Gottesdienste (z. B. bei Werlen 1984, Bayer 2004). Die Predigt selbst spielt dabei eine untergeordnete Rolle. So beschreibt Bayer in seiner Studie zu religiöser Sprache zwar auch die Argumentationsstruktur freikirchlicher Predigten (vgl. Bayer 2004:78–94), zeigt aber vor allem an Gottesdiensten allgemein, dass eine Abgrenzung zwischen religiöser und profaner Sprache nicht ohne Weiteres geleistet werden kann, denn „religiösen Sprachgebrauch [kann man] nicht beschreiben, erklären und schon gar nicht bewerten,

---

<sup>1</sup>Z.T. wird eine dritte grundlegende Kategorie ergänzt: die dogmatische Predigt, „die unabhängig von Aktualität oder den Schrifttexten sein kann, wenn der Prediger z. B. über die Trinität spricht“ (Grimmler 2011:87), sich also mit zentralen Glaubensbegriffen und -konzepten auseinandersetzt (vgl. auch Simmler 2000:685).

wenn man vom Wortschatz oder der Grammatik religiöser Texte ausgeht. Entscheidend sind vielmehr jeweils die Funktion sowie die Semantik und Pragmatik religiöser Texte“ (Bayer 2004:11).

Ein ähnliches Bild zeigt sich in der Untersuchung von Werlen (1984) zum rituellen Charakter katholischer Messen, bei der die Betrachtung der Predigt nur eine untergeordnete Rolle spielt. Er gibt lediglich zu bedenken, dass nicht nur im Gottesdienst ritualisierte Wendungen und mehr oder weniger feststehende rhetorische Formulierungen auftreten können, sondern auch innerhalb von Predigten, obwohl sie trotz allem der am freiesten gestaltete Teil des Gottesdienstes seien (vgl. Werlen 1984:172; siehe Kapitel 13). Darüber hinaus verweist er hinsichtlich der sprachlichen Gestaltung der Predigt auf die homiletische Literatur (vgl. Werlen 1984:172).

Wie Bayer und Werlen setzt sich auch Paul mit dem Gottesdienst als Ritual auseinander und untersucht sprachlich-stilistische Merkmale (vgl. Paul 1983, 1989, 2009). Er unterscheidet etwa zwischen zwei Kommunikationsrichtungen: „Die Kommunikation der Gläubigen mit Gott (vertikale Kommunikation) und die Kommunikation der Gläubigen untereinander bzw. die Kommunikation der Gläubigen mit sich selbst (horizontale Kommunikation)“ (Paul 2009:2262; siehe auch Paul 1983:91 und 1989:170). Zur vertikalen Kommunikation zählt Paul darüber hinaus auch das Vorlesen eines biblischen Textes (vgl. Paul 1983:91). Der Pfarrer ist für Paul in diesem Zusammenhang ein Mittler zwischen horizontaler und vertikaler Kommunikation, was sich besonders auch in der Predigt zeige (vgl. Paul 2009:2264), die wiederum in einem „Spannungsfeld von ritueller, institutioneller und alltagsweltlicher Kommunikation“ (Paul 2009:2269) stehe. Die Sprache der Predigt wird hier als ein Grenzphänomen beschrieben, das innerhalb eines ritualisierten Ereignisses (des Gottesdienstes) mit religiös aufgeladenen sprachlichen Handlungen, starke Merkmale der Alltagssprache zeigt (vgl. Paul 2009). Paul versteht speziell die Predigt als „ein Exemplar der öffentlichen Rede neben anderen: Pfarrer gestalten ihre Ansprachen – nicht anders als Lehrer, Strafverteidiger oder Politiker“ (Paul 2009:2258). Auch Bayer sieht Parallelen zwischen religiösem und politischem Sprachgebrauch, die sich für ihn u. a. in den (kommunikativen) Gattungen widerspiegeln, die mit den jeweiligen Bereichen assoziiert werden – etwa die strukturellen und formalen Ähnlichkeiten zwischen politischen Reden und Predigten. Dies wird auch in dem Begriff der ‚Kanzelrede‘ deutlich, der häufig alternativ zum Begriff der Predigt verwendet wird.

Eine ganz ähnliche Gegenüberstellung nimmt auch Gülich vor, die sich anhand der Interaktion vor Gericht, im Gottesdienst und in säkularen Seelsorgegesprächen in einer empirischen Studie mit den Merkmalen institutioneller Kommunikation auseinandersetzt (vgl. Gülich 1981). Neben Aspekten wie Handlungsrollen

und institutionsspezifischen Wissensbeständen befasst sie sich vor allem mit den interaktiven Potenzialen der einzelnen Settings und fragt nach dem „institutionell geregelten Kommunikationsablauf“ (Gülich 1981:426). Gülich zeigt u. a. am Beispiel evangelischer Gottesdienste, dass das Ereignis durch eine starke institutionenspezifische, ritualisierte Struktur geprägt ist, die z. B. in der Phase der Eröffnung und Beendigung bestimmten Rollenträgern (hier: dem Pfarrer) Formulierungen und Handlungsabläufe vorgibt (vgl. Gülich 1981:427, siehe Kapitel 13 und 15). Darüber hinaus erkennt sie im Gottesdienst dialogische Sequenzen, die jedoch nicht spontan erfolgen, sondern ebenfalls durch den vorgegebenen Gottesdienstablauf, die Liturgie, bestimmt werden. Innerhalb dieses Ablaufes können dann ritualisierte Interrogativsequenzen realisiert werden, die jedoch nicht durch die Überwindung eines Wissensdefizits gekennzeichnet werden, sondern ein struktureller Teil der Durchführung einer rituellen Handlung (z. B. Trauung, Taufe, Konfirmation etc.) sind (vgl. Gülich 1981:447 f).

Unter der Perspektive kommunikativer Kooperation betrachtet Roelofsen (1999) Predigt-nachgespräche, d. h. Gruppengespräche zwischen einem Prediger und ausgewählten Personen der Gemeinde, die im Nachgang einer Predigt ihre Eindrücke und Interpretationen austauschen. Anhand von Audioaufnahmen fragt er nach der Herstellung und Aushandlung von Intersubjektivität in Bezug auf biblische Texte und deren Auslegung in der vom Prediger gehaltenen Predigt. Dabei kommt es sowohl zu thematischen Bearbeitungen der Texte und der Predigt als auch zu Rückmeldungen hinsichtlich der Predigtstruktur und Predigtstilistik. Für Roelofsen sind Predigt-nachgespräche in einem unmittelbaren Zusammenhang mit Predigten zu sehen, jedoch werden in seiner Untersuchung keine Aussagen über das Predigt-ereignis als solches gegeben. Er konzentriert sich darauf, dass Predigt-nachgespräche ein Raum für Konsens und Dissens zwischen den Anwesenden sind und zwischen eigenen und fremden Positionen vermitteln.

Neben diesen Einzelstudien, die unterschiedlichen linguistischen Schwerpunkten zugeordnet werden können, hat sich die Theolinguistik als eigenständige Disziplin innerhalb der Linguistik herausgebildet, und 2006 der internationale Arbeitskreis Theolinguistik gegründet.<sup>2</sup> Die Theolinguistik verortet sich an der Schnittstelle zwischen Linguistik und Theologie und setzt sich mit „sprachtheologische[n] Fragen“ (Hoberg 2009:11) und mit dem großen Untersuchungsfeld von ‚Sprache und Religion‘ auseinander (vgl. Wagner 1999; Greule/Kucharska-Dreiß 2011:11). Gegenstand der Untersuchungen sind Formen religiöser Sprache und religiöser Kommunikationsformen/Performanzen bzw. allgemeiner „alle

---

<sup>2</sup><https://www.theolinguistik.de/index.html> [letzter Zugriff: 13.06.2019] Erste Ansätze der theolinguistischen Forschung gab es bereits in den 1990er Jahren.



menschlichen Äußerungen, die eine theolektale Kommunikationssituation konstituieren oder aus einer theolektalen Kommunikationssituation hervorgehen“ (Greule/Kucharska-Dreiß 2011:13; siehe auch Crystal 1988, Wagner 1999). Den Schwerpunkt der Untersuchungen bilden v. a. Formen des religiösen Sprachgebrauchs in christlichen Kontexten. Die Theolinguistik stützt ihre Untersuchungen auf eine texttheoretische Basis und nutzt einen sehr weiten Textbegriff, der sowohl mündliche als auch schriftliche Äußerungen einschließt. Entsprechend setzen sich theolinguistische Studien sowohl mit der Sprache biblischer Texte als auch mit Gesängen, Gebeten, kirchlich-institutionellen Dokumenten und Ereignissen wie dem Gottesdienst und der Predigt auseinander. Die theolinguistischen Untersuchungen nehmen alle Ebenen des Sprachsystems in den Blick, fragen also nach der Spezifik religiöser Sprache „auf der Ebene der Phonetik (z. B. Rhetorik bei der Predigt, aber auch Gesänge), der Graphetik (z. B. Tetragramm), der Morphologie (z. B. Sakralität markierende Morpheme), der Lexik, der Syntax, der Phraseologie, der Textgrammatik (z. B. Textgrammatik des Gebets) und der Pragmatik“ (Greule/Kucharska-Dreiß 2011:13). Sehr deutlich wird immer wieder auch eine soziolinguistische Orientierung, wenn nach den identitätsstiftenden Potentialen religiöser Sprache als ‚Theolekt‘ gefragt wird (vgl. Greule/Kucharska-Dreiß 2011:14). Die Theolinguistik versteht sich zudem als internationale linguistische Teildisziplin und vereint nicht nur Studien im deutschsprachigen Raum, sondern auch Untersuchungen zu religiösen Texten und Praktiken aus anderen Sprachen und Glaubenstraditionen. Vor allem Ethelston und Malmström haben sich innerhalb der Theolinguistik mit sprachlichen Phänomenen von Predigten auseinandergesetzt. Ethelston (2009 und 2011) nimmt bei seiner Untersuchung evangelistischer Predigten eine funktionalgrammatische Perspektive ein und betrachtet die rhetorisch-persuasiven Elemente, die von den Predigern genutzt werden. Er fragt dabei nach der interpersonellen Funktion der Predigtsprache, d. h. „how we use language to relate to each other“ (Ethelston 2011:101). Auf der Grundlage qualitativer Analysen legt er den Fokus auf die Konstruktion von Bewertungen, die von den Predigern im Vollzug der Predigt vorgenommen werden (vgl. Ethelston 2011:102 f), und identifiziert die rhetorische Figur der „misguided voices“ (Ethelston 2009:684), mit der die Prediger mehr oder weniger implizit unterschiedliche Meinungen anführen und kontrastieren. In der Regel handelt es sich dabei um Auffassungen, die dem religiösen Mainstream entgegenlaufen oder eine kritische Haltung gegenüber Religion, dem Glauben im Allgemeinen und dem Christentum im Besonderen widerspiegeln (vgl. Ethelston 2009:684). U.a. macht er dabei moralische Elemente aus, mit denen eine Verhaltensbeurteilung realisiert wird (vgl. Ethelston 2009:685), sowie Momente der bewussten Emotionalisierung, die durch die vom Prediger gegebenen Bewertungen erzeugt werden.

Ebenfalls aus funktional-linguistischer Perspektive betrachtet Malmström (2015) in seiner Untersuchung interrogative Strukturen in Predigten. Ziel ist es zu zeigen, ob und wie Prediger Fragen nutzen, um die Rezipierenden in das Predigtgeschehen zu involvieren (vgl. Malmström 2015:249; siehe Kapitel 17). Im Gegensatz zu der vorliegenden Arbeit besteht das von ihm bearbeitete Datenmaterial jedoch nicht aus Video- und Audioaufnahmen von Predigten, sondern aus schriftlich vorliegenden Predigtmanuskripten sowie aus Interviewdaten mit den jeweiligen Predigern (vgl. Malmström 2015:250).

Trotz der expliziten Schwerpunktsetzung der Theolinguistik gibt es innerhalb dieser Forschungsdisziplin nach wie vor keine systematischen empirisch-qualitativen Arbeiten zur Predigt im deutschsprachigen Raum hinsichtlich ihrer sprachlich-interaktiven Gestaltung und ihrer konstitutiven Merkmale. Und obwohl die Theolinguistik mit ihrer Fokussierung auf den spezifischen Gegenstand der religiösen Kommunikation einen sozial wie medial hoch relevanten Bereich abdeckt, bildet sie als eigener Forschungszweig innerhalb der aktuellen linguistischen Forschungslandschaft nur einen Randbereich. Dem will die Religionslinguistik entgegenwirken und die linguistische Auseinandersetzung mit religiöser Kommunikation im weitesten Sinne nicht nur neu beleben und intensivieren, sondern sie auch methodisch und theoretisch erweitern. Dies soll u. a. durch einen Anschluss an „die Arbeiten der Religionswissenschaft, der Religionsphilosophie, der Religionspsychologie oder der Religionssoziologie“ (Liebert 2017:10) erreicht werden. Hinzu kommt eine Erweiterung der Untersuchungsgegenstände. Nicht nur Kommunikationsereignisse innerhalb des Christentums stehen im Zentrum der Forschung, sondern auch Settings jenseits etablierter Religionen (vgl. Liebert 2017:10). Das Ziel der Religionslinguistik ist es, ihren Forschungsgegenstand von der religiösen Kommunikation hin zur spirituellen Kommunikation auszudehnen und auch esoterische Strömungen über Kultur- und Religionsgrenzen hinweg in den Blick zu nehmen. Die konkreten Untersuchungsgegenstände sollen zudem die gesamte Bandbreite (medialer) Realisierungs- und Inszenierungsformen abdecken, die von Texten über mediale Bearbeitungen bis hin zu situativ-lokalen Interaktionsereignissen *face-to-face* reichen (vgl. Liebert 2017:31). Dies schließt eine Ausweitung der untersuchten Interaktionsressourcen und eine stärkere Berücksichtigung der Multimodalität mit ein. Die theoretische Basis bilden vor allem religionssoziologische Modelle (etwa der Begriff der exzentrischen Positionalität nach Plessner; vgl. Liebert 2017:11 f), obwohl in der Konzeption der Religionslinguistik von ihr als sprachwissenschaftlicher Teildisziplin gesprochen wird, die „an die interaktionale Linguistik, die Text- und Diskurslinguistik, die Bildlinguistik und insbesondere an die Multimodalitätslinguistik anschließen“ kann (Liebert 2017:32). Dabei versucht die Religionslinguistik ein Dach für bereits

erfolgte Untersuchungen innerhalb z. B. der Interaktionalen Linguistik zu bieten. Gerade aktuelle linguistische Studien, die sich mit der multimodal realisierten Interaktion innerhalb religiöser Settings beschäftigen, verorten sich selbst jedoch (noch) nicht innerhalb der Religionslinguistik.

So gab es in den letzten Jahren immer wieder Untersuchungen zu unterschiedlichen religiösen Settings, denen es jedoch mehr um die Demonstration methodischer und forschungstheoretischer Aspekte anhand religiöser Kommunikation ging, als um religiöse Kommunikation selbst. Lehtinen (2009a, 2009b und 2011) nutzt bei seiner Untersuchung von Audioaufnahmen der Bibelstunden finnischer Adventgemeinden das Methodenrepertoire der Konversationsanalyse, um die Praktiken der „Rekontextualisierung“ (Lehtinen 2009a:236) biblischer Texte zu untersuchen und zu zeigen, wie die beteiligten Personen die gelesenen Texte interpretieren und auf die eigene Lebenswirklichkeit übertragen. In diesem Zusammenhang betont er die Notwendigkeit der Berücksichtigung eines spezifischen ethnographischen Kontextwissens bei der Analyse der Daten und eine damit verbundene Erweiterung der klassischen konversationsanalytischen Forschungshaltung (vgl. Lehtinen 2009a:234 und 2009b:465; siehe Abschnitt 10.1 und 10.2). Das Ziel seiner Untersuchungen ist dabei nicht nur die Analyse der erhobenen Daten, sondern vor allem die Gegenüberstellung der Konzepte der Ethnographie und der Konversationsanalyse. Mit Blick auf das von ihm untersuchte religiöse Ereignis zeigt er auf, an welchen Punkten sich beide Forschungstraditionen gewinnbringend kombinieren lassen.

Unter dem Aspekt der deontischen Autorität, der Sequenzialität und der multimodalen Realisierung setzt sich Stevanovic mit den dienstlichen Besprechungen zwischen einem Pastor und einem Kantor in einer evangelisch-lutherischen Gemeinde in Finnland auseinander (u. a. Stevanovic 2012 und 2013, Stevanovic/Peräkylä 2012, Stevanovic et al. 2017). Das Datenmaterial repräsentiert damit eine Form des *talk-at-work* (siehe Abschnitt 10.2), die zwar innerhalb eines religiösen Settings verortet werden kann, selbst jedoch nicht zwingend religiöse Kommunikation sein muss. Das Verdienst dieser Arbeiten ist es, die methodischen und theoretischen Prämissen der Konversationsanalyse und der Interaktionalen Linguistik für den Gegenstand der religiösen Kommunikation bzw. der Kommunikation in religiösen Settings fruchtbar gemacht zu haben.

Hausendorf/Schmitt (2010, 2013, 2014, 2016a, 2017, 2019) wiederum erarbeiten das Konzept der Interaktionsarchitektur u. a. anhand der multimodalen Praktiken, die bei der Realisierung evangelistischer Gottesdienste (sog. Alpha-Gottesdienste) genutzt werden (siehe Kapitel 14). Dabei spielen die Betrachtung des Ortes (in diesem Fall eine Kirche) und die Frage danach, welchen Einfluss der Raum auf die Interaktion hat und wie der Raum in der Interaktion genutzt

wird, eine besondere Rolle. Wie bei Lehtinen sind auch die Untersuchungen von Hausendorf und Schmitt an den theoretischen und methodischen Prämissen der Konversationsanalyse und darüber hinaus an der darauf aufbauenden multimodalen Interaktionsanalyse ausgerichtet (siehe Kapitel 10).

Die vorgestellten Studien befassen sich zwar mit dem Thema der Kommunikation innerhalb religiöser Settings, fokussieren dabei jedoch sehr stark den Gottesdienst als Gesamtereignis oder widmen sich Interaktionen außerhalb traditioneller Gottesdienste. Die Predigt als eigenständiges Interaktionsereignis spielt keine bzw. nur eine untergeordnete Rolle. Und wenn die Predigt Gegenstand der Analyse ist, so geht es meist nicht um christliche Predigten in katholischen oder evangelischen (Sonntags)Gottesdiensten, sondern um Predigten innerhalb charismatischer und evangelistischer Gottesdienste sowie um alternative Predigtformen. Inspiration dafür sind Studien über religiöse Veranstaltungen amerikanischer Prägung. Im Zentrum stehen vor allem Mega-Churches<sup>3</sup> und deren Gottesdienste und Predigten (vgl. Bryan/Albakry 2016) sowie die typischen Merkmale afro-amerikanischer (freikirchlicher) Predigten (vgl. Wharry 2003).

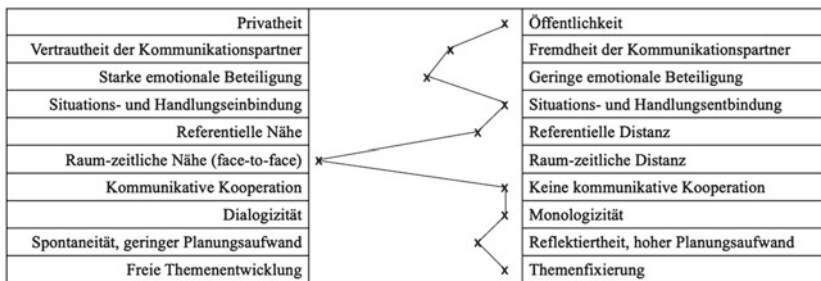
Der überwiegende Teil der Zugänge stimmt darin überein, dass es sich bei der Predigt um einen Text handelt. In den meisten Fällen wird dann ein sehr weiter Textbegriff genutzt, der sowohl eine mündliche als auch eine schriftliche Realisierung einschließt und bei dem zuweilen unklar bleibt, an welcher Stelle die Autoren welche Realisierungsform der Predigt thematisieren. So verortet Grimmer die Predigt zwar als Rede und als „in erster Linie mündliches Phänomen“ (Grimmer 2011:87), bemerkt auf der anderen Seite jedoch: „Ob als vorliegender Text oder mündlicher Vortrag, die Predigt ist eine Literaturgattung“ (Grimmer 2011:89). Die Frage nach Mündlichkeit und Schriftlichkeit ist ein Aspekt, der sich durch alle Versuche, die Predigt als Gattung zu bestimmen, zieht. Denn obwohl die Predigt theologisch, literaturwissenschaftlich und linguistisch als Text bestimmt wird, sei die Mündlichkeit ein konstitutives Merkmal (vgl. Mertens 2009:575) und die Predigt als Redegattung (vgl. Ebert 2017:315) zu beschreiben. Ein Modell, das in diesem Zusammenhang eine systematische Betrachtung verspricht, ist das Konzept der Nähe und Distanz nach Koch/Oesterreicher. Die Autoren unterscheiden in ihrem Schema zunächst zwischen einer medialen Opposition (phonisch vs. graphisch realisiert) und einem konzeptionellen Kontinuum (vgl. Koch/Oesterreicher 2019:193). Sie verstehen Mündlichkeit (bzw. Nähe-Kommunikation) und Schriftlichkeit (bzw. Distanz-Kommunikation) nicht

---

<sup>3</sup>Als Megakirchen (*Mega Churches*) werden „evangelikal-protestantische Einzelgemeinden, deren Gottesdienste regelmäßig von mindestens 2000, oftmals deutlich mehr Gläubigen besucht werden“ (Kern/Schimank 2013:186) verstanden.

als unvereinbare Gegensätze, sondern als polare Entitäten einer Skala, bei der es möglich ist, unterschiedliche Grade und Abstufungen abzubilden. Konstitutiv dafür ist die differenzierte Unterscheidung von zehn Analysekatégorien, die zusammen das „konzeptionelle Relief“ (Koch/Oesterreicher 2011:9) einer Gattung bzw. eines kommunikativen Ereignisses, oder wie sie es nennen, einer Diskurstradition, bilden. Entscheidend ist für die Autoren zudem, dass ihre Darstellung jeweils „prototypische Bündelungen“ (Koch/Oesterreicher 2019:202) von Merkmalen darstellt und Diskurstraditionen einer „ununterbrochenen Dynamik“ (Koch/Oesterreicher 2019:202) unterliegen. Das führt dazu, dass sich, diachron betrachtet, das konzeptionelle Relief einer Diskurstradition verschieben kann.

In der Ausgestaltung ihres Konzepts bilden Koch/Oesterreicher u. a. das prototypische konzeptionelle Relief der Predigt ab (siehe Abb. 4.1 nach Koch/Oesterreicher 2011:8 f).



**Abb. 4.1** Konzeptionelles Relief der Gattung Predigt

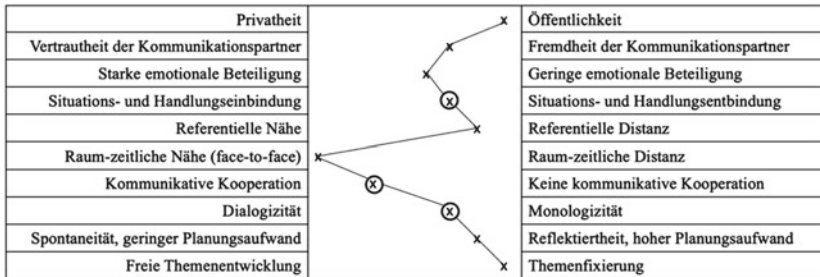
Koch/Oesterreicher legen für die Predigt folgende Parameter an: „a) Öffentlichkeit, b) keine absolute Fremdheit, c) klar emotionale Komponenten, d) kaum Situations- und Handlungseinbindung, e) geringer Referenzbezug auf die Sprecher-*origo*, f) physische Nähe, g) keine Kooperationsmöglichkeit bei der Produktion, h) Monologizität, i) geringere Spontaneität, j) Themenfixierung“ (2011:8; Hervorhebung im Original). Sie bemerken weiterhin:

Im Hinblick auf eine Diskurstradition christliche Predigt wissen die Kommunikati-onsteilnehmer beispielsweise nicht nur, dass sie instruktiven Charakter hat, dass sie normalerweise in der Kirche, von einem Priester, vor einer Gemeinde, an bestimmten Tagen praktiziert wird, sondern sie wissen eben auch, dass bei diesem relativ

distanzierten Diskurs, eventuell auf der Grundlage einer wie auch immer beschaffenen graphischen Vorlage, eine sorgfältige phonische Realisierung zu erwarten ist, die gewissen Bedingungen der Distanz genügt [...]. (Koch/Oesterreicher 2019:200 f)

Die Predigt ist nach diesem Modell ein konzeptionell schriftliches, eher distanzsprachliches, phonisch realisiertes, „zunehmend schreibbezogenes“ Ereignis (Koch/Oesterreicher 1985:18). Auffällig ist jedoch, dass Koch/Oesterreicher nicht darlegen, aufgrund welcher spezifischen Faktoren und konkreten Merkmale sie zu dem von ihnen zusammengestellten konzeptionellen Relief der Predigt kommen oder welche Daten (schriftliche Predigttexte oder mündliche Predigtvorträge, welche Konfessionen etc.) die Grundlage für ihre Zusammenstellung bilden. Aufgrund des Reliefs ist darüber hinaus davon auszugehen, dass Koch/Oesterreicher lediglich den Wortbeitrag als ‚Predigt‘ in den Blick nehmen und nicht, wie dies in der vorliegenden Arbeit der Fall ist, das gesamte Predigt ereignis. Dies zeigt sich u. a. daran, dass sie eine, wenn überhaupt, nur geringe kommunikative Kooperation annehmen. Die Analyse in dieser Arbeit wird jedoch zeigen, dass sowohl der Prediger als auch die Gemeinde in hohem Maße reziprok kooperativ am Gelingen der Gattung Predigt beteiligt sind (siehe Kapitel 15). Des Weiteren gehen Koch/Oesterreicher davon aus, dass in der Predigt eine hohe Situations- und Handlungsentbindung vorliegt. Wie sie auf diesen Befund kommen, kann nur spekuliert werden, denn auch hier werden die nachfolgenden Analysen zeigen, dass die Prediger in ihren Wortbeiträgen stark an der aktuellen Lebenswirklichkeit der Rezipierenden, dem unmittelbaren situativ-räumlichen Kontext und den Handlungsmöglichkeiten der Beteiligten orientiert sind. Deutlich wird das z. B. in der Zuschreibung von Wissen, der Thematisierung der überzeitlichen Gültigkeit biblischer Texte (siehe Kapitel 16) und der Nutzung unterschiedlicher Beteiligungsformate – innerhalb des Wortbeitrags (siehe Kapitel 17). Gerade dabei zeigt sich im Blick auf Monologizität und Dialogizität, dass Koch/Oesterreicher nur einen bestimmten Aktivitätstyp der Predigt, den Wortbeitrag darstellen, für den ein hoher Grad an Monologizität angenommen werden kann. Betrachtet man jedoch die Predigt als Gesamt ereignis (siehe Kapitel 14 und 15), dann greift dieser Befund zu kurz. In diesem Zusammenhang verschiebt sich das konzeptionelle Relief. Dies kann natürlich einer historischen Veränderung der Gattung (bzw. Diskurstradition) zugerechnet werden, aber auch der in dieser Arbeit vorgenommenen genaueren Betrachtung des konkreten Ereignisses anhand authentischer Audio- und Videodaten. Erst dadurch wird es möglich, makro- und mikrostrukturell zu beschreiben, was eine Predigt im Einzelnen konstitutiv ausmacht. Abb. 4.2 zeigt,

an welchen Punkten die Überlegungen von Koch/Oesterreicher die spezielle Charakteristik der Predigt als multimodalem Ereignis unter ko-präsenten Beteiligten nicht ausreichend berücksichtigen.



**Abb. 4.2** Revidiertes konzeptionelles Relief der Gattung Predigt

Die vorliegende Studie greift den hier skizzierten Forschungsstand auf und führt ihn mit spezifischem Blick auf die empirisch-qualitative Untersuchung christlicher Predigten weiter. Ziel ist es dann, die aufgezeigten Forschungsdesiderate zu bearbeiten und Forschungslücken hinsichtlich der gattungsanalytischen und (interaktional)linguistischen Beschreibung von Predigten zu schließen.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





## Die Predigt aus soziologischer Sicht

# 5

Neben der Linguistik haben auch die Religionssoziologie und die Wissenssoziologie religiöse und spirituelle Settings in den Blick genommen. Obwohl an vielen Stellen christlich orientiert, setzt sich die Religionssoziologie ganz grundsätzlich mit allem auseinander, was unter dem schillernden Begriff der ‚Religion‘ gefasst werden kann (vgl. Knoblauch 1999) und fragt religionenübergreifend nach „den Sozialformen der Religionen“ (Ludwig/Heiser 2014:1) v. a. unter den Aspekten „der religiösen Erfahrung, dem religiösen Handeln, der religiösen Interaktion und der Bedeutung von Religion für die Gesellschaft insgesamt“ (Ludwig/Heiser 2014:1). Es geht also grundsätzlich um die Frage nach den Erscheinungsformen von Religion als sozialem Phänomen sowie religiösen Handlungen und Institutionen (vgl. Heiser 2018:8). In diesem Zusammenhang werden Aspekte wie die gesellschaftliche Relevanz religiöser Praktiken oder der historisch und kulturell veränderbare Stellenwert religiöser (institutionalisierter) Rituale aus synchroner und diachroner Perspektive betrachtet (vgl. Heiser 2018). Das Untersuchungsfeld der Religion wird dabei auf unterschiedlichen Abstraktionsstufen perspektiviert. Ludwig/Heiser differenzieren zwischen der *Makroebene*, bei der z. B. die Aspekte der Legitimität, (Post)Säkularisierung und Rationalisierung im Fokus stehen (vgl. Ludwig/Heiser 2014:3), der *Mikroebene* mit den Themen der Werteorientierung, der Untersuchung (individueller) religiöser Praktiken etc. (vgl. Ludwig/Heiser 2014:4) und schließlich der *Mesoebene*, bei der es um Vergemeinschaftung, die Bildung von Organisationen und Netzwerken sowie um die „religiöse Vermarktlichung“ (Ludwig/Heiser 2014:7; siehe auch Heiser 2018) und Eventisierung geht. Die Autoren zeigen damit die Breite der religionssoziologischen Forschungsfelder und Analyseebenen auf. Im Zuge der Legitimierung religionssoziologischer Forschung wurde und wird nicht nur dafür plädiert eine breite Analyseperspektive einzunehmen und eine Vielzahl von Forschungsthemen zu berücksichtigen, sondern auch den Gegenstand der ‚Religion‘ selbst



nicht auf institutionell spezialisierte, kirchlich orientierte Religion zu beschränken, sondern alle Spielarten von Religion als sozialem Phänomen in den Blick zu nehmen (vgl. Berger/Luckmann 2020:27). Entscheidend ist ein konstruktivistischer Zugang, für den sich u. a. Berger/Luckmann und Knoblauch aussprechen. Zentral ist dabei, das Alltagswissen über Religion als Ausgangspunkt wissenschaftlicher Untersuchung zu nehmen und danach zu fragen, was ethnokategorial als Religion, Glaube etc. konstruiert wird (vgl. Knoblauch 1999). Auch religiöse Ereignisse und die Frömmigkeitspraktiken unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften werden dann entsprechend als soziale Konstruktionen verstanden (vgl. Knoblauch 1999). Gefragt wird etwa nach Formen der Transzendenz Erfahrung (vgl. Schnettler 2011; Knoblauch/Soeffner 1999). Ulmer (1988) untersucht in diesem Zusammenhang die strukturelle Gestaltung von Konversionserzählungen und arbeitet die konstitutiven Elemente dieser kommunikativen Gattung heraus (siehe dazu auch Müller 2020). Schnettler (2011) untersucht mithilfe narrativer Interviews und Videoaufnahmen „außeralltägliche visionäre Erfahrungen“ (2011:180) innerhalb der spirituellen Gemeinschaft Fiat Lux als performative Ereignisse. In seiner Studie identifiziert er sprachlich-stilistische sowie multimodale Besonderheiten, die eine visionäre Polyphonie kontextualisieren. Im katholischen Umfeld verortet sind wiederum die Studien von Knoblauch/Schnettler (2015) zu Marienerscheinungen. Auf der Grundlage von Videoaufzeichnungen arbeiten sie u. a. anhand interaktiver Ressourcen wie Mimik, Blick, Körperpositionierung und -orientierung heraus, wie die Transzendenz Erfahrung einer Marienerscheinung von den ‚betroffenen‘ Personen kontextualisiert und wahrnehmbar gemacht wird (vgl. Knoblauch/Schnettler 2015:644 ff). Zudem sind zahlreiche Untersuchungen zu unterschiedlichen Formen von Sepulkralkultur vorhanden. Benkel (2020) etwa analysiert Übergangsrituale im Zusammenhang mit Trauer und Tod. Gegenstand seiner Analyse sind sprachlich-semiotische Aspekte auf Grabsteinen. Im Bereich zwischen institutioneller Ritualität und individueller Frömmigkeitspraxis stehen religiöse Kleingruppen, die von Müller (2020) untersucht werden. Gerade in charismatischen Bewegungen bilden sie einen festen Bestandteil der Gemeindestruktur, bieten jedoch auch Raum für jeweils gruppenspezifische Abläufe und den Austausch subjektiver (religiöser) Erfahrungen sowie biblisch-religiösen Wissens. Dazu gehört, so Müller, auch die Diskussion der gottesdienstlichen Predigt (vgl. Müller 2020:308).

Die Studien von Schnettler (2011) und Knoblauch/Schnettler (2015) verdeutlichen zudem eine notwendige Hinwendung zur empirischen Religionsforschung und der Relevanz von audiovisuellen Aufnahmen für die ethnographische Forschung. Durch die Verschiebung des Erkenntnisinteresses hin zur „Analyse von Religion in ihrem ‚natürlich vorkommenden Kontext‘“ (Schnettler 2011:169) und

der „möglichst umfassende[n] und genaue[n] Rekonstruktion religiöser Phänomene“ (Schnettler 2011:169) zeigt sich, dass die Auswertung von schriftlich vorliegenden Dokumenten wie Predigtmanuskripten, Gedächtnisprotokollen oder Feldnotizen nicht mehr ausreicht. Neue erhebungstechnische und methodische Verfahren werden notwendig (siehe Kapitel 11 und 12).

Diese vorgestellten religionssoziologischen Studien setzen sich explizit mit Formen religiösen Wissens auseinander und der Frage, „in welchen Formen religiöses und weltanschauliches Wissen kommuniziert wird“ (Schnettler et al. 2020:3). Damit bewegen sich die Untersuchungen an der Grenze zur modernen Wissenssoziologie, die es sich zur Aufgabe macht die „gesellschaftlichen Formen des Wissens“ (Berger/Luckmann 2020:28), gerade auch des religiösen Wissens, und die damit verbundene gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit zu untersuchen (vgl. Schnettler et al. 2020:5). Entscheidend ist für die an Religion interessierte Wissenssoziologie die Ebene von Sprache und Kommunikation. Religion, religiöses Wissen bzw. allgemeiner Weltanschauungen werden nicht als feste Entitäten, sondern als „gesellschaftlich und kommunikativ konstruiertes Phänomen“ (Schnettler et al. 2020:6) konzeptualisiert. Ein zentrales Modell der Wissenssoziologie ist in diesem Zusammenhang das Konzept der kommunikativen Gattungen (siehe Kapitel 8). Auffällig ist jedoch, dass es sowohl in der Religionssoziologie als auch in der Wissenssoziologie keine umfassenden Untersuchungen christlicher Verkündigung face-to-face, d. h. der christlichen Predigt, gibt. Dies mag auch an der Ausweitung des Religionsbegriffs und der damit verbundenen Abwendung von christlichen, institutionalisierten Formen der Verkündigung liegen. Während sich Max Weber noch mit der Predigt als „Kollektivbelehrung über religiöse und ethische Dinge“ (Weber 1956:283) im Zuge religiöser Vergemeinschaftung auseinandersetzt, fragt die moderne (Religions)Soziologie weniger nach der Predigt als eigenständigem Ereignis, sondern nach Religion, Kirche und Gottesdienst als Institution und Organisation, die vor allem der Bewältigung von Kontingenz dient (vgl. Kern/Pruisken 2017:408). In diesem Zusammenhang wird dann auch die Predigt als Form der Kontingenzbewältigung etabliert, d. h. mit, durch und in der Predigt geht es darum, „dem Leben trotz aller Zufälligkeit und Unglücksfälle einen Sinn abzugewinnen“ (Ebert 2017:317). Wie dies jedoch im Einzelnen geschieht, bleibt unklar. Einzig in den Anfängen der modernen Wissenssoziologie richtete sich die Forschung in Ansätzen auf den Gegenstand Predigt. Jedoch liegen auch hier keine Studien vor, die sich explizit mit christlichen, gottesdienstlichen Predigten auseinandersetzen. Luckmann etwa betrachtet den Übergang von der Predigt, als mehr oder weniger exklusiv dem kirchlich-religiösen und institutionellen Bereich zugeordneter kommunikativer Gattung, hin zur säkularen, alltagsweltlichen und alltagssprachlichen

Gattung der Moralpredigt (vgl. Luckmann 1986, 1998, 1999a und 1999b, 2001). Er definiert die gottesdienstliche Predigt in diesem Zusammenhang als „historische, kirchlich-institutionell bestimmte kommunikative Gattung“ (Luckmann 1999a:43 f.) sowie als „nicht-rekonstruktive[ ] (didaktische[ ], erbauliche[ ] )“ Gattung (Luckmann 1997:14) und grenzt davon rekonstruktive Gattungen (Konversionserzählungen, Interviews, Klatsch) ab (vgl. Luckmann 1997:14 f.). Zudem bestimmt er sie als moralische Gattung und benennt auf der Grundlage der theologischen Entwicklungsgeschichte die „moralische Unterweisung und Ermahnung“ (vgl. Luckmann 1999a:45) als eine zentrale Funktion. Inwiefern diese Einteilung zutrifft und worin sie sich begründet, wird sowohl bei Luckmann als auch in der sich daran anschließenden weiteren Gattungsforschung nicht überprüft. Vielmehr zeigt Luckmann selbst auf, dass es die Religions- und Wissenssoziologie schuldig geblieben sind, die kirchliche Predigt synchron wie diachron systematisch hinsichtlich ihrer Formen und Funktionen sowie ihrer „Bedeutung für die Vermittlung wesentlicher Bestandteile eines gesellschaftlichen Wissensvorrats und einer verpflichtenden moralischen Ordnung über viele Jahrhunderte“ (Luckmann 1998:394) zu analysieren. Luckmann betont in seiner Untersuchung, dass sich die formale Gestaltung von Predigt und Moralpredigt soweit unterscheiden, dass z. T. nur noch die Gattungsbezeichnung auf eine Verwandtschaft schließen lässt, und einzelne Rudimentelemente vorhanden sind. Was jedoch eine Predigt formal ausmacht, bleibt in seinen Untersuchungen stichwortartig verkürzt und ungenau. Möglicherweise hängt die Vernachlässigung der christlichen Predigt innerhalb der Forschung zu kommunikativen Gattungen mit einer grundsätzlichen Haltung zusammen, die die Predigt zwar als historisch höchst relevant und einflussreich verortet (vgl. Luckmann 2001:388 f.), ihre aktuelle Wirkmächtigkeit jedoch mit einigen Fragezeichen sieht:

Im kommunikativen Haushalt der meisten modernen Gesellschaften mit einer christlichen Vergangenheit [...] spielt die kirchliche Predigt eine kleine, im gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang wahrscheinlich zu vernachlässigende Rolle. Der Kreis ihrer Adressaten schrumpft seit Generationen, evangelische und katholische Theologen verkünden, dass die Predigt in einer bösen Krise steckt. (Luckmann 1998:395 f; siehe dazu auch Luckmann 2001:389)<sup>1</sup>

Das von Luckmann aufgezeigte Forschungsdesiderat einer konzisen Gattungsbestimmung (synchron und diachron) besteht nach wie vor, denn alle sich mit der Gattungsanalyse auseinandersetzenden Arbeiten folgen seiner Einschätzung

---

<sup>1</sup>Diese ‚Krise der Predigt‘ wird auch in der Homiletik immer wieder zum Ausgangspunkt für Überlegungen und Studien über die (moderne) Predigt genommen (siehe Kapitel 6).

der Predigt als prototypischer kommunikativer Gattung. Sie bleiben es schuldig, die Predigt nicht nur als Gattung zu bezeichnen, sondern sie auf der Grundlage empirischer Daten auch als solche auf den drei Ebenen des Gattungskonzepts (siehe Kapitel 8) zu beschreiben. Lediglich beispielhafte Erwähnung findet sie als komplexe monologische Gattung und wenn es um die Frage nach der Kontextgebundenheit und Reflexivität kommunikativer Gattungen geht (vgl. z. B. Schnettler 2011:170 f., Günthner 1995:209, Günthner 2018:40).

Wie dieses Verhältnis jedoch konkret aussieht, bleibt unklar. Als einzige Literaturreferenz verweist z. B. Knoblauch (2003:150) auf die Dissertation von Ayaß (1997a), in der sie das ‚Wort zum Sonntag‘ als mediale kommunikative Gattung hinsichtlich seiner Struktur, seiner kommunikativen Funktionen, den erkennbaren dialogischen Elementen und Aspekten moralischer Kommunikation untersucht (vgl. Ayaß 1997a,b und 1998). Dazu arbeitet sie mit einem Video-Korpus sowohl katholischer als auch evangelischer Sprecher und Sprecherinnen. Ayaß verweist deutlich darauf, dass es sich beim Wort zum Sonntag nicht nur um eine „mediale Kurzpredigt“ (Ayaß 1997b:222) handelt, sondern um eine eigenständige kommunikative religiöse Gattung und „moderne Form christlicher Prophetie“ (Ayaß 1997b:222), die als religiöse Ansprache „Fragen der christlichen Lebensführung“ (Ayaß 1997b:223) zum Gegenstand hat. Die Unterschiede zu einer gottesdienstlichen Predigt scheinen hier schon auf. Besonders deutlich wird dies in der Struktur der Gattung Wort zum Sonntag, die Ayaß als ‚heiligen Bogen‘ bezeichnet (vgl. Ayaß 1997b:229–231): meist allgemeiner Einstieg ohne christlichen Bezug, (negative) „Schilderung menschlichen Daseins“ (Ayaß 1997b:229) als „irdisches Jammertal“ (Ayaß 1997b:229), der Übergang „vom Dunkel ins Licht“ (1997b:230) durch dezidierte Bezüge zum Christentum (z. B. Bibelzitate, Rekonstruktion biblischer Erzählungen etc.) und schließlich ein moralisches Ende. Wie die nachfolgenden Analysen zeigen werden, lässt sich für die christliche Predigt – und speziell den Wortbeitrag – unter ko-präsenten Beteiligten innerhalb eines Gottesdienstes kein solcher prototypischer inhaltlicher Ablauf erkennen. Auch wenn sich auf der Ebene des Rezipientenzuschnitts, der Dialogizität und dem Umgang mit biblischen Texten Parallelen und Ähnlichkeiten zwischen dem Wort zum Sonntag und einer Predigt zeigen (siehe Kapitel 17), lassen sich diese beiden Verkündigungsformate strukturell also nur bedingt miteinander vergleichen. So weist das Wort zum Sonntag als Medienformat in seiner Positionierung innerhalb eines inhaltlich wie ästhetisch höchst heterogenen massenmedialen Programmkontextes deutliche Unterschiede hinsichtlich der Rezipierenden, der Konzeption, der Ästhetik, des moralischen Gehalts und der Formen der Wissenszuschreibung und Wissensvermittlung im Vergleich zu einer Sonntagspredigt auf (siehe Kapitel 16). Es greift also deutlich zu kurz, von der kommunikativen Gattung des

Wortes zum Sonntag auf die kommunikative Gattung der christlichen (Sonntags)Predigt zu schließen. Eine Akzentuierung des soziologisch-linguistischen Gattungsbegriffs an der Predigt und eine Beschreibung der typischen und spezifischen Merkmale der christlichen, gottesdienstlichen Predigt anhand natürlicher Audio- und Videodaten ist ein Forschungsdesiderat, das durch die vorliegende Untersuchung bearbeitet wird.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





## Die Predigt aus theologischer Sicht

# 6

Obwohl die vorliegende Arbeit im Bereich der (multimodalen) Interaktionsanalyse verortet ist, und daher die in Kapitel 4 und 5 vorgestellten Forschungslinien zentral für die nachfolgende Analyse sind, ist es fruchtbar, sich dem Gegenstand der Predigt auch aus theologischer bzw. homiletischer Perspektive anzunähern. Ein spezielles Interesse gilt dabei Ansätzen, die sich explizit auf linguistische Theorien stützen. Aufgrund der fachlichen Ausrichtung dieser Arbeit sollen die einzelnen homiletischen Perspektiven an dieser Stelle jedoch nur grob umrissen werden. Weitere Ausführungen und Konkretisierungen folgen in den spezifischen Analysekapiteln dieser Arbeit.

Während sich innerhalb der linguistischen und soziologischen Forschungstradition nur wenige Studien explizit mit dem Gegenstand der Predigt auseinandergesetzt haben, hat sich innerhalb der (Praktischen) Theologie die Homiletik als ein eigenes Teilgebiet herausgebildet (siehe zu den verschiedenen Bereichen der Praktischen Theologie Nicol 2000, Möller 2004, Wollbold 2017:70–75). Als Lehre von der Predigt (vgl. Nicol/Deeg 2012:68) bzw. „Metakommunikation kirchlicher Rede“ (Thiele 2004:42) setzt sich die Homiletik mit unterschiedlichen Predigtformen auseinander und fragt synchron und diachron nach Herausforderungen, Grenzen, Möglichkeiten und Entwicklungen der Predigt (vgl. Zerfaß 2002:1349) sowie nach ihrer gegenwartsadäquaten und rezipientenorientierten ästhetisch-kommunikativen Gestaltung (vgl. Beutel/Drehse 1999:7). Die Homiletik rückt ihrem Selbstverständnis entsprechend vor allem die Frage nach den charakteristischen Merkmalen und der praktischen Realisierung einer Predigt in den Fokus ihrer Forschung (vgl. Thiele 2004:42, Wollbold 2017). Die essentielle Frage, was eigentlich eine Predigt sei und was sie ausmache, steht konfessionenübergreifend am Anfang und im Mittelpunkt zahlreicher homiletischer Arbeiten und praktisch orientierter Handreichungen und Arbeitsbücher (vgl. Wollbold 2017:62) und gehöre nachgerade zum „Kerngeschäft der Homiletik“ (Lütze 2006:296). So

oft die Frage nach den konstitutiven Merkmalen jedoch gestellt wird, so oft wird betont, dass sie sich (wissenschaftlich) nicht in einem Satz und darüber hinaus vielleicht nicht einmal ansatzweise adäquat beantworten lasse und die Fülle der Definitionen entsprechend groß sei (vgl. Nembach 2002:123–131, Thiele 2004, Lütze 2006:296 f., Wollbold 2017:62).

Etimologisch bezeichnet der von lateinisch ‚predica‘ entlehnte Begriff ‚Predigt‘ zunächst einen öffentlichen Vortrag und das entsprechende Verb ‚predigen‘ (von lat. ‚praedicare‘) etwas (mündlich) öffentlich bekannt zu machen, zu verkünden, allgemeiner: laut zu sagen (vgl. Kluge 2002:719, Zerfaß 2002:1348). Bis heute wird die Predigt in der Homiletik übereinstimmend in ihrem Charakter als Rede reflektiert (vgl. u. a. Schütz 1981:37, Daiber 1991:15, Nembach 2002:70, Thiele 2004:30, Wollbold 2017:34). Da diese Bestimmung jedoch nicht hinreichend ist und andere Gattungen (wie die politische Rede) ebenfalls das Merkmal der öffentlichen Rede tragen, wird die Predigt zudem hinsichtlich institutioneller, räumlicher, inhaltlicher und kommunikativer Kriterien bestimmt: Die Predigt wird als kirchliche bzw. gottesdienstliche und damit institutionell gerahmte Rede, mithin als „kirchliche Auftragsrede“ (Brinkmann 2000:140) definiert (vgl. u. a. Daiber 1991:15, Nembach 2002:70, Zerfaß 2002:1348, Thiele 2004:42, Meyer 2014:1, Wollbold 2017:17). Zerfaß sieht den Terminus der Predigt gar als Ober- und Leitbegriff kirchlich autorisierter Verkündigung und verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass die Verkündigung von Gottes Wort nicht ausschließlich der Predigt obliegt (vgl. Zerfaß 2002:1348; siehe Kapitel 13). Der Raum ist insofern relevant, als dass die Predigt von einem speziellen Ort, nämlich „traditionell von der Kanzel aus gehalten“ (Nembach 2002:71) wird (siehe Kapitel 14). Die Predigt ist inhaltlich nicht nur eine Rede, sondern eine „christlich-religiöse Rede“ (Daiber 1991:199), die die Aufgabe der „Kommunikation über das Evangelium“ (Thiele 2004:29, siehe auch Daiber 1991:207) bzw. die „Kommunikation des Evangeliums“ (Engemann 2002:138; siehe auch Mette 2005:11) habe. In diesem Zusammenhang entsteht auch die Diskussion darüber, ob die Tradierung, Auslegung und Auseinandersetzung mit dem Wort Gottes selbst Wort Gottes und Heilsgeschehen ist oder nicht (vgl. Schütz 1972:7; siehe Kapitel 16). Die Predigt unterliegt zudem bestimmten Kommunikationsbedingungen, etwa einer spezifischen Interaktionsordnung („öffentliche Rede face-to-face“ (Wollbold 2017:17; siehe Kapitel 13 und 14). Als Konsequenz aus diesem Befund werden monologische und dialogische Strukturen betrachtet (siehe Kapitel 17) und die mediale Beschaffenheit in den Blick genommen.

Die Entstehungsgeschichte der Gattung ‚Predigt‘ reicht zurück bis in vorlitterale Zeiten und gründet sich in jüdisch-synagogalen Vermittlungstraditionen (vgl.

Schütz 1972:6, Engemann 2002:87 f.), bei denen es bis heute neben der Traditionsbewahrung auch um die Auslegung der gelesenen Schrift und damit um theologische Lehrtätigkeiten geht (vgl. Daiber 1991:37, Elbogen 1995:194). Die jüdische Predigt hat jedoch im Laufe ihrer Geschichte Wandlungen erfahren und wurde von einer reinen Lehrpredigt zu einer erbaulichen Predigt, in der auf der Grundlage der vorgelesenen Schrifttexte die behandelten Themen frei entfalten werden (vgl. Elbogen 1995:196). Für die christliche Predigt im Allgemeinen hat diese jüdische Traditionslinie u. a. die Auseinandersetzung mit biblischen Texten und religiösen Gesetzen sowie einer Anleitung zur „Umsetzung im Alltag“ (Engemann 2002:88) zur Folge. Daraus ergeben sich bis heute Charakterisierungen der Predigt als mahnende, moralische, aber auch erbauliche Rede. Anleihen an jüdische Traditionen werden darüber hinaus in der Bibelexegese, d. h. in der Auslegung der Texte, gesehen (vgl. Engemann 2002:89).

Die Predigt ist seit den Anfängen der Institution Kirche ein fester Bestandteil des christlichen Gottesdienstes (siehe Kapitel 13) und gehört neben den Textlesungen und den Fürbittgebeten zu den ältesten und bis heute praktizierten Formen christlicher Frömmigkeit (vgl. Schütz 1972:8). Dabei zeigt sich ein beständiger inner- und interkonfessioneller Wandel des Predigtverständnisses (vgl. Daiber 1991:37). Vor allem mit der Reformation hat eine grundlegende Verschiebung hinsichtlich der Position und der Wertigkeit der Predigt in der christlichen und vor allem der evangelischen und reformierten Gottesdienstlandschaft stattgefunden: „Das zentrale Geschehen des Gottesdienstes ist nicht mehr das Mahl, sondern das anredende Wort der Predigt“ (Daiber 1991:38; zum Stellenwert der Predigt in den Konfessionen siehe Kapitel 13). Vor diesem Hintergrund der Aufwertung der Predigt im evangelisch-reformierten Gottesdienst wird zunehmend auch das Performanzgeschehen ‚Predigt‘ thematisiert. Gleichzeitig ist der Begriff der Predigt ein alltäglich gebrauchter Terminus, der als Ethnokategorie sowohl von der Gemeinde als auch von der Öffentlichkeit verwendet wird und dem zahlreiche alternative Begriffe wie ‚Botschaft‘, ‚Mitteilung‘ oder ‚Verkündigung‘ an die Seite gestellt werden (vgl. Nembach 2002:70 f.). Zudem werden sprachlich-stilistische Ausdrucksformen (anderer) literarischer Gattungen und alltagssprachliche Elemente in die Predigt übernommen (vgl. Belke 1973:121, Paul 2009:2258). Die Predigt als „geistliche Form der Rede“ (Belke 1973:120) steht somit in einer engen Beziehung und in einem Spannungsverhältnis zu nichtinstitutionellen Kommunikations- und Interaktionsereignissen. In diesem Zusammenhang wird auch die Diskussion um die Funktion, der Legitimation sowie der Qualität zeitgenössischer christlicher Predigten geführt. Dies bedingt die Herausbildung zweier Lager innerhalb der theologischen Forschung.



Während die eine Seite die grundlegende gesellschaftlich und biblisch begründbare Notwendigkeit der Predigt betont (vgl. Klippert 2008:19, Wollbold 2017:16) und Reformen anzuregen bestrebt ist (vgl. Eickhoff 2009), fragt die andere Seite, ob die Form der Predigt überhaupt noch zeitgemäß ist und Verkündigung nicht auch ohne sie geschehen kann (siehe zu dieser Diskussion die Darstellungen in Plüss 2018). Als wichtiges Argument wird dann eine nach wie vor bestehende Predigtkrise postuliert (vgl. u. a. Güttgemanns 1972:7, Otto 1976:10, Schütz 1981:21, Baldwin 1984:2, Eickhoff 2009, Paul 2009:2268, Meyer 2014:5). Kritisiert werden neben der theologischen Tiefe oder der Bibeltreue der Ausführungen vor allem die Rhetorik, d. h. der Sprachgebrauch, die Art und Weise, wie die Prediger die gottesdienstliche Rede vortragen, und darüber hinaus, wie eine Vermittlung zwischen Bibeltext und Gegenwart geschieht (vgl. Flügge 2016:9; siehe Kapitel 16). Zentrale Schlagworte sind dabei: Aktualität, Hörernähe, Verständlichkeit, Anschaulichkeit und Authentizität (vgl. Flügge 2016:12 ff.; siehe auch Schütz 1981:26, Daiber 1991:207). Besonders die sich verändernden gesellschaftlichen und kommunikativen Bedingungen und deren Einfluss auf die Gestaltung von Predigten ist ein permanent aktualisiertes Problemfeld homiletischer Forschung (vgl. Engemann 2002:108, Thiele 2004:29, Vogt 2009:11), bei dem es um die Frage geht, wie Verkündigung im 21. Jahrhundert theologisch, rhetorisch und performativ gelingen kann und was eine ‚gute‘, zeitgemäße Predigt ausmacht (vgl. z. B. Daiber 1991, Engemann 2002, Nembach 2002:94, Schirmer 2013:9). Gerade aus der Sichtweise einer rhetorischen Krise, d. h. einer vermeintlichen Krise der Performativität des Predigtvortrags heraus, wurde seit den 60er und 70er Jahren des 20. Jhd. immer wieder der Ruf nach grundlegenden Reformen der Predigtpraxis laut (vgl. u. a. Daiber et al. 1980, Luther 1983, Daiber 1991:201). Dies hat zum einen zur Entwicklung neuer Predigtmodelle und zum anderen zu einer ‚empirischen Wende‘ (vgl. Nicol 2005:14) geführt, in deren Zuge sich die Homiletik immer wieder anderen Wissenschaftsdisziplinen zugewandt und den Versuch unternommen hat, Konzepte, Modelle und Theorien aus der Sprachphilosophie, der Kommunikationswissenschaft, der Soziologie, der Linguistik sowie der Theaterwissenschaft fruchtbringend zu adaptieren (siehe u. a. Roth 2011 und die Übersicht in Meyer 2014:234 ff.). Thiele fragt allerdings, ob die vermeintlich auf sprachlicher Ebene anzusetzende Predigtkrise tatsächlich den Kern des Problems trifft, oder nicht vielmehr ein tieferes Legitimationsproblem der Homiletik hinter der seit Jahrzehnten aktualisierten Klage zur Predigtnot liege. Denn ohne Krise, keine Notwendigkeit einer Disziplin, die sich explizit mit der Predigt auseinandersetzt, so die spitze Kritik von Thiele (Thiele 2004:37 f.).

Das zunehmende Bewusstsein für die Bedeutung von Sprache führte in der Theologie konfessionsübergreifend zu einer ‚linguistischen Wende‘. Die Linguistik wird im Zuge dieser Perspektivverschiebung zu einer neuen Bezugsdisziplin homiletischer Forschungen. Güttgemanns versteht die Theologie entsprechend als „textbezogene Wissenschaft“ (1972:7) und als „Wissenschaft der Rede von Gott“ (Güttgemanns 1972:7), deren zentraler Gegenstand mündlich und schriftlich geäußerte Texte sind. Die linguistische Theologie soll in ihrer Reflexion und Rezeption linguistischer Theorien und Methoden dem Zusammenhang zwischen Religion und Sprache bzw. Sprachgebrauch und der Frage danach, welche Elemente die Predigt zu einer Form religiöser Kommunikation machen, Rechnung tragen. Seiner Meinung nach kann nur eine systematische Reflexion des Verhältnisses zwischen Sprache und Theologie zu einer Überwindung der Kritik an der Predigt und der postulierten Predigtkrise führen. Damit bildet die linguistische Theologie das Pendant zur Theolinguistik (siehe Kapitel 4). Die Zusammenarbeit der beiden Richtungen beschränkt sich jedoch vorwiegend auf die Reflexion textlinguistischer Theorien und Modelle. Darüber hinaus wurden in der homiletischen Forschung vor allem die sprachphilosophischen Überlegungen Wittgensteins (vgl. Clausen 2010) und die Sprechakttheorie nach Austin und Searle rezipiert (vgl. Engemann 2002:137 ff., Lütze 2006, Vogt 2009, Arens 2009). So beschreibt Arens „religiöse Sprachhandlungsvollzüge“ (2009:45) und bestimmt die Predigt als institutionellen Sprechakt mit „konstativen, regulativen und expressiven Elementen“ (Arens 2009:49). Dabei bleibt jedoch weitgehend unreflektiert, dass es sich bei der Sprechakttheorie um ein sprachphilosophisches Konzept handelt, das die Forderung der in den 1970er Jahren aufkommenden Pragmatik nach empirischer Arbeit mit natürlichen Daten nur unzureichend einlöst. Bis heute wird die Sprechakttheorie für ihre Arbeit mit konstruierten Beispielen, ihr deduktives, sprecherzentriertes und empiriefernere Vorgehen kritisiert (vgl. Levinson 2000, Meier et al. 2019, Staffeldt 2019). Forschungstraditionen wie die Ethnographie der Kommunikation und die (ethnomethodologische) Konversationsanalyse mit ihren Weiterentwicklungen (siehe Kapitel 10) haben die Sprechakttheorie sowohl methodisch als auch theoretisch überholt (vgl. Levinson 2000:303). Jedoch reflektieren nach wie vor nur vereinzelte homiletische Studien diese linguistischen und soziologischen Forschungstraditionen. Im Zentrum der wenigen empirisch-qualitativen Analysen stehen dabei zum einen die Gesamtschau des Gottesdienstes und zum anderen visuell wahrnehmbare Interaktionseinheiten wie Gebete. Meyer verweist in seiner Studie über deutsche und amerikanische protestantische Predigten zwar auf Überlegungen der Ethnomethodologie und der Konversationsanalyse (vgl. Meyer 2014:246–248), und stellt darüber hinaus die Ethnographie der Kommunikation nach Dell Hymes vor (vgl. Meyer 2014:148–251), nutzt in seinen

Analysen jedoch vor allem Interviews und die Befunde teilnehmender Beobachtung. Zudem geht Meyer bei seinen Beschreibungen von einem Interaktionsbegriff aus, der unter sprachlicher Praxis ein intentionales Geschehen versteht (vgl. Meyer 2014:238) und reflektiert nicht, dass es Ansätzen wie der Konversationsanalyse um die induktiv-datenbasierte Analyse und Beschreibung der situativ lokalen wechselseitigen Hervorbringung von Interaktion geht (siehe Kapitel 10). Methodisch richtet er seine Studie an der Grounded Theory und einem konstitutionsanalytischen Vorgehen aus (vgl. Meyer 2014:285). Besonders auffällig ist, dass Meyer zwar davon spricht, dass er die untersuchten Predigten audiovisuell erhoben habe, diese jedoch weder in Form von Screenshots noch als Transkripte in der Arbeit sichtbar werden. Auch Schirr stützt seine Studie zu Führbitten vor allem auf Ergebnisse teilnehmender Beobachtung, dichter Beschreibung sowie Interviews (vgl. Schirr 2018:87). Darüber hinaus stellt er die erhobenen Audioaufnahmen der untersuchten Gottesdienste und Führbitten explizit nicht in den Fokus der Untersuchung (Schirr 2018:87). Lediglich Walti (2016) verfolgt in seiner Untersuchung agendenfreier Gottesdienste in reformierten Kirchen der Deutschschweiz einen konsequent empirisch-qualitativen, videoanalytischen Zugang. Aus theologischer Perspektive fragt er mithilfe (mikro)soziologischer Theorien und Methoden nach den „impliziten Regeln [denen] die Gottesdienstinteraktion in reformierten Gottesdiensten folgt“ (Walti 2016:25). Mithilfe der Begriffe der Interaktionsordnung nach Goffman, der Ritualität nach Durkheim und Collins sowie der Interaktionsarchitektur nach Hausendorf/Schmitt (siehe Kapitel 14) versteht er Gottesdienste als interaktives, ritualisiertes Geschehen, das die Beteiligten aktiv mitgestalten (vgl. Walti 2016:41). Gegenstand seiner Betrachtung ist u. a. die verbale und visuelle Eröffnung der untersuchten Gottesdienste. Dabei arbeitet er die Pfarrpersonen als rituelle Protagonisten heraus, die im Verlauf der Eröffnung mithilfe verbaler und visueller Kontextualisierungshinweise (siehe Kapitel 10) zu Fokuspersonen werden (vgl. Walti 2016:123). Des Weiteren betrachtet Walti Gebete, Lesungen und das Abendmahl unter raumsoziologischen und interaktiven Aspekten, von denen er im Anschluss daran normativ-theologische Konsequenzen ableitet. Die Predigt wird zwar als charakteristisches Merkmal der untersuchten Gottesdienste erwähnt (vgl. Walti 2016:91 und 330), jedoch nicht untersucht und beschrieben.

Mithilfe theaterwissenschaftlicher Forschung soll u. a. die Frage nach den performativen Gestaltungsmöglichkeiten der Predigt beantwortet werden (vgl. u. a. Staub 2002). In diesem Zusammenhang haben sich drei Betrachtungslinien herausgebildet: a) die Auffassung der Predigt als Handwerk, d. h. als zu erlernende Kompetenz, b) die Auffassung der Predigt als zu übende und zu reflektierende Praxis, die dennoch auf den Fähigkeiten und dem persönlichen Stil des Predigers

sowie dem Epochenstil der jeweiligen Zeit beruht (Predigt als Kunst-Handwerk vgl. Fechtner 2008:152; vgl. dazu auch Wollbold 2017) und c) die Auffassung der Predigt als Kunstwerk, die die Begabung des Predigers in den Vordergrund stellt (vgl. Wollbold 2017:65). Die dramaturgische Homiletik betrachtet die Predigt aus der ‚Kunstwerk-Perspektive‘ heraus als Gesamtkunstwerk. Damit verschiebt sich gleichzeitig das Analyseinteresse vom Prediger hin zu den Predigthörenden. Diese werden nun als aktiv an der Entstehung der Predigt als Kunstwerk beteiligte Ko-Autoren angesehen (vgl. u. a. Garhammer 1998 und 2000, Thiele 2010, Lorensen 2011:27, Martin 2012, Nicol/Deeg 2012:68; siehe Kapitel 17). Damit folgt diese Theorie der Kunstwerktheorie nach Eco (vgl. Eco 1973), der im Rezipienten nicht mehr nur eine aufnehmende Instanz sieht, die den Text allein aus dem Text selbst heraus interpretiert und versteht, sondern als ein schöpfendes und erschaffendes Wesen, das den Sinn eines Textes aktiv herstellt, indem es das, was der Text liefert, mit individuell vorhandenen Wissensbeständen und Erfahrungen in Beziehung setzt (vgl. Thiele 2010:69). Die Predigt erscheint dabei als unabgeschlossener Text, der erst durch die Rezipierenden und deren individuelle und kollektiv geteilte Wissensbestände Vervollständigung erfährt (vgl. Thiele 2004:31). Es ist die Aufgabe des Predigers, diesen Prozess des Verstehens zu berücksichtigen und in diesem Zusammenhang bereits in der Vorbereitung zur Predigt rezipientenorientiert zu arbeiten (vgl. Thiele 2010:70). Aus der stärkeren Berücksichtigung der Rezipierenden entwickelte Modelle sind die Konzepte des Bibliodramas und des Bibliologs, bei dem die Gottesdienstbesucher biblische Texte nachvollziehen, indem sie sich unter verschiedenen Fragestellungen, geführt durch den Prediger, in die Figuren der Texte hineinversetzen, d. h. in ihrer „Vorstellung zu einer Gestalt aus der biblischen Geschichte werde“ (Pohl-Patalong 2005:24).

Zahlreiche Studien fragen dann nach der Wirkungsästhetik von Predigten, den Rezeptionsbedingungen und den Höreindrücken der Anwesenden (vgl. Binder et al. 1973, Daiber et al. 1980, Daiber 1991, Lütze 2006, Schwier/Gall 2008; siehe dazu auch die Übersicht in Wollbold 2017:20 ff.). Arbeiten, die im Zuge dieser theoretischen und vor allem auch methodischen Ausrichtung entstanden, arbeiten z. B. mit Fragebögen, die der Gemeinde im Anschluss an den Gottesdienst ausgehändigt werden, mit Echtzeitmessungen emotionaler Beteiligung sowie mit Interviews, die mit Predigern oder Personen der Gemeinde geführt wurden (siehe dazu die Übersicht in Wollbold 2017:20 ff.). Aufbauend auf diesen wirkungsästhetischen Befunden haben sich wiederum zahlreiche praktische Handreichungen, Arbeitsbücher und Ratgeber mit der formalen Gestalt der Predigt auseinandergesetzt, die jedoch in ihrer Darstellung der herausgearbeiteten Kriterien und Anforderungen stark normativ bleiben und an Idealfällen orientiert

sind (vgl. u. a. Härtner/Eschmann 2008, Boyd-MacMillan 2011, Keller 2017 und viele andere).

Darüber hinaus werden im Zuge der performativen Perspektivierung der Predigt und der Rezeption theaterwissenschaftlicher Forschungsansätze nicht-sprachliche Elemente betrachtet. Studien, die sich mit der Körpersprache auseinandersetzen, vertreten dabei meist ein sehr breites Verständnis von visueller Kommunikation und schließen in ihre Betrachtungen neben mimischen und gestischen Komponenten auch die Kleidung mit ein. Zudem werden gustatorischer und olfaktorischer Elemente berücksichtigt (vgl. Wenz 1996, Thiele 2004:271 ff.). Dabei werden zwar die großen performativen Gesten – etwa das Zeigen von Hostie und Kelch – thematisiert (vgl. Wenz 1996), die kleinen visuellen Formen der Kommunikation und Koordination zur Herstellung und Durchführung des Interaktionsereignisses Gottesdienst bzw. Predigt bleiben dabei unterrepräsentiert. Gerade sie sind jedoch zentral, wenn es um die Frage nach der Etablierung der Predigt geht (siehe Kapitel 15).

Innerhalb der empirischen Forschung der Homiletik existieren also auf der einen Seite Studien, die mit Videodaten arbeiten, den Fokus ihrer Forschung allerdings nicht auf die Predigt legen, und auf der anderen Seite Arbeiten, die sich zwar dezidiert mit der Predigt auseinandersetzen, aber nicht die interaktive Struktur und situative multimodale Realisierung auf der Grundlage authentischer Daten in den Blick nehmen. Beide Ansätze zusammenzubringen ist also ein vorhandenes Desiderat homiletischer Forschung. Dies verwundert, da innerhalb des theologischen Studiums bzw. der homiletischen Ausbildung vielerorts mit Videoaufzeichnungen zu Schulungszwecken gearbeitet wird. Diese Daten wurden bislang jedoch nicht als gewinnbringende Grundlage für wissenschaftliche Auseinandersetzungen erkannt.

Die Menge der vorhandenen theologischen Arbeiten zur Predigt und die Auseinandersetzung mit Sprache und religiöser Kommunikation, täuscht darüber hinweg, dass nach wie vor nicht letztgültig geklärt ist, was eine Predigt gerade auf sprachlicher und interaktiver Ebene ausmacht und welche Elemente für sie konstitutiv sind. So thematisiert der Großteil der homiletischen Literatur, „was eine Predigt zu einer Predigt machen sollte“ (Lütze 2006:296), und verpasst es zu fragen, „was eine Predigt tatsächlich ist, d. h. welche Merkmale als typisch für das Genre Predigt gelten können“ (Lütze 2006:296; siehe dazu auch Beutel/Drehen 1999:7). Lütze kommt zu dem Ergebnis, dass „[d]ie Erfassung der Textsorte Predigt anhand tatsächlicher Predigten [...] sowohl aus homiletischer als auch aus linguistischer Perspektive ein bislang kaum eingelöstes Desiderat dar[stellt]“ (Lütze 2006:296). Neben theoretische und inhaltlich-normative Studien müssen also mehr empirisch qualitative Arbeiten treten, die anhand

authentischer Daten das Predigt ereignis auf seine Charakteristik hin untersuchen und differenziert beschreiben (vgl. dazu auch Heuser et al. 2013:11 und Malmström 2015:268 f.). Bei diesem Forschungsdesiderat setzt die vorliegende Arbeit an. Sie verknüpft den Gegenstand der christlichen Predigt mit methodischen und theoretischen Traditionslinien der Linguistik und der Soziologie, die in dieser Form in der homiletischen Forschung noch nicht zur Anwendung gebracht wurden. Die nachfolgenden Analysen zeigen jedoch, wie fruchtbar dies sein kann, um einen genaueren und authentischen Blick auf religiöse Ereignisse zu gewinnen.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



---

## Teil III

# Theoretische Grundlagen

In den nachfolgenden Kapiteln wird die theoretische Basis der vorliegenden Arbeit vorgestellt. Das Hauptaugenmerk liegt dabei auf dem Konzept der kommunikativen Gattungen, wie Luckmann es beschreibt, und das in der Folge verschiedene Weiterentwicklungen erfahren hat (Kapitel 8). Ergänzend dazu wird das Modell der sprachlichen Gattung nach Michail Bachtin vorgestellt (Kapitel 7). Vor allem innerhalb der bisherigen homiletischen Forschung zur christlichen Predigt wurde es immer wieder herangezogen und liefert besonders mit Blick auf die Beteiligungsformate wichtige Hinweise und Fundierungen (siehe Kapitel 17). Vor allem die linguistische Forschung kritisiert aber grundlegend die Verwendung des Begriffs ‚Gattung‘ aufgrund seines disziplinenübergreifenden und breiten Gebrauchs. So wird die Frage nach der Eindeutigkeit und der Praktikabilität des Begriffs gestellt (vgl. Günthner/König 2016). Dies führte zur Entwicklung von Alternativkonzepten (z. B. Handlungsmuster, kommunikatives Projekt, kommunikativer Aktivitätstyp etc.), um den Terminus ‚Gattung‘ zu umgehen und zu der Fragen, in welchem Verhältnis die Konzepte ‚kommunikative Gattung‘, ‚kommunikative Praktik‘, ‚Handlungsmuster‘ etc. zueinander stehen (Kapitel 9).



# Sprachliche Gattungen (Michail Bachtin)

# 7

Für Michail Bachtin, der sein Konzept ab den 1930er Jahren entwickelt hat, vollziehen sich alle sprachlichen Äußerungen<sup>1</sup> und jeglicher Gebrauch von Sprache, egal ob mündlich oder schriftlich, in sprachlichen Gattungen („speech genres“; vgl. Bakhtin 1986:78)<sup>2</sup> und damit in relativ stabilen, mehr oder weniger regelhaften, typischen und dadurch wiedererkennbaren Formen und Mustern (vgl. Bakhtin 1986:61). Er geht in seiner Auffassung sogar so weit zu sagen, dass eine Kommunikation ohne sprachliche Gattungen nahezu unmöglich, in jedem Fall aber mit erheblichem Aufwand verbunden sei (vgl. Bakhtin 1986:79).

Sogar im freiesten und ungezwungensten Gespräch gießen wir unsere Rede in bestimmte Gattungsformen, die manchmal geprägt und musterartig und manchmal variierbarer, plastischer und schöpferischer sind [...]. (Bachtin 2004:464)

Mit dem Terminus ‚sprachliche Gattung‘ wird somit die gesamte Bandbreite von schriftlichen (literarischen) Texten bis hin zu mündlichen Alltagsäußerungen in jedem möglichen Interaktionskontext abgedeckt (vgl. Bachtin 2004:447). Gerade in dieser Breite seines Gattungsbegriffs sieht Bachtin den Mehrwert seiner Theorie. Dabei geht es ihm um die Analyse konkreter sprachlicher (mündlicher oder schriftlicher) Äußerungen in ihrem jeweiligen Kontext, um zum einen deren charakteristische strukturelle Merkmale herauszuarbeiten und zum anderen die Verbindung zwischen Sprache und Lebenswelt aufzuzeigen und damit den Verwendungszusammenhang der jeweiligen Gattung (vgl. Bakhtin 1986:61ff).

---

<sup>1</sup>Bachtin differenziert im Zuge seiner Strukturalismuskritik zwischen ‚Satz‘ und ‚Äußerung‘ und grenzt sie in ihrer Gestalt, Funktion und Reichweite voneinander ab.

<sup>2</sup>Jeweils entsprechend der englischen und deutschen Übersetzung wird in den Quellenangaben die Schreibung des Namens übernommen. Im Text selbst wird die Form ‚Bachtin‘ verwendet.



Jede einzelne Äußerung ist selbstverständlich individuell, aber jede Sphäre der Verwendung der Sprache arbeitet ihre *relativ beständigen Typen* von Äußerungen aus, die wir *sprachliche Gattungen* nennen. (Bachtin 2004:447; Hervorhebungen im Original)

Nach Bachtin sind Äußerungen also gleichzeitig individuell und überindividuell. Vor allem bei institutionellen Gattungen zeigen sich z. T. sehr starke Verfestigungen, Routinisierungen und Realisierungsregeln. Dies führt dazu, dass die Nutzer und Nutzerinnen in einigen Fällen keinen bzw. nur einen sehr begrenzten Gestaltungsspielraum haben (vgl. Bakhtin 1986:79). Auf der anderen Seite lassen vor allem im Alltag gebrauchte Gattungen einen mehr oder weniger großen Freiraum zur individuellen Ausgestaltung, z. B. auf der Ebene des Umfangs und der Länge des Redezugs, des verwendeten Stils etc. (vgl. Bakhtin 1986:79). Gattungen machen damit bestimmte Äußerungsformate, Beteiligungsformen oder Redezugfolgen erwartbar (vgl. Bakhtin 1986:81). In diesem Zusammenhang gilt es, den spezifischen Verfestigungsgrad und den Ritualcharakter von Gattungen herauszuarbeiten. Gattungen sind für Bachtin nicht nur ein Ordnungsmittel, sondern auch ein Entlastungselement, das der Ökonomisierung der Kommunikation dient. In allen Fällen werden die einzelnen Gattungen situationsadäquat und kontextsensitiv realisiert (Bachtin 2004:447). Die Wahl einer sprachlichen Gattung wird nach Bachtin weniger von den individuellen Vorlieben der Beteiligten bestimmt, als von der übergeordneten Kommunikationssituation, dem spezifischen situativen Kontext, der Interaktionsordnung der beteiligten Personen und den semantisch-thematischen Anforderungen der jeweiligen Interaktion (vgl. Bakhtin 1986:78 und 97). So kann eine bestimmte sprachliche Gattung innerhalb unterschiedlicher Kontexte unterschiedlich realisiert werden – etwa eine Begrüßung, die sowohl standardisiert formell als auch individuell informell erfolgen kann. Dennoch werden all diese Formen der Gattung der Begrüßung zugeordnet (vgl. Bakhtin 1986:79). Dabei bedingen sich die jeweilige Gattung und der Kontext wechselseitig (vgl. Bachtin 2004:450). Dies zeigt sich laut Bachtin auf drei Ebenen: a) dem Thema bzw. dem Inhalt der Äußerung; b) dem Sprachstil, d. h. der „Auswahl lexikalischer, phraseologischer und grammatischer Mittel der Sprache“ (Bachtin 2004:447) und c) im „kompositionellen Aufbau“ (Bachtin 2004:447), also „bestimmten Typen des Aufbaus des Ganzen, [...] Typen des Abschlusses und Typen von Beziehungen des Sprechers zu den anderen Teilnehmern der sprachlichen Kommunikation (Hörern oder Lesern, Partnern, der fremden Rede usw.)“ (Bachtin 2004:451). Diese Ebenen sind untrennbar miteinander verknüpft und bilden zusammen die charakteristische Gestalt der jeweiligen Gattung aus. Mit diesem Modell grenzt sich Bachtin von Disziplinen und Forschungstraditionen (etwa der strukturalistischen Forschung) ab, die jeweils nur eine dieser Ebenen isoliert zum Gegenstand der Untersuchung machen (vgl. Bachtin 2004:454).

Darüber hinaus kritisiert Bachtin Betrachtungsrichtungen, die allein die Produzierenden einer Äußerung ins Zentrum der Analyse rücken und die Rezipierenden als rein passive Instanz konzeptualisieren (vgl. Bachtin 2004:454). Obgleich dies in einigen Beispielen durchaus praktikabel erscheinen mag, bezeichnet Bachtin entsprechende Theorien als in der Mehrheit der Fälle „wissenschaftliche Fiktion“ (Bachtin 2004:455) und betont im Gegenteil die aktive Rolle der Rezipierenden an der Kommunikation (vgl. Bachtin 2004:455).<sup>3</sup> So verortet er die Beziehung zwischen Sprechenden und Hörenden auf der Ebene des kompositionellen Aufbaus. Eines der wesentlichen Merkmale ist dabei der „Wechsel der sprachlichen Subjekte“ (Bachtin 2004:458), d. h. der Sprecherwechsel. Den Sprecherwechsel beschreibt Bachtin zum einen mit unmittelbar aufeinander folgenden Redezügen, geht dann jedoch darüber hinaus, indem er das Merkmal des Sprecherwechsels auch dann erkennt, wenn die Reaktion der Rezipierenden erst mit einem mehr oder weniger großen zeitlichen Abstand folgt – ggf. sogar unbemerkt von den Produzierenden der Äußerung (vgl. Bachtin 2004:455). Die Art und Weise, wie der Sprecherwechsel vollzogen wird, schafft für Bachtin ein wesentliches Differenzierungsmerkmal sprachlicher Gattungen untereinander. Auch bezogen auf dieses Merkmal unterscheidet Bachtin schließlich zwischen *primären Gattungen*, d. h. einfachen und mündlich realisierten Gattungen der alltäglichen Interaktion, „die sich unter den Bedingungen der unmittelbaren sprachlichen Kommunikation herausgebildet haben“ (Bachtin 2004:449) und für die ein unmittelbarer Sprecherwechsel charakteristisch ist, und *sekundären Gattungen*, d. h. komplexen und vor allem schriftlich realisierten Gattungen, z. B. alle Formen von Literatur oder wissenschaftlicher Auseinandersetzung (vgl. Bakhtin 1986:62). Gattungen dieses Typs weisen u. a. ein verzögertes Antwortverhalten und verschobene Antwortwartungen auf (siehe Kapitel 17). Bei allen grundlegenden Unterschieden zwischen diesen beiden großen Kategorien wird, so Bachtin, nur durch den Vergleich und die Betrachtung der Beziehung zwischen primären und sekundären Gattungen eine differenzierte Aussage über den Charakter von Äußerungen möglich (vgl. Bachtin 2004:449). Er beobachtet eine Wechselwirkung zwischen primären und sekundären Gattungen, die zu Grenzfällen der Zuordnung führen kann (siehe Kapitel 13 und 17). Gattungen sind zudem keine festen Gebilde, sondern unterliegen einem historischen, kulturellen und sozialen Wandel und werden innerhalb einer Gesellschaft tradiert und erlernt (vgl. Bakhtin 1986:66). So ist nicht nur die Vermischung und das Ineinanderaufgehen von (primären und

---

<sup>3</sup>Darin zeigt sich bereits das komplexe Dialogverständnis Bachtins, das maßgeblich durch die aktive Beteiligung sowohl des Produzenten einer Äußerung als auch durch die Rezipierenden geprägt ist und beide zu Ko-Autoren macht (siehe Kapitel 15 und 17).

sekundären) Gattungen zu beobachten (vgl. Bakhtin 1986:80), sondern auch die Entstehung neuer Gattungen (z. T. aus bereits vorhandenen Gattungen heraus) und das Verschwinden alter Gattungen, abhängig von den kommunikativen Erfordernissen einer Gesellschaft (vgl. Bachtin 2004:452). Der Wandel von Gattungen ist dabei direkt mit der Veränderung der Sprache selbst verbunden, d. h. dem Sprachstil und dessen Realisierung (vgl. Bakhtin 1986:65). Sprechgattungen sind also soziale Hervorbringungen, zu deren Realisierung das sprech- und interaktionsbefähigte Individuum über spezifisches explizites und implizites Gattungswissen verfügen muss (vgl. Bakhtin 1986:78). Bachtin schreibt Gattungen damit einen entscheidenden Status innerhalb des gesellschaftlichen Wissenshaushalts zu. In einem nächsten Schritt fragt Bachtin dann nach den Funktionen, die Gattungen in einer Gesellschaft und in einer konkreten Kommunikationssituation haben. Diese Funktionen rechnet er der Ebene des Stils zu und erkennt u. a. wissenschaftliche, technische, publizistische, geschäftliche und alltägliche Funktionen (Bachtin 2004:451).

Die Befunde des Konzepts wurden nicht nur in der linguistischen Forschung rezipiert und aufgenommen (siehe Kapitel 17), sondern auch in der theologischen Forschung reflektiert. Gerade für die Gattung der Predigt wurde es immer wieder fruchtbar gemacht (vgl. Lorensen 2011 und 2014; siehe Kapitel 17). Unter dem sehr weiten Gattungsbegriff Bachtins und seines ebenso weiten Dialogbegriffs erscheint die Predigt dann als „genre of communication“ (Lorensen 2011:26), als sekundäre, dialogische Gattung. Darüber hinaus steht es anderen Gattungsmodellen nahe, etwa den Überlegungen Thomas Luckmanns.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





# Kommunikative Gattungen (Thomas Luckmann)

# 8

Der durch den Soziologen Thomas Luckmann geprägte Begriff der ‚kommunikativen Gattung‘ und das dahinter stehende Konzept tragen – ähnlich den Bestimmungen von Michail Bachtin – der Beobachtung Rechnung, dass nicht nur Texte (seien sie als literarische oder als Gebrauchstexte ausgewiesen) wiederkehrende formale und funktionale Charakteristika und Ähnlichkeiten aufweisen, sondern dass auch in der alltäglichen verbalen Kommunikation (sowohl face-to-face als auch medial vermittelt) Strukturähnlichkeiten, Verfestigungen und Routinen auszumachen sind. Somit können wiederkehrende und je spezifische und/oder typische Muster beobachtet werden, an denen sich wiederum die Interagierenden wahrnehmbar orientieren. Bereits in den 1970er Jahren geprägt und entwickelt, wurde das Konzept der kommunikativen Gattungen sowohl in der Soziologie als auch in der Linguistik und vor allem in den sich an der Grenze zwischen diesen beiden Disziplinen verortenden Analyserichtungen verstärkt rezipiert. Entsprechend groß ist die Zahl der Studien, die sich mit diesem Konzept auseinandersetzen und die unterschiedlichsten kommunikativen Aktivitäten auf ihren Charakter als kommunikative Gattung hin untersuchen: Klatschgespräche (Bergmann 1987), Konversionserzählungen (Ulmer 1988), Vorwurfsaktivitäten als kleine Gattungen (Günthner 2000), Bewerbungsgespräche (Birkner 2001), Whats-App-Gespräche (Dürscheid 2005), Powerpoint-Präsentationen (Schnettler/Knoblauch 2007), Lästern (Schubert 2009), Todesanzeigen (Chen 2013), Tischgespräche (Chen 2016), Interviews (Barié-Wimmer 2018).

Die theoretische Grundlage bildet das wissenssoziologische Programm der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit, wie Berger und Luckmann (2012) es vorlegen (vgl. Günthner/Knoblauch 1995:1). Ausgangspunkt dieser Überlegungen waren sowohl die Auseinandersetzung mit dem symbolischen Interaktionismus (Mead, Blumer), der Theorie des sozialen Handelns (Weber) und

vor allem den Auffassungen von Schütz. Damit steht Luckmann in der Tradition der Absage an eine positivistische Ausrichtung der Soziologie im Hinblick auf das Verständnis von Wirklichkeit. Er begreift diese nicht als singular und gegeben (es gibt nicht ‚die eine‘ Wirklichkeit), sondern als von den Individuen (in der Interaktion auf der Grundlage zur Verfügung stehender Wissensbestände) durch ihr Handeln konstruierte, ausgehandelte und wahrnehmbar gemachte Wirklichkeit (vgl. Knoblauch 2005:157, Berger/Luckmann 2012:3), die verschiedene Wirklichkeitsbereiche umfasst (vgl. Berger/Luckmann 2012:24 f.). Eine Ausformung findet diese Konzeption im Modell der kommunikativen Gattungen mit seiner mikrostrukturellen Analyse der sozialen und kommunikativen Konstruktion der Wirklichkeit, die sich im konkreten (sozialen) Handeln von Individuen zeigt (vgl. Ayaß/Meyer 2012:26, Günthner 2018:30). Für Luckmann beginnt die Analyse kommunikativer Gattungen im Zuge dieser Ausrichtung mit (vorwissenschaftlichen) Ethnokategorien alltäglicher und/oder institutioneller Kontexte (vgl. Luckmann 1986:197, Luckmann 2002b:191). So sei der Terminus ‚kommunikative Gattung‘ „ein Begriff zweiter Ordnung, ein wissenschaftlicher Begriff, der sich aber auf Begriffe erster Ordnung, nämlich solche des Alltagsverstands bezieht“ (Luckmann 1986:203). Ähnlich wie Bachtin beschreibt Luckmann, dass diese Begriffe und die damit assoziierten kommunikativen Handlungen wissenschaftsgestützt, aber unreflektiert und z. T. ohne metatheoretischen Unterbau von den Individuen genutzt und realisiert werden. Nichtsdestotrotz sind sie der Ausgangspunkt wissenschaftlicher Analysen und die „erstinstanzliche, empirische Basis für die systematische Anwendung des analytischen Begriffs“ (Luckmann 1986:203). In diesem Zusammenhang verweist Luckmann auf den strikt empirischen und induktiven Charakter der Gattungsforschung, die den jeweiligen Gegenstand anhand von natürlichen Daten in seinem eigenen Recht wahrzunehmen bestrebt ist und methodisch in der Linie von Beobachtung, Deskription, Rekonstruktion und schließlich Interpretation vorgeht (vgl. Luckmann 1986:197). In diesen Punkten überschneiden sich die Prinzipien der Konversationsanalyse mit denen der Gattungsforschung (siehe Kapitel 10). Darüber hinaus stellt auch Luckmann die Frage nach der gesellschaftlichen Ordnung bzw. der „allgemeinen Struktur der kommunikativen Vorgänge“ (Luckmann 1986:194) und liefert damit gleichsam ein sozial-theoretisches Konzept (vgl. Günthner/König 2016:180), das sich auf methodische Verfahren anderer empirischer Zugänge, z. B. der Konversationsanalyse, stützt (vgl. Luckmann 2002b:190). Beide Ansätze verfolgen ähnliche Fragestellungen und lassen sich somit wechselseitig füreinander fruchtbar machen, indem sich das Gattungskonzept mithilfe des interaktionslinguistischen Methodenrepertoires umsetzen und am konkreten Datenmaterial durchspielen lässt.

Kommunikative Gattungen sind, so Luckmann, das Endprodukt eines Verfestigungsprozesses, der mit individuell gemachten und mit Sinn aufgeladenen Erfahrungen beginnt. Werden diese Erfahrungen wiederkehrend gemacht, bilden sich (subjektive) Typisierungen heraus (vgl. Luckmann 1986:198). Wenn auch andere Individuen die gleichen (oder ähnliche) Erfahrungen machen und diese in der Interaktion als *intersubjektive* und kollektive Erfahrungen konstruieren, dann werden die gebildeten Typen „intersubjektiv erinnerungsträchtig und für Mitmenschen verfügbar“ (Luckmann 2002a:157). Das nun verfügbare Wissen führt zur Bildung spezifischer Handlungsschemata, die mit zunehmender Verfestigung eine Objektivierung erfahren, d. h. überindividuell und übersituativ werden (vgl. Luckmann 1986:199; siehe auch Berger/Luckmann 2012:24–26). Diese Schemata können mehr oder weniger verbindlich sein und müssen, unabhängig davon, wie rigide die Ausführung der Handlung am Handlungsschema orientiert ist, in der jeweiligen konkreten Interaktionssituation aktualisiert und ggf. angepasst werden (vgl. Luckmann 1986:198). Gleichzeitig bewirken sie eine Entlastung in der Produktion und Rezeption von Handlungen (vgl. Berger/Luckmann 2012:26; siehe auch Günthner/König 2016:180, Imo 2016a:163). Dies führt dazu, dass die gleiche Handlung auch in anderen Kontexten mit derselben Krafteinsparung ausgeführt werden kann („Habitualisierung“; vgl. Luckmann 2002b:204). Somit entsteht gleichzeitig ein Modell künftiger erwartbarer Handlungen (vgl. Günthner/König 2016:180, Günthner 2018:31 und 40). Gattungen implizieren in ihrer situativen Nutzung also immer auch bestimmte „Erwartungserwartungen“ (Hausendorf 2007) hinsichtlich u. a. der Beteiligungsrollen, der Beteiligungsformate, der vollzogenen Handlungen und der dafür genutzten Praktiken etc. Dennoch, darin stimmen die Konzepte von Bachtin und Luckmann überein, müssen die Muster in der konkreten Interaktionssituation aktualisiert und Erwartungen erfüllt oder gebrochen werden (vgl. Bakhtin 1986:79; siehe dazu auch Günthner/König 2016:180 f.). Das Wissen über typische Gattungsstrukturen und entsprechend erwartbare Handlungsverläufe erleichtert also das Erkennen der nächsten Handlungszüge, entbindet aber nicht von der aktiven verstehbar angezeigten Hervorbringung und Durchführung. Die Erwartungserwartungen hängen nicht nur vom jeweiligen Format oder der jeweiligen kommunikativen Gattung ab, sondern auch auf besondere Weise von den „unterschiedlichen interaktiven bzw. kommunikativen Aufgaben oder Problemen“ (Hausendorf 2007:229), die mithilfe der Gattung gelöst werden sollen. Dabei gibt es je spezifische sowie grundlegende Interaktionsaufgaben, die gleichzeitig bearbeitet werden: „Gesprächseröffnung und -beendigung; Sprecherwechsel; Organisation von Themen und Beiträgen; Kontextualisierung: Rahmen, Zweck und Anlass; Situierung: Verankerung im Hier und Jetzt; Selbst- und Fremddarstellung/face work“ (Hausendorf 2007:230).

Die Frage ist dabei nicht, *ob* sich Verfestigungen in einer Gesellschaft herausbilden, sondern vielmehr *wann* und in welchem Ausmaß (Luckmann 2002a:163). Diese typischen Handlungs- und Interaktionsmuster definiert Luckmann als „[...] historisch und kulturell spezifische,<sup>1</sup> gesellschaftlich verfestigte Lösungsmuster für kommunikative Probleme“ (Luckmann 1997:14) und nennt sie kommunikative Gattungen (vgl. Luckmann 1986:201 f. und 1997:12). Oder wie Günthner/Knoblach etwas detaillierter ausführen: Kommunikative Gattungen sind

historisch und kulturell spezifische, gesellschaftlich verfestigte und formalisierte Lösungen kommunikativer Probleme, deren – von Gattung zu Gattung unterschiedlich ausgeprägte – Funktion in der Bewältigung, Vermittlung und Tradierung intersubjektiver Erfahrungen der Lebenswelt besteht. (Günthner/Knoblach 1997:282)

So sind Gattungen auf der einen Seite bereits vorhandene Orientierungsmuster, die die Beteiligten an einer sozialen Situation nutzen und dabei Entlastung beim Produzieren und Rezipieren von Redeformaten erhalten. Auf der anderen Seite erscheinen Gattungen als lokale Hervorbringungen der Interagierenden, die diese explizit oder implizit anzeigen und relevant setzen, auf die je spezifischen Anforderungen der jeweiligen Situation anpassen können und so Gattungen im Moment der Interaktion instantiieren. Unter diesen Vorzeichen lassen sich die zentralen Merkmale kommunikativer Gattungen betrachten. Nach Luckmann handelt es sich bei kommunikativen Gattungen

- a) um ein *spezifisch kommunikatives Handeln*, das „in weitgehend *voraussagbarer Typik an vorgefertigten Mustern* ausgerichtet ist“ (Luckmann 1997:11; Hervorhebungen CD), das
- b) *Bestandteil des gesellschaftlichen Wissensvorrats* ist und als solches
- c) „im *konkreten kommunikativen Handeln* typisch erkennbar ist“ (Luckmann 1997:11; Hervorhebung CD) und dabei

---

<sup>1</sup>Hinsichtlich der kulturellen Spezifik und Veränderbarkeit von Gattungen bemerken Günthner/König: „Unterschiedliche Kulturen zeichnen sich durch teilweise unterschiedliche Muster bzw. Gattungen zur Lösung ihrer kommunikativen Aufgaben aus. Kommunikative Muster und Gattungen, die in der einen Kultur auf bestimmte Weise realisiert werden, können in einer anderen Kultur fehlen oder divergent aktualisiert werden“ (Günthner/König 2016:177; vgl. dazu auch Günthner 2018:41 f.).

d) „mehr oder minder wirksame verbindliche *Lösungen für spezifische kommunikative Probleme*“ anbietet (Luckmann 1986:202; 1997:12; Hervorhebung CD).<sup>2</sup>

Die wichtigste Aufgabe besteht dabei in der Herstellung von Intersubjektivität, d. h. einem wechselseitigen Verstehen zwischen den Interagierenden, die in einer Interaktion reziprok ihre Perspektiven auf das Gesagte darstellen (vgl. Imo 2016a:163). Zu diesem Zweck sind dann spezifische Wissensbestände notwendig, die ggf. im Zuge der Gattungsrealisierung vermittelt werden (vgl. Luckmann 1986:205). Durch ein „reciprocal adjustment of perspectives“ (Imo 2016a:163) werden Gattungen zu einem wesentlichen Bestandteil des ‚kommunikativen Haushaltes‘ einer Gesellschaft, d. h. „des strukturierten Gesamts all jener kommunikativen Vorgänge, die einen Einfluss auf Bestand und Wandel einer Gesellschaft ausüben“ (Luckmann 1997:16; siehe auch Luckmann 1986:206 und Knoblauch/Schnettler 2010:292). In diesem Zusammenhang sind sie eine Manifestation und Objektivation dessen, was Luckmann und Berger mit der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit und der Beschreibung der Wissenssoziologie theoretisch ausführen. Sie dienen auf dieser theoretisch übergeordneten Perspektive der Beantwortung der Frage, wie gesellschaftliche Wirklichkeit entsteht und „durch welche Vorgänge ein bestimmter Vorrat an ‚Wissen‘ gesellschaftlich etablierte Wirklichkeit werden kann“ (Berger/Luckmann 2012:3). Im Gegensatz zu Bachtin betont Luckmann jedoch, dass sich nicht alles spezifisch kommunikative Handeln an vorgefertigten Mustern orientiert und nicht in allen Fällen kommunikative Gattungen vorliegen (vgl. Luckmann 1997:11; siehe dazu auch Knoblauch/Schnettler 2010:292). Die Verfestigungen und typischen Muster können dabei auf allen Ebenen der Kommunikation liegen. Zum Zweck einer besseren Systematisierung beschreibt Luckmann zwei Strukturebenen: die *Außenstruktur* und die *Binnenstruktur* (1986, 1997:12 f.), die von Günthner/Knoblauch (1995) um die *situative Realisierungsebene* bzw. Zwischenstruktur ergänzt werden (vgl. dann auch Luckmann 2002a:166). Tabelle 8.1 zeigt eine Auswahl der Elemente, die den einzelnen Ebenen zugeordnet werden

---

<sup>2</sup>In diesem Merkmal sieht Luckmann die zentrale Differenzierung zu gesellschaftlichen Institutionen: „Gesellschaftliche Institutionen sind mehr oder minder wirksame und verbindliche ‚Lösungen‘ für ‚Probleme‘ gesellschaftlichen Lebens. Kommunikative Gattungen sind dagegen mehr oder minder wirksame und verbindliche ‚Lösungen‘ von spezifisch kommunikativen ‚Problemen‘“ (Luckmann 1986:202). Diese können dann zur Lösung gesellschaftlicher Probleme beitragen.



(zusammengestellt aus: Luckmann 1986:204, Luckmann 2002a:166 ff., Günthner/Knoblach 1995:11–17, Günthner/Knoblach 1997:288–298, Günthner 1995, Auer 1999, Knoblach 2007):

**Tabelle 8.1** Strukturebenen Kommunikative Gattungen

Außenstruktur	<ul style="list-style-type: none"> <li>• kommunikatives Milieu/Situation</li> <li>• (institutionelle und kommunikative) Rollen und Rollenverteilung</li> <li>• wechselseitige Beziehung der Handelnden</li> <li>• institutionelle Einbettung</li> <li>• Zeit</li> <li>• Ort, sozialräumliche Ordnung</li> <li>• Grad der Ritualität</li> </ul>
Binnenstruktur	<ul style="list-style-type: none"> <li>• lexiko-semantische und morpho-syntaktische Elemente</li> <li>• Register, Varietäten (Code und Code-Switch)</li> <li>• Formeln und formularische Wendungen</li> <li>• Prosodie, Stimmqualität</li> <li>• Thema, Themenentfaltung</li> <li>• visuelle Elemente (Mimik, Gestik, kinetische Aspekte etc.)</li> <li>• Stil, rhetorische Figuren</li> <li>• ‚Klein- und Kleinstformen‘ (Stereotype, Idiome, Gemeinplätze, Sprichwörter etc.)</li> <li>• Rahmung, Rezipientenzuschnitt, Adressierung</li> <li>• Interaktionsmodalität</li> <li>• Besonderheiten des Mediums</li> </ul>
Situative Realisierung	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ritualität</li> <li>• kommunikativer und situativer Kontext</li> <li>• interaktive Organisation/Regelungen der Dialogizität (Redezugabfolgen, Reparaturmechanismen, Präferenzorganisation)</li> <li>• Beteiligungsformat und Äußerungsformat</li> <li>• Partizipationsstatus/Teilnehmerstatus</li> <li>• nicht-linguistische soziale Arrangements (soziale, zeitliche, räumliche Anordnung der Interaktanten)</li> </ul>

Aus dieser umfangreichen Liste werden in der nachfolgenden Analyse einzelne Aspekte herausgegriffen und näher in den Blick genommen: die institutionellen und kommunikativen Rollen (siehe Kapitel 13), die material-räumliche und

sozial-räumliche Situierung (siehe Kapitel 14), Formen der Ritualität, des kommunikativen und situativen Kontextes (siehe Kapitel 15) sowie Beteiligungsformate und Regelungen der Dialogizität (siehe Kapitel 17). Darüber hinaus spielen Formen des Gattungswissens und des Umgangs mit Wissen in der Gattung eine zentrale Rolle (siehe Kapitel 16).

Mit der Ebene der ‚Außenstruktur‘ richtet sich der Blick auf die „Beziehung zwischen kommunikativ Handelnden und der Sozialstruktur“ (Luckmann 2002a:167). Im Zentrum der Untersuchung stehen die gesellschaftlich definierten sozialen Milieus, in denen sich eine Interaktion bzw. eine kommunikative Gattung ereignet. So arbeitet Luckmann heraus, dass bestimmte Gattungen besonders häufig und erwartbar im Rahmen einer bestimmten sozialen Gruppe bzw. eines Milieus realisiert werden. In diesem Sinne werden Milieus als „räumlich umgrenzbare soziale Einheiten“ (Auer 1999:180) definiert,

die durch ‚verhältnismäßig feste Sozialbeziehungen‘ (mit einer hohen Wahrscheinlichkeit der regelhaften Wiederkehr typischer kommunikativer Interaktionen), durch ‚gewohnheitsmäßige Orte der Kommunikation, gemeinsame Zeitbudgets und eine gemeinsame Geschichte‘ gekennzeichnet sind. (Auer 1999:180)

Damit einher gehen bestimmte soziale Rollen und soziale Kategorisierungen sowie die Frage nach der institutionellen Einbettung der Interaktionssituation.

Als ‚Binnenstruktur‘ beschreibt das Modell der kommunikativen Gattungen die „Gemeinsamkeiten, die sich aus der Beziehung zwischen Grundfunktion und ‚materialer‘ Basis ableiten“ (Luckmann 1986:203). Luckmann beschreibt damit problemlösungsrelevante Verfestigungen, die auf der Ebene des sprachlichen Materials zu erkennen sind. Relevant ist dabei der Gebrauch unterschiedlicher „Zeichen- und Ausdruckssysteme“ (Luckmann 2002a:167) und interaktiver Ressourcen (verbal, vokal und visuell).

Gegenstand der Untersuchung sind also klassische linguistische Elemente wie Syntax, Lexik, Prosodie, die Verwendung bestimmter rhetorisch-stilistischer Wendungen etc. Darüber hinaus ordnen die Autoren aber auch Beobachtungen zum Medium der Ebene der Binnenstruktur zu. Im Anschluss daran stellt sich u. a. die Frage, welchen Einfluss z. B. eine technisch-mediale Vermittlung auf Gattungen haben kann. So zeigt Ayaß die Typiken und Spezifiken der kommunikativen Gattung ‚Wort zum Sonntag‘ auf, indem sie deren Charakter als medial vermitteltes Verkündigungsformat mit nicht ko-präsenten Rezipierenden reflektiert (vgl. Ayaß 1997a; siehe Kapitel 5).

Durch die erst nachträglich in das Gefüge der Gattungsebenen aufgenommene Zwischenebene bzw. situative Realisierungsebene werden die dialogisch-interaktiven Elemente kommunikativer Gattungen in den Blick genommen. Konkret werden Aspekte wie die Teilnehmerkonstellation, die Verteilung des Rederechts und damit die sequenzielle Ablaufstruktur sowie die interaktive Organisation des Interaktionsereignisses untersucht. Das Modell nutzt den Kontextbegriff nach Gumperz, der darunter eine prozesshafte und aktive Konstruktionsleistung der Interagierenden versteht, bei der sich Gattung und Kontext wechselseitig beeinflussen (vgl. Günthner 1995:209; siehe Abschnitt 10.1).

Auch wenn die Aufteilung in unterschiedliche Ebenen absolut und starr wirkt, so betonen die Autoren, dass es sich um eine künstliche, rein analytische Trennung handelt, um „die verschiedenen Ebenen kommunikativer und besonders sprachlicher Vorgänge, die in der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit wirksam sind“ (Luckmann 1988:281) zu systematisieren. Die Ebenen müssen mit Blick auf das konkrete Interaktionsgeschehen grundsätzlich zusammengedacht werden (vgl. u. a. Luckmann 1997:13). Dass das soziologische Gattungskonzept in diesem Sinne dynamisch ist und sich an der jeweiligen konkreten Interaktion orientiert, zeigt sich u. a. an den Inkonsistenzen der Theorie. So wird z. T. dasselbe Element von unterschiedlichen Autoren unterschiedlichen Strukturebenen zugeordnet: Auer (1999:180) verortet z. B. die Aspekte Zeit und Raum in der Außenstruktur. Im Gegensatz dazu sind für Günthner/Knoblach (1995:15) die räumliche und zeitliche Situierung Element der strukturellen Zwischenebene. Ähnliche Unterschiede sind auch für die Aspekte der Ritualität, des Mediums, den sozialen Kontext sowie den Rezipientenzuschnitt zu beobachten. Gründe für diese unterschiedlichen Zuordnungen sind zum einen die verschiedenen Daten, die der jeweiligen Untersuchung zugrunde gelegt wurden und zum anderen unterschiedliche Definitionen dessen, was z. B. mit Raum, Kontext oder Medium bezeichnet wird. Obwohl das Konzept der kommunikativen Gattungen dadurch an theoretischer Stabilität und Eindeutigkeit verliert, ist es durch diese Flexibilität in der Lage eine am Datenmaterial ausgerichtete Analyse zu ermöglichen und Gattungen u. a. auch darüber zu charakterisieren und zu beschreiben, auf welcher Ebene u. a. die Aspekte der Orte und der Zeit relevant gesetzt werden. Mithilfe des Modells kann dadurch induktiv die Verknüpfung mikrostruktureller Erscheinungen mit einem übergeordneten soziokulturellen Kontext geleistet werden (vgl. Günthner/Knoblach 1995:1).

Die Errungenschaft des Modells benennt Auer in einem „dreifache[n] Fortschritt“ (Auer 1999:177). So sei es zum einen die Leistung, die Bestimmung von Gattungen in zweifacher Weise an den Aspekt des Wissens zu binden und

zu erkennen, dass die „gesellschaftliche Funktion [von kommunikativen Gattungen; Anm. CD] in der Tradierung und Vermittlung bestimmter gesellschaftlich relevanter Wissensbestände“ liegt (Auer 1999:177; siehe Kapitel 16). Auf der anderen Seite spielt ein spezifisches Gattungswissen eine Rolle, das wiederum die erfolgreiche Etablierung und Durchführung von Gattungen ermöglicht (vgl. Birkner 2001 und Knoblauch/Schnettler 2010:291; siehe Kapitel 16). Zum anderen verweist Luckmann auf den situativen Kontext und die Eingebettetheit von Gattungen in eine konkrete Interaktionssituation und damit auch auf die Indexikalität kommunikativer Gattungen (vgl. Auer 1999:177; siehe Kapitel 13). Und zum dritten betont Auer, dass das Modell nach Luckmann, anders als Gattungskonzepte vor ihm, berücksichtigt, dass bei aller Verfestigung und Routinisierung nicht alles Sprechen in Gattungen erfolgt und organisiert ist (vgl. Auer 1999:177; siehe auch Knoblauch/Schnettler 2010:292). Darüber hinaus begünstigt und fördert das Konzept der kommunikativen Gattungen eine holistische Betrachtung sozialer Interaktionen und die verschränkte Analyse verbaler, vokaler und visueller Ressourcen und Praktiken, die das jeweilige Ereignis als multimodale Herstellungsleistung der Interagierenden rekonstruierbar machen (siehe Abschnitt 10.4 und Kapitel 15).

In den Mittelpunkt der Analyse rückt die in der Linguistik als ‚Multimodalität‘ bezeichnete situative ‚Orchestrierung‘ verschiedener Kommunikationsmodalitäten wie Sprache, Gestik, Mimik, Körperhaltung und technische Artefakte. Im Zentrum steht die Performanz als vielfach übergangener, situativer, prozesshafter Realisierungscharakter kommunikativen Handelns. (Knoblauch/Schnettler 2010:293f)

Kritisch am Konzept der kommunikativen Gattungen wurde vor allem der Gebrauch des Begriffs ‚Gattung‘ diskutiert (vgl. u. a. Stein 2011:23). Durch die frequente disziplinenübergreifende Nutzung sei der Begriff unscharf und intransparent geworden. Die Folge sind Versuche den Terminus ‚Gattung‘ zu umgehen (siehe Kapitel 9).

Eine weitere Schwachstelle des Konzepts liegt in der mangelnden Abgegrenztheit der Einheiten und der Skalierung der Zuordnungen unterschiedlicher Handlungen zu einzelnen Gattungen (vgl. dazu auch Stein 2011:19). Dies führt zum grundlegenden Problem der Granularität und Reichweite kommunikativer Gattungen. Neben den ‚klassischen‘ bzw. prototypischen komplexen Gattungen erkennt Günthner kleine Gattungen bzw. „Minimalgattungen (wie Sprichwörter, Rätsel, Wortspiele, Abzählreime, formelhafte Wendungen, kleine Versformen, Vorwürfe etc.)“ (Günthner 1995:199; vgl. dazu Günthner 2018:40, Imo 2016a:163 f. und Stein 2011:19). An welchen Kriterien festgemacht wird, wann es sich um eine

kommunikative Gattung und wann um eine Minimalgattung handelt, bleibt jedoch weitgehend unklar (vgl. dazu auch Stein 2011:19). Günthner weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass „die Kriterien von Verfestigung und Komplexität fließend [sind], und die Bestimmung einer routinisierten kommunikativen Form als vollausgereifte Gattung [...] keineswegs immer eindeutig [ist]“ (Günthner 2018:40). Dies bedingt auch eine begriffliche Unschärfe zwischen ‚kommunikative Gattung‘ und ‚kommunikatives Muster‘ (vgl. Stein 2011:19). Stein kritisiert zudem, dass im Konzept der kommunikativen Gattungen nicht klar dargestellt ist, ob die gesamte Bandbreite an schriftlicher und mündlicher Kommunikation als mögliches Untersuchungsfeld eingeschlossen ist, oder ob der Schwerpunkt auf mündlichen Ereignissen liegt (vgl. Stein 2011:18). Günthner spricht sich in diesem Zusammenhang dafür aus, dass sowohl schriftliche als auch mündliche verfestigte Formen mithilfe des Gattungskonzepts in den Blick genommen werden (vgl. Günthner 2018:40).

Zum anderen geht es bei der kritischen Betrachtung des Konzepts um die Frage, in welchem Verhältnis unterschiedliche Gattungen zueinander stehen, und wie z. B. Predigten, politische Reden und private Ansprachen, die in bestimmten charakteristischen Merkmalen übereinstimmen, klassifiziert werden können. Luckmann selbst beschreibt zum einen Gattungen mit funktionalen Ähnlichkeiten bzw. funktionalen Verwandtschaften, die er als „Gattungsfamilien“ (Luckmann 1997:15, Luckmann 2002a:177) bezeichnet. So seien z. B. die Gattungen Klatschgespräch, (Moral)Predigt, Vorwurf und Neujahrsansprache Teil einer Gattungsfamilie, da sie alle Merkmale moralischer Kommunikation zeigen, indem sie „moralische Fragen thematisier[en] bzw. moralische Sachverhalte in moralisierender Weise bearbeite[n]“ (Luckmann 1997:15). Im Gegensatz dazu beschreibt Luckmann „Gattungsaggregationen“ (Luckmann 2002a:177) bzw. „Gattungsnachbarschaften“ (Luckmann 1997:15) oder einen Gattungsverbund. Mit ihnen verweist er nicht auf funktionale Gemeinsamkeiten, sondern auf „reale[] Interaktionsabläufe[] in bestimmten wiederkehrenden Konstellationen“ (Luckmann 2002a:176). Im Zuge der Beobachtung, dass kommunikative Gattungen dynamisch sind und sich aufgrund historischer, kultureller oder interaktiver Bedingungen anpassen und verändern können, spricht Günthner darüber hinaus von Gattungshybriden, bei denen die „Vermischung von Gattungen bzw. die Einblendung bestimmter Elemente einer Gattung in eine andere“ (Günthner 1995:211) zu erkennen ist. Dies sei die hauptsächliche Erscheinungsform kommunikativer Gattungen (vgl. Günthner 1995:210). Darüber hinaus werden komplexe Gattungen beschrieben, bei denen sich nicht einzelne Elemente unterschiedlicher Gattungen vermischen, sondern mehrere eigenständige

kommunikative Gattungen in einer mehr oder weniger typischen Abfolge realisiert werden und dadurch ein übergeordnetes Interaktionsereignis konstituieren. In diesem Sinne wäre der Gottesdienst eine komplexe kommunikative Gattung, in die weitere Gattungen in einer typischen Abfolge eingebettet sind (wie Gebete, Textlesung, Predigt, Segen etc.; siehe Kapitel 9, 13 und 15).

Zum einen wegen der begrifflichen Unschärfe und zum anderen aufgrund konzeptioneller Schwächen, gab es in der Rezeption der Gattungstheorie Versuche einer Weiterentwicklung und Präzisierung. Diese werden im nächsten Kapitel überblicksartig vorgestellt.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





# Kommunikative Projekte & kommunikative Praktiken

# 9

Eine Rezeption und Weiterentwicklung hat sowohl das Konzept der sprachlichen Gattungen nach Bachtin als auch das Modell der kommunikativen Gattungen nach Luckmann im Programm der kommunikativen Aktivitätstypen und der kommunikativen Projekte durch Per Linell erfahren. Er nimmt sowohl Bachtin als auch Luckmann als Basis (vgl. Linell 2009:188 und 2010:38) und entwirft ein in vielen Aspekten parallellaufendes Konzept, das jedoch den Begriff der Gattung zu umgehen sucht (vgl. Linell 2009:190). Linell nimmt im Zuge dieser Differenzierungen eine Ordnung auf drei unterschiedlichen Ebenen an (vgl. Linell 2010:36): dem kommunikativen Projekt (CP), den kommunikativen Aktivitätstypen (CAT) und der situierten Interaktion. Theoretisch-konzeptionell versteht Linell das Modell zudem sowohl als Weiterentwicklung der (nach seinen Vorstellungen monologischen) Sprechakttheorie als auch als Erweiterung des engen (Paar)Sequenz-Begriffs wie Schegloff (2007) ihn entwickelt (vgl. Linell 2009:188; siehe Abschnitt 17.3). Linell folgt in diesem Zusammenhang dem Konzept der Dialogizität, wie Bachtin es beschreibt.

Die kommunikativen Aktivitätstypen („communicative activity types“ kurz: CAT) bilden in Linells Modell das Äquivalent zum Begriff der kommunikativen Gattungen (vgl. Linell 2010:42, FN8) und sind in Komplexität und Reichweite sehr divers.

CATs are kinds of large overarching communicative projects (CPs). At the same time, CATs – like other CPs – may themselves be embedded within projects and activities that are not primarily communicative in nature. Also, CPs, vary widely in size, e.g. that of lighting a candle [...] to that of giving reassurance to a pregnant woman over a series of maternal health care encounters [...]. (Linell 2010:42)

Kommunikative Aktivitätstypen sind somit spezifische Formen größerer übergeordneter kommunikativer Projekte (vgl. Linell 2010:38) und können in sich wiederum weitere kleinere, untergeordnete, z. T. hierarchisch organisierte Aktivitätstypen und Projekte vereinen (vgl. Linell 2009:188). Wie bei dem Konzept der kommunikativen Gattungen nach Luckmann ist jedoch auch im Modell der kommunikativen Aktivitätstypen die Granularität und die Reichweite der einzelnen Begriffe nicht immer völlig klar. Deutlich wird dies z. B. an der Auswertung eines seiner Beispiele: „Barring some details, the episode can be divided into three subsequences, which are constituent CPs within the whole CP (which of course, is embedded in its turn within an overarching CP [...])“ (Linell 2010:38). Linell spricht hier lediglich von mehreren, ineinander eingelagerten kommunikativen Projekten und stellt diese nicht in ihrem Verhältnis zu kommunikativen Aktivitätstypen dar. Es bleibt dadurch unexpliziert, in welchem konkreten Verhältnis er CPs und CATs verortet.

Ähnlich wie Linell mit dem Begriff der kommunikativen Aktivitätstypen eine Alternative zum Gattungsbegriff vorschlägt, wird auch der Begriff der kommunikativen Praktik eingeführt, um terminologisch eindeutiger und unbelasteter zu sein. Es haben sich jedoch auch hier unterschiedliche Konzeptionen etabliert.

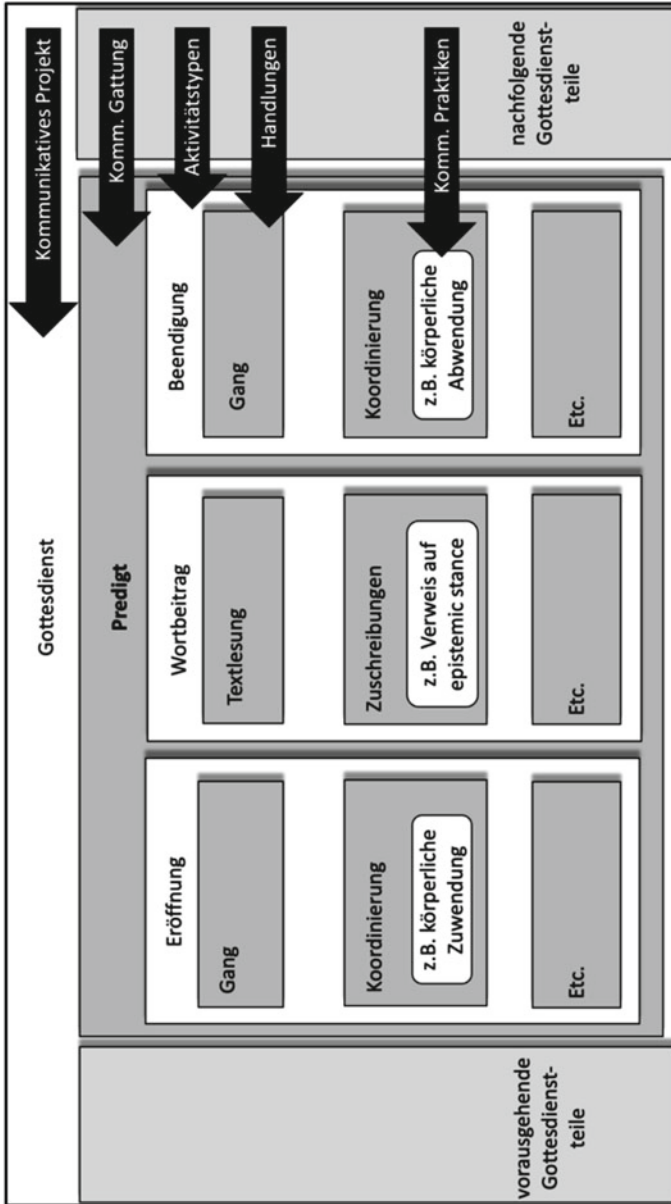
1. Kommunikative Praktiken sind „Organisationsblöcke‘ in der Interaktion mit einem mittleren Umfang. Es handelt sich um Sets aus einer oder mehreren Handlungen, mit denen eine komplexe kommunikative Aufgaben gelöst wird“ (Imo 2016a:164). Diese Praktiken sind dann Teil von kommunikativen Gattungen.
2. Kommunikative Praktiken ist ein „Oberbegriff für routinisierte Verfahren zur Herstellung sozialer Aktivitäten“ (Günthner/König 2016:181). Kommunikative Gattungen sind in diesem Verständnis spezielle kommunikative Praktiken, die „Verfestigungen auf mehreren Ebenen [...] aufweisen und sich über längere Sequenzen [...] erstrecken und somit komplexe Handlungsmuster repräsentieren“ (Günthner/König 2016:182).
3. Die Begriffe der kommunikativen Praktik und der kommunikativen Gattung werden weitgehend synonym gebraucht. Genauer: der Begriff der Praktik bezeichnet den gleichen Gegenstand wie Gattungen im Sinne Luckmanns (vgl. Fiehler et al. 2004:103 f., Fiehler 2005:1180, Stein 2011:10 f.), ersetzt jedoch den disziplinenübergreifend genutzten Terminus der Gattung (vgl. Stein 2011:23). Fiehler orientiert sich jedoch deutlicher an Bachtin, wenn er davon ausgeht, dass „jedes Sprechen und Schreiben [...] in [...] kommunikativen Praktiken [geschieht]“ (Fiehler 2005:1180) und „jede Verständigung [...] in



der Realisierung eines konkreten, singulären Exemplars einer solchen kommunikativen Praktik [besteht]“ (Fiehler 2005:1180; siehe dazu auch Fiehler et al. 2004:104). Der Begriff der kommunikativen Praktik deckt in dieser Konzeption die gesamte Bandbreite sprachlicher Erscheinungsformen – mündlich wie schriftlich – ab (vgl. Fiehler 2005:1181).

Die vorliegende Arbeit versteht Praktiken im Sinne von Imo als Bestandteile bzw. Bausteine von Handlungen, die wiederum Teil einer größeren Aktivität bzw. kommunikativen Gattung sind (vgl. Selting 2016, Imo 2016a:158). Kommunikative Gattungen sind dann komplexe Interaktionsereignisse, innerhalb derer Handlungen mithilfe unterschiedlicher interaktiver Praktiken unter dem Einsatz verschiedener interaktiver Ressourcen realisiert werden. Die vorliegende Arbeit stellt die Begriffe ‚Gattung‘, ‚Handlung‘ und ‚Praktik‘ also in ein spezifisches Verhältnis, das Abb. 9.1 – hier schon anhand des Gegenstandes der christlichen Predigt – verdeutlicht. Die Darstellung greift in Ansätzen den nachfolgenden Analysen voraus, die in den Kapiteln 13 bis 17 detailliert vorgestellt werden:

In der hier verwendeten Klassifikation bildet der Gottesdienst das übergeordnete, komplexe kommunikative Projekt, in dessen Verlauf unterschiedliche kommunikative Gattungen realisiert werden. Diese Gattungen sind in sich abgeschlossene raum-zeitliche Einheiten, die durch ihre typische Abfolge das Projekt des Gottesdienstes (als Gattungshybrid) ausmachen und konstituieren (siehe Kapitel 13). In diesem Sinne ist die Predigt eine kommunikative Gattung des kommunikativen Projekts Gottesdienst und steht zwischen vorausgehenden und nachfolgenden Gattungen, wie der Evangeliumslesung, einem Gebet, den Abkündigungen etc. Jede Gattung besteht aus unterschiedlichen Phasen bzw. Aktivitätstypen, von denen die Eröffnung und die Beendigung die basalsten sind (siehe Abschnitt 15.1 und 15.2). Der prominenteste Aktivitätstyp der Gattung Predigt ist der Wortbeitrag. Er bildet den Kern der Gattung. Die drei Aktivitätstypen sind für die Gattung obligatorisch (siehe Abschnitt 15.3) und bestehen wiederum aus unterschiedlichen kleineren und größeren kommunikativen Handlungen. Innerhalb der Eröffnung der Predigt sind z. B. der Gang des Predigers zum Predigtort und die intra- und interpersonelle Koordinierung konstitutiv (siehe Abschnitt 15.1). Innerhalb des Wortbeitrags sind z. B. das Lesen eines biblischen Textes oder die Zuschreibung spezifischer Wissensbestände (siehe Kapitel 16) typische Handlungen. Diese werden wiederum mithilfe unterschiedlicher kommunikativer Praktiken realisiert. Dazu gehören z. B. epistemisch-rhetorische Formulierungen wie ‚ich weiß nicht‘ (siehe Abschnitt 16.2) oder Interrogativsequenzen (siehe Abschnitt 17.4) sowie die körperliche Ab- und Zuwendung des Predigers zum Zweck der Koordinierung mit der Gemeinde (siehe Kapitel 14).



**Abb. 9.1** Begriffsdifferenzierung

Fakultativ können innerhalb der kommunikativen Gattung der Predigt weitere Gattungen, wie das Gebet, eingelagert sein. Diese können sowohl zwischen einzelnen Aktivitätstypen als auch innerhalb der Aktivitätstypen realisiert werden (siehe Abschnitt 15.1.4 und 15.2.1).

Den Fokus der vorliegenden Arbeit bildet die Konstruktion und Durchführung der kommunikativen Gattung der Predigt mit ihren typischen und spezifischen Merkmalen, Aktivitätstypen und Handlungen sowie ihrer Einbettung in das übergeordnete kommunikative Projekt des Gottesdienstes.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



---

**Teil IV**  
**Methodische Grundlagen, Vorgehen und**  
**Material**



Seit der ‚kommunikativ-pragmatischen Wende‘ in den 1970er Jahren ist in den Geistes- und Sozialwissenschaften – und gerade auch in der Sprachwissenschaft – eine „Abwendung von einer systemorientierten bzw. -zentrierten Linguistik und eine Zuwendung zu einer kommunikationsorientierten Linguistik“ (Helbig 1986:13) zu beobachten. Diese Fokusverschiebung und die Kritik an ‚klassischer‘ Sprachwissenschaft in der Prägung von de Saussure und Chomsky bedingt die Herausbildung von Theorien und Methoden, die sich die Analyse des alltäglichen Sprachgebrauchs und damit „die gesprochene Sprache in der Vielfalt ihrer Erscheinungsformen und Verwendungskontexte“ (Deppermann 2007:1), die Beschreibung des Handlungscharakters von und mit Sprache und die Beobachtung des Wechselverhältnisses zwischen Sprache und Gesellschaft zur Aufgabe machen. Die sich etablierenden Richtungen der Pragmatik und der Soziolinguistik öffnen das Fach für Einflüsse aus der Soziologie, der Anthropologie sowie der Ethnologie. Konkret verbinden sich damit Namen wie John Austin und John Searle ((sprachphilosophisch basierte) Sprechakttheorie), Harold Garfinkel (Ethnomethodologie), Dell Hymes (Ethnographie der Kommunikation), William Labov (qualitative und quantitative Soziolinguistik), Harvey Sacks gemeinsam mit Gail Jefferson und Emanuel Schegloff (Konversationsanalyse) und John Gumperz (Kontextualisierungstheorie).

In der Tradition der ethnomethodologischen Konversationsanalyse haben sich schließlich unterschiedliche Weiterentwicklungen und Verfeinerungen etabliert. So bezieht die Interaktionale Linguistik in die Sequenzanalyse nach konversationsanalytischem Vorbild genuin sprachwissenschaftliche Analyseobjekte wie syntaktische und morphologische Strukturen mit ein, und die Multimodale Interaktionsanalyse legt den Fokus explizit auf das Zusammenspiel verbaler, vokaler, visuell-leiblicher sowie materiell-räumlicher Aspekte der Kommunikation.

Die vorliegende Arbeit ist innerhalb dieses Forschungskontextes verortet und nähert sich dem Gegenstand der christlichen Predigt aus der Richtung eben jener empirisch-qualitativen Interaktionsforschung an, die an der Multimodalität interessiert ist. Entsprechend gestalten sich das Forschungsdesign, die Datenerhebung und die Datenauswertung.

Die nachfolgenden Ausführungen geben zunächst einen Überblick über die Entwicklungs- und Traditionsgeschichte der Interaktionsforschung von der Ethnomethodologie (Abschnitt 10.1) über die Konversationsanalyse (Abschnitt 10.2) bis hin zur Interaktionalen Linguistik (Abschnitt 10.3) und der aktuellen Multimodalitätsforschung (Abschnitt 10.4). Im Anschluss daran wird die Videoanalyse als jenes Instrument vorgestellt, das gebraucht wird, um die Forderungen nach empirisch-qualitativer, datenbasierter Forschung einzulösen. Dabei sollen sowohl die Errungenschaften als auch die Herausforderungen vorgestellt werden, die mit den neu entstehenden Datensorten verbunden sind (Abschnitt 10.5). Dieser erste Schritt der Datenerhebung führt zur Vorstellung des Korpus, das der Analyse dieser Arbeit zugrunde liegt (Kapitel 11). Der zweite methodische Schritt konzentriert sich auf die Aufbereitung der erhobenen Daten. Mit dem Einsatz von Videotechnik haben sich auch für die Transkription neue Herausforderungen und Anforderungen ergeben. Dabei zeigt sich die Notwendigkeit, über bisher bestehende Verfahren der Transkription hinauszugehen. Die vorliegende Arbeit geht diesen relevanten Schritt, indem sie etablierte Transkriptionskonventionen mit Elementen aus der Gebärdensprachlinguistik kombiniert und so die Multimodalität des Interaktionsereignisses Predigt auch in der Datenpräsentation nachvollziehbar macht (Kapitel 12).

---

## 10.1 Ethnomethodologie

Den Ausgangspunkt der modernen Interaktionsforschung bilden die Überlegungen des Soziologen Harold Garfinkel, der den Begriff der ‚Ethnomethodologie‘ prägte und damit ein Forschungsprogramm begründete, das alltägliche Handlungen zum Gegenstand wissenschaftlicher Analysen und die Strukturiertheit und Geordnetheit sozialer Interaktionen zum Fokus empirisch-qualitativer Studien machte (vgl. Garfinkel 1967:1). Grundlegend ist für Garfinkel die Hinwendung zu Kategorien und Methoden, die die Mitglieder einer Gesellschaft selbst hervorbringen und in ihrem alltäglichen Handeln gebrauchen (Garfinkel 1967:1). Garfinkel selbst spricht folglich von den wissenschaftlich rekonstruierbaren ‚Ethno-Methoden‘ der Interaktionsteilnehmenden (vgl. auch Deppermann 2007:28). Das methodische, d. h. geordnete praktische Handeln und die Verfahren, „deren sich

die Gesellschaftsmitglieder bedienen, um die Vielzahl ihrer Alltagshandlungen durchzuführen“ (Weingarten/Sack 1976:9), treten dabei, so Garfinkel, notwendig erkennbar zu Tage, indem sie von den an einer Interaktion Beteiligten selbst für einander wahrnehmbar gemacht werden (müssen). Sie sind also „accountable“ (Garfinkel 1967:1).<sup>1</sup>

When I speak of accountable my interests are directed to such matters as the following. I mean observable-and-reportable, *i.e.* available to the members as situated practices of looking-and-telling. I mean, too, that such practices consist of an endless, ongoing, contingent accomplishment. (Garfinkel 1967:1; Hervorhebung im Original)

In diesem Zusammenhang erscheint die Geordnetheit sozialer Interaktionen als permanent herzustellendes und zu ratifizierendes Phänomen, das im Handeln der Interagierenden, d. h. in der praktischen Darstellung und Durchführung wahrnehmbar und analysierbar wird (vgl. Garfinkel 1967:13). Dieser fortlaufende Hervorbringungsprozess (*accomplishment*) ist dann nicht nur für die Interagierenden erkennbar, rekonstruierbar und beschreibbar, sondern – so der Idealfall – auch für die beobachtenden und die Situation analysierenden Forschenden.

Eine Schwierigkeit, die Garfinkel dabei für letztere herausarbeitet, ist die Tatsache, dass in alltäglichen Situationen die von den Interaktionsbeteiligten verwendeten Methoden häufig implizit bleiben und bereits bestehende Ordnungen nicht infrage gestellt werden (vgl. Garfinkel 1967:2). Um das ‚stille‘ Wissen (*tacit knowledge*) an die Oberfläche zu bringen, führte Garfinkel sogenannte Krisenexperimente bzw. Demonstrationsexperimente (*breaching experiments*; siehe dazu Garfinkel 1963) durch, die die interaktiven Ordnungsmuster der jeweiligen Interaktionssituation künstlich aufbrechen, um die Muster und Methoden sichtbar zu machen, mithilfe derer die Interagierenden gesellschaftliche Wirklichkeit „lokal (also: vor Ort, im Ablauf des Handelns), endogen (also: in und aus der Handlungssituation), audiovisuell (also: durch Hören und Sprechen, durch Wahrnehmen und Agieren) in der Interaktion“ (Bergmann 1981:12) herstellen. Das übergeordnete Ziel der Ethnomethodologie ist es also,

---

<sup>1</sup>Harvey Sacks fasst den Aspekt der Wahrnehmbarkeit und Beschreibbarkeit (accountability) sowie den Aspekt der Indexikalität von Äußerungen und der Interaktion als Vollzugswirklichkeit später unter dem Begriff des ‚doing‘ bzw. des ‚doing being‘ zusammen (vgl. Sacks 1985). Sacks betont damit deutlicher den Umstand, dass es sich bei sozialer Interaktion um ‚Arbeit‘, d. h. um aktive Herstellungsleistungen der Interagierenden handelt: „Die Rekonstruktion [der Geordnetheit sozialer Interaktion; Anm. CD] orientiert sich an *Aufzeigehandlungen* (*displays*) der Interaktionsbeteiligten, mit denen diese einander Sinn und Funktion ihres Handelns verdeutlichen“ (Deppermann 2007:28; Hervorhebungen im Original).

die als selbstverständlich hingenommenen Praktiken und Verfahren (Methoden) zu bestimmen, mittels deren die Mitglieder einer Gesellschaft (ethnos) in ihrem Handeln das eigene Tun wahrnehmbar und erkennbar machen und die Wirklichkeit um sich sinnhaft strukturieren und ordnen. (Bergmann 2000:51; siehe auch Garfinkel 1967:11)

Der Ethnomethodologie geht es nicht darum, die Motive und Motivationen für soziales Handeln zu beschreiben, sondern um die Aufdeckung der Strukturen und Ordnungsmechanismen, die in jeder Interaktionssituation spezifisch zu Tage treten (vgl. Strübing/Schnettler 2004:389), und um die Frage, wie dadurch intersubjektiv hergestellt wird. Die Intentionen der einzelnen Interaktionsbeteiligten werden nur insofern berücksichtigt, als die Interagierenden diese selbst in der Interaktion relevant machen, indem z. B. metakommunikativ darauf verwiesen wird.

Eine wesentliche Komponente des ethnomethodologischen Konzepts ist dabei die Berücksichtigung des situativen, interaktiven und sequenziellen Kontextes (vgl. Garfinkel 1967:3 f). Den Überlegungen Gumperz (1992) folgend, wird der Kontext dabei als dynamisch und interaktiv hergestellt konzeptualisiert: „Seine Realität ist nicht mehr die einer physikalischen Präsenz [die unveränderbar ist; Anm. CD], sondern die eines (Ethno-)Konstrukts, das dazu dient, in einer zwar revidierbaren, aber für alle praktischen Zwecke ausreichenden Weise die Situation zu definieren“ (Auer 1986:23). Kontext und (sprachliche) Handlung sind reflexiv aufeinander bezogen (vgl. Bergmann 1981:9, Gumperz 1982), denn der

Kontext ist [...] nicht einfach gegeben, sondern selbst das Produkt relevanzstrukturierender, sinnbildender Prozesse, in denen die Rezipienten [...] diejenigen Wissenselemente und Situationsmerkmale selektieren und kombinieren, welche [eine Äußerung; Anm. CD] verstehbar machen. (Bergmann 1981:9)

Die Herstellung von intersubjektivität wird in diesem Verständnis maßgeblich dadurch möglich, dass Äußerungen kontextuell eingebettet werden und dieser Kontext die Interpretation der Äußerungen beeinflusst (vgl. Gumperz 1992:39). Um das zu leisten, nutzen die an einer Interaktion Beteiligten sog. Kontextualisierungshinweise (*contextualisation cues*), d. h. „empirically detectable signs“ (Gumperz 1992:42) bzw. interaktive Ressourcen, mithilfe derer die Interagierenden erkennbar machen „how the interaction is to be framed and managed“ (Gumperz 1992:42). Die Kontextualisierungshinweise können dabei alle zur Verfügung stehenden Ressourcen umfassen (vgl. Auer 1986:26, Gumperz 1992): a) *verbal*: Lexik, Varietäten- und Sprachwahl; b) *vokal*: Prosodie (Tonhöhenverlauf, Lautstärke, Geschwindigkeit, Rhythmus, Akzent, Pausen etc.); c) *visuell-leiblich*: Blickverhalten, Mimik, Gestik, Körperpositionierung, Körperorientierung etc.; d) *materiell-räumlich*: Objekte und Gegenstände, Kleidung etc.; e) *sequenziell*:



Turn-Taking, Rederechte etc; f) *sozio-kulturelles Wissen*: Rollen, (geteilte) Wissensbestände etc. Wie sich auch in der hier durchgeführten Analyse christlicher Predigten zeigen wird, können nicht nur unterschiedliche Ressourcen die gleiche kontextualisierende Funktion haben, sondern auch mehrere Ressourcen gleichzeitig zur Kontextualisierung eines bestimmten Aspektes genutzt werden (vgl. auch Auer 1986:26). Linell unterscheidet dann zwischen dem ‚situativ realisierten Kontext‘ („those aspects that are actually made communicatively relevant by participants in situ“; Linell 2009:16) und ‚kontextuellen Ressourcen‘ („various meaningful phenomena which are [...] accessible and could potentially be made relevant“; Linell 2009:16). Er stellt weiterhin heraus, dass kontextuelle Ressourcen meist nicht selbst bedeutungstragend sind, sondern erst in der lokalen interaktiven Hervorbringung für die Herstellung von Sinn und Intersubjektivität bedeutungsvoll und funktional werden (vgl. Linell 2009:17; siehe auch Luckmann 1980:31 und Auer 1986:26). In ähnlicher Weise betrachten die Vertreter der modernen Multimodalitätsforschung die Ressourcen, die den Interagierenden zur Verfügung stehen. Es geht zunächst um die Frage, welche Ressourcen und Muster in der jeweiligen Situation „designverdächtig“ (Schmitt/Knöbl 2014:17) sind und welche dieser kommunikativen Mittel dann von den Interaktionsbeteiligten tatsächlich lokal situativ eingesetzt und relevant gemacht werden (vgl. Schmitt/Knöbl 2014:95; dazu auch Deppermann/Schmidt 2016:376). Dies hängt nicht nur mit dem Kontext zusammen, sondern auch mit den anwesenden Rezipierenden sowie mit dem Design von Äußerungen auf diese hin. Jede Äußerung weist entsprechend einen mehr oder weniger hohen Grad an Indexikalität auf.

Eine untergeordnete Rolle spielen für die Ethnomethodologie ethnographische Wissensbestände. Vielmehr ist es die Bestrebung, die notwendigen Ethnomethoden allein aus dem vorhandenen Datenmaterial heraus zu rekonstruieren. Es gilt,

eine Haltung der methodischen Fremdheit [zu] entwickeln, bei der die Selbstverständlichkeit des Immer-Schon-Verstanden-Habens der Alltagsphänomene, mit denen man sich beschäftigt, ebenso eingeklammert wird, wie das praktische Interesse und die Bewertungen, die wir normalerweise mit den Ereignissen verbinden. Es geht um die Erkenntnis des Bekannten, das dazu einem technischen Blick unterworfen wird, der gerade das Triviale und scheinbar Klare als rätselhaft und befragenswert behandelt. (Deppermann 2008:85)

Damit einher geht eine „maximale[] Offenheit“ (Deppermann 2008:86) bei der Analyse der erhobenen Daten. So werden die Fragestellungen und Kategorien der Beschreibung induktiv, d. h. konsequent aus und in der Analyse der Daten entwickelt. Dass dieses Bestreben nach „radikaler Empirie“ (Deppermann 2008:85)

jedoch an Grenzen stoßen kann und Daten dadurch uninterpretierbar werden bzw. sogar Fehlinterpretationen vorgenommen werden können, merkt vor allem die Interaktionale Linguistik an. Deppermann spricht von einem „Wissensparadox“ (2008:84; siehe auch 2007:82), wenn es um die Frage geht, wie notwendig Hintergrundwissen für Forschende ist: „Es ist unerlässlich und zugleich in seiner Gültigkeit radikal infrage zu stellen“ (Deppermann 2008:84). Denn die Gefahr besteht wiederum, dass die Betrachtung und Analyse zu sehr durch das eingebrachte externe Wissen gesteuert wird.

Die Interaktionale Linguistik kritisiert weiter, dass diese Haltung der radikalen Empirie – so wegweisend sie ist – nicht berücksichtigt, dass die an einer Interaktion Beteiligten selbst über ein mehr oder weniger großes geteiltes Wissen verfügen, mit dem erst die Produktion und Interpretation bestimmter Verfahren und Muster möglich wird. „Die Aufgabe des Gesprächsanalytikers besteht darin, genau auszuweisen, *wie* wann welcher Kontext im Verlauf des Gesprächs relevant wird, *woran* das zu erkennen ist und *was* genau den entsprechenden Kontext und Wissensbestand ausmacht“ (Deppermann 2008:88; Hervorhebungen im Original). Es geht also darum, Alltagswissen, ethnographisches Wissen und theoretisches Wissen als für die Analyse relevant zu begreifen und dies, sofern es notwendig erscheint, in engem Materialbezug und in permanenter Abstimmung damit punktuell und funktional mit einzubeziehen. Deppermann spricht sich für ein Ineinandergreifen von methodischer Fremdheit und der reflektierten Hineinnahme ethnographischen Wissens aus (vgl. Deppermann 2008:89; siehe dazu auch Lehtinen 2009b:234).

---

## 10.2 Konversationsanalyse

Auf der theoretischen und methodischen Grundlage der Ethnomethodologie (EM) aufbauend, konzentrieren sich Harvey Sacks, Gail Jefferson und Emanuel Schegloff in ihren Analysen speziell auf die *sprachliche* Realisierung und Herstellung von sozialer und sequenzieller Ordnung, indem sie den mikroanalytischen Zugang vertiefen und so die Forschungstradition der (ethnomethodologischen) Konversationsanalyse (CA) begründen. Der Fokus liegt deutlicher als bei der Ethnomethodologie – auch und vor allem bedingt durch die vorhandenen technischen Möglichkeiten (vgl. Bergmann 1981:14 f; siehe Kapitel 11) – auf dem Untersuchungsgegenstand der Sprache-in-Interaktion. Damit überschreitet die Konversationsanalyse die Grenze zwischen soziologischer Forschung und Linguistik. Interaktion ist dann ein durch sprachliche Mittel kooperativ realisierter Prozess, der dazu dient, „Handlungen intersubjektiv zu erzeugen“ (Imo 2014:52).

Gerade von Seiten der Linguistik hat die CA daher eine breite Rezeption erfahren. Wie die EM folgt die CA einer strikt empirischen und induktiven Forschungshaltung, deren Grundlage natürliche Daten sind (vgl. Gülich/Mondada 2008:1). So führt Sacks seine Studien konsequent anhand von Tonbandaufzeichnungen durch und zeigt in seinen Analysen, dass sich die an einer Interaktion Beteiligten an Mechanismen und Mustern orientieren, denen sie zum einen folgen und die sie zum anderen systematisch und funktional selbst hervorbringen (*order at all points*)<sup>2</sup>, und dadurch für andere Interagierende erkennbar produzieren (*doing (being)*); vgl. Gülich/Mondada 2008:14 f).

Ihr Ziel ist es, diejenigen Verfahren empirisch zu bestimmen, mittels derer die Teilnehmer an einem Gespräch im Vollzug ihrer (sprachlichen) Handlungen die Geordnetheit der (sprachlichen) Interaktion herstellen, das Verhalten ihrer Handlungspartner auf die in ihm zum Ausdruck kommende Geordnetheit hin analysieren und die Resultate dieser Analyse wiederum in ihren Äußerungen manifest werden lassen. (Bergmann 1981:15 f)

Die Verfahren, d. h. die Praktiken und Muster, die zur Herstellung von Geordnetheit systematisch produziert und hervorgebracht werden, dienen dabei „der methodischen Lösung struktureller Probleme der Interaktionsorganisation“ (Bergmann 1981:21; siehe dazu auch Deppermann 2007:31, Gülich/Mondada 2008:15). An dieser Stelle werden die Anschlusspunkte zwischen dem Konzept der kommunikativen Gattungen und den Annahmen der Konversationsanalyse deutlich. So fragt die Gattungsanalyse nach den spezifischen kommunikativen Problemen, die durch die Aktualisierung einer bestimmten Gattung gelöst werden (siehe Kapitel 8). Die CA geht dann in die Tiefe und untersucht die sequenziellen Praktiken und Mechanismen, die eingesetzt werden, um die beobachtbaren strukturellen Probleme zu lösen (vgl. Gülich/Mondada 2008:15). In diesem Zusammenhang fragt die CA – und mit ihr darauf aufbauende und daran anschließende Traditionen wie die Interaktionale Linguistik (siehe Abschnitt 10.3) – nach dem Zusammenhang von sprachlicher Form und interaktiv-sequenzieller Funktion, denn „Form und Funktion stehen in einem systematischen Verhältnis zueinander: Gesprächspraktiken sind formale Gesprächs-Methoden zur Bearbeitung bestimmter Gesprächsprobleme bzw. -aufgaben“ (Deppermann 2007:32).

---

<sup>2</sup>Diese Prämisse „beinhaltet, jedes Detail als organisiert und sinnvoll motiviert zu behandeln und aufzuweisen und kein Element von vornherein als zufällig oder unwichtig auszuschließen“ (Deppermann 2007:30).

„Problem“ steht, über seine Alltagsbedeutung hinausreichend, für alle Aufgaben, Funktionen, Zwecke und Ziele, an denen InteraktantInnen die Gestaltung ihrer Gesprächsbeiträge ausrichten. [...] Probleme und Funktionen, auf die sich der Einsatz sprachlicher Formen richtet, können auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt sein: Sie können von hochgradig formalen und momentanen Organisationsaufgaben (wie der Regelung des Sprecherwechsels) bis hin zu übergreifenden gemeinsamen Gesprächszwecken [...] reichen. (Deppermann 2007:36)

Dabei gibt es Aufgaben, die sich für jede soziale Interaktion stellen, etwa die grundlegende *Gesprächsorganisation* (die Herstellung fokussierter Interaktion, die Interaktionsordnung mit ihren unterschiedlichen Teilnehmungsformaten, der Sprecherwechsel), die *Sachverhaltsdarstellung* (Themen, Kategorisierungen), die *Handlungskonstitution* (Funktion und Zweck von Handlungen), *Beziehungsarbeit* (z. B. Selbst- und Fremdpositionierungen) und die Klärung der *Interaktionsmodalität*, d. h. des Wirklichkeitsbezugs und der emotionalen Beteiligung der Interagierenden (vgl. Deppermann 2007:43f). Über all diesen Aufgaben steht, gleichsam als „Meta-Aufgabe“ (Deppermann 2007:44), das Problem der Herstellung von Intersubjektivität, d. h. die Herstellung von wechselseitigem Verstehen, das in jeder Interaktion von den Beteiligten bearbeitet werden muss (siehe dazu auch Brüner 2011 und Deppermann 2015). Dies geschieht im gemeinsamen Handeln der beteiligten Personen und damit als Prozess im Verlauf der Interaktion in der Zeit (Sequenzialität).

[A]us dem zeitlichen Ablauf der Dinge wird in und mit Interaktion eine erwartbare Reihenfolge, ein hergestelltes Nacheinander, bezüglich dessen Erwartungen und Verpflichtungen etabliert und ihrerseits erwartet werden können. Nichts anderes ist Sequenzialität, und die sequenzielle Ordnung ist die interaktiv organisierte Reihenfolge der Gesprächsbeiträge [...]. (Hausendorf 2007:224)

Die CA rekonstruiert daher die Art und Weise, wie die situativ-interaktiven Aufgaben bearbeitet werden, in Form einer Sequenzanalyse:

Die Sequenzanalyse geht turn-by-turn vor und zeichnet die sukzessive Ausbildung von Sinn und Ordnungsstrukturen im Gespräch genau so nach, wie sie Beitrag für Beitrag und Schritt für Schritt innerhalb von Beiträgen vor sich geht. (Deppermann 2007:46)

Luckmann schätzt an der konversationsanalytischen Forschung vor allem dieses „Prinzip der Sequenzialität“ (Gülich/Mondada 2008:15), die Betrachtung von konkreten Interaktionen in ihrem situativen Vollzug und die Arbeit an authentischen Daten (vgl. Ayaß/Meyer 2012:26; siehe dazu auch Bergmann 1999:43 f).

Innerhalb des Gattungskonzepts ist es vor allem die situative Realisierungsebene, die mithilfe der Sequenzanalyse aufgeschlüsselt werden kann (siehe Kapitel 8).

Zentrale und grundlegende Analyseergebnisse der sequenzanalytisch vorgenommenen Untersuchungen der Konversationsanalyse sind vor allem die Beschreibung von Paarsequenzen in ihrer minimalen und erweiterten Form (siehe Kapitel 17), die Beschreibung des Sprecherwechselsystems, von Reparaturverfahren sowie der Präferenzorganisation (vgl. Schegloff 2007, Clift 2016, Birkner et al. 2020). Grundlegend geht es der CA dabei um die Identifizierung und Beschreibung der in einer bestimmten Situation ausgeführten Handlung: „it studies situated action as it happens in both its systematic organization and its diversity within various social settings“ (Mondada 2016b:338).

Vor allem in den letzten Jahren hat die Konversationsanalyse (bedingt durch die Entwicklungen im Bereich der Videotechnik) ihren Analyseschwerpunkt hin zur Beschreibung multimodal realisierter Interaktionsereignisse verlagert (siehe Abschnitt 10.4). Des Weiteren erweitert die Interaktionale Linguistik das theoretische, methodische und analytische Repertoire der CA um die Berücksichtigung und Beschreibung linguistischer Kernbereiche, wie syntaktischer, morphologischer und phonetisch/phonologischer Aspekte.

---

## 10.3 Interaktionale Linguistik

Immer wieder wurde und wird die CA vor allem von Linguisten dafür kritisiert, dass sie, obwohl sie sich mit Sprache-in-Interaktion auseinandersetzt, genuin linguistische Aspekte außer Acht lässt und soziologischen Denktraditionen verhaftet bleibt.<sup>3</sup> Dies führte zu einer Fülle unterschiedlicher, z. T. konkurrierender Ansätze, die ihren Analyseschwerpunkt auf die Betrachtung gesprochener Sprache gerichtet haben (vgl. Imo 2014:49). Besonders die Interaktionale Linguistik setzt sich in diesem Zusammenhang mit zwei Aspekten auseinander:

Zum einen wird untersucht, wie die sprachlichen Ressourcen in der Interaktion mobilisiert werden, um *turn*-Konstruktionseinheiten, *turns* und Sequenzen zu bilden, zum anderen, wie die organisatorischen Zwänge der Interaktion die grammatischen Strukturen bilden und beeinflussen. Die grammatischen Strukturen werden also nicht als der Interaktion vorgängig und von dieser unabhängig gesehen, sondern als auf die Besonderheiten der Interaktion zugeschnitten und insofern offen für die schrittweise Entfaltung der *turns*, für kontingente Ereignisse, Handlungen der Teilnehmer und

---

<sup>3</sup>Siehe eine detaillierte Darstellung der Rezeptionsgeschichte der Konversationsanalyse in der Linguistik in Gülich/Mondada 2008:21–26.

Reaktionen darauf bzw. das Ausbleiben einer Reaktion. (Gülich/Mondada 2008:25; Hervorhebungen im Original)

Es geht der Interaktionalen Linguistik auf der methodischen und analytischen Basis der Konversationsanalyse (siehe Abschnitt 10.2) also darum, die Struktur bzw. den „Aufbau interaktionaler Sprache“ (Imo 2013:15) zu verdeutlichen und das nicht nur auf sequenzieller, sondern auch auf grammatischer Ebene, und die Bedeutung grammatischer Strukturen als „Ressource für das Interaktionsmanagement“ (Imo 2014:53) herauszuarbeiten. So steht die Frage im Mittelpunkt, „inwieweit *syntaktische, prosodische, semantische* oder auch *multimodale* Strukturen mit interaktionalen Anforderungen verwoben sind“ (Imo 2014:54; Hervorhebungen im Original; siehe auch Imo/Lanwer 2019:61). Damit übt auch die Interaktionale Linguistik eine deutliche Strukturalismuskritik und grenzt sich scharf von linguistischen Traditionen ab, die Grammatik als abstraktes „System betrachten, das unabhängig von seinem Gebrauch beschrieben werden kann“ (Selting/Couper-Kuhlen 2000:80).

Aufgrund ihrer Verankerung in der CA konzentriert sich die Interaktionale Linguistik ebenfalls auf die empirisch-qualitative, induktive Analyse authentischer und natürlicher sozialer Interaktionsereignisse (Deppermann 2007:27 ff und Imo 2014:50), öffnet sich darüber hinaus jedoch auch für quantitative Analysen syntaktisch-interaktiver Phänomene, die auf der Grundlage größerer Datenkorpora identifiziert werden (vgl. Imo/Lanwer 2019:62). Qualitative und quantitative Untersuchungen werden dabei eng miteinander verknüpft. Grundsätzlich gilt bei allen Analysen, dass die Interaktionale Linguistik, anders als etwa die Funktionale Pragmatik, nicht nach Motivationen und Intentionen der handelnden Akteure fragt. Vielmehr geht es ihr, wie der CA, in erster Linie um das *Wie* des Handelns, also um sprachliche und kommunikative Praktiken und Formen, und im Anschluss daran um das *Warum*, um die Ziele und Funktionen (vgl. Deppermann 2007:32 und 41; siehe dazu auch Imo/Lanwer 2019:63).

Syntaktische, lexikalische, morphologische und phonetisch/phonologische Strukturen sind für die Interaktionale Linguistik also „eine Folge der Notwendigkeit [...] gemeinsam in der Interaktion Handlungen durchzuführen“ (Imo/Lanwer 2019:64) und damit Anforderungen und Probleme der Interaktion situativ und flexibel zu bearbeiten.

Die Interaktionale Linguistik öffnet sich im Zuge der Weiterentwicklung des konversationsanalytischen Forschungsansatzes für die Analyse medial schriftlicher Interaktionen, wie der Chat-, E-Mail-, SMS- oder WhatsApp-Kommunikation (vgl. Imo 2014:52, Beißwenger 2016), und greift dabei in ihren Analysen sowohl auf die Methoden und die Kategorien der CA als auch auf

anhand von Schriftsprache entwickelte grammatische Kategorien zurück. Die im Zuge dieser Analysen stattfindende Übertragung von methodischen und theoretischen Konzepten, die auf der Grundlage von Schriftsprache entwickelt wurden und nun auf konzeptionell mündliche Datensätze (in mündlicher oder schriftlicher Medialität) übertragen werden (sollen), wirft jedoch auch Fragen hinsichtlich des Analyseverfahrens und der verwendeten analytischen Kategorien auf (vgl. Imo 2013:9; siehe dazu auch Selting/Couper-Kuhlen 2000:80). Immer mehr Studien stellen in diesem Zusammenhang fest, dass eine Anpassung und Überarbeitung bestehender Konzepte notwendig ist.

Gerade aus soziologisch-konversationsanalytischer Sicht ist darüber hinaus die linguistische Betrachtung natürlicher (Alltags)Interaktion und die Erweiterung der Konversationsanalyse um Fragen nach „Sprachstrukturen und deren Funktionen in der natürlichen Interaktion“ (Selting/Couper-Kuhlen 2000:92) mit einigen Gefahren verbunden. So warnt Bergmann 1981:

So wird es etwa für einen Linguisten mit konversationsanalytischen Interessen zweifellos schwierig werden, immer im Kopf zu behalten, dass sich seine Analyse nicht in erster Linie mit Sprache, sondern mit Interaktion zu beschäftigen hat. Er muss sich in seiner Arbeit immer daran orientieren, dass die einzelne sprachliche Äußerung nur der ‚Gast‘ (Sacks) in einem Redezug ist. Das aber heißt zunächst einmal, dass ihm sein Wissen über Sprache nichts oder nur wenig bei der konversationsanalytischen Arbeit nützen wird, und es heißt weiter, dass ihm seine linguistischen Denkmuster manchmal geradezu hinderlich sein werden, um einen Blick zu entwickeln für die Prozesse der lokalen, reflexiven Produktion von sozialer Ordnung in der (sprachlichen) Interaktion. (Bergmann 1981:33)

Erstaunlich ist in Anbetracht solch schwerwiegender Prophezeiungen, dass es bis heute vor allem Linguisten sind, die im deutschsprachigen Raum die Entwicklung der Konversationsanalyse vorangetrieben, die notwendige Verknüpfung von sprachlichen und nicht-sprachlichen Elementen aufgezeigt und die Balance zwischen diesen beiden Ebenen in den Analysen gefunden haben. So wird im Gegenteil deutlich, dass erst mit Blick auf verbale und vokale (phonetische, morphologische, syntaktische etc.) Aspekte einer Äußerung eine adäquate Beschreibung und Darstellung der interaktiven, kontextsensitiven Herstellungsleistungen möglich ist. Dieser Blick wird in den letzten Jahren zunehmend um die visuellen Aspekte von Interaktion erweitert.

## 10.4 Multimodale Interaktionsanalyse

Die gleichzeitige Nutzung sowie die Produktion und Rezeption unterschiedlicher Ausdrucksressourcen in der Interaktion ist eine grundlegende kommunikative Fähigkeit des Menschen (vgl. Bateman et al. 2017:7 und 12). Dies hat dazu geführt, dass der Begriff der Multimodalität in unterschiedlichen Disziplinen (u. a. in der Linguistik, der Soziologie, aber auch in der Literatur- und Medienwissenschaft) in gleichem Maße verwendet:

Multimodality is a way of characterising communicative situations (considered very broadly) which rely upon combinations of different ‘forms’ of communication to be effective – the TV programme uses spoken language, pictures and texts; the book uses written language, pictures, diagrams, page composition and so on; talking in the cafeteria brings together spoken language with a host of bodily capabilities and postures; and the computer game might show representations of any of these things and include movement and actions as well. (Bateman et al. 2017:7)

Besonders in der face-to-face-Interaktion, d. h. in Situationen zeitlich und räumlich ko-präsentierender, spielen die Koordination und die simultane Nutzung unterschiedlicher verbaler, vokaler, visuell-leiblicher und materieller Interaktionsressourcen eine entscheidende Rolle, denn erst durch die Berücksichtigung des Zusammenspiels wird rekonstruierbar, wie die Interagierenden lokal situativ Bedeutung herstellen (vgl. Mittelberg 2007:225, Bohle 2013:993, Bateman et al. 2017:8). Die interaktionsanalytischen Studien der letzten Jahre haben dabei herausgearbeitet, dass die Produktion und Rezeption visuell wahrnehmbarer Praktiken häufig der Produktion auditiv wahrnehmbarer Praktiken vorausgeht (vgl. u. a. Mittelberg 2007:225). Visuelle, vokale und verbale Interaktionsressourcen stehen demnach in einer komplexen Beziehung hinsichtlich ihrer Sequenzialität und Simultaneität. Untersuchungen, die diesem Umstand Rechnung tragen, gehen notwendig über genuin linguistische Fragestellungen hinaus und betrachten neben vokal-leiblichen auch visuell-leibliche Aspekte der Interaktion wie Mimik, Gestik, Proxemik (d. h. Körperhaltung, Körperbewegung, Körperausrichtung und Körperpositionierung etc.) sowie die Nutzung von Objekten – z. B. den Gebrauch unterschiedlicher Medien und technischer Geräte (vgl. Heath 2013:xii f, Bateman et al. 2017:8 und 11; siehe zur Differenzierung zwischen verbal, vokal und visuell auch Janich/Birkner 2015:197 f). Die durchgeführten Analysen fragen zudem nach der Kopplung von Körper und Objekt. Immer wieder ist in diesem Zusammenhang die Rede vom ‚multimodal turn‘, der sich von der *face-to-face*-Kommunikation bis hinein in die Kommunikation durch und mit Medien zieht: „The multimodal turn is then the willingness and, indeed,



perceived need to examine combinations of expressive resources explicitly and systematically“ (Bateman et al. 2017:15).

Bereits in der frühen konversationsanalytischen Forschung spielte neben der Analyse sprachlicher Phänomene die Erkenntnis eine große Rolle, dass gerade beim Interesse an *face-to-face*-Interaktion Videos eine unerlässliche Datenquelle sind, um die Komplexität, Geordnetheit und Multimodalität der Interaktionsereignisse in den Blick nehmen zu können (vgl. Gülich/Mondada 2008:20). Es sind vor allem Arbeiten zur institutionellen Kommunikation in professionellen Handlungsfeldern (u. a. *talk-at-work* und die sog. ‚*Workplace Studies*‘; vgl. Knoblauch/Heath 2006, Drew/Heritage 2001:5), die hier Vorreiter sind und „Arbeitsbereiche mit einer Vielzahl an Akteuren und Handlungsträgern, modernen Technologien (Computer, Bildfernsprecher oder Videokonferenzen) und Artefakten (Dokumente, Karten, Instrumente und Apparate)“ (Gülich/Mondada 2008:20) untersuchen. Die Analysehaltung und Prämissen der Ethnomethodologie und der Konversationsanalyse, d. h. die ‚analytische Mentalität‘ blieb unverändert (siehe Abschnitt 10.1 und 10.2), wurde jedoch mit neuen theoretischen und methodischen Konzepten angereichert (vgl. Bergmann 2006:395, Mondada 2013a:218).

Mit dem Begriff der ‚Multimodalität‘ wird also eine Neukonzeption von Kommunikation und Interaktion gefasst, die

Kommunikation als einen ganzheitlichen und letztlich von der Körperlichkeit der Beteiligten nicht zu trennenden Prozess begreift. Ganzheitlich ist der Prozess insofern, als er immer aus dem gleichzeitigen Zusammenspiel mehrerer Modalitäten besteht, die jeweils spezifische Möglichkeiten zur Verfügung stellen, sich in kommunikationsrelevanter Weise auszudrücken, Handlungsziele zu erreichen und soziale Bedeutung zu konstituieren. Zu diesen Modalitäten zählen beispielsweise: Verbalität, Prosodie, Blickverhalten, Mimik, Gestik, Körperpostur, Körperkonstellation und Körperbewegung. Körperlich ist der Prozess insofern, als der Körper sowohl das Instrument als auch die zentrale Ressource all dieser unterschiedlichen Ausdrucksebenen darstellt. (Schmitt 2015:18 f)

Der Blick richtet sich dann auf das „Zusammenspiel aller Ausdrucksressourcen“ in ihrer „sequenziellen und simultanen Vollzugscharakteristik“ (beide Zitate Schmitt/Hausendorf 2016:12). Diese Verlagerung des Schwerpunktes der empirischen Forschung der Interaktionsanalyse stellt nicht nur Herausforderungen an die Themen, die Fragestellungen und das Forschungsdesign, sondern auch an die Methoden der Auswertung sowie an Theoriekonzepte zur Beschreibung der Analysebefunde (vgl. Bateman et al. 2017:8). So wurde vor allem in den letzten Jahren die Forderung nach einer konsequenten Überarbeitung konversationsanalytischer Kategorien im Sinne der Multimodalitätsforschung laut (vgl. Hausendorf

et al. 2012:8). Vor allem die terminologische Unterscheidung in ‚verbal‘ und ‚non-verbal‘ wird in diesem Zusammenhang zur Diskussion gestellt:

Despite the inherent multimodality of spoken language, much earlier work on face-to-face interaction still took ‘language’ as its point of departure, grouping all other components together as the ‘non-verbal’. This was (and is) a misleading characterization because it lends itself far too readily to seeing language as where the ‘real’ communication occurs and the rest, the non-verbal, as additional inflections or colourings, flavourings, etc. of what was (actually) said. (Bateman et al. 2017:239)

Trotz der Ausweitung der konversationsanalytischen und interaktionslinguistischen Studien um Aspekte der multimodalen Realisierung von Interaktionen wird nach wie vor eine Primärsetzung des Verbalen und eine bestehende Nachgeordnetheit der visuellen Interaktion innerhalb der durchgeführten Analysen gesehen und kritisiert (vgl. Schmitt/Knöbl 2013:244). Dieser Priorisierung der Verbalität versucht die Multimodale Interaktionsanalyse entgegenzuwirken (vgl. Schmitt/Knöbl 2013:244). Wichtigster Grundsatz ist dabei die Annahme der grundlegenden Gleichwertigkeit, d. h. der „theoretischen Egalität“ (Schmitt/Knöbl 2013:243) aller den Interagierenden zur Verfügung stehenden Ausdrucksressourcen (vgl. Hausendorf et al. 2012:9, Schmitt 2015, Schmitt/Hausendorf 2016:11 f; siehe dazu auch Mondada 2016b:341 und 2018a:88).

In der Tradition der ethnomethodologischen Konversationsanalyse und der Interaktionalen Linguistik stehend, trägt die Multimodale Interaktionsanalyse der „Prägnanz [...] visuelle[r] Anteile an der Interaktionskonstitution“ (Schmitt/Hausendorf 2016:9) in besonderem Maße Rechnung und präpariert erst aus den konkreten empirischen Daten die Relevanz und die mögliche Dominanz einzelner Ausdrucksressourcen im situativen Vollzug der Interaktion heraus (vgl. Deppermann/Schmitt 2007:21; siehe dazu auch Mondada 2016b:341). In diesem Zusammenhang wird die Unterscheidung der drei Ebenen verbal, vokal und visuell weitergeführt, indem vor allem der architektonische Raum als interaktionskonstitutives, visuell wahrnehmbares und leiblich erfahrbares Element in den Fokus der Forschung gerückt wird (vgl. Hausendorf/Schmitt 2016a:12; siehe Kapitel 14). In der hier vorliegenden Arbeit wird die Kritik an der bestehenden terminologischen Differenzierung aufgegriffen und insofern berücksichtigt,

als nicht zwischen ‚verbal‘ und ‚non-verbal‘ unterschieden wird, sondern zwischen ‚verbal‘ und ‚visuell‘. Letzterer Begriff wird dann noch einmal spezifischer in ‚visuell-leiblich‘ und ‚materiell‘ ausdifferenziert.<sup>4</sup>

Gemeinsam ist der multimodal erweiterten Konversationsanalyse, der Interaktionalen Linguistik und der Multimodalen Interaktionsanalyse, dass die Betrachtung verbaler, vokaler und visueller Ressourcen in ihrem Zusammenspiel erst durch die Entwicklungen im Bereich der Audio- und Videotechnik möglich wurde.

---

## 10.5 Videoanalyse

Die Hinwendung zum alltäglichen Sprachgebrauch und zur Sprache-in-Interaktion führt sowohl zu theoretischen als auch zu methodischen Verschiebungen. Forschungsprojekte, die ihre Analysen allein auf Feldprotokollen und Notizen zu teilnehmenden Beobachtungen aufbauen, genügen den Ansprüchen, die Geordnetheit und spezifischen Ausprägungen menschlicher Interaktion in natürlichen Kontexten zu analysieren, nicht mehr. Obwohl das Interesse der Ethnomethodologie und der Konversationsanalyse bereits von Beginn an auf der komplexen Organisation verbaler und visueller Aspekte der Interaktion lag (vgl. Mondada 2016b:340), und bereits in den 1970er und 1980er Jahren erste Untersuchungen anhand von Videodaten durchgeführt wurden (vgl. z. B. Goodwin 1981 und Heath 1982), lag das Hauptaugenmerk auf der mikrostrukturellen Analyse sprachlich realisierter Strukturen sozialer Interaktion. Diese Einschränkung auf verbale und vokale Aspekte war dabei nicht einem besonderen Forschungsfokus geschuldet, sondern vor allem der für das Forschungsprogramm der CA erforderlichen

---

<sup>4</sup>Seit einiger Zeit lässt sich innerhalb der Interaktionsforschung ein weiterführendes Interesse nicht nur an der Multimodalität, sondern an der Multisensorität von Interaktionen beobachten. Neben auditiven und visuellen Aspekten der Interaktion treten nun auch olfaktorische, taktile und gustatorische Elemente in den Blick (vgl. Mondada 2018b, Nishizaka 2011 und 2017). Dabei werden in besonderer Weise Probleme hinsichtlich der Wahrnehmbarkeit und Beschreibbarkeit deutlich, z. B. wenn es um die Qualität einer Berührung, den dabei ausgeführten Druck oder das Geschmackserlebnis einer Person geht. Parallel zur Betrachtung der Multisensorität hat die Untersuchung der Multiaktivität in den letzten Jahren stark an Relevanz gewonnen. Unter der Neudefinition des Begriffs des ‚multitasking‘ wird gefragt, wie simultan ausgeführte verbale, vokale und visuelle Handlungen in der Interaktion orchestriert werden (vgl. Haddington et al. 2014:13). Ziel ist es dabei nicht nur, die Sequenzialität jeder einzelnen Handlung zu beschreiben, sondern die unterschiedlichen Sequenzialitäten der ausgeführten Handlungen in ihrem Zusammenspiel und in ihrer Bezogenheit aufeinander herauszuarbeiten.

und vorhandenen technischen Möglichkeiten zur Aufzeichnung natürlicher Interaktionssituationen (vgl. Sacks 1984:26, Bergmann 1981:14f, Gülich/Mondada 2008:14, Mondada 2013a:219, Mondada 2016b:340). Dabei zeigt sich eine enge Verknüpfung, mithin Abhängigkeit, zwischen der CA und technischen Hilfsmitteln zur Analyse (vgl. Ayaß 2015). Die sich stetig entwickelnde Audio- und später Videotechnik vermag es, die mikrostrukturellen Prozesse und sequenziellen Strukturen analysierbar zu machen, da durch die technischen Möglichkeiten der Verlangsamung des Bildes, des Vor- und Zurückspulens sowie des Zoomens in das Video hinein eine detaillierte und wissenschaftlich belastbare sinnhafte Re-Konstruktion der aufgezeichneten Interaktionssituation möglich wird (vgl. Heath et al. 2010:5 f, Schnettler 2011:175 f). Mithilfe von Videos können nicht nur flüchtige verbale Äußerungen konserviert werden, sondern auch die gleichfalls der Flüchtigkeit unterliegenden Bewegungsdynamiken. Mit der Entwicklung und Etablierung (digitaler) Videotechnik konnte so das Interesse an der Prozessualität, Temporalität, Kontextualität und Situiertheit sozialer Interaktion auf allen Ebenen der Verkörperung (*embodiment*) in die Forschung integriert und diese um die multimodale Dimension erweitert werden (vgl. Gülich/Mondada 2008:29, Mondada 2013b:982; siehe Abschnitt 10.4). Erst durch die Analyse von Videoaufnahmen wird es möglich, einen detaillierten Blick auf die komplexe Koordinierung und Orchestrierung sprachlicher (verbaler und vokaler), körperliche-räumlicher (Mimik, Gestik, Blick, Körperorientierung, etc.) sowie materieller Ressourcen (Gebrauch/Nutzung von Objekten) zu werfen (vgl. u. a. Heath et al. 2010:7, Hausendorf et al. 2012:8). Es rückte so immer mehr die „Ökologie der Interaktion (räumliche Umgebung, Positionierung der Teilnehmer, Bewegungen, wechselseitige Orientierung), einschließlich der Gegenstände und andere Artefakte, die in der Interaktion mobilisiert werden“ (Gülich/Mondada 2008:29), in das Blickfeld der Forschenden (siehe dazu auch Schnettler 2011:171). Das Bewusstsein für die komplexe multimodale Realisierung der Interaktion führt zu immer genaueren Betrachtungen von Videodaten und der Erstellung von Korpora, bestehend aus videografierten Interaktionsereignissen. Waren es zu Beginn noch vorwiegend künstlich erzeugte Situationen (sog. Laborexperimenten; vgl. Goodwin 1981:34), die auf Video aufgezeichnet wurden, so traten bereits in den Anfängen der soziolinguistischen und konversationsanalytischen Forschung empirisch-qualitative Analysen authentischer Daten in den Vordergrund.<sup>5</sup> Das Interesse

---

<sup>5</sup>Auch innerhalb anderer Disziplinen der empirischen Sozialforschung, der Medienwissenschaft sowie im Bereich der Marktforschung etc. werden Studien anhand von Videodaten durchgeführt. Im Gegensatz zur interaktionsanalytischen Arbeit mit Videos geht es dabei jedoch häufig um eine standardisierte Videoanalyse, bei der die Handlungen sozialer Akteure mithilfe feststehender Codes kategorisiert werden, oder um eine Medienanalyse, bei der

lag und liegt auf natürlichen Daten, d. h. auf der Betrachtung von Interaktionsereignissen, die auch ohne die Anwesenheit der Aufnahmetechnik und/oder beobachtender Wissenschaftler stattgefunden hätten (vgl. Bergmann 1981:14, Knoblauch et al. 2009:11, Schnettler 2011:176, Mondada 2016b:339).<sup>6</sup> Dabei muss jedoch immer berücksichtigt werden, dass es sich um eine „filmische Repräsentation“ (Stukenbrock 2009:166) und Transformation des Ursprungsereignisses handelt (vgl. Mondada 2016a:112), d. h. um eine Abbildung der tatsächlichen Interaktion aus einer bestimmten optischen Perspektive und nicht um das Ereignis selbst.

Videodaten sind mithin nicht das Resultat eines neutralen Registrierauges, sondern das Produkt eines durch technische Möglichkeiten und Grenzen, Beobachterperspektive, Darstellungsinteressen, Vorannahmen usw. geleiteten Konstruktionsprozesses. (Stukenbrock 2009:167)

Bedingt wird dies u. a. durch den notwendig zu wählenden Bildausschnitt und die jeweilige Kameraperspektive. Die zu treffenden filmischen Entscheidungen begrenzen damit das, was auf dem angefertigten Video zu sehen oder zu hören ist.

In den letzten 30 Jahren hat sich dann die Nutzung von Videodaten innerhalb der qualitativen Sozialforschung sowie der Interaktionsforschung zu einem üblichen und z. T. geforderten Vorgehen etabliert (vgl. Knoblauch et al. 2009:9). In diesem Zusammenhang wird von einem ‚*visual turn*‘, ‚*embodied turn*‘ oder auch ‚*video turn*‘ innerhalb der CA, der Interaktionalen Linguistik und allgemeiner der Untersuchung sozialer Interaktion gesprochen (vgl. Mondada 2016b:339).

---

der Fokus auf den Medieninhalten oder speziellen ästhetischen Aspekten (z. B. Kameraführung, Schnitttechniken etc.) liegt (vgl. Schnettler 2011:174f sowie Tuma et al. 2013:36f). Abgesehen davon gibt es gegenwärtig Überlegungen zur Triangulation experimenteller, halb-experimenteller und natürlicher Datenerhebungssettings. Gerade die Kognitive Linguistik macht Ergebnisse der Konversationsanalyse zur Gesprächsorganisation und Befunde aus EEG-gestützten Untersuchungen füreinander fruchtbar, um die „underlying cognitive processes enabling people to understand and produce language“ (Bögels/Levinson 2017:71) herauszuarbeiten (siehe auch Hönke et al. 2017).

<sup>6</sup>Die Diskussion über die Natürlichkeit und in diesem Zusammenhang über die Authentizität der Datensätze wird zunehmend auch mit Blick auf von Interagierenden selbst produzierte und mitunter speziell medial aufbereitete Videos geführt (z. B. YouTube-Clips, etc.). Entscheidend ist an dieser Stelle die Reflexion über den Charakter des Datenmaterials und eine grundsätzlich induktive Herangehensweise, die bei der Entwicklung einer Fragestellung die Potentiale, aber auch die Grenzen des jeweiligen Materials berücksichtigt. Entsprechend vielfältig und divers können die Datensätze sein, an denen eine Videoanalyse durchgeführt wird (vgl. Knoblauch et al. 2009:12).

Die Vorteile und Errungenschaften der Videotechnik für die Analyse natürlicher Interaktion sind dabei immens. Audiovisuelle Daten ermöglichen sowohl einen verfeinerten Blick auf die Interaktionssituation selbst als auch eine Inter-subjektivierung der Analysen und der präsentierten Ergebnisse (bis zu einem gewissen Grad unabhängig von den subjektiven Eindrücken der erhebenden Forschenden und ggf. notwendiger ethnographischer Wissensbestände), die auch für Rezipierende in besonderem Maße nachvollziehbar und überprüfbar gemacht werden (vgl. Knoblauch et al. 2009:10). Die Arbeit mit diesen (neuen) Daten-sorten (vgl. Ayaß 2015:506) bietet jedoch nicht nur Vorteile, sondern stellt auf unterschiedlichen Ebenen neue Herausforderungen und Anforderungen an die Forschungsarbeiten, wie nachfolgend skizziert wird.

- *Forschungsdesign*

Die Nutzung von Audio- und Videogeräten führt zu erhebungspraktischen Fragen, wie der Positionierung der Geräte im Raum, und zu ethischen Fragen nach offener oder verdeckter Aufnahme. Stärker als dies bei Audioaufnahmen der Fall ist, werden das Beobachterparadoxon (*observers paradox*; Labov 1978:209) sowie die Frage der Reaktanz, d. h. der mehr oder weniger deutlichen Reaktion der Beobachteten auf die Aufnahmetechnik und die beobachtenden Forschenden (sofern diese in der Situation anwesend sind; vgl. Schnettler 2011:176) relevant. Dies hat Auswirkungen auf die Natürlichkeit der Daten. Mittlerweile weiß man jedoch, dass sich eine relativ schnelle Gewöhnung einstellt und die Reaktanz mit zunehmender zeitlicher Dauer der Aufnahmen abnimmt (vgl. Knoblauch et al. 2009:11).<sup>7</sup>

- *Datenfülle und Nachnutzung*

Durch die Erhebung von Videodaten zeigt sich nicht nur ein deutliches „Anwachsen der Komplexität und Aspektualität der Untersuchungsgegenstände“ (Hausendorf et al. 2012:8), sondern auch ein größeres Datenvolumen, das nicht nur bei der Aufbereitung der erhobenen Daten eine Rolle spielt, sondern auch hinsichtlich ihrer Speicherung und Archivierung (vgl. Knoblauch et al. 2009:14).

---

<sup>7</sup>Auf Nachfrage bestätigten die für das hier erhobene Korpus aufgenommenen Prediger, dass die Anwesenheit der Kamera im Verlauf der Predigt nicht mehr (als störend) wahrgenommen wurde und sich ihr Verhalten während der Predigt – nach eigenen Angaben – nicht vom Verhalten in Predigtsituationen unterschied, in denen keine Kamera anwesend war.

Immer wichtiger werden in diesem Zusammenhang Strategien des Forschungsdatenmanagements sowie die Erhebung von Metadaten, die das Datenmaterial für eine Nachnutzung verwertbar machen.

- *Datenauswertung*

Auch aufgrund der in den Anfängen vorhandenen Datensätze ist das konversationsanalytische Analyserepertoire und sind die Analysekatogorien auf die verbale Ebene der Interaktion ausgerichtet, da sie anhand von Audioaufnahmen entwickelt wurden. So ergeben sich z. B. Fragen danach, was unter multimodaler Perspektive ein Redebeitrag (*turn*) ist und wie und wann dann von Sprecherwechseln (*turn-taking*) gesprochen werden kann. Es bedarf also auch veränderter Auswertungsmethoden (vgl. Heath et al. 2010:1) und einer auf die Multimodalität zugeschnittenen Analyseterminologie bzw. einer multimodalen Wendung und Überarbeitung bereits vorhandener Terminologien und Konzepte (vgl. Schmitt/Knöbl 2013; siehe Abschnitt 10.4).

- *Datenaufbereitung & Datenpräsentation*

Darüber hinaus ergibt sich das Problem der adäquaten Aufbereitung der Daten und der Darstellung der Analyseergebnisse (vgl. Knoblauch et al. 2009:15f). Es zeigt sich immer wieder, dass reine Verbaltranskripte nicht ausreichen, um gerade die Multimodalität in ihrer Komplexität darzustellen und abzubilden. Aus diesem Grund entwirft die vorliegende Arbeit ein neuartiges Transkriptionssystem (siehe Kapitel 12).

Diese Überlegungen führen zwangsläufig zu der Frage, wie weit die interaktionsanalytische Forschung gehen kann und in welche Richtung(en) der visual/video-turn weitergedacht werden wird, d. h. wie die Multimodale Interaktionsanalyse in Zukunft aussehen wird und mithilfe welcher technischen Geräte dem Phänomen sozialer Interaktion noch nähergekommen werden kann. McIlvenny/Davidson (2017:17) sprechen in diesem Zusammenhang von “diverse paradigm shifts”. Sie beschreiben zum einen den Übergang von der Nutzung einer Digitalkamera hin zum Einsatz mehrerer Kameras, die das zu untersuchende Ereignis aus unterschiedlichen Perspektiven und Winkeln aufnehmen. Zum anderen geht es um die Nutzung neuer Aufnahmetechnik. In den letzten Jahren hat sich etwa die Arbeit mit eye-tracking-Brillen stark weiterentwickelt (vgl. u. a. Weiß/Auer 2016 und Stukenbrock 2018). Noch einen Schritt weiter gehen McIlvenny/Davidson, die mit 360°-Kameras und 3D-Technik arbeiten

(McIlvenny/Davidsen 2017:17, McIlvenny 2019). Dies verspricht ein noch detaillierteres Eintauchen in soziale Interaktionen, führt aber zum gegenwärtigen Zeitpunkt auch zu großem Aufwand, der die starke Präsenz der Videotechnik in der Interaktionssituation erfordert. In wie weit sich der Einsatz solch komplexer Technik für die Interaktionsanalyse eignet, was mit den nicht unerheblichen Datenmengen geschieht und wie diese zu archivieren und aufzubereiten sind, wird sich in den nächsten Jahren zeigen. Nach wie vor bedarf es an dieser Stelle weiterer wissenschaftlicher Auseinandersetzungen, Diskussionen und Innovationen, um adäquate methodische, theoretische und technische Zugänge sowie Darstellungsformen zu entwickeln.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.







Die vorliegende Arbeit folgt dem videografischen Zugang, wie ihn Knoblauch, Heath, Mondada und andere für die qualitative Sozialforschung und die Multimodale Interaktionsanalyse beschrieben haben. Der Fokus liegt dabei auf „[p]eople, their actions and the structures constructed by these actions“ (Knoblauch et al. 2009:10), d. h. allgemeiner “on the *visual conduct* in general and on *interaction* in particular” (Knoblauch et al. 2009:11; Hervorhebungen im Original). Im Zuge dieser Ausrichtung ist auch für die vorliegende Arbeit die Erhebung natürlicher Daten authentischer Predigt ereignisse im jeweiligen Vollzug zentral. Die Grundlage der Analyse bilden ausschließlich die erhobenen Audio- und Videodaten und nicht die schriftlichen Predigtmanuskripte. Die Aufnahmen wurden offen durchgeführt, d. h. mit einer sichtbar im Raum platzierten Videokamera (entweder fest auf einem Stativ angebracht oder beweglich als Handkamera, um die Bewegungen des Predigers im Raum nachvollziehen zu können). Aufgrund der Interaktionsarchitektur, der institutionellen Rahmung und der spezifischen Interaktionsordnung (siehe Kapitel 14) wurde der Prediger als Fokusperson erkennbar und stand daher auch kameraperspektivisch im Zentrum der Aufnahme. Entsprechend wurde der Bildausschnitt so gewählt, dass nach der Eröffnung des Predigt ereignisses der Prediger herangezoomt wurde (siehe Abb. 11.1 und 11.2). Dies ermöglichte es, auch die Mimik (z. B. Öffnen und Schließen der Augen zum Gebet) mit in den Analysen zu berücksichtigen.

Eine zweite Perspektive auf die Gemeinde wurde aus Zugangsgründen zum Setting in den meisten Fällen aufgegeben, denn der Großteil der Prediger stimmte zwar der Aufnahme ihrer eigenen Person zu, verweigerte die Zustimmung jedoch, wenn es um die Aufzeichnung der übrigen Anwesenden ging.

Der Fokus der Arbeit liegt auf gottesdienstlich gerahmten Predigten und berücksichtigt daher mediale Formate wie Radiopredigten und das Wort zum Sonntag nicht. Auch genuine Fernsehpredigten oder YouTube-Predigten wurden



**Abb. 11.1** Kameraperspektive (Totale)



**Abb. 11.2** Kameraperspektive (Zoom auf Prediger)

nicht mit in das Korpus aufgenommen. Ebenso umfassen die hier untersuchten Daten keine Verkündigungssituationen außerhalb des gottesdienstlichen Rahmens

(z. B. Straßenpredigten). Neben diesen eingrenzenden Entscheidungen bezüglich der kontextuellen Rahmung des Ereignisses, bildete zum anderen die vorwissen-schaftliche ethno-kategoriale Bestimmung als ‚Predigt‘ und damit die Kategorie erster Ordnung den zweiten zuspitzenden Faktor. Das Korpus umfasst entsprechend nur die Ereignisse, die von den Beteiligten selbst als Predigt benannt wurden. Als Konsequenz daraus wurden Situationen, die eine sehr ähnliche Struktur aufweisen, aber nicht als Predigt bezeichnet wurden (z. B. Andachten, geistliche Impulse, Bibelarbeiten etc.), nicht erhoben. Das Korpus umfasst zudem ausschließlich christliche Predigten des 21. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum<sup>1</sup> und ist damit synchron und monoreligiös aufgebaut.<sup>2</sup>

In einem Zeitraum von 2008 bis 2018 (Hauptuntersuchungszeitraum: 2012 bis 2017) wurden insgesamt 65 Predigten aufgezeichnet – davon 47 auf Video und 18 als Audioaufnahmen – die einen Aufnahmeumfang von 28 Zeitstunden haben. Die einzelnen Predigten dauerten zwischen 5 Minuten und 50 Minuten (siehe Kapitel 13). 31 der gemachten Aufnahmen wurden von den Akteuren selbst aufgezeichnet und für die vorliegende Untersuchung zu Verfügung gestellt. Sofern dies möglich war, wurde der gesamte Gottesdienst aufgezeichnet, um den situa-tiven und kommunikativen Kontext mit zu erfassen. Der Fokus lag jedoch auf den realisierten Predigten. Aus diesem Grund beschränkt sich die Angabe zum Gesamtzeitumfang des Korpus auf die untersuchten Predigten.

Innerhalb dieses Rahmens wurde das Korpus bewusst heterogen gehalten und grenzt sich damit von bisherigen Studien ab, die vor allem mit homogenen Daten-sets nur einer konfessionellen Richtung gearbeitet haben.<sup>3</sup> Um herausarbeiten zu können, welche Elemente und Merkmale für die kommunikative Gattung der

---

<sup>1</sup>Bis auf sechs Predigten, die im Rahmen einer Evangelisationsveranstaltung in Stutt-gart gehalten wurden, und einer Predigt, die im Rahmen eines Jugendgottesdienstes in Erfurt stattfand, wurden alle übrigen Predigten in sächsischen Gemeinden gehalten und dort aufgezeichnet. Es ist jedoch davon auszugehen, dass diese Konzentration auf im Osten Deutschlands realisierte Predigten keinen Einfluss auf die Ergebnisse in dieser Arbeit hat, da einige Prediger aus Westdeutschland kamen (z. B. als Gastprediger) oder an Instituten im Westen Deutschlands ausgebildet wurden.

<sup>2</sup>Es wurden keine islamischen Freitagspredigten und auch keine jüdischen Synagoga-predigten in die Untersuchung einbezogen, obwohl auch für diese Interaktionsereignisse vergleichbare Studien fehlen. Erste Vorarbeiten zu einer Studie über islamische Freitags-predigten wurden an der Universität Bayreuth am Lehrstuhl von Prof. Dr. Bernt Schnettler vorgelegt, jedoch bisher nicht weiter verfolgt.

<sup>3</sup>Eine Ausnahme bildet die Analyse von Ruth Ayaß (1997, 1998) zum Wort zum Sonntag, in der sie sowohl katholische als auch evangelische Sprecherinnen und Sprecher berücksichtigt (siehe Kapitel 5).

Predigt konstitutiv sind, ist es notwendig, die Vielfalt der gegenwärtigen Predigtlandschaft (zumindest in einem nicht repräsentativen Querschnitt) abzubilden und über konfessionelle Grenzen hinauszugehen. So umfasst das vorliegende Corpus Predigten aus Gemeinden mit folgenden konfessionellen Ausrichtungen (siehe Tabelle 11.1):<sup>4</sup>

**Tabelle 11.1** Übersicht Corpus nach Konfessionen

Konfession	Anzahl
Evangelische Landeskirche	32
Ökumenisch	20
Römisch-Katholische Gemeinden	5
Evangelisch-freikirchliche Gemeinden (z.B. Brüdergemeinde)	4
Freie christliche Gemeinden	4
	$\Sigma$ 65

Darüber hinaus bildet das Corpus nicht nur unterschiedliche Konfessionen und konfessionelle Strömungen ab, sondern berücksichtigt auch unterschiedliche Predigtanlässe (siehe Tabelle 11.2).

**Tabelle 11.2** Übersicht Corpus nach Anlass

Form	Anzahl
Sonntagsgottesdienste	31
Jugendgottesdienste (JuGo)	17
Evangelisationen	7
Konferenzen (Gemeindebibeltag, Israelkonferenz)	4
Kasualien (z.B. Hochzeiten)	2
andere Zielgruppengottesdienste (Kraftfahrer, Studenten)	2
Lobpreisgottesdienst	2
	$\Sigma$ 65

Die Predigten wurden von 22 Predigern in 24 verschiedenen Gemeinden gehalten. Davon hatten 9 Prediger eine theologische Ausbildung durchlaufen und ihre

<sup>4</sup>Die deutliche Stärke evangelischer und ökumenischer Predigten ist vor allem der unterschiedlichen Zugänglichkeit zum Feld geschuldet. Der Begriff ‚ökumenisch‘ bezeichnet in der vorliegenden Arbeit alle Predigten, die im Rahmen von Gottesdiensten gehalten wurden, in denen Personen mit unterschiedlichem konfessionellem Hintergrund anwesend waren.

Ordinierung erhalten, 7 hatten eine Ausbildung zum Evangelisten bzw. Prediger an einer Bibelschule absolviert und 6 waren Laienprediger, hatten also weder ein theologisches Studium noch eine Predigerausbildung (siehe Kapitel 13). Da es abhängig von der Konfession und dem Ausbildungsweg bzw. dem Ausbildungsgrad der predigenden Personen unterschiedliche Rollenbezeichnungen gibt (Pfarrer, Priester, Evangelist, Laienprediger etc.), wird in dieser Arbeit die neutralere Bezeichnung ‚Prediger‘ gebraucht, da dieser Terminus vor allem auf die Tätigkeit des Predigens an sich verweist. Zudem wurden in der Zusammenstellung des vorliegenden Korpus ausschließlich männliche Prediger aufgezeichnet. Inwieweit weibliche Predigerinnen andere rhetorisch-stilistische und kommunikative Praktiken anwenden, um ihre Wortbeiträge zu gestalten, muss entsprechend Gegenstand weiterführender Untersuchungen sein (siehe Kapitel 11).

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





Ein entscheidender Schritt bei der empirisch-qualitativen Analyse natürlicher Interaktionsereignisse ist neben der Datenerhebung die Datenaufbereitung. Grundsätzlich gilt: Sprache ist ein flüchtiges Medium, das gerade zu Zwecken der Mikroanalyse im Sinne der Konversationsanalyse verschriftet werden muss (vgl. Heath/Luff 2009; siehe auch Luckmann 1980:35). Transkripte sind dann graphische Repräsentationen und Dokumentationen kommunikativer Ereignisse (auf der Grundlage von Audio- und/oder Videoaufzeichnungen), die dazu dienen, die aufgenommenen flüchtigen Daten (dauerhaft) zu fixieren, zu speichern (vgl. Bohle 2013:992; siehe dazu auch Dittmar 2002:31) und für die wissenschaftliche Analyse zugänglich zu machen (vgl. Ayaß 2015:508).

Transkripte sind ein konstitutiver Bestandteil interaktionsanalytischer Forschung (vgl. Ayaß 2015:508, Birkner 2009:2) und stellen einen erheblichen Unterschied zu ethnographischen Feldnotizen dar: „In CA [...] transcription [...] entails a specific methodological attitude, that is, a non-reliance on researchers' memories and recollections along with the ambition to achieve a registering access to the social reality in question“ (Ayaß 2015:507; zur Konversationsanalyse siehe Abschnitt 10.2). Erst mithilfe von Transkripten wird es möglich, die Struktur kommunikativer Ereignisse in ihren Einzelheiten zu erfassen und für andere Forschende intersubjektiv sichtbar und nachvollziehbar zu machen (vgl. Hutchinson Guest 2005:7). Dabei sind Transkripte mitnichten objektive Repräsentationen tatsächlicher kommunikativer Ereignisse (vgl. Ayaß 2015:510; siehe auch Stukenbrock 2009:147). Vielmehr erfolgt durch die Transkribierenden

---

**Elektronisches Zusatzmaterial** Die elektronische Version dieses Kapitels enthält Zusatzmaterial, das berechtigten Benutzern zur Verfügung steht  
[https://doi.org/10.1007/978-3-658-33855-8\\_12](https://doi.org/10.1007/978-3-658-33855-8_12).

bereits bei der Erstellung des Transkripts eine Auswahl, welche der beobachtbaren Phänomene im Transkript abgebildet werden und welche Aspekte (unter Berücksichtigung der jeweiligen Fragestellung) in den Hintergrund treten (vgl. Deppermann 2008:41). Jedes Transkript ist damit eine – auch analytisch notwendige – Reduktion der komplexen Interaktionsereignisse, auf deren Basis sie erstellt werden (vgl. Luckmann 2009:31, Stukenbrock 2009) und zugleich nicht nur Hilfsmittel der Analyse, sondern Teil der Analyse selbst (vgl. Ayaß 2015:508). Transkripte werden daher als eigene, durch die Transkribierenden generierte Datensorte (sog. Tertiärdaten) betrachtet, die in enger Verbindung zum eigentlichen Interaktionsereignis (Primärdaten) und den davon erhobenen Audio- und/oder Videodaten (Sekundärdaten) steht (vgl. Ayaß 2015:511). Dabei ändert sich die Materialität: „Ein Phänomen X in der Vorkommensart Y wird in einen anderen medialen und materiellen Zustand Z übertragen mit der theoretischen Prämisse, dass es als X' in einer methodisch kontrollierten Weise für empirische Analysezwecke erhalten bleibt“ (Stukenbrock 2009:145). Aus dem Wechsel der Materialitäten heraus entstehen große Herausforderungen für die Transkription von verbalen und vokalen Aspekten der Interaktion und erst recht für die Transkription visueller Aspekte, da nun die Simultaneität ausgeführter Handlungen nicht nur in ihrer eigenen Sequenzialität, sondern der Orchestrierung im linearen Medium der Schrift zweidimensional abgebildet werden muss (vgl. Stukenbrock 2009:145 f, Hutchinson Guest 2005:9, Imo/Lanwer 2019:122).

Darüber hinaus wird nicht nur die Forderung intersubjektiver Vermittlung, sondern auch sprachunabhängiger Lesbarkeit an das Transkript gestellt (ähnlich der Universalität und Sprachunabhängigkeit des Notensystems in der Musik; vgl. Sutton 1982:79). Diesem Anspruch sind alle in der Wissenschaft vorhandenen Transkriptionssysteme verpflichtet und versuchen ihn einzulösen, wenn auch auf unterschiedliche Art und Weise (vgl. Deppermann 2008: FN3). Mit GAT2 (Selting et al. 2009) hat sich im deutschsprachigen Raum ein Transkriptionssystem etabliert, das ein einheitliches und dabei an individuelle Anforderungen anpassbares Repertoire an Zeichen bereitstellt, um vor allem verbale und vokale Interaktionsaspekte möglichst präzise abzubilden. Für die Beteiligten an einer Interaktion ist jedoch gerade die Synchronisierung bzw. die Simultaneität von körperlichen und stimmlich-sprachlichen Ausdrucksressourcen ein essentieller und in der Hauptsache unreflektierter Vorgang. Die Interagierenden konstruieren den situativen Sinn über lokal hervorgebrachte Kontextualisierungshinweise und nutzen dabei alle ihnen zur Verfügung stehenden Ressourcen (siehe Kapitel 10). Es muss also das Ziel sein, genau diese Verknüpfung nicht nur in der Analyse zu berücksichtigen, sondern sie auch in den Transkripten abzubilden.

## 12.1 Transkription von Multimodalität

Im Zuge der Hinwendung zu visuellen Aspekten der Interaktion, der Nutzung neuer Datensorten in Form von Videos und der (multimodalen) Erweiterung sowohl der Konversationsanalyse als auch der Interaktionalen Linguistik bis hin zur Multimodalen Interaktionsanalyse (siehe Kapitel 10) wurde deutlich, dass das entwickelte Zeicheninventar der aktuell vorhandenen Transkriptionssysteme nur eine unzureichende Berücksichtigung der in Interaktionen erkennbaren visuellen Ressourcen erlaubt und so für die neuen Datensätze nicht mehr ausreichend ist (vgl. Mittelberg 2007:225, Bohle 2013:1000, Bressen 2013, Stukenbrock 2009:145). So wird der Ruf danach laut, alle von den Interagierenden in der Interaktion als relevant erkennbar eingesetzten Ausdrucksressourcen nicht nur in den Analysen zu beschreiben, sondern diese adäquat in den Transkripten abzubilden, um die Nachvollziehbarkeit der Ergebnisse zu erhöhen (vgl. Deppermann et al. 2016:13). Entsprechend ist es notwendig, ein für die Bedingungen und Bedürfnisse der Transkription körperlicher Bewegungen zugeschnittenes Zeicheninventar zusammenzustellen. Dass diese Anforderung der Nachvollziehbarkeit in Kombination mit der adäquaten Detailliertheit und der Lesbarkeit der Transkripte beträchtliche Herausforderungen mit sich bringt, zeigt schon der Umstand, dass trotz der stetig wachsenden Entwicklung der Multimodalitätsforschung nach wie vor kein einheitliches und standardisiertes System zur Transkription visueller Aspekte und Handlungen in der Interaktion existiert (vgl. Mittelberg 2007:227, Mondada 2013b:986, Bohle 2013:993, vom Lehn 2014:399, Luff/Heath 2015:367, Imo/Lanwer 2019:120). So fehlen Konventionalisierungen für die Darstellung körperlicher Ausdrucksressourcen wie Mimik, Gestik, Blick, Körperorientierung, Körperhaltung etc. sowie für den Gebrauch von Objekten und Artefakten in der Interaktion (vgl. Heath/Luff 2009:35). Eine Ausnahme bildet lediglich die Transkription des Blickverhaltens in der Interaktion. In vielen Arbeiten wird hier das von Rossano (2013) entwickelte System übernommen. Bei der Transkription aller anderen Ressourcen wird mit speziell für die jeweilige Analyse und das jeweilige Material passenden individuell gestalteten Konventionen gearbeitet, die z. T. nur schwer auch auf andere Daten übertragen werden können (vgl. Bohle 2013:993, vom Lehn 2014, Mondada 2016a:115). Das Fehlen eines einheitlichen Systems liegt auch daran, dass immer wieder die Frage gestellt wird, inwieweit eine Standardisierung im Bereich der Transkription von Multimodalität überhaupt produktiv ist (vgl. Birkner 2009:2). Mondada bezieht dazu eher kritisch Stellung. Sie betont, multimodale Transkripte



have to be flexible, relying neither on a canonical set of pregiven forms nor on their a priori hierarchization. They must be able to accommodate a variety of resources, including unique, ad hoc, and locally situated ones, besides more conventional ones. In other words, they must be able to represent the specific temporal trajectories of a diversity of multimodal details, including talk where this is relevant, but also silent embodied actions when talk is not the main resource or activity. (Mondada 2018a:88)

Andere sehen dagegen die Notwendigkeit eines „einheitliche[n] Notationssystem[s] für die multimodale Transkription in der Linguistik [...] aufbauend auf bestehenden verbalen Transkriptionskonventionen und im Rückgriff auf bereits usuell gewordene multimodale Transkriptionspraxen“ (Stukenbrock 2009:146), um den intersubjektiven Nachvollzug der zahlreichen Studien zur Multimodalität zu gewährleisten. Auch die vorliegende Arbeit folgt dieser Argumentation und sieht die Notwendigkeit für die Entwicklung eines anpassbaren und flexiblen, nichtsdestotrotz auf standardisierten Elementen und Konventionen aufbauenden Systems. Ziel soll es sein, ein Transkriptionssystem zu entwickeln, dass zum einen die verbale Dimension angemessen abbildet (wie z. B. GAT2 dies tut) und gleichzeitig auf der Grundlage einheitlicher Konventionen „die Spezifika der körperlichen Dimension sozialen Handelns“ (Mondada 2016a:118) erfasst.

Im Zuge der Entwicklung von GAT (vgl. Selting et al. 1998) und schließlich GAT2 (vgl. Selting et al. 2009) wurden allgemeine Kriterien für ein gutes Transkriptionssystem ausgearbeitet: Ausbaubarkeit bzw. Verfeinerbarkeit (Zwiebelprinzip), Lesbarkeit sowohl für mit dem System vertraute Forschende als auch für Nicht-Forschende, Ökonomie, Eindeutigkeit und Robustheit der verwendeten Zeichen, Ikonizität, die Erfassung relevanter Phänomene, formbezogene Parametrisierung und die Kompatibilität mit anderen Transkriptionssystemen (vgl. Selting et al. 1998:3; siehe dazu auch Deppermann 2008:41). Auch wenn diese Forderungen zunächst für die Transkription verbaler und vokaler Aspekte aufgestellt wurden, gelten sie in analoger Weise auch für die Transkription visueller Aspekte. So benennt Sager für ein gutes Transkript der Multimodalität: Praktikabilität, Relevanz, Adäquanz, Neutralität und Variabilität (vgl. Sager 2001:1069 f). Dabei wird immer wieder auf die Diskrepanz zwischen Detailliertheit und Lesbarkeit hingewiesen, denn die Fülle an abbildbaren Interaktionsressourcen führt in vielen Fällen zu einer „überkomplexen Darstellung“ (Selting et al. 1998:25) innerhalb der Transkripte. Entsprechend stark muss die selektive, analysebezogene Auswahl dessen, was im Transkript repräsentiert wird, sein.

Selting et al. schlagen vor, vor allem Phänomene auf den Ebenen der Proxemik (d. h. des „Territorial- und Distanzverhaltens“ – u. a. „Zu- und Abgänge von Personen sowie die Positionierung und Bewegung von Personen im Raum“ (Selting et al. 1998:26)), der Kinesik (d. h. „Körperbewegungen und körperliche

Aktivitäten; dazu gehören Haltungs-, Positions- und Orientierungsveränderungen“ (Selting et al. 1998:26)), der Gestik, der Mimik, der Blickrichtung und der Kopforientierung zu berücksichtigen (vgl. Selting et al. 1998:26). Folgende Konventionen und Layoutrichtlinien werden vorgestellt:<sup>1</sup>

In der dem Transkript und/oder Transkriptausschnitt vorangestellten Beschreibung der sozialen Situation wird neben anderen Merkmalen auch die räumlich-körperliche Ausgangskonstellation des Gesprächs (Sitzkonfiguration, Haltung, Orientierung, Position der Teilnehmerinnen und Teilnehmer) erfaßt. Ereignisse, d. h. Zustandsänderungen, werden dann zum Zeitpunkt ihres Auftretens parallel zu den verschrifteten lautlichen Äußerungen notiert. [...] Sichtbare Aktivitäten und Ereignisse werden in einer separaten Zeile unterhalb der gleichzeitig hörbaren lautlichen Aktivitäten (sofern gleichzeitig artikuliert wird) notiert. Im einzelnen sind dabei folgende Zeichen vorgesehen: die Dauer einer sichtbaren Aktivität wird durch Unterstriche gekennzeichnet; Anfangs- und Endpunkte werden durch senkrechte Striche („|“) angegeben; die Beschreibung der sichtbaren Aktivität wird in eine andere Type (z. B. Proportionalschrift) gesetzt, wodurch das Transkript übersichtlicher bleibt; Die Beschreibung der sichtbaren Aktivität ist verhaltensorientiert und möglichst wenig interpretierend. [...] Zeilen des sichtbaren Handelns werden nicht nummeriert, damit ein vorliegendes Transkript zu einem späteren Zeitpunkt um sichtbare Anteile ergänzt (oder auch gekürzt) werden kann, ohne dass sich dadurch die Zeilennummerierung ändert. (Selting et al. 1998:25–27)

Abbildung 12.1 zeigt, wie ein Transkript nach GAT aussehen kann, das sowohl verbale, vokale als auch visuell-leibliche Aspekte darstellt.

Die nach GAT und GAT2 etablierte Zeilentranskription nach Intonationsphrasen bleibt hier erhalten. Die Zeilen mit der Beschreibung visuell wahrnehmbarer Handlungen werden unterhalb der nummerierten Verbalzeile ergänzt. Zusätzlich sprechen sich die Autorinnen und Autoren für die Integration von Standbildern aus, um die Nachvollziehbarkeit zu erhöhen (vgl. Selting et al. 1998:28). Diese sind ein wesentlicher Bestandteil von allen hier vorgestellten Modellen der Transkription von Multimodalität. Sie dienen dabei nicht nur der Illustration, sondern sind ebenfalls Teil des Analyseprozesses, denn sie repräsentieren lediglich einen bestimmten Zeitpunkt innerhalb der Interaktion (vgl. Stukenbrock 2009:154, Mondada 2016a:131, Hausendorf/Schmitt 2016b:162 f) und geben somit „ein dynamisches Objekt durch eine starre Darstellung wieder“ (Mondada

---

<sup>1</sup>Die hier wiedergegebenen Konventionen stammen aus dem ersten Entwurf des ‚Gesprächsanalytischen Transkriptionssystem‘ (GAT) (Selting et al. 1998). In der Überarbeitung und Erweiterung des Systems (GAT2; Selting et al. 2009) fehlen Konventionen zur Transkription visueller Interaktionsaspekte. Vielmehr verweisen die Autorinnen und Autoren darauf, dass bis zur Entwicklung entsprechender Standards die Konventionen des GAT genutzt werden sollen.

```

01  Holger:  bei netzwerk KlapPTS nich,
02           weil zu kompliziert,
03           zu viele verschiedene
04           proDUKte, .hhh e: en TE wär dafür ideal:,
           |-----|
           |
           | Michael D. kommt herein
           |
05           |-----|
           |
           | aber da ham wer einfach kein voLumen,
           |
           | geht zu seinem vorherigen Sitzplatz
           |
06           |-----|
           |
           | un em pe is zu wEnich.
           |
           | und setzt sich
           |
07           (- -)

```

**Abb. 12.1** Transkription nach GAT (Selting et al. 1998:27)

2016a:134). Durch die Erstellung einer Bildserie oder die Bearbeitung des Bildes, indem z. B. Pfeile eingezeichnet werden, lassen sich jedoch Zeitspannen in Ansätzen repräsentieren (vgl. Mondada 2016a:134; siehe dazu auch die Überlegungen zum Frame-Comic bei Schmitt 2016). Das bedeutet wiederum, dass auch die Auswahl der Standbilder methodisch reflektiert und datenzentriert erfolgen muss (vgl. Stukenbrock 2009:150). So schlägt Stukenbrock (2009:154) am Beispiel von Gesten vor, den Anfangs- und Endpunkt der Geste sowie deren Höhepunkt durch Standbilder im Transkript sichtbar zu machen. Entsprechende Kriterien müssen dann auch für andere körperlich ausgeführte Bewegungen, spezifische räumliche Aspekte (Bewegungsrichtung, Bewegungsebene etc.), zeitliche Aspekte (Dauer der Bewegung etc.) und die Dynamik bzw. die Qualität der Bewegung herausgearbeitet werden (vgl. Hutchinson Guest 2005:10, Mondada 2016a:118f). Hinzu kommt die Sequenzialität, die Simultaneität und die Koordination sowohl bei den genutzten Ausdrucksressourcen nur einer Person als auch zwischen den Interagierenden in einer spezifischen Interaktionssituation (vgl. Mondada 2016a:118), d. h. die intra- und interpersonelle Orchestrierung.

Die vorgestellte Transkription nach GAT zeigt bereits die Vorteile, aber auch die Nachteile eines Multimodaltranskripts. Selting et al. können den Bedenken hinsichtlich der entstehenden Unübersichtlichkeit der Transkripte und der Gefahr, dass Transkribierende durch die Beschreibung (!) von visuellen Elementen bereits zu stark interpretierend in das Material eingreifen, selbst nicht entgehen. Diese Gefahr sehen auch andere Autoren (u. a. Christian Heath und Lorenza Mondada)

und versuchen bei der Entwicklung ihrer eigenen Konventionen diesem Kritikpunkt mithilfe unterschiedlicher Konventionen entgegenzuwirken, indem z. B. mathematische Zeichen als Code für bestimmte Bewegungen dienen. Jede dieser Varianten (Veränderung der Schriftart, Einfügen von Zeichen, Strichen, Punkten und Pfeilen usw.) steht jedoch weiterhin vor dem Problem, Detailliertheit, Nachvollziehbarkeit, die Abbildung aller relevanten verbalen, vokalen und visuellen Interaktionsaspekte, Übersichtlichkeit und Nachvollziehbarkeit bestmöglich zu berücksichtigen und zu gewährleisten. So setzt auch Mondada diese Aspekte für ihr eigenes System zentral:

These conventions are conceived to annotate all possibly relevant embodied actions, such as gesture, gaze, body posture, movements, etc. that happen simultaneously to talk or during moments of absence of talk. The convention is based on two principles: a) *Characterization of the temporal trajectory*. [...] b) *Characterization of the embodied action*: each embodied action is shortly described. The conventions are based on economy and consistency: by putting no more annotations than necessary, and [sic!] by choosing annotations that are interpretable univoquely. (Mondada 2016c:1; Hervorhebungen im Original)

Da Mondada sich dafür ausspricht, nicht mit ikonischen Zeichen zu arbeiten, ist es ihr Ziel, die Beschreibung der Bewegungen so kurz und intersubjektiv wie möglich zu halten und lediglich die ausgeführte Handlung zu bestimmen (z. B. in Abbildung 12.2, Z. 3: ‚points‘/zeigt), ggf. das Körperteil, mit dem die Handlung ausgeführt wird, und – sofern dies tatsächlich erkennbar ist – den Adressaten der Handlung (vgl. Mondada 2016c:6). Abbildung 12.2 zeigt, wie ein Transkript nach den von Mondada erstellten Konventionen aussehen kann.

Die Notation visueller Aspekte wird im System nach Mondada, ähnlich wie bei GAT, unterhalb des Gesprochenen angeführt und die eingefügte Transkriptzeile nicht nummeriert. Die Interagierenden erhalten dann ein eigenes Zeichen, das die ausgeführte Bewegung dieser Person zuordnet (z. B. in Abb. 12.2: BLA %). Zentral für die Notation, wie sie Mondada vorschlägt, ist die Markierung des Anfangspunktes und des Endpunktes einer ausgeführten Bewegung, d. h. die zeitliche Erstreckung. Dazu wird das der Person zugeordnete Symbol sowohl in der Verbalzeile als auch in der Visualzeile am Anfang und am Ende der Handlung vermerkt. Dadurch ist es möglich, körperlich ausgeführte Handlungen zeitlich mit dem Gesprochenen zu alignieren (vgl. Mondada 2016c:2). Auch der Verlauf z. B. einer Geste wird verzeichnet:

```

1  BLA                                [yeah %i mean,
                                     %turns back->
2  (0.3) % (1.9)
   bla                                -->%extends her arm backwards-->
3  BLA                                anne ram%beau# is [ehm the person who:
   fig                                -->%points back-->>
                                     #fig.1

```



**Abb. 12.2** Transkription nach Mondada (2016c:8)

Their annotation is inspired by conventions used by Kendon for gesture and Goodwin for gaze: [...] small dots indicate that the embodied action is emerging, [...] commas indicate that the embodied action is withdrawing, retracting. The embodied action itself is described when it has reached its recognizable shape, which can also be maintained for some time. (Mondada 2016c:4)

Wie bei GAT ist es im System von Mondada möglich das Transkript an die jeweiligen Forschungsinteressen anzupassen und einen entsprechenden Grad der Detailliertheit und Feinheit des Transkripts zu wählen (vgl. Mondada 2016c:4). Die Nachvollziehbarkeit soll durch das Einfügen von Standbildern zusätzlich erhöht werden (vgl. Mondada 2016a:130). Dazu werden die Bilder aus dem Video punktuell in das Transkript eingefügt und zeitlich auf das verbale Transkript bezogen (vgl. Mondada 2016a:131; die Alignierung erfolgt durch das Zeichen # im Transkript).

Ähnliche Überlegungen zeigt die Darstellung nach Heath et al. Auch das Ziel dieser Transkriptionskonvention ist es, visuelle Interaktionsaspekte in Relation zu verbalen und vokalen Aspekten aufzuzeigen (vgl. Heath et al. 2010:71), dabei dem situativ eingebetteten, reflexiven, prozessualen und sequenziellen Charakter praktischer Handlungen in der Interaktion Rechnung zu tragen (vgl. Luff/Heath 2015:367) und das sequenzielle und simultane Zusammenspiel unterschiedlicher Ausdrucksressourcen zu dokumentieren (vgl. auch vom Lehn 2014:399).

Im Gegensatz zu der Transkription nach GAT handelt es sich bei dem System nach Heath et al. um eine klassische Partitur, in der das Gesprochene nicht in Zeilenschreibweise nach Intonationsphrasen notiert wird, sondern fortlaufend hintereinander (vgl. Heath et al. 2010:71). Innovativ ist, wie Heath et al. Phasen, in denen nicht gesprochen wird, repräsentieren, denn sie schlüsseln jede Sekunde in Zehntelsekunden auf. Dadurch können die visuellen Aspekte der Interaktion sowohl an der Zeit als auch am Verbalen verankert werden (siehe Abbildung 12.3).

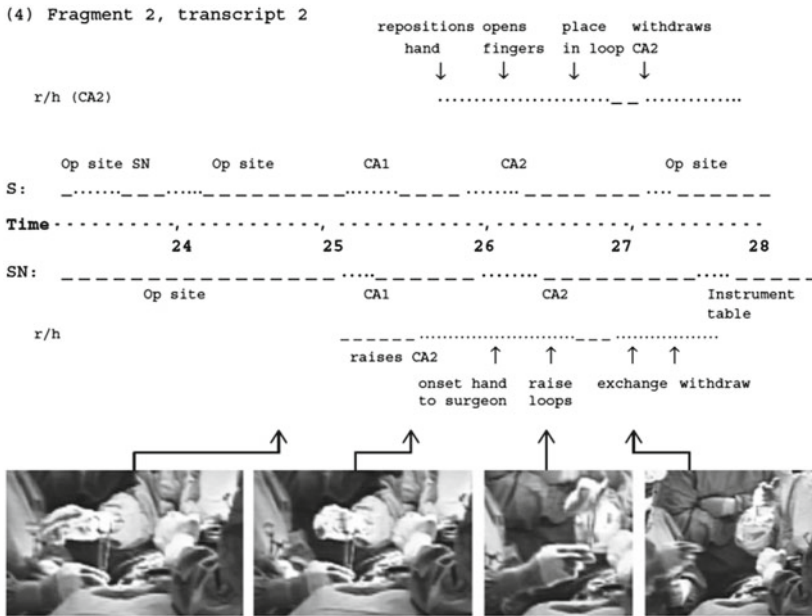


Abb. 12.3 Transkription nach Luff/Heath (2015:337)

Bei aller Unterschiedlichkeit hinsichtlich der verwendeten Konventionen und der Anordnung der einzelnen Ebenen innerhalb des Transkripts ist es vor allem die Frage nach der Gleichwertigkeit der Interaktionsressourcen, die immer wieder diskutiert wird. Allein durch das Layout des Transkripts, dass u. a. die Zeilen der visuellen Transkription unterhalb der Zeilen der verbalen Transkription platziert werden und lediglich die Verbalzeilen nummeriert sind, kann der Eindruck einer Gewichtung der Interaktionsebenen und einer Unterordnung visueller Elemente

unter verbale Elemente entstehen (vgl. Ayaß 2015:513). Heath et al. nehmen diese Überlegungen auf und schlagen vor, die Kennzeichnung visuell wahrnehmbarer Handlungen um das Verbaltranskript bzw. die fortschreitende Zeit herum anzuordnen (siehe Abb. 12.3). In der oben gezeigten Abbildung eines von Luff und Heath erstellten Transkripts zu den Abläufen einer Operation ist aufgrund der Abwesenheit gesprochener Sprache die zentrale Transkriptzeile die Notation der vergehenden Zeit (Zeile „time“). Die in dieser Zeit vollzogenen Handlungen des Arztes stehen oberhalb dieser Zeile, die der Operationsschwester darunter (vgl. Heath et al. 2010:71; siehe auch Luff/Heath 2015).<sup>2</sup> Striche, Punkte und Komata markieren das körperliche Zu- und Abwenden von Personen und damit die Dauer der ausgeführten Bewegung. Zusätzlich dazu führt Heath kurze Beschreibungen („onset hand to surgeon“, Abb. 12.3) an. Auch Heath et al. ergänzen die Transkription aus Gründen der Eindeutigkeit und des besseren Nachvollzugs zudem mit Standbildern aus dem erhobenen Videomaterial.

Die optische Hierarchisierung hat jenseits theoretischer auch praktische Gründe, die zum einen mit der Zweidimensionalität des Blattes zusammenhängen und zum anderen mit der Notwendigkeit bei der Transkription mit einer Ausdrucksebene beginnen zu müssen. Dies bedingt, dass die Simultaneität und Parallelität von Sprache und Bewegung in einem System untereinander angeordnet wird. Transkripte bedürfen also immer noch einer ausführlichen Erklärung und Analyse, die das Dargestellte einordnen und aus Gründen der Praktikabilität getrennte Interaktionsebenen wieder zusammenführen.

Den schärfsten Kritikpunkt an den bisherigen Konventionen von Multimodaltranskripten sieht auch Ayaß in der Beschreibung und damit Verbalisierung von visuellen Aspekten (vgl. Ayaß 2015:514). Dies ist auch im Transkript nach Heath et al. zu erkennen. Die Autoren betonen jedoch:

We suggest, however, that in practice it is important to transcribe and map the fragments without adding vernacular descriptions, at least initially, since how you eventually describe or characterise the actions of the participants will depend upon analysis of the data. (Heath et al. 2010:71)

Wie schwer es jedoch ist, diesen Anspruch einzulösen, zeigen die drei vorgestellten Transkriptionskonventionen in ihrer praktischen Ausführung. Ein entscheidender Punkt ist an dieser Stelle die Frage nach den genutzten Transkriptionszeichen. Diese sollen sowohl praktikabel als auch adäquat und darüber hinaus nachvollziehbar sein, um die verbale Beschreibung von Bewegungen im Transkript

---

<sup>2</sup>Für genauere Informationen zu den einzelnen Konventionen siehe Heath et al. 2010:152 ff.

zu vermeiden. Eine Möglichkeit dafür ist der Gebrauch von gut mit gängigen Textverarbeitungsprogrammen nutzbaren Zeichen aus z. B. mathematischen Zusammenhängen, wie Plus-Zeichen, Punkte etc. Ayaß weist jedoch kritisch darauf hin, dass solche Symbole potenziell missverständlich, da bereits mit einer Bedeutung belegt, sind. Die Transkriptbedeutung dieser Zeichen muss dann immer wieder neu geklärt werden (vgl. Ayaß 2015:520). Während Ayaß sich also gegen den Gebrauch von Zeichen ausspricht, die in anderen Zusammenhängen genutzt werden und dort eigene Bedeutungen haben, werden etwa mathematische Zeichen oder andere Kodierungen von anderen Transkribierenden als praktikabel angesehen und häufig genutzt.

Die Diskussion ließe sich in andere Bahnen lenken, wenn man dazu übergehen würde, Zeichen zu nutzen, die speziell für die Verschriftlichung von Bewegungen entwickelt wurden. Stukenbrock bestimmt „eigens dafür entwickelte symbolische oder in begrenztem Umfang auch [...] ikonische Zeichen“ (Stukenbrock 2009:150) als Mittel der Wahl. Sie schlägt jedoch kein entsprechendes System vor. Diesen Schritt geht die vorliegende Arbeit und kombiniert die Konventionen des im deutschsprachigen Raum etablierten GAT2-Systems mit Elementen aus dem aus der Gebärdensprachforschung kommenden System des Sutton SignWriting, das speziell für die Notation und Transkription von Bewegungen entwickelt wurde.

Gerade für die Untersuchung visueller Kommunikation und Multimodalität bietet die Gebärdensprachlinguistik fruchtbare, innerhalb der Interaktionalen Linguistik jedoch bislang nicht ausreichend rezipierte Ansätze. Gerade in ihrer Konzentration auf und der Erfahrung mit der Arbeit an visuellen Daten bietet die Gebärdensprachforschung jedoch Potenziale, die für die Untersuchung der Multimodalität im Allgemeinen und die Transkription im Besonderen innerhalb der Multimodalen Interaktionsanalyse gewinnbringend sind. Bevor verdeutlicht wird, wie diese unterschiedlichen Konventionen für die hier vorliegende Arbeit adaptiert werden (Abschnitt 12.3), soll zunächst das für die Transkription der visuellen Aspekte genutzte Modell des Sutton SignWriting bzw. Sutton MovementWriting vorgestellt werden.

---

## 12.2 Sutton SignWriting

Stellt sich die Frage nach der ‚Verschriftlichung‘ von visuell-leiblichen Aspekten in der Interaktionsanalyse erst seit einigen Jahren im Zuge der verstärkten Arbeit an und mit Videodaten, so ist sie im Bereich der Gebärdensprachforschung und der Kunst, etwa im Bereich des Tanztheaters, ein seit Jahrzehnten



intensiv diskutiertes Thema und Anliegen. Das dahinterstehende Problem gilt aber für alle Disziplinen: Wie können Bewegungen bzw. Gebärden adäquat und nachvollziehbar verschriftlicht werden, und wie müssen Konventionen dafür aufgebaut sein? Um diese Fragen zu bearbeiten, entwickelte Valerie Sutton in den 1970er Jahren das Modell ‚Sutton MovementWriting‘ (SMW) als ein „allgemeines Bewegungsbeschreibungssystem“ (Wöhrmann 2005:7), das ein komplettes und komplexes Notationssystem ist, um sämtliche Körperbewegungen festzuhalten (vgl. Sutton 1973:1). Bewegungen werden dabei mithilfe ikonischer, indexikalischer und symbolischer Zeichen dargestellt und in einem speziellen Partitursystem abgebildet. Die Bandbreite der zu erfassenden Bewegungen führte zu einer Ausdifferenzierung des Sutton-Systems (vgl. Sutton 1982:79): ‚*dance writing*‘ (Verschriftlichung von Tanzchoreographien), ‚*sign writing*‘<sup>3</sup> (Verschriftlichung von Gebärden(sprachen)), ‚*mime writing*‘ (Verschriftlichung von Mimik und Gestik allgemein), ‚*sports writing*‘ (Verschriftlichung von Bewegungsabläufen beim Sport, z. B. Eiskunstlauf, Turnübungen, Karate) und ‚*science writing*‘ (Verschriftlichung von Körpersprache im Allgemeinen sowie Bewegungen von Tieren und in Arbeitssettings wie Physiotherapie, Holzfallarbeiten etc.).<sup>4</sup> Ursprünglich konzipiert, um Tanzchoreographien und damit Bewegungen und dynamische Handlungsabläufe mithilfe von speziellen Bewegungssymbolen (*movement symbols*) zu fixieren und zu verschriftlichen (vgl. Sutton 1973:2 und 1982:79, Hoffman-Dilloway 2011:346), ist es mittlerweile ein System, das vor allem im Bereich der Gebärdensprachforschung zu einer „spezielle[n] Notationsform für alle Gebärdensprachen der Welt“ (Wöhrmann 2005:7) ausgebaut wurde und u. a. für Bibelübersetzungen, Gedichte, Erzählungen und Zeitungsartikel genutzt wird (vgl. Hoffman-Dilloway 2011:345). Dabei ist zentral,

dass Frau Valerie Sutton [...] linguistischen Kategorien zunächst keine Beachtung geschenkt hat. Ihr Ziel war es eben nicht [...] Gebärdensprachen zu notieren. Ihr ging es [...] um die schriftliche Aufzeichnung von Bewegungen im Allgemeinen. Für sie spielt es von daher keine Rolle, ob es sich bei der beschriebenen Bewegung um eine physiotherapeutische Maßnahme, eine Folge von Tanzschritten, ein poetisches Ausdrucksmittel oder um die Bewegungsabfolge beim Karate handelt. Diese ursprüngliche Unabhängigkeit von vorangestellten sprachwissenschaftlichen Überlegungen ermöglichte es ihr, ein rein visuell orientiertes Schriftsystem zu entwickeln, was augenscheinlich ausgesprochen einfach und schnell vom Leser nachvollzogen werden kann. (Wöhrmann: <https://www.gebaerdenschrift.de/>; letzter Zugriff: 19.06.2019)

<sup>3</sup>Wird auch in der Form ‚SignWriting‘ (SW) genutzt. Übersetzt wird es häufig mit dem Terminus ‚Gebärdenschrift‘ bzw. in der Schreibung ‚GebärdenSchrift‘ (vgl. Wöhrmann 2005:7).

<sup>4</sup>Vgl. <https://dancewriting.org/movement/about/what/> [letzter Zugriff: 28.04.2021]

Gerade in der Möglichkeit, unterschiedlichste Bewegungen und Bewegungsabläufe abzubilden, sieht Sutton eine der Weiterentwicklungen und entscheidenden Vorteile des SMW gegenüber anderen Systemen der Bewegungsnotation (vgl. Sutton 1982:79).<sup>5</sup> Darüber hinaus sei es leicht zu erlernen und leicht zu lesen (vgl. Sutton 1973:1f). Ähnlich wie andere Systeme arbeitet auch das SMW in seiner ursprünglichen Fassung mit Strichmännchen, die auf einer Art Notenzeile verortet werden (Sutton 1982:80). In diesem System können neben komplexen Bewegungen auch einzelne Teilbewegungen des Kopfes, der Schultern, des Oberkörpers sowie der Füße und Hände abgebildet werden. In etwas abstrakterer Form ist das u. a. noch bei den Zeichen des Sutton SignWriting (SSW) für die Kopfposition einer Person erkennbar. Ein waagerechter Strich steht dabei für die Schulterlinie und ein senkrechter Strich für die Kopfachse (Abb. 12.4).<sup>6</sup>

Zusammengefasst werden die Zeichen des SSW im Internationalen Gebärdenschrift-Alphabet (*International Sign Writing Alphabet*, ISWA).<sup>7</sup> Die Bandbreite reicht von Zeichen für Fingerhaltungen, Berührungen und Berührungsqualitäten bis hin zu Augenbewegungen, Mundbildern und Körperorientierung.

SW also includes symbols that indicate direction and manner of movement, ‘different kinds of contact between hands and other body parts (for example, striking, holding, brushing, and rubbing), facial expressions, mouth movements, postural shifts, timing, and emphasis’. These resources can be recruited to represent signing with varying levels of detail [...]. (Hoffmann-Dilloway 2018:93)

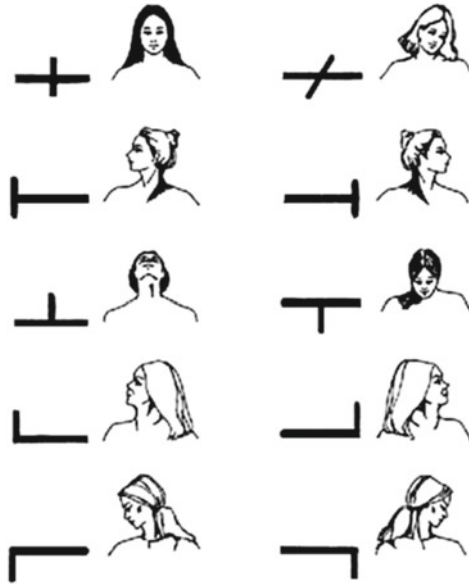
Das ISWA 2010 umfasst 110 Basissymbole, die unterschiedliche Variationen haben (vgl. Sutton 2010). So ergeben sich auf der Ebene der Mimik u. a. 23 Symbole für unterschiedliche Augenbrauenstellungen, 20 Symbole für die Position der Augen, 16 Symbole für Blick, 33 für unterschiedliche Mundstellungen, 20 für Wangen, 4 für die Nase, 34 für Zungenpositionen, 8 für die Position der Zähne z. B. an den Lippen und 16 für Bewegungen des Kinns (siehe exemplarisch dafür Abbildung 12.5).

---

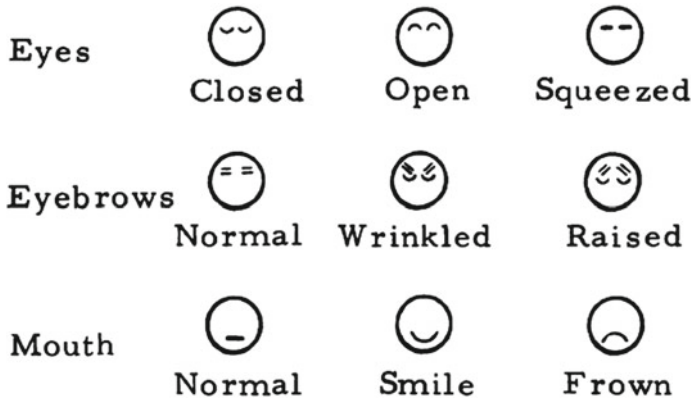
<sup>5</sup>Sutton selbst stellt ihr Transkriptionssystem in eine Reihe mit anderen Bewegungsnotationssystemen, etwa die Labanotation, die Choreologie oder die Eshkol-Wachmann Notation (vgl. Sutton 1982:79). Siehe für die Benesh-Notation bzw. Choreologie (Benesh/Benesh 1977) und für die Labanotation (Hutchinson Guest 2005 und Kennedy 2013; siehe auch die Übersicht über weitere Transkriptionssysteme in Frishberg et al. 2012 und Bressen 2013).

<sup>6</sup><https://www.movementwriting.org/lessons/fullbody/fullbody07.html>. [letzter Zugriff: 28.04.2021]

<sup>7</sup>Abrufbar über die Homepage des Sutton SignWriting: [www.signbank.org](http://www.signbank.org) und <https://www.movementwriting.org/symbolbank/> [letzter Zugriff: 28.04.2021]

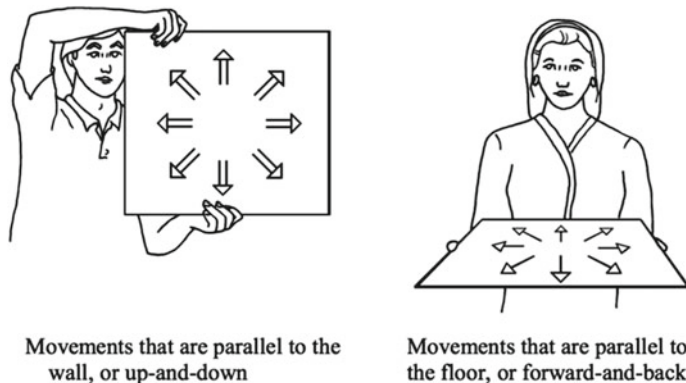


**Abb. 12.4** Kopfpositionen im SSW





**Abb. 12.5** Mimikzeichen nach Sutton (1982:82)

Zusätzlich zur Markierung statischer Positionen nutzt das ISWA Pfeile, um die Bewegungsrichtung und die Bewegungsdynamik einer visuell-leiblichen Handlung anzuzeigen (siehe Abbildung 12.6).

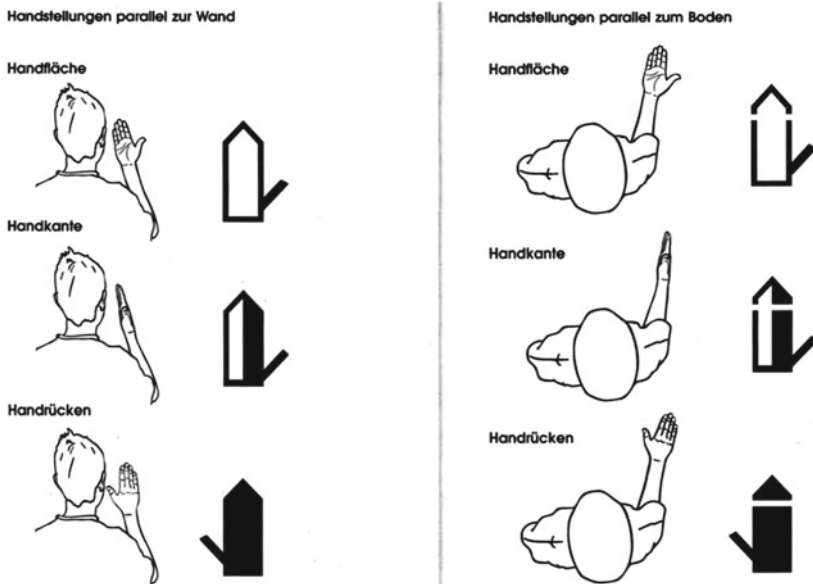


**Abb. 12.6** Bewegungspfeile im ISWA (Parkhurst/Parkhurst 2008:24)

Die Gestalt der Pfeile ist abhängig von der Bewegungsrichtung und der Bewegungsebene. Zunächst wird zwischen zwei Ebenen unterschieden: die „Fensterputzebene“ (*wall plain*, d.h. Bewegungen, die parallel zu einer vorgestellten, vor dem Gebärdenden befindlichen Wand bzw. einer senkrechten Fläche ausgeführt werden) und die „Schreibtischebene“ (*floor plain*, d. h. Bewegungen, die parallel zum Boden ausgeführt werden; vgl. Wöhrmann 2005:48–61 und Parkhurst/Parkhurst2008, siehe Abbildung 12.6). Verändert ein Körper bzw. ein Körperteil seine Position nach oben, unten, rechts, links oder diagonal (Fensterputzebene), verwendet man einen *Doppelschaftpfeil* (vgl. Wöhrmann 2005:88). Werden die Bewegungen dagegen parallel zum Boden ausgeführt, verändert sich also die Lage vor oder zurück (Schreibtischebene), werden *Pfeile mit einfachem Schaft* verwendet (vgl. Wöhrmann 2005:111). Dabei ist zunächst unerheblich, ob die Bewegung durch eine Hand, einen Arm, den Kopf oder den gesamten Körper ausgeführt wird. Entscheidend ist bei der Wahl des Pfeilschaftes die Bewegungsebene. Eine genauere Differenzierung wird durch die Art der Pfeilspitze erzielt. Das SSW unterscheidet, ob Bewegungen mit der rechten Hand (*gefüllte Pfeilspitze*), mit der linken Hand (*nicht gefüllte Pfeilspitze*) oder mit beiden Händen (*offene Pfeilspitze*) ausgeführt werden. Pfeile markieren sowohl Bewegungen des gesamten Körpers als auch einzelner Körperteile, z. B. des Kopfes. So zeigen

Doppelschaftpfeile oberhalb des Kopfes () , dass sich der Kopf nach oben und unten bewegt. Dies wird z. B. als Nicken interpretiert. Pfeile mit einfachem Schaft () repräsentieren dann eine Bewegung des Kopfes nach vorn und nach hinten.

Abhängig von der Bewegungsebene und der Stellung z. B. der Hand zu der Person, die die Bewegung ausführt, werden unterschiedliche Positionen und Neigungswinkel dargestellt (siehe Abbildung 12.7).



**Abb. 12.7** Handstellungen nach Sutton (Wöhrmann 2005:54 f)

So sind weiß ausgefüllte Zeichen die Markierung dafür, dass dem Produzenten die Handinnenfläche zugewandt ist, und die schwarz ausgefüllten Zeichen markieren, dass der Produzent den Handrücken vor sich hat. Entsprechend ist es sowohl in der Fensterputzebene als auch in der Schreibtisebene. Neigungen der Hand werden mit halbausgefüllten Zeichen dargestellt. Entsprechend der ikonischen Darstellung der Finger kann zudem abgelesen werden, ob die rechte oder linke Hand repräsentiert wird.

Eine Frage, die sich speziell bei der Verschriftlichung von Bewegungen und anderen visuellen Aspekten der Interaktion stellt, ist die Perspektive, aus der heraus die Zeichen dargestellt werden (die ‚visuelle Origo‘ bzw. das ‚indexikale Zentrum‘ der Darstellung). Aufgrund der ursprünglichen Entwicklung als Verschriftlichung von Choreographien wurde das System des SMW und später des SW zunächst aus der *Rezipientenperspektive* (*receptive viewpoint*) notiert (vgl. Sutton 1982:79), d. h. „the embodied perspective of someone observing another person signing“ (Hoffmann-Dilloway 2018:88; vgl. auch Wöhrmann 2005:14, Parkhurst/Parkhurst 2008:2). Im Laufe der Entwicklung des Systems für die Bedürfnisse der Gebärdensprache wurde es jedoch zunehmend aus *Produzentenperspektive* (*expressive viewpoint*) notiert, d. h. „the embodied perspective of a signer“ (Hoffmann-Dilloway 2018:88, siehe dazu auch Parkhurst/Parkhurst 2008:2). Allerdings ist dieser Wechsel der Perspektive mit Herausforderungen verbunden und daher nicht unumstritten. Die Frage ist z. B., wie Mimik aus der Perspektive des Produzenten dargestellt werden soll bzw. kann, obwohl dieser seine eigene Mimik nicht sehen kann. Vor diesem Hintergrund wird gleichfalls gefragt, wie die Intersubjektivität des Zeicheninventars gewährleistet werden kann (vgl. Hoffmann-Dilloway 2018:90f). Fragen zur Perspektive stellen sich auch, wenn die audiovisuelle Aufnahme eines Gebärdenden in Gebärdenschrift transkribiert werden soll, der Betrachter dem Video gegenüber also eine Rezipientenperspektive einnimmt, die Gebärdenschrift jedoch aus Produzentenperspektive zu lesen und zu schreiben ist (vgl. Hoffmann-Dilloway 2018:95). Die Indexikalität der Zeichen wird dabei besonders deutlich.<sup>8</sup> Als Begründung für den Wechsel der Darstellungsperspektive wurde u. a. die Entobjektivierung der Gebärdenden genannt, die als Produzierende auch in der Transkription wahrgenommen werden wollten (vgl. Hoffmann-Dilloway 2018:91 f).

Im Gegensatz zu den Ansprüchen von Gebärdenden in ihrem Alltag stehen die Anforderungen, die wissenschaftliche Arbeiten an eine Transkription stellen, wenn sie das Zeicheninventar des ISWA nutzen wollen, denn dabei liegt der Fokus auf der Beobachtung von Bewegungen und deren intersubjektiven Darstellung. Im wissenschaftlichen Kontext werden daher die möglichen Vorzüge der Rezipientenperspektive vor der Produzentenperspektive diskutiert:

Indeed, those using SW for research purposes sometimes frame receptive writing as more appropriate for objective research, due to a sense that it affords more critical

---

<sup>8</sup>In ihrem Artikel stellt Hoffmann-Dilloway jedoch auch dar, dass der Wechsel der Perspektive für häufig Gebärdenden i. d. R. kein Problem darstellt, die Rotation des Standpunkts vielmehr automatisch vollzogen wird – im Gegensatz zu Personen, die weniger geübt im Gebärden und im Lesen von Gebärdenschrifttexten sind (vgl. Hoffmann-Dilloway 2018:95).

distance. Further, a focus on the receptive visual modalities of signing can be seen as better aligned with the theoretical commitments of disciplines such as conversation analysis, in which 'only those dimensions of action that are publicly available can figure in the interactants' mutual sensemaking, thus, exclude(ing) the kinesthetic phenomena' encoded by expressive writing. (Hoffmann-Dilloway 2018:10)

Hoffmann-Dilloway nutzt die Gebärdenschrift als Analyseinstrument zunächst aus Rezipientenperspektive, plädiert aber im Verlauf ihrer Untersuchungen mehr und mehr dafür, die Produzentenperspektive einzunehmen, auch wenn das für Analysierende bedeutet, dass ein Perspektivwechsel bei der Transkription von Videodaten vorgenommen werden muss.

Stellt man die von Seiten der Multimodalen Interaktionsforschung geforderten Kriterien für Multimodaltranskripte neben das bereits existierende System des SSW, so wird erkennbar, dass ein großes Potenzial im Zeicheninventar des ISWA steckt, das die interaktionale Multimodalitätsforschung bisher nicht entdeckt hat. Durch die Stilisierung und Ikonisierung der tatsächlich ausgeführten Bewegungen umgeht das ISWA z. B. interpretierende Beschreibungen und löst damit eine grundlegende Forderung für die Transkription von visuellen Aspekten der Interaktion ein. Die Errungenschaften des Systems liegen also in der Entwicklung eines konventionalisierten Zeicheninventars, das Bewegungen abstrahiert abbildet, ohne auf verbale Beschreibungen zurückgreifen zu müssen, das dadurch relativ leicht erlernt und rezipiert werden kann und das im Sinne des Zwiebelprinzips unterschiedliche Feinheitsgrade annehmen kann. Die vorliegende Arbeit zeigt im nachfolgenden Kapitel und in den Analysen, wie produktiv die Integration und Kombination des ISWA mit bereits vorhandenen Konventionen zur Transkription verbaler und vokaler Interaktionsressourcen sein kann.

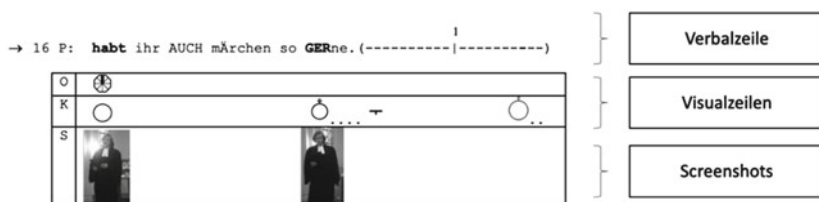
---

### 12.3 Transkription in dieser Arbeit

Bei den in der vorliegenden Arbeit zu untersuchenden christlichen Predigten handelt es sich durchgehend um Situationen zeitlicher und räumlicher Ko-Präsenz der beteiligten Personen. Prediger und Gemeinde sind gemeinsam in einem spezifischen Raum (Kirche, Gemeindehaus etc.; siehe Kapitel 14) anwesend und dadurch in der Lage, sich wechselseitig visuell und auditiv wahrzunehmen. Die Aspekte u. a. der körperlichen Ausrichtung sowie der Gestik und der Mimik sind somit relevante Phänomene, die es nicht nur in den Analysen zu beschreiben und auf ihre interaktive Funktion hin zu befragen, sondern auch in den Transkripten abzubilden gilt.

Wie die Vorstellung der derzeit gebrauchten Konventionen zeigt (siehe Abschnitt 12.1), gibt es dazu verschiedene Ansätze, die jedoch alle auf unterschiedlichen Ebenen Defizite aufweisen. Dies betrifft vor allem die Beschreibung von Bewegungen, die Nachvollziehbarkeit und die Lesbarkeit der angefertigten Transkripte. Aufgrund dessen entwirft die vorliegende Arbeit ein eigenes System, das auf bekannten Transkriptionssystemen aufsetzt, diese zusammenführt und zu einem komplexen, modalitätenübergreifenden System ausbaut. Konkret werden die Konventionen des GAT2 mit den Zeichen des internationalen Gebärdensprachalphabets (International SignWriting Alphabet, ISWA) kombiniert (vgl. Dix i.E.). Die Zeichen des ISWA sind z. B. über das Programm ‚SignMaker 2017‘<sup>9</sup> oder über das Programm ‚SignWriter Studio‘ zugänglich, die wiederum über die Seite des Sutton SignWriting verfügbar sind.<sup>10</sup> In der vorliegenden Arbeit wurden die Zeichen mit SignMaker 2017 einzeln oder in für die vorliegenden Daten angepassten Kombinationen als Bilddatei exportiert und in die Transkripte eingefügt. Zentral ist dabei, dass das hier vorgestellte Transkriptionssystem nicht nur für die in der vorliegenden Arbeit untersuchten Daten konzipiert und zugeschnitten ist, sondern dass es das Potenzial hat, für andere Daten und Forschungsfragen ebenso praktikabel zu sein.

Abbildung 12.8 zeigt, wie die multimodalen Transkripte aufgebaut sind.



**Abb. 12.8** Transkriptauszug (eine Person)

Die erste Zeile des Transkripts erfasst die verbalen und vokalen Aspekte der Äußerung sowie Pausen und Stille. Entsprechend den Konventionen nach GAT2 (Seltling et al. 2009; siehe elektronisches Zusatzmaterial für eine Übersicht der hier verwendeten Konventionen) wird nach Intonationsphasen transkribiert, die Zeile nummeriert und mit einer Sprechersigle versehen, um den Redebeitrag einer


<sup>9</sup><https://slevinski.github.io/signmaker/#?ui=de> [letzter Zugriff: 28.04.2021]

<sup>10</sup>[www.signwriting.org/downloads/](http://www.signwriting.org/downloads/) [letzter Zugriff: 28.04.2021]



Person zuordnen zu können. Phasen, in denen keine verbalen Äußerungen produziert werden, z. B. Pausen oder Stille, werden abweichend davon nicht nach den Konventionen des GAT2 transkribiert, sondern in Anlehnung an die Transkription nach Heath et al. (2010:78 f). Die Länge der Pause bzw. der Stille wird hier detailliert in Zehntelsekunden aufgeschlüsselt, die jeweils durch waagerechte Striche repräsentiert werden. Senkrechte Striche (|) grenzen dann die vollen Sekunden ab. Die Zahlen oberhalb der Striche verweisen auf die Dauer des Abschnitts (vgl. Heath et al. 2010:78).

Unterhalb dieser Verbalzeile befinden sich die einzelnen Zeilen für die visuellen Aspekte (Visualzeilen), die in einer Tabelle dargestellt werden. Diese werden nicht mit einer eigenen Zeilennummerierung versehen, aber mit einer eigenen Zeilensigle, die angibt, welche Ressourcenebene repräsentiert wird. Der Transkriptauszug zeigt eine Zeile für die Darstellung der körperlichen Orientierung (Zeilensigle O) und der Position des Kopfes (Zeilensigle K). Zum Zweck des besseren Nachvollzugs werden die einzelnen Modalitätsebenen getrennt dargestellt. Dabei handelt es sich um eine künstliche Trennung, die in der Rekonstruktion und Analyse wieder aufgehoben werden muss. Abhängig von den Forschungsinteressen und den Relevanzen des Materials können unterschiedliche Feinheitsgrade und Komplexitätsstufen dadurch erreicht werden, dass die jeweils notwendigen Visualebenen ergänzt werden. Somit wird das Transkript sowohl auf der Ebene der Verbalität als auch der Visualität dem ‚Zwiebelprinzip‘ gerecht. Folgende Ebenen wurden in der vorliegenden Arbeit verwendet (siehe dazu auch das elektronische Zusatzmaterial für eine Übersicht über die verwendeten Zeichen):

- **Orientierung** (Sigle O): z. B. 

Grundsätzlich übernimmt das Transkript die im SSW etablierte Produzentensichtweise. Dies rückt nicht nur die handelnden Personen in das Zentrum der Transkription, sondern hebt methodisch auch unterschiedliche Videoperspektiven auf und sorgt so für eine Angleichung und Vereinheitlichung der Transkripte.

Die Abbildungen 12.9 und 12.10 zeigen jeweils Auszüge aus dem in der vorliegenden Arbeit untersuchten Material. Erkennbar wird, dass in Abbildung 12.9 die Kamera seitlich zum Prediger positioniert, in Abbildung 12.10 hingegen frontal auf ihn ausgerichtet ist. Würde das Visualtranskript nun aus der Perspektive des rezipierenden Forschenden angefertigt, würde sich die Darstellung der visuellen Aspekte mithilfe des ISWA jeweils verschieben und Lesende müssten sich immer neu auf die Leserichtung der Zeichen einstellen. Auch eine Transkription aus der Rezipientensichtweise der anwesenden Personen (hier: der Gemeinde), würde zu komplex, da, wie in Abbildung 12.9 erkennbar, sich der Ausrichtungswinkel und






**Abb. 12.9** seitliche Kameraperspektive













**Abb. 12.10** frontale Kameraperspektive

die Position der anwesenden Personen auf den Prediger innerhalb der Gemeinde verschiebt. Forschende müssten dann die Entscheidung treffen, welche Person sie exemplarisch auswählen, um deren Orientierung zum Prediger darzustellen. Daher wird für die Transkription visueller Aspekte die Produzentenperspektive eingenommen.

In Fällen, in denen die Ausrichtung der beteiligten Personen und die Veränderung der Interaktionsordnung relevant ist, wird mit achteckigen Symbolen gearbeitet (z. B. ). Der schwarze Balken repräsentiert dabei die Ausrichtung der Körpermitte der jeweiligen Person auf ein ‚Vorne‘, das für das jeweilige Setting bestimmt und festgelegt wird. Für die Ebene der (Körper)Orientierung ist also der (Interaktions)Raum der beteiligten Personen die Bezugsgröße (siehe Kapitel 14). Die visuelle Ebene der Orientierung ist stark vom jeweiligen Material abhängig. In den vorliegenden Daten bildet die Ausrichtung auf die Gemeinde das Vorne des Predigers.


- **Kopf** (Sigle **K**): z. B.  und 


Die Kopfposition der betreffenden Person kann durch zwei unterschiedliche Zeichenformen visualisiert werden. Zum einen besteht das Zeichen aus einem Kreis, der den Kopf repräsentiert und einem waagerechten Strich, der die Schulterlinie anzeigt sowie einem kleinen Strich, der die Position des Kopfes bezogen auf die Schulterlinie verdeutlicht – beides oberhalb des Kreises (z. B. nach unten gesenkter Kopf: ). Zum anderen wird die Bewegung des Kopfes und die Positionsveränderung mit Pfeilen oberhalb des Kreises angezeigt (z. B.  für die Bewegung des Kopfes nach rechts. Der Doppelschaftpfeil gibt dann an, dass es sich um eine horizontale Bewegung handelt (Fensterputzebene; siehe Abschnitt 12.2), die offene Pfeilspitze, dass der gesamte Kopf in Bewegung ist). In dem Transkript in Abbildung 12.8 ist erkennbar, dass der Prediger zunächst eine gerade Kopfposition hat () , den Kopf dann nach unten führt () , am Ende dieser Bewegung den Kopf gesenkt hat () , bevor er ihn am Ende der Pause wieder nach oben anhebt ().



- **Bewegung** (Sigle **M**): z. B.  und  ,  oder 

Dynamik und Richtung der Bewegung des gesamten Körpers, die mithilfe von Pfeilen angegeben wird. Entsprechend den Konventionen des ISWA verdeutlichen Pfeile mit einfachem Pfeilschaft Bewegungen nach vorn oder hinten (Schreibtischebene) und Pfeile mit doppeltem Pfeilschaft Bewegungen nach oben oder unten (Fensterputzebene; siehe Abschnitt 12.2). Die Pfeile werden sowohl für die Bewegung des gesamten Körpers als auch einzelner Körperteile verwendet. Eine genauere Differenzierung erfolgt gemäß des ISWA über die Farbe der Pfeilspitzen (siehe Abschnitt 12.2). Als einzelne Partiturzeile repräsentieren die Pfeile die


Bewegungsrichtung der gesamten Person, z. B. beim Gehen durch den Raum. Handelt es sich um die Bewegung z. B. einer Hand, steht der Pfeil in der dafür angeführten Transkriptzeile.

- **Augenlider** (Sigue **L**): z. B. 

Öffnungsgrad der Augen – offen, geschlossen, halb geschlossen etc. Repräsentiert werden die Augen durch Striche oder Halbkreise innerhalb eines Kreises, der wiederum für den Kopf steht. So verdeutlichen zwei nach unten gebogene Halbkreise geschlossene Augen. Ist nur ein Auge geschlossen, wird auch nur ein nach unten gebogener Halbkreis angeführt (z. B.  markiert, dass die Person das rechte Auge geschlossen, das linke hingegen offen hat).

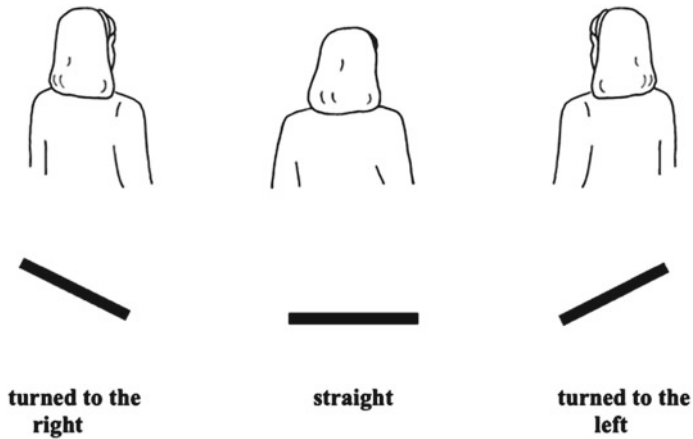
- **Arme und Hände** (Sigue **H**): z. B.  und 

Handpositionen, Kontakt der Hände miteinander oder am Körper etc. Helle Zeichen verdeutlichen, dass die Handfläche zu der Person zeigt, die die Bewegung ausführt, dunkle Zeichen markieren, dass der Handrücken zur ausführenden Person zeigt (siehe Abschnitt 12.2). Dies gilt sowohl für die vertikale als auch für die horizontale Ebene. Dazu gibt es unterschiedliche Kontaktsymbole, die die Art und die Dauer des Handkontakts darstellen. Ein Asterisk etwa markiert, dass sich z. B. zwei Hände berühren. Auch die Berührung der Hand z. B. am Oberkörper wird durch Kontaktsymbole gekennzeichnet.

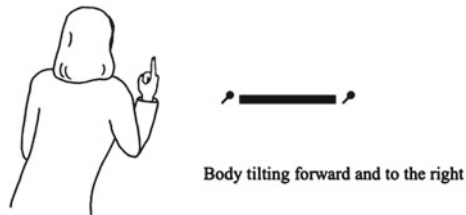
- **Torso/Oberkörper und Schultern** (Sigue **T**): z. B. 

Der Oberkörper wird durch eine schwarze waagerechte Linie repräsentiert, die die Schulterlinie verdeutlicht (siehe Abbildung 12.11).

Die Positionsveränderung der Schultern wird ebenfalls mit Pfeilen angezeigt. Verändert sich nicht nur die Ausrichtung der Schultern, sondern des gesamten Oberkörpers, wird dies durch einen kleinen Kreis mit einem Strich in der Ausrichtung der Bewegung angegeben (siehe Abbildung 12.12).



**Abb. 12.11** ISWA-Zeichen für Schultern (Parkhurst/Parkhurst 2010:122)



**Abb. 12.12** ISWA-Zeichen für Torso-Bewegung (Parkhurst/Parkhurst 2010:123)

- **Standbilder** (Sigle S)


In der letzten Zeile des Transkripts werden schließlich Standbilder besonders relevanter und markanter Passagen aus dem Video in das Transkript eingefügt. Diese zusätzliche Visualisierung dient zudem dazu, die getrennt dargestellten Ebenen bereits an dieser Stelle zusammenzuführen und deren Zusammenspiel zu einem bestimmten Zeitpunkt der Interaktion deutlich zu machen.

Die Alignierung bzw. Synchronisierung von Zeit und/oder Gesprochenem mit den Zeichen für die Bewegungen und Körperpositionen, erfolgt über die genaue Anordnung untereinander und zusätzlich über Markierungen im Text (fett gedruckte Silbe, auf die die Bewegung/Positionsveränderung erfolgt). Die Dauer

von Bewegungen wird mithilfe von Punkten in der entsprechenden Visualzeile nach dem Bewegungszeichen angegeben. Wird eine Position gehalten, wird kein zusätzliches Zeichen in Form von Punkten oder Strichen verwendet.

Das in dieser Arbeit genutzte System ist nicht nur dazu geeignet die (intrapersonelle) Koordinierung unterschiedlicher Ausdrucksressourcen nur einer Person zu dokumentieren und abzubilden, sondern auch die interpersonelle Koordinierung und Orchestrierung mehrere Personen sichtbar zu machen. Dazu werden die Visualebenen den beteiligten Personen zugeordnet, indem vor die Siglen der Ebenen die Sprechersigle gesetzt wird (siehe Abbildung 12.13). Dies ermöglicht es, die Koordinierung der Personen im Fortlauf der Interaktion zu visualisieren und nachvollziehbar zu machen.

227      **mit\_nem geDANKen in deinem HERzen;**

P1	O	↷..... ☯
	M	↓.....
	T	——↑..——↑
	H	☞..... ☞☞☞
P2	O	↷... ☯
	K	○... ○
S		

**Abb. 12.13** Transkriptauszug (zwei Personen)

In dem gezeigten Auszug sind zwei Prediger an der Realisierung des Wortbeitrags beteiligt (Dialog-Predigt; siehe Abschnitt 17.4). Für den ersten Prediger (P1/Person links) wurden in diesem Transkript eine Reihe unterschiedlicher Visualebenen notiert: die körperliche Orientierung (O), die Bewegung im Raum (M), die Position des Oberkörpers (T) und die Haltung und Bewegung der Hände

(H). Dies bedeutet im Einzelnen: Als ‚Vorne‘ des Predigers wird die frontale Ausrichtung auf die Gemeinde festgelegt. P1 ist in einer körperlichen Orientierung also zunächst nach schräg links vorn ausgerichtet (⊗), nicht mit im Transkript). Während P1 das Wort „mit“ (Z. 227) produziert, dreht er seinen Körper leicht nach rechts (↷) sodass er in eine gerade Position gelangt (⊗). Gleichzeitig geht er zurück (↓). Dass dies eine Bewegung des ganzen Körpers ist, zeigt nicht nur die eigene Visualzeile an, sondern auch die offene Spitze der Bewegungspeile. Dabei hält der Prediger die rechte Hand schräg in einer Zeigegeste, bei der der Zeigefinger nach vorn ausgestreckt ist und die Finger die Handflächen berühren (↖). In dieser Handhaltung beschreibt P1 eine Kreisbewegung zu seinem Körper hin (↻). Auf der betonten Silbe von „geDANke“ lehnt er seinen Oberkörper leicht nach vorn (→) und berührt mit der geöffneten Handfläche der rechten Hand schließlich seinen Oberkörper (⊗). Die Transkription besteht hier aus vier Elementen, die entsprechend den Anforderungen der Daten speziell aus dem Inventar des ISWA zusammengestellt wurden: der geöffneten, unausgefüllten Hand, die kennzeichnet, dass die Handfläche auf den Sprecher zeigt, der Anordnung der Finger, die ikonisch die rechte Hand repräsentieren, einem Asterisk, der markiert, dass die Hand den Oberkörper berührt, und einer stilisierten Person, bei der ein kleiner Kreis die Stelle anzeigt, an der die Hand den Körper berührt. Der zweite Prediger (P2/Person rechts) ist zunächst mit seinem Oberkörper nach schräg rechts vorn orientiert (⊗, nicht im Transkript) und hat den Kopf leicht schräg gesenkt (⊙). Auf die betonte Silbe von „geDANke“, während P1 seinen Oberkörper nach vorn lehnt, hebt P2 den Kopf an (⊙) und bringt ihn in eine gerade Position (⊙). Zudem verändert er seine körperliche Ausrichtung, indem er sich nach rechts dreht (↷) und schließlich auf P1 orientiert ist. Die zeitliche Erstreckung der jeweiligen Position bzw. der Bewegung wird durch Punkte in der jeweiligen Visualzeile markiert. Durch die hervorgehobenen Silben im Verbaltranskript können die ISWA-Zeichen noch besser aligniert und zugeordnet werden.

Vorteile aus der Verwendung des Zeicheninventars des ISWA und deren Verknüpfung mit den Konventionen der GAT2-Transkription entstehen vor allem auf folgenden Ebenen:

- Beibehaltung der TCU-Struktur nach GAT2

Die Transkription der verbalen und vokalen Elemente der Interaktion werden weiterhin in Zeilenschreibweise und unterteilt nach Intonationsphrasen notiert. Die

von Selting et al. (2009) entwickelten Konventionen werden übernommen. Auch bereits bestehende Transkripte können so schnell um eine Transkription visueller Aspekte ergänzt werden, ohne dass ihre Struktur oder die Zeilennummerierung aufgebrochen werden muss.

- Reduktion von sprachlichen Beschreibungen

Durch die Nutzung von ikonischen, indexikalischen und symbolischen Zeichen zur Darstellungen der Bewegungen entfällt eine verbale Beschreibung innerhalb der Transkripte. Dadurch erhöht sich der deskriptive Gehalt. Damit bietet das hier vorgestellte System eine innovative Alternative zu bisherigen Auseinandersetzungen mit diesem Problem bei der Transkription von Multimodalität.

- Gewährleistung von Übersichtlichkeit und Lesbarkeit

Trotz der zu erwartenden Komplexität ist das Transkript durch seine kompakte Darstellungsweise für die Lesenden nachvollziehbar und klar strukturiert. Zudem ist es das Ziel, dass auch mit dem System nicht vertraute Personen es nach einer kurzen Einarbeitungszeit verstehen und lesen können.

- Nachvollzug der Orchestrierung unterschiedlicher Modalitäten

Verbale, vokale und visuelle Aspekte der Interaktion werden in einer übersichtlichen Art und Weise eindeutig aufeinander beziehbar. Das Transkript macht auf den ersten Blick erkennbar, welche Ausdrucksressourcen gleichzeitig oder eng aufeinander bezogen von den Interagierenden genutzt werden. Dadurch wird die Synchronisierungsleistung einer Person sowie die Koordinierung und Orchestrierung unterschiedlicher Ausdrucksressourcen auch mehrerer Interagierender aufeinander sichtbar.

- Anpassbarkeit und Erweiterbarkeit

Das System ist variabel an die jeweiligen Daten und die spezifische Fragestellung einer Untersuchung anpassbar. Das Transkript selbst kann in seinem Umfang und seiner Detailliertheit sowohl ausgebaut als auch reduziert werden, da die Zeilen für die Darstellung visueller Aspekte individuell eingefügt werden können.



- Transkription schwer beschreibbarer Aspekte

Durch die *Nutzung ikonischer Zeichen*, die speziell für die Verschriftlichung von Bewegungen entwickelt wurden und bereits für die wichtigsten Ausdrucksressourcen in hoher Zahl und Variation vorliegen, werden auch schwer beschreibbare Bewegungen in den Transkripten darstellbar. Dies ermöglicht einen neuen und detaillierten Blick auf z. B. faziale Gesten (vgl. Dix i.E.).

Neben diesen zahlreichen Errungenschaften und Möglichkeiten, die das vorgestellte System für die Transkription von Multimodalität hat, sind jedoch zum jetzigen Zeitpunkt auch noch Probleme vorhanden, die in der weiteren kritischen Auseinandersetzung bearbeitet werden müssen. Schwierigkeiten entstehen bei der Verknüpfung von GAT2 und dem ISWA u. a. dadurch, dass mit einem Zeicheninventar gearbeitet wird, das für standardisierte Bewegungen (Tanz, Gebärden) entwickelt wurde. Entsprechend muss das Inventar, soll es für alle Datensätze praktikabel sein, ggf. erweitert werden. An welchen Stellen und in Bezug auf welche Ausdrucksressourcen dies tatsächlich nötig ist, müssen weiterführende Forschungen zeigen. Schon jetzt lässt sich aber absehen, dass vor allem bei der Darstellung des Umgangs mit Artefakten sowie den Bewegungen der unteren Körperhälfte eine Anpassung erfolgen muss. Ein weiteres Problem ist, dass es zum jetzigen Zeitpunkt keine etablierte Software gibt, die das System, wie es hier vorgeschlagen wird, erstellen kann. So wurden alle in der nachfolgenden Analyse abgebildeten Transkripte in Word erstellt, nachdem die verbalen und vokalen Anteile mit der Software f4 und Elan transkribiert wurden.

Die vorliegende Arbeit schlägt die hier entwickelte Transkriptionskonvention nicht nur als adäquates System für die vorgenommene Untersuchung vor, sondern als ein System, das dazu geeignet ist, das geforderte allgemeine Modell für die Transkription von Multimodalität zu liefern (vgl. Dix i.E.). An dieser Stelle bedarf es daher weiterer intensiver Auseinandersetzung.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



---

## Teil V

# Analyse

Auf der Grundlage der vorgestellten theoretischen und methodischen Konzepte werden in den nachfolgenden Kapiteln die Ergebnisse der Datenanalyse präsentiert. Gemäß den Forschungsprinzipien der CA und der Interaktionalen Linguistik bzw. Multimodalen Interaktionsanalyse geht die vorliegende Arbeit von der Grundannahme aus, dass die christliche Predigt ein Ereignis ist, das von den beteiligten Personen wechselseitig situativ lokal hergestellt und erkennbar (accountable) gemacht wird, und dass die dabei verwendeten Praktiken auch für die wissenschaftliche Analyse wahrnehmbar, dokumentierbar, beschreibbar und interpretierbar sind. Das Ziel ist es dann, die Kontextualisierungshinweise und Praktiken herauszuarbeiten, mit deren Hilfe die Beteiligten die kommunikative Gattung Predigt multimodal herstellen, aufrechterhalten und abschließen. Dazu wird das Gattungsmodell, das Luckmann, Knoblauch und Günthner entwickelt haben (siehe Kapitel 8), als Untersuchungsrahmen verwendet. Darüber hinaus ist es das Ziel der Analyse, die einzelnen Beschreibungsebenen nicht getrennt voneinander zu betrachten, sondern ihr Zusammenspiel, ihre wechselseitige Bedingtheit und ihr Ineinandergreifen zu zeigen. Diese Perspektive gibt den Blick frei, Predigten als eigenständige und in sich abgeschlossene Interaktionsereignisse zu bestimmen.

Der erste Teil der nachfolgenden Ausführungen setzt sich mit dem institutionellen Charakter der Gattung und den Wechselwirkungen zwischen Gottesdienst und Predigt auseinander (Kapitel 13). Im Anschluss daran erfolgt die räumliche Verortung der Predigt (Kapitel 14). Dabei geht es zum einen um die Frage nach architektonischen Voraussetzungen für die Herstellung des Predigt ereignisses und zum anderen um den konkreten Ort, von dem aus der Wortbeitrag realisiert wird. Ausgehend von den materiell-räumlichen Implikationen lassen sich Rückschlüsse auf die sozial-räumlichen Elemente, d. h. die typische Interaktionsordnung der Gattung Predigt ziehen. In diesem Zusammenhang wird danach gefragt, welche institutionellen, räumlichen und letztlich auch kommunikativen Bedingungen erfüllt sein müssen, damit die Gattung erfolgreich etabliert und

realisiert werden kann (Kapitel 15). In den nachfolgenden Kapiteln werden die einzelnen Aktivitätstypen des Predigt ereignisses mit ihren je typischen und spezifischen Handlungen vorgestellt: Beginnend mit der Eröffnung der Predigt durch die Veränderung des Interaktionsraums (Abschnitt 15.1) bis hin zur Beendigung der Gattung durch die Auflösung des Interaktionsraums und die Rückkehr in vorherige Beteiligungsformate (Abschnitt 15.2). Den dritten Aktivitätstyp der Predigt bildet schließlich der Wortbeitrag. Er ist das sprachliche Zentrum der gesamten Gattung. Im Fokus der Analyse stehen neben Aspekten der Wissensvermittlung im Wortbeitrag (Kapitel 16) auch typische und mögliche Beteiligungsformate der Gemeinde und damit der dialogische Charakter der Predigt (Kapitel 17).



# Institutionelle Einbettung & Gottesdienst

# 13

Als soziologisches Modell nimmt das Gattungskonzept nach Luckmann nicht nur die situativ realisierten verbalen, vokalen, visuellen und sequenziellen Aspekte in den Blick, sondern fragt auch nach dem übergeordneten sozialen und institutionellen Kontext. Für christliche Predigten als Teil religiöser Kommunikation bzw. als Teil der „Domäne Religion“ (Lasch 2011:536) ist es in diesem Zusammenhang ‚die Kirche‘, die institutionelle Strukturen bereitstellt, sowie der Gottesdienst als übergeordnetes interaktives Rahmengeschehen, d. h. als kommunikatives Projekt (siehe Kapitel 9). Aus homiletischer Perspektive erscheint die Predigt darüber hinaus selbst als eigene Institution, die rechtlich in kirchliche bzw. gemeindliche Strukturen eingebettet ist und einen offiziellen Verkündigungsauftrag erhalten hat (vgl. Engemann 2002:106). Dies betrifft auch die Rolle des Predigers als Funktions- und Amtsträger (vgl. Engemann 2002:103).

Aus theologischer Sicht bildet der Gottesdienst – konfessionenübergreifend – das zentrale Kommunikations- und Beziehungsgeschehen „zwischen dem in Wort und Sakrament handelnden dreieinigen Gott und der christlichen Gemeinde“ (Schwöbel 2011:147, siehe dazu auch Weyel 2011:166, Boschki 2010:223). Der Gottesdienst wird aus Sicht der Interaktionalen Linguistik als Form interaktiv hergestellter öffentlicher, ritueller Kommunikation (vgl. Paul 1989:169 und 1990:22) sowie als „religiös motivierte institutionelle Kommunikation“ (Hausendorf/Schmitt 2014:4) verstanden, die nach einer „vorgefertigten Verfahrensordnung vollzogen“ (Paul 1990:22) wird, an der sich die am Ritual beteiligten Personen mit festgelegten Rollen orientieren und die „ein singuläres Kommunikationsereignis [ist], dessen soziale Realität sich in den individuellen Sinngebungsleistungen aller Teilnehmer [...] unabhängig von ihrem Vorwissen“ (Paul 1990:22) zeigt. Die in den Rahmen dieses Rituals ‚Gottesdienst‘ eingebettete Predigt gilt als „Normalfall“ (Fechtner/Friedrichs 2008:9), d. h. als

prototypische Erscheinungsform der Verkündigung (vgl. Cornehl 2006:12, Boyd-MacMillan 2011:16, Weyel 2011:168, Zerfaß 2002:1348). Bei allen tatsächlichen und angenommenen Unterschieden zwischen katholischer, evangelischer und freikirchlicher Theologie ist in der aktuellen theologischen Diskussion ein Konsens über die grundlegende Notwendigkeit der Verkündigung biblischer Botschaften in Form von Predigten erkennbar (vgl. Müller 2006b:89). Zwar gilt die Predigt aus evangelischer und freikirchlicher Perspektive als „das normative Zentrum des Gottesdienstes“ (Cornehl 2006:12) bzw. als „Fokuspunkt“ (Stadelmann 2013:240) des Gottesdienstgeschehens, aber auch innerhalb der katholischen Kirche gewann die Predigt mit dem II. vatikanischen Konzil an Bedeutung und wird als „kraftvolle Kommunikation des Glaubens“ (Bundschuh-Schramm 2009:149; siehe dazu auch Boschki 2010:222) beschrieben:

Die Predigt ist daher fester Bestandteil der Messe sowie der Wortgottesdienste am Sonntag [...]. Seit dem Konzil wird sie [...] als integrierender Teil der Liturgie betrachtet und ist in der Regel bei vielen Feiern vorgeschrieben. (Bundschuh-Schramm 2009:149)

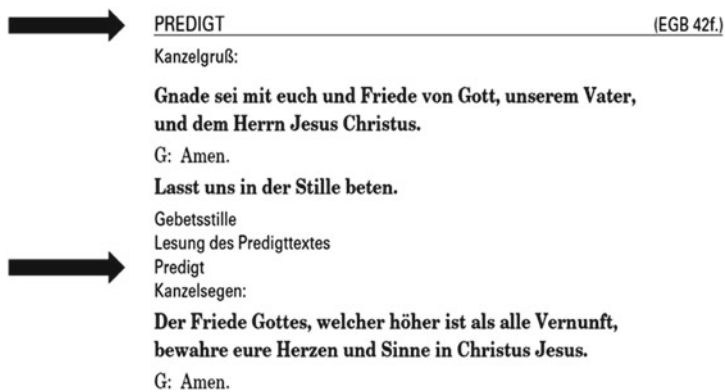
Die vorliegende Arbeit konzentriert sich auf eben diesen ‚Normalfall‘ und untersucht die gottesdienstlich gerahmte Predigt. Dieses Kapitel betrachtet die Wechselwirkungen zwischen dem kommunikativen Projekt des Gottesdienstes und der kommunikativen Gattung Predigt unter den Variablen der Konfession, des Anlasses und der Rezipierenden.

Abhängig von der Konfession und dem Anlass sind die Gottesdienstabläufe (d. h. die Liturgie oder die Agenda) z. B. in den Gesangbüchern abgedruckt und können von der Gemeinde unmittelbar nachvollzogen werden. Darüber hinaus haben die am Gottesdienst Mitarbeitenden die Möglichkeit den Ablauf selbst festzulegen und verschiedene, nicht institutionell vorgegebene Elemente zu integrieren. Auch wenn manche Gemeinden keiner Liturgie folgen, finden sich in den Gottesdiensten dennoch wiederkehrende Elemente, die eine Art ‚versteckte‘ Liturgie und damit einen ritualisierten, im Vorfeld festgelegten Ablauf bilden. In den für diese Untersuchung analysierten Daten ist auffällig, dass, trotz abweichender Ritualität und Strukturiertheit der Gottesdienstabläufe, die Predigt als „liturgisches Standardelement“ (Hausendorf/Schmitt 2018:103) und damit als obligatorisches Element innerhalb des Gottesdienstes erscheint.<sup>1</sup> Der Prediger weiß also, an

---

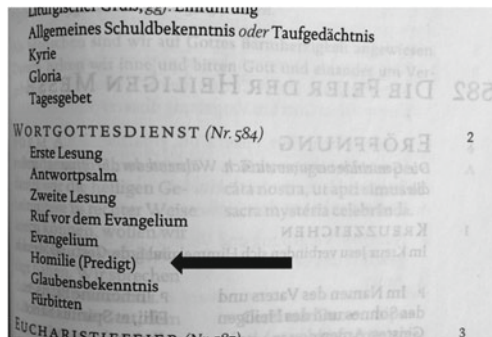
<sup>1</sup>Die Gottesdienstordnung besteht sowohl aus obligatorischen und in ihrem Wortlaut festen Elementen (z. B. Glaubensbekenntnis und VaterUnser) als auch aus obligatorischen, aber je nach Sonntag variablen Elementen (z. B. der Text der Bibellesungen, dem Wochenspruch oder anderen Gebeten) und schließlich aus fakultativen Elementen (vgl. u. a. Weyel 2011:169).

welcher Stelle des Gottesdienstes die Predigt zu halten ist. Nicht nur der typische Ablauf des Gottesdienstes unterscheidet sich nach Konfession und Anlass, sondern auch die Position der Predigt innerhalb dieses Ablaufs. Daran werden u. a. unterschiedliche Frömmigkeitsstile, „religiöse Landschaften“ (Steffensky 2006:26) und Predigttraditionen erkennbar, die der Predigt einen je unterschiedlichen Stellenwert innerhalb des Gottesdienstes zuschreiben. Steffensky spricht mit Blick auf die unterschiedliche Gewichtung von Predigt und Abendmahl von den „Dialekte[n] der Konfessionen“ (Steffensky 2006:26). So sind die Gottesdienste der freien Gemeinde zentral auf die Predigt ausgerichtet. Im katholischen Sonntagsgottesdienst der hier untersuchten Gemeinde wird die Predigt dagegen relativ am Anfang gehalten. Die zentrale Ausrichtung liegt hier auf der Feier der Eucharistie. Im evangelischen Sonntagsgottesdienst steht die Predigt relativ in der Mitte des liturgischen Ablaufs. Dies soll exemplarisch an der Gottesdienstordnung der evangelischen Landeskirche Sachsens und der Erzdiözese Dresden-Meißen verdeutlicht werden. Zunächst erscheint die Predigt in beiden Ordnungen als obligatorisches Element innerhalb des Gottesdienstablaufs, das in der Liturgieübersicht aufgeführt wird (siehe Abb. 13.1 und Abb. 13.2).



**Abb. 13.1** Auszug Gottesdienstordnung ev.-luth. Landeskirche Sachsen

In der Gottesdienstordnung der evangelischen Landeskirche Sachsen<sup>2</sup> fällt unter dem Ordnungspunkt ‚Predigt‘ die erneute Bezeichnung ‚Predigt‘ auf. Diesmal nicht als Teil der Liturgie an sich, sondern als Teil des liturgischen Punktes ‚Predigt‘. Dies weist auf eine begriffliche Unbestimmtheit hin, die in der vorliegenden Arbeit mit der Differenzierung zwischen ‚Predigt‘ und ‚Wortbeitrag‘ aufzulösen versucht wurde (siehe Kapitel 1). Diese Ordnung zeigt weiterhin, dass sowohl der Gottesdienst als auch die Predigt selbst aus unterschiedlichen Teilelementen bestehen (im Falle des Gottesdienstes sind es unterschiedliche kommunikative Gattungen, im Fall der Gattung Predigt drei verschiedene Aktivitätstypen; siehe Kapitel 3 und Abschnitt 15.3). Ähnlich ist es auch bei der katholischen Messe (Abb. 13.2 aus Gotteslob 2013:645):



**Abb. 13.2** Auszug Gottesdienstordnung Diözese Dresden-Meißen

Greule/Kiraga (2017) beschreiben den Gottesdienst bzw. in ihrem Fall die katholische Messfeier als „rituellen Handlungskomplex“, der als „Großritual“ aus mehreren kleineren religiösen Ritualen besteht, die als „Teilrituale“ bezeichnet werden und ihrerseits „kleinere Ritualschritte“ aufweisen (alle Zitate Greule/Kiraga 2017:341). Die Predigt ist demnach auch für Greule/Kiraga im gottesdienstlichen Gefüge ein Ritualschritt – in der katholischen Messe innerhalb des Teilrituals des Wortgottesdienstes – bzw. selbst ein Teilritual, das aus unterschiedlichen Ritualschritten besteht (vgl. dazu auch Weyel 2011:168). Gleichzeitig wird

<sup>2</sup>Ordnung für Gottesdienste der evangelisch-lutherischen Landeskirche Sachsen (2015:13, 32, 50); abrufbar unter <https://www.evks.de/publikationen/texte/803.html> (letzter Zugriff: 19.06.2019).



die besondere Ambivalenz der Predigt und des Gottesdienstes in Bezug auf Ritualität und Verfestigung deutlich: „zur Liturgie gehört geprägte Form, zur Predigt als freier und lebendiger Rede immer neue Wandelbarkeit und Aktualität“ (Schütz 1981:34). Auch Lasch bemerkt, dass sich die Predigt „ritueller Überformung [entzieht]“ (Lasch 2011:545). Innerhalb des gottesdienstlichen Rahmens ist die Predigt demnach fest verankert und doch erscheint sie als „Leerstelle“ (Grimmler 2011:90), die es durch den Prediger zu füllen gilt, denn „[d]er Inhalt der jeweiligen Predigt ist relativ gesehen frei“ (Grimmler 2011:91 f.; siehe auch Stetter 2011:205, Lasch 2011:546, Greule/Kiraga 2017:344). Dies zeigt sich auch daran, dass sowohl die evangelische als auch die katholische Predigt in den jeweiligen Gottesdienstordnungen eines der wenigen Elemente ist, das keine nähere Spezifizierung und Vorformulierung erfährt. Das lässt die Frage aufkommen, ob sie selbst ein Ritual ist, oder nur ein nicht-ritualisierter Teil eines Rituals. Wie die nachfolgenden Ausführungen zur multimodalen Eröffnung und Beendigung zeigen werden (siehe Kapitel 15), ist auch an dieser Stelle die Unterscheidung zwischen Predigt und Wortbeitrag ein Schlüssel zur Klärung dieser Frage. Während sich in den Aktivitätstypen der Eröffnung und Beendigung der Gattung Predigt je nach Konfession unterschiedliche, mehr oder weniger ritualisierte Elemente finden (z. B. Kanzelgruß, Kanzelsegen; siehe Abschnitt 15.1.4 und 15.2.1), zeigt der Aktivitätstyp des Wortbeitrags in der hier durchgeführten Analyse keine Ritualisierung. Vielmehr gibt es Parallelen zwischen den untersuchten Wortbeiträgen hinsichtlich der grundsätzlichen thematischen Orientierung, des Umgangs mit Wissen und der Gestaltung der Beteiligung der anwesenden Personen. Die Predigt als Gesamtereignis ist demnach, abhängig von der Liturgie des Gottesdienstes und deren Grad an Ritualisierung, durchaus bis zu einem Punkt rituell aufgeladen. Innerhalb der Gattung unterscheiden sich jedoch die Aktivitätstypen stark in ihrer (potenziellen) Ritualität. Gottesdienst (Liturgie) und Predigt stehen so in einem spannungsvollen Verhältnis. Drei Aspekte sind hier zentral: 1.) die Rolle der Predigt innerhalb des Gottesdienstes und die Wechselwirkung zwischen Gottesdienst und Predigt, 2.) die Stellung der Predigt als liturgisches Element, d. h. als fester Bestandteil innerhalb des Gottesdienstablaufs, das selbst nicht liturgisch strukturiert ist, d. h. vor allem im Wortbeitrag keinen geregelten und schriftlich verankerten Ablauf hat, und schließlich 3.) die Predigt als Teil einer Gattungsaggregation, die vor allem in ihrer formalen Gestaltung Parallelen zu anderen Rede- bzw. Vortragsgattungen (z. B. der politischen Rede) und damit zu ‚außergottesdienstlichen Mitteilungsformen‘ aufweist (vgl. Stetter 2011:205).

Die unterschiedliche Gewichtung der Predigt zeigt sich darüber hinaus auch in der Länge der analysierten Predigten (vgl. Bundschuh-Schramm 2009:149). Sie haben einen zeitlichen Umfang zwischen fünf bis 50 min. Tabelle 13.1 gibt einen Überblick über die Dauer der untersuchten Predigten im Verhältnis zur Konfession:

**Tabelle 13.1** Übersicht Predigtlänge

Konfession	Länge der Predigt
katholisch	zwischen 5 bis 10min
evangelisch-lutherisch	zwischen 5 bis 40min
evangelisch-freikirchlich	zwischen 10 bis 12min
ökumenisch	zwischen 20 bis 50min
Freie Gemeinde	zwischen 30 bis 50min

Die kürzesten Predigten fanden zum einen innerhalb evangelischer Gottesdienste zu Weihnachten statt, bei denen das Krippenspiel das zentrale Geschehen bildete und der Prediger gleich zu Beginn des Gottesdienstes eine fünfminütige Predigt hielt, zum anderen in katholischen Gottesdiensten, in denen Predigten u. a. auch eine Länge von ungefähr fünf bis zehn Minuten hatten. Die längsten Predigten wurden im Rahmen von Jugendgottesdiensten, alternativen Gottesdiensten und Evangelisationen realisiert.<sup>3</sup> Die Länge und die Position der Predigt ist aber nicht nur bestimmt durch die jeweilige Konfession und Zielgruppenorientierung, sondern kann auch innerhalb einer Konfession je nach Anlass des Gottesdienstes variieren. Vom Sonntagsgottesdienst wird eine Vielzahl unterschiedlicher Gottesdienstformen abgegrenzt, etwa Kasualgottesdienste wie Hochzeiten (vgl. Meyer-Blanck 2008:72). Darüber hinaus werden Gottesdienste zu verschiedenen Anlässen innerhalb und außerhalb des Kirchenjahres organisiert (z. B. Familiengottesdienste, Friedensgottesdienste oder Osternachtsfeiern), alternative Gottesdienstformen angeboten und Gottesdienste für bestimmte Zielgruppen realisiert (vgl. dazu auch Staub 2002:434). Im evangelischen Kontext hatten reguläre Sonntagspredigten durchschnittlich eine Länge zwischen fünf und

<sup>3</sup>Aus Gesprächen mit den aufgenommenen Predigern, die informell geführt wurden und nicht Teil der Analyse sind, geht hervor, dass zu Anlässen wie Weihnachten strategische Überlegungen über die Länge der Predigt angestellt werden, zu anderen Gottesdiensten auch die Vorlieben und Möglichkeiten der Prediger selbst eine Rolle spielen.

zwanzig Minuten, zu Anlässen des ‚Gottesdienst mal anders‘ eine Länge zwischen 15 und 30 min und in zielgruppenorientierten Jugendgottesdiensten eine durchschnittliche Länge von 30 min.

Darüber hinaus kann die Art des Gottesdienstes nicht nur die Position der Predigt, ihre Länge oder ihre thematische Ausgestaltung beeinflussen, sondern auch die Gestaltungsform, denn „die besonderen liturgischen Kontexte nötigen zu besonderen Formen gottesdienstlicher Rede“ (Cornehl 2006:13). Dies zeigt sich auch daran, dass die Prediger in alternativen und rezipientenspezifischen Gottesdienstformen andere theatrale, didaktische und kommunikative Mittel nutzen, als dies im ‚normalen‘ Sonntagsgottesdienst der Fall ist. Im vorliegenden Korpus wurden in Predigten im Rahmen ökumenischer und alternativer Gottesdienste sowie in Zielgruppengottesdiensten andere Beteiligungsformate der Gemeinde realisiert und diese formal aktiver in das Predigt ereignis involviert (siehe Kapitel 17). Dadurch werden nicht nur stilistische Unterschiede zwischen den einzelnen Predigtanlässen beobachtbar, sondern auch anlassspezifische Formen der dialogischen Gestaltung, obwohl die unterschiedlichen Möglichkeiten der Beteiligung grundsätzlich immer zur Verfügung stehen.

Nicht nur die Einbettung in den übergeordneten Gottesdienstablauf ist durch die kirchliche Institution mehr oder weniger stark vorstrukturiert, sondern auch die Verteilung der Handlungsrollen. So ist in der katholischen Kirche das Recht zu predigen den Priestern und Diakonen vorbehalten und kann nur in Notfällen an eine Laienperson übertragen werden (vgl. Müller 2006a:56 f.). In den untersuchten Freikirchen und freien Gemeinden ist es dagegen gängige Praxis, dass ‚Laien‘ die Wortverkündigung übernehmen (vgl. Weißenborn 2008:44). Auch in den untersuchten Sonntagspredigten evangelischer Gemeinden predigte der (Gemeinde)Pfarrer.<sup>4</sup> Eine Ausnahme bildeten Gottesdienste unter dem Label ‚Der andere Gottesdienst‘. Zu diesen Anlässen predigten sowohl Pfarrer als auch Evangelisten oder Laien. Darüber hinaus wurden vor allem die Predigten zu speziellen Anlässen (Hochzeiten, Evangelisationen, Zielgruppengottesdienste) häufig auch von Evangelisten oder Laien gehalten. Tabelle 13.2 gibt einen Überblick über die Verteilung von ordinierten Amtspersonen, theologisch ausgebildeten Evangelisten und Laien im Verhältnis zu den Anlässen und den Konfessionen der untersuchten Predigten.

---

<sup>4</sup>Auch in regulären evangelischen Sonntagsgottesdiensten können Laien predigen bzw. als Lektoren einen mit dem Gemeindepfarrer abgesprochenen Text vorlesen. Für die vorliegende Untersuchung wurde jedoch kein Lektorengottesdienst aufgezeichnet.

**Tabelle 13.2** Übersicht Prediger

Form	Ordinierte Pfarrer	Evange- listen	Laien
Sonntagspredigt (evangelisch)	13		
Sonntagspredigt (katholisch)	5		
Sonntagspredigt (freikirchlich)		1	7
Neue Gottesdienstformen (evang.)	2		
Kasualien (evangelisch)	2		
Jugendgottesdienste (inkl. Dialogpredigt)	12	2	5
andere Zielgruppengottesdienste (ökum.)	1	1	
Evangelisationen (ökumenisch)	7	1	
Konferenzen (ökumenisch)	3	1	1
Lobpreisgottesdienst (ökumenisch)		1	1
$\Sigma=66$ (da eine Dialogpredigt)			

Die Predigt ist für ordinierte Amtsträger auch eine Form professioneller Kommunikation oder ‚*talk-at-work*‘, bei dem die Interaktionssituation nicht nur durch eine übergeordnete Institution gerahmt, sondern auch dadurch charakterisiert ist, dass zumindest einer der Beteiligten (hier: der Prediger) Repräsentant dieser Institution ist (vgl. Drew/Heritage 2001:3). Im Gegensatz zu vielen anderen professionellen Handlungsfeldern, die explizit durch die Interaktion eines Experten und einer Laien-Person gekennzeichnet sind (vgl. Drew/Heritage 2001:3) bzw. durch eine „vollprofessionelle Interaktion [...], in der unterschiedliche Funktionsrollen arbeitsteilig kooperieren“ (Deppermann 2010:11), ist das Predigtereignis durch eine Predigerrolle mit unterschiedlichem Grad der institutionellen Professionalisierung gekennzeichnet. Dieser Funktionsrolle des Predigers steht in allen Fällen die Gemeinde gegenüber. In der vorliegenden Arbeit wird darunter die Gesamtheit der zum Zeitpunkt des Predigtereignisses im Gottesdienst anwesenden, d. h. körperlich ko-präsenten Personen verstanden und nicht die institutionelle Zugehörigkeit zu einer Kirche. Diese Gemeinde besteht aus Personen, die sich z. T. über Jahrzehnte mit biblischen Geschichten, theologischen Überzeugungen und vor allem ihrem eigenen Glaubensleben auseinandergesetzt haben und somit eine mehr oder weniger lange religiöse Biographie vorzuweisen haben. Zudem besteht die Gemeinde nicht per se aus theologischen Laien, denn auch Personen, die selbst die Funktionsrolle eines Predigers übernehmen, können Teil einer Gemeinde sein. Da in dieser Arbeit keine spezielle Milieuanalyse vorgenommen wurde, kann das Milieu ‚Gemeinde‘ nur aus den Kommentaren und

Zuschreibungen der Prediger (siehe Abschnitt 16.2) und aus der rezipientenorientierten Benennung der Gottesdienste rekonstruiert werden. So deuten die Namen ‚Jugendgottesdienst‘, ‚Kraftfahrergottesdienst‘ etc. bereits darauf hin, dass einzelne Zielgruppen genauer in den Blick genommen werden. Diese Zielgruppen sind dann jedoch hinsichtlich der Variablen Geschlecht, sozio-ökonomischer Status und Glaubensbiographie sehr heterogen. Noch deutlicher unterscheiden sich Gemeinden zu regelmäßigen Sonntagsgottesdiensten und ökumenischen Gottesdiensten zusätzlich bezogen auf Alter und bei letzterem auf Konfession. Die Gemeinden bilden sich zudem je nach Gottesdienstanlass aus mehr oder weniger festen und langjährigen, wiederkehrenden Beteiligten. Im regulären Sonntagsgottesdienst und in regelmäßig stattfindenden Zielgruppengottesdiensten besteht die Gemeinde aus festeren Beteiligten als in einmalig stattfindenden Gottesdiensten. Die Bekanntheit zwischen dem Prediger und den anwesenden Personen, die die Gemeinde bilden, ist also davon abhängig, a) wie häufig die Personen im Gottesdienst anwesend sind, b) ob es sich um einen Gemeindepfarrer handelt, der regelmäßig in der Gemeinde predigt, oder um einen Gastprediger und, c) ob es sich um einen regelmäßig stattfindenden Gottesdienst handelt oder um eine einmalige Veranstaltung. Innerhalb des sozialen Ereignisses des Gottesdienstes bzw. der Predigt wird die Gemeinde nichtsdestotrotz zu einer Glaubens- und Wissensgemeinschaft, deren Bildung nicht nur von einem bei allen anwesenden Personen mehr oder weniger stark vorhandenen christlichen Glauben bestimmt wird, sondern auch von spezifischen Wissensbeständen (siehe Kapitel 16). Die Unterscheidung zwischen den Funktionsrollen des Predigers und der Gemeinde wird dadurch verstärkt, dass für das Ereignis der Predigt eine spezifische Interaktionsordnung mit scheinbar klar und starr verteiltem Rederecht charakteristisch ist (siehe Kapitel 14 und 17).

Eine weitere Verschränkung zwischen liturgischem Ablauf und speziell dem Wortbeitrag lässt sich auf der Ebene der inhaltlichen Gestaltung erkennen. Obwohl das übergeordnete Thema aller hier untersuchten Wortbeiträge die Auseinandersetzung mit biblischen Überlieferungen und göttlichen Aus- und Zusagen war, wurde der Inhalt v. a. außerhalb klassischer katholischer und evangelischer Sonntagsgottesdienste frei bestimmt und gestaltet. In Sonntagsgottesdiensten ist die Predigt u. a. durch die kirchenjährliche Agenda, d. h. die Ordnung der Sonntage und die je zugeordneten Bibeltex-te inkl. Predigttext (Perikopenordnung), an den Gottesdienst (rück)gebunden (vgl. Stetter 2011:206). Gerade bei Kasualien und Gottesdienstformen für spezielle Zielgruppen wird die Wechselwirkung zwischen Predigt und Gottesdienst erkennbar. Dies zeigt sich zum einen in einer übergeordneten thematischen Ausrichtung, der sowohl der Gottesdienst als auch

die Predigt folgen und die sich nicht an einem institutionell vorgegebenen Bibeltext orientieren. In dem für diese Arbeit untersuchten Korpus sind insgesamt 22 Predigten sog. Themapredigten. So befassten sich z. B. sowohl Gottesdienst als auch Predigt mit den Themen ‚Warten‘, ‚Warum hier?‘ (Schöpfung vs. Wissenschaft) oder mit der biblischen Bedeutung der Elemente. Die analysierten Predigten freier Gemeinden waren zudem thematisch eingebettet in eine sog. Predigtserie. Die wöchentlichen Wortbeitragsthemen bauen dabei aufeinander auf.

Wie anhand verschiedener liturgischer Abläufe und theologischer Haltungen aufgezeigt werden konnte, ist der Gottesdienst der übergeordnete situative und kommunikative Rahmen der Predigt. Er ist Teil einer institutionellen Praxis und mehr oder weniger verbindlicher Teil individueller Frömmigkeitspraktiken der anwesenden Personen. Innerhalb dieses Rahmens ist die Predigt eine spezielle kommunikative Gattung neben anderen (z. B. den Gebeten, den Lesungen, der Ausgabe des Abendmahls etc.). Wie die nachfolgenden Kapitel zeigen werden, ist die Predigt trotz ihrer Eingebettetheit ein Ereignis, das lokal und situativ hergestellt werden muss. Neben der festen Rollenverteilung zwischen Prediger und Gemeinde ist sie darüber hinaus eine institutionelle Gattung, die gerade im Wortbeitrag einen großen Gestaltungsspielraum zulässt. Die nachfolgenden Kapitel vertiefen diese ersten Befunde und fokussieren im Speziellen die räumliche Situierung der Predigt und die Ausgestaltung des Wortbeitrags.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





# Räumliche Situierung & Interaktionsordnung

# 14

Die räumlichen Bedingungen und Gegebenheiten einer Interaktionssituation und die Frage, welchen Einfluss der jeweilige Raum auf die Interaktion hat, sind in den letzten Jahren mehr und mehr in den Fokus interaktionsanalytischer Untersuchungen gerückt. Ausgehend von den Überlegungen Adam Kendons zur Proxemik (f-formation; vgl. Kendon 1979 und 1990) und Erving Goffmans zur Interaktionsordnung (vgl. Goffman 1994), stehen die Fragen im Mittelpunkt, wie a) der materiell gegebene Raum die Interaktion ermöglicht (vgl. u. a. Hausendorf/Schmitt 2013:3), wie b) Personen durch ihre sprachlichen und körperlichen Handlungen auf den materiellen Raum zurückgreifen und den Raum dadurch strukturieren (vgl. u. a. Hausendorf/Schmitt 2014:4; Haddington 2013:413) und wie c) diese Ressourcen für die Herstellung eines spezifischen Interaktionsereignisses relevant und erkennbar gemacht werden (vgl. u. a. Hausendorf/Schmitt 2014; Haddington 2013:413). Die Basis dafür bildet die Annahme bzw. die Beobachtung, dass

Interaktion [...] auf grundlegende Weise mit ihrem umgebenden Raum verbunden [ist]. Diese Raumbindung der Interaktion zeigt sich darin, dass der Raum als Ressource für die Bearbeitung basaler Interaktionsanforderungen ausgenutzt wird, wie es insbesondere im Fall der institutionellen Kommunikation sehr anschaulich hervortritt. Hier haben sich gesellschaftliche Funktionsräume für den interaktiven Vollzug der jeweiligen Organisation herausgebildet. (Hausendorf/Schmitt 2017:4)

Innerhalb des Gattungskonzeptes, wie Luckmann, Günthner und Knoblauch es entwickelt haben, spielt der materielle Raum zunächst jedoch lediglich als Veranstaltungsort der Interaktion im weitesten Sinne eine Rolle. Im Vordergrund steht der architektonisch-materielle Raum, der analytisch meist der Ebene der Außenstruktur zugeordnet wird (vgl. Auer 1999:180; siehe Kapitel 8). Knoblauch (2007) zeigt etwa auf, welche typischen und spezifischen räumlichen Bedingungen für

die Gattung der PowerPoint-Präsentation konstitutiv sind. Unter Verwendung des Begriffs der räumlichen Ökologie nimmt er u. a. innenarchitektonische und technische Aspekte in den Blick. Wenn er diese Aspekte auch nicht explizit in ihrer Verwobenheit mit den Ebenen der Binnen- und Zwischenstruktur aufzeigt, so verweisen seine Darstellungen doch darauf, dass die interaktive Ressource des Raumes vielschichtig und auf unterschiedlichen Ebenen konstitutiv für das jeweilige Interaktionsereignis und damit für die kommunikative Gattung ist. Dies wird auch daran deutlich, dass in anderen Arbeiten räumliche Implikationen nicht der Außenstruktur zugeordnet werden, sondern der situativen Realisierungsebene (vgl. Günthner/Knoblauch 1995:15). Zentral ist dabei immer die Beobachtung, dass der konkrete materielle Raum einen entscheidenden Einfluss darauf hat, dass, wie und welche Interaktion und letztlich Gattung zustande kommt, und dass auf der anderen Seite die Gattung selbst spezifische Anforderungen an den Raum stellt. Ziel dieses Kapitels ist es, diese Komplexität anhand der räumlichen Situierung christlicher Predigten aufzuzeigen. Während in bisherigen Studien zu Kirchenräumen und Predigtorten der Raum vor allem isoliert unter historischen Gesichtspunkten betrachtet wurde, soll er nachfolgend unter interaktionaler Perspektive hinterfragt werden. Zudem erschöpft sich die Betrachtung des Raumes mit Blick auf evangelische Predigten meist in der Bemerkung, dass sie von einer Kanzel aus gehalten werden. An dieser Stelle erweitert und verfeinert die vorliegende Untersuchung die Analyse der konstitutiven material-räumlichen und sozial-räumlichen Bedingungen für die Etablierung und Durchführung der kommunikativen Gattung.

Die theoretische Basis dafür bildet das Verständnis von Raum, wie es die Multimodale Interaktionsanalyse vorschlägt. Raum ist dann eine interaktive Ressource (vgl. Schmitt/Hausendorf 2016:15, Hausendorf et al. 2012) und wird von den beteiligten Personen als Kontextualisierungshinweis für die Sichtbarmachung der Gattung im jeweiligen interaktiven Vollzug relevant gesetzt. Im Zuge dieser Hineinnahme des Raumes in die Analyse von Interaktionsereignissen wurden die drei Bereiche der ‚Interaktionsarchitektur‘, der ‚Sozialtopografie‘ und des ‚Interaktionsraums‘ herausgearbeitet und aufeinander bezogen (vgl. Hausendorf/ Schmitt 2013). Grundlegend ist zunächst die Beobachtung, dass der materielle Raum als Ressource bis zu einem bestimmten Punkt ‚interaktionsvorgängig und [interaktions]unabhängig‘ ist (Schmitt/Hausendorf 2016a:16). Die *Interaktionsarchitektur* beschreibt in diesem Zusammenhang den gebauten, gestalteten und ausgestatteten konkreten Raum (vgl. Hausendorf/Schmitt 2016a:27), d. h.



sinnlich wahrnehmbare (also sensorisch und motorisch erfahrbare) und entsprechend empirisch dokumentierbare Erscheinungsformen von Architektur, die es – auch im Hinblick auf ihren Grad an Statik und Dynamik der Verankerung im Raum – zu beschreiben gilt. (Hausendorf/Schmitt 2013:3)

Diese „architektonische[n] Erscheinungsformen“ (Hausendorf/Schmitt 2013:3) eines Raumes sind darüber hinaus in vielen Fällen „interaktionsüberdauernd“ (Hausendorf/Schmitt 2013:4) und geben bestimmte Nutzungsmöglichkeiten, sog. „Benutzbarkeitshinweise“ (Hausendorf/Schmitt 2013:4) vor, an denen sich die in den Raum eintretenden Personen orientieren können, denn, so die These, „alles, was in einem Raum an Interaktion geschehen mag, geschieht vor dem Hintergrund seiner interaktionsarchitektonischen Implikationen“ (Hausendorf/Schmitt 2013:12). So geht es in der eigenständigen Analyse der Interaktionsarchitektur nicht um „faktische Interaktionen und Nutzungen, sondern um das Möglich- und Wahrscheinlich-Machen von Interaktion und Nutzung durch Architektur“ (Hausendorf/Schmitt 2016a:32). Im nächsten Schritt erfolgt dann die Analyse hinsichtlich der Frage, ob die an einer Interaktion Beteiligten auf diese Implikationen und Benutzbarkeitshinweise zurückgreifen oder nicht, bzw. in welcher Form die Nutzung erfolgt (vgl. Schmitt/Hausendorf 2016a:16). Der materielle Raum wird dabei nicht (mehr nur) als Gegebenheit betrachtet, sondern als „sich im Verlauf der Handlung (re)konfigurierend“ (Mondada 2007:65 f.) perspektiviert. Sowohl die „Konstellation der Beteiligten, durch ihre Körperposition“ (Mondada 2007:66) als auch die „strukturellen und materiellen Eigenschaften“ (Mondada 2007:66) des Raumes selbst bestimmen dabei den Herstellungsprozess und die Form der situativen Raumnutzung. An dieser Stelle wird die *Sozialtopographie* relevant (vgl. Hausendorf/Schmitt 2013:4; Schmitt/Dausendschön-Gay 2015:7). Sie beinhaltet, dass und wie eine einzelne Person interaktionsarchitektonische Implikationen nutzt und den gegebenen Benutzbarkeitshinweisen folgt, ohne dass eine weitere Person anwesend ist und eine fokussierte Interaktion entsteht. Sind dann wiederum zwei oder mehr sich wechselseitig wahrnehmende Personen in dem jeweiligen Raum anwesend, entsteht innerhalb der Bedingungen der Interaktionsarchitektur ein multimodal konstruierter *Interaktionsraum*, d. h. ein „mit und durch Interaktion geschaffene[r] Raum“ (Hausendorf/Schmitt 2013:4). In Anlehnung an Kendons f-Formation (1979 und 1990) und Goffmans Interaktionsordnung (1994) beschreibt das Konzept des Interaktionsraums die „räumlichen Konfigurationen, die die Interaktanten im Verlauf ihrer Aktivitäten herstellen“ (Mondada 2007:55) und „lenkt die Aufmerksamkeit auf die räumlichen Arrangements der Körper der Interaktanten und ihre wechselseitige Ausrichtung und damit auf die Verfahren, mit denen sie sich im Hinblick auf

ihr gemeinsames Handeln im Raum koordinieren“ (Mondada 2007:55). Dies bedeutet nicht nur, dass eine Koordination in Bezug auf die Bereitschaft zur Interaktion stattfinden muss, sondern auch die konkrete Koordination der Körperhaltungen und der Körperpositionen zur Herstellung einer Fokussierung. Der dabei entstehende (durch die Körper begrenzte) Raum konstituiert die Anwesenden visuell wahrnehmbar als „Interaktionseinheit“ (Müller/Bohle 2007:129) bzw. als Interaktionsensembel (vgl. Schmitt 2012c). Interaktionsräume sind also „nicht bloßer Ausdruck der Bereitschaft zu fokussierter Interaktion, sondern Produkt koordinativer Aktivitäten der Beteiligten [...]. Interaktionsräume werden gemeinsam hergestellt, und zwar durch je spezifische Koordination von Körperorientierung und Position im Raum“ (Müller/Bohle 2007:130). Zusammen bilden Interaktionsarchitektur, Sozialtopographie und Interaktionsraum „die körperlich-räumliche Trägerstruktur der Interaktion“ (Schmitt/Dausendschön-Gay 2015:7). Erste Studien, die dieses Konzept illustrieren und präzisieren, setzten sich u. a. mit der interaktionsarchitektonischen Beschaffenheit von Kirchenräumen auseinander (vgl. u. a. Hausendorf/Schmitt 2010, 2014, 2016a, 2017 und Schmitt 2012b). Die dabei gemachten Beobachtungen sind insofern für die hier durchgeführte Analyse relevant, als die Predigt bereits als Teil des Gottesdienstgeschehens beschrieben wurde (siehe Kapitel 13) und den gleichen räumlichen Bedingungen unterliegt. So betonen Hausendorf/Schmitt:

Die Gottesdienstbesucher kommen nicht in einem leeren, unstrukturierten Raum an, sondern in einem, der speziell für eine bestimmte religiöse Praxis ein- und hergerichtet worden ist. (Hausendorf/Schmitt 2010:59)

Der Kirchenraum und seine Architektur seien somit die Manifestation der „gebaute[n] und gestaltete[n] Antwort und Lösung für konstitutive Fragen und Probleme von Gottesdienst als Interaktion“ (Hausendorf/Schmitt 2017:4). Da Kirchenräume jedoch längst nicht mehr die einzigen Orte sind, an denen Gottesdienste veranstaltet werden, muss das, was Hausendorf/Schmitt speziell für einen Kirchenraum beschreiben, notwendig auch an anderen Räumen geprüft werden. In dem hier untersuchten Corpus wurden zwei Formen des umbauten und begrenzten Raumes erkennbar: a) der speziell für die Durchführung von Gottesdiensten geschaffene Ort, der auf eine für einen „speziellen gesellschaftlichen Funktionsbereich organisierte[] Interaktion“ (Hausendorf/Schmitt 2013:5) ausgerichtet ist (z. B. Kirchen und Gemeindehäuser), und b) der nicht spezifisch auf diese eine religiöse Praxis hin geschaffene Ort, der auch für andere Veranstaltungen und z. T. primär für diese ausgelegt ist (z. B. Zelte oder ein Café). Knoblauch spricht

an dieser Stelle von der formalen Ökologie spezialisierter Räume und der informellen Ökologie von Räumen, die nicht spezifisch für die Durchführung eines bestimmten Ereignisses gebaut wurden (vgl. Knoblauch 2007:195). Tabelle 14.1 zeigt die unterschiedlichen Orte, an denen die Predigten des untersuchten Korpus stattfanden, und die Anzahl der Predigten an den jeweiligen Orten.

**Tabelle 14.1** Übersicht Gottesdiensträume im Corpus

Räume	Anzahl der Predigten (n=65)
Kirchen	39
Messehalle/ Mehrzweckhalle	9
Gemeindehäuser	6
Zelt	5
Museumsraum	4
Turnhalle	1
Café	1

Die Bandbreite in den vorliegenden Daten reicht von Räumen, die speziell zur Durchführung ritueller religiöser Zeremonien geschaffen wurden, wie Kirchen, über Räume, für die eine Mehrfachnutzung unterschiedlicher Settings erkennbar wird (Messehalle), bis hin zu Räumen, bei denen die Gestaltung Hinweise auf Settings gibt, die außerhalb religiöser Rituale liegen: So sind in der Turnhalle verschiedene Sportgeräte (z. B. ein Basketballkorb und Spielfeldlinien) oder im Café eine Bar erkennbar. Unter diesen Bedingungen großer Variabilität stellt sich noch einmal in verstärkter Form die Frage, welche räumlichen Elemente und Bedingungen vorhanden sein müssen, um die kommunikative Gattung der Predigt realisieren zu können.

Zunächst lässt sich an den Gottesdienstorten erkennen, dass die Aufladung mit religiöser Symbolik in unterschiedlichen Graden realisiert wird. Diese ist neben den architektonischen Bedingungen auch von der Konfession abhängig. In katholischen und evangelischen Kirchen des hier erhobenen Korpus befinden sich Altäre mit mehr oder weniger gut sichtbaren Kruzifixen.

Abbildung 14.1 zeigt den Altarraum einer katholischen Kirche<sup>1</sup>, Abbildung 14.2 zeigt eine der evangelischen Kirchen. In beiden ist das Kreuz gut sichtbar hinter bzw. über dem Altar angebracht. Daneben gibt es weitere für den Kirchenraum der jeweiligen Konfession typische Symbole und Artefakte. In den Gemeinderäumen der untersuchten Freikirchen war ein Kreuz zwar vorhanden, stand jedoch architektonisch nicht im Mittelpunkt des Raumes, der lediglich eine dezente Ornamentierung zeigt. Dies hängt auch mit den theologischen Prinzipien der jeweiligen Konfession und also mit der institutionellen Einbettung zusammen. Der Raum ist damit auch Ausdruck und Visualisierung bestimmter institutioneller Prämissen. Brüdergemeinden etwa lehnen i. d. R. jegliche religiöse Symbolik und sakrale Ausgestaltung ab (vgl. Jordy 1982:91). Die untersuchte Gemeinde hat sich in dieser Hinsicht geöffnet und neben einem Bibelspruch als Wandbild (hinter dem Rednerpult) auch ein Kreuz im Raum positioniert, das sich jedoch nicht zentral befindet, sondern links in der Ecke (siehe Abbildung 14.3 und 14.4).



**Abb. 14.1** Altarraum katholische Kirche

---

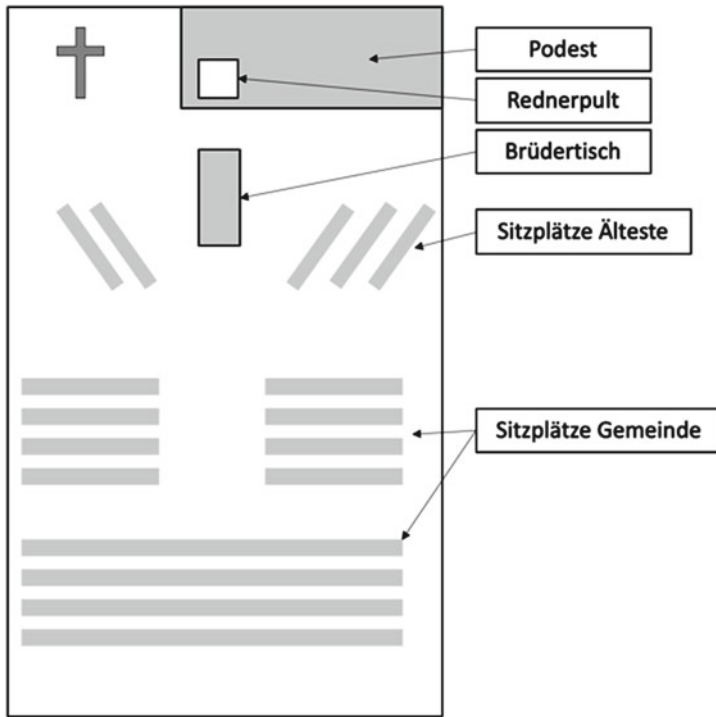
<sup>1</sup><https://www.st-franziskus-planitz.de/kirche-gemeinde> [letzter Zugriff: 15.2.2021]



**Abb. 14.2** evangelische Kirche



**Abb. 14.3** Versammlungsraum Brudergemeinde



**Abb. 14.4** Skizze Versammlungsraum Brüdergemeinde

Im Gegensatz zu den beiden vorgestellten Kirchenräumen steht nicht der Altar im Zentrum des Blickfokus, sondern ein großer Holztisch, der sog. ‚Brüdertisch‘, von dem aus das Abendmahl gefeiert wird. Dieses wird im ersten Teil des Gottesdienstes ausgeteilt, der mit einer kurzen Pause vom Predigtgottesdienst getrennt ist (siehe dazu auch Holthaus 2008:197). Die Stühle sind in zwei Blöcken angeordnet. Um den Abendmahlstisch herum gruppiert sich der erste Block. Dahinter sind im rechten Winkel weitere Stuhlreihen aufgestellt (Abbildung 14.4). Diese Anordnung spiegelt die traditionelle Raumaufteilung und Sitzordnung der Brüdergemeinden wieder: „Meistens sitzen die Männer links und rechts des Tisches, auf dem sich Brot und Wein befinden, während die Frauen im rechten Winkel dazu Platz nehmen“ (Gerlach 1994:196, FN637). Diese strikte Geschlechtertrennung entstand auch durch die Sonderstellung der Frauen, die im brüdergemeindlichen

Gottesdienst nicht aktiv an der Gestaltung beteiligt sind (vgl. Gerlach 1994:196). So sind die Plätze um den Brüdertisch herum den Ältesten und eingeladenen Männern vorbehalten, im hinteren Bereich des Raumes nehmen dann aber alle anderen Anwesenden, unabhängig vom Geschlecht, Platz.

Im Gegensatz zu den Kirchenräumen und auch dem Gemeindehaus, sind die Herrichtungen im Museum, in den Messehallen, Zelten und der Turnhalle nur auf eine zeitlich begrenzte Nutzung beschränkt und damit als nicht interaktionsüberdauernd erkennbar. Alle Ornamentierungen und Ausstattungen des Raumes wurden hier speziell für den spezifischen Gottesdienst aufgebaut und im Anschluss daran wieder abgebaut. Im Fall der untersuchten Predigten zum Abschluss von sog. Israelkonferenzen wurden zudem nicht nur christlich-religiöse Artefakte, sondern auch jüdisch-religiöse Objekte, wie verschiedene Menorot und der Davidstern verwendet. Allein im Café wurde keine symbolische Aufladung des Raumes vorgenommen. Erkennbar ist lediglich das typische Mobiliar eines Cafés: Tische und Stühle sowie eine Bar. Zum Zweck des Gottesdienstes wurde in einer Ecke des Raumes eine kleine Bühne aufgebaut.

Obwohl sich die gebauten Räume also z. T. deutlich voneinander unterscheiden, werden in der Gestaltung und Ausstattung der Räume Parallelen erkennbar, die als typisch für Gottesdienste und Predigten herausgearbeitet werden können. Gemeinsam ist all diesen Räumen zunächst, dass sie Platz für eine mehr oder weniger große Gruppe von Menschen bieten. Eine weitere Gemeinsamkeit bildet das Arrangement der Bänke und Stühle in den jeweiligen Räumen. In 36 der untersuchten Gottesdienste sind dies fest verankerte Bänke in Kirchen, in allen anderen Räumen bewegliche und damit veränderbare Stühle. Wie Hausendorf/Schmitt (2013:4) es speziell für den Kirchenraum beschreiben, nutzten die Anwesenden in allen hier untersuchten Settings die Sitzgelegenheiten, um darauf Platz zu nehmen und folgen damit nicht nur den durch den jeweiligen Raum gegebenen Benutzbarkeitshinweisen der vorinteraktionalen architektonischen Gegebenheiten, sondern dokumentieren auch „ihre sozialtopografische Interpretation der Bankreihen als Platz für die Besucher eines Gottesdienstes“ (Hausendorf/Schmitt 2013:4). In der Anordnung der Bänke bzw. Stühle wird darüber hinaus erkennbar, dass die Sitzgelegenheiten auf ein ‚Vorne‘ ausgerichtet sind.

Der Raum und dessen Herrichtung weisen eine zentrierte Mittigkeit auf [...] und orientieren den Blick des Besuchers automatisch nach vorne und etablieren ein Blickfeld, das in spezifischer Weise für die Wahrnehmung des Besuchers aufbereitet ist. (Hausendorf/Schmitt 2010:60)

In Kirchen sind dieses ‚Vorne‘ der Altarraum und die Kanzel, an Orten wie Messehallen, Turnhallen, Cafés etc. ist es eine aufgebaute Bühne. In der Regel ist diese Bühne erhöht – nur im Museum blieb der Bereich ebenerdig, wurde dann

aber durch die Dekoration vom übrigen Raum abgegrenzt und so herausgehoben. Für das Predigt ereignis ist dieser Aspekt zum einen dadurch relevant, dass der Predigtort im Bereich dieses ‚Vorne‘ etabliert wird, und zum anderen durch die Ausrichtung der Anwesenden auf diesen Bereich – und damit auch auf den zukünftigen Predigtort hin. Nur im Café war die Anordnung zunächst weniger deutlich auf die aufgebaute Bühne ausgerichtet. Die Stühle standen wie in einem normalen Café um die einzelnen Tische. Sie wurden erst durch die Anwesenden selbst in ihrer Position verändert und auf die Bühne ausgerichtet. Dies zeigt jedoch, dass das Vorhandensein eines exponierten Bereiches einen starken Hinweis darauf liefert, an welcher Stelle des Raumes eine erhöhte Aktivität stattfinden wird und dass die Hinwendung zu diesem Ort eine starke Relevanz hat und erwartbar ist. Dies dokumentiert die Vorannahmen der anwesenden Personen und damit deren Gattungswissen, das mit einem „gesellschaftlich vorhandenes Raumnutzungswissen“ (Hausendorf/Schmitt 2016a:41) verbunden ist. Dieses führt dazu, dass das vorhandene Mobiliar verrückt und neu arrangiert wird. Abbildung 14.5 zeigt am Beispiel eines Gottesdienstes in einer Mehrzweckhalle nochmals die Ausgerichtetheit der Anwesenden auf das ‚Vorne‘, das in der Predigt durch den jeweiligen Prediger körperlich-räumlich markiert wird. Der Kreis zeigt die Position des Predigers.



**Abb. 14.5** Mehrzweckhalle

In den untersuchten Daten gab es nur eine Ausnahme von dieser klaren Ausrichtung auf ein ‚Vorne‘, das von den interaktionsarchitektonischen Implikationen erwartbar gemacht wird. In diesem Fall fand der Gottesdienst in einer Kirche statt, die nicht mehr nur für Gottesdienste genutzt wird, sondern auch für Konzerte,



Theatervorstellungen und andere Veranstaltungen. Dazu wurden die Bänke weitgehend entfernt. Die anwesenden Personen saßen auf im Raum verteilten Stühlen, auf dem Boden oder lehnten an aufgestellten Stehtischen und an Wänden und Säulen der Kirche. Der Prediger wiederum stand in der Mitte des Raumes. Diese veränderte räumliche Situation hatte u. a. einen Einfluss auf die Eröffnung dieser Predigt (siehe Abschnitt 15.1.3, Beispiel 5).

Die Anordnung und Ausrichtung der Bänke und Stühle und die Bestätigung der Benutzbarkeitshinweise durch die anwesenden Personen ist zentral für die Herstellung wechselseitiger Wahrnehmung zwischen dem Prediger und der Gemeinde und begünstigt die Herstellung einer fokussierten Interaktion. Erst diese räumliche Konstellation ermöglicht die Eröffnung der Predigt (siehe Kapitel 15). Auch interaktionsarchitektonisch erhält die Predigt also ihre Spezifik aus der Einbettung in das Gottesdienstgeschehen, da zunächst der Gottesdienstraum situiert wird, der die Voraussetzung für die Herstellung des Predigt ereignisses ist, denn innerhalb dieses Gottesdienstraumes wird dann der spezielle Ort erkennbar, von dem aus die Predigt realisiert wird: der Predigtort.

In dem hier untersuchten Corpus werden drei Varianten des räumlichen Arrangements als Predigtort von den Predigern genutzt: 1) die (fest gebaute) Kanzel, 2) das (feste oder bewegliche) Rednerpult oder 3) die freie Position im Raum. Die Verteilung der unterschiedlichen Predigtorte bezogen auf die Räumlichkeiten, in denen der gesamte Gottesdienst abgehalten wurde, ist in Tabelle 14.2 dargestellt. Diese macht noch einmal deutlich, wie variabel die Orte und Räumlichkeiten sind, in denen die kommunikative Gattung Predigt realisiert werden kann.

**Tabelle 14.2** Übersicht Predigtorte im Corpus

Ort (Anzahl)	Kanzel	Pult beweglich	Pult fest	frei
Kirche (39)	8	14	11	6
Messehalle/Mehrzweckhalle (9)		3		6
Gemeindehaus (6)		3	3	
Zelt (5)		5		
Museumsraum (4)		4		
Turnhalle (1)		1		
Café (1)				1
$\Sigma$	<b>8</b>	<b>30</b>	<b>14</b>	<b>13</b>

Vor allem in evangelischen Kirchen ist die Kanzel ein dominierendes interaktionsarchitektonisches Element (in Abbildung 14.2 rechts am Übergang zwischen Altarraum und Kirchenschiff). Die Kanzel ist innerhalb der evangelischen Predigttradition der prototypische Predigtort (vgl. Rauhaus 2007:47) und bildet den „eigens ausgestaltete[n] Platz für die Predigt“ (Hausendorf/Schmitt 2014:8), denn sie ist von ihrer ursprünglichen Nutzungsbestimmung exklusiv der Predigt vorbehalten (vgl. Damblon 2003:72, Ulrich 2006:138). Unter funktionalen Gesichtspunkten wurden Kanzeln zur besseren Hör- und Sichtbarkeit des Predigers eingeführt (vgl. Rauhaus 2007:46). Zunehmend wird in den Gemeinden jedoch auch auf der Kanzel mit moderner Verstärkungstechnik gearbeitet, was immer wieder zu Diskussionen über die Notwendigkeit von Kanzeln führt. Darüber hinaus bewirkt die räumlich erhöhte Position auch, dass „der Prediger eine herausragende Position bekommt und der Gemeinde als Amtsträger gegenübertritt“ (Kucharska-Dreiß 2017:393). In diesem Zusammenhang sind häufig genannte Gründe, nicht mehr von der Kanzel zu predigen, die Nähe zur Gemeinde und die Einheit von Schriftlesung und Schriftauslegung: „Die Homilie vom Ambo gleicht einer Brücke, die zwischen der Welt der Gemeinde und dem Wort Gottes geschlagen wird. Es wäre unmöglich gewesen, die Predigt von der Kanzel als Brücke zu bezeichnen“ (Damblon 2003:73). Im Zuge einer rezipientenzugewandten Homiletik ist die räumliche Nähe und die Reduzierung räumlich ausgedrückter Hierarchisierung das neue Ideal (vgl. Rauhaus 2007:47). Vergleiche werden hier mit der katholischen Tradition gezogen, denn „[d]ie katholische Predigt wird vom Ambo aus gehalten, einem Leseputz in Altarnähe, an dem auch Lesungen und Fürbitten vorgetragen werden“ (Kucharska-Dreiß 2017:393). Diese Tradition kam jedoch erst mit dem II. Vatikanischen Konzil auf. Bis zu diesem Zeitpunkt wurde auch in katholischen Gottesdiensten von Kanzeln aus gepredigt (vgl. Mödl 2006:128). Der Predigtort ist bis heute ein konstitutives Unterscheidungsmerkmal zwischen katholischen und evangelischen Predigten und deutet neben der Länge der Predigt und ihrer Positionierung im Gottesdienstablauf (siehe Kapitel 13) auf ihren unterschiedlichen Stellenwert in katholischen und evangelischen Gottesdiensten hin (vgl. dazu auch Mödl 2006:128 und Kucharska-Dreiß 2017:393).

Gerade mit Blick auf die Realisierung von Predigten im evangelischen Kontext müssen die Befunde zur Kanzel jedoch erweitert und verfeinert werden, denn alternativ nutzen die Prediger des untersuchten Korpus auch in Kirchen ein Rednerpult, das aus einem fest verankerten Pult bestehen kann, aber auch aus einem Tisch oder sogar nur aus einem Notenständer, als Predigtort. Im vorliegenden Korpus wurden acht der in Kirchen gehaltenen Predigten von einer Kanzel aus gesprochen und 23 wurden von einem Pult aus realisiert (davon waren 14 Pulte

beweglich und neun Pulte fest). Dies zeigt einmal mehr, dass die Kanzel selbst in Kirchen nicht mehr der exklusive Ort der Predigt ist, sondern dass auch andere Orte geschaffen und genutzt werden (vgl. Dambon 2003:72). Darüber hinaus standen die Prediger in sechs Fällen frei im (Kirchen)Raum, obwohl eine Kanzel vorhanden war (siehe Tabelle 14.2).

Im Gemeinderaum der untersuchten Brüdergemeinde befindet sich das exponierte Rednerpult, von dem aus die Predigt gehalten wird, auf einem erhöhten Podest hinter dem Brüdertisch (siehe Abbildung 14.4). In allen übrigen Räumen bildeten bewegliche Rednerpulte den Predigtort.

Es zeigt sich, dass die Nutzung bzw. Nicht-Nutzung bestimmter Predigtorte auch von der Art des Gottesdienstes abhängig ist. Während die Prediger in den regulären Sonntagsgottesdiensten evangelischer Gemeinden in den meisten Fällen von der Kanzel aus predigten, stehen sie im Rahmen alternativer Gottesdienste und Kasualien an einem Rednerpult oder frei im Raum. Auch bei Jugend- und anderen Zielgruppengottesdiensten, die in einer Kirche stattfanden, wurden die Predigten in den meisten Fällen von einem beweglichen Rednerpult und nicht von der Kanzel aus gehalten. Über die Motive für die Nutzung eines alternativen Predigtortes lässt sich an dieser Stelle keine Aussage treffen. Nichtsdestotrotz wird erkennbar, dass der Predigtort der Kanzel bzw. des Ambo kirchengeschichtlich und konfessionell geprägt ist und sowohl funktionale Überlegungen zur Wortverkündigung repräsentiert als auch das jeweilige Predigtverständnis. Die konfessionell-theologischen Ideologien sind in diesen Fällen in die Architektur des Raumes eingeschrieben. Die Interaktionsarchitektur ist damit gerade in Kirchen und Gemeindehäusern Teil der institutionellen Rahmung der kommunikativen Gattung Predigt und somit auf der Ebene der Außenstruktur zu verorten.

Während in Kirchen die Kanzel als Predigtort architektonisch bereits angelegt und meist gut wahrnehmbarer Teil des gebauten Raumes ist, und auch z. B. in Gemeindehäusern das fest gebaute oder unbewegte Rednerpult gut als möglicher Predigtort identifizier- und wahrnehmbar ist, muss der Predigtort in Fällen, in denen er nicht architektonisch angelegt ist bzw. die vorhandenen architektonischen Hinweise nicht genutzt werden, speziell geschaffen, d. h. aufgebaut werden. Dadurch wird er erst unmittelbar zu Beginn des Predigt ereignisses selbst als Predigtort erkennbar. Dies war bei 20 der untersuchten Predigten der Fall. Das nachfolgende Beispiel zeigt, wie der Predigtort (hier in einer Kirche) im Rahmen eines Jugendgottesdienstes von den Beteiligten geschaffen wird. Obwohl sowohl eine Kanzel als auch ein festes Rednerpult vorhanden sind, wird die Predigt von einem beweglichen Pult aus gehalten. Dieses befindet sich jedoch noch nicht an dem dafür vorgesehenen Platz, sondern wird von einigen der anwesenden Personen erst speziell zu diesem Anlass aufgebaut (siehe Abbildung 14.6).



**Abb. 14.6** Umbau Predigtort

Nachdem das vorgängige Geschehen (hier: eine Spielszene, Anspiel genannt, die thematisch auf die Predigt hinführt und auf der speziell für den Gottesdienst aufgebauten Bühne stattfindet) beendet ist, wird der Raum für die Predigt bereitet: die Requisiten werden abgebaut und die Spieler verlassen die Bühne im Altarraum. Parallel dazu wird das Pult, von dem aus der Prediger sprechen wird, von zwei Helfern im vorderen Teil der Bühne platziert (Abbildung 14.6). Während dieser Handlungen sitzt der Prediger in der ersten Bankreihe (durch den Kreis markiert). Erst nachdem das Pult an seinem Platz steht und alle Personen die kleine Bühne verlassen haben, erhebt sich der Prediger und geht nach oben, um sich hinter dem Pult aufzustellen und die Predigt zu eröffnen (siehe Kapitel 15). Dieses Beispiel zeigt sehr deutlich die besondere räumliche Charakteristik der Predigt mit notwendigen architektonischen Bedingungen und Voraussetzungen, die für eine erfolgreiche Etablierung vorhanden sein bzw. geschaffen werden müssen. Dazu gehört ein erkennbarer, meist erhöhter und damit exponiert stehender Predigtort, zu dessen Errichtung z. T. sogar mehr oder weniger große Eingriffe in die Interaktionsarchitektur des jeweiligen Raumes vorgenommen werden.

Abhängig von dem zur Verfügung stehenden Predigtort gestalten sich die Möglichkeiten des Predigers zur Bewegung am Ort. Die Kanzel bietet eine klar definierte, feste Umgrenzung, in der der Bewegungsspielraum des Predigers deutlich eingeschränkt ist. Anders verhält es sich bei Rednerpulten oder wenn der

Prediger frei im Raum steht. In diesen Fällen steht ihm ein deutlich größerer Spielraum zur Verfügung, der jedoch nicht von allen Predigern auch ausgenutzt wird. Die meisten halten sich relativ nah an dem Ort, an dem sie zuvor das Predigtmanuskript abgelegt haben und nutzen nur einen kleinen Radius dahinter oder an den Seiten des Pultes. Ein Hervortreten der Prediger ist vor allem dann zu beobachten, wenn die Gemeinde direkter angesprochen und zu aktiverer Beteiligung aufgefordert wird (siehe Kapitel 17).


All diese räumlichen Elemente (die Ausrichtung der Bestuhlung, die Nutzung und Schaffung eines exponierten Bereiches und die Relevanzsetzung eines speziellen Predigtortes) kennzeichnen die Predigt als Bühnenformat (*platform event*) im Sinne Goffmans, bei dem „eine Handlung vor einem Publikum stattfindet“ (Goffman 1994:70). Im Fall der Predigt bildet die anwesende Gemeinde das Publikum<sup>2</sup> bzw. allgemeiner die Gruppe der Rezipierenden, während der Prediger seinen Wortbeitrag als Performanz realisiert. Der Gottesdienst und mit ihm die Predigt sind in der hier untersuchten Form ohne ‚Publikum‘ nicht denkbar und benötigen konstitutiv die Anwesenheit rezipierender Personen. Für Bühnenformate ist eine ‚multiparty‘-Interaktion, d. h. eine Mehrfachadressierung eines Einzelnen gegenüber einer Gruppe, und damit eine Situation ‚one-to-many‘ bzw., wie Schmitt es beschreibt, eine „one-face-to-many-faces“-Konstellation (Schmitt 2013:57) charakteristisch. Die räumliche Anordnung und die dadurch begünstigte Interaktionsordnung des Bühnenformates hat die Predigt mit anderen Formaten öffentlicher und privater Reden gemein (vgl. Goffman 1979:12; siehe dazu auch Damblon 2003:85). Somit ist die Predigt als Teil einer größeren, aufgrund struktureller Merkmale zu fassenden Gattungsaggregation beschreibbar, für die das Merkmal des Bühnenformats typisch ist (z. B. Kundgebungen, (politische) Reden und andere Ansprachen, Vorträge etc.).

Im Zuge einer interaktionsräumlichen Analyse ist nun zu fragen, welche interaktiven Aufgaben mithilfe der räumlichen Gegebenheiten bearbeitet werden (vgl. Hausendorf/Schmitt 2016a:33) und „[z]ur Lösung welcher interaktiven Aufgaben [...] die relevant gesetzten Aspekte von Raum wann, von wem und auf welche Art und Weise eingesetzt [werden]“ (Schmitt 2013:30). Für die Beteiligten an

---

<sup>2</sup>Die Parallelen zwischen einem ‚Publikum‘ und einer ‚Gemeinde‘ sind auf struktureller Ebene augenscheinlich. Knoblauch versteht unter dem Begriff ‚Publikum‘ allgemein „Menschenmengen, die sich in körperlicher Präsenz befinden und von uns als Präsenzpublikum bezeichnet werden. Publika sind jene Formen von Kollektiven, die einen gemeinsamen Fokus der Aufmerksamkeit teilen“ (Knoblauch 2016:548 f.). Und Habscheid et al. verstehen unter Publikum eine „lokale Ansammlung[] von Zuschauern und Zuschauerinnen, Konsumenten und Konsumentinnen‘ [...], die an einem Kultur-Event teilnehmen beziehungsweise von den Veranstaltern dieses Events als ‚Zielgruppe‘ adressiert werden“ (Habscheid et al. 2016:464).

einem Gottesdienst besteht diese Aufgabe zunächst in der lokalen Eröffnung der Predigt innerhalb des gottesdienstlichen Kontextes. Die Predigt erscheint damit als ein Ereignis, das „von den Beteiligten in einem prä-existenten und komplexen multi-aktionalen, setting-definierten praxeologischen Kontext realisiert“ (Schmitt/Deppermann 2010:339) wird. Dabei ist konstitutiv, dass die Predigt nicht nur innerhalb der räumlichen Bedingungen des jeweiligen Gottesdienstortes stattfindet, sondern dass auch das vorgängige interaktive Geschehen Auswirkungen auf die Art und Weise der Eröffnung der Predigt hat: die Gemeinde sitzt auf Stühlen bzw. (Kirchen)Bänken mit einer spezifischen Ausrichtung, einzelne Personen sind bereits explizit in Erscheinung getreten (z. B. um Bibeltexte vorzulesen, ein Gebet zu sprechen oder Musik zu machen), es herrscht ein ritualisiertes dialogisches Beteiligungsformat. In vielen Fällen ist auch der zukünftige Prediger eine bereits aktiv in Erscheinung getretene Person. Die anwesenden Personen haben also vor Beginn der Predigt eine „gemeinsame vorgängige Interaktionsgeschichte in diesem raumzeitlichen Kontext“ (Schmitt/Deppermann 2010:337). Des Weiteren spielt der Raum eine Rolle bei der Aktualisierung und Vermittlung von Wissen, denn die architektonischen Gegebenheit eines exponierten Predigtortes bedingt spezifische Praktiken der Wissenszuschreibung. Der Raum hat damit einen Einfluss auf für die Predigt zentrale binnenstrukturelle Komponenten und Aufgaben (siehe Kapitel 16).

In allen räumlichen Umgebungen wird der Predigtort so hergestellt, dass der jeweilige Prediger eine exponierte Position einnimmt (meist räumlich erhöht). Dazu werden ggf. mehr oder weniger große Eingriffe in die Interaktionsarchitektur vorgenommen. Der Predigtort ist dadurch für die anwesenden Personen (optisch) wahrnehmbar. Die Gemeinde ist wiederum aufgrund der Interaktionsarchitektur körperlich auf den Prediger orientiert, der dadurch als „Fokusperson“ (Schmitt/Deppermann 2007:109 f., Schmitt/Deppermann 2010, Schmitt 2013) im Zentrum der Aufmerksamkeit steht und zum Gegenstand der „Monitoring-Aktivitäten“ (Schmitt/Deppermann 2007:109) wird. Zu dieser wird er auch durch sein eigenes Verhalten, indem er sich durch die Einnahme einer nur durch ihn bespielten räumlich exponierten Position „für permanente Wahrnehmung durch die [Anwesenden] verfügbar macht“ (Schmitt 2013:57; siehe Abschnitt 15.1). Aber auch der Prediger ist von seiner Position aus körperlich und blicklich auf die Gemeinde ausgerichtet. Dadurch entsteht die für Predigten typische Konstellation des *one-face-to-many-faces*, die Wahrnehmungswahrnehmung, d. h. „wechselseitig[] geteilte[] Aufmerksamkeit“ (Hausendorf 2007:227; siehe dazu auch Schmitt/Deppermann 2010:338) ermöglicht (siehe Abschnitt 15.1). Diese Konstellation bedingt wiederum die Transkription, denn die frontale Ausrichtung von Prediger und Gemeinde wird als deiktische Verankerung festgelegt und mit dem ISWA-Zeichen  markiert.

Der konkrete, vorinteraktionale Raum mit seinen interaktionsarchitektonischen Implikationen und seiner situativen Nutzung wird so bei der Herstellung des Predigt ereignisses zu einer „interaktive[n] Ressource“ (Schmitt 2013:13) und gleichzeitig „Grundlage der multimodalen Interaktion“ (Schmitt 2013:13).<sup>3</sup>

Die bisherigen Darstellungen haben gezeigt, dass der gebaute und gestaltete Raum vor allem dann, wenn er das Predigtverständnis der jeweiligen Konfession oder Gemeinde repräsentiert und die Glaubensvorstellungen visualisiert, einen Teil der institutionellen Rahmung und Einbettung der Predigt ausmacht. In diesem Zusammenhang ist er ein Teil der Außenstruktur. Der architektonische Raum ist zudem Teil des Gattungswissens. Die untersuchten Predigten machen deutlich, dass die anwesenden Personen den Benutzbarkeitshinweisen folgen, die der vorinteraktional gestaltete und ausgestattete Raum zur Verfügung stellt. Dadurch entsteht ein Bühnenformat mit einem exponierten Predigtort und einer *one-face-to-many-faces* Konstellation. In den meisten Fällen wird bereits durch die Interaktionsarchitektur die körperliche Ausrichtung auf ein ‚Vorne‘ angelegt und durch die Anordnung der Stühle und Bänke vorstrukturiert. Zudem erfolgt die eigentliche Eröffnung der Predigt erst, wenn der Predigtort – sofern er nicht bereits architektonisch als solcher erkennbar ist – geschaffen wurde. Zudem nutzen die Prediger die architektonischen Gegebenheiten und die zu absolvierenden Laufwege durch den vorhandenen konkreten Raum als interaktive Ressource, um das Ereignis ‚Predigt‘ herzustellen, zu eröffnen und schließlich zu beenden (siehe Kapitel 15). Dies zeigt, dass der Aspekt des Raumes direkt und indirekt auf allen Gattungsebenen eine Rolle spielt. Tabelle 14.3 fasst noch einmal die Bedeutung und Relevanz des konkreten Raumes für das Predigt ereignis auf den einzelnen analytischen Ebenen des Gattungskonzeptes zusammen und gibt zugleich einen Ausblick auf die nachfolgenden Kapitel, in denen der Aspekt des Raumes immer wieder aufgegriffen wird:

Die nächsten Kapitel widmen sich den Vorgängen der Ko-Orientierung, Ko-Ordinierung und Ko-Operation zwischen Prediger und Gemeinde mit Blick auf den Beginn und die Beendigung der Predigt und vertiefen in diesem Zusammenhang auch die Rolle des Raumes bei der Herstellung des Predigt ereignisses. Es stellt sich die Frage, wie die vorinteraktionalen räumlichen Bedingungen situativ genutzt werden, wie die in den Raum kommenden Personen die interaktionsarchitektonischen Implikationen lesen und konkret im Sinne sozialtopografischer

---

<sup>3</sup>Reinhold Schmitt versteht ‚Interaktion‘ in diesem Sinne als „raumbezogenes und durch Raum strukturiertes soziales Unternehmen“ (Schmitt 2013:22). Dabei betont er die „Egalität aller den Interaktionsbeteiligten zur Verfügung stehenden Ausdrucksressourcen“ (Schmitt 2013:22) und stellt den Raum auf eine Stufe mit verbalen und visuellen Ressourcen, „auf die Interaktionsbeteiligte bei der lokalen Bearbeitung grundlegender Anforderungen der Interaktionskonstitution in gleicher Weise zurückgreifen“ (Schmitt 2013:43).

**Tabelle 14.3** Bedeutung des Raumes für die Gattungsebenen

<b>Ebene</b>	<b>untersuchte Merkmale</b>
<b>Außenstruktur</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Institutionelle Einbettung (Kirche und Gottesdienst; Kapitel 13)</li> <li>• Interaktionsarchitektur (Raum)</li> </ul>
<b>Binnenstruktur</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Interaktionsordnung und Rollenverteilung</li> <li>• Wissensvermittlung, Wissenszuschreibung (Kapitel 16)</li> <li>• Veranschaulichungsverfahren (Kapitel 16)</li> </ul>
<b>Zwischenstruktur</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Nutzung interaktionsarchitektonischer Implikationen (Raumverhalten; Kapitel 15)</li> <li>• Sequenzialität des Predigtereignisses (Eröffnung und Beendigung; Kapitel 15)</li> <li>• Dialogstrukturen und Beteiligungsformate im Wortbeitrag (Kapitel 17)</li> </ul>

Aspekte umsetzen und als Ressource für ihre Handlungen relevant setzen. Wie die nachfolgende Analyse zeigt, bedienen sich die Beteiligten bei ihrem ‚doing Predigt‘ maßgeblich auch der räumlichen Gegebenheiten und bauen neue Interaktionsräume auf, um die Predigt zu realisieren und zu kontextualisieren.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.







# Multimodale Konstitution des Predigtereignisses

# 15

Die Bestimmung der Predigt zum einen als Teil der Gottesdienstordnung und zum anderen als inhaltliche und formale ‚Leerstelle‘, d. h. als nicht bzw. nur schwach durch die Liturgie vorstrukturiertes Element (siehe Kapitel 13), hat einen Einfluss auf die Frage nach dem Beginn und dem Ende der Predigt. Diesem Gegenstand nähert sich die vorliegende Arbeit aus interaktionsanalytischer Perspektive und unter der Betrachtung der Predigt als soziales und durch die beteiligten Personen interaktiv hergestelltes Ereignis. Essenziell ist hier wieder die in dieser Arbeit vorgenommene Unterscheidung zwischen der Predigt als Gesamtereignis und dem Wortbeitrag als einem konstitutiven und obligatorischen Aktivitätstyp der Gattung.

Während die ersten konversationsanalytischen Arbeiten bereits in den 1970er Jahren erkannt und beschrieben haben, dass *Gesprächsbeendigungen* (bzw. allgemeiner Interaktionsbeendigungen) einer Eröffnung bedürfen (vgl. Schegloff/Sacks 1973: Opening up Closings), betonen Hausendorf/Schmitt (2010) in ihrer Studie ‚Opening up Openings‘, dass auch die *Eröffnung* von Interaktionsereignissen „systematisch vorbereitet und selbst eröffnet“ (2010:53) werden muss. Dazu nutzen die beteiligten Personen unterschiedliche multimodale Koordinierungspraktiken (vgl. dazu auch Mondada/Schmitt 2010:37ff). Hausendorf/Schmitt (2010) beschreiben in ihrer Studie exemplarisch die Eröffnungsphase eines Alphagottesdienstes als reziprok durch die Beteiligten hergestellt. Innerhalb des etablierten (räumlichen und institutionellen) Kontextes des Gottesdienstes werden dann unterschiedliche kommunikative Gattungen deutlich, die von den beteiligten Personen als eigenständige „raumzeitliche Einheit“

---

**Elektronisches Zusatzmaterial** Die elektronische Version dieses Kapitels enthält Zusatzmaterial, das berechtigten Benutzern zur Verfügung steht  
[https://doi.org/10.1007/978-3-658-33855-8\\_15](https://doi.org/10.1007/978-3-658-33855-8_15).

(Schmitt/Deppermann 2010:337) mit klar erkennbaren bzw. erkennbar gemachten Grenzen hergestellt werden. Die Predigt ist eine der beobachtbaren kommunikativen Gattungen innerhalb des kommunikativen Projekts des Gottesdienstes, die durch die anwesenden Personen und unter Nutzung unterschiedlicher Ressourcen vorbereitet, durchgeführt, organisiert, koordiniert, d. h. eröffnet und schließlich auch wieder beendet wird. Dabei muss nicht nur der Wortbeitrag als zentraler Aktivitätstyp innerhalb der Gattung realisiert werden, sondern die Etablierung des gesamten Ereignisses einschließlich der Übergänge zum vorausgehenden und nachfolgenden Gottesdienstgeschehen.

---

## 15.1 Eröffnung der Predigt

Obgleich dem Predigtanfang in der homiletischen Literatur vor allem unter rhetorischen und inhaltlichen Gesichtspunkten ein großes Gewicht beigemessen wird (vgl. u. a. Lerle 1972), gehen die Aussagen darüber, wann Predigten innerhalb des Gottesdienstes tatsächlich beginnen und enden, deutlich auseinander. Während einige Analysen die Markierung von Anfang und Ende durch Kanzelgruß und Kanzelsegnen sehen (vgl. Josuttis 1985:166), setzen andere die „vorgängige Lesung des Bibeltexes“ (Stebler 2006:175) oder aber die Adressierung der Gemeinde (vgl. Thiele 2004:255ff) als Rahmungsmomente an. Anhand der Analyse schriftlich vorliegender Wortbeitragstexte werden dann „Einleitungstypen“ herausgearbeitet (vgl. Josuttis 1985:167), die Hinweise, Tipps und Normen für einen ‚guten‘ Predigtanfang geben.<sup>1</sup> Auffällig ist dabei, dass der Beginn der Predigt in den homiletischen Arbeiten allein durch seine Verbalität gekennzeichnet ist: „Jede Predigt beginnt mit einem ersten Satz“ (Josuttis 1985:167). Begreift man die Predigt jedoch nicht nur als Textgattung, sondern unter einer interaktionsanalytischen Perspektive als kommunikative Gattung mit ko-präsenten Beteiligten, dann greift diese Bestimmung deutlich zu kurz. Aus diesem Grund betrachtet die vorliegende Arbeit auch die visuellen Ressourcen, die bei der Eröffnung der Predigt von den beteiligten Personen genutzt werden. Dafür grundlegend ist eine allgemeine Beobachtung zur Eröffnung von Interaktionen:

---

<sup>1</sup> So thematisiert Josuttis den ‚*textbezogenen Beginn*‘, bei dem biblische Personen, Charaktere und Textgattungen eingeführt werden, die historische Situation des Textes vorgestellt und der Textinhalt paraphrasierend wiederholt wird (vgl. Josuttis 1985:168ff). Darüber hinaus beschreibt er den ‚*gegenwartsbezogenen Beginn*‘, bei dem die Situation der Gemeinde, das Kirchenjahr oder rhetorische Formen wie rhetorische Fragen oder Imperative im Zentrum stehen (vgl. Josuttis 1985:172ff). Als dritte Form bestimmt er schließlich den ‚*themenbezogenen Beginn*‘ (vgl. Josuttis 1985:177).

Die Situationseröffnung ist in der Regel eine dem verbalen Austausch sequenziell vorgelagerte Phase körperlich-räumlicher Annäherung, wechselseitiger blicklicher Orientierung, der Nähe-Distanz-Regulierung und der gemeinsamen Koordination im Hinblick auf den intendierten, fokussierten interaktiven Austausch. (Schmitt 2013:44f)

Schmitt bestimmt hier vor allem visuell verfügbare Ressourcen als zentrale Elemente der Eröffnung: die Positionierung im Raum, die Nutzung architektonischer Implikationen, die körperliche Ausrichtung sowie die Blickorientierung. Auch Mondada betont gerade bei der Analyse von *face-to-face* Situationen die Relevanz visueller Ressourcen und Praktiken und den empirischen Charakter der Frage, wann eine Interaktionssituation eröffnet wird:

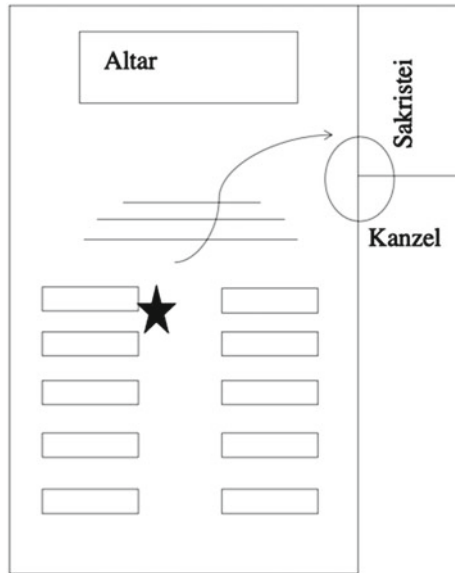
Es gibt [...] eine Phase der Vororientierung der Körper im Raum, bevor die Eröffnung überhaupt stattfinden kann. [...] Daraus ergibt sich im Übrigen das Problem, wie der Beginn einer Aktivität zu definieren ist, denn dieser ist selbst eine praktische Hervorbringung, die Zeit beansprucht und zu einer eigenen Aktivität werden kann [...]. Wenn der Vollzug der Eröffnung [...] entscheidend ist für die wechselseitige Anpassung der Beteiligten und damit die Bedingung für die Koordination, so ist die körperliche Orientierung auf die Eröffnung eine erste Koordinationsleistung, um das Gespräch zu ermöglichen. Koordination der Beteiligten und Eintritt in die Interaktion konfigurieren sich also wechselseitig. (Mondada 2007:65, FN4)

Gleiches gilt auch mit Blick auf christliche Predigten. Dazu soll Schritt für Schritt die Eröffnung der Predigt in ihren einzelnen Bestandteilen und Handlungen nachgezeichnet werden. Im Zentrum der Betrachtungen stehen neben dem Gang zum Predigtort (Abschnitt 15.1.1) und den Koordinierungs- und Fokussierungsaktivitäten des Predigers und der Gemeinde (Abschnitt 15.1.2) die auf die visuelle Eröffnung folgenden Aktivitäten der verbalen Eröffnung (Abschnitt 15.1.3 und 15.1.4).

### 15.1.1 Der Gang zum Predigtort

Die Analyse natürlicher Predigtereignisse zeigt, dass ein erstes zentrales Element der Eröffnung der Gang des Predigers zum jeweiligen Predigtort ist. Diese Handlung des zweck- und zielgerichteten Gehens (vgl. Staub 2002:459) und der damit einhergehenden Bewegung durch den Raum zu einem bestimmten Ort hin, ist eine Schnittstelle bei der interaktiven Etablierung und Eröffnung des Predigtereignisses und markiert den Übergang zwischen dem vorgängigen Geschehen und der Predigt. Für die Predigt heißt das, dass sie als neue Situation „in einer für die Beteiligten erkennbar und für die Realisierung des aktuellen Zwecks sachdienlichen Weise vom bisherigen Geschehen abzugrenzen und sie – gemäß ihrer Eigenständigkeit – durch eine ihrem Status als Herstellung einer neuen Situation adäquaten Art und Weise zu eröffnen“ (Schmitt/Deppermann 2010:339) ist. In diesem Zusammenhang wird – analog zu den Analysen von Schmitt/Deppermann (2010) – auch bei Predigten die Transition von Interaktionsräumen zur Eröffnung einer neuen Interaktion erkennbar.

Der Gang des Predigers zum Predigtort ist dabei nicht nur eine notwendige, sondern auch eine situierte Praktik. Dies zeigt das exemplarische Beispiel eines evangelisch-lutherischen Sonntagsgottesdienstes, der nach der üblichen liturgischen Ordnung abgehalten wird (siehe Kapitel 13). Unmittelbar zuvor sprechen die Gemeinde und der Pfarrer gemeinsam laut das Glaubensbekenntnis. Dabei stehen alle Beteiligten in den Bänken im Kirchenschiff und sind auf den Altarraum und das Kreuz ausgerichtet (siehe Abbildung 15.1, der Stern markiert die Position des Predigers im Kirchenschiff). Der Prediger positioniert sich aufgrund dieses Standortes als Teil der Gemeinde und auf einer räumlich-egalitären Stufe mit den übrigen Anwesenden. Nachdem das Glaubensbekenntnis mit einem ‚Amen‘ beendet wurde, verlässt der Prediger seine Position und nimmt einen räumlichen Wechsel vor, indem er für alle Anwesenden sichtbar den Altarraum Richtung Sakristei durchquert (Abbildung 15.1 und Abbildung 15.2, Weg durch Pfeil markiert), die Sakristeitür öffnet, in diese hineingeht, hörbar die Tür zur Kanzel öffnet und von dort auf die Kanzel steigt.



**Abb. 15.1** Skizze Kirchenraum



**Abb. 15.2** Ansicht Kirchenraum mit Kanzel

Zunächst wird hier eine etablierte Situation mit einer spezifischen räumlichen Konstellation (alle stehen und sind körperlich auf den Altar ausgerichtet) und einem spezifischen Beteiligungsformat (alle sprechen gleichzeitig laut denselben Text) aufgelöst, indem sich der Prediger daraus löst. Dazu wendet er sich körperlich von dem allen gemeinsamen Fokuspunkt des Altars ab und tritt aus dem bestehenden Interaktionsraum heraus. Diese Auflösung wird durch das Gehen deutlich gemacht und ist mit Erreichen des Predigtortes abgeschlossen. Nun beginnt der Aufbau des neuen, für das Predigtereignis charakteristischen Interaktionsraums. Die Art und Weise, in der der Prediger den Gang zum Predigtort realisiert, markiert dessen Gerichtetheit auf den jeweiligen Predigtort hin und macht erkennbar, dass es nicht um das Gehen an sich geht, sondern um das nachfolgende Ereignis: er geht a) für alle sichtbar, aber allein b) in zügiger, aber nicht hektischer Weise zu einem Ort, der exponiert liegt und den er c) allein bespielen wird. Diese Merkmale verweisen nicht nur auf ein neues Ereignis, sondern konstituieren parallel dazu die Partizipationsstruktur der Predigt als Bühnenformat (siehe Kapitel 14). So vollzieht sich gleichzeitig zum räumlichen Wechsel des Predigers eine körperlich-interaktive Neukonstellation zwischen den Beteiligten: Von einer Situation *face-to-back*, in der der Prediger in einer Ausrichtung mit der Gemeinde steht und ihr den Rücken zukehrt, zu einer Situation *one-face-to-many-faces*, in der der Prediger frontal zur Gemeinde ausgerichtet ist und wechselseitige Wahrnehmung herstellt.<sup>2</sup> Bis auf wenige Ausnahmen realisieren die Prediger des untersuchten Korpus ihren Gang nicht parallel zu einer anderen Aktivität (z. B. während eines Liedes, bei dem die Gemeinde einen anderen Fokus hat – etwa das Gesangbuch oder die Textleinwand – oder während eines Gebetes, bei dem die Gemeinde die Augen potentiell geschlossen hat), sondern im Anschluss daran und darüber hinaus erst dann, wenn alle nicht am Predigtereignis beteiligten Personen den zukünftigen Predigtort verlassen haben. Eine geringfügige Abweichung zeigen u. a. die untersuchten katholischen Predigten. Der Prediger sitzt dabei nicht mit der Gemeinde im Kirchenschiff (*face-to-back*), sondern auf einem Stuhl im erhöhten Altarraum, der sich hinter dem Rednerpult befindet (Abbildung 15.3).

---

<sup>2</sup>Noch deutlicher wird vor allem die räumliche Neukonstellation, wenn sich nicht nur die personale Struktur ändert, sondern auch die Interaktionsarchitektur. Dies geschieht immer dann, wenn der Predigtort nicht fest verankert und bereits im Raum vorhanden ist, sondern erst unmittelbar vor bzw. parallel mit dem Gang des Predigers geschaffen, d. h. aufgebaut wird (siehe Kapitel 14).



**Abb. 15.3** Altarraum katholische Kirche

Der Gang zum Predigtort wird dann von einer bereits exponierten Position aus realisiert und ist entsprechend der geringen räumlichen Distanz zwischen Sitzplatz und Predigtort sehr schnell vollzogen. Eine ähnliche Konstellation zeigte sich auch in einer der untersuchten Traupredigten. Auch dort sitzt der Prediger nicht bei der Gemeinde, sondern bereits seitlich im Altarraum (Abbildung 15.4) und vollzieht aus dieser Position heraus den Gang zu seiner freien Predigtposition zwischen Rednerpult und dem im Altarraum sitzenden Brautpaar (Abbildung 15.5). In den untersuchten Predigten befand sich der Prediger in sechs Fällen bereits im Altarraum in der Nähe des Predigtortes.



**Abb. 15.4** Prediger im Altarraum



**Abb. 15.5** Predigtposition

In allen untersuchten Predigten fand ein Wechsel zwischen „dynamischen und statischen Präsenzformen“ (Schmitt 2013:38) statt. So kommt der Prediger von einer sitzenden oder stehenden Position und bewegt sich dynamisch zu einem Ort, an dem er wieder mehr oder weniger ruhig stehen wird.

Das Gehen hin zum Predigtort ist also konstitutiv für die Predigt und Teil der Herstellungsaktivitäten des ‚doing Predigt‘. Damit wird es zu einer „situierten Praktik“ (Schmitt 2012a), indem es eine „interaktive Eigenwertigkeit“ (Schmitt 2013:35) erkennen lässt. Der Prediger kommuniziert durch die strukturierende und segmentierende Handlung des Gehens seine „interaktionsrelevante Interpretation“ (Schmitt 2013:35) der Situation (vgl. allgemein dazu Hausendorf/Schmitt 2010:88). Der Gang zum Predigtort zeigt erst einmal unspezifisch, aber grundlegend an, dass etwas Neues passiert und ein Wechsel stattfindet, aber noch nicht, welcher Art die Veränderung sein wird und welche personellen und räumlichen Neukonstellationen etabliert werden. Betrachtet man den Gang weitgehend isoliert, verweist er also nicht spezifisch auf das nachfolgende Predigtereignis, obwohl er dafür konstitutiv ist, er zeigt lediglich einen Übergang an. Aufgrund ritualisierter und institutionalisierter Abläufe innerhalb der Gottesdienstgestaltung kann jedoch mehr oder weniger klar zugeordnet werden, zu welchem Ereignis der Gang führt. Entscheidend für die Bestimmung des Gangs als Element der Predigteröffnung sind folgende Parameter: *wer* den Gang vollzieht und ob der Prediger schon im vorausgegangenen Gottesdienstgeschehen mit anderen Aufgaben in Erscheinung getreten ist oder nicht, *wohin* die Person geht und ob der Predigtort predigtspezifisch ist oder nicht, *wann* der Gang innerhalb des Gottesdienstgeschehens vollzogen wird.



Im Anschluss an den räumlichen Übergang tritt der Prediger in eine Phase koordinatorischer und fokusetablierender Aktivitäten ein, die die aktive Herstellung des neuen Interaktionsraumes darstellen. Zentrale Elemente sind dabei die Ausrichtung und Orientierung auf den neuen Interaktionspartner (vgl. Schmitt/Deppermann 2010:374), die Herstellung einer Wahrnehmungswahrnehmung (vgl. Schmitt/Deppermann 2010:375) und die visuelle und verbale Herstellung einer neuen fokussierten Interaktion (vgl. Schmitt/Deppermann 2010:375; siehe Abschnitt 15.1.3).

### 15.1.2 Predigtankündigung

Einen zusätzlichen, dem Gang zum Predigtort vorgelagerten Kontextualisierungshinweis für den Beginn der Predigt bilden durch eine dritte Person gemachte Ankündigungen oder auch eine Kurzvorstellung des Predigers und die Benennung des nachfolgenden Geschehens als Predigt. Dies war jedoch nur in drei der untersuchten Predigten der Fall, die zudem im Rahmen besonderer Gottesdienste gehalten wurden: einem Jugendgottesdienst, einem evangelistischen Gottesdienst sowie dem Gottesdienst zum Abschluss einer Israelkonferenz. Damit decken sich die Befunde dieser Arbeit mit den Beobachtungen von Schmitt/Petrova, die Predigtankündigungen ebenfalls als spezielles Element alternativer Gottesdienste bewerten (vgl. 2019:371). In allen Fällen des hier vorliegenden Korpus war der Prediger gemeindefremd, d. h. er wurde von den Mitarbeitern des Gottesdienstes speziell zu diesem Anlass eingeladen. Die Ankündigung des Predigers kontextualisiert also in besonderer Weise, dass es sich bei der nun in Erscheinung tretenden Person um den Prediger handelt und das kommende Ereignis die Predigt ist. Die drei hier analysierten Predigtankündigungen machen zudem deutlich, dass dieses, der eigentlichen Predigt vorgelagerte Ereignis, unterschiedlich stark ausgebaut sein kann. Dies zeigt darüber hinaus auch der Vergleich mit den Beobachtungen von Schmitt/Petrova (2019). Während sie als „Kernelemente“ der Predigtankündigung die Nennung des Themas der Predigt, die Nennung des Namens und der Funktionsrolle des Predigers, den „Verweis auf die Predigt als Handlungstyp“ sowie die Etablierung einer Erwartungshaltung bestimmen (alle Zitate Schmitt/Petrova 2019:382), zeigt die kürzeste Variante im hier vorliegenden Korpus die folgenden Elemente: den Namen des Predigers sowie die implizite

Aufforderung zu predigen. Bei dieser minimalen Form folgt der Gang des Predigers direkt auf die Ankündigung. In der ausgebauten Variante wird der Prediger nicht nur angekündigt, sondern in einem Interview vorgestellt. Zu diesem Zeitpunkt sind sowohl der Prediger als auch der Gottesdienstmitarbeiter im Altarraum bzw. auf einer Bühne anwesend. Obwohl der Prediger schon auf der Bühne steht, befindet er sich aber noch nicht am Predigtort. Zudem ist eine nicht unmittelbar an der Predigt beteiligte Person auf der Bühne anwesend. Erst wenn diese den Ort verlassen hat, eröffnet der Prediger die Predigt visuell, indem er zum Predigtort geht und verbal, indem er das Wort an die Gemeinde richtet (siehe Abschnitt 15.1.4). Wichtiger Bestandteil der hier untersuchten Ankündigungen ist damit die explizite und implizite Etablierung des Predigers in seiner Rolle. Dies wiederum kontextualisiert das der Ankündigung folgende Ereignis als Predigt.

### 15.1.3 Koordinierung und Fokussierung

Bei der erfolgreichen Herstellung eines Interaktionsereignisses spielt die „Koordination als beobachtbare[s] Verhalten der Interaktionsbeteiligten“ (Deppermann/Schmitt 2007:20) eine zentrale Rolle. Erst durch die intra- und interpersonellen Koordinierungsleistungen der Anwesenden wird der erforderliche Interaktionsraum hergestellt, der als Voraussetzung für den verbalen und visuellen Austausch notwendig ist (siehe Kapitel 14).

Der Interaktionsraum des Predigtereignisses erscheint auf den ersten Blick vor allem aufgrund der starken material-räumlichen Vorstrukturierung beeinflusst zu sein. Folgen die anwesenden Personen den Benutzbarkeitshinweisen, so ergibt sich dadurch eine auch körperliche Ausrichtung auf den hervorgehobenen primären Aktionsraum (z. B. den Altarraum, die Kanzel oder die erhöhte Bühne; siehe Kapitel 14). Die Frage ist nun, welche Rolle die Koordinierung bei der Etablierung und Durchführung des Predigtereignisses spielt, denn wenn die „Koordination eine kontinuierliche Anforderung für alle an der Interaktion Beteiligten ist“ (Deppermann/Schmitt 2007:20), dann muss sie auch in einem institutionellen Geschehen wie der Predigt erkennbar werden.

Der Prozess der Koordinierung wird zunächst in zwei ‚Grundformen‘ unterschieden: intrapersonelle und interpersonelle Koordination. Die *intrapersonelle Koordination* beschreibt das gleichzeitige Ausführen unterschiedlicher Aktivitäten durch ein und dieselbe Person (vgl. Deppermann/Schmitt 2007:32, Krafft/Dausendschön-Gay 2007:168):

Aktivitäten, mit denen ein Interaktionsbeteiligter die unterschiedlichen Ausdrucksmodalitäten seines eigenen Verhaltens aufeinander abstimmt: Verbalität, Mimik, Blickorganisation, Gestik, Körperpostur, Raumorientierung etc. müssen koordiniert werden. Der intrapersonelle Aspekt besteht dabei in der ‚Selbstorganisation‘ und nicht im Hinblick auf die interaktiven Bezüge und Implikationen, denen diese Selbstorganisation oftmals dient. (Deppermann/Schmitt 2007:32)

Im Gegensatz dazu wird mit dem Begriff der *interpersonellen Koordination* die „zeitliche, räumliche und multimodale Abstimmung eigener Handlungen und Verhaltensweisen mit denen der anderen Beteiligten“ (Deppermann/Schmitt 2007:34) gefasst. Diese Koordinierung zwischen den Interagierenden wird wiederum differenziert in eine „*direkte Koordination*, wenn die Partner sich einander zuwenden, und [eine] *Koordinierung über Objekte*, wenn die Partner eine gemeinsame Orientierung der Aufmerksamkeit herstellen“ (Krafft/Dausendschön-Gay 2007:168; Hervorhebungen CD). In der Regel sind die interpersonelle und intrapersonelle Koordinierung aufeinander bezogen:

Häufig ist es so, dass die intrapersonelle Koordination partnerorientiert gestaltet wird und somit auch interpersonelle Koordination involviert. Dieser Fall ist als Regelfall zu erwarten, da Koordination letzten Endes meist im Dienst der Ermöglichung interpersoneller Kooperation steht. (Deppermann/Schmitt 2007:37)

Gerade bei der Eröffnung von Interaktionsereignissen werden die Prozesse der Koordinierung deutlich erkennbar (vgl. Hausendorf 2007:228):

Koordination ist die Voraussetzung der gemeinsamen Herstellung personal-räumlicher Strukturen als Basis des verbalen Austausches, des zeitlich-räumlichen Alignments einzelner Teilnehmer mit dem der anderen oder der selbstbezogenen Abstimmung einzelner Modalitäten wie Verbalität, Gestikulation, Blick, Körperpostur etc. [...]. Verbalität [...] kommt in der Regel erst dann zum Einsatz, wenn die Beteiligten hierfür bereits interaktiv die Voraussetzungen geschaffen haben. (Schmitt 2013:15f)

Auch das Predigtereignis muss durch die Beteiligten komplex koordiniert werden. Der erste Schritt dazu ist der Gang des Predigers zum Predigtort (siehe Abschnitt 15.1.1). Damit sind allerdings die für die verbale Interaktion grundlegenden Voraussetzungen einer vorhandenen wechselseitigen Wahrnehmung und Fokussierung noch nicht geschaffen. Dies zu realisieren ist die Aufgabe der dem Gang zum Predigtort folgenden Handlungen der Koordinierung und Fokussierung am Predigtort. Dabei sind abweichend zu ‚klassischen‘ Situationseröffnungen<sup>3</sup> jedoch vor allem folgende Faktoren konstitutiv: a) „die vorgängige gemeinsame Präsenz auf einem Setting“ (Schmitt/Deppermann 2010:338) und b) „die Existenz einer interaktiven Vorgeschichte auf diesem Setting zu einem früheren Zeitpunkt des Aufenthalts“ (Schmitt/Deppermann 2010:338). Diese interaktive Vorgeschichte entsteht im Falle der Predigt durch das unmittelbar vorausgegangene Gottesdienstgeschehen. Zum Zeitpunkt der Predigt haben sich die anwesenden Personen dann bereits als ratifizierte Beteiligte anerkannt. Zudem besteht – zumindest auf der Seite der Gemeinde, die auf den Altarraum, die Kanzel oder die Bühne ausgerichtet sitzt – bereits eine räumliche Anordnung, die für die Predigt konstitutiv ist (siehe Kapitel 14). Unter diesen Vorzeichen muss dann die wechselseitige Wahrnehmung hergestellt werden.

Dabei besteht die Handlung der Koordinierung zu Beginn des Predigtereignisses aus zwei Abschnitten: Zunächst erfolgt die intrapersonelle Koordination des Predigers, in der er eine körperlich-räumliche Ausrichtung vornimmt und das mitgebrachte Predigtskript arrangiert. Es folgt eine Phase der interpersonellen Koordination, in der die Fokussierung mit der Gemeinde hergestellt wird. Der nachfolgende Auszug aus einem evangelischen Sonntagsgottesdienst setzt mit Erreichen des Predigtortes ein. In dieser Zeit sind der Prediger und seine Handlungen für die Gemeinde sicht- und hörbar (und diese Wahrnehmung ist wiederum für den Prediger wahrnehmbar).

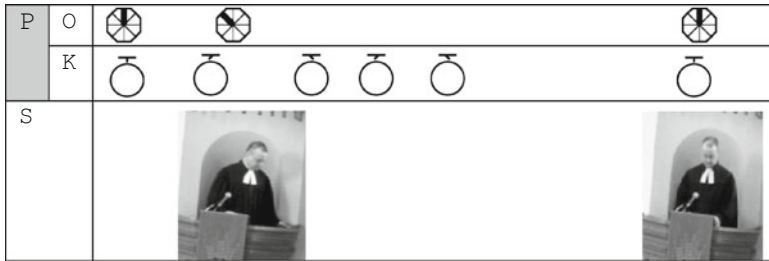
---

<sup>3</sup>Unter ‚klassischen‘ Situationseröffnungen verstehen Schmitt/Deppermann jene Situationen, in denen die Beteiligten nicht auf eine „geteilte raumzeitlich kontinuierliche Vorgeschichte zurückgreifen können“ (2010:337), der Kontakt also vollständig neu hergestellt werden muss. Es ist der „Moment, in dem die Interaktanten in Kontakt treten und ihre wechselseitige Verfügbarkeit körperlich herstellen“ (Mondada 2007:65, FN4).



Beispiel 1: Visuelle Eröffnung

01 P: (-----|-----|-----|-----|






-----|-----|-----|-----|)



02 gnAde sei mit EUCH, (-----)

Kurz bevor der Prediger die oberste Ebene der Kanzel erreicht hat, schaltet er das Kanzellicht ein. Es findet damit ein kleiner Lichtwechsel statt, der potentiell die Kanzel zusätzlich in ihrer räumlich exponierten Position im Kirchenraum ins Zentrum der Aufmerksamkeit stellt. Darüber hinaus kontextualisiert der Lichtwechsel deutlich, dass sich das folgende Geschehen an diesem Ort ereignen wird.<sup>4</sup>

<sup>4</sup>In anderen Gottesdiensten wurde zusätzlich das Licht im Kirchenschiff ausgeschaltet. Ein Lichtwechsel in noch deutlicherer Form ist in einigen Jugendgottesdiensten zu beobachten. Nachdem das Anspiel beendet war, wurde der auf die Bühne ausgerichtete Scheinwerfer

Der Prediger betritt daraufhin die Kanzel. Ab diesem Zeitpunkt ist er für die Gemeinde visuell und später auch akustisch wahrnehmbar. In den folgenden fünf Sekunden (Z.1, Sek. 10 bis 15) nimmt der Prediger sein Predigtmanuskript aus einer Mappe, legt diese auf den Rand der Kanzel (Sek.11,8) und wendet sich zu dem an der Kanzel angebrachten kleinen Rednerpult (Sek.13,7). Dort ordnet er das Predigtmanuskript. All diese Handlungen vollzieht er ohne in die Gemeinde zu blicken. Der Kopf bleibt gesenkt (, Sek. 10–14).<sup>5</sup> Auffällig ist, dass diese intrapersonelle Koordination für die Gemeinde wahrnehmbar durchgeführt wird. Dadurch entsteht eine Art öffentlicher backstage-Situation, in der die Vorbereitung zu einem Teil der Performanz des Predigers und damit zu einer Kontextualisierungshinweis wird. Während der Gang zum Predigtort unspezifisch angezeigt hat, dass ein neues Ereignis und eine Veränderung in der personellen und räumlichen Struktur stattfindet, verweist die intrapersonelle Koordinierung spezifischer darauf, dass es sich bei dem neuen Interaktionsereignis um ein Bühnenformat handeln wird, bei dem der Prediger als Fokusperson fungiert. Im obigen Beispiel hebt der Prediger schließlich bei Sekunde 14,1 den Kopf an () und richtet den Blick in die Gemeinde. Dadurch stellt er die Bedingungen für eine erfolgreiche Fokussierung und wechselseitige Wahrnehmung her: Er ist frontal auf die Gemeinde ausgerichtet () die Gemeinde kann ihn sehen und hören und auch er kann die Anwesenden (zumindest) visuell wahrnehmen. Erst als diese Konstellation hergestellt ist, beginnt der Prediger zu sprechen (gnAde sei mit EUCH, Z.2).

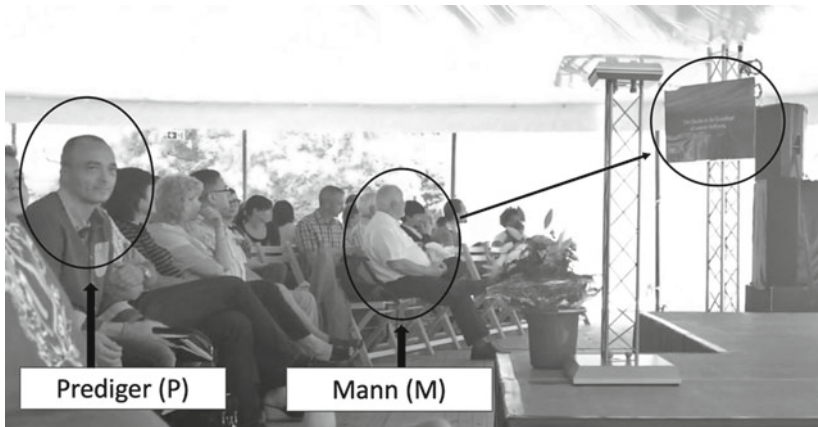
Auch im nächsten Beispiel wird die Zweiteilung zwischen intra- und interpersoneller Koordinierung deutlich erkennbar. Zudem lässt sich daran zeigen, dass die Koordinierung und die Ausrichtung nicht nur durch den Prediger allein geleistet wird, sondern auch durch die Gemeinde mitgetragen und mitvollzogen werden muss. Der Auszug zeigt den Beginn eines ökumenischen Sonntagsgottesdienstes, der in einem runden Zelt stattfindet. Zu diesem Zweck wurden Klappstühle

---

während des Aufbaus des Predigtortes ausgeschaltet. Erst dann realisierte der Prediger den Gang zum Predigtort. Der Scheinwerfer wurde erst mit Erreichen des Predigtortes wieder eingeschaltet. Der Gang war so zwar grundsätzlich für die Gemeinde wahrnehmbar, in der Sichtbarkeit aber weniger im Fokus. Darüber hinaus markiert der Lichtwechsel zusätzlich, dass der Aufbau eines neuen Interaktionsraums vollzogen und sich die nachfolgende Situation von der unmittelbar vorausgehenden unterscheiden wird.

<sup>5</sup>Aufgrund des Darstellungszwecks des Transkripts sind in den Sekunden 11 bis 14 lediglich die Endpositionen des Kopfes dargestellt und nicht die Bewegungen. Dies ändert sich in Sekunde 14, da nun die Bewegung relevant wird. Das Transkript wird hier explizit den Bedürfnissen der Analyse angepasst. Dies zeigt die Tragfähigkeit des hier vorgestellten Transkriptionssystems.

in zwei großen Blöcken rechts und links eines Mittelganges aufgestellt. Diese Anordnung zeigt deutliche Parallelen mit der Anordnung der Bänke in Kirchen. Die Stühle sind auf eine Bühne hin orientiert, auf der Instrumente, Blumen und ein beweglicher Rednertisch stehen, der den zukünftigen Predigtort bildet. Der Ort ist nicht predigtexklusiv, da im Verlauf des Gottesdienstes von ihm aus auch Moderationen und Bibeltexte gelesen werden. Rechts und links der Bühne sind Bildschirme aufgestellt, auf denen die Texte der gesungenen Lieder, kleine Videos und Bilder angezeigt werden (Abbildung 15.6).



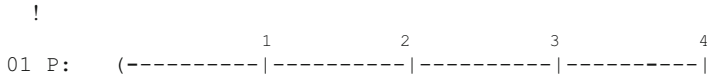
**Abb. 15.6** Orientierung der Gemeinde zum Monitor

Im Vorfeld der Predigt ist auf diesen Bildschirmen ein Filmausschnitt zu sehen, der thematisch auf den Wortbeitrag verweist. Die anwesenden Personen müssen, wollen sie den Filmclip sehen, rechts oder links auf den Bildschirm schauen.<sup>6</sup> Der Prediger, der in der vorderen Stuhlreihe sitzt, ist auf den rechten Monitor (nicht im Bild) ausgerichtet. Im nachfolgenden Transkript sind die visuell wahrnehmbaren Handlungen des Predigers (P) und eines Mannes aus der Gemeinde (M) abgebildet. Dieser wurde exemplarisch ausgewählt, um stellvertretend die wechselseitige Ausrichtung zwischen Gemeinde und Prediger und die Reziprozität der Herstellungshandlung zum Beginn des Predigt ereignisses zu verdeutlichen.

<sup>6</sup>Auf dem Bildausschnitt ist lediglich der linke Bildschirm zu sehen. Der rechte Bildschirm befand sich hinter der Kamera und konnte so nicht mit erfasst werden.



Beispiel 2: Herstellung Wahrnehmungswahrnehmung!!!!

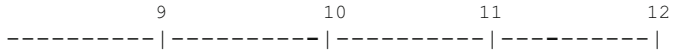








P	K	○ <sup>↑</sup> .....	○ <sup>↑</sup> .....
	M	↑ .....	
M	O		
	K	○	○ <sup>↑</sup> .....
S			

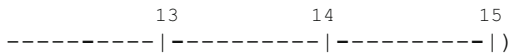






P	K	○ <sup>↑</sup> .....	○	○ <sup>↑</sup> .....	○ <sup>↑</sup>
	M	↑ .....			
M	O				
	K	..... ○ <sup>↑</sup>			
S					















P	O		
	K		
M	O	..... 	
	K		 .....
S			








P	K		 .....
M	K	...  .....	
S			

02 was Ist also der GLAUbe,

Nachdem der Filmclip beendet ist, steht der Prediger von seinem Stuhl in der ersten Reihe auf (↑, Z.1) und vollzieht den Gang zum Predigtort, indem er nach vorn zur Bühne läuft (↑, Z.1, Sek.2,2–5,9). Er verlässt seine Position als Teil der Gemeinde und exponiert sich selbst, da er eine Ausrichtung *one-face-to-many-faces* herstellt. Während des Ganges ist sein Blick zunächst weiter auf den rechten

Monitor gerichtet ( und ). Erst als er die Bühne betritt, wendet er seinen Kopf gerade ( und , Z.1, Sek.5,8) und senkt ihn anschließend während seiner Wende zum Rednerpult (, Z. 1, Sek.5,8 bis 8,1) nach unten (, Z.1, Sek. 6,3). Er ist nun frontal zur Gemeinde und damit auf sein Vorne orientiert, wie es für diese Analyse festgelegt wurde (). Der Kopf ist gesenkt (, Z.1, ab Sek.6,7). Auffällig ist auch in diesem Beispiel wieder, dass der Prediger den Gang zum Predigtort nicht während des Filmclips vollzieht, sondern erst danach. Obwohl der Fokus der Anwesenden mehrheitlich noch auf den Monitoren liegt, ist der Prediger dadurch potentiell stärker fokussierungsfähig, als wenn er den Gang während des Filmclips realisiert hätte. Nachdem der Prediger den Predigtort erreicht hat, tritt er in die Phase der intrapersonellen Koordination ein, indem er sich am Predigtort ausrichtet, die Bibel und das Predigtmanuskript, das er während des Ganges in der Hand gehalten hat, auf das Rednerpult legt, es arrangiert und aufschlägt (Sek.8,2 bis 14). Erst danach hebt er den Kopf (, Z.1, Sek.14 bis 14,8) und blickt mit gerader Kopfposition (, Z.1, Sek. 14,9) in die Gemeinde. Damit richtet er seine Wahrnehmung auf die vor ihm sitzenden Personen aus.

Dieser Auszug zeigt jedoch nicht nur den Gang zum Predigtort und die intrapersonelle Koordination des Predigers, sondern auch die deutliche körperliche Re-Positionierung eines Mannes in der ersten Reihe der Gemeinde. M ist mit seinem Körper und seinem Kopf zunächst auf den linken Monitor ausgerichtet (, Z.1 bis Sek.6,5). Diese Position behält er bei, während sich der Prediger von seinem Platz erhebt und nach vorn geht. Als der Prediger die Bühne betritt (Z.1, Sek.3,7), wendet sich M mit seinem Kopf zum Prediger um (, Z.1, Sek.3,7). Dabei bleibt seine körperliche Ausrichtung noch unverändert auf den Bildschirm gerichtet (, Z.1; Abbildung 15.7). Dies zeigt, dass er die Bewegung des Predigers wahrnimmt und damit auch dessen räumliche Veränderung, d. h. die Auflösung des bisherigen und die Herstellung eines neuen Interaktionsraums, die durch das Gehen angezeigt und vorbereitet werden. Die körperliche Ausrichtung des Mannes auf den Prediger erfolgt jedoch erst, als sich dieser zum Rednerpult umwendet (, Z.1, Sek.6,7 bis 9,8; Abbildung 15.8). Aufgrund seines Sitzplatzes im Zelt, ist M nicht frontal auf den Prediger ausgerichtet, sondern schräg nach rechts (, Z.1, Sek.10).

Der Auszug zeigt, dass auch M eine intrapersonelle und interpersonelle Koordinierung vornimmt, indem er sich zunächst blicklich und später auch mit seinem gesamten Körper auf den Prediger ausrichtet und diesen dadurch als neuen Interaktionsfokus, d. h. als Fokusperson, erkennbar macht. Die intrapersonelle Koordination von M schafft die Voraussetzung für eine interpersonelle Koordinierung mit dem Prediger und für eine Fokussierte Interaktion, d. h.





**Abb. 15.7** Blick zum Prediger



**Abb. 15.8** Ausrichtung auf Prediger

eine „absichtsvolle[] wechselseitige[] Orientierung aufeinander“ (Stukenbrock 2015:51) und Wahrnehmungswahrnehmung. Da der Prediger seine eigene intrapersonelle Koordination zum Zeitpunkt der Ausrichtung von M (Sek.10) jedoch noch nicht abgeschlossen hat (sein Kopf ist nach wie vor gesenkt), ändert M noch einmal seine Kopfposition, wendet sich kurz vom Prediger ab und dem linken Monitor zu (☉, Z.1, Sek.11,5). Dabei bleibt sein Körper jedoch unverändert zum Prediger hin ausgerichtet (⊗). Die Erwartungen an ein nachfolgendes Ereignis und die Projektion des Predigers als Fokuspersion bleiben bestehen, obwohl die Bedingungen für die Fokussierung noch nicht vollständig hergestellt sind.

Schließlich wendet M seinen Kopf wieder zum Prediger (, Z.1, Sek.12,4). Damit hat M sowohl seine intra- als auch seine interpersonelle Koordination beendet. Nachdem auch der Prediger seine intrapersonelle Koordination abgeschlossen hat, hebt er den Kopf (, Z.1, Sek. 14) und stellt eine fokussierte Interaktion her. Damit sind die Bedingungen für die verbale Eröffnung der Predigt und des Wortbeitrags geschaffen und der Prediger beginnt zu sprechen (was Ist also der GLAUbe?, Z.2).

Dieses Beispiel zeigt sehr deutlich, dass sich während der Koordinierungsphase des Predigers am Predigtort die Gemeinde körperlich und blicklich re-orientiert und re-positioniert (z. T. wird nur der Kopf auf den Prediger ausgerichtet, z. T. wird der Sitz auf dem Stuhl verändert und der gesamte Körper bewegt, wie dies bei M deutlich erkennbar ist). Innerhalb des institutionellen Rahmens und trotz typischer institutioneller Verfestigungen stellen Prediger und Gemeinde das Ereignis also durch den Aufbau der Fokussierung aktiv und wechselseitig her. Anhand der exemplarisch beschriebenen körperlich-räumlichen Veränderungen lassen sich die Erwartungen der beteiligten Personen an das nachfolgende Ereignis und damit auch deren Gattungswissen rekonstruieren: a) die Herstellung eines Ereignisses im Bühnenformat, das von einer zentralen Fokuspersion gesteuert wird, b) die exponierte Position dieser Person an einem speziellen Ort, der nur von ihr bedient wird, und c) die institutionelle Einbettung des Ereignisses in einen gottesdienstlichen Ablauf. Der Prediger wird als Fokuspersion von ihm selbst und von den anwesenden Personen ko-konstruiert: Durch das Aufstehen und den Gang zum Predigtort markiert der Prediger sich selbst als Akteur. Hinzu kommt, dass er den Gang allein vollzieht. Parallel dazu konstruiert auch die Gemeinde den Prediger als Akteur und Fokuspersion, indem sie sich auf ihn ausrichtet, denn trotz der scheinbar vorgezeichneten körperlichen Ausrichtung durch die interaktionsarchitektonischen Elemente bedarf es einer aktiven Orientierung der anwesenden Gemeinde auf den Prediger und vice versa. Die beiden Beispiele machen darüber hinaus deutlich, dass auch die Interaktion in einer Ordnung *one-face-to-many-faces* und damit innerhalb des neu etablierten Interaktionsraums mit der Herstellung potentieller wechselseitiger Wahrnehmung beginnt. Der Blickkontakt bzw. die Möglichkeit sich zu sehen ist dafür zentral. Der nachfolgende Auszug aus einem Jugendgottesdienst, in dem der Prediger Fragen und Rückversicherungen zur aktuellen Sehsituation produziert, macht die Relevanz der wechselseitigen Wahrnehmung mit besonderer Betonung der Wahrnehmung durch die Gemeinde deutlich. In diesem Beispiel zeichnet sich die Situation durch eine besondere Lichtsituation aus, da Scheinwerfer auf den Prediger gerichtet sind. Dies erhöht die Sichtbarkeit für die Gemeinde und bestärkt die Position des Predigers als Fokuspersion, behindert jedoch den Kontakt des Predigers zu den anwesenden Personen, die er nicht bzw. nicht gut sieht.



Beispiel 3: Wahrnehmungssituation

01 I: SO: und, (.)  
 02 jetzt verSCHWIND ich hier.  
 03 <<:-)>wird auch ZEIT>.

P	O	
---	---	--

04 G: ((Gekicher))

P	O	
M		

05 P: so ich (.) ich sEh euch leider NICH;

P	O	
---	---	--

06 ich hoffe Ihr seht MICH.  
 07 also wEnn ich hier so in\_s publikum GÜcke,=  
 08 =dann hab ich das bedürfnis mir ne SONnenbrille aufzusetzen,=  
 09 =und sonst seid ihr alles irgendwie so\_nbisschen  
 Unheimlich schwarzer HAufen;

10 G: [((Gemurmel))

11 P: [also es könn\_könnte\_KÖNNte auch der antifa block  
**SEIN;**

P	K	
S		

12 ich hoffe ihr werft nicht mit STEInen oder so.

P	M	
K		
S		

13 (--)^hhh MITgerissen.

P	K	
S		

14 TJA.

P	K	
---	---	--

Nachdem der Prediger von einem Gottesdienstmitarbeiter mit einem kurzen Interview angekündigt und vorgestellt wurde, verlässt der Interviewer die Bühne (SO und jetzt versCHWIND ich hier, Z.1–2) und übergibt sein Mikrofon an den Prediger. Dieser kommentiert den Abgang (Z.3) und befindet sich nun allein auf der Bühne. Während die Gemeinde kichert (Z.4), bewegt sich der Prediger zum Predigtort (↖, Z.4) und richtet sich von einer schrägen Körperorientierung zu einer geraden Orientierung auf die Gemeinde aus (↷, Z.4 und ⊗, Z.5). Im Anschluss daran formuliert der Prediger einen Metakommentar zu seiner aktuellen Wahrnehmungssituation (ich SEH euch leider NICH, Z.5) und der von ihm erwünschten Wahrnehmungssituation der Gemeinde (ich hoffe Ihr seht MICH, Z.6). Er expliziert seine subjektiven Sehverhältnisse dann nochmals, indem er scherzhaft erneut auf das Nicht-Erkennen verweist (WENN ich hier so ins publikum gucke, dann hab ich das bedürfnis mir ne SONnenbrille aufzusetzen, und sonst seid ihr alles irgendwie so\_n bisschen unheimlich schwarzer HAUFen, Z.7–9). Der Prediger senkt schließlich seinen Kopf (⊙, Z.11) und verändert seine räumliche Position, indem er zum Predigtort geht (↖, Z.12). Währenddessen hält er das Mikrofon in seiner rechten und eine Bibel in seiner linken Hand und beendet seine Kommentierung der Wahrnehmungssituation (ich hoffe ihr werft nicht mit STEInen oder so, Z.12). Dabei bleibt sein Kopf gesenkt (⊙, Z.12). Der Predigtort besteht hier aus einem bereits auf der Bühne stehenden Notenpult, das zuvor von einem der Musiker genutzt wurde. Der Predigtort ist damit nicht predigtexklusiv und wurde im Vorfeld nicht als zukünftiger Predigtort gekennzeichnet. Erst das Verrücken des Notenpults durch den Prediger etabliert dieses schließlich als Predigtort. Dieses Verrücken ist schon Teil der intrapersonellen Koordinierung, die auch das Ablegen des Predigtskripts auf dem Notenpult umfasst. Nachdem der Prediger kurz den Kopf hebt (⊙, Z.13), senkt er ihn wieder ab, während er das Thema des Wortbeitrags benennt (MITgerissen, ⊙, Z.14), um dann den Blick wieder zu heben und in seinen Ausführungen fortzufahren (tjA, ⊙, Z.14). Die intrapersonelle und auch interpersonelle Koordinierung ist damit abgeschlossen.

Durch den Gang zum Predigtort und die kurze Phase der intrapersonellen Koordination ist der Beginn des Wortbeitrags deutlich abgesetzt von der Kommentierung der Wahrnehmungssituation, die hier zu einem Teil der interpersonellen Koordinierung wird und der Etablierung des Predigers als Fokusperson dient und,

anders als im vorherigen Beispiel, der intrapersonellen Koordinierung vorgelagert ist. Obwohl der Prediger also nach eigenen Angaben die Anwesenden nicht optimal sieht, vollzieht er die bereits beschriebenen Handlungen der visuellen Eröffnung. Dass er aber sowohl auf seine eigene Wahrnehmungssituation als auch auf die der Anwesenden eingeht, zeigt, dass das Sehen der am Predigt ereignis beteiligten Personen konstitutiv ist und im Idealfall wechselseitig gegeben sein sollte. Gleichzeitig legen jedoch sowohl die Interaktionsarchitektur als auch die in diesem Beispiel produzierten Metakommentare die präferierten Wahrnehmungsrichtungen offen: Für die Gemeinde geht es darum, den Prediger als Fokusperson adäquat sehen und hören zu können. Dies bedeutet auch, dass es nicht primär darum geht, die anderen Gemeindemitglieder zu sehen. So sind die Bänke oder Stühle auf das ‚Vorne‘ ausgerichtet, an dem sich der zukünftige und meist erhöhte Predigtort befinden wird (siehe Kapitel 14). Dadurch ergibt sich für die Gemeinde untereinander eine *face-to-back* bzw. eine *side-by-side* Ausrichtung. Für den Prediger ist es wiederum wichtiger gesehen zu werden, als selbst zu sehen. Und so wird die Predigt in dem hier gezeigten Auszug trotz der vorfindlichen Situation etabliert und der Wortbeitrag eröffnet. Zur Sicherung des Sehens und Hörens führen einige der Prediger unterschiedliche Formen des „Adressatenmonitoring“ (Stukenbrock 2016:101) durch. Dies kann in Form eines „Kontrollblick[s] zur Wahrnehmungswahrnehmung“ (Stukenbrock 2016:103) erfolgen, d. h. eine Blickorientierung auf die übrigen Anwesenden, um deren „visuelle Orientierung bzw. die Wahrnehmung des Adressaten zu überprüfen“ (Stukenbrock 2016:101) oder, wie im gezeigten Beispiel deutlich wurde, durch einen Metakommentar. In einigen wenigen Fällen formulierten die Prediger explizite Fragen dazu, ob sie zu sehen und/oder zu hören sind. Neben der visuellen Wahrnehmung wurde so auch die akustische Wahrnehmung in einigen wenigen Fällen zur Disposition gestellt. Erst wenn die Wahrnehmung und die Aufmerksamkeit der Gemeinde gewährleistet sind, beginnt der Prediger den Wortbeitrag.

Welche Bedeutung die Fokussierung und Ausrichtung auf den Prediger für das Zustandekommen des Wortbeitrags haben, zeigen auch die nachfolgenden Beispiele, in denen die visuelle Koordinierung und Fokussierung aufgrund räumlicher Gegebenheiten bzw. durch Störungen im Gottesdienstablauf behindert bzw. unterbrochen werden. Im ersten Beispiel aus einem Jugendgottesdienst wird der Prediger während des Gangs zum Predigtort von einem Gottesdienstmitarbeiter aufgehalten und darüber informiert, dass vor der Kirche einige Autos falsch geparkt wurden. Der Prediger gibt dem Mitarbeiter daraufhin das interaktive Recht, die Kennzeichen der Autos vorzulesen. In der Gemeinde setzt amüsiertes Lachen ein und die betreffenden Personen verlassen den Raum, um ihre Autos umzuparken. Währenddessen setzt der Prediger seinen Gang zum Predigtort fort

und nimmt seinen Platz auf der Kanzel ein. Der Prediger selbst ist auf der Kanzel für die Gemeinde visuell und durch sein Mikrofon auch akustisch wahrnehmbar, denn er kommentiert von der erhöhten Position aus immer wieder das Geschehen und verweist sogar kurz auf das eigentlich geplante Ereignis („*Das ist noch nicht die Predigt Leute*“, nicht im Transkript). In dieser konkreten Situation ist der Prediger jedoch nicht die Fokusperson. Als Konsequenz daraus muss er das Rede-recht, das er an den Mitarbeiter abgegeben hat, aktiv wieder zurückerlangen und die Fokussierung auf sich, oben auf der Kanzel, herstellen (der Videoausschnitt beginnt in Zeile 9 des Transkripts).



#### Beispiel 4: Verbale Fokussierung







- 01 M: und ein JEEP. (-)  
 02 ((sagt erste Zeichen des Kennzeichens an))  
 03 P: [((lachen))  
 04 M: [NEUN (.) NEUN (.) NEUN.  
 05 P: [((lachen, 2sec.))  
 06 M: ich bedAnke mich für die AUFmerksamkeit.  
 07 P: [((lacht)) (Dauer: ca. 10sec)  
 08 G: [((lachen))  
 → 09 P: oKAY.  
 10 [(4.0) ((dabei Richten des Mikros))  
 11 G: [((kichern))  
 12 P: ihr sEht (.) ihr SEHT;  
 13 der mIcha kann es nicht ertragen mal beim  
 Anspiel nicht verwUrstet zu WERden, (--)  
 14 er will immer <<kichert>dabEI sein,>  
 15 <<h°>ja.> (.)






16 wenn ihr eure autos eInsortiert habt kommt\_ə  
einfach WIEder.

17 <<kicherndes Lachen>ne JÜRgen,>




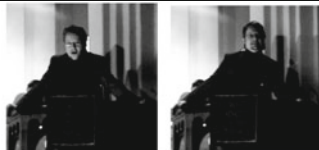
18 (-----|-----|-----|-----|

P	O		
	K		
	T		
S			







-----)

P	K	
	T	
S		




19 G: ((vereinzelt Kichern))  
→ 20 P: °hhh(-) **OKAY.**

P	K	 ..... 
	T	
S		

21 **leiht** mir eure **OHRN**; [ (-----|-----|  
 22 G: [((vereinzeltes Kichern))

P	O	
	K	 
	T	 
S		

-----|-----|-----)  
 3 4

P	K	
	T	
S		

23 P: ich weiß nicht ob ihr den letzten satz der maria noch im OHR habt.

Der übliche Ablauf des Gottesdienstes sieht vor, dass nach dem Anspiel die Predigt folgt. In diesem Auszug wird die ritualisierte Gottesdienstabfolge und damit auch der Vollzug der Predigtetablierung jedoch gestört. Aufgrund der Unterbrechung des Gangs zum Predigtort, dem damit verbundenen Übergang des Rederechts auf den Gottesdienstmitarbeiter, der Verlagerung des Fokus vom Prediger auf den Mitarbeiter und die einsetzende Bewegung in der Gemeinde durch die Personen, die den Raum verlassen, kann die Etablierung der visuellen

Fokussierung und damit die typische Herstellung des Predigtereignisses nicht durchgeführt werden. Der Prediger muss in der Folge auch verbale und vokale Ressourcen einsetzen und einen erhöhten kommunikativen Aufwand in Kauf nehmen, um die Rolle der Fokusperson für sich zu reklamieren. Zunächst kommentiert der Prediger, bereits auf der Kanzel stehend, das Geschehen und beginnt während des Vorlesens der Autokennzeichen zu Lachen (ab Z.2). Dadurch aligniert er sich mit dem Lachen der Gemeinde. Der Gottesdienstmitarbeiter beendet schließlich seinen Redebeitrag nach einer kurzen Pause, in der der Prediger weiter lacht, mit einem Dank (ich bedanke mich für die Aufmerksamkeit, Z.6), mit dem er gleichzeitig das Rederecht wieder abgibt. Zusätzlich kontextualisiert wird dies dadurch, dass er sein Mikrophon zur Seite legt und den Altarraum verlässt. Der Prediger kann nun die Etablierung der Predigt und die Selbstmarkierung als Fokusperson wieder aufnehmen. Dazu muss er im Kirchenraum für Ruhe sorgen. Zunächst bleibt der Prediger aber in der Modalität der scherzhaften und ironischen Kommentierung der Unterbrechung und des Mitarbeiters, die er lächelnd und schließlich lachend spricht (ihr seht (.) ihr SEHT; der MIcha kann es nicht ertragen mal beim Anspiel nicht verwürstet zu WERden(--)) er will immer <<kichert>dabei sein>, Z.12–14). Diesen Metakommentar, der auf die interaktive Vorgeschichte der Beteiligten verweist, erweitert er, indem er auch die Unruhe in der Kirche durch die aufstehenden Autofahrer kommentiert. Dazu adressiert er einen der Genannten explizit (wenn ihr eure autos einsortiert habt kommt\_einfach WIEDER <<kicherndes lachen>ne JÜRgen, Z.16–17). In der darauffolgenden fünfsekündigen Pause schaut der Prediger zunächst lächelnd in die Richtung der anwesenden Personen (Sek. 0,1–3, Zeile18), bevor er den Kopf senkt (○, Sek. 3, Zeile 18) und auf sein Manuskript schaut. Dabei stützt er sich mit beiden Händen auf dem Kanzelrand ab und lehnt seinen Oberkörper noch weiter nach vorn (—↑ Sek.3, Zeile 18). Der Prediger geht dabei in eine kurze Phase der intrapersonellen Koordinierung über und wechselt zudem die Modalität, indem er visuell wahrnehmbar zu einer ernsteren Mimik übergeht. Nach dem Einatmen hebt der Prediger den Kopf wieder an (○↑, Z.20), blickt in die Gemeinde und produziert ein weiteres „OKAY“ (Z.20). Dabei richtet er seinen Oberkörper wieder auf (—↙, Z.20). Auffällig ist, dass er während der folgenden expliziten Fokussierungsaufforderung (leiht mir eure OHRN, Z.21) mit seinem Oberkörper in die gerade Ausgangsposition zurückkehrt (—→ und —, Zeile 21) und den Blick erneut nach unten senkt (○, Zeile 21). Dabei bewegt er sein Predigtskript. Diese de-fokussierte Haltung behält er ca. drei Sekunden lang bei,

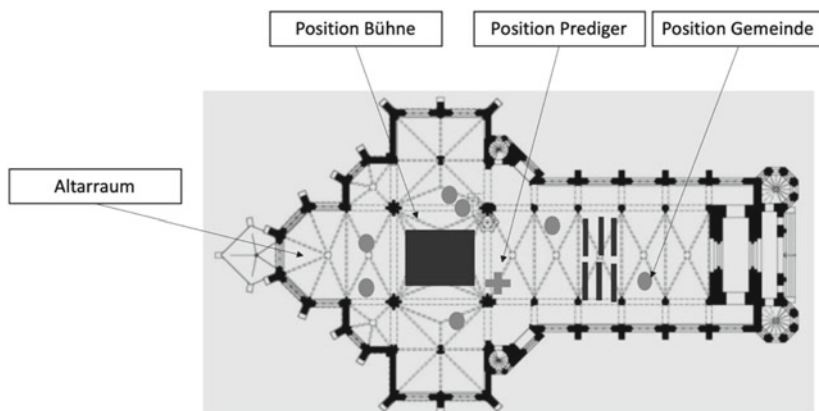
bevor er den Kopf wieder hebt (☉, Sek. 4,4, Z.21) und mit einem kurzen Lächeln auf ein nochmaliges Kichern aus der Gemeinde reagiert. Trotz dieses Lächelns wechselt der Prediger deutlich von einer scherzhaften in eine ernste Modalität und markiert dadurch nochmals, dass nun der Fokus nicht mehr auf der Lösung des Problems ‚Falschparken‘ liegt, sondern wieder die Bearbeitung des Predigtereignisses im Mittelpunkt steht.

Das Beispiel macht deutlich, dass die verbale Eröffnung des Wortbeitrags (ich weiß nicht ob ihr den letzten satz der maria noch im OHR habt, Z.23) erst nach einem Diskursmarker (Z.20), einer expliziten Fokussierungsaufforderung (Z.21), zwei Phasen der intrapersonellen Koordination (Z.18 und Z.21) und einem deutlichen Moment der interpersonellen Koordination (Z.21), in dem der Prediger auf die Gemeinde ‚wartet‘, realisiert wird. Der Diskursmarker ‚okay‘ und die explizite Fokussierungsaufforderung dienen dabei der Strukturierung und Gliederung der Situation, indem gleichzeitig die vorherige Aktivität abgeschlossen und der Beginn einer neuen Aktivität angezeigt wird. ‚Okay‘ hat damit sowohl einen retrospektiven als auch projektiven Verweischarakter. Dies macht nochmals deutlich, dass die Fokussierung, die Ausrichtung auf den Prediger und die Wahrnehmung konstitutive Merkmale und notwendige Bedingungen sind, damit der Aktivitätstyps des Wortbeitrags eröffnet werden kann.

Im nächsten Beispiel ist es im Gegensatz dazu keine Störung im Ablauf, sondern die räumliche Situation, die für den Prediger schwierig zu bearbeiten ist, da die Gemeinde nicht wie bei klassischen Bühnenformaten auf den Prediger ausgerichtet ist, sondern im gesamten Raum und um den Prediger herum verteilt sitzt. Die Punkte in Abbildung 15.9<sup>7</sup> markieren grob die Positionen, an denen sich die Anwesenden während der Predigt befinden, das Kreuz markiert die Position des Predigers. Seine primäre Ausrichtung auf die Personen, die auf den Bänken sitzen, verändert der Prediger jedoch im Verlauf des Wortbeitrags immer wieder, indem er sich dreht und sich so auch den Personen neben und hinter ihm körperlich zuwendet. Dennoch verlässt er den Predigtort während seines Wortbeitrags nicht.

---

<sup>7</sup>[https://foerderverein-lukaskirche-planitz.de/technische\\_angaben\\_und\\_abmessungen.html](https://foerderverein-lukaskirche-planitz.de/technische_angaben_und_abmessungen.html)  
[letzter Zugriff: 16.07.2020]



**Abb. 15.9** Skizze Kirchenraum

Zudem ist der Raum relativ dunkel gehalten. Die Kirche selbst wird auch für nicht-gottesdienstliche kulturelle Veranstaltungen genutzt. Der Altar ist noch vorhanden, außerdem ein Kreuz und einige Kirchenbänke. Das Kirchenschiff ist darüber hinaus nahezu leer. Zum Zweck des Gottesdienstes wurde im vorderen Drittel eine kleine Bühne aufgebaut. Die Predigt ist eingebettet in einen Lobpreisgottesdienst, bei dem mehrere Bands der Stadt aus unterschiedlichen Kirchgemeinden und Konfessionen nacheinander Anbetungslieder spielen und die anwesenden Personen zum Singen und Beten einladen. Nachdem die ersten Bands gespielt und die Bühne verlassen haben, entsteht eine Pause, in der die Anwesenden im Raum herumlaufen, sich etwas zu essen und zu trinken holen und sich unterhalten. Die Gemeinde sitzt z. T. auf den noch vorhandenen Bänken und z. T. auf dem Boden auf Sitzkissen oder an die Säulen des Kirchenschiffs gelehnt. Andere Personen stehen an Stehtischen. Parallel dazu wird Musik vom Band abgespielt. In dieser Situation der allgemeinen Bewegung und Unruhe vollzieht der Prediger den Gang zum Predigtort. Damit unterscheidet sich dieser bereits deutlich von den bisher gezeigten und bildet eine Ausnahme in dem hier untersuchten Korpus, denn der Prediger ist während seines Ganges zwar potentiell für die Anwesenden sicht- und also wahrnehmbar, allerdings verlagern die parallelen Aktivitäten den Fokus auf andere Dinge. Auch das führt in der Folge dazu, dass der Prediger seine Rolle als Fokuspersion explizit und unter größerem kommunikativem Aufwand herstellen muss. Es folgt eine relativ lange Phase der intrapersonellen Koordinierung und der Ausrichtung des Predigers am Ort, in der

er sein Mikrophon richtet und ein Mitarbeiter ein Notenpult von der Bühne holt und vor ihn stellt. Damit ist der Predigtort aufgebaut und der Prediger kann sein Skript auf dem Notenpult arrangieren. Vom Gang zum Predigtort bis zum ersten Blick in die Gemeinde vergehen ca. 75 Sekunden. In dieser Zeit ist der Prediger potentiell für die Anwesenden sichtbar und bereits exponiert, die Fokussierung ist aufgrund der räumlichen und situativen Bedingungen aber noch nicht hergestellt. Die erste verbale Fokussierungsaufforderung und die Übernahme des Rederechts unternimmt der Prediger im Anschluss an die intrapersonelle Koordinierung. Der nachfolgende Transkriptauszug zeigt die erste Phase der Fokussierung, die als Prä-Sequenz dem Wortbeitrag vorausgeht. Sie etabliert jedoch die Rolle des Predigers als Fokusperson und verweist auf den zeitnahen Beginn der Predigt.



#### Beispiel 5: Heilige Schrift

01 P: SO.  
 → 02 okAy ihr LIEben;  
 03 a:h falls jemand von EUCH::; (-)  
 04 eine heilige SCHRIFT mithat;  
 05 kann er die VORholen, (--)  
 06 ansonsten bräucht ich ein paar FREIwillige;=  
 07 WE:R <<acc>die bibel verGESSen hat;=  
 08 =vielleicht könnt ihr BEIDen mal?>  
 09 <<p>ne: KUCK mal;  
 10 da DU: machst\_en stApel; (-)  
 11 und DU machst en stApel;  
 12 u:nd ich GLAUbe-  
 13 IHR zwei.  
 14 Ihr schafft das AUCH.>  
 15 los HOCH\_hoch\_hoch\_hoch\_hoch\_hoch\_hoch;  
 16 keine (.) SCHLUSS mit kuschelzeit;  
 17 (los) verTEilen;  
 18 PRIma- (-)

Auffällig sind in diesem Beispiel die zwei Diskursmarker „so“ (Z.1) und „oKAY“ (Z.2) sowie die Adressierung der Anwesenden (ihr LIEBen, Z.2), mit denen der Prediger das Rederecht beansprucht und ergreift. Unterstützend wirkt bei dieser ersten Fokussierungsaufforderung die Verstärkung seiner Rede durch das Mikrophon. Deutlich wird darüber hinaus, dass es sich bei dieser Turn-Übernahme noch nicht um den Beginn des Wortbeitrags handelt. Die Aufforderung, die Bibel herauszunehmen (falls jemand von EUCH:: eine heilige SCHRIFT mithat kann er die VORholen, Z.3–5), dient vielmehr als Vorbereitung und steht sequenziell als *Pre-Opening* vor dem Wortbeitrag. In der Folge lässt der Prediger Auszüge aus den für den Wortbeitrag relevanten Bibelstellen durch einige Anwesende verteilen, die er selbst auswählt (Z.8–17). Er geht daraufhin wieder zurück zum Predigtort und tritt in eine erneute Phase der intrapersonellen Koordination ein, in der er mehrere Male das Skript bewegt. Schließlich richtet er seinen Körper frontal zu den in den Bänken sitzenden Personen aus und konstruiert damit den Bereich seiner Fokussierung als primären Interaktionsraum mit den anwesenden Personen. Diese Phase dauert insgesamt ca. 50 Sekunden. Aus dieser Position heraus vollzieht der Prediger in der Folge mehrmals den visuellen Versuch einer interpersonellen Koordinierung und damit der Herstellung fokussierter Interaktion. Jedoch wird die Zuwendung des Körpers und des Blicks von den Anwesenden nicht in für den Prediger zufriedenstellender Weise erwidert und die Herstellung wechselseitiger Wahrnehmung scheitert. Dies ist auch durch die räumliche Situation bedingt, da nur die frontal vor dem Prediger befindlichen Anwesenden eine gute Sicht auf ihn haben, nicht aber diejenigen, die an den Seiten auf dem Boden Platz genommen haben oder stehen, und auch nicht diejenigen, die auf der anderen Seite der Bühne oder am Getränkeisch stehen. Aufgrund der gescheiterten visuellen Fokussierung nutzt der Prediger schließlich verbale Mittel.



#### Beispiel 6: Verbale Fokussierung

- 24 P: oKAY.  
 → 25 <<4.0>sch:::> (3.0)  
 26 jEsus wir bitten dich dass DU:,  
 27 zu unserm hErzen SPRICHST.  
 (...)((Gebet))

Wie bei der ersten Fokussierungsaufforderung nutzt der Prediger den Diskursmarker „OKAY“ (Z.24), hier gefolgt von dem über vier Sekunden gezogenen stimmlosen postalveolaren Frikativ [ʃ] „sch“ (Z.25). Die anwesenden Personen interpretieren diese Praktiken als Kontextualisierungshinweise dafür ruhig zu werden, sich auf den Prediger auszurichten und ihn als Fokusperson zu bestätigen. Dadurch konstruieren sie den Beginn der Predigt mit. Es folgt eine dreisekündige Pause, während der sich der Prediger erneut kurz Richtung Notenständer wendet, bevor er zu einer frontal auf die Gemeinde ausgerichteten Position zurückkehrt. Danach realisiert er ein uneingeleitetes lautes Gebet (zu Formen des Gebets am Predigtbeginn Abschnitt 15.1.4) und damit die verbale Eröffnung der Predigt. Die Vorbereitung und Eröffnung des Predigtereignisses erstrecken sich in diesem Beispiel über acht Stadien:

- (1) Herstellung des Predigtortes, nicht beteiligte Personen verlassen den Predigtort
- (2) Intrapersonelle Koordination des Predigers am Predigtort
- (3) Körperliche Ausrichtung des Predigers auf einen Teil der Gemeinde
- (4) Pre-Opening der Predigt mit verbaler Fokussierungsaufforderung
- (5) Intrapersonelle Koordination des Predigers am Predigtort
- (6) Körperliche Ausrichtung des Predigers auf einen Teil der Gemeinde
- (7) Verbale Fokussierungsaufforderung mit interpersoneller Koordination
- (8) Gebet (verbale Eröffnung der Predigt)

Die Explizitheit der verbalen Fokussierungsaktivitäten richtet sich nach der lokalen und situativen Wahrnehmungssituation. In der Regel vollziehen sich die koordinativen und fokusherstellenden Handlungen des Predigers und der Gemeinde unmarkiert und unkommentiert mithilfe visueller Ressourcen, z. B. der Körperausrichtung und der Blickorientierung. Sie sind Teil des spezifischen Gattungswissens über die Predigt und deren Herstellung und Etablierung. Dass dieses Wissen mit Erwartungen über das Verhalten der anwesenden Personen verbunden ist, zeigen die Beispiele der expliziten Fokussierungsaufforderung. Erst wenn die beschriebenen Bedingungen (hergestellter neuer Interaktionsraum, wechselseitige Ausrichtung aufeinander und hergestellte Fokussierung und Wahrnehmung) gewährleistet sind und die Predigt visuell eröffnet ist, beginnt der Prediger mit der verbalen Eröffnung des Wortbeitrags. Die nachfolgenden Kapitel setzen sich nun mit unterschiedlichen Möglichkeiten auseinander, wie dies realisiert wird.



### 15.1.4 Kanzelgruß und Gebet

Wurde das Predigtereignis durch den Prediger und die Gemeinde visuell (und ggf. durch verbale Verfahren unterstützt) hergestellt, folgt die verbale Eröffnung. Diese kann durch unterschiedliche Praktiken realisiert werden und besteht – abhängig von Konfession, Anlass und Vorlieben des jeweiligen Predigers – aus mehr oder weniger ritualisierten Elementen. In der evangelischen Landeskirche ist der Ablauf in der Gottesdienstordnung festgeschrieben. Dieser besteht aus einem Kanzelgruß, der durch den Prediger gesprochen und durch die Gemeinde mit ‚Amen‘ erwidert wird, der Aufforderung zu einem stillen Gebet sowie der Lesung des der Predigt zugrundeliegenden Predigttextes (siehe Abbildung 13.1 in Kapitel 13). Diesem Ablauf folgt auch der Prediger im nachfolgenden Beispiel. Nachdem er den Gang zum Predigtort abgeschlossen hat, tritt er in die Phase der intra- und interpersonellen Koordinierung ein, als deren Ergebnis der neue Interaktionsraum aufgebaut ist. Der Prediger eröffnet daraufhin die Predigt verbal, indem er den liturgisch vorgegebenen Kanzelgruß (hier nach 1.Kor 1,3) spricht:



#### Beispiel 7: Kanzelgruß und Gebet

01 P: (15.2)  
 → 02 gnAde sei mit EUCH,  
 03 °h und frIede von gott unserem VATER;  
 04 und unserem hErrn jesu CHRISstus. (-)  
 05 Amen.  
 06 G: Amen.  
 07 P: wir wollen in der STILLe,  
 08 um den sEgen seines wortes BITTEN.  
 09 (26.0) ((Gebet))

Der vom Prediger gesprochene ritualisierte Kanzelgruß (Z.2–4) wird sowohl durch ihn als auch von der Gemeinde mit einem „Amen“ (Z.5 und 6) abgeschlossen (siehe Abschnitt 17.4.1). Es folgt die Aufforderung zu einem stillen Gebet durch den Prediger (Z.7–8). Der Kanzelgruß ist ein ritualisiertes, jedoch fakultatIVES Element der Predigt, das innerhalb des untersuchten Korpus nur von Predigern im Kontext evangelischer und ökumenischer Gottesdienste realisiert wurde. In der Eröffnungsphase katholischer und freikirchlicher Predigten haben die Prediger

keinen institutionell vorgegebenen und/oder idiosynkratisch ritualisierten Kanzelgruß gesprochen. Auch innerhalb evangelischer Predigten wurde der Kanzelgruß jedoch nicht von jedem Prediger und nicht zu jedem Anlass produziert. Zudem variierte der Text des Kanzelgrußes.

Auf den Kanzelgruß folgt im obigen Beispiel die Einladung und Aufforderung zu einem Gebet (Z.7–8). Tabelle 15.1 gibt einen Überblick über die verschiedenen Formen, in denen Gebete am Predigtbeginn realisiert wurden.

**Tabelle 15.1** Übersicht Gebetsformen am Predigtbeginn





Einleitung	Gebet	Abschluss	Anzahl
ja	still	direkter Übergang zur Textlesung oder zum Wortbeitrag	6
		„Amen“ oder anderer lauter Abschluss durch Prediger	6
	laut	„Amen“ durch Prediger	9
nein	laut	„Amen“ durch Prediger	3
kein Gebet			41
			$\Sigma$ 65 Predigten

Die Prediger können das Gebet zum einen einleiten, d. h. ankündigen (z. B. wir wollen in der STILLe um den sEGen seines wortes BITten, Z.7–8; 21 Mal im Korpus) oder auch uneingeleitet, d. h. ohne Ankündigung, direkt beginnen (3 Mal im Korpus). Das Gebet selbst kann dann still von jeder der anwesenden Personen für sich formuliert (12 Mal im Korpus) oder durch den Prediger laut für alle gesprochen werden (12 Mal im Korpus). Der Abschluss des Gebets kann wiederum laut durch den Prediger erfolgen (indem er ein ‚Amen‘ spricht oder noch eine kurze Gebetsformulierung anschließt; 15 Mal im Korpus) oder unmarkiert, indem der Prediger direkt mit der Lesung des Predigttextes oder dem Wortbeitrag beginnt (6 Mal im Korpus). Im oben gezeigten Auszug (Beispiel 7) ist die Aufforderung zum Gebet mit dem Hinweis darauf verbunden, wie das Gebet zu realisieren ist (in der STILLe, Z.7), durch wen (wir, Z.7) und zu welchem Zweck (um den sEGen seines wortes BITten, Z.8). Den Abschluss des Gebets bildet der direkte Anschluss an die Lesung des Predigttextes. Es ist also ein eingeleitetes, stilles Gebet mit einem direkten Übergang zur Textlesung. Auf der visuellen Ebene wird mit dem Gebet ein eigener Interaktionsraum innerhalb des Predigt ereignisses eröffnet und bildet damit eine eigene kommunikative Gattung, die innerhalb der kommunikativen Gattung der Predigt realisiert wird. Um dies zu verdeutlichen, zeigt das nachfolgende Transkript den obigen Auszug nochmals mit ISWA-Zeichen.





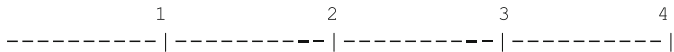
Beispiel 8: Interaktionsraum Gebet











07 P: **wir** wollen **in** der STILLe,

P	O	
	K	 ..... 
S		

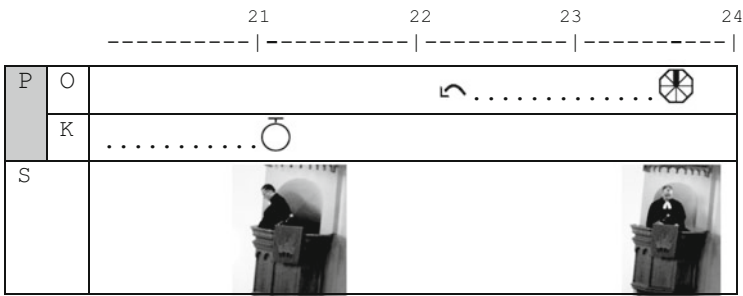
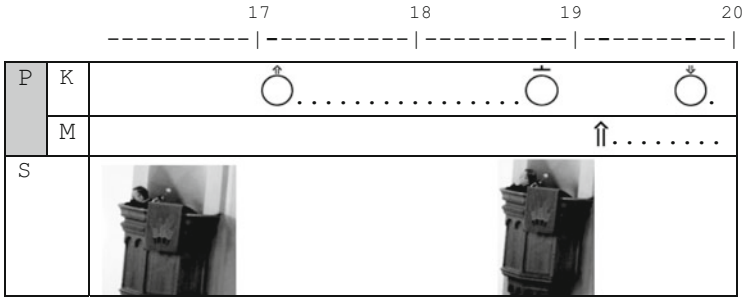
08 um den sEgen seines wortes **BIT**ten.

P	K	 .....
S		



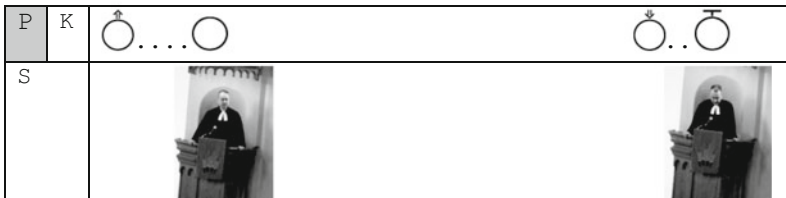
P	O	 ..... 
	M	 ...
	K	 
	H	 
S	  	

((12 weitere Sekunden in dieser Position))



((3 weitere Sekunden in dieser Position))

09 den prEdigttext finden wir im MARKusevangelium;



10 im drItten kaPItel.

Nachdem der Interaktionsraum der Predigt aufgebaut wurde, eröffnet der Prediger das Ereignis verbal, indem er noch vor dem Beginn des Wortbeitrags zu einem stillen Gebet auffordert (Z.7–8). Er ist dabei körperlich auf die Gemeinde ausgerichtet und hat den Blick auf die anwesenden Personen orientiert (○, Z.7). Erst auf „BITten“ (Z.8) hebt er die face-to-face-Orientierung auf, indem er den Kopf senkt (○, Z.8), seinen Körper zum Altar wendet (○, Z.8) und so die

Fokussierung aufhebt. Sowohl er als auch die Gemeinde sind auf den Altar ausgerichtet. Schließlich kniet sich der Prediger auf der Kanzel hin (⌋) und legt seinen Kopf auf den Armen ab (◻\*, Z.8), die auf dem Kanzelrand liegen. Er ist nun für die anwesenden Personen im Kirchenschiff optisch nicht mehr wahrnehmbar.<sup>8</sup> Diese visuelle De-Fokussierung (Abwenden des Körpers, Schließen der Augen, Rücknahme der Sichtbarkeit) bewirkt eine Veränderung der Beteiligungsstruktur, die das Gebet als eigene raum-zeitliche Einheit innerhalb des Predigt ereignisses markiert und einen neuen Interaktionsraum eröffnet, der in dem gezeigten Auszug besonders deutlich sichtbar gemacht wird, da der Prediger seine gesamte Körperpositionierung verändert.<sup>9</sup> Zudem fordert der Prediger die anwesenden Personen dazu auf, die Interaktionsausrichtung zu ändern und in eine private, individuelle vertikale Interaktion mit Gott einzutreten. Die face-to-face-Situation wird aufgrund dessen auch von Seiten der Gemeinde aufgelöst. Nachdem der Prediger sein stilles Gebet beendet hat, hebt er den Kopf (○\*, Sek.17,1, Z.8), steht auf (⌈), senkt dabei den Kopf aber unmittelbar wieder ab (○\*), und wendet sich wieder der Gemeinde zu (↪, Sek.22,1, Z.8). Er tritt damit aus dem Interaktionsraum des Gebets heraus und stellt den Interaktionsraum der Predigt mit der Ausrichtung *one-face-to-many-faces* wieder her. Diesen behält er während des gesamten weiteren Predigt ereignisses bei. Nachdem er auch den Kopf und seinen Blick zurück auf die Gemeinde orientiert hat (○\*, Z.9), geht er in die Phase der verbalen Eröffnung über, indem er den Predigttext zunächst ankündigt und die Bibelstelle nennt, an der der Textauszug zu finden ist (den `prEdigttext` finden wir im `MARKusevangelium` im `drItten kaPItel`, Z.9 und 10). Diesen Text liest er im Anschluss daran laut vor (nicht im Transkript abgebildet) und schließt die Lesung mit einem Textsegen ab (siehe Abschnitt 15.1.5). Im Unterschied zu dem gezeigten angekündigten, leise realisierten Gebet mit direktem Übergang zur Textlesung, kündigt der Prediger im nachfolgenden Auszug das Gebet an, lässt Raum, damit jeder still ein individuelles Gebet sprechen kann, formuliert dann aber einen lauten Abschluss.

<sup>8</sup>Die Kamera steht in diesem Fall auf der Empore und befindet sich dadurch auf einer Höhe mit der Kanzel. Dies führt dazu, dass der Prediger im Bild sichtbar bleibt. Die im Kirchenschiff sitzende Gemeinde befindet sich im Gegensatz dazu unterhalb der Kanzel und kann den Prediger dadurch nicht bzw. nur noch sehr eingeschränkt sehen.

<sup>9</sup>Dieses Verhalten ist eine idiosynkratische Art und Weise dieses Predigers das Gebet zu gestalten. Wie die nachfolgenden Auszüge aus anderen Predigten und von anderen Predigern zeigen werden, ist in den meisten Fällen die Markierung des Gebets und des neuen Interaktionsraums deutlich schwächer ausgebaut. Es bleibt häufig bei einer körperlichen Abwendung, jedoch ohne sich hinzuknien, dem Absenken des Kopfes und dem Schließen der Augen.



Beispiel 9: Leises Gebet mit Abschluss Prediger

01 P: ich lade euch EIN;  
 02 dass wir in STILLe;  
 03 um den sEgen von gottes wort !BE:!ten.  
 04 ((25.0 Gebetsstille))  
 05 heiliger VAtEr, (--)  
 06 heilige uns in der WAHRheit.  
 07 dein WORT;  
 08 Ist (.) die WAHRheit.  
 09 Amen.  
 10 G: aMEN. (2.0)  
 11 P: liebe schwEstern und BRÜder,

Auch in diesem Auszug fordert der Predigt die Gemeinde zu einem stillen Gebet auf und begründet dies mit der Bitte um Segen für den nachfolgenden Wortbeitrag (ich lade euch EIN dass wir in STILLe um den sEgen von Gottes wort !BE:!ten, Z.1–3). Es folgt die Gebetsstille der Anwesenden (Z.4). Im Gegensatz zu Beispiel 8 beendet der Prediger in diesem Fall das Gebet mit einem laut formulierten Abschluss (Z.5–8) und schließt mit einem „Amen“ (Z.9), das die Gemeinde ebenfalls mit „aMEN“ (Z.10) beantwortet (siehe Abschnitt 17.3.1). Nach einer zweisekündigen Pause beginnt der Prediger den Wortbeitrag (liebe schwEstern und BRÜder, Z.11).




Es wird bereits durch diese zwei Beispiele deutlich, dass der Prediger den Moment und die Dauer des Gebets bestimmt und koordiniert, um schließlich wieder in den Interaktionsraum der Predigt zurückzukehren und den Wortbeitrag zu realisieren. Hier wird neben der speziellen Interaktionsordnung des Predigtereignisses auch die rollenbedingte Autorität des Predigers deutlich. Dieser besitzt zum Zeitpunkt der Predigt nicht nur das Rederecht, sondern entscheidet auch über dessen Abgabe an die anwesenden Personen (siehe dazu auch Kapitel 17).

Neben eingeleiteten stillen Gebeten mit und ohne lautem Abschluss durch den Prediger, können Gebete auch eingeleitet und laut realisiert werden, wie der nachfolgende Auszug aus einem Jugendgottesdienst zeigt.






Beispiel 10: Angekündigtes Gebet

01 P: **ich** möchte BEten.

P	O	
	K	
S		

02 (-----|-----|-----|-----|

1                      2                      3                      4

P	K	
	L	
S		

((3 weitere Sekunden und das Gebet in dieser Position)

03       jesus dAnke für deine (.) LIEbe;

04       (1.0) danke für dein WORT.




((...))

13       UND,



14       um zu zeigen was DU;




15       für uns geTAN hast.

16       dass DU (.) dein lEBen für uns GABST.(-)

17		Amen. (----- ----- -----)
P	K	
	L	
S		

18 vor eIniger ZEIT- (-)  
 19 kam ich mit (.) FRANK;  
 20 in\_s geSPRÄCH,

Mit der Formulierung „ich möchte BÉten“ (Z.1) kündigt der Prediger nicht nur an, dass ein Gebet folgt, sondern auch, dass er selbst das Gebet sprechen wird und nicht jeder der Anwesenden individuell für sich in Stille. Nach dieser Ankündigung schließt der Prediger die Augen (, Z.2) und senkt den Kopf leicht nach unten (, Z.2). Sein Körper bleibt auf die Gemeinde ausgerichtet, und er hält sein Mikrophon weiterhin vor den Mund. Die andere Hand liegt sowohl während der Gebetsankündigung als auch während des Gebets auf dem Stehtisch, der in diesem Fall den Predigtort bildet.

Obwohl der Prediger einen neuen Interaktionsraum eröffnet (markiert durch das Schließen der Augen und das Absenken des Kopfes), bleibt er körperlich für die Gemeinde wahrnehmbar. Auch stimmlich zieht sich der Prediger nicht zurück, sondern bleibt akustisch präsent und behält das Rederecht. Es folgt das laut gesprochene Gebet (Z.2–16). Der Prediger schließt es mit „Amen“ ab (Z.17) und realisiert dann den Übergang vom Interaktionsraum des Gebetes zurück in den Interaktionsraum der Predigt (Z.17). Dazu öffnet er auf die letzte Silbe von „Amen“ seine Augen (, Z.17), blickt zunächst nach unten auf sein Skript (, Z.17) und hebt dann seinen Kopf (, Z.17) und blickt zu den anwesenden Personen, bevor er wieder zu sprechen beginnt und den individuellen Wortbeitrag startet (ab Z.18). Einleitungsformeln, d. h. ein expliziter Hinweis darauf, dass ein gemeinsames Gebet (still oder laut) erfolgen wird, hatten in dem untersuchten Korpus folgende



Formulierungen: „*Lasst uns in der Stille beten*“, „*Lasst uns in der Stille beten um den Segen aus Gottes Wort*“, „*Lasst uns in der Stille um den Segen seines Wortes bitten*“, „*Ich möchte beten*“.

Eine vierte Möglichkeit das Gebet vor dem Wortbeitrag zu realisieren, ist das nicht angekündigte laute Gebet, das der Prediger direkt an die Phase der intrapersonellen Koordination anschließt. In diesen Fällen entfällt die Phase der expliziten interpersonellen Koordinierung. Die Predigt im nächsten Beispiel wird im Rahmen eines ökumenischen Sonntagsgottesdienstes gehalten, der in einer Messehalle stattfindet. Dazu wurde eine Bühne aufgebaut, in deren Zentrum ein transportables Rednerpult steht. Der Predigtort ist in diesem Fall nicht predigtexklusiv, sondern wurde bereits für andere Aktivitäten und durch andere Personen genutzt, z. B. für Moderationen, Textlesungen und auch durch eine Frau, die den Prediger mit Namen angekündigt hat (siehe Abschnitt 15.1.2). Der von ihr produzierte Metakommentar fungiert als Kontextualisierungshinweis, der u. a. auf die sich verändernde Partizipationsstruktur und Rederechtsverteilung des nachfolgenden Ereignisses hinweist. Erst nachdem diese Aktivitäten abgeschlossen sind, erhebt sich der Prediger von seinem Platz und vollzieht den Gang zum Predigtort in einem ruhigen, zügigen Stil und für die Gemeinde gut sichtbar, da die Bühne im Gegensatz zu den Stühlen der Anwesenden deutlich erhöht ist. Der nachfolgende Auszug beginnt mit der Ankunft des Predigers am Predigtort.



### Beispiel 11: Unangekündigtes Gebet

01 P: (3.0) ((Gang zum Predigtort))

(-----|-----|-----|-----|  
                                   4                                  5                                  6                                  7


P	K	
	L	

-----)


P	K	
	L	
S		

02 vater im himmel wenn (.) !DU! nicht;(2.0)  
 03 deine toRA;









04 deine WEIsung.(1.0)  
 05 in unser leben hineingibst dann sind wir  
 orientTIERungslos.  
 ((...))  
 15 =und vater ich BITte dich,(2.5)  
 16 dass du mir dein wort in den !MUND! legst;=  
 17 =damit meIn mund deinen RUHM verkündige.(---)  
 18 <<p>Amen.> [(-)  
 19 G: [amen.

P	K	○..	
	L	☹	☹
S			

20 P: °hh **wir** haben uns in **den**; (-----|-----)

P	K	○.○	○
f			

21 vergAngenen zwei TA:gen;  
 22 GESTern schwerpunktmÄßig;  
 23 darüber gedANKen gemacht;=  
 24 wozu BRAUchen wir eigentlich das land !IS!rael,

Sobald der Prediger den Predigtort erreicht hat, tritt er in die Phase der intrapersonellen Koordination ein. Der Kopf ist nach unten gerichtet (, Z.1), der Prediger ruft das Skript auf seinem Tabletcomputer auf und richtet seinen Körper am Predigtort auf die anwesenden Personen aus (, Z.1). Während der Etablierung des neuen Interaktionsraums ist der Prediger für die Anwesenden sichtbar, es besteht jedoch noch keine fokussierte Interaktion. Die wechselseitige Wahrnehmung ist angelegt, aber der Blickkontakt von Seiten des Predigers (noch) nicht hergestellt. Der weitere Verlauf des Ausschnitts zeigt, dass diese Fokussierung im Gegensatz zu den vorherigen Beispielen dann auch nicht visuell durch das Heben des Kopfes realisiert wird, denn der Prediger geht von seiner intrapersonellen Koordination direkt in ein lautes, nicht angekündigtes Gebet über (ab Z.2). Zuvor schließt er die Augen (), hebt den Kopf leicht nach oben und bringt ihn damit in eine gerade Position (, Z.1 ab Sekunde 7). Im Laufe des Gebetes senkt sich der Kopf wieder leicht ab. Seine Körperorientierung bleibt dabei gerade auf die Gemeinde ausgerichtet. Nachdem er das Gebet mit „Amen.“ (Z.18) beendet hat, öffnet der Prediger die Augen (, Z.18), senkt jedoch gleichzeitig den Kopf ( und , Z.18) und tritt erneut in eine sehr kurze Phase der intrapersonellen Koordinierung ein, in der er seine Brille absetzt und auf das Rednerpult legt. Im Anschluss daran hebt er den Kopf (, Z.20), schaut in die Gemeinde und beginnt parallel dazu mit dem Wortbeitrag (ab Z.20). Auch hier zeigt sich deutlich die Veränderung in der Interaktionsorientierung. Da der Prediger aber das Gebet laut für die gesamte Gemeinde spricht, ist der Interaktionsraum des Gebets nicht so stark vom Interaktionsraum der Predigt unterschieden. In diesem Beispiel, wie auch in den bisher gezeigten, haben die Prediger die Augen bei ihren Gebeten geschlossen. Allein diese ritualisierte Gebetshaltung markiert eine Veränderung der Wahrnehmung und verdeutlicht, dass innerhalb des zuvor visuell aufgerufenen und etablierten Interaktionsraums des Predigtereignisses ein weiterer, neuer Interaktionsraum eingelagert ist: der des Gebets. Neben der theologisch-religiösen Funktion des Gebetes als Gespräch mit Gott, nutzen die Prediger im untersuchten Korpus Gebete am Beginn der Predigt auch zu einer nochmaligen Fokussierung und Sammlung. Besonders deutlich wird das in Predigtsituationen, in denen die Fokussierung erschwert ist (siehe Beispiel 6).

Gebete können sowohl unmittelbar an die visuelle Eröffnung der Predigt anschließen als auch erst nach einem verbalen Vorlauf erfolgen. Dieser kann in

Form eines ritualisierten Kanzelgrußes, oder einer bereits thematischen Einleitung realisiert werden. Das Gebet zu Beginn der Predigt ist jedoch fakultativ und wurde in 41 der untersuchten Predigten nicht gesprochen (siehe Tabelle 15.1) – darunter waren auch die aufgezeichneten katholischen sowie freikirchliche Predigten. Selbst in der evangelischen Landeskirche, in deren Gottesdienstordnung die Aufforderung zum Gebet formuliert und die sog. Gebetsstille als Elemente der Predigt aufgeführt ist, wurden diese nicht in allen Fällen realisiert.

### 15.1.5 Lesung des Predigttextes

Ein ebenfalls fakultatives Element der verbalen Eröffnung ist die biblische Schriftlesung, der sog. Predigttext. Dieser Text bildet in den meisten Fällen den zentralen Bezugspunkt des Wortbeitrags und kann aus einem einzelnen Bibeltext bestehen oder aus mehreren Auszügen, die im Laufe des Wortbeitrags aufeinander bezogen werden. Im nachfolgenden Auszug aus einem evangelischen Sonntagsgottesdienst wird ein Textauszug gemäß der Gottesdienstordnung (siehe Kapitel 13) nach dem Kanzelgruß und dem stillen Gebet gesprochen (Z.13–14).



#### Beispiel 12: Predigttext

```

10      den prEdigttext finden wir im (.)
        MARKusevangelium;
11      im drItten kaPItel.
12      ((Text gelesen))
→ 13      der HERR;
14      sEgne an uns sein WORT.(-)
15      Amen.
16 G: <<p>Amen.>
17      ((Gemeinde setzt sich))

```

Nach dem Gang zum Predigtort und der Etablierung des Interaktionsraums (siehe Beispiel 1) eröffnet der Prediger den verbalen Teil der Predigt mit einem Kanzelgruß (siehe Beispiel 7). Die Gemeinde antwortet mit „Amen“ (nicht im Transkript), woraufhin der Prediger zum stillen Gebet auffordert (Z.7–8; siehe dazu auch Beispiel 8). Das Gebet wird durch den Prediger nicht explizit beendet. Vielmehr steigt er unmittelbar mit einer Ankündigung in die Textlesung ein, in der er benennt, in welchem Kapitel der Bibel der Predigttext zu finden ist (Z.10–11). Im Anschluss daran liest der Prediger die entsprechende Stelle laut vor (Z.12; nicht transkribiert). Abgeschlossen wird die Lesung durch einen Textsegen: „der HERR; sEGNE an uns sein WORT. (-)Amen.“ (Z.13–15). Die Gemeinde antwortet mit „< p > amen. >“ (Z.16). Die anwesenden Personen, die während dieser Aktivitäten standen, setzen sich nun hin (Z.17). Dies führt dazu, dass der aufgebaute Fokus noch einmal unterbrochen wird und der Prediger abwartet, bis sich die anwesenden Personen gesetzt haben. In dieser Zeit senkt auch er noch einmal den Kopf und richtet das an der Kanzel angebrachte Mikrophon. Der Prediger geht also nochmals in eine kurze Phase der intrapersonellen Koordinierung über, bevor er den Kopf wieder hebt und sich körperlich und blicklich auf die Gemeinde ausrichtet. Die bis zu diesem Zeitpunkt erfolgte Etablierung des Predigtereignisses durch die Herstellung des Interaktionsraums und die Ratifizierung des Predigers als Fokuspersion wirkt trotz der Gebetsunterbrechung so stark, dass eine nochmalige explizite verbale Fokussierung nicht notwendig ist. So beginnt der Prediger unmittelbar mit dem Wortbeitrag, sobald er sieht, dass die Gemeinde sitzt (ab Z.18).

In dem untersuchten Korpus wurden insgesamt vier Möglichkeiten erkennbar, zu welchem Zeitpunkt die Textlesung realisiert werden kann: a) noch vor dem eigentlichen Ereignis, d. h. bevor der Interaktionsraum der Predigt aufgebaut wurde (in diesen Fällen wird die Lesung meist durch eine dritte Person realisiert und der Prediger verweist zu Beginn des Wortbeitrags darauf, dass der Text bereits gelesen und gehört wurde), b) zu Beginn des verbalen Teils der Predigt (vor oder nach dem Gebet), c) nach einem alternativen verbalen Vorlauf, wie z. B. Metakomentaren zum Gottesdienst, oder d) in der Mitte des Wortbeitrags (der Predigttext ist in diesen Fällen bereits Teil des Wortbeitrags und nicht diesem vorgelagert). Welche dieser Varianten genutzt wird, hängt u. a. auch davon ab, ob dem Wortbeitrag ein einzelner Text zugrunde liegt, oder ob mehrere thematisch passende Bibelstellen zum Beleg der getätigten Aussagen herangezogen werden.

Die Auszüge aus unterschiedlichen Predigten haben gezeigt, dass der Aktivitätstyp der Eröffnung des Predigtereignisses in zwei Phasen verläuft: Die visuelle Eröffnung mit den Handlungen des Gangs zum Predigtort, der intra- und interpersonellen Koordinierung der Prediger und der Gemeinde sowie der Fokussierung zwischen dem Prediger und den anwesenden Personen, und die Phase der verbalen Eröffnung, die mehr oder weniger stark ritualisierte Elemente (Grußformeln, Gebete, individuelle Erzählungen, Lesung des Bibeltextes) enthalten kann (siehe Abschnitt 15.3). Dies zeigt, dass die Prediger unterschiedliche multimodale Handlungen ausführen, um die Predigt verbal zu eröffnen und damit auf den Aktivitätstyp des Wortbeitrags hinzuführen. Die Praktiken der verbalen Eröffnung sind im Gegensatz zu den meisten Praktiken der visuellen Eröffnung fakultativ. Ähnlich verhält es sich bei der Predigtbeendigung, wie die nachfolgenden Kapitel zeigen.

---

## 15.2 Beendigung der Predigt

Betrachtet man die Predigt als eigenständige raum-zeitliche Einheit innerhalb des gottesdienstlichen Kontextes, stellt sich nicht nur die Frage nach dem Beginn der Predigt und der Transition von Interaktionsräumen zur Eröffnung des Interaktionsereignisses, sondern auch die Frage nach dem Ende der Predigt und dem Übergang zu den der Predigt nachfolgenden Ereignissen innerhalb des Gottesdienstes. Aus theologischer Perspektive scheint eine Antwort vermeintlich leicht: „Wo der Predigtschluss endet, ist einfach zu bestimmen. In der Regel hören die Predigten mit dem ‚Amen‘ der predigenden Person auf“ (Stebler 2006:180). Und auch Werlen vermerkt in seiner Untersuchung zum Ritualcharakter katholischer Gottesdienste: „Das Ende der Predigt wird durchwegs mit *Amen* gekennzeichnet“ (Werlen 1984:172; Hervorhebung im Original). Sowohl Stebler als auch Werlen unterscheiden jedoch nicht zwischen Predigt und Wortbeitrag. Tut man dies aber, so wird deutlich, dass auch das Ende einer Predigt ein komplexer Prozess ist, der sich über mehrere verbale und visuelle Phasen erstreckt und sich dabei in Bezug auf die verwendeten kommunikativen Ressourcen komplementär zum Predigtbeginn vollzieht: Zunächst erfolgt der verbale Abschluss, der unterteilt werden kann in die Beendigung des Wortbeitrags und in die Beendigung des verbalen Teils der Predigt insgesamt (Abschnitt 15.2.1). Im Anschluss daran erfolgt der visuelle Abschluss. Dabei wird die aktuelle fokussierte Interaktion aufgehoben (De-Fokussierung), der existierende Interaktionsraum aufgelöst (Abschnitt 15.2.2) und schließlich der Predigtort verlassen (Abschnitt 15.2.3). Ähnlich wie beim Predigtbeginn können die einzelnen Phasen der Beendigung unterschiedlich stark ausgebaut sein.

### 15.2.1 Amen, Kanzelsegen und Gebet

Das „rituelle Signalwort“ (Walti 2016:257) ‚Amen‘ ist prototypisch sowohl eine „explizite Markierung des Gebetsschlusses“ (Walti 2016:256) als auch die prägnanteste Beendigungsmarkierung des verbalen Teils christlicher Predigten. Eine zentrale Rolle für die Konstruktion der Predigt als komplexem Interaktionsergebnis und kommunikativer Gattung spielt dabei, dass es eine Beendigungsmarkierung ‚innerhalb‘ von Predigten und nicht zwingend auch ‚der‘ Predigt ist. Anders als dies in der theologischen Literatur zum Ausdruck kommt (vgl. Stebler 2006:180), kann die Formel ‚Amen‘ an unterschiedlichen Stellen innerhalb der Predigtbeendigung realisiert werden und sowohl den Abschluss des Wortbeitrags als auch das Ende des verbal realisierten Predigtteils bilden. In der ‚klassischen‘ Form fällt das Ende des Wortbeitrags mit dem Ende des verbalen Predigtteils zusammen und wird durch eine ‚Amen‘-Paarsequenz (siehe Abschnitt 17.4.1) final markiert. Der nachfolgende Predigtauszug aus einem evangelischen Sonntagsgottesdienst verdeutlicht diese Konstellation.



#### Beispiel 13: Verbaler Abschluss mit Amen

```

01 P:  GOTT; (-)
02     LEBT. (-- )
03     ich wunsch uns dass wir das entDEcken. (-)
→ 04     <<p>Amen.>
05 G:  <<p>Amen.>

```

Nachdem der Prediger den Wortbeitrag beendet hat, schließt er diesen mit „Amen“ (Z.4) ab, woraufhin die Gemeinde ebenfalls mit „Amen“ (Z.5) antwortet. Es entsteht eine rituelle Sequenzstruktur, bestehend aus einer Paarsequenz, bei der der Prediger den ersten Paarteil und die Gemeinde den zweiten Paarteil produziert (siehe Abschnitt 17.4.1). Im Anschluss daran geht der Prediger in die Phase der visuellen Beendigung über (siehe Abschnitt 15.2.2) und verlässt schließlich den Predigtort. Das Ende des Wortbeitrags ist hier gleichzeitig das Ende des verbal realisierten Predigtteils (siehe Abschnitt 15.3).



Der expliziten Beendigungsmarkierung geht in diesem Beispiel die Eröffnung der Beendigung voraus, die auf der Ebene der Intonation kontextualisiert wird. Nach zunächst einer Intonationsphrase mit halbfallender Intonation von einer Frequenz von 166,5 Hz auf 139,3 Hz (GOTT, Z.1), und einer Intonationsphrase mit fallender Intonation von einer Frequenz von 142,9 Hz auf 114,5 Hz (LEBT, Z.2, und ich wünsch uns dass wir das entDECKEN, Z.3), wird das „Amen“ mit fallender Intonation auf einem niedrigen Frequenzniveau realisiert. Die Frequenz sinkt dabei von 116,5 Hz auf 95,57 Hz. Der Prediger spricht das ‚Amen‘ zudem leiser. Er beginnt in der Aufnahme mit einer Lautstärke von 66,74dB und endet bei 62,84dB. Im Gegensatz dazu liegt die Lautstärke bei 77dB auf dem Wort „GOTT“ und 73dB bei dem Wort „LEBT“.

Dieses Muster zeigt sich auch in anderen Wortbeiträgen. Die Prediger sprechen das abschließende ‚Amen‘ leiser als den Rest ihres Wortbeitrags. Innerhalb der Gattungsfamilie der (öffentlichen) Rede ist die Paarsequenz mit ‚Amen‘ für die Gattung der christlichen Predigt zudem ein spezifisches, aber kein obligatorisches (Beendigungs)Element. So zeigt z. B. der Auszug aus einem katholischen Sonntagsgottesdienst (siehe Abschnitt 15.2.2, Beispiel 19), dass auch ein verbal unmarkierter Abschluss möglich ist, bei dem allein körperliche Ressourcen das Ende des Wortbeitrags und der Predigt erkennbar werden lassen. Nichtsdestotrotz lässt sich bereits jetzt die auch theologisch relevante Frage näher betrachten, „wo der Anfang des Predigtschlusses liegt“ (Stebler 2006:180). Konkreter müsste formuliert werden: Wo der Anfang des Wortbeitragschlusses und/oder des verbalen Predigtteils markiert wird. Stebler formuliert weiter: „Es ist eine Ermessensfrage, wie viel Kontext nach vorne neben dem allerletzten Satz zum Predigtschluss gerechnet werden soll“ (Stebler 2006:180). Diese Aussage kann nun mithilfe der Analyse natürlicher Predigten und anhand der vor kommenden Kontextualisierungshinweise konkretisiert werden. Aus sequenzieller Sicht werden die Lautstärke, der Intonationsverlauf und z. T. die Rhythmisierung durch die Pausengestaltung als Kontextualisierungshinweise erkennbar, die das Ende des Wortbeitrags ankündigen. Dass der Abschluss des Wortbeitrags jedoch nicht zwingend auch der Abschluss des verbal realisierten Predigtteils sein muss, verdeutlicht das nachfolgende Beispiel aus einem evangelisch-lutherischen Sonntagsgottesdienst.



### Beispiel 14: Amen und Kanzelsegen

- 01 P: Einen von DIEsen-  
 02 meinen gerIngsten BRÜdern;  
 03 das habt ihr MIR getan. (2.0)  
 04 LASST uns der einladung; (-)  
 05 die (.) in diesem WORT aufleuchtet;  
 06 FOLgen. (1.0)  
 07 und SO,  
 08 famIlie GOTtes sein. (1.0)  
 09 auf dass wir CHRIStus;  
 10 unseren BRÜder; (--)  
 11 in unserer mITte entDEcken. (-)  
 → 12 Amen.  
 13 G: Amen.  
 14 P: und der frIede GOTtes;  
 15 der größer ist als aLle verNUNFT. (1.0)  
 16 bewAhre unsere HERzen und sinne;  
 17 IN jesus christus. (1.0)  
 18 Amen.  
 → 19 G: Amen.

Der Prediger schließt seinen Wortbeitrag mit „Amen“ (Z.12) auf einem Frequenzniveau von 105 Hz ab, das damit bereits tiefer gesprochen wird als „in unserer mITte entDEcken“ (Z.11), das am Ende bei einer Frequenz von 119,4 Hz liegt. Die Gemeinde antwortet ebenfalls mit „Amen“ (Z.19). Der Prediger übernimmt im Anschluss daran erneut das Rederecht und produziert den sog. Kanzelsegen (und der frIede GOTtes; der größer ist als aLle verNUNFT bewAhre unsere HERzen und sinne IN jesus christus, nach Philipper 4,7; Z.14–17). Dieser wird, wie der Abschluss des Wortbeitrags, zunächst vom Prediger und schließlich von der Gemeinde mit „Amen“ beendet (Z.18 und 19). Der Prediger realisiert dieses zweite ‚Amen‘ auf einem Frequenzniveau von 102 Hz. Es ist damit nochmals ein wenig stärker mit fallender Intonation gesprochen als das Erste. Zusätzlich

zu der liturgisch-institutionellen Verankerung des Kanzelsegens als Teil der Predigt (siehe Abbildung 13.1 in Kapitel 13), wird durch die Wiederaufnahme des Rederechts durch den Prediger, die unveränderte Interaktionsordnung und den gleichbleibenden Interaktionsraum situativ-lokal kontextualisiert, dass zwar der Wortbeitrag, nicht aber die Predigt beendet ist. In diesem Auszug ist die Zweiteilung der Beendigung besonders deutlich ausgebaut: Zuerst wird der Wortbeitrag, anschließend der gesamte verbale Teil der Predigt abgeschlossen. Dies geschieht in beiden Fällen jeweils durch eine Amen-Paarsequenz. Der Wortbeitrag wird durch den Prediger somit als Aktivitätstyp der Predigt etabliert, der gleichzeitig aber nur ein Teil des gesamten Predigtereignisses ist (siehe Kapitel 9 und Abschnitt 15.3). Im nächsten Beispiel ist die Teilung zwischen Wortbeitrag und verbaler Beendigung bereits weniger deutlich erkennbar, da der Prediger kein ‚Amen‘ zur Beendigung des Wortbeitrags produziert, sondern nach einer zweisekündigen Pause direkt das Segensvotum spricht.



Beispiel 15: Kanzelsegen

501 P: JA:,  
 502 kontrolle ist GUT. (1.0)  
 502 aber verTRAUen;  
 503 auf unsern HERRN.  
 504 ist BEsser. (2.0)  
 505 dIeses wort (.) !SE!gne;  
 506 der herr an UNS.  
 → 507 Amen.  
 508 G: Amen.







Auch in diesem Beispiel wird das Ende des Wortbeitrags durch die fallende Intonation und die Phrasierung angezeigt. Zudem verlangsamt der Prediger das Sprechtempo und betont rhythmisch das letzte Wort der jeweiligen TCU. Dass es sich nicht nur um den Abschluss eines bestimmten inhaltlichen Gedankens handelt, sondern tatsächlich um die Beendigung des Wortbeitrags, zeigt der weitere Verlauf, denn der Prediger schließt an die zwei Sekunden dauernde Pause ein Segenswort an (dIeses wort (.) !SE!gne der herr an UNS, Z.505–506). Erst diesen Kanzelsegen schließt der Prediger mit einem „Amen“ (Z.507), auf das die Gemeinde ebenfalls mit „Amen“ (Z.508) antwortet. Das „Amen“ (Z.507) fällt in der Tonhöhe dabei sehr stark von 136,5 Hz auf 93,7 Hz ab und endet damit im Vergleich zu dem zuvor Geäußerten nochmals tief, denn „an UNS“ (Z.506) endet bei 97,7 Hz. Die Beendigung des Wortbeitrags wird hier durch vokale Elemente (Lautstärke, Pausengestaltung, Rhythmus) kontextualisiert und nicht zuerst durch verbale Elemente. Der Abschluss des verbalen Teils der Predigt wird dann verbal-lexikalisch durch „Amen“ markiert.

Eine weitere Variante der verbalen Beendigung ist das durch den Prediger laut gesprochene Gebet. Wie Predigten mit einem Gebet verbal eröffnet werden können (siehe Abschnitt 15.2.1), so können sie auch mit einem angekündigten oder unangekündigten Gebet beendet werden. Das nachfolgende Beispiel aus einer freien Gemeinde zeigt den Übergang zwischen Wortbeitrag, Gebet und der visuellen Beendigung.





Beispiel 16: Abschlussgebet mit Einleitung

14 P: ich FREU mich auf das was wir gemeinsam als kirche erLEben werden.  
 → 15 ich (.) will gern noch dafür BETen. (1.0)  
 16 u:nd;(2.0)  
 17 ja euch EINladen;  
 18 GERN zu antworten auf diese predigt.  
 19 dann im LOBpreis;  
 20 rEdet mit FREUNden mit denen ihr hier seid;  
 21 kommt gern auf UNS zu;  
 22 die ihr hier vorn geSEHEN habt-  
 23 aus dem ((Name der Gemeinde))  
 24 oder (.) JA;  
 25 **wenn** ihr **FRA**gen habt.

P	O		
	K		
	L		
	H		
S			

((...))  
 29 und lass uns in gAnz NEUE; (.)  
 30 **WEI**ten eintauchen.

P	H	
S		



Dieses Beispiel macht erneut deutlich, dass der individuelle Wortbeitrag nicht obligatorisch durch ein ‚Amen‘ bzw. durch eine Amen-Sequenz beendet wird, denn der Prediger wechselt zum Abschluss des verbalen Predigtteils in die kommunikative Gattung des laut gesprochenen und angekündigten Gebets. Der Prediger formuliert nach einer Zusammenfassung der von ihm im Wortbeitrag geäußerten Gedanken zum Predigtthema eine Gebetsankündigung (ich will gern noch dafür BETen, Z.15), die nicht nur auf einen Wechsel des Interaktionsraums (vom Wortbeitrag zum Gebet), sondern auch auf das Ende des Wortbeitrags verweist. Der Metakommentar hat also nicht nur die sequenzielle Funktion eines ‚pre-closing‘, das die Beendigung der Gattung initiiert (vgl. zu *pre-closings* Schegloff/Sacks 1973:303), sondern verweist als Strukturierungselement auf eine zukünftig auszuführende Gattung und benennt diese. Dieser Ankündigung folgt jedoch nicht unmittelbar das Gebet, denn der Prediger formuliert einen längeren Einschub, der die Handlungsoptionen der anwesenden Personen im Anschluss an die Predigt thematisiert (Z.16–31; siehe Abschnitt 16.6). In dieser Zeit nimmt er mit seinen Händen die zukünftige Gebetsposition ein, indem er sie ineinanderlegt (Z.28, Z.30). Erst auf den Satz „das WÜNSCH ich mir“ (Z.31) schließt der Prediger seine Augen (☹), senkt seinen Kopf nach unten (⊖) und spricht nach einer längeren Pause (Z.31) das Gebet (ab Z.32). Ohne einen nochmaligen verbalen Verweis wird dieses Gebet allein anhand visueller und vokaler Kontextualisierungshinweise erkennbar. In der folgenden Pause wendet der Prediger seinen Körper von der Gemeinde ab (↪, Z.32) und beginnt hin und her zu gehen. Dabei bleiben die Hände zusammengelegt. Der Prediger hebt damit die blickliche Fokussierung mit den übrigen Anwesenden auf, behält jedoch aufgrund der Gebetsankündigung das Rederecht.

In dieser Predigt ist darüber hinaus nicht nur das Gebet ein Hinweis auf das Ende, sondern auch die leise einsetzende Musik während des Übergangs zwischen Wortbeitrag und Gebet. In dieser Gemeinde ist es üblich, dass kurz vor dem Ende des Wortbeitrags die Musiker wieder nach vorn auf die Bühne kommen und parallel zu den letzten Ausführungen des Predigers leise begleitend auf ihren Instrumenten spielen. Dazu betritt ein Gitarrist den Ort, von dem aus schon im Verlauf des Gottesdienstes eine kleine Band gespielt hat. Dieser befindet sich links neben dem Predigtort.

Der Prediger beendet das Gebet schließlich mit „AMEN“ (Z.54), das an dieser Stelle eine doppelte interaktive Funktion hat, denn es markiert sowohl den verbalen Abschluss des Gebets als auch des verbalen Teils der Predigt. Der Prediger geht dann in die Phase der visuellen Beendigung über, indem er parallel zum wieder Einsetzen des Musikers die De-Fokussierung und intra- und interpersonelle Koordinierung realisiert und schließlich den Predigtort verlässt (siehe Abschnitt 15.2.2 und 15.2.3).

Es zeigt sich hier erneut, dass es sich bei der Predigt um eine komplexe kommunikative Gattung handelt, bei deren Ausführung die Prediger die Möglichkeit haben weitere Gattungen zu integrieren, z. B. Gebete. Anders als bei Gebeten zu Beginn einer Predigt stellen Prediger nach Gebeten am Ende des Wortbeitrags den blicklichen Fokus meist nicht wieder her. Damit wird die blickliche Abwendung zu einem weiteren *pre-closing*, das auf den Abschluss der Predigt verweist. Die Beendigung des verbalen Predigtteils zeigt sich in diesem Beispiel also anhand unterschiedlicher Kontextualisierungen: a) der verbalen Ankündigung eines Gebets, b) des visuellen Übergangs in das Gebet mit der Abwendung des Blicks, c) der verbalen Durchführung des Gebets und d) die das unmittelbar bevorstehende Ende ankündigende leise Musik parallel zu den Schlussbemerkungen des Predigers. Gebete am Ende eines Wortbeitrags können jedoch nicht nur eingeleitet, sondern auch uneingeleitet erfolgen. Dabei geht der Prediger vom Wortbeitrag direkt in ein lautes Gebet über, wie der nachfolgende Auszug aus einem Jugendgottesdienst zeigt.





Beispiel 17: Uneingeleitetes Gebet

01 P: **be**ieinAnder BLEIben; (-)

P	O	
	K	... ..
S		

02 **Ab**endmahl feiern; (-)

P	K	. ..
S		

03 <<p>BEten.>(--)

04 <<pp>und ALles was euch noch einfällt;

05 oder was von diesen dingen euch das LIEBSte  
ist.>(1.0)

06 °hh **JE**sus wir-

P	L	
	H	
S		

07 dAnken dir für dein WORT, (1.0)

In diesem Auszug vollzieht der Prediger einen unmittelbaren Übergang zwischen Wortbeitrag und Gebet. Der direkte Anschluss erfolgt nach einer einsekündigen Pause (Z.5) und wird vor allem visuell kontextualisiert. Der Prediger verharrt in seiner Ausrichtung auf die Gemeinde, bevor er während eines Einatmens die Augen schließt (☹, Z.6) und auf „JESUS“ (Z.6) die Fingerspitzen seiner Hände aneinanderlegt – und damit eine abgewandelte Form der gefalteten Gebetshände demonstriert (✋✋\*, Z.6). Während des Gebets bleibt seine Körperposition und Ausrichtung unverändert auf die Gemeinde orientiert. Auch dieser Prediger stellt nach der Beendigung des Gebets mit „Amen“ die Fokussierung mit der Gemeinde nicht wieder her, sondern senkt seinen Kopf nach unten und öffnet dabei seine Augen (nicht im Transkript). Damit geht er direkt in die Phase der intrapersonellen Koordinierung zur Beendigung der Predigt über (siehe Abschnitt 15.2.2). In 21 der untersuchten Predigten sprachen die Prediger nach dem Wortbeitrag ein Gebet, das in allen Fällen ein lautes, durch den Prediger formuliertes Gebet war. In keiner Predigt forderten die Prediger die Gemeinde im Anschluss an den Wortbeitrag zu einer kollektiven Gebetsstille auf.

Die verbalen und vokalen Mittel der Beendigung des Wortbeitrags und/oder der Predigt werden häufig kombiniert realisiert. Tabelle 15.2 fasst die in dem hier untersuchten Korpus erkennbaren Formen der verbalen Beendigung christlicher Predigten zusammen.

Das rituell deutlichste Signal ist die Formulierung von ‚Amen‘. Dieses kann sowohl die Beendigung des Wortbeitrags als auch des verbalen Predigtteils markieren. Wird nach dem Wortbeitrag ein Gebet gesprochen, kontextualisiert das ‚Amen‘ sowohl das Ende des Gebets als auch das Ende des verbalen Predigtteils. Hinzu kommen vokale Markierung mithilfe der Intonation, der Lautstärke, dem Tempo, der Pausengestaltung und der Rhythmisierung des Sprechens. Die deutlichste Markierung für das Ende des Wortbeitrags und des verbalen Predigtteils ist jedoch die körperlich-räumliche Orientierung des Predigers, die Aufhebung der blicklichen Fokussierung und die Rücknahme der wechselseitigen Wahrnehmung. Diese visuellen Praktiken der Beendigung sind Gegenstand des nachfolgenden Kapitels.

**Tabelle 15.2** Erscheinungsformen von ‚Amen‘ am Predigtende

Formen der verbalen Beendigung		Anzahl
Wortbeitrag	Es wird kein ‚Amen‘ oder eine andere explizite verbale Beendigung gesprochen	10
Wortbeitrag – Amen	‚Amen‘ als verbale Beendigung des Wortbeitrags und des verbal realisierten Predigtteils	19
Wortbeitrag – Kanzelsegen – Amen	Nach dem Wortbeitrag wird direkt der Kanzelsegen angeschlossen. Das ‚Amen‘ markiert sowohl den Abschluss des Kanzelsegens als auch des verbalen Predigtteils	4
Wortbeitrag – Amen – Kanzelsegen – Amen	‚Amen‘ sowohl als Beendigung des Wortbeitrags als auch als verbale Beendigung des Kanzelsegens und damit des verbal realisierten Predigtteils	11
Wortbeitrag – Gebet – Amen	‚Amen‘ als Beendigung des Gebets, das unmittelbar im Anschluss an den Wortbeitrag formuliert wird (eingeleitet oder uneingeleitet)	21
		$\Sigma=65$

### 15.2.2 De-Fokussierung und Koordinierung




Der expliziten oder impliziten verbalen Beendigung folgt die visuelle Beendigung der Predigt. Wie in den vorherigen Predigtauszügen bereits angesprochen, geschieht dies, indem der zu Beginn der Predigt aufgebaute Interaktionsraum des *one-face-to-many-faces* wieder aufgelöst wird. Dazu bedienen sich die Prediger ähnlicher Praktiken wie zur Eröffnung der Predigt (siehe Abschnitt 15.1). Unabhängig davon, welchen Predigtort und welchen umgebenden Raum der Prediger zur Verfügung hat, sind es vor allem das Blickverhalten und die Körperorientierung, die bei der De-Fokussierung eine zentrale Rolle spielen. So haben die bisher gezeigten Auszüge unterschiedlicher Wortbeiträge bereits erkennbar gemacht, dass die dauerhafte Abwendung des Blicks (z. B. das Schließen der Augen zum Gebet) und die dadurch erfolgte Aufhebung der fokussierten Interaktion zwischen Prediger und Gemeinde deutliche Signale für das Ende des Wortbeitrags und der Predigt allgemein sind. Das nachfolgende Beispiel aus einem evangelischen Sonntagsgottesdienst zeigt die einzelnen Phasen nochmals in besonders deutlicher Art und Weise: wie der Prediger zunächst den Blick, der in die Gemeinde gerichtet

war, von dieser abwendet und in eine Phase der intrapersonellen Koordination übergeht, in der er sein Predigtmanuskript ordnet und schließt (das Video beginnt in Zeile 4 des Transkripts).





Beispiel 18: Visueller Abschluss

01 P: KIRche;  
 02 ist ein geSCHENK. (1.0)  
 03 sIchtbar gewordenes reich GOTtes.(---)  
 04 <<p>mItten unter UNS.>(1.0)  
 05 °h wir wollen uns an ihr FREUen;(--)  
 06 und gOtt darüber lOben und DANken.(1.0)  
 07 Amen.  
 08 G: Amen.  
 09 P: und (.) der friede GOTtes-  
 10 der größer ist als alles was wir beGREIfen.  
 11 bewAhre unsere HERzen und sinne-  
 12 in jesus CHRISTus.(1.0)  
 13 **Amen.**

P	O	
	K	
S		

14 G: Amen.

15 P: (-----|-----|-----|-----|






P	O	
	T	 
S		

-----|-----|-----|-----|

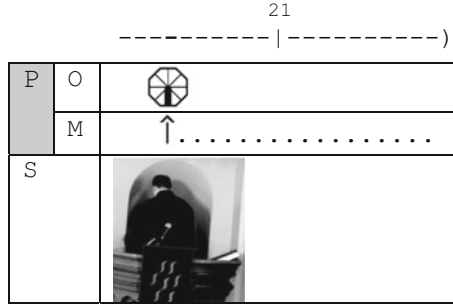
P	O	 ...   ... 
	T	
S		

((3 weitere Sekunden in dieser Position))


-----|-----|-----|-----|

P	O	 ..... 
	K	 
S		

((weitere 6 Sekunden in dieser Position))



Dieser Auszug zeigt die für einen evangelisch-lutherischen Sonntagsgottesdienst typische zweigeteilte Beendigung, bei der zunächst der Wortbeitrag durch eine Amen-Sequenz abgeschlossen wird (Z.7 und Z.8; siehe Abschnitt 17.3.1), bevor der Prediger einen liturgisch-ritualisierten Kanzelsegen spricht (Z.9–13), der ebenfalls durch eine Amen-Sequenz beendet wird (Z.14 und Z.15; siehe Abschnitt 15.2.1). Auffällig ist, dass der Prediger zwischen der Beendigung des Wortbeitrags und der Formulierung des Segensvotums den Blickkontakt mit der Gemeinde beibehält. Die Fokussierung wird also, im Gegensatz zum Gebet, aufrechterhalten und der Kanzelsegen so durch das Blickverhalten als zur Predigt gehörend kontextualisiert. Direkt nach dem von ihm produzierten ersten Paarteil der Amen-Sequenz des Kanzelsegens senkt der Prediger den Kopf (☉, Z.14) und hebt damit die Fokussierung auf. Es wird nun eine Phase der intrapersonellen Koordinierung erkennbar, in der der Prediger seinen Blick auf das Manuskript richtet und dieses ordnet. Der Prediger schaltet schließlich das Kanzellicht aus und wendet sich körperlich von der Gemeinde ab (↷, ☉, Z.15, Sek. 12,3) und dem Altar zu, um ein stilles Gebet zu sprechen. Anders als bei dem Gebet zu Beginn der Predigt (siehe Abschnitt 15.1.4 Beispiel 8) kniet er sich hier nicht auf der Kanzel nieder, sondern bleibt stehen und senkt lediglich den Kopf. Das Gebet wird von diesem Prediger zwar für alle wahrnehmbar durchgeführt, jedoch erst nach der verbalen Beendigung des Wortbeitrags und den De-Fokussierungshandlungen. Durch diese Positionierung kontextualisiert der Prediger, dass dieses Gebet nicht von der Gemeinde mitzuvollziehen ist, sondern es eine individuelle Handlung des Predigers darstellt. Ein weiterer Hinweis darauf ist auch das beginnende Orgelstück. Die Aufmerksamkeit der Gemeinde wird

also bereits wieder auf andere Aktivitäten gelenkt. Aus dieser abgewendeten Position heraus verlässt der Prediger schließlich die Kanzel (, Sek. 20,3, Z.15), ohne nochmals zu den Anwesenden zu schauen. Dabei hebt der Prediger den etablierten Interaktionsraum auf und markiert damit den Abschluss des aktuellen Interaktionsereignisses. Dies war bei allen hier untersuchten Predigten der Fall.

Die Analyse hat gezeigt, dass die verbale Beendigung der visuellen Beendigung vorausgeht. Im Gegensatz zu Praktiken der verbalen Beendigung, sind die Praktiken der visuellen Beendigung nicht fakultativ, wie das nachfolgende Beispiel aus einem katholischen Sonntagsgottesdienst zeigt. Der Prediger schließt hier ohne ‚Amen‘, Kanzelgruß, Gebet oder metakommunikative Elemente und geht direkt in die visuelle Beendigung der Predigt über, indem er die blickliche Fokussierung mit der Gemeinde aufhebt.



Beispiel 19: Beendigung

205 P: eine Bibel;  
 206 die nur im regAl steht und verSTAUBT.(-)  
 207 ist eigentlich NUTZlos.(-)  
 208 und dEshalb sollten wir uns ANgewöhnen.  
 209 wieder MEHR;  
 210 und rEgelmäßig die heilige schrift zur HAND zu  
 nehmen.(-)  
 211 doch es geht nicht nur allein um das LEsen.  
 212 denn die bIbel ist weit MEHR;  
 213 als ein LEsebuch.  
 214 sie ist vor allem (.) ein !LE!be(.)buch.(-)  
 215 denn gOtt hat uns auch HIER;  
 216 in ((Name der Stadt));  
 217 auch heUte im jahr zweitausendSECHzehn;  
 218 noch jEde MENge;  
 219 für unser lEBen zu SAgen.(-)  
 220 schauen **wir** am besten HEUte noch **nach**.

P	O		
	K		
S			

(-----)

P	O	.....
	M	
	K	



In diesem Auszug realisiert der Prediger die Blickabwendung parallel zur körperlichen Abwendung ( $\curvearrowright$ , Z.220). Ohne eine Phase der intrapersonellen Koordinierung senkt er den Kopf ( $\odot$ , Z.220), wendet sich von der Gemeinde ab ( $\curvearrowleft$ ), verlässt den Predigtort und setzt sich auf einen Stuhl hinter dem Rednerpult (siehe Kapitel 14). Dadurch hebt er die blickliche Fokussierung mit der Gemeinde und die wechselseitige Wahrnehmung auf. Dies wird dadurch noch verstärkt, dass sich der Prediger hinsetzt und seine exponierte Position und die Wahrnehmbarkeit für die Gemeinde reduziert.

Die hier durchgeführte Analyse des Aktivitätstyps der Beendigung der Predigt hat gezeigt, dass der Schlusspunkt des Predigtereignisses nicht durch eine verbale Beendigung markiert wird, sondern von der körperlich-räumlichen Orientierung des Predigers und der Transition von Interaktionsräumen. Die Prediger nutzen dazu drei unterschiedliche Praktiken: die Aufhebung der fokussierten Interaktion und der wechselseitigen Wahrnehmung durch die Abwendung des Blicks, die körperliche Abwendung und das Verlassen des Predigtortes.

### 15.2.3 Verlassen des Predigtortes

Das Verlassen des Predigtortes bildet den Schlusspunkt des Predigtereignisses. Wie der Gang zum Predigtort am Beginn der Predigt die Öffnung eines neuen Interaktionsraums initiiert (siehe Abschnitt 15.1.1), markiert der Weggang des Predigers die endgültige Auflösung des Interaktionsraums der Predigt und den Übergang zu den der Predigt folgenden Ereignissen mit ihren jeweiligen spezifischen Interaktionsräumen und körperlich-räumlichen Konstellationen der anwesenden Personen. Im Gegensatz zu den räumlichen und personellen Veränderungen zur Eröffnung des Predigtereignisses verlaufen die Aktivitäten der Auflösung des Interaktionsraums bei der Beendigung häufig parallel mit der Eröffnung neuer Interaktionsräume und der Etablierung der neuen Interaktionsereignisse innerhalb des Gottesdienstes. In vielen Fällen betreten nach der verbalen Beendigung des Predigers und der Auflösung der Fokussierung Musiker den Altarraum, um das nächste Lied zu spielen, die Musik (z. B. ein Gemeindelied, das mit der Orgel begleitet wird) setzt bereits ein, andere Personen betreten den Altarraum bzw. die Bühne etc. Durch die parallelen Handlungen werden die Phasen der intrapersonellen Koordination und schließlich das Verlassen des

Predigtortes durch den Prediger nicht mehr in der gleichen Präsenz realisiert wie zur Eröffnung der Predigt. Der Prediger gibt seine Rolle als Fokusperson auf, indem er die *one-face-to-many-faces* Konstellation mit seiner körperlichen Abwendung aufricht und mit dem Verlassen des Predigtortes auch seine exponierte Position aufgibt. In den meisten Fällen setzt sich der Prediger wieder an den Platz zurück, von dem aus er den Gang zum Predigtort bei der Predigteröffnung vollzogen hat. Dadurch ergibt sich entweder wieder eine *side-by-side* oder *face-to-side* Konstellation mit der Gemeinde. In einigen Fällen wurde auch der Predigtort wieder abgebaut (d. h. das Rednerpult wurde wieder weggeräumt oder der Notenständer verrückt) und dadurch auch anhand der Veränderung der Interaktionsarchitektur erkennbar gemacht, dass das Ereignis der Predigt beendet ist. Es ist also nicht das ‚Amen‘, nicht der Kanzelsegen und nicht das Gebet, das den eigentlichen Abschluss des Predigt ereignisses bildet, sondern die Veränderung der Wahrnehmungssituation, die Auflösung des Interaktionsraumes sowie der personell-räumlichen Konstellation.

---

### 15.3 Struktur der Predigt

Die bisherige Analyse hat gezeigt, dass die Predigt in ihrer Herstellung und Beendigung ein multimodal realisiertes Ereignis ist, an dem sowohl der Prediger als auch die Gemeinde reziprok beteiligt sind. Aufgrund der Interaktionssituation als institutionell gerahmtem Bühnenformat ist es jedoch vor allem der Prediger, der dominierend die einzelnen Aktivitätstypen des Predigtgeschehens mit ihren typischen Handlungen organisiert, koordiniert und etabliert. Er ist dabei aber auf die Kooperation der im Gottesdienst anwesenden Personen angewiesen, wie die Beispiele zur Herstellung der fokussierten Interaktion und der Vergewisserung über wechselseitige Wahrnehmung und Wahrnehmungswahrnehmung gezeigt haben.

Die Predigt ist eine eigene raum-zeitliche Einheit innerhalb des Gottesdienstgeschehens mit klar erkennbaren Grenzen und einem eigens zu diesem Zweck hergestellten Interaktionsraum. Durch den Blick auf die strukturelle Organisation des Predigt ereignisses konnte dann herausgearbeitet werden, dass es nicht zuerst verbale Elemente sind, die eine Predigt als interaktives Geschehen konstituieren, sondern visuell vollzogene Handlungen. Abbildung 15.10 zeigt die erkennbaren Phasen des Predigt ereignisses in der Reihenfolge ihrer typischen Realisierung.

Struktur des Predigtereignisses	
primär visuell realisiert (Aktivitätstyp Eröffnung)	1. ggf. <b>Aufbau des Predigtortes</b> <b>Auflösung des prä-existenten Interaktionsraums und</b> <b>Aufbau des neuen Interaktionsraums durch den Gang des Predigers zum Predigtort</b>
	2. <b>Intrapersonelle Koordination</b> des Predigers am Predigtort (und parallel dazu Ausrichtung der Gemeinde auf den Prediger)
	3. <b>Interpersonelle Koordination</b> zwischen Prediger und Gemeinde mit der <b>Herstellung der fokussierten Interaktion</b> (ggf. durch verbale Mittel unterstützt)
primär verbal realisiert (Aktivitätstyp Wortbeitrag)	4. <b>Verbale Eröffnung der fokussierten Interaktion</b> (z.B. durch Gebet, Kanzelgruß, Predigttextlesung, Metakommentare, thematischer Vorlauf)
	5. Durchführung der fokussierten Interaktion in Form des <b>individuellen Wortbeitrags</b>
	6. <b>Verbaler Abschluss</b> des Wortbeitrags (z.B. durch ritualisierte Wendungen (Amen), Kanzelsegen, Gebet, Metakommentare)
primär visuell realisiert (Aktivitätstyp Beendigung)	7. <b>Auflösung der fokussierten Interaktion und</b> <b>Auflösung des aktuellen Interaktionsraums</b> (De-Fokussierung durch Blick- und Körperabwendung)
	8. <b>Intrapersonelle Koordination</b> des Predigers am Predigtort (z.B. Ordnen und Schließen des Predigtmanuskripts)
	9. <b>Verlassen des Predigtortes</b>

**Abb. 15.10** Struktur Predigtereignis

Aus interaktionsanalytischer Perspektive greift es also zu kurz, die in der homiletischen Literatur aufgezeigte Grenzziehung von Beginn und Ende (formelhafte, ritualisierte Wendungen, Begrüßung, Adressierung der Gemeinde, Textlesung und ‚Amen‘) zu übernehmen. Darüber hinaus hat die Analyse gezeigt, dass diese verbal realisierten Elemente fakultativ sind. Im Gegensatz dazu stehen die obligatorischen visuell-leiblichen Elemente. Besonders prägnant ist dabei die „Veränderung der personellen Konstellation“ (Schmitt/Deppermann 2010:339), die sich z. B. im Wechsel der Partizipationsstruktur von einer kollektiv ausgeführten Handlung (einem gemeinsam gesprochenen Gebet, Glaubensbekenntnis oder einem gemeinsam gesungenen Lied) bzw. einer durch mehrere Personen vollzogenen Handlung (z. B. einem kurzen Anspiel) hin zu einem von einer Einzelperson dominierten Ereignis zeigt, bei dem das Rederecht und die Möglichkeit dieses zu verteilen beim Prediger liegt (siehe Kapitel 17). Die Predigt ist somit als Bühnenformat beschreibbar, bei dem wechselseitige Wahrnehmung in der Konstellation *one-face-to-many-faces* vorherrscht und der Prediger zur

Fokuspersion, d. h. zum zentralen Element der Wahrnehmung wird. Damit einhergehend findet eine „Veränderung der räumlichen Struktur“ (Schmitt/Deppermann 2010:339) statt. So verlässt der Prediger seine bisherige Position im Raum und geht zum Predigtort. Wird dieser unmittelbar zuvor erst aufgebaut, wird sogar ein Eingriff in die Interaktionsarchitektur vorgenommen. Der Gang zum Predigtort und das Verlassen des Predigtortes mit dem dabei vollzogenen Orts- und Dynamikwechsel sind typische Praktiken zur Kontextualisierung der Predigt. Die vorgestellten und analysierten Beispiele zeigen zudem die notwendigen Bedingungen, die erfüllt sein müssen, um das Predigtereignis zu etablieren. Erst wenn diese Voraussetzungen geschaffen sind, beginnt der Prediger i. d. R. zu sprechen: a) das Vorhandensein bzw. die Herstellung eines Predigtortes (räumlich exponiert), b) die Etablierung des Predigers als Fokuspersion (u. a. durch die Abwesenheit unbeteiligter Personen und die exponierte räumliche Position), c) die Herstellung wechselseitigen körperlich-räumlichen Ausgerichtetseins der Beteiligten (*one-face-to-many-faces*) sowie d) die Möglichkeit wechselseitiger, zumindest aber rezipientenseitiger, visueller und akustischer Wahrnehmung.

Welche konkrete Charakteristik das neue Interaktionsereignis haben wird, dass es sich also um eine Predigt und nicht um die bloße Lesung eines Bibeltextes oder um ein Gebet handelt, wird vor allem von verbalen Hinweisen weiter konkretisiert und kontextualisiert. Der Wortbeitrag und der verbale Teil einer Predigt können schließlich, wie die Analyse gezeigt hat, auf unterschiedliche Weise und mithilfe unterschiedlicher Verfahren beendet werden. Bei der Beendigung geht wiederum der primär verbal realisierte Abschluss der primär visuell realisierten Beendigung voraus. Auch hier sind die verbalen und vokalen Elemente fakultativ, während die Auflösung der Fokussierung und des Interaktionsraums sowie das Verlassen des Predigtortes obligatorisch sind.

Erkennbar wurden neben einem ‚Amen‘ als Beendigungsmarkierung des Wortbeitrags ritualisierte Wendungen (Kanzelsegen bzw. Segensvotum) und Gebete, die ihrerseits häufig mit einer Amen-Parsequenz beendet werden. Wie die Beispiele gezeigt haben, können diese Elemente auch nacheinander in einer Predigt realisiert werden. Dem ‚Amen‘ am Ende des Wortbeitrags und/oder des verbalen Predigtteils kommt damit nicht nur eine wichtige theologisch-inhaltliche Funktion als ritualisierte Wendung zu, sondern es leistet darüber hinaus einen wichtigen interaktiv-sequenziellen Beitrag zur Organisation und Strukturierung des Predigtereignisses. Der Prediger markiert nicht nur das Ende in Form eines ersten Paarteils, sondern die Gemeinde ratifiziert die Beendigungshandlung durch die Produktion des zweiten Paarteils und vollzieht damit die Beendigung gleichfalls mit (vgl. Schegloff/Sacks 1973:297f; siehe Kapitel 17). Durch diese Responsivität und Ratifizierung wird auch die Beendigung der Predigt auf verbaler

Ebene als komplexes Interaktionsgeschehen erkennbar. Darüber hinaus vollzieht sich die gemeinsam realisierte Beendigung nicht nur verbal, sondern auch visuell, indem die wechselseitige Wahrnehmung und Fokussierung aufgehoben wird. Der Schwerpunkt der durchgeführten Analyse lag dabei auf der Fokusperson des Geschehens, d. h. dem Prediger. Es konnte jedoch gezeigt werden, dass die vom Prediger durchgeführten Handlungen von den anwesenden Personen wahrgenommen werden müssen und auch auf Seiten der Gemeinde eine körperliche Ausrichtung auf den Prediger erfolgen muss (je nach der Gestaltung des Raumes in unterschiedlichem Umfang – von der körperlichen Re-Positionierung bis hin zu einem Heben des Kopfes und der Ausrichtung des Blicks auf den Prediger). Damit wird die Interaktivität und komplexe Multimodalität der Predigt sowohl auf Seiten des Predigers als auch auf Seiten der Gemeinde erkennbar. Mithilfe unterschiedlicher Kontextualisierungshinweise demonstrieren die anwesenden Personen ihr spezifisches Gattungswissen und aktualisieren und ratifizieren dieses Wissen gleichzeitig im Moment der Ausführung. Dabei bleibt die kommunikative Gattung der Predigt zu jeder Zeit in den gottesdienstlichen Kontext eingebettet und als Form institutioneller Kommunikation erkennbar. Die institutionellen und ritualisierten Elemente sowie interaktionsarchitektonischen Implikationen, die auf der Ebene der Außenstruktur verortet werden können, wirken bei der Eröffnung und Beendigung der Predigt zusammen mit zwischenstrukturellen und binnenstrukturellen Komponenten. So bedingen sich der Raum und die hergestellte Interaktionsordnung wechselseitig und die beteiligten Personen folgen den Benutzbarkeitshinweisen des Raumes, indem der Prediger durch seinen Gang zum Predigtort die exponierte Position einnimmt und ein Bühnenformat schafft. Hat der Prediger den Predigtort erreicht, sind es vor allem visuelle Praktiken der blicklichen und körperlichen Orientierung, die von Luckmann, Günthner und Knoblauch auf der Ebene der situativen Realisierungsebene angesiedelt werden, die zur Herstellung der Predigt beitragen. Ritualisierte und institutionell vorgegebene Wendungen wie der Kanzelgruß und der Kanzelsegen sind schließlich binnenstrukturelle Elemente, die zur Kontextualisierung des Predigtereignisses eingesetzt werden. Dies macht deutlich, wie stark außenstrukturelle, binnenstrukturelle und zwischenstrukturelle Elemente zusammenwirken und als Ressourcen zur Herstellung und Beendigung der kommunikativen Gattung genutzt und relevant gemacht werden. Die einzelnen Aktivitätstypen des Predigtereignisses sind konfessions- und anlassübergreifend, können jedoch je nach Konfession, Anlass und Prediger unterschiedlich stark ausgebaut sein.

Die nachfolgenden Kapitel setzen sich detaillierter mit dem Wortbeitrag auseinander. Dabei zeigt sich, dass die Predigt ebenfalls ein Ereignis der „Veränderung der thematischen und pragmatischen Relevanz“ (Schmitt/Deppermann 2010:339) ist. Im Fokus stehen die Aspekte der Wissenszuschreibung, des Wissenstransfers, der Veranschaulichung von Wissensbeständen (Kapitel 16) und die dialogischen Elemente innerhalb des Wortbeitrags (Kapitel 17).

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





Ein zentraler Baustein der Gattungstheorie Luckmannscher Tradition ist die Auseinandersetzung mit ‚Wissen‘, denn „das menschliche Handeln setzt menschliches Wissen notwendig voraus“ (Luckmann 1986:191). Und so definiert Luckmann kommunikative Gattungen als “Grundformen der gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens“ (Luckmann 1986:191) und beschreibt damit zum einen Wissen als Voraussetzung sozialer Interaktion, das sich in einem spezifischen Gattungs- und Handlungswissen manifestiert und zur erfolgreichen Realisierung der jeweiligen Gattung dient, und zum anderen Wissen als Produkt und Gegenstand der Interaktion, das im situativen Vollzug aktualisiert, vermittelt und ggf. revidiert wird (vgl. Luckmann 1986:192). Wie explizit dies geschieht und welches Wissen relevant gesetzt wird, ist jedoch gattungsspezifisch und abhängig von der kommunikativen Funktion des Umgangs mit Wissen (vgl. zu Lehr-Lern-Gattungen wie Unterrichtsgesprächen Brüner (2011), zu Bewerbungsgesprächen Birkner (2001) und zu Klatschgesprächen Bergmann (1987)). Wissen ist somit ein fester Bestandteil sozialer Interaktion und die Wissensvermittlung kann sowohl die übergeordnete kommunikative Funktion einer Gattung sein, aber auch Teil der Bewältigung kleinerer kommunikativer Aufgaben, die zur Realisierung der spezifischen kommunikativen Funktion der jeweiligen Gattung beitragen.

Die bisherigen Ausführungen in der vorliegenden Arbeit hatten bereits das implizite und explizite Gattungswissen, d. h. das Wissen der anwesenden Personen *über* die Gattung der Predigt zum Gegenstand. Dieses manifestiert sich vor allem in der Art und Weise, wie die Predigt als Ereignis interaktiv hergestellt und durchgeführt wird, in der Nutzung vorhandener Räume und der Etablierung

---

**Elektronisches Zusatzmaterial** Die elektronische Version dieses Kapitels enthält Zusatzmaterial, das berechtigten Benutzern zur Verfügung steht  
[https://doi.org/10.1007/978-3-658-33855-8\\_16](https://doi.org/10.1007/978-3-658-33855-8_16).

einer typischen Interaktionsordnung mit ihren unterschiedlichen Beteiligungsrollen, verbunden mit einer spezifischen Rederechtsverteilung (siehe Kapitel 13–15). Dadurch legen die Beteiligten ihr geteiltes Wissen über die Predigt, deren interaktive Verfasstheit und Struktur offen, aktualisieren und ratifizieren es.

Sowohl innerhalb der Gattungsforschung als auch der Wissensforschung blieb die Predigt als Form institutioneller (Wissens)Kommunikation bislang jedoch unberücksichtigt. Luckmann geht in seiner Darstellung zu Moralpredigten lediglich sehr verkürzt auf Aspekte des Wissens ein, wenn er die Predigt als Teil langsam in Vergessenheit geratender Rituale bestimmt und die These aufstellt, dass die Predigt in vergangener Zeit ein fester Bestandteil der Lebenswirklichkeit und Teil des kommunikativen Haushaltes der Menschen war, dies jedoch in der Moderne nicht mehr der Fall sei (vgl. Luckmann 1999b:84f; siehe Kapitel 5). Unklar bleibt darüber hinaus, welche Wissensbestände tatsächlich eine Rolle in der Predigt und speziell im Wortbeitrag spielen. Die nachfolgende Analyse greift dieses Forschungsdesiderat auf und stellt die Frage nach dem Wissen *in* der Predigt. Wissen ist dann nicht mehr nur die Voraussetzung zur erfolgreichen Durchführung der Predigt, sondern selbst Gegenstand (wie sich zeigen wird, speziell des Wortbeitrags). Folgende Teilfragen sind dabei leitend:

- Welche Rolle spielt die Aktualisierung, Tradierung und Vermittlung von Wissen in den Wortbeiträgen christlicher Predigten des 21. Jahrhunderts?
- Welche Wissensbestände werden von den Predigern relevant gesetzt und vermittelt? Welche Wissensarten lassen sich erkennen?
- Welche interaktiven Praktiken setzen die Prediger zur Realisierung der Wissensvermittlung ein?
- Kann die Predigt als Gattung der Wissensvermittlung bestimmt werden?

Die Analyse konzentriert sich vor allem auf den Wortbeitrag, der neben dem Gang zum Predigtort und dem Verlassen des Predigtortes das dritte obligatorische Predigtelement und den zentralen Aktivitätstyp der Gattung bildet (siehe Kapitel 9 und Abschnitt 15.3). Da die untersuchten Wortbeiträge immer auf der Grundlage mindestens eines Bibeltextes gestaltet sind, richtete sich der Fokus der nachfolgenden Analyse zudem auf die Art und Weise, wie die Prediger biblische Texte und in diesem Zusammenhang Wissen vermitteln.

Der Analyse ist zunächst ein theoretisches Kapitel vorangestellt, das sich mit dem Wissensbegriff innerhalb der Interaktionalen Linguistik und der Wissenssoziologie auseinandersetzt und vor allem das Beschreibungsmodell nach Heritage vorstellt, das dann zur Analyse der Wortbeiträge herangezogen wird (Abschnitt 16.1). Diese beginnt mit der Untersuchung der Annahmen und Zuschreibungen der Prediger hinsichtlich vorhandener oder nicht vorhandener Wissensbestände sowie hinsichtlich geteilten Wissens mit der Gemeinde



(Abschnitt 16.2). Im Zentrum steht dabei die Frage, welche Wissensbestände bei den Rezipierenden vorausgesetzt und welche neu vermittelt werden (Abschnitt 16.3). Obwohl auf das engste miteinander verknüpft, ist es erst ein diesen Vermittlungen folgender Schritt, die Texte hinsichtlich ihres überzeitlichen Geltungsanspruchs herauszustellen und zu interpretieren, indem z. B. Handlungsanweisungen für die anwesenden Personen formuliert werden (Abschnitt 16.4).

Die Aktivitäten der Wissenszuschreibung, Wissensvermittlung und Veranschaulichung müssen dabei nicht in der hier besprochenen Reihenfolge realisiert werden. Vielmehr ist innerhalb der untersuchten Wortbeiträge eine große Flexibilität hinsichtlich der Durchführung und Ausgestaltung der einzelnen Aspekte erkennbar. So bildet die nachfolgende Kapitelstruktur den Prototypen ab, bei dem der Predigttext zu Beginn des Wortbeitrags gelesen wird, der Prediger aufgrund seiner Wissenszuschreibungen den Text selbst erläutert, indem er spezifische Wissensbestände aktualisiert und ggf. neu vermittelt und schließlich die Relevanz der im Text dargestellten Ereignisse für die Gegenwart aufzeigt und Möglichkeiten für Anschlusshandlungen der anwesenden Personen benennt.

---

## 16.1 Wissen in der Interaktion

Sowohl aus wissenssoziologischer als auch aus interaktionsanalytischer Perspektive wird ‚Wissen‘ als ein zentraler und vorwissenschaftlicher Bestandteil individueller und kollektiver, ontogenetischer und phylogenetischer Entwicklung, als gesellschaftliches Konstrukt (vgl. Berger/Luckmann 2012) bzw. als eine interaktiv-soziale Herstellungsleistung (vgl. Deppermann 2015:2, Reineke 2016:2) und grundlegend als ein Bestandteil menschlicher Interaktion verstanden (vgl. Knoblauch 2005:146, Deppermann 2015, Groß/Harren 2016), denn Wissen ist

an fast jeder Interaktion zugleich als Voraussetzung, als thematischer Gegenstand sowie als Produkt des Miteinandersprechens beteiligt. Alle Arten von Kompetenzen, die für die Konstitution interaktiven Handelns von Belang sind, sind in Form von Wissensbeständen organisiert. [...] Wissen ist die Voraussetzung für Wahrnehmung und Kategorisierung, für Verstehen, Erklären und Antizipieren von Handlungen und Ereignissen und für die Planung von Handlungen. (Deppermann 2015:1)

Der „erfolgreiche Erwerb, die Transformation und optimale Weitervermittlung von Wissen sind von jeher gleichzeitig individuelle und kollektive sowie identitätsbildende und identitätssichernde Grundnotwendigkeiten“ (Beckers 2012:33).

Für die wissenschaftliche Auseinandersetzung bedeutet dies, dass mithilfe empirischer Methoden herausgearbeitet wird, was die Interagierenden selbst als Wissen ansehen und wie sie in der Interaktion auf bestimmte Wissensbestände zurückgreifen, diese aushandeln und auf der Grundlage dieses Wissens Interaktion gestalten und Handeln organisieren.

Auch die moderne Wissenssoziologie fragt nach dem Zusammenhang zwischen Wissen und Handeln. Ziel ist es dann, deren enge Verbindung aufzuzeigen und zu beschreiben, denn „alles menschliche ‚Wissen‘ [wird] schließlich in gesellschaftlichen Situationen entwickelt, vermittelt und bewahrt“ (Berger/Luckmann 2012:3). Entsprechend erscheint Wissen in der Wissenssoziologie als „gesellschaftlich relevante[r], gesellschaftlich objektiviert[e] und gesellschaftlich vermittelte[r] Sinn“ (Knoblauch 2005:159), der sich u. a. in der Struktur und Funktion kommunikativer Gattungen zeigt, die ihrerseits als intersubjektive und verfestigte Muster subjektiv gemachter sinnhafter Erfahrungen und damit von Wissen konzeptualisiert werden (siehe Kapitel 8). Die Gesamtheit der Wissensbestände einer Gesellschaft bezeichnet Luckmann als den „kommunikativen Haushalt“ (Luckmann 1986 und 1997:16).

Während die Wissenssoziologie eine gesellschaftliche Theorie des Wissens erarbeitet, fragt die Interaktionsanalyse nach dem konkreten Vollzug des Umgangs mit Wissen in der Interaktion und den aktiven „Produktions- und Verstehensleistung[en]“ (Groß/Harren 2016:11) der Interagierenden, die spezifisches Wissen in der jeweiligen Interaktionssituation einbringen, zuschreiben, erzeugen und lenken (vgl. Dausendschön-Gay et al. 2010:11, Stivers et al. 2011:7, Deppermann 2015:2). Dabei liegt der Forschungsfokus auf der Rekonstruktion und Bestimmung der *Wissensträger* (wer weiß was, wer hat Zugang zu bestimmten Wissensbeständen, wer besitzt die epistemische Autorität, d. h. wer hat das Recht, ein bestimmtes Wissen zu haben, welche epistemischen Erwartungen sind mit bestimmten sozialen Rollen verbunden etc.), der jeweils relevanten *Wissensbestände bzw. der Referenz* (was wird gewusst), der *epistemischen Qualität* und Gewissheit (wie sicher wird etwas gewusst) sowie der spezifischen *Manifestationsebene* des jeweiligen Wissens im Vollzug der sozialen Interaktion (vgl. Janich/Birkner 2015:200).

Heritage unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen ‚epistemic stance‘ und ‚epistemic status‘. Mit dem Begriff des epistemischen Status (*epistemic status*) bezeichnet er, “what is known, how it is known (through what method, with what degree of definiteness, certainty, recency, etc.) and persons’ rights, responsibilities and obligation to know” (Heritage 2013:377) und stellt ihn als epistemischen Gradienten zwischen den zwei Polen K+ und K- dar (vgl. Heritage 2012:7). Kommuniziert eine Person in der Interaktion, dass sie über einen spezifischen

Wissensbestand verfügt und das mit großer Sicherheit, so weist Heritage ihr die Variable (K+) zu. Macht eine Person im Gegensatz dazu deutlich, dass sie über ein spezifisches Wissen nur mit geringer Sicherheit verfügt oder das Wissen nicht besitzt (Nichtwissen), so verortet Heritage sie als (K-) (vgl. Heritage 2013:376f). Die dichotome Einteilung in (K+) und (K-) wurde in der Folge zurecht als zu strikt und ungenau kritisiert. Dabei täuscht die Benennung jedoch darüber hinweg, dass Heritage selbst ein skalares Modell anstrebt:

Thus relative states of knowledge can range from circumstances in which speaker A may have absolute knowledge of some item, while speaker B has none, to those in which both speakers may have exactly equal information, as well as every point in between. (Heritage 2012:4)

Weiterhin schließt sich Heritage in seiner Konzeptualisierung des epistemischen Status an die Theorie der Wissensterritorien bzw. Informationsterritorien (vgl. Kamio 1997) an und geht davon aus, dass jede Person Zugang zu unterschiedlichen ‚Domänen‘ und dem dabei relevanten Wissen hat (vgl. Heritage 2013:375). Treffen Personen in einer Interaktionssituation aufeinander, stellt sich die Frage, wieviel die Beteiligten über die für die Interaktion relevante Wissensdomäne wissen bzw. nicht wissen und wie sich der Ausgleich von Wissensasymmetrien vollzieht. „It begins from the notion that any two speakers, A and B, each have their own territories of information, and that any specific element of knowledge can fall into both of them, but often to different degrees“ (Heritage 2013:376). Das Wissen darüber, ob etwas gewusst wird, fällt z. B. allein in das Territorium des Wissenden selbst. Heritage verweist zudem auf die von Labov und Fanshel erstellte Wissensklassifikation mit Bezug auf die Vorbedingungen der Äußerung und den Wissensträger, d. h. darauf, wer ein bestimmtes Wissen hat. Sie unterscheiden fünf Konstellationen: *A-events* (das Wissen ist für den Sprecher (A) bekannt und dem Rezipienten (B) unbekannt; der Sprecher besitzt die epistemische Autorität in Bezug auf den verhandelten Wissensbestand), *B-events* (das Wissen ist dem Rezipienten (B) bekannt, nicht aber dem Sprecher (A)), *AB-events* (A und B verfügen über das Wissen), *O-events* (alle anwesenden Personen verfügen über das Wissen) und *D-events* (das relevante Wissen ist verhandlungswürdig für beide Seiten; vgl. Labov/Fanshel 1977:100; siehe dazu auch Heritage 2013:374 und Deppermann 2015:13).

In Abgrenzung zum epistemischen Status definiert Heritage den *epistemic stance* folgendermaßen:

If epistemic status is conceived as a somewhat enduring feature of social relationships vis-à-vis an epistemic domain, epistemic stance by contrast concerns the moment-by-moment expression of these relationships, as managed through the design of turns-at-talk. (Heritage 2013:377)

Es handelt sich also nicht wie beim epistemischen Status einer Person um „eine soziale Zuschreibung an Interaktionsbeteiligte“ (Deppermann 2015:14), sondern um „die Haltung, die ein Interaktionsteilnehmer mit seinem Turn in Bezug auf einen bestimmten Wissensgegenstand einnimmt“ (Deppermann 2015:14) und die er mithilfe unterschiedlicher sprachlicher Praktiken in der Interaktion ausdrückt. Die konversationsanalytische Forschung zeigt dabei, wie in und durch die sequenzielle Struktur Wissensannahmen funktional und geordnet geäußert, getestet, verteidigt, revidiert etc. werden (vgl. Heritage 2013:370). In dieser Perspektive ist Wissen keine vor der eigentlichen Analyse feststehende Entität, die es zu definieren gilt, sondern eine „(inter)subjektive und damit grundsätzlich dynamische Größe – sowohl in der sprachlich-interaktiven Gestaltung durch Individuen als auch in der sozialen Aushandlung“ (Groß/Harren 2016:8). Die Definition dessen, was Wissen ist, kann also nur unter der jeweiligen Forschungsperspektive geleistet werden (vgl. auch Beckers 2012:34).

Innerhalb der interaktionsanalytischen Forschung stehen neben Formen der Vermittlung und Dokumentation von Wissen und dem Verstehen in nicht-institutionellen Alltagsinteraktionen vor allem institutionelle Kontexte im Fokus der Untersuchungen (vgl. Groß/Harren 2016:8, Birkner/Burbaum 2016:83f). In diesem Zusammenhang wird Wissen immer wieder mit der Dichotomie Experte/Laie kurzgeschlossen und danach gefragt, wer sich in Bezug auf welches Wissen als Experte bzw. als Laie konstruiert – bzw. konstruiert wird – und welches Wissen von den Beteiligten geteilt wird (vgl. Birkner/Burbaum 2016:87). Besonders die Rolle geteilten Wissens bei der Herstellung von Inter-subjektivität und die Bereitstellung, Aushandlung und Relevantsetzung geteilten Wissens in den jeweiligen Settings ist von Interesse (vgl. Birkner/Burbaum 2016:85; siehe auch Deppermann 2015:6f). In diesem Zusammenhang fragt die interaktionsanalytische Forschung nicht danach, welches Wissen eine Person tatsächlich hat bzw. nicht hat, sondern danach, welches Wissen sie in der jeweiligen Situation als vorhanden bzw. nicht vorhanden darstellt und erkennbar macht (vgl. Keisanen/Kärkkäinen 2014:300), denn das tatsächlich vorhandene Wissen des Gegenübers entzieht sich „direkter Beobachtbarkeit“ (Bergmann/Quasthoff 2010:23). Aus diesem Grund gehen Betrachtungen in der Tradition der Konversationsanalyse davon aus, dass situativ relevantes Wissen über „die Beobachtung und Interpretation von Verhalten, und [...] die ‚accounting practices‘

der Akteure selbst“ (Bergmann/Quasthoff 2010:23) antizipiert und (re)konstruiert werden kann. Als Konsequenz daraus wird nach den „Manifestationsformen“ (Birkner/Burbaum 2016:85) gefragt, in denen und durch die (geteiltes) Wissen in der Interaktion für die Beteiligten – sowie für die Forschenden – erkennbar wird (vgl. Janich/Birkner 2015:202).

Da es sowohl der Gattungstheorie als auch der Konversationsanalyse um die Frage geht, welche (kommunikativen, sozialen, interaktiv-sequenziellen) Probleme durch ein bestimmtes beobachtbares kommunikatives Phänomen bearbeitet werden, geschieht auch die Auseinandersetzung mit ‚Wissen‘ im Hinblick darauf, welche Gesprächsaufgaben mit der je spezifischen Form der Verstehensaushandlung und Verstehensdarstellung, d. h. mit der Herstellung von Intersubjektivität durch die Relevantsetzung bestimmter Wissensbestände, bearbeitet werden (vgl. Groß/Harren 2016:11). In der nachfolgenden Betrachtung der Wortbeiträge christlicher Predigten stehen zum einen die Wissensträger, die spezifischen vermittelten Wissensbestände, die epistemische Qualität und Gewissheit der Wissensträger bezüglich der Wissensbestände sowie die Manifestationsebenen des Wissens im Vordergrund.

---

## 16.2 Wissenszuschreibungen in Predigten

Stellt man die Frage nicht nur danach, welches Wissen für die Etablierung und Durchführung einer Predigt notwendig ist, sondern auch danach, welche Wissensbestände speziell im Aktivitätstyp des Wortbeitrags aktualisiert bzw. neu vermittelt werden, so muss untersucht werden, mithilfe welcher sprachlichen und kommunikativen Praktiken dies geschieht und welche kommunikativen Aufgaben gerade mit diesem speziellen Wissen bearbeitet werden. Ein erster Schritt zur Beantwortung dieser Fragen kann die Analyse von Wissensannahmen und daraus resultierenden Wissenszuschreibungen sein, denn grundsätzlich gilt:

Gesprächspartner orientieren sich bei der inhaltlichen Gestaltung und Perspektivierung ihrer Beiträge an angenommenen Wissensvoraussetzungen ihres Gegenübers, sie verdeutlichen sprachlich-interaktiv den (wissensbezogenen) Handlungscharakter ihres Sprechens [...] und gestalten auf diese Weise wechselseitig ihre sozialen Rollen. Letzteres zeigt sich zum Beispiel, indem sie sich und/oder anderen Gesprächsteilnehmer/innen Wissen zuschreiben oder absprechen oder indem sie ihre eigene epistemische Sicherheit herausstellen oder verschleiern. (Groß/Harren 2016:11)

Notwendig wird dies durch das grundlegende Prinzip der „Intransparenz des Fremdbewusstseins“ (Bergmann/Quasthoff 2010:22): „Was ich ‚weiß‘, ist den

anderen auf direktem Weg nicht zugänglich, und was die anderen ‚wissen‘, ist mir erst einmal versperrt. [Es gibt] [...] keinen direkten Zugang, es muss indirekt aus Manifestationen – Äußerungen und Verhalten – erschlossen werden“ (Bergmann/Quasthoff 2010:22). Sowohl in nicht-institutionellen als auch in institutionellen Interaktionssituationen produzieren die Interagierenden ihre jeweiligen Beiträge in diesem Zusammenhang „auf der Grundlage der Unterstellung eines geteilten Wissens“ (Bergmann/Quasthoff 2010:23) und damit hinsichtlich eines *common ground* bzw. aufgrund von Annahmen hinsichtlich nicht geteilter Wissensbestände. Dies zieht in den meisten Fällen eine Vermittlung des relevanten Wissens nach sich. Zentral ist dabei, dass den beteiligten Personen nicht nur das gleiche Wissen bekannt ist, sondern „dass sie dies auch voneinander wissen“ (Deppermann 2015:8). Grundsätzlich gilt also: Die wechselseitige Zuschreibung von Wissen bildet den Ausgangspunkt für die eigentliche Äußerungsproduktion (vgl. Deppermann 2015:8). Störungen ergeben sich in den meisten Interaktionssituationen dann, wenn die Wissensannahmen zu als vom Interaktionspartner falsch markierten Wissenszuschreibungen führen und so z. B. Reparaturen initiiert werden müssen, um die Intersubjektivität der Interaktion aufrecht zu erhalten.

Bei der Realisierung christlicher Predigten wird durch die typische Interaktionsordnung als Bühnenformat die Zuschreibung von Wissen in besonderer Weise virulent. Denn der Prediger sieht sich nicht nur einer einzelnen Person gegenüber, sondern einer mehr oder weniger großen Gruppe. Dadurch ist er gezwungen eine Mehrfachadressierung vorzunehmen und seinen Wortbeitrag auf diese Gruppe von Anwesenden und deren potentiell vorhandene Wissensbestände hin zu orientieren und zuzuschneiden. Da der Wortbeitrag ein gescriptetes Ereignis ist, muss der Prediger bereits in der Predigtvorbereitung Überlegungen hinsichtlich der potentiell vorhandenen bzw. nicht vorhandenen Wissensbestände der möglicherweise anwesenden Personen anstellen. Der Prediger trifft dabei Annahmen über die „kognitiven Vorbedingungen verschiedener Empfänger“ (Hitzler 2013:113; siehe auch Bergmann/Quasthoff 2010:23), also darüber, über welche Wissensbestände der Großteil der Rezipierenden aus seiner Sicht verfügt bzw. nicht verfügt. Die Gemeinde erscheint dabei nicht zuerst als einzelne Individuen, sondern als Wissensgemeinschaft (*epistemic community*, Heritage 2013:371), d. h. als eine Gruppe von Personen, deren Mitglieder typischerweise spezifische Wissensbestände, Erfahrungen, einen z. T. idiosynkratischen Sprachgebrauch sowie eine bestimmte Kultur, bestimmte Werte, Vorstellungen und, in dem hier untersuchten Datenmaterial, einen bestimmten Glauben teilen (vgl. zum Konzept der Wissensgemeinschaft Heritage 2013:371; siehe dazu aus theologischer Perspektive Stebler 2006:117). Gerade die Konstruktion einer Wissensgemeinschaft innerhalb eines

speziellen institutionellen Settings bietet dabei für den Prediger Entlastungspotenziale, wenn es um die Unterstellung von Wissen geht, das typisch mit der anwesenden Gruppe assoziiert wird. Auf der anderen Seite ist es für die kommunikative Gattung der christlichen Predigt, wie die nachfolgenden Analysen zeigen werden, aufgrund ihrer Interaktionsordnung untypisch, dass die Prediger ihre Wissensannahmen einer Prüfung unterziehen oder die anwesenden Personen eine unmittelbare verbale Rückmeldung darüber geben, ob die vom Prediger gemachten Annahmen und Zuschreibungen zutreffen oder nicht. Häufiger ist der Fall zu beobachten, dass die Prediger selbst ihre gemachten Zuschreibungen in ihrer Reichweite und Gültigkeit einschränken, indem sie sie als subjektive Vermutungen kontextualisieren oder nur einzelne Teile der Gemeinde in die Zuschreibung einbeziehen. Dies führt dazu, dass in den Wortbeiträgen die Frage, wer über bestimmte Wissensbestände verfügt und wer sich in diesem Zusammenhang als Experte bzw. als Laie positioniert bzw. positioniert wird, immer wieder relevant gesetzt wird.

Darüber hinaus wird eine Praktikengemeinschaft (*community of practice*) hergestellt, die „durch regelmäßige Zusammenkünfte und die gemeinsame Sozialisation geteilte Werte, Normen, Ressourcen und kommunikative Praktiken“ (Spreckels 2009:27) ausbildet. Dieses Praktikenwissen erstreckt sich dabei nicht nur auf die gottesdienstliche Agenda an sich, sondern auch auf ein spezielles Gattungswissen über die Predigt und instrumentelles Wissen z. B. über den Aufbau und die Handhabung der Bibel, da diese mit ihren Texten den zentralen Bezugspunkt der Wortbeiträge darstellt. In den hier untersuchten Wortbeiträgen setzen die Prediger das Vorhandensein dieses Wissens in den meisten Fällen voraus und schreiben es als von allen Anwesenden geteilt zu (O-event). Dies wird u. a. daran erkennbar, dass die Prediger die genannten Siglen zum jeweiligen biblischen Text (i. d. R. in der Form ‚biblisches Buch/Kapitel/Vers‘ angegeben) nicht erklären, sondern implizit zuschreiben, dass die anwesenden Personen diese dechiffrieren können, es sich dabei also um einen *common ground* der Beteiligten handelt. Die Gemeinde muss also Wissen über den Aufbau der Bibel haben, an welcher Stelle sich das jeweilige Buch befindet und dass die einzelnen Bücher in Kapitel und Verse eingeteilt sind. Nur in evangelistischen Wortbeiträgen, die sich speziell an Rezipierende richten, die die Bibel nicht bzw. nicht häufig lesen, wurde dieses instrumentelle Wissen expliziert. Das nachfolgende Beispiel zeigt in diesem Zusammenhang nicht nur, welche Wissensbestände vermittelt werden, sondern auch, dass dieses Wissen über den Aufbau der Bibel als Voraussetzung für eine erfolgreiche Durchführung der Predigt vom Prediger relevant gesetzt wird.

Beispiel 20: Glücksworte

01 P: jesus: hat aUch einmal vom GLÜCK gesprochen.  
 (1.5)  
 02 ich wErde ihnen EInige,  
 03 <<acc>verse vorlesen aus der !BI!bel.>(---)  
 04 aus dem nEuen testAMENT.  
 05 im hinteren TEIL der bibel.(-)  
 06 das ist dOrt wo die geschichte von JESus erzählt  
 wird.(--)  
 07 und es gibt eine sehr beKANNte stelle,=  
 08 =wo jesus vom GLÜCK gesprochen hat.  
 09 °hh die sogenannten sE:ligPREISungen;  
 10 die GLÜCKlichpreisungen;=  
 11 =er begInnt damit seine BERGpredigt;  
 12 die wohl (.) bekAnnteste rede aller ZEITen.(1.0)  
 13 und auch die FELDrede die (.)  
 14 LUKas überliefert.  
 15 der evangeLIST,  
 16 der (.) die lebensgeschichte von jesus  
 AUFGeschrieben hat.  
 17 (1.0)auch diese fELdrede beGINNT?(--)  
 18 mit dieser rEdede vom GLÜCK.  
 19 GLÜCKSworte.  
 20 lukas SECHS,  
 21 vers ZWANzig;  
 22 bis dreiundZWANzig.

An diesem Auszug lässt sich der Zusammenhang zwischen dem Charakter des Gottesdienstes und dem im Wortbeitrag vorgenommenen und darauf bezogenen Rezipientenzuschnitt erkennen, denn der Prediger folgt mit seiner Zuschreibung von Wissen und Nichtwissen der Ausrichtung als ökumenischer evangelistischer Veranstaltung, die auf den speziellen Rezipientenkreis von Nichtchristen hin orientiert ist. So wird zum einen das Buch der Bibel als hoch relevantes Objekt etabliert, indem der Prediger zum einen die erste Silbe des Wortes stark betont (ich wErde ihnen EInige, verse vorlesen aus der !BI!bel, Z.2–3), durch den bestimmten Artikel zumindest die Bekanntheit des Buches an sich zuschreibt und das Buch parallel zu dieser Ankündigung von seinem beweglichen Rednerpult hochhebt und es den anwesenden Personen aufgeschlagen präsentiert. Nachdem die Bibel als Objekt eingeführt wurde, vermittelt der Prediger spezielles Bibelwissen, d. h. Wissensbestände bezüglich des Aufbaus und des Inhalts der Bibel (Aufteilung in AT und NT, Namen und



Anordnung der einzelnen Bücher – vor allem innerhalb der Unterteilung in AT und NT, Einteilung der Bücher in Kapitel und Verse), die in allen anderen untersuchten Wortbeiträgen, die innerhalb von nicht bzw. weniger stark evangelistisch ausgerichteten Gottesdiensten gehalten wurden, unexpliziert blieben. Der Prediger in Beispiel 20 hingegen benennt nicht nur die Textstelle, die er im Folgenden vorlesen wird (Lukas SECHS, vers ZWANzig; bis dreiundZWANzig, Z.20–22), sondern macht zusätzlich Angaben darüber, wo diese Textstelle im Gesamtaufbau der Bibel verortet ist. Dazu nutzt er zum einen die theologische Fachterminologie (verse vorlesen aus der !BI!bel aus dem nEuen testAMENT, Z.3–4) und bestimmt sie zusätzlich lokal (im hinteren TEIL der bibel, Z.5). Darüber hinaus ordnet der Prediger die Position der Bibelstelle im Gesamtaufbau des Buches in einen größeren inhaltlichen Kontext ein (das ist DORT wo die geschichte von JESus erzählt wird, Z.6). Dadurch schreibt er implizit zu, dass es unter den anwesenden Personen Menschen gibt, die über dieses Wissen nicht verfügen, und weist ihnen einen niedrigen epistemischen Status zu, d. h. ein Nichtwissen (K-). Der Prediger wiederum markiert dadurch, dass er über das Wissen mit einer großen epistemischen Sicherheit verfügt (K+). Er nimmt jedoch keine Differenzierung hinsichtlich der Gültigkeit seiner Zuschreibung für alle Anwesenden oder nur einen Teil der Gemeinde vor, sondern lässt den Adressatenkreis offen.

Es folgt eine weitere Konkretisierung, in der der Prediger das Buch, aus dem er vorlesen wird, benennt sowie Kontextwissen bezüglich des Autors liefert (und auch die FELDrede die, LUKas überliefert. der evangeLIST. der (.) die lebensgeschichte von jesus AUFgeschrieben hat, Z.13–16). Der Auszug zeigt, dass der Prediger ein bestimmtes Wissen über die Handhabung der Bibel bei den anwesenden Personen nicht als exklusives Expertenwissen des Predigers behandelt, sondern als *common ground*, d. h. als ein notwendig von allen Anwesenden geteiltes Wissen. Dadurch wird bereits die Bedeutung der biblischen Texte für die Wortbeiträge der hier untersuchten Predigten deutlich, die u. a. auch darin besteht, dass die anwesenden Personen die im Wortbeitrag durch den Prediger geäußerten Gedanken selbst durch die Lektüre der besprochenen biblischen Texte nachbereiten und überprüfen können.

Häufiger als das Bibelwissen, das in dem hier untersuchten Korpus lediglich in diesem einen Wortbeitrag expliziert wurde, steht die Kenntnis a) der einzelnen biblischen Texte und Geschichten und b) grundsätzlicher Glaubensgewissheiten und Glaubensüberzeugungen im Fokus der Zuschreibungen innerhalb der Wortbeiträge. Dieses Wissen wird auch in regulären Sonntagsgottesdiensten, Jugendgottesdiensten und zu anderen Anlässen vermittelt und relevant gesetzt.



Beispiel 21: Nix neues

35 P: nun neben der erheblichen tatsache dass gott  
 alleIN mein schöpfer ist,  
 36 und er al!LEIN! über leben und tod bestIMMT,  
 37 °h sind mir noch zwei andere dinge bei paulus  
 AUFgefallen. (1.0)  
 38 und (.) über die werd ich heute abend (.)  
 n\_bissel was erzÄHlen.  
 39 ERStens; (-)  
 40 <<f>!PAU!lus lebt in dem beWUSSTsein, (1.0)  
 41 !ALLES!- (.)  
 42 in meinem LEben,  
 43 !DIENT!;  
 44 dem HEIL.>(2.0)  
 45 und dasZWEite?  
 46 paulus lebt in dem beWUSSTsein, (1.5)  
 47 !CHRIS!tus; (.)  
 48 alleIN. (-)  
 49 ist mein LEben. (2.0)  
 50 <<pp>ja?>(-)  
 49 mal ganz EHRlich;(-)  
 50 LEute;(-)  
 → 51 ich glaub ich erzÄhL euch nix NEUES.  
 52 ja?=  
 53 haut noch nIemand vom STUHL heute abend, (-)  
 54 aber (.) biblische WAHRheit.

In diesem Auszug aus einer ökumenischen Predigt setzt sich der Prediger in seinem Wortbeitrag über einen Text aus dem Philipperbrief (Phil. 1, 19–16) unter dem Thema „Zwischen Lebensangst und Todessehnsucht“ mit der provokant überspitzten Frage auseinander, ob Paulus selbstmordgefährdet war. Dabei schreibt er Wissen über die biblische Person des Paulus zu und positioniert die anwesenden Personen in diesem Zusammenhang als Wissensgemeinschaft, die sich bereits intensiver mit den Handlungen und Glaubensgrundsätzen der Person Paulus auseinandergesetzt hat. Der Auszug beginnt damit, dass der Prediger eine Glaubensgewissheit äußert, die als gesichertes und nicht zur Diskussion stehendes Wissen präsentiert wird: „nun neben der erheblichen tatsache dass gott ALLEIN mein schöpfer ist und er al!LEIN! über leben und tod beSTIMMT“ (Z.35–36). Dieses Wissen nimmt der Prediger als Grundlage, um in Bezug auf den biblischen Text Aussagen über die Person Paulus zu treffen, die von ihm als exegetisches Wissen und mithilfe des Pronomens „mir“ als subjektive Lesart präsentiert werden (sind mir noch zwei andere dinge bei paulus AUFGefallen, Z.37). Als syntaktisch parallele Deklarativsätze formuliert, bilden sie zwei Thesen, die der Prediger im weiteren Verlauf des Wortbeitrags genauer betrachtet (und über DIE werd ich heute abend n\_bissel was erzÄHlen, Z.38):

- <<f>!PAU!us lebt in dem beWUSSTsein !ALLES! in meinem Leben !DIENT! dem HEIL.>(Z.40–44)
- paulus lebt in dem beWUSSTsein CHRIStus alleIN ist mein LEben. (Z.46–49)

Diese von ihm in der Predigtvorbereitung herausgearbeiteten Befunde werden dann von dem Prediger als auch unter den anwesenden Personen bekannt und damit als von allen Anwesenden geteiltes Wissen zugeschrieben (mal ganz EHRlich LEUte ich glaub ich erzÄhL euch nix NEUes ja, Z.51–54). Bei diesem Wissensbestand handelt es sich um ein AB-event, bei dem die Gemeinde einen hohen epistemischen Status zugeschrieben bekommt (K+) und der Prediger selbst einen hohen *epistemic stance* markiert (K+). Eingeleitet wird dies durch die äußerungskommentierende rhetorische Formel „mal ganz EHRlich;LEUte (Z.51–52), mit der der Prediger die Anwesenden adressiert, die Verhandlung des Neuigkeitswertes (nicht aber des Wahrheitswertes!) seiner Aussagen und damit eine subjektive Stellungnahme vorbereitet, und den thematisierten Sachverhalt als in irgendeiner Weise problematisch rahmt. „mal ganz EHRlich LEUte“ bekommt zusammen mit der folgenden Äußerung dadurch die Charakteristik eines *misplacement markers*, der die vorangegangene

Äußerung als redundant kontextualisiert. Die Zuschreibung der Bekanntheit wird jedoch mithilfe des Personalpronomens „ich“ (Z.53) und des mentalen Verbs ‚glauben‘ als subjektive Annahme markiert. Dadurch kennzeichnet der Prediger einen niedrigen Grad epistemischer Gewissheit hinsichtlich der Richtigkeit seiner Aussage. Es folgt die Bewertung und Zuschreibung, dass die Anwesenden über das vermittelte Wissen – hier: seine persönlichen Erkenntnisse aus der Lektüre des Bibeltextes (exegetisches Wissen) – in ähnlicher Weise verfügen und die Aussagen über Paulus somit einen geringen Neuigkeitswert haben. So werden die Aussagen über die biblische Person des Paulus zwar als von allen Anwesenden geteilte und als gleichermaßen vorhandene Wissensbestände markiert (AB-event), die Gewissheit darüber, wie zutreffend diese Annahme ist, wird jedoch vom Prediger selbst abgeschwächt. Der Prediger weist damit einen exklusiven Expertenstatus gegenüber der Kenntnis des Bibeltextes zurück, indem er erneut sich selbst und schließlich auch den anwesenden Personen einen hohen epistemischen Status (K+) zuschreibt. Darüber hinaus fungiert das Rückversicherungssignal (ja?, Z.54) als „progression check“ (Schleef 2006:934): „They focus the listeners’ attention on the preceding information and mark it as important or potentially hard to understand“ (Schleef 2006:934). Es ist damit eine Praktik des Predigers zur Verstehensaktivierung bzw. der Konsensaktivierung auf Seiten der Rezipierenden (vgl. Hagemann 2009:151) und eine weitere Markierung als geteilt zugeschriebenen Wissens.

Die Frage ist nun, warum der Prediger trotz der zugeschriebenen Bekanntheit das entsprechende Wissen aktualisiert. Zum einen betont er, dass er sich genauer mit den gemachten Aussagen sowie mit der Person des Paulus auseinandersetzen wird (Z.39–41), die im weiteren Verlauf des Wortbeitrags vermittelten Wissensbestände also einen potentiell höheren Neuigkeitswert haben werden, und zum anderen verweist er auf die Autorität des biblischen Textes (aber biblische WAHRheit, Z.54) und den Charakter der Aussagen als Glaubensgewissheiten. In diesem Fall handelt es sich also nicht um eine Wissensvermittlung (neues, zuvor unbekanntes Wissen wird vermittelt), sondern um eine Wissensaktualisierung (als bekannt zugeschriebenes Wissen wird wieder aufgerufen und damit zum *common ground* der anwesenden Personen), um Wissensbestände als besonders relevant zu betonen oder eine gemeinsame Wissensbasis unter den anwesenden Personen zu schaffen, von der aus der Prediger dann weiterführende und häufig als weniger bekannt zugeschriebene Aspekte des biblischen Textes thematisiert. Dieser Auszug zeigt damit die erste Form der Wissenszuschreibungen in christlichen Wortbeiträgen: die Aktualisierung von Wissen, das der Prediger als allen anwesenden Personen bekannt zuschreibt. Im nachfolgenden Auszug nimmt derselbe Prediger in einem anderen Wortbeitrag (ökumenische Sonntagspredigt)

eine vielschichtige Differenzierung seiner Zuschreibungen vor. Der Wortbeitrag beginnt (im nachfolgenden Transkript nicht abgebildet) mit einer biographischen Erzählung des Predigers und einem kurzen Rückblick auf eine Woche der Evangelisation, zu der der ökumenische Gottesdienst den Abschluss bildet.<sup>1</sup> Beides führt auf das Thema des Wortbeitrags hin, in dem es um Vertrauen geht.



### Beispiel 22: Hochzeit zu Kana

01 P: °h ich MÖCHte euch, (.)  
 02 den bIbeltext LEsen.  
 03 den ich für heute mORgen herAUSgesucht habe.=  
 04 =er steht im johannesevanGELium;  
 05 im zweiten kaPITel, (-)  
 → 06 der groÖsteil von euch wird ihn KENnen. (2.0)  
 07 am drItten TAG,  
 08 da fand in KANA-  
 09 im lAndstrich galiLÄa;  
 10 eine HOCHzeit statt; (-)  
 11 und die MÜtter von jesus; (.)  
 12 nahm daran TEIL. (-)  
 13 und auch jEsus war mit seinen schÜlern dazu  
 EINGeladen.

Noch bevor er den Bibeltext vorliest, schreibt der Prediger die Bekanntheit des Textes mithilfe eines Metakommentars und der Verwendung des mentalen Verbs ‚kennen‘ unter den anwesenden Personen zu (der groÖsteil von euch wird ihn KENnen, Z.6). Jedoch ist dieses Wissen kein kollektiv geteiltes, denn der Prediger lässt Raum für Personen, die über dieses Wissen nicht verfügen, indem er nur einen Teil der Gruppe (der groÖsteil von euch, Z.6) in seine Zuschreibung einschließt. Mithilfe der spezifischen Adressierung schreibt der Prediger gleichzeitig das Vorhandensein (K+) und das Nicht-Vorhandensein (K-) des thematisierten Wissens innerhalb der Gemeinde zu. Seine Aussage impliziert zudem, dass auch er über den relevanten Wissensbestand verfügt (K+).

<sup>1</sup>Der Gottesdienst bildet zwar den Abschluss der Evangelisationswoche, ist selbst aber nicht evangelistisch ausgerichtet, sondern vor allem auf die Personen orientiert, die während der Evangelisation mitgearbeitet haben. Daher besteht die Gemeinde vor allem aus Christen und glaubensnahen Personen unterschiedlicher Gemeinden.

Es handelt sich also sowohl um ein AB-event als auch um ein A-event. Die Gewissheit über die Richtigkeit der Zuschreibung schwächt er durch das Hilfsverb ‚werden‘ („wird“, Z.6) ab, das in diesem Auszug der epistemischen Markierung einer Vermutung dient. Im Anschluss daran liest der Prediger den entsprechenden biblischen Text vor (ab Z.7). Dieser Auszug zeigt damit eine weitere Form der Wissenszuschreibung, bei der der Prediger zwischen Personen, die über das Wissen verfügen und Personen, die über das Wissen nicht verfügen, differenziert. Gleichzeitig schafft der Prediger damit die legitimatorische Grundlage für die Auseinandersetzung mit Wissensbeständen, die einigen aus der Gemeinde möglicherweise bereits bekannt sind. Dazu dient u. a. die Zurücknahme der epistemischen Sicherheit, mit der die Aussage gerahmt wird. Sie verweist zudem implizit auf die interaktionsordnungsbedingte Mehrfachadressierung, die der Prediger vornehmen muss, und legitimiert nicht nur, dass der Prediger einen potenziell bekannten biblischen Text vorliest, sondern auch, dass der Text zum Gegenstand des Wortbeitrags wird. Die Zuschreibung bildet darüber hinaus den Ausgangspunkt für Verfahren der Wissensvermittlung, der Veranschaulichung und der moralischen Kommunikation des Predigers (siehe Abschnitt 16.3 und 16.4).

Im nachfolgenden Auszug geht es im Gegensatz dazu um die Vermittlung von Wissensbeständen, die vom Prediger als unbekannt zugeschrieben werden, und damit um die Markierung eines Wissensgefälles zwischen dem Prediger und den anwesenden Personen (A-event). Thema des Wortbeitrags ist das Gebet im Allgemeinen und das Gebetsleben von Jesus im Besonderen. So bestimmt der Prediger Jesus als Jude und damit innerhalb eines jüdischen Kontextes mit speziellen Gebetsritualen, die der Prediger anhand eines mitgebrachten Bildes über Power-Point verdeutlicht. Der Prediger spricht darüber, dass Jesus nicht nur hinsichtlich der Kleidung und der Körperhaltung während des Gebets als Jude handelte, sondern auch mit jenen Worten betete, die Juden auch heute noch verwenden (und Jesus betet mit genau den gleichen Worten, Z.434).



### Beispiel 23: Überraschung

- 434 P: und jesus bEtet mit genau den gleichen  
WORTen.
- 435 das wIrd dich überRASchen. (2.0)
- 436 wISst ihr was jesus geBETet hat? (2.0)
- 437 das schmA israEl. (1.0)
- 438 findet ihr im alten testaMENT.
- 439 höre ISrael.--)
- 440 der HERR.--)
- 441 ist der HERR alleine.
- 442 UND so weiter.
- 443 und dann gibts\_n Abschnitt aus dem fünften  
buch MOse;
- 444 und einige texte ringsRUM;
- 445 das dauert etwa wenn man das bEtet (DREI)  
minuten. (2.0)
- 446 hätt\_st du gedacht das jesus so BETet?

Die zunächst vermittelte Information, dass Jesus mit den gleichen Worten gebetet hat, mit denen Juden auf der ganzen Welt auch heute noch beten (Z.434), wird kommentiert, indem der Prediger u. a. durch das Futur anzeigt, dass es sich um eine subjektiv gemachte Vermutung handelt: „das wIrd dich überRASchen“ (Z.435). Damit verbunden ist die Abschwächung des Grades der epistemischen Gewissheit des Predigers darüber, wie zutreffend seine Aussage tatsächlich ist. Einen niedrigeren *epistemic stance* (K-) zeigt der Prediger also gegenüber dem tatsächlichen Wissensbestand der Gemeinde, bzw. hier durch das Pronomen „dich“ (Z.435) markiert, dem einzelnen Hörer. Es handelt sich um eine Annahme darüber, was die Gemeinde potenziell (nicht) wissen könnte. Hinsichtlich der thematisierten Wissensbestände selbst (sowohl über jüdische Gebetspraxis als auch über das Gebetsleben Jesu) schreibt der Prediger den anwesenden Personen ein Nichtwissen und damit einen niedrigen epistemischen Status (K-) zu. Gleichzeitig positioniert er sich damit selbst als Experte (K+), der über dieses Wissen mit deutlicher Gewissheit und Gesicherheit verfügt. Dadurch dokumentiert der Prediger eine Wissenshoheit, aktualisiert seine rollenbedingte Wissensautorität und kennzeichnet bei seinen Ausführungen einen hohen Neuigkeitswert. Die sequenzielle Positionierung dieser Wissenszuschreibung nach

einer gegebenen Information erklärt und legitimiert rückwirkend die Vermittlung des relevant gesetzten Wissens. Nach einer längeren Pause (Z.436) erweitert der Prediger seinen Aussage-Bewertungs-Komplex, indem er zunächst das Interrogativ „wIsst ihr was jesus geBETet hat?“ (Z.436) produziert und dies mit der Aussage „das SCHMA israEl“ (Z.437) selbst beantwortet (siehe Kapitel 17). Damit schreibt der Prediger implizit erneut zu, dass die anwesenden Personen nicht über das entsprechende und hier relevante Wissen verfügen. Im Anschluss daran zitiert er mit dem Verweis auf die Quelle seines Wissens (findet ihr im alten testAMENT, Z.438; 5. Mose 6,4) den ersten Teil des Gebets (Z.439–441) und gibt den Hinweis darauf, dass die Gebetspraxis weitere Elemente enthält (Z.442–444; Insgesamt wird 5. Mose 6,4–9; 5. Mose 11,13–21 und 4. Mose 15,37–41 rezitiert). Durch den Verweis auf die Textquelle kennzeichnet der Prediger, dass die anwesenden Personen zumindest zu einem Teil des Wissens in gleicher Weise Zugang haben wie er. Es handelt sich in Bezug auf den zu betenden biblischen Text also nicht um ein exklusives Expertenwissen. Im Gegensatz dazu wird das Wissen, welche Textstellen überhaupt Teil des Schma Israel sind, als Expertenwissen zugeschrieben. Seine Ausführungen schließt der Prediger mit einer rhetorischen Frage (hätt\_st du gedacht das jesus so BETet, Z.446), mit der er nochmals markiert, dass das von ihm gelieferte Wissen als zuvor unbekannt qualifiziert wird.

Die drei bisher gezeigten Zuschreibungsrichtungen (AB-event, AB-event und A-event, A-event) können zu jeder Zeit des Wortbeitrags realisiert werden. Zudem können innerhalb eines Wortbeitrags für unterschiedliche Aspekte unterschiedliche Zuschreibungen formuliert werden. So verbalisiert der Prediger im nächsten Auszug aus einer Jugendgottesdienstpredigt verschiedene Zuschreibungen über die Bekanntheit spezifischer Wissensbestände und formuliert gleichzeitig unterschiedliche Grade seiner epistemischen Gewissheit. Dabei geht er von der Zuschreibung kollektiv geteilten und damit vorhandenen Wissens zu einer Zuschreibung von Nicht-Wissen über. Dies zeigt, dass innerhalb dieser Zuschreibungssequenz zudem unterschiedliche Wissensterritorien, Zugänglichkeiten und Wissensautoritäten verhandelt werden. Dazu nutzt der Prediger sowohl verbale, vokale als auch visuelle Ressourcen (Das Video beginnt in Zeile 34 des Transkripts).





Beispiel 24.1: Ihr kennt alle die Geschichte

- 25 P: ich weiß nicht ob ihr den letzten satz der  
maria noch im OHR habt. (3.0)
- 26 ich will dir geHORchen (--)  
(...)
- 34 P: in vOrbereitung auf diesen  
adVENTSjugendgottesdienst;
- 35 sind wir über diesen vers nämlich ganz schön  
geSTOLpert.(-)
- 36 marIa die SAGT-
- 37 ich gehöre dem HERRN;
- 38 ich bin bEREIT;
- 39 es soll an mir geschEhen was du geSA:GT hast.
- 40 (1.5) ihr KENNT alle die geschichte.
- 41 ihr habt die tausendmal (.) gesEhen und  
geHÖRT;
- 42 mal MELden-
- 43 wer hatt\_n alles schon maria im krIppenspiel  
geSPIELT,
- 44 (1.0) <<p, behaucht, :->ne:h>
- 45 ja,
- 46 GUCKT mal.
- 47 ihr habt das Alle schon mal an euch erLEBT;
- 48 wart alle schon mal so HILFSSchwanger und so;
- 49 ne?
- 50 °hhh (4.0)
- 51 ich möchte euch mal vOrlesen wie diese  
geschichte !WEI!tergeht.
- 52 nach diesem(-) ANruf-
- 53 der in die maria da erHALten hat.
- ((gelesener Text Lk 1,39-56 ausgelassen))
- 54 ich denke die meisten von euch KENNen diesen  
bibeltext;
- 55 aus dem ersten kapitel des  
lUKasevanGELiums.(1.5)
- 56 °h aber ich weiß nicht ob euch bewUsst ist was  
da passIERT.

Der Predigt geht ein Anspiel voraus, das von Mitarbeitern des Gottesdienstes realisiert wird und thematisch auf den Wortbeitrag hinführt. Nachdem das Anspiel beendet ist, verlassen die Spieler den Altarraum der Kirche, setzen sich in die Bänke und der Prediger vollzieht den Gang zum Predigtort (hier: eine Kanzel; siehe Beispiel 4). Zu Beginn des Wortbeitrags referiert der Prediger auf das Anspiel und ein dort zitiertes Bibelwort (ich weiß nicht ob ihr den letzten satz der maria noch im OHR habt, Z.25). Nach einer kurzen Dialogsequenz (hier nicht abgebildet) nimmt der Prediger wieder Bezug auf die relevant gesetzte Aussage der Maria und erweitert sie, indem er die Bibelstelle aus dem Lukasevangelium zitiert (marIa die SAGT ich gehöre dem HERRN; ich bin beREIT; es soll an mir geschEhen was du geSA:GT hast, Z.36–39; Lk 1,38 nach Gute Nachricht Bibel). Bereits im Vorfeld rahmt der Prediger die biblisch tradierte Äußerung als verhandlungswürdig (in vOrbereitung auf diesen adVENTSjugendgottesdienst; sind wir über diesen vers nämlich ganz schön gestOLpert, Z.34–35).<sup>2</sup> Im Anschluss daran produziert er nach einer längeren Pause (Z.40) eine Sequenz der Wissenszuschreibung, in der er die Kenntnisse der anwesenden Personen in Bezug auf den biblischen Text thematisiert. Diese beginnt mit einer expliziten Zuschreibung sicheren kollektiven Wissens (ihr KENNT alle die geschichte, Z.40), die er damit begründet, dass die anwesenden Personen die Geschichte um Maria und die Ankündigung ihrer Schwangerschaft schon zum wiederholten Male zur Kenntnis genommen haben (ihr habt die tausendmal (.) geschEhen und geHÖRT, Z.41). Der Prediger zeigt mit der generalisierenden Referenz auf sämtliche Anwesende (alle) sowie der übertriebenen Frequenzmarkierung (tausendmal) eine starke Gewissheit und Festlegung seiner eigenen Wissensannahme. Dadurch schreibt er sich selbst und der Gemeinde einen hohen epistemischen Status (K+) in Bezug auf die Textkenntnis zu und konstruiert damit eine spezifische Gruppenidentität als Wissensgemeinschaft. Die im Anspiel gezeigte und von ihm vorgelesene biblische Begebenheit hat damit einen geringen Neuigkeitswert. Dies wird auch visuell kontextualisiert, indem der Prediger eine abtönende, der Relativierung dienende Handbewegung ausführt, mit der er darauf verweist, dass die Kenntnis des thematisierten Bibeltextes von ihm als

---

<sup>2</sup>Mit dem Pronomen „wir“ referiert der Prediger auf die spezifische Arbeitsteilung in der Vorbereitung des Gottesdienstes. So weist er die alleinige Verantwortung für das Thema und die Inhalte des Wortbeitrags zurück und verweist auf das Vorbereitungsteam, das gemeinsam über das Thema des Gottesdienstes und auch über den für die Predigt relevanten Bibeltext spricht. Die Hervorhebung des Satzes der Maria und die Irritation darüber ist also keine alleinige Beobachtung des Predigers, sondern eine des gesamten Predigt-Vorbereitungsteams.

gemeinsam geteilter Wissensbestand (AB-event) angenommen wird. Um dies zu verdeutlichen, wird der entsprechende Transkriptausschnitt nachfolgend nochmal mit den Zeichen des ISWA gezeigt.



Beispiel 24.2: abtönende Handbewegung

→40 (1.5) °h ihr **KENNT alle** die geschichte.

P	A	↑↑..... ↓↓.....
	H	↷.....
	T	↑↑.....
S		

Der Prediger hebt dazu seine rechte Hand vom Kanzelrand (↑↑, Z.40) und beschreibt mit abknickendem Handgelenk (↷, Z.40) einen Bogen vor seinem Körper und führt den Arm wieder nach unten (↓↓, Z.40). Gleichzeitig mit der Geste verändert der Prediger auch die Position seines Oberkörpers, indem er der Bewegung der Hand folgt und seine Schultern nach links bewegt und dabei gleichzeitig mit dem Oberkörper nach oben geht (↑↑, Z.40).

In diesem Wortbeitrag bleibt die mit hoher epistemischer Gewissheit geäußerte Zuschreibung jedoch nicht einfach eine Annahme, sondern wird durch den Prediger geprüft und bestätigt, indem er dem deklarativen Wissen der Textkenntnis das individuell situative Erfahrungswissen der Anwesenden gegenüberstellt und so seine Wissensbehauptung stützt: „mal MELden wer hatt\_n alles schon maria im krIppenspiel geSPIELT(1.0) <<p, behaucht, 😊>ne:h>ja GUCKT mal ihr habt das Alle schon mal an euch erLEBT wart alle schon mal so HILFSSchwanger und so ne?“ (Z.42–49). Der Prediger bricht hier den Kanzelmonolog unter erhöhtem interaktivem Aufwand auf und fordert von den anwesenden Personen eine Reaktion in Form einer Meldung auf seine Frage ein (siehe Abschnitt 17.3.2). Dies bestätigt seine Wissenszuschreibung

als korrekt: Die sich meldenden Personen haben bereits bei einer speziellen religiösen Aktivität (einem Krippenspiel zu Weihnachten) mitgewirkt und kennen daher die vom Prediger thematisierte Geschichte. Es wird dadurch nicht nur eine Wissensgemeinschaft konstruiert, sondern auch eine Praktikengemeinschaft. Darüber hinaus nutzt der Prediger die erfolgte Reaktion, um das Erfahrungswissen der Predigtrezipienten zu aktivieren (ihr habt das ALLE schon mal an euch erLEBT, Z.47). Dazu dient auch in diesem Auszug das Rückversicherungssignal (ne?, Z.49) als Form des „progression check“ (Schleef 2006:934). Bei der zugeschriebenen und explizit erfragten Kenntnis der Geschichte und der Thematisierung der biblischen Personen bleibt der Prediger jedoch nicht stehen. Der eigentliche Fokus des Predigers liegt nicht auf der Geschichte, wie Maria durch den Engel von ihrer Schwangerschaft erfährt, sondern auf dem Fortgang des Textes (Z.51). Nachdem er den Bibeltext gelesen hat (Lk 1,39–56; nicht im Transkript abgebildet), nimmt er erneut eine Wissenszuschreibung gegenüber der Gemeinde vor (ich denke die meisten von euch KENNEN diesen bibeltext, Z.54). Im Gegensatz zur ersten Zuschreibung trifft der Prediger keine kollektive Aussage mehr über das vorhandene Wissen der Anwesenden, sondern differenziert zwischen Personen, die das Wissen haben, und denen, die das Wissen nicht haben: aus zuvor „ALLE“ wird nun „die meisten von euch“. Der Prediger schreibt also einem Teil der anwesenden Personen einen hohen epistemischen Status und die Kenntnis des Textes zu (K+) und einem, wenn auch kleineren Teil, einen niedrigen epistemischen Status und ein Nichtwissen (K-). Aus einem vermeintlichen A-event wird durch die Veränderung des Pronomens ein geteiltes A/AB-event. Zudem reduziert der Prediger seine epistemische Gewissheit darüber, wie gesichert seine Aussage ist, und markiert die Wissenszuschreibung als subjektive Annahme, d. h. als Vermutung darüber, was ein bestimmter Teil der Anwesenden wissen könnte. Mithilfe einer initial platzierten epistemischen Markierung in Form des mentalen Verbs ‚denken‘ und eines Personalpronomens 1. Pers. Sg. (ich denke, Z.54) verweist der Prediger auf seinen eigenen kognitiven Zustand und gibt die in der ersten Zuschreibung gemachten „Verallgemeinerungsansprüche“ (Deppermann 2015:16) auf. Die epistemische Sicherheit seiner Zuschreibung nimmt er dann in der Folge noch weiter zurück, indem er eine über die Kenntnis des reinen Textes reichende tiefere Einschätzung der theologisch-semantischen Deutungsdimensionen anspricht (aber ich weiß nicht ob euch bewUsst ist was da passIERT, Z.56) und damit implizit auch darauf verweist, dass er dieses Wissen als eher nicht vorhanden annimmt. Der Prediger spricht in diesem kurzen Auszug aus seinem Wortbeitrag also unterschiedliche Wissensterritorien an, schreibt unterschiedliche Wissensbestände als bei unterschiedlichen Teilen der Gemeinde bekannt

und unbekannt zu und verdeutlicht, dass er aufgrund der je unterschiedlichen Zugangsmöglichkeiten zu den Wissensterritorien unterschiedlich gesicherte Aussagen über das Vorhandensein des Wissens treffen kann:

- In Bezug auf seine eigene Textkenntnis kann er absolut gesicherte Aussagen treffen und sich selbst als wissend positionieren.
- In Bezug auf die Textkenntnis der Gemeinde über die Geschichte der Berufung der Maria schreibt er mit einer hohen epistemischen Sicherheit („*ihr kennt*“) ein kollektiv geteiltes Wissen zu („*alle*“). Die Sicherheit erhält er zum einen durch die Kenntnis der Gemeinde, zum anderen über das Wissen um religiös-kulturelle Rituale (traditionelle Aufführung der Berufungsgeschichte zu Weihnachten) und schließlich durch die Rückversicherung über die Richtigkeit seiner Annahme durch die Etablierung einer Dialog-Sequenz mit den anwesenden Personen.
- In Bezug auf die Textkenntnis der weiteren Geschichte (Marias Besuch bei Martha) schreibt der Prediger nur noch einem Teil der Anwesenden das Vorhandensein des Wissens zu („*die meisten von euch*“) und nimmt die epistemische Sicherheit schrittweise zurück („*ich denke*“).
- In Bezug auf die Deutung des vorgelesenen Bibeltextes markiert er große epistemische Unsicherheit („*ich weiß nicht*“) und trifft somit keine konkreten Zuschreibungen. Zu diesem Wissensterritorium des tatsächlich vorhandenen Wissens der Rezipierenden reklamiert er keinen Zugang.

In den Wortbeiträgen der hier untersuchten Predigten wird von den Predigern immer wieder die epistemische Konstruktion „*ich weiß nicht*“ produziert, die ein Nicht-Wissen des Predigers anzeigt. In der bisherigen Forschung wurde diese Formulierung vor allem als Markierung von Nicht-Wissen im Anschluss an eine Frage oder als *epistemic hedge* innerhalb von *multi-unit-turns* untersucht (vgl. z. B. Lindström et al. 2016 und Helmer et al. 2017). Dabei wurden verschiedene epistemische, pragmatische und propositionale Funktionen herausgearbeitet (vgl. Helmer et al. 2017:377). Wird die Konstruktion von Predigern in deren Wortbeiträgen geäußert, verweisen diese damit auf die Zugänglichkeit bestimmter Wissensterritorien und nehmen gleichzeitig ihre Wissensautorität zurück. So markiert der Prediger im obigen Beispiel mithilfe der ‚ich weiß nicht‘-Konstruktion einen niedrigen *epistemic stance* gegenüber den kognitiven Zuständen der Anwesenden und schreibt diesen gleichzeitig einen exklusiven Zugang zu ihren subjektiven Wissensbeständen zu. Das mentale Verb ‚wissen‘ verweist in den meisten interaktionalen Kontexten und auch in Wortbeiträgen christlicher Predigten auf „a speaker’s state of access to some piece of knowledge,

or in the negated form, a lack of such access“ (Lindström et al. 2016:73). Sehr markant ist im oberen Beispiel die adversativ gebrauchte Konjunktion „aber“ (Z.56), die auf diese komplexe (Nicht)Zuschreibung bestimmter Wissensbestände verweist, die gemachte Unterscheidung zwischen reiner Textkenntnis und inhaltlicher Einordnung der Geschichte verdeutlicht und die schrittweise Zurücknahme epistemischer Sicherheit zu ihrem Schlusspunkt führt. Die Konstruktion „ich weiß nicht“ stellt dabei sowohl in Zeile 25 als auch in Zeile 56 eine Praktik der epistemische Selbstpositionierung des Predigers dar und kennzeichnet den Umstand der Unzugänglichkeit zum Wissensterritorium fremder Erfahrungen, Erinnerungen etc. (B-event). Der Prediger stellt somit die Fähigkeit der anwesenden Personen „to access or keep in mind some prior knowledge or experience“ (Lindström et al. 2016:73) heraus mit dem Hinweis, dass er darüber keine Aussagen treffen kann. Funktional wird die negative epistemische Markierung in christlichen Predigten dann gebraucht, um die Vermittlung bestimmter Wissensbestände zu legitimieren. Durch die prototypisch monologische Realisierung des Wortbeitrags ist ein Ausgleich des Wissensdefizits auf Seiten des Predigers nicht erwartbar. So ging es in Zeile 25 um die nochmalige Wiederholung eines bereits gehörten Satzes und in Zeile 56 um exegetisches Wissen, bei dem unklar bleibt, ob die Gemeinde darüber verfügt oder nicht. In beiden Fällen räumt der Prediger die Möglichkeit ein, dass die anwesenden Personen das thematisierte Wissen bereits haben, sich noch erinnern können oder die theologische Deutungsdimension bereits erfasst haben.

So rechtfertigt auch der Prediger im nachfolgenden Beispiel die von ihm gegebene Definitionen des Begriffs ‚Lobpreis‘ über seine Offenbarung des Nicht-Wissens bezüglich der Einstellung der Anwesenden:



Beispiel 25: Lobpreis

47 P: °hh oKAY.  
 → 48 ich WEIß nicht ähm-  
 49 mit welcher einstellung ihr in den lobpreis  
 REIngeht;  
 50 aber lobpreis ist\_n STÜCK-  
 51 oder n Ausdruck davon jesus zu LIEben.

Der Prediger verweist auch hier explizit auf die Unzugänglichkeit des Wissens um die Gefühle und inneren Haltungen (Einstellungen) der Anwesenden. Die Formulierung „ich WEIß nich ähm mit welcher einstellung ihr in den lobpreis REIngeht;“ (Z.48 und 49) erscheint sequenziell als Prä-Sequenz zu einer sich anschließenden Definition des Begriffs ‚Lobpreis‘: „lobpreis ist\_n STÜCK oder n Ausdruck davon jesu zu LIEben.“ (Z.50 und 51). Ähnlich wie im vorherigen Beispiel nutzt der Prediger hier den Verweis auf sein eigenes Nicht-Wissen, um bestimmte Inhalte zu kommunizieren. Dass diese in der Auseinandersetzung und Differenz mit den Wissensbeständen der Anwesenden stehen können, zeigt auch hier die adversative Konjunktion „aber“ (Z.50).

In den untersuchten Wortbeiträgen wird die Konstruktion „ich weiß nicht“ stets in der syntaktischen Realisierung Subjekt – negiertes Verb – Objekt(Satz) erkennbar. Zunächst formuliert der Prediger die epistemische Markierung (ich WEIß nicht), an die sich der Referent anschließt, also dasjenige Wissen bzw. die Kenntnis, über die der Prediger keine Aussagen treffen kann bzw. das Territorium, zu dem der Prediger keinen Zugang hat. In den meisten Fällen folgt dann eine Ergänzung, in der der Prediger den thematisierten Gegenstand näher bestimmt, Begriffe definiert, mögliche innere Einstellungen darstellt oder relevant gesetztes Bibeltextwissen vermittelt. Die Konstruktion „ich WEIß nicht“ als negative epistemische Markierung hat damit einen prospektiven Verweischarakter auf noch zu äußernde Sachverhalte und rechtfertigt zukünftige Handlungen des Predigers. Die Legitimierung der Wissensvermittlung entsteht gerade durch den explizit angezeigten Grad des Nicht-Wissens des Predigers, das aufgrund des Gattungsformats des Wortbeitrags als Bühnenformat mit der Interaktionsordnung *one-face-to-many-faces* nicht ohne erhöhten kommunikativen Aufwand erfragt und damit das Wissensdefizit überwunden werden kann (siehe Abschnitt 17.3.2). Die negative epistemische Markierung ‚ich weiß nicht‘ ist in Predigten also keine Antwort auf eine Informationsfrage, in der der *epistemic stance* einer Person als zweiter Paarteil formuliert wird (vgl. Lindström et al. 2016:74) oder ein epistemischer Diskusmarker, sondern sie verhandelt den Zugang zu Wissensterritorien in der Form von Selbstpositionierungen und verweist damit auf B-events im Sinne Labovs (siehe Abschnitt 16.1). In einem der untersuchten Wortbeiträge wurde der Mangel an Wissen und Zugänglichkeit zu Wissen vom Prediger zudem nicht nur dazu genutzt, um bestimmte Inhalte und Äußerungen zu wiederholen, sondern auch, um eine grundsätzliche Abgrenzung zwischen ihm und Gott aufzubauen. Letzterem wird dabei im Gegensatz zum Prediger die Zugänglichkeit zu Wissensterritorien wie Gefühlen, Einstellungen, Erinnerungen und Erfahrungen zugeschrieben. Mit der epistemischen Markierung werden vom

Prediger gleichzeitig zwei unterschiedliche Handlungen ausgeführt. Zum einen kennzeichnet er seinen eigenen epistemischen Status (K-) und schreibt zum anderen den anwesenden Personen einen bestimmten epistemischen Status (K+) zu. Insgesamt produzierten sieben Prediger 35 Äußerungen mit der epistemischen Markierung ‚ich weiß nicht‘ in 15 der untersuchten Predigten.

Die gezeigten Auszüge aus unterschiedlichen Wortbeiträgen christlicher Predigten haben deutlich gemacht, dass sich die Prediger implizit und explizit mit den vorhandenen bzw. nicht vorhandenen Wissensbeständen der anwesenden Personen auseinandersetzen und darauf verweisen, indem sie Wissen bzw. Nicht-Wissen und damit einen hohen oder niedrigen epistemischen Status gegenüber der Gemeinde zuschreiben. Gegenstand der Zuschreibungen sind vor allem Wissensbestände hinsichtlich

- spezifischer (religiöser) Praktiken und Traditionen (Religionswissen; Abschnitt 16.3.1). Diese werden in den meisten Fällen als *common ground* vorausgesetzt und bleiben unexpliziert. Dazu gehört auch das Wissen über den Aufbau der Bibel und wie auf die einzelnen biblischen Texte verwiesen wird (Bibelwissen),
- überindividueller Glaubensgewissheiten (Moralwissen; Abschnitt 16.3.5),
- die Kenntnis biblischer Texte und biblischer Personen (Bibeltextwissen; Abschnitt 16.3),
- individueller Erfahrungen der anwesenden Personen (Exegesewissen und Glaubenswissen).

Neben diesen Aspekten thematisieren die Prediger auch unterschiedliche kontextuelle Wissensbestände bezogen auf den im Wortbeitrag gelesenen biblischen Text (siehe Abschnitt 16.3 und 16.7). Hinsichtlich dieses Wissens schreiben die Prediger in den meisten Fällen ein Nicht-Wissen auf Seiten der Gemeinde zu. Abbildung 16.1 fasst noch einmal die in den untersuchten Wortbeiträgen erkennbaren Zuschreibungsformen und die Wissensbestände, die typischerweise vom Prediger (P) der Gemeinde (G) zugeschrieben werden, zusammen.

Wissenszuschreibungen können in den Wortbeiträgen christlicher Predigten zu jedem Zeitpunkt realisiert werden, sowohl im Vorfeld einer Textlesung als auch im Nachgang. Gegenstand der Zuschreibung sind Wissensbestände bezüglich des gesamten Bibeltextes, einzelner Aspekte und Begebenheiten, bestimmter Personen oder auch nur spezifischer Begriffe, die ggf. näher ausgeführt werden. Darüber hinaus wird auf das Erfahrungswissen der anwesenden Personen referiert, das dann in eine direkte Relation zum jeweiligen biblischen Text gestellt wird. Die



Epistemischer Status		Wissensbestand
<b>P(K+)</b> <b>G(K+)</b> (=⇒ O-events)	Der Prediger schreibt sich und der Gemeinde einen hohen epistemischen Status zu. Der thematisierte Wissensbestand gilt als bekannt und von allen Anwesenden geteilt (common ground)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Kenntnis biblischer Texte und biblischer Personen [Personenwissen]</li> <li>• überindividuelle Glaubensgewissheiten [Glaubenswissen und Moralwissen]</li> <li>• religiöse Praktiken und Traditionen der eigenen Religion [Religionswissen]</li> </ul>
<b>P(K+)</b> <b>Teil von G(K+)</b> <b>Teil von G(K-)</b> (=⇒ A/AB-events)	Der Prediger schreibt sich und einem Teil der Gemeinde einen hohen epistemischen Status und das Vorhandensein des Wissens zu. Dem anderen Teil der Gemeinde jedoch schreibt er einen niedrigen epistemischen Status zu.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Kenntnis biblischer Texte und biblischer Personen [Personenwissen]</li> </ul>
<b>P(K+)</b> <b>G(K-)</b> (=⇒ A-events)	Der Prediger schreibt sich einen hohen und der Gemeinde einen niedrigen epistemischen Status zu. Der thematisierte Wissensbestand gilt als unter den Rezipierenden nicht bekannt.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Wissen zum Kontext des biblischen Textes (historische, kulturelle und religiöse Einordnung) [Bibelwissen]</li> <li>• Kenntnis biblischer Texte und biblischer Personen (meist nur bei Evangelisationen) [Personenwissen]</li> <li>• religiöse Praktiken und Traditionen der eigenen Religion (meist nur bei Evangelisationen) [Religionswissen]</li> <li>• religiöse Praktiken und Traditionen anderer Religionen (v.a. Judentum) [Religionswissen]</li> </ul>
<b>P(K-)</b> <b>G(K+)</b> (=⇒ B-events)	Der Prediger schreibt sich selbst einen niedrigen epistemischen Status und damit Nicht-Wissen zu, während die Gemeinde über den Wissensbestand verfügt. Ihr schreibt der Prediger einen hohen epistemischen Status zu.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Individuelle Erfahrungen und Erinnerungen der Gemeinde [Glaubenswissen]</li> </ul>

**Abb. 16.1** Übersicht Wissenszuschreibung

Prediger selbst verorten sich dabei in einem komplexen Gefüge zwischen Wissensbeständen, die vom Prediger und der Gemeinde in gleicher Weise geteilt werden und der Unzugänglichkeit zu unterschiedlichen Bereichen und Territorien des Erfahrungswissens und den kognitiven Zuständen der Anwesenden. Die Rezipierenden des Wortbeitrags werden dadurch zu kompetenten Beteiligten, die hinsichtlich ihres Umgangs mit der Bibel, der Kenntnis biblischer Geschichten und Personen sowie in Bezug auf ihre individuelle Glaubensbiographie als Wissensträger kategorisiert werden. Die Prediger schwächen zudem immer wieder ihren vermeintlichen Expertenstatus ab oder heben ihn auf und zeigen damit eine „Nichtbeanspruchung primärer epistemischer Rechte“ (Reineke 2016:198). Im

Fälle von „*ich weiß nicht*“ und anderen, als B-event markierten Wissensbeständen, wird der Expertenstatus gar auf die Gemeinde übertragen.

Die Frage ist nun, warum Prediger in ihren Wortbeiträgen explizite und implizite Wissenszuschreibungen vornehmen. Die gezeigten Auszüge machen in diesem Zusammenhang deutlich, dass die Wissensannahmen Teil des spezifischen Rezipientenzuschnitts sind (vgl. zur Abstimmung von Äußerungen auf den Wissensstand der Rezipierenden Heritage 2013:373). Aufgrund der Charakteristik der Predigt als Bühnenformat und der Notwendigkeit der Mehrfachadressierung haben die Prediger auch hinsichtlich der Wissenszuschreibungen die Heterogenität der Anwesenden im Blick und markieren diese u. a., indem sie die Gültigkeit bzw. den Grad der epistemischen Gewissheit bezüglich der Zuschreibungen einschränken. Dies geschieht z. B. durch Subjektivierungen mithilfe von mentalen Verben (,ich denke‘; ,ich glaube‘), Differenzierungen in der Adressierung (,ihr alle‘, ,die meisten von euch‘) oder von Selbstoffenbarungen hinsichtlich nicht vorhandener oder nicht zugänglicher Wissensbestände (,ich weiß nicht‘). Die Zuschreibungen variieren dabei je nach der Zusammensetzung der Gemeinde. Während in speziellen Zielgruppengottesdiensten (wie die gezeigten Jugendgottesdienste) expliziter Bezug auf die Wissensannahmen des Predigers genommen wird, bleiben diese in Sonntagsgottesdiensten, bei denen die Gemeinde dem Prediger vertrauter ist, i. d. R. implizit. Darüber hinaus werden die Wissenszuschreibungen dazu genutzt, um zum einen Wissensbestände, die als bekannt angenommen werden, zu aktualisieren, dadurch eine Verstehenssicherung zu ermöglichen und ggf. das unterschiedlich stark vorhandene Wissen innerhalb der Gemeinde und damit ein mögliches Wissensdefizit zwischen den anwesenden Personen auszugleichen. Reineke spricht von einer *face*-wahrende Funktion der Wissenszuschreibung: Die Zuschreibung „schützt die jeweiligen Sprecher [...] vor einem möglichen Vorwurf der Redundanz, da sie ihre Äußerungen selbst schon vorab als redundant rahmen“ (Reineke 2016:197). Dies lässt sich auch in den untersuchten Wortbeiträgen beobachten. Wie die Ausführungen in dieser Arbeit gezeigt haben, kann diese Rahmung im Wortbeitrag sowohl vor der möglicherweise redundanten Äußerung erfolgen als auch nachträglich.

Zum anderen dient vor allem die Zuschreibung von Nichtwissen dazu, die Vermittlung neuen Wissens zu legitimieren. In den meisten Fällen handelt es sich dabei um Wissensbestände, die helfen sollen, einen thematisierten Bibeltext zu verstehen und die im Text beschriebenen Handlungen und Ereignisse nachzuvollziehen. Welche Wissensbestände dabei vermittelt werden und welche Praktiken dazu von den Predigern genutzt werden, ist Gegenstand des nachfolgenden Kapitels.

## 16.3 Wissensvermittlung in Predigten

Christliche Verkündigungen legitimieren sich aus dem biblisch tradierten Lehrauftrag, der das Evangelium, also die Rettungs- und Liebesbotschaft Gottes an die Welt, weiterzusagen vorgibt (vgl. Mt.28,18–20, Mk.16,15–16, Apg.2,42, Kol.3,17, Tim.1,5). Es ist dort von ‚lehren‘ bzw. ‚unterweisen‘ die Rede und dem Weitererzählen der Geschichten, Gleichnisse und Gebote Jesu. Der Prediger, in der theologischen Tradition der Apostel, wird gleichsam zu einem Lehrer, der biblisches Wissen und göttliche Aussagen tradiert (vgl. Engemann 2008:130) und dabei nicht nur wörtliche Überlieferungen weitergibt, sondern auch deren (inter)subjektive Deutung vornimmt (die theologische Literatur spricht von ‚Auslegung‘/‚Exegese‘) und die gegenwärtige Relevanz und die Aktualität biblischer/göttlicher Aussagen aufzeigen soll (vgl. u. a. Härtner/Eschmann 2008:17, Weißenborn 2008:37). Die Aufgabe des Wortbeitrags besteht also aus theologischer Perspektive in der Weitergabe, Vermittlung und Vergegenwärtigung des Evangeliums – speziell vor dem Hintergrund der aktuellen Lebenswelt der Rezipierenden (vgl. Engemann 2015:122). Dieser Anspruch ist dabei konfessionsübergreifend relevant (vgl. aus katholischer Perspektive Bundschuh-Schramm 2009:149 f. und aus evangelischer Perspektive Danzeglocke 2009:151): ‚altes‘, aber nach wie vor als gültig betrachtetes biblisches Wissen soll in seiner Aktualität so vermittelt werden, dass die Anwesenden seinen Wert in der Gegenwart erkennen und daran ihr Leben ausrichten. Diese Anforderung ist Gegenstand zahlreicher homiletischer Auseinandersetzungen, die es immer wieder als herausforderndes Problem christlicher Verkündigung betrachten, unter den Verhältnissen des 20. und 21. Jahrhunderts gelingend zu predigen (vgl. Daiber 1991, Engemann 2002 und 2008; siehe Kapitel 6). Eine zentrale Rolle spielen dabei die biblischen Texte, die von den Predigern in vielen Fällen mit einer übergeordneten Autorität aufgeladen werden. „Predigt ist deshalb im Kern immer Auslegungspredigt. Sie arbeitet an der Schrift, versucht, sie in ihrem Selbstverständnis zu erfassen und dann der Gemeinde zu entfalten und als Anrede Gottes nahezubringen“ (Klippert 2008:22). Viele Homileten betonen in diesem Sinne den unmittelbaren Bezug zwischen biblischem Text und Wortbeitrag und sprechen von der Predigt als „Überlieferungsprozess“ (Engemann 2002:238). Das Verstehen des biblischen Textes ist jedoch nur ein Teil des Überlieferungsprozesses, dem zwingend ein zweiter Schritt nachgestellt sein muss: die Predigtrezipierenden sollen unter Anleitung des Predigers und unter Bezugnahme auf den (historischen) biblischen Text „sich selbst als von Gott geliebt, erlöst und erwartet wahrnehmen“ (Engemann 2002:238). In diesem Sinne definiert Mertens die Predigt als „eine öffentliche Verkündigung von religiös gegründeter Glaubens- und Verhaltenslehre

durch einen damit beauftragten Vertreter einer Religionsgemeinschaft“ (Mertens 2009:575) und bestimmt neben den Merkmalen der Interaktionsordnung und der Institutionalität auch die Lehre, und damit die Tradierung und Vermittlung unterschiedlicher Wissensbestände, als zentrales Merkmal christlicher Predigten. Dass es jedoch zu kurz greift allein von ‚Glaubens- und Verhaltenslehre‘ zu sprechen, zeigen die nachfolgenden Ausführungen, denn sowohl grundlegende glaubenskonstitutive Aspekte (wie Glaubensgewissheiten) als auch moralische Aspekte bilden nur einen Teil dessen, was Prediger in ihren Wortbeiträgen tatsächlich vermitteln.

Der homiletische Blick auf Wissen und Überlieferung führt darüber hinaus zu kontroversen Diskussionen vor allem mit Blick auf historisch-kritische Zugänge zu den Bibeltexten (vgl. Schneider 2016:194). Die Frage ist dabei, ob die Erarbeitung eines Wortbeitrags auf historisch-kritischen Recherchen basieren und wie präsent die Ergebnisse dieser Bibeltextbetrachtung in einem Wortbeitrag sein sollten (vgl. Schneider 2016:195). Die scharfe Trennung in Befürworter und Gegner einer historischen Betrachtung biblischer Texte mag mit dazu beigetragen haben, dass der Begriff des Wissens innerhalb der homiletischen Forschung nur sehr vorsichtig und unter großem Legitimierungsaufwand verwendet wird. Nichtsdestotrotz gilt es zu reflektieren, dass Wissen, wie die nachfolgenden Kapitel zeigen werden, in unterschiedlichen Ausprägungen und Arten, eine zentrale Rolle in den Wortbeiträgen christlicher Predigten spielt, denn

[d]er biblische Text entstammt einer fremden Zeit, einem fremden Kontext. [...] Die Texte selbst sind einer anderen Zeit und Kultur zuzuordnen und daher von der Gegenwart mit einem ‚garstigen Graben‘ getrennt. Damit wird zweitens aber klar, dass die Bibel ein von mir Fremdes ist, ich damit keinen unmittelbaren Zugang zu den Texten habe, alle Texte der Interpretation, der Auslegung bedürfen. (Schneider 2016:204)

In den untersuchten Wortbeiträgen wird deutlich, dass diese Fremdheit vor allem hinsichtlich religiöser, historischer, kultureller und sprachlicher Unterschiede besteht und von den Predigern explizit und implizit markiert und bearbeitet wird. In der vorliegenden Arbeit wird in diesem Zusammenhang von ‚Distanzen‘ gesprochen, die zwischen dem Bibeltext mit den darin geschilderten Ereignissen und den Predigtrezipierenden im 21. Jahrhundert bestehen. Am häufigsten wird dann Bibeltextwissen vermittelt. Dabei handelt es sich zum einen um das grundlegende Wissen über biblische Personen und biblisch tradierte Begebenheiten (siehe Abschnitt 16.3.4). Zum anderen geht es um spezifisches Kontextwissen. Die Prediger stehen hier in der Auseinandersetzung mit den biblischen Texten, um herauszuarbeiten, „was der Text in seinem Kontext bedeutet“ (Keller

2017:23f). Nach Keller ist das zunächst ein dreifacher Kontext: a) die Einordnung des jeweiligen Textes im Verhältnis zur unmittelbaren Textumgebung (bzw. zum jeweiligen Buch), b) im Verhältnis zur gesamten Bibel (dem kanonischen Kontext) und c) die Einordnung des Textes in den sozio-kulturellen Kontext seiner Zeit. Dabei füllen die Prediger im Bibeltext vorhandene Leerstellen durch die Vermittlung als unbekannt zugeschriebener kultureller, religiöser, politischer und sozio-ökonomischer Wissensbestände. Zusätzlich geben sie Erklärungen und Begründungen für die im Bibeltext geschilderten Ereignisse und interpretieren die Motive für das Handeln der im Text dargestellten Personen. Auffällig ist in diesem Zusammenhang, dass die Prediger zunächst Wissen bezüglich der Kenntnis der Texte, der darin handelnden Personen, der gemachten Aus- und Zusagen Gottes und auch bezüglich grundlegender Glaubensüberzeugungen gegenüber der Gemeinde zuschreiben (siehe Abschnitt 16.2). Dies dient in allen Fällen als Ausgangspunkt für die Vermittlung spezifischer, neuer und als unbekannt zugeschriebener Wissensbestände. Es ist also zunächst ein Schritt des Predigers den jeweiligen biblischen Text als ein historisches Dokument zu erfassen, dessen spezifische Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte es zu reflektieren gilt (vgl. Engemann 2002:238). Wie Engemann (vgl. 2006:119) richtig bemerkt, impliziert die Vermittlung von Bibelwissen, Bibeltextwissen und Kontextwissen nicht das Verstehen des Textes, aber die Prediger der hier untersuchten Wortbeiträge nutzen neben anderen Verfahren auch die Wissensvermittlung, um die Herstellung von Intersubjektivität zu ermöglichen.

Da die vorliegende Arbeit keine Wirkungsforschung betreibt, können keine Aussagen darüber getroffen werden, welche Wissensbestände von den Rezipierenden tatsächlich aufgenommen werden, also an welche Aspekte des Wortbeitrags sich die Gemeinde erinnert und ob ein Verstehen erreicht wird. Die hier durchgeführte Analyse hat vielmehr das Ziel, anhand authentischer Wortbeiträge empirisch-qualitativ die Praktiken herauszuarbeiten, die von den Predigern eingesetzt werden, um Intersubjektivität zu ermöglichen und ein Verstehen zu initiieren.

### 16.3.1 Vermittlung von Religionswissen (religiöse Distanz)

Die *religiöse Distanz* zeigt sich vor allem da, wo die Prediger die Bibel als ein Dokument konzeptualisieren, in dem die Geschichte des jüdischen Volkes und seine Beziehung zu Gott aufgezeichnet ist. Daran schließt sich die Frage an, was jüdische Traditionen mit christlichen Glaubenstraditionen zu tun haben, warum und in welchem Maße die biblischen Texte nach wie vor – auch für Christen – gültig sind und glaubenskonstitutive Kraft besitzen. In der Auseinandersetzung mit dieser religiösen Distanz und dem damit verbundenen Religionswissen leisten die Prediger nicht nur Vermittlungsarbeit, sondern auch eine komplexe gruppenstiftende Identitätsarbeit, die die anwesenden Personen zu einer Wissens- und Glaubensgemeinschaft formt. So verweist der Prediger in den nachfolgenden zwei Auszügen aus einem Jugendgottesdienst explizit auf die Kategoriensets Christen und Juden, während er sich in seinem Wortbeitrag mit der Frage auseinandersetzt, wie Jesus gebetet hat und welche Relevanz dieses Wissen für die anwesenden Personen und ihre eigene Glaubenspraxis haben kann. Dabei betont er, dass es sich um in der jüdischen Religion verankerte Praktiken handelt und dass diese für die anwesenden Personen fremd sind. Nach einer Begrüßung, der Selbstvorstellung des Predigers und einer längeren Hinführung auf das Thema des Wortbeitrags, liest der Prediger den Predigttext (Lk 11,1–4). Im Anschluss daran nennt der Prediger das Thema und den Gegenstand des Wortbeitrags. Es schließt sich eine erste Sequenz der Vermittlung von Religionswissen an, in der der Prediger auf den Religionsgründer John Wesley (Methodisten) eingeht. Bevor er sich dann näher mit dem gelesenen Bibeltext auseinandersetzt, spricht der Prediger ein eingeleitetes lautes Gebet, das er mit ‚Amen‘ abschließt (siehe Abschnitt 15.1.4). Das Transkript setzt nach dem Gebet ein.



Beispiel 26: Wie Juden beten

356 P: wisst ihr wir haben einen wUnderbaren(.)  
 MEISter.  
 357 JESus.(-)  
 358 und ich will von ihm LERNen.  
 359 °h und DESwegen-  
 360 lAsst uns mal kurz einen augenblick drauf  
 SCHAUen,  
 361 wie jESus gebETet hat.(2.0)  
 362 °h im LUKasevangelium lesen wir ganz  
 VIEL darüber.=  
 363 =wie das gebEtSleben von JESus aussah;  
 364 es lOhnt sich das NACHzustudieren.  
 365 und das RAUSzufinden.  
 366 es geSCHAH-  
 367 so begInnt unser TEXT;  
 368 °h als er an einem ORT war;  
 369 und BETete.  
 370 jESus der sohn gottes WAR,  
 371 oder besser gesagt jesus der sohn gottes IST,  
 372 ein BEter.(2.0)  
 373 und wie jESus gebTtet hat-  
 374 kriegen wir lEider aus diesem text nicht  
 RAUS.  
 375 das is SCHAdE.(1.0)  
 376 aber wir kriegen das RAUS;(2.0)  
 → 377 wenn wir ins Alte testAMENT schauN.  
 378 wir lernen bei lukas WANN jesus gebetet hat,  
 379 nähmlich HÄUfig,  
 380 REGelmäßig,  
 381 MORgens,  
 382 an stIllen ORTen,  
 383 an EINSamen plätzen,(2.0)  
 384 °h und im ALten testament kannst du  
 RAUSbekommen,  
 385 wAs jesus gebETet hat.  
 386 °h du musste dir VORstellen?

- 387       jesus ist JUde.(2.0)  
 388       nicht jesus WAR jude.  
 389       jesus ist IMmer noch jude.  
 390       aber das\_is\_n anderes kaPItel.  
 391       jesus ist JUde.  
 → 392       °h und für einen jUden beginnt der TAG,  
 393       sElbstverSTÄNDlich, (-)  
 394       mit gebET.(1.0)  
 395       er legt seinen gebEts(.)RIEmen an, (1.0)  
 396       um die STIRN;(1.0)  
 397       und an den ARM;(1.0)  
 398       und er legt sich den gebEtsschal UM,  
 → 399       und du siehst das hier auf der Folie, (1.0)  
 400       lInks unten hast du diesen SCHAL;  
 401       und diese gebEtsrIEmen;  
 402       mit diesen kleinen (.) KÄSTchen;  
 403       in denen sch\_abschnitt aus gottes WORT drinne  
       is;  
 404       und wenn man BETet als jude,  
 405       dann sieht das SO aus.(2.0)  
 406       nu hatte jesus damals keine SHORTS an, (1.0)  
 407       aber an solChen plätzen hat jesus gebETet.  
 408       das ist saMAria.  
 409       (2.0) sO stand jesus in saMAria;  
 410       und hat gebETet.  
 411       zu seinem VAtEr. (2.0)

Auf der Grundlage des Bibeltextes setzt sich der Prediger mit dem Gebetsleben Jesu auseinander und ordnet dazu die im Text dargestellten Ereignisse in ihren religiösen Hintergrund ein. Damit füllt er textliche Leerstellen und schreibt das vermittelte Wissen implizit als nicht vorhanden, aber notwendig zu wissen zu. Zunächst stellt der Prediger die Relevanz der biblisch basierten Wissensvermittlung heraus, indem er die Autorität Jesu betont: „wir haben einen wUnderbare MEISter JESus und ich will von ihm LERNen“ (Z.356–358). Durch den Gebrauch des Personalpronomens „ich“ (Z.358) positioniert sich der Prediger selbst als Lernender und nicht in erster Linie als Lehrender. Auf der Oberfläche nimmt er dadurch einen persönlichen Wissensvorsprung und eine Wissensautorität zurück, indem er sich einer höheren Instanz unterstellt und sich einen niedrigen epistemischen Status zuschreibt (K-). Mit Blick auf den weiteren Verlauf des Wortbeitrags, die Positionierung der



Äußerung und die Rolle der Person als Prediger zeigt sich jedoch, dass es sich um eine rhetorische Kaschierung handelt und dass der Prediger tatsächlich einen hohen epistemischen Status mit Blick auf das relevante Religionswissen hat. Das Pronomen ‚ich‘ erhält dadurch den Charakter eines Kollektivierungspronomens (im Sinne von ‚wir alle müssen von Jesus lernen‘). Darüber hinaus wird die Autorität des Predigers dadurch aufgeladen, dass die Wissensvermittlung an dieser Stelle damit begründet wird, dass der Prediger ein Lernender ist. In diesem Zusammenhang kategorisiert er auch die übrigen Anwesenden implizit als Lernende mit einem niedrigen epistemischen Status (‚ich bin ein Lernender, also seid ihr auch Lernende‘; *oh und DESwegen lasst uns mal kurz\_n augenblick drauf SCHAUen wie jESus geBETet hat, Z.359–361*). Das „lernen“ knüpft der Prediger direkt an den für die Predigt relevanten Bibeltext (*oh im lUkasevangelium lesen wir ganz VIEL darüber wie das gebETSleben von JESus aussah, Z.362–363*) und benennt damit eine erste Wissensquelle. Diese ist auch den anwesenden Personen zugänglich. Der Prediger kennzeichnet das Wissen darüber, wo die Informationen zum Gebetsleben Jesu zu finden sind, als potentiell durch Bibellektüre erwerbbar und damit nicht als exklusives Expertenwissen (es lohnt sich das NACHzustudieren und das RAUSzufinden, Z.364–365). Es folgt eine Wiederholung des Bibeltextes (Z.366–368) und eine Charakterisierung Jesu (*jesus der sohn gottes IST ein BEter, Z.371–372*), die eine Schlussfolgerung des Predigers aus dem gelesenen Text darstellt. Der Prediger zieht so eine Linie vom Bibeltext zum Thema des Wortbeitrags und begründet die Relevanz seiner Ausführungen mit der Autorität biblisch tradierter Begebenheiten. Zusätzlich verweist er intertextuell auf andere Bibelstellen, wenn es um die genaue und konkrete Ausformung der Religionspraktik des Betens geht (*aber wir kriegen das RAUS wenn wir ins Alte testaMENT schauN, Z.376–377*). Die Vermittlung dieser Wissensbestände begründet der Prediger schließlich mit einer grundlegenden kulturellen und vor allem religiösen Distanz zwischen den anwesenden Personen und dem Bibeltext: *„oh du musste dir VORstellen? jesus ist JUde.“ (Z.386–387)*. An dieser Stelle positioniert sich der Prediger implizit als Experte (K+) und schreibt den anwesenden Personen in dieser Hinsicht einen niedrigen epistemischen Status zu (K-; A-event). Der Prediger kennzeichnet damit zugleich, dass Jesus außerhalb des Traditionsbereichs der anwesenden Personen gehandelt und auf eine andere Art und Weise gebetet hat, als dies Christen in Europa im 21. Jahrhundert tun. Der Prediger steht in diesem Zusammenhang vor der Herausforderung, der Gemeinde zu verdeutlichen, dass sie an einen Juden glauben und dass sie, um ihren eigenen Glauben und die Aussagen Jesu, wie sie in den biblischen

Texten tradiert sind, verstehen zu können, das Judentum und seine spezifischen Traditionen kennen sollten bzw. müssen. Die Aufgabe des Predigers ist es nun, das (alte) Judentum mit dem (modernen) Christentum in Verbindung zu setzen und für die Anwesenden als fremd und unbekannt unterstellte Wissensbestände über die Praktiken einer anderen Religionsgemeinschaft und damit spezifisches Religionswissen zu vermitteln. Dazu bedient er sich u. a. medialer Ressourcen, indem er das Bild eines betenden Juden über PowerPoint visualisiert (Z.399) und das damit verbundene Wissen, wie (orthodoxe) Juden beten, verbal vermittelt (Z.392–405). Von den gegenwartsbezogenen Informationen schließt er auf die im Bibeltext gegebenen Leerstellen und impliziert dadurch einen Kontinuitätsanspruch der thematisierten Religionspraxis. In diesem Auszug vermittelt der Prediger also sowohl Bibelwissen (Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament) als auch Bibeltextwissen (Jesus betet) und darauf aufbauend Religionswissen, indem er Kontextwissen zu dem gelesenen Bibeltext bereitstellt. Dieses wird dadurch zu einem für den Prediger relevanten Wissensbestand, der für das Verstehen des Bibeltextes notwendig ist. Aufgrund der Zuschreibung von Nichtwissen auf Seiten der Gemeinde legitimiert der Prediger seine Handlung der Wissensvermittlung.

Ein zweiter Auszug aus demselben Wortbeitrag zeigt sowohl die vom Prediger angenommene religiöse Distanz als auch den Zusammenhang von Wissensannahmen und Wissensvermittlung noch einmal deutlich auf. Es ist darüber hinaus eines jener seltenen Beispiele, in denen der Prediger seine Wissensannahme prüft.



Beispiel 27: Gottes Name

- 530 P: WEIßt du, (-)  
 531 wenn nicht jEsus geSAGT hätte. (-)  
 532 sAg doch EINFach (.) !VA!ter.  
 533 wenn ihr bEtet so spricht VATER. (-)  
 534 wenn es nicht jEsus (.) AUSgesprochen hätte;=  
 535 =wenn es nicht gott SELber ausgesprochen  
 hätte. (-)  
 536 wäre das eine Absolute  
 !UN!geheuerlichkeit.(1.5)  
 → 537 wir sind von allen dingen die die jUden  
 betreffen weit WEG.(1.5)  
 538 wir haben wEnig erFAHrung gemacht;=  
 → 539 =ich vermUte niemand von EUCH, (-)  
 540 KENNT, (-)  
 541 einen JUden. (-)  
 542 perSÖNlich.  
 543 von Angesicht zu ANgesicht.=  
 544 =ihr wisst dass es sie GIBT aber,=  
 545 =verMUTlich,  
 546 oder würde jemand sagen DOCH,=  
 547 =ich KENN einen?=  
 548 =mal kurz hAnd HOCH?(1.0)  
 549 oKAY. (-)  
 550 verschwIndende MINderheit. (-)  
 → 551 und wir sind von vIelen dingen WEG,  
 552 die diesen (.) die diesen jÜdischen kontext  
 der bibel AUSmachen.=  
 553 =deswegen will ich uns das (.) will ich uns  
 das SAgen.=  
 554 =weil das wIchtig ist dass wir das  
 verSTEHen.(1.0)  
 → 555 ein Jude,  
 556 sprIcht gottes Namen, (.)

557 NICHT aus. (-)  
 558 er SCHREIBT ihn (.) nicht mal. (1.0)  
 559 das TUT man nicht. (--)  
 560 NIEMals. (-)  
 561 man umSCHREIBT es.  
 562 der Ewige zum beispiel. (-)  
 563 oder in gottes wort lesen wir adonAI.  
 564 der HERR. (1.5)  
 565 selbst wenn die (.) das ist verRÜCKT.=  
 566 =selbst wenn die ne Email SCHREIBen? (-)  
 → 567 ich hab jüdische FREUNDE,  
 568 und- (-)  
 569 wenn wir über gOtt uns unterHALten,=  
 570 =und die schreiben ne Email,  
 571 dann schreiben die im englischen nicht GOD,=  
 572 GE: (.) O: (.) DE:=  
 573 sondern die schreiben gE: bindestrich DE:.  
 574 nicht mal in einer Anderen sprache schreiben  
 die das wort GOTT.  
 575 das MACHT man nicht.  
 576 und man SPRICHT es nicht. (-)  
 577 waRUM? (-)  
 578 weil gott etwas HEIliges ist. (1.0)

Unmittelbar vor dem hier gezeigten Auszug hat der Prediger das VaterUnser (Lk 11,1–4) als Teil des Predigttextes vorgelesen. Nun begründet er im Verweis auf diesen Bibeltext die christliche Glaubenspraxis, Gott den Schöpfer als ‚Vater‘ zu adressieren, als durch Jesus legitimiert und grenzt sie von der jüdischen Glaubenspraxis ab (wenn es nicht gott SELBER ausgesprochen hätte. (-) wäre das eine Absolute !UN!geheuerlichkeit, Z.535–536 und „ein JUde sprIcht gottes NAMen NICHT aus er SCHREIBT ihn (.) nicht mal, Z.555–558). Der Prediger setzt damit die Differenzierung zwischen Judentum und Christentum, die bereits in dem zuvor gezeigten Auszug deutlich wurde, fort, aktualisiert sie und expliziert die Annahme einer bestehenden religiösen Distanz (wir sind von allen dingen die die jUDen betreffen weit WEG, Z.537 und wir sind von vIelen dingen WEG, die diesen (.) die diesen jÜdischen kontext der bibel AUSmachen, Z.551–552), die er mit dem Pronomen „wir“ als für alle anwesenden Personen (als Teil der größeren Kategorie

‚Christen‘) gültig benennt. Zunächst bestimmt er also hinsichtlich religiöser Glaubenspraktiken ein kollektives Nichtwissen (K-; D-event).

Wie der weitere Verlauf des Wortbeitrags jedoch zeigt, positioniert sich der Prediger auch in diesem Teil des Wortbeitrags als Wissensträger mit einem hohen epistemischen Status. Zuvor äußert er jedoch eine als Vermutung gerahmte Wissensannahme bezüglich des Erfahrungswissens der anwesenden Personen: „ich vermüTe niemand von EUCH, (-) KENNT, (-) einen JUDen. (-) persÖNlich. von Angesicht zu ANGesicht.“ (Z.539–543), die die Distanzzuschreibung (Z.537) als gerechtfertigt und richtig stützt. Die epistemische Markierung wird durch das Personalpronomen (ich, Z.539) und das Verb ‚vermuten‘ realisiert, sowie der Referent der Zuschreibung benannt: die Gemeinde („niemand von EUCH“). Das Erfahrungswissen grenzt er von einem grundlegenden Wissen um die Existenz von Juden ab, das er als vorhanden zuschreibt, aber für das Verständnis des Bibeltextes als nicht ausreichend bestimmt (ihr wisst dass es sie GIBT aber, Z.544). An dieser Stelle bricht der Prediger seine Zuschreibungen ab und unterzieht seine Annahmen einer Prüfung, indem er von den anwesenden Personen eine Ratifizierung verlangt. Dazu fordert er die Gemeinde auf, ein visuell wahrnehmbares Zeichen zu geben, wenn die gemachte Zuschreibung auf sie nicht zutrifft: „oder würde jemand sagen DOCH ich KENN einen? mal kurz hAnd HOCH?“ (Z.546–548; siehe Abschnitt 17.3.2). Er kommentiert daraufhin, dass sich tatsächlich wenige Personen melden und damit einen hohen *epistemic stance* anzeigen (oKAY. (-) verschwIndende MINderheit, Z.549–550). Allerdings reicht die Anzahl der Meldungen für ihn nicht aus, um seine Annahmen gänzlich zurückzunehmen oder seine Wissensvermittlung aufzugeben. Vielmehr aktualisiert der Prediger seine Annahmen des Nichtwissens nochmals, indem er explizit auf die religiöse Distanz, die durch die biblischen Texte entsteht, verweist und sie als Begründung für die folgenden Explikationen über jüdische Glaubenstraditionen heranzieht (deswegen will ich uns das (.) will ich uns das SAGen. weil das wIchtig ist dass wir das verSTEHen, Z.553–554). Dabei entsteht rhetorisch ein spannungsvolles Verhältnis, denn der Prediger positioniert sich zum einen als Experte („will ich [...] das SAGen“), der im Gegensatz zur Mehrheit der anwesenden Personen über die vermittelten Wissensbestände verfügt (K+). Zum anderen positioniert sich der Prediger gleichzeitig als Christ, der das jüdische Spezialwissen normalerweise nicht hat (K-), indem er sich selbst erneut zu einem Teil der gesamten Gruppe macht (Personalpronomen „wir“) und sich als jemand ausweist, der das erforderliche Wissen ebenfalls

notwendig braucht, um den thematisierten Bibeltext einordnen und interpretieren zu können (dass wir das verstehen, Z.554). Daraufhin vermittelt der Prediger das entsprechende Wissen über die jüdische Religionspraxis, den Namen Gottes nicht auszusprechen (Z.555–576) und führt die theologische Begründung dafür an (Z.578).

In diesem Auszug – und in ähnlicher Weise auch in den Wortbeiträgen anderer Prediger – entsteht eine komplexe Zuschreibung und Kategorisierung, in der mithilfe der Personalpronomen zum einen die Wissensasymmetrie angezeigt und der Prediger als Wissensträger markiert wird (Z.552), und zum anderen die Hierarchie verschleiert wird, indem der Prediger zu einem Teil der Gemeinde wird („uns“). Der Prediger kategorisiert sich gerade auch in diesem Auszug sowohl als Lernender als auch als Lehrender. Seine Expertise stützt er dabei nicht nur auf die Lektüre anderer Experten, sondern auf subjektiv gemachte Erfahrungen, d. h. Wissen aus erster Hand, das er aus dem wiederholten Kontakt zu Juden gewonnen hat, mit denen er sich zudem ein engeres soziales Verhältnis zuschreibt und die er hinsichtlich ihrer eigenen Glaubenspraxis gleichfalls als Experten ausweist (Z.567–572; A-event). Mit dieser kurzen Erzählung markiert der Prediger nicht nur eine große epistemische Gewissheit hinsichtlich der Richtigkeit seiner Aussagen (K+), sondern auch das grundlegende Recht und die epistemische Autorität, überhaupt Aussagen darüber treffen zu dürfen.

Der Prediger ordnet also die Begebenheiten des Bibeltextes in einen religiösen Kontext ein und füllt in der Vermittlung neuer Wissensbestände textliche Leerstellen auf. Dieses Wissen kontextualisiert er als relevant, um die Bedeutung des Textes zu erfassen und die Tragweite der im Text gemachten Aussagen in der Gegenwart zu identifizieren. Zudem gebraucht der Prediger das Wissen, um nicht nur die Motivation der im Text handelnden Personen aufzuzeigen, sondern aus dem Text heraus grundlegende Religions- und Glaubenspraktiken mit dem damit verbundenen Praktikenwissen zu tradieren. Der Prediger betont in diesem Wortbeitrag die grundlegende Relevanz des Gebets für die anwesenden Personen, thematisiert unterschiedliche Realisierungsformen des Gebets und bespricht die Funktion (Warum sollen wir als Christen überhaupt beten). Die Gemeinde wird dadurch als Glaubensgemeinschaft, Praktikengemeinschaft und Wissensgemeinschaft konstruiert, die über christliche Religionsgrenzen hinweg verortet wird. Dies wird schließlich weitergeführt, indem der Prediger auf der Grundlage des (interpretierten) Textes und den von ihm selbst gemachten Erfahrungen Handlungsoptionen für die anwesenden Personen aufzeigt (siehe Abschnitt

16.6). Auffällig ist dabei gerade in diesem Wortbeitrag, dass es sich bei der Abfolge ‚Textlesung – Textinterpretation/Wissensvermittlung – Übergang zum eigenen Glaubensleben‘ um einen zirkulären Prozess handelt, der im Wortbeitrag mehrmals mit Blick auf unterschiedliche Abschnitte des gelesenen Predigttextes wiederholt wird.

In ähnlicher Weise setzt auch der Prediger im nachfolgenden Auszug aus einer evangelisch-lutherischen Sonntagsgottesdienstpredigt die Kenntnis jüdischer Glaubenspraktiken für das Verständnis des Bibeltextes relevant. Der Prediger beginnt seinen Wortbeitrag unmittelbar mit dem Füllen textlicher Leerstellen, indem er die Ereignisse, die im Text (Hebräer 4,1–13) beschrieben werden, paraphrasiert und Kontextwissen zum Hintergrund der Entstehung des Hebräerbriefes, dessen Überlieferungsgeschichte und der im Text beschriebenen Personen vermittelt. Zudem fasst er die Kerngedanken des Textes kurz zusammen und bestimmt damit die Relevanz des Textes und des Themas für den Wortbeitrag. Schließlich widmet er sich dem Begriff der Ruhe und in diesem Zusammenhang den Religionskonzepten Shabbat und Sonntag:



### Beispiel 28: Shabbat

166 P: wir sehen also schon an diesem kurzen  
 überBLICK;  
 167 gottes BOTschaft;  
 168 hat VIEle wege. (-)  
 169 und was ist mit Uns HEUTE? (3.0)  
 170 °h wir müSsen (.) einen UMWeg machen.  
 171 gedANKlich.  
 172 um (.) der SPUR des hebräerbriefes, (-)  
 173 auf den SINN zu kommen. (2.0)  
 174 wAs (.) meint ER; (-)  
 175 mit dem wort GOTTes?  
 176 und wie erreicht es seine ZIEle.  
 177 interessAnt ist der gedanke der zuVOR  
 kommt. (-)  
 178 er beschreibt ein ZIEL,  
 179 das ganze kapItel EIgentlich,  
 180 und das IST, (.)  
 181 übersetzt MIT,  
 182 RUhe finden.  
 183 es Ist noch eine RUhe vorhanden;  
 184 für das volk GOTTes;=  
 185 =ist vielleicht- (.)  
 186 der (.) bekAnnteste vers aus diesem  
 ABSchnitt.  
 187 dAs kommt unmittelbar zuVOR. (-)  
 188 und ist noch etwas SCHWER verständlich- (2.0)  
 189 KLArer wird es aber- (2.0)  
 190 wenn wir das grIechische original  
 heranziehen. (1.0)  
 191 DA; (-)  
 192 STEHT; (-)  
 → 193 es geht um die ruhe des schaBAT. (1.0)  
 194 der HEIlige wochentag. (1.0)  
 195 an dem die Arbeit RUHT, (2.0)  
 196 von ALlem. (2.0)  
 197 MÄGde; (--))



- 198 KNECHte;(2.0)  
 199 das VIEH;  
 201 der FREMDling.(-)  
 202 alles (.) kommt zur RUhe;=  
 203 =dieser eine tag soll GOTT gehören.(2.0)  
 → 204 °h UNS christinnen und christen heute ist  
 dieser gedanke etwas FREMD geworden,  
 205 sicher auch dAdurch dass jesus mehr als  
 einmal in STREIT verwickelt wird;  
 206 was DARF man denn eigentlich;  
 207 an diesem HEIligen tag,  
 208 und was darf man NICHT.(2.0)  
 209 meisten gehts da um HEIlungen.(2.0)  
 210 wo Immer gleich jemand da ist und SAGT;  
 211 das DARFST du aber nicht.(2.0)  
 212 DAS hat dazu geführt dass uns-  
 213 dieser gedAnke etwas FREMD geworden ist;=  
 → 214 =obwOhl wir ja trotzdem unseren !SONN!tag  
 haben.(1.5)  
 215 aber der schabAt in der JÜdischen  
 frömmigkeit;  
 216 ist noch einmal viel viel intenSIver.  
 217 als unser SONntag.(3.0)

Auf der Grundlage des Bibeltextes (es IST noch eine RUhe vorhanden für das volk GOTTes, Z.183–184) setzt sich der Prediger mit dem religiösen Konzept und der religiösen Praktik des Shabbat auseinander und stellt ihm die Tradition des christlichen Sonntags gegenüber. Deutlich wird das u. a. durch die inkludierende explizite soziale Kategorisierung „UNS christinnen und christen“ (Z.204), die der Prediger von der – wenn auch in Verbindung stehenden – Religion des Judentums abgrenzt. Darüber kennzeichnet er religiöse Distanzen und durch die Temporaldeixis „heute“ (Z.204) auch zeitliche Distanzen. Für letztere sieht der Prediger die Ursache zudem in der von ihm genutzten Bibelübersetzung (und ist noch etwas SCHWER verstÄNDlich KLArer wird es aber wenn wir das grIechische original heranziehen, Z.188–190; siehe Abschnitt 16.3.3). Diese spricht lediglich von ‚Ruhe‘, während im griechischen Originaltext zusätzlich das hebräische Wort ‚Shabbat‘ zu finden ist (DA STEHT es geht um die ruhe des schabAT, Z.191–193; siehe

Abschnitt 16.3.3, Beispiel 34). Die explizit zugeschriebenen Verständnisschwierigkeiten und die Annahme kollektiver Fremdheit im Nachvollzug des Textes (UNS christinnen und christen ist dieser gedanke etwas FREMD geworden, Z.204; D-event) sieht der Prediger also durch die unterschiedlichen Distanzen bedingt. Zur Bearbeitung dieses Problems nimmt er eine inner- und interreligiöse Auseinandersetzung vor. Dazu verweist er auf die äquivalente Funktion der religiösen Praktik des Shabbat auf der einen Seite und des Sonntags auf der anderen Seite. Die Differenzierung expliziert er mit zwei Äußerungen, die jeweils mit adversativisch gebrauchten Konjunktionen eingeleitet werden und die sowohl Entsprechungen als auch konzeptionelle Unterschiede deutlich machen: „obwOhl wir ja trotzdem unseren !SONN!tag haben. (1.5) aber der schabAt in der JÜdischen frömmigkeit; ist noch einmal viel viel intensIver. als unser SONntag.“ (Z.214–217). Der Prediger schreibt damit den anwesenden Personen einen niedrigen epistemischen Status (K-) hinsichtlich der Kenntnis der Religionspraktik des Shabbat zu und vermittelt aufgrund dieser Annahme von Nicht-Wissen lexikalisch-semantisches Wissen. Auch die als bekannt zugeschriebene Praxis des Sonntags und seine Bedeutung werden dadurch zu einem Wissensbestand, der zumindest in der Abgrenzung der zwei Religionskonzepte aktualisiert werden muss. Der Bibeltext wird damit als erklärungsbedürftig markiert.

Religionswissen umfasst in den untersuchten Wortbeiträgen jedoch nicht nur als fremd markierte Praktiken und Begriffe z. B. der jüdischen Religionstradition, sondern auch christliche Glaubensgewissheiten. Diese werden in den meisten Fällen als grundsätzlich bekannt zugeschrieben und bedürfen dadurch lediglich der Aktualisierung, nicht aber der gänzlich neuen Vermittlung. Anders verhält es sich lediglich bei evangelistischen Veranstaltungen, bei denen der Wortbeitrag an Personen gerichtet ist, die wenig oder keine eigene Erfahrung mit religiösen Konzepten und Traditionen haben.

### 16.3.2 Vermittlung von Kulturwissen (kulturelle Distanz)

Neben der religiösen Distanz wird in den untersuchten Wortbeiträgen von den Predigern eine *kulturelle Distanz* bzw. eine kultur-historische Distanz zwischen dem Text und den anwesenden Personen markiert. Diese ergibt sich vor allem daraus, dass die biblischen Geschichten und Erzählungen im Nahen Osten und Ägypten, Griechenland und der heutigen Türkei verortet werden und zudem in einer anderen historischen Zeit anzusiedeln sind. Die Rezipierenden der in dieser Arbeit analysierten Predigten leben jedoch in Europa, genauer: in Deutschland des 21. Jahrhunderts. Die Unterschiede liegen nicht nur bei klimatischen Gesichtspunkten, sondern auch bei Lebensführung und Lebensrhythmus, Nahrung, Kleidung etc. In diesem Zusammenhang verweisen die Prediger auf die sozio-ökonomischen Systeme der orientalischen Gesellschaften und grenzen die Sozialsysteme, die gesellschaftlichen Normvorstellungen und Lebenswirklichkeiten von den Erfahrungen der anwesenden Personen im 21. Jahrhundert ab. Wird eine kultur-historische Distanz von den Predigern erkannt und zugeschrieben, geht es im Anschluss daran um die Vermittlung von Kontextwissen hinsichtlich übergeordneter sozio-kultureller Wissensbestände, indem z. B. Begriffe und die dahinterstehenden sozialen Konzepte expliziert werden. Sehr deutlich wird dies im nachfolgenden Beispiel aus dem Wortbeitrag einer freien Gemeinde. Der Prediger hat zuvor einen Text aus dem Galater-Brief vorgelesen (Gal. 4,4–7) und setzt sich nun mit dem dort verwendeten Begriff der Sklaverei auseinander, indem er das Konzept und den Text in seinen kultur-historischen Kontext einordnet und semantische Verschiebungen des Begriffs nachzeichnet.



Beispiel 29: Sklaverei

01 P: und ich hab euch schon vorhin erKLÄRT=  
 → 02 =wir lesen das mit unserer wEstlichen BRILLe.=  
 03 =ja?=  
 04 =wir ham °hh Unsere kULTUR vor augen,  
 05 °h und (.) wenn wir an\_nen SKLAVen denken,  
 06 dann dEnken wir an was ANderes-  
 07 als was damals der gaLATER gedacht hat.  
 ((...))  
 33 und wenn wIr an\_nen SKLAVen denken,  
 34 dann denken WIR,  
 35 an (.) unterDRÜckung,  
 36 und (.) an das GEgenteil,  
 37 von (.) FREIheit.  
 38 und wir können den text so LEsen,  
 39 und der tExt ergibt so SINN=  
 40 =und der text kann so auch dein lEben  
 verÄndern,  
 41 °hh aber ich GLAUbe,  
 42 dass uns gAnz viel potenzIAL;=  
 43 =und ganz viel INnhalt,=  
 44 =In diesem text verLOren geht,  
 45 °h wenn wir nicht mal hinter die kuLISSen  
 schau.  
 46 wenn wir nicht mal SCHAUN,  
 47 °h wie hat pAulus das denn gEMEINT.  
 → 48 was ha\_m denn die leute DAMals gedacht.

Der Prediger legitimiert seine Ausführungen, indem er die von ihm angenommene kulturelle Distanz zwischen dem Bibeltext und den anwesenden Personen relevant setzt (wir lesen das mit unserer wEstlichen BRILLe, Z.2 und °h und (.) wenn wir an\_nen SKLAVen denken, dann dEnken wir an was ANderes als was damals der gaLATER gedacht hat, Z.5–7). Um aber den Kontinuitätsanspruch und die Überzeitlichkeit des Textes herauszuarbeiten, vermittelt der Prediger zunächst

kulturbezogenes Wissen und verhandelt dabei das Konzept der Sklaverei. Er bestimmt dabei zunächst die Assoziationen, die ein Mensch im 21. Jahrhundert seiner Meinung nach gegenüber dem Begriff des Sklaven hat (Z.33–37), bevor er auf das Potenzial einer kultur-historischen Kontextbetrachtung für die Deutung des Bibeltextes verweist (Z.41–48). Im Anschluss an diese Positionierung des Predigers vermittelt er das Wissen über die semantische und kultur-historische Dimension und Veränderung des Begriffs des Sklaven zur Zeit der Entstehung des Bibeltextes:



### Beispiel 30: Sozialsystem

```

73 P: weil der antIke mensch hat DAMals,=
74   =nIch an_an unterDRückung;=
75   =an FOLter;=
76   =und an sExtourismus geDACHT,
→ 77   °h sondern der antIke MENSCH,
78   hat in der sklaverei das soZIALsystem,
79   der anTIke gesehen.(1.0)
80   ich erklär euch warum das so WAR.
81   °h sklaverei war damals wirklich völlig
      norMAL.
82   und auch pAulus hatte damit NULL ein problem.

```

Der Prediger führt den Begriff der Sklaverei weiter aus und stellt die Ansichten der Antike immer wieder denen des 21. Jahrhunderts gegenüber, die jeweils auch mit einem bestimmten Gesellschaftssystem und kulturellen Einstellungen verknüpft sind. Dies zeigt sich hinsichtlich der normativen und moralischen Dimension des Begriffs, der auf der einen Seite negative soziale Handlungen umfasst (Unterdrückung, Folter, Sextourismus, Z.74–76) und auf der anderen Seite ein übergeordnetes soziales System (Z.77). Diese Gegenüberstellung äußert der Prediger mit großer epistemischer Sicherheit und einem hohen *epistemic stance* (K+). Der anwesenden Gemeinde schreibt er dabei implizit einen niedrigen epistemischen Status und damit Nichtwissen (K-) zu. Diese Zuschreibung legitimiert die Vermittlung von als unbekannt angenommenem historischem Wissen. Über das neu vermittelte Wissen kommt der Prediger im weiteren Verlauf

des Wortbeitrags auf grundlegende Glaubensgewissheiten zu sprechen, zieht intertextuelle Bezüge zwischen dem Alten und Neuen Testament und vermittelt weiteres kulturelles Wissen über die altorientalische Art und Weise, Verträge abzuschließen. Auch hier ist die Grundlage für die Vermittlung spezifischer kultur-historischer Wissensbestände eine implizite Zuschreibung von Nichtwissen. Wieder positioniert sich der Prediger explizit als Experte für das Kontextwissen zum thematisierten Bibeltext.

Die Prediger verwenden z. T. viel Zeit dafür, den Text für die anwesenden Personen in seiner Vieldimensionalität aufzuschließen. So lässt der Prediger im nächsten Auszug die im Text benannte Begebenheit (das Pessachfest in Jerusalem) vor den Augen der Gemeinde entstehen, indem er sowohl Religionswissen als auch kulturelles Wissen vermittelt und beide Wissensarten stark aufeinander bezieht. Der Predigttext, der sich mit den letzten Tagen Jesu vor dessen Kreuzigung in Jerusalem auseinandersetzt, wurde unmittelbar vor der Predigt von einem Gottesdienstmitarbeiter vorgelesen (Joh. 12,12–19). Dabei steht die Gemeinde. Im Anschluss an die Textlesung vollzieht der Prediger den Gang zum Predigtort und formuliert die Aufforderung zu einem stillen Gebet, das er laut abschließt (siehe Abschnitt 15.1.3). Danach setzt sich die Gemeinde und der Prediger beginnt seinen Wortbeitrag.



Beispiel 31: Passah in Jerusalem

01 P: SEIN, (.)  
 02 LETZter, (.)  
 03 WEG, (-)  
 04 FÜHRT ihn; (.)  
 05 zum pAssahfest des jahres DREIßig;  
 → 06 das sagen zumindest die meisten AUSleger, (-)  
 07 nach jeRUsalem. (2.0)  
 08 DORT; (-)  
 → 09 feiern die juden dieses wIchtigste FEST.  
 10 PASSah das; (.)  
 11 erinnert an den Auszug aus äGYpten.  
 12 das erinnert DARan dass-(-)  
 13 die israeliten ein VOLK geworden sind;  
 14 ein volk GOTtes. (---)  
 15 es ist\_n WEG der;  
 16 in die FREIheit geführt hat? (2.0)  
 17 es gab WUNder der bewAhrung; (-)  
 18 und diese gebUrtsstunde am SCHILFmeer. (2.0)  
 19 passah wurde immer wieder gefeiert jedes jahr  
 NEU,=  
 20 =und immer wieder kamen zu gut dreißig bis  
 fünfzigtausend einwohnern jeRUsalems;=  
 21 =zur damaligen ZEIT,  
 22 HUNdertfünfzigtausend pIlger daZU.  
 23 das kann mer sich heute gar\_nimmer VORstelln.  
 24 rein loGISTisch. (2.0)  
 25 ( ) josephus ein jüdischer histOriker  
 beRIChtet;  
 26 dass vOr dem PASSahfest-  
 27 °h IM tempel;  
 28 prO TAG; (.)  
 29 etwa fünfzigTAUsend lämmer geschlachtet  
 wurden. (--)

30 <<:->>eine schweInerEI.  
 31 °h eine LÄMmerei.>  
 32 [<<p>in DEM fall ja?>  
 33 G: [(vereinzelt Kichern))  
 34 P: also;  
 35 das gab sO tiefe(.)RINnen;  
 36 da floss das BLUT ab.(1.0)  
 37 ein rIesen FEST.(3.5)  
 38 zu diesem FEST;(-)  
 39 passah DREIßig;  
 40 findet jEsus den TOD.

Thematisch setzt sich der Prediger in seinem Wortbeitrag mit den letzten Tagen Jesu auseinander. Dazu bespricht er zunächst eine der Kreuzigung vorausgehende Station im Leben Jesu: Er kommt mit seinen Jüngern nach Jerusalem, um mit ihnen an diesem Ort Pessach zu feiern (Z.1–7). Das Wissen über die Traditionsgeschichte und die rituellen Abläufe dieses Festes werden von dem Prediger implizit als unbekannt zugeschrieben und gleichzeitig für das Verständnis des Predigttextes relevant gemacht. Der Prediger verortet die Begebenheit zunächst historisch (des jahres DREIßig, Z.5) und stützt diese Aussage mit dem Verweis auf Experten (das sagen zumindest die meisten AUSleger, Z.6), bevor er die Ereignisse in ihren religiösen Traditionshintergrund einordnet und damit zunächst Religionswissen vermittelt. Er erklärt der Gemeinde, dass es sich a) um ein jüdisches Fest handelt, das zudem das wichtigste Fest der Juden ist (Z.10), bei dem b) die Juden an den Auszug aus Ägypten (siehe 2. Mose 12) und damit an ihren Gründungsmythos erinnern (Z.10–18). Durch den Verweis auf die Ritualität (passah wurde immer wieder gefeiert jedes jahr NEU, Z.19) ordnet der Prediger das Fest als Teil jüdischer Erinnerungs- und Religionskultur ein und entwirft anschließend das Bild des Pessachfestes, wie es im Jahr 30 n.Chr. gefeiert wurde. Dazu zeigt er den sozio-kulturellen Hintergrund auf (Z.20–22, 26–28 und 38–40) und veranschaulicht die Situation, indem er u. a. drastische Bilder malt (das gab sO tiefe RINnen; da floss das BLUT ab, Z.35–36) und mithilfe von Zahlen und Relationen das Geschehen einordnet (IM tempel; prO TAG;(.) etwa fünfzigTAUsend lämmer geschlachtet wurden, Z.27–28). Diese Schilderung stützt er auf eine Expertenaussage (Z.24) und bewertet das Geschehen immer wieder unter aktuellen Maßstäben (das kann\_mer sich heute gar\_nimmer VORstelln. rein logISTisch, Z.23–24 und <<:->> EIne schweInerEI. °h eine LÄMmerei.><<p> in DEM fall ja.>, Z.30–32). Nach einer Bewertung (ein rIesen FEST, Z.37) ordnet der Prediger das als ein historisches Ereignis kontextualisierte



Geschehen in den zuvor gelesenen Bibeltext ein (zu diesem FEST; (-) passah DREIßig; findet jEsus den TOD, Z.38–40). Dazu zeichnet er das Bild nicht nur vor dem Hintergrund biblischer Überlieferungen, sondern zeigt die außerbiblischen Zusammenhänge auf, um diese schließlich wieder biblisch rückzubinden. Durch die Vermittlung spezifischer Wissensbestände (Kultur- und Religionswissen) schreibt der Prediger den anwesenden Personen einen niedrigen epistemischen Status zu (K-) und arbeitet durch die Herstellung geteilten Wissens an der Überwindung des angenommenen Wissensdefizits. Dieses besteht in diesem Auszug aus der Distanz zwischen der christlichen Kultur der anwesenden Personen und der jüdischen Kultur des im Bibeltext erwähnten Ereignisses des Pessachfestes. So betont der Prediger mehrfach explizit, dass es sich um ein jüdisches Fest handelt, das – so das mögliche implizit-kulturelle Wissen – in der christlichen Religionstradition nicht gefeiert wird und daher erklärungs-würdig ist. Auch andere Aspekte jüdischer Tradition expliziert er, indem er Erklärungen anführt und so implizit die von ihm gemachten Zuschreibungen von Nicht-Wissen demonstriert. So werden im weiteren Verlauf des Wortbeitrags vom Prediger die Motivationen der im Bibeltext handelnden Personen aufgezeigt und dabei Kultur- und Religionswissen wieder sehr stark miteinander verwoben, denn das Pessachfest und die dabei durchgeführten Handlungen werden sowohl als religiöse als auch als historische und soziale Ereignisse kontextualisiert.

Der Prediger konstruiert sich dabei selbst als Experte mit einem hohen epistemischen Status (K+), der auch aufgrund unterschiedlicher Quellen von Zeitzeugen und theologischen Experten über bestimmte Wissensbestände verfügt, die er auf Seiten der Gemeinde implizit als nicht vorhanden zuschreibt (A-event), die aber als notwendiges Wissen kontextualisiert werden. Der Prediger nutzt in diesem Auszug die Vermittlung von Wissen und das Füllen von textlichen Leerstellen durch neues Wissen dazu, die angesprochenen Ereignisse und die im Text geschilderte Szenerie für die Rezipierenden als soziales, kulturelles und religiöses Ereignis erlebbar und vorstellbar zu machen. Schließlich thematisiert er die religiöse Bedeutung des Tempels, indem er sie dem Wirkungsanspruch Jesu gegenüberstellt. In diesem Zusammenhang verweist er direkt auf biblische Überlieferungen und führt nicht nur religiöse Glaubensvorstellungen mit konkreten Praktiken eng, sondern auch die (überzeitliche) religiöse Bedeutung Jesu (für Christen in der ganzen Welt – auch im 21. Jahrhundert) mit jüdischen Traditionen und verortet ihn dadurch innerhalb dieses jüdischen Kontextes.

### 16.3.3 Vermittlung von Sprachwissen (sprachhistorische Distanz)

Die *sprachhistorische Distanz* hängt eng mit der kulturellen Distanz zusammen und entsteht a) aus dem Abstand zwischen der Entstehung und schriftlichen Fixierung des Alten und Neuen Testaments und der Rezeption im 21. Jahrhundert und b) durch die Verwendung unterschiedlicher Übersetzungen und Übertragungen der biblischen Texte. Die Analyse des Korpus zeigt, dass Prediger vor der Herausforderung stehen, eine häufig sperrige, archaismenhaltige Bibelsprache mit zahlreichen von den Predigern als unbekannt oder unverständlich zugeschriebenen Lexemen für die Rezipierenden aufzuschließen. Immer wieder wird kritisiert, dass in den Wortbeiträgen diese Bibelsprache übernommen wird, die Sprache der Predigt dadurch lebensfern und unverständlich werde (vgl. u. a. Esser 1958:60, Flüge 2016) und Reformen notwendig seien (vgl. Vogt 2009:11). Auf der anderen Seite wird der stilistische Unterschied zwischen Bibelsprache, Predigtstil und Alltagsstil als gattungstypisch und damit auch als gattungskonstitutiv benannt. Dies führt zu einem ambivalenten Verhältnis: „Die Predigtsprache muss sich aus Verständlichkeitsgründen der Alltagssprache annähern, aber gleichzeitig Wert darauflegen, als Sozialform *sui generis* wahrgenommen zu werden“ (Ebert 2017:315). Bei der Bearbeitung und Überwindung der sprachhistorischen Distanz geht es um die lexikalisch-semantiche und etymologische Arbeit an Begriffen sowie den damit verbundenen kulturellen und religiösen Konzepten, die auf der Grundlage einer expliziten und impliziten Zuschreibung von Nicht-Wissen vermittelt werden. Die Prediger sprechen selbst häufig von ‚Übersetzungen‘ und bestimmen damit ihre Handlungen zunächst ethnokategorial. Ein genauerer Blick zeigt jedoch, dass auch aus wissenschaftlicher Perspektive an vielen Stellen im Wortbeitrag Übersetzungen in der Auseinandersetzung mit dem biblischen Text vorgenommen werden.

Die Übersetzungswissenschaften unterscheiden grundsätzlich zwischen ‚übersetzen‘ („schriftliche Vermittlung eines Textes in einer anderen Sprache“; Koller 1979:13; im Englischen ‚translation‘) und ‚dolmetschen‘ („mündliche Vermittlung“ eines Textes in einer anderen Sprache“; Koller 1979:13; im Englischen ‚interpreting‘; siehe dazu auch Stolze 2018:13). Übersetzen meint prototypisch die Übertragung „eines Textes in eine andere Sprache“ (Stolze 2018:9), d. h. den interlingualen Transfer (vgl. auch Jakobson 1987:429). Bezogen auf religiöse Texte entzündet sich die Diskussion dabei nicht nur an der Frage nach der grundsätzlichen Übersetzbarkeit religiöser, mitunter als heilig qualifizierter Texte, sondern auch an der Frage nach dem konkreten Vorgehen. An dieser

Stelle wird zwischen mehr oder weniger Wort-für-Wort-Übersetzungen und „inhaltsbearbeitende[n] Übertragungen“ (Koller 1979:89) unterschieden. Weltweit sind die biblischen Texte komplett bzw. teilweise in mittlerweile 3415 Sprachen übersetzt (vgl. Wycliff, Stand 10/2020).<sup>3</sup> Zudem existieren allein im deutschen Sprachraum über 35 Übersetzungen bzw. inhaltliche Übertragungen, von denen in den letzten Jahren einige eine Revision erfahren haben.<sup>4</sup> Sowohl in inter- als auch in intralingualen Übersetzungen geht es grundlegend um die „Suche nach Entsprechungen“ (Stolze 2018:54) zwischen der Ausgangssprache (AS) und der Zielsprache (ZS). Die Semantik der übersetzten bzw. übertragenen Begriffe kann dabei unterschiedliche Grade der Äquivalenz aufweisen (siehe zur Diskussion über den Äquivalenzbegriff Stolze 2018:103–106). Diese betreffen sowohl syntaktische als auch semantische und stilistische Aspekte (vgl. Koller 1979:157). Koller unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen fünf Formen der Entsprechung, d. h. potentieller Äquivalente (vgl. Koller 1979:158–168; siehe auch Stolze 2018:55):

- die eins-zu-eins-Entsprechung (ein Ausdruck der AS entspricht genau einem Ausdruck in der ZS),
- die eins-zu-viele-Entsprechung (ein Ausdruck in der AS entspricht mehreren Ausdrücken in der ZS),
- die viele-zu-eins-Entsprechung (mehrere Ausdrücke der AS entsprechen in der ZS nur einem Ausdruck),
- die eins-zu-Null-Entsprechung (ein Ausdruck der AS hat kein entsprechendes Äquivalent in der ZS) und
- die eins-zu-Teil-Entsprechung (der Ausdruck in der ZS entspricht nur einem Teil des Bedeutungsumfangs des Ausdrucks in der AS)

---

<sup>3</sup>Siehe dazu: <https://www.wycliffe.net/resources/statistics/> [letzter Zugriff: 04.10.2020]

<sup>4</sup>siehe dazu: <https://www.die-bibel.de/bibeln/bibelkenntnis/wissen-bibeluebersetzung/deutsche-bibeluebersetzungen-im-vergleich/> [letzter Zugriff: 04.10.2020]

In den untersuchten Wortbeiträgen werden von den Predigern sowohl interlinguale als auch intralinguale Übersetzungen genutzt, um als unverständlich zugeschriebene Begriffe aus den biblischen Texten für die Gemeinde verstehbar und anschlussfähig zu machen.

Die nachfolgenden Analysen legen den Schwerpunkt zunächst auf interlinguale Übersetzungen innerhalb der Wortbeiträge christlicher Predigten. Wie die Beispiele zeigen werden, ändert sich in den Wortbeiträgen die typische Richtung interlingualer Übersetzungen, bei der ein unbekannter Begriff einer fremden Sprache in einen Begriff einer bekannten Sprache übersetzt wird. So übertragen die Prediger einen eigentlich bekannten Begriff mit dem Verweis auf die biblischen Originaltexte in den entsprechenden hebräischen oder griechischen Terminus. Einen solchen Fall zeigt der nachfolgende Auszug aus einer evangelischen Traupredigt, die einen Text aus dem ersten Brief des Paulus an die Thessalonicher (den Trauers des Brautpaares) zur Grundlage hat (1. Thess. 3,12).



### Beispiel 32: Agape

01 P: <<gelesen>eUch aber lasse der herr WACHsen;  
 02 und immer REIcher werden;  
 03 in der lIebe untereiNANder;=  
 04 =und zu JEdermann.>(1.0)  
 05 °h das klIngT wunderBAR;  
 06 aber das ist natürlich unglAublich  
 SCHWER. (2.0)  
 → 07 °hh der apOstel paulus schrieb in GRIEchisch,  
 08 und das grIEchische kennt nicht nur  
 verschiedene worte für ARbeit  
 09 oder GELDverdien-  
 10 wie wir ja MERken;  
 11 °hh es KENNT auch;  
 12 verschiedene worte für den begriff LIEBe. (2.0)  
 13 und so BRÜLLT uns-  
 → 14 wenn wir den grIEchischen URtext dieses- (.)  
 15 bibelverses ANschau-;  
 16 °h ein wOrt für LIEBe an;  
 17 das ganz UnglAublich zu FASSen ist.  
 → 18 es heißt (.) a!GA!pe.  
 19 WÖRTlich übersetzt, (3.0)  
 20 LIEBe.  
 21 G: ((lachen))  
 22 P: aber eine beSONdere liebe. (2.0)  
 23 ein englischer freUnd hat dieses wort für mich  
 mal überSETZT;  
 24 °hh und das hab ich mir geMERKT.  
 25 den VERS kannst du-  
 26 mich nachts um zwÖlf WEcken;  
 27 den kann ich SAGen.  
 28 agApe ist DIE liebe-  
 29 die ich dem anderen SCHENke; (--)  
 30 auch DANN;  
 31 wenn er gerade nIcht liebenswert IST; (--)  
 32 aber diese liebe BRAUCHT.

In diesem Auszug ist es der Begriff ‚Liebe‘, der zum Gegenstand der Übersetzungstätigkeit des Predigers wird. Auf der Grundlage des zuvor

gelesenen Bibeltextes (Z.1–4) arbeitet der Prediger die Bedeutung dieses Begriffs heraus, indem er auf den griechischen Originaltext der Bibelstelle verweist (der apOstel paulus schrieb in GRIEchisch, Z.7 und und so BRÜLLT uns wenn wir den grIEchischen URtext dieses- (.) bibelverses ANschauen, Z.12–14), den relevanten Begriff benennt (es heißt (.) agApe, Z.18), ihn im weiteren Verlauf definiert (agApe ist DIE liebe die ich dem anderen SCHENke; --) auch DANN; wenn er gerade nIcht liebenswert IST; --) aber diese liebe BRAUCHT, Z.28–32) und dadurch die unterschiedlichen Bedeutungsdimensionen von ‚Agape‘ aufzeigt. Nach der Klassifikation von Koller wird dabei zunächst eine eins-zu-eins-Entsprechung zwischen dem Wort ‚agape‘ (AS Griechisch) und dem Wort ‚Liebe‘, wie es in der vom Prediger genutzten Bibelübersetzung steht (ZS Deutsch), erkennbar: „es heißt (.) aGape. WÖRTlich übersetzt, (3.0) LIEBe“ (Z.18–20). Jedoch markiert der Prediger, dass der deutsche Begriff zu unterkomplex sei und bei der Bibelübersetzung Bedeutungskomponenten des Begriffs ‚agape‘ verlorengegangen sind. Dies ist ein grundsätzliches Problem bei der Übersetzung biblischer Texte (vgl. Stolze 2018:93). Nachdem der Prediger benannt hat, dass der Apostel Paulus in Griechisch geschrieben hat (Z.9), setzt er relevant, dass es im Griechischen verschiedene Worte für den deutschen Begriff ‚Liebe‘ gibt (Z.10–13): Das Griechische kennt insgesamt drei unterschiedliche Begriffe für ‚Liebe‘, die jeweils andere semantische Schwerpunkte haben: ‚Eros‘, die erotische bzw. leidenschaftliche Liebe, ‚Philia‘, die freundschaftliche oder geschwisterliche Liebe und ‚Agape‘, die Liebe Gottes (vgl. Lattke 1975). Im Neuen Testament werden zwei dieser Begriffe gebraucht: ‚philia‘ und ‚agape‘ (vgl. Rienecker/Maier 1998:990, Lattke 1975:11). Damit ergibt sich nach Koller eine eins-zu-viele-Entsprechung zwischen ‚Liebe‘ (AS Deutsch) und den unterschiedlichen griechischen Begriffen (ZS). Für den hier gezeigten Wortbeitrag ist nun relevant, warum an dieser Stelle des biblischen Textes das Wort ‚agape‘ steht und nicht ein anderer Liebesbegriff. Der Prediger nimmt zur Verdeutlichung eine inhaltliche Übertragung bzw. Definition vor (Z.28–32). In diesem Auszug ist es also nicht ein Fremdwort, das als unverständlich und schwer nachzuvollziehen markiert wird, sondern ein in der deutschen Bibelübersetzung verwendeter Begriff. Die Besonderheit liegt in den untersuchten Wortbeiträgen gerade darin, dass dieser dann als unterkomplex und in seiner Bedeutung verengt dargestellt wird. Als Lösung für dieses kommunikative Problem wird die Praktik der Rückübersetzung in den biblischen Originaltext und die daran anschließende Definition des Begriffs eingesetzt sowie das dahinterstehende kulturelle und/oder religiöse Konzept vorgestellt.

Im nachfolgenden Beispiel (siehe auch Beispiel 28) aus einem evangelischen Sonntagsgottesdienst wird der Begriff der Ruhe thematisiert und im Verweis auf den biblischen Originaltext das Konzept des ‚Shabbat‘ vom Prediger eingeführt und diskutiert.



### Beispiel 33: Shabbat

183 es Ist noch eine RUhe vorhanden;  
 184 für das volk GOTTes;=  
 185 =ist vielleicht- (.)  
 186 der (.) bekAnnteste vers aus diesem  
 Abschnitt.  
 187 DAS kommt unmittelbar zuVOR. (-)  
 188 und ist noch etwas SCHWER verständlich-(2.0)  
 189 KLArer wird es aber-(2.0)  
 → 190 wenn wir das grIechische original  
 heranziehen. (1.0)  
 191 DA; (-)  
 192 STEHT; (-)  
 193 es geht um die ruhe des schaBAT. (1.0)  
 194 der HEIlige wochentag. (1.0)  
 195 an dem die Arbeit RUHT, (2.0)  
 196 von ALlem. (2.0)  
 ((...))  
 212 DAS hat dazu geführt dass uns-  
 213 dieser gedanke etwas FREMD geworden ist;=  
 → 214 =obwOhl wir ja trotzdem unseren !SONN!tag  
 haben. (1.5)  
 215 aber der schabAt in der JÜdischen  
 frömmigkeit;  
 216 ist noch einmal viel viel intenSIver.  
 217 als unser SONntag. (3.0)

Wie bereits im vorhergehenden Auszug beginnt der Prediger auch hier mit der Lesung aus dem biblischen Text. In diesem taucht der Begriff der ‚Ruhe‘ auf (Z.185), der vom Prediger als „etwas SCHWER verständlich“ (Z.186) bestimmt wird. Diese Verstehensschwierigkeiten führt der Prediger u. a. auf die genutzte Bibelübersetzung zurück und verweist auf das griechische Original des Abschnitts, in dem von ‚Shabbat‘ bzw. der ‚Ruhe des Shabbat‘ gesprochen

wird (KLArer wird es aber-(2.0)wenn wir das grIechische original heranziehen. (1.0)DA; (-)STEHT; (-)es geht um die ruhe des schabAT. (1.0), Z.187–193). Der Prediger nimmt also eine Rückübersetzung vom deutschen Begriff hin zum hebräischen Begriff, wie er im biblischen Originaltext (griechisch) verwendet wird, vor. Dieses zentrale religiöse Konzept konkretisiert der Prediger nun und erklärt es vor dem Hintergrund der jüdischen Traditionsgeschichte (Kulturwissen) sowie der theologischen Bedeutung (der HEIlige wochentag. (1.0) an dem die Arbeit RUHT, Z.194–195, Religionswissen). Im weiteren Verlauf des Wortbeitrags schreibt der Prediger eine eins-zu-Teil-Entsprechung zwischen dem Begriff des Shabbat und dem Begriff des Sonntags bzw. der Ruhe zu (obwoh! wir ja trotzdem unseren !SONN!tag haben. (1.5) aber der schabAt in der JÜdischen frömmigkeit; ist noch einmal viel viel intenSIver. als unser SONNtag, Z.214–217). Sprachlich markiert wird diese teilweise Äquivalenz durch die adversativisch gebrauchten Konjunktionen ‚obwohl‘ und ‚aber‘. Als Konsequenz aus dieser Zuschreibung vermittelt der Prediger neue, als unbekannt zugeschriebene Wissensbestände hinsichtlich religiöser und kultureller Aspekte. Die Übersetzung ist also auch hier eine vom Prediger genutzte Praktik, um den biblischen Text für die anwesenden Personen intersubjektiv erfassbar zu machen und bildet u. U. sogar den Ausgangspunkt für die Auslegungen im gesamten Wortbeitrag.

Ähnlich verfährt auch Prediger P2 im nachfolgenden Auszug aus einer Dialogpredigt, bei der zwei Prediger (P1 und P2) gemeinsam einen Wortbeitrag gestalten (siehe Abschnitt 17.4). Im untenstehenden Beispiel stellt P1 eine Frage, auf die P2 antwortet, indem er zur Verdeutlichung seiner Aussage auf den biblischen Originaltext verweist. Neben den bereits vorgestellten Übersetzungsentsprechungen eins-zu-eins, eins-zu-viele und eins-zu-Teil, wird hier eine eins-zu-Null-Äquivalenz deutlich, indem auf einen Begriff verwiesen wird, der im Deutschen im Grunde keine Entsprechung hat. Dass im deutschen Bibeltext dennoch eine Übersetzung vorgenommen wurde, rückt das Entsprechungsverhältnis in die Nähe einer eins-zu-Teil-Übersetzung (vgl. zur Diskussion des Verhältnisses der beiden Entsprechungsformen Koller 1979:167).





Beispiel 34: Salem

238 P1: wAs ist eigentlich deine beSTIMmung.  
 239 (3.0)  
 240 P2: ich DENK-(-)  
 241 an den Anfang der BIBel?  
 242 da gibts mal so\_ne AUSSage;  
 243 die hat mir gehÖlfen das so\_n bisschen so zu  
 verSTEHen.  
 244 °h da steht dass wir geschAffen sind als (.)  
 BILD.  
 245 GOTtes.  
 246 oder ebenBILD;  
 247 als gegenüber.=  
 248 =und ich hab vor einiger zeit mal geLEsen;  
 → 249 dass dort ein wOrt steht im heBRÄischen,  
 250 saLEM?  
 251 °h was was total interessantes beSCHREIBT.  
 252 und ZWAR-  
 253 stellt euch vor die hErrscher (.) der  
 damaligen ZEIT,  
 254 die ham überall im KÖnigsreich;  
 255 dort\_a\_dOrt wo sie das SAgen hatten;  
 256 solche sa!LEMS! aufgestellt.  
 257 das waren so\_ne art STATuen.  
 258 und diese stÄtuen die hatten die AUFGabe;  
 259 den herrscher dort zu rEpräsenTIeren;=  
 260 =sie sollten etwas von dem GLANZ (.) dieses  
 herrschers signalisieren.  
 261 sie sollten für ihn dort SEIN;  
 262 so\_n hInweisschild auf IHN.  
 263 dort SEIN.(-)  
 264 und so geSEhen;  
 265 h° das wär\_ne krasse geSCHICHte.  
 266 wenn wIr solche saLEMS sind;  
 267 ja?  
 268 also-(-)  
 269 wir sollen-  
 270 als kInder GOTten;  
 271 in dieser WELT, (-)  
 272 so ein hInweisschild auf GOTT sein.

Auf die Frage „was ist eigentlich deine beSTimmung“ (Z.238) von P1 antwortet P2, indem er zunächst auf eine nicht näher bestimmte Bibelstelle verweist (°h da steht dass wir geschAffen sind als (.) BILD. GOTtes. oder ebenBILD, Z.244–246). Relevant sind dabei die beiden deutschen Begriffe ‚Bild Gottes‘ und ‚Ebenbild‘, denn sie sind es, die der Prediger mit Verweis auf den hebräischen Originaltext zurückübersetzt (dass dort ein wOrt steht im heBRÄischen, saLEM, Z.249–250). Diesen Begriff erläutert P2 daraufhin, indem er die kulturelle Bedeutung der damit bezeichneten Gegenstände vermittelt (das waren so\_ne art STATuen. und diese stAtuen die hatten die AUFGabe; den herrscher dort zu rEpräsentIERen, Z.257–259; Kulturwissen). Auf dieser Grundlage zieht er dann eine Analogie zu den anwesenden Personen, indem er seine Aufgabe als Christ mit dem beschriebenen Salem vergleicht (wir sollen als kInDer GOTten; in dieser WELT, (-) so ein hInweisschild auf GOTT sein, Z.269–272). Es entsteht ein komplexes semantisches Verhältnis zwischen dem deutschen und dem hebräischen Begriff, denn die Bedeutung des Ebenbildes ist dem Begriff des Salem eingeschrieben, meint darüber hinaus jedoch viel mehr, nämlich einen antiken Gebrauchsgegenstand, den es in der Kultur der Predigtrezipierenden nicht gibt und mit dem sich eine Gesellschaftsstruktur verbindet. ‚Salem‘ ist in dem thematisierten Bibeltext also eine Metapher, die die anwesenden Personen im 21. Jahrhundert nicht mehr entschlüsseln können, die jedoch die Komplexität des Bibeltextes verdeutlicht. In der von P2 in diesem Auszug vorgenommenen Übersetzungsarbeit wird daher eher eine eins-zu-Null-Entsprechung deutlich. Dies verstärkt sich noch dadurch, dass der Prediger den Begriff des Ebenbildes aufgibt und stattdessen den Begriff des Hinweisschildes gebraucht (Z.262 und 272).

Neben der interlingualen Übersetzung spielen in den Wortbeiträgen auch intra-linguale Übersetzungen eine Rolle, d. h. die „interpretation of verbal signs by means of other signs of *the same language*“ (Jakobson 1987:429; Hervorhebung CD). Der gelesene Bibeltext und die darin genutzten Begriffe werden vom Prediger bearbeitet, indem u. a. sinngemäße Übertragungen und Paraphrasierungen vorgenommen werden. Das nachfolgende Beispiel zeigt, wie der Prediger gegenüber den anwesenden Personen zuschreibt, dass der Text aufgrund des in der Bibelübersetzung genutzten Begriffs der Verklärung unverständlich und dadurch langweilig ist. Der Auszug entstammt einer Predigt im Rahmen eines ökumenischen Lobpreisgottesdienstes (Der Videoauszug beginnt in Zeile 19 des Transkripts).



Beispiel 35: keine Korrespondenz

01 P: ich HAbE euch eine geSCHICHte mitgebracht,  
 02 das war eines der lAngweiligsten geschichten  
 die ich jemals KANnte.  
 03 <<pp>ja?>=  
 04 =das ist die geschIchte der ver!KLÄR!ung jesu.  
 ((...))  
 → 19 P: ich kann euch SAGen warum das,  
 20 wenig SINN gemacht hat;=  
 21 =WEIL, (1.0)  
 → 22 der SCHREIber des matthäusevangEliums  
 23 wOrte WÄHLT,  
 24 mit denen wir relativ wenig ANfangen können.

Der Prediger führt den unverständlichen Charakter der biblischen Geschichte auf die Fremdheit der verwendeten Lexik und speziell auf den Begriff der Verklärung zurück, der als abstrakt und nicht im alltäglichen Sprachgebrauch verankert dargestellt wird (ich kann euch SAGEN warum das, wenig SINN gemacht hat; WEIL-(1.0) der SCHREIber des matthäusevangEliums WORte wählt, mit denen wir relativ wenig ANfangen können, Z.19–24). Dadurch schreibt der Prediger ein kollektives Verstehensproblem zu (Z.4, K-, D-event). Den Ausgangspunkt für diese Zuschreibung bildet eine von ihm gemachte subjektive Erfahrung mit dem Bibeltext, den er aufgrund der Verstehensprobleme nach eigenen Angaben beim ersten Lesen als langweilig empfunden hat (Z.1–4). Diese Erfahrung überträgt der Prediger nun auf die anwesenden Personen und schreibt ihnen zu, dass es ihnen im Hören des Textes ähnlich gehen wird. Markiert wird dies u. a. durch das Pronomen „wir“ (Z.23). Der Prediger bestimmt also ausgehend von seinem eigenen ehemals niedrigen epistemischen Status auf Seiten der anwesenden Personen einen niedrigen epistemischen Status hinsichtlich der Kenntnis und des Verstehens des Begriffs ‚Verklärung‘ (K-; A-event). Das Ziel des Predigers ist es nun, die Bedeutungsdimensionen dieses Lexems aufzuzeigen und die damit verbundene sprachhistorisch-semantiche Distanz zu überwinden, um die Herstellung von intersubjektivität zu ermöglichen. Dazu paraphrasiert er den Begriff im weiteren Verlauf des Wortbeitrags mit dem Bild des leuchtenden

Jesus. Darüber hinaus begründet und beschreibt er den allgemeinen Prozess des Lernens mit der Verknüpfung alter und neuer Wissensbestände und spiegelt gleichzeitig die grundlegende Aufgabe der Aktualisierung und Veranschaulichung biblischer Wissensbestände und seine eigene rollenbedingte Positionierung als Experte. Obwohl er zunächst ein kollektives Verstehensproblem zugeschrieben hat, verschiebt der Prediger dieses von einem D-event hin zu einem A-event und konstruiert sich im Verlauf des Wortbeitrags als Experte, der das Problem des Nichtverstehens schon überwunden hat. Aufbauend auf seiner Zuschreibung bearbeitet der Prediger den ganzen Wortbeitrag hindurch den Begriff der Verklärung und dessen semantischen Gehalt.

Der Prediger im nachfolgenden Auszug aus einem ökumenischen Sonntagsgottesdienst verhandelt im Gegensatz dazu einen veralteten Terminus und schreibt dem von ihm gewählten Begriff einen höheren Bekanntheitsgrad unter den Anwesenden zu. Die zentrale Bibelstelle des Wortbeitrags (2. Könige 5) wird, anders als in den bisherigen Beispielen, nicht bereits zu Beginn des Wortbeitrags vorgelesen, sondern Stück für Stück, wobei der Prediger immer wieder unterbricht, um seine Gedanken und Auslegungen vorzustellen. Zudem liest der Prediger den Text nicht nach einer deutschen Übersetzung bzw. Übertragung, sondern aus dem hebräischen Originaltext und übersetzt selbst ad hoc für die anwesende Gemeinde. In diesem Auszug treffen also die interlinguale und die intralinguale Übersetzung zusammen. Dennoch ist vor allem der Prozess der intralingualen Bearbeitung von Interesse, denn der Prediger setzt sich mit seiner eigenen Übersetzung ins Deutsche auseinander.



### Beispiel 36: Naaman

```

001 P: wir WOLLen uns heute MORgen.=
002   ich möchte sie EINladen; (-)
003   °hh in einen TEXT-
004   aus dem zweiten KÖnigebuch.
005   im kapitel FÜNf. (-)
((...))
011   °h und zwar ist es die geSCHICHte; (1.0)
012   vom naAman; =
013   =oder naEman. (1.0)
((...))
120   er fängt An mit der (.) HAUPTperson,
121   naAman. (1.0)
→ 122   er war der hEerföhr_führer des KÖnigs von
       Aram. (1.0)
→ 123   wIr würden heute SAGen der-
124   generAlstabschef in SYrien. (2.0)

```

In seinem Wortbeitrag bespricht der Prediger die biblische Geschichte um Naaman und führt in den Bibeltext ein, indem er den Fokus seiner Betrachtungen auf diese biblische Person legt. Der Prediger beginnt den Text vorzulesen und übersetzt dabei aus dem hebräischen Originaltext (Z.123, sar-zewa melek aram)<sup>5</sup> mit der deutschen Charakterisierung (er war der hEerföhr\_führer des KÖnigs von Aram, Z.122). Er formuliert zum einen eine Übersetzung der veralteten militärischen Rangbezeichnung ‚Heerführer‘ mit der von ihm als äquivalent markierten Kategorisierung ‚Generalstabschef‘ und verortet die Geschichte zum anderen in den geopolitischen Grenzen der Gegenwart (generAlstabschef in SYrien, Z.124): Seine Ausführung impliziert, dass das Königreich Aram in einem Gebiet lag, das heute als Syrien benannt ist. Dadurch schafft er für die Anwesenden die Möglichkeit, die Dimensionen der Erzählung lokal und sozial zu erfassen. Auffällig ist der Metakommentar „wIr würden heute SAGen“ (Z.123), mit dem der Prediger die anschließende Paraphrase einleitet und der sowohl semantische Probleme mit den gewählten Begriffen impliziert als auch die Aktualität und Gültigkeit der

<sup>5</sup>Siehe für eine Interlinearübersetzung: [https://biblehub.com/interlinear/2\\_kings/5.htm](https://biblehub.com/interlinear/2_kings/5.htm) [letzter Zugriff: 10.08.2020]

im biblischen Text dargestellten Ereignisse betont. Durch das integrierende Personalpronomen „WIR“ kennzeichnet der Prediger sich und die Anwesenden als Teil einer spezifischen Sprachgemeinschaft. Die Temporaldeixis „heute“ stellt den Bezug zur aktuellen Lebenswirklichkeit her. Aufgrund also der zeitlichen Distanz, die zwischen a) den biblisch tradierten Ereignissen, b) der Entstehung des Bibeltextes und der darin verwendeten Begriffe sowie c) der für die Rezipierenden vertrauten Begriffe liegt, nutzt der Prediger die intralinguale Übersetzung, um den Text selbst nachvollziehbar zu machen und Intersubjektivität zu ermöglichen. Dadurch entsteht eine Analogie zwischen dem biblischen und dem gegenwartsbezogenen Begriff.

In den hier untersuchten Wortbeiträgen sind intralinguale Übersetzungen häufig Paraphrasen, bei denen ein (veralteter, abstrakter) Ausdruck mit (nachvollziehbareren, aktuelleren, bekannteren) Synonymen oder Um- bzw. Beschreibungen bearbeitet wird. Da dabei in vielen Fällen auch stilistische Veränderungen vorgenommen werden, wird die intralinguale Übersetzung zu einer spezifischen kommunikativ-rhetorischen Praktik innerhalb der untersuchten Wortbeiträge, um Intersubjektivität zu erzeugen.

Anhand der gezeigten Beispiele wird deutlich, dass die Prediger mit der Praktik des Übersetzens ein Verfahren nutzen, das den Text in seinem eigenen Recht und in seiner Historizität wahrnimmt und darstellt. So werden explizit und implizit unterschiedliche zeitliche und historische Wissensbestände relevant gesetzt. Die Gründe für die Notwendigkeit einer Übersetzung von Begriffen im Wortbeitrag sind u. a.:

- Die biblischen Texte sind in spezifischen Sprachen verfasst (Hebräisch und Griechisch), die im Laufe der Zeit in unterschiedliche Sprachen übersetzt wurden und die vom Großteil der Gemeinde potentiell nicht gesprochen und/oder verstanden werden.
- Es handelt sich um z. T. sehr alte Texte. Dies zeigt sich gerade in der Verwendung einer spezifischen Lexik, die in ihrer Semantik für die Rezipierenden im 21. Jahrhundert nicht mehr bzw. nicht mehr umfassend selbsterklärend ist. Die genutzten Begriffe und die damit verbundenen religiösen und sozialen Konzepte müssen also von den Predigern aufgeschlossen werden.
- Die jeweils von den Predigern genutzte deutsche Bibelübersetzung bzw. Bibelübertragung transportiert selbst durch die verwendeten Begriffe Bedeutungen, die z. T. nur einen Teil der Bedeutung des Originalbegriffs beinhalten.

Als Konsequenz daraus verweisen die Prediger auf den Originaltext und nehmen interlinguale Übersetzungen vor. Die Prediger verhandeln in den untersuchten Wortbeiträgen mithilfe intralingualer Übersetzungen die Semantik der in der jeweiligen deutschen Bibelübersetzung genutzten Begriffe und setzen sich zudem mit ihrer Aktualität und Gültigkeit auseinander. Die Frage ist dann, welche überzeitlichen, überkulturellen und überreligiösen grundlegenden (Glaubens)Gewissheiten in den Texten vermittelt werden, und die entsprechend des theologischen und biblischen Tradierungsauftrags auch die Legitimation der Gattung Predigt ausmachen. Bevor dies jedoch näher in den Blick genommen wird, soll ein vierter Aspekt des Bibeltextwissens umrissen werden: das Wissen über biblische Personen.

#### **16.3.4 Vermittlung von Personenwissen**

Sprachhistorisches Wissen, Kulturwissen und Religionswissen sind sehr eng miteinander verknüpft und werden von den Predigern nur selten isoliert voneinander vermittelt. Besonders deutlich wird dies vor allem dann, wenn die im Bibeltext handelnden Personen von den Predigern vorgestellt, charakterisiert und in ihren sozio-kulturellen, politischen, monetären und spirituellen Positionen und Verhältnissen eingeordnet werden. In den meisten Fällen wird von den Predigern zugeschrieben, dass die anwesenden Personen die biblischen Figuren zumindest namentlich zuordnen können. Anders ist es bei spezifischen Eigenschaften und Handlungen der Personen. Das nachfolgende Beispiel zeigt einen weiteren Auszug aus dem bereits in Beispiel 36 vorgestellten Wortbeitrag, in dem sich der Prediger mit der biblisch tradierten Person des Naaman auseinandersetzt. In seiner Charakterisierung verknüpft er die Vermittlung von Personenwissen mit der semantischen Bearbeitung des Begriffs ‚Kriegsmann‘.



Beispiel 37: Kriegsmann

- 186 P: dieser mann war ein (.)KRIEGSmann.  
 → 187 er war NICHT beim internationalen roten  
 kreuz;  
 188 und auch NICHT bei\_ner NGO; (3.0)  
 189 und- (1.0)  
 190 er war AUSSätzlich. (3.0)  
 191 er war hoch geEHRT;  
 192 er war MÄCHtig. (1.0)  
 193 aber EIgentlich-  
 → 194 en KRÜppel. (3.0)  
 195 UNantASTbar. (2.0)

In dem Abschnitt des Wortbeitrags, der diesem Auszug vorausgeht, hat der Prediger bereits eine Charakterisierung dieser Person als ‚Heerführer‘ und ‚Generalstabschef‘ vorgenommen (siehe Beispiel 36) und lässt diese Begriffe nun in der Re-Etablierung des Naaman hyponymisch in der Kategorie ‚Kriegsmann‘ aufgehen (Z.186). Er paraphrasiert zunächst die Kategorie ‚Hauptmann‘ mit dem Terminus ‚Generalstabschef‘ und verallgemeinert diesen zur Kategorie ‚Kriegsmann‘, die nun keinen militärischen Rang angibt, sondern eine grundlegende Eigenschaft des Naaman als Mitglied des syrischen Militärs. Um diesen Status des Naaman als ‚Kriegsmann‘ zu verdeutlichen und näher zu charakterisieren, formuliert der Prediger abgrenzend: „er war NICHT beim internationalen roten kreuz; und auch NICHT bei\_ner NGO; (Z.187–188). Beides sind Organisationen und Organisationsformen, die erst im 19. und 20. Jhd. gegründet wurden und dem Schutz und dem Frieden von Menschen verpflichtet sind. Damit stehen sie komplementär zum Kategorienset des Militärs, das für die Hauptperson Naaman etabliert wurde. Ein zweites Charakterisierungsset entwirft der Prediger im Anschluss daran anhand des Gesundheitszustands des Naaman. Dazu liest er zunächst wieder den Bibeltext vor (er war AUSSätzlich, Z.190). Das Adjektiv (AUSSätzlich) markiert er implizit als verhandlungswürdig, indem er den Begriff nicht nur mit einem kolloquialeren Ausdruck paraphrasiert (aber EIgentlich en KRÜppel, Z.193–194), sondern damit auch neue Bedeutungskomponenten einführt, die spezifizieren, was sich die anwesenden Personen unter dem Begriff ‚aussätzlich‘ vorstellen müssen. Stil- und Registerwechsel werden vor allem dann genutzt, wenn die Prediger den Bibeltext paraphrasieren, und im Zuge dessen die handelnden biblischen Figuren charakterisieren und/oder deren



Handlungen für die Rezipierenden nachvollziehbar machen. Dadurch wird ein mehr oder weniger abstrakter und in der Lebenswelt der Gemeinde ungebräuchlicher Begriff in den Vorstellungsrahmen der Anwesenden gebracht. Diesen Begriff kontrastiert er zusätzlich mit der gesellschaftlichen und politischen Stellung der biblischen Figur (Z.190–191). Häufig ist damit nicht nur eine Anknüpfung an die Lebenswirklichkeit der anwesenden Personen verbunden, sondern auch eine Emotionalisierung. Das zeigt auch der nachfolgende Auszug.



Beispiel 38: G7

193 P: und dann kommen (.) mOse und eLIa.  
 194 !DIE!.  
 195 !ZWEI!.  
 196 !TOP!.  
 197 !HEL!den des Alten testAMENTS.  
 198 und rEden mit JESus.(-)  
 → 199 das ist wIe wenn es an deiner bescheidenen  
 tür KLINGelt?  
 200 und die bUndeskanzlerin angela MERkel;  
 201 und der rEst der ge: SIEben,  
 202 stAatschefs stehen alle geBALLT mit ihren-  
 203 sicherheitschef vor deiner TÜR;  
 204 ja?(-)  
 205 dann passIert was draMATisches.  
 206 ja?  
 207 die kommen NICHT kaffeetrinken;(--)  
 208 !HIER!-  
 209 KOMmen-  
 210 die gE: ZWEI ja?  
 211 die wIchtigsten (.) personen des alten  
 testaMENTS.  
 212 erSCHEInen;  
 213 und sie rEden mit JESus.

Zunächst werden die beiden Figuren Mose und Elia relevant gesetzt (Z.193). Die sehr starke Betonung der Worte „!DIE!“, „!ZWEI!“, „!TOP!“, „!HEL!den“ (Z.194–197) und deren Rhythmisierung kontextualisiert auf vokaler Ebene, dass der Prediger eine hohe Relevanz anlegt. Der Prediger vermittelt dabei ein spezifisches Bibeltextwissen, indem er die Bedeutung des Auftretens der Figuren in der Situation der Geschichte verdeutlicht. Dadurch verortet der Prediger zudem den gelesenen Bibeltext in seinem intertextuellen Kontext und vermittelt Religionswissen über die religions-kulturelle Bedeutung der biblischen Figuren. Die Charakterisierung der Personen wird in einem komplexen Vergleich weiter ausgebaut und veranschaulicht (das ist wie wenn es an deiner bescheidenen Tür KLINGelt?(-) und die Bundeskanzlerin Angela MERkel; und der Rest der ge: Sieben, Staatschefs stehen Alle geballt mit ihren Sicherheitschef vor deiner Tür, Z.199–203). Handlungen und Eigenschaften der Personen werden mit der aktuellen Lebenswirklichkeit der Anwesenden parallelisiert und verglichen (das ist wie wenn, Z.199). Der Prediger schreibt hier gleichzeitig ein Nichtwissen (K-) über die Bedeutung und den Stellenwert der im Bibeltext auftretenden Personen zu und vermittelt das entsprechende Personenwissen. Dies ist immer dann besonders erkennbar, wenn die Wortbeiträge an Personen adressiert sind, die eine vermeintlich kurze oder keine Erfahrung mit der Bibel haben (Jugendliche, Personen in evangelistischen Gottesdiensten etc.). Die beiden hier gezeigten Beispiele machen jedoch darüber hinaus deutlich, dass auch in ökumenischen Veranstaltungen und regulären Gottesdiensten mit Personen, denen vom Prediger eigentlich ein hoher epistemischer Status hinsichtlich der Handhabung der Bibel sowie der Kenntnis von Texten und Personen zugeschrieben wird (K+), Personenwissen vermittelt wird. Ein Grund dafür ist die Nutzung der Wissensvermittlung als Teil des komplexen Veranschaulichungsprozesses, den die Prediger häufig im Zusammenhang mit biblischen Texten durchführen. Dabei verknüpfen sie die Vermittlung des als unbekannt zugeschriebenen Bibeltextwissens mit der Übertragung der dargestellten Ereignisse auf Verhältnisse der Gegenwart. Dazu werden u. a. Vergleiche und Parallelisierungen genutzt. Darüber hinaus setzen sich die Prediger insofern mit Personenwissen auseinander, als sie deren Handlungen zum einen aus menschlicher/weltlicher Perspektive und zum anderen aus göttlicher Perspektive bewerten. Damit eröffnen die Prediger eine weitere Distanz: die moralische Distanz. Anders als die religiöse, historische und kulturelle Distanz, wird diese auch in den biblischen Texten selbst erkennbar. Welche Rolle die Aktualisierung und Vermittlung moralischer Wissensbestände in den untersuchten Wortbeiträgen hat, zeigt das nachfolgende Kapitel.

### 16.3.5 Vermittlung von Moralwissen

Die christliche Predigt erscheint seit der Forschung Luckmanns zur Moralpredigt und der Arbeit von Ayaß zum Wort zum Sonntag (Ayaß 1997a) als der Inbegriff einer moralischen Gattung. Luckmann etwa geht am Beispiel säkularer Moralpredigten implizit auch dem moralischen Charakter christlicher Predigten nach, wenn er begriffliche und funktionale Verwandtschaftsbeziehungen, aber auch Verschiebungen aufzeigt (vgl. Luckmann 1997:14f und 1999b:85). Die Betrachtungen Luckmanns zur christlichen Predigt erschöpfen sich jedoch mit dem Verweis auf deren moralischen Charakter, der in säkularen Moralpredigten noch einmal deutlich stärker ausgebaut sei, und das Vorhandensein von „Wissen, dass vor allem ‚Moral gepredigt‘ wird“ (Luckmann 1999b:85). Durch seine spezifischen Forschungsdaten bleibt der Beleg, dass und wie dies in der gottesdienstlich gerahmten christlichen Predigt geschieht, allerdings aus. Gestützt wird die Annahme der Moralvermittlung auch durch theologische Forderungen, die Predigt solle „einen Beitrag zur Verinnerlichung von Normen und Werten“ (Engemann 2002:103) leisten und gesellschaftliche Ordnungen schaffen und stabilisieren (vgl. Engemann 2002:103).

Moral ist für Luckmann eine kommunikative Hervorbringung der Interagierenden (vgl. Bergmann/Luckmann 1999:19ff) und moralische Kommunikation erst dann gegeben,

wenn in der Kommunikation einzelne Momente der Achtung oder Missachtung, also der sozialen Wertschätzung einer Person, mittransportiert werden und dazu ein situativer Bezug auf übersituative Vorstellungen von ‚gut‘ und ‚böse‘ bzw. vom ‚guten Leben‘ stattfinden. [...] Entscheidendes Kriterium für moralische Kommunikation ist somit, dass es zu einer Moralisierungshandlung kommt, also zu sozial wertenden Stellungnahmen, die sich auf Handlungen oder Personen beziehen und geeignet sind, das Ansehen, das Image, die Ehre oder den Ruf der benannten oder identifizierbaren Person zu beeinträchtigen oder zu steigern. Dabei kann sich die Moralisierung ebenso auf vergangene Handlungen bzw. abwesende Personen beziehen wie auf ein aktuelles Geschehen bzw. einen in der Situation Anwesenden. (Bergmann/Luckmann 1999:22f)

Moral ist dabei etwas, was in die alltägliche Kommunikation eingewoben ist (vgl. Bergmann/Luckmann 1999:13) und nicht nur in institutionalisierten moralischen Gattungen hergestellt und vermittelt wird. In jedem Fall geht es um die Herstellung, Demonstration und Aushandlung moralischer und damit auch deontischer Autorität der an einer Interaktion Beteiligten, d. h. um die Frage, wer beansprucht, „moralische Ermahnungen und Belehrungen“ (Luckmann 1999b:85) zu formulieren. Theologisch betrachtet ist die Predigt durch einen grundsätzlichen moralischen Überbau gekennzeichnet, denn mit ihr wird die Lehre vom Christ-Sein als dem guten/richtigen Weg zur Erlösung tradiert und auf biblischer Grundlage ein gelingendes Leben skizziert. In der vorliegenden Arbeit richtet sich die Untersuchung jedoch nicht auf den theologischen Anspruch, sondern auf die Frage, wie sich Momente moralischer Kommunikation konkret in den Wortbeiträgen zeigen und welche Praktiken dabei von den beteiligten Personen genutzt werden. In den hier untersuchten Wortbeiträgen christlicher Predigten ist moralische Kommunikation in unterschiedlichen Ausprägungen erkennbar und sehr eng mit der Vermittlung von kontextuellen Wissensbeständen, der Tradierung überzeitlicher Glaubensgewissheiten und der Formulierung von Handlungsanweisungen verknüpft. Zudem werden sie in den meisten Fällen auf der Grundlage biblischer Texte formuliert. Moralische Kommunikation in Sinne Luckmanns, d. h. die Formulierung sozial wertender Stellungnahmen und überindividueller Vorstellungen von Gut/Böse und dessen, was ein gutes Leben ist, werden in den untersuchten Wortbeiträgen vor allem auf zwei großen Unterscheidungsachsen vorgenommen: Zum einen auf der Linie zwischen ‚weltlich‘/‚menschlich‘ vs. ‚göttlich‘ und zum anderen auf der Linie ‚sündig‘ (ein Leben ohne Gott führen) vs. ‚schuldfrei/durch Jesus gerettet‘ (ein Leben mit Gott führen), bzw. abstrakter auf der Linie ‚Tod‘ vs. ‚Leben‘. Die Auseinandersetzungen der Prediger beziehen sich in den Wortbeiträgen, die für Christen mit einer mehr oder weniger lange Glaubensbiographie gestaltet sind, vor allem auf folgende Aspekte: Unterscheidung zwischen göttlichen und weltlichen Moralvorstellungen; Darstellung der Lebensrealität als Christ im weltlichen Alltag mit all seinen Anfechtungen (In diesem Zusammenhang thematisieren die Prediger das Leben als Christ mit dem Wissen um göttliche Moralvorstellungen in einer Welt, die z. T. entgegengesetzte Vorstellungen von gut und böse/richtig und falsch/angemessen und unangemessen vertritt); Formulierung des Ziels eines Lebens nach göttlichen Vorstellungen und die Frage, wie dies gelingen kann. Es geht dabei um die Bearbeitung von richtigen und falschen

christlichen Moralvorstellungen und deren Revidierung auf der Grundlage biblisch tradierter göttlicher Moral. In einer Vielzahl der untersuchten Predigten spielt zudem die Frage danach, welche biblischen Gebote und moralischen Wissensbestände vor dem Hintergrund der bereits vorgestellten drei Distanzen (Zeit, Kultur, Religion; siehe Abschnitt 16.3.1 bis 16.3.4) für die Lebenswelt der anwesenden Personen relevant sind, eine Rolle. Das nachfolgende Beispiel aus einer ökumenischen Sonntagspredigt zeigt die Hauptlinie, an der sozial wertende Aussagen getroffen werden: Die Dichotomie zwischen weltlichen und göttlichen, biblisch tradierten Moralvorstellungen.



Beispiel 39: Weltliche Sicht

```

122 P:  ihr kEnnt vielleicht das SPRICHwort, (-)
123      vertrAuen ist GUT;=
124      =aber kontrOlle ist BESSer.(2.0)
125      das ist die wELtliche sicht der DINGE.(2.0)
126      aber in der königsherrschaft GOTtes;
127      im reIch GOTtes.(-)
128      in dem WIR leben
129      da HEIßT es,(1.0)
130      jawoll kontrOlle ist GUT;
131      keine FRAGe.(1.5)
132      aber verTRAUN.(-)
133      GLAUBen.(-)
134      ist BESSer.(---)
135      <<dim>sonst säßen wir heute morgen nicht HIER.>

```

Die „sozial wertende Stellungnahme“ (Bergmann/Luckmann 1999:22) besteht in diesem Auszug aus der Gegenüberstellung weltlicher und göttlicher Handlungsvorstellungen und deren Bewertung durch den Prediger auf der Grundlage überindividueller Glaubensgewissheiten und biblischer Texte. Dazu zitiert der Prediger zunächst ein Sprichwort (vertrAuen ist GUT; aber kontrOlle ist BESSer, Z.123–124), das er unter den Anwesenden als potenziell bekannt zuschreibt und es als Teil menschlicher Werte etabliert (das ist

die weltliche sicht der DINGE, Z.125). Dieses kontrastiert er mithilfe der adversative Konjunktion „aber“ mit der göttlichen Perspektive (aber in der königsherrschaft GOTtes; im reIch GOTtes.(-) in dem WIR leben da HEIßT es- (1.0) jawoll; kontrolle ist GUT. keine FRAGe. (1.5) aber verTRAUN. (-) GLAUben. (-) ist BESSer, Z.126–134). Durch das Pronomen „WIR“ nimmt er eine Kategorisierung vor, die sowohl ihn als auch die übrigen Anwesenden als im „REICH gottes“ lebend – und damit als Christen – positioniert und dadurch den Geltungsbereich der von ihm verhandelten moralischen Implikationen anzeigt. Damit nimmt der Prediger eine klare moralische Bewertung vor, die er mit hoher epistemischer Sicherheit und deontischer Autorität formuliert. Es zeigt sich dabei jedoch, dass diese Autorität nicht allein durch die institutionelle Rolle bedingt wird, sondern sich vor allem auf die Kenntnis biblischer Texte und der darin tradierten göttlichen Aussagen über ein ‚gutes/richtiges bzw. ‚böses/sündiges/falsches Leben stützt.

Ähnlich gehen die Prediger im nachfolgenden Beispiel aus einer Dialogpredigt vor. Die Prediger setzen sich hier mit biblischen Moralgeboten und der Frage auseinander, welche Dimensionen ‚Mord‘ haben kann. Dabei arbeiten sie gleichzeitig die überzeitliche Relevanz der biblischen Texte heraus.



Beispiel 40: Was hat das mit uns zu tun

295 P1 °h ich hab einen bibelVERS, (-)  
 296 kommt auch an der WAND glaub ich;  
 297 steht in matthÄus FÜNFzehn;  
 298 vers NEUNzehn.=  
 299 =denn aus den hErzen kommen die bösen geDANKen,  
 300 °h und mIt ihnen MO:RD;  
 301 EHEbruch;  
 302 sexuelle UNmoral;  
 303 DIEBstahl.  
 304 LÜge;  
 305 beLEIdigung;  
 306 und die liste könnte man noch viel LÄNGer  
 machen;=  
 307 =°h das sind DIE dinge,  
 308 die den menschen UNrein machen.  
 309 °h das heißt also das sind DIE dinge;  
 310 die ver!HIN!dern;  
 311 dass WIR, (1.0)  
 312 ein hErz bekommen wie\_s JESus hat.=  
 313 =dass wir zu\_s diesen dieses Ebenbild wieder  
 REINKommen. (-)  
 314 lasst uns mal diesen satz stück für stück  
 ANgucken.  
 315 matthäus FÜNFzehn.=  
 316 =denn aus dem hErzen kommen die bösen geDANKen;  
 317 und MIT ihnen-(-)  
 318 °h fangen wir mit MORD an.  
 319 STEHT dort.  
 320 joHANNes.  
 321 was hat\_s mit uns zu TUN;  
 322 MORD.  
 323 ich hab ne ELSter mal erschossen.  
 324 G: ((lachen))  
 325 P1: aber h\*  
 326 war völlig HELdenhaft.  
 327 mein vATER hat die vorneweg ersCHLAgen.  
 328 [((lachen))  
 329 G: [((lachen))

330 P1: und dann lag\_se DORT  
 331 und ich hab mit dem knIcker nochmal  
 DRAUFgehalten.  
 332 also da als KIND ne?  
 333 °hh wAs hat das jetzt mit MIR [zu tun.  
 334 G: [((lachen))  
 335 P2: ich krieg grad bissel Angst hier auf der BÜHne,  
 336 [aber-  
 337 G: [((lachen))  
 338 P1: aber Erst erSCHLAGen;  
 339 dAnn erSCHIEßen.  
 340 P2: <<p>erst erschlagen dann erSCHIEßen.>  
 341 ja oKAY.  
 342 also ich DENK das hat was äh-  
 343 ist\_ne frage der definiTION ja?  
 344 erster johannes DREI,  
 345 vers FÜNfzehn?  
 346 wer seinen brUder HASST?(-)  
 347 der ist ein TODschläger (.) steht dort.  
 348 [also.  
 349 P1: [( )  
 350 P2: ziemlich HEFTig ne?  
 351 wer seinen bruder HASST, (-)  
 352 der ist ein TODschläger.  
 353 also im prinzip kommt dort genau das RAUS ne?  
 354 es geht in gedAnken LOS.  
 355 und dann ist es manchmal nicht weIt zu WORten,  
 356 und am ende vielleicht irgend\_ne TAT;=  
 357 =und (.) redet euch jetzt nicht raus dass ihr  
 nur SCHWESTern habt oder sowas.  
 358 ja?  
 359 P1: [((lachen))  
 360 P2: [( )  
 361 also es geht im KOPF-  
 362 es geht im KOPF los.  
 363 das ist denk ich das was JESus hier-(-)  
 364 uns DEUTlich machen will.(-)



Zunächst liest P1 den relevanten biblischen Text vor (Z.299–308) und ordnet ihn durch die Benennung der Textstelle im Gesamtgefüge der Bibel ein (Z.297–298). Bereits hier wird deutlich, dass sich die beiden Prediger mit einem Thema auseinandersetzen werden, das moralische Implikationen über eine gute Lebensführung enthält, denn der Text spricht von „bösen gedAnken“ (Z.299) und beschreibt die Konsequenzen für das Leben, die aus diesen Gedanken erwachsen (Z.300–305). Im Anschluss daran bewertet P1 das Gelesene und grenzt diese menschlichen Handlungen bzw. Gedanken von dem eigentlichen Ziel eines glaubenden Menschen ab (°h das heißt also das sind DIE dinge; die ver!HIN!dern; dass wir ein hErz bekommen wie\_s JESus hat, Z.309–312). P1 beginnt dann eine genauere Betrachtung des biblischen Textes und stellt anhand des Beispiels ‚Mord‘ die Frage nach der Relevanz und der überzeitlichen Gültigkeit des Textes an P2 (joHANnes. was hat\_s mit uns zu TUN, Z.320–321). Implizit schreibt P1 mit dieser Frage zu, dass die anwesenden Personen selbst noch keinen Mord im engeren Sinne begangen haben und dass deswegen die Relevanz- und Gültigkeitsfrage gerechtfertigt und notwendig ist (D-event). Nach dem Einschub einer persönlichen Beispielerzählung über eine Begebenheit, in der er quasi einen Mord begangen hat (Z.323–332), wiederholt P1 die Frage nochmals (Z.333) und übergibt das Rederecht an P2. Dieser antwortet, indem er zunächst eine weitere Bibelstelle als Replik vorliest (erster johannes DREI, vers FÜNfzehn? wer seinen brUder HASST, der ist ein TODSchläger, Z.344–347), durch diesen Bezug der Textstellen aufeinander eine lexikalische Veranschaulichung der Dimensionen des Begriffs ‚Mord‘ herstellt und sozusagen Vorstufen eines tatsächlichen Mordes benennt (es geht in gedAnken LOS. und dann ist es manchmal nicht weIt zu WORTen, und am ende vielleicht irgend\_ne TAT, Z.354–356). Gleichzeitig zu dem Geltungsanspruch des biblischen Textes verhandelt er dessen Generalisierungsanspruch, indem er auf die sprachhistorische Dimension der Übersetzung eingeht und die im Bibeltext vorgenommene Eingrenzung auf ‚Brüder‘ ausweitet (und (.) redet euch jetzt nicht raus dass ihr nur SCHWESTern habt oder sowas, Z.357). In ausgebauter Weise wird hier eine aus dem Text heraus entwickelte Frage nach moralischen Vorstellungen und gutem vs. schlechtem Handeln mit dem Text selbst beantwortet. Die beiden Prediger laden dadurch die Bibel mit einer sehr hohen moralischen Autorität auf und übernehmen diese durch die Auslegung. Dasselbe Verfahren spielen

die Prediger auch mit den Begriffen des Ehebruchs und der sexuellen Unmoral durch (nicht im Transkript). Sie setzen sich in ihrem gesamten Wortbeitrag mit unterschiedlichen menschlichen und göttlichen Moralvorstellungen auseinander und besprechen, wie laut Bibel ein gutes und gesundes Leben entsteht. Die Dichotomie zwischen ‚gut‘ und ‚schlecht‘ wird in den meisten der untersuchten Predigten auf der Grundlage biblischer Texte eröffnet. Dadurch legitimiert der Prediger nicht nur die moralische Kommunikation, sondern verhandelt gleichzeitig seinen eigenen epistemischen und deontischen Status hinsichtlich der moralischen Äußerungen.

Aus theologischer Perspektive ist mit der Engführung und Übertragung biblischer Inhalte auf die Gegenwart und dem Aufzeigen von überzeitlichen Glaubensgewissheiten und Moralvorstellungen auch die Frage nach dem Geltungsanspruch sowie dem „Wahrheits-, Richtigkeits- und Wahrhaftigkeitsanspruch“ (Arens 2009:46) der Predigt verbunden. Dies betrifft sowohl die Autorität des biblisch tradierten Wortes als auch die (epistemische und deontische) Autorität der institutionellen Rolle des Predigers als kirchlichem Funktionsträger und/oder theologischem Experten (vgl. Arens 2009:45; siehe dazu auch Daiber 1991:209). Innerhalb der Homiletik haben sich in diesem Zusammenhang unterschiedliche Strömungen und Schulen herausgebildet, die die Person des Predigers zum einen als Experten in der „Pose des Allwissenden“ (Josuttis 2006:81) sehen und zum anderen eine Reduktion der Person diskutierten. Der Prediger ist dann jemand, der sich „allein auf den biblischen Text bezieht“ (Josuttis 2006:83). In einer dritten Position soll der Prediger als Subjekt und damit auch als Nicht-Experte mit eigenen Unsicherheiten und selbst gemachten Erfahrungen erkennbar sein (vgl. Josuttis 2006:81).

Die gezeigten Beispiele haben bereits deutlich gemacht, dass sich diese epistemische Autorität auf unterschiedliche Wissensterritorien erstrecken kann und von den Predigern unterschiedlich legitimiert wird. So kann ein Wissensvorsprung und ein damit verbundener höherer epistemischer Status des Predigers auf folgende Aspekte zurückgeführt werden:

- Eine intensive(re) Auseinandersetzung des Predigers mit dem biblischen Text, der dem Wortbeitrag zugrunde liegt (z. B. *oh sind mir noch zwei andere dinge bei paulus AUFgefallen. (1.0) und (.) über die werd ich heute abend (.) n\_bissel was erzÄHlen, Beispiel 21*), dem dadurch Relevanz zugewiesen wird,
- subjektive Erfahrungen (z. B. *ich hab jüdische FREUNDe und-(-)wenn wir über GOTT uns unterhalten, Beispiel 27*),
- höherer epistemischer Status durch eine mehrjährige Ausbildung als Pfarrer, Prediger, Evangelist, oder, z. B. in freien Gemeinden, aufgrund einer göttlichen Begabung,
- Kontakt zu Experten oder Zugang zu Expertenquellen (wie unterschiedlichen Bibelauslegungen, Untersuchungen von Historikern etc.),
- Zugang zu weiterführender Literatur und Wissensquellen.

In den untersuchten Wortbeiträgen entsteht immer wieder ein Spannungsverhältnis zwischen der rollenbedingten epistemischen und deontischen Autorität der Prediger, die von diesen im Wortbeitrag demonstriert wird, sowie den Erwartungserwartungen der Prediger, d. h. den vom Prediger zugeschriebenen Erwartungen der Gemeinde an seine epistemische und deontische Autorität, und der Zurückweisung dieser Wissenshoheit z. B. in Bezug auf die Auslegung biblischer Texte und der Kommunikation moralischer Implikationen. Dies führt dazu, dass Moral- und Weisungsautorität biblisch tradierten göttlichen Geboten und Aussagen zugeschrieben wird, wie dies im vorherigen Beispiel deutlich wurde. Sehr explizit setzt der Prediger auch im nachfolgenden Beispiel diesen Aspekt relevant.



Beispiel 41: Ich bin befreit

01 P: ich schaffe es nicht so zu leben wie gott das  
WILL, (-)  
02 und ich werde von diesem bemühen beFREIT.  
03 und genau dARum gehts im christenLEben.  
04 °h es geht NICHT darum-  
05 dass du moralisch Ethisch; (-)  
06 oder geistlich alles auf die REIhe kriegst.  
07 alles RICHTig machst.  
08 °h es geht dARum dass du genau von diesem  
!ZWANG! das tun zu !MÜS!sen;  
09 beFREIT bist. (1.0)  
10 vergEsst wirklich alle die was anderes  
Sagen-  
11 LEHren;=  
12 =PREdigen.  
13 °h dAs ist das was die bibel SAGT.  
14 das ist originAlton des apostels PAULus.  
15 °h die bOtschaft des neuen testamEntes,  
16 °h ist eine BOTschaft,  
17 von der !FREI!heit; (-)  
18 vom ZWANG. (-)  
19 ich bin beFREIT vom zwang. (1.0)  
20 mich entspAnnt das unHEIMlich.=  
21 =WISST ihr?  
22 ich KENN mich nämlich.  
→ 23 °h ich bin keInen deut Anders als IHR. (2.5)!  
24 und (.) möchte es aber manchmal gerne SEIN.=  
→ 25 =man ist ja der herr PFARrer ne?  
26 mhm?(2.5)  
27 und jesus beFREIT mich,  
28 mir ist das echt WICHTig.  
→ 29 jesus befreit mich von dem zwAng als  
JUGendpfarrer?  
30 etwas BESseres zu sein. (2.0)  
31 wenn ihr vielleicht in\_ner Ähnlichen  
verantwortung steht wie ICH; (1.0)

- 32 mit den Ansprüchen die an euch heRANgetragen  
werden;=  
33 =dann verSTEHT ihr das.  
34 °h für mich ist das befreIend zu WISSen,  
35 dass ich nicht den ZWANG habe alles richtig zu  
machen.

Der Prediger positioniert sich in diesem Auszug als eine Person, die gegenüber den anwesenden Personen zwischen unterschiedlichen moralischen Anforderungen und institutionell bedingten Ansprüchen und Erwartungen steht. Er trifft dazu die Unterscheidung zwischen seiner Identität als Christ, der wie die anwesenden Personen ein Wissen um biblisch tradierte Moralvorstellungen hat, aber an der konkreten Umsetzung im Alltag scheitert (ich schaffe es nicht so zu leben wie gott das WILL, Z.1) und Erwartungen und Erwartungserwartungen an seine Rolle als Pfarrer (ich bin keInen deut Anders als IHR. (2.5) und (. ) möchte es aber manchmal gerne SEIN. man ist ja der herr PFARrer. ne, Z.23–25). Dieser Selbstkategorisierung als sündiger Mensch und scheiternder Institutionenvertreter stellt er eine grundlegende christliche Glaubensgewissheit gegenüber (und genau dARum gehts im christenLEben. °h es geht NICHT darum dass du morAlisch Ethisch; (-)oder geIstlich alles auf die REIthe kriegst. alles RICHTig machst. °h es geht dARum dass du genau von diesem !ZWANG! das tun zu !MÜ!sen; beFREIT bist, Z.3–9 und jesus befreit mich von dem zwAng als JUgendpfarrer? etwas BESSeres zu sein, Z.29–30). Auch hier werden weltliche und göttliche Bewertungen menschlichen Handelns gegenüber gestellt und von als überzeitlich gültig markierten Glaubensüberzeugungen abgeleitet. Bezugsgröße ist dabei nicht das persönliche (Erfahrungs)Wissen des Predigers, sondern der biblische Text (Z.13–18). Diese biblisch basierten Glaubensgewissheiten formuliert der Prediger mit einer sehr starken epistemischen Gewissheit bezüglich der Richtigkeit seiner Äußerungen. Während er also auf der Ebene der moralischen Weisung seine Autorität zurücknimmt, baut er eine sehr starke epistemische Autorität hinsichtlich der biblisch tradierten Botschaft auf (Z.3–15). In dem vorliegenden Auszug stellt der Prediger also seine eigene epistemische und deontische Autorität der Autorität biblischer Texte gegenüber und lädt die Bibel als Objekt und die darin enthaltenen Texte mit Autorität auf, indem er als Prediger nach eigenen Aussagen hinter die Texte zurücktritt. Der

Prediger nimmt damit eine „interaktionale Reproduktion von Institutionalität“ (Schmitt/Knöbl 2014:52) vor, indem er sich als Person in der Abgrenzung zu seiner rollenbedingten Wissensautorität positioniert und diese Autorität zurückweist. Die Prediger betonen darüber hinaus in einigen Fällen explizit, dass der Zugang zu den biblischen Texten und den tradierten Erzählungen für alle der anwesenden Personen möglich ist. Dadurch werden die geäußerten Gedanken implizit und explizit als durch eigenständiges Bibelstudium überprüfbare subjektive Lesarten erkennbar.

Die Prediger betonen in diesem Zusammenhang, dass die anwesenden Personen das Recht und die Pflicht haben, die Worte des Predigers und dessen Auslegungen des Textes nicht ungeprüft zu akzeptieren, sondern vielmehr seine Worte anhand des Bibeltexes kritisch zu hinterfragen. Damit reduzieren die Prediger zum einen mögliche Erwartungen an ihren Expertenstatus hinsichtlich der Textkenntnis und damit ihrer epistemische Autorität, und machen zum anderen klar, dass sie auch auf deontischer Ebene hinter die Bibel zurücktreten. Dadurch wird dem Buch der Bibel eine hohe letztgültige Autorität zugesprochen. Auch wenn sich die Prediger dennoch an vielen Stellen ihrer Wortbeiträge als Experten positionieren, geht es in christlichen Predigten, so hat die Analyse gezeigt, darum, dass die Prediger in Bezug auf die Bibelkenntnis und die Richtigkeit ihrer Auslegungen den anwesenden Personen zum einen eine hohe Kompetenz zuschreiben und zum anderen Möglichkeiten aufzeigen, wie das entsprechende Wissen erworben werden kann. Die Prediger positionieren sich dabei konfessionenunabhängig explizit und implizit zum einen als institutionell legitimierte Person mit einem gewissen Wissensvorsprung, aber zum anderen auch als Teil der Gemeinde und gegenüber der Bibel als gleichfalls Lernende und nicht nur Lehrende.

Es gibt Wortbeiträge, die sich dezidiert mit moralischen Fragen, mit Gut und Böse, mit Sünde und Gerettetsein auseinandersetzen. Es gibt aber auch Wortbeiträge, in denen diese Dinge nur eine Randerscheinung sind. In diesen geht es dann vor allem darum grundlegende Glaubensgewissheiten zu vermitteln, z. B. Wissen darüber, welche Charaktereigenschaften Gott, Jesus und der Heilige Geist haben, wie sie wirken und was sie wollen. Moralische Komponenten befassen sich in solchen Wortbeiträgen vor allem mit den vom Prediger zugeschriebenen Vorstellungen, die die anwesenden Personen von Jesus oder etwa der Funktion des Heiligen Geistes haben oder welche Gottesbilder existieren und ob diese richtig sind oder falsch. In vielen Fällen bleiben die moralischen Implikationen dann

implizit und werden lediglich z. B. darin sichtbar, welche Handlungsaufforderungen von den Predigern formuliert werden (siehe Abschnitt 16.6). Moralische Kommunikation ist also ein Teil der Wortbeiträge christlicher Predigten, macht jedoch nicht zwingend den Hauptteil aus. Es entsteht dadurch der Eindruck einer impliziten Moral, die aus der Rekonstruktion biblisch tradierter Ereignisse, der Formulierung von damit im Zusammenhang stehenden, gegenwärtig gültigen Glaubensgewissheiten und dem Verweis auf zukünftige Handlungen entsteht. Anders als im ‚heiligen Bogen‘, wie ihn Ayaß für das Verkündigungsformat ‚Wort zum Sonntag‘ herausarbeitet (vgl. Ayaß 1997a; siehe Kapitel 5), haben Predigten in diesem Zusammenhang keine typische Struktur. Moralische Aspekte können an jeder Stelle des Wortbeitrags vom Prediger formuliert werden. Im Zusammenhang mit den biblischen Texten aktualisieren und tradieren die Prediger göttliche Moralvorstellungen und schaffen dadurch erneut eine Glaubens- und Wissensgemeinschaft unter den anwesenden Personen. Die biblischen Texte werden gerade an diesen Stellen als herausfordernd konstruiert.

Die bisherigen Ausführungen zur Aktualisierung und Vermittlung von Religionswissen, Kulturwissen, Sprachwissen, Personenwissen und Moralwissen haben nicht nur die von den Predigern behandelten Wissensbestände und die zur Vermittlung gebrauchten Praktiken aufgezeigt, sondern auch angedeutet, dass damit immer auch eine Veranschaulichung biblischer Texte für die anwesenden Personen einhergeht. Das nachfolgende Kapitel konzentriert sich noch einmal auf diese Praktiken und Verfahren der Veranschaulichung.

---

## 16.4 Veranschaulichung biblischer Texte

Im Kontext der Untersuchung medizinischer Sendungen im Fernsehen haben Brüner (2011) und Brüner/Gülich (2002) den Begriff der Veranschaulichungsverfahren geprägt. Er beschreibt Verfahren und Praktiken, die Interagierende gebrauchen, um nicht nur Wissen zu vermitteln, sondern die Wissensbestände nachvollziehbar und vorstellbar zu machen und dadurch in der Interaktion Verstehen her- und sicherzustellen (vgl. Ehmer 2013:2).

Das zentrale Definitionskriterium von Veranschaulichungsverfahren besteht darin, Anschaulichkeit, Bildhaftigkeit/Bildlichkeit, Konkretheit oder Vorstellbarkeit herzustellen. [...] Dabei zielen die unterschiedlichen Veranschaulichungsverfahren in

jeweils spezifischer Form darauf, eine Anbindung des zu veranschaulichenden Sachverhaltes an den Wissenshintergrund und die lebensweltliche Erfahrung der Beteiligten zu erreichen. (Ehmer 2013:6f)

Gerade bei Themen und Diskursen, die außerhalb der Lebenswelt der Interagierenden liegen, erfordert die Herstellung von Verstehen und die Anschlussfähigkeit an die bereits vorhandenen Wissensbestände der beteiligten Personen einen größeren sprachlichen und interaktiven Aufwand, denn „Veranschaulichungsverfahren dienen [...] nicht nur dem Ausgleich von Wissensdifferenzen, sondern spielen auch bei der Überbrückung der Welten und der Herstellung sozialer Gemeinschaft eine wichtige Rolle und transportieren auch kulturelle Wissensbestände“ (Brünner 2011:296). Dazu müssen die einzelnen Sachverhalte lokal und rezipientenorientiert bearbeitet werden.

Veranschaulichungsverfahren wurden bisher primär in Kontexten der Experten-Laien-Kommunikation (z. B. medizinische Talkshows, schulische Interaktion) und damit innerhalb asymmetrischer institutioneller Interaktionen untersucht und herausgearbeitet (vgl. Brünner/Gülich 2002, Brünner 2011, Brünner 2013:19f, Ehmer 2013). In diesem Zusammenhang zeigt Brünner auf, dass vor allem der „Bezug auf das gemeinsame Alltagswissen“ (Brünner 2013:19) von Experte und Laie eine wichtige Rolle spielt.

Die prominentesten Veranschaulichungsverfahren sind zum einen „Veranschaulichungen durch sprachliche Bilder unterschiedlicher Art“ (Ehmer 2013:3; siehe dazu auch Brünner/Gülich 2002:24) wie *Metaphern*, *Vergleiche* und *Analogien*, die mithilfe von „Übertragungen aus bekannten Bereichen“ (Brünner 2011:296) unverständliche Sachverhalte vorstellbar machen und dadurch illustrierenden Charakter haben (vgl. Kiel 2009:149). Brünner/Gülich definieren Analogien als „ausgebaute Vergleiche, in denen strukturelle oder funktionale Beziehungen zwischen Elementen unterschiedlicher Systeme verglichen werden“ (Brünner/Gülich 2002:23). Dabei ist das Verhältnis zwischen Analogie und Metapher nicht abschließend bestimmt. So schreibt Kiel: „das zugrunde liegende Prinzip der Übertragung von einem Primär- auf einen Sekundärgegenstand ist bei Metapher und Analogie gleich“ (Kiel 2009:149). In der Konzeption der Veranschaulichungsverfahren fasst Brünner Metaphern, Vergleiche und Analogien in einer Kategorie zusammen und verweist damit auf deren strukturelle und funktionale Nähe (vgl. Brünner 2011:297).

Eine weitere Gruppe der Veranschaulichungsverfahren sind *Beispiele* und *Konkretisierungen* (vgl. Brünner 2013:20, Ehmer 2013:3). Durch diese wird



„neues, oft abstraktes Wissen auf konkretere, nachvollziehbare Ebenen gebracht“ (Brünner 2011:296). Des Weiteren beschreiben die Autoren narrative Verfahren wie Beispielerzählungen und Szenarios, „die an vorhandene Erfahrungen aus dem privaten oder beruflichen Alltagsleben anknüpfen bzw. fiktive Alltagssituationen entwerfen und schildern“ (Brünner 2011:296). Darüber hinaus verweist Brünner auf mediale Ressourcen wie Bilder, Filme, Modelle etc., die zur Veranschaulichung genutzt werden können (vgl. Brünner 2013:20, Ehmer 2013:3).

In den hier untersuchten christlichen Wortbeiträgen werden speziell Analogiebildungen und Vergleiche genutzt, um explizit Parallelen zwischen dem Bibeltext und der Gegenwart sowie der Lebenswirklichkeit der Anwesenden zu ziehen. Kommunikativ wird damit das Problem bearbeitet, dass die biblischen Texte, wie die vorherigen Kapitel gezeigt haben, aus einer für die anwesenden Personen fremden Zeit, einem fremden Kulturkreis und einer fremden Religion stammen und dennoch deren Aktualität und überzeitliche, überkulturelle und überreligiöse Gültigkeit verdeutlicht werden soll. Im nachfolgenden Auszug verknüpft der Prediger eine interlinguale Übersetzung mit dem Veranschaulichungsverfahren des Vergleichs, um das im Bibeltext Dargestellte und die verwendeten Begrifflichkeiten nachvollziehbar zu machen. Nachdem das Predigt ereignis eröffnet und ein lautes, unangekündigtes Gebet gesprochen wurde, realisiert der Prediger den Wortbeitrag. Er beginnt diesen, indem er zunächst auf die für die Predigt relevante Bibelstelle hinführt (Mt.17,1–8). Schließlich fordert der Prediger die Gemeinde dazu auf, zusammen mit ihm den zentralen Bibeltext zu lesen, indem er laut liest und die übrigen Anwesenden in ihren eigenen Bibeln und auf den vom Prediger ausgeteilten Textblättern mitlesen sollen (siehe Beispiel 5 und Beispiel 6). Die zuvor gemachte Zuschreibung der Fremdheit des Textes, der darin dargestellten Ereignisse und des Begriffs der Verklärung (siehe Beispiel 35) wird in dem nachfolgenden Auszug vom Prediger wieder aufgenommen und weitergeführt.



### Beispiel 42: Metamorphose

- 50 P: du hast vOrher geDACHT-  
 51 ach naja so\_ne kleine geSCHICHte;  
 52 da leuchtet der jEsus mal so\_n BISSchen;  
 53 und dann kam ne WOLke?(-)  
 54 und kurze zeit spÄter erzählt PEtrus;=  
 55 er hat gesagt Als wir dAs erLEBT haben.  
 56 hAben wir die !MACHT!;(--)  
 57 und die !AN!kunft(-) unsres herrn jesus  
 christus erlebt.  
 58 und dieses wort !AN!kunft;  
 → 59 das ist ein wort was die leute der damaligen  
 zeit WUSSten  
 60 das ist WIE-  
 61 wenn ein (.) ein (.) hoher wÜrdenTräger in die  
 stadt REINkommt;  
 62 dann gibt es pAuken und tromPETen;  
 63 und FAHnen;  
 64 und LICHT;  
 65 und ne rIesengroße FEIer;  
 66 das sind alles gewAltige WORte.  
 67 als Petrus-  
 68 dIese geschichte WEItererzählt;  
 69 erzÄHLT er davon,  
 70 WELCH (.) !MÄCH!tige;  
 71 und welch unwahrscheinlich geWAltige begegnung  
 es war;  
 72 dIesen herrn jesus christus verKLÄRT zu sehen.  
 73 verKLÄrung?  
 → 74 dieses dieses wOrt kommt aus dem griechischen  
 und heißt im griechischen metamorphOsis.  
 75 da kommt die metamorphOse HER,  
 76 also wenn sich etwas UMWandelt;  
 77 äh zum BEIspiel, (1.0)  
 → 78 äh so\_so\_ne rAupe in einen schmetTERling?  
 79 und was hIer passiert IST, (-)  
 80 das für einen kUrzen augenBLICK;(-)  
 81 die JÜNGer?  
 82 nen EINblick bekommen,

83 in die gewAltige HERrlichkeit von-  
 84 dessen wer jEsus IST.  
 85 die hErrlichkeit die immer schon ihm geHÖrte.  
 86 aber die aufgrUnd von seiner MENSCHwerdung; (-)  
 87 verSTECKT war. (-)  
 88 oder verBORgen war.

Nachdem der Prediger den Bibeltext laut vorgelesen hat, wiederholt er seine zuvor gemachte Zuschreibung der Unverständlichkeit des biblischen Textes (siehe Beispiel 35), indem er seine eigene Lesart erneut auf die anwesenden Personen überträgt und so den epistemischen Status der Gemeinde gegenüber den biblischen Ereignissen benennt (du hast vOrher gedacht ach naja so\_ne kleine geSCHICHte; da leuchtet der jEsus mal so\_n BISSchen; und dann kam ne WOLke, Z.50–53; K-). Er formuliert dabei die Gedanken der anwesenden Personen als wiedergegebene Rede. Daraufhin setzt er die beiden Begriffe der „!MACHT!“ (Z.56) und der „!AN!kunft“ (Z.57) relevant und betont vor allem für letzteren eine semantische und kulturelle Differenz zwischen dem Bibeltext und den Assoziationen der anwesenden Personen (und dieses wort !AN!kunft; das ist ein wort was die leute der damaligen zeit WUSsten das ist wie, Z.59–60). Zur Veranschaulichung der Bedeutungsdimension und der Überwindung der aufgemachten Distanzen, nutzt der Prediger einen Vergleich (das ist wie wenn ein (.) ein (.) hoher wÜrdenträger in die stadt REINKommt, Z.60–61) und baut diesen zu einem Szenario aus (dann gibt es pAuken und tromPETen; und FAHnen; und LICHT; und ne rIesengroße FEIER, Z.62–65). Im Anschluss daran konzentriert sich der Prediger wieder auf den Begriff der Verklärung und setzt hier zwei unterschiedliche Praktiken zur Herstellung von Intersubjektivität ein: zum einen verweist er mithilfe einer interlingualen Übersetzung auf die Etymologie des Begriffs und die Originalsprache des biblischen Textes (dieses dieses wort kommt aus dem griechischen und heißt im griechischen metamORPHosis, Z.74). Schließlich führt er einen implizit als bekannt zugeschriebenen etymologisch verwandten Begriff ein (da kommt die metamorphOse HER, Z.75), paraphrasiert ihn (also wenn sich etwas UMWandelt, Z.74) und baut diese Erklärung anhand eines Beispiels zur Veranschaulichung weiter aus (äh zum BEISpiel, (1.0) äh so\_so\_ne rAUpe in einen schmetTERling, Z.77–78). Damit nutzt er ein weiteres Veranschaulichungsverfahren neben dem

Vergleich, um die Frage zu klären, was sich die anwesenden Personen unter der ‚Verklärung‘ und dem Leuchten Jesu vorzustellen haben und warum man daran die Herrlichkeit Gottes erkennen kann. Dem Prediger reichen dafür jedoch die bereits gemachten Beschreibungen nicht aus. Er expandiert und konkretisiert seine bisherigen Ausführungen und formuliert weitere Vergleiche: *„als sie Jesus umgewandelt sehen, leuchtet sein Gesicht wie die Sonne“* (nicht im Transkript) und dieses Bild weiter ausbauend: *„das ist so ähnlich wie wenn bei uns zuhause im Dynamostadion plötzlich die Flutscheinwerfer angehen“* (nicht im Transkript). Die Begriffe der Verklärung und der Metamorphose werden vom Prediger mit Bezug auf den Bibeltext mithilfe von interlingualen Übersetzungen, Beispielen und Vergleichen bearbeitet und veranschaulicht, um den Text für die Gemeinde verständlich und nachvollziehbar zu machen. Der Prediger inszeniert sich hier als Experte hinsichtlich der Wortbedeutung und schreibt der anwesenden Gemeinde implizit zu, dass sie über diesen Wissensbestand nicht verfügt (A-event), also eine Wissensvermittlung kultureller und semantischer Aspekte und damit ein Ausgleich des Wissensdefizits notwendig ist.

Eine bildliche Konkretisierung und visuelle Vorstellbarkeit der biblisch tradierten Ereignisse wird von einigen Predigern darüber hinaus zum einen mithilfe sprachlicher Szenarios und zum anderen mit multimodalen szenischen (Re)Inszenierungen realisiert. Sprachliche Szenarios sind dadurch gekennzeichnet, dass

die Zuschauer in eine fiktive Situation versetzt [werden], in der sie agieren; diese Situation wird als eine gegenwärtige vorgestellt. Die zu vermittelnden Informationen werden durch das Szenario veranschaulicht und ‚erfahrbar‘ gemacht, indem fiktive Ereignisse, Handlungen und Äußerungen des Adressaten verbal geschildert und ausgemalt werden. So wird zum Beispiel (implizit) verdeutlicht, wie man sich in der ausgemalten Situation verhalten soll, wie sich ein bestimmtes Ereignis anfühlt oder wie es überhaupt zu diesem Ereignis kommen kann. Mit Hilfe von Szenarios wird an Betroffene appelliert oder es werden Handlungen verständlich gemacht. (Brünner 2011:321)

In den hier untersuchten christlichen Predigten wurden sprachliche Szenarios vor allem dann eingesetzt, wenn sich die Rezipierenden in eine Situation versetzen sollten, die Parallelen zu der im Bibeltext dargestellten Szenerie aufweist (vgl. Dix 2020). Sehr nah an dem, was Brünner sprachliche Szenarios und Beispielerzählung nennt, sind die Verfahren des Nachspiels einer Begebenheit im Sinne Goffmans (1977) und die sprachliche (Re)Inszenierung im Sinne von Lucius-Hoene/Deppermann (2002). Im Zuge der Untersuchung von Alltagserzählungen

beschreibt Goffman das Phänomen des Nachspiels (*replay*) einer Szene oder Begebenheit wie folgt:

[G]ewöhnlich gibt der Sprecher seinen Zuhörern eine Darstellung dessen, was ihm widerfahren ist. Auch wenn er darauf abzielt, die nackten Tatsachen darzustellen, wie er sie sieht, so können doch seine Mittel in einem gewichtigen Sinne wesentlich theatralischer Art sein, nicht, weil er unbedingt übertriebene oder einem Drehbuch folgte, sondern weil er vielleicht etwas aufführen muss, was eine Dramatisierung ist – die Anwendung seiner Fähigkeiten zum Reproduzieren, zum Nachspielen einer Szene. Er spielt gewissermaßen ein Tonband von einem früheren Erlebnis ab. [...] Eine Geschichte oder Anekdote, d.h. eine Nachspielung, ist nicht bloß ein Bericht über ein früheres Ereignis. Im vollsten Sinne ist es ein Bericht aus der persönlichen Perspektive eines wirklichen oder möglichen Beteiligten, der so situiert ist, dass sich von diesem Ausgangspunkt her eine zeitliche, dramatische Entwicklung des berichteten Ereignisses ergibt. Eine Nachspielung ist deshalb übrigens auch etwas, in das sich der Hörer mitfühlend hineinversetzen kann, er kann das Geschehene selbst nacherleben. Kurz, eine Nachspielung gibt eine persönliche Erfahrung wieder und berichtet nicht bloß über ein Ereignis. (Goffman 1977:539f)





Lucius-Hoene/Deppermann verstehen unter einer *sprachlichen* ‚(Re)Inszenierung‘ wiederum ein Erzählverfahren, bei dem „das vergangene Geschehen so dargestellt wird, als ob es unmittelbar in der Gegenwart, vor den Augen der Gesprächspartner abliefe“ (2002:228). Als wichtige Realisierungsmittel nennen sie das szenische Präsens (vgl. Lucius-Hoene/Deppermann 2002:228) und die Wiedergabe von Dialogen bzw. direkter Rede (vgl. Lucius-Hoene/Deppermann 2002:230). In den untersuchten Wortbeiträgen werden sprachliche (Re)Inszenierungen vor allem dann produziert, wenn es um vom Prediger selbsterlebte Ereignisse geht. Alle drei Konzepte (sprachliches Szenario, *replay* und sprachliche (Re)Inszenierung) legen ihren Schwerpunkt auf primär verbal und vokal realisierte Erzählungen.

Darüber hinaus nutzen einige wenige Prediger neben der rein verbal realisierten Rekonstruktion die Möglichkeit, die biblischen Ereignisse auch mithilfe visuell-leiblicher Ressourcen für die anwesenden Personen erlebbar und nachvollziehbar zu machen. Das nachfolgende Beispiel zeigt eine solche multimodal realisierte (Re)Inszenierung eines biblischen Textes bzw. der im Bibeltext dargestellten Ereignisse.




### Beispiel 43.1: Weltenregent



500 P: und jESus wurde GRADe;(-)  
 501 du kOnntest gerade seine herrlichkeit SEHN.  
 502 du kOnntest grade SEHN-  
 503 dass ER;  
 504 der wEltenre!GENT! ist.  
 505 und pEtRus WEIß das.(----)

P	O		
	K		
	M		 






506 **und** PETrus,

P	O	
	M	.....

507 P: <<p>=ich brauch nochma\_en FREIwilligen.(-)  
 508 en MANN.(4.0)  
 509 DU.

P	O	
	H	

510 bist PETrus.  
 511 hEr mein PETrus. ((lachen))(1.5)  
 512 petrus du hast das vOrrecht dich mal hier  
 vorne HINzulegen;(2.0)  
 513 vor mein leUchtendes ANgesicht=  
 514 =geNAU.  
 → 515 stell dir mal VOR-  
 516 so wie pEtRus vor dem leuchtenden jesus  
 LIEGT;  
 517 ja?(2.0)>

Der Prediger thematisiert in seinem Wortbeitrag die Verklärung Jesu (siehe Beispiel 35 und 42) und nutzt dazu paraphrasierende und interpretierende Elemente, indem das bereits Verdeutlichte nochmals wiederholt und zusammenfasst: „und jEsuswurde GRAdE;(-) du kOnntest gerade seine herrlichkeit SEHN. du kOnntest grade SEHN- dass ER; der wEltenre!GENT! ist. und pEtus WEIß das“ (Z.501–505). Sprachlich auffällig ist, dass die Gemeinde zu einem aktiven Teil der Zusammenfassung wird, die durch den generalisierenden Gebrauch der Personaldeixis „du“ (Z. 501 und 502), das Präteritum und das Verb „sehn“ (Z.501 und 502), das eine perzeptorische Wahrnehmung innerhalb eines Vorstellungsraums (hier: der biblischen Geschichte) markiert, zu einer sprachlichen (Re)Inszenierung wird. An dieser Stelle bricht der Prediger jedoch ab und formuliert einen längeren Einschub. Dies wird zum einen visuell markiert, indem sich der Prediger von seiner auf die Gemeinde ausgerichteten Position (, Z. 505) abwendet (, Z.505), dabei einen Schritt nach hinten auf das Rednerpult zugeht (, Z.505) den Kopf senkt (, Z.505) und auf das bewegliche Pult neben ihm schaut. Die Arme senkt er ebenfalls ab. Der Prediger tritt aus dem Vorstellungsraum der Geschichte in den unmittelbaren Wahrnehmungsraum der Kirche ein und formuliert einen Metakommentar zur weiteren Gestaltung des Wortbeitrags (ich brauch nochma\_en FREIwilligen.(-) en MANN, Z.507–508), um sich einen Ko-Darsteller aus der anwesenden Gemeinde zu suchen (siehe Kapitel 17). Der Prediger adressiert aus der Gruppe der Anwesenden schließlich einen jungen Mann, den er auffordert sich vor den Prediger hinzulegen (Z.512–514). Vokal gekennzeichnet ist dies durch einen Laustärkewechsel und einer damit einhergehenden Verschiebung der Adressierung von der gesamten Gemeinde hin zu dem jungen Mann, der ein Teil der szenischen (Re)Inszenierung der biblischen Geschichte wird. Der Prediger adressiert ihn zunächst durch das Pronomen „DU“ und eine Zeigegeste (, Z.519) und spricht ihn darüber hinaus nicht mit seinem richtigen Namen an, sondern vollzieht unmittelbar die Umdefinierung hin zu der Rolle, die der junge Mann einnehmen soll, indem er ihm mit dem Namen der biblischen Person benennt (DU. bist PETrus. HER mein petrus, Z.509–511). In dieser Rolle verbleibt der junge Mann. Weiterhin findet eine Veränderung des Interaktionsraums statt, denn der Prediger steht nun nicht mehr allein der Gemeinde gegenüber, sondern etabliert einen zusätzlichen Interaktionsraum mit dem jungen Mann. Die Gemeinde wiederum kann dies

wahrnehmen. Der Prediger konstituiert dadurch nicht nur die Adressierung eines Einzelnen, sondern zeigt den übrigen Anwesenden an, dass nun nicht mehr nur eine Nacherzählung erfolgt, sondern eine szenische (Re)Inszenierung. Es folgt die Begründung für die (Re)Inszenierung, die durch den Prediger im konkreten Nachvollzug der biblischen Situation liegt: „stell dir mal VOR so wie pEtrus vor dem leuchtenden jesus LIEGT; ja?“ (Z.515–517). Die Fragepartikel verweist auf die Herstellung von Intersubjektivität des als nun geteilt konstruierten Vorstellungsraums. Die Formulierung „stell dir mal vor“, wie sie bei sprachlichen Szenarios typisch ist (vgl. Brüner 2011:321), wird auch hier vom Prediger genutzt, um einen Vorstellungsraum zu eröffnen, den Wechsel der aktuellen Personen in fiktive Personen einzuleiten und den jungen Mann direkt zum Adressaten seiner Handlungsanweisung zu machen, damit dieser den Rollenwechsel aktiv mitvollzieht (vgl. dazu auch Dix 2020). Gleichzeitig gibt der Prediger aber auch den anderen Anwesenden eine Interpretation der biblischen Situation, die (re)inszeniert werden soll, und eine Beschreibung der unmittelbar hergestellten Szenerie.

Der junge Mann liegt nun auf dem Bauch vor dem Prediger, der mit der Begründung für die Veranschaulichung auch seine eigene Rolle definiert und sich selbst die Figur des Jesus zuordnet. Dies dient der Vorbereitung eines erneuten Rollenwechsels. Dazu knüpft der Prediger zunächst an bereits vorhandenes geteiltes Wissen aus den vorausgegangenen Ausführungen an (die stImme hat grad !DONN!ernd> zu ihm gesprochen, Z.518).





Beispiel 43.2: Petrus du fauler Sack

518 P: <<f>die stImme hat grad !DONN!ernd> zu ihm  
 gesprochen;  
 519 und hat gesagt(-)!DIES! ist mein geliebter  
 SOHN. (-)  
 520 an dem ich WOHLgefallen habe.  
 521 !HÖRT! auf IHN. (-----|-----)

P	O	
	M	↓.....

522 und **jE**sus steht HIER;

P	K	
	H	

523 ja?  
 → 524 und hätte jetzt sagen KÖNNen-  
 525 **pE**trus du !FAU!ler sack.

P	K	
	H	
	T	

526 hab ich\_s dir nicht geSAGT; [(4.0)  
 527 G: [(lachen)]  
 528 P: !AUF!stehn.  
 529 <<all>NEIN\_nein\_nein\_nein>=  
 530 =LIEgen bleiben.  
 531 macht er !NICHT!; (-)  
 532 macht er NICHT.  
 533 ja?(1.5)  
 534 SONdern-  
 535 jesus be!RÜHRT! Petrus.

536 ja?  
 537 er berührt ihn nicht mit\_em SCHUH;  
 538 so HIER-  
 → 539 !EY!.  
 540 !AUF!stehn.  
 541 mich rUntertragen vom BERG;  
 542 SONdern-  
 543 du musst dir das bildlich VORstelln.(1.0)

Nachdem die Szene aufgebaut wurde und der junge Mann am Boden liegt, nimmt der Prediger seine Nacherzählung wieder auf und zitiert den Bibeltext als wiedergegebene direkte Rede der Stimme aus der Wolke (!DIES! ist mein geliebter SOHN.(-) an dem ich WOHLgefallen habe. !HÖRT! auf IHN, Z.519–521). Er tritt danach zurück neben das Rednerpult, gerade auf die Anwesenden und den vor ihm liegenden jungen Mann ausgerichtet, die Ellenbogen in die Hüften gestützt, die Unterarme angewinkelt nach oben gerichtet und die Handflächen zur Gemeinde zeigend (✚✚, Z.522). Dieser Orts- und Haltungswechsel markiert einen Rollenwechsel von ‚Gott‘ zu ‚Jesus‘, den er sprachlich noch nicht vollzogen hat, sondern erst ankündigt (und JESUS steht hier; ja? und hätte jetzt sagen KÖNN, Z.522–524). In dieser Zeit liegt der junge Mann mit dem Gesicht nach unten vor ihm. Der Prediger vollzieht schließlich den Rollenwechsel auch sprachlich. Dabei spricht er in direkter Rede in der Rolle des Jesus jedoch nicht das, was er im Bibeltext gesagt hat, sondern gerade das, was er nicht gesagt hat. Beides grenzt er mithilfe eines Metakommentars (und hätte jetzt sagen KÖNN, Z.524) und dem stilistischen Wechsel auf eine kolloquialere Ebene (pEtrus du !FAU!ler sack; hab ich\_s dir nicht geSAGT, Z.525–526) voneinander ab. Speziell durch die Verwendung des Konjunktivs wird hier deutlich, dass der Prediger zwischen der Re-Inszenierung der biblischen Geschichte und der Inszenierung einer neuen, zum Bibeltext alternativen Episode unterscheidet. Bei dieser (Neu)Inszenierung verändert er seine Armhaltung, stützt sie in die Seite (☞☞, Z.525) und beugt den Oberkörper leicht nach vorn (←r, Z.525); dabei ist der Blick auf den am Boden Liegenden gerichtet. Parallel verfährt er auch in einer zweiten Sequenz, in der er wieder einen alternativen Verlauf der biblischen Erzählung inszeniert. Diese beginnt ebenfalls mit einem Metakommentar, der Handlungen thematisiert, die die biblischen Personen nicht ausgeführt haben (er berührt ihn nicht mit\_em SCHUH, Z.537) und der Formulierung nicht realisierter Aussagen der Person Jesu (!EY!; !AUF!stehn; mIch RUNtertragen vom BERG, Z.539–541). Anders als zuvor laufen die Bewegungen in dieser Inszenierungsepisode jedoch nicht parallel zum Gesagten,

sondern diesem entgegen. Der Prediger spricht davon, dass Jesus Petrus eben gerade nicht mit dem Schuh berührt, stößt in der Szene aber den am Boden liegenden Mann mit dem Fuß an.

Der Prediger schließt beide Episoden mit der adversativen Konjunktion „SONdern“ (Z.534 und 542) ab und leitet damit zugleich auf die dritte Inszenierungsepisode über, in der das tatsächliche Geschehen des Bibeltextes dargestellt wird. Zunächst kommentiert er den weiteren Ereignisverlauf, indem er ihn nacherzählt: „JESus be!RÜHRT! pETrus.“ (Z.535) und „*der Weltregent kniet sich nieder, denn er muss sich niederknien, um Petrus zu berühren, denn der liegt auf dem Boden*“ (nicht im Transkript). Im Anschluss daran kniet er sich – wieder in der Rolle ‚Jesus‘ – nieder und (re)inszeniert die Situation visuell durch die Veränderung der Körperposition, verbal durch die Wiedergabe direkter Rede („*Petrus, hab keine Angst. Los, aufstehen*“, nicht im Transkript) und vokal durch eine erneute Veränderung in der Lautstärke (von laut zu leise) und eine weichere Artikulation.

Während der szenischen (Re)Inszenierung der biblischen Geschichte wechselt der Prediger immer wieder zwischen der Rolle des Erzählers, der verkörperten Rolle (Jesus bzw. Gott) und der Rolle des Predigers als Regisseur der Inszenierung (Tabelle 16.1).

**Tabelle 16.1** Übersicht Handlungsebenen

<b>Zeile</b>	<b>Handlungsebene</b>
522-524	Animierte Rede (Rolle: Gott)
525-527	Metakommentar im Wahrnehmungsraum (Erzähler)
528-530	Animierte Rede (Rolle: Jesus)
531-532	Metakommentar, Regieanweisung (Regisseur)
533-540	Metakommentar im Wahrnehmungsraum (Erzähler)
541-543	Animierte Rede (Rolle: Jesus)
544-556	Metakommentar im Wahrnehmungsraum (Regisseur)
557-560	Animierte Rede (Rolle: Jesus)
ab 561	Interaktion im Wahrnehmungsraum (Prediger)

Der häufige Rollenwechsel wird u. a. auch durch die Reaktionen der anwesenden Personen ausgelöst. So reagiert der auf dem Boden liegende junge Mann auf das Lachen der Gemeinde (Z.527) im Anschluss an einen Kommentar der Rolle Jesu, indem er den Kopf hebt und die zum Aufstehen auffordernde Geste des Predigers sieht sowie die verbale Aufforderung (!AUF!stehn, Z.528) zum Anlass nimmt, sich zu erheben. Dies veranlasst den Prediger zu einer Reparatur, zu deren Realisierung er in die Rolle des Predigers als Regisseur der Szene wechselt und

den Mann wieder zum Hinlegen bewegt (<<all> NEIN\_nein\_nein\_nein> LIEgen bleiben, Z.529–530).

Das Beispiel zeigt, dass und wie der Prediger das Verfahren der multimodal realisierten szenischen (Re)Inszenierung nutzt, um ein biblisch tradiertes Geschehen für die anwesenden Personen nachvollziehbar zu machen und dabei gleichzeitig Personenwissen über den Charakter Jesu zu vermitteln. Diese hoch didaktisierte Form der Veranschaulichung ist im gesamten Korpus relativ selten. Es wurde lediglich in zwei Wortbeiträgen die prototypische Form einer szenischen Darstellung biblischer Texte realisiert. In zwei weiteren wurden persönliche Erlebnisse des Predigers oder nicht-biblische Geschichten veranschaulicht (siehe Abschnitt 17.3.3). In allen Fällen kann der Prediger die (Re)Inszenierung sowohl allein als auch zusammen mit mindestens einer weiteren Person aus der Gemeinde realisieren.

Bei den im Wortbeitrag genutzten Verfahren der Wissensvermittlung und der Veranschaulichung geht es vor allem darum, den Nachvollzug und das Verstehen des biblischen Textes selbst zu ermöglichen. Dies ist notwendig, um darauf aufbauend die Übertragung der biblisch tradierten Ereignisse auf die Gegenwart und die zum Zeitpunkt des Wortbeitrags anwesenden Personen im 21. Jahrhundert zu leisten. Nach der textbezogenen Wissensvermittlung folgte also die gegenwartsbezogene Vermittlung und/oder Aktualisierung von überzeitlichen und grundlegenden Glaubensgewissheiten und die Formulierungen von Handlungsanweisungen bzw. Handlungsempfehlungen. Dabei formulieren die Prediger explizite und implizite Äußerungen hinsichtlich der überzeitlichen Gültigkeit biblischer Aussagen, Zusagen und Begebenheiten und stellen ihre eigene epistemische und deontische Autorität zur Disposition, d. h. ihr Recht, z. B. Handlungsempfehlungen auszusprechen. Das nachfolgende Kapitel vertieft diesen Aspekt anhand ausgewählter Beispiele aus dem untersuchten Korpus.

---

## 16.5 Vom Bibeltext zur Gegenwart

Eng verbunden mit der Veranschaulichung biblischer Texte ist das Herausarbeiten überzeitlicher Glaubensgewissheiten und das Aufzeigen von Handlungsoptionen auf der Grundlage des biblischen Textes. Aus theologischer Perspektive hat die Predigt zwei Wirkrichtungen: nach innen und nach außen – auf den einzelnen Gläubigen und die Identitätsstiftung als Christen genauso wie auf die Öffentlichkeit als „Dienst an der Welt“ (Engemann 2002:102). Dieser Leistung individueller und kollektiver Orientierung (vgl. Engemann 2002:104, Keller 2017:23f) dient

u. a. die Auslegung der Texte, die Tradierung religions- und glaubenskonstitutiver Wissensbestände und die Verknüpfung des biblischen Textes mit der Lebenswirklichkeit der Anwesenden im Moment der Predigt im 21. Jahrhundert. Der Wortbeitrag soll entsprechend die Bedeutung und die Relevanz der biblisch tradierten Texte und Aussagen für die Gegenwart aufzeigen, obwohl oder gerade weil die religiöse, kulturelle und zeitliche Distanz besteht und als solche von den Predigern explizit und implizit thematisiert wird (vgl. Boyd-MacMillan 2011:203). In der Homiletik spricht man in diesem Zusammenhang von der Inszenierung der Schrift bzw. von einem ‚in Szene setzen‘ der biblischen Texte und von deren Verlebendigung (vgl. Schneider 2016:203, Josuttis 1985:166). In einigen der untersuchten Wortbeiträge formulieren die Prediger zur Bearbeitung dieser Aufgabe explizite Parallelisierungen zwischen dem Bibeltext und der Gegenwart und arbeiten dadurch nicht nur an der Veranschaulichung des Textes, sondern zeigen auch den Geltungsanspruch der biblischen Texte auf.



#### Beispiel 44: Schon damals

```

411 P:   und es sprAch der könig von Aram-
412     GEH,=
413     =komm ich sEnde eine BUCHrolle-
414     ein schreIben zum könig von ISrael,
415     °h und er GING,
416     und nAhm in seine hand zehn SILberbarren, (--
417     mOney makes the world go ROUND;
→ 418     schon DAMals;
419     °h sEchtausend GOLD(1.0)stücke;
420     und ZEHN wechselkleider;=
421     =und er brAchte die buchrolle zum könig von
         ISrael; (1.0)

```

Der Prediger liest die Episode einer Unterhaltung zwischen dem syrischen König und Naaman vor (Z.412–416 und 419–421; siehe Beispiel 36 und 37). In dieses Vorlesen eingeschoben ist ein den Text auslegender Metakommentar des Predigers. Dieser besteht zum einen aus einer idiomatischen Wendung, dem englischen Zitat „mOney makes the world go ROUND;“ (Z.417), und der Parallelisierung „schon DAMals“ (Z.418). Mit diesem Metakommentar realisiert der Prediger drei unterschiedliche Handlungen: a) er vermittelt implizit Wissen über die gesellschaftlichen Verhältnisse zur Zeit des Bibeltextes, dass Geld

bei diplomatisch-politischen Beziehungen eine entscheidende Rolle gespielt hat, b) er markiert implizit den überzeitlichen Geltungsanspruch des im Text dargestellten Ereignisses (und nahm in seine hand zehn SILberbarren, Z.416), bei dem es sich um eine ökonomische Transaktion vor dem Hintergrund politischer Machtverhältnisse (hier zwischen dem König von Aram und dem König von Israel) handelt, indem er die Verhältnisse zur damaligen Zeit mit den gegenwärtigen Verhältnissen parallel setzt, und c) er veranschaulicht den biblischen Text und ermöglicht den Nachvollzug für die Gemeinde.

In ähnlicher Weise nutzt der Prediger im nachfolgenden Auszug die rhetorische Phrase „*damals wie heute*“, die ebenfalls Parallelität und überzeitliche Gültigkeit postuliert.



Beispiel 45: Damals wie heute

235 P: der hebräerbrief rIchtet sich an MENsChen,  
 236 DIE,  
 237 in der gedAnkenwelt des jüdischen GLAUbens,  
 238 zuHAUse waren.=  
 239 =und GROß geworden waren.(--)  
 240 dA waren sie HERgekommen.  
 241 UNSere;  
 242 KLEIne;  
 243 Unbekannte christliche geMEINde;=  
 244 =von der am Anfang die REde war;  
 245 die in der gefAhr steht die KRAFT zu  
 verlieren.(-)  
 246 DAS war ihre gedankenwelt.  
 247 die jÜdische FRÖMmigkeit.(1.0)  
 248 und da spielt der schabbAt eine ganz GROße  
 rolle.(.)  
 → 249 dAmals wie HEUte.  
 250 er WAR,  
 251 alleINStellungsmerkmal.(-)  
 252 sowas hatte NIEMand sonst.

In diesem Wortbeitrag setzt sich der Prediger mit dem Hebräerbrief und der Differenzierung zwischen dem jüdischen Shabbat und dem christlichen Sonntag auseinander (siehe Beispiel 28 und 33). In dem Verweis darauf,

wer der Adressat des Briefes ist (der hebräerbrief richtet sich an MENSchen, die in der gedAnkenwelt des jüdischen GLAUbens zuHAUSE waren. und GROß geworden waren, Z.235–239), kennzeichnet der Prediger die Notwendigkeit die bestehenden kulturellen und vor allem religiösen Distanzen zu überwinden, indem er entsprechendes Wissen vermittelt (siehe Abschnitt 16.3.1, Religionswissen) und immer wieder auf die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Judentum und Christentum eingeht. Dabei verweist er nicht nur auf Traditionen jüdischer Religionspraxis zum Zeitpunkt des Bibeltextes, sondern verhandelt deren Aktualität und Kontinuität in der Gegenwart (dAmals wie HEUTE, Z.249). Durch diese sprachliche Parallelisierung zeigt der Prediger die Gültigkeit des Textes und des Shabbat über die Jahrhunderte hinweg auf und verdeutlicht dies, indem er die kulturelle Bedeutung und die identitätsstiftende Funktion des Shabbat darstellt (250–252, Kulturwissen).

Während die Parallelisierung zwischen den biblisch tradierten Ereignissen und der Gegenwart in diesen zwei Auszügen explizit markiert wird, bleibt sie im nachfolgenden Beispiel aus einer evangelischen Sonntagspredigt impliziter. Zudem schwächt der Prediger dadurch seine epistemische Gewissheit über die geäußerte Parallele ab.



#### Beispiel 46: Riss

01 P: LIEbe; (-)  
 02 faMIlie.  
 03 so sollte ich wohl nach diesem text Sagen.  
 04 ihr SPÜRT in euch alle, (-)  
 05 die SPRENGkraft. (-)  
 06 die in diesen wOrten jesu LIEGT. (-)  
 07 tatsÄCHlich,  
 08 sind wir hier an einem PUNKT, (-)  
 09 DER, (-)  
 10 wie ich meine viele von uns berÜHRT. (1.0)  
 11 denn der (.) Offenkundige !RISS!;  
 12 den es in der famIlie jesu GIBT; (1.0)  
 13 ist ja wohl AUCh,  
 → 14 in vielen Unserer familien SPÜRbar.

Nachdem der Prediger die biblischen Ereignisse erklärt und Kontextwissen vermittelt hat (nicht im Transkript), setzt er die im Bibeltext geschilderten Ereignisse mit aktuellen Ereignissen parallel: „denn der (.) Offenkundige !RISS!; den es in der familie jesu GIBT; (1.0) ist ja wohl AUCH, in vielen Unserer familien SPÜRbar.“ (Z.11–14). Durch die Partikel „ja“ nimmt der Prediger eine Zuschreibung geteilten Wissens vor, schwächt jedoch gleichzeitig die epistemische Sicherheit über die Gültigkeit seiner Aussage ab, indem er sie als subjektive Vermutung kennzeichnet (ja wohl AUCH, Z.13) und durch das Zahlwort „vielen“ die Reichweite seiner Zuschreibung von Parallelität einschränkt (es ist in vielen, aber nicht in allen Familien der Fall). Der Prediger verweist auch hier auf die Aktualität und Lebensnähe des Textes, indem er von einer Äquivalenz zwischen Bibeltext und der Lebenswelt der anwesenden Personen spricht.

Alle untersuchten Prediger sehen sich in der Predigt mit der Aufgabe konfrontiert, die in biblischen Geschichten und Geschehnissen tradierten Wissensbestände aufzubereiten und so zu aktualisieren, dass sie heutigen Lebenswirklichkeiten gegenüber anschlussfähig werden (vgl. Stetter 2011:216). Der Prediger soll im Idealfall an die Lebensumstände der Gottesdienstbesucher anknüpfen und zwischen dem biblischen Geschehen und den aktuellen Verhältnissen vermitteln (vgl. u. a. Härtner/Eschmann 2008:19). Die Prediger in den untersuchten Wortbeiträgen haben die Verknüpfung zwischen Bibeltext und Lebenswirklichkeit auf unterschiedlichen Ebenen und aufbauend auf unterschiedlichen Wissensbeständen hergestellt: politischen, gesellschaftlichen und sozialen Parallelen (Verhältnis zwischen Personen, einer Familie etc.) sowie religiösen Parallelen und den Erfahrungen der anwesenden Personen, die mit den Erfahrungen der biblischen Personen in Beziehung gesetzt werden. Um dies zu erreichen, werden explizit und implizit Praktiken der Wissensvermittlung und Verfahren der Veranschaulichung (wie Analogien und Parallelisierungen) eingesetzt.



## 16.6 Handlungsmöglichkeiten

Den theologischen Ausgangspunkt für die Formulierung von Handlungsmöglichkeiten im Wortbeitrag bildet die christliche Glaubensüberzeugung eines Gottes, dessen Botschaften und Zusagen überzeitlichen Charakter haben und heute noch genau so gelten wie zu Zeiten des Alten oder Neuen Testaments (vgl. Thiele 2004:30; siehe auch Keller 2017:35). Diese Vorstellung bestimmt in allen Konfessionen das Selbstverständnis der Prediger und deren Arbeit an den Wortbeiträgen. Wie die bisherigen Kapitel gezeigt haben, nutzen die Prediger häufig ein mehrstufiges Verfahren, indem sie zunächst den Bibeltext veranschaulichen und ggf. zusätzliche Wissensbestände vermitteln, daran anschließend Parallelen zwischen dem Text und der Gegenwart herausarbeiten, die die überzeitliche Gültigkeit markieren, und schließlich Konsequenzen aus dieser Überzeitlichkeit für die Gemeinde ableiten, indem sie Möglichkeiten für zukünftige Handlungen aufzeigen. Es ist auffällig, dass die Prediger in diesem Zusammenhang Abstufungen im Appellcharakter und im Grad der Absolutheit der Anweisung ihrer Aussagen vornehmen. In der vorliegenden Arbeit wird daher zwischen Handlungsanweisungen, Handlungsempfehlungen und Handlungsoptionen unterschieden. Während Handlungsanweisungen sehr stark die Notwendigkeit zukünftiger Handlungen markieren, zeigen Handlungsempfehlungen, was zukünftig getan werden sollte. Der präskriptive Charakter der Äußerung ist hier abgeschwächt. Schließlich wird die Formulierung von Handlungsoptionen erkennbar. Hier zeigt der Prediger mögliche Handlungsverläufe auf und stellt sie nebeneinander, ohne zu priorisieren.

Handlungsanweisungen machen deutlich, dass es sich um notwendige zukünftige Handlungen handelt, die sich als direkte Konsequenz aus biblisch tradierten Glaubensgewissheiten und Moralvorstellungen ergeben. Das nachfolgende Beispiel aus einem ökumenischen Sonntagsgottesdienst verdeutlicht dies.



Beispiel 47: Losgehen

- 162 P: ich muss verTRAUen und;(.)  
 163 dem vertrauen folgt das LOSgehen.(1.5)  
 164 so wie ich im hochseilgarten natürlich den  
 (.) sIcherheitsseil SEhe und-  
 165 den karaBIner;=  
 166 =und meinen GURT;(--)  
 167 aber ich sehe nIcht die KRÄFte;  
 168 die gleich WIRken;  
 169 wenn ich im SEIL hänge.(1.5)  
 170 ich muss verTRAUen.  
 171 ich muss GLAÜben,  
 172 dass das HÄLT;  
 173 °h dass das TRÄGT.(1.0)  
 174 und im reIch GOTtes.--)  
 175 ist es ganz ÄHNlich.(2.0)  
 176 wir HA:ben,  
 177 gOttes !WORT!.(-)  
 178 und wir haben seIne verSPRECHen.--)  
 179 übrigens nicht nur für die gemeINde;  
 180 also für die die sich CHRISTen nennen.  
 181 sondern gOttes wort gilt ja für ALLE  
 menschen.(1.0)  
 182 deswegen haben wir in diesen tagen in diese  
 stAdt hiNEINgerufen.(2.5)  
 → 183 aber dann muss ich es UMsetzen;----)  
 184 Umsetzen was gott WILL.--)  
 185 !AUCH!;  
 186 wenn ich !NICHTS!;  
 187 !SE!he.

Der Prediger parallelisiert in diesem Auszug durch einen Vergleich das Vertrauen auf Gottes Führung mit dem Vertrauen auf physikalische Gesetze (Z.164–175). Als Referenz führt der die Autorität biblischer Überlieferungen an (Z.176–181) und formuliert das Wissen über die Tragfähigkeit des Glaubens mit sehr hoher epistemischer Sicherheit, sprachlich realisiert mithilfe

der Partikel „ja“ als *common ground* der anwesenden Personen (AB-event). Auf dieser Grundlage formuliert er Handlungsanweisungen hinsichtlich des persönlichen Glaubenslebens jedes Einzelnen (ich muss verTRAUEN und dem vertrauen folgt das LOSgehen, Z.162–163 und aber dann muss ich es UMsetzen; (---) Umsetzen was gott WILL, Z.183–184). Diese werden durch das Modalverb („muss“) als notwendige Konsequenz aus einem Leben als glaubender Christ und als Teil der Kausalkette ‚Glauben – Vertrauen – Handeln‘ formuliert. Handlungsanweisungen werden aber nicht nur mithilfe des Modalverbs ‚müssen‘ realisiert, sondern auch mithilfe der Form des Imperativs, wie das nachfolgende Beispiel aus einem Jugendgottesdienst zeigt:



Beispiel 48: Freuet euch

→248 P: die bibel fOrdert uns AUF;  
 249 !FREU!et euch alle ZEIT.  
 250 deswegen hab ich vorhin gefragt wer FRÖhlich  
 is,  
 251 we:nstens schon DREI die; (-)  
 252 in gottes wort unterWEGS sind.  
 → 253 FREUet euch alle zeit. (2.0)  
 254 BETet unablässig.  
 255 sagt in Allem DANK. (1.0)  
 256 <<behaucht>hey> wenn gOtt uns das sogar  
 SCHRIFTlich gibt;  
 257 der hat\_doch n GRUND;  
 258 der weIß doch wie dein TAG is.(1.0)  
 259 der weIß doch was dir widerFÄHRT.  
 260 wenn GOTT dir sagt-  
 261 freUe dich alle ZEIT.  
 262 bEte immer ohne UNTERlass.  
 263 gott weIß worüber er REDet.  
 264 und da müSsen wir (REINKommen).

Der Prediger gibt in diesem Beispiel die durch den Imperativ kontextualisierten Handlungsanweisungen sich zu freuen (freUe dich alle ZEIT, Z.253 und Z.261), zu beten (bEte immer ohne UNterlass, Z.254 und Z.262) und zu danken (sagt in Allem DANK, Z.255). Die Handlungsanweisungen verknüpft und begründet der Prediger direkt mit dem biblischen Text (die bibel fOrdert uns AUF, Z.248), indem er die dort genutzten Formulierungen wieder aufgreift. Auf der Grundlage des biblischen Textes etabliert der Prediger also Anweisungen für zukünftige Handlungen als unmittelbare und unumgängliche Konsequenz. Der Prediger nimmt hier explizit die Rolle eines Vermittlers ein, der die biblisch tradierten, göttlichen Anweisungen weitergibt und gegenüber den anwesenden Personen aktualisiert. Er setzt damit die überzeitliche Gültigkeit der biblischen Texte relevant und positioniert sich als jemand, der, wie die Gemeinde, diesen Aufforderungen folgen soll. Es ist dann nicht der Prediger, der das Recht hat, der Gemeinde bestimmte zukünftige Handlungen naheulegen, sondern der biblische Text. Dieser wird mit einer hohen deontischen Autorität aufgeladen, die durch den Prediger im Wortbeitrag tradiert und vermittelt wird.

Handlungsempfehlungen wiederum werden in den untersuchten Predigten auch aus biblischen Texten und auf Grundlage von Glaubensgewissheiten herausgearbeitet, werden jedoch weniger stark und absolut formuliert. Wie das nachfolgende Beispiel aus einem katholischen Sonntagsgottesdienst zeigt, zieht der Prediger auch hier eine direkte Linie vom biblischen Text, der Überzeugung von dessen Überzeitlichkeit, über die gegenwartsspezifische Aktualisierung und Vermittlung von Wissen bis hin zu zukünftigen Handlungsempfehlungen (das Video beginnt in Zeile 185 des Transkripts).



### Beispiel 49: Lebebuch

080 P: wie sollen verkÜnder der frohen botschaft  
 SEIN. (-)  
 081 doch um verkÜNder;  
 082 seIn (.) zu KÖNnen,  
 083 muss ich zunächst einmal WISSen.  
 084 was IST das denn;  
 085 die frOhe BOTschaft.  
 086 das HEIßt-  
 →087 ich muss auch in der BIBel lesen;=  
 088 =denn dAs ist unsere (.) überLIEferung. (-)  
 ((...))  
 185 liebe schwEstern und BRÜdern;  
 186 ich meIne wir KÖNnen;  
 187 und wir SOLlten;  
 188 noch vIel von DIEsen christen lernen. (-)  
 189 was hIndert !UNS! eigentlich.  
 190 zuhause in der faMILie,  
 191 im frEundes und beKANntenkreis,  
 192 vielleicht auch im faMILienkreis;  
 193 rEgelmäßig die heilige schrift zur HAND zu  
 nehmen;  
 194 und (.) und daraus zu LEsen. (-)  
 195 denn wer DAS tut.  
 196 der wird auch den REIChtum entdecken,  
 197 der in diesem BUCH,  
 198 der BÜcher;  
 199 STECKT. (-)  
 200 und er wIrd sich SELbst;  
 201 von den texten stets neu herAUSfordern  
 lassen.  
 202 für seinen ALltag;  
 203 und für sein CHRISTsein. (-)  
 204 eine BIBel,  
 205 die nur im regAl steht und verSTAUBT; (-)  
 206 ist eigentlich NUTZlos. (-)

→ 207 und dEshalb sollten wir uns ANgewöhnen.  
 208 wieder MEHR;  
 209 und rEgelmäßig die heilige schrift zur HAND  
 zu nehmen. (-)  
 210 doch es geht nicht nur allein um das LEsen.  
 211 denn die bIbel ist weit MEHR;  
 212 als ein LEsebuch.  
 213 sie ist vor allem (.) ein !LE!bebuch. (-)  
 214 denn gOtt hat uns aUch HIER;  
 215 in ((Name der Stadt));  
 216 auch HEUte im jahr zweitausendsechzehn;  
 217 noch JEde menge;  
 218 für unser lEBen zu SAgen. (-)  
 219 schauen wir am besten HEUte noch nach.

Ausgehend von dem biblischen Missionsauftrag (wir sollen verkünder der frohen botschaft SEIN, Z.80) formuliert der Prediger zunächst eine Handlungsanweisung, die als notwendige Konsequenz aus dem Auftrag formuliert wird (doch um verkÜnder; seIn (.) zu KÖnnen, muss ich zunächst einmal WISSen. was IST das denn; die froHe BOTschaft. das HEIßt ich muss auch in der BIbel lesen, Z.81–87). Auffällig ist hier wieder die Realisierung der Anweisung mithilfe des Modalverbs ‚müssen‘. Im weiteren Verlauf des Wortbeitrags greift er diese Handlungsanweisung wieder auf, formuliert sie dann aber als Handlungsempfehlung mit einem abgeschwächten Appellcharakter. Der Prediger nutzt nicht mehr das Modalverb ‚müssen‘ und den Imperativ, sondern die Modalverben ‚sollen‘ und ‚können‘ im Konjunktiv (und wir SOLlten; noch vIel von DIEsen christen lernen, Z.186–187 und dEshalb sollten wir uns ANgewöhnen. wieder MEHR; und rEgelmäßig die heilige schrift zur HAND zu nehmen, Z.207–209). Der Prediger formuliert mithilfe der Konjunktion „und“ und dem Adverb „dEshalb“ (Z.207) einen direkten kausalen Zusammenhang zwischen dem biblisch tradierten Handlungsauftrag des Weitersagens der biblischen Botschaft und der Handlungsempfehlung des Bibellesens, denn Letzteres bildet so die Grundlage dafür, den Verkündigungsauftrag durchführen zu können. Die Pronomen „uns“ und „wir“ sind in diesem Zusammenhang weitere sprachliche Praktiken des Predigers. Mit ihnen integriert sich der Prediger zum einen in die Gruppe derer, denen die Handlungsempfehlung gilt, und lädt gleichzeitig den biblischen Text selbst mit Autorität auf. Der Prediger impliziert damit, dass nicht seine Weisungen entscheidend sind, sondern die Weisungen Gottes, die in den biblischen Texten tradiert sind (denn gOtt hat uns aUcg HIER; in ((Name der

Stadt)); auch HEUTE im Jahr zweitausendsechzehn; noch JEDE Menge; für unser LEBEN zu SAGEN.(-) schauen wir am besten HEUTE noch nach, Z.214–219).

Im Gegensatz zu Handlungsanweisungen und Handlungsempfehlungen geben die Prediger mit Handlungsoptionen unterschiedliche Möglichkeiten vor, wie die Gemeinde im Anschluss an das Gesagte praktisch tätig werden kann. Im nachfolgenden Wortbeitrag aus einer Jugendgottesdienstpredigt setzt sich der Prediger mit dem Thema „Zweifel“ und biblisch tradierten, jüdischer Erinnerungskultur auseinander (Kulturwissen). Aus diesem Rückblick entwirft er nun Optionen für das zukünftige Handeln der anwesenden Personen.



#### Beispiel 50: Denkmal

313 was machst DU?  
 314 wo baust dU ein !DENK!mal.  
 315 was dich immer wieder an GOTT erinnert.(1.5)  
 316 was sind deine DENKmäler,  
 → 317 ich will dir MUT machen,  
 → 318 SCHREIBE dir dinge AUF.  
 → 319 (2.0) lerne vielleicht ein Lied oder einen  
 bibelvers AUSwendig,  
 320 der dich an EINE bestimmte gottesbegegnung  
 erInnert.

Eingeleitet durch ein Interrogativ (was machst DU? wo baust dU ein !DENK!mal, Z.313 und 314) zeigt der Prediger in Form von *candidat answers* auf die Frage verschiedene Handlungsoptionen auf (Z.318–319). Diese werden vom Prediger zwar als Imperativ formuliert (schreibe auf, lerne auswendig), aber durch die Einleitung (ich will dir MUT machen, Z.317) als gleichwertige Optionen gerahmt.

Handlungsaufforderungen, Handlungsempfehlungen und Handlungsoptionen können von den Predigern an unterschiedlichen Stellen innerhalb des Wortbeitrags realisiert werden. In den meisten Fällen werden sie am Ende oder im Verlauf des Wortbeitrags produziert, aber auch zu Beginn kommen sie vor. Die Aufforderungen zu zukünftigen Handlungen können dabei eine unterschiedliche Reichweite haben. Sie können sowohl individuumszentrierte Handlungen umfassen (häufiger/regelmäßiger Bibel lesen, sich bewusst auf Gott verlassen etc.), als

auch Handlungen thematisieren, die in die Gesellschaft hineinwirken (die frohe Botschaft verkündigen). Verbleiben sie auf der Ebene der einzelnen Person, geht es in vielen Fällen um eigene Glaubenspraktiken und das Verhältnis zwischen der jeweiligen Person und Gott. Im oben gezeigten Beispiel handelt es sich z.B. um eine konkrete Tätigkeit der anwesenden Personen, die im Anschluss an den Gottesdienst vollzogen werden soll („häufiger Bibellesen“). Aufforderungen und Empfehlungen können sich jedoch auch auf die Änderung von Einstellungen und Überzeugungen beziehen. Der Prediger aktualisiert dann Glaubensgrundsätze in Bezug auf das Verhältnis jedes einzelnen anwesenden Christen gegenüber Gott. Es geht in diesem Zusammenhang nicht zuerst um zukünftige soziale Handlungen, die direkt in die Gesellschaft hineinwirken, sondern um ein kritisches Hinterfragen der eigenen Perspektive und der individuellen Glaubensauffassungen. Diese Perspektive auf die zukünftigen Handlungen des Einzelnen überwiegt in den untersuchten Wortbeiträgen vor der Aufforderung zu Handlungen, die in die Gesellschaft hineinwirken.

---

## 16.7 Wissensgattung Predigt

Ausgangspunkt für die durchgeführte Analyse war die Beobachtung, dass Wissen auf unterschiedlichen Ebenen und in unterschiedlichen Formen eine konstitutive Rolle für die kommunikative Gattung der Predigt spielt. In der bisherigen wissenssoziologischen und interaktionsanalytischen Forschung in Bezug auf Wissen blieb die Predigt bisher weitgehend unberücksichtigt. Lediglich einige wenige Studien verweisen auf moralische Wissensbestände. Auch die theologischen Betrachtungen nehmen einen durchaus ambivalenten Standpunkt zum Thema ‚Wissen in der Predigt‘ ein und diskutieren kontrovers, inwieweit Prediger einen Lehrauftrag haben und wie dieser auszufüllen sei. Vor diesem Forschungshintergrund war es das Ziel der durchgeführten Analyse, den Stellenwert der Wissensvermittlung im Wortbeitrag und die dabei aktualisierten Wissensformen herauszuarbeiten. Auf binnenstruktureller Ebene können so unterschiedliche Wissensbestände und Wissensterritorien ausgemacht werden:

*Gattungswissen:* Wissen über die Gattung an sich, ihre interaktive Verfasstheit, ihre institutionelle Einbettung, die Kenntnis der typischen Interaktionsordnung etc. Das Vorhandensein dieses Wissens sowohl auf Seiten des Predigers als auch auf Seiten der Gemeinde ist notwendig, um die Gattung erfolgreich etablieren und durchführen zu können. Dieses Wissen wird in den meisten Fällen als bekannt



vorausgesetzt und innerhalb der Predigt und des Wortbeitrags nicht explizit thematisiert (AB-event). Es verweist auf außenstrukturelle Komponenten wie die Gestaltung und Nutzung des Raumes, die Markierung der institutionellen Rollen (Prediger und Gemeinde) und Erwartungen darüber, wer von diesen zwei Rollen prototypisch über welches Wissen verfügt, d. h. Wissensträger ist, Zugang zu den einzelnen Wissensterritorien hat und wer in Bezug auf welches Territorium über epistemische und deontische Autorität verfügt. Dies kann sich auf der situativen Realisierungsebene u. a. in Frage-Antwort-Sequenzen zeigen (siehe Abschnitt 5.3). Das Gattungswissen spielt somit auf allen Gattungsebenen eine Rolle.

Bibelwissen: Wissen über den Aufbau und die Handhabung der Bibel, ggf. auch über historische Fakten zur Entstehung des Bibelkanons etc. Dieses Wissen wird ebenfalls in den meisten Fällen als von allen Anwesenden geteilt zugeschrieben (AB-event). Lediglich in Wortbeiträgen im Rahmen von Evangelisationen fand eine Vermittlung von Bibelwissen statt.

Bibeltextwissen: Wissen über die kontextuelle Einbettung des im Wortbeitrag besprochenen Bibeltextes. Dies umfasst sowohl den intertextuellen Kontext bezüglich des Gesamtaufbaus der Bibel als auch das Wissen über die religiöse, kulturelle und historische Einordnung des jeweiligen Bibeltextes. Bibeltextwissen ist die Wissensform, die am häufigsten Gegenstand in den Wortbeiträgen ist. Sie wird vor allem vermittelt, um die Distanz(en) zwischen Bibeltext und Gemeinde zu reduzieren (A-event und AB-event). Es lässt sich somit vor allem auf der Ebene der Binnenstruktur verorten. Innerhalb des Bereichs des Bibeltextwissens wurden die folgenden Bereiche erkennbar:

- Religionswissen: Dieses Wissen umfasst zum einen Wissen über die (Frömmigkeits)Praktiken, Glaubensgrundsätze und Glaubenstraditionen fremder Religionen, v. a. des Judentums, das in der Abgrenzung zu den religiösen Praktiken des Christentums markiert wird. Zum anderen ist damit das Wissen über grundlegende Glaubensgewissheiten und Glaubenspraktiken der eigenen Religion, d. h. des Christentums, benannt.
- Kulturwissen: Wissen über die sozio-kulturellen, politischen und ökonomischen Verhältnisse zur Zeit der im Bibeltext beschriebenen Ereignisse. Hierzu zählt auch das Wissen über die historische Einbettung des Bibeltextes.
- Sprachhistorisches Wissen: Wissen über Sprachwandel und Prozesse der Bedeutungsveränderung zwischen dem biblischen Originaltext, der im Wortbeitrag vorgelesenen deutschen Übersetzung und dem Sprachgebrauch der anwesenden Personen.

- *Personenwissen*: Wissen über biblische Personen, ihre Charakterisierung sowie ihren sozialen, religiösen und ökonomischen Status.
- *Exegesewissen*: Subjektive Lesarten und Erkenntnisse des Predigers zu und über den biblischen Text im Zusammenhang mit seiner Lektüre bzw. vom Prediger zugeschriebene subjektive Lesarten der anwesenden Personen.
- *Moralwissen*: Wissen über biblisch tradierte Moralvorstellungen in Abgrenzung zu weltlichen/menschlichen Moralvorstellungen.

*Glaubenswissen*: Erfahrungswissen des Predigers und der Gemeinde hinsichtlich des eigenen Glaubens, gemachter Gotteserfahrungen und der individuellen Glaubensbiographie (A-event, B-event, AB-event).

Wie die Analyse gezeigt hat, entscheiden die Prediger aufgrund der Annahme über vorhandenes oder nicht vorhandenes Wissen und mit dem Ziel Intersubjektivität zu erzeugen, d. h. Verstehen zu ermöglichen, welche Wissensbestände bei welcher Gemeinde auf welche Art und Weise innerhalb des Wortbeitrags vermittelt werden. Dabei nutzen die Prediger unterschiedliche kommunikative und interaktive Praktiken und nehmen komplexe Zuschreibungen hinsichtlich des epistemischen Status der anwesenden Personen und der Darstellung des eigenen epistemischen Status vor. Zum einen können sie sich selbst einen Expertenstatus zuschreiben und diesen explizit und implizit markieren. Dabei wird den anwesenden Personen ein niedriger epistemischer Status und damit ein großes Wissensdefizit zugeschrieben, das von den Predigern überbrückt wird (A-event). Zum anderen können sich die Prediger selbst einen niedrigen epistemischen Status hinsichtlich bestimmter Wissensterritorien zuschreiben, zu denen sie keinen Zugang haben (B-event). Die explizite Markierung von Nichtwissen legitimiert dann die Vermittlung von Wissen durch den Prediger. Um die Handlungen der Wissensvermittlung und der Veranschaulichung auszuführen, nutzen die Prediger unterschiedliche kommunikative Praktiken, z. B. Übersetzungen, Analogiebildungen, sprachliche Szenarien und multimodale (Re)Inszenierungen. Auch stilistische Variationen und Visualisierungen gehören zu den kommunikativen Praktiken, die von den untersuchten Predigern genutzt werden, um die biblischen Texte für die anwesenden Personen verstehbar zu machen und Distanzen zu überwinden. Dabei konstruieren die Prediger die anwesenden Personen als Wissens- und Praktikengemeinschaft und schließlich auch als Glaubensgemeinschaft mit geteilten Werten und Ideologien. Die Relevanz und überzeitliche Gültigkeit der biblischen Texte wird in einem zweiten Schritt herausgearbeitet. Darauf aufbauend erfolgt die Ableitung von Handlungsmöglichkeiten. In den untersuchten Daten fiel dabei auf,

dass die Prediger sich nicht allein auf ihre rollenbedingte epistemische und deontische Autorität stützen, sondern vor allem auf die biblisch tradierten Aussagen, die mit letztgültiger Autorität aufgeladen werden. Im Zusammenspiel mit den vorgestellten Praktiken der Wissensvermittlung ergibt sich damit eine prototypische Verknüpfung von Textaktualisierung, Veranschaulichung und der Formulierung von Handlungsmöglichkeiten innerhalb der Wortbeiträge:

1. Aktualisierung des biblischen Textes (Lesung),
2. Herstellung von Intersubjektivität in Bezug auf den Bibeltext (Wissensvermittlung ausgehend von Wissenszuschreibungen des Predigers),
3. ggf. Veranschaulichung der im Bibeltext dargestellten Ereignisse,
4. Anbindung des biblischen Textes an die Lebenswirklichkeit der Gemeinde,
5. Formulierung von Handlungsanweisungen, Handlungsempfehlungen und Handlungsoptionen auf der Grundlage des biblischen Textes.

Die Predigt erscheint in diesem Zusammenhang nicht nur als eine Gattung, in der Wissen aus und über alte Texte systematisch aktualisiert und rekonstruiert wird, sondern auch als eine Gattung, in der die Perspektive auf gegenwärtige und zukünftige Handlungen gerichtet wird, die sich aus der Rekonstruktion des Vergangenen ergeben. Dadurch erhält die Predigt einen spezifischen rekonstruktiv-prospektiven Charakter (Abbildung 16.2).



**Abb. 16.2** Rekonstruktiv-prospektive Gattung Predigt

Gattungen, in denen vergangene Ereignisse rekonstruiert und dabei aktualisiert werden (z. B. Konversionserzählungen, Klatsch, Reiseberichte etc.), benennt Luckmann ganz allgemein als rekonstruktive Gattungen und schreibt:

Je nach Lebens- und Handlungslage gewinnen Menschen in verschiedener Hinsicht ein Interesse daran, jüngst oder auch schon längst vergangene Ereignisse zu besprechen. Eigene und fremde Taten werden erzählt. Man fragt nach ihren Folgen, Ursachen, man rechtfertigt sie, verurteilt sie, feiert sie, entrüstet sich über sie. (Luckmann 2002a:174)

Wie die bisherige Analyse gezeigt hat, bildet auch in den Wortbeiträgen christlicher Predigten die Aktualisierung (alter) biblischer Texte, in denen vergangene Ereignisse geschildert werden, und die Vermittlung von damit im Zusammenhang stehenden Wissensbeständen einen wichtigen, wenn nicht zentralen Bestandteil. Es geht um die „kommunikative Vergegenwärtigung von Vergangenen“ (Luckmann 2002a:179) und in einem nächsten Schritt um die Klärung der „Bedeutung des Vergangenen für die Gegenwart“ (Luckmann 2002a:174). Schließlich wird die Frage gestellt, welchen Nutzen das Wissen über vergangene Ereignisse „für das Entwerfen zukünftiger Handlungen“ hat (Luckmann 2002a:174). Besonders deutlich wird immer wieder dieser letzte Aspekt: der Entwurf zukünftiger Handlungen und die Formulierung von Handlungsoptionen auf der Grundlage dessen, was aus den biblischen Texten herausgearbeitet wurde. Die Rekonstruktion, Aktualisierung und Tradierung von v. a. biblischen und religiösen Wissensbeständen zum Zweck der Bildung einer Wissens-, Glaubens- und Praktikengemeinschaft qualifiziert die Predigt damit als rekonstruktive Gattung, in der zurückliegende Ereignisse zu „relevante[n] sinnstiftende[n] Gegenstände[n]“ (Schubert 2009:45) werden. In den Wortbeiträgen der hier untersuchten Predigten gehen die Prediger jedoch noch einen Schritt weiter, wenn sie die biblisch tradierten Ereignisse nicht nur an die aktuelle Lebenswirklichkeit der anwesenden Personen rückbinden und gegenwartsbezogen aktualisieren, sondern darauf aufbauend auch auf die Zukunft verweisen, indem sie Handlungsmöglichkeiten aufzeigen und Konsequenzen aus dem vermittelten Wissen darstellen.

Die Luckmannsche Charakterisierungen der christlichen Predigt als moralische und erbauliche Gattung (Luckmann 1997:14 und 2002b:205) müssen also dahingehend spezifiziert werden, dass die Predigt eine *rekonstruktiv-prospektive Gattung* ist und dass die *Vermittlung von Wissen* (religiös, kulturell, sprachlich, moralisch etc.) ein zentraler und konstitutiver Bestandteil und eine von Predigern bearbeitete kommunikative Aufgabe ist.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





Einer der meistdiskutierten Aspekte in Bezug auf die Predigt ist die Frage nach ihrem kommunikativ-dialogischen Charakter. Aufgrund der strukturell-formalen Eigenschaften der Predigt als Bühnenformat scheint die Frage dahingehend schnell und eindeutig beantwortbar, als dass die Predigt als vordergründig monologisches Geschehen erscheint. So beschreibt Goffman in seiner Konzeption des Bühnenformats (*platform event*) nicht nur eine räumlich exponierte Position einer einzelnen Person gegenüber einer Gruppe von Menschen (siehe Kapitel 14), sondern auch den Bühnen-Monolog (*platform monologue*; vgl. Goffman 1979:12) als charakteristisches Merkmal:

These entertainments involve long stretches of words coming from a single speaker who has been given a relatively large set of listeners and exclusive claim to the floor. [...] And when talk comes from the podium, what does the hearing is an audience, not a set of fellow conversationalists. (Goffman 1979:12)

Dass ein einzelner Sprecher zu einer Gruppe von ratifizierten Rezipierenden spricht, die selbst keinen unmittelbaren verbalen Gesprächsbeitrag produzieren, ist auch für den Wortbeitrag christlicher Predigten konstitutiv. So erhält auch in den hier untersuchten Daten der jeweilige Prediger über einen mehr oder weniger langen Zeitraum das exklusive Rederecht und spricht zu einer Gruppe zeitlich, räumlich und körperlich ko-präsenten Personen, die wiederum auf den ersten Blick ‚nur‘ rezipierend am Geschehen beteiligt sind (siehe Kapitel 14 zur Interaktionsordnung). Im Gegensatz zu anderen Bühnenformatgattungen, wie politischen Reden, bei denen die ko-präsenten Anwesenden immer wieder aktive

---

**Elektronisches Zusatzmaterial** Die elektronische Version dieses Kapitels enthält Zusatzmaterial, das berechtigten Benutzern zur Verfügung steht  
[https://doi.org/10.1007/978-3-658-33855-8\\_17](https://doi.org/10.1007/978-3-658-33855-8_17).

Beteiligung zeigen (u. a. in Form von Klatschen oder kurzen Zwischenrufen; vgl. u. a. Atkinson 1994) bzw. explizit und implizit dazu aufgefordert werden, ist dies in Predigten meist nicht der Fall. Allerdings haben die bisherigen Analysen in der vorliegenden Arbeit bereits einen Hinweis darauf gegeben, dass die Predigt als Gesamtereignis nicht als rein monologisches Geschehen betrachtet und beschrieben werden kann, sondern sich immer wieder interaktive und dialogische Elemente zeigen. Es muss also auch hier zwischen der Predigt als Gesamtereignis und dem Wortbeitrag als spezifischem Aktivitätstyp der Gattung unterschieden werden, um ein differenziertes Bild der interaktiven Potenziale der Gattung zu zeichnen.

Sowohl in der homiletischen Tradition als auch in interaktionslinguistischen Arbeiten wird die Frage nach dem Dialog und der Dialogizität in institutionell gerahmter religiöser Kommunikation vor allem mit Blick auf den Gottesdienst gestellt. So beschreibt Gülich dialogische Sequenzen in Gottesdiensten als Teil institutionell verfestigter und geregelter Kommunikation, bei der die beteiligten Personen als ‚Aktanten‘ (Prediger) bzw. ‚Klienten‘ festgelegte „Handlungsmöglichkeiten“ (Gülich 1981:421) haben und diesen innerhalb des Rituals Gottesdienst folgen. Entsprechend beschreibt sie erkennbare Sprecherwechselsequenzen zwar als wesentlichen Bestandteil von Gottesdiensten, diese seien aber lediglich ritualisierte, institutionalisierte und inszenierte Dialogelemente (vgl. Gülich 1981:441). Aufgrund dessen erschöpft sich das konversations- und interaktionsanalytische Interesse an Settings wie dem Gottesdienst und der Predigt verhältnismäßig schnell, da der enge Dialog- bzw. Interaktionsbegriff der CA wenig gewinnbringend für die Analyse erscheint. Dies führt auch dazu, dass es in der bisherigen linguistischen Forschung nur vereinzelte Studien zu den dialogischen bzw. interaktiven Strukturen in Predigten gibt. So untersucht etwa Malmström (2015) anhand schriftlicher Predigtmanuskripte und aus einer funktional-grammatischen Perspektive Frageformen in der Predigt (siehe Kapitel 4 und Abschnitt 17.3.2).

In soziologischen Arbeiten, wie der von Ruth Ayaß (1997), und in homiletischen Arbeiten wird im Gegensatz dazu ein weites Dialogverständnis in der Tradition Bachtins und seines Konzepts der Dialogizität erkennbar (vgl. Lorensen 2014:22). Dreh- und Angelpunkt sind dabei die anwesenden Personen, die die Gemeinde bilden, und die Frage „how addressees [...] play a constitutive role in the development of the genre, as well as in the performed practice of preaching“ (Lorensen 2014:22), obwohl oder gerade weil sie in der prototypischen Form der Predigt keinen eigenen (verbalen) Interaktionsbeitrag liefern.

Die nachfolgenden Betrachtungen setzen sich in der Weiter- und Engführung der bisherigen Analyseergebnisse (Kapitel 13 bis Kapitel 16) aus interaktions- und gattungsanalytischer Perspektive mit dem Thema der Dialogizität in der Predigt auseinander. Ziel ist es, die beobachtbaren Formen der Rezipientenbeteiligung

anhand ausgewählter Beispiele authentischer Predigtsituationen aufzuzeigen und das Spannungsfeld zwischen Dialog und Monolog, in dem sich vor allem der Wortbeitrag befindet, nachzuzeichnen. In diesem Zusammenhang fragen die nachfolgenden Kapitel nach den interaktiven und dialogischen Elementen christlicher Predigten.

Im Zentrum der vorliegende Arbeit stehen sowohl ritualisierte Paarsequenzen (siehe Abschnitt 17.3.1) als auch interrogative Sequenzen (Frage/Antwort-Sequenzen), bei denen in besonderer Weise eine konditionelle Relevanz aufgebaut wird (siehe Abschnitt 17.3.2). Des Weiteren betrachtet die vorliegende Untersuchung komplexe Interaktionsmomente mit der anwesenden Gemeinde (siehe Abschnitt 17.3.3), bei denen diese aktiv in die Gestaltung des Wortbeitrags einbezogen wird.

---

## 17.1 Monolog, Dialog, Interaktion

Um sich der Frage nach den dialogischen Potenzialen der Predigt interaktionsanalytisch zu nähern, ist zunächst eine Klärung der Begriffe ‚Monolog‘, ‚Dialog‘ und ‚Interaktion‘ notwendig, denn neben einem alltagsweltlichen Begriffsverständnis haben sich unterschiedliche wissenschaftliche Definitionen herausgebildet. So stehen sich vor allem zwei Konzeptionen gegenüber: a) ein weiter Dialogbegriff, der in der Tradition von Buber und Bachtin stehend als ‚Dialogizität‘ benannt wird, und b) ein enger Dialogbegriff, wie ihn die konversationsanalytische Tradition verfolgt. In beiden Fällen beschreibt der Begriff des Dialogs prototypisch zunächst den „interaktive[n] Austausch von mindestens zwei Personen [...], die von Angesicht zu Angesicht, zeitlich und räumlich ko-präsent, mit verbalen, paraverbalen und nonverbalen Mitteln kommunizieren“ (Imo 2016b:341 f). Ausgehend von dieser ersten grundlegenden Definition ergeben sich jedoch schnell Abweichungen, die vor allem die Aspekte des zeitlichen Abstands zwischen den jeweiligen Gesprächsbeiträgen, die Frage nach der Ko-Präsenz und letztlich auch die Verfügbarkeit der beteiligten Individuen betreffen.

Buber vertritt in seinem Konzept der Dialogizität die sehr weite Ansicht, dass jegliche Äußerung von ihrer Natur her dialogisch sei, da sie zwischen den zwei Instanzen ‚Ich‘ und ‚Du‘ geschieht (vgl. Buber 2014:286) und das Gegenüber, d. h. die Instanz des Anderen, in jeder Äußerung mitgedacht sei. Ein bestimmendes Wesensmerkmal des Dialogs ist somit die Orientierung auf das jeweilige Gegenüber, das aus einer einzelnen Person, aber auch aus einer Gruppe von mehreren Personen bestehen kann (vgl. Buber 2014:293) und sich in der bewussten Wahrnehmung des Gegenübers sowohl physisch als auch in seiner aktuellen sozialen Identität in der jeweiligen Situation (vgl. Buber 2014:170) und in der Annahme des Gegenübers als (Gesprächs-)Partner manifestiert (vgl.



Buber 2014:293). Einen Dialog macht dann aus, dass sich beide Personen kooperativ und reziprok an der Interaktion beteiligen. Dabei erkennt Buber durchaus unterschiedliche Beteiligungsformate:

Selbstverständlich brauchen nicht alle zu einem echten Gespräch Vereinten selber zu sprechen; schweigsam Bleibende können mitunter besonders wichtig werden. Jeder aber muss entschlossen sein, sich nicht zu entziehen, wenn es etwa dem Gang des Gesprächs nach an ihm sein wird zu sagen, was eben er zu sagen hat. (Buber 2014:296)

Im Gegensatz dazu handelt es sich nach Buber um einen Monolog, wenn diese Bedingungen nicht erfüllt sind, wenn also die beteiligten Personen keine dialogische Haltung dem Anderen gegenüber einnehmen und (trotz räumlicher Ko-Präsenz) eine innerliche Abwendung vorhanden ist (vgl. Buber 2014:167). Buber bestimmt hier das Prinzip der Orientierung auf den Anderen und das Phänomen des Rezipientenzuschnitts, wie sie später von Bachtin und in der Konversationsanalyse expliziter ausgeführt werden, als einen wesentlichen Bestandteil seines Dialogkonzepts. Die Reziprozität spielt dabei eine wichtige Rolle, denn der Dialog erfordert eine wie auch immer geartete Antwort auf etwas Geäußertes (vgl. Buber 2014:168). Da alles zum Dialog werden kann, ist das Dialogische omnipräsent (vgl. dazu auch Sasse 2010:91). Buber versteht den Dialog in diesem Zusammenhang zwar auch als ein beobachtbares Phänomen vor allem aber als eine grundsätzliche Haltung bzw. Einstellung.

Da sich die Konzeptionen von Buber und Bachtin z. T. sehr ähnlich sind, gehen einige Bachtinforscher davon aus, dass sich sein Konzept der Dialogizität auf das Dialogkonzept Bubers bezieht und er dessen Denktradition weiterführt (vgl. dazu Friedmann 2001, Matveev 2015). In seiner Theorie der Dialogizität beschreibt Bachtin zunächst ebenfalls einen weiten, abstrakten Dialogbegriff, der als „(meta)theoretische Rahmung“ (Linell 2010:35; Übersetzung CD) verstanden wird und wie bei Buber in erster Linie eine grundlegende analytische Haltung gegenüber allen Formen sprachlich (sowohl mündlich als auch schriftlich) realisierter Äußerungen einschließt (vgl. Bachtin 2004:449) und Sprache als grundsätzlich dialogisch betrachtet. Der Begriff ‘Dialog’ bezieht sich in diesem Sinne auf „any kind of human sense-making, semiotic practice, action, interaction, thinking or communication, as long as these phenomena are ‘dialogically’ (or ‘dialogistically’) understood“ (Linell 2009:5 f; Hervorhebung im Original). Es geht also darum, „Sprache grundsätzlich von ihrem tatsächlichen oder möglichen Potential ihrer dialogischen Wirkung her zu denken“ (Imo 2016b:338). Ob es sich bei einer Äußerung um eine dialogische Äußerung handelt oder nicht, hängt auch für Bachtin davon ab, ob der Gesprächsbeitrag auf einen Anderen, d. h. auf ein Gegenüber, hin orientiert ist (*other-orientation*) und in welchem Kontext die Äußerung steht. Bei der Betrachtung der Einbettung einer Äußerung in einen

Kontext geht Bachtin von einem dynamischen Kontextbegriff aus, bei dem sich die Herstellung von Kontext und Äußerung wechselseitig beeinflusst und bedingt (Prinzip der Reziprozität; vgl. auch Imo 2016b:345; siehe Abschnitt 10.1).

A definitional point in dialogism is the assumption that human nature and human life are constituted in interrelations with ‘the other’, that is, in *other-orientation*. [...] Accordingly, dialogism denies the *autonomous* subject who thinks, speaks and acts in and by himself. Our actions, thoughts and utterances are imbued with interdependencies with what others have done, are doing, and could be expected to do in the future. (Linell 2009:13; Hervorhebungen im Original)

Das Gegenüber bzw. der Andere ist bei Bachtin keine passiv rezipierende Instanz, sondern ein aktiver Gesprächspartner, der zum Co-Autor wird (vgl. Bachtin 2004:452 und 455). Der Begriff des Anderen wird bei Bachtin und bei Modellen in seiner Tradition (z. B. das Modell Linells) jedoch sehr weit gefasst und schließt sowohl Personen als auch „other systems, other dimensions of one’s self, others thought texts and additional types of artifacts with ‘inscriptions’“ (Linell 2009:14) ein. Der ‚Andere‘ ist also nicht auf physisch ko-präsente Personen beschränkt, die eine unmittelbar wahrnehmbare Reaktion auf eine Äußerung zeigen, sondern umfasst auch die Auseinandersetzungen mit den Handlungen, Erfahrungen und Gedanken eines generalisierten Anderen oder auch ‚nur‘ die ein Individuum umgebende Kultur, vor deren Hintergrund und in die hinein eine Person eine Äußerungen produziert (vgl. Linell 2009:13 und 2010:33). Relevant ist jedoch, ähnlich wie bei Buber, dass überhaupt eine Antwort gegeben wird (vgl. Bachtin 2004:455). Dies kann konkret oder abstrakt, unmittelbar oder verzögert, durch das Gegenüber wahrgenommen oder nicht wahrgenommen erfolgen (vgl. Bachtin 2004:461):

Note that interaction takes place, at least in a somewhat stretched sense, in such a seemingly solitary activity as silent reading too; the reader interacts with the printed text (and perhaps with images), with elements, parts and wholes of text. The meanings of a text result from the reader’s interaction with and reconstruction of the author’s construct [...]. This meaning-making does of course not just consist in a reconstruction of the author’s meaning; the reader relates and reacts to the text, and develops an active responsive understanding. [...] Reading a particular text involves relating it to previous knowledge and to other texts read before (‘intertextual reading’). The ‘interaction’ with a cognitive artefact, such as a printed text or a computer interface, is therefore a ‘dialogical’ activity. (Linell 2009:15f)

Strukturell gesehen ist für Bachtin vor allem der „Wechsel der sprachlichen Subjekte“ (Bachtin 2004:458) zentral, denn dieser markiert die Grenzen einer Äußerung. Dabei unterscheidet er jedoch zwei Feinheitgrade: den unmittelbaren Sprecherwechsel und den nicht unmittelbaren Sprecherwechsel, bei dem die

Reaktion auf einen Gesprächsbeitrag erst nach längerer Zeit und ggf. unmerklich vom ursprünglichen Gesprächspartner oder auch nur innerlich erfolgt (vgl. Bachtin 2004:461):

Das aktiv antwortende Verstehen des Gehörten [...] kann sich unmittelbar in einer Handlung realisieren [...], es kann auch ein vorläufig schweigendes antwortendes Verstehen bleiben (einige sprachliche Gattungen sind auch nur auf ein solches Verstehen angelegt, z.B. lyrische Gattungen), aber dabei handelt es sich sozusagen nur um ein antwortendes Verstehen mit verzögerter Wirkung: Früher oder später wird sich das Gehörte und aktiv Verstandene in nachfolgender Rede oder im Handeln des Hörers zeigen. Die Gattungen der komplexen kulturellen Kommunikation sind in der Mehrzahl der Fälle gerade auf ein solches aktiv antwortendes Verstehen mit verzögerter Wirkung angelegt. (Bachtin 2004:455)

Je nach Gattung wird, so Bachtin, zum einen ein unterschiedliches Antwortverhalten der Rezipierenden erwartbar (unmittelbar oder mit Verzögerung, sprachlich oder in Form einer Handlung, zustimmend oder ablehnend etc.) und zum anderen unterschiedlich viel Raum für unmittelbare Reaktionen gegeben. Ähnliches beschreibt auch Goffman, der unterschiedliche Beteiligungsformate in Abhängigkeit zur jeweiligen Interaktionsordnung und zur spezifischen Verteilung des Rederechts stellt:

So genießen bei Begegnungen, wo gesprochen wird, alle das Recht des Zuhörens, während das Recht zu sprechen sehr restringiert sein kann wie z.B. bei Bühnenaufführungen und großen öffentlichen Versammlungen. [...] Und in anderen Begegnungen wiederum darf eine Kategorie von Teilnehmern nur sagen: ‚Yes Sir‘ und ‚No Sir‘, oder sie ist auf die beschränkte Äußerung reduziert, die der Applaus gestattet. (Goffman 1971:101)

Das von Bachtin beschriebene zeitliche Nacheinander von Äußerungen unterschiedlicher Personen reicht so weit, dass jede Äußerung bereits dadurch dialogisch ist, dass sie sich an etwas bereits Geäußertes anschließt (dem „already-said“ (of texts, traditions, past dialogues)“; Lorenzen 2011:28 – wann auch immer diese Äußerung getätigt wurde) und auf noch zu tätige Aussagen wirkt (dem „not-yet-said“ (listeners’ verbal and embodied reactions)“; Lorenzen 2011:28 – wann auch immer diese geäußert werden; vgl. dazu auch Imo 2013:41 und 2016b:346). Gerade für sekundäre sprachliche Gattungen (zu der auch die Predigt zählt) beschreibt Bachtin ein verzögertes Antwortverhalten als gattungscharakteristisch, bei dem der unmittelbare Sprecherwechsel, der für spontane alltägliche Interaktionsereignisse (in den Worten Bachtins ‚primäre Gattungen‘) prototypisch ist, zitiert, inszeniert und als Rudimentformen wieder aufgenommen wird (siehe für primäre und sekundäre Gattungen Kapitel 7):

In den sekundären sprachlichen Gattungen, besonders in den rhetorischen, begegnen wir Erscheinungen, die dieser unserer Auffassung zu widersprechen scheinen. Häufig stellt der Sprecher (oder Schreiber) innerhalb seiner Äußerung Fragen, antwortet selbst auf sie, erhebt Einwände gegen sich selbst und weist selbst seine eigenen Einwände zurück usw. Doch diese Erscheinungen sind nichts anderes als ein konventionelles Durchspielen der sprachlichen Kommunikation und der primären sprachlichen Gattungen. Ein solches Durchspielen ist für die rhetorischen Gattungen [...] charakteristisch, aber auch alle anderen sekundären Gattungen [...] benutzen verschiedene Formen der Einführung primärer sprachlicher Gattungen und der Beziehung zwischen ihnen [...] in die Konstruktion der Äußerung. Genau das ist das Wesen der sekundären Gattungen. (Bachtin 2004:459)

Auch Luckmann folgt einem eher weiten Dialog- bzw. Interaktionsbegriff, wenn er unter sozialer Interaktion ein Verhalten bestimmt, mit dem ein Individuum eine mehr oder weniger klare Bedeutung (ein Motiv oder ein bestimmtes Ziel) assoziiert (vgl. Luckmann 1995:175) und das sich auch in ‚verdeckten Formen des Handelns‘ wie Lesen oder Denken äußern kann (vgl. Luckmann 1995:184/FN 1). Dieses Verhalten ist dabei notwendig auf ein Gegenüber ausgerichtet und in seinem Charakter reziprok. Auch für Luckmann bildet also das wechselseitig aneinander orientierte und aufeinander bezogene (sprachliche) Handeln das wichtigste Merkmal sozialer Interaktion. Um Reziprozität herzustellen, muss das Gegenüber dann in der Lage sein, das Verhalten des anderen wahrzunehmen (vgl. Luckmann 1995:175).

Die Breite des Dialogbegriffs nach Bachtin hat vor allem von Seiten interaktionsanalytischer linguistischer Forschung immer wieder zu Kritik geführt: „Wenn letztlich alles dialogisch ist, kann Dialogizität kaum noch sinnvoll als analytisches Konzept, d. h. als ein Mittel zur Schärfung von Analysen, dienen“ (Imo 2016b:340; Hervorhebung im Original). Die Kritik setzt dabei gerade daran, dass es sich bei der Dialogizität um „ein abstraktes sprachtheoretisches Konzept und keine praktisch anwendbare Analysekatgorie“ (Imo 2016b:340) handelt. Jedoch muss die holistische Perspektive Bachtins berücksichtigt werden, der den Dialog auf unterschiedlichen Abstraktionsebenen verortet. Gerade die Ebene des unmittelbaren Wechsels und zeitlich engen Nacheinanders von Äußerungen deckt sich mit dem engen Dialogbegriff der konversationsanalytischen Forschungstradition. Diese erkennt den Dialog als zentrale Untersuchungseinheit, verengt den Begriff jedoch auf das tatsächlich beobachtbare Verhalten von Menschen in konkreten Handlungssituationen (vgl. Garfinkel 1967:1; siehe dazu auch Linell 2009:15 und Imo 2016b:340ff).<sup>1</sup> Ein Dialog ist dann “a direct interactive encounter between two or more, mutually co-present individuals who interact by means

<sup>1</sup>Siehe zu weiteren linguistischen Dialogkonzepten die Übersicht in Imo 2016b:342–345.

of some semiotic resources, such as spoken language and its accompanying body language” (Linell 2009:4; siehe in derselben Weise auch Imo 2016b:341f). Um eine deutlichere Abgrenzung zu den vorhandenen weiten Dialogbegriffen herzustellen, geht die konversationsanalytische bzw. interaktionsanalytische Forschung dazu über nicht mehr von ‚Dialog‘, sondern von ‚Interaktion‘ zu sprechen. Innerhalb der Interaktionalen Linguistik und der Multimodalen Interaktionsanalyse bestehen jedoch unterschiedliche Auffassungen darüber, was die bestimmenden Kriterien von Interaktion sind. Für Imo sind es die Prinzipien der Sequenzialität, der Reflexivität und der Kontextgebundenheit (vgl. Imo 2016b:349). Interaktion wird dann definiert als „eine sequenziell strukturierte, wechselseitige Bezugnahme aufeinander“ (Imo 2016b:350). Untersuchungsgegenstand ist der unmittelbare Sprecherwechsel, der zum nächstmöglichen Zeitpunkt innerhalb der Interaktionssituation stattfindet und zu dessen Zweck mögliche übergaberelevante Punkte im Gesprächsverlauf kontextualisiert werden (vgl. Birkner et al. 2020:113). Eines der zentralen konversationsanalytischen Konzepte ist in diesem Zusammenhang das der Sequenz. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass Interaktionen in der Zeit verlaufen und die einzelnen Gesprächsbeiträge (*turns*) in einem geordneten Nacheinander realisiert werden (vgl. Stivers 2012:191, Birkner et al. 2020:238). Immer wieder ist zu beobachten, dass spezifische Arten von Gesprächsbeiträgen in unmittelbarer Nähe zueinander und in einer typischen sequenziellen Abfolge stehen (vgl. Stivers 2012:192). Schegloff beschreibt diese Sequenztypen als (minimale) Paarsequenzen und nennt die folgenden Merkmale: „composed of two turns, by different speakers, adjacently placed, that is, one after the other, ordered relative to one another; that is, they are differentiated into ‘first pair part’ (FPP) and ‘second pair part’ (SPP) [...], they are pair type related” (Schegloff 2007; siehe dazu auch Stivers 2012:192, Clift 2016:70, Gülich/Mondada 2008:51, Birkner et al. 2020:242f).

Paarsequenzen weisen eine besonders deutliche und starke konditionelle Relevanz auf, bei der „die erkennbare Realisierung eines ersten Paarteils einer Paarsequenz [...] die normative Erwartung [etabliert], dass im nächsten turn der entsprechende zweite Paarteil der Paarsequenz produziert wird“ (Gülich/Mondada 2008:51, Hervorhebung im Original; siehe dazu auch Stivers/Rossano 2010:4 und 2012:59f). Erwartbar ist sowohl, dass eine Reaktion auf den ersten Paarteil (EPT) erfolgt, als auch, welches Format die Äußerung des zweiten Paarteils (ZPT) hat. Typische Paarsequenzen, bei denen das der Fall ist, sind z. B. Frage/Antwort, Gruß/Gegengruß, Fokussierungsaufforderung (*summons*)/Fokussierungsbestätigung (*answer*) (vgl. Clift 2016:70, Birkner et al. 2020:244). Stivers und Rossano ergänzen diese Beobachtung, indem sie herausarbeiten, dass nicht nur die sequenzielle Position einer Äußerung als EPT für die Etablierung einer konditionellen Relevanz entscheidend ist, sondern auch die Handlung, die damit ausgeführt wird, und die Art und Weise, in der die

Äußerung gestaltet ist, ob sich z. B. zusätzliche „response-mobilizing features“ (Stivers/Rossano 2012:67), d. h. spezielle, eine Reaktion erwartbar machende Kontextualisierungshinweise erkennen lassen.

We suggest that speakers mobilize response through the combination of multiple resources employed simultaneously: through the social action a speaker produces, the sequential position in which it is delivered and through turn-design features that increase the recipient's accountability for responding. (Stivers/Rossano 2010:4)

Auch Handlungen, die eine geringere Antwortrelevanz hervorrufen, können so als eine Antwort erforderlich machender EPT kontextualisiert werden (Stivers/Rossano 2012:64). Die konditionelle Relevanz denken die Autoren in diesem Zusammenhang skalar (vgl. Stivers/Rossano 2012:77), denn sie gehen davon aus, dass „speakers can rely on turn-design resources to increase the response relevance of a turn beyond the relevance inherent in the action performed“ (Stivers/Rossano 2010:4). Als Kontextualisierungshinweise für die Produktion eines zweiten Paarteils werden laut Stivers/Rossano vor allem eine spezifische lexiko-morphologisch-syntaktische Struktur (etwa W-Fragewörter oder eine interrogative Syntax), eine spezifische Prosodie sowie das Blickverhalten und der Bezug zur epistemischen Expertise der Rezipierenden erkennbar (vgl. Stivers/Rossano 2010:8f und 2012:61, Stivers 2012). Die These von Stivers und Rossano ist dann, dass die Antworterwartung um so stärker markiert wird, je mehr „response-mobilizing turn-design features“ (Stivers/Rossano 2010:27) genutzt werden.

Für den Untersuchungsgegenstand christlicher Predigten wird dieses Modell und die Frage, mithilfe welcher Ressourcen die konditionelle Relevanz eines zweiten Paarteils kontextualisiert wird, dann relevant, wenn die Prediger in ihren Wortbeiträgen interrogative Formate äußern und markieren müssen, ob es sich dabei um eine rhetorische oder um eine echte Frage handelt, d. h. ob eine Antwort der anwesenden Personen erforderlich ist oder nicht (siehe Abschnitt 17.3.2).

Im Konzept der Sequenzialität wird bereits ein weiteres Merkmal von Interaktion erkennbar, das für Imo eine zentrale Rolle spielt und auch in den Dialogkonzepten von Buber und Bachtin sehr prominent ist: „die Anbindung von Äußerungen an Vorgänger- und Nachfolgeäußerungen“ (Imo 2016b:349). Und auch Deppermann stellt heraus, „dass jede Äußerung im Gespräch stets reaktive und initiative Aspekte beinhaltet“ (Deppermann 2007:47; Hervorhebungen im Original).<sup>2</sup> Anders als bei Bachtin handelt es sich im Verständnis von Imo

---

<sup>2</sup>„Reaktiv sind Äußerungen, da sie sich zu Folge-Erwartungen, sog. ‚Projektionen‘, die durch vorangehende Äußerungen etabliert werden, verhalten, und da der Sprecher mit ihnen zeigt, wie er diese vorangehenden Äußerungen und die an ihn selbst gestellten Erwartungen versteht. Initiativ sind Äußerungen, da der Sprecher mit ihnen eine Handlung vollzieht, die einen neuen

und Deppermann jedoch um eine mehr oder weniger unmittelbare Anbindung im Gespräch. Erweitert wird der Interaktionsbegriff der Interaktionalen Linguistik, der zunächst für verbale Interaktion und face-to-face-Situationen erarbeitet wurde, unter der Berücksichtigung medial vermittelter Interaktion mit ggf. zeitlicher und räumlicher Zerdehnung (Telefon, Radio, Fernsehen, computergestützte Kommunikation in Echtzeit wie Chat- und Email-Kommunikation etc.; vgl. Linell 2009:4 und 27f, Imo 2016b:342, Beißwenger 2016). Dies führt dazu, dass bei medial vermittelten Chats von Interaktion gesprochen wird, bei Reden, die eine „ausbleibende Rezipientenreaktion“ (Imo 2016b:349) zeigen, jedoch nicht (vgl. Imo 2016b:349).

Im Gegensatz dazu ist für Hausendorf nicht das Merkmal der sprachlichen (unmittelbaren) Wechselseitigkeit ausschlaggebend für die Definition von Interaktion, sondern das Merkmal der Anwesenheit, d. h. die Möglichkeit wechselseitiger (visueller, auditiver, taktiler etc.) Wahrnehmung und die Herstellung von Wahrnehmungswahrnehmung (vgl. Hausendorf 2015:46). Kritisiert wird an dieser Definition von Interaktion vor allem ihre offensichtliche Fokussierung auf *face-to-face* Interaktionen mit ko-präsenten Beteiligten (vgl. Imo 2016b:348).

Auch nach der engeren Definition von Interaktion ist die Orientierung an und auf das Gegenüber zentral, denn „[z]u interagieren bedeutet in diesem Sinne, unser Gegenüber (und uns selbst) kontinuierlich in unserem eigenen Verhalten in sozial relevanter Weise zu repräsentieren“ (Schmitt/Knöbl 2014:16; siehe dazu auch Schmitt/Knöbl 2013:245f). Die Konversationsanalyse prägt in diesem Zusammenhang den Begriff des *recipient design*, das den „rezipientenspezifischen Zuschnitt[] von Äußerungen“ (Hitzler 2013:111; siehe auch Deppermann/Schmidt 2016:375) bezeichnet. Grundlage ist die Beobachtung, „dass Äußerungen nicht lediglich in Bezug auf Inhalte organisiert, sondern auch mit Blick auf die Eigenheiten des Empfängers entworfen werden“ (Hitzler 2013:111). Damit verbunden sind Annahmen und Zuschreibungen hinsichtlich der Wahrnehmung, der Erwartungen sowie des Wissens der Interagierenden (vgl. Schmitt/Knöbl 2013:247). Mit dem Rezipientenzuschnitt verweisen die Beteiligten also nicht nur auf bestehende Annahmen über den jeweiligen Interaktionspartner, sondern es dient der „performativ[en] [...] Fremdpositionierung des Partners“ (Deppermann/Schmidt 2016:377). Die Interagierenden greifen in ihrem reziprok realisierten Rezipientenzuschnitt also auf spezifische Wissensbestände zurück und nehmen Wissensannahmen und Wissenszuschreibungen vor, die auf das Gegenüber bezogen sind und sich im situativ-lokalen Handeln niederschlagen (siehe Kapitel 16). Eine Interaktion entsteht nach Imo jedoch nur dann, „wenn diese Adressatenorientierungen aufeinander bezogen und wechselseitig überprüft und angepasst werden können“

---

Gesprächszustand herstellt und selbst Folge-Erwartungen für das künftige Handeln etabliert“ (Deppermann 2007:47).

(Imo 2016b:350). Obwohl beide mit dem Konzept der Rezipientenorientierung arbeiten, zeigen sich hier erneut die markanten Unterschiede zwischen dem weiten Dialogbegriff und dem engen Dialog- bzw. Interaktionsbegriff.<sup>3</sup>

Im Gegensatz zum Begriff des Dialogs bzw. der Interaktion ist der Gegenstand des Monologs in der interaktionsanalytischen Forschung unterrepräsentiert. Es wird lediglich auf die Möglichkeit eines *multi-unit turns* hingewiesen, bei dem eine der beteiligten Personen für längere Zeit das Rederecht erhält und seinen Gesprächsbeitrag über mehrere Turn-Konstruktionseinheiten (TCU) ausdehnt, wie dies z. B. bei Erzählungen (*tellings*) der Fall ist (vgl. Schegloff 2007:215, Clift 2016:122ff). Diese Erzählungen können mehr oder weniger ausgebaut sein. Das bedeutet jedoch auch, dass ein Monolog in ein Interaktionsgeschehen eingebettet ist und, wie jedes andere Gespräch, interaktiv hergestellt und von den beteiligten Personen wechselseitig ratifiziert werden muss.

Nach einem kurzen Exkurs zur Auseinandersetzung mit dem Thema ‚Predigt und Dialog‘ innerhalb der homiletischen Forschung zeigen die nachfolgenden Kapitel, inwieweit methodische und begriffliche Instrumentarien der Interaktionalen Linguistik für die Beschreibung der kommunikativen Gattung Predigt auf binnenstruktureller und zwischenstruktureller Ebene fruchtbar gemacht werden können, um deren interaktive Potenziale aufzeigen zu können.

---

## 17.2 Dialog in der Homiletik

Die homiletische Literatur verweist auf der einen Seite darauf, dass der Dialog ein konstitutives Wesensmerkmal der Predigt sei (vgl. Esser 1958:42, Nickel 1998:19, Schwöbel 2011:158, Lorenzen 2011:26) und beschreibt auf der anderen Seite deren monologische Struktur. Dies führt zu der Frage, wie die Predigt zwischen den Polen des Monologs und des Dialogs verortet werden kann. Ziel ist es, die Form des Bühnenmonologs mit dem überkonfessionellen theologischen Anspruch der Eröffnung eines Gesprächs durch und in der Predigt zusammenzubringen.

---

<sup>3</sup>Wie zahlreiche andere Konzepte konversationsanalytischen Ursprungs ist auch das Konzept des Rezipientenzuschnitts auf der Grundlage verbaler Interaktionsdaten (v. a. Telefongespräche) entwickelt und beschrieben worden. Im Zuge der neuen multimodalen Ausrichtung der CA sowie der Interaktionalen Linguistik, wird dieser Reduktionismus jedoch als nicht mehr zielführend kritisiert. So gibt es seit einigen Jahren den Versuch einer „multimodale[n] Neukonzeption“ (Schmitt/Knöbl 2014:5). Der Rezipientenzuschnitt ist dann „etwas ‚produktähnlich‘ Strukturiertes, das sich aus verschiedenen Aspekten zusammensetzt und als Ergebnis eines dynamischen Prozesses konstituiert worden ist“ (Schmitt/Knöbl 2014:96), das der wechselseitigen Überprüfung und Anpassung durch die beteiligten Interaktanten bedarf (vgl. Imo 2016b:350).



Terminologisch wird in diesem Zusammenhang mehr oder weniger schlüssig zwischen ‚Rede‘ (Monolog) und ‚Gespräch‘ (Dialog) differenziert (vgl. Wollbold 2017:77). Aufgrund auch der Beobachtung, dass in der deutschsprachigen Predigtkultur call-and-response-Formate nicht prototypisch Teil des Wortbeitrags sind, hat sich die Formel von der Predigt als formal monologischem, aber intentional bzw. virtuell dialogischem Ereignis (vgl. Nickel 1998:17, Thiele 2004:30, Wollbold 2017:42), das die performative Realisierung vor (und mit) der Gemeinde erfordert (vgl. Lehnert 2010:27), herausgebildet.

Ausgangspunkt für diese Entwicklung ist eine grundlegende Perspektivverschiebung innerhalb der homiletischen Forschung, die als ‚pragmatische Wende‘ bezeichnet wird und im Zuge derer sich der Schwerpunkt vieler Arbeiten auf die Rezipierenden verlagert hat (vgl. Nembach 2002:94; siehe Kapitel 6). Dies hat zu einer Reihe von rezeptions- und wirkungsästhetischen Forschungen und Überlegungen geführt, die anhand empirischer Erhebungen (vor allem mit Fragebögen und Interviews) die Wirkung der Predigt auf die anwesenden Personen zu ermitteln suchen und nach der Wirkmächtigkeit der Wortbeiträge fragen (vgl. Daiber et al. 1980, Daiber 1991, Lütze 2006, Schwier/Gall 2008; siehe Kapitel 6). Predigten werden nun nicht mehr als ‚Einbahn-Kommunikation‘ im Sinne des Modells von Shannon/Weaver (1949) verstanden, in der Informationen vom Prediger ausgehend unidirektional zur Gemeinde laufen (vgl. Nembach 2002:94), sondern als Kommunikationsereignis, bei dem die Rezipierenden zu aktiven Ko-Autoren werden, die die Predigt mitkonstruieren (vgl. Thiele 2010, Schirmer 2013:9, Lorenzen 2014:21; siehe Kapitel 6), indem sie die Worte des Predigers aufnehmen, in ihre eigenen Lebenszusammenhänge einpassen und dadurch gleichsam eine ‚neue‘ Predigt entstehen lassen (vgl. Daiber 1991:17, Engemann 2002:146f, Lorenzen 2011:27, Gaarden/Lorenzen 2013). Die Rezipierenden und die biblischen Texte wirken darüber hinaus aktiv als ‚Gegenüber‘ des Predigers, indem sie die Art und Weise des Sprechens und der Realisierung der Predigt beeinflussen, z. B. indem der Prediger die Rezipientenreaktionen antizipiert (vgl. Lorenzen 2011:28) und Formen der Adressierung sowie der gesprächsrhetorischen Verfahren rezipientenorientiert gestaltet (siehe die Befunde in den Kapiteln 13 bis 16).

Vor allem die Konzeption ‚des Anderen‘ bei Buber und Bachtin als aktives Gegenüber, die Weite des angelegten Dialogbegriffs, der nicht nur als Struktur des Sprecherwechsels erscheint, sondern als übergreifende Gesprächshaltung, sowie der Gedanke eines fortlaufenden und unabgeschlossenen Prozesses der Interaktion werden in der Homiletik aufgenommen und mit Blick auf die Predigt untersucht (vgl. Lorenzen 2011). Die Betrachtung ‚des Anderen‘ hat, wie bei Bachtin angedacht, innerhalb der Homiletik vor allem zwei Richtungen: Zum einen geht es um die physisch ko-präsente Gemeinde und zum anderen um das fremde Wort Gottes als dem ‚heiligen Anderen‘ (vgl. Lorenzen 2011:26). Sowohl

die Gemeinde als auch das Wort Gottes bilden für den Prediger das Gegenüber und treffen im Wortbeitrag aufeinander. Dem Prediger wurde in diesem Zusammenhang immer wieder die Rolle des Vermittlers bzw. des ‚Gastgebers‘ zugeschrieben, der zwischen den unterschiedlichen Agenten steht, das spannungsgeladene Aufeinandertreffen im Predigt ereignis auffängt (vgl. Lorenzen 2011:26f) und die Anwesenden in die aktive Auseinandersetzung mit dem Wort Gottes einlädt (vgl. Lorenzen 2011:29).

Der homiletischen Forschung geht es jedoch nicht nur um die Antizipation dessen, was die Gemeinde weiß oder kennt, sondern um eine Auseinandersetzung mit deren tatsächlichen Lesarten biblischer Texte, um ein ‚Lernen‘ des Predigers von den Rezipierenden (vgl. Lorenzen 2011:32). In diesem Zusammenhang geschieht ein Rollenwechsel z. B. in Bezug auf Wissensautorität und Erkenntnisgewinn (vgl. Lorenzen 2011:32). Betrachtet man diesen Rollenwechsel als eine Art Sprecherwechsel, der unmittelbar oder mit Verzögerung erfolgen kann, wird er zu einem zentralen Punkt der Dialogizität und zu dem, was Lorenzen als dialogischen Monolog bezeichnet (vgl. Lorenzen 2011:32). Nimmt man zudem an, dass die Inhalte des Wortbeitrags bei den Rezipierenden nachwirken und zu späteren geistigen und körperlichen Reaktionen führen, lässt sich auch der formal monologische Charakter der Wortbeiträge mit einer dialogischen Grundauffassung vereinbaren und die Predigt als Dialog im Sinne Bachtins lesen. Die pragmatische Wende hat innerhalb der Homiletik also zu einer umfassenden Änderung in der Haltung gegenüber der Predigt und zu einer Öffnung der Disziplin für kommunikationswissenschaftliche und linguistische Einflüsse geführt (siehe Kapitel 6).

Vor allem die Sprechakttheorie nach Austin (1979) und Searle (1971 und 1976) wird innerhalb der Homiletik rezipiert und auf die Predigt angewendet (vgl. z. B. Engemann 2002:330–344). Ziel ist es, die Predigt „nicht nur als Rede schlechthin“ (Engemann 2002:138) zu beschreiben, sondern „als ‚Rede zu jemandem hin‘, die Situationen verändern kann“ (Engemann 2002:138) und mit der Wirklichkeit konstruiert wird. Die Sprechakttheorie dient in diesem Zusammenhang dazu, den Handlungscharakter von Predigten zu dokumentieren. Als sprachphilosophisch basierte Theorie des sprachlichen Handelns gibt die Sprechakttheorie jedoch lediglich einen produzentenzentrierten Blick auf Interaktionen, da sie u. a. nach den Wirkungen fragt, die Sprechende mit einer Äußerung intendieren. Im Zuge dieser Ausrichtung stellen Austin (1979) und später Searle (1976) Gelingensbedingungen für die einzelnen Sprechakte auf und verfolgen das Ziel einer übergreifenden Sprechakttheorie, in der sämtliche Äußerungen in Sprechakten klassifiziert werden. Dafür entwickeln sie ein Kategoriensystem, das in seiner Klarheit vor allem für nicht-linguistische Disziplinen sehr attraktiv erscheint, es jedoch auch zu einem statischen Modell macht, das in der Folge stark kritisiert wurde. Besonders die Entwicklung der Theorie anhand erdachter

und weitgehend kontextfreier Beispiele, das Verharren auf der Seite des Produzenten und die Betrachtung der individuellen Wirkungsabsichten und nicht des tatsächlichen Kommunikationsprozesses haben innerhalb der sprachwissenschaftlichen Forschung immer wieder zu scharfer Kritik geführt (vgl. Kallmeyer 1996:7, Levinson 2000:302, Linell 2009:178, Meier et al. 2019, Staffeldt 2019). Darüber hinaus wird aufgrund dieser kritisierten Aspekte auch der Mehrwert der Theorie hinsichtlich der Betrachtung dialogischer Prozesse in Zweifel gezogen. Linell ist etwa der Ansicht, dass die Sprechakttheorie eine ‚monologische Pragmatik‘ verkörpert:

According to that theory, speech acts are not essentially tied to its context. Rather a Searlian speech act is a decontextualized action: in theory, a speaker creates and finalizes his or her utterance (speech act), its intention, meaning and performative execution all by him- or herself. (Linell 2009:178)

Neben der Sprechakttheorie wird die Rhetorik als wissenschaftliche Disziplin mit ihren Modellen und Theorien rezipiert und nach den Möglichkeiten und Grenzen der Adaption in der Predigtarbeit gefragt. Dabei wird immer wieder der Vorwurf laut, die Hineinnahme der Rhetorik ermögliche durch die bewusste sprachliche Gestaltung der Wortbeiträge vor allem eine gezielte Manipulation und Beeinflussung der Rezipierenden (vgl. Grimmler 2011:92). Im Gegensatz dazu stehen Arbeiten, die die Potenziale der Rhetorik für die Predigt als öffentlicher Rede sehen (vgl. u. a. Otto 1976:10, Daiber 1991, Engemann 2002:290ff, Thiele 2004:15 und 36). Ziel ist es, die Wechselwirkung zwischen Form und Inhalt aufzuzeigen und zu dokumentieren, dass die Rhetorik als „Sprechhandlungstheorie“ (Koch/Schirren 2016:217) und als der Überzeugung eines Gegenübers dienende „wirkungsorientierte Kunst“ (Koch/Schirren 2016:219) gerade für die Predigt als (rezipientenorientierter) Rede funktional ist. So betrachtet Otto die „Rhetorik als *Fundament* einer jeden Rede, auch einer jeden Predigt“ (Otto 1976:4; Hervorhebung im Original). In der Folge dieser Annäherung hat sich die rhetorische Predigtanalyse entwickelt. Diese „konzentriert sich [...] auf die formale Gestalt der Predigt und fragt danach, welche Auswirkungen die vorgefundenen Formen und sprachlichen Faktoren für den Inhalt und nicht zuletzt für die Wirkung der Predigt haben“ (Wöhrle 2006:129). Die Rhetorik ist zunächst eine genuin an sprachlichen Zeichen und auf „sprachlich induzierte Überzeugung“ orientierte Theorie (vgl. Koch/Schirren 2016:221), die mittlerweile jedoch auch im Hinblick auf andere Ressourcen und „Verfahren von sprachlicher und visueller Persuasion“ (Koch/Schirren 2016:222) hin zu einer multimodalen Rhetorik ausgedehnt wurde. Weiterhin geht es nicht mehr nur um „die Beeinflussung anderer

im Sinne der Änderung ihrer Anschauungen [...], sondern auch [um] die Bestätigung und Festigung von Überzeugungen und Einstellungen“ (Kallmeyer 1996:9). Innerhalb der linguistischen Tradition knüpft die Gesprächsrhetorik an gesprächsanalytische Prinzipien und Methoden an, indem sie nach Rhetorik-in-Interaktion fragt und die „Einbettung des individuellen Handelns in den Interaktionsprozess und die Auswirkung von dessen Eigenschaften wiederum auf die rhetorischen Verfahren der Interaktionsbeteiligten“ (Kallmeyer 1996:9) berücksichtigt. Diese Entwicklungen im Bereich der Gesprächsrhetorik bleiben innerhalb der theologischen Forschung jedoch weitgehend unberücksichtigt. Zudem lassen sich auch mithilfe der Rhetorik nur begrenzt dialogische Strukturen innerhalb der Predigt herausarbeiten.

Und so verlagert sich die Betrachtung der Dialogizität in Predigten weg vom eigentlichen Predigtgeschehen hin zu Kommunikationsereignissen, die 1.) der Predigt vorgelagert oder 2.) nachgestellt sind.

„Predigt als Dialog“ wird zum einen verstanden als *Dialog „des Predigers mit dem Text“* (vgl. Nembach 2002:38; Hervorhebungen CD). In dieser Perspektive wird der Fokus auf die Predigtvorbereitung gelegt. Der Prediger ist dann gleichfalls ein Hörender und wird sogar als erster Hörer der Predigt bestimmt (vgl. Thiele 2010:79). Das sog. ‚homiletische Dreieck‘ verweist auf die drei Faktoren, zwischen denen sich die Predigt „in einer spannungsvollen, lebendigen Wechselwirkung“ (Wollbold 2017:201) entfaltet: Text, Prediger und Hörer (d. h. Rezipierende). In anderen Arbeiten ist sogar von einem Viereck die Rede:

Jede Predigt geschieht also in einem Beziehungsviereck: Wort Gottes – Liturgie – Prediger – Hörende. [...] Der Prediger zeugt von seiner Beziehung zum Wort, ist Teil des liturgischen Beziehungsgeschehens und baut Brücken zu den Hörenden. Die hörende Gemeinde schließlich ist nicht passive Empfängerin der Predigtworte und der Botschaft. Predigt als Anrede Gottes ‚entsteht‘ erst durch einen aktiven Prozess im Kopf und im Herzen der Hörenden. (Boschki 2010:223)

So ist die Predigt nicht nur der Ausdruck eines Beziehungs- und Partizipationsgeschehens zwischen Menschen, sondern auch zwischen Mensch und Gott. Engemann stellt in diesem Zusammenhang die These auf, dass die Predigt vor allem „der Konstituierung und Pflege des Verhältnisses zwischen Gott und uns und zwischen uns untereinander“ (Engemann 2002:119) diene.

Zum anderen werden Gespräche betrachtet, die *im Nachgang der Predigt* zwischen dem Prediger und ausgewählten Rezipierenden in kleinen Gruppen geführt werden und ein Feedback zum Wortbeitrag sowie ein Weiterdenken der Inhalte ermöglichen sollen (vgl. Nembach 2002:37; siehe dazu auch Baldwin 1984:16

und McClure 2007:13, der dieses Vorgehen als ‚kollaboratives Predigen‘ bezeichnet). Vor allem der Wortbeitrag wird dadurch zum Ausgangspunkt für einen Dialog bzw. eine gemeinsame Interaktion, die wiederum neue Impulse für eine sich daran anschließende Predigt liefern soll.

Im Zusammenhang dieser zwei Perspektiven auf das Thema ‚Predigt und Dialog‘ werden in der Homiletik die linguistischen *Konzepte der horizontalen und der vertikalen Kommunikation* etabliert (siehe dazu auch Kapitel 4). Die vertikale Ebene umfasst die Kommunikation zwischen der Gemeinde und Gott (vgl. Koch 1992:101, Nickel 1998:20, Paul 2009:2263), und die horizontale Ebene bezeichnet die Kommunikation zwischen der Gemeinde und dem Prediger (vgl. Koch 1992:111, Nickel 1998:20, Paul 1990:35 und 2009:2263f). Paul wirft homiletischen Arbeiten in diesem Zusammenhang vor, dass sie sich zu stark auf den horizontalen Aspekt konzentrieren, den vertikalen Aspekt innerhalb der Predigt vernachlässigen und die Unterscheidung zum vertikalen Dialog nicht sauber genug herausarbeiten (Paul 1990:154f). Die Predigt befindet sich für Paul darüber hinaus „in einem Spannungsfeld von ritueller, institutioneller und alltagsweltlicher Kommunikation“ (Paul 2009:2269). Jegliche unmittelbar wechselseitige Interaktion bezeichnet er als Inszenierung spontansprachlicher Elemente (vgl. Paul 1990:153).

Damit verweist Paul auf eine dritte Perspektive auf das Thema ‚Predigt als Dialog‘, die den tatsächlichen konkreten Wortbeitrag und dessen strukturell-formale Gestaltung in den Blick nimmt. Häufig werden dann in der Homiletik jedoch lediglich neue Predigtformate, die Gespräche zwischen zwei Personen inszenieren, etwa die Dialog-Predigt, bei der zwei Prediger gleichzeitig oder nacheinander eng aufeinander bezogen den Wortbeitrag realisieren und gestalten (vgl. Esser 1958:52), untersucht. Ausgangspunkt für die Überlegungen zu neuen Wortbeitragsformaten ist die Hinterfragung der Form des Monologs, die kritische Betrachtung der Rhetorik und Fragen hinsichtlich der Funktion der Predigt als Lernprozess, die auch mit Veränderungen der Rollen von Prediger und Predigthörenden zu tun hat. So schreibt Daiber:

Der Monolog gilt als autoritätsbezogene Rede. Der Hörer will sich dieser Autorität nicht mehr ohne weiteres beugen, zudem will der Pfarrer als Prediger auch diese Autorität nicht ohne weiteres ausüben. Der Monolog [...] gilt als relativ ineffektiv, wenn von der Predigt Lernprozesse erwartet werden. Sowohl auf der kognitiven wie der emotionalen und pragmatischen Ebene wird dem Gespräch eine höhere Bedeutung eingeräumt. (Daiber 1991:203f)

Aufbauend auf diesen Beobachtungen soll nun die virtuell bzw. intentional dialogische Predigt zu einem tatsächlichen dialogischen Ereignis werden (vgl. Esser

1958:57). Zu diesem Zweck wurden und werden seit den 1990er Jahren Alternativen zur klassischen Predigt entwickelt und getestet, die unter der Überschrift ‚Dialogpredigten‘ firmieren:

[D]ie gleichberechtigte Rede und Gegenrede von zwei Predigern, die Entwürfe zur Predigt seitens eines exemplarischen kritischen Hörers, die Möglichkeit zu Zwischenfragen aus dem Kreis der Hörer oder auch gezielte Fragen an die Versammlung [...], eine vorgängige Befragung von Hörern oder von ausgewählten Personen und das Einbringen von deren Aussagen in die Predigt, das Einspielen von Ton- und Videosequenzen usw. (Wollbold 2017:170f)

Die neuen Formen der Predigtgestaltung sind in ihrem Erfolg jedoch nicht unumstritten und werden hinsichtlich ihres Effekts bei den Rezipierenden immer wieder in Frage gestellt (vgl. Daiber 1991:201). Zudem, so die Kritik, würden sie die Distanz „zwischen den am Gespräch Beteiligten [d. h. den zwei Predigern; Anm. CD] und den nicht unmittelbar Beteiligten [d. h. der Gemeinde; Anm. CD] nicht überbrücken“ (Daiber 1991:201f). Ein Problem entsteht zudem, wenn die anwesenden Personen nicht mit den neuen Formaten vertraut sind und es so zu Irritationen kommt (vgl. Daiber 1991:202). Wollbold plädiert in diesem Zusammenhang dafür, alternative Predigtkonzepte in alternativen Gottesdiensten mit „außerliturgische[r] Verkündigung“ (Wollbold 2017:170) zu nutzen und ansonsten die „klassisch-monologische Predigt“ (Wollbold 2017:171) beizubehalten. Trotz dieser Stellungnahmen zu alternativen Predigt- bzw. Wortbeitragsformaten bleibt die kritische Haltung gegenüber der Predigt als monologischer Rede bestehen.

Bisherige Studien – sowohl innerhalb der Homiletik als auch in der Linguistik – lassen es jedoch vermissen, dass sie anhand eines Korpus authentischer Wortbeiträge herausarbeiten, welche dialogischen Strukturen tatsächlich auftreten, wie diese realisiert werden und was dies für die Diskussion über Predigt und Dialog bedeutet. Dieses Forschungsdesiderat will die vorliegende Studie in den nächsten Kapiteln bearbeiten.

---

## 17.3 Beteiligungsformate in Predigten

In den bisherigen Kapiteln zur multimodalen Eröffnung und Beendigung (siehe Kapitel 15) sowie zur Wissenszuschreibung und Wissensvermittlung (siehe Kapitel 16) wurden bereits erste Hinweise auf die Etablierung und Realisierung interaktiver Sequenzen gegeben. Ein zentrales Moment ist etwa die wechselseitige körperliche und blickliche Ausrichtung von Prediger und Gemeinde aufeinander (siehe Kapitel 15), die die Herstellung der typischen Interaktionsordnung

*one-face-to-many-faces* mitkonstruiert und aktualisiert (siehe Kapitel 14). Die Relevanz dieser Ko-Orientierung zeigt sich u.a. in der expliziten und impliziten Rückversicherung des Predigers, dass er von den anwesenden Personen visuell und/oder akustisch wahrgenommen wird und dass ggf. sogar Wahrnehmungswahrnehmung besteht. Es konnte so bereits aufgezeigt werden, dass es nicht nur der Prediger ist, der das Predigtereignis etabliert, sondern dass es eine aktive reziproke Herstellungsleistung aller Anwesenden ist, die wechselseitig ratifiziert wird. Folgt man in diesem Zusammenhang dem Interaktionsbegriff von Hausendorf (vgl. Hausendorf 2015:46, Imo 2016b:348f; siehe Abschnitt 17.1), kann die Predigt in der hier untersuchten Gestaltung als Ereignis mit ko-präsenten Beteiligten durch die Möglichkeit wechselseitiger Wahrnehmung als Interaktionsereignis bestimmt und beschrieben werden.

Ein weiteres bereits aufgezeigtes Moment der Dialogizität ist die vom Prediger aufgestellte Annahme über vorhandene und nicht vorhandene Wissensbestände der anwesenden Personen, die in Wissenszuschreibungen münden und Ausgangspunkt für die Vermittlung und Aktualisierung unterschiedlichen Wissens ist (siehe Kapitel 16). Der Prediger muss dabei eine Mehrfachadressierung vornehmen. Dies zeigt sich u. a. auch daran, dass die Gemeinde als Wissensgemeinschaft erscheint, und dass der Prediger den Wortbeitrag nicht auf einen spezifischen, sondern auf einen generalisierten Rezipierenden hin orientiert. Speziell im Wortbeitrag wird explizit und implizit das deutlich, was die Konversationsanalyse Rezipientenzuschnitt und Bachtin sowie Linell als Orientierung auf das Gegenüber (*other-orientation*, Linell 2009:13) benennen. Auch aus dieser Perspektive heraus kann die Predigt also als Interaktion beschrieben werden.

Die vorliegende Arbeit widmet sich in den nachfolgenden Kapiteln der Frage, welche Teilnehmungsformate speziell im (monologischen) Aktivitätstyp Wortbeitrag christlicher Predigten etabliert und ermöglicht werden. Dazu wird auf der Ebene der Zwischenstruktur mithilfe des begrifflichen und methodischen Instrumentariums der Interaktionalen Linguistik die Verteilung des Rederechts und die Etablierung unmittelbarer Redezugwechsel (*turn taking*) betrachtet. Ziel ist es, die im untersuchten Korpus beobachtbaren Formen der Beteiligung der anwesenden Gemeinde zu beschreiben und damit auch die interaktiven Potenziale des Wortbeitrags herauszuarbeiten.

Ziel ist es weiterhin herauszuarbeiten, welche interaktiven Bedingungen gegeben sein müssen, damit die Etablierung eines unmittelbaren Wechsels zwischen den Interaktionsbeiträgen der anwesenden Personen – und damit eines Dialogs im engeren Sinne – in christlichen Wortbeiträgen gelingt. Dazu werden die drei häufigsten Teilnehmungsformate genauer vorgestellt: die minimale und ritualisierte Amen-Paarsequenz (Abschnitt 17.3.1), die Aufforderung des Predigers an die

Gemeinde zur aktiven und unmittelbaren Reaktion (meist in Form einer Interrogativsequenz; Abschnitt 17.3.2) und die auch körperliche Miteinbeziehung der Anwesenden in den Wortbeitrag (Abschnitt 17.3.3).

### 17.3.1 Die Paarsequenz ‚Amen‘

Mit Blick auf die institutionell eingebettete Gattung der christlichen Predigt stellt sich die Frage nach einem unmittelbaren Sprecherwechsel (*turn taking*) in der bisherigen Forschung vor allem vor dem Hintergrund der Stil(istik), der Ritualität und der Inszenierung typischer dialogischer Strukturen in Form von Zitaten alltäglicher Interaktionsformen bzw. dialogisch organisierter ritueller Formen (Paul 1990:153). Besonders prominent ist die ritualisierte Amen-Paarsequenz (nachfolgend auch Amen-Sequenz). Sie ist spezifisch für religiöse Kommunikation und historisch gesehen bereits Teil der Durchführung des Synagogalgottesdienstes (vgl. Trepp 1992:281). Sie besteht sowohl im ersten als auch im zweiten Paarteil aus der „religious formulaic expression“ (Wharry 2003:208) „Amen“. Der aus dem Hebräischen übernommene Begriff „signalisiert insbesondere in liturgischem Kontext die Zustimmung des Sprechers. [...] Es bestätigt, dass etwas Ausgesprochenes als gewiss und zuverlässig erkannt und anerkannt wird, etwa im Sinn von ‚so sei es‘“ (Rösel 2013). Neef bezeichnet den Gebrauch des ‚Amen‘ „geradezu als Markenzeichen christlicher Existenz über alle Konfessionsgrenzen hinweg. Leben im Glauben ist Leben im Horizont des ‚Amen‘“ (Neef 2008:363).

Im Gegensatz zur Predigtkultur afroamerikanischer Gemeinden, bei denen das ‚Amen‘ innerhalb des Wortbeitrags von der Gemeinde ohne vorherige Aufforderung durch den Prediger als Bewertung, Zustimmungsmarkierung und Kommentar auf die Äußerungen des Predigers realisiert wird (vgl. Wharry 2003), ist die sequenzielle Einbettung und die Verteilung zwischen EPT und ZPT in den hier untersuchten Predigten deutlich festgelegt. In der Regel formuliert der Prediger ein ‚Amen‘ als ersten Paarteil und die Gemeinde reagiert ebenfalls mit einem ‚Amen‘ als zweitem Paarteil. Innerhalb der untersuchten Wortbeiträge wurde die Amen-Paarsequenz, bis auf eine Ausnahme, an spezifischen verfestigten und z. T. liturgisch vorgegebenen Stellen innerhalb der Predigt initiiert und durchgeführt:

- am Ende des Kanzelgrußes (Abschnitt 15.1.4, Beispiel 7),
- am Ende des Kanzelsegens (Abschnitt 15.2.1, Beispiel 15),
- im Anschluss an die Lesung des biblischen Textes und des Textsegens (Abschnitt 15.1.5, Beispiel 12),
- als Abschluss eines Gebets (zu Beginn oder am Ende des Wortbeitrags; Abschnitt 15.1.4 und 15.2.1) oder



- als Beendigungssignal für den Wortbeitrag (Abschnitt 15.2, Beispiel 14).







Die Amen-Sequenz dient damit in allen Fällen als ritualisierte Beendigungsmarkierung und als Übergang zu einer darauf folgenden Aktivität, etwa dem Beginn des Wortbeitrags oder dem nächsten Teil des Gottesdienstes (z. B. ein Lied oder die Abkündigungen). Die Initiierung der Sequenz geht in den hier untersuchten Fällen immer vom Prediger aus. So ist er es, der den ersten Paarteil produziert und damit das Rederecht für die minimale Reaktion eines „Amen“ abgibt. Die anwesenden Personen bestätigen diese ritualisierte Paarsequenz, indem sie das übergebene Rederecht nicht über die Produktion des „Amen“ als zweiten Paarteil hinaus in Anspruch nehmen und das Rederecht so unmittelbar im Anschluss wieder an den Prediger zurückgeben. Wie bereits in den Kapiteln zur Eröffnung und Beendigung der Predigt herausgearbeitet wurde (siehe Abschnitt 15.1 und 15.2), handelt es sich bei der Amen-Sequenz zwar um eine Sequenz, die spezifisch für religiöse Kommunikation, jedoch gerade in christlichen Predigten nicht obligatorisch ist. In den untersuchten katholischen und freikirchlichen Predigten wurde an keiner der fünf beschriebenen Positionen eine Amen-Sequenz realisiert.

Darüber hinaus wurde in einer der untersuchten Freikirchen innerhalb des Wortbeitrags eine Amen-Sequenz initiiert, bei der der Prediger die Gemeinde zu einer Bestätigung bzw. zu einem Bekenntnis aufforderte. Dieses Format der Sequenz kam dem, was Wharry (2003) als *call-and-response*-Format beschreibt, am nächsten.






Beispiel51: Wer mir zustimmt sagt Amen

01 P: wer glAubt dass seIn WORT;=  
 02 =hEute MORgen.  
 03 AUSgesprochen;  
 04 und empfangen in unserem HERzen,  
 05 die !KRAFT! hat unsere leben zu verÄndern.  
 06 und jeder der das WILL,  
 07 der das GLAUBT,  
 08 der sich danach **AUS**streckt sagt MIR mir-(-)

P	H	  .....   
S		

→09 G: a**ME**N.

P	H	 
S		

10 P: amEn.  
 11 die !KRAFT!,  
 12 des wOrtes GOTtes.  
 13 die !KRAFT!;  
 14 oder das WORT gottes;  
 15 HAT, (.)  
 16 KRAFT.  
 17 UNser-(-)  
 18 LEben, (.)  
 19 ZU-(.)  
 20 verÄndern.  
 21 wenn wir es HÖRen;  
 22 wenn wir es !GLAU!ben, (-)  
 23 und wenn wir DEm(.)entsprechend handeln.  
 →24 amEN?  
 25 G: amen.

In diesem Beispiel eliziert der Prediger eine Reaktion der anwesenden Personen, indem er mehrere Amen-Sequenzen initiiert (Z.9/10 und Z.24/25). Das „Amen“ ist vor allem in der ersten Sequenz eine Zustimmung, Bestätigung und ein Bekenntis der Gemeinde zu der Glaubenshaltung, die zuvor vom Prediger aktualisiert wurden (wer glAubt dass seIn WORT; hEute MORgen. AUSgesprochen; und empfangen in unserem HERzen, die !KRAFT! hat unsere leben zu verÄndern, Z.1–5). Im Anschluss daran fordert der Prediger die Gemeinde auf, das Bekenntnis laut auszusprechen (und jeder der das WILL, der das GLAUBT, der sich danach AUSstreckt sagt MIT mir, Z.6–8). Dadurch konstruiert er eine Glaubensgemeinschaft unter den anwesenden Personen. Der Prediger benennt nach der Formulierung der Glaubensgewissheit zunächst die Art und Weise, in der sich die anwesenden Personen unmittelbar im Wortbeitrag beteiligen sollen (sagt, Z.8). Visuell koordiniert er, wann die Gemeinde ihren Interaktionsbeitrag produzieren soll: auf die erste Silbe von „AUSstreckt“, streckt der Prediger seinen linken Arm in die Höhe (↘↑), zieht ihn auf „sagt MIT mir“ wieder zurück (↓) und streckt ihn bei dem „aMEN“ der Gemeinde wieder aus (↑). Der Prediger gibt darüber hinaus nicht an, mit welchen Worten die Gemeinde ihren Gesprächsbeitrag produzieren soll. Auffällig ist, dass in diesem Auszug die Gemeinde den ersten Paarteil produziert (Z.9) und der Prediger, entgegen seiner Ankündigung, es gemeinsam zu sprechen (Z.8), erst im Anschluss daran ein „aMEN“ (Z.10) und damit den zweiten Paarteil realisiert. Dies macht auch deutlich, dass der Prediger zuschreibt, dass die Gemeinde weiß, dass sie nicht mit ‚ja‘, ‚halleluja‘ etc. reagieren soll und dass diese Form der Beteiligung in dieser Gemeinde bekannt ist.

Während in der ersten Amen-Sequenz (Z.8–10) verbale, vokale und visuelle Ressourcen genutzt werden, um zu kontextualisieren, dass das Rederecht abgegeben wird, sind es in der zweiten Amen-Sequenz (Z.24–25) vor allem verbale und vokale Ressourcen, die vom Prediger eingesetzt werden. Der Prediger produziert den ersten Paarteil in Form eines „aMEN?“ (Z.24) mit steigender Intonation am TCU-Ende und Betonung der zweiten Silbe. Zudem gibt er damit verbal vor, wie der zweite Paarteil zu erfolgen hat. Dies setzt eine konditionelle Relevanz für eine Reaktion der anwesenden Personen frei und die Gemeinde reagiert entsprechend (Z.25). Auch das Raumverhalten des Predigers unterscheidet sich im Verlauf der zwei Amen-Sequenzen. Während er bei der ersten Sequenz näher an die Gemeinde herantritt (Abb. 17.1), steht er bei der zweiten Sequenz neben dem beweglichen Rednerpult und hat seinen linken Arm auf dem Pult abgestützt (Abb. 17.2), setzt also zur Kontextualisierung seiner Erwartung einer Reaktion der



**Abb. 17.1** erste Amen-Sequenz



**Abb. 17.2** zweite Amen-Sequenz

Gemeinde weniger gestische und proxemische Ressourcen ein als in der ersten Sequenz.

Während Wharry (2003) vor allem die Funktion von Zwischenrufen und unmittelbaren verbalen Reaktionen der Gemeinde als Diskursmarker, ‚Platzhalter‘, Markierung unterschiedlicher Aktivitäts- und Handlungstypen oder als rhythmisches Stilmittel beschreibt und herausarbeitet, wird z. B. die Amen-Sequenz in den hier untersuchten Daten neben ihrem Gehalt als interaktionsstrukturierende rhetorische und ritualisierte Formel, als Mittel der Identitätskonstruktion gebraucht, indem Zustimmungen zu Glaubensgewissheiten eingefordert werden und darüber eine Wissens- und Glaubensgemeinschaft unter den anwesenden Personen hergestellt wird.

Im Gegensatz zu Predigtkulturen, in denen die unmittelbare verbale Beteiligung der anwesenden Personen ein ritueller und erwartbarer Teil innerhalb des Wortbeitrags ist (z. B. afro-amerikanische Predigten, vgl. Wharry 2003), findet sich die Sequenz in den hier untersuchten Predigten deutschsprachiger, christlicher Predigten hauptsächlich in den Aktivitätstypen der (verbalen) Eröffnung und Beendigung. Zudem ist es der Prediger und nicht die Gemeinde, der das ‚Amen‘ als ritualisierte religiöse Wendung initiiert und damit eine Reaktion der anwesenden Personen eliziert. Gleiches gilt auch für die Etablierung anderer *call-and-response*-Formate wie Interrogative. Das nachfolgende Kapitel zeigt, wie diese im Wortbeitrag christlicher Predigten etabliert und durchgeführt werden und welche interaktiven Ressourcen die Prediger einsetzen, um eine Reaktion der anwesenden Personen einzufordern. In diesem Zusammenhang zeigt sich, dass in den hier untersuchten Predigten Fragen eine schwächere konditionelle Relevanz für eine Antwort etablieren als in alltäglicher Interaktion und dass die Prediger auch aufgrund des institutionellen Charakters der Gattung und der typischen Interaktionsordnung (siehe Kapitel 13 und 14) zusätzliche interaktive Arbeit leisten müssen, um einen unmittelbaren Sprecherwechsel herbeizuführen.

### 17.3.2 Interrogativsequenzen

Neben der ritualisierten Amen-Sequenz treten in den Wortbeiträgen der hier untersuchten christlichen Predigten weitere Beteiligungsformate auf. Eine dieser Formen sind Interrogative. Die Sequenz Frage/Antwort ist eine der prototypischen Paarsequenzen, bei der der erste Paarteil (Frage) i. d. R. eine starke konditionelle Relevanz des zweiten Paarteils (Antwort) erzeugt (vgl. u. a. Stivers/Rossano 2010 und 2012; siehe Abschnitt 17.1).

In der theolinguistischen Forschung zu dialogischen Strukturen in Predigten gelten Fragen als zentrale, Dialogizität erzeugende kommunikative Struktur (vgl. Malmström 2015:252). Auf der Grundlage der empirisch-quantitativen Auswertung eines Korpus von Predigtmanuskripten anglikanischer, katholischer und baptistischer Predigten unterscheidet Malmström die auftretenden Interrogative auf drei Ebenen:

- bezüglich des Wirklichkeitsbezugs, zwischen Fragen, die das subjektive Empfinden oder den kognitiven Zustand der Anwesenden betreffen („internal states of affairs“, Malmström 2015:256), und Fragen, die die historische oder gegenwärtige Wirklichkeit betreffen („external states of affairs“, Malmström 2015:256),
- bezüglich des Grades der Referenz auf und den Grad der Involviertheit der anwesenden Personen, zwischen inkludierenden Fragen (u. a. markiert durch den Gebrauch der Pronomen ‚du‘ und ‚wir‘) und nicht-inkludierenden Fragen (vgl. Malmström 2015:256),
- bezüglich der Antwortmöglichkeiten und der morpho-syntaktischen Realisierung, zwischen offenen und geschlossenen Fragen, Alternativfragen, Deklarativsatzfragen und Rückversicherungssignalen/*tag questions* (vgl. Malmström 2015:258).

Den Grad der Dialogizität einer Predigt macht er u. a. davon abhängig, wie viele Fragen ein Prediger im Verlauf seines Wortbeitrags produziert und ob der Prediger häufiger geschlossene oder offene Fragen stellt, da bei letzteren vermeintlich eine größere Involviertheit der anwesenden Personen erreicht wird (vgl. Malmström 2015:258). Im Zuge seiner Untersuchung arbeitet Malmström unterschiedliche Funktionen von Interrogativen in Predigten heraus: Die Gemeinde in die Predigt und deren Thema einzubeziehen und in einen Dialog zu involvieren, den Prozess der Exegese eines Bibeltextes zu strukturieren und die anwesenden Personen in diesem Prozess zu leiten, die Anwesenden als ko-präsente Beteiligte zu würdigen, Antizipation mit dem Gesagten herzustellen, unterschiedliche Meinungen gegenüberzustellen und schließlich die Prediger selbst sowohl als Lehrende als auch als Lernende zu positionieren (vgl. Malmström 2015:252 und 263–268).

In der linguistischen Forschung wird bezogen auf die morpho-syntaktische Struktur, die Illokution und die prosodische Gestaltung vor allem zwischen Entscheidungsinterrogativen (Ja-Nein-Fragen; *polar interrogatives*) und Ergänzungsinterrogativen (W-Fragen bzw. Informationsfragen) unterschieden (vgl. Clark 2012:81, Lohnstein 2013:52, Reis 2013:105). Hinzu kommen weitere Formen, die jedoch nicht als prototypische Fragen gelten: Alternativfragen, Echo-Fragen

und assertive Fragen bzw. Deklarativsatzfragen. Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Frage und Antwort wird bei allen Typen bestimmt, dass eine Antwort erforderlich ist, die Frage aber jeweils einen anderen Antwortraum eröffnet. So geben Entscheidungsinterrogative einen „binären Alternativraum“ (Lohnstein 2013:51) zwischen den Antworten ‚ja‘ und ‚nein‘ vor, und Ergänzungsinterrogative eine Auswahl aus einer Alternativmenge (vgl. Lohnstein 2013:53). Als interaktive Kontextualisierungshinweise für Fragen und Elizitierungsressourcen für eine Antwort wurden in bisherigen Studien neben unterschiedlichen syntaktischen Markierung (Verbstellung, Nutzung von Fragewörtern etc.) und prosodischen Markierungen (steigende oder fallende Intonation) auch Hinweise auf eine bestehende epistemische Asymmetrie („recipient-tilted epistemic asymmetry“, Hayano 2012:397) zwischen den Interagierenden sowie das Blickverhalten der beteiligten Personen beschrieben (vgl. Stivers/Rossano 2010 und 2012, Hayano 2012:396, Stivers 2012; siehe Abschnitt 17.1).

In ihrer Funktion als stilistische Satzfiguren werden schließlich rhetorische Fragen untersucht. Im Gegensatz zu den bisher vorgestellten Interrogativformen werden sie vor allem bezogen auf die Relevanz einer Antwort als Frage definiert, „auf die keine Antwort erwartet wird, weil die Antwort evident ist – die Formulierung der Frage impliziert schon die Antwort“ (Kolmer/Rob-Santer 2002:87), d. h. es wird auf morpho-syntaktischer Ebene „ein Fragesatz realisiert, aber keine Fragehandlung ausgedrückt“ (Fernandez Bravo 1995:123). Als rhetorisches Element z. B. einer Rede zielen sie nicht auf die Überwindung eines Wissensdefizits auf Seiten der Fragenden, sondern auf die „aktive[] geistige[] Mitarbeit“ (Kolmer/Rob-Santer 2002:87) der Adressierten ab. De Ruiter charakterisiert rhetorische Fragen als „persuasive argument dressed up as a superfluous information request“ (de Ruiter 2012:3). Von ihrer formalen Struktur ähnelt die rhetorische Frage demnach Informationsfragen, setzt aber nicht deren Relevanz zur Vermittlung der erfragten Information frei, sondern macht den entsprechenden zweiten Paarteil überflüssig bzw. nicht erwartbar. Studien, die den Definitionsfokus auf diesen Aspekt gerichtet haben, können dann weiter herausarbeiten, dass jeder Fragetyp, der sich an syntaktischen Elementen festmachen lässt, auch als rhetorische Frage realisiert werden kann, und die Rhetorizität einer Frage vor allem durch den situativen Kontext bedingt wird (vgl. Fernandez Bravo 1995:126).

Rhetorische Fragen werden als Stilmittel verstärkt in Interaktionsereignissen mit vordergründig monologischer Rederechtsverteilung eingesetzt (vgl. Sadok 2012:103). Ruth Ayaß arbeitet für das mediale Verkündigungsformat „Wort zum Sonntag“ mit nicht ko-präsenten Beteiligten heraus, dass rhetorische Fragen dort ein wesentlicher Bestandteil sind (vgl. Ayaß 1997a:185). Als entscheidendes

Moment beschreibt sie in diesem Zusammenhang, dass die Sprecher des Wortes zum Sonntag systematisch turnübergaberelevante Punkte (TRPs) produzieren, indem sie nach der Frage Pausen lassen:

Pausen, die nach einem solchen ‚possible completion point‘ gelassen werden, eröffnen [...] den Rezipienten hypothetisch eine Stelle, an der sie den Redezug übernehmen und ihrerseits das Wort ergreifen können. Die Pausen indizieren eine Redezugvakanz, als würde der Sprecher dem Rezipienten nahelegen, auf die Frage wenigstens gedanklich zu antworten. (Ayaß 1997a:186)

Dies sieht Ayaß als Indiz für die „interaktive Qualität“ (Ayaß 1997a:186) von rhetorischen Fragen im Wort zum Sonntag. Darüber hinaus identifiziert sie aufgrund der häufig auftretenden Bündel rhetorischer Fragen die Funktion der präventiven Verstehenssicherung (Ayaß 1997a:187). Obwohl keine unmittelbare Wechselrede stattfindet, und damit das prägnanteste Merkmal eines Dialogs im engeren Sinne nicht vorhanden ist, schreibt Ayaß dem Wort zum Sonntag ein interaktives Potenzial zu. Das Dialogverständnis von Ayaß tendiert an dieser Stelle also deutlich stärker hin zu einem weiten Dialogbegriff, wie ihn Bachtin annimmt.

Malmström wiederum unterscheidet in seiner Studien zu Fragen in Predigten nicht zwischen ‚echten‘ Fragen und rhetorischen Fragen, da seiner Untersuchung schriftlicher Predigtmanuskripte zufolge „virtually no sermon questions are asked to elicit information that is unknown by the preachers [...]”; there is no ‚elicitation‘ proper because sermon listeners typically do not answer back“ (Malmström 2015:261). Dies lässt Malmström zu dem Schluss kommen, dass alle Interrogative in Predigten rhetorische Fragen seien: „they are questions to which no answer is expected, and they are included because the preacher is after some ‘effect’“ (Malmström 2015:261). Interrogative haben seiner Meinung nach also keine interaktive, sondern lediglich eine stilistische Funktion.

Im Gegensatz dazu treten in den hier untersuchten Predigten in ihrem interaktiven Vollzug unter ko-präsenten Beteiligten nicht nur rhetorische Fragen auf, die keine Relevanz einer Antwort aufbauen, und Interrogative mit verzögerter (gedanklicher) Antwort erwartung, sondern auch Fragen mit einer hohen Antwort erwartung. Es können in diesem Zusammenhang spezifische interaktive und für die Gattung konstitutive Formen beschrieben werden (vgl. Tabelle 17.1). Die Befunde Malmströms müssen also aufgrund der empirischen Daten in der vorliegenden Arbeit revidiert werden.



**Tabelle 17.1** Antwortearwartung Interrogative in Predigten


Grad der Antworterwartung	Grad der Rhetorizität	Form des Interrogativs
a) keine Antworterwartung	hohe Rhetorizität	Fragen, bei denen keine Antwort relevant gesetzt wird (Fragen ohne Antwort)
b) geringe (unmittelbare) Antworterwartung		Fragen mit stark verzögerter Antwort
c) hohe mittelbare Antworterwartung	mittlere Rhetorizität	Fragen mit innerlicher (gedanklicher) Antwort
d) hohe unmittelbare Antworterwartung	geringe Rhetorizität	Fragen, die der Prediger selbst beantwortet
		Fragen, die die Gemeinde beantworten soll

Der Prediger kann Interrogative formulieren, die aufgrund der Gattungskonventionen und der eingesetzten Kontextualisierungshinweise keine Antworterwartung aufbauen. Diese Fragen sind als rhetorische Fragen beschreibbar, die entsprechend eine hohe Rhetorizität aufweisen. Sie sind jedoch nicht der häufigste Fall in den untersuchten Wortbeiträgen. Frequenter sind hingegen Interrogative mit hoher Rhetorizität, die aber eine geringe (unmittelbare) Antworterwartung aufbauen. Hier markiert der Prediger, dass er eine Antwort erwartet, diese jedoch erst verzögert erfolgen soll – im Nachgang des Gottesdienstes. Ein dritter Typ sind Fragen mit einer hohen mittelbaren Antworterwartung. Der mittlere Grad an Rhetorizität entsteht dadurch, dass der Prediger eine Antwort auf seine Frage erwartet, diese jedoch innerlich bzw. gedanklich, aber zeitnah, noch innerhalb der Prediger oder des Gottesdienstes, erfolgen soll. Schließlich sind in dem hier untersuchten Korpus Interrogative mit hoher unmittelbarer Antworterwartung erkennbar. Sie weisen eine geringe Rhetorizität auf. Es können dabei Fragen unterschieden werden, auf die der Prediger selbst den zweiten Paarteil produziert, d. h. die Antwort gibt und Fragen, die von der Gemeinde durch einen visuellen oder auch verbalen Interaktionsbeitrag beantwortet werden sollen. Bis auf wenige Ausnahmen (ein katholischer Wortbeitrag und ein freikirchlicher Wortbeitrag) wurden die Fragen der Gruppe a), b) und c) in jedem der untersuchten Wortbeiträge erkennbar. Sie können allein auftreten oder in Interrogativbündeln. Das nächste Beispiel zeigt ein solches Fragenbündel, das der Prediger am Ende seines Wortbeitrags direkt an die Anwesenden adressiert (Z.2–3).




Beispiel 52: Persönlich überdenken


- 01 P: wenn dich dAs nicht verändert weiß ich nicht  
was sich verändern SOLL. (--)  
→ 02 °hh und die frAge IST,  
03 die wir euch heute **STEL**len?

P	K	○
S		


- 04 °hh lässt du dich auf diese be!GNA!digung EIN?=  
=auf diese FREIheit?

P	K	○ ... ○
S		

- 05 lässt du dich !RES!cuen, (-----)  
06

P	K	○ ... ○
S		

- 07 oder **lebst** du weiter mit den verNARbungen; (-)

P	K	○ .. ○	○ .. ○
S			

- 08 in deiner BRUST.(2.0)  
 → 09 °hh ich lade euch ein das für euch ganz  
 persönlich  
 10 während des nächsten instrumentals  
 11 zu überdenken.

Der Prediger kontextualisiert die Entscheidungsinterrogative (lässt du dich auf diese be!GNA!digung EIN?=((...)) oder (.) lebst du weiter mit den verNARBungen;(-)in deiner BRUST, Z.4–8) als Fragen, auf die er eine Antwort verlangt, die jedoch nicht unmittelbar, sondern verzögert und zunächst innerlich erfolgen soll, indem er eine Handlungsempfehlung ausspricht, die er in diesem Fall durch die Rahmung als Einladung kontextualisiert (ich lade euch ein das für euch ganz persönlich während des nächsten instrumentals zu überdenken, Z.9; siehe Abschnitt 16.6). Mit seinen Fragen (Z.4–8) fasst der Prediger seinen Wortbeitrag auch inhaltlich zusammen: seine Ausführungen darüber, dass die anwesenden Personen, wenn sie an Gott glauben, gerettet und begnadigt sind, befreit vom Zwang, durch eigene Taten Rettung zu erfahren (siehe Abschnitt 16.3.5, Beispiel 41). Die damit verbundenen moralischen Implikationen, dass auf der Grundlage von biblischen Überlieferungen und Glaubensgewissheiten ein gerettetes Leben besser ist als ein Leben ohne Gott, werden mit den Fragen gleichfalls aktualisiert und auf mögliche zukünftige Handlungen hin ausgedehnt. Abhängig davon, wie die Antwort der anwesenden Personen ausfällt, können sie im Anschluss an ein Musikstück mit dem Prediger zusammen ein Gebet sprechen, um die getroffene Entscheidung zu bekräftigen (nicht im Transkript). Dass es sich in diesem Beispiel um Interrogative mit einer mittleren Rhetorizität und hoher mittelbarer Antworterwartung handelt, kontextualisiert der Prediger nicht nur verbal durch die Angabe, wann die Antwort erfolgen soll (bei dem der Predigt folgenden Musikstück), sondern auch visuell. Während er das erste Interrogativ äußert (Z.4) hebt er auf die stark betonte Silbe von „be!GNA!digung“ seinen Kopf an (◌<sup>o</sup>), senkt ihn jedoch am Ende der Frage, d. h. am möglichen übergaberelevanten Punkt (Z.6) wieder ab (◌<sup>o</sup>). Obwohl er eine Pause produziert, in der grundsätzlich die Möglichkeit für eine Antwortproduktion bestehen würde, blockiert der gesenkte Kopf und damit der angewendete Blick, dass der Prediger Reaktionen der Gemeinde (visuell) wahrnehmen könnte. Ein ähnliches Verhalten zeigt der Prediger auch beim zweiten Interrogativ (Z.7–8). Auch hier senkt er den Kopf am Ende der Frage nach unten und wendet damit seinen Blick ab. Visuell verhindert der Prediger damit eine mögliche *turn*-Übergabe.

Fragen mit hoher oder mittlerer Rhetorizität sind nicht nur eine von den Predigern genutzte Praktik, um Beteiligung zu suggerieren, sondern auch, um Verbindungen zwischen einem Bibeltext und der Lebenswirklichkeit der anwesenden Personen herzustellen und so z. B. die überzeitliche Gültigkeit biblischer Texte herauszuarbeiten. Das nachfolgende Beispiel aus einem Jugendgottesdienst verdeutlicht, wie eng die in dieser Arbeit beschriebenen Verfahren und Praktiken miteinander verzahnt und aufeinander bezogen sein können und dass auch Interrogative mit hoher Rhetorizität in diesem Zusammenhang realisiert werden. Der Prediger führt seinen Wortbeitrag zum Thema Zweifeln in Form einer Dialogpredigt durch (siehe Abschnitt 17.4). Textliche Grundlage ist die biblische Geschichte des Jüngers Thomas.



### Beispiel 53: Vergessen

288 lObe den Herrn meine SEele.=  
 289 =und vergIss nicht was er dir gutes geTAN  
 hat.  
 290 das ist eine LEbenswahrheit.  
 291 das NICHT zu vergessen.  
 292 °hh im Alten testament haben MENShen, (-)  
 293 nach einer eInschneidenden gotteserFAHrung,  
 294 altÄRE gebaut. (-)  
 295 sie haben si\_sch ein rIese (.) STEINhaufen  
 irgendwohin gestellt, (-)  
 296 gEGen das verGESsen.  
 297 haben dort NAMen gegeben, (-)  
 298 haben dort das als heiligen ORT äh-  
 299 deklARIERT,  
 300 dass auch generatIonen noch danach WUSsten-  
 301 dA hat GOTT-  
 302 gANz konkret in die geSCHICHte eingegriffen.  
 303 °hh heute würde man dazu DENKmal sagen.  
 304 ein ORT-  
 305 der zum geDENKen,  
 306 und zum DANKen.  
 307 auffORDert. (-)  
 308 °h jetzt kommst DU ins spiel.  
 → 309 wAs machst DU? (--)  
 310 um die kleInen und großen beGEGnungen-  
 311 die dU mit gott HAST,  
 312 NICHT zu vergessen.  
 → 313 was machst DU?  
 314 wo baust dU ein !DENK!mal.  
 315 was dich immer wieder an GOTT erinnert.(1.5)  
 316 was sind deine DENKmäler,  
 317 ich will dir MUT machen,  
 318 SCHREIbe dir dinge AUF.  
 319 (2.0) lerne vielleicht ein Lied oder einen  
 bibelvers AUSwendig,  
 320 der dich an EIne bestimmte gottesbegegnung  
 erInnert.

Am Ende seines Wortbeitrags vermittelt der Prediger, nachdem er einen Bibeltext zitiert hat (Z.288–289), Bibeltextwissen in Bezug auf die Erinnerungskultur des Alten Testaments (°hh im ALten testament haben MENsChen nach einer EINSchneidenden gotteserfahrung, (-) altÄRE gebaut, Z.292–302). Durch die Bildung einer Analogie (°hh heute würde man dazu DENKmal sagen, Z.303; siehe Abschnitt 16.4) zeigt er zugleich die überzeitliche Gültigkeit der biblischen Schilderungen auf. Dies wird zusätzlich dadurch verstärkt, dass er die Gemeinde direkt adressiert (°h jetzt kommst DU ins spiel, Z.308) und eine Folge von Interrogativen mit hoher Rhetorizität, aber dennoch einer verzögerten Antworterwartung produziert (WAS machst DU? (--)) um die KLEInen und großen begegnungen die DU mit gott hAst, NICHT zu vergessen. (1.5) was machst DU? wo baust DU ein !DENK!mal. was dich immer wieder an GOTT erinnert. (1.5) was sind deine DENKmäler, Z.309–316). Im Anschluss an diese Fragen gibt der Prediger schließlich Handlungsoptionen, wie die persönliche Erinnerungskultur jedes Einzelnen aussehen könnte (ab Z.317–319; siehe Abschnitt 16.6, Beispiel 50). In diesem kurzen Auszug nutzt der Prediger die Vermittlung von Bibeltextwissen, intertextuelle Verweise, Analogiebildungen, die Formulierung von Handlungsoptionen und Fragen mit hoher Rhetorizität, um eine biblische Begebenheit nicht nur zu veranschaulichen, sondern auch um die überzeitliche Gültigkeit und die Relevanz für die Gegenwart aufzuzeigen. An diesem Beispiel zeigt sich im Zusammenspiel all dieser Praktiken der rekonstruktiv-prospektive Charakter, der für die hier untersuchten Predigten herausgearbeitet werden konnte: Im Rückblick auf alte biblische Texte (hier: die Erinnerungskultur im AT und die Geschichte des zweifelnden Jüngers Thomas im NT) wird in der Parallelisierung mit aktuellen, gegenwärtigen Zusammenhängen (hier: der Prediger schreibt der anwesenden Gemeinde zu, dass sie Glaubenszweifel kennt und bereits persönliche Begegnungen mit Gott hat – wie die thematisierten biblischen Personen) der überzeitliche Charakter biblischer Texte und auf deren Grundlage das Potenzial für zukünftige Handlungen aufgezeigt (hier: die Aufforderung des Predigers in der Entwicklung einer persönlichen Erinnerungskultur in Zeiten des Zweifels an göttlichen Zusagen festzuhalten).

Fragen, die für den Moment des Wortbeitrags eine hohe oder mittlere Rhetorizität haben, d. h. auf die eine unmittelbare Reaktion ausbleibt, erscheinen als Elemente eines weiten Dialogbegriffs im Sinne Bachtins, bei denen unklar bleibt, wie stark die konditionelle Relevanz ist, die sie auslösen, denn die Antworterwartung erstreckt sich nicht auf eine unmittelbar (verbal) wahrnehmbare Reaktion der

Rezipierenden, sondern auf ein innerliches Antworten bzw. eine erst später erfolgende Reaktion. Der zweite Paarteil ist damit lediglich in einer anderen Form realisiert bzw. suspendiert, nicht aber irrelevant. Es handelt sich damit nicht um eine rhetorische Frage im engeren Sinne. Interrogative dieses Formats können an allen Stellen innerhalb des Wortbeitrags realisiert werden und erstrecken sich syntaktisch sowohl auf Ergänzungsinterrogative, wie in Beispiel 53 (WAS machst DU? wo baust DU ein !DENK!mal.), als auch auf Entscheidungsinterrogative, wie in Beispiel 52 (lässt du dich auf diese be!GNA!digung ein?= ).

Betrachtet man beide Auszüge (Beispiel 52 und 53) mit dem Begriff der Dialogizität, wie Bachtin ihn gebraucht (siehe Abschnitt 17.1), zeigt sich auch im rekonstruktiv-prospektiven Charakter von Predigten ein dialogisches Merkmal. Denn für Bachtin entsteht ein Dialog gerade auch dadurch, dass eine Äußerung an etwas bereits Geäußertes anschließt (der biblische Text) und gleichzeitig auf zukünftige Handlungen wirkt und diese ermöglicht (in diesem Beispiel die Aufforderung, sich an Gotteserfahrungen zu erinnern). Alle hier untersuchten Predigten zeigen diesen retrospektiv-prospektiven Charakter und damit ein dialogisches Potenzial.

Fragen können zudem vom Prediger selbst beantwortet werden. Er produziert dann sowohl den ersten als auch den zweiten Paarteil der Sequenz und kontextualisiert, dass er keine Antwort seitens der Gemeinde erwartet. Einen solchen Fall verdeutlicht das nachfolgende Beispiel aus einer ökumenischen Sonntagspredigt:



Beispiel 54: Was ist also der Glaube

→ 01 P: was Ist also der GLAUbe? (-----)

P	K	○	○..○
S			

02 er ist die GRUNDlage; (.)

03 Unserer HOFFnung. (----)

P	K	○.○
S		

04 ein !WISS!EN um !WIRK!lichkeit.

05 die man NICHT sieht. (-)

06 <<dim> ein wIssen um !WIRK!lichkeit,

07 die man NICHT sieht.>

Der Prediger äußert hier zu Beginn seines Wortbeitrags ein Ergänzungsinterrogativ mit steigender Intonation am TCU-Ende, W-Fragewort und einer daran anschließenden Pause (was Ist also der GLAUbe?, Z.1). Aufgrund dieser morpho-syntaktischen, prosodischen und sequenziellen Kontextualisierungshinweise handelt es sich nach Abschluss des Interrogativs um einen möglichen übergaberelevanten Punkt (TRP). Dieser wird jedoch weder vom Prediger noch von der Gemeinde als solcher behandelt. Ein Grund dafür ist das Blickverhalten des Predigers. Während er bei der Formulierung der Frage in die Gemeinde blickt (○, Z.1), wendet er diesen in der sich anschließenden Pause ab, indem er den Kopf senkt (○) und schaut auf die auf dem Rednerpult liegende Bibel. Nicht nur die gattungstypische Interaktionsordnung kontextualisiert hier, dass es



sich um ein Interrogativ ohne Antworterverwartung aus der Gemeinde handelt, sondern zusätzlich das Blickverhalten des Predigers. Denn obwohl die Pause eine Reaktion der Anwesenden möglich machen würde, verhindert der gesenkte Kopf die Wahrnehmung etwaiger Meldungen. Der Prediger beginnt dann den ZPT auf seine Frage zu realisieren (er ist die GRUNDlage; (.) Unserer HOFFnung, Z.2–3). Währenddessen hebt er den Kopf wieder an (◌̇, Z.3) und setzt seine Antwort fort (ein wISSen um WIRKlichkeit. die man NICHT sieht, Z.4–5). Dadurch, dass er nicht nur den EPT, sondern auch den ZPT realisiert, initiiert der Prediger einen, wie Ayaß es benennt, „fingierten Frage-Antwort-Dialog“ (Ayaß 1997a:195). Dieser wird von den Predigern nicht nur genutzt, um Wissen zu vermitteln, sondern auch dazu, den Wortbeitrag zu strukturieren, indem sie Fragen stellen, die sie im Verlauf der Ausführungen und anhand von biblischen Texten beantworten. Gerade wenn es um die Auseinandersetzung mit zuvor gelesenen Bibeltexten geht, nutzen einige Prediger die Frage ‚Was heißt das‘, um Erklärungen und Auslegungen einzuleiten und damit die Antwort auf diese Frage zu geben, indem sie z. B. den Text veranschaulichen und als nicht vorhanden zugeschriebene Wissensbestände vermitteln.

Vor allem in Wortbeiträgen im Rahmen spezieller Zielgruppengottesdienste (z. B. Jugendgottesdienste, Familiengottesdienste und Lobpreisgottesdienste) und alternativer Gottesdienste nutzen die Prediger die Möglichkeit, Interrogativsequenzen zu initiieren, bei denen die Erwartung einer unmittelbaren Reaktion der anwesenden Personen kontextualisiert wird. Dass die direkte Wechselrede ein mögliches, aber häufig nicht erwartbares und zudem interaktiv nicht unproblematisches Element des Wortbeitrags ist, zeigt sich in den nachfolgenden Beispielen vor allem daran, dass die Prediger einen hohen interaktiven Aufwand betreiben, um das geäußerte Interrogativ als Frage mit geringer Rhetorizität und hoher unmittelbarer Antworterverwartung zu kontextualisieren. Bedingt wird dies durch den Charakter der kommunikativen Gattung Predigt als Bühnenformat mit einer Interaktionsordnung *one-face-to-many-faces* und der Übergabe des Rederechts an den Prediger. Diese Merkmale konkurrieren mit der Struktur von Frage/Antwort-Sequenzen und verlangen von den Predigern u. a. den Einsatz morpho-syntaktischer und prosodischer sowie visuell-leiblicher Kontextualisierungshinweise.



Beispiel 55: Ihr dürft hier mitmachen

134 P: weiß nicht ob ihr euch daran erINnern  
 könnt? (-)  
 135 als MOse? (1.5)  
 136 die zehn gebOte von gott (.) empFING?  
 → 137 was ist pasSIERT;=  
 138 =als er zuRÜCKgekommen ist,  
 139 als er auf\_dem BERG war?

140 (-----|-----|-----|-----)

P	O		↪.....	
S				

-----|-----|-----)



P	O		↪...
S			

! → 141 **irgendjemand** schon mal die geschichte geHÖRT?

P	O	↪...	↪.....
S			


142 G: <<p>ja:??>

143 P: <<:->>oKAY>  
 → 144 also ihr dÜrft mit mir MITmachen.  
 145 ja?  
 146 ((lacht))  
 147 da hat sein Angesicht geLEUCHtet.(-)

In diesem Auszug aus dem Wortbeitrag einer Predigt, die im Rahmen eines ökumenischen Lobpreisgottesdienstes gehalten wurde, setzt der Prediger Bibeltextwissen über eine Episode aus dem Alten Testament (Mose erhält von Gott die 10 Gebote) relevant. Zunächst produziert er die epistemisch-rhetorische Formulierung „weiß nicht“ (Z.134), mit der er seinen niedrigen *epistemic stance* hinsichtlich der Zugänglichkeit zum Territorium der Erinnerung der anwesenden Personen herausstellt (weiß nicht ob ihr euch daran erINnern könnt?, Z.134; siehe Abschnitt 16.2). Im Anschluss daran benennt er den Wissensbestand, den er verhandelt (135–136) und aktualisiert dazu einige Elemente aus der entsprechenden biblisch tradierten Erzählung. Dass es sich bei der Konstruktion ‚ich weiß nicht‘ um eine Prä-Sequenz zu einer Frage mit hoher unmittelbarer Antworterverwartung (was ist passIERT; als er zuRÜCKgekommen ist, als er auf\_dem BERG war?, Z.137–139) handelt, markiert der Prediger durch die steigende Intonation am TCU-Ende (Z.134–136). Mit der Frage selbst prüft er, inwiefern das Wissen über den biblischen Text bei den anwesenden Personen vorhanden ist oder nicht. Zusätzlich zur intonatorischen Markierung nutzt der Prediger vor allem visuell-leibliche Kontextualisierungshinweise, indem er seine Körperausrichtung ändert und sich in einer halben Drehung von links nach rechts den anwesenden Personen zuwendet (von  zu , Z.140) und den Blick konstant suchend in die Gemeinde richtet. Parallel dazu verändert er mit seiner Körperorientierung auch den Distanzraum, denn er bewegt sich von seinem Predigtort weg und auf die Gemeinde zu. Hinzu kommt dann die morpho-syntaktische Gestaltung als Ergänzungsinterrogativ, das ebenfalls mit steigender Intonation realisiert ist. An dieser Stelle hat der Prediger bereits sechs unterschiedliche Kontextualisierungshinweise produziert, die darauf verweisen, dass es sich um eine Frage mit hoher unmittelbarer Antworterverwartung handelt:

- der Verweis auf die epistemische Expertise der Rezipierenden und auf die Unzugänglichkeit des Territoriums der Erinnerung für den Prediger („ich weiß nicht“),
- die Produktion einer Äußerung mit expliziter Fragesyntax als Ergänzungsinterrogativ (W-Ausdruck in Erstposition, Verb-Zweit-Stellung),
- ein steigender Intonationsverlauf,

- lange Pausen, die einen TRP anzeigen,
- die Zuwendung und das Halten des Blicks auf die anwesenden Personen,
- die Verringerung der räumlichen Distanz zur Gemeinde.

Auf die ausbleibende Reaktion, d. h. das Fehlen eines zweiten Paarteils (Z.140) reagiert der Prediger mit einer weiteren Frage, die den grundsätzlichen Wissensstand der anwesenden Personen über die Erzählung von Mose und den 10 Geboten thematisiert (*irgendjemand schon mal die geschichte geHÖRT?*, Z.141). Dabei wendet er sich körperlich wieder der linken Seite der Gemeinde zu (, Z.141). Der Blick ist nach wie vor suchend auf die Beteiligten gerichtet. In diesem Fall produzieren einige der Anwesenden einen ZPT, indem sie die Frage mit „ja:?“ (Z.142) beantworten. Mit seiner zweiten Frage liefert der Prediger eine erste mögliche Erklärung für das Ausbleiben des ZPT der ersten Frage: die Unkenntnis der thematisierten biblischen Erzählung auf Seiten der Rezipierenden. Da die Wissensannahme des Prediger zumindest für einen Teil der Gemeinde als zutreffend bestimmt wird, verortet der Prediger den Grund für die fehlende Reaktion auf die erste Frage auf interaktiver Ebene. Dieses expliziert er mit einem Metakommentar, der eine geänderte bzw. abweichende Interaktionsordnung etabliert (*also ihr dürft mit mir MITmachen*, Z.144). Damit interpretiert der Prediger das Handeln der Anwesenden nicht als Dokumentation von Nichtwissen, dass nämlich die Geschichte rund um die 10 Gebote unbekannt ist, sondern als Unklarheit bezüglich der Interaktionsordnung und die Interpretation der von ihm etablierten Frage als Frage mit niedriger Antwortrelevanz. Schließlich beantwortet der Prediger die Frage selbst (*da hat sein Angesicht geLEUCHtet*, Z.147) und produziert damit den ZPT der Ausgangspaarsequenz.

Neben den bisher gezeigten reaktionselizitierenden Ressourcen haben die Prediger darüber hinaus die Möglichkeit, durch die Benennung und das Anzeigen der Art und Weise, in der die Antwort erfolgen soll, zu kontextualisieren, dass sie eine Reaktion der anwesenden Personen auf eine zuvor geäußerte Frage erwarten. Mit hohem interaktivem Aufwand und unter Nutzung verschiedener interaktiver Ressourcen verdeutlicht der Prediger im nachfolgenden Auszug aus einer Dialogpredigt, bei der sich zwei Prediger am Predigtort befinden und gemeinsam den Wortbeitrag gestalten, die Erwartung einer unmittelbaren Reaktion auf seine Frage. Das Transkript beginnt mit dem Ende eines längeren Redebeitrags von Prediger 1 (P1), der die Antwort auf eine vorausgegangene Frage von Prediger 2 (P2) ist. P1 gibt das Rederecht schließlich wieder an P2 ab, der in seinem Redebeitrag die Aussagen von P1 bewertet und innerhalb seines *turns* eine Frage produziert. Um anzuzeigen, dass diese Frage eine echte Frage an die Gemeinde ist, nutzt der Prediger neben verbalen und vokalen Ressourcen auch visuelle Kontextualisierungshinweise.



Beispiel 56: Meldet euch kurz


142 P1: wenn (.) wenn wir wüssten was jeder in  
 seinem HERzen hat.=  
 143 =aber dann denk ich auch am ENde; (-)  
 144 soll\_n\_s alle SEhen.  
 145 soll\_doch jeder SEhen;  
 146 sollen meine gedAnken alle hier (.) angeBEAMT  
 sein;  
 147 WEIL-  
 148 °h jEsus sieht\_s doch sowieso.  
 149 warum soll ich vor jemandem etwas verbErgen  
 was jesus am ende DOCH sieht. (-)  
 und es KOMMT doch'  
 151 also-  
 152 ich will ja-(-)  
 153 wie steht ICH vor IHM.  
 154 es kommt doch nicht drauf an wie ich vor  
 ANderen stehe.(1.5)  
 155 P2: also es gibt fÜR und WIder für dich.

P1	O	
	K	
P2	O	
	K	
S		

157 P1: <<p>SEHR.>

P1	O	
	K	
S		


158 P2: **wir** können ja mal kUrZ einen TEST machen.

P2	O	↪.....
S		

→ 159 wEr ist daFÜR,

P2	O	⊗
S		

160 wir sollen ab jetzt immer ALles sehen,  
 161 wenn (.) wir uns Angucken,  
 162 <<all>alle gedAnken geFÜHle,>  
 → 163 **mEldet** euch KURZ,

P1	M	↪...⊗
P2	H	✎↑...
S		

164 okay wir sind zu DRITT.  
 165 P2: [((lachen))]  
 166 G: [((**lachen**))]

P2	H	✎↓...
----	---	-------

167 P1: okay.

Die zwei Prediger sind zu diesem Zeitpunkt des Wortbeitrags körperlich aufeinander ausgerichtet (☉ und ☉, Z.156) und stehen damit seitlich zur Gemeinde. Inhaltlich verhandeln sie den Zugang unterschiedlicher Instanzen (Gott vs. Menschen) zu Wissensterritorien wie Gedanken und Gefühlen und das utopische Szenario, dass alle Menschen die Gedanken einer anderen Person sehen können. Nachdem P1 seine Meinung zu diesem Thema geäußert hat (Z.142–155), den Kopf senkt (☉) und sich körperlich von P1 abwendet, übernimmt P2 den *turn* und gibt die Frage an die Gemeinde weiter. Dazu wendet er sich in seiner körperlichen Orientierung den anwesenden Personen zu (↵, Z.158 und ☉, Z.159) und produziert ein Entscheidungsinterrogativ, ob das in den Augen der anwesenden Personen erstrebenswert wäre (*wEr ist daFÜR, wir sollen ab jetzt immer ALles sehen wenn (.) wir uns Angucken <<all> alle gedAnken geFÜHle, >*, Z.159–162). Dass es sich um eine Frage mit direkter Antworterwartung handelt kontextualisiert der Prediger zum einen durch die syntaktische Struktur, die hier steigende Prosodie und vor allem durch den verbalen Metakommentar, der angibt, auf welche Art und Weise die Antwort produziert werden soll (*mEldet euch KURZ*, Z.163). Zusätzlich zu diesen verbalen und vokalen Kontextualisierungshinweisen hebt der Prediger selbst seine linke Hand (↕↑, Z.162) und visualisiert damit zusätzlich die Art der unmittelbaren Beteiligung der anwesenden Personen. Gleichzeitig ist sein Blick suchend auf die Gemeinde gerichtet. Als adäquate Antwort der Gemeinde erscheint hier sowohl das Heben der Hand, dass die positive Bewertung und Zustimmung für den gemachten hypothetischen Vorschlag signalisiert, als auch das Ausbleiben einer Meldung. Letzteres interpretiert der Prediger als Ablehnung, was sein Metakommentar verdeutlicht (*okay wir sind zu DRITT*, Z.163). In dem darauffolgenden Lachen der anwesenden Personen senkt P1 seine Hand wieder ab (∥, Z.166). Der Prediger nutzt hier also fünf verschiedene Kontextualisierungshinweise, um anzuzeigen, dass sein Interrogativ eine hohe unmittelbare Antwort verlangt:

- die Produktion einer Äußerung mit expliziter Fragesyntax als Ergänzungsinterrogativ (Verb-Erst-Stellung),
- ein verbaler Metakommentar zur Art und Weise der Antwortproduktion,
- die Etablierung langer Pausen, die Raum für die Antwortproduktion lassen,
- die Zuwendung und das Halten des Blicks auf die anwesenden Personen,
- die visuelle Anzeige der Art und Weise der Antwort (Heben der Hand)

In vielen Fällen verändern die Prediger zusätzlich die Struktur des Interaktionsraums, indem sie den Abstand zwischen sich und der Gemeinde zumindest andeutungsweise verringern. Abhängig vom Predigtort haben die Prediger einen größeren oder kleiner Spielraum, dies zu tun. Nutzen sie ein bewegliches Pult, besteht die Möglichkeit, ihre Ausgangsposition hinter dem Pult zu verlassen, um das Pult heruzugehen und sich der Gemeinde zu nähern. Auf einer Kanzel ist der Bewegungsfreiraum des Predigers ungleich begrenzter. Aber auch dort nutzen Prediger Ressourcen des Blicks und der Körperorientierung zur Anzeige des Suchens von sich meldenden Personen und bewegen sich dabei ebenfalls ‚auf die Gemeinde zu‘. Sie lehnen sich nach vorn und richtet den Blick auf die vor ihnen sitzende Gemeinde. In den meisten Fällen fordern die Prediger die anwesenden Personen zu einer visuellen Beteiligung durch Handzeichen auf. In einigen alternativen evangelischen Sonntagsgottesdiensten elizitieren die Prediger jedoch auch verbale Reaktionen auf eine gestellte Frage, wie das nachfolgende Beispiel zeigt.





### Beispiel 57: Sagt mal

072 P: und heute ist erster adVENT.(2.0)  
 073 erster adVENT.  
 074 ANkunft. (2.0)  
 075 eine zeit die mit wArten zu TUN hat.  
 076 (ne wir ham) da vorne die erste karze`(.)  
 077 erste !KER!ze!BRENnen,=  
 078 =und wir warten auf die <<all>zwEite dritte  
 VIERte>;  
 079 und auf WEIHNachten;  
 → 080 °hh WOrauf;  
 081 wArten wir Eigentlich;  
 082 im adVENT.(2.0)  
 → 083 SAGT mal.  
 084 K2: <<p>auf weihnachten>.  
 085 P: auf WEIHNachten.  
 086 warUm warten wir auf WEIHNachten.(3.0)  
 087 K2: <<p>jEsus geBURTStag. (.)  
 088 jEsus seine geBBURT.>  
 089 P: auf den gebUrtstag von JEsus.  
 090 da DENken wir dran.  
 091 aber worauf WArten;(.)  
 092 jA?  
 093 K3: ( )  
 094 P: jA.  
 095 geNAU.  
 096 jEsus ist geBOren.  
 097 <<all>jEsus hat geBURTStag weihnachten>.  
 098 das FEIern wir weihnachten.  
 099 das stIMMT.  
 100 °hh aber wir wArten in der adventszeit NOCH  
 auf etwas.  
 → 101 worAuf\_denn NOCH;(--)  
 → 102 SACH mal.  
 103 K4: geSCHENke.(1.0)  
 104 P: auf geschENke wart\_mer AUCh.  
 105 ja.

106 G: ((vereinzelt kichern))  
 → 107 P: kriegt jemand gErne geSCHENke?  
 → 108 hAND HOCH.  
 109 okay.  
 110 ( ).  
 → 111 worauf warten wir NOCH.  
 112 (was denkt ihr ihr) KINder.  
 113 oder ihr großen könnt AUCH helfen.  
 114 K5: ( )  
 115 P: jA.  
 116 da warten (.) m:anche unterschiedlich SEHR  
 drauf;  
 117 das stimmt AUCH,  
 118 jA.  
 119 aber was,  
 120 es gIbt noch was ANders.  
 → 121 worauf warten wir NOCH.(4.0)  
 122 adVENTSzeit.(2.0)  
 123 G2: auf den Nikolaus.(--)  
 124 P: auf den Nikolaus;  
 125 joa.(--)  
 126 ( )  
 127 ( ) (2.0)  
 → 128 wOrauf warten wir NOCH;=  
 129 =es gibt noch eine gAnz !WICH!tliche sache.  
 130 (auf die) wir wArten in der adVENTSzeit.(2.0)  
 131 K6: wir warten dass jEsus ANkommt.  
 132 P: wir warten dass jesus ANkommt.(2.0)  
 133 das stIMMT.(1.0)  
 134 die advEntszeit ist die zeit wo wir nicht nur  
 darauf warten dass jesus geBURTStag hat;(1.0)  
 135 sondern wir WArten darauf;  
 136 das jEsus WIEderkommt.(4.0)

Zunächst übersetzt der Prediger (P) den Begriff des Advent mit „Ankunft“ (Z.74) und führt das Thema des Gottesdienstes („Warten“) mit dieser Übersetzung zusammen (eine zeit die mit wArten zu TUN hat, Z.75). Davon ausgehend formuliert er einen EPT (wOrauf wArten wir eIGentlich im adVENT, Z.80–82), der als Ergänzungsinterrogativ das Religionswissen der anwesenden Personen relevant setzt. Nach einer längeren Pause (Z.80), in der bereits die Möglichkeit zur Produktion eines ZPT besteht, aber keine Reaktion erfolgt, benennt der Prediger die Art und Weise, in der die Frage beantwortet werden soll: diesmal nicht in Form eines Handzeichens, sondern eines verbal

geäußerten Beitrags der Gemeinde (SAGT mal, Z.84). Damit kontextualisiert er zusätzlich zu den Hinweisen der morpho-syntaktischen Struktur und der Pause, dass es sich um eine Frage mit unmittelbarer Antworterverwartung handelt. Es folgt denn auch eine längere Sequenz, in der vor allem die anwesenden Kinder antworten (K2 bis K5) und die Antworten vom Prediger bewertet werden. Er reklamiert dabei immer wieder, dass das Geäußerte zwar grundsätzlich richtig sei, aber noch nicht seiner Antworterverwartung entspreche, da er die Frage nach jeder Antwort wiederholt:

- warUm warten wir auf WEIHNachten. (Z.86)
- auf den gebURTstag von JESus. da DENken wir dran.  
aber worauf WARTen; (.) (Z.89–91)
- aber wir wARTen in der adventszeit NOCH auf etwas.  
worAuf denn NOCH; (Z.100–101)
- wOrauf warten wir NOCH. (Z.111)
- es gIBt noch was ANders. worauf warten wir  
NOCH. (4.0) (Z.120–121)
- wOrauf warten wir NOCH; es gibt noch eine gAnz  
!WICH!tige sache. (Z.128–129)

Insgesamt sechs Mal re-etabliert der Prediger so seine Frage und zeigt damit auch an, dass es sich nicht nur um eine Frage mit hoher Antwortrelevanz handelt, sondern dass auch eine bestimmte inhaltliche Antwort erwartet wird und dass es bei der Frage nicht um die Überwindung eines Wissensdefizits des Predigers geht, sondern um die Abfrage eines bestimmten Wissensbestandes auf der Seite der Gemeinde. Ähnlich der Frageformen in schulischen Lehr-Lern-Kontexten handelt es sich hier um eine *known-answer-question*, d. h. um eine Frage, deren Antwort dem Prediger bereits bekannt ist. Schließlich gibt eines der Kinder (K6) eine adäquate Antwort (Z.129), die der Prediger wiederholt und die ausgebaute Version des ZPT produziert (die adVENTSzeit ist die zeit wo wir nicht nur darauf warten dass jesus gebURTStag hat; (1.0) sondern wir WARTen darauf; das JESus wiederkommt, Z.132–134). Mithilfe von vier Praktiken macht der Prediger deutlich, dass es sich bei seiner Frage (Z.80) um einen ersten Paarteil handelt, der einen zweiten verlangt:

- Interrogative Syntax
- Pausengestaltung
- Wiederholung und mehrfache Re-etablierung der Frage

- Benennung der Art und Weise der Antwortproduktion

Die Prediger fragen auf diese Weise nicht nur Religionswissen ab, sondern vor allem das Bibeltextwissen der anwesenden Personen. So fordert der Prediger dieses Wortbeitrags die Gemeinde zu einem späteren Zeitpunkt dazu auf, biblische Erzählungen zu benennen, in denen es um das Thema ‚Warten‘ geht (nicht im Transkript). Durch die Formulierung eines Ergänzungsinterrogativs konstruiert der Prediger in besonderer Weise eine Wissensgemeinschaft, da er der Gemeinde zuschreibt, dass sie mit den biblischen Geschichten in einer Weise vertraut ist, die es ihr erlaubt seine Frage zu beantworten. Der Prediger verweist damit auch auf die epistemische Expertise der anwesenden Personen.

Die gezeigten Auszüge machen deutlich, dass die Gattung der Predigt grundsätzlich Sequenzen mit unmittelbarem Wechsel der Interaktionsbeiträge zulässt und dass es vor allem Gattungstraditionen und die Gewohnheiten der anwesenden Personen sind, die die Etablierung von nicht-ritualisierten Paarsequenzen behindern bzw. erschweren. So zeigen die untersuchten Wortbeiträge, dass es in den meisten der hier untersuchten Gemeinden unüblich ist, dass die anwesenden Personen einen aktiven verbalen oder visuell-leiblichen Beitrag innerhalb des Wortbeitrags produzieren, und auf eine vom Prediger geäußerte Frage antworten ohne, dass eine Kontextualisierung der Antworterwartung erfolgt ist. Dies führt dazu, dass die Gemeinde Interrogative vor allem als Fragen mit hoher Rhetorizität und niedriger bzw. keiner Antworterwartung Seitens des Predigers interpretiert. Will der Prediger als Person mit aktivem Rederecht und der Hoheit, dieses Rederecht abzugeben und zu verteilen, tatsächlich dialogische Sequenzen mit unmittelbarem Wechsel der Interaktionsbeiträge etablieren, so bedarf es dazu immer wieder eines erhöhten kommunikativen Aufwands unter Einsatz verbaler, vokaler und visueller Ressourcen, um die Antworterwartung des Predigers zu kontextualisieren und eine wahrnehmbare Reaktion der anwesenden Personen zu elizitieren. In dem untersuchten Korpus wurde dieses Beteiligungsformat 40 Mal von acht verschiedenen Predigern in insgesamt 14 der 65 Predigten realisiert. Es handelte sich dabei um Jugendgottesdienste, alternative evangelische Gottesdienste und ökumenische Lobpreisgottesdienste.

Während Stivers/Rossano (2012) für Fragen in (englischsprachigen) Alltagssituationen neben der sequentiellen Positionierung vier weitere typische antwortelizitierende Praktiken herausarbeiten (interrogative Syntax, steigende Intonation, Blickverhalten und den Verweis auf die epistemische Expertise des Gegenübers; vgl. Tabelle 17.2), werden in der institutionell gerahmten Gattung der Predigt neun unterschiedliche Praktiken der Antwortelizitierung auf verbaler, vokaler und visuell-leiblicher Ebene erkennbar.

**Tabelle 17.2** Antwortelizitierende Reccourcen

<b>Ressourcen-ebene</b>	<b>Alltagsinteraktion</b> (nach Stivers/Rossano 2010 und 2012)	<b>Wortbeitrag christlicher Predigten</b>
verbal	interrogative Syntax (Fragepartikel, Satzbau, Rückversicherungssignale/ <i>tag questions</i> etc.)	interrogative Syntax (W-Fragewörter, Fragepartikel, Satzbau etc.)
		Metakommentare (z.B. Benennung der Antwortart)
		Wiederholung der Frage
vokal	interrogative Prosodie	interrogative Prosodie
		Pausen
visuell	Blickverhalten	Blickverhalten
		Anzeige der Antwortart (z.B. Mel- den)
		Reduzierung der räumlichen Distanz
epistemisch	Verweis auf epistemische Expertise des Rezipierenden	Verweis auf epistemische Expertise des Rezipierenden

In den untersuchten Wortbeiträgen wurde auf verbaler Ebene eine interrogative Syntax mit z. B. W-Fragewörtern erkennbar (*wEr ist daRÜR,warUm warten wir auf WEIHnachten*), aber auch verbal realisierte Metakommentare (*mEldet euch KURZ, SAGT mal*), in denen die Prediger angeben, auf welche Art und Weise der Interaktionsbeitrag der anwesenden Personen erfolgen soll. In einigen Fällen wurden die Fragen mehrfach wiederholt. Auch das kontextualisiert, dass es sich um eine Frage mit geringer Rhetorizität und hoher (unmittelbarer) Antworterverwartung handelt. Auf vokaler Ebene konnten für die vorliegenden Daten sowohl eine für Interrogative typische Prosodie als auch längere Pausen, die Raum für die eingeforderte Antwort lassen, herausgearbeitet werden. Besonders prägnant sind jedoch die Kontextualisierungshinweise mithilfe visuell-leiblicher Ressourcen. Hier spielen vor allem das Blickverhalten und das visuelle Anzeigen der Antwortart eine zentrale Rolle. Darüber hinaus reduzierten viele Prediger die räumliche Distanz, indem sie ihre körperliche Positionierung zur Gemeinde veränderten, wenn eine Frage eine hohe Antworterverwartung hatte. Schließlich wurde auch in den untersuchten Wortbeiträgen der Verweis auf die epistemische Perspektive der Rezipierenden als Ressource zur Elizitierung eines unmittelbaren Interaktionsbeitrags der anwesenden Personen eingesetzt, indem z. B. Bibeltextwissen und Erfahrungswissen relevant gesetzt wurde.

Ähnlich wie dies Stivers/Rossano in ihren Studien für Alltagsinteraktionen aufzeigen, nutzen auch die Prediger in den untersuchten Wortbeiträgen nicht nur eine antwortelizitierende Ressource, sondern mehrere. In den hier untersuchten Fällen waren das immer eine interrogative Syntax, längere Pausen und der (suchende) Blick in die Gemeinde. Diese Kontextualisierungshinweise werden häufig mit anderen Ressourcen kombiniert. Tabelle 17.3 gibt an, wann die einzelnen Elizitierungselemente eingesetzt wurden und wie häufig.

**Tabelle 17.3** Sequenzielle Organisation Fragen in Wortbeiträgen

Sequenzposition	Elizitierungselement	Anzahl im Corpus
Prä-Element	Ankündigung der Frage	2
	Metakommentar zur Antwortweise	1
EPT	Ergänzungs- oder Entscheidungsinterrogativ	40
Antwort-elizitierung	Metakommentar zur Antwortweise	12
	Visuelles Anzeigen der Antwortart (Melden)	5
	Blickzuwendung/ suchender Blick	40
	Pause	40
	Wiederholung und Erweiterung der Frage	2
	Reduzierung der räumlichen Distanz	4
ZPT	Verbale oder visuell-leibliche Reaktion der Gemeinde	34
Expansion	Kommentar des Predigers zur Antwort	12

In den untersuchten Wortbeiträgen werden insgesamt 40 Interrogativ-Sequenzen mit einem ersten Paarteil (EPT) und einem zweiten Paarteil (ZPT) und hoher unmittelbarer Antwortrelevanz als Ergänzungs- oder Entscheidungsinterrogativ realisiert. Diese wurden morpho-syntaktischen als Fragen erkennbar. Da sich auf der verbalen und vokalen Ebene Fragen mit hoher Rhetorizität (niedrige Antwortererwartung) und niedriger Rhetorizität (hohe Antwortererwartung) nicht voneinander unterscheiden, reichen dieser Kontextualisierungshinweis nicht aus, um eine Reaktion der Gemeinde zu elizitieren. Daher nutzen die Prediger zusätzliche reaktionsmobilisierende Ressourcen und Praktiken. Die wichtigsten sind längere Pausen und die Zuwendung des Blicks in die Gemeinde im Anschluss an den EPT. Dies war in allen 40 Fällen erkennbar.

Die auffälligste und zweithäufigste Praktik zur Kontextualisierung einer Frage mit unmittelbarer Antworterverwartung ist die Benennung der Art und Weise, in der der ZPT produziert werden soll. In den untersuchten Wortbeiträgen forderten die Prediger in 13 Fällen entweder zu einer visuellen Reaktion auf („*meldet euch mal*“, „*mal melden*“, „*meldet euch kurz*“, „*Hand hoch*“) oder zur Produktion eines verbalen Gesprächsbeitrags („*sagt mal*“, „*lasst uns mal zusammentragen*“). Die Angaben dazu, wie die Reaktion zu erfolgen hat, wird sowohl vor der Frageformulierung (in einem Fall) als auch im Anschluss daran gegeben (in 12 Fällen). Visuell unterstützt wird dies häufig dadurch, dass der Prediger die Antwortart visualisiert, indem er die Hand hebt (in 5 Fällen). In zwei Fällen reichte dieser visuelle Verweis aus, um eine Reaktion der Gemeinde zu elizitieren. Fragen mit hoher Antworterverwartung können zu jedem Zeitpunkt des Wortbeitrags produziert werden und setzen vor allem Erfahrungen, Einstellungen und Empfindungen der anwesenden Personen relevant. Sie verweisen damit auf B-events, d. h. auf Wissensbestände, die im Erfahrungsbereich und im Wissensterritorium der Gemeinde liegen und auf die der Prediger keinen Zugriff hat. Darüber hinaus werden auch Religionswissen und Bibeltextwissen abgefragt. In diesem Zusammenhang werden Fragen mit niedriger Rhetorizität nicht nur dazu genutzt rhetorisch-didaktische Alternativen zum monologischen Wortbeitrag zu liefern, sondern auch zur Konstruktion einer Wissensgemeinschaft und zur Überprüfung der vom Prediger gemachten Wissensannahmen und -zuschreibungen. Dies steht wiederum in einem engen Zusammenhang mit der Art und Weise der Wissensvermittlung im Wortbeitrag (siehe Abschnitt 16.3.1, u. a. Beispiel 27). Grundsätzlich erscheint es, dass die Nutzung bestimmter elizitierender Ressourcen davon abhängt, wie ‚trainiert‘ die Gemeinde darauf ist, Interrogative mit hoher unmittelbarer Antworterverwartung wahrzunehmen. Eine Abhängigkeit von der Konfession oder dem Anlass konnte nicht festgestellt werden.<sup>4</sup>

Eine unmittelbare Beteiligung der anwesenden Personen am Wortbeitrag kann jedoch nicht nur durch Fragen mit hoher unmittelbarer Antworterverwartung geschehen, sondern auch, indem eine oder mehrere Person(en) aus der Gemeinde zu Mitspielern werden. Dabei greift der Prediger noch stärker in die typische Interaktionsordnung des Wortbeitrags ein. Wie dies in den untersuchten Wortbeiträgen realisiert wurde, zeigt das folgende Kapitel.

---

<sup>4</sup>Vom Anlass der Predigt scheint lediglich abhängig zu sein, ob überhaupt Interrogative mit hoher unmittelbarer Antworterverwartung realisiert werden. Grundsätzlich kann aber in jeder Predigt, egal ob reguläre Sonntagspredigt oder Jugendgottesdienst, das Format der Interrogative mit hoher Antworterverwartung auftreten.

### 17.3.3 Anwesende Personen als Mitspieler im Wortbeitrag

Wie es bereits in Beispiel 43 (Abschnitt 16.4) erkennbar wurde, können ausgewählte Personen zu einem Teil des Wortbeitrags werden, indem der Prediger sie zu sich bittet, um die thematisierten Aspekte zu verdeutlichen oder im Bibeltext beschriebene Personen darzustellen. Dieses Beteiligungsformat wurde im untersuchten Korpus in drei Wortbeiträgen von drei unterschiedlichen Predigern realisiert. Es handelte sich dabei um einen Lobpreisgottesdienst, einen alternativen evangelischen Gottesdienst und einen Jugendgottesdienst. Im nachfolgenden Auszug aus einem in einem Zelt stattfindenden Jugendgottesdienst bittet der Prediger eine einzelne Person zu sich auf die Bühne. Der Prediger nutzt das Beteiligungsformat, um einen zuvor vorgelesenen Bibeltext und die darin gemachten Aussagen für die Anwesenden anschaulich zu machen. Er setzt sich in seinem Wortbeitrag mit der Geschichte von Paulus und Silas auseinander, die in einem Gefängnis sitzen und Gott loben (Apg.16,22–25). Zunächst vermittelt der Prediger Bibeltextwissen über die göttliche Berufung der biblischen Protagonisten und Glaubenswissen indem er den überzeitlichen Charakter und die überzeitliche Gültigkeit des Textes herausstellt und verweist intertextuell auf weitere Bibelstellen, die diese Glaubensgewissheit stützen („*es ist die gleiche Berufung, die du auch hast. Und die ich habe. Jesus spricht sie aus – in Johannes fünfzehn*“). Um die biblisch tradierte Berufung zu verdeutlichen, bittet er eine der anwesenden Personen zu sich. Die Erklärung des Predigers besteht in der Erzählung einer Begebenheit zwischen ihm und seiner Frau. Der nach vorn gekommene Junge nimmt dabei die Position der Ehefrau ein. Während der Prediger die Erzählung beginnt, steht der Junge neben ihm auf der Bühne und wartet, bis der Prediger ihn schließlich zu einem aktiven Gestalter des Wortbeitrags macht.





Beispiel 58: Rücken an Rücken





120 P: als wir vor eInigen JAhren, (-)  
 121 unterwEgs gewesen SIND,=  
 122 =silVEStEr?(---)  
 123 haben wir (.) mEnschen getroffen die auch so  
 verrückt SIND;  
 124 wie Ihr und wie wie ICH;(-)  
 125 also die was mit jEsus am HUT haben;=  
 126 =und-(.)  
 127 da so ihr LEben;(-)  
 128 damit verBRINGEn,  
 129 und an einem Abend wo wir uns getroffen HAben  
 130 und geBETet haben,  
 131 hat (.) eIner aus dieser RUNde  
 132 über UNS,=  
 133 =über unserer ART,=  
 134 =wie wir unsere (.) LIEbesbeziehung;  
 135 Leben sollen.(-)  
 136 ein BILD ausgesprochen.  
 137 und ZWAR hat er-=  
 → 138 =und dafür BRAUCH ich dich jetzt?  
 139 äh (.) er hat geSAGT wir zwei sollen;  
 140 äh (.) MENschen sein-  
 141 die rÜcken an RÜcken stehen.  
 142 ich bitt dich mal dass du dich mit deinem  
 rÜcken an mich STEllst.  
 143 so rIchtig FEST.  
 144 hier SO,  
 145 [kann man sich richtig RANleihen?  
 146 G: [(lachen))  
 147 P: rÜcken an RÜcken.  
 148 er hat gesagt geht SO durch das leben.  
 149 immer rÜcken an RÜcken.  
 150 wenn der eIne sich DREHT? (--)  
 151 dreht der Andere sich MIT.

Der Prediger führt zunächst auf die eigentliche Inszenierung hin, indem er eine persönliche Geschichte rekonstruiert (Z.120–137). Innerhalb dieses Narrativs visualisiert er das Erzählte schließlich (ich bitt dich mal dass du dich mit deinem rücken an mich STELLst. so rIchtig FEST, Z.142–143). In diesem Fall ist es keine Begebenheit aus einem biblischen Text, die veranschaulicht wird (im Gegensatz zu Beispiel 43), sondern eine Metapher, die der Prediger vermittelt, um den Begriff der Berufung für die anwesenden Personen nachvollziehbar zu machen. Das Beteiligungsformat des gemeinsamen Vorspielens ist in diesem Wortbeitrag damit Teil der Handlung der Auslegung und Veranschaulichung des biblischen Textes. Nachdem dies abgeschlossen ist, setzt sich der Junge wieder zu den anderen Anwesenden und der Prediger fährt mit seinem Wortbeitrag fort. Dies ist der typische Fall: Eine Person aus der Gemeinde wird vom Prediger für einen begrenzten Zeitraum zu sich zum Predigtort geholt (vgl. dazu auch wieder Beispiel 43). Eine Ausnahme zeigt das nachfolgende Beispiel aus einem alternativen Gottesdienst einer evangelisch-lutherischen Gemeinde, der von der Gemeinde selbst als ‚Der andere Gottesdienst‘ bezeichnet wird. Charakteristisch dafür ist eine veränderte Liturgie, die Integration moderner Lobpreislieder und die interaktive(re) Gestaltung des Wortbeitrags. Auffällig ist vor allem die deutliche Orientierung auf die anwesenden Kinder. Der Prediger eröffnet die Predigt zunächst in der prototypischen Weise mit dem in der Gottesdienstordnung aufgeführten liturgischen Kanzelgruß, einer Aufforderung zum stillen Gebet, das durch die Textlesung beendet wird, und dem Textsegen, der mit einer Amen-Sequenz abgeschlossen wird (Z.1–15; siehe Kapitel 13 und Abschnitt 15.1.4). Dazu steht der Prediger in diesem Fall nicht auf einer Kanzel, sondern in freier Orientierung im vorderen Teil des Altarraums am Übergang zum Kirchenschiff.



Beispiel 59: Drei Schwestern

01 P: gnade sei MIT euch;  
02 und frIede von gott unsrem VA:ter;  
03 und von dem hErrn jesus CHRIStus.(-)  
04 Amen.--)  
05 lAsst uns in der STILle; (.)  
06 BEten.(15.0)  
07 gott nAhe zu sein (.) ist mein GLÜCK,(--)  
08 oder wie es LUther übersetzte-  
09 !A!er.  
10 dAs ist meine FREUde;  
11 dass Ich mich zu gott HALte.  
12 der herr sEgne sein WORT;  
13 an uns ALlen.(-)  
14 Amen.




15 G: <<pp>Amen.>(2.0  
 → 16 P: **habt** ihr auch mÄrchen so **GER**ne.

P	O		
	K		 ..
S			


(-----|-----)

P	K	.. 
S		

17 dann erZÄHL ich einfach mal eins.(---)  
 18 es wÄren einMAL drei-  
 19 drei geSCHWISter.(---)  
 20 sagen wir drei SCHWESTern.(1.5)  
 21 und die DREI-  
 22 sie **STRIT**ten sich.(--)

P	O	 .....	
S	 		





- 23 <<pp>habt ihr geSCHWISTer?>  
 24 KN: JA:::[:  
 25 P: [STREItet ihr euch?  
 26 KN: JA:::  
 27 G: ((Gemurmelt)) (-----|-----)

P	O	↶.....⊗
S		

- 28 P: normAlerweise STREIten sich geschwister.  
 29 das ist KLAR.  
 30 die eIne schwester HIEß--(  
 31 TRAU(.)mir.(1.5)  
 32 TRAUmir.  
 33 die zweItte schwester HIEß--(  
 34 hAb(.)ANGst;  
 35 G: ((verweinzeltes Gekicher))  
 36 P: und die drItte schwester HIEß--  
 37 <<melodisch, gedehnt>ich weiß NICHT>;(2.0)  
 38 TRAUmir war ein,  
 39 **FRÖH**liches mädchen.

O	↶⊗
---	----

- 40 <<pp>wEr ist von euch FRÖHlich?>(1.5)  
 41 <<pp>gut>.(2.0)  
 42 trAumir war ein FRÖHliches mädchen.=  
 43 =sieht man doch auf den ersten BLICK.

Nach der liturgischen Eröffnung der Predigt (Z.1–15) beginnt der Prediger seinen Wortbeitrag mit einer Frage, die trotz einer interrogativen Syntax als Entscheidungsinterrogativ und der Etablierung einer langen Pause (*habt ihr auch Märchen so GERne. (2.0), Z.16*) nur eine sehr geringe Antworterswartung etabliert. Dies liegt vor allem daran, dass der (suchende) Blick in die Gemeinde als wichtigster Kontextualisierungshinweise (siehe Abschnitt 17.3.2) fehlt, denn der Prediger senkt kurz vor der Beendigung der Frage seinen Kopf nach unten (, Z.16) und wendet damit den Blick von den anwesenden Personen ab. Da er eine präferiert positive Antwort auf die Frage zuschreibt, kündigt er die Erzählung eines Märchens an (*dann erzÄHL ich einfach mal eins, Z.17*) und beginnt dieses mit der Märchenformel „es wAren einMAL“ (Z.18). Kurz nach der Einführung der Märchenprotagonisten (Z.18–22) wendet sich der Prediger vom Großteil der Gemeinde ab und den im Altarraum sitzenden Kindern zu ( und , Z.22). An diese adressiert er zwei Entscheidungsinterrogative mit hoher Antworterswartung (*habt ihr geSCHWISTer?, Z.23* und *STREITet ihr euch?, Z.25*), der die Kinder folgen und jeweils einen ZPT produzieren, indem sie verbal und durch Handzeichen antworten (Z.24 und Z.26). Im Anschluss daran wendet sich der Prediger wieder der Gemeinde zu (, Z.27). In dieser Position charakterisiert er die Märchenprotagonisten weiter (Z.30–39). Schließlich wendet er sich wieder den Kindern zu (Z.39) und wählt nach einer Frage mit hoher Antworterswartung (Z.40) eines aus, das er zu sich holt. Sie ist das erste von drei Mädchen, die im weiteren Verlauf des Wortbeitrags jeweils eine der vom Prediger vorgestellten Märchenprotagonistinnen verkörpern und die Geschichte spielen, während der Prediger sie erzählt. Dabei stehen sie die gesamte Zeit im Altarraum der Kirche, der in diesem Fall den Predigtort bildet.

Wie in den Beispiel 43 und 58 fragt der Prediger auch hier nicht nach dem Namen des Kindes, sondern adressiert es unmittelbar mit dem Rollennamen (*trAumir war ein FRÖHliches mädchen. sieht man doch auf den ersten BLICK, Z.42–43*). Nach den Mädchen bittet er nach einiger Zeit auch noch einen Mann aus der Gemeinden nach vorn, der ebenfalls eine der Figuren verkörpert und damit auch Teil der Geschichte und Teil des Wortbeitrags wird. Der Prediger verlässt dazu seinen Predigtort im Altarraum und geht den Mittelgang der Kirche entlang bis zu dem Mann, den er auswählt und zu sich und den Kindern bittet. Auch dieser Mann wird unmittelbar und ohne metakommunikativen Übergang in die Märchenfigur überführt. Während der Prediger seine Erzählung fortsetzt bleibt der Mann zunächst unterhalb der Altarstufen

stehen und beginnt dann in einem kleinen Kreis zu laufen und damit die vom Prediger beschriebene Handlung der Figur auszuführen. Am Ende des Wortbeitrags zieht der Prediger zunächst eine Parallele zwischen den Handlungen der Märchenprotagonisten und den anwesenden Personen und schließt inhaltlich mit dem Verweis auf Gott und der Wiederholung des Predigttextes. Die Mädchen und der ausgewählte Mann bleiben den gesamten Wortbeitrag, bis zu dessen Beendigung mit dem Segen, neben dem Prediger stehen und sind dann auch Teil des auf die Predigt folgenden Liedes im Altarraum. Der Prediger bricht die prototypische Struktur des Wortbeitrags hier zum einen dadurch auf, dass er eine Geschichte erzählt und zum zweiten dadurch, dass er dazu vier Personen aus der Gemeinde als Darsteller zu sich holt und mit ihnen gemeinsam eine theatrale Inszenierung gestaltet.

In dem untersuchten Korpus ließen sich die Beteiligungsformate der ritualisierten Amen-Sequenz, der Frage-Antwort-Sequenz mit unterschiedlichen Antwortexpectationen und das Format des gemeinsamen szenischen (Nach)Spielens herausarbeiten. Besonders das (Nach)Spielen und Fragen mit unmittelbarer Antwortexpectation wurden vor allem in Predigten mit spezieller Zielgruppen- oder Themenausrichtung (Jugendgottesdienste, alternative Gottesdienste, Lobpreisgottesdienste) erkennbar. Dies zeigt, dass die kommunikative Gattung der Predigt auch innerhalb des Wortbeitrags für dialogische Sequenzen im engeren Sinne offen ist und sich so z. T. sowohl enge als auch weite Dialogizität in ein und demselben Wortbeitrag erkennen lassen. Gerade Interrogative mit hoher unmittelbarer Antwortexpectation bedürfen in den hier untersuchten Wortbeiträgen zu ihrer Etablierung eines erhöhten kommunikativen Aufwands, d. h. die Prediger nutzen mehrere Ressourcen (verbal, vokal und visuell). Während die beschriebenen Beteiligungsformate dennoch den Wortbeitrag mehr oder weniger deutlich in seiner typischen Interaktionsordnung aufrechterhalten bzw. nur kurzzeitig aufbrechen, ist dies bei Dialogpredigten vermeintlich anders. Das nächste Kapitel widmet sich abschließend diesem Predigtrend.

## 17.4 Dialogpredigt

In der homiletischen Diskussion zum Thema ‚Predigt und Dialog‘ wird das Format der Dialogpredigt immer dann genannt, wenn es um die Herstellung hoher Dialogizität auf horizontaler Ebene geht. Die Dialogpredigt zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass zwei Prediger zeitgleich den Wortbeitrag gestalten und sich gemeinsam am Predigtort aufhalten. Diese Dialogizität zwischen den beteiligten Predigern, die zudem keine spontane ist, sondern eine vorbereitete, inszenierte Dialogizität, sagt jedoch noch nichts darüber aus, ob sich auch die Beteiligungsformate mit der Gemeinde ändern und erhöhte Dialogizität entsteht. In diesem Kapitel sollen zwei unterschiedliche Realisierungsformen von Dialogpredigten betrachtet werden: die klassische Form, die durch die unmittelbare Wechselrede zweier Prediger gekennzeichnet ist, und eine zweite Form, bei der ein Prediger in zwei unterschiedlichen Rollen agiert und dadurch Dialogizität inszeniert.

Das nachfolgende Beispiel zeigt zunächst die erste Form, bei der sich zwei Prediger zeitgleich am Predigtort befinden (Abb. 17.3) und den Wortbeitrag gemeinsam gestalten, indem sie in einen Austausch treten, sich gegenseitig Fragen stellen, diese wechselseitig beantworten (siehe Beispiel 34, 50 und 60) und so Gedanken in Bezug auf das Thema des Wortbeitrags und einen biblischen Text äußern.



**Abb. 17.3** Dialogpredigt



Der Wortbeitrag wurde im Rahmen einer ökumenischen Jugendgottesdienstpredigt gehalten. Der Gottesdienst findet in einem Raum statt, der nicht spezifisch auf die Durchführung von Gottesdiensten ausgerichtet ist, sondern auch für andere Veranstaltungen wie Konzerte und Vorträge genutzt wird. Erkennbar ist eine Bühne, auf der Instrumente aufgebaut sind, und ein dieser festen Bühne vorgelegter Bereich, der von den Gottesdienstmitarbeitern hergerichtet wurde. Auf diesen leicht erhöhten Podesten befindet sich der Predigtort, der aus einem beweglichen Pult besteht. P1 und P2 haben sich an diesem Pult positioniert und ihre Wortbeitragsmanuskripte darauf abgelegt. Während P1 Zettel gebraucht, nutzt P2 ein Tablet. Beide Prediger halten Mikrophone in der Hand. Die anwesenden Personen erscheinen als ratifizierte Rezipierende. Dies zeigt sich nicht nur in sprachlich realisierten Adressierungen, sondern vor allem an der Körperorientierung der Prediger. So wechseln sie beständig zwischen der Ausrichtung aufeinander und zur Gemeinde. Dies soll nachfolgend anhand einiger Sequenzen nachgezeichnet werden. Prediger 2 (P2) hat zunächst von einem alltäglichen Ereignis berichtet und damit das Thema eingeleitet. Es folgt die Frage an Prediger 1 (P1), ob dieser ebenfalls schon die Erfahrung gemacht hat, zwischen äußerem Schein und innerer Herzenshaltung zu stehen. Daraufhin erzählt P2 von Erlebnissen eines ihm bekannten Mannes und berichtet im Anschluss daran von eigenen Erfahrungen. An dieser Stelle setzt das nachfolgende Beispiel an.



Beispiel 60: Bestimmung

226 P1: °h **es** beginnt **IM**mer;

P1	○	↶ .....
P2	○	
S		

227 **mit**\_nem ged**An**ken in deinem HERzen;

P1	○	↷ .....
P2	○	↷ ...
S		

228 den du dort w**Oh**nen L**Ä**SST;(-)

229 und der dort (.) seine K**RE**ise ziehen kann.

P1	○	↶ ....
S		

230 °h und Endet !**IMM**!er.

231 es endet Immer mit deiner best**IM**mung.

232 mit der mit dem w**ie** du L**EB**ST;

233 was dein l**EB**en A**US**füllt.

234 was ist deine best**IM**mung.

235 kannst du\_s auf den P**UN**KT bringen?

236 wenn d**IE**ses gesetzt S**TI**MMT;(-)

237 dass es Immer mit der best**IM**mung **EN**det;

238 w**AS** ist eigentlich deine best**IM**mung.

Während seines Redebeitrags bewegt sich P1 relativ stark und entfernt sich immer wieder auch vom Predigtort. Dabei wechselt er zwischen einer Orientierung auf P2 (☉, Z.226) zu einer Orientierung auf die Gemeinde (☉, Z.227), während P2 konstant auf P1 ausgerichtet bleibt (☉, Z.227). Zudem bleibt P2 direkt am Pult stehen. Während P1 spricht, gibt P2 keine Rückmeldesignale durch Nicken oder verbale Äußerungen. Die Prediger zeigen damit unterschiedliche Bewegungs- und Raumnutzungsmuster. Dass der sprechende Prediger während seines Beitrags sich der Gemeinde zuwendet und der nicht sprechende Prediger seitlich zur Gemeinde steht, ist ein Muster, das sich durch die Predigt zieht. Während P1 spricht, ist er durch seine starke Bewegung körperlich sowohl zu P2 als auch zur Gemeinde orientiert und öffnet dadurch die Situation zu einer triadischen Interaktion. Kurz bevor er seinen Redebeitrag beendet und das Rederecht an P2 abgibt (*was ist eigentlich deine bestimmung*, Z.238) wendet er sich wieder P2 zu (☉, Z.229), sodass die wechselseitige Wahrnehmung zwischen P1 und P2 wieder hergestellt ist. Damit wird deutlich, dass die Frage an P2 adressiert ist und dieser den *turn* übernehmen soll. P2 produziert daraufhin nicht nur einen zweiten Paarteil, indem er Bibeltextwissen vermittelt (siehe Beispiel 34, Abschnitt 16.3.3), sondern verändert auch seine körperliche Ausrichtung, indem er sich unmittelbar nach der *turn*-Übernahme von P1 ab- und der Gemeinde zuwendet.



Beispiel 61: Hinweisschild

240 P2: ich **DENK-**(-)

P1	O	
P2	O	↶ ..
S		

241 an den Anfang der **BI**bel?

P2	O	.....
S		

242 da gibts mal so\_ne AUSSage; (-)

P2	O	↶
S		


243 die hat mir gehOlfen das so\_n bisschen so zu verSTEHen.

244 °h da steht dass wir geschAffen sind als (.) BILD.

245 GOTTes.

246 oder ebenBILD;

247 so **a\_als** gegenÜber.=





P2	O	↪.....⊗
S		

((...))

264 und so geSEhen;  
 265 h\* das wär\_ne krasse geSCHICHte.  
 266 wenn wir solche saLEMS sind;  
 267 ja?  
 268 also-(-)  
 269 wir sollen-  
 270 als kInDer GOTTen;  
 271 in dieser WELT, (-)  
 272 so ein hInweisschild auf GOTT sein.  
 273 wir sollen et**was** von der SCHÖNheit;

P2	O	↪.....⊗
S		

274 und etwas von dem charAKter GOTTes;  
 275 WIEderspiegeln.  
 276 !FÜR! ihn (.) LEben.=  
 277 =ein HINweisschild auf ihn sein.  
 278 das ist ne KRASse, (-)  
 279 ein krASser AUFTrag.(-)  
 280 aber ich dEnk das ist unsere beSTIMmung.

Nachdem P2 das Rederecht von P1 übernommen hat, wendet er sich von diesem ab und der anwesenden Gemeinde zu ( und , Z.240). P1 wiederum nimmt eine ähnliche Position wie zuvor P2 ein, denn er ist auf P2 ausgerichtet und steht somit seitlich zur Gemeinde (, Z.240). Dies Position verändert er während des Redebeitrags von P1 nur einmal, um auf seine Notizen zu schauen. P2 wiederum ist während seines Redebeitrags die meiste Zeit auf die Gemeinde ausgerichtet und adressiert an sie die Antwort, die er auf die Frage von P1 gibt. Erst kurz bevor er das Rederecht wieder an P1 übergibt, wendet sich P2 diesem deutlicher und länger zu (, ab Z.273). Während P1 relativ bewegungslos dasteht, bewegt sich P2 in seiner Orientierung zwischen dem Mitprediger und der Gemeinde. Er zeigt damit ein ähnliches Muster wie zuvor P2. Dieser kurze Auszug kann nur andeuten, dass sich die Prediger im Verlauf ihres Wortbeitrags wechselseitig das Ticket für relativ lange Redebeiträge geben, in denen der sprechende Prediger sich von dem anderen Prediger ab- und der Gemeinde zuwendet. Dabei zeigt sich anhand der verbalen und visuellen, vor allem körperlichen Ausrichtung auf die Gemeinde, dass diese nicht nur *bystander* und damit Betrachtende der Inszenierung und Performanz zwischen den Predigern ist oder diese zufällig wahrnimmt. Vielmehr ist die Gemeinde ein wesentlicher Bestandteil dieser Predigt und bildet damit das Interaktionsensemble mit. In diesem Zusammenhang wird auch deutlich, dass der unmittelbar vollzogene Sprecherwechsel zwischen den Predigern nicht die Häufigkeit oder die Form von Beteiligungsformaten der Gemeinde erhöht, denn bis auf eine Frage mit hoher Antworterwartung, die von P2 an die Gemeinde gerichtet wird (siehe Abschnitt 17.3.2, Beispiel 56), werden die anwesenden Personen nicht direkt in den Wortbeitrag einbezogen. Die Interrogativsequenz ist darüber hinaus – so legen es die Ergebnisse der vorgenommenen Untersuchung nahe – weniger dem Format der Dialogpredigt geschuldet als dem Charakter des Gottesdienstes als Jugendgottesdienst (siehe Abschnitt 17.3.2).

Eine abgewandelte Form der Dialogpredigt zeigt der nächste Auszug, ebenfalls aus einer Jugendgottesdienstpredigt. In diesem Beispiel realisiert nur ein Prediger den Wortbeitrag, wechselt jedoch währenddessen in unterschiedliche Personenrollen. Dies markiert er nicht nur verbal und vokal, sondern vor allem visuell, indem er eine räumliche Veränderung seiner Position vornimmt. Die Predigt realisiert er in einer Kirche, nutzt jedoch nicht die vorhandene Kanzel, sondern hält seinen Wortbeitrag von einem beweglichen Pult aus (nachfolgend als ‚erster Predigtort‘ bezeichnet; Abb. 17.4). Zusätzlich zu diesem Predigtort hat er daneben ein weiteres bewegliches Pult aufgebaut, zu dem er wechselt, wenn er von der Rolle des Predigers in die Rolle eines Zweiflers und damit in die Rolle einer biblischen Figur (Thomas) wechselt (nachfolgend als ‚zweiter Predigtort‘ bezeichnet; Abb. 17.4).



**Abb. 17.4** Position am Predigtort

Der Prediger liest in diesem Wortbeitrag den Predigttext nicht einfach vor, sondern verkörpert selbst immer wieder eine in einem biblischen Text beschriebene Person. Er erzählt dabei nicht nur die Geschichte nach, sondern interpretiert sie, füllt Leerstellen und zieht intertextuelle Verweise zu anderen biblischen Texten.



Beispiel 62: Warum hast du mich verlassen

60 P: aber vielleicht im NACHhinein?

Pl	O	
S		

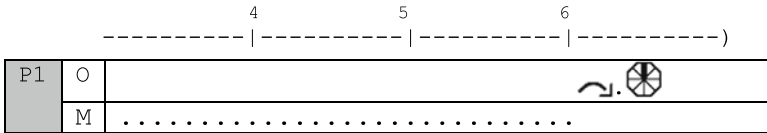
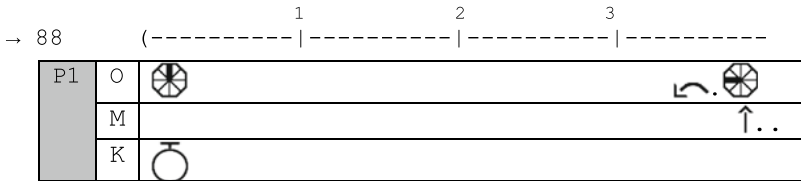
61 RÜCKblick,  
 62 wirst du vielleicht SEHen;  
 63 diese (.) zeIt des ZWEIfels;(-)  
 64 machen dich staBiler.  
 65 die lassen deinen glauben nochmal gAnz anders  
 REIfen als-  
 66 äh-  
 67 die (.) happy clappy (.) SUpErzeiten im  
 christsein.(6.0)  
 68 zweIfel gehörn zum GLAUben,  
 69 sieh\_s als CHANce?(-)  
 70 zum WACHsen.

→ 71 (-----|-----|-----|-----)

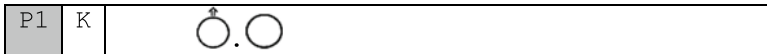
Pl	O		
	M	↑.....	
	K		
S			







72 °hh hh° (-) allmächtiger !GOTT!,(--)  
 73 sieh doch an wie verWIRRT ich bin.  
 74 °hh wie !WÜ!tend und ent!TÄUSCHT! ich bin.(--)  
 75 °hh hh°  
 76 ich kann ihnen einfach nicht GLAUBen.  
 77 (1.5) warum schweigst du GOTT,  
 78 (5.0) mein GOTT,  
 79 mein GOTT;  
 80 warum hast DU mich verlassen.  
 81 (1.0) warum bist du so FERN.=  
 82 =und hörst meine HILferufe nicht.(-)  
 83 °h jeden TAG (.) Rufe ich zu dir;  
 84 mein GOTT.  
 85 doch ANTWortest du nicht.  
 86 °hh jede nacht (.) SCHREIE ich zu dir.  
 87 doch ich finde keine RUhe.



°hh die bibel ist so ein HERRlich;(.)



89 EHRliches buch.  
 90 die nichts besCHÖnigt.  
 91 °h schau dir die !GRO!ßen figuren der BIBel  
 an.(-)  
 92 trotz ihrer zweifel ist GOTT;(-)  
 93 MIT ihnen,  
 94 unterWEGS.

Zunächst nutzt der Prediger zur Visualisierung und Veranschaulichung des Bibeltextes und des Themas „Zweifel“ das Bild eines Baumes und seiner Jahresringe (über Beamer auf einer Leinwand hinter dem Prediger angezeigt) und parallelisiert dieses mit dem Aspekt des schnellen oder langsamen Glaubenswachstums und der damit verbundenen möglichen Zweifel. Im Anschluss daran formuliert er einen Glaubensgrundsatz, den er auch an der Leinwand anzeigt und damit verbunden eine Handlungsaufforderung (kontextualisiert durch den Imperativ; siehe Abschnitt 16.6) an die anwesenden Personen (zweifel gehörn zum GLAUBen, sieh\_s als CHANce?(-) zum WACHsen, Z.68–70). Er ist dabei körperlich auf die Gemeinde ausgerichtet () wendet sich aber auch immer wieder der Leinwand zu und setzt damit die Abbildung des Baumes relevant. Sein Kopf ist die meiste Zeit gerade und der Blick in die Gemeinde gerichtet. Schließlich senkt er seinen Kopf ab (, Z.71), verändert seine körperliche Ausrichtung (, Z.71) und geht zum anderen Pult (, Z.71). Dieser räumliche Wechsel zeigt den Rollenwechsel an, den der Prediger vornimmt. Er verkörpert nun die Figur eines zweifelnden Menschen (Z.72–87). In dieser Rolle nimmt der Prediger seine auf dem Pult liegende Bibel zur Hand und liest daraus einen kurzen Text vor (Z.78–87). Im Gegensatz zur vorherigen Position ist sein Kopf vorwiegend nach unten gerichtet und der Blick nicht dauerhaft auf die Gemeinde orientiert. Im Anschluss daran geht der Prediger wieder zurück zum ersten Predigtort (Z.93) und wechselt gleichzeitig zurück in die Rolle des Predigers. Als dieser kommentiert und interpretiert er nicht nur den vorgelesenen Bibeltext, sondern auch die dargestellten Handlungen und Gedanken der biblischen Person (Z.88–94).

Mehrere Male wechselt der Prediger in seinem Wortbeitrag zwischen diesen unterschiedlichen Rollen. Der Wechsel wird zum einen durch vokale Ressourcen angezeigt: In der Rolle der biblischen Person spricht der Prediger emphatischer, betonter und mit hörbar mehr Behauchung. Er atmet stärker ein und aus und lässt längere Pausen. Auf visueller Ebene zeigt sich der Rollenwechsel u. a. durch ein verändertes Blickverhalten. Während er in der Rolle des Predigers immer wieder direkt in die Gemeinde schaut, tut er dies in der Rolle der biblischen Person nicht. Der Blick bleibt dann auf dem vor ihm liegenden Manuskript oder bewegt sich stärker im Raum, ohne die anwesenden Personen in den Fokus zu nehmen. Auch die Gestik ist in der Rolle der biblischen Figur ausgeprägter. Die deutlichste Kontextualisierung des Rollenwechsels gibt jedoch die Veränderung der personal-räumlichen Situation, indem der Prediger den Predigtort wechselt.

Der Dialogpredigtcharakter zeigt sich dann, wenn der Prediger nicht nur indirekt auf die Gedanken der biblischen Person Bezug nimmt, sondern direkt darauf reagiert, wie der nächste Auszug zeigt.



Beispiel 63: Hineinpassen

350 P: entweder bin ICH verrückt;  
 351 oder SIE sind es.(3.0)  
 352 hh° ich pASSE nicht mehr HER.(1.0)  
 353 ich (.) ich GEH einfach.(3.0)  
 354 ich hALte sie mit meinen zweifeln doch  
 nur AUF.(1.0)  
 355 ich betrÜbe doch nur ihre FREUDE;  
 356 wenn ich immer (1.5) daBEI bin.(1.5)  
 357 ich hALte sie nur AUF.(1.0)  
 358 ich GEhe.(1.0)  
 359 ich werde hier nicht mehr geBRAUCHT.(9.5)  
 360 !DOCH!(1.0)  
 361 wenn es stImmt dass ZWEIFel?  
 362 und zeIten des ZWEIFels,  
 363 teil deines LEBens;  
 364 und des GLAUBens ist,  
 365 dann wIrst du geBRAUCHT.

Ähnlich wie in der gezeigten Dialogpredigt, bei der zwei Prediger gemeinsam den Wortbeitrag gestalten und wechselseitig Interrogativsequenzen initiieren (Beispiel 60 und 61), realisiert der Prediger auch in diesem Auszug eine unmittelbare Paarsequenz. Auf die Behauptung bzw. Bewertung, die er in der Rolle der biblischen Person äußert (ich werde hier nicht mehr geBRAUCHT, Z.359), formuliert er nach seinem Ortswechsel (Z.359) in der Rolle als Prediger einen zweiten Paarteil, indem er auf die Behauptung reagiert und eine zweite Bewertung abgibt, die die erste zurückweist (!DOCH!, Z.360). In dieser kurzen Paarsequenz zeigt sich das, was Bachtin als Polyphonie bezeichnet: das gleichberechtigte und unvermischte Nebeneinander unterschiedlicher, wechselseitig aufeinander bezogener Stimmen (vgl. Bachtin 1985:9; siehe auch Benka 2015:19). Die Polyphonie ist ein grundlegendes Gestaltungsprinzip, das Bachtin im Zuge seiner Betrachtung der literarischen Werke Dostojewskis erarbeitet (vgl. Bachtin 1985). Entsprechend komplex und nicht unproblematisch ist die Übertragung auf andere literarische und vor allem nicht-literarische Gattungen. Obgleich sich die

Polyphonie auch in Dialogen im engen Sinne zeigt, ist sie innerhalb des Konzepts der Dialogizität (siehe Abschnitt 17.1) eher auf der Ebene eines weiten Dialogsverständnisses und dem Dialog als übergeordnetem künstlerischen und formgebenden Gestaltungsprinzips verortet. Zunächst muss die Frage nach der Partizipation und den beteiligten Akteursrollen – bei Bachtin der Autor und der literarische Held – untersucht werden. Diese stehen als unabgeschlossene Personen mit jeweils eigenständigem Bewusstsein einander gegenüber und treten innerhalb eines bestimmten Augenblicks in einen dialogischen Austausch miteinander (vgl. Bachtin 1985:34). Die Polyphonie kann dabei punktuell auftreten, aber auch ein gesamtes Werk umspannend realisiert werden. Die Polyphonie Bachtins kommt gerade dadurch zustande, dass ein Sprecher nicht nur eine Rede neutral wiedergibt, sondern im Moment der Wiedergabe sowohl das Bewusstsein der wiedergegebenen Person als auch sein eigenes Bewusstsein präsent macht und dadurch die beiden Stimmen als eigenständige Bewusstseine nebeneinander stellt und gleichzeitig auf einander Bezug nehmen lässt. Der Prediger in diesem Wortbeitrag kontextualisiert mithilfe der beschriebenen verbalen, vokalen und visuellen Ressourcen und Praktiken, dass es sich jeweils um eine eigene Person (biblische Figur Thomas und Prediger) mit individuellen Ansichten handelt, die gleichberechtigt nebeneinander stehen und im Wortbeitrag in einen Austausch treten. Zunächst ist erkennbar, dass die dargestellte biblische Figur des Zweiflers nicht vom Prediger charakterisiert wird, indem er Kulturwissen oder Personenwissen vermittelt, sondern von der Figur selbst. D. h. die Gemeinde erfährt nicht, wer Thomas ist, sondern wie er sich selbst begreift und wie er auf die Welt blickt. Den anwesenden Personen wird nicht (objektiv) berichtet, welche Erlebnisse der Held, d. h. die biblische Figur, hat, sondern wie er diese deutet und welche Bedeutung er diesen für seine eigene Person zuschreibt (Z.350–359). Bachtin beschreibt diesen Umstand als zentrales Merkmal des Helden in polyphonen Zusammenhängen: „Wir sehen nicht, wer er [der Held; Anm. CD] ist, sondern wie er sich selbst versteht; wir nehmen nicht die Wirklichkeit des Helden ästhetisch wahr, sondern die Art und Weise, wie er sich dieser Wirklichkeit bewusst wird“ (Bachtin 1985:54). Im vorliegenden Beispiel wird das durch die direkte Rede, das Personalpronomen ‚ich‘ und das szenische Präsens kontextualisiert. In diesem Zusammenhang geht es nach Bachtin bei der Darstellung des Helden nicht um die Vermittlung einer individuellen Biographie und um sozial-charakteristische Elemente, sondern um eine Momentaufnahme einer Person ohne Biographie und objektive soziale Eigenschaften im Moment einer Krise. Diese werden allein durch die subjektive Sicht und Reflexion des Helden selbst rekonstruierbar. Etwas Ähnliches wird in diesem Wortbeitrag erkennbar: Die Figur des Thomas bleibt lange Zeit namenlos und kontextlos. Alles was die anwesenden Personen erfahren, wird durch ihn

selbst vermittelt. Erst am Ende des Wortbeitrags nennt der Prediger den Namen der biblischen Figur (nicht im Transkript). Diesem Helden mit seinen subjektiven Eindrücken und Empfindungen stehen nun weitere Personen gegenüber, die gleichfalls über individuelle Erfahrungen und Gefühle verfügen. Der Prediger erscheint in diesem Wortbeitrag zwar auch als biographielose Person, wenn er auf seine eigenen Gotteserfahrungen und Zweifel verweist, mehr jedoch – und dies deckt sich wiederum nicht mit dem Polyphoniekonzept Bachtins – als Person mit großem Bibeltextwissen, der nicht nur mehrere biblische Personen benennt, die in ihren Zweifeln biblisch tradiert sind, sondern als übergeordnete Instanz diese aufeinander bezieht und in den größeren thematischen Rahmen des Wortbeitrags einordnet. Die Polyphonie wird zudem dort gebrochen, wo der Prediger auf überzeitliche und überindividuelle Glaubensgewissheiten eingeht und diese in seinem Wortbeitrag aktualisiert. Der Absolutheitsanspruch biblisch tradierter Gewissheiten über Gott und Glauben stehen der Unabgeschlossenheit der biblischen Figur und auch des Predigers nicht gegenüber, sondern überlagern sie. Obwohl in dieser Predigt an unterschiedlichen Stellen dialogische Elemente und sogar polyphone Elemente erkennbar sind, erhöht sich die Dialogizität auf der Ebene der Beteiligungsformate mit den anwesenden Personen nicht.

---

## 17.5 Predigt als dialogische Gattung

Das Thema der Dialogizität und der Interaktion wurde in diesem Kapitel hinsichtlich der Frage nach dialogischen bzw. interaktiven Momenten in der Predigt und im Wortbeitrag unter dem Stichwort der Beteiligungsformate vertieft. Dabei wurde zunächst zwischen einem weiten und einem engen Dialogbegriff innerhalb der sprachphilosophischen, soziologischen und interaktionalen Forschung unterschieden. Der Durchgang durch das hier untersuchte Korpus christlicher Predigten hat dann gezeigt, dass sowohl Aspekte einer weiten als auch einer engen Dialogizität auf allen drei Gattungsebenen erkennbar werden. In diesem Kapitel werden nun die Praktiken, die in den Kapiteln 13 bis 17 bereits beschrieben wurden, zusammengefasst und innerhalb der vorgestellten Dialogkonzepte eingeordnet.

- *Strukturierung des Raumes* (siehe Kapitel 14)

Folgt man der Interaktionsdefinition von Hausendorf, nach der das entscheidende Element für eine Interaktion die wechselseitige Wahrnehmung und die Herstellung von Wahrnehmungswahrnehmung ist, ermöglicht in den hier untersuchten Predigten die Interaktionsarchitektur, d. h. der gebaute und ausgestattete

Raum, die Herstellung wechselseitiger Wahrnehmung und die Formierung der Interaktionsordnung eines Bühnenformats. Da die Beteiligten der räumlichen Anordnung folgen und sich aufeinander ausrichten, entsteht im Sinne Hausendorfs eine fokussierte Interaktion *one-face-to-many-faces*. Der Außenstrukturelle Aspekt des materiellen Raumes schafft damit die Herstellung von Interaktivität auf zwischenstruktureller Ebene.

- *Kooperative Herstellung des Ereignisses* (siehe Kapitel 15)

Bedingt durch die wechselseitige Wahrnehmbarkeit und die zeitlich-räumlich-körperliche Ko-Präsenz haben die anwesenden Personen die Aufgabe, das Predigt ereignis gemeinsam herzustellen und durchzuführen. Obwohl die Predigt ein im Gottesdienst erwartbares Element der Liturgie, d. h. des Gottesdienstablaufs, ist, besteht eine lokal-situative Herstellungsnotwendigkeit, der die anwesenden Personen u. a. mithilfe ihrer körperlichen Ausrichtung nachkommen. Dadurch stellen sie kooperativ und wechselseitig die Predigt als interaktives Ereignis her, aktualisieren und bestätigen die typische Interaktionsordnung und Partizipationsstruktur. Auch darin zeigen sich dialogisch-interaktive Aspekte, die auf eine erfolgreiche Durchführung der kommunikativen Gattung hinwirken. Dabei spielen außenstrukturelle Elemente, wie der Raum und die Kopräsenz, mit binnenstrukturellen Aspekten, wie dem vorhandenen Gattungswissen, zusammen und wirken sich letztlich auf zwischenstruktureller Ebene aus.

- *Rezipientenzuschnitt z. B. bei der Wissensvermittlung* (siehe Kapitel 16)

Sowohl im Konzept der Dialogizität nach Bachtin als auch in der Betrachtung von Interaktionen innerhalb der konversationsanalytischen Tradition ist der Rezipientenzuschnitt bzw. die Adressatenorientierung ein zentrales dialogisches Element. In der kommunikativen Gattung der Predigt hat diese Orientierung auf die anwesenden Personen sowohl Auswirkungen auf die Binnenstruktur (z. B. die Art und Weise, wie das Vorhandensein von Wissen zugeschrieben wird und wie darauf aufbauend Bibelwissen, Bibeltextwissen, Religionswissen etc. im Wortbeitrag vermittelt wird) als auch auf die Zwischenstruktur, wenn die Zuschreibungen durch den Prediger in Form von Fragen mit hoher unmittelbarer Antwortwartung geprüft werden. Sowohl in einem weiten als auch in einem engen Dialogverständnis zeigen sich in Bezug auf den Rezipientenzuschnitt und die konkrete Orientierung auf das Gegenüber in der Art und Weise, wie Äußerungen gestaltet werden, dialogische bzw. interaktive Potenziale innerhalb der Predigt und vor allem des Wortbeitrags.

- *Beteiligungsformate* (siehe Kapitel 17)

Auf zwischenstruktureller Ebene blockiert die spezifische Interaktionsordnung des Bühnenformats (*one-face-to-many-faces*) mit ihrer prototypischen Rederechtsverteilung (Bühnenmonolog des Predigers) das *turn-taking*-System, wie es für dyadische oder auch Mehrpersonen-Interaktionen in der interaktionsanalytischen Forschung herausgearbeitet wurde. So werden potenzielle turnübergaberelevante Orte (TRPs) nicht genutzt und die konditionelle Relevanz z. B. von Interrogativen abgeschwächt bzw. unterdrückt. Dies führt dazu, dass die Prediger eine aktive multimodal realisierte Antwortelizitierung vornehmen müssen, um eine Frage mit hoher unmittelbarer Antworterverwartung zu kontextualisieren (eine Ausnahme bilden hier lediglich ritualisierte Paarsequenzen wie die Amen-Sequenz). In dem untersuchten Korpus nutzen die Prediger dazu neun unterschiedliche interaktive Elizitierungspraktiken, die in den meisten Fällen miteinander kombiniert wurden. Am häufigsten zu beobachten sind Interrogative mit mittlerer und hoher Rhetorizität, bei denen die Prediger eine verzögerte Antwort der Gemeinde relevant setzen.

In all der Flexibilität, die vor allem der Wortbeitrag sowohl in Bezug auf die strukturelle Gestaltung als auch in Bezug auf die thematische Entfaltung aufweist, lässt sich mit Blick auf die erkennbaren Beteiligungsformate eine deutliche Verfestigung rekonstruieren. Darüber hinaus wird deutlich, welche Rolle die Gemeinde bei der Ko-Konstruktion des Predigt ereignisses als monologische Form spielt, denn es sind hier die Rezipierenden, die die Turnübernahme nicht bzw. nur nach komplexen Aufforderungen realisieren. Dadurch ko-konstruieren sie die monologische Struktur und die damit verbundenen Erwartungen aktiv mit. Auffällig ist auch, dass über Amen-Paarsequenzen hinausgehende Formate des *call-and-response* nur in Jugendgottesdiensten, alternativen Gottesdienstformen und bei Traugottesdiensten realisiert wurden. Die kommunikative Gattung der Predigt erlaubt es jedoch, die Gattungsgrenzen so weit auszudehnen, dass kurze Sequenzen mit unmittelbarem Wechsel der Interaktionsbeiträge, und damit Dialogizität im engen Sinne, etabliert werden können.

- *Rekonstruktiv-prospektiver Charakter* (siehe Kapitel 16 und 17)

In der Dialogkonzeption Bachtins spielt der Anschluss an bereits Geäußertes und der Verweis auf noch nicht Geäußertes und zukünftige Handlungen eine zentrale Rolle. Auf dieser übergeordneten, makrostrukturellen Ebene zeigt sich auch bei Wortbeiträgen christlicher Predigten ein besonderes dialogisches Potenzial, denn gerade dann, wenn die Prediger sich mit biblischen Texten auseinandersetzen,

tradieren sie nicht nur die Erzählungen und Personen, sondern stellen in vielen Fällen die überzeitliche Gültigkeit der biblischen Aus- und Zusagen sowie die Parallelen mit aktuellen Verhältnissen heraus. Zusätzlich dazu formulieren sie häufig darauf aufbauende Handlungsmöglichkeiten, die zum einen den Gläubigen selbst betreffen und zum anderen in die Gesellschaft hineinwirken können. Der grundsätzlich rekonstruktiv-prospektive Charakter der Wortbeiträge zeigt damit hohe dialogische Potenziale in Bezug auf einen weiten Dialogbegriff.

Das Kapitel hat deutlich gemacht, dass für die Predigt sowohl die Betrachtung eines weiten als auch eines engen Dialogbegriffs relevant sind und dass sich Dialogizität nicht nur in den Vorannahmen des Predigers und im konkreten Rezipientenzuschnitt manifestiert, sondern auch in Teilnehmungsformaten, die auf den unmittelbaren Sprecherwechsel ausgerichtet sind. In wie weit man die Gattung der Predigt als dialogische Gattung beschreiben kann, hängt also nicht nur davon ab, ob man einen engen oder einen weiten Dialogbegriff verwendet, sondern auch davon, welchen Aktivitätstyp man im Einzelnen betrachtet. Während die Eröffnung und Beendigung der Predigt einen hohen Grad an Interaktivität (d. h. Dialogizität im engeren Sinne) aufweisen, zeigt der Aktivitätstyp des Wortbeitrags einen hohen Grad an weiter Dialogizität mit verzögerter Antworterwartung und in den meisten Fällen keinen verbalen Interaktionsbeitrag der Gemeinde. Hier dominiert der Prediger mit einem z. T. sehr langen Interaktionsbeitrag das Geschehen (Bühnenmonolog). Dennoch lässt sich die Struktur des Wortbeitrags weit genug ausdehnen, um interaktive Sequenzen zu etablieren und dennoch als Teil der Gattung Predigt mit ihrer spezifischen Interaktionsordnung erkennbar zu sein. Es bedarf in diesem Zusammenhang nicht zwingend neuer Formate wie der Dialogpredigt, um Interaktivität und Beteiligung im Sinne eines engen Dialogbegriffs zu etablieren. Es scheint vielmehr so, als habe die Gattung der Predigt in der Form der Dialogpredigt ihre Grenze erreicht, denn in Nachgesprächen mit den Predigern (die in der vorliegenden Arbeit nicht systematisch durchgeführt und ausgewertet wurden), haben diese berichtet, dass die Dialogpredigt von einigen Rezipierenden nicht als Predigt wahrgenommen wurde. Vielmehr erschien sie einem Interview über religiöse Themen oder einer Podiumsdiskussion näher als dem Wortbeitrag einer Predigt.

Abzuwarten bleibt, ob sich in den nächsten Jahren weitere Teilnehmungsformate entwickeln und welchen Einfluss digitale Ressourcen auf die Gestaltung der Predigt haben, und ob interaktive Echtzeitvotings und Live-Feedbacksysteme zukünftig nicht nur im Gottesdienst, sondern auch innerhalb des Wortbeitrags als Teilnehmungsressource genutzt werden. Dies muss an dieser Stelle jedoch ein Verweis auf zukünftige Forschungen bleiben.



**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



---

**Teil VI**  
**Zusammenfassung & Ausblick**



Was sind die konstitutiven Elemente der kommunikativen Gattung der christlichen Predigt? Dies war die Ausgangsfrage der vorliegenden Arbeit. Das Ziel war es in diesem Zusammenhang, christliche Predigten des 21. Jahrhunderts anhand natürlicher audio-visueller Aufnahmen als komplexe, multimodal und interaktiv realisierte kommunikative Gattung zu beschreiben und a) die charakteristischen und wiederkehrenden typischen und spezifischen Merkmale der Gattung herauszuarbeiten, b) die interaktiven Realisierungsverfahren aufzudecken und c) die übergeordneten und spezifischen kommunikativen Aufgaben zu identifizieren, die mithilfe der Gattung bearbeitet werden.

Dazu wurden vor allem die methodischen Prämissen der Konversationsanalyse sowie der Multimodalen Interaktionsanalyse zur Anwendung gebracht. Das Gattungskonzept nach Luckmann bildete die theoretische Rahmung, denn es eröffnet durch die Unterscheidung von drei analytischen Ebenen (Außenstruktur, Binnenstruktur, situative Realisierungsebene/Zwischenstruktur) die Möglichkeit, Interaktionsereignisse sowohl hinsichtlich ihres sozialen und institutionellen Kontextes sowie ihrer sequenziellen Struktur und auch der zur Realisierung gebrauchten verbalen, vokalen und visuell-leiblichen Praktiken zu untersuchen. Der Blick der vorliegenden Arbeit richtete sich dabei auf das Ereignis der Predigt in seiner Gesamtheit und auf das Zusammenspiel und die wechselseitige Bedingtheit der einzelnen Gattungsebenen. Aus diesem Grund wurden die Analyseebenen nicht getrennt voneinander betrachtet, sondern unter dem Blick spezifischer interaktiver Phänomene, wie der Eröffnung und Beendigung des Ereignisses, des Umgangs mit Wissen bei der Vermittlung, Zuschreibung und Veranschaulichung biblischer Texte in den Wortbeiträgen und der Realisierung unterschiedlicher Beteiligungsformate. Eine zusätzliche Anreicherung geschah durch die Hineinnahme des Dialogizitäts- und Gattungskonzepts Bachtins und die immer wieder eingeflochtenen Verweise auf die homiletische Forschung.

Die Bestimmung eines Interaktionsereignisses als kommunikative Gattung hängt nach Luckmann vor allem mit der Frage nach verfestigten und freien Elementen, dem multimodalen Zusammenspiel der drei Gattungsebenen und der notwendigen kommunikativen Aufgabe zusammen, die mithilfe der Gattung bearbeitet wird (vgl. Luckmann 1986:201f und 1997:12). Diese drei Aspekte sollen nochmals herausgegriffen und zusammengefasst werden.

- *Verfestigte und freie Elemente der Gattung*

Trotz zahlreicher Definitionen ist nach wie vor umstritten, ob man überhaupt von ‚der Predigt‘ sprechen kann (siehe Kapitel 6). Argumentiert wird vor allem, dass die Predigt aufgrund ihrer unterschiedlichen Erscheinungsformen bis hin zur Dialogpredigt und der Abhängigkeit von der Art des Gottesdienstes nicht als ein einheitlicher Gegenstand in Erscheinung tritt und daher auch nicht einheitlich beschrieben werden könne. Die vorliegende Arbeit hat diese Haltung zunächst dadurch in Rechnung gestellt, dass sie zum einen mit einem heterogenen Korpus von Predigten unterschiedlicher konfessioneller Prägung, unterschiedlicher Anlässe und unterschiedlicher Prediger gearbeitet hat und zum anderen nur solche Ereignisse untersucht hat, die von den Beteiligten ethnokategorial als Predigt bezeichnet wurden. Darüber hinaus wurde in der vorliegenden Arbeit eine terminologische Differenzierung zwischen der Predigt als gesamtem Ereignis und dem Wortbeitrag als dem zentralen Aktivitätstyp vorgenommen. So gewann die Analyse an Klarheit und Eindeutigkeit. Dadurch konnte gezeigt werden, dass bei der Betrachtung unter gattungsanalytischen und interaktionsanalytischen Gesichtspunkten durchaus von ‚der Predigt‘ gesprochen werden kann, denn es wurden konfessions- und anlassübergreifende Typiken und Verfestigungen im Vergleich der Predigten deutlich. Als übergeordnetes Ergebnis der vorliegenden Arbeit kann nun – auf der Grundlage der hier untersuchten Predigten – folgende Definition einer christlichen Predigt im 21. Jahrhundert als kommunikativer Gattung gegeben werden:

*Eine Predigt ist ein öffentliches, multimodal realisiertes, raum-zeitlich abgegrenztes Interaktionsereignis (mit konstitutiven dialogischen und interaktiven Elementen) für das eine Interaktionsordnung one-face-to-many-faces unter zeitlich und räumlich ko-präsenten Beteiligten charakteristisch ist und das prototypisch innerhalb eines institutionell gerahmten Ritualgeschehens (Gottesdienst) realisiert wird. Sie ist zudem eine rekonstruktiv-prospektive kommunikative Gattung, die (speziell im Wortbeitrag) in der Tradierung und gegenwartsbezogenen Aktualisierung biblischer Texte sowie grundlegender Glaubensgewissheiten und im daran anschließenden Verweis auf mögliche zukünftige Handlungen die kommunikative Aufgabe*

*hat, eine Wissens-, Glaubens- und Praktikengemeinschaft unter den anwesenden Personen herzustellen bzw. aufrechtzuerhalten. Dadurch wird die Predigt zu einer Form religiöser Kommunikation.*

Die basale Realisierung (bestehend nur aus den obligatorischen Handlungen des Gangs zum Predigtort, dem Aktivitätstyp des Wortbeitrags und der Handlung des Verlassens des Predigtortes) wurde im vorliegenden Corpus in allen Predigten, konfessionenübergreifend erkennbar. Während in den untersuchten katholischen Sonntagspredigten und den Sonntagspredigten in der Brüdergemeinde keine weiteren Elemente erkennbar wurden, zeigt sich in evangelischen Predigten (vor allem in den regulären Sonntagspredigten, aber auch in einigen Predigten im Rahmen alternativer Gottesdienstformen) eine ausgebaute Form, die zusätzliche fakultative Elemente enthält: liturgische Eingangsformel, Gebet, Textlesung, liturgische Abschlussformel, Amen-Sequenzen. Darüber hinaus variierte die Abfolge der fakultativen Elemente sowie der Grad der Ausgebautheit (z. B. die Art und Weise des Gebets) sehr stark zwischen Gemeinde, Prediger und Anlass. Dazu kommen Predigten, in denen das Gebet oder die Textlesung in den Wortbeitrag eingelagert sind. Die Gemeinde, d. h. die Gesamtheit der zur Predigt anwesenden Personen, folgt dabei nicht nur der typischen Struktur und Interaktionsordnung von Predigten, sondern ist an der Herstellung des Ereignisses beteiligt.

Vor allem der Wortbeitrag bietet jedoch mehr oder weniger viel Spielraum für unterschiedliche Formen, die Interaktionsordnung des Bühnenformats zu erweitern. Er ist einer der drei obligatorischen Aktivitätstypen einer Predigt und dabei gleichzeitig der flexibelste. In seiner Gestaltung ist er weit dehnbar (vom klassischen 1-Personen-Wortbeitrag über die Form der Dialogpredigt bis hin zum gemeinsam koordinierten und realisierten Wortbeitrag zwischen dem Prediger und mindestens einem Gemeindemitglied). Die Form des Kanzelmonologs erscheint in diesem Zusammenhang zwar als typische Realisierungsform, die jedoch weder rituell noch institutionell vorgegeben ist und immer wieder Erweiterungen erfährt. Die Predigt ist damit Teil eines übergeordneten Ritualgeschehens (Gottesdienst), ist aber selbst nur in den Aktivitätstypen der Eröffnung und der Beendigung rituell verfestigt (in unterschiedlichen Ausprägungen). Der Wortbeitrag selbst zeigt lediglich in Bezug auf Länge und Positionierung innerhalb des Gottesdienstes konfessionelle Unterschiede, nicht aber eine grundsätzliche Ritualisierung. Darüber hinaus konnten anlassbezogene Unterschiede, jedoch keine durch die Konfession bedingten ausgemacht werden.

Auf der Ebene der thematischen Orientierung zeigt sich weiterhin die Flexibilität des Wortbeitrags. Die stärkste Erwartbarkeit besteht im Sprechen des Predigers über biblische Texte und religiöse Glaubenspraxis. Wie dies jedoch konkret gestaltet wird, welcher Text im Fokus steht und ob der Wortbeitrag mehr eine

Schritt-für-Schritt Auslegung des biblischen Textes oder eine Betrachtung grundlegender theologischer und religiöser Haltungen ist, bleibt Sache des jeweiligen Predigers.

- *Multimodale Elemente*

In der bisherigen Forschung wurde die Predigt, und speziell der Wortbeitrag, vor allem unter sprachlich-rhetorischen Gesichtspunkten analysiert. So gilt etwa in der homiletischen Literatur mehr oder weniger einheitlich die Auffassung „Predigt ist Sprache“ (Boyd-MacMillan 2011:16). Die vorliegende Arbeit konnte jedoch zeigen, dass Predigten nicht nur dominant verbal und vokal realisiert werden, sondern maßgeblich auch mithilfe visueller Ressourcen und damit multimodal konstruiert sind. Erst unter dieser Perspektive lässt sich adäquat beschreiben, inwiefern Predigten nicht nur ‚Sprache‘ sind, sondern Interaktion. Dies zeigte sich u. a. darin, dass der konkrete Raum, in dem das Ereignis situiert war, als eigenständige interaktive Ressource für die Herstellung und Durchführung einer Predigt von den Beteiligten relevant gesetzt wurde. Durch die Analyse des gebauten und ausgestatteten Raumes mit seinen Benutzbarkeitshinweisen wurde in der vorliegenden Arbeit eine Lücke innerhalb des Gattungskonzepts geschlossen, da der Raum als Element bestimmt wurde, das auf allen drei Ebenen für die Realisierung der Gattung bestimmend ist. Darüber hinaus werden vor allem von der Interaktionsordnung des Bühnenformats abweichende Beteiligungsformate wie Interrogativsequenzen maßgeblich mithilfe multimodaler Praktiken in ihrer Antworterwartung kontextualisiert.

Ziel der vorliegenden Arbeit war es, den multimodalen Charakter der untersuchten Predigten nicht nur in den Analysen zu beschreiben, sondern ihn auch in den Transkripten sichtbar zu machen und damit die Koordinierung und Orchestrierung unterschiedlicher Interaktionsmodalitäten nachvollziehbar zu machen. Dazu wurden vor allem zwei Elemente in der vorliegenden Arbeit genutzt: Zum einen wurde ein neuartiges Transkriptionssystem entwickelt, das die Konventionen des GAT2 mit dem ISWA kombiniert. Gerade die Nutzung eines speziell für die Verschriftlichung von Bewegungen entwickelten Systems wie dem ISWA schafft in den Transkripten eine hohe Intersubjektivität, indem es den Beschreibungsaufwand verringert und gleichzeitig Lesbarkeit und eine fragestellungsadäquate Anpassbarkeit gewährleistet. In diesem Zusammenhang erfüllt es die wichtigsten Kriterien einer für die Interaktionsanalyse geeigneten Transkription. Somit ging die vorliegende Arbeit nicht nur inhaltlich-konzeptuell einen Schritt weiter, sondern auch methodisch. Zum anderen wurden QR-Codes integriert, die die

Analysen durch das Hör- und Seherlebnis der vorgestellten Auszüge in besonderer Weise nachvollziehbar machten.

- *Kommunikative Aufgabe*

Innerhalb der homiletischen Literatur wird die Aufgabe der Predigt in der Verkündigung des Evangeliums gesehen. Die vorliegende Arbeit konnte detaillierter zeigen, welche kommunikativen und interaktiven Aufgaben und Anforderungen die Prediger mit der Predigt als solcher und in ihren Wortbeiträgen bearbeiten. Predigten dienen der Aktualisierung und Vermittlung spezifischer Wissensbestände vor allem in Bezug auf biblische Texte und den darin tradierten Ereignissen, Personen und als überzeitlich konzeptualisierten göttlichen Aus- und Zusagen zum Zweck der Herstellung einer Glaubens-, Wissens- und Praktikengemeinschaft unter den anwesenden Personen. In diesem Zusammenhang ist es die Aufgabe der Prediger, zeitliche, kultur-historische und religiöse Distanzen zwischen dem biblischen Text und den anwesenden Personen zu bearbeiten und die Gültigkeit und die Relevanz der verhandelten Texte für die Lebenswirklichkeit der Rezipierenden aufzuzeigen. Die vorliegende Arbeit konnte zeigen, dass die Wissensvermittlung einen zentralen Aspekt von Predigten bildet und die Prediger meist erst in einem zweiten Schritt und auf der Grundlage des verhandelten Bibeltextes, moralische Handlungsanweisungen geben.

Mit der vorliegenden Arbeit wurden bisherige Analysen auf dem Gebiet der Gattungsforschung und der Interaktionalen Linguistik in Bezug auf religiöse Kommunikation weitergeführt und bestehende Forschungslücken geschlossen. Das Desiderat einer konzisen Beschreibung christlicher Predigten als kommunikative Gattung konnte bearbeitet werden. Die vorliegende Arbeit hat in diesem Zusammenhang erstmals die christliche Predigt im 21. Jahrhundert als multi-modal realisiertes Interaktionsereignis auf den Ebenen der Außen-, Binnen- und Zwischenstruktur beschrieben. Darüber hinaus hat die vorliegende Arbeit auch methodische Forschungslücken aufgezeigt und durch die Entwicklung eines neuen Transkriptionssystems Impulse zu deren Schließung gesetzt.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.







Auf der Grundlage der in der vorliegenden Arbeit beschriebenen Befunde können nun zahlreiche weitere (linguistische) Aspekte christlicher Predigten in den Blick genommen werden:

1. *Prosodische Aspekte und Predigerton.* Dieser auf der Ebene der Binnenstruktur anzusiedelnde Aspekt konnte in der vorliegenden Arbeit nur gestreift werden, etwa bei der Betrachtung der Beendigungsphase und der intonatorischen Realisierung von Beendigungsmarkern wie der Formel ‚Amen‘. Weiterführende Forschungen zur speziellen Charakteristik des Predigertons können hier ansetzen.
2. *Sprachliche Phänomene.* Die vorliegende Arbeit hat den Schwerpunkt der Untersuchung auf den multimodalen und interaktiven Charakter der Predigt und des Wortbeitrags gelegt. Auf der Grundlage der hier gewonnenen Erkenntnisse können im Anschluss daran sprachliche-rhetorische Phänomene wie Metaphern, Gleichnisse, religiöse Sprache etc. genauer in den Blick genommen und in ihrer Funktion als Element des Wortbeitrags untersucht werden.
3. *Umgang mit der Bibel.* Die hier durchgeführte Analyse hat den Fokus auf den Umgang mit biblischen Texten im Zusammenhang mit der Wissensvermittlung gelegt. Weiterführend kann nun gefragt werden, welchen Stellenwert das Objekt der Bibel im Wortbeitrag hat und in welchen medialen Erscheinungsformen es sowohl vom Prediger als auch von den anwesenden Personen genutzt wird. In diesem Zusammenhang kann ein genauer Blick auch auf Formen der Zitation von Texten und der Redewiedergabe geworfen werden. Die vorliegende Arbeit hat hier einen ersten Schritt getan, indem sie sich Formen der Veranschaulichung angesehen hat.

Auf der Ebene des Korpus und der untersuchten Daten sind ebenfalls Anschlussforschungen an die hier durchgeführte Analyse wünschenswert:

1. *Verkündigungsformate, die von den beteiligten Personen selbst nicht als Predigten bezeichnet werden.* Eine weiterführende Forschung kann an dieser Stelle ansetzen und Ereignisse mit ähnlicher Struktur, aber abweichender Gattungsbezeichnung untersuchen (z. B. ‚Andachten‘, ‚geistliche Impulse‘, ‚Bibelarbeiten‘). Ziel könnte es dann sein, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zur Gattung der Predigt herauszuarbeiten und so eine größere Typologie von Verkündigungsformaten zu entwickeln.
2. *Verkündigungsformate anderer Religionen.* Aufgrund der Forschungsziele und des Erkenntnisinteresses der vorliegenden Arbeit hat sich die Analyse auf eine synchrone Betrachtung christliche Predigten im deutschsprachigen Raum konzentriert. Aufgrund auch der geschichtlichen und religiösen Verwobenheit besteht das Potenzial, die Struktur und die kommunikativ(n) Funktion(en) christlicher Predigten mit jüdischen Synagogalpredigten zu vergleichen. Auch ein weiterführender interreligiöser Vergleich mit z. B. islamischen Freitagspredigten wäre aufschlussreich.
3. *Mediale Vermittlung von Predigten.* Immer mehr Prediger nehmen ihre Wortbeiträge selbst auf, um sie einer medialen Verbreitung (auf der Gemeindehomepage, YouTube oder anderen Streamingdiensten) zur Verfügung zu stellen. Die Frage ist, ob und wie die Mediatisierung Einfluss auf die Gestaltung der Wortbeiträge hat oder nicht.
4. *Weibliche Predigerinnen.* Die hier untersuchten Predigten wurden alle von männlichen Predigern gehalten. Weiterführend wäre nun zu fragen, ob sich sowohl argumentative als auch strukturelle Verschiebungen beobachten lassen, wenn Frauen den Wortbeitrag gestalten, ob man zwischen einem weiblichen und einem männlichen Predigtstil unterscheiden kann und inwiefern dies die Gattung der Predigt als solche beeinflusst.

Mit der vorliegenden Arbeit und dem in ihr gewählten Zugriff auf die Betrachtung der kommunikativen Gattung der christlichen Predigt ist der Wunsch verbunden, dass an sie anschließende Forschungen das disziplinenübergreifende Potential einer angewandten Forschung erkennen und eine neue und stärkere Zusammenarbeit der (Interaktionale) Linguistik, der (Wissens- und Religions-)Soziologie und der (Praktischen) Theologie entsteht.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



---

# Literaturverzeichnis

- Arens, Edmund (2009): Religiöse Sprache und Rede von Gott. Sprechhandlungstheoretische und kommunikationstheologische Überlegungen. In: Gerber, Uwe; Rudolf Hoberg (Hrsg.): Sprache und Religion. Darmstadt: WBG. 41–59.
- Atkinson, Maxwell J. (1994): *Our Masters' Voices. The language and body language of politics.* London; New York: Routledge.
- Auer, Peter (1986): Kontextualisierung. In: *Studium Linguistik.* 19/1986. 22–47.
- Auer, Peter (1999): *Sprachliche Interaktion. Eine Einführung anhand von 22 Klassikern.* Tübingen: Niemeyer.
- Austin, John (1979): *Zur Theorie der Sprechakte. (How to do things with words).* Stuttgart:Reclam.
- Ayaß, Ruth (1997a): *Das Wort zum Sonntag. Fallstudie einer kirchlichen Sendereihe.* Stuttgart (u.a.): Kohlhammer.
- Ayaß, Ruth (1997b): Die kleinen Propheten des Worts zum Sonntag. In: *Zeitschrift für Soziologie.* 26/3. 222–235.
- Ayaß, Ruth (1998): Zwischen Dunkel und Licht. Das ‚Wort zum Sonntag‘ als kommunikative Gattung. In: Tyrell, Hartmann et al. (Hrsg.): *Religion als Kommunikation.* Würzburg.
- Ayaß, Ruth (2015): Doing data: The status of transcripts in Conversation Analysis. In: *Discourse Studies.* 17/5. 505–528.
- Ayaß, Ruth; Christian Meyer (2012): Alles Soziale besteht aus verschiedenen Niveaus der Objektivierung. Ein Gespräch mit Thomas Luckmann. In: Dies. (Hrsg.): *Sozialität in Slow Motion. Theoretische und empirische Perspektiven. Eine Festschrift für Jörg Bergmann.* Wiesbaden: Springer. 21–78.
- Bachtin, Michail (1985): *Probleme der Poetik Dostoevskijs.* Frankfurt/Main (u.a.): Ullstein.
- Bachtin, Michail (2004): Das Problem der sprachlichen Gattungen. In: Ehlich, Konrad; Katharina Meng (Hrsg.): *Die Aktualität des Verdrängten. Studien zur Geschichte der Sprachwissenschaft im 20. Jahrhundert.* Heidelberg: Synchron. 447–484.
- Bakhtin, Mikhail (1986): *The Problem of Speech Genres.* In: Ders.: *Speech Genres and other late essays.* Austin: University of Texas Press. 60–102.
- Baldwin, Earl D. (1984): *Dialogical Communication in Preaching. A venture in encouraging and enabling reciprocal participation between pulpit and pew in the preaching event.* Ann Arbor; London: University Microfilms International.

- Barié-Wimmer, Friederike (2018): Wissen, Sprache und Kultur. Ein Beitrag zur Analyse der kommunikativen Gattung Interview. München: iudicium.
- Bateman, John et al. (2017): Multimodality. Foundations, Research and Analysis. A Problem-Oriented Introduction. Berlin; Boston: deGruyter.
- Bayer, Klaus (2004): Religiöse Sprache. Thesen zur Einführung. Münster: LIT.
- Beckers, Katrin (2012): Kommunikation und Kommunizierbarkeit von Wissen. Prinzipien und Strategien kooperativer Wissenskonstruktion. Berlin: Schmidt.
- Beißwenger, Michael (2016): Praktiken in der internetbasierten Kommunikation. In: Deppermann, Arnulf et al. (Hrsg.): Sprachliche und kommunikative Praktiken. Berlin; Boston: deGruyter. 279–309.
- Belke, Horst (1973): Literarische Gebrauchsformen. Düsseldorf: Bertelsmann.
- Benesh, Rudolf; Joan Benesh (1977): Reading Dance. The Birth of Choreology. London: Souvenir Press.
- Benka, David (2015): Polyphonie des Textes und Autorität der Schrift. In: Meyer-Blanck, Michael (Hrsg.): Säkularität und Autorität der Schrift. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 11–29.
- Benkel, Thorsten (2020): Transzendenz im Diesseits. Zur korrespondierenden Transformation lebensweltlicher und religiöser Sinnangebote. In: Schnettler, Bernt et al. (Hrsg.): Religiöse Kommunikation und weltanschauliches Wissen. Kommunikative Konstruktionen unabweisbarer Gewissheiten und ihre gesellschaftlichen Wirkungen. Wiesbaden: Springer VS. 259–277.
- Berger, Peter L.; Thomas Luckmann (2012): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt/Main: Fischer.
- Berger, Peter L.; Thomas Luckmann (2020): Religionssoziologie als Wissenssoziologie. In: Schnettler, Bernt et al. (Hrsg.): Religiöse Kommunikation und weltanschauliches Wissen. Kommunikative Konstruktionen unabweisbarer Gewissheiten und ihre gesellschaftlichen Wirkungen. Wiesbaden: Springer. 21–32.
- Bergmann, Jörg (1981): Ethnomethodologische Konversationsanalyse. In: Schröder, Peter; Hugo Steger (Hrsg.): Dialogforschung. Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann. 9–51.
- Bergmann, Jörg R. (1987): Klatsch. Zur Sozialform der diskreten Indiskretion. Berlin; New York: de Gruyter.
- Bergmann, Jörg (1999): Zur Analyse der Formen moralischer Kommunikation: Konzepte, Methoden, Daten, Transkriptionssymbole. In: Bergmann, Jörg; Thomas Luckmann (Hrsg.): Kommunikative Konstruktion von Moral. Band 1. Opladen: Westdeutscher Verlag. 39–57.
- Bergmann, Jörg (2000): Harold Garfinkel und Harvey Sacks. In: Flick, Uwe et al. (Hrsg.): Qualitative Forschung. Reinbeck: rowohlt. 51–62.
- Bergmann, Jörg (2006): Studies of Work. In: Ayaß, Ruth; Jörg Bergmann (Hrsg.): Qualitative Methoden der Medienforschung. Reinbek bei Hamburg: rowohlt. 391–405.
- Bergmann, Jörg; Thomas Luckmann (1999): Moral und Kommunikation. In: Dies. (Hrsg.): Kommunikative Konstruktion von Moral. Band 1. Opladen: Westdeutscher Verlag. 13–36.
- Bergmann, Jörg; Uta Quasthoff (2010): Interaktive Verfahren der Wissensgenerierung. Methodische Problemfelder. In: Dausendschön-Gay, Ulrich et al. (Hrsg.): Wissen in (Inter-)Aktion. Verfahren der Wissensgenerierung in unterschiedlichen Praxisfeldern. Berlin, New York: deGruyter. 21–34.

- Beutel, Albrecht; Volker Drehsen (1999): Vorwort. In: Dies. (Hrsg.): Wegmarken protestantischer Predigtgeschichte. Homiletische Analysen. Tübingen: Katzmann. 7–8.
- Binder, Friedemann et al. (1973): Die Predigt bei Taufe, Trauung und Begräbnis. Inhalt, Wirkung und Funktion – Eine Contentanalyse. München: Kaiser. Homiletische Arbeitsgruppe Stuttgart/ Frankfurt.
- Birkner, Karin (2001): Ost- und Westdeutsche im Bewerbungsgespräch. Eine kommunikative Gattung in Zeiten gesellschaftlichen Wandels. Niemeyer: Tübingen.
- Birkner, Karin (2009): Einleitung – Die Arbeit mit Transkripten. In: Birkner, Karin; Anja Stukenbrock (Hrsg.): Die Arbeit mit Transkripten in Fortbildung, Lehre und Forschung. Mannheim: Verlag für Gesprächsforschung. 2–5. Online abrufbar: <https://www.verlag-gespraechsforschung.de/2009/birkner.htm> [letzter Zugriff: 19.06.2019]
- Birkner, Karin; Christina Burbaum (2016): Nichtwissen als interaktive Ressource in Therapiegesprächen. In: Groß, Alexandra; Inga Harren (Hrsg.): Wissen in institutioneller Interaktion. Frankfurt/Main: Peter Lang. 83–112.
- Birkner, Karin et al. (2020): Einführung in die Konversationsanalyse. Berlin, Boston: deGruyter.
- Bohle, Ulrike (2013): Approaching notation, coding, and analysis from a conversational analysis point of view. In: Müller, Cornelia et al. (Hrsg.): Body – Language – Communication. An International Handbook on Multimodality in Human Interaction. Band 1. HSK 38. Berlin; Boston: deGruyter. 992–1007.
- Boschki, Reinhold (2010): Predigt. In: Gänswein, Georg; Martin Lohmann (Hrsg.): Katholisch. Wissen aus erster Hand. Rheinbach: Herder CMZ. 221–223.
- Boyd-MacMillan, Ron (2011): Leidenschaftlich predigen. Von der Kanzelrede zum Volltreffer. Giessen: Brunnen.
- Bögels, Sara; Stephen C. Levinson (2017): The Brain behind the response. Insights into turn-taking in conversation from neuroimaging. In: Research on Language and Social Interaction. 50/1. 71–89.
- Bressem, Jana (2013): Transcription systems for gestures, speech, prosody, postures, and gaze. In: Müller, Cornelia et al. (Hrsg.): Body – Language – Communication. An International Handbook on Multimodality in Human Interaction. Band 1. HSK 38. Berlin; Boston: deGruyter. 1037–1059.
- Brinkmann, Frank Thomas (2000): Praktische Homiletik. Ein Leitfaden zur Predigtvorbereitung. Stuttgart (u.a.): Kohlhammer.
- Brünner, Gisela (2011): Gesundheit durchs Fernsehen. Linguistische Untersuchungen zur Vermittlung medizinischen Wissens und Aufklärung in Gesundheitssendungen. Duisburg: Universitätsverlag Rhein-Ruhr.
- Brünner, Gisela (2013): Vermittlungsstrategien in Gesundheitssendungen. Die Rolle von Metaphern, Vergleichen und anderen Verfahren der Veranschaulichung. In: Birkner, Karin; Oliver Ehmer (Hrsg.): Veranschaulichungsverfahren im Gespräch. Mannheim: Verlag für Gesprächsforschung. 18–43.
- Brünner, Gisela; Elisabeth Gülich (2002): Verfahren der Veranschaulichung in der Experten-Laien-Kommunikation. In: Dies. (Hrsg.): Krankheit verstehen. Interdisziplinäre Beiträge zur Sprache in Krankheitsdarstellungen. Bielefeld: Aisthesis. 17–93.
- Bryan, Clint; Mohammed Albakry (2016): ‚To be real honest, I’m just like you’: analyzing the discourse of personalization in online sermons. In: Text and Talk. 36/6. 683–703.
- Buber, Martin (2014): Das Dialogische Prinzip. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

- Bundschuh-Schramm, Christiane (2009): Predigt und Liturgie. In: Meyer-Blanck, Michael; Walter Fürst (Hrsg.): *Typisch katholisch, typisch evangelisch. Ein Leitfaden für die Ökumene im Alltag*. Freiburg (u.a.) Herder, CMZ. 146–150.
- Chen, Jieying (2016): *Interkulturelle Kommunikation im Betrieb: Gattungsanalyse deutsch-chinesischer Kantinegespräche*. München: iudicium.
- Chen, Qi (2013): *Text und Kultur. Eine kommunikative Gattungsanalyse der deutschen und chinesischen Todesanzeigen*. Berlin (u.a.): Peter Lang.
- Clark, Herbert H. (2012): *Wordless questions, wordless answers*. In: Ruiter, Jan P. de (Hrsg.): *Questions. Formal, functional and interactional perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press. 81–100.
- Clausen, Matthias (2010): *Evangelisation, Erkenntnis und Sprache. Überzeugend predigen unter nachmodernen Bedingungen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Clift, Rebecca (2016): *Conversation Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cornehl, Peter (2006): *Der evangelische Gottesdienst. Biblische Kontur und neuzeitliche Wirklichkeit*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Crystal, David (1988): *Das Generieren theologischer Sprache*. In: Noppen, Jean-Pierre van (Hrsg.): *Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache*. Frankfurt/Main: Athenäum. 297–314.
- Daiber, Karl-Fritz (1991): *Predigt als religiöse Rede. Homiletische Überlegungen im Anschluss an eine empirische Untersuchung*. München: Kaiser.
- Daiber, Karl-Fritz et al. (1980): *Predigen und Hören. Ergebnisse einer Gottesdienstbefragung. Band 1: Predigen – Analysen und Grundausswertung*. München: Kaiser.
- Damblon, Albert (2003): *Abkanneln gilt nicht. Zur Geschichte und Wirkung christlicher Predigtorte*. Münster (u.a.): Lit.
- Danzeglocke, Klaus (2009): *Predigt und Liturgie*. In: Meyer-Blanck, Michael; Walter Fürst (Hrsg.): *Typisch katholisch, typisch evangelisch. Ein Leitfaden für die Ökumene im Alltag*. Freiburg (u.a.): Herder, CMZ. 151–154.
- Dausendschön-Gay, Ulrich et al. (Hrsg.) (2010): *Wissen in (Inter)Aktion. Verfahren der Wissensgenerierung in unterschiedlichen Praxisfeldern*. Berlin, New York: deGruyter.
- Deppermann, Arnulf (2007): *Grammatik und Semantik aus gesprächsanalytischer Sicht*. Berlin; New York: de Gruyter.
- Deppermann, Arnulf (2008): *Gespräche analysieren. Eine Einführung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Deppermann, Arnulf (2010): *Zur Einführung: Verstehen in professionellen Handlungsfeldern als Gegenstand einer ethnographischen Konversationsanalyse*. In: Deppermann, Arnulf et al. (Hrsg.): *Verstehen in professionellen Handlungsfeldern*. Tübingen: Narr. 7–25.
- Deppermann, Arnulf (2015): *Wissen im Gespräch. Voraussetzung und Produktion, Gegenstand und Ressource*. InList, Nr. 57. Abrufbar unter: <https://www.inlist.uni-bayreuth.de/issues/57/index.htm> [letzter Zugriff: 14.10.2015]
- Deppermann, Arnulf; Axel Schmidt (2016): *Partnerorientierung zwischen Realität und Imagination: Anmerkungen zu einem zentralen Konzept der Dialogtheorie*. In: *Zeitschrift für Germanistische Linguistik*. 44/3. 369–405.
- Deppermann, Arnulf; Reinhold Schmitt (2007): *Koordination. Zur Begründung eines neuen Forschungsgegenstandes*. In: Schmitt, Reinhold (Hrsg.): *Koordination. Analysen zur multimodalen Interaktion*. Tübingen: Narr. 15–54.

- Deppermann, Arnulf et al. (2016): Sprachliche und kommunikative Praktiken. Eine Annäherung aus linguistischer Sicht. In: Dies. (Hrsg.): Sprachliche und kommunikative Praktiken. Berlin; Boston: deGruyter. 1–23.
- Dittmar, Norbert (2002): Transkription. Ein Leitfaden mit Aufgaben für Studenten, Forscher und Laien. Opladen: Leske und Budrich.
- Dix, Carolin (2020): Gott bleibt immer derselbe – Veranschaulichungen in christlichen Predigten zwischen Altem Testament und 21. Jahrhundert. In: Schnettler, Bernt et al. (Hrsg.): Religiöse Kommunikation und weltanschauliches Wissen. Kommunikative Konstruktionen unabweisbarer Gewissheiten und ihre gesellschaftlichen Wirkungen. Wiesbaden: Springer VS. 279–298.
- Dix, Carolin (i.E.): GAT2 trifft das International SignWriting Alphabet (ISWA): Ein neues System für die Transkription von Multimodalität. In: Grawunder, Sven; Cordula Schwarze (Hrsg.): Transkription und Annotation gesprochener Sprache und multimodaler Interaktion. Konzepte, Probleme, Lösungen. Tübingen: Narr.
- Drew, Paul; John Heritage (2001): Analyzing talk at work. An Introduction. In: Dies. (Hrsg.): Talk at Work. Interaction in institutional settings. Cambridge: Cambridge University Press. 3–65.
- Dürscheid, Christa (2005): Medien, Kommunikationsformen, kommunikative Gattungen. In: Linguistik online. 22/1. Online abrufbar unter: [https://www.linguistik-online.de/22\\_05/duerscheid.pdf](https://www.linguistik-online.de/22_05/duerscheid.pdf) [letzter Zugriff: 28.05.2020]
- Ebert, Helmut (2017): Sprachspiel der Verkündigung. In: Lasch, Alexander; Wolf-Andreas Liebert (Hrsg.): Handbuch Sprache und Religion. Berlin; Boston: deGruyter. 312–337.
- Eco, Umberto (1973): Das offene Kunstwerk. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Ehmer, Oliver (2013): Veranschaulichungsverfahren im Gespräch. In: Birkner, Karin; Oliver Ehmer (Hrsg.): Veranschaulichungsverfahren im Gespräch. Mannheim: Verlag für Gesprächsforschung. 2–17.
- Eickhoff, Klaus (2009): Harmlos, kraftlos, ziellos. Die Krise der Predigt – und wie wir sie überwinden. Holzgerlingen: SCM.
- Elbogen, Ismar (1995): Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung. Hildesheim (u.a.): Olms.
- Engemann, Wilfried (2002): Einführung in die Homiletik. Tübingen; Basel: Francke.
- Engemann, Wilfried (2006): Der Text in der Predigt – die Predigt als Text. Herausforderungen für Prediger und Hörer. In: Engemann, Wilfried; Frank M. Lütze (Hrsg.): Grundfragen der Predigt. Ein Studienbuch. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 111–137.
- Engemann, Wilfried (2008): Ein Fall für die Predigt: Gefährdete Freiheit. Überlegungen zur homiletischen Grundsituation der Sonntagspredigt. In: Fechtner, Kristian; Lutz Friedrichs (Hrsg.): Normalfall Sonntagsgottesdienst? Gottesdienst und Sonntagskultur im Umbruch. Stuttgart: Kohlhammer. 130–140.
- Engemann, Wilfried (2015): Schriftautorität als Kommunikationsbegriff und hermeneutische Kategorie. Anmerkungen zum Umgang mit der Bibel im Gottesdienst. In: Meyer-Blanck, Michael (Hrsg.): Säkularität und Autorität der Schrift. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 122–144.
- Ethelston, Graham (2009): Appraisal in evangelical sermons. The projection and functions of misguided voices. In: Text & Talk. 29/6. 683–704.



- Ethelston, Graham (2011): Evaluation in Sermon: The Framing and Layering of Misguided Voices. In: Greule, Albrecht; Elzbieta Kucharska-Dreiß (Hrsg.): *Theolinguistik. Bestandsaufnahme – Tendenzen – Impulse*. Regensburg: Bauer und Raspe. 101–109.
- Esser, Wilhelm (1958): Das Dialogische in der Predigt. In: Wehner, Otto; Michael Frickel (Hrsg.): *Theologie und Predigt. Ein Tagungsbericht*. Würzburg. 33–65.
- Fechtner, Kristian (2008): Predigt und Gottesdienst als Kunsthandwerk. In: Fechtner, Kristian; Lutz Friedrichs (Hrsg.): *Normalfall Sonntagsgottesdienst? Gottesdienst und Sonntagskultur im Umbruch*. Stuttgart: Kohlhammer. 147–155.
- Fechtner, Kristian; Lutz Friedrichs (Hrsg.) (2008): *Normalfall Sonntagsgottesdienst? Gottesdienst und Sonntagskultur im Umbruch*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Fernandez Bravo, Nicole (1995): Rhetorische Fragen. Modalpartikel und semantische Interpretation. In: Schecker, Michael (Hrsg.): *Fragen und Fragesätze im Deutschen*. Tübingen: Stauffenburg. 123–139.
- Fiehler, Reinhard (2005): Gesprochene Sprache. In: Dudenredaktion (Hrsg.): *Duden. Die Grammatik*. Mannheim: Brockhaus. 1175–1256.
- Fiehler, Reinhardt et al. (2004): *Eigenschaften gesprochener Sprache*. Tübingen: Narr.
- Flügge, Erik (2016): *Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt*. München: Kösel.
- Friedmann, Maurice (2001): Martin Buber and Mikhail Bakhtin: The dialogue of voices and the world that is spoken. In: *Religion and Literature*. 33/3. 25–36.
- Frishberg, Nancy et al. (2012): Transcription. In: Pfau, Roland et al. (Hrsg.): *Sign Language. An International Handbook*. HSK 37. Berlin/Boston: de Gruyter. 1045–1075.
- Gaarden, Marianne; Marlene Ringgaard Lorensen (2013): Listeners as authors in preaching. Empirical and theoretical perspectives. In: *Homiletic*. 38/1. 28–45.
- Garfinkel, Harold (1963): A conception of, and Experiments with, 'Trust' as a Condition of Stable Concerted Actions. In: Harvey, O.J. (Hrsg.): *Motivation and Social Interaction. Cognitive Determinants*. New York: The Ronald Press Company. 187–238.
- Garfinkel, Harold (1967): *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Garhammer, Erich (1998): Boomt jetzt die Ästhetik? Homiletik und Rezeptionsästhetik. In: Garhammer, Erich; Heinz-Günther Schöttler (Hrsg.): *Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik*. München: Don Bosco. 13–27.
- Garhammer, Erich (2000): *Am Tropf der Worte. Literarisch predigen*. Paderborn: Bonifatius.
- Gerlach, Rolf-Edgar (1994): *Carl Brockhaus – ein Leben für Gott und die Brüder*. Wuppertal; Zürich: Brockhaus.
- Gloning, Thomas (2017): Religionen in der Sprach- und Kommunikationsgeschichte des Deutschen. In: Lasch, Alexander; Wolf-Andreas Liebert (Hrsg.): *Handbuch Sprache und Religion*. Berlin; Boston: deGruyter. 37–66.
- Goffman, Erving (1971): *Verhalten in sozialen Situationen. Strukturen und Regeln der Interaktion im öffentlichen Raum*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Goffman, Erving (1977): *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Goffman, Erving (1979): Footing. In: *Semiotica*. 25/ 1979. 1–29.
- Goffman, Erving (1994): *Interaktion und Geschlecht*. Frankfurt; New York: Campus.
- Goodwin, Charles (1981): *Conversational Organization. Interaction between Speakers and Hearers*. New York (u.a.): Academic Press.

- Greule, Albrecht; Sebastian Kiraga (2017): Verehrung – die Messe als ritueller Handlungskomplex. In: Lasch, Alexander; Wolf-Andreas Liebert (Hrsg.): *Handbuch Sprache und Religion*. Berlin; Boston: deGruyter. 338–355.
- Greule, Albrecht; Elzbieta Kucharska-Dreiß (2011): Theolinguistik: Gegenstand – Terminologie – Methoden. In: Dies. (Hrsg.): *Theolinguistik. Bestandsaufnahme – Tendenzen – Impulse*. Inzingen: Bauer und Raspe. 11–18.
- Grimmler, Benedikt (2011): Eine Semiotik apokalyptischen Sprechens. In: Greule, Albrecht; Elzbieta Kucharska-Dreiß (Hrsg.): *Theolinguistik. Bestandsaufnahme – Tendenzen – Impulse*. Inzingen: Bauer und Raspe. 85–100.
- Groß, Alexandra; Inga Harren (2016): Einleitung: Wissen in institutioneller Interaktion. In: Dies. (Hrsg.): *Wissen in institutioneller Interaktion*. Frankfurt/Main: Peter Lang. 7–25.
- Gumperz, John (1982): *Discourse strategies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gumperz, John (1992): Contextualization Revisited. In: Auer, Peter; Aldo Di Luzio (Hrsg.): *The Contextualization of Language*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins. 39–53.
- Gülich, Elisabeth (1981): Dialogkonstitution in institutionell geregelter Kommunikation. In: Schröder, Peter; Hugo Steger (Hrsg.): *Dialogforschung. Jahrbuch 1980 des Instituts für deutsche Sprache*. Düsseldorf: Schwann. 418–456.
- Gülich, Elisabeth; Lorenza Mondada (2008): *Konversationsanalyse. Eine Einführung am Beispiel des Französischen*. Tübingen: Niemeyer.
- Günthner, Susanne (1995): Gattungen in der sozialen Praxis. Die Analyse kommunikativer Gattungen als Textsorten mündlicher Kommunikation. In: *Deutsche Sprache*. Jg. 23. Berlin: ESV. 193–218.
- Günthner, Susanne (2000): Vorwurfsaktivitäten in der Alltagsinteraktion. Grammatische, prosodische, rhetorisch-stilistische und interaktive Verfahren bei der Konstitution kommunikativer Muster und Gattungen. Tübingen: Niemeyer.
- Günthner, Susanne (2018): Routinisierte Muster in der Interaktion. In: Deppermann, Arnulf; Silke Reineke (Hrsg.): *Sprache im kommunikativen, interaktiven und kulturellen Kontext*. Berlin; Boston: deGruyter. 29–50.
- Günthner, Susanne; Hubert Knoblauch (1995): Culturally patterned speaking practices. The analysis of communicative genres. In: *Pragmatics*. 5/ 1995. 1–32.
- Günthner, Susanne; Hubert A. Knoblauch (1997): Gattungsanalyse. In: Hitzler, Ronald; Anne Honer (Hrsg.): *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Eine Einführung*. Opladen: Leske und Budrich. 281–307.
- Günthner, Susanne; Katharina König (2016): Kommunikative Gattungen in der Interaktion. Kulturelle und grammatische Praktiken im Gebrauch. In: Deppermann, Arnulf et al. (Hrsg.): *Sprachliche und kommunikative Praktiken*. Berlin, Boston: deGruyter. 177–203.
- Güttgemanns, Erhardt (1972): Begrüßungsansprache zum Beginn der Tagung ‚linguistische‘ Theologie. In: Gerber, Uwe; Erhardt Güttgemanns (Hrsg.): *Linguistische Theologie. Biblische Texte, christliche Verkündigung und theologische Spieltheorie*. Bonn: *Linguistica Biblica*. 7–8.
- Habscheid, Stephan et al. (2016): Einleitung: Alltagspraktiken des Publikums. In: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*. 46/2016. 463–468.
- Haddington, Pentti (2013): Action and space. Navigation as a social and spatial task. In: Auer, Peter et al. (Hrsg.): *Space in Language and Linguistics. Geographical, Interactional, and Cognitive Perspectives*. Berlin; Boston: de Gruyter. 411–433.

- Haddington, Pentti et al. (eds.) (2014): *Multiactivity in Social Interaction. Beyond multitasking*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins.
- Hagemann, Jörg (2009): Tag Questions als Evidenzmarker. Formulierungsdynamik, sequenzielle Struktur und Funktionen redeguginterner tags. In: *Gesprächsforschung – Online-Zeitschrift zur verbalen Interaktion*. 10/2009. 145–176. Online abrufbar: <http://www.gespraechsforschung-online.de/heft2009/heft2009.html> [letzter Zugriff: 04.05.2021]
- Hausendorf, Heiko (2007): Was kommt als Nächstes? Fokussierung revisited. In: Ders. (Hrsg.): *Gespräche als Prozess. Linguistische Aspekte zur Zeitlichkeit verbaler Interaktion*. Tübingen: Narr. 221–246.
- Hausendorf, Heiko (2015): Interaktionslinguistik. In: Eichinger, Ludwig M. (Hrsg.): *Sprachwissenschaft im Fokus. Positionsbestimmungen und Perspektiven*. Berlin (u.a.): deGruyter. 43–69.
- Hausendorf, Heiko; Reinhold Schmitt (2010): Opening up Openings. Zur multimodalen Konstitution der Eröffnungsphase eines Gottesdienstes. In: Mondada, Lorenza; Reinhold Schmitt (Hrsg.): *Situationseröffnungen. Zur multimodalen Herstellung fokussierter Interaktion*. Tübingen: Narr, 53–101.
- Hausendorf, Heiko; Reinhold Schmitt (2013): Interaktionsarchitektur und Sozialtopografie. Umrisse einer raumlinguistischen Pragmatik. Arbeitspapier des UFSP Sprache und Raum (SpuR). Universität Zürich. Online abrufbar unter: <https://www.spur.uzh.ch/de/research/publications/Arbeitspapiere.html> [letzter Zugriff: 20.05.2020]
- Hausendorf, Heiko; Reinhold Schmitt (2014): Vier Stühle vor dem Altar. Eine interaktionslinguistische Fallstudie zur Raumnutzung in einem Alpha-Gottesdienst. Arbeitspapier des UFSP Sprache und Raum (SpuR). Nr. 3. Universität Zürich. Online abrufbar: <https://www.spur.uzh.ch/de/research/publications/Arbeitspapiere.html> [letzter Zugriff: 20.05.2020]
- Hausendorf, Heiko; Reinhold Schmitt (2016a): Interaktionsarchitektur und Sozialtopografie. Basiskonzepte einer interaktionistischen Raumanalyse. In: Hausendorf, Heiko et al. (Hrsg.): *Interaktionsarchitektur, Sozialtopographie und Interaktionsraum*. Tübingen: Narr. 27–54.
- Hausendorf, Heiko; Reinhold Schmitt (2016b): Standbildanalyse als Interaktionsanalyse: Implikationen und Perspektiven. In: Hausendorf, Heiko et al. (Hrsg.): *Interaktionsarchitektur, Sozialtopographie und Interaktionsraum*. Tübingen: Narr. 161–188.
- Hausendorf, Heiko; Reinhold Schmitt (2017): Räume besetzen im Gottesdienst. Interaktionsanalytische Argumente für ein Konzept sozial-räumlicher Positionierung. Arbeitspapier des UFSP Sprache und Raum (SpuR). Nr. 6. Universität Zürich. Online abrufbar unter: <https://www.spur.uzh.ch/de/research/publications/Arbeitspapiere.html> [letzter Zugriff: 20.05.2020]
- Hausendorf, Heiko; Reinhold Schmitt (2018): Sprachliche Interaktion im Raum. In: Depermann, Arnulf; Silke Reineke (Hrsg.): *Sprache im kommunikativen, interaktiven und kulturellen Kontext*. Berlin; Boston: deGruyter. 87–118.
- Hausendorf, Heiko; Reinhold Schmitt (2019): Handlungspraktische Anforderungen und Ritualitätskonstitution beim Abendmahl: Vergleichende Analysen zur Lösung einer komplexen Interaktionsanforderung im Kirchenraum. Arbeitspapiere des UFSP Sprache und Raum (SpuR), Nr. 07. Zürich. Online abrufbar: [https://www.spur.uzh.ch/dam/jcr:d9e6bd70-e394-4612-bb1f-f5fb6a90beee/SpuR\\_Arbeitspapier\\_Nr07.pdf](https://www.spur.uzh.ch/dam/jcr:d9e6bd70-e394-4612-bb1f-f5fb6a90beee/SpuR_Arbeitspapier_Nr07.pdf) [letzter Zugriff: 20.05.2020]

- Hausendorf, Heiko et al. (2012): Raum als interaktive Ressource: Eine Explikation. In: Dies. (Hrsg.): Raum als interaktive Ressource. Tübingen: Narr. 5–36.
- Hayano, Kaoru (2012): Question Design in Conversation. In: Sidnell, Jack; Tanja Stivers (Hrsg.): The Handbook of Conversation Analysis. Oxford (u.a.): Wiley-Blackwell. 395–414.
- Härtner, Achim; Holger Eschmann (2008): Predigen lernen. Ein Lehrbuch für die Praxis. 2., erweiterte Auflage. Göttingen: Edition Ruprecht.
- Heath, Christian (1982): The display of reciprocity: An instance of sequential relationship in speech and body movement. In: *Semiotica*. 42/2–4. 147–161.
- Heath, Christian (2013): The dynamics of auction. Social interaction and the sale of fine arts and antiques. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heath, Christian; Paul Luff (2009): Video Analysis and Organisational Practice. In: Knoblauch, Hubert et al. (Hrsg.): Video Analysis: Methodology and Methods. Qualitative Audiovisual Data Analysis in Sociology. Frankfurt/Main: Peter Lang. 35–49.
- Heath, Christian et al. (2010): Video in Qualitative Research. Analysing social interaction in everyday life. Los Angeles (u.a.): Sage.
- Heiser, Patrick (2018): Religionssoziologie. Leiden (u.a.): Fink.
- Helbig, Gerhard (1986): Entwicklung in der Sprachwissenschaft seit 1970. Leipzig: Bibliographisches Institut.
- Helmer, Henrike et al. (2017): Antworten, epistemische Marker oder Widerspruch? Sequenzielle, semantische und pragmatische Eigenschaften von ‚ich weiß nicht‘. In: Deppermann, Arnulf et al. (Hrsg.): Verben im interaktiven Kontext. Bewegungsverben und mentale Verben im gesprochenen Deutsch. Tübingen: Narr. 377–405.
- Heritage, John (2012): Epistemics in Action. Action Formation and Territories of Knowledge. In: *Research on Language and Social Interaction*. 45/2012. 1–29.
- Heritage, John (2013): Epistemics in Conversation. In: Sidnell, Jack; Tanya Stivers (Hrsg.): The Handbook of Conversation Analysis. Wiley-Blackwell. 370–394.
- Heuser, Andreas et al. (Hrsg.) (2013): Erfassen, Deuten, Urteilen. Empirische Zugänge zur Religionsforschung. Zürich: Theologischer Verlag.
- Hitzler, Sarah (2013): Recipient Design in institutioneller Mehrparteieninteraktion. In: *Gesprächsforschung – Online-Zeitschrift zur verbalen Interaktion*. 14/2013. 110–132. Online abrufbar: <https://www.gespraechsforschung-ozs.de/heft2013/heft2013.html> [letzter Zugriff: 29.4.2015]
- Hoberg, Rudolf (2009): ‘Es gibt wer weiß wie viele Sprachen in der Welt, und nichts ist ohne Sprache’ (Paulus). Einführende Überlegungen zu ‚Sprache und Religion‘ aus sprachwissenschaftlicher Sicht. In: Gerber, Uwe; Rudolf Hoberg (Hrsg.): Sprache und Religion. Darmstadt: WBG. 9–12.
- Hoffmann-Dilloway, Erika (2011): Writing the smile. Language ideologies in, and through, sign language scripts. In: *Language & Communication*. 31/ 2011. 345–355.
- Hoffmann-Dilloway, Erika (2018): Feeling your own (or someone else’s) face: Writing signs from the expressive viewpoint. In: *Language and Communication*. 61/2018. 88–101. Online abrufbar: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0271530917300034> [letzter Zugriff: 31.10.2020]
- Holthaus, Stephan (2008): Konfessionskunde. Handbuch der Kirchen, Freikirchen und christlichen Gemeinschaften. Hammerbrücke: Jota.

- Hömke, Paul et al. (2017): Eye Blinking as addressee feedback in face-to-face conversation. In: *Research on Language and Social Interaction*. 50/1. 54–70.
- Hutchinson Guest, Ann (2005): *Labanotation. The System of Analyzing and Record Movement*. New York; London: Routledge.
- Imo, Wolfgang (2013): *Sprache in Interaktion. Analysemethoden und Untersuchungsfelder*. Berlin; New York: deGruyter.
- Imo, Wolfgang (2014): Interaktionale Linguistik. In: Staffeldt, Sven; Jörg Hagemann (Hrsg.): *Pragmatiktheorien. Analysen im Vergleich*. Tübingen: Stauffenburg. 49–82.
- Imo, Wolfgang (2016a): Im Zweifel für den Zweifel: Praktiken des Zweifelns. In: Deppermann, Arnulf et al (Hrsg.): *Sprachliche und kommunikative Praktiken*. Berlin, Boston: deGruyter. 153–176.
- Imo, Wolfgang (2016b): Dialogizität. Eine Einführung. In: *Zeitschrift für Germanistische Linguistik*. 44/3. 337–356.
- Imo, Wolfgang; Jen Philipp Lanwer (2019): *Interaktionale Linguistik. Eine Einführung*. Metzler.
- Jakobson, Roman (1987): *Language in Literature*. Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Janich, Nina; Karin Birkner (2015): Text und Gespräch. In: Felder, Ekkehard; Andreas Gardt (Hrsg.): *Handbuch Sprache und Wissen*. Band 1. Berlin; New York: deGruyter. 195–220.
- Jordy, Gerhard (1982): *Das Ringen um Selbstverständnis und Einheit. Die Geschichte der Brüderbewegung*. Teil 2. Berlin: Evangelische Versandbuchhandlung.
- Josuttis, Manfred (1985): Über den Predigtanfang. In: Ders. (Hrsg.): *Rhetorik und Theologie in der Predigtarbeit. Homiletische Studien*. München. 166–186.
- Josuttis, Manfred (2006): Der Prediger in der Predigt. Sündiger Mensch oder mündiger Zeuge. In: Engemann, Wilfried; Frank M. Lütze (Hrsg.): *Grundfragen der Predigt. Ein Studienbuch*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 81–103.
- Just, Wolf-Dieter (1975): *Religiöse Sprache und analytische Philosophie. Sinn und Unsinn religiöser Aussagen*. Stuttgart (u.a.): Kohlhammer.
- Kallmeyer, Werner (1996): Einleitung. In: Ders. (Hrsg.): *Gesprächsrhetorik. Rhetorische Verfahren im Gesprächsprozess*. Tübingen: Narr. 7–18.
- Kamio, Akio (1997): *Territory of Information*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins.
- Keane, Webb (2006): Language and Religion. In: Duranti, Alessandro (Hrsg.): *A Companion to Linguistic Anthropology*. Blackwell. 431–448.
- Keisanen, Tiina; Elise Kärkkäinen (2014): Stance. In: Schneider, Klaus P.; Anne Barron (Hrsg.): *Pragmatics of Discourse*. Berlin (u.a.): deGruyter. 295–322.
- Keller, Timothy (2017): Predigen. Damit Gottes Wort Menschen erreicht. Gießen: Brunnen.
- Kendon, Adam (1979): Die Rolle sichtbaren Verhaltens in der Organisation sozialer Interaktion. In: Scherer, Klaus R.; Harald G. Wallbott (Hrsg.): *Nonverbale Kommunikation. Forschungsberichte zum Interaktionsverhalten*. Weinheim; Basel: Beltz. 202–235.
- Kendon, Adam (1990): *Conducting interaction. Patterns of behavior in focused encounters*. Cambridge (u.a.): Cambridge University Press.
- Kennedy, Antja (2013): Laban based analysis and notation of body movement. In: Müller, Cornelia et al. (Hrsg.): *Body – Language – Communication. An International Handbook on Multimodality in Human Interaction*. HSK 38.1. Berlin/Boston: de Gruyter. 941–958.
- Kern, Thomas; Insa Pruiskien (2017): Kontingenzbewältigung durch Organisation. Das Wachstum der Megakirchen in den USA. In: Winkel, Heidemarie; Kornelia Sammet

- (Hrsg.): Religion soziologisch denken. Reflexionen auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie. Wiesbaden: Springer. 407–427.
- Kern, Thomas; Uwe Schimank (2013): Megakirchen als religiöse Organisationen: Ein dritter Gemeindetyp jenseits von Sekte und Kirche? In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 65/2013. 285–309.
- Kiel, Ewald (2009): Erklären durch Analogien oder Metaphern. In: Sprechels, Janet (Hrsg.): Erklären im Kontext. Neue Perspektiven aus der Gesprächs- und Unterrichtsforschung. Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren. 147–159.
- Klippert, Wolfgang (2008): Vom Text zur Predigt. Witten: SCM.
- Kluge, Friedrich (2002): Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Bearbeitet von Elmar Seebold. 24., erweiterte Auflage. Berlin; New York: de Gruyter.
- Knoblauch, Hubert (1999): Religionssoziologie. Berlin: deGruyter. Online abrufbar: <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/697> [letzter Zugriff:03.04.2020]
- Knoblauch, Hubert (2000): Populäre Religion. Markt, Medien und die Popularisierung der Religion. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft. 8/2000. 143–161.
- Knoblauch, Hubert (2003): Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft. Paderborn (u.a.): Schöningh.
- Knoblauch, Hubert (2005): Wissenssoziologie. Konstanz: UVK.
- Knoblauch, Hubert (2007): Der Raum der Rede. Soziale Ökologie und die Performanz von Powerpoint-Vorträgen. In: Schnettler, Bernt; Hubert Knoblauch (Hrsg.): Powerpoint-Präsentationen. Neue Formen der gesellschaftlichen Kommunikation von Wissen. Konstanz: UVK. 189–205.
- Knoblauch, Hubert (2016): Publikumsemotionen. Kollektive Formen kommunikativen Handelns und die Affektivität bei Großpublika in Sport und Religion. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik. 46/ 2016. 547–565.
- Knoblauch, Hubert; Christian Heath (2006): Die Workplace Studies. In: Rammert, Werner; Cornelius Schubert (Hrsg.): Technografie. Zur Mikrosoziologie der Technik. Frankfurt, New York: Campus. 141–161.
- Knoblauch, Hubert; Bernt Schnettler (2010): Sozialwissenschaftliche Gattungsforschung. In: Zymner, Rüdiger (Hrsg.): Handbuch Gattungstheorie. Stuttgart; Weimar: Metzler. 291–294.
- Knoblauch, Hubert; Bernt Schnettler (2015): Video and Vision. Videography of a Marian Apparition. In: Journal of Contemporary Ethnography. 44/5. 636–656.
- Knoblauch, Hubert; Hans-Georg Soeffner (Hrsg.) (1999): Todesnähe. Interdisziplinäre Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen. Konstanz: UVK.
- Knoblauch, Hubert et al. (2009): Video-Analysis. Methodological Aspects of Interpretive Audiovisual Analysis in Social Research. In: Dies. (Hrsg.): Video Analysis: Methodology and Methods. Qualitative Audiovisual Data Analysis in Sociology. Frankfurt/Main: Peter Lang. 9–26.
- Koch, Kurt (1992): Christsein in einem neuen Europa. Provokationen und Perspektiven. Freiburg/Schweiz: Paulusverlag.
- Koch, Peter; Wulf Oesterreicher (1985): Sprache der Nähe, Sprache der Distanz. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Spannungsfeld von Sprachtheorie und Sprachgeschichte. In: Romanistisches Jahrbuch. 36/1985. 15–43.
- Koch, Peter; Wulf Oesterreicher (2011): Gesprochene Sprache in der Romania. Französisch, Italienisch, Spanisch. Berlin; New York: deGruyter.

- Koch, Peter; Oesterreicher, Wulf (2019): Mündlichkeit und Schriftlichkeit von Texten. In: Janich, Nina (Hrsg.): *Textlinguistik. 15 Einführungen und eine Diskussion*. Tübingen: Narr. 191–207.
- Koch, Nadia; Thomas Schirren (2016): Verbal-visuelle Rhetorik. In: Klug, Nina-Maria; Hartmut Stöckl (Hrsg.): *Handbuch Sprache im multimodalen Kontext*. Berlin; Boston: deGruyter. 217–240.
- Koller, Werner (1979): *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*. Heidelberg: Quelle und Meyer.
- Kolmer, Lothar; Carmen Rob-Santer (2002): *Studienbuch Rhetorik*. Schöningen: UTB.
- Krafft, Ulrich; Ulrich Dausendschön-Gay (2007): Prozesse interpersoneller Koordination. In: Schmitt, Reinhold (Hrsg.): *Koordination. Analysen zur multimodalen Interaktion*. Tübingen: Narr. 167–194.
- Kucharska-Dreiß, Elzbieta (2017): Predigt als Kommunikationsgeschehen. In: Lasch, Alexander; Wolf-Andreas Liebert (Hrsg.): *Handbuch Sprache und Religion*. Berlin; Boston: deGruyter. 385–416.
- Kuße, Holger (2012): *Kulturwissenschaftliche Linguistik. Eine Einführung*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Labov, William (1978): *Sociolinguistic Patterns*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Labov, William; David Fanshel (1977): *Therapeutic Discourse. Psychotherapy as Conversation*. New York (u.a.): Academic Press.
- Lasch, Alexander (2011): Texte im Handlungsbereich der Religion. In: Habscheid, Stephan (Hrsg.): *Textsorten, Handlungsmuster, Oberflächen. Linguistische Typologien der Kommunikation*. Berlin; New York: deGruyter. 536–555.
- Latke, Michael (1975): *Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von agape, agapan und filein im Johannes-Evangelium*. München: Kösel.
- Lehn, Dirk vom (2014): Transkription und ethnomethodologische Videoanalyse. In: Moritz, Christine (Hrsg.): *Transkription von Video- und Filmdaten in der Qualitativen Sozialforschung. Multidisziplinäre Annäherungen an einen komplexen Datentypus*. Wiesbaden: Springer. 391–406.
- Lehnert, Volker A. (2010): *Kein Blatt vor'm Mund. Frei predigen lernen in sieben Schritten – kleine praktische Homiletik. 3., neubearbeitete und erweiterte Auflage*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Theologie.
- Lehtinen, Esa (2009a): Conversation analysis and religion: Practices of talking about Bible texts in Seventh-day Adventist Bible study. In: *Religion*. 39/3. 233–247.
- Lehtinen, Esa (2009b): Practical Hermeneutics. Noticing in Bible Study Interaction. In: *Human Studies*. 32/2009. 461–485.
- Lehtinen, Esa (2011): Conversation Analysis. In: Stausberg, Michael; Steven Engler (Hrsg.): *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. 122–132.
- Lehtinen, Esa; Pekka Pälli (2011): Conversational use of genres in managerial meetings. In: *Scandinavian Journal of Management*. 27/2011. 287–296.
- Lerle, Ernst (1972): *Die Einleitung der Predigt. Eine homiletische Untersuchung*. Stuttgart: Calwer.
- Levinson, Stephen C. (2000): *Pragmatik*. Tübingen: Niemeyer.

- Liebert, Wolf-Andreas (2017): Religionslinguistik. Theoretische und methodische Grundlagen. In: Lasch, Alexander; Wolf-Andreas Liebert (Hrsg.): *Handbuch Sprache und Religion*. Berlin; Boston: deGruyter. 7–36.
- Lindström, Jan et al. (2016): A cross-linguistic perspective on grammar and negative epistemics in talk-in-interaction. In: *Journal of Pragmatics*. 106/2016. 72–79.
- Linell, Per (2009): Rethinking Language, Mind, and World Dialogically. *Interactional and Contextual Theories of Human Sense-Making*. Charlitte: IAP.
- Linell, Per (2010): Communicative activity types as organisations in discourses and discourses in organisations. In: Taskanen, Sanna-Kaisa et al. (Hrsg.): *Discourses in Interaction*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins. 33–59.
- Linke, Angelika et al. (2004): *Studienbuch Linguistik*. Tübingen: Niemeyer.
- Lobenstein-Reichmann, Anja (2011): Sprachliche Ausgrenzung im Mittelalter: die deutschen Predigten Bertholds von Regensburg. In: Lobenstein-Reichmann, Anja; Oskar Reichmann (Hrsg.): *Frühneuhochdeutsch – Aufgaben und Probleme seiner linguistischen Beschreibung*. Hildesheim (u.a.): Olms. 553–581.
- Lohnstein, Horst (2013): E- und W-Interrogativsätze. In: Meibauer, Jörg et al. (Hrsg.): *Satztypen des Deutschen*. Berlin, Boston: deGruyter. 51–83.
- Lorensen, Marlene Ringgaard (2011): Carnivalized Preching Homiletics. In *Dialogue with Bakhtin and Other-Wise homiletics*. In: *Homiletic (Online)*. 36/1. 26–44. Online Abrufbar: [https://teol.ku.dk/english/dept/ast/staff/?pure=en%2Fpersons%2Fmarlene-ringgaard-lorensen\(9e4b5553-bd1a-4411-89e8-3ecf748f2d5d\)%2Fpublications.html&page=1](https://teol.ku.dk/english/dept/ast/staff/?pure=en%2Fpersons%2Fmarlene-ringgaard-lorensen(9e4b5553-bd1a-4411-89e8-3ecf748f2d5d)%2Fpublications.html&page=1) [letzter Zugriff: 22.01.2018]
- Lorensen, Marlene Ringgaard (2014): Dialogical Preaching. Bakhtin, Otherness and Homiletics. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Luckmann, Thomas (1980): Aspekte einer Theorie der Sozialkommunikation. In: Althaus, Hans Peter et al. (Hrsg.): *Lexikon der Germanistischen Linguistik*. 2., völlig neu bearbeitete und erweiterte Fassung. Tübingen: Niemeyer. 28–41.
- Luckmann, Thomas (1986): Grundformen der gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens. Kommunikative Gattungen. In: Neidhardt, Friedhelm et al. (Hrsg.): *Kultur und Gesellschaft*. (Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie). Opladen: Westdeutscher Verlag. 191–211.
- Luckmann, Thomas (1988): Kommunikative Gattungen im kommunikativen ‚Haushalt‘ einer Gesellschaft. In: Smolka-Koerd, G et al. (Hrsg.): *Der Ursprung von Literatur. Medien, Rollen, Kommunikationssituationen zwischen 1450 und 1650*. München: Fink. 279–288.
- Luckmann, Thomas (1995): Interaction planning and intersubjective adjustment of perspectives by communicative genres. In: Goody, Esther N. (Hrsg.): *Social intelligence and interaction. Expressions and implications of the social bias in human intelligence*. Cambridge: Cambridge University Press. 175–186.
- Luckmann, Thomas (1997): Allgemeine Überlegungen zu kommunikativen Gattungen. In: Frank, Barbara et al. (Hrsg.): *Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit*. Tübingen: Gunter Narr. 11–17.
- Luckmann, Thomas (1998): Moralpredigten in der modernen Gesellschaft? In: Tyrell, Hartmann et al. (Hrsg.): *Religion als Kommunikation*. Würzburg: Ergon. 391–416.



- Luckmann, Thomas (1999a): Unheilsschilderung, Unheilsprophezeiung und Ruf zur Umkehr. Zum historischen Wandel moralischer Kommunikation am Beispiel der Weihnachtsansprache eines deutschen Bundespräsidenten. In: Honer, Anne et al. (Hrsg.): *Diessetsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur*. Konstanz: UVK. 39–56
- Luckmann, Thomas (1999b): Predigten, Moralpredigten und Moral predigen. In: Bergmann, Jörg; Thomas Luckmann (Hrsg.): *Kommunikative Konstruktion von Moral*. Band 2 – Von der Moral zu den Moral. Mannheim: Verlag für Gesprächsforschung. 80–111.
- Luckmann, Thomas (2001): *Moralizing Sermons, Then and Now*. In: Fenn, Richard K. (Hrsg.): *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell. 388–403.
- Luckmann, Thomas (2002a): Der kommunikative Aufbau der sozialen Welt und die Sozialwissenschaften. In: *Ders.: Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981–2002*. [Hrsg. von Hubert Knoblauch, Jürgen Raab, Bernt Schnettler]. Konstanz: UVK. 157–181.
- Luckmann, Thomas (2002b): Zur Methodologie (mündlicher) kommunikativer Gattungen. In: *Ders.: Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981–2002*. [Hrsg. von Hubert Knoblauch, Jürgen Raab, Bernt Schnettler]. Konstanz: UVK. 183–211.
- Luckmann, Thomas (2009): Some Remarks on Scores in Multimodal Sequential Analysis. In: Knoblauch, Hubert et al. (Hrsg.): *Video Analysis: Methodology and Methods. Qualitative Audiovisual Data Analysis in Sociology*. Frankfurt/Main: Peter Lang. 29–34.
- Lucius-Hoene, Gabriele; Arnulf Deppermann (2002): *Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*. Opladen: Leske und Budrich.
- Ludwig, Christian; Patrick Heiser (2014): *Zur Mesebene von Religion. Eine Einführung*. In: Dies. (Hrsg.): *Sozialformen der Religionen im Wandel*. Wiesbaden: Springer. 1–16.
- Luff, Paul; Christian Heath (2015): *Transcribing Embodied Action*. In: Tannen, Deborah et al. (Hrsg.): *The Handbook of Discourse Analysis*. Chichester: Wiley and Sons. 367–390.
- Luther, Henning (1983): *Predigt als Handlung. Überlegungen zur Pragmatik des Predigens*. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche (ZThK)*. 80. Jahrgang. Tübingen: Mohr. 223–243.
- Lütze, Frank M. (2006): *Absicht und Wirkung der Predigt. Eine Untersuchung zur homiletischen Pragmatik*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Malmström, Hans (2015): What is your darkness?. An empirical study of interrogative practices in sermonic discourse. In: *International Journal of Practical Theology*. 19/2. 247–270.
- Matveev, Julia (2015): From Martin Buber's I and Thou to Mikhail Bakhtin's Concept of Polyphony. In: Mendes-Flohr, Paul (Hrsg.). *Dialogue as a Trans-disciplinary Concept. Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*. Berlin; Boston: deGruyter. 21–47.
- Martin, Gerhard Marcel (2012): *Offene Kunstwerke schaffen*. In: Charbonnier, Lars et al. (Hrsg.): *Homiletik. Aktuelle Konzepte und ihre Umsetzung*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. 102–118.
- McClure, John S. (2007): *Preaching Words. 144 Key Terms in Homiletics*. Louisville; London: Westminster John Knox Press.
- McIlvenny, Paul (2019): *Inhabiting spatial video and audio data: Towards a scenographic turn in the analysis of social interaction*. In: *Social Interaction. Video-Based Studies of Human Sociality*. 2/1. Online abrufbar: <https://tidsskrift.dk/socialinteraction/article/view/110409/159690> [letzter Zugriff: 12.12.2018]
- McIlvenny, Paul; Jacob Davidsen (2017): *A Big Video Manifesto. Re-sensing video and audio*. In: *Nordicom-Information*. 39/2. 15–21.

- Meier, Simon et al. (2019): 50 Jahre Speech Acts. Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): 50 Jahre Speech Acts. Bilanz und Perspektiven. Tübingen: Narr. 7–25.
- Mertes, Volker (2009): Predigt. In: Lamping, Dieter (Hrsg.): Handbuch der literarischen Gattungen. Stuttgart: Kröner. 575–586.
- Mette, Norbert (2005): Einführung in die katholische Praktische Theologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Meyer, Peter (2014): Predigt als Sprachgeschehen gelebt-religiöser Praxis. Empirisch-theologische Beiträge zur Sprach- und Religionsanalyse auf der Basis komparativer Feldforschung in Deutschland und in den USA. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Meyer-Blanck, Michael (2008): Der Sonntagsgottesdienst. Elemente einer praktisch-theologischen Theorie des „Normalfalles“. In: Fechtner, Kristian; Lutz Friedrichs (Hrsg.): Normalfall Sonntagsgottesdienst? Gottesdienst und Sonntagskultur im Umbruch. Stuttgart. 72–81.
- Mittelberg, Irene (2007): Methodology for multimodality. One way of working with speech and gesture data. In: Gonzalez-Marquez, Monica et al. (Hrsg.): Methods in Cognitive Linguistics. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins. 225–248.
- Mondada, Lorenza (2007): Interaktionsraum und Koordinierung. In: Schmitt, Reinhold (Hrsg.). Koordination. Analysen zur multimodalen Interaktion. Tübingen: Narr. 55–93.
- Mondada, Lorenza (2013a): Conversation analysis. Talk and bodily resources for the organization of social interaction. In: Müller, Cornelia et al. (Hrsg.): Body – Language – Communication. An International Handbook on Multimodality in Human Interaction. Band 1. HSK 38. Berlin; Boston: deGruyter. 218–227.
- Mondada, Loranza (2013b): Video as a tool in the social sciences. In: Müller, Cornelia et al. (Hrsg.): Body – Language – Communication. An International Handbook on Multimodality in Human Interaction. Band 1. HSK 38. Berlin; Boston: deGruyter. 982–992.
- Mondada, Lorenza (2016a): Zwischen Text und Bild: Multimodale Transkription. In: Hausendorf, Heiko et al. (Hrsg.): Interaktionsarchitektur, Sozialtopographie und Interaktionsraum. Tübingen: Narr. 111–160.
- Mondada, Lorenza (2016b): Challenges of multimodality. Language and the body in social interaction. In: Journal of Sociolinguistics. 20/3. 336–366.
- Mondada, Lorenza (2016c): Conventions for multimodal transcription. Online abrufbar: [https://franzoesistik.philhist.unibas.ch/fileadmin/user\\_upload/franzoesistik/mondada\\_multimodal\\_conventions.pdf](https://franzoesistik.philhist.unibas.ch/fileadmin/user_upload/franzoesistik/mondada_multimodal_conventions.pdf) [letzter Zugriff: 19.06.2019]
- Mondada, Lorenza (2018a): Multiple temporalities of language and body in interaction. Challenges for transcribing multimodality. In: Research on Language and Social Interaction. 51/1. 85–106.
- Mondada, Lorenza (2018b): The multimodal interactional organization of tasting. Practices of tasting cheese in gourmet shops. In: Discourse Studies. 1–27.
- Mondada, Lorenza; Reinhold Schmitt (2010): Zur Multimodalität von Situationseröffnungen. In: Dies. (Hrsg.): Situationseröffnungen. Zur multimodalen Herstellung fokussierter Interaktion. Tübingen: Narr, 7–52.
- Mödl, Ludwig (2006): Die Symbolisierung des katholischen Predigtverständnisses in alten und neuen Predigtorten. In: Garhammer, Erich et al. (Hrsg.): Kontrapunkte. Katholische und protestantische Predigtkultur. München: Don Bosco. 128–134.
- Möller, Christian (2004): Einführung in die Praktische Theologie. Tübingen; Basel: Francke.

- Müller, Andreas Uwe (2009): Sprache und Transzendenz. In: Gerber, Uwe; Rudolf Hoberg (Hrsg.): Sprache und Religion. Darmstadt: WBG. 25–40.
- Müller, Cornelia; Ulrike Bohle (2007): Das Fundament fokussierter Interaktion. Zur Vorbereitung und Herstellung von Interaktionsräumen durch körperliche Koordination. In: Schmitt, Reinhold (Hrsg.): Koordination. Analysen zur multimodalen Interaktion. Tübingen: Narr. 129–165.
- Müller, Francis (2020). „Bist du parat, mit uns auf diese Entdeckungsreise zu gehen?“. Identitätsarbeit in evangelikalen Bibelgruppen. In: Schnettler, Bernt et al. (Hrsg.): Religiöse Kommunikation und weltanschauliches Wissen. Kommunikative Konstruktionen unabweisbarer Gewissheiten und ihre gesellschaftlichen Wirkungen. Wiesbaden: Springer VS. 301–316.
- Müller, Klaus (2006a): Konfessionelle Wurzeln der katholischen Predigt heute. In: Garhammer, Erich et al. (Hrsg.): Kontrapunkte. Katholische und protestantische Predigtkultur. München: Don Bosco. 38–61.
- Müller, Klaus (2006b): Antwort auf Jan Hermelink „In die Ohren können wir wohl schreien“ – Konfessionelle Wurzeln der evangelischen Predigt. In: Garhammer, Erich et al. (Hrsg.): Kontrapunkte. Katholische und protestantische Predigtkultur. München: Don Bosco. 89–91.
- Neef, Heinz-Dieter (2008): Amen. Beobachtungen zur Verwendung einer alttestamentlichen Formel. In: Theologische Beiträge. 2008/39. 363–375.
- Nembach, Ulrich (2002): Predigten heute. Ein Handbuch. Stuttgart (u.a.): Kohlhammer.
- Nickel, Monika (1998): Predigt als Dialog. Würzburg: Seelsorge Echter.
- Nicol, Martin (2000): Grundwissen Praktische Theologie. Ein Arbeitsbuch. Stuttgart (u.a.): Kohlhammer.
- Nicol, Martin (2005): Einander ins Bild setzten. Dramaturgische Homiletik. 2. überarbeitete Auflage. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Nicol, Martin; Alexander Deeg (2012): Einander ins Bild setzen. In: Charbonnier, Lars et al. (Hrsg.): Homiletik. Aktuelle Konzepte und ihre Umsetzung. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. 68–84.
- Nishizaka, Aug (2011): Touch without vision. Referential practices in a non-technological environment. In: Journal of Pragmatics. 43/2011. 504–520.
- Nishizaka, Aug (2017): The perceived body and embodied vision in interaction. In: Mind, Culture, and Activity. 24/2. 110–128.
- Otto, Gert (1976): Predigt als Rede. Über die Wechselwirkungen von Homiletik und Rhetorik. Stuttgart (u.a.): Kohlhammer.
- Parkhurst, Stephen; Dianne Parkhurst (2008): A cross-linguistic guide to SignWriting. A phonetic approach. Online abrufbar: [https://www.signwriting.org/archive/docs7/sw0617\\_Cross\\_Linguistic\\_Guide\\_SignWriting\\_Parkhurst.pdf](https://www.signwriting.org/archive/docs7/sw0617_Cross_Linguistic_Guide_SignWriting_Parkhurst.pdf) [letzter Zugriff: 20.11.2020].
- Paul, Ingwer (1983): Der evangelische Gottesdienst als institutionell inszeniertes Ritual. In: Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie (OBST). Nr. 24, Kommunikation in Institutionen. 91–106.
- Paul, Ingwer (1989): Ritual und Ritualzitat. Die Stilisierung des Rituals durch den Patoralen Diskurs. In: Hinnenkamp, Volker; Margret Selting (Hrsg.): Stil und Stilisierung. Arbeiten zur interpretativen Soziolinguistik. Tübingen: Niemeyer. 167–185.
- Paul, Ingwer (1990): Rituelle Kommunikation. Sprachliche Verfahren zur Konstitution ritueller Bedeutung und zur Organisation des Rituals. Tübingen: Narr.

- Paul, Ingwer (2007): Intra- und interpersonelle Koordination am Unterrichtsanfang. In: Schmitt, Reinhold (Hrsg.): Koordination. Analysen zur multimodalen Interaktion. Tübingen: Narr. 195–224.
- Paul, Ingwer (2009): Rhetorisch-stilistische Eigenschaften der Sprache von Religion und Kirche. In: Fix, Ulla et al. (Hrsg.): Rhetorik und Stilistik. Ein internationales Handbuch historischer und systematischer Forschung. (HSK, 31.2). Berlin; New York: deGruyter. 2257–2274.
- Plüss, David (2018): Oder lieber doch nicht predigen? Argumente wider und für die Kanzelrede. In: Bubmann, Peter; Alexander Deeg (Hrsg.): Der Sonntagsgottesdienst. Ein Gang durch die Liturgie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 170–177.
- Pohl-Patalong, Uta (2005): Bibliolog. Gemeinsam die Bibel entdecken im Gottesdienst – in der Gemeinde – in der Schule. Stuttgart: Kohlhammer.
- Polenz, Peter von (2000): Deutsche Sprachgeschichte. Vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart. Band 1. Berlin; New York: deGruyter.
- Rauhaus, Alfred (2007): Kleine Kirchenkunde. Reformierte Kirchen von innen und außen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reineke, Silke (2016): Wissenszuschreibungen in der Interaktion. Eine gesprächsanalytische Untersuchung impliziter und expliziter Formen der Zuschreibung von Wissen. Heidelberg: Winter.
- Reis, Marga (2013): Assertive Frage und Echofrage. In: Meibauer, Jörg et al. (Hrsg.): Satztypen des Deutschen. Berlin, Boston: deGruyter. 105–119.
- Rienecker, Fritz; Gerhard Maier (Hrsg.) (1998): Lexikon zur Bibel. Wuppertal.
- Roelofsen, Abraham (1999): Von der Notwendigkeit, das Eigene zu suchen. Das Glaubensgespräch als Gespräch über die eigene und nicht die gemeinsame Sache. In: Mönich, Annette; Ernst W. Jaskolski (Hrsg.): Kooperation in der Kommunikation. Festschrift für Elmar Bartsch. München; Basel: Reinhardt. 204–214.
- Rossano, Federico (2013): Gaze in Conversation. In: Sidnell, Jack; Tanja Stivers (Hrsg.): The Handbook of Conversation Analysis. Blackwell. 308–329.
- Roth, Ursula (2011): Die Theatralität des Gottesdienstes. Freiburg im Breisgau: Kreuz.
- Rösel, Christoph (2013): Amen (AT). In: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLEX). Online abrufbar: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/amen-at/ch/5956b75788309aa488f6e3c5fa7a51bc/> [letzter Zugriff: 15.05.2019]
- Ruiter, Jan P. de (2012): Introduction. In: Ruiter, Jan P. de (Hrsg.): Questions. Formal, Functional and Interactional Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press. 1–8.
- Sacks, Harvey (1984): Notes on Methodology. In: Atkinson Maxwell; John Heritage (Hrsg.): Structures of Social Action. Studies in Conversation Analysis. Cambridge (u.a.): Cambridge University Press. 21–27.
- Sacks, Harvey (1985): On doing ‘being ordinary’. In: Atkinson, Maxwell; John Heritage (Hrsg.): Structures of Social Action. Studies in Conversation Analysis. Cambridge (u.a.): Cambridge University Press. 413–440.
- Sadock, Jerry (2012): Formal Features of questions. In: Ruiter, Jan P. de (Hrsg.): Questions. Formal, Functional and Interactional Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press. 103–122.

- Sager, Sven F. (2001): Probleme der Transkription nonverbalen Verhaltens. In: Brinker, Klaus et al. (Hrsg.): Text- und Gesprächslinguistik. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung. (HSK/ 2. Halbband). Berlin; New York: deGruyter. 1069–1085.
- Sasse, Sylvia (2010): Michail Bachtin. Zur Einführung: Hamburg: Junius.
- Schegloff, Emanuel A. (2007): Sequence organization in interaction. A primer in conversation analysis. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schegloff; Emanuel A.; Harvey Sacks (1973): Opening up Closings. In: *Semiotica*. 8/ 1973. 289–327.
- Schirmer, Jonathan (2013): Verständlich Predigen in der Postmoderne. Wie kann eine Predigt das Leben verschiedener Menschen verändern. Hamburg: Diplomica.
- Schirr, Bertram, J. (2018): Fürbitten als religiöse Performance. Eine ethnographisch-theologische Untersuchung in drei kontrastierenden Berliner Gottesdienstkulturen. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Schleef, Erik (2006): The academic lecture in Germany and the US. Cross-disciplinary and cross-cultural variation. In: Figueroa, Cristina Mouron; Teresa Iciar Moralejo Garate (Hrsg.): *Studies in Contrastive Linguistics. Proceedings of the 4th international Contrastive Linguistics Conference*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela. 931–940.
- Schmitt, Reinhold (2012a): Gehen als situierte Praxis. ‚Gemeinsam gehen‘ und ‚hinter jemandem herlaufen‘. In: *Gesprächsforschung – online Zeitschrift zur verbalen Interaktion*. 13/ 2012. 1–44. Online abrufbar: <http://www.gespraechsforschung-online.de/heft2012/heft2012.html> [letzter Zugriff: 04.05.2021]
- Schmitt, Reinhold (2012b): Störung und Reparatur eines religiösen Ritus. Die erloschene Osterkerze. In: Habscheid, Stephan; Wolfgang Klein (Hrsg.): *Dinge und Maschinen*. (Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik; Nr. 168). 62–91.
- Schmitt, Reinhold (2012c): Körperlich-räumliche Grundlagen interaktiver Beteiligung Am Filmset. Das Konzept Interaktionsensemble. In: Hausendorf, Heiko et al. (Hrsg.): *Raum als interaktive Ressource*. Tübingen: Narr. 37–87.
- Schmitt, Reinhold (2013): *Körperlich-räumliche Aspekte der Interaktion*. Tübingen: Narr.
- Schmitt, Reinhold (2015): Positionspapier multimodale Interaktionsanalyse. In: Dausendschön-Gay, Ulrich et al. (Hrsg.): *Ko-Konstruktion in der Interaktion. Die gemeinsame Arbeit an Äußerungen und anderen sozialen Ereignissen*. Bielefeld: transcript. 43–51.
- Schmitt, Reinhold (2016): Der Frame-Comic als Dokument multimodaler Interaktionsanalyse. In: Hausendorf, Heiko et al. (Hrsg.): *Interaktionsarchitektur, Sozialtopographie und Interaktionsraum*. Tübingen: Narr. 189–224.
- Schmitt, Reinhold; Ulrich Dausendschön-Gay (2015): *Freiraum schaffen im Klassenzimmer. Fallbasierte methodologische Überlegungen zur Raumanalyse. Arbeitspapiere des UFSP Sprache und Raum (SpuR)*. 4/ 2015. Universität Zürich.
- Schmitt, Reinhold; Arnulf Deppermann (2007): Monitoring und Koordination als Voraussetzung der multimodalen Konstitution von Interaktionsräumen. In: Schmitt, Reinhold (Hrsg.): *Koordination. Analysen zur multimodalen Interaktion*. Tübingen: Narr. 95–128.
- Schmitt, Reinhold; Arnulf Deppermann (2010): Die Transition von Interaktionsräumen als Eröffnung einer neuen Situation. In: Mondada, Lorenza; Reinhold Schmitt (Hrsg.): *Situationseröffnungen. Zur multimodalen Herstellung fokussierter Interaktion*. Tübingen: Narr. 335–386.

- Schmitt, Reinhold; Heiko Hausendorf (2016): Sprache und Raum: Eine neue Forschungsperspektive, ihre Ursprünge und ihr aktueller Entwicklungsstand. In: Hausendorf, Heiko et al. (Hrsg.): Interaktionsarchitektur, Sozialtopographie und Interaktionsraum. Tübingen: Narr. 9–23.
- Schmitt, Reinhold; Ralf Knöbl (2013): Recipient Design aus multimodaler Sicht. In: Deutsche Sprache. 41/2013. 242–276.
- Schmitt, Reinhold; Ralf Knöbl (2014): Recipient Design: Zur multimodalen Repräsentation des Anderen im eigenen Verhalten. Mannheim: IDS. Online abrufbar: <https://ids-pub.bsz-bw.de/frontdoor/index/index/docId/3239> [letzter Zugriff: 05.04.2018]
- Schmitt, Reinhold; Anna Petrova (2019): Die Predigtankündigung im Alpha-Gottesdienst. Form, Funktion und soziale Implikationen. In: Pastoraltheologie. 108/9. 365–395.
- Schneider, Michael (2016): Exegese als Schriftauslegung. Bibelhermeneutische Problemhorizonte zur Inszenierung von Schrift. In: Roth, Ursula; Jörg Seip (Hrsg.): Schriftinszenierungen. Bibelhermeneutische und texttheoretische Zugänge zur Predigt. München: Don Bosco. 149–207.
- Schnettler, Bernt (2011): Interpretative Videoanalyse im Kontext fokussierter Ethnographie. Visionäre Transzendenzerfahrungen bei der Gemeinschaft Fiat Lux. In: Kurth, Stefan; Karsten Lehmann (Hrsg.): Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft. Wiesbaden: Springer VS. 169–197.
- Schnettler, Bernt; Hubert Knoblauch (Hrsg.) (2007): Powerpoint-Präsentationen. Neue Formen der gesellschaftlichen Kommunikation von Wissen. Konstanz: UVK.
- Schnettler, Bernt et al. (2020): Einleitung: Zur Untersuchung der kommunikativen Konstruktionen unabwiesbarer Gewissheiten und ihrer gesellschaftlichen Wirkungen. In: Dies. (Hrsg.): Religiöse Kommunikation und weltanschauliches Wissen. Kommunikative Konstruktionen unabwiesbarer Gewissheiten und ihrer gesellschaftlichen Wirkungen. Wiesbaden: Springer VS. 3–19.
- Schubert, Daniel (2009): Lästern. Eine kommunikative Gattung des Alltags. Frankfurt/Main (u.a.): Peter Lang.
- Schütz, Werner (1972): Geschichte der christlichen Predigt. Berlin; New York.
- Schütz, Werner (1981): Probleme der Predigt. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Schwieb, Helmut; Sieghard Gall (2008): Predigt hören. Befunde und Ergebnisse der Heidelberger Umfrage zur Predigtrezeption. Berlin: LIT.
- Schwöbel, Christoph (2011): Was ist ein Gottesdienst? Theologische Kriterien zur Angemessenheit der gottesdienstlichen Feier. In: Eckstein, Hans-Joachim et al. (Hrsg.): Kompendium Gottesdienst. Der evangelische Gottesdienst in Geschichte und Gegenwart. Tübingen: Mohr Siebeck. 145–165.
- Searle, John R. (1971): Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Searle, John R. (1976): A Classification of Illocutionary Acts. In: Language in Society. 5/1. 1–23.
- Selting, Margret (2016): Praktiken des Sprechens und Interagierens im Gespräch aus der Sicht von Konversationsanalyse und Interaktionaler Linguistik. In: Deppermann, Arnulf et al. (Hrsg.): Sprachliche und kommunikative Praktiken. Berlin, Boston: deGruyter. 27–53.

- Selting, Margret; Elizabeth Couper-Kuhlen (2000): Argumente für die Entwicklung einer interaktionalen Linguistik. In: *Gesprächsforschung – Online-Zeitschrift zur verbalen Interaktion*. 1/2000. 76–95. Online abrufbar: <http://www.gespraechsforschung-online.de/heft2000/heft2000.html> [letzter Zugriff: 04.05.2021]
- Selting, Margret et al. (1998): Gesprächsanalytisches Transkriptionssystem (GAT). Online abrufbar: [https://www.germanistik.uni-hannover.de/dspub\\_gat.html](https://www.germanistik.uni-hannover.de/dspub_gat.html) [letzter Zugriff: 15.05.2018]
- Selting, Margret et al. (2009): Gesprächsanalytisches Transkriptionssystem 2 (GAT2). In: *Gesprächsforschung – Online-Zeitschrift zur verbalen Interaktion*. 10/2009. 353–390. Online abrufbar: <http://www.gespraechsforschung-online.de/heft2009/heft2009.html> [letzter Zugriff: 04.05.2021]
- Shannon, Claude; Warren Weaver (1949): *The Mathematical Theory of Communication*. Illinois.
- Simmler, Franz (2000): Textsorten des religiösen und kirchlichen Bereichs. In: Brinker, Klaus et al. (Hrsg.): *Text- und Gesprächslinguistik*. HSK Band 16./ 1. Halbband. Berlin; New York: deGruyter. 676–690.
- Spreckels, Janet (2009): Erklären im Kontext: neue Perspektiven. In: Dies. (Hrsg.): *Erklären im Kontext*. Neue Perspektiven aus der Gesprächs- und Unterrichtsforschung. Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren. 1–11.
- Stadelmann, Helge (2013): *Kommunikativ Predigen*. Plädoyer und Anleitung für die Auslegungspredigt. Witten: TVG.
- Staffeldt, Sven (2019): SAT(T?). Ein Verwirrspiel in drei Akten. In: Meier, Simon et al. (Hrsg.): *50 Jahre Speech Acts*. Bilanz und Perspektiven. Tübingen: Narr. 27–53.
- Staub, Mats (2002): Prediger und Showmaster Gottes. Theatrale Aspekte von ‚Multimedialitätsgottesdiensten‘ des International Christian Fellowship im Vergleich zu evangelisch-reformierten Predigtgottesdiensten in Zürich. In: Kotte, Andreas (Hrsg.): *Theater der Nähe*. Zürich: Chronos. 427–550.
- Stebler, Christoph (2006): *Die drei Dimensionen der Bestattungspredigt*. Theologie, Biographie und Trauergemeinde. Zürich: Theologischer Verlag.
- Steffensky, Fulbert (2006): Die katholische und die evangelische Predigt. In: Garhammer, Erich et al. (Hrsg.): *Kontrapunkte*. Katholische und protestantische Predigtkultur. München: Don Bosco. 26–36.
- Stein, Stephan (2011): Kommunikative Praktiken, kommunikative Gattungen und Textsorten. Konzepte und Methoden für die Untersuchung mündlicher und schriftlicher Kommunikation im Vergleich. In: Birkner, Karin; Dorothee Meer (Hrsg.): *Institutionalisierter Alltag*. Mündlichkeit und Schriftlichkeit in unterschiedlichen Praxisfeldern. Mannheim: Verlag für Gesprächsforschung. 8–27. Online abrufbar: <http://www.verlag-gespraechsforschung.de/2011/birkner.htm> [letzter Zugriff: 04.05.2021]
- Stetter, Manuel (2011): Reden im Kontext. Zur Predigt als Element des Gottesdienstes. In: Eckstein, Hans-Joachim et al. (Hrsg.): *Kompendium Gottesdienst*. Der evangelische Gottesdienst in Geschichte und Gegenwart. Tübingen: Mohr Siebeck. 204–223.
- Stevanovic, Melisa (2012): Prosodic salience and the emergence of new decisions: On approving responses to proposals in Finnish workplace interaction. In: *Journal of Pragmatics*. 44/2012. 843–862.

- Stevanovic, Melisa (2013): Constructing a proposal as a thought. A way to manage Problems in the initiation of joint decision-making in Finnish workplace interaction. In: *Pragmatics*. 23/3. 519–544.
- Stevanovic, Melisa; Anssi Peräkylä (2012): Deontic Authority in Interaction. The Right to Announce, Propose, and Decide. In: *Research on Language and Social Interaction*. 45/3. 297–321.
- Stevanovic, Melisa et al. (2017): Sequentiality, Mutual visibility, and Behavioral Matching: Body Sway and Pitch Register During Joint Decision Making. In: *Research on Language and Social Interaction*. 50/1. 33–53.
- Stivers, Tanja (2012): Sequence Organization. In: Sidnell, Jack; Tanja Stivers (Hrsg.): *The Handbook of Conversation Analysis*. Backwell. 191–209.
- Stivers, Tanja; Federico Rossano (2010): Mobilizing Response. In: *Research on Language and Social Interaction*. 43/1. 3–31.
- Stivers, Tanja; Federico Rossano (2012): Mobilising response in interaction. A compositional view of questions. In: Ruiters, Jan P. de (Hrsg.): *Questions. Formal, functional and interactional perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press. 58–80.
- Stivers, Tanja et al. (2011): Knowledge, morality and affiliation in social interaction. In: Dies. (Hrsg.): *The Morality of Knowledge in Conversation*. Cambridge: Cambridge University Press. 3–26.
- Stolze, Radekundis (2018): *Übersetzungstheorien. Eine Einführung*. Tübingen: Narr.
- Strübing, Jörg; Bernt Schnettler (Hrsg.) (2004): *Methodologie interpretativer Sozialforschung. Klassische Grundlagentexte*. Konstanz: UVK.
- Stukenbrock, Anja (2009): Herausforderungen der multimodalen Transkription: Methodische und theoretische Überlegungen aus der wissenschaftlichen Praxis. In: Birkner, Karin; Anja Stukenbrock (Hrsg.): *Die Arbeit mit Transkripten in Fortbildung, Lehre und Forschung*. Mannheim: Verlag für Gesprächsforschung. 144–169. Online abrufbar: <https://www.verlag-gespraechsforschung.de/2009/birkner.htm> [letzter Zugriff: 19.06.2019]
- Stukenbrock, Anja (2015): *Deixis in der Face-To-Face-Interaktion*. Berlin (u.a.): deGruyter.
- Stukenbrock, Anja (2016): *Deiktische Praktiken. Zwischen Interaktion und Grammatik*. In: Deppermann, Arnulf et al (Hrsg.): *Sprachliche und kommunikative Praktiken*. Berlin, Boston: deGruyter. 81–126.
- Stukenbrock, Anja (2018): *Blickpraktiken von SprecherInnen und AdressatInnen bei der Lokaldeixis: Mobile Eye Tracking-Analysen zur Herstellung von joint attention*. In: *Gesprächsforschung – Online-Zeitschrift zur verbalen Interaktion*. 19/2018. 132–167. Online abrufbar: <http://www.gespraechsforschung-online.de/2018.html> [letzter Zugriff: 04.05.2021]
- Sutton, Valerie (1973): *Sutton Movement Shorthand. Book 1: The Classical Ballet Key*. Irvine: The Movement Shorthand Society.
- Sutton, Valerie (1982): *Sutton Movement Writing and Shorthand*. In: *Dance Research Journal*. 14/1981–1982. 78–85.
- Thiele, Michael (2004): *Geistliche Beredsamkeit. Reflexionen zur Predigtkunst*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Thiele, Michael (2010): *Genesis Gottesrede. Über das Verstehen der Predigt*. In: Greule, Albrecht, Elzbieta Kucharska-Dreiß (Hrsg.): *Theolinguistik. Bestandaufnahme – Tendenzen – Impulse*. Insing: Bauer und Raspe. 69–84.



- Trepp, Leo (1992): *Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung*. Stuttgart (u.a.): Kohlhammer.
- Tuma, René et al. (2013): *Videographie. Einführung in die interpretative Videoanalyse sozialer Situationen*. Wiesbaden: Springer VS.
- Ulmer, Bernd (1988): Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses. In: *Zeitschrift für Soziologie*. 17/1. 19–33.
- Ulrich, Gerhard (2006): Das Wort schafft sich Raum. Die Kanzel in der protestantischen Predigt-Kultur. In Garhammer, Erich et al. (Hrsg.): *Kontrapunkte. Katholische und protestantische Predigtkultur*. München: Don Bosco. 135–148.
- Vogt, Fabian (2009): Predigen als Erlebnis. Narrative Verkündigung – Eine Homiletik für das 21. Jahrhundert. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Wagner, Andreas (1999): Theolinguistik? Theolinguistik!. In: Spillmann, Hans Otto (Hrsg.): *Internationale Tendenzen der Syntaktik, Semantik und Pragmatik*. Frankfurt/Main. 507–512.
- Walti, Christian (2016): Gottesdienst als Interaktionsritual. Eine videobasierte Studie zum agendenfreien Gottesdienst im Gespräch mit der Mikrosoziologie und der Liturgischen Theologie. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Weber, Max (1956): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundrisse der Verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr.
- Weingarten, Elmar; Fritz Sack (1976): Ethnomethodologie. Die methodische Konstruktion der Realität. In: Weingarten, Elmar et al. (Hrsg.): *Ethnomethodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. 7–26.
- Weiß, Clarissa; Peter Auer (2016): Das Blickverhalten des Rezipienten bei Sprecherhäsituationen. Eine explorative Studie. In: *Gesprächsforschung – Online-Zeitschrift zur verbalen Interaktion*. 17/2016. 132–167. Online abrufbar: <http://www.gespraechsforschung-online.de/2016.html> [letzter Zugriff: 04.05.2021]
- Weißborn, Thomas (2008): *Das Geheimnis der Hoffnung. Einführung in den christlichen Glauben*. Marburg an der Lahn: Francke.
- Wenz, Helmut (1996): *Körpersprache im Gottesdienst. Theorie und Praxis der Kinesik für Theologie und Kirche*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Werlen, Iwar (1984): *Ritual und Sprache. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen*. Tübingen: Narr.
- Weyel, Birgit (2011): Gottesdienst als Ritual. In: Eckstein, Hans-Joachim et al. (Hrsg.): *Kompendium Gottesdienst. Der evangelische Gottesdienst in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: Mohr Siebeck. 166–184.
- Wharry, Cheryl (2003): Amen and Halleluja preaching. Discourse functions in African American sermons. In: *Language and Society*. 32/2003. 203–225.
- Wollbold, Andreas (2017): *Predigen. Grundlagen und praktische Anleitung*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Wöhrle, Stefanie (2006): *Predigtanalyse. Methodische Ansätze, homiletische Prämissen, didaktische Konsequenzen*. Münster: LIT.
- Wöhrmann, Stefan (2005): *Handbuch zur Gebärdenschrift*. O.A.: Birgit Jacobsen.
- Zerfaß, Rolf (2002): Predigt. In: Baumgarten, Konrad; Peter Scheuchenpflug (Hrsg.): *Lexikon der Pastoral*. Band 2. Freiburg (u.a.): Herder. 1348–1350.