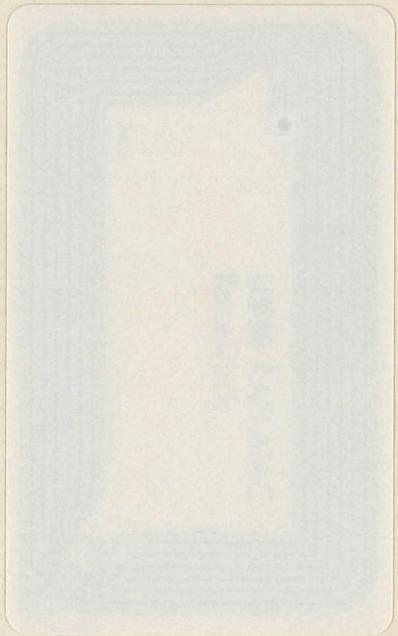


X



N11< 32065949 021

UB Tübingen

T
1983, 1984
ohne TR

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFOR- MATIONEN

Herausgeber: Beirat
der Konferenz der
deutschsprachiger
Pastoraltheologen

Fachgruppe
Praktische Theologie
der Wissenschaftlicher
Gesellschaft für
Theologie

305
md4

Funktion der Bibel in der praktischen Theologie

UR TUR

28. JUL. 1983

2
1/1983

ZA 5629

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFOR- MATIONEN

Herausgeber: Beirat
der Konferenz der
deutschsprachigen
Pastoraltheologen

REDAKTION

Dr. Norbert Mette
Prof. Dr. Henning Schröer

Fachgruppe
Praktische Theologie
der Wissenschaftlichen
Gesellschaft für
Theologie

Zuschriften

für die PASTORALTHEOLOGISCHEN INFORMATIONEN
an Dr. Norbert Mette - Liebigweg 11a -
4400 Münster - Telefon 02501/4204

GESCHÄFTSSTELLE

P. Dr. Stefan Knobloch - Domplatz 3 -
8390 Passau - Telefon 0851/393 278

Postscheckkonto Frankfurt 131 69 - 603
Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

Inhalt

Vorbemerkungen zu diesem Heft	5
Im Brennpunkt:	
Henning Schröer, Kirchentag als evangelische Wallfahrt	7
Dietrich Stollberg, Gibt es eine neue Unmittelbarkeit im Umgang mit der biblischen Tradition?	11
Friedemann Merkel, Andacht, eine vernachlässigte "kleine Form"	21
Walter Eisinger, Neue Bibelfrömmigkeit in der jungen Generation	39
Rainer Volp, Wie können Laien heute die Bibel lesen? Problemskizze zum Umgang mit der Bibel in einem nachliterarischen Zeitalter	60
Ottmar Fuchs, Biblische Geschichten und christliches Handeln. Überlegungen zu einer angemessenen Vermittlungstheorie zwischen Schrift und Leben	93
Aus Forschung und Lehre:	
Neue Wege der Schriftauslegung Ein Bericht von R. Zerfaß und G. Crone	123
Norbert Greinacher, Erfahrung und Theologie. Schriften zur Praktischen Theologie. Bemerkungen zu einer Schriftenreihe	136

Vorbemerkungen zu diesem Heft

Aufgrund günstiger Umstände ist ein weiteres Mal ein thematisch geschlossenes Heft der "Pastoraltheologischen Informationen" zustande gekommen. Dokumentiert werden die Beiträge, die auf der letzten Tagung der Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie referiert worden sind; sie stand unter der Thematik "Die Funktion der Bibel in der Praktischen Theologie". Mit einem ähnlichen Thema befaßte sich auch die Arbeitsgemeinschaft katholischer Homiletiker auf ihrer 16. Jahrestagung; R. Zerfaß berichtet darüber und hat eine hilfreiche Literaturübersicht zusammengestellt. Freundlicherweise hat O. Fuchs (Bamberg) diesem Heft seine Antrittsvorlesung, die ebenfalls den genannten Problemkreis aufgreift, zum Vorabdruck zur Verfügung gestellt.

Für das nächste Heft ist u. a. geplant, wichtige Informationen aus dem Bereich der praktischen Theologie zusammenzustellen: Institutionen, Personalien, Adressen, Übersicht über Lehrveranstaltungen, Übersicht über Examensarbeiten und Dissertationen. Zu diesem Zweck ist diesem Heft ein Fragebogen beigelegt mit der Bitte, ihn bis zum Ende des laufenden Semesters (Stichtag:

1. August 1983) an die Schriftleitung zurückzuschicken. Für weitere Hinweise bin ich dankbar. Ich meine, daß eine solche Übersicht für die alltägliche Arbeit in Forschung und Lehre der praktischen Theologie hilfreich sein könnte, und hoffe, daß das Anreiz genug ist, den Fragebogen auszufüllen.

Norbert Mette

IM BRENNPUNKT

Henning Schröer

Kirchentag als evangelische Wallfahrt

Vom 8. bis 12. Juni 1983 ist wieder "Deutscher Evangelischer Kirchentag", diesmal in Hannover.

Wie in Hamburg 1981 werden auch diesmal wieder viele Jugendliche, vor allem Schüler und Schülerinnen, kommen. So hat dieses Ereignis auch viele Beziehungen zum Religionsunterricht. Wie gehen wir darauf ein? Es geht bei der Erörterung dieses Themas nicht nur um die Sachthemen, wie sie in Vorbereitungsheften und -büchern entfaltet werden, so daß hier reiches didaktisches Material entsteht, das Lehrer sich oft zu Recht zunutze machen. Es geht vielmehr auch um den Kirchentag selbst als Bestandteil evangelischer Frömmigkeit, evangelischer Spiritualität.

Hier fällt mir das Stichwort "Wallfahrt" ein. Ist es nur ein Element katholischer Frömmigkeit - besonders eindrücklich durch Fernsehbilder aus Polen - oder anderer Religionen? Meine These lautet: Kirchentag ist evangelische Wallfahrt. Deshalb lohnt es sich, Geschichte und Struktur der Wallfahrt auch einmal auf den Kirchentag zu beziehen.

Die Wallfahrt ist Pilgerschaft. Sie ist Wanderung zu einem heiligen Ort, mögen sie nun Jerusalem, Rom oder Mekka heißen. Sie galt als verdienstliches Werk. Nimmt man den von den Reformatoren zu Recht kritisierten Verdienstcharakter und den Aberglauben an Reliquien hinweg, so bleibt doch der Weg in die Fremde, der Aufbruch in Gemeinschaft, die Anstrengung des Weges, das Fest und die Feier am Ziel. In seiner Schrift "An den christlichen Adel deutscher Nation" schrieb Luther noch: "Zum

zwölften sollte man alle Wallfahrten nach Rom abschaffen oder niemanden aus eigener Lust oder Eifer wallfahren lassen, es würde denn zuvor von seinem Pfarrer, seiner Stadt oder seinem Oberherrn anerkannt, daß er genügende und redliche Ursache habe. Das sage ich nicht, weil Wallfahrten etwas Schlechtes wäre, sondern weil sie zu dieser Zeit übel geraten." (Martin Luther, Ausgewählte Schriften, Frankfurt 1982, Bd. I 194 [= WA 6,437])

Luther kritisiert den Mißbrauch von Geld für solche Reisen, das dann bei der Versorgung der Familie fehlt, er deckt den Gelübdezwang auf, er polemisiert gegen die römische Kirche. "Niemand will die richtige allgemeine Straße göttlicher Gebote wandeln; jedermann macht sich selbst neue Wege und Gelübde, als hätte er Gottes Gebote alle vollbracht." (196) Ein anderes Motiv dagegen erkennt er an: "Wenn er's aber aus Lust tät, Länder und Städte zu bestehen, mag man ihm seinen Willen lassen." (196)

Kirchentag ist Aufbruch zur Gemeinde auf Zeit an einem anderen Ort. Er ist Unterwegs-Gemeinde, nicht nur Ortsgemeinde. Luther hatte sicher Recht, an den Alltag zu erinnern, an die Alltagsstraße der Gebote, aber wir dürfen Fest und Feier nicht vergessen, als zeichenhaft erlebte Befreiung oder auch nur bessere Erkenntnis dessen, was uns sonst sprachlos macht und entfremdet. Ernst Käsemanns Stichwort "Wanderndes Gottesvolk" läßt an Kirchentag denken. Innerhalb des Kirchentages spiegelt sich dies noch einmal ab. Wer die Entwicklung verfolgt, kann feststellen, daß der Kirchentag sich von der großen religiösen Mustermesse, auch den Markt der Möglichkeiten hin entwickelt, zu vielen Kirchentagen im Kirchentag. Man will einen Tag gemeinsam erlebter Zeit, der Denken und Beten, Essen und Hören, Sprechen und Schweigen, Tätigkeit und Ruhe verbindet. Fest und Feier sind dann nicht nur Rankenwerk und Rahmen, so wie Liturgie auch

oft gegenüber der Predigt aufgefaßt wird, sondern eine ganzheitliche Dimension gemeinsamen Lebens.

Als besonderes Beispiel sei der "Lateinamerikanische Kreuzweg" herausgegriffen. Kreuzwege entstanden historisch von den Kreuzzügen her. Diese wiederum waren eine Konsequenz der Wallfahrten. Da die Kreuzzüge - für uns heute ein schon im Ansatz verfehltes Unternehmen - mißlungen, wurde schon früh nach geistlicher Pilgerfahrt im Alltag gesucht. Sein Kreuz aufzunehmen, um Jesus im Alltag zu folgen, das war der gute Sinn solcher tätigen Betrachtung der Kreuzwegstationen. Daß daraus heute eine ökumenische Praxis geworden ist, die Leiden und Hoffnung der geringsten Brüder Jesu vergegenwärtigt, ist nur zu begrüßen. "Fasten und Festen", um Günter Ebbrechts Wortspiel aufzugreifen, kommen zusammen, Trauerarbeit und Erfahrung von Freude.

Freude ist die Grunderfahrung gelungener Feste und Erfahrungen. Freude kommt in der protestantischen Theologie schlecht weg; die großen Lexika behandeln sie nicht, sie scheint sich - abgesehen von exegetischen Befunden - von selbst zu verstehen. Sie wäre aber zu bedenken in ihrem Unterschied etwa zu Vergnügen, Unterhaltung, Lust und Glück. Heute sagt man oft tiefstapelnd nur "Spaß", wenn man wohl eigentlich Freude meint. "Religionsunterricht soll Spaß machen", höre ich immer wieder als Leitformel. Das soll doch gewiß nicht heißen, daß wir Spaßmacher werden sollen, eher schon, daß wir Spaß verstehen sollten. Freude schließt den Ernst nicht aus, aber bewahrt ihn vor Schwermut. Zwischen Schwermut und Leichtsinn gelingt Freude als selbstlose Bereicherung der Seele. Im Luthernjahr sollte man nicht nur von der Freiheit, sondern auch der Freude eines Christenmenschen etwas finden.

Dies kann nicht nur auf dem Kirchentag geschehen, da sich Kirche tagtäglich ereignen kann. Aber Sinn hat es auch, einmal aus dem Gewohnten herauszukommen, "Junge Mannschaft und die Alten miteinander" (Jer 31,13). Wegbereitung und Einzugserfahrungen zu machen (Bonhoeffer), die Wallfahrtspsalmen neu zu buchstabieren oder in Form neuer Lieder zu singen, um Freude kennenzulernen, die Trauerarbeit einschließt. "Bejahen, daß man bejaht ist", hat Paul Tillich die Grunderfahrung des Glaubens genannt. Bejahung ist das Grundmotiv jedes Festes. Es ist gut, wenn es nicht das Ja von einem sicheren Ort aus ist, sondern das Ja unterwegs, das Gloria in, mit und unter dem Kyrie, die Bewegung zur Begegnung. Glauben macht mobil für den Frieden.

Gewiß, Gefahren wallfahrten mit: Vermarktung, Veräußerlichung, Massensuggestion. Aber der Mißbrauch hebt den guten Brauch nicht auf, dessen, was wirklich gebraucht wird: Zeig mir den nächsten Schritt zum Leben, zum Lieben und zum Loben, zur Freude an Gottes Jawort nicht nur kirchentäglich!

"FUNKTION DER BIBEL IN DER PRAKTISCHEN THEOLOGIE"

Referate der Tagung der Fachgruppe Praktische Theologie
der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie in
Berlin vom 29.9. - 1.10.1982

Dietrich Stollberg

Gibt es eine neue Unmittelbarkeit im Umgang mit der
biblischen Tradition?

A. Gibt es eine neue Unmittelbarkeit im Umgang mit der
biblischen Tradition? Diese Frage wurde mir durch unse-
ren Vorsitzenden gleichsam als Hausaufgabe für diese
Tagung gestellt. "Unmittelbarkeit" verstehe ich im Gegen-
satz zu fachkundig angeleitetem Umgang mit Texten, zu
methodisch reflektierten Verfahren, zu künstlichen und
künstlerischen Versuchen, den Umgang mit der Bibel aus
der exegetischen Verstaubung zu befreien. Ich suchte also
nach Spontaneität von Laien. Gerade diese schlägt sich
aber nicht so rasch in textlich zugänglichen Berichten
und Reflexionen nieder, die unserer wissenschaftlichen
Beobachtung Möglichkeiten der Analyse eröffneten, denn je
lebendiger und spontaner ein solcher Umgang mit der Bibel
ist, desto unwahrscheinlicher wird es, daß die Beteilig-
ten darüber schriftlich Auskunft geben. Statt dessen läßt
sich von Versuchen berichten, Bibeltexte anders als durch
konventionelle Exegese zum Reden zu bringen und Menschen
anders als durch Predigt und Unterricht zum Hören zu ver-
helfen. Im folgenden will ich versuchen, den literari-
schen Befund ein wenig zu sichten, ohne Anspruch auf
Vollständigkeit und obwohl ich keineswegs Fachmann auf
diesem Gebiet bin. Die Eingangsfrage wird dann am Schluß
noch einmal zu stellen sein.

B. "Andere" Methoden der Auslegung

Übersicht:

- I. Erzählen
- II. TZI und interaktionelle Gespräche
- III. Spielen
- IV. Gestalten
- V. Tiefenpsychologische Verfahren u.ä.
- VI. Meditation
- VII. Charismatische Bewegung

Ad I. Die Historiker sprechen gerne von "wilder Exegese", wenn ihre methodischen Dogmen verlassen und andere Wege zum Verstehen und Benutzen (!) der Überlieferung gesucht und gefunden werden. Was immer "wilde Exegese" sein mag, es stellt sich doch die Frage, ob wir für die Bibel da sind, oder ob die Bibel für uns da ist. Wenn die Bibel in weiten Teilen als Hilfe und Stütze zur mündlichen Überlieferung verstanden werden darf, dann sind wir bereits beim Erzählen als Auslegungsform. Erzählen als Auslegung wird man jedoch nicht einfach als wilde Exegese bezeichnen dürfen, denn es ist nicht nur genuin biblisch, sondern auch, hermeneutisch betrachtet, besonders sachgemäß, insofern Geschichten darauf angelegt sind, erzählt, als Erzählungen aufgenommen und weitergegeben zu werden. Eine Geschichte ist bereits eine Auslegung, sie ist mehr als nüchterne Übermittlung von Tatsachen, "sie hat sprachlich eine andere Gestalt", und "sie wirkt emotional auf den Hörer anders als die Nachricht oder der Befehl" (W. Neidhart, a.a.O. 18). Die Geschichte als Erzählung löst "Gefühls- und Phantasievorgänge" (19) aus, ermöglicht die Identifikation (z.B. mit dem "Helden", aber auch mit anderen Rollen, die sie bereitstellt) und die Distanzierung, ja sie leistet Hilfe zur "Ich-Erweiterung" (20). Dies gilt für Kinder und Erwachsene gleichermaßen. Geschichten zu hören bedeutet,

an der Kultur, in der sie erzählt werden, zu partizipieren und sozial zu lernen, denn was und wie erzählt wird, ist eine Selbstausslegung der tradierenden Gruppe bzw. Gesellschaft. Die Frage nach ihrem historischen Gehalt ist dabei nebensächlich. "Wir schädigen die Funktion des Geschichtenhörens, wenn wir ihm (dem Kind) die Meinung einpflanzen, wichtig bei einer Geschichte sei, daß sie eine historische Tatsache mitteile." (A.a.O. 24) Als Kriterium für die Sachgemäßheit des Erzählvorgangs nennt Neidhart radikal "nur das Kriterium", "ob ich selber verantworten kann, was durch meine Geschichte beim Hörer ausgelöst wird" (31). Damit übersieht er, was K. Frör (RGG³ I, 1150, zu "Bibel im Unterricht") so formuliert hat: "Die Begegnung mit dem Wort ist nicht ein isoliertes Gespräch über einen isolierten Text. Wir hören auf die Stimme der Bibel als Glieder der Gemeinde des auferstandenen Christus." Der Überlieferungszusammenhang der Kirche - gewiß als einer Gemeinschaft von lebendigen Menschen, die aber immerhin auch Erben der verstorbenen Zeugen des Glaubens und ihrer Organisation sind - gehört zum lebendigen Vorgang des bezeugenden Erzählens der Bibel hinzu. Dennoch wird man Neidhart bedingt zustimmen, wenn er die Wahrheit einer Erzählung (als Inhalt und Prozeß gleichzeitig verstanden) so begründet: "... weil ich davon überzeugt bin, daß sich solche Wandlungen durch den Geist Christi und durch eine von ihm bestimmte mitmenschliche Begegnung noch heute ereignen" (35).

Über Neidhart hinausgehend wird man in der neuen Gewichtung des Nacherzählens biblischer Geschichten im Sinne des Nachbuchstabierens und gleichzeitig des Hörens der biblischen Tradition auch die Funktion der Fortschreibung dieser Überlieferung sehen dürfen: Wieso, so kann man sich nach der Lektüre von Neidhart fragen, müssen

es biblische Geschichten sein, die unseren lebendigen Glauben, ja heutige Hoffnung und heutige Erfahrung vermitteln? Und in der Tat hört man von Seelsorgern, aber auch von Predigern (vgl. Publikationen zur narrativen Predigt) über Experimente, ad hoc zu bestimmten Situationen neue Geschichten zu erfinden, ja womöglich mit den Betroffenen gemeinsam zu entwickeln und gar zu spielen (s.u.) - z.B. als Ausdruck der in eher abstrakten und begrifflichen Definitionen nicht zu fassenden Erfahrungen von Leid oder Glück, Sorge oder Hoffnung. Von hier aus ergeben sich auch Verbindungen zu sog. kreativen Techniken des Stegreifspiels, Psychodramas etc., die aus der aktuellen Situation heraus nach Ausdruck und Darstellung dessen, was die Beteiligten unmittelbar betrifft, suchen. Im Sinne Paul Tillichs könnte man dann vielleicht doch von neuen Formen der Rede von Gott sprechen.

Ad II. Unter dem Stichwort "Selbsterfahrung mit der Bibel" haben H. Barth und T. Schramm über interessante Versuche berichtet, konventionelle Exegese "als kritische Begleitung" mit neuen Erfahrungen der Gruppenkommunikation zusammenzubringen. Das Buch kann jetzt natürlich nicht referiert werden. Es muß der Hinweis genügen, daß Versuche vorgestellt werden, u.a. die TZI nach R. Cohn für die gemeinsame Bibelauslegung nutzbar zu machen. Das klassische hermeneutische Modell des Zirkels zwischen Ausleger, Text und wiederum Ausleger bzw. Hörer wird erweitert um die soziale Komponente des Wir und die politische des Umfeldes. Der Prozeß der Kommunikation zwischen den Individuen und innerhalb jedes einzelnen Mitglieds der Gruppe wird ebenso in seiner Auslegungsrelevanz erkannt wie die Vorstrukturierung des Kommunikations-(Unterrichts-)Ablaufs und die Bedeutung emotio-

naler Beziehungsmuster (z.B. Sympathie/Antipathie, Mißtrauen/Vertrauen). "Wenn die Bibel wieder in stärkerem Maße ein Lese- und Lebensbuch werden soll, müssen ... solche Weisen, ihr zu begegnen, gefördert werden, die einen lebendigen Dialog mit den biblischen Texten ermöglichen. Ein wichtiges Moment in diesem Prozeß ist Selbsterfahrung; denn die Texte der Bibel werden mir nur insoweit etwas bedeuten, wie ich mich in ihnen wiederfinde" - so schreiben die Autoren in ihrem Vorwort. "Identifikation" ist auch hier wie bei Neidhart ein wichtiges Stichwort, das die Absicht bekundet, die von der historisch-kritischen Exegese bewußt geschaffene Distanz zu überwinden, um Abstand und Nähe ins rechte Verhältnis zu bringen, das echte Beziehung in einer Art ständigem Balanceakt immer neu gewinnen muß. Das Gespräch ist der eigentliche Ort, an dem sich dieser Akt vollzieht.

Ad III. Zwischenmenschliche Prozesse als Medium der Begegnung mit Bibeltexten bestimmen auch G.M. Martins "Bibliodrama" (WPKG 1979, H. 4): "Eine Gruppe liest, übersetzt den Abschnitt in Szenen und begreift dabei, welche auslösenden Kräfte der Text hat." (Stolt im Vorwort des Themaheftes) Bibliodrama "fängt mit Gestalten und Erfahren an statt mit Reflexion, wobei es aber Erfahrung nicht gegen Nachdenken, gruppenspezifische Aspekte nicht gegen inhaltliche ausspielt" (Martin, a.a.O. 135). Martin spricht von einem "körperorientierten Ansatz" - Körperorientierung, bereits von W. Reich in die allzu vergeistigte Psychologie wieder eingeführt, ist erst seit einiger Zeit in der Pastoralpsychologie im Zusammenhang der Humanistischen Psychologie ein neues Schlagwort. Es geht darum, daß Eindrücke ("Hören") ohne Ausdruck ("Bezeugen") nicht zu haben und daß beide Körperfunktionen sind (die z.B. viel mit Atem bzw. Atmen

zu tun haben). So werden die Teilnehmer an der Bibliodramaarbeit von vornherein mit einfachen Körperübungen zum verbalen, aber vor allem auch nichtsprachlichen Ausdruck angeregt, um dann auf die Texte und das, was sie in ihnen auslösen, zu hören, bevor dieses wiederum direkten körperlichen Ausdruck theatralischer Darstellung in Spiel, Tanz, Gespräch usw. findet. "Exegese im Lebenszusammenhang" wird als Ziel genannt (a.a.O. 137). Als notwendige Voraussetzung, mindestens für den theologischen Begleiter, und als Korrektiv wird die historisch-kritische Exegese durchaus für wichtig gehalten. Sie soll jedoch nicht länger zum Selbstzweck verkommen, sondern wieder ihre kritische Potenz erhalten. "Primäres Medium ist die Bibel, nicht die Psyche (daher Bibliodrama, nicht Psychodrama); es ist die Bibel, die die Themen vorgibt ..." (Martin, a.a.O. 141). Man kann freilich fortfahren: ... und es sind die Menschen, die biblische Texte auswählen!

In diesem Zusammenhang ist auch das "Geschichtentheater" einer Hamburger Jugendgruppe zu erwähnen (WPKG, a.a.O. 151ff), die "eigene Spielstücke zu biblischen Geschichten" zur Aufführung bringt - und zwar in der Kirche. Auch die Arbeit der Betheler Pfarrfrau und Theaterpädagogin E.N. Warns gehört hierher (a.a.O. 157ff): In verschiedenen Arbeitsphasen werden zunächst sozialpsychologische Spiele gemacht, um eine kooperative und hörfähige Gruppe zu bilden, die dann zu einem späteren Zeitpunkt biblische Texte in ihre Arbeit einbezieht.

Auf die Bedeutung der von F. Perls entwickelten Gestalttherapie hat neuerdings das Buch von K. Lückel (Begegnung mit Sterbenden, München 1981) aufmerksam gemacht. Gestalttherapeutische Mittel - Hier-und-jetzt-Prinzip, Körperhaftigkeit, Realität dessen, was mit mir in Kontakt, mit dir jetzt los ist, Vordergrund und Hintergrund

als Einheit, die ich als Subjekt bewege etc. - lassen sich auch im Umgang mit der Bibel einsetzen. S. Essen hat (WPKG, a.a.O. 169ff) darüber berichtet. Ein typisches Gestaltprinzip, auf Theologie angewendet, lautet: "Viele Menschen suchen nach Gott, wo er schon ist." (A.a.O. 171) Annehmen dessen, was ist, bedeutet Zuwachs an Schmerz, Wahrnehmung des Entfremdetseins, Trauer, und daher setzen wir dem Widerstand und Abwehr entgegen. Dies gilt nach Auffassung der Gestalttherapeuten auch für den Umgang mit der Bibel, die uns auffordere, im Hier-und-Jetzt Gottes Schöpfungsrealität anzuerkennen, einschließlich des Leidens, ja im wesentlichen sogar als Leiden; das Kreuz ist das zentrale Symbol dafür. Über die therapeutisch-"technischen" Hilfsmittel kann hier nicht berichtet werden. Sie sind zu vielgestaltig und setzen eine komplizierte Theorie voraus. Für diese Arbeit ist jedenfalls eine besondere Ausbildung erforderlich, der sich freilich nicht ganz wenige Theologen zu unterziehen scheinen.

Aufmerksamkeit verdient schließlich die Arbeit von Ch. Riemer, dem Fernsehautor der "Spiele ohne Verlierer", der in dem genannten WPKG-Heft über ein Spiel-seminar berichtet, das menschliche Grunderfahrungen durch Darstellung zum Ausdruck zu bringen und damit auch therapeutisch-pädagogisch (lernend) durcharbeiten half und direkte Beziehung zu biblischen Themen, die ja stets Urthemen menschlicher Existenz sind, aufweist.

Ad IV. Diese "Spielereien" sind verwandt mit dem seit eh und je geübten, oft jedoch recht hilflos und ungezielt angewandten Gestalten biblischer Stoffe (z.B. im Unterricht). Nicht erst seit K. Frörs "Zeichnung und Bild im kirchlichen Unterricht" (1966) haben Menschen biblische Stoffe malend erfaßt und tradiert. Man denke

an die Geschichte der christlichen Kunst seit ihren Anfängen! Neben dem Malen ist das bildhauerische und töpfernde Gestalten, ja das Arbeiten mit Materialien aller Art zu erwähnen, das zunehmend in Gruppen als Medium von Bibelarbeit neu entdeckt wird (vgl. z.a. G. Martini 1977). Man denke aber auch an die über Jazz, Musiktherapie und das Orffsche Schulwerk erfolgte Wiederentdeckung des spontanen Laien-Musizierens, das nicht nur in den Gospel Songs biblische Traditionen aufgenommen hat und weitergibt, sondern eben nun auch in schlichtes Improvisieren im Rahmen der Gemeindegarbeit Eingang gefunden hat.

Ad V. Relativ gut durchreflektiert sind bereits tiefenpsychologische Verfahren der Exegese, wie sie Y. Spiegel in "Doppeldeutlich" mit eher konventionellen Auslegungen parallelgeschaltet hat.

In diesen Kontext gehören vielleicht trotz ihrer keineswegs explizit tiefenpsychologischen Orientierung auch die von W. Jens edierten "Assoziationen", die hier wenigstens erwähnt seien. Auch die schon fast klassisch gewordenen "Predigtstudien" eröffnen neue Räume für kreative Schriftauslegung. R. Riess mit seinen neuen meditativ-reflektierenden, streng strukturierten und dennoch den trockenen Ton exegetischer Fliegenbeinzählerei verlassenden homiletischen Versuchen (1981) gehört ebenfalls hierher, und der Name J. Zinks (vgl. zuletzt seine Bibel für Kinder) darf m.E. nicht fehlen. Interessant ist schließlich der Bericht von E.R. Schmidt (WzM 34/1982, 5/6, 205-220: Frauen und Männer arbeiten an biblischen Texten) über eine feministische Projektgruppe, die in Zusammenarbeit mit Männern, jedoch zeitweilig bewusst nach Geschlechtern getrennt, mit biblischen Texten experimentieren. Die "Jahrhunderte alte Männerexegese" soll -

so Schmidt - überwunden und biblisches Erbe unter erweiterten Perspektiven betrachtet werden. Die Autorin träumt von einer "androgynen Erfahrung im Umgang mit biblischen Texten" in ferner Zukunft. Auch Gestalt-Prinzipien (s.o. S. Essen) kommen bei ihrer Arbeit zur Anwendung.

Ad VI. Kurz angesprochen soll auch die alte, derzeit neu belebte Annäherung an die Bibel werden durch das in sich selbst so reiche und vielfältige Medium der Meditation. Eine Variante wird durch unseren Kollegen M. Seitz aus Erlangen in seinen "Lebenswort-Gruppen" praktiziert, über die er in unserem Kreise bereits berichtet hat (Hildesheim 1980).

Ad VII. Eine "neue Unmittelbarkeit" im Umgang mit der Bibel dürfte auch ^{bei} der sog. charismatischen Bewegung zu finden sein (vgl. u.a. Theologia Practica/Themen der Praktischen Theologie 1981, 3 u. 4, 40-49), die im Katholizismus (Heribert Mühlen, Paderborn, u.a.) stärkeres Echo gefunden zu haben scheint als im Protestantismus, aber z.B. auch in einigen reformierten Basler Gemeinden (St. Alban; Elisabethenkirche) lebendiges Gemeindeleben eigenartiger Prägung (Gottesdienste, Werkstätten, Hauskreise, Chöre, Verwaltung einer umfassenden Vita communis) hervorgebracht hat.

C. Überblickt man diese - vermutlich in der Realität noch viel buntere - Szene, so darf man vielleicht die eingangs gestellte Frage vorsichtig bejahen: Es gibt eine "neue Unmittelbarkeit" im Umgang mit der Bibel. "Vorsichtig" bin ich deshalb, weil sich zumindest dem beobachtenden Theoretiker ein ganzes Bündel hermeneutischer Probleme aufdrängt und weil zwischen bewußten,

fast möchte man sagen künstlichen, und spontanen wie zwischen professionell eingeleiteten und von Laien geübten Annäherungen an die biblische Überlieferung unterschieden werden muß.

Literatur:

- Barth, H./Schramm, T., Selbsterfahrung mit der Bibel, München 1977
- "Biblische Erfahrung im Spiel", Themenheft von WPKG 68 (1979) 135-196
- Dolto, F./Severin, G., Dynamik des Evangeliums, Olten 1980
- Frör, H., Spiel und Wechselspiel, München 1974
- Spielend bei der Sache, München 1972
- Frör, K., Zeichnung und Bild im kirchlichen Unterricht, München 1966
- Geest, H.v.d., Du hast mich angesprochen, Zürich 1978
- Henkys, J., Bibelarbeit, Hamburg 1966
- Jens, W. (Hg.), Assoziationen, Stuttgart 1978ff
- Jetter, W., Symbol und Ritual, Göttingen 1977
- Josuttis, M., Der Pfarrer ist anders, München 1982, bes. 89-106, 191-210 (bes. 209)
- Lange, E. u.a. (Hg.), Predigtstudien, Stuttgart 1968ff
- Martini, G., Malen als Erfahrung. Kreative Prozesse in Religionsunterricht, Gruppenarbeit und Freizeiten, Stuttgart-München 1977
- Neidhart, W., Erzählbuch zur Bibel, Zürich 1975
- Riess, R., Der Gott der Lilien, Göttingen 1981
- Schmidt, E.R., Frauen und Männer arbeiten an biblischen Texten, in: WzM 34 (1982) 205-220
- Spiegel, Y. (Hg.), Doppeldeutlich, München 1978
- (Hg.), Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte, München 1972
- Theologia Practica 1981, H. 3/4, 40-49
- Wink, W., Bibelauslegung als Interaktion, Stuttgart 1976

Friedemann Merkel

Andacht, eine vernachlässigte "kleine Form"¹

I.

Ich bin versucht, mit einer Vexierfrage zu beginnen:

"Jeder Pfarrer tuts - aber keiner weiß, was er tut."

Antwort: "Er hält Andachten."

Es ist unzweifelhaft, daß Andachten zu den eingeführten, unentbehrlichen zahlreichen pastoralen Aufgaben auch in einem heutigen Pfarramt gehören, sind sie doch oft der Ausweis christlichen, kirchlichen Selbstverständnisses der Gemeindekreise. Andachten werden "gehalten" - ein bemerkenswerter Sprachgebrauch! - bei der Zusammenkunft von Zielgruppen; Konferenzen und Sitzungen beginnen oder enden mit einer Andacht; sie sind bestimmt durch Tageszeiten (Morgen- oder Abend-Andacht), durch den Ablauf der Woche (Wochenschlußandacht), durch besondere Situationen (Schul-, Kranken-Haus-Andachten), durch das Kirchenjahr (Advents-, Passions-Andacht) und durch die Medien (Rundfunk-, Fernseh-Andacht).

Geht man von der Häufigkeit und Vielfältigkeit des Vorkommens in der kirchlichen Praxis aus, sollte man annehmen, daß eine Theorie der Andacht entsprechend vielfältig und der praktischen Aufgabe angemessen zu finden sei. Dies ist aber ein Irrtum. Es gibt heute keine Theorie der Andacht, die theologische Reflexion des Gegenstandes steht in keinem Verhältnis zu der offenkundig großen Bedeutung im Leben der Gemeinde.

Fragt man die, die allwöchentlich mehrere Andachten zu halten haben, und erinnert man sich an das, was man selbst lange Jahre praktiziert hat und noch praktiziert, dann kann man auf die Frage folgende spontane Antworten

erhalten, die nicht repräsentativ, aber sicher signifikant sein können. Danach ist "Andacht" a) eine meist bibelbezogene Ansprache oder "kurze Predigt", die häufig b) nicht im gottesdienstlichen Kontext steht, aber umrahmt ist mit liturgischen Elementen (Lied, Gebet), die c) kasuell-zielgruppengerichtet ist und die, d) von Rundfunkandachten abgesehen, meist schlecht vorbereitet ist.

Fragt man die Praktiker aber weiter, was denn das Ziel solcher Andachten sei, dann sind die Antworten merkwürdig verhalten und verschwommen. Am greifbarsten ist noch die Meinung, daß durch die Andacht die Arbeit der Kreise, die Sitzung des Presbyteriums, der Pfarrkonvente, die Mitarbeitergruppen ihren unverwechselbaren Charakter als evangelisch-kirchliche Institution erhalte, durch den man sich von allen anderen Verbänden unterscheide, auch und gerade wenn man kaum anderes veranstalte als diese. Sonst aber ist über das Proprium kirchlicher Andacht, außer der Äußerung, daß sie sich in der Nähe der Predigt befindet, wenig zu erfahren.

Diese verhaltene Unsicherheit signalisierende Auskunft ist nach Lage der Dinge nur zu verständlich. Sie geht nicht zu Lasten der kirchlichen Praxis, sondern ist auf das Negativ-Konto der praktischen Theologie zu verbuchen. Nach meinen - sicher unvollkommenen - Recherchen wird das Problem Andacht weder an der Universität² noch an den Predigerseminaren thematisiert, wobei in der Praxis sowohl an den Hochschulen wie vor allem an den Predigerseminaren Andachten in concreto gehalten werden. Begibt man sich in seiner Analyse auf den gesicherten Boden der Literatur, so verstärkt sich der bereits gewonnene Eindruck: Die im Erscheinen begriffene TRE verweist unter dem Stichwort 'Andacht' lapidar auf den Artikel 'Frömmigkeit', der noch nicht erschienen ist. Aber

man ahnt, wohin die Tendenz geht, wenn man den Verweis auf die 'Frömmigkeit' recht interpretiert. Das dreibändige "Handbuch der Praktischen Theologie" widmet dem Handlungsfeld 'Andacht' keinen gesonderten Abschnitt; das Stichwort kommt nur en passant vor³; dasselbe gilt für das von Gert Otto herausgegebene "Praktisch-Theologische Handbuch"⁴. Auch für die römisch-katholischen Werke "Handbuch der Verkündigung" und "Handbuch der Pastoraltheologie" sind ähnliche Feststellungen zu machen. Nur die dritte Auflage von "Die Religion in Geschichte und Gegenwart" hat unter dem Stichwort 'Andacht' einen zweigeteilten Artikel, einen "grundsätzlichen" und einen "praktisch-theologischen" von M. Mezer.⁵ Diese knappe eine Spalte ist m.W. die einzige zusammenhängende thematische Bearbeitung des Gegenstandes in neuerer Zeit.

Freilich ist dieses Defizit nicht für die moderne Fachliteratur zu konstatieren. Es gilt ebenso für die zahlreichen Praktischen Theologien der ersten Hälfte dieses⁶ und des 19. Jahrhunderts⁷. Selbst das materialreiche "Lehrbuch der Praktischen Theologie" von E.Ch. Achelis erwähnt den Sachkomplex nicht.⁸

Diese Analyse zeigt m.E. hinreichend, daß die Andacht nicht in die praktisch-theologische Reflexion einbezogen worden ist. Der Umfang der Praxis ist umgekehrt proportional zur Theorie. Woran liegt das?

Man kann zunächst vermuten, daß dies damit zusammenhängt, daß die Andacht allzu rasch als "kleine" Form der Predigt und des Gottesdienstes angesehen wird und daß man stillschweigend davon ausgeht, daß die kleine Form keiner eigenständigen Reflexion bedarf, wenn die "große Form" hinreichend geklärt ist.

Indessen erscheint diese Erklärung zu kurz geschlossen zu sein. Stimmt es, daß der vorfindliche Brauch der Andacht, trotz seiner Mannigfaltigkeit, einfach und unmittelbar vom gemeindlichen Predigtgottesdienst her verstanden werden kann? Jedenfalls sollte diese Theorie nicht vorschnell und ungeprüft übernommen werden. Schon der Begriff Andacht, den die Herausgeber der TRE sicher nicht ohne Grund dem Stichwort Frömmigkeit subsummieren wollen, sollte Anlaß zu einer gründlicheren Untersuchung des Begriffes und der Sache werden.

II.

Der Begriff 'Andacht' war im Laufe vieler Jahrhunderte erheblichen Bedeutungswandlungen unterworfen.⁹ Im Mittelhochdeutschen bedeutet 'andacht' 'mit Aufmerksamkeit an etwas denken'. Dieser Gebrauch entspricht dem lateinischen 'attentio', 'die Anspannung des Geistes auf einen bestimmten Zweck richten'¹⁰. Im Bereich des Juristischen entspricht der Begriff der intentio und drückt überlegtes, absichtsvolles, vorsätzliches Handeln aus. Im frühen Mittelalter, wahrscheinlich im Gefolge der kluniazensischen Reform und später unter dem Einfluß der devotio moderna erfährt der Begriff eine Einengung auf den religiösen Bereich. Fromme Gedanken, die sich intensiv auf Gott, auf Göttliches richten. Andacht in diesem Sinn drückt eine Haltung aus: Man ist oder wird andächtig. Die Gedanken sind ganz auf Gott konzentriert. Der Begriff gelangt damit in die Nähe von devotio. So heißt es in der oberdeutschen Servatiuslegende um 1180: "Mit vil groszer andaht er sinen schepfaere bat."¹¹ Von Isolde in Gottfried von Straßburg's 'Tristan' wird gesagt: "Ir andaht diu was gotelich."¹² Diese Andacht kann gefördert werden etwa durch Andachtsbilder, in die sich

der Gläubige versenkt. So wird z.B. von dem Mystiker Heinrich Seuse berichtet: "Er hatte sich da auch in seinem Anfang einen heimlichen Ort, eine Kapelle auserwählt, wo er seiner Andacht nach bildreicher Weise genügen konnte."¹³ Auch das sich seit dem 12. Jahrhundert langsam entwickelnde Rosenkranzgebet, das ursprünglich für die Privatandacht bestimmt gewesen war, aber zunehmend für die kirchliche Volksandacht Bedeutung gewann, sollte gerade durch seine Monotonie des Gebetsrhythmus zur andächtigen Hinwendung auf die göttlichen Geheimnisse der Person Jesu und der Maria bewegen.

Auch die berühmte Imitatio Christi des Thomas a Kempis war dazu geeignet, der persönlichen Andacht ihre Struktur und Methode zu geben. In der "Nachfolge Christi" kulminiert die praktische Frömmigkeit der mittelalterlichen Kirche, die von Franz von Assisi, den Mystikern, von den Bettelorden, besonders von den "Brüdern und Schwestern vom gemeinsamen Leben" maßgeblich bestimmt wurde. Gerade die Letztgenannten wirken weit über das Klosterleben in die Volkskirche hinein. Thomas a Kempis' "Imitatio" wird später fester Bestandteil der Exercitia Spirituality des Ignatius von Loyola und gewinnt einen bestimmenden Ort in der römischen Frömmigkeit.

Martin Luther erkennt deutlich die Gefahren, die sich aus solchen Andachtsübungen ergeben können: "Hüte sich ein jeder, wenn er nun neben den Worten oder sonst ein Fünkeln empfängt und Andacht fühlet, daß er nicht der alten Schlange Gift, das ist der mörderischen Hoffart folge, die da spricht: Ach, ich bete nun mit dem Herzen und Mund und habe solche Andacht, daß ich meine, es werde schwerlich ein anderer sein, der das so recht tut wie ich. Denn die Gedanken hat Dir der Teufel eingegeben, und du wirst damit ärger als alle die, die da nicht

beten. Ja, solcher Gedanke ist nicht weit ab von Gotteslästerung und Vermaledung, denn nicht dich, sondern Gott sollst du in allem Guten loben, das du fühlst oder habest."¹⁴

Luther wendet sich damit gegen alle selbstgenügsame Frömmigkeit als menschliche seelische Disposition und Leistung: "Gottes Wort und Verheißung macht dein Gebet gut, nicht deine Andacht. Denn dieser Glaube, auf seine Worte gegründet, ist auch die rechte Andacht, ohne welche alle andere Andacht lauter Betrugerei und Irrtum ist."¹⁵ Andacht aus Glauben und nicht als fromme Leistung, will Luther.¹⁶ Deshalb singt die christliche Gemeinde beim Begräbnis keine 'Trauerlieder noch Leidensgesänge', sondern "tröstliche Lieder von Vergebung der Sünden, von Ruhe, Schlaf, Leben und Auferstehung der verstorbenen Christen, damit unser Glaube gestärkt und die Menschen zu rechter Andacht gereizt werden"¹⁷.

Wie solche Reizung zu rechter Andacht geschehen kann, wird im Kleinen Katechismus Luthers "Wie ein Hausvater sein Gesinde lehren soll, sich morgens und abends zu segnen"¹⁸ gültig beschrieben: "Des Morgens so du aus dem Bette fährst, sollst du dich mit dem heiligen Kreuz segnen und sagen: Das walte Gott Vater, Sohn, Heiliger Geist. Amen." Nach Glaubensbekenntnis oder Vaterunser kann folgen: "Ich danke dir, mein himmlischer Vater ... Und als dann mit Freuden an dein Werk gegangen und etwa ein Lied gesungen wie die zehn Gebote oder was dir passend erscheint." Und am Abend: Luthers Abendseggen nach Glaubensbekenntnis und Vaterunser: "Und alsdann flugs und fröhlich geschlafen." Hier haben wir das Grundmodell evangelischer häuslicher Andacht, die in den Reformationkirchen zunehmend an Gewicht gewinnt. Diese Hausan-

dachten stehen dem öffentlichen Gottesdienst gegenüber und ergänzen ihn. "Deshalb soll in den Häusern wöchentlich durchaus Gottes Wort gelesen, gehört und verhandelt werden"¹⁹ bestimmt die Kirchenordnung. Vor allem in Adelskreisen²⁰ und zunehmend auch in der Bürgerschaft finden regelmäßig Hausandachten statt. So wird etwa aus Nürnberg schon 1546 von täglichen häuslichen Andachten berichtet, zu denen durch Glockengeläut von den Hauptkirchen allgemein ein öffentliches Zeichen gegeben wurde ("Betglockenläuten"), um die Gemeinde in den Häusern zur selben Zeit zum andächtigen Gebet zu versammeln.²¹ Von Ulm wird 1669 berichtet: "Es ist nicht leicht, eine christliche und ehrbare Haushaltung zu finden, in welcher nicht neben der heiligen Bibel und einer Hauspostille auch ein oder zwei, in manchen Häusern viel mehr Gebet- und Andachtsbücher anzutreffen wären."²² Das württembergische Generalreskript von 1743 - abgekürzt Pietisten-Reskript genannt - gibt uns vollends Einblick in die Praxis der Hausandacht.²³ Die Hausväter und -Mütter werden ermahnt, "daß sie die ihnen obliegenden Haus-Andachten mit ihren Kindern und Gesinde nicht versäumen, sondern zuversichtlich glauben sollen, daß dergleichen geistliche Übungen, sie bestehen hernach in Vorbereitung auf den Tag des Herrn, und zum Besuch der Kirchen, oder in Wiederholung des öffentlich gepredigten Worts Gottes, absonderlich auch der sogenannten Kinder-Lehre, oder in weiterer Lesung der Heiligen Bibel, und geprüfter geistlicher Bücher, in Erlernung und Wiederholung der Psalmen, Gebete und Lieder, oder auch in ihrer selbst und der Ihrigen, niemals ohne Segen und Erbauung sein und daß vielmehr hierdurch ihre und der Ihrigen Besserung schnell wachsen werde."

Aus diesen wenigen Zeugnissen läßt sich hinreichend erkennen, wie verbreitet die Hausandacht im 17. und 18. Jahrhundert gewesen ist. Dabei zeigt sich ein deutlicher Wandel in der Begrifflichkeit: Aus dem Andächtigen als frommer Haltung wird die Andacht zu einer häuslichen, nichtöffentlichen, geordneten Veranstaltung, durch die das Andächtigen ermöglicht und gefördert werden soll. Andacht wird zum terminus technicus einer festen, ritualisierten, nicht gemeindegottesdienstlichen Form, die durch Gebet, Bibellektion, Lesung von gedruckten Auslegungen und Gesang bestimmt ist. Hierbei gewinnen Andachts- und Erbauungsbücher zunehmend an Bedeutung. So werden Luthers "Betbüchlein" (1522), seine Kirchenpostille (1559 nach der Nachschrift von Rörer von Andreas Poach herausgegeben) und andere Schriften des Reformators bei häuslichen Andachten oft gebraucht. Johann Habermanns Gebetbuch "Christliche Gebete für allerlei Not und Stände der ganzen Christenheit ausgeteilt auf alle Tage der Woche zu sprechen" (1570) ist weitverbreitet. Johann Arnds "Vier Bücher vom wahren Christentum" (1605) hat als Andachtsbuch eine weltweite Wirkung. Auch der fünfbändige "Seelenschatz" von Christian Scriver (1675-1692) gehört wie mehrere seiner anderen Schriften zu der bedeutenden Andachtsliteratur, die für lange Zeit wirksam bleibt.

Neben dem Begriff 'Andacht' im Sinne einer frommen Veranstaltung bleibt freilich der "ältere" Sprachgebrauch im Sinn des Andächtigen erhalten. Dies zeigt beispielsweise die häufige Anrede der Gemeinde als "andächtige Zuhörer" oder als "meine andächtigen Freunde" (Schleiermachers Predigten). Auch zahlreiche evangelische Kirchenlieder bereits des 17. Jahrhunderts beweisen dies: Die fromme Betrachtung des Leidens und Sterbens

Jesu bewirkt und fördert solche Andacht: "Seele, mache dich heilig auf, Jesum zu begleiten gen Jerusalem hinauf, tritt ihm an die Seiten. In der Andacht folg ihm nach ..." ²⁴ "Jesus, deine Passion will ich jetzt bedenken; wollest mir vom Himmelsthron, Geist und Andacht schenken." ²⁵ Besonders aber zu Beginn des Gottesdienstes wird um die Gabe der Andacht betend gesungen: "Tu auf den Mund zum Lobe dein, bereit das Herz zur Andacht fein, den Glauben mehr, stärk den Verstand, daß uns dein Nam' werd' wohlbekannt." ²⁶ Daß Maria aus Lukas 10 zum Typus der andächtigen Hörerin wird, macht Johannes H. Schroders Lied (1695) "Eins ist not" deutlich: "Wie, dies eine zu genießen, sich Maria dort befließ, da sie sich zu Jesu Füßen, voller Andacht niederließ, ihr Herz entbrannte, dies einzig zu hören ..." ²⁷ Oder später bei dem Romantiker Friedrich von Hardenberg (Novalis): "Wenn ich ihn nur habe, wenn er mein nur ist, wenn mein Herz bis hin zum Grabe seine Treue nie vergißt: Weiß ich nichts von Leide, fühle nichts, als Andacht, Lieb' und Freude." ²⁸

Neue Bedeutung erhält die Privatandacht als Institution im Gegensatz zum öffentlichen Gottesdienst durch den Pietismus. Die Pia Desideria Speners (1676) führen dazu aus: Die Predigt des Gemeindegottesdienstes ist allein unzureichend. ²⁹ Er bedarf der Ergänzung durch das sich in den Collegia pietatis verwirklichende allgemeine Priestertum. ³⁰ In den pietistischen freien Versammlungen predigten und beteten nicht mehr notwendigerweise die amtlich bestellten Prediger kraft ihres "angemaste(n) Monopolium des geistlichen Standes" ³¹, sondern jeder von Gottes Geist erleuchtete Mensch. Er kann mehr bewirken, als ein "doppel-doctormäßiger vanitätischer Welt-Narr, der von Gott nicht gelehrt ist" ³². Durch diese Frontstellung wird der anti-"kirchliche" und als Reaktion

darauf der antiseparatistische Affekt deutlich, unter den die Institution der Andacht zunehmend geriet. Zwar fehlt bei Spener der Begriff der Andacht für diese *Collegia pietatis*, aber in der Sache sind diese nicht-öffentlichen "Übungen" im Gegenüber zum öffentlichen Gottesdienst durchaus als private Erbauungsstunden zu sehen, die durch die in ihrer Mitte stehenden 'Andacht' im Sinn einer geistgewirkten "erbaulichen" Schriftauslegung sowie durch Gebet, Lied und Geistesgemeinschaft bestimmt sind. Jedenfalls gewinnt von da aus die Andacht in unserem heutigen Verständnis als ein bestimmter Typus christlicher Veranstaltung ihre strukturelle Prägung.

Zur Pflege vorwiegend häuslicher Privatandacht entstand eine Fülle von pietistischen Andachtsbüchern, die zum Teil weite Verbreitung erlangten. Namhafte Verfasser sind: A.H. Francke, N.v. Zinzendorf, F.Ch. Oetinger und viele andere. So ist besonders das Buch von Joh. Fr. Stark, "Tägliche Andachten in guten und bösen Tagen" (1727), zu erwähnen, das bis heute noch Benutzer findet.³³ Diese Literatur findet im Losungsbüchlein der Herrenhuter Brüdergemeinde, in den Abreißkalendern und den Leseordnungen des Tages ihre Fortsetzung.

Wie es, zumindest in Württemberg, gelang, den öffentlichen Gottesdienst, die Hausandacht und die pietistischen Zusammenkünfte einander zuzuordnen und voneinander abzugrenzen, zeigt das bereits erwähnte sog. Pietisten-Reskript von 1743. Nachdem zuerst vom Primat der öffentlichen Versammlung und der eigenen Hausandacht gesprochen wurde, stellt der Verordnungsgeber äußerst behutsam, aber mit wünschenswerter Klarheit fest: "Wir sind nicht der Meinung, die besonderen Zusammenkünfte, welche von einigen christlichen Personen in Absicht auf geistliche

Handlungen geschehen, überhaupt zu verwerfen oder zu verbieten. Wir werden vielmehr dieselben mit vorsichtiger Unterscheidung prüfen: das Gute behalten und befördern, die Abwege aber anzeigen, absondern, und, so viel an uns ist, verhüten."³⁴

Damit wurden die pietistischen Versammlungen nicht zu öffentlichen Gottesdiensten, aber sie erlangten unter bestimmten, im Reskript sorgsam definierten Bedingungen eine kirchenamtliche Sanktion. Für nicht wenige Pfarrer wurde aber damit die Andacht faktisch zu einer freiwilligen pastoralen Aufgabe. Diese Regelung ist aber nur auf Württemberg beschränkt.

Die Tatsache, daß der Topos 'Andacht' sich sonst primär auf den Privatbereich und in die geschlossenen Zirkel bestimmter Kreise bezieht, ist m.E. dafür verantwortlich, daß er in den wissenschaftlichen Praktischen Theologien nicht angemessen behandelt wird. Die Andacht gehört lange Jahrhunderte nicht zu den pastoralen Aufgaben des Pfarrers, deshalb fehlt die theologische Reflexion über die Andacht in der Pastoraltheologie. Erst als man begann, die Andachten der Pietisten und Separatisten als Herausforderung an die Gemeinde zu empfinden, konnte man zu einer prinzipiellen neuen Einstellung gelangen. Ludwig Hüffell's "Wesen und Beruf des evangelisch-christlichen Geistlichen" (1843⁴)³⁵ erkennt die Problematik. Zwar sieht er in den "Betvereinen" ein "Krankheitssymptom unserer evangelischen Kirche", das allerdings ein Defizit an geordneter Frömmigkeit innerhalb der Kirche zum Ausdruck bringt. So fragt er: "Warum haben wir nicht täglich Betstunden, warum sind unsere Kirchen die ganze Woche hindurch verschlossen, so daß der einsame Beter hier nicht einmal eine Stätte finden

kann, wo er seine Andacht verrichtet? ... Warum beachtet man nicht mehr die Bedürfnisse der Gemeinde bei der Besetzung ihrer Stellen? Ein ungeschicktes Kirchenregiment hat schon manchen Konventikel, manche Pietisten und wirkliche Separatisten hervorgerufen."³⁶ Noch geht Hüffell nicht so weit, Andachten allgemein als gemeindliche Einrichtungen zu fordern, aber der Hinweis, sich an den geistlichen Bedürfnissen der Gemeinden auch nach Andachten zu orientieren, deutet an, wie das Problem zunehmend als ein kirchliches (und nicht bloß privates und separatistisches) erkannt wurde, dem auch eine entsprechende pastoral-theologische Reflexion angemessen ist. Die Hausandacht als christliche Lebensform der Familie über die Erbauungsstunden pietistischer Kreise gelangt in den Horizont der Kirchengemeinden; ein Weg vom privaten halböffentlichen zu einer öffentlichen Form des Gottesdienstes. Dieser Entwicklungslinie entspricht auch der Weg der Bibel-Besprechstunde, die, wie Paul Wurster zeigte³⁷, sich ebenfalls, aus der pietistischen Gemeinschaftsversammlung herleitend, durch die Innere Mission ausgebreitet und schließlich als Bibelstunde kirchlich integriert wurde. Während es aber für den Bereich der Bibelstunde durch Paul Wurster und der Bibelarbeit durch Jürgen Henkys³⁸ zu einer historischen Klärung und zu einer praktisch-theologischen Grundlegung kam, unterblieben diese seltsamerweise in bezug auf die Andacht. Sie ist eine "vernachlässigte kleine Form".

III.

Welche Konsequenzen ergeben sich aus der vorgetragenen Analyse für die heute oft praktizierte, aber wenig reflektierte Andacht in der Gemeinde?

1. Wird ein Reflexionsdefizit in einem so wichtigen Bereich gemeindlicher Praxis festgestellt, so ist dies ein herausforderndes Signal an die Praktische Theologie. Gerade dann, wenn die Andacht aus der Familie weitgehend ausgewandert ist und in den Kreisen der Gemeinde ihren Platz gefunden hat, muß die Andacht zum Gegenstand der Pastoraltheologie werden. Damit ist nicht gesagt, daß Andacht ausschließlich Aufgabe des Pastors sein kann. Gerade hier zeigt sich auch durch die Geschichte der Andacht, daß sie - wie kaum eine andere Institution - Funktion des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen geworden und bis heute geblieben ist.
2. Wenn die Beobachtung richtig ist, daß durch die Andacht (oder auch Bibelarbeit) die Veranstaltung zu einer unverwechselbar christlichen - evangelischen - wird, dann kommt dieser Andacht viel mehr Gewicht und Bedeutung zu, als daß sie als Pflichtleistung nebenbei absolviert werden könnte. In der gemeinsamen Andacht drückt sich das Selbstverständnis der Gemeinde Jesu Christi aus. Insofern kann sie nicht beliebig und zufällig, auch nicht theologisch unreflektiert tradiert werden.
3. Die unbedachte Übernahme herkömmlicher Andachtsformen (Lied - Gebet - Ansprache - Lied etc.) verstärkt die Gefahr starrer, gedankenloser Routine. Die konstatierte notorisch schlechte Vorbereitung für die gemeinsame Andacht ist ein Indikator dafür, daß ihr geistlich wenig oder nichts zugetraut wird.

4. Die Entstehung der gemeindlichen Andacht aus der häuslichen Frömmigkeit im bewußten Abheben vom Gottesdienst der Gemeinde sollte mahnen, nicht allzu selbstverständlich die Andacht als Deminutiv des Hauptgottesdienstes zu betrachten.
5. Die Unsicherheit, wie heute Glaube in Frömmigkeit gelebt werden kann, ist groß. Allenthalben wird ein Frömmigkeitsverlust konstatiert und beklagt. Andererseits wird man feststellen können, daß die Frage nach gelebter, gestalteter Frömmigkeit größer ist, als man oft annimmt. Immerhin hat beispielsweise die Westfälische Landeskirche vor einigen Jahren (1978) als Propenendum das Thema "Frommsein heute" der Landesynode, allen Presbyterien, Kreissynoden und kirchlichen Arbeitsgruppen zur Beratung und Stellungnahme vorgelegt. Dieses Thema ist auf unerwartet große Resonanz gestoßen. Die Verunsicherung in vielen Bereichen des Lebens verstärkt den Wunsch bei vielen, zu sich selbst zu kommen. Christlicher Glaube weiß aber, daß man nicht zu sich kommt, ohne daß Gott ins Leben kommt. Gerade dort, wo Weltverantwortung besonders ernstgenommen und wahrgenommen wird, da möchte man nicht in der Welt auf- und untergehen.
6. Die Andacht hat hier die Aufgabe, in besonderer Weise Gottes Nähe im Alltag erfahrbar zu machen. In der Gemeinschaft der kirchlichen Gruppe sollen die Aufgaben, die der Alltag stellt, die gemeinsamen Freuden, die Belastungen und Versäumnisse bewußt unter Gottes Wort gestellt werden. Damit soll der Alltag nicht religiös überhöht werden, in dem Gott ein kleiner Separatraum für einen kurzen Augenblick reserviert wird. Der griffige Titel des Andachtsbuches von Heinrich Gießen: "Sei fünf Minuten still" will ja nicht

Stille für einen knappen Zeitraum, um dann zur Tagesordnung überzugehen, sondern sie will der Ordnung des ganzen Tages ihre Ausrichtung geben. Frömmigkeit ist keine Reservation für Augenblicke, sondern Selbstverständnis christlicher Lebensexistenz. Die geordnete Andacht verdichtet sie auf kürzere Zeit und bringt das Gegläubte und Erhoffte zum Ausdruck.

7. Andacht ist wie alles Geschehen aus Glauben ganzheitlich. Sie hat die Aufgabe, zum gemeinsamen Andächtigerwerden, das aus gemeinsamem Glauben erwächst, zu bringen und so verbindend zu sein. Dies geschieht durch das Hören auf das Evangelium und durch die Antwort des Glaubens in Lob und Dank, Klage, Bitte und Fürbitte.
8. Die kirchliche Andacht in der Gruppe kann konkreter, deutlicher, empfindlicher und auch empfindsamer sein, als der öffentliche Gottesdienst der Gemeinde. Vor allem: Sie ist persönlicher. Gerade weil sich die Glieder der Gruppe nicht fernstehen, weil sie sich in aller Regel viel besser kennen, als sich die sonntägliche Gottesdienstgemeinde bekannt sein kann, und weil sie zusammenkommen, um ein Stück des jeweils individuellen Lebens gemeinsam zu gestalten, wird die persönliche, emotionelle Komponente stärker sein können, als dies dem Gemeindegottesdienst als Vollversammlung gelingt.
9. Die Andacht lebt von dem aufmerksamen Bedenken der Schrift. Dies entspricht dem Ursinn des Begriffs: seine Aufmerksamkeit ganz auf Gott richten. Diesem Ziel dienen die Andacht als geistlicher Rede, die Lieder, Gebete und der Raum. Dabei soll das Evangelium

unmittelbar direkt gehört werden. Wenn man etwa den Stellenwert der Herrenhuter Losungen für die evangelische Frömmigkeit - auch kritisch - beurteilt, so beruht ihre immense Wirkung auf der Unmittelbarkeit des Bezugs des einzelnen Bibelwortes auf die konkrete Situation. Daß dies vom Standpunkt historisch-kritischer Schriftauslegung oft sehr bedenklich ist, ist die eine Seite. Daß aber Losung und Lehrtext als unmittelbar angeheendes, tröstendes und ermunterndes Gotteswort gehört und erfahren werden, ist die andere Seite. Aber da geschieht Andacht, weil die Hörer andächtig werden.

10. Nach diesen Darlegungen dürfte es evident sein, daß Andacht ein Thema für sich ist und sich nicht einfach ableitet aus der Homiletik, der Liturgik oder der Religionspsychologie ergibt, so gewiß auch Interdependenzen erkennbar sind. Andacht als gemeindliche Veranstaltung hat ein besonderes eigenes Ziel, und sie hat auch einen von anderen Aktivitäten abgehobenen Stil. Sie ist mehr als anderes auf innere Stimmigkeit angewiesen. Andacht kann nicht mehr länger als kleine Form des großen Modells Predigtgottesdienst angesehen werden. So gewiß sie im Konkreten der gründlichen, verantworteten Vorbereitung bedarf und nicht zum geistlichen Extempore und zur theologischen Resteverwertung denaturalisiert werden darf, so gewiß braucht das Stichwort 'Andacht' im doppelten Sinn des Wortes, als Andächtigkeit und als Mittel zum Andächtigwerden, der gründlichen praktisch-theologischen Reflexion.
11. Die Andacht muß im Ensemble Verkündigung - Lehre - Gemeinschaft gesehen und gewürdigt werden.

Anmerkungen

- 1 Referat bei der Tagung der Sektion Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie am 30.9.1982 in Berlin.
- 2 Wie mir bekannt geworden ist, ließ Otto Haendler in seinen Homiletischen Seminaren zuerst Andachten, dann Predigten erarbeiten.
- 3 Etwa II, 279, 284.
- 4 s. Stichwortregister
- 5 RGG³ I, 362f.
- 6 Für L. Fendt, O. Haendler, A.D. Müller, M. Schian.
- 7 Z.B. für C.J. Nitzsch, Th. Harnack u.a.
- 8 3. Auflage 1911ff.
- 9 Vgl. dazu Grimm, Deutsches Wörterbuch (1854) 302; Trübners Deutsches Wörterbuch (1939) 1,75; F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch deutscher Sprache (1967²⁰) 21; W. Schütz, Historisches Wörterbuch der Philosophie, I, 295.
- 10 Cicero, De oratore, 2, 150.
- 11 Text aus: Deutsche Literatur. Texte und Zeugnisse, hg. von H. De Boor, 1965, I, 315f, Zeile 58.59.
- 12 Zeile 15659.
- 13 H. Seuses, Deutsche Schriften I, 1922, 89; dazu Art. Andachtsbild I (Otto von Simson, TRE 2, 661ff).
- 14 Deutsche Auslegung des Vaterunser für einfältige Laien (1519) WA, 85f; zit. nach Luther Deutsch (hg. von K. Aland) V, 211.
- 15 Ebd. 270.
- 16 Tischreden 209 (Luther Deutsch, ebd. IX, 98).
- 17 Vorrede zur Sammlung der Begräbnislieder (1542) WA 35, 478f; Luther Deutsch VI, 171.
- 18 WA 30, 392ff.
- 19 Beispielsweise die Kurländer Kirchenordnung (Sehling V. 94).

- 20 Vgl. P. Graff, Geschichte der Auflösung der alten Gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands, 1937, I, 244.
- 21 B. Klaus, Veit Dietrich, 1958, 251.
- 22 Keidel, Pietismus in Ulm, Bl. für württb. Kirchengeschichte 1883, 35.
- 23 Das Württembergische Pietisten-Reskript vom Jahr 1743, Hg. Ev. Oberkirchenrat Stuttgart, 1977 (Faksimile). Den Hinweis auf diese Urkunde verdanke ich meinem Kollegen Martin Brecht.
- 24 A. Klesel (1675), EKG 68, 1.
- 25 S. von Birken (1663), EKG 67, 1.
- 26 Wilhelm von Sachsen-Weimar (1648), EKG 126; dazu noch EKG 343, 2; 129, 6 u.a.
- 27 EKG 259, 3.
- 28 Novalis, Das 5. geistliche Lied. Ed. Kluckhohn und Samuel, 1. Band, 164.
- 29 Pia Desideria (PD, Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, 170 (hg. von K. Aland), 1964³, 58, 11.
- 30 PD 55, 13.
- 31 PD 59, 13. Dazu M. Schmidt, Spencers Pia Desideria, Versuch einer theologischen Interpretation, in: Theologia Viatorum 1951, 70-112, hier besonders 85ff.
- 32 PD 72, 15.
- 33 Dazu F. Bartsch, Art. Erbauungsliteratur, in: RGG³ II, 544ff.
- 34 S. Anm. 23.
- 35 In der Bibliothek theologischer Klassiker 1890 wieder herausgegeben. Nach dieser Ausgabe wird zitiert.
- 36 Ebd. IV, 160f.
- 37 P. Wurster, Die Bibelstunde, 1923³.
- 38 J. Henkys, Bibelarbeit, 1966.

Walter Eisinger

Neue Bibelfrömmigkeit in der jungen Generation

1. Drei Wörter aus der Bibel gehören zu den meist-zitierten in Ost und West: "Schwerter zu Pflugscharen" (Micha 3,4). Auf welchem Weg sie in den Horizont des sowjetischen Bildhauers geraten sind, der den Schmied vor den Vereinten Nationen in New York geschaffen hat, entzieht sich der genauen Kenntnis. Auf dem Umweg über den Schmied, der Schwerter zu Pflugscharen umwandelt, ist das Michazitat nach Europa gekommen. Es bildet heute einen wesentlichen Grundbestandteil, eine Art Mindest- oder "Grundwissen" der Bibelkenntnis junger Menschen. Die Präzision, mit der es ihnen aus der Seele spricht, macht es für sie zu einem Bekenntniswort, zum gegenseitigen Erkennungs-Schibboleth und Grundsymbol ersehnter neuer Welt- und Lebensordnung. Diese Dreiworte-Präzision, zu der die Bibel ja des öfteren fähig ist, wird als hilfreich empfunden, weil sie die rasche Kommunikation, die Verständigung untereinander und dann auch mit anderen ermöglicht oder beschleunigt. Im Bild SCHWERTER ZU PFLUGSCHAREN, das einen Vorgang, eine Tätigkeit bezeichnet, ist die Entwicklung festgehalten, auf die junge Menschen hoffen und die sie beeinflussen möchten.

Es gibt drei andere Wörter, die durch ihre lapidare und unwiederholbare Zusammenstellung Ähnliches in Gang setzen: "Liebet eure Feinde!" (Mt 5,44) Seit Weizsäcker und Eppler von der "intelligenten Feindesliebe" reden, hat sich auch das biblische Wort selbst schnell durchgesetzt. Es steht quer zur Wirklichkeit, schon darum hat es viel für sich. Ich entsinne mich noch der Religionsstunden Ende der fünfziger Jahre, die ich über die Berg-

predigt zu halten hatte: Welche Mühe kostete es, ein solches Wort auch nur einigermaßen verständlich zu machen; es wurde als romantischer Unsinn apostrophiert, der natürlich nicht in die Zeit des leistungs- und konkurrenzorientierten Wiederaufbaus paßte. Heute kann man von vielen Jugendlichen hören, Feindesliebe im Sinne der Bergpredigt sei das einzige "realistische" Verhalten, das der Welt noch Zukunft ermögliche.

Gerd Theissen spricht vielen dieser jungen Menschen unmittelbar aus dem Herzen, wenn er seine "Soziologie der Jesusbewegung" so abschließt: "Die Vision von Liebe und Versöhnung flackerte immer wieder auf. Einige 'Narren in Christo' folgten ihr, die man gerne als religiöse 'Virtuosen' klassifiziert, um sie nicht allzu ernst nehmen zu müssen. Und doch könnte es sein, daß das Ethos der Feindesliebe, der Gewaltlosigkeit und der Freiheit gegenüber dem Besitz, das viele zu den Sonntagsnormen der Weltgeschichte zählen, bei wachsender Labilität unserer sozialen Beziehungen auch für den 'Alltag' von Bedeutung wird. Die Notwendigkeit des Friedens im Inneren und Äußeren bei gleichzeitiger Dringlichkeit sozialer Veränderung verlangt von uns vielleicht radikalere Verhaltensänderungen, als wir wahrhaben wollen. Was bisher dysfunktional war, könnte sich einmal als funktional, was zum ethischen Luxus der Menschheit gezählt wurde, als Überlebenschance erweisen." (111)

Hier wird keineswegs nur vielen Theologiestudenten, sondern gerade auch vielen jungen Nichttheologen aus der Seele gesprochen. Wir können die Entsprechungen in Lebensgefühl und Erfahrung junger Menschen genau abrufen:

1.1 Jesus hat eine "Bewegung" ins Leben gerufen, nicht eine Kirche gegründet oder gar "gestiftet". Er wollte das Reich Gottes - und leider kam die Kirche. Jesu In-

stitutionenkritik - oder was dafür gehalten werden kann - weckt ein Echo. Keine ausgewogene, vor lauter Vor-, Nach- und Rücksicht sich selbst verlierende Kirche, sondern radikale Bewegung zum Reich Gottes hin: das ist der Fluchtpunkt.

1.2 Jesus will statt Gemeinde lieber Gemeinschaft: also Bundesgenossenschaft, Bruderschaft, deren Kennzeichen lebendige Beziehungen sind; nicht bloße gleichgestimmte (Lohse) Hörschar.

1.3 Jesus will alte Denk- und Gewohnheitsstrukturen aufbrechen: Es gilt, Feind"bilder" "abzubauen". Diese termini technici liegen bereits schon überall vor und werden bei jeder intensiven Diskussion abgerufen und souverän, fast spielerisch in die Debatte geworfen und verwendet - wieder handelt es sich um ein Kürzest-Zwei-Wörter-Programm, zusammengesetzt (Montage) aus Ex 20,4a und Mt 5,44.

1.4 Jesus will Gewaltlosigkeit, das gilt als Apriori; darum: Vor-Leistungen, Frieden "schaffen" (Mt 5,9) "ohne Waffen" (Sach 9,10; Jes 2,4b).

1.5 Es liegt Jesus nichts am Besitz - darum gilt es eine Abkehr von dem "irren" Materialismus innerhalb der westlichen Welt. Der Materialismus in unserer Gesellschaft wirkt zerstörerisch; deswegen hat - nach der neuen Shell-Studie '82 - die Mehrheit unserer Jugendlichen ein düsteres Bild von der Zukunft (I, 381). An erster Stelle kommen die ökologischen Probleme, ihnen folgen die Arbeitslosigkeit, die Beziehungslosigkeit, der mögliche Krieg, die dominierende Technik, die sinnleere Freizeit, die Energiekrise usw. Gegenüber diesen "Zwängen" (eigentlich eine bislang ungebräuchliche Pluralbildung!) oder

als zwang- und schicksalhaft empfundenen Entwicklungen nimmt sich so etwas wie eine JESUS"bewegung" frisch und verheißungsvoll aus. Sie läßt sich in kurzen Worten und Wörtern überallhin transportieren und schafft so neue Kommunikationsmöglichkeiten auf Häuserwänden, Plakaten, Spruchbändern, Kotflügeln und Kofferraumdeckeln.

"Jesus wirds schon richten", steht dann doppel- und tiefsinnig an einer Universitätsbibliothek-Wand. Solche kurz und knapp sich vermittelnde Jesus-Information macht Hoffnung unter jungen Leuten. So hat sich ein neues Jesusbild entwickelt. Das kommt nicht aus intensiver Bibellektüre, wenn man von den Jugendgruppen einmal ab- sieht, die der Gemeinschaftsbewegung oder der evangelikal- en Sammlung verpflichtet sind. Vielmehr sind es jene kurzen und programmatischen Sätze und Dreiwörterzitate, die man hört (im Sprechchor), an Hauswänden lesen kann, in neuen Liedern hören kann. Die "Überlieferungsgeschichte" bestimmter Zitate ist dabei sehr kompliziert, ihre "Wirkungsgeschichte" ebenso, die Verfasser bleiben aus naheliegenden Gründen im Hintergrund; sobald mehr Material vorliegt, wird man diese Traditionen verfolgen müssen - erste Versuche aus dem germanistischen Raum liegen vor. Evangelikale und fundamentalistische Jugendkreise beherrschen diese Art der Kurz-Kommunikation schon länger meisterhaft: Man kann auf allen Straßen ja schön länger hinter dem Schild "Jesus liebt Dich" herfahren. Da die Jugend (wahrscheinlich schon seit langer Zeit) sparsame verbale Kommunikation liebt, die sich auf ausgestoßene Kurz-Rufe und relativ "primitive" Kürzest- Sätze beschränkt, handelt es sich um einen räumlich wie zeitlich weiten und schnellen Transport von Wortzusammenstellungen. Solche "bekenntnishaften" Kurz-Aussagen

verbinden sich mit Erinnerung aus der Frühsozialisation und schafft das Bild eines Jesus, der uns aktivieren will.

Theologen wissen zwar, daß das "neue" Jesusbild im Ganzen so neu nicht ist, wie es, verglichen mit einer sauberen Christologie oder mit Erkenntnissen mancher Exegeten sich darstellt. Sicher ist es auch nicht so neu, wie es manche jungen Menschen empfinden. Kenner des jugendlichen Lebensgefühls wie Bäumler u.a. haben sicher recht, wenn sie das Jesusbild "jesulogisch" und nicht "christologisch" nennen. Langsam wird offenbar nachvollzogen, was in neutestamentlichen Proseminaren schon lange als Augurenwissen verabfolgt wurde. Jesus ist darin sicher ein Stück "Vorbild" - obschon dieser Begriff heute ganz und gar nicht in die Landschaft zu passen scheint. Man setzt sich ja Leitbilder heute lieber selbst, versteht sie also weniger als "Vor-Bild", dem man nacheiferte - denn vielmehr als "Entsprechung": Was Jesus da tut, das entspricht meiner Erfahrung, kommt meinem Gefühl entgegen. Jesus kann dann SYMBOL DES EIGENEN HANDELNS oder Handelnwollens sein. Er ist dann, weil er der eigenen Erfahrung entspricht, "unheimlich gut". Dieses häufige "unheimlich" heißt dann: nicht wie daheim, nicht wie zu Hause, nicht wie gewohnt, nicht im alten Trott, sondern neu, überraschend, unerwartet, Zukunft eröffnend. "Der Jesus ist unheimlich gut" - aber die Kirche nicht! Darin zeigt sich das Ende einer Entwicklung, die schon lange begonnen hat: Jesus wird gegen die (Institution) Kirche ins Feld geführt und "ausgespielt". Darum kann man auf den Kirchentag gehen, aber nicht in den allsonntäglichen Gottesdienst, weil dort nicht von dem Jesus die Rede ist, der "klasse" ist, sondern von einem domestizierten

Jesus-Wesen, das für alte Menschen da ist. Man empfindet, sobald man dem "unheimlich guten Jesus" im Kreis der Gleichaltrigen begegnet, alles, was er gesagt und getan habe, sei "emotional gut nachvollziehbar".

Es handelt sich hier also zunächst um die kritischen jungen Leute - keineswegs jedoch nur unter Oberschülern anzutreffen -, die man auf den Kirchentagen findet, die durch evangelische oder katholische Jugendgruppen angesprochen wurden, die auch demonstrieren, wenn es um den Frieden, die Kernkraft, die Homosexualität oder die PLO geht. Sie haben sozusagen ihre säkulare "Bekehrung" erlebt - und nun sind diese Themata sozusagen der Schlüssel zum Verständnis unserer Zeit. Die Startbahn-West-Gegner gehen zum Umweltpfarrer in den Gottesdienst in einer Bretterbudenkapelle - Jesus hatte ja nicht an gotische Dome gedacht. Wenn Jesus da mitstreitet als Garant der Gewaltlosen und der Gewaltlosigkeit, als Liebhaber der Lilien auf dem Felde und der Vögel unter dem Himmel, dann fühlt man einen starken Anwalt auf seiner Seite, einen, der darüber hinaus auch auf der anderen Seite Kredit hat. Jesus ist der "compadre", der Kamerad, der solidarische Partner - nicht der Erlöser, sondern der Befähiger zum und der Helfer im Kampf für eine gerechte Gesellschaft.

"Bibelfrömmigkeit" im eigentlichen Sinn ist das nicht - aber es wirkt sich natürlich auf die Einschätzung der Bibel aus; viele fangen an zu "forschen, ob sich's also verhielte". In vielen Jugendgruppen gibt es darüber lebendige Diskussionen. Die Bibel gibt, um es mit der Shell-Studie zu sagen, Anregungen (I, 322). Für manche steht sie dabei neben dem Horoskop oder dem politischen Manifest. W. Fuchs (I, 322) meint: "Im Deutungsrahmen einer popularisierten Lebensphilosophie und einfacher

Grundsätze der Interaktionslehren, verknüpft mit Alltagsregeln des Lebensglücks erhält der Leser Anregungen." Es sind nicht Imperative, die der Bibel entnommen werden - die gibt es auch -, sondern in erster Linie gibt die Bibel Anregungen, die den "kategorischen Imperativ", den man von anderswoher bezogen hat, unterstützen. Über diese Anregungen denkt man nach; man diskutiert im Kreise Gleichgesinnter und Gleichaltriger über sie. Die Zeit ist ja nicht günstig für Imperative - übrigens weder in der mittleren noch in der älteren noch in der jungen Generation.

"Das ganze Universum der Autoritäten ist ins Wanken geraten. Der kleine Vorgesetzte wie die (biblische) himmlische Herrschaft selbst werden in Zweifel gezogen ... Es wird vermutet, daß alle Aussagen ein Stück biographischer Arbeit widerspiegeln." (I, 632f)

Über 80 % der Jugendlichen sind der Meinung, die Erwachsenen könnten viel von den Jugendlichen lernen; es kommt also auf das Gespräch und nicht auf Imperative, Forderungen oder Erfordernisse an.

Es ist darum schwierig, im Schema "Indikativ/Imperativ", Zuspruch/Anspruch, Gabe/Aufgabe zu verweilen und diese Alternativpaare zu hermeneutischen Schlüsselkriterien zu machen. Auch der Gesetzlichkeitsvorwurf ist schwer zu erheben. Nein: In der Bibel steht Material zum Nachdenken, Nachdenkliches oder Diskussionswürdiges. "DER ANREGENDE GOTT", der "AUFREGENDES" sagt: das trifft es am Genauesten. Überall ist zweifellos eine Sehnsucht nach klaren, einsichtigen Anweisungen vorhanden - aber sie müssen zuerst bedacht und diskutiert werden. Imperative gelten als "dogmatisch", sowohl im Blick auf den Inhalt als auch auf die Kommunikationsweise. Inhalte, die den

Gefühlen nicht korrespondieren, sind alt und unbrauchbar. Und dogmatische Kommunikationsweisen gehören in vergangene Jahrhunderte: Heute "spricht man sich aus" und kauft keine Katze im Sack. Bei der vorausgesetzten Gleichung "Dogmatik = Indoktrination = Manipulation" können autoritative Imperative (die nur dem "Imperator" zuzuordnen sind) nur als undemokratische Störung der "herrschaftsfreien" Interaktion und Kommunikation empfunden werden. So ist das der Bibel entgegengebrachte Wohlwollen die positive Erwartung einem Gesprächs"beitrag" gegenüber, der sich konsonant zum Lebens- und Gemeinschaftsgefühl verhalten muß; die positive Einschätzung der Bibel gegenüber darf also nicht als neue "Bibelgläubigkeit" mißverstanden werden.¹ Das Gleiche gilt im Blick auf den hohen Grad an Wohlwollen der Person Jesu gegenüber: Er ist gefährlicher Mitstreiter, er geht bei der "Demo" mit, ruft von Häuserwänden, nicht von Kirchenfenstern, ist gegen die Kirche und die überalterten Gemeinden. Heute ist er nicht mehr "Superstar", sondern "Animateur", der für Nachschub von Argumenten sorgt. Gott ist nicht der Gebende und Fordernde, weil junge Menschen keine (Almosen-)Empfänger und keine Befehlsempfänger, sondern selbstbestimmende Individuen sind. Was die Propheten freilich von ihm sagen, zeigt, daß es fünf Minuten vor 12 ist. Ein "Gottesbegriff" oder eine "Theologie" läßt sich nicht festlegen - es besteht auch kein Verlangen danach. Zentrale biblische oder reformatorische Worte wie Gnade, Rechtfertigung, Sünde, Schuld, Kirche und Welt, Himmelreich und Erlösung kommen nicht vor; man darf vermuten: werden als dissonant ausgefiltert und -geblendet. Sie passen nicht

in das Welterleben und in das Lebensgefühl junger Menschen. In der Jugendarbeit kann man geradezu von der "Selektion" solcher Zentralbegriffe sprechen.² "Biblische Inhalte werden nicht vermittelt, besprochen oder angeeignet, sondern es wird über sie geredet."³ Die Interpretationen von Texten verlaufen konsequent anthropozentrisch:

"Welche Gefühle hast du, wenn dich jemand auf Gott ansprechen will?

Verbindest du mit dem Wort (!) "Gott" ein Angst-, ein Geborgenheitsgefühl oder ein schlechtes Gewissen?

Verdrängst du die Frage nach Gott?"

Einfühlen in das biblische Gottesverständnis und Austausch darüber: das ist die Kommunikationsweise. Aber Gott wird nicht nur zum Animateur, sondern zum Befragten: Nicht er stellt die Fragen, sondern er bekommt sie gestellt. Erst wenn die Antworten Plausibilität signalisieren, werden sie akzeptiert. Die Texte sind "fraglich"; eben als solche werden sie ernstgenommen.

Schon vor längerer Zeit haben R. und I. Rössler in den Predigtstudien (VI, 2; 1971/72, S. 12ff) festgestellt; die Bibeltexte interessierten die Prediger nicht mehr hinsichtlich ihrer historisch-kritisch zu eruiierenden Verstehbarkeit, sondern hinsichtlich ihrer emotionalen Nachvollziehbarkeit - eine wahrlich einschneidende Wandlung innerhalb der Hermeneutik!

Ist Jesus als Mitte der Bibel nicht mehr Erlöser oder novus legislator oder kommender Pantokrator, sondern compadre, Kompagnon und solidarischer Kamerad, dann interessiert das, was er heute will und nicht das, was er damals sagte und tat. H.K. Rohrbach hat es wohl angemessen formuliert, wenn er sagt: "Dabei ist die Person Jesu,

seine Lehre und sein eigenes Verhalten nicht inhaltlicher Maßstab für die eigene Theorie und Praxis. Maßstab ist also zum Beispiel nicht der Inhalt dessen, was Jesus in Sachen Ehe, Ehescheidung, Steuerzahlung und Kultus sagte oder tat. Eine solche inhaltliche Orientierung würde dem Wesen der Agape widersprechen, die eine bestimmte Art der Beziehung zwischen Menschen beschreibt. Der Inhalt dieser Beziehung, das, was aus oder in solcher Liebe gesagt oder getan wird, ist streng situationsbezogen und -gebunden. Maßstab ist die Person Jesu daher nur im Sinne der Intention seiner Lehre und seines Verhaltens."⁴

Wie man auch zu einer solchen Methode der Trennung von Inhalt und Intention stehen mag: Die Bibel als ganze hat damit gleichsam einen neuen "Sitz im Leben". Die Agape Jesu, wie sie sich in der Bergpredigt zeigt, wird Maßstab für das eigene soziale Verhalten. Jesus ist nicht mehr Kyrios, dessen Willen ich tue, sondern Symbol für die "Freiheit, die i c h meine", und die Liebe, die ich leben will; sie sucht ihren Ausdruck und findet ihn in den Worten Jesu. Mein und unser Leben heute ist der schlechthin wichtige "Sitz im Leben" für die Worte der Bibel. Da wird nicht mehr unterschieden zwischen Kirche/Gemeinde und Welt. Nicht die Differenz zur Welt, sondern die Gemeinsamkeiten mit dieser Welt, in der und von der wir leben und leben werden, beschreiben die neue "Verbindlichkeit", in der solche Jugendlichen leben - eine Zwei-Reiche-Theorie wäre ihnen ganz fremd. Friede, Gerechtigkeit, Einigkeit, Einheit und wie immer die neuen Hauptbegriffe lauten mögen: sie sind und bezeichnen Unteilbares, Unaufteilbares. Darum hat die Bibel, wenn überhaupt, ihren Sitz im öffentlichen, politischen Leben.

Dies gilt auch mehr und mehr im Bereich der "evangelikalen" Jugendarbeit, ist also keineswegs Domäne der kritischen Jugendlichen.

Die biblischen Personen werden so zu einer Art neuer "Heiliger": Amos wird Jahwes "Parteilänger", die Frauen um Jesus werden zu Vorbildern emanzipierten Verhaltens (vgl. die Auslegungen in Mitarbeiterhilfen zum Magnificat Lk 1, vor allem VV 52 und 53, die nach der "Solentiname-Bibel" vorgehen, und zu Maria und Martha Lk 10, 38-42). Am Samariter kann das Ausländerproblem besprochen werden; der verlorene Sohn zeigt das Programm "Annahme geht vor Leistung".

Welche Tradition bis zu solchem Verständnis der Bibeltexte vorliegt, ist nicht leicht auszumachen: Sind Pfarrer, Lehrer und Jugendmitarbeiter der Ursprung, oder spiegeln diese zurück, was an "hidden curriculum" unter den Jugendlichen lebt? Ein Pygmalion-Effekt ist durchaus im Bereich der Möglichkeiten.

So können wir nicht anders, als (mit Affolderbach) von einer legitimatorischen Verwendung der Bibel zu sprechen: Sie legitimiert die Kritik an verbaler Verkündigung (187), die Abwendung von überkommenen kirchlichen Traditionen und gesellschaftlichen Konventionen, die Absage an die Dogmatik und an den Rückzug in innerkirchliche, privatisierende Erbaulichkeit, an hierarchische ("autoritäre") kirchliche Leitungsstrukturen (besonders im Gefolge der Studentenunruhen 1968ff, von denen die Jugendarbeit entscheidend beeinflusst wurde) -, und sie legitimiert die Hinwendung zum politischen und sozialdiakonischen Handeln. Das verleiht den emanzipatorischen Jugendgruppen ein starkes Gewicht gegenüber den kirchlichen und gemeindlichen Leitungsorganen. Niemand mag

der Jugend und ihrer Art, die Bibel auszulegen, widersprechen, auf Synoden wird das "Engagement" gelobt; Kirchenleitungen, fern der "Basis", bestaunen die neue "Bibelfrömmigkeit unter den Jugendlichen". Biblisch denken heißt im Kopf dieser Jugendlichen: Es kommt auf das Christsein an - und nicht auf das Bescheidwissen. Nicht christlich denken, sondern sich "christlich verhalten", lautet die Devise. Es kommt nicht (mehr) darauf an, bestimmte Dinge zu tun, die ein Christ tut, sondern darauf, ein Christ zu sein, was sich in folgenden Bestimmungen niederschlägt:

Ablösung von bisherigen Autoritäten, Auseinandersetzung mit Normen und Werten der Um- und Vorwelt: sich befreien; Aufarbeitung der eigenen Lebens- und Glaubensgeschichte, Aufbau der eigenen Wertwelt. Offenheit und Bereitschaft zur Übernahme von Verantwortung. Mut zur (einseitigen) Festlegung. Entscheidungen treffen, bei Entscheidungen bleiben. Keine Angst haben vor Verschiedenheit; Gegensätzlichkeit, Versagen, Schuld aushalten, offen sein (Grundsatztexte zur Evangelischen Jugendarbeit, ²1982, S. 320f).

Zum Christsein gehört dann auch die Entscheidung für bestimmte Einstellungen und Eintreten für sie: Friedensarbeit, Dritte-Welt-Engagement, Umweltschutz. Diese Charakterisierung hat eine breite Streuung; sie taucht in den verschiedensten Zusammenhängen cum grano salis immer und überall auf.

2. In der Gruppe "Koinonia" ist es das gemeinsame Bibellesen, was zu einer neuen "Bibelfrömmigkeit" gehört. Dahinter steckt die Auffassung, man brauche Menschen im gleichen Alter, die einem helfen, die Bibel neu

und anders als die Erwachsenen bisher zu verstehen. Die Bibel braucht also ihr soziales Umfeld, wenn sie recht verstanden werden soll.

"Meine 14jährige Tochter ist in diesem Jahr konfirmiert worden", sagte einer während der EKD-Synode. "Sie geht in eine Jugendgruppe. Kürzlich sagte sie mir: Also, wir lesen jetzt in der Gruppe die Bibel von Anfang an und ganz allein, ohne Peter und Christian. Die beeinflussen uns zu sehr. Ich fragte: Wer sind Peter und Christian? - Peter ist der Pastor, Christian der Diakon."

"Von Anfang an ..." heißt: Es könnte bislang einiges in der Bibel unterschlagen worden sein; wir wollen schauen, was wirklich drin steht. "Ganz allein ..." heißt: Einmal außerhalb der bibellesenden oder -hörenden Gemeinde, in der die "rechte" Auslegung quasi "gepachtet" ist, frei von der Last bürgerlich-familiärer Reglementierung, will man die Bibel selbständig verstehen. Man hat die Erwartung, sie sage einem etwas ganz Anderes und Neues.⁵

Die Emanzipation schlägt also voll auf die Bibellektüre durch. Die eigene Erfahrung wird zur Hermeneutin, die die jungen Menschen begleitet. In den vorwiegend neupietistisch bestimmten Gruppen ist dieses Bild von Bibel und Gemeinschaft (nach der "Emanzipation" von der kirchlichen und theologisch-universitären Bibelexegese) schon länger dominierend - es hat zu dem Auslegungstyp "Bibelarbeit" geführt, der jedoch, wie M. Affolderbach überzeugend nachweisen kann, heute keine besondere Anziehungskraft mehr ausstrahlen kann (vgl. J. Henkys, Bibelarbeit, Furche 1966). Die Frage nach der historisch-kritischen Theologie, 1965 noch im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen um die Bibelarbeit (Stud. Texte 19, 43ff), ist heute nicht nur gelöst, sondern weithin keine

echte Frage mehr in der jungen Generation. Man nimmt die Auslegungshilfe, woher man sie bekommt, und befragt sie kritisch. Wenn sie der Wahrheit dient, also der "Erfahrung" entspricht und dem Handeln Impulse verleiht, ist sie recht. Aber die kognitive Erkenntnis der biblischen Aussagen ist nicht das Wesentliche; im Gegenteil: gegenüber der historisch-kritischen Forschung wird ins Feld geführt, wer beckmesserisch verfare und nicht an Wunder und Utopien glaube, verfielen einer bürgerlichen Sauriertheit, die jeden "Glauben" einschläfere.

3. Weil die historisch Kritischen oft das Bestehende nur sanktionieren, versucht man andere Annäherungsversuche, die den "ganzen Menschen" betreffen und angehen: In Taizé, auf den Kirchentagen, bei Schulandachten, in EC-Gruppen wie in der Gemeindejugend, im CVJM wie in den charismatischen Gruppen und Gemeinden wird längst und völlig selbständig meditiert über den Texten der Bibel - in mancherlei Hinsicht Anregungen Bonhoeffers folgend. Unsere Jugend liebt die Bilder und ihre Sprache, die ihr offenbar weniger beschädigt vorkommen als unsere Begriffs-Sprache, die sich, korrupt wie sie geworden ist, an alle möglichen Mächte verloren hat. E. Warns spricht in seinen Thesen über "Christusverkündigung und sozialpolitisches Engagement in der evangelischen Jugendarbeit" davon, daß "die traditionellen kirchlichen und außerkirchlichen Formen der Verkündigung (Predigt, Bibelarbeit, Konfirmation) teilhaben am Verfall sprachlicher Kommunikation in heutiger Zeit"⁶. Das spüren die Jugendlichen sehr sensibel. Darum gehen sie gerne von Bildern aus, die in ihnen als Symbole leben, und versuchen, neue Zugänge zur biblischen Botschaft für sich zu gewinnen:

"Ich würde mich den ganzen Tag mit dem Tod beschäftigen und in der Bibel nachschlagen, was nach dem Tode kommt. In der Bibel steht, es soll ein zweites neues Leben geben. Es soll ganz ohne Sorgen und Tränen sein. Da soll es nur Freude geben. Auch heißt es, daß wir uns alle einmal wiedersehen werden vor dem Gericht Gottes. Und dann fällt Gott die Entscheidung. Alle Menschen, die zu Gott kommen, bekommen von ihm ein neues weißes Kleid geschenkt. Das wäre doch schön!" (G. Klempnauer, Wenn ich nur noch einen Tag zu leben hätte; Aussagen von Jugendlichen gesammelt, Kreuz-Verlag 1977, S. 175)

Ganz selbstverständlich und ohne Scheu werden hier die Bilder der Apokalypse aufgenommen. Man begegnet wenig Verständigungsschwierigkeiten, wenn man von diesen Bildern spricht. Im Gegenteil: sie werden bevorzugt meditiert. Sie helfen offensichtlich, die eigenen Fragen und Probleme zu artikulieren, zu erkennen und zu beantworten.

4. So müssen wir, um auch genügend kritische Distanz halten zu können, von der "reflektierten Gruppe" sprechen, in der die Bibel zum Katalysator des Nachdenkens über sich selbst wird. In dieser (Selbst-)Reflexionsfrömmigkeit, in der sich ein gutes Stück des oft berufenen Narzißmus verbirgt, wird die eigene Gemeinschaft und die Ichwerdung in ihr sowie der eigene Platz in der Gesellschaft reflektiert.⁷ Da können z.B. Bibeltexte zur Legitimation eigener asketischer Lebensweise herangezogen werden. Verkündigung kann dann zu einer Herausforderung zur Aktion, kann Lebenshilfe, Selbstfindungshilfe, Entscheidungs- und Deutungshilfe werden.

5. Eine Ausnahme bilden - trotz mancher Parallelen - die sogenannten "evangelikalen" Gruppen, in denen zwar auch gemeinschaftlich die Bibel gelesen und befragt wird, Meditation geübt, Engagement gesucht wird. Jedoch ist die Bibel hier ausgesprochenermaßen nicht lediglich "Diskussionsgrundlage", sondern "letztgültiger Maßstab", "auch in bezug auf die Familie, das Verhältnis von Eltern und Kindern, auf Fragen, die das Leben in Beruf und Schule betreffen, auf die Geschlechtlichkeit ect."⁸. "Ob eine Jugendarbeit wirklich bibelorientiert ist, erkennt man nicht daran, daß sie gospel-festivals feiert, daß sie sich in verschiedenen interessanten christlichen Veranstaltungen wohlfühlt, sondern daran, ob sie ihre Lebens- und Beurteilungsmaßstäbe für den Lebensstil und die Lebensauffassung tatsächlich aus dem Wort Gottes gewinnt und von da aus argumentiert."⁹ Das bedeutet nach der Selbstdarstellung dieser Gruppen: täglich stille Zeit mit Beten und Bibellesen; dazu kommen die in der Aszetik immer genannten Regeln, die ein spezifisches "christliches Leben" zu allen Zeiten ausmachen und ausmachen: Rücksicht auf die Familienangehörigen; Rücksicht auf Fremde; Gemeindegarbeit; von Gott bestimmte Zeiteinteilung; ökologisch bewußt leben, Genußmittel einschränken; sich dem Diktat jeder Mode widersetzen; an der Arbeitsstelle Zeuge sein. Hier kann dann auch nicht mehr (nur) von der "Intention" Jesu gesprochen werden, sondern es muß vom "Anschluß an ihn selbst" die Rede sein. Glaube ist nicht (nur) die Verwirklichung der Intentionen Jesu, sondern ein persönliches Vertrauensverhältnis zu ihm.¹⁰

Im Blick auf evangelikale Gruppen sind dann zwei Fragen zu stellen: 1. Teilen sie nicht mit den "kritischen" Typen der Jugendarbeit jene am Inhalt der Botschaft Jesu

und von Jesus letztlich nicht interessierte Beziehung zu Jesus selbst, indem sie selbstverständlich von ihren eigenen Erfahrungen und Programmen ausgehen, für die sie - relativ unreflektiert - die "Liebe" (agape) Jesu beanspruchen? 2. Inwiefern entsprechen sich die tatsächliche Wirklichkeit in den Jugendgruppen und die programmatischen Sätze über sie? Es könnte sein, daß unter der Hand sich Entwicklungen vollziehen, die denjenigen der übrigen Jugendgruppen gar nicht so unähnlich sind.

6. Vielleicht empfiehlt es sich, mit E. Eltzner und C.J. Wizisla zu unterscheiden zwischen einer "gemeindebezogenen", "jesusbezogenen", "gemeinschaftsbezogenen" und einer "gesellschaftsbezogenen" Frömmigkeit unter den Jugendlichen. Danach richtet sich dann die Art der Bibelfrömmigkeit. Als Trends, die quer durch alle Typen der Jugendarbeit laufen, kann man jedoch schon erkennen:

Die Bibel als Begleiterin bei Kampf und Kontemplation
" " " Anregerin zu eigenen Gedanken
" " " Artikulationshilfe bei der Selbstfindung
" " " Emanzipationshilfe
" " " Diskussionsgrundlage
" " " Regel für das christliche Leben.

7. Fragen, die sich der Theologie stellen: Wie wir sahen, ist die "Überlieferungsgeschichte" jener sich schnell durchsetzenden "Bibelfrömmigkeit" schwer auszumachen. Die Anstöße kommen z.T. von der Jugend selber, z.T. über mehr oder weniger deutlich zu eruiierende Kanäle zur Jugend hin: Religionsunterricht, Jugendarbeit, Kirchentag, alternative Gruppen, lateinamerikanische religiöse Literatur, kurz, von einer neuen religiösen "Subkultur" her, in deren Rahmen sich natürlich auch ein neues Ver-

hältnis zur Bibel bildet. Mancher mag alte theologische Bekannte entdecken: Albert Schweitzer taucht wieder auf, F. Naumann, Blumhardt d.J., Kutter, Ragaz, sicher auch Schleiermacher u.v.a. Welche Rolle spielen eigentlich Kirche und Theologie bei diesem Vorgang?

Es wird Zeit, sich auch aus dem Abstand heraus mit dieser Entwicklung zu befassen: mit dem Gebrauch der Bibel, dem daraus entstehenden Beten und dem daraus folgenden Singen in der Jugend. Was bedeuten Gebot und Zusage, wenn keiner gebietet oder zusagt? Wenn "Verkündigung" und "Zeugnis" einer hierarchisch strukturierten Gesellschaft zugeschrieben werden: Wo bleiben der freie Konsens zum Dienst, der Gehorsam gegenüber dem (fremden) Willen Gottes, der uns führt, wohin wir nicht wollen? Wer am liebsten "sich ausspricht", kann sich nur schwer "ansprechen" lassen. Wie können Freude, Fest und Feier ohne Dankbarkeit gedeihen? Wie aber ist Dankbarkeit (vgl. Teil 3 des Heidelberger Katechismus) ohne Annahme von Zusage und Segensgeschenk Gottes möglich, denkbar und erfahrbar? Wie ist schließlich Gott aussagbar und anredbar, wenn kein Indikativ und kein Imperativ von ihm mehr ausgeht? Wird dann nicht Gebet mit Meditation austauschbar? Ist Gott da schon in die Erfahrung junger Menschen eingegangen als "das, was mich unmittelbar angeht"?

Wenn JESUS Partner, Bruder und Kamerad wird: Welche Soteriologie und Christologie sind hier neu zu buchstabieren? Wie kann die Botschaft von dem in Christus gnädigen Gott ausgerichtet werden, wenn in der "Jesulogie" der radikale Jesus von Nazareth zur "Motivierung und Kritik christlicher Praxis" (Bäumler) dient?

Man weiß zwar nicht, wie lange der Wunsch nach Selbstfindung, Selbsterfahrung und Über-sich selbst-Nachdenken noch anhalten wird; in den USA hat der Soziologe Amitai Etzioni sich sehr kritisch gegen diesen "Ego-Trip" ausgesprochen, der eine ernste Gefahr für die Gesellschaft sei und zur Unfähigkeit geführt habe, einen gesellschaftlichen Konsensus anzuerkennen. Vorläufig jedoch - das wird in der neuen Shell-Jugendstudie deutlich - gehört das Über-sich-selbst-Nachdenken zu den elementaren Bedürfnissen unserer Jugend. Hier müßten ihr freilich Hilfen angeboten werden. Das reicht von der Themenauswahl in der Jugendarbeit bis zum Vorlesungsverzeichnis der theologischen Fakultäten. Im Homiletischen Seminar sind die Vorarbeiten zu einer Predigt sehr häufig ein gewichtiges Stück Selbstorientierung angesichts einer bestimmten Perikope. Das ist nichts Falsches, es gehört zur Hermeneutik der Auslegung. Es muß dann eben nur deutlich werden, was der Text in diese aufgearbeitete Situation hinein sagen will.

Schließlich: Welcher Stellenwert kommt der Jugendbeobachtung eigentlich zu? In der Shell-Studie wird bemerkt: "Alle nehmen die Jugenddebatte als Medium: Es soll gezeigt werden, daß der eigenen Gesellschaftsauffassung die Zukunft (gleich Jugend) gehört ..., daß man selbst gesprächsbereit und dialogfreudig ist ..." (431) Die "Bibelfrömmigkeit" unter den Jugendlichen ist sicher eine ganz andere, als Kirche und Christen sie erwarten. Sie ist sicher auch ein Spiegel unserer theologischen und kirchlichen Unterweisung, der (fast ganz fehlenden) Frühsozialisation innerhalb der Familie und vieler Unterlassungen auf dem Gebiet religiöser Erziehung. Der Dialog mit der Jugend ist nicht nur nötig, sondern

selbstverständlich. Welche Rolle muß dabei aber die christliche Tradition spielen, ohne die wir weder uns als Christen und als Kirche Christi erkennen und ohne die wir innerhalb der Ökumene als Kirche nicht leben können? Sicher: Die Bibel wird häufig sehr engagiert gelesen und studiert; aber Bonhoeffer hat sicher nicht ohne Grund gewarnt: "Der Griff nach der Hl. Schrift von seiten des einzelnen Christen oder einer Gruppe von Christen unter Berufung auf das gleiche Recht aller Christen, auf die Mündigkeit im Glauben, auf die Evidenz des Schriftwortes ist durchaus noch kein Zeichen besonderer Ehrerbietung und besonderer geistiger Erkenntnis des Wesens göttlicher Offenbarung. Viel Übermut, Unordnung, Aufruhr und geistliche Verwirrung hat hier ihren Ursprung ... Es geht hier um die Erkenntnis des Ortes, der der Schrift wesensgemäß zukommt." (Ethik, 1949, 228f)

Das bedeutet kein Verwehren des Bibellesens - im Gegenteil. Es will nur auf die Bedeutung der Bibel aufmerksam machen. In den neuen Liedern der Jugendarbeit schlägt sich häufig eine erschreckend naive Gläubigkeit im Blick auf menschliche Aktivität nieder; Ähnliches gilt von den Gebeten zu Jugendgottesdiensten, die überreich angeboten werden. Es geht in der Tat wieder um die Frage nach dem uns gnädigen Gott, die zu erlöschen droht, wenn man ihn nicht mehr zu brauchen meint. Lebendiger Gebrauch der Bibel allein tuts also freilich nicht. Es kommt darauf an, ihre Mitte neu zu erkennen und in unsere Gegenwart hineinzubuchstabieren.

Anmerkungen

- 1 So ist verspätet aufgenommen, was H.W. Heidland in "Das Verkündigungsgespräch" (1969) über die Kommunikationsstrukturen im Blick auf die Predigt ausführte.
- 2 M. Affolderbach, Kirchliche Jugendarbeit im Wandel, S. 174
- 3 Ebd. 175
- 4 Beiträge zur Geschichte und Konzeption evangelischer Jugendarbeit, Studententext 19, 1981, S. 53
- 5 Vgl. ebd. 43ff
- 6 Grundsatztexte, S. 174
- 7 M. Affolderbach, KJAiW, Analysen zur Bibelfrömmigkeit, S. 206ff
- 8 R. Woyke, Grundsatztexte, S. 394
- 9 Ebd.
- 10 Studententexte, S. 54

Rainer Volp

Wie können Laien heute die Bibel lesen?

Problemskizze zum Umgang mit der Bibel in einem nachliterarischen Zeitalter

0. Zur Methodik

0.1 Zu den typischen Widersprüchen heutiger kirchlicher Praxis gehört das Thema "Bibellesen"; man postuliert: "Christliche Lebenspraxis ohne eigenständige Orientierung an der Heiligen Schrift" sei für keinen Christen "denkbar"¹; gleichzeitig jedoch nimmt man das offensichtliche Nichtbibellesen als Schicksal hin. Ängstlich kommentiert man die zahlreichen Versuche, Bibel erfahrbar zu machen als eine Art Verlust der "Mitte"² und empfiehlt ausgerechnet jene exegetischen Methoden, welche der Theologie den Vorwurf der Weltferne einbringen³, da sie heute weder wissenschaftlich noch praktisch-theologisch zureichend sind⁴. Kirchliche Beschwörungen des Heiligen Geistes können die Einsicht in die tatsächlichen Problemzusammenhänge nicht ersetzen.

0.2 Die heute anstehende hermeneutische Aufgabe, zuweilen verkommen in existentialistische, materialistische oder idealistische Auslegungswillkür, ist methodologisch neu zu fassen. Denn die Bedeutung eines Textes erwächst nicht aus Inhalten, mit denen wir historisch, literarisch oder ideologisch/dogmatisch die Sachverhalte in den Texten sichern wollen.⁵ Vielmehr sind die beim Lesen eines Textes präsenten Bedeutungsträger und deren gegenseitige Beziehungen - mit ihrer unabsehbaren Fülle potentieller Bedeutungen - in den Mittelpunkt zu rücken. Wir fragen nach Regeln der Leseprozesse, die sich von der ersten schriftlichen Fixierung an bis zum heutigen aktuellen Umgang mit den Texten immer wieder neu auskristallisierten und so die Grundlage jedes hermeneuti-

schen Zirkels bildeten. Anders erscheint es mir kaum möglich, gleichzeitig der Lebenswelt des Adressaten und dem sog. Selbstwillen der Schrift, dem "Wort in den Wörtern" (K. Barth) gerecht zu werden.

1. Problemzusammenhänge

1.1 Funktion und Bedeutung des Bibellesens in den gegenwärtigen kulturellen Umbrüchen sind nur mit großen Vorbehalten auszumachen.

1.1.1 Auf der einen Seite spricht man von der sog. elektronischen Kulturwende, die uns warnt, das Problem von einer spezifisch literarischen Subkultur (deren Entwicklung noch nicht abzusehen ist), von dem sog. gebildeten Laien her aufzuschlüsseln. Der Anspruch bildungssprachlichen Ausdrucks wird von vielen Jugendlichen als "Belästigung" empfunden.⁶ Auch wer in Führungspositionen eine elaborierte Kommunikation pflegt, liefert sich zu meist gleichzeitig dem steigenden Bedürfnis nach restringierter Sprache aus, nämlich der Sprache von Autos, Möbeln, Mode und Lebensstil, weil solche Zeichenzusammenhänge gegenwärtig mehr Kommunikationskraft als die bildungssprachlich elaborierten Codes aufbringen. Hier kann, so Eilert Herms, das Bibellesen zwangsläufig nur noch marginale Werte erreichen, eine Beobachtung, die leicht bis in Theologenkreise hinein bestätigt werden kann, wenn es stimmt, was Horst Tietz neulich bemerkte: "Vor der Vorstellung, mit einem Buch allein zu sein, schaudern viele Studenten zurück wie vor einer Isolationsfolter. Ein Buch ist etwas Forderndes, dem man sich nicht auszusetzen wagt. Statt dessen will man es lieber besitzen - auf eine Weise, in der es am ungefährlichsten ist: als Fotokopie."⁷

1.1.2 Auf der anderen Seite dürfen wir nicht vergessen: Die Bibel ist immer in vielschichtiger Funktion zu ihren Bedeutungen gelangt: Sie war - in unterschiedlicher Gewichtung - Lese- und Lernbuch, Gebet- und Andachtsbuch, Erzähl- und Bekenntnisbuch, Modellreservoir zur Kultur- (Aufklärung) und zur Normenkritik (Kirchenkampf), Legitimationsbasis für kirchliche Äußerungen in einer säkularen Kultur und schließlich Gegenstand für wissenschaftliche Entwicklungen.⁸ Ihr vielbeklagter Funktionsverlust⁹ basiert auf der Einsicht, daß sich gegenwärtig nur wenige der genannten Aufgaben auf die Bibel lenken lassen, ohne auch nur vorläufig klären zu können, welche neuen und anderen Funktionen ihre Bedeutung bereichern.¹⁰

1.1.3 Die Problematik verdichtet sich beim sog. kirchlichen Bibelleser: Nach der jüngsten Umfrage zum Thema¹¹ besitzen zwar 68 % der evangelischen Christen in der BRD eine Bibel, jedoch nur 5 % benutzen sie häufig, 55 % dagegen nie, genauer: 81 % selten oder nie; selbst von den Jugendlichen, die sich zur Kirche halten, schlagen nicht mehr als ein sechstel die Bibel auf. Euphemismus ist da unangebracht.¹²

Vor dem Hintergrund der vorhin erwähnten Bernstein'schen Gegenüberstellung elaborierter und restringierter Kommunikation, die Eilert Herms auf unser Problem bezogen hat, kommt man nicht umhin, festzustellen, daß auch kirchliche Kommunikation weithin auf jene restringierten Symbolfelder abgesunken ist, welche unsere kulturellen Prozesse bestimmen: bis hin in die liturgische Praxis wirken jene Sinnsysteme, wie sie vor allem die elektronischen Medien als Meditationsersatz anbieten und die die Lesegewohnheiten und Leseinteressen umprägen.¹³

Wenn in gegenwärtigen Kulturen der Sinndeutung eine Verschiebung der Lesegewohnheiten zugunsten elektronischer Medien auf Kosten der Literatur stattfindet, dann ist zu fragen, ob und wie biblische Literatur den weder literarisch noch biblisch gebildeten Alltagsleser erreicht. Von einem vitalen Interesse am Bibellesen ließe sich erst dann sprechen, wenn es sich wenigstens andeungsweise anschickte, das Leben zu gestalten und Einfluß auf die Gesellschaft auszuüben.

1.2 Die Lesegewohnheiten des Nichtbibellesers sollten nach dem Gesagten stärker in den Mittelpunkt hermeneutischer Bemühungen rücken.¹⁴ Die Theologie müßte genauer beobachten, wie im Kontext unserer visuellen Kultur lesend Bedeutungen aufgebaut werden, zumal Lesefähigkeiten und -interessen in erheblichem Umfang auch literarische Produkte betreffen.

1.2.1 Die Scheinwelt bürgerlich vereinnahmter Literatur entlarvte Jean Paul Sartre in seiner Autobiographie "Les Mots"¹⁵ dadurch, daß er den Jungen neben der Klassikerbibliothek des Großvaters heimlich unzählige Groschenhefte lesen ließ. Beide Lesekodes gehen beim Akademiker häufig ineinander über, für Sartre insofern ein Schlüsselerlebnis, als er lernte, daß Sätze von dürftiger syntaktischer Form (z.B. als Dialekt) von höchst elaborierter Qualität sein können. Auch wenn dies für die Menge journalistischer Erzeugnisse nicht gelten mag, ist die Feststellung überfällig: Heute wird sehr viel gelesen; schätzungsweise 97 % aller Bundesbürger lesen in der S-Bahn, Straßenbahn, in Bussen, an Haltestellen und in Wartezimmern, also abseits des elektronischen Eldorados, genannt "Wohnung", und zwar die vielen illustrierten, Groschenromane, Comics, Zeitungen und Ver-

einsblätter. Wird also das Bibellesen möglicherweise in erster Linie verhindert durch kirchliche Bedeutungsträger selbst? Ich nenne nur drei mögliche Selektionsanlässe:

1.1.2 1. Vor allem sind es Theologen oder theologisch Gebildete, welche die Kontaktfelder mit der Bibel besetzen. Ich denke an die 11 % bzw. 9 %, die der Bibel in Gruppen, an die 35 %, die ihr in Familienfeiern, an die 16 % bzw. 14 %, die ihr in der Kunst bzw. in Massenmedien begegnen.¹⁶

2. Bibellektüre gilt als etwas professionell Theologisches: Man mutet und billigt dem Theologen das Programm- buch zu¹⁷, ihm, der das Bücherlesen zunehmend als Luxus und die Bibellektüre als Pflicht deklariert (wenn auch nur in seiner Haltung). Wenn er zudem die semantischen Felder der Bibelebenso souverän wie autoritär auf bestimmte Skopoi und Themen hin aberntet (als ginge es immer nur um "Kreuz und Auferstehung", um "Gnade und Gericht" oder um "Freiheit und Friede"), braucht der solcher Art instruierte Laie nicht mehr in das dicke Buch hineinzuschauen - die vielfältigen Neuerscheinungen auf dem Markt sind da viel interessanter.

3. Schließlich untersteht die Bibel selbst konkurrierenden Wertvorstellungen. Nur für das, was Gegenstand der tiefsten Neugier des Menschen ist, opfert er Zeit: eine Stunde Grass oder Krimi, Fernsehen oder Fußballstadion scheinen über den Menschen in seiner Alltäglichkeit und zugleich tiefsten Sehnsucht mehr Auskunft zu geben als ein noch so "heilig" genanntes Buch, dessen Trost und Orientierungswert mehr als "kulturgeschichtliches Erbe" denn als religiöse Lebensgrundlage eingesetzt wird.¹⁸

1.2.3 Bedeutung gewinnt ein Gegenstand nur dann, wenn sich eigenständige Wahrnehmungserfahrungen an ihm durchsetzen. Solange das Bibellesen keine weite und lebendige religiöse Erfahrung der Laien ist, kann man nicht von einem authentischen Kennzeichen evangelischer Glaubenswirklichkeit sprechen. Die Menge der bisherigen neueren Zugangsweisen basiert auf dieser Einsicht. Abgesehen davon, daß diese bisher mehr punktuell durch die Faszination des Neuen und wenig traditionsbildend wirkten, müssen sie sich gegen den Vorwurf zur Wehr setzen, sie gäben den biblisch-intendierten Sinn preis: Ihr Verdienst - von der psychoanalytischen Exegese bis zum Bibliodrama¹⁹ - liegt vor allem im Gewinn eigenständiger Erfahrungen²⁰; also etwa in der Entlastung des Distanzierten von kirchlicher Subkultur; im Interesse an Fragen gegenüber der Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der Bibel; in den Selbstklärungsprozessen der Gruppen; in der Einbindung individueller Erfahrungen und gegebenenfalls im Zugang zu religiösen Tiefenschichten.

Die Gefahr, Partikulares universal zu deuten, liegt auf der Hand. "Der Text braucht einen Schatten: dieser Schatten, das ist ein bißchen Ideologie, ein bißchen Darstellung, ein bißchen Subjekt: notwendige Geister, Luftblasen, Streifen, Wolken: die Subversion muß ihr eigenes Halbdunkel hervorbringen"²¹ - und sie ist immer zugegen, wenn jemand Texte aktualisiert, ob er eine hehre Mitte festhält oder eine Gegenmitte antagonistisch kreiert. Immer werden Bedeutungen festgeschrieben, und dies verhindert den Rekurs auf den Text, jenes leibliche Gewebe mit seiner eigen-sinnigen Wahrheit.

Wie aber lassen sich die Intentionen biblischer Autoren und heutiger Adressaten kompatibel, deckungsgleich machen? Wie die Lesegewohnheiten der ersten und der Adressaten von morgen synchronisieren?

Den Bedeutungsgewinn beim Bibellesen bemerkt man nicht im Rückgriff auf biblische Topoi.²² Vielmehr sind es die fixierten Formen, literarische und nichtliterarische, schriftliche und mündliche Texte, die dazu dienen, die Absichten der Autoren auszukristallisieren. Noch mehr: In Texten begegnen uns die ausdrücklich gewordenen - die sichtbar und hörbar gemachten - Kodes von Kommunikationsumständen.²³ Texte sind ein leibliches - sinnlich wahrnehmbares - Repertoire von Zeichen, das die Grundlage einer jeden mündlichen Überlieferung, sei es in Gleichnissen und Liedern oder in Gestik und Tanz, bildet, zugleich aber auch Ausgangspunkt ist von allem schriftlich fixierten.²⁴ Nur die fixierte Form des Zeichenvorrates gibt Auskunft über die Regeln des Tradierens und Lesens; ohne diese Gebrauchsregeln gäbe es keine Vergleichbarkeit von Perspektiven.²⁵ Texte haben allerdings nicht für sich schon Bedeutung; nur wer darauf achtet, wie sie in der jeweiligen Situation gebraucht wurden, findet die Spur zum Verständnis der Gegenstände und Sachverhalte, die sie repräsentieren.²⁶

2. Der Text

2.0 Der Text gewinnt in dem Maße Bedeutung, in dem er zum Kommunikationsmedium avanciert; offen mag dabei bleiben, inwiefern sich intendierter und abgerufener Sinn überschneiden. Wolfgang Koeppen²⁷ schildert den Vorgang folgendermaßen:

"Als ich Alphabet geworden war, acht Jahre alt, las ich die Bibel. Es war ein sehr schweres altes Buch, das ich

auf dem Speicher gefunden hatte, eine Familienbibel, doch nicht uns gehörend, und die sie besessen und nun tot waren, hatten mit kitzelnder Altershand ihre Angst vor dem Sterben an den Rand der Evangelien geschrieben. Ich erregte einiges Aufsehen, wie ich, im üblichen Matrosenanzug, über die Heilige Schrift gebeugt saß. Die Leute wunderten sich und hielten mich für fromm. Dabei fraß ich mich nur lustvoll durch die Wörter und glaubte allenfalls auch an Gott, sowie an den Leviathan, und gar nicht demutsvoll, nur versunken in all die tollen Geschichten. Selbstverständlich lernte ich viel aus dieser und anderer Lektüre. Hiob lehrte mich, unbequem zu fragen. Einmal die Menschen, aber schließlich, ich mußte es einsehen, doch wohl Gott."

Das in einer bestimmten Sprache kodierte Kind ("Alphabet") wird, allenfalls einem Antiquar vergleichbar, magisch von den auf dem Dachboden liegenden Texten angezogen. Es reagiert auf die in den Texten investierten Geschichten so, als brächte es sie selbst hervor. Durch den Benutzer wird der Text zum Text: Zunächst erwachen die Kritzeleien zum Leben, am Ende der eigene Bericht über diese Vorgänge; immer ist die lecture zugleich écriture, produktiver Lesevorgang. Texte existieren nicht an sich, sie sind - an Regeln gebundene sprachliche Zeichen - angewiesen auf die Inkarnation, die "parole" im Bewußtsein des Lesers.

Die Grammatik einer solchen Situation - wie immer man sie soziologisch oder psychologisch erklären mag - ist komplexer als die einer gewöhnlichen Syntax. Andererseits sind es - und zwar kraft grammatikalischer Strukturen - die fremden Texte, welche beim Lesen die Situation transformieren. Stellt sich also die Frage: Wie entsteht

die Neugier des Lesens, das lustvolle Lesen selbst und das daraus folgende Aufsehen?

Für's erste lassen sich drei Schritte festhalten:

- Die Bibel, auf dem Dachboden aufgestöbert, gehört anderen Leuten. Das Kind entdeckt in Opposition zum Üblichen eine unbekannte Lesequelle.
- Diese erschließt sich im Zuge einer abenteuerlichen Entdeckungsreise - die Wegzeichen bilden intime Offenbarungen eines verstörten Menschen. Und schließlich:
- Die "tollen Geschichten" fallen aus dem Rahmen der hohen Bildungsziele ("Matrosenanzug"), auch der der Religion ("die Leute hielten mich für fromm").

Stets sind es Brüche im üblichen Erwartungshorizont, die noch genauer beschreibbar sind.

2.1 Im Lesevorgang füllen sich Leerstellen des Bewußtseins.²⁸ Deshalb entsteht Bedeutung zuerst durch Opposition zu den üblichen Normen, sie fällt ins Auge im Widerstand, im Konflikt und in Krisenzeiten ("das alte Buch und der junge Knabe"; das heimliche Lesen und das öffentliche Aufsehen der Leute). Freilich: Es müssen Texte erreichbar sein, die das ideologische Defizient auffüllen (z.B. mit der 7. Seligpreisung, mit Mat 25,40 usw.). Und man sucht eine Opposition, ein "Trennmesser der Werte" (R. Barthes), das nicht bei den üblichen Widersprüchen (progressiv-konservativ) stehen bleibt: das Aufmüpfige des Lesens betrifft immer und überall das Verhältnis von Ausnahme und Regel, von Eigeninteresse und mißbrauchter Stereotype.²⁹

2.2 Der Lesevorgang ist ein Abenteuer, wenn vordefinierte Inhalte nicht im Wege stehen. Erst der Durchgang durch die Geschichten führt zu den letzten Fragen ("Hiob lehrte mich, unbequem zu fragen. Einmal die Menschen, aber schließlich, ich mußte es einsehen, doch wohl Gott"). Die Manie, biblische Geschichten von einem vorgeblichen Skopus her auszulegen, hat die Texte zur Wegwerfware degradiert.

Dem in sich einheitlichen Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16,19ff) werden seit A. Jülicher und R. Bultmann³⁰) zwei Pointen zugebilligt: 1. die Warnung an Reiche bzw. Trost für Arme; 2. die ausgleichende Gerechtigkeit.

Für den unbefangenen Leser dagegen gliedert sich das Gleichnis in eine Menge von Segmenten, die sich als unterschiedlichste Horizonte auf einer Entdeckungsfahrt nacheinander ablösen und zu einem begrifflich nicht eingrenzbaeren Totaleindruck zusammenschließen:

- reich und arm sind auf unterschiedliche Weise aufeinander angewiesen (V 1);
- das Verhältnis Tote und Lebende ist eine Einbahnstraße (V 2);
- der Ungläubige appelliert an den Herrn des ganzen Lebens (V 3);
- Gott richtet gerecht (V 4);
- das Hören auf die Propheten hat Priorität vor dem Glauben an die Auferstehung (V 5);
- dies alles gilt auch den Christen (V 6).

Solche Reihe entschärft die Fokussierung auf einen oder zwei Gipfel (auch dogmatische, "Gesetz und Evangelium"); der Leser will nämlich, anders als der Theologe, "von einer Idee zur anderen springen"³¹.

Den großen Anreiz in Koeppens Biographie stellen die Unbestimmtheitsstellen dar, das heißt, die für den Leser weißen Flecken auf der Landkarte der Bibel. Wer sich in Geschichten vergräbt, sucht kein tertium comparationis, er trennt auch nicht zwischen Bild- und Sachhälfte des Gleichnisses, seine Wahrnehmung verändert sich vielmehr dauernd, er schreitet von Überraschung zu Überraschung, von Horizont zu Horizont in einer Art progressiver Entdeckungsreise. Je entschiedener der Leser auf einen dogmatischen oder weltanschaulichen Inhalt festgelegt wird, desto deutlicher sinkt seine Bereitschaft, sich auf die vom Erzählgerüst freigegebenen Situationen einzulassen. Denn er selbst will die Bedeutung erstellen. Die Menge solcher Abenteuer spiegelt sich in der Reihe von wenigstens sechs Segmenten, in denen sich die Christen des Gleichnisses im Laufe ihrer Geschichte bemächtigt haben: man las es ebionitisch (V 1), in Traditionen des Totentanzes (V 2), als Hilfe zur ars moriendi (V 3), reformatorisch (V 4), orthodox (V 5) und in aktualisierten Motiven (V 6). In der Geschichte der Rezeption eines Textes - für den Leser üblicherweise weit aus interessanter als ihre Entstehungsgeschichte³² - verraten sich tiefliegende, gewöhnlich versunkene Regeln des frühen Gebrauchs von Sprüchen, Redensarten, Diskursen und Gebeten, aus denen ja schließlich solche Geschichten auf dem Weg zu ihrer schriftlichen Fixierung kompiliert wurden.³³

Den Leser interessiert nicht die definierte Einheit, sondern ein "definiertes Mangel" (Sartre). Dieser ist es, der in den "Unbestimmtheitsstellen" des Rezeptionsvorgangs als Gelenk zwischen Text und Leser dient und der als Hohlform dazu auffordert, aus eigenem Wissen notwendige Ergänzungen bereitzustellen³⁴, oder der als

"Leerstelle" den Wechsel der Perspektiven des Lesers organisiert³⁵. Der Text ist ein System von Kombinationen; seine Enklaven bieten sich dem Leser zur (thematischen) Besetzung an und bringen so die Vorstellungstätigkeit überhaupt in Gang.³⁶

Nicht allerdings ist es der Bekanntheitsgrad einer Geschichte, der die Spannung blockiert, sondern das Gefühl, man wisse, was sie "eigentlich" wolle. Auch die immer wiederholten Erzählungen, erst recht die Lieder, geben immer wieder neue Bedeutungssegmente frei, sofern sie - etwa im liturgischen Gebrauch - durch ihre künstlerische Qualität offen sind für stets neue Erfahrungen von Betroffenheiten in Krisen und Glück.

2.3 Lesen heißt abweichen von der Norm. Beides, die Opposition zum üblichen, wie die Neugier auf segmentierte Folgen stellen die beiden hermeneutischen Achsen dar, auf denen Bedeutung wächst oder schwindet. Begierig darauf, das Geschehen mit zu organisieren, sucht man das je andere (Geschlecht) oder das Ende (der Geschichte): das andere im Austausch von Paradigmen, im Fortspinnen des Textes, das Ende im Fortschritt der Lektüre. In beiden Fällen erzeugen die Brüche und Kollisionen - etwa zwischen Erhabenem und Trivialem - die Lust am Lesen. Denn der Leser möchte teilnehmen am Entstehen des schriftlich Fixierten, an den schöpferischen Phasen des Dichtens und Erzählens und irgendwie dabeisein an der umfassendsten Funktion des Schriftlichen, nämlich seiner "Festlegung der Neuheit"³⁷. Diese war es schließlich, welche den abendländischen Kulturimpuls und damit auch die kulturelle Bedeutung der Bibel zu einem wesentlichen Teil erklärt. Die Neuheit ist, wenn ein religiöser Gegenstand bezeichnet wurde, nicht im geringeren, sondern im erhöhten Maß im Spiel gewesen.

3. Die Lesesituation

3.0 Schriftlichkeit wirkte immer nur im Zusammenklang mit anderen Medien, der Bau- oder Bildkunst, der Musik und dem Tanz. "Der klimatische Zwang, jede Art von Beschäftigung mit den (erg. literarischen) Texten und damit auch das Geistige insgesamt in den geschlossenen Raum zu verlegen"³⁸, schuf in Nordeuropa andere Verhältnisse als im Süden. Hier, besonders in Rom, hatten die literarischen Texte alle öffentlichen Bereiche durchdrungen; die weitere Missionierung Europas dagegen machte die klösterlichen und familiären Gruppen zu "Textstationen"³⁹. Die Entwicklung literarischer Gattungen und die geistliche Daseinsform in Ordensgründungen überraschen durch analoge Regeln der Lesungen und des Brevierbetens. Die zunächst erfolgreichen familiären Textstationen der Reformationszeit gerieten in eine Krise, weil analytische und erbauliche Leseregeln mehr und mehr auseinanderfielen. Immer war jedoch das Bibellesen auf Itinerare angewiesen, die die Bibel davor bewahrten, aus dem Verbund mit anderen Regeln in die punktuelle Zufälligkeit schriftlicher Novitäten zu fallen. Denn in der abendländischen Kultur des Komperativischen wurde eine Novität schnell von der anderen überholt.

Eine Annäherung an die gegenwärtigen Leseumstände gibt uns Koeppens Bericht, aus dem die Funktion des Erzählers, des glücklichen Lesers und schließlich eines weiten Medienverbunds vom Vorleser bis zum Theater ansichtig wird. "Der aufgesplitterte Buchrücken, seine mit bröckelndem Papier verleimten Fäden hielten die alte Broschur grade noch zusammen, doch hier und da löste sich schon ein Blatt. Bald mußte eine Schnur um die Seiten gewickelt werden, damit keine verlorenging. Ein Päckchen voll Eselsohren. Es war mein Schatz; die Ver-

heißung ungeheurer Schätze. Meine Hände hielten das Buch fest, preßten es gegen das schneller schlagende Herz. Ich konnte noch nicht lesen. Aber ich wußte, ich umschloß meine Welt, bedeutsamer als die Wirklichkeit, die mich umstellte. Ich wartete, daß einer kam, die Schlinge löste, den Faden aufnahm und weiterspinn, das Wort ergriff, mit all den Wörtern spielte, aus seinem Atem schöpfte und alles verwandelte.

Ich war glücklich, ein glückliches Kind, und wurde ein nie ganz unglücklicher Leser. Aber die Erinnerung birgt mit der sich immer weiter entfernenden Stimme des längst verstorbenen Vorlesers immer kräftiger dunkle, todesnahe, weltkummererfüllte Sätze. Noch heute leuchten sie in unvergänglicher Schönheit.

'Es war einmal ein alter König, der war krank und dachte: Es wird wohl das Totenbett sein, auf dem ich liege.'

'Der Bräutigam schaute hinauf und sah den geputzten Totenkopf; da meinte er, es wäre seine Braut, und nickte ihr zu und grüßte sie freundlich.'

'Sie waren so bestürzt, als wenn sie hätten sterben sollen; sie sahen sich um, waren irre und wußten nicht, wohin sie nach Hause gehen sollten.'

'Lagst du nicht in der Nacht, als wärst du schon gestorben?'

Der Tod, so beschworen, war Teil eines poetischen Kosmos: sie starben im Theater und unterhaltsam. Die einprägsamen Wort-Visionen schenkten mir Lebenskraft, schirmten mich gegen die Schrecken der Biographie, halfen mir, mich im Unvollkommenen einzurichten, noch stets der glückliche Leser im brennenden Haus."

3.1 Erzähler und Vorleser stehen an der Wiege des Lesen-wollens. Schriftlichkeit ist nicht in erster Linie Bewahrung des Geschehens gegenüber flüchtiger Erinnerung: das Fixieren von Zeichen bedingte vielmehr den Fortschritt, weil die Erinnerung - nicht ständig getilgt und auf den Nullpunkt geworfen - eine Plattform zum Weiterdenken erhielt. Die Faszination des Fortschritts war ja nicht die Fähigkeit zu exegesieren, sondern weiterhin zu fabulieren, spontan zu singen und situationsgerecht zu reden, was "einprägsame Wort-Visionen", die "Lebenskraft" (Koeppen) schenkt, kurz: der poetische Kosmos. Nur so kann ein Vorleser Neugier wecken, damit der Hörende selbst fündig wird und in dem Gelesenen "die Verheißung ungeheurer Schätze" sieht, nicht zuletzt durch die Inthronisation von Unbestimmtheitsstellen wie "nächstes Mal hören wir, wie die Geschichte weitergeht". Und stets von neuem verdichten sich Unbestimmtheitsstellen in Mythen, die der Leser als "meine Welt, bedeutsamer als die Wirklichkeit, die mich umstellte" (Koeppen) erschließen will. Ohne Mythos würde niemand lesen wollen.⁴⁰

3.2 Glückliche Leseumstände bedingen den "nie ganz unglücklichen Leser". Wir denken an die Handhabung der Bibel als Buch, an die Wahrnehmungsfähigkeit des Lesers sowie die familiären und öffentlichen Lesekulturen.

3.2.1 Das Buch "Bibel" reiht sich gewöhnlich als theologisch konnotierte Pflichtlektüre in das Universum von Schulbüchern oder als Krisenorakel in die elterlich tresorierten Ziergeschenke ein. Papier, Schriftbild und sterile Anhänge dienen dem Hobby-Schriftgelehrten, nicht jedoch dem Laien, der erst darauf neugierig werden will, "wie man die Heilige Schrift lesen kann". Ihn

interessieren weniger die exakten Maße, Gewichte und das in Sach-, Zeit und Ortsregister Magazinierte als vielmehr didaktisch kluge und anschauliche Hinführungen. Vieles mag noch "verknotet" bleiben oder schon "bröckelnd" veraltet wirken (poetische Sprache) - betastbare Schätze können auf ihre Entdeckung warten.

3.2.2 Die Wahrnehmungsfähigkeit bildet sich in zeitlich und räumlich angemessen organisierten kontemplativen Zonen. Sie initiieren, verstärken und vertiefen das Lesen. Doch leider bleiben hierzu optimal geeignete Orte wie etwa Gottesdiensträume in bornierter Gedankenlosigkeit - selbst an Urlaubsorten - häufig verschlossen. Es reicht auch nicht, Touristen mit erbaulichen Schlagworten, historischen Daten und Postkarten abzuspeisen oder Konzertbesucher mit dem bloßen Programm. Sind es doch die Nischen und Dachböden der üblichen Aktivitäten, in denen sich Leselust und Leseregeln entwickeln. Hier lernt der "glückliche Leser" im "brennenden Haus" "gegen die Schrecken der Biographie" sehen und hören; hier verzahnen sich von selbst Bildungsinteressen und liturgische Freiräume mit ihrem biblischen Netzwerk.

3.2.3 Christliche Kultkritik wollte die Bibel nicht der Andacht entreißen, sondern sie in das alltägliche Erzählen, Argumentieren und Singen einbinden. In beiden Zonen zugleich lernte man die Regeln. Ähnlich wie die Kultur des Essens im Wechsel zwischen Alltag und Fest innere Tagebücher anlegt, mit deren Hilfe Probieren, Abschmecken und Zubereiten in Kurz- und Großform trainiert und zudem Anfängern und Fortgeschrittenen unterschiedlich stark zugemutet wird, entwickelt auch das Bibellesen seine Itinerare.⁴¹ Es sind weniger die punktuellen Sensationen - sie verbleiben auf der Ebene restringierten

Konsums -, auch nicht Erklärungen über die inneren Werte (Kalorien), die die Gehalte einer Kultur vermitteln, als vielmehr die Fähigkeit, allgemein akzeptierte Regeln durch kreative Regeln im eigenen Entwicklungsgang permanent zu testen.⁴² In ständiger Korrelation von Unterweisung und Spiel, Diakonie und Liturgie, literarischen und gegenständlichen Texten vermitteln sich Lese- und Alltagsregeln, ein Vorgang, zu dem die biblischen Texte reichlich Modelle zur Verfügung stellen.

4. Lesevorgänge

4.0 Die hermeneutische Kommunikation wird überall dort, wo fremdes und eigenes Reden korrelieren, zur letzten überprüfbarsten Instanz der Sinn- und Wahrheitsfrage.⁴³ Auch der Laie nimmt für das Bibellesen keine Autorität "unmittelbar" in Anspruch. Falls er sie nicht einfach aus dem Gestrüpp historischer oder aktueller Interessen herausholt, stellt sich ihm - wie jedem Christen - die unendliche Aufgabe, für jeden Punkt seines Lebens das Verstehen zu wollen und zu suchen.⁴⁴ Im Unterschied zum Schriftgelehrten interpretiert er stärker vom lokalen Sinn her; er erschließt die Verwebungen von Sinneinheiten, Texte genannt, mit seinen individuellen Häkelnadeln, nur deutlicher als jener. Er begrüßt in der Rolle des Rituals einen Anwalt seiner individuellen Intervention gegen die allgemeinen Annahmen, sprachliche und theologische Universalien. Er empfindet sensibler, wie die divergierenden Vorstellungen durch mögliche Kodes (Wahrnehmungsmuster) bzw. "Sprachspiele"⁴⁵ so eingegrenzt werden, daß Verstehen in Gang kommt.

Grundlage aller denkbaren Sprachspiele des Bibellesers ist die Unterscheidung zweier Dimensionen, die seit

Friedrich Schleiermacher als syntagmatische und paradigmatische ausgemacht werden⁴⁶:

- In Texten strukturieren sich lebendige Vorgänge, der "Lokalwert auf der Kombinationsachse des syntagmatischen Verbunds von Sätzen und anderen individuellen Bestimmtheiten des Redens.
- Das Individuelle des Textes wird stets in seiner Bedeutung vom Komparativ allgemeinerer Zeichenzusammenhänge her determiniert, ist also immer auch eine exemplarische Manifestation des Diskurses eines Zeitalters: die paradigmatische oder Selektionsachse.

4.1 Die syntagmatische Leseachse. Jeder Mensch sortiert Texte nach seinen Lesedispositionen: wie er Groschenromane oder Gedichte studiert, wie er sich auf Briefe oder die Zeitung stürzt, so faszinieren oder blockieren ihn ähnliche Gattungen und Formen im Gelände anderer literarischer Texte, auch dem der Bibel. Daraus entsteht eine Fülle von potentiell denkbaren Lese- und Textverständnismöglichkeiten. Ein solches semantisches Spektrum soll jetzt einmal am Beispiel des bereits vorgestellten Gleichnisses (Lk 16,19-31) ausgefächert werden.

4.1.1 Rhetorische Texte sind in der Regel angelegt im Blick auf argumentierende Leser (z.B. die Paulusbriefe): "Wer da kärglich sät, der wird auch kärglich ernten" (2 Kor 9,6-15); die diskursive Rede bedient sich auch der Redensart, auch des Gleichnisses. Das Gleichnis Lk 16,19-31 ruft der argumentativ Interessierte in folgenden Situationen ab:

- der reiche/arme Hörer wird schockiert: Opposition reich/arm;
- Umkehrung der Opposition beim Tod;

- der Verdammte redet; der Erlöste schweigt;
- der Reiche ist ein Hund; den Lazarus lecken die Hunde (Würdeargument);
- Abraham argumentiert im Sinne der ausgleichenden Gerechtigkeit;
- nach dem Tod Einbahnstraße; dagegen die Bitte (die gehört wird) andersherum;
- die Auferstehung ist nichts gegen die bescheidene Lektüre des AT (Lk 16,31).

Wir lasen soeben weniger in der Erzählfolge als vielmehr in Argumentationsfeldern von oppositionellen Strukturen. Das Interesse lenkte sich auf einen Zwecksatz, der die Lektüre der Propheten, nicht den Glauben an die Auferstehung zum Ziel hat.⁴⁷

4.1.2 Narrative Texte animieren den Leser zur Identifikation mit den Handelnden der Geschichte. "Die Exempla, von denen wir lesen, provozieren uns zur Nachahmung" (Gregor der Große).

Der in der elektronischen Medienwelt aufgewachsene Leser breitet gewöhnlich ein hermeneutisches Netz über die Texte, das vor allem die soziale Dimension, die Abfolge von Tätigkeiten in den Mittelpunkt stellt. Im Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus finden sich bis zu sieben Aktionsbereiche mit 13 Funktionen. Ich erwähne nur:

- Erstaktant = Gott = absolut
(Autor, der die Handlung vollzieht);
- Adjuvant = Abraham = Stellvertreter für Gott
(= Leser 1);
- Zweitaktant = Lazarus (der die Handlung erträgt oder erleidet) (= Leser 2);
- Dritttaktant = Reicher (zu dessen Gunsten/Ungunsten)
(= Leser 3).

Die von A. Greimas und V. Propp⁴⁸ entwickelte sogenannte Aktantentheorie läßt uns die Interessenlage des Comiclesers besser einschätzen: Darauf aus, daß zur ersten eine zweite Erzählung kommt, möchte er die Mehrdeutigkeit steigern, nicht auf Eindeutigkeit festgelegt werden.⁴⁹ Das Subjekt der Kommunikation, nicht das Objekt der Information ist gefragt. Die Rolle bleibt offen für jeden, der sie übernehmen will und verschwindet mit dem letzten Satz. Selbst die Namen neutestamentlicher Briefe sind ihm in der Funktion nicht historisch interessant (Paulus, Petrus, Philemon, Onesimus).⁵⁰ Freilich müßte es auch gelingen, den Charakter der bunten biblischen Kleinliteratur wiederzugewinnen.

4.1.3 Poetische Texte⁵¹ sind selbst heute die eindeutig verbreitetste Literatur: Es wird erstaunlich viel gesungen und auch gedichtet (bis hin zum Karneval). Sinnfragen werden poetisch kontingent: "der Tod, so beschworen, war Teil eines poetischen Kosmos" (Koeppen).

Ein Gedicht will vor allem wiederholt, nicht erklärt werden. Das wirft die Frage auf, wie darin liegende archaisierende Argumentationsweisen (Ps 34,11), z.B. der totalisierende Charakter eines Gedichtes, dessen sich auch Werbung und Propaganda bedienen, ethisch bewältigt werden. Der Leser muß hier in besonderer Weise eigene Symbolisations- und Vorstellungstendenzen kontrollierter wahrnehmen und korrigieren. Das gelingt nur bei hohem Bedeutungsreservoir, also einem Kunstwerk, das die Anweisung für den praktischen Gebrauch weitgehend in sich selbst (z.B. Melodie) enthält, zumal in biblischer Poesie.

Die in der Rezeptionsästhetik entwickelten Kriterien von Erwartungshorizonten helfen dazu, Lesegewohnheiten des Laien und die poetischen Intentionen biblischer Texte kompatibel zu machen.⁵² Nur durch wandernde Blickpunkte, im Auffächern seiner Erwartungshorizonte, ist der Leser im Text gegenwärtig. Wenn wir die poetisch verdichteten Ereignisse wie in einem Kaleidoskop entzerren, zeigen sich Dimensionen des Verlangens, der Teilhabe und der Kommunikation. Jede dieser Dimensionen sensibilisiert und definiert den Erwartungshorizont auf ihre Weise.

4.1.3.1 Achse des Verlangens

Handlungen des Verlangens:

- Lazarus begehrt (sich zu sättigen), Hunde begehren (lecken);
- der Reiche begehrt als Verstoßener (sah von Ferne, rief und sprach); er begehrt als Hund ("Tat kühlen meine Zunge");
- 2mal "du hast empfangen"; "du wirst gepeinigt": Vorwegnahme des Verlangens;
- der (tote) Reiche bittet zweimal für andere, aber er wird enttäuscht (Begehren);
- die (lebenden) Brüder können hörend alles begehren.

Orte des Verlangens:

- vor der Tür; fern von Abraham (im Totenreich);
- Vaters Haus; nahe Mose und Propheten (im Lande der Lebendigen).

Zeiten des Verlangens:

- vor dem Tod; nach dem Tod (Reicher, Lazarus);
- nach dem Tod (Lazarus/Reicher); vor dem Tod (Brüder).

4.1.3.2 Achse der Teilhabe

Soziale Dimension:

- Nichtteilhabe arm/reich (Brosamen); Teilhabe an der Nichtteilhabe des Armen: Hund (Schwären).

Metaphysische Dimension:

- der Nichtteilhaber (Lazarus) ist Teilhaber der Engel (Weg) in Abrahams Schoß (Ziel);
- der Nichtteilhaber gegenüber Lazarus (Reicher) ist Teilhaber der Hölle/der Qual, Nichtteilhaber von Abrahams Schoß (Zielverfehlung);
- die "Kluft" zwischen Himmel und Hölle ist das Symbol absoluter, jedoch selbstverschuldeter Nichtteilhabe;
- alle Bemühung um Revision der Nichtteilhabe ist von dieser Situation her aussichtslos.

Religiöse Dimension:

- es gibt teilnehmendes Wissen (Brüder, Buße, Auferstehung), das als Nichtteilhabe hinfällig ist;
- Schlüssel der Teilhabe ist = Schrift;
- Nichtteilhabe an diesem Schlüssel ist = Nichtteilhabe am Glauben gegenüber Auferstandenen.

4.1.3.3 Achse der Kommunikation

- mögliche, aber nicht realisierte Kommunikation: Reicher/Armer;
- wirkliche und absolute Nichtkommunikation: Reicher/Armer nach dem Tod; Reicher/Brüder;
- wirkliche Kommunikation als absolute (nicht gesprochen, sondern Rückkehr in den Schoß): Lazarus;
- wirkliche Kommunikation Reicher (in der Hölle) und Abraham (im Himmel) in drei Gesprächsgängen;

- wirkliche Kommunikation der Brüder des Reichen ist =
- a) Lesen der Schrift (Mose und Propheten);
 - b) Herstellen nicht realisierter Kommunikation zwischen Reichen und Armen ist (Liebe).

4.2 Die paradigmatische Leseachse

4.2.0 Auf der paradigmatischen Achse blühen die Assoziationen und Analogien, die Wortspiele und Metaphern: symbolisierend entfaltet der Leser die Texte mit seinem Ich, das nie unschuldig ist, sondern immer schon seinerseits gelesene und gehörte Texte hineinliest.⁵³ Um die Steuerung der Symbole in den Überlagerungen dieser Kontextualität zu begreifen, sollte man - wenn wir auch nur ein wenig Einfluß nehmen wollen auf die Entstehung von Symbolen im Sinne der Bibel - wenigstens drei Strukturen unterscheiden:

4.2.1 In Mikrostrukturen erscheinen Visionen ("ich wurde vom Walfisch weggetragen": J.P. Sartre), die von Betroffenen leben ("Tod und Leben": Koeppen), die Ausrufezeichen einer personalen Situation. Sie sind es, die die biblischen Symbole transformieren wollen.

4.2.2 Makrostrukturen nennen wir kulturelle Bestimmtheiten, die in gegenseitiger Konkurrenz liegen um die individuelle Steuerung der Bildfelder. Sie bestimmen die Gehalte sowohl der allgemeinen wie der religiösen Kulturen: als Christ ist mir das Reich-sein höchst verdächtig, ja unsittlich (Lk 18,25), als Bürger selektiere ich jedoch aus der Fülle biblischer Aussagen jene Hinweise auf den Reichtum Jakobs oder die Weisheit: "Der Segen des Herrn macht reich ohne Mühe" (Spr 10,22).

In einer weiteren Perspektive werden beide Vorstellungen zu einem neuen Gehalt sublimiert: "Seid reich zu allerlei guten Werken" (2 Kor 9,8) oder "in Gott" (Lk 10,21).

4.2.3 Die Fähigkeit, Wort und Bedeutung voneinander zu lösen, ermöglicht die bewußte Steuerung durch die Vermittlung von Diskursstrukturen. Mit ihnen verständigen wir uns über die Inhalte. Sie verknüpfen die paradigmatischen Selektionen mit den syntagmatischen Vernetzungen, klären Widersprüche und klären Bedeutungen ab. Sie geben Rechenschaft darüber, warum und wozu welche Texte mit welchem System in Kontakt geraten (also auch wissenschaftlich-theoretische Systeme). Die Diskursstrukturen sortieren vor allem aber das Konkordanzwissen. Etwa Topoi vom Reichtum, ausgelöst durch liturgische Ordinarien, werden durch Diskussionen, Gespräche und Gebete situativ angemessen selektiert und neu interpretiert. Hier erhebt sich die Frage, wie die Argumente, Geschichten und Gebete des Laien Orte finden, die nicht schon zuvor theologisch oder ideologisch festgelegt sind. Die Kunst spontaner Äußerung ist da ebenso gefragt, wie die Maßgabe hoher Literatur mit ihrem Bedeutungsreservoir - das betrifft ebenso Bibelübersetzungen wie Gedichte und Erzählungen. Anders würde die Bibel in bloßen Schablonen vernetzt.

5. Schluß

5.0 Die Frage, wie sich in einem nachliterarischen Zeitalter der des Bücherlesens Unkundige der Bibel annimmt, erfordert nach allem, was ich ausführte, Antworten, die sich einer komplexen hermeneutischen Kommunikation stellen. Zusammenfassend zeigt sie sich in wenigstens drei Hinsichten an:

5.1 Die größte Barriere für das Bibellesen der Laien sind in der Regel Gewohnheiten des theologisch Versierten. Gewohnt an die Autorität des Historischen und festgelegt an die immer gleichen Topoi, verklebt sich für jeden, der auch mit der Bibel umgeht, das offene Gewebe der zumeist kleinliterarischen Texte biblischer Schriften. Diese, so stellen wir fest, öffnen sich vielmehr und geben ihre Argumente, Geschichten und Melodien vor allem dann preis, wenn sich der Leser, angestoßen durch die Brüche und Abweichungen von der Norm, mit den Benutzern der Literatur, den vorgeführten Figuren und am Rande auch mit dem Autor identifizieren kann.

5.2 Die Neugier und Lust am Text entsteht primär vom lokalen Sinn individueller Entdeckungen her, mit denen auf oft abenteuerliche und subversive Weise die Bedeutungen selbst erstellt werden. Das gelingt in der Regel nur, wenn die "Mitte" nicht als definierte Einheit suggeriert wird, sondern als - dies wäre wahre Theologia crucis - definierter Mangel bewußt wird, als Sehnsucht nach dem je anderen (Geschlecht) und dem Ende (der Geschichte): die Unbestimmtheitsstellen bleiben auf diese Weise offen. Populäre Topoi wie "Adam und Eva", "David und Goliath" oder "der Verrat des Judas" sind Bezirke, aus denen heraus der Laie fragt, die aber als Paradigmen

sterben, wenn sie nicht mehr im Streit neu erobert und populär diskutiert werden, vor allem aber auch nicht in ungewöhnlichen Textentfaltungen den kulturellen Prozeß motivieren (vgl. z.B. Dostojewskis Inquisitor oder André Gides "Verlorener Sohn").

5.3 Theologen sollten daher endlich aus ihrer Gouvernantenrolle herausfinden, in der sie sich auch dann befinden, wenn sie aktuelle Inhalte zum Maßstab machen. Ihre Aufgabe liegt vielmehr darin, Umstände einzurichten, unter denen die "Mitte" freibleibt. Konkret: Wie verhelfen wir über die Bibel und mit der Bibel reden? Wie läßt sich Sprach- und Wahrnehmungsfähigkeit im Umgang mit der Bibel fördern? Zwei Andeutungen dazu müssen genügen.

5.3.1 Kein Laie liest ohne Lesezeichen. Das läßt sich methodisch sehr unterschiedlich fördern, jedoch nicht absichern. Die Grundregel wäre, dazu zu verhelfen, nicht nur punktuell, sondern immer wieder die Neugier am Lesen zu fördern. Die biblischen Texte sind, einmal gelesen, keinmal gelesen. Also müßte über das Ritual täglichen und sonntäglichen Lesens, die entscheidende Hilfe der Konzentration auf die offene Mitte, intensiver nachgedacht werden als bisher. Jeder braucht Itinerare, die sich zu einer religiösen Lesekultur etablieren. Das private stille Bibellesen - vielleicht die höchste Form des Bibellesens überhaupt - war immer und wird immer die Ausnahme bleiben. Denn Lesen ist tendenziell auf lautes Rezitieren und Dialogisieren angelegt. Daher wird man auch Gruppenrituale ins Auge fassen müssen, insbesondere familiäre, welche in der Konkurrenz mit den Massenmedien auch dem aktuellen Analphabetismus standhalten. In dieser Aufgabe sehe ich die besondere Verantwortung des

Protestantismus, der hier seine Stärke unter Beweis stellen könnte.

5.3.2 Das zunehmende Gewicht öffentlicher Redekulturen (incl. Show/elektronische Medien) erfordert eine Reihe alternativer Lesehilfen: Bibelleseurse zur Einführung und Weiterbildung, für bestimmte Anlässe sowohl in Kasnetten wie in Gesangbüchern und Losungen; Meditationsanleitungen, Spiel und Pantomime; Ausstellungen; Bibelteilausgaben als Storys, Lieder oder Argumentationshilfen usw. Auch zum Bibellesen sind wir angewiesen auf Syntagmen, wie sie aufkommende Kulturen zur Verfügung stellen. Sie haben jedoch Maß zu nehmen an den diese Kulturen bestimmenden Kunstprozessen, insbesondere an hervorragenden Bibelübersetzungen, sofern zur eigenen Übersetzung keine Möglichkeit besteht.

5.3.3 Beides - die rituellen Lesezeichen und deren kulturelle Generatoren, die Feste mit der Schrift und die Bemühung um die Schriften - beides muß sich gegenseitig qualifizieren, wenn Chancen bestehen sollen, Bibeltexte zu einer kulturell tragfähigen Kraft werden zu lassen.

Anmerkungen

- 1 So in: "Christen ohne Bibel?" Eine Stellungnahme der Arnoldshainer Konferenz, Berlin 1981, 5.
- 2 Ebd. 42.
- 3 Ebd.; vgl. ähnlich K. Dienst, Die Bibel in der gegenwärtigen Religionspädagogik, in: S. Meurer (Hg.), Erneuerung aus der Bibel, Stuttgart 1982, 178-194.
- 4 S. die Beiträge von J. Delorme, D. Patte und R. Volp in: R. Volp (Hg.), Zeichen - Semiotik in Theologie und Gottesdienst, München-Mainz 1982, 9-78; vgl. A. Stock, Textentfaltungen, Düsseldorf 1978.
- 5 S. D. Patte, Zur semiotischen Grundlage strukturaler Hermeneutik, in: R. Volp (Hg.), Zeichen, a.a.O. 48-78; vgl. auch die stärker existenzphilosophisch ausgerichteten Beiträge von P. Ricoeur/E. Jünger, Metapher, zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974.
- 6 S. E. Herms, Gottesdienst als Religionsausübung. Erwägungen über die jugendlichen Ritualisten, in: ders., Theorie für die Praxis, München 1982, 351. U. Frick berichtet in: "Die Bedeutung der Bibel für die Welt von morgen", daß man in Malmö nach einer Konfirmation 400 Bibeln im Kirchenvorraum und in benachbarten Mülleimern fand. In: G. Metzger (Hg.), Zukunft aus dem Wort, Stuttgart 1978, 12.
- 7 FAZ vom 11.9.1982.
- 8 Vgl. D. Stoodt, Alter und neuer Umgang mit der Bibel, in: Schönberger Hefte 40 (1981) bes. 4-6.
- 9 Vgl. M. Affolderbach, Kirchliche Jugendarbeit im Wandel, München-Mainz 1977.
- 10 Es ist unentschieden, ob die Ermüdung ("taedium") im Bibellesen mehr durch den Medienwechsel oder die religiöse Krise bedingt ist. W.D. Wimmel, "Die Kultur holt uns ein", Würzburg 1981, 16, bewertet das taedium als notwendige kulturelle Phase für weitere Entwicklungsprozesse.
- 11 Im Auftrag des Präsidiums der Synode der EKD und Deutschen Bibelgesellschaft im Jahre 1981. S. K.F. Daiber, I. Lukatis, R. Schloz und R. Volz, erste Ergebnisse einer Untersuchung zur "Bibelfrömmigkeit", in: S. Meurer (Hg.), Erneuerung aus der Bibel, a.a.O. 158-167; vgl. auch K.F. Daiber, Die Bibel in der Sicht der Jugend, ebd. 168-177.

- 12 Etwa in den Erklärungen der EKD-Synode 1981; S. Meurer (Hg.), a.a.O. 11-13.
- 13 Man muß die Massenmedien als faktisch wirksamen Religionsersatz in Rechnung stellen, weil sie u.a. "in die Lücke gestoßen" sind, "die Kunst und Religion gelassen haben" (H.J. Benedict, Fernsehen als Sinn-system? in: W. Fischer/W. Marhold (Hg.), Religionssoziologie als Wissenssoziologie, Stuttgart 1978, 131), auch für den kirchlich Gebundenen. Nur, sofern diese - die Bernstein'sche Denkfigur einmal vorausgesetzt - "in elaborierter Kommunikation die restringierte Kommunikationsform ... als die elementare Manifestation der Struktur menschlichen Symbolisierens überhaupt und damit als unmittelbare Manifestation menschlicher Freiheit durchschaut", kann die Kommunikation kirchlich Gebundener stilbildend werden. Wie wenig dies gelingt, belegt die EKD-Untersuchung, in: "Die Bibel - ein Volksbuch" (Lutherische Monatshefte 1982, 439-442) benennt F.K. Daiber für Lesertypen, die für die Einstellung zum Bibellesen zwei Gegensätze unter kirchlich Motivierten beinhalten: 1. private Bibellektüre mit den typischen Verhaltensmustern autoritätsbezogener Orientierung, der Vorliebe für christliche Literatur und Abstinenz von Krimis, Groschenhefte und Comics; 2. rituell-distanzierte Christlichkeit, ohne praktischen Umgang mit der Bibel im Interesse eigener Probleme. In beiden Fällen flieht man in Subkulturen, die als Reflex, nicht als Verarbeitung der Medienkultur anzusehen sind.
- 14 Die in Anm. 13 geschilderte, bis ins pathologisch reichende Einstellung strenger Bibelleser zu ihrer Bibel warnt vor zu weitreichenden Rückschlüssen aus Erhebungen bei kirchlich Gebundenen (so z.B. K.F. Daiber, Die Bibel - ein Volksbuch? a.a.O.).
- 15 1964, deutsch: die Wörter, Hamburg 1965.
- 16 S. Lit. in Anm. 11 und 13.
- 17 Unterstellt man bei 5 % (Anm. 11), die "häufig" die Bibel lesen, ca. 1,2 Mill. Christen, dann kann man je einen kirchlichen Mitarbeiter und ca. einen Angehörigen annehmen; davon ca. 20 % Bibelmuffel abgezogen, erklärt entsprechend "häufige" Leser unter charismatisch-pietistischen Laien, welche ähnlich professionell wirken.
- 18 Die meisten Voten (EKD-Befragung, Anm. 11) zur Bewertung der Bibel betreffen deren kulturgeschichtliches Erbe (71 %).

- 19 S. den Bericht von D. Stollberg, "Unmittelbarkeit mit der Bibel", in dieser Publikation S. 11ff.
- 20 Vgl. D. Stoodt, Alter und neuer Umgang mit der Bibel, a.a.O. 8.
- 21 R. Barthes, Die Lust am Text, dt. Frankfurt/M. 1974, 49; vgl. 86, 95 u.ö. Jedes Aktualisierungselement semantischer Komplexe besitzt als verallgemeinerte Konnotation ideologisches Gefälle. S. G. Schiwy u.a., Zeichen im Gottesdienst, München 1976, 40-47.
- 22 Vgl. W. Hollenweger, Umgang mit Mythen, München 1982, 141, 146f.
- 23 Vgl. J. Lotman, Die Struktur des künstlerischen Textes, dt. Frankfurt/M. 1973, 428; Texte sind nur dann mit nichtliterarischen Faktoren kompatibel, wenn wir sie als Zeichenrepertoires mit ihren Verknüpfungsregeln, d.h. als Kodes in Zeichenprozessen verstehen. Sie bilden die analytische Seite des synthetisch gedachten Kode.
- 24 Vgl. W. Hollenweger, Erfahrungen der Leibhaftigkeit, München 1979, 69-84.
- 25 W. Hollenweger, Umgang mit Mythen, a.a.O. 150f, kritisiert den Strukturalismus abwegig, weil er Analyse und Synthese verwechselt. Der Analytiker darf die inhaltliche Frage nicht vorwegnehmen, die nur der Leser selbst beantwortet.
- 26 L. Wittgenstein, Schriften, hg. von B.F. McGuiness, Frankfurt/M. 1967, 88, schreibt: "Die Bedeutung eines Wortes liegt nicht darin, daß ich mir seinen Inhalt vergegenwärtigen kann ..., sondern daß ich den Weg kenne, um zu dem Gegenstand zu gelangen."
- 27 In seinem Essay "In den alten Zeiten, wo das Wünschen noch geholfen hat", o.J. - Nach der Repräsentativbefragung (Anm. 11) gehören Künstler zu den "selten" Bibellesenden, Kunst jedoch ist der religiös wichtigste Indikator.
- 28 Kommunikationsbedingungen im Lesevorgang wie Unbestimmtheiten im Text und Negation des Textes werden von der Rezeptionsästhetik "Leerstellen" genannt. S.W. Iser, Der Akt des Lesens, Theorie der ästhetischen Wirkung, München 1976, bes. 283f. Vgl. auch Anm. 35.

- 29 Vgl. R. Barthes, a.a.O. 62. Materialistische Bibelkritik (z.B. M. Clève-mont, So kennen wir die Bibel nicht, dt. München 1978) privilegiert gewöhnlich festgelegte Isotopien, die sie mit dem Gesamttext gleichsetzt. Ähnlich problematisch sind Synthesen aus Kritik und Aktualitätsbezug, wenn sie, wie bei P. Stuhlmacher (vom Verstehen des NT, Göttingen 1979) auf eine einzige Isotopie ("Versöhnung") zugespitzt werden. Ähnliche Ambivalenzen tauchen auch auf bei Festlegung auf "Grundmotive" wie Menschenwürde, Freiheit etc. So z.B. W.H. Ridder, Bibel und Tradition, in: PTh 71/1982, 266f.
- 30 A. Jülicher, Die Gleichnisse Jesu II, 1899, 634ff; R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 21931, 193, 207, 212f, 220f.
- 31 J.P. Sartre, Wörter, a.a.O. 40.
- 32 S. A. Stock, Textentfaltungen, Semiotische Experimente mit einer biblischen Geschichte, Disseldorf 1978; vgl. ders., Umgang mit theologischen Texten, Zürich 1974, bes. 36f.
- 33 Vgl. ebd., Anm. 22 und 23.
- 34 Vgl. W. Iser, Der Akt des Lesens, a.a.O., bes. 257ff. Der Thesenroman konzentriert die Unbestimmtheitsstellen dort, wo der Leser zu einer Ja-nein-Entscheidung gebracht werden soll, gern verwendet in Erbauungs-, Werbe- und Propagandaliteratur (ebd. 294-296). Der Fortsetzungsroman, dem sich die meisten Romane des 19. Jahrhunderts verdanken (z.B. Dickens), arbeiten mit dem Suspenseffekt: im spannendsten Moment wird die Geschichte unterbrochen, der Leser füllt die offenen Formen provisorisch aus (ebd. 296-298). Ähnlich war die lectio continua gedacht, bevor Abschnitte vorgeschrieben wurden.
- 35 Leerstellen "bezeichnen weniger eine Bestimmungslücke des intentionalen Gegenstandes" als vielmehr "die Besetzbarkeit einer bestimmten Systemstelle im Text durch die Vorstellung des Lesers" (W. Iser, a.a.O. 184); also weniger die Notwendigkeit, etwas zu kompletieren, vielmehr die Aufforderung, etwas zu kombinieren, zum Gelenk in den sich ändernden Perspektiven der Vorstellungssache des Lesers zu werden, sind Leerstellen. Sie verschwinden im Zuge des Lesens.
- 36 Ebd. 266.

- 37 W. Wimmel, a.a.O. 1. Wimmel nennt die "freie Komparativität im Bereich des Fixierten" (erg. d. Zeichen) "Anstoß oder Mitverursacher aller Veränderungen unter den antik-abendländischen Völkern" (ebd. 9). Den "Verbesserungsdrang", der sowohl vermeidende bzw. kritisch absetzende wie integrativ-eingliedernde Tendenzen aufweist, sieht Wimmel besonders durch die Schriftlichkeit angeregt, auch in biblischen Texten (ebd. 90ff). Lesen gehört zunächst zum Wissen, nicht zum Glauben: "Durch Gebet werden wir gereinigt, durch Lesen informiert; beides ist gut, wenn erlaubt; wenn es nicht erlaubt, dann ist es besser zu beten als zu lesen ..." (Isidor von Sevilla, Sententiae MN 83, 679). Zum Wert des Neuen vgl. R. Barthes, a.a.O. 13, 61.
- 38 W. Wimmel, a.a.O. 104.
- 39 Ebd.; zum Vergleich ebd. 106. Zur Korrelation von literarischer und sozialer Grammatik vgl. H. Weinrich, Sprache in Texten, Stuttgart 1976, 126.
- 40 S. R. Barthes, Mythen des Alltags, dt. Frankfurt/M. 1964; vgl. W. Hollenweger, Umgang mit Mythen, a.a.O. Der Versuch, die Bibel, 40 % gekürzt, in einen "Schmöker" zu verwandeln, den man als Roman oder Märchenbuch lesen soll, macht diese Einsicht zum System: so Readers Digest, nach: Frankfurter Rundschau, 25.9.1982.
- 41 S. dazu W. Magass, 11 Thesen zum Bibelleser und zum "Suchen" in der Schrift (Jo 5,39), in: Linguistica Biblica 47/1980, 5-20, bes. 6ff.
- 42 Vgl. R. Volp zur "Ikonizität des Rituals", in: Situation als Weltsegment, in: ders., Zeichen, a.a.O. 158-162. Rituale - Regeln von Grundmodellen - befördern fremde Subjekte zu potentiellen Autoren.
- 43 S. M. Frank, Einleitung, in: Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, hg. von M. Frank, Frankfurt/M. 1977, 19. Vgl. R. Volp, Die Semiotik Schleiermachers, in: ders., Zeichen, a.a.O. 114-145.
- 44 Vgl. F. Schleiermacher, Hermeneutik, hg. von F. Lücke, Berlin 1938 (SW I, 7), abg. HL, 30, 32; ders., Hermeneutik, hg. von H. Kimmerle, 1959 (abg. HK), 31.

- 45 Den Kode nannte F. Schleiermacher "Schema", eine "in gewissen Grenzen verschiebbare Anschauung" (HL 48, HK 47, 57ff), auch: "allgemeine, auf mannigfaltige Weise verschiebbare Bilder" (ders., Dialektik, hg.v. R. Odebrecht, 1942, 31), dem "Sprachspiel" L. Wittgensteins ähnlich, weil dies nicht bloß auf verbale Sprache beschränkt zu denken ist (L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/M. 1971, § 23).
- 46 Die syntagmatische und paradigmatische Leseachse sind für Schleiermacher die beiden basalen Kanons, auf denen das System der grammatikalischen Interpretation beruht: HL 41ff; 69ff; vgl. M. Frank, a.a.O. 42-46; R. Volp, Die Semiotik Schleiermachers, a.a.O. 123-125.
- 47 Da sich exegetische Neugier gewöhnlich nur auf die historischen Ursprungs-, nicht auf pragmatischen Folgegeschichten von Texten kapriziert, übersieht sie die Chancen, mit narrativen Texten rhetorisch umzugehen und umgekehrt.
- 48 A.J. Greimas, Strukturelle Semantik, Braunschweig 1971; V. Propp, Morphologie des Märchens, Frankfurt/M. 1975; Näheres dazu bei J. Delorme, Die Lektüre und ihr Text, in: R. Volp, Zeichen, a.a.O. 19-47.
- 49 Ebd. 31f.
- 50 Ebd. 32. Denn dieser soll die Rolle des Sprechers (Luk 10,37; 15,32) oder Autors übernehmen.
- 51 Vgl. D. Patte, a.a.O. Poetische und konfessorische Texte kann man aufgrund gemeinsamer Analyse Kriterien gemeinsam betrachten. Anders A. Stock, Umgang mit theologischen Texten, Zürich 1974, 75f.
- 52 W. Iser, a.a.O., begreift den Erwartungshorizont als Korrelat der Erinnerung, um die Sinnkonfiguration im Lesevorgang als synthetische Gruppierung von Erwartungsperspektiven zu beschreiben (193ff). Der Anteil des Lesers ergibt sich aus der Identität der Zeichenbeziehungen (nicht mit der Zeichengestalt zu verwechseln), wodurch er eigene Vorstellungen einträgt, ohne dem Text Projektionen aufzuoktroieren.
- 53 Vgl. H. Stock, Textentfaltungen, a.a.O. 154, zum Thema "Intertextualität".

Ottmar Fuchs

BIBLISCHE GESCHICHTEN UND CHRISTLICHES HANDELN.

Überlegungen zu einer angemessenen Vermittlungstheorie zwischen Schrift und Leben.⁰

1. Vorbemerkung

Eine praktische Theologie, die ihr Verhältnis zu den verbindlichen Inhalten der jüdisch-christlichen Tradition im Horizont einer integrierten Erfahrungs- und Handlungstheorie konzipiert¹, wird die Frage nach dem entsprechend qualifizierten Vermittlungsweg zwischen christlichem Traditionsgut und aktuellem Handeln neu zu stellen haben. Wie können biblische Erfahrungen und Handlungszusammenhänge, faßbar in den Texten der Schrift, mit gegenwärtigem Leben in kritische Verbindung gebracht werden? Und zwar so, daß die Konkretheit des Lebens in beiden Feldern (denn konkret sind biblische Texte und vertextbar ist auch unser konkretes Leben) dabei nicht verlorengelht? Ja vielmehr: daß in der Konkretheit biblischer Geschichten ihre Normativität für gegenwärtiges konkretes Leben gerettet wird?

Große Worte wie "Gerechtigkeit" und "Freiheit" haben ein vielsinniges Bedeutungsvolumen mit gleichzeitig allerorten gefeierter zustimmungspflichtiger Qualität. Die universale Hochschätzung der Begriffshemisphäre entspricht paradoxerweise ihrer inhaltlichen Bestechbarkeit. Keiner weiß, was eigentlich gemeint ist! Diese "Indifferenzierungskunst"² legt solche hohen Worte schlimmsten Tyrannen noch in den Mund. Es ist höchste Zeit, die im sozialen und politischen Raum zu beobachtende Allbezüglichkeit solcher Wörter und die damit eingeforderte Zustimmung zu fragwürdiger Praxis dadurch zu verringern, daß der Begriff auf seine "materialen" kommunikativen Binnenstrukturen gebracht wird.

Im Hintergrund steht die seit Jesu von Nazaret nicht aufgebare und auch selten aufgegebenen Klage: Wie konnte und kann es immer wieder vorkommen, daß Menschen ohne Verletzung ihres christlichen Selbstbewußtseins dennoch unchristlich handeln? Die Legitimationsoperationen, die die christliche Identität von einzelnen,

Politikern, Gruppen und ganzen Nationen aufrecht erhalten, sind raffiniert und haben zu jeder Zeit glänzend funktioniert. Argumentativ ist vieles recht leicht ins Lot zu bringen, um sein eigenes Handeln nicht verändern zu müssen, sondern (im Extremfall verbunden mit abscheulichsten Taten) ein schuld-tötendes "gesundes" christliches Selbstbewußtsein zu behalten. Solche Eigenwilligkeit des Menschen triumphiert über den Willen Gottes unter dem Etikett seiner eigenen Worte. Das ist die neuralgische Frage: Ist Gottes Wort auf praktischer Ebene so beliebig, daß fast jedes Handeln sich noch darunter einstellen kann: der Juntachef und der Geknechtete, der Kriegtreiber und der Friedensstifter, der Aufrüstende und der Abrüstende, der unmenschlich und rücksichtslos Erfolgreiche und der um menschlichen Zögerns willen Benachteiligte, kirchliches Amt als Macht-ausübung und als Dienstausübung?

2. Vermittlung in Leibhaftigkeit

Das Stichwort der "Gesinnungsreligion" lieferte nicht selten die rechte Denkfigur, um die Unvereinbarkeit zwischen biblisch-christlichem Anspruch und eigenem realen Handeln zu überbrücken. Die Radikalität erzählter biblischer Wirklichkeit wird aufge- weicht in: "das geht ja nicht, wo kommen wir denn da hin, wir müssen doch rational bleiben, schließlich kann man doch nicht, das ist ja verrückt!" Christliches ist oft sperrig genug, sich zu vielen Zeiten und ihren Verständlichkeitsstandards quer zu stellen, und dies besonders, wenn es um konkrete Handlungsmodel- le geht, die der Mensch lieber vom eigenen kognitiven und af- fektiven Gutdünken ausgehandelt haben möchte. Substrahiert man freilich biblisch erzähltes und erzählbares Handeln und Begegnen nur auf einen intentionalen Gehalt bzw. auf eine gedankliche "Sinnspitze" eines Textes, fällt jeglicher Kompromißversuch um vieles leichter. Der Konflikt zwischen vertexteter und aktuel- ler Praxis wird durch vorlaute Rationalisierung zwischen "Natur" und "Übernatur" harmonisiert.³ Vieles an den Beispielen der Bi- bel ist unter gegenwärtigen Vernünftighkeitsstandards rational einsehbar und argumentativ nachvollziehbar: aber eben nicht al- les, manches erscheint paradox und vor allem im Extremfall (dem er-

kennnistheoretischen Testfall der Wahrheit nach Walter Benjamin⁴) hinkt die argumentative Einholbarkeit des ermöglichten bzw. geforderten christlichen Handelns zumindest hinter dem Handeln selbst nach, wenn sie nicht überhaupt auf der Strecke bleibt: beispielsweise wenn es um Opferbereitschaft im Horizont des christlichen Kreuzes geht, um Handlungen, die oft argumentativ leicht abzuwehren wären, aber in Verbindung mit biblischen Geschichten durch Identifikation und Entscheidung zu riskieren sind.

Der ständig drohenden Funktionalisierung menschlicher Denkkraft für ganz unterschiedliche Zwecke stellt die christliche Erinnerung die normative Qualität der biblischen Handlungs- und Kommunikationszusammenhänge entgegen.⁵ Über deren geistigen Gehalt ist zwar verstandesmäßig nachzudenken, aber dieses Nachdenken darf sich nicht verselbständigen und seinerseits zur Norm für das Verstehen und für die Bestimmung der Handlungskonsequenzen der biblischen Geschichten werden. Verstehen entzündet sich hier vielmehr direkt am Beispiel, an der Nachfolge und nicht an einem Nachdenken, das die Nachfolge erst einmal aussetzt. Erleb- und erhandelbar im Sinne christlicher Identität sind christliche Werte erst im Kontext interaktionaler Vorgaben, hier natürlich besonders der biblischen. Von diesen her wird auch unser Verständnis von Wert-Begriffen noch einmal in Frage gestellt, das Gute im Menschen noch einmal daraufhin befragt, ob es denn gut genug sei, oder ob er gar einer Selbsttäuschung obliegt und unter dem Etikett guter Worte Schlimmes vollzieht.

Wir haben eine praktisch-theologische Vermittlungstheorie anzu-zielen, wo die "Idee Christentum" konkrete und praktische Strukturen notwendig in sich trägt, so daß sie nicht mehr leicht zu bestechen, sondern in ihrer Handlungsbedeutung vereindeutigt ist: wo andererseits die Handlungsvorgaben derart Geschichtsoffenheit und Freiheit befördern, daß sich die affektive und reflexive Kreativität zu einer eigenständigen Lebensgestaltung der Individuen und Gruppen steigert. Vermittlung von Normativität, will sie konkret und kreativ sein und bleiben, bewegt sich dann im Zwischenraum zwischen Singulärem und Allgemeinem, be-

wegt sich am besten in einem Medium, worin beide Dimensionen, die inhaltliche Allgemeingültigkeit (Verbindlichkeit) und das Besondere und Variable ihrer Konkretion, eine Wirklichkeit bilden. Zwei Holzwege in der praktischen Theologie könnten dadurch vermieden werden: einmal die Deduktion des Singulären und Konkreten aus dem Allgemeinen (beispielsweise aus systematischen Obersätzen), zum anderen aber auch die Induktion des Allgemeinen aus dem Singulären: denn letzteres hieße das Konkrete aufgeben zugunsten eines geistigen Oberbegriffs. Allgemeines stünde dann ja wieder zur Deduktion an, ohne daß es seine Herkunft für den Transfer fruchtbar machen könnte.

Indem Singulär-Konkretes Allgemeingültiges durchsichtig macht, indem Allgemeingültiges konkrete Strukturen in sich trägt, gelangen wir bildungsphilosophisch zum Stichwort des "Beispiels"⁶ (und theologisch zum Stichwort "Nachfolge", s.u.). Indem es um Kommunikationen und Aktionen von Menschen geht, also um ihre Interaktionen, die sequentiell erzählbar sind, geht es um das Stichwort "Beispielgeschichte".⁷ Beispielgeschichten sind aus solcher Perspektive das Kommunikative und damit zwischenmenschlich praktische Realisat einer bestimmten Idee: dabei ist wichtig zu betonen, daß die Idee für sich frei schwebend niemals existieren kann, sondern nur in Verbindung mit ihrem entsprechenden Körper, also mit ihrer kommunikativen Leibhaftigkeit, sichtbar wird.

3. Lernen am Beispiel

Wie soll auch sprachsoziologisch, erziehungsgeschichtlich und bildungspolitisch eine treffsichere Anwendung des Allgemeinen hinsichtlich des Besonderen, einer Idee hinsichtlich ihrer Verwirklichung möglich sein, wenn nicht durch Übungsbeispiele und damit durch Anschauungslernen!⁸ Der Normaltypus der praktischen Erkenntnis ist dadurch gekennzeichnet, daß er sich bewegt in der spannungsoffenen Korrelation zwischen Erfahrung und Bedeutung. Buck spricht hier von einem "Gang von Beispiel zu Beispiel", bei dem im Konkreten allgemeine Größen (Normen, Werte usw.) erfahren werden.⁹ Im Gang von Beispiel zu Beispiel wird zudem die vorgängige Vermitteltheit von Mensch zu Mensch

in der Geschichte, von Handeln und Reden deutlich. Geschichte wird nicht über- und verspielt durch abstrahierende Gedankensysteme. Das Beispiel hat und macht Geschichte! Das Beispiel ist als solches reflektiert¹⁰ und treibt zur Reflexion. Es ist die Variante eines inhaltlichen Wertes und provoziert durch sich hindurch zu neuen kreativen Varianten! Solche "Nachfolge" von Beispielen ist also kein gedankenloses Kopieren eines Musters. Vielmehr hat ein solcher Prozeß elementare Erkenntnis- und Freiheitsfunktionen.

Im literarischen Drama beispielsweise und seinem Spielfluß der Figuren sowie in den entsprechend ablaufenden Integrationen und Identifikationen des Publikums wird der Sinngehalt des entsprechenden Themas erspielt und damit interaktionell erschlossen. Hörer und Zuschauer werden implizit oder explizit (im epischen Theater Brechts) zum Mitmachen animiert und können im dramatischen Mitgehen erfahren, was zum Beispiel Liebe oder Gerechtigkeit im Sinne des Autors bedeutet. Solche Vorstellung erweitert die emotionale und kognitive Sinnerfahrung des Publikums, was sich oft darin zeigt, daß danach intensive Eindrücke und Gedanken besprochen werden!

Die Dramaturgie einer Idee, etwa die Beispielerzählung vom Arbeiter im Weinberg hinsichtlich der Idee der Gerechtigkeit, wie Gott sie will, ist wesentlich und notwendig mit dem Ideenbegriff verbunden. Davon abgetrennt können Inhalte nicht ausreichend definiert werden. Ein Beispiel weist nicht zuerst auf ein Allgemeines über allen Beispielen hin: es will neue Beispiele.¹¹ Der Begriff ist nicht als situationsüberlegene Theorie ohne seine Dramaturgie zu haben, will er nicht seine konkretons-fähigen Inhalte verlieren und praktisch beliebig werden. Ein praxisrelevanter Begriff kann immer nur in der Kategorie konkreter Theorie angesiedelt sein.

Das Wort "konkrete Theorie" braucht eine Verdeutlichung: Die Anwendung von Begriffen auf nichtarbiträres, sondern wirklich entsprechendes Konkretes braucht Vermittlungsoperationen, deren hermeneutische Regeln von einer Basis auszugehen haben, die beiden zu vergleichenden Größen inhärent sein muß. Sonst kann es keinen gegenseitigen Ansatzpunkt zur Bestimmung von Ähnlichkeit und Differenz geben.

So hat beispielsweise die Verhältnisbestimmung zwischen den Begriffen "Haus" und "Plan" keinen Sinn, wenn nicht klar ist, daß der Plan die Baustruktur des gebauten bzw. zu bauenden Hauses in sich hat und wenn umgekehrt nicht klar ist, daß ein gebautes Haus in sich die Manifestation des Planes ist, der seinem Bau zugrunde lag oder liegt. Mit Hilfe des Abstraktums "Haus" können Bauleute ein Haus phantasieren, aber nicht in konkretem Arbeitshandeln bauen. Sie brauchen dafür eine konkrete Theorie, eben den Plan des Hauses.¹² Erst wenn der Begriff "Haus" im Plan eines Architekten Struktur angenommen hat, ist entsprechendes Handeln möglich. Ändernfalls ist alles beliebig. Sätze wie: "das Haus muß schön werden, es muß bequem sein usw.", helfen nicht viel für das konkrete Arbeitshandeln.

Ähnliches gilt, wenn man die Latte ein Stück höher anlegt: wenn der Begriff "Gerechtigkeit" beispielsweise nicht in sich eine konkrete Theorie aufweist, in der er seine Basisstruktur einzeichnet, ist er beliebig offen für menschliche und unmenschliche Einphantasierungen und Realisierungen. Was Gerechtigkeit ist, kann, damit es eindeutig wird, allenfalls definiert werden durch das Medium eines entsprechenden "Handlungsplanes", auf den man deutet und den man im Deuten als gerecht qualifiziert: "Das ist konkret Gerechtigkeit, wenn beispielsweise alle Arbeiter für die gleiche Leistung gleichen Lohn bekommen". Was dann den Vergleich zwischen Definition und einem realen Handeln ermöglicht, ist die beiden innewohnende Kommunikationsstruktur! Angesichts des Beispiels erfolgt tatsächlich die kommunikative Strukturierung und Vergegenwärtigung des immanenten Sinnes. Die Aneignung ist frei und löscht die Eigenständigkeit des Rezipienten-

ten nicht aus; sie ist jederzeit offen für kreative (persönliche und situative) Varianten. Freilich sind Verstehen und Aneignung insofern nicht zügellos, als die Grundstruktur des dargestellten Inhaltlichen bei allen Varianten und Variationen gewahrt bleibt. Letztere muß bleiben, damit überhaupt inhaltliche Verbindlichkeit gerettet wird. Mit der Aneignung von Beispielen, werden sie in Freiheit und Kreativität aufgenommen und generativ weitergespielt, ist keine vernunfttötende und verhaltenstechnologische Konzeption angezielt; ganz im Gegenteil: für die meisten Menschen auch in unserer Gegenwart ist dies die gängige und alltägliche Möglichkeit, Bedeutungseffekte zu erzielen und so *erfahrungsgeerdete* Einsichten in allgemeine und geistige Begrifflichkeiten zu gewinnen. Hochreflexives, abstrahierendes bzw. analytisches Nachdenken ist mehr das Privileg einiger Berufsschichten!

4. Orientierung an biblischer "Faktizität"

Die kommunikative Hermeneutik geistiger Inhalte freilich hat eine schlimme Schwerkraft zur Stabilisierung des Bestehenden: gegenwärtig bestehende Beispiele bestimmen im Gang der Nachahmungsprozesse die Behandlung der Zukunft. Ein solches Bildungskonzept ist angewiesen auf bestehende Praxis zur Selbst-Bestimmung und damit konservativ und innovationsscheu.¹³ Dies wäre nun nicht bedauerlich, wenn bestehende Handlungszusammenhänge tatsächlich die besten oder wenigstens gute Beispiele von menschlichen Ideen (Freiheit, Sittlichkeit usw.) wären. Doch ist dies anerkanntermaßen nicht der Fall: wir haben deshalb einen Überschuß, einen kognitiven der Denkbarkeit und einen emotionalen der Sehnsucht, der sich in entsprechenden Abstraktionen bzw. Phantasien einen utopischen Ort zu suchen hat, wo wenigstens im Begriff Neues aufscheint. Zugleich aber gibt es keine ausreichenden materialen Strukturen der Idee, weil man die gemeinte Wirklichkeit konkret eben noch nicht kennt und erfahren hat. Diese materiale Armut geistiger großer Ideen war wohl der Grund dafür, daß Revolutionen nicht nur ihre Kinder gefressen haben, sondern auch ihre eigenen Ideen, sobald Menschen die Chance wittern, Ideen zu verwirklichen. Denn die Idee liefert noch kein

konkretes kommunikatives Profil, in der allein ihre Inhaltlichkeit gerettet wird. Und so ist auf einmal alles mögliche vernünftig, alles mögliche mit Freiheit und Gerechtigkeit vereinbar, auch die Produktion neuer Unterdrücker und Unterdrückter.

Die Schwerkraft unheilvoller Interaktionen hat sich häufig in der Geschichte und Kirchengeschichte bei allen behaupteten himelfahrenden Ideen durchgesetzt, so daß die Frage ansteht: gibt es denn überhaupt Interaktionen, Beispiele für Werte, mit denen das, was man an Bestem erträumt, vereindeutigt wird? Es gibt sie unter uns und in der Geschichte, aber es gibt sie viel zu wenig und ihre Deutung als gut oder schlecht, als gerecht oder ungerecht ist ^{oft} nicht eindeutig und allgemein zustimmungsfähig. Eindeutig kann nach unserer Vorstellung aber ein großes Wort, ein Wert nur dann sein, wenn er in der Struktur der Interaktion auf den Menschen zukommt und ihn so in seiner konkreten Lebensverfassung, die ebenfalls handlungs- und kommunikationsorientiert ist, antrifft.

Indem der Christ die biblischen Geschichten bemüht, erinnert er freilich eine Wertorientierung, die bereits kommunikative Strukturen in sich trägt. Das Buch, worauf wir Christen uns berufen, enthält eine "Normativität des Faktischen", die für die jeweilige Gegenwart innovative Bedeutung hat. Das oben geschilderte Dilemma ist aufgelöst: Gerade wenn Christen die kommunikative Konkretheit biblischer Geschichten beispielhaft ernstnehmen, stabilisieren sie selten die gegenwärtigen individuellen und gesellschaftlichen Verhältnisse.¹⁴

Diese Grundoption des Christen für die Bibel sei hier vorausgesetzt. Es handelt sich dabei um die allem vorgängige und ständig neu zu realisierende "Grundentschiedenheit in der Sicht ^{und} der Wertung der Wirklichkeit von Welt und Leben, welche nicht selbst schon Moral ist, sondern ihr als Basis vorausliegt".¹⁵ Diese ist und bleibt durchgängig (also niemals suspendiert) des Menschen autonome freie Tat im Horizont der Einsicht und Vernunft. Wozu freilich dieser bezogene Standpunkt dann Ja sagt, darf im konkreten Fall nicht nur am Sehnsuchts- und Denkhorizont des einzel-

nen bzw. einer Gruppe das Muster nehmen. Die biblische materiale Füllung der Grundoption muß auch die ^(dialektische) Möglichkeit haben dürfen, innovativ die bestehenden Horizonte zu erweitern bzw. immer wieder drohende argumentative und affektive Abschirmungen gegenüber praktischen Ansprüchen zu durchbrechen!¹⁶

Natürlich ist klar, daß nicht alle Handlungsfragen der gegenwärtigen Zeit in der biblischen Vorlage ihre vertexteten realistischen Antworten finden: etwa die Frage nach der moralischen Einschätzung des Retortenbabys und vieles andere mehr. Hier werden argumentativ zu verantwortende Analogieschlüsse im Kontext einer systematischen Moraltheologie nötig sein. Nur: Umgekehrt sind es viele Handlungsvorlagen der Bibel zutiefst wert,¹⁷ ihrer gedanklichen Reduktion entäußert und auf ihre konkreten interaktionellen Bedeutungsgehalte gebracht zu werden: beispielsweise die Feindesliebe, für deren Teilbarkeit und unterschiedliche Behandlung zwischen Personen und Völkern in den einschlägigen neutestamentlichen Geschichten keine Basis vorhanden ist. Solche Teilbarkeit ist das Resultat einer von der Radikalität abstrahierenden und sie damit entschärfenden Spekulation. Eine "exklusive, positivistische Orientierung an der Bibel" ist hier also nicht angezielt, wohl aber eine Anteilsteigerung biblischer Geschichten an der "beispielhaft empfundenen und als Zeugnis der Nachfolge verstandenen Lebenspraxis" sowie an der "Ausbildung und Reflexion eines christlichen Ethos".¹⁸

5. Biblische Inhalte in kommunikativer Konkretheit

Wenn wir Christen also darin einig sind bzw. uns darauf einigen können, daß die biblischen Texte das narrative Lesegerät unseres Lebens bedeuten, dann liegt diese Bedeutung in den Geschichten derart, daß sie mit unseren gegenwärtigen individuellen, sozialen und globalen Geschichten verglichen und konfrontiert werden. Die Bedeutung von Menschlichkeit für den Christen ist in der Definition zu finden, die beispielsweise Jesu Lebensgeschichte (bzw. seine Geschichten, die er z.B. erzählt oder provoziert) als konkreter Kommunikationsvorgang hergibt. Um mit Wittgenstein zu sprechen¹⁹: die interaktionelle "Gebrauchsbedeutung" (in

Lebensform und Sprachspiel) großer, für Christen wichtiger Begriffe ist im Kern jedenfalls nicht nur aufzufinden in unserer Reflexionsarbeit, aber auch nicht im gegenwärtigen Gebrauch der Wörter in den laufenden Handlungszusammenhängen jeweils gegenwärtiger kommunikativer Wirklichkeit, sondern in den konkreten einschlägigen Interaktionen der Schrift, die als solche in ihrer Mustergültigkeit Reflexion und Verhalten orientieren.

Ein klassisches Beispiel für diesen Sachverhalt liefert das Beispiel vom barmherzigen Samariter Lk 10,25-37. Auf der Suche nach ideologischer Rechtfertigung stellt der Gesetzeslehrer die Frage "Wer ist mein Nächster?". Diese Frage fordert, wie sie gestellt ist, eine theoretische Definition ein. Darauf läßt sich Jesus aber nicht ein: seine Antwort ist eine Erzählung, in der der Begriff "Nächster" bzw. der "Nächstenliebe" pragmatisch definiert wird, und zwar mit einer doppelten Stoßrichtung: einmal in Richtung auf den engeren helfenden zwischenmenschlichen sozialen Bereich, zum andern aber auch in Richtung auf eine scharfe Gesellschaftskritik hinsichtlich der bestehenden Vorurteilsstruktur (der Samaritan ist es, der hilft).²⁰

Aus dieser Sicht ist es ein hermeneutischer Verlust, der das Profil biblischer inhaltlicher Auffüllung von Oberbegriffen verwässert, wenn der Interpret nur die geistige Quintessenz einer Geschichte extrahiert und diese (als Perspektive, als Intention, als Denkmodell usw.) zum Maßstab erhebt. Der kommunikative Verlust zeigt sich besonders dann, wenn in dieser Vergeistigung und Entwirklichung biblischer Konkretionen mehr der Zeitgeist denn der Geist der Bibel sich wiederfindet. Die Ideologieanfälligkeit ist jedenfalls genau an diesem neuralgischen Ort immens. Aber, und das wäre mein Plädoyer, diese Gefahrenquelle haben wir gar nicht immer zu riskieren. Ziel wäre vielmehr, die kommunikativen Sprech- und Tathandlungen als solche in ihrer konkreten Qualität mit entsprechenden gegenwärtigen ebenso konkreten Wirklichkeiten zu vermitteln.

Die der Bibel selbst inhärente textinterne Hermeneutik christlicher Inhalte korrespondiert durchaus mit der hier vertrete-

nen "pragmatischen Hermeneutik", auf die sich Kirche und Tradition wieder mehr zu besinnen hätten. Ich erinnere hier nur an Nachfolgerperikopen, Berufungsgeschichten, an das Messiasbekenntnis des Petrus und an die inhaltliche Kritik durch Jesus (durch seine Leidensankündigung: vgl. Mk 8,27-38), an das Gleichnis von den ungleichen Söhnen und ihrem Handlungsverhältnis zum Willen des Vaters (Mt 21,28-32). Eben diese, bereits in der Schrift ablaufende Verhältnisbestimmung von Idee und Vollzug in ihrer gegenseitigen Notwendigkeit und Erklärungseffizienz müßte wieder beachtet, genauer untersucht und in ihrer konstitutiven Bedeutung für die hermeneutische Erinnerungsarbeit kirchlicher Tradition entfaltet werden. Überhaupt wäre das Motiv der in den Evangelien durchaus realistisch verstandenen "Nachfolge Jesu" sowohl im Neuen Testament wie auch in entsprechenden Rezeptionen in kirchengeschichtlichen Perioden (z.B. bei Franz von Assisi, bei der *vita apostolica* der Bettlerorden) genauerhin in seiner Handlungsstruktur zu untersuchen.

Dem Einwand, daß eine modellhafte Vermittlung zwischen Jesu Leben und der Gegenwart im Grunde der Gesetzlichkeit gleichkommt, wonach die genaueren Handlungsstrukturen als solche einfach nachzuvollziehen sind, um in der Nachfolge Jesu zu leben, ist entgegenzuhalten: Gerade wenn Jesu Beispiele und Gleichnisse als solche in ihren Sequenzen wahrgenommen werden, erweitert sich das entsprechende Wagnis, solches Handeln auch kreativ zu denken und zu verwirklichen. In ihrer lebendig-konkreten Singularität sperren sie sich jeder rigiden Nachahmung und evozieren durch ihre Art von Exemplarität eine je neu intensiv zu erlebende und rational zu verantwortende freie Nachfolgegeschichte, die den Menschen in seiner identifikativen und reflexiven Kraft ganzheitlich "erfaßt". Dafür spricht auch, daß in der Bibel vor allem offene Geschichten begegnen: Oft brechen sie ab und fordern dazu auf, sie durch die eigene Geschichte selber weiter zu schreiben. Geschichten können also

von daher schon nicht mit Gesetzen verwechselt werden, weil kein abgeschlossener Zirkel der Handlungsanweisungen vorliegt, und weil Gesetze in ihrer intendierten Erfüllungsgeschlossenheit solche Kreativität und Zukunftsoffenheit nicht haben.²¹ Aber auch solche Geschichten, die auf den ersten Blick Abgeschlossenheit vermitteln, können durch eine gegenläufige Identifikation des Rezipienten aufgebrochen werden: zum Beispiel die Geschichte vom reichen Jüngling (Mk 10, 17-31), die Franz von Assisi insofern verändert, als er anders handelt als der erzählte reiche junge Mann. Damit bricht er mit sich selbst in der Geschichte ein, verändert sie von sich aus im Sinne des Sprechaktes Jesu und schreibt sie anders weiter.²² Biblische Geschichten geben also in ihrer Offenheit eine Vorahnung auf die eigenen Möglichkeiten, in Raum und Zeit sein Handeln aus der Erinnerung für die Zukunft zu gestalten.

Akzeptiert man die Notwendigkeit, die materialen kommunikativen Zusammenhänge biblischer Geschichten (aufgefaßt als Resultate gültigen Lebens) mit gegenwärtigem konkretem Leben unmittelbar in verbindlicher Verbindung zu bringen, stehen zwei wichtige theoretisch zu reflektierende Aufgaben an: einmal die rezeptiv-identifikative (auch didaktische bzw. homiletische), zum andern die analytisch-reflektierende Aufgabe.

6. Prozesse christlicher Nachfolge im Vollzug

Hier geht es darum, den gegenseitigen unmittelbaren Begegnungsprozeß von Vorbild und Identifikation, von Drama und Rezeption, von Beispiel und Lernen, von Texten und Leben genau zu untersuchen, mit Hilfe humanwissenschaftlicher Erkenntnisse nachzuzeichnen (Individual- und Sozialpsychologie, Identitätspsychologie, Psychodrama, Lernpsychologie, Bildungsphilosophie und texttheoretische, vor allem textpragmatische Konzeptionen) und in Korrespondenz zu entsprechenden theologischen Motiven zu einer praktischen Theologie des "Hörer des Wortes" zu entfalten und zu gestalten. Die Ergebnisse eröffnen vermutlich enorme didaktische Konsequenzen und Möglichkeiten der Verkündigung: sowohl im Wortbereich als auch im Tatbereich und ihrer gegenseitigen

gen Verhältnisbestimmung, sowohl für das Individuum wie auch für die Gemeinde. Letztere ist ja nicht nur eine Besprechungs- und Gesinnungsgemeinschaft, sondern auch die Sozialform des Evangeliums, in der das Besprochene wenigstens ansatzhaft kommunikative Realität wird.

Im Horizont solcher Verkündigung geht es folglich um den Entwurf einer Ekklesiologie, in der die Wahrheit der Verkündigung im ekklesiologischen Vollzug ihre Verifikation findet. Denn die Wahrheitsdefinition - und nicht nur die Wirksamkeit - christlicher Bedeutungsinhalte und ihre Verkündigungsqualität hängt auch an Gemeinde und Kirche, will sie sich an der neutestamentlichen Struktur von Wahrheit orientieren, worin Praxis und Wort nicht voneinander zu trennen sind. Der Selbstvollzug der Kirche geschieht nicht nur und nicht zuerst in der Dominanz von Wort und spekulativer Argumentation, sondern auch und hauptsächlich im Vollzug des Besprochenen, wodurch dann auch fragliche kirchliche Praxis im Kontext von Gesetz und Strafe, von Machtausübung und Freiheitsbeschneidung nicht mehr leicht "theologisch" legitimierbar ist, sondern in der konkreten Konfrontation mit entsprechenden Texten kritisiert werden kann.

Das Ernstnehmen der konkreten Handlungszusammenhänge biblischer Geschichten für ihr Verständnis in der jeweiligen Gegenwart hat dabei den enormen adressatenorientierten Vorteil, daß ein Großteil des Kirchenvolkes sozialpsychologisch wie auch theologisch angemessener in den Verkündigungsprozeß einbezogen werden kann. Wenn nämlich Beispiele zur Nachfolge einladen und entsprechend ähnliches Verhalten provozieren, und zwar ohne daß die begriffliche Vergegenwärtigung des darin maßgeblichen Inhalts reflexiv werden muß,²³ dann entspricht dies der Rezeptionsfähigkeit vieler, wenn nicht der meisten Menschen auch in unserer Gegenwart und Gesellschaft, die durch die Arbeitsbeanspruchung und ihren Bildungsstand eben nicht das Privileg haben, mit der nötigen Zeit auf hoher Reflexionsstufe abstrakte Gedanken zu entwickeln. Wir haben uns ein Stück von der Vorstellung zu entfernen, daß insbesondere hochkarätige Reflexion zur praktischen Erkenntnis führe. Auch das Handeln, die Nachfolge, das mit den eigenen Denkkapazitäten verbundene freie Akzeptieren von Beispielen und Zeugnissen für das eigene Leben zeitigt im Bezug auf die geistig-inhaltliche Qualität des Akzeptierten keinen wesentlichen Unterschied zum Wahrheitsanspruch komplizierter Gedankengebäude.

Eine solche Erinnerungsarbeit ist kein didaktisches Zugeständnis an die breite Basis der Kirche, sondern ein theologisch notwendiges und relevantes Ernstnehmen der Möglichkeiten der Hörer des Wortes, es ist ein ebenso notwendiges Abstandnehmen davon, allen Hörern eine *dominant* spekulative und intellektuelle Theologie (ob nun systematischer oder exegetischer Art) aufzuzwingen. Vielmehr handelt es sich hier um eine in der Bibel selbst höchst dominante Vermittlungsprozedur wichtiger Inhalte, die für die gegenwärtige Hermeneutik und Verkündigung realistisch ernst zu nehmen ist. Umgekehrt ermöglicht solche Vermittlung dem Volk selbst, sich in ähnlichen Geschichten auszudrücken und theologisch bedeutsam zu machen, insofern sie nämlich ihre eigenen Geschichten auf dem mustergültigen Hintergrund der biblischen Geschichten zu lesen und zu kritisieren verstehen und sich so die innovative Kraft biblischer Interaktionen ins Leben holen können.²⁴ Dies könnte zu einer neuen Art der Explikation des "sensus fidelium" führen oder, aktueller gesprochen, einer "Theologie des Volkes". Letztere könnte dann durchaus eine wichtige ideologiekritische Funktion gegenüber der universitären Theologie und der des kirchlichen Amtes, die davon geprägt ist, ausüben.

Dies wäre auch ein Weg, wie viel mehr (und diese Vermittlungsfrage hat in sich theologische Relevanz) dann die in unserer Gesellschaft Stigmatisierten eine ihren Möglichkeiten entsprechende Vermittlungsform erfahren: die Kinder, psychisch Kranke, Kranke überhaupt, die sogenannten Dummen, die Sonderschüler, die Gastarbeiter der zweiten Generation. Sie könnten Zugangswege erfahren, in denen auch ihr Charisma theologisch relevant angeregt und ausgedrückt werden könnte.

7. Am Beispiel Franz von Assisi

Ich erinnere hier an Giotto's Fresken in San Francesco in Assisi, wo das Leben des Hl. Franz im Zuge der theologischen Nacharbeit des Bonaventura als strukturentsprechende "imitatio Christi" in Bildern hinein entfaltet wird: als theologisch durchaus reflek-

tierte aber zugleich interaktionell dargestellte Verkündigung an das Volk, wie dieses es auch verstehen kann. Überhaupt ist die heuristische Leistung des Franz von Assisi bezüglich seiner konkreten und damit kirchlichen kritischen Nachfolgepraxis (seiner eigenen Lebensgeschichte wie auch der seiner Gemeinschaft) für eine entsprechende pragmatische Hermeneutik ein nicht zu unterschätzendes Beispiel aus der Kirchengeschichte: etwa in der Art und Weise, mit welchem Schriftverständnis der hl. Franz mit der Bibel umgeht: als Laie nämlich, der sie wortgetreu, also mit einem durch und durch realistischen Verständnis der Schrift nicht über den Buchstaben hinaus, aber auch nicht gesetzlich, sondern kreativem Geist entsprechend liest, um sich (was eine hochreflektierte Vergegenwärtigung ihres Sinngehalts anbelangt:) "kommentarlos" in die Gleichförmigkeit mit Christus hineinzuwagen. Rezeptionsästhetisch vollzieht sich dieser Akt dadurch, daß er sich in die Texte hineinintegriert, ihre Geschichten als seine Geschichten liest und sie so zu seinem eigenen Lebenstext macht. Neuere Forschungen haben ergeben, daß Franz nicht fundamentalistisch-gesetzlich mit der Bibel umgeht, sondern durchaus phantasie- und geistvoll.²⁵ Seine ganz andere Bildung als die der höheren Kleriker und Mönche bewahrt ihn vor den damals in Mode stehenden Finessen allegorischer Schriftauslegung zugunsten eines unmittelbaren, realistischen Erfassens der in den Worten durchgespielten Handlungs- und Begegnungszusammenhänge.²⁶

Dieses oft als naiv deklarierte Bibelverständnis hatte eine ungeheure theologiekritische und sozialkritische Kraft, die auch als kritisches Potential für das Denken und Leben der Kirche bis auf den heutigen Tag nicht verlorengegangen ist. Auf pragmatischer Ebene wurde dadurch mehr in Bewegung gebracht als dies viele theologische Traktate erreicht haben. Die Exegese des Franz von Assisi ist realistisch, konkret; seine Phantasie ist ans Wort gebunden, entfaltet sich davon ausgehend freilich in dynamischer Weise. Diese Entfaltung hat realen Charakter in einer entsprechenden Lebensform der Nachfolge (hier besonders der Armut). Solche

"Realpräsenz" biblischer Beispiele in gegenwärtige Beispiele hinein fußt darauf, daß die materialen kommunikativen Handlungsgeschichten als reale Bedeutungsstrukturen christlicher Inhalte entdeckt werden. Im Beispiel sprechen die Handlungen für sich. Indem sie getan werden, eröffnen sie erst den neuen Geist bzw. eine Gesinnung, die nicht von außen an Texte herangebracht wird, sondern in der Nachahmung der Texte und aus ihr heraus entsteht. Damit wird die Gefahr vermieden, daß gegenwärtig etablierte Gesinnungskulturen biblische Texte in sich hinein verspeisen und auf der Handlungsebene alles unverändert lassen.

Die kirchenpolitische Wirkung dieser Exegese von Beispiel zu Beispiel ist revolutionär: sie stemmt sich in ihrer Kommentarlosigkeit auf reflexiver Ebene gegen die Vermittlungsnotwendigkeit des Klerus und damit gegen das entsprechende Monopol der Theologen, für die geistige bzw. geistliche Erklärung biblischer Texte **allein zuständig zu sein. Materiale**

Auslegung im eben geschilderten Sinne plädiert für das Beispiellernen innerhalb christlicher Erinnerungsarbeit und wehrt sich dagegen, daß dieses im Vergleich zum Reflexionslernen für schlechter erachtet wird. Mit einer solchen materialen Hermeneutik wird es möglich, daß die Bibel selbst mit ihren Geschichten und mit ihrer Gesamtgeschichte zum Buch des Volkes wird, da es nicht unbedingt notwendig ist, die abstrakten **Inhalte der** Idee, wofür die Geschichten stehen, reflexiv einzuholen und miteinander argumentativ in Verbindung zu setzen.

8. Analytisch-kritische Reflexion der "Imitatio"

Die eben gemachten Ausführungen könnten den Eindruck erwecken, daß innerhalb einer pragmatischen Hermeneutik die jeweilige Vermittlung hauptsächlich mit Spontanphänomenen irgendwie "charismatischer" Art zusammenhängen müßte bzw. darin ihre beste Verwirklichung fände. Dies wäre eine gefährliche Angelegenheit, weil damit gesetzlichem Fundamentalismus wie auch unkontrolliertem Charismatikertum Tür und Tor geöffnet würde.²⁷ Es könnte sich auch zu leicht eine Vernunft- und Reflexionsfeindlichkeit mit solchen Prozessen einschleichen. Demgegenüber gilt:

mit einer hohen Beanspruchung menschlicher Reflexionsfähigkeit muß mit Hilfe historisch-kritischer und analytischer Methoden gerade ein doppeltes gesichert werden: die Verbindlichkeit wie auch die Freiheit in der materialen Auslegung bzw. Nachfolge biblischer Geschichten. Die Subjekte solcher Reflexion sind gegenwärtig die professionellen Theologen. Hier liegt auch ihre Verantwortung.

Deshalb muß nun solchem, auf der Möglichkeit des Ganges von Beispiel zu Beispiel, von Geschichte-Hören und Kreative-Geschichte-Machen basierendem Umgang mit biblischen Geschichten gegenüber ein qualifiziertes Bewußtwerden und Distanznehmen anvisiert werden. Das ist notwendig, weil der Lernprozeß am Beispiel für sich allein, ebensowenig wie der Prozeß der Reflexion für sich allein, noch nicht garantiert, daß inhaltlich richtige Nachfolge geschieht. Dies gilt vor allem deswegen, weil Identifikation eine "distanzkassierende Kategorie" ist,²⁸ in der die psychische Eigenenergie die Vorlage möglicherweise nicht nur nicht weiterspielt, sondern ausspielt und zerspielt bzw. in einem (im Extremfall bis zu Bewußtlosigkeit gehenden) Ästhetizismus landet. Spontaneität und charismatische Heftigkeit können leicht überborden, sich selbst täuschen und in der vermeintlichen Handlungsnachfolge die Geschichten selbst zerstören. Deshalb müssen solche Prozesse von Beispiel zu Beispiel mit Hilfe theologisch verantwortbarer reflexiv-analytischen Arbeit flankiert werden, und zwar sowohl um der Handlungsfreiheit wie auch um der Verbindlichkeit der Vorlage willen, um die Differenz zu dem, was ich eigentlich will und tue, zu dem, was die Geschichte als Handlungsverweise ausgibt, schärfer zu konturieren. Es geht dabei um das Ziel, den Spontanprozeß der Rezeption analytisch nachzuzeichnen und zu elementarisieren und von daher Kriterien für dessen weitere Verwirklichung in einer Art "geläuterter Identifikation" anzubieten. Wir müssen dafür eine Methode suchen, die zwischen den Vertextungen vergangener Wirklichkeit und dem gegenwärtigen Leben auf der Basis der für beide gemeinsamen Kommunikationsstruktur und durch sie hindurch die jeweilige Differenz und Ähnlichkeit

bestimmbar macht. Diese theoretische Arbeit ist höchstnotwendig, will pragmatische Vermittlung von Geschichte zu Geschichte nicht der Vergötzung des Aktivismus bzw. allzu charismatischen Zugriffen und damit der Beliebigkeit zum Opfer fallen. Rationale und methodisch stringente Nüchternheit tut deshalb not: hier hat die praktisch-theologische Disziplin (besonders hinsichtlich der Verkündigungs- und Gemeindefarbeit) eine ihrer entscheidenden Aufgaben, nämlich Spontanprozesse der Vermittlung von biblischen Geschichten zu gegenwärtigen Menschen zuzulassen, zu provozieren und als solche zu rehabilitieren, und zugleich für ihre inhaltlich auszuweisenden Abläufe methodisch sauber erworbene Kriterien einzuführen. Nur darf "Kriterium" nicht dahingehend mißverstanden werden, daß es aufgrund eines abstrakten Oberbegriffes, einer vergeistigten Obertugend hier spekulativ zu erbringen sein könnte, weil dadurch die Geschichten zugunsten einer konkretionsarmen Idee entwirklicht würden.²⁹ Ideen müssen also auch und gerade in der Reflexion in ihrem Vollzug aufgedeckt werden. Deshalb haben wir uns auf die Suche zu machen nach einer reflektierten Übertragungsprozedur, die über Kommunikationsstrukturen Inhalte aufnimmt und ausdrückt. Reflexion und Theorie bleiben wichtig, sind aber in ihrem Rückbezug auf biblische Konkretionen als konkrete (und nicht als davon getrennte abstrakte) Theorien zu verantworten. So ist etwa das Reich Gottes im Munde Jesu keine abstrakte, sondern insofern eine konkrete Theorie als Theoria und Schau, als bereits im Handeln Jesu deren konkrete Strukturen aufscheinen: vgl. Lk 11,20: "Wenn ich die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen".

Im Sinne konkreter Theorie ist es dann legitim und notwendig, im Nachdenken das Allgemeingültige, das in jedem Beispiel enthalten ist und mit ihm transparent wird, auf den theoretischen Begriff zu bringen. Geschichten im Kontext der Bibel als Beispiele verstanden verweisen natürlich auch auf die durch die Nachdenkarbeit des Menschen mögliche und auch nötige Erkenntnis und sprachliche Vergegenwärtigung ihrer Allgemeingültigkeit. Nur darf sich solche Reflexion nicht von den Geschichten ablösen und verselbständigen, weil dann die konkrete in eine abstrakte

Theorie überführt wird, in der die menschliche Reflexionsfähigkeit selbst mit ihren jeweiligen *Plausibilitäts*postulaten zum Maßstab der Auslegung der Geschichten wird.

Im Folgenden geht es nun darum, den Horizont dieses analytischen Weges mit den Begriffen der "Homologie" und des "Modells" genauerhin zu beschreiten. Dabei wird die entscheidende inhaltliche Funktion der historisch-kritischen Exegese nicht extra benannt, sondern vorausgesetzt.³⁰

9. "Homologie" und "Modell" als Vermittlungsbegriffe

Um genauerhin zu klären, worum es mir geht, möchte ich die Unterscheidung zwischen Analogie und Homologie einführen.

Bestimme ich den hermeneutischen Weg als "analogisches" Verfahren, dann übernehme ich als eine "dritte" Größe einen Gesichtspunkt, einen Aspekt, eine geistige Perspektive, einen theoretischen Oberbegriff, um zwei vorgegebene reale Größen untereinander zu vergleichen! Die Analogie steigt gleichsam aus den Geschichten auf (*2. v. l.*), verdichtet sich oberhalb ihrer Materialität als geistiger Vergleichs- und Gesichtspunkt und hat dann diesen neu auf heutige Interaktionen zu deduzieren. In einem "das ist so und so gemeint" können sich sehr leicht die Interessen des jeweiligen Empfängers einschleichen und durch eine entsprechend unkonkrete

Sinn - definition die konkreten Handlungsverbindlichkeiten der Vorlage verwässern, sodaß am Ende die formulierten Handlungsvorschläge mit ständigen rationalisierenden "Wenn und Aber" garniert werden. Von daher erfolgt das Postulat, die gegenwärtigen und erinnerten biblischen Kommunikationen zumindest auch direkt - ohne den Umweg der Analogie - miteinander in Kontakt zu bringen. Dies wäre der "homologische" Weg des unmittelbaren Vergleichs erzählter und gegenwärtiger Realitäten, indem ihre Akteure und Handlungen jeweils direkt miteinander in Ähnlichkeits- und Kontrastbeziehung gesetzt werden. Von daher ist der Modellbegriff, wie er bislang besonders in der modernen Moraltheologie eingeführt wurde, noch nicht ausreichend handlungsorientiert und material-pragmatisch genug, um unser Anliegen adäquat aufzunehmen.

Josef Blank hat den Begriff des ethischen Modells 1967 in die Diskussion eingeführt.³¹ Er entnimmt diesen Begriff der negativen Dialektik von Theodor Adorno. Die einschlägige Stelle spricht bei ~~letzterem~~ von Denkmodellen: "Die Forderung nach Verbindlichkeit ohne System ist die nach Denkmodellen... Philosophisch denken ist soviel wie in Modellen denken; negative Dialektik ist ein Ensemble von Modellanalysen".³² Seine "kritischen Modelle" zeigen deutlich, was darunter zu verstehen ist: im Kontext der kritischen Theorie wird in bezug auf Einzelthemen (Stichworte wie Fortschritt, Freizeit, Fernsehen usw.) sozialphilosophisch und ideologiekritisch über die entsprechenden Handlungs- bzw. Kommunikationsausschnitte nachgedacht, um von daher im Bezug auf die spezifischen Stichworte Denkfiguren zu entwickeln, die im Gegensatz zu den bestehenden Einstellungen Ausgangspunkt für alternative, sozialkritische Denkbewegungen sind. Modelliert werden darin in hervorragender Weise kritische Reflexionszusammenhänge, die sich zwar als massive Eingriffe in bestimmte bestehende Praxisstrukturen verstehen³³, aber dennoch keine realemöglichen Kommunikationen und Aktionen aufzeigen, die diese Eingriffe als solche realisieren könnten. Solche Tatermöglichungen müßten erst auf dem Weg der Deduktion von den Denkmodellen her erfolgen. Im Kontext der kritischen Theorie handelt es sich bei dem Modellbegriff Adornos demnach um eine zwar spezifische, aber dennoch weitgehend denkerisch-spekulative Theorie mit Postulaten, die in sich kaum Handlungsstrukturen (schon gar nicht im Sinn von Geschichten) aufweisen und damit auch zu wenig Vermittlung zur Realität anbieten.

Mit solcher Aporie ist dies kein Modellbegriff, wie er ausreichend mit unserem Anliegen vereinbar wäre: nämlich daß für normativ erachtete vertextete bzw. vertextbare Interaktionen als kritische Handlungsmodelle an gegenwärtige Lebenswirklichkeit angelegt werden können, wobei das Modell in sich von der Struktur der Kommunikation bestimmt ist und deswegen auch

die entsprechenden Eingriffe in gegenwärtige Interaktionsfelder konkret und unabweislich vollziehen könnte. Dagegen spricht Blank deutlich von "Analogie", "modelltypischem Gesichtspunkt", bleibender "Aussageintention", "Tendenz"³⁴, wobei natürlich sein hochzuschätzendes Anliegen darin liegt, verbalistische und legalistische Auslegungen abzuwehren, sich aber auch auf der anderen Seite gegen eine bloße Gesinnungsauffassung zu wenden. Insgesamt freilich schleppt der Modellbegriff aus der kritischen Theorie ein analytisches Instrument ein, das das verfügbare Textmaterial der Bibel in seiner kommunikativen Wirklichkeit nicht genügend aususchöpfen und für die Gegenwart fruchtbar zu machen vermag: denn auch bei ihm werden gegebene Geschichten auf übergeordnete Gesichtspunkte reduziert, die zwar spezifisch mit Textperikopen zusammenhängen und deren Sinn zu formulieren versuchen, aber dennoch erst wieder durch Handlungsdeduktionen mit gegenwärtigen Verhältnissen in Verbindung gebracht werden müssen.

Deshalb gilt es, einen analytischen Modellbegriff nicht nur als Denkfigur, sondern als Interaktionsgefüge zu konzipieren. Damit würde methodisch sichergestellt, daß durch ihn die Handlungszusammenhänge der Bibel in die Vermittlung aufgenommen und mit gegenwärtigen Kommunikationen konfrontiert würden, die er ebenfalls durch sich hindurch interaktionell aufschlüsselt. Zwei kommunikative Praxiswelten (also nicht deren spekulativen Abstraktionen) geraten dann in eine oft sehr kontrastreich ausfallende Vermittlung.

10. Rettung biblischer Praxis für die Gegenwart

Ich kann am Ende nur einige Hinweise dafür geben, daß - natürlich im Zusammenhang mit der historisch-kritischen Exegese - texttheoretisch fundierte Methoden für eine handlungsmodellorientierte Auslegung biblischer Geschichten entwickelt wurden: Es gibt sie auf analytisch-kritischer Ebene (z.B. im Vergleich einer Homilie mit dem zugrundeliegenden Bibeltext), und es gibt sie auf analytisch-generativem Gebiet: beispielsweise kann eine bestimmte Gebetskommunikation, wie sie in der Bibel etwa in einem Psalm vertextet ist, in ihrer Handlungsstruktur elementarisiert und in ein Grundmodell gebracht werden, das als Grundlage für gegenwärtige kreative Nachahmungen und Verwirklichungsmöglichkeiten besprochen werden kann. Dies ist oft im Bezug auf Wirklichkeiten möglich und nötig, die realermaßen in der Gegenwart verdrängt, verschüttet und nicht mehr auffindbar sind: Dies gilt beispielsweise für das Gebet der Klage.³⁵

Wichtig ist dabei der Hinweis, daß nur die tiefenstrukturellen³⁶ Modelle der jeweiligen Interaktionen miteinander vergleichbar sind. Denn allein die unter der Textoberfläche und ihren Varianten liegende Kernstruktur kann auf seiten biblischer Geschichten die normative Qualität über Zeit und Geschichte hinweg beanspruchen. Die Explikation der Grundstruktur oder Tiefenkommunikation rettet die Verbindlichkeit, die Unterscheidung von Varianten und Variationen auf der Textoberfläche gewährt die Freiheit, in jeder bestimmten Situation die eigenen persönlichen bzw. geschichtlichen Variablen einzubringen. Jede Rezeptionszeit hat ja - bei aller Verbindlichkeit der kommunikativen Tiefenstruktur biblischer Vorlagen - ihre eigene geistvolle Freiheit zu kreativen Varianten und Variationen der relativ "überzeitlichen" (dies ist methodisch, nicht ontologisch gemeint)

kommunikativen Kernhandlung, die mit Hilfe strukturaler Analyse aus den Texten erarbeitet wird. Es geht dabei nicht um eine Verobjektivierung biblischer Inhalte, sondern um eine Profilierung ihrer interaktionellen Qualität durch methodisch saubere Zugänge. Die aufgefundene Tiefenstruktur ist zwar auch eine durch Reflexion gewonnene Abstrahierung der jeweiligen Texte, sie ist aber durch empirische Untersuchung den Texten selber entnommen und aus ihnen gewonnen und kann entsprechend intersubjektiv nachgeprüft werden. Sie bewahrt gerade deswegen in sich die Kategorie, in der sich biblische Beispielgeschichten bewegen: nämlich die des kommunikativen Handelns. Dies ermöglicht einen direkten Homologiebezug zwischen Theorie und Praxis (und keine nur durch einen Oberbegriff vermittelte Feststellung der Ähnlichkeit), wobei sich die Kongruenz oder Homologie dadurch zeigt, daß die Kernstrukturen beider Handlungswelten miteinander ähnlich sind.

Nehmen wir wieder die Gleichnisgeschichte von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-16): Sie trennt durch eine konkrete Beispielerzählung die "gottgegebene" Definition dieses Begriffes von der der Menschen. Im Anschluß an diese Geschichte kann christliche Verkündigung der Gerechtigkeit nicht mehr eine argumentative abstrakte Abhandlung über Gerechtigkeit sein, sondern hat die hier vorliegende Definition zur Grundlage des Nachdenkens zu machen und in bezug auf christliches Handeln solche Geschichten und Handlungsvorschläge aufzusuchen, die der biblischen Vorlage entsprechen. Solche Hermeneutik könnte dann auch nicht bei der Gerechtigkeit stehenbleiben, die den anderen nur das Gleiche gönnt. Das reizt vehement zum Widerspruch, aber genau hier liegt "der Hase im Pfeffer": in solcher homologisch orientierten Hermeneutik kann nicht mehr leicht auf eine argumentative Rechtfertigung anderer Handlungen geschickt werden, vielmehr

übt sie einen methodischen Druck dahingehend aus, die Normativität des Faktischen biblischer Geschichten tatsächlich ernstzunehmen, wenn es sein muß auch gegen gegenwärtig applaudierte Standards der Verständlichkeit, des Rechtsempfindens und der Unmöglichkeit behauptungen.

Es geht hier nicht um eine falsch verstandene Rigorosität, sondern um das Zulassen der Radikalität christlicher Botschaft durch konkrete Erfahrungsoffenheit. Es ist klar, daß auch wir Christen oft nicht so handeln und handeln können. Aber, und das ist das Entscheidende: dann täuschen wir uns wenigstens nicht mehr mit einer banalen Entschuldigung, wir seien doch in unserer Legitimation ganz ordentliche Christen. Ideologische Verkürzungen und Entwirklichungen christlicher Zu- und Ansprüche werden zurückgedämmt. Unsere Demut wird wachsen sowie der Mut zu einem (für unser heutiges Schuldbewußtsein oft kaum nachvollziehbaren) gegenseitigen Schuldbekennnis wie auch für die Notwendigkeit, sich von Gott Versöhnung zusprechen zu lassen. So wird die radikale Wahrheit biblischer Texte im Bereich der Gottes- und Menschenbeziehung gerettet!³⁷

Anmerkungen

- 0 Vorabdruck eines Artikels, der in der Festschrift aus Anlaß des 50jährigen Bestehens des Katholischen Bibelwerks mit dem Thema "Bibelauslegung - Bibelpraxis" (hg. von J. Gnla, Stuttgart 1983) erscheinen wird. - Es handelt sich um eine knappe Ausarbeitung der Antrittsvorlesung, die ich am 24.6.1982 in der Fakultät Katholische Theologie an der Universität Bamberg gehalten habe.
- 1 Vgl. dazu R.Zerfaß, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: F.Klostermann-R.Zerfaß (Hg.), Praktische Theologie heute, München-Mainz 1974, 164-177; K.-F.Daiber, Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft. Kritik und Erneuerung der Kirche als Aufgabe (Praxis der Kirche 23), München-Mainz 1977; N.Mette, Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie, Düsseldorf 1978, 314-358.
- 2 Vgl. H.Timm, Zauberlehre. Die Rationalität der modernen Geistreligion, in: H.P.Duerr (Hg.), Der Wissenschaftler und das Irrationale, Bd.2. Beiträge aus Philosophie und Psychologie, Frankfurt/M. 1981, 464-484, hier 464.
- 3 Vgl. J.Blank, Zum Problem "Ethischer Normen" in NT: Conc 3(1967) 5, 356-362, hier 360: "Die Harmonie von 'Natur und Übernatur' hat eigentlich immer nur in den Köpfen der Theologen existiert, in Realität gab es das, wie es vor allem die Heiligen zeigen, nie oder nur als ganz seltenen Glücksfall."; vgl. auch P.Eicher, Die Konsequenz von Gottes Menschlichkeit. Zum Problem eines christlichen Humanismus: Conc 18(1982) 5, 291-298, hier 297.
- 4 Vgl. W.Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels (Suhrkamp-Taschenbuch 69), Frankfurt/M. 1972, 16/36.
- 5 Vgl. O.Fuchs, Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22, München 1982, 12-27, 43-52.
- 6 Vgl. G.Buck, Über die Identifizierung von Beispielen - Bemerkungen zur "Theorie der Praxis", in: O.Marquard-K.Stierle (Hg.), Identität (Poetik und Hermeneutik VIII), München 1979, 61-81, hier 69ff, 71: "Ein Besonderes aber, in dessen Vergegenwärti-

gung ein Allgemeines mitvergegenwärtigt wird, auf welches das Besondere hinweist, heißt Beispiel."; zur Auseinandersetzung mit Kants Reflexionsmoralität vgl. 62ff, 74ff.

- 7 Dieser Begriff meint hier nicht eine exegetische Form- oder Gattungsgröße, sondern erstreckt sich auf alle möglichen biblischen Geschichten, sofern sie den eben beschriebenen Charakter haben. Dies gilt natürlich besonders für Gleichnisse, aber auch für direkte sprachliche und tätige Interaktionen zwischen Jesus und den Menschen, denen er begegnet (vor allem natürlich den Jüngern; zu denken wäre etwa an die Nachfolgesprüche, die Gebetskatechesen o.ä.); vgl. dazu: E.Arens, Gleichnisse als kommunikative Handlungen Jesu. Überlegungen zu einer pragmatischen Handlungstheorie: *ThuPh* 56 (1981) 1, 47-69. In dem hier vorgelegten Beitrag habe ich vor allem entsprechende Beispielgeschichten aus dem Neuen Testament im Blick. Die pragmatische Hermeneutik anderer, vor allem vieler alttestamentlicher Texte muß noch genauer reflektiert werden. Immerhin kann man die Psalmen als Realisat beispielhafter Gebetskommunikation zwischen Mensch und Gott ansehen: vgl. Fuchs, *Klage* 12-43.
- 8 Auf humanwissenschaftlicher Seite sei hier besonders an Forschungsrichtungen wie den symbolischen Interaktionismus, die Rollentheorie, die Theorie des Imitationslernens, die Spieltheorien, die Rezeptionsästhetik, aber auch an die therapeutischen Modelle des Psychodramas (biblischer Geschichten), der Interaktionsanalyse und Gestalttherapie erinnert.
- 9 Vgl. Buck, *Beispiel* 80.
- 10 Vgl. dazu die Psalmen als theologisch durchreflektierte Beispiele für angemessene jüdisch-christliche Gebetskommunikation, in: Fuchs, *Klage* 329-345.
- 11 Vgl. Buck, *Beispiel* 69; vgl. *Jo* 13,15.
- 12 Der hier gebrachte Vergleich hinkt freilich etwas, weil ein architektonischer Plan den Bauleuten bei der Gestaltung des Hausbaues nicht mehr allzu viel Freiheit überläßt. Letzteres

ist ja gerade nicht gemeint! Doch mag der Vergleich umso mehr die materiale Seite einer konkreten Theorie hervortreten lassen. - Zu gegenwärtigen Konzeptionen von Theologie als konkreter Theorie im Sinne einer an die kommunikative Praxis Jesu zurückgebundenen Theologie vgl. H.Peukert, Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie. Analyse zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Düsseldorf 1976, 283-324; J.B.Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie, Mainz 3/1980, 44-74, 161-211; P.Eicher, Theologie. Eine Einführung in das Studium, München 1980, 114ff; im Bereich der praktischen Theologie z.B. J.Breuss, Theorie des Evangeliums und pastorale Praxis. Schriftanalyse als Bekennnisanalyse, Frankfurt/M. 1979, 118ff.

- 13 Vgl. Peukert, Wissenschaftstheorie, 161ff, 170ff.
- 14 Genau diese Erkenntnis rechtfertigt die Anwendung deskriptiver Analysemethoden (z.B. der Sprachakttheorie und der kommunikativen Strukturanalyse) biblischer Texte, um dadurch deren normative Qualität inhaltlich zu profilieren, vgl. Fuchs, Klage, 27 Anm.37.
- 15 V.Eid, Die Gegenwart der Güte Gottes wahrnehmen. Der Beitrag des Christlichen für eine humane Moral, in: D.Bader (Hg.), Universalität als Auftrag des Glaubens, München-Zürich 1982, 75-91, hier 82.
- 16 Vgl. Eicher, Gottes Menschlichkeit 296-270.
- 17 Dies gilt besonders für biblische "Präzedenzfälle", die sich ohne viele hermeneutische Schwierigkeiten direkt auf gegenwärtiges Handeln beziehen lassen. Hier ist abermals in besonderer Weise an die von Jesus erzählten Beispielerzählungen und Gleichnisse zu denken.
- 18 K.Hilpert, Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik (Moraltheologische Studien 6), Düsseldorf 1980, 564 bzw. 566 bzw. 567. Neben ihren illustrativen Wert

für christliche Lebensgestaltung entwickeln biblische Beispielgeschichten in solcher Ernstnahme auch konstitutive Kraft.

- 19 Vgl. dazu Peukert, Wissenschaftstheorie 145-153.
- 20 Insgesamt ist zu bemerken, daß die intensive Beachtung biblischer Beispielgeschichten keine individualistische Angelegenheit ist, sondern bei aller Bemühung um die Begegnung von einzelnen implizit oder explizit auch sozialkritische Funktionen hat.
- 21 Vgl. das Gleichnis vom barmherzigen Vater und den beiden Söhnen Lk 15,11-32, das an der Stelle, wo des Hörers Neugierde weiterwandert, abbricht: Wie verhalten sich etwa nach dem Fest die beiden Söhne zueinander usw.? Zur befreienden Geschichtsoffenheit im Zusammenhang mit der Exodusgeschichte vgl. P.Weimar-E.Zenger, Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels (Stuttgarter Bibelstudien 75), Stuttgart 2/1979, 167-169.
- 22 Obgleich das Weggehen des Reichen in der Geschichte für sich schon nicht abgeschlossen, sondern der Möglichkeit Gottes zugeführt wird, bei dem kein Ding unmöglich ist, auch nicht eine Rettung des Reichen durch eine immer noch mögliche Bekehrung, vgl. Mk 10,27.
- 23 Vgl. Buck, Beispiel 76.
- 24 Vgl. dazu E.Cardenal, Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika, Band 1 und 2, Wuppertal 1976 bzw. 1978.
- 25 Vgl. T.Desbonnets, Franziskanisches Schriftverständnis: Conc 17(1981) 11, 721-727; zur Rezeption des Franziskus hinsichtlich der Geschichte vom reichen Jüngling vgl. W.Egger, Nachfolge als Weg zum Leben. Chancen neuerer exegetischer Methoden dargelegt an Mk 10,17-31 (Österreichische Biblische Studien Bd.1), Klosterneuburg 1979, 237-284.

- 26 Vgl. Desponnets, Schriftverständnis 727.
- 27 Vgl. Hilpert, Ethik 564; ich möchte auch betonen, daß die in biblischen Beispielgeschichten aufgehobenen Kommunikationsgestaltungen nicht enggeführt die einzigen sind, die für Christen Bedeutung haben. Sie sind vielmehr insgesamt in eine durch die menschliche Vernunft zu rechtfertigende Gesamtkonzeption wie auch in eine Vielzahl erst in der jeweiligen Gegenwart zu eruiierenden Normen eingebettet. Im Sinne bester Aufklärungstradition wird freilich die Vernunft die eigene Selbstbegrenzung einsehen und sich um die Nicht-Unvernünftigkeit von für die gegenwärtige Verstehenskapazität unplausiblen biblischen Interaktionen im Rechtfertigungsstreit der Meinungen einsetzen (vgl. als eindrucksvolles Beispiel dazu die mit allen Mitteln der Vernunft durchgeführte Klärung der Torheit des Kreuzes 1 Kor 2).
- 28 Vgl. S.J.Schmidt, Ästhetische Identifikation als bewußter Umweg, in: H.Weinrich (Hg.), Positionen der Negativität (Poetik und Hermeneutik VI), München 1975, 546-549, hier 546.
- 29 Es ist also mit K.Ladrière daran festzuhalten, daß ein konkretes Kriterium bemüht werden muß, "das auf den Prozeß zurückverweist, in dem die diesem Prozeß immanente Normativität konstituiert wurde.", in: Über den Begriff "Kriterium": Conc 18(1982) 5, 299-305, hier 301.
- 30 Zur Kombination historisch-kritischer Exegese mit kommunikationsstrukturalen Analysen vgl. O.Fuchs, Sprechen in Gegensätzen. Meinung und Gegenmeinung in kirchlicher Rede, München 1978, 296-300, 327-351; ders., Klage, 43-62, 279-294, 346-354; ders., Funktion und Prozedur herkömmlicher und neuerer Methoden in der Textauslegung: Biblische Notizen (1979) 10, 48-69.
- 31 Vgl. Blank, Ethische Normen.
- 32 T.W.Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt/M. 1966, 37, zitiert bei Blank, Ethische Modelle 362 Anm. 9.

- 33 Vgl. Adornes Vorwort zu den "kritischen Modellen" (in zwei Bänden: Eingriffe. Neun kritische Modelle, Frankfurt/M. 1963, und: Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt/M. 1969), in: Eingriffe, 7-8.
- 34 Vgl. Blank, Ethische Normen, 381.
- 35 Hinsichtlich der beiden Ebenen modellorientierter Auslegung vgl. ^(mit weiterführender Literatur) meine bisherigen Versuche: Gegensatz, und: Klage. Was hier übrigens noch zu überlegen wäre: die beiden Teile, die spontane Rezeption der "Imitatio" wie auch die analytische Reflexion müssen auch kommunikationstheoretisch vermittelt werden: wie wird denn diese Auseinandersetzung zwischen Spontaneität und Reflexion innerkirchlich auf der Beziehungsebene und damit auch strukturell ausgetragen?
- 36 Zum Begriff der Tiefenstruktur vgl. Fuchs, Gegensatz, 41, 83ff, 100, 118ff; ders., Klage, 43-60, 144-175, 279-294.
- 37 An dieser Stelle sei schließlich noch deutlich gegen jedes Mißverständnis gesagt, daß biblische Geschichten immer beides im Blick haben: die Begegnungen zwischen Mensch und Gott wie auch die Begegnungen zwischen den Menschen. Zum Begriff der Beispielgeschichte gehört also nicht nur der mitmenschliche Imperativ, sondern auch der Indikativ der den Menschen zugewandten unbedingten Liebe Gottes, vgl. z.B. die sündenvergebende Begegnung zwischen Jesus und der Ehebrecherin in Jo 8,1-11; auch dies ist eine Beispielgeschichte, die der Gläubige in der erzählten kommunikativen Konkretetheit als seine erlöste Wirklichkeit erfahren darf, vgl. Weimar/Zenger, Exodus, 168ff.

AUS FORSCHUNG UND LEHRE

NEUE WEGE DER SCHRIFTAUSLEGUNG

Ein Bericht über die 16. Jahrestagung der AKH vom 4. - 8.10.1982 in Stuttgart und über ein vorbereitendes praktisch-theologisches Seminar im SS 1982 in Würzburg von R. Zerfaß und G. Crone

Der offensichtliche Prestigeverlust, den die historisch-kritische Methode nach einer Phase intensiver Inspiration der kirchlichen Verkündigung in den 70er Jahren erlitten hat, spiegelt sich in zwei Reaktionsbildungen: auf dem Büchermarkt beherrschen sog. "Meditationen" und die "thematische Predigt" das Feld; in der biblischen Gruppen- und Gemeindegemeinschaft sucht man nach neuen Zugängen zur Schrift, d.h. psychoanalytisch orientierte, interaktionelle, ästhetische und materialistische Bibelarbeit entwickelt sich komplementär zur historisch-kritischen Methode. Allen diesen Verfahren ist gemeinsam, daß die "Betroffenheit" des Subjekts, der Standort des Predigers/Lesers aus dem Auslegungsvorgang gerade nicht herausgehalten wird, vielmehr als der eigentliche Schlüssel zur Erfassung des Textes gilt.

Entsprechend warnte P. Düsterfeld aus Bonn in seinem Einführungsreferat davor, die neuen Wege als bloße Techniken zur Belegung des klassischen Geschäfts der Predigtvorbereitung mißzuverstehen. Es sind eigenständige Wege zur Begegnung mit dem Anspruch der Schrift, nicht Vermittlungs-, sondern Auslegungsverfahren, nicht Hilfsmittel, sondern Alternativen zur klassischen Predigt. Was sich in einem Rollenspiel erschließt, läßt sich nicht ohne erheblichen Informationsverlust in eine Pre-

digt überführen; der Unterdrückungszusammenhang und die politischen Risiken lateinamerikanischer Bibelkreise sind nicht im exegetischen Oberseminar simulierbar; psychoanalytische Schriftbetrachtung hat genau jene Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte und mit dem eigenen Schatten zur Voraussetzung, die in Fakultätssitzungen immer noch ein Fremdwort ist. Somit bestreiten die neuen Verfahren das Auslegungsmonopol sowohl der Exegese wie der Predigt (nicht jedoch deren Existenzberechtigung).

P. Düsterfeld wird die Hauptreferate (vermutlich im Patmos-Verlag) 1983 veröffentlichen. Darum sei hier nur die Gruppenarbeit charakterisiert, die sich den Hauptreferaten folgendermaßen zuordnete:

(1) Auf E. Drewermann (Paderborn), "Psychoanalyse und Exegese. Überlegungen zur Hermeneutik der biblischen Bilder", bezog sich vor allem der Arbeitskreis "Bibliodrama" unter der Leitung von G. Hartmann (Herborn). Im Durchspielen biblischer Geschichten konnten die Teilnehmer das erzählte Geschehen aus der Perspektive der selbstgewählten Rolle erleben und (in Identifikation und Differenz) zur Rollenvorschrift ihren eigenen Standort realistischer erfassen. Im Arbeitskreis "Predigtanalyse" thematisierte H. Chr. Piper (Hannover) die Persönlichkeitsanteile des Predigers am mitgebrachten Tonbandprotokoll.

(2) R. Volp (Mainz), "Die Kunst als Sprache der Religion. Ästhetische Spurensichtung im homiletischen Prozeß", sah sich drei Arbeitsgruppen zugeordnet: Der Arbeitskreis "Semiotik der Verkündigung im Gottesdienst" um R. Fleischer (Mainz) untersuchte das szenische Ensemble des Sonntagsgottesdienstes; F. Fichtel (München) gab

"methodische Anleitungen zur Bildmeditation". Im Arbeitskreis "Literatur und Bibel" experimentierte man unter der Leitung von A. Stock (Köln) mit Texten zu Weihnachten.

(3) U. Schoenborn (Marburg), "Spracherobertung und Menschwerdung. Überlegungen zur gelebten und geschriebenen Bibel in Lateinamerika/Brasilien", verdeutlichte im Arbeitskreis zusammen mit H. Brandt (Schlangen) die "Praxis der Schriftauslegung in Lateinamerika". Der Arbeitskreis "Bibel und Basis" las unter Anleitung von J. Höhne-Sparboth (Utrecht) nach dem Beispiel engagierter niederländischer Gemeinden die Bibeltexte bewußt partiell, aus materialistischer und feministischer Sicht: Mit wem oder was erkläre ich mich solidarisch? Eine eigene, nicht programmierte Dynamik entwickelte sich im Gespräch mit den Gästen aus der DDR zur Frage des Engagements der Kirchen für den Frieden und machte in verblüffender Schärfe deutlich, daß die Brisanz der neuen Zugänge vollends zutage tritt, wenn man inhaltlich arbeitet, d.h. wenn zusätzlich zu den Verfahren auch Positionen ins Spiel kommen.

Insgesamt eine sehr spannende Tagung, die die Teilnehmer auf drei Ebenen bereicherte: als Bibelleser, als Prediger und als Predigtlehrer.

Wie der Tagung, so hat auch dem Seminar (im SS 1982 in Würzburg) die Konzentration auf drei ausgewählte Zugangswege gut getan. Das studentische Interesse, der Arbeitswille und die Kreativität waren ungewöhnlich. Was therapeutische Sensibilität in den Symbolen der Schrift aufdeckt, wie sozialpolitisches Engagement die Augen zu öffnen vermag und wie Künstler mit dem Erbe der christ-

lichen Überlieferung umgehen, wurde nicht nur mit viel Enthusiasmus und Neugier entdeckt, sondern schärfte immer neu die hermeneutische Kernfrage an, ob und wie die in diesen Methoden - wie in der historisch-kritischen Methode - steckenden Prämissen theologisch identifiziert werden können. Didaktisch hat sich gezeigt, daß für die psychologischen (I: Tiefenpsychologie C.G. Jungs und Psychodrama) und die ästhetischen Verfahren (III: Malen, Musik, Collage, Pantomime) Blockveranstaltungen die besten Lernvoraussetzungen bieten, während die politische Bibelexegese (am Beispiel latein-amerikanischer und feministischer Praxis) durchaus im normalen Wochenrhythmus vermittelbar waren. Das Seminar, dessen Literaturliste hier zur Verfügung gestellt wird, wurde auch in Bonn (P. Düsterfeld, WS 1981/82) und Bamberg (O. Fuchs, WS 1982/83) durchgeführt.

Literatur zum Seminar:

- Ahlheim, K., Materialistische Exegese. Materialismus und Theologie, in: Junge Kirche. Eine Zeitschrift europäischer Christen, 1978, 649-658
- de Almeida Cunha, R., Pädagogik als Theologie. Paulo Freires Konzept der Konzentration als Ansatz für eine Glaubensreflexion lateinamerikanischer Christen, in: F. Castillo (Hg.), Theologie aus der Praxis des Volkes, 1978, 61-124
- Andresen, D., Evangelium in der Volkssprache, in: Pastoraltheologie 70 (1981) 108-126
- Anselm, H., Gott als Richter. Aspekte zum Selbstverständnis narrativer Religionspädagogik, in: Theologia Practica 16 (1981) 117-130
- Backofen, K.H., Biblische Texte - hier und jetzt, in: WzM 33 (1981) 63-74
- Balthasar, H.U.v., Herrlichkeit, 3 Bde., Einsiedeln 21967-1969

- Barth, H./Schramm, T., Selbsterfahrung mit der Bibel.
Ein Schlüssel zum Lesen und Verstehen, 1977
- Beisser, F., Irrwege und Wege der historisch-kritischen
Bibelwissenschaft. Auch ein Vorschlag zur Reform des
Theologiestudiums, in: Neue Zeitschrift für Systematische
Theologie und Religionsphilosophie, 1973,
192-214
- Belo, F., Das Markusevangelium materialistisch gelesen,
1980
- Berger, K., Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom
Text zur Auslegung, 1977
- Bibel im Widerstreit der Interpretationen, in:
Concilium 16 (1980) H. 10
- Blank, J., Verändert Interpretation den Glauben? 1972
- Boff, L., Theologie der Befreiung - die hermeneutischen
Voraussetzungen, in: K. Rahner (Hg.), Befreiende
Theologie, 1977, 46-61
- Bohren, R., Daß Gott schön werde, München 1976
- Bonino, J.M., Theologie der Befreiung, in: EvKom 14
(1981) 442-445
- Brandt, H., Die Glut kommt von unten. Texte einer Theologie
aus der eigenen Erde (Brasilien), Neukirchen
1981
- Bussmann, C., ... die sich von biblischen Texten provozieren
lassen, in: KatBl 105 (1980) 586-588
- Bußmann, M., Basisgemeinden - Theologie von unten, in:
KatBl 106 (1981) 141f
- Maria und die Frau in der Kirche, in: KatBl 106
(1981) 619-623
- Cappos, D.Ph.D., Biblical Models in Pastoral Counseling,
in: pastoral psychology 28 (1980) 252-264
- Cardenal, E., Das Evangelium der Bauern von Solentiname.
Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika, 1976
- Casalis, G., Fernando Belo, Lecture materialiste de
L'Evangile de Mare, in: ThPr 13 (1978) 61-70
- Castillo, F., Theologie aus der Praxis des Volkes. Neuere
Studien zum lateinamerikanischen Christentum
und zur Theologie der Befreiung, 1978

- Christen für den Sozialismus (Hg.), Theorie und Praxis einer alternativen Bibellektüre, 1979
- Clevenot, M., So kennen wir die Bibel nicht. Anleitung zu einer materialistischen Lektüre biblischer Texte, 1978
- Craig-Faxon, A., Frauen im Neuen Testament. Vom Umgang Jesu mit Frauen, 1979
- Drewermann, E., Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht, II ²1980
- Dokumentation des Ev. Bildungswerks Berlin 5/79:
"Theologie des Kontextes - z.B. Lateinamerika
- Dolto, F./Severin, G., Dynamik des Evangeliums, 1980
- Dormeyer, D., Die Bibel antwortet. Einführung in die interaktionale Bibelauslegung, 1978
- Dormeyer, D., Begegnung und Konfrontation. Analysen und Meditationen zu den Evangelien, 1975
- Engelke, E. (Hg.), Psychodrama in der Praxis, 1981
- Essen, S., Körpererleben und religiöse Erfahrung, in: WzM 33 (1981) 18-32
- Zur Vertiefung der religiösen Dimension mit gestalttherapeutischen Mitteln, in: WPKG 68 (1979) 169-181
- Flender, H., Bibeltext und Gegenwartsbezug in der Predigt, 1971
- Fuchs, O., Funktion und Prozedur herkömmlicher und neuerer Methoden in der Textauslegung, in: Biblische Notizen Nr. 10 (1979) 48-69
- Frankemölle, H., Kommunikatives Handeln in Gleichnissen Jesu, in: New Testament Studies 1981
- Exegese und Linguistik. Methodenprobleme neuerer exegetischer Veröffentlichungen, in: Theologische Revue 1975, 1-12
- Frör, H., Spiel und Wechselspiel, ³1976
- Spielend bei der Sache, ⁸1978
- Frör, K., Biblische Hermeneutik. Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht, 1967
- Füssel, K., Was heißt materialistische Lektüre der Bibel? in: Una Sancta 1977, 46-54

- Galindo, F., Das Wort ist Fleisch geworden. Für Bibel-pastoral in Lateinamerika, in: Evangelisation in der Dritten Welt, hg. von L. Bertsch/F. Schlösser, 1981, 84-91
- Goldstein, H., Anwältin der Befreiung. Mariologische Neuansätze in Lateinamerika, in: Diakonia 12 (1981) 396-402
- Gnilka, J., Methodik und Hermeneutik. Gedanken zur Situation der Exegese, in: ders. (Hg.), NT und Kirche, FS für R. Schnackenburg, 1974, 458-475
- Haacker, K. u.a., Biblische Theologie heute. Einführung - Beispiele - Kontroversen, 1977
- Haendler, O., Die Predigt. Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen, 1960
- Hallböck, G., Materialistische Exegese und strukturelle Analyse. Ein methodischer Vergleich anhand von Mk 2,1-12, in: Linguistica Biblica 50 (1982)
- Handbuch der Linguistik. Allgemeine und angewandte Sprachwissenschaft, zusammengestellt von H. Stammerjohann, 1975
- Halkes, C./Buddingh, D. (Red.), Wenn Frauen ans Wort kommen, 1979
- Halkes, C., Gott hat nicht nur starke Söhne, 1980
- Harsch, H., Psychologische Interpretation biblischer Texte? in: WzM 20 (1968) 281-289
- Harsch, H./Voß, G., Versuche überdimensionaler Schriftauslegung, 1972
- Hartmann, G., Christliche Basisgruppen und ihre befreiende Praxis. Erfahrungen im Nordosten Brasiliens, 1980
- Gruppendynamik und Bibel, in: WzM 32 (1980) 477-482
- Heidenreich, H./Sayer, J., Soziale Dimension des Glaubens - eine Herausforderung lateinamerikanischer Kirchen an uns, in: KatBl 106 (1981) 309-315
- Heimler, A., Selbsterfahrung und Glaube, 1976
- Hörle, W., Kreativität. Theologische Überlegungen zum Thema, in: WzM 30 (1978) 288-299
- Hofmeister, G., Die Rückkunft der Musen. M₁sisch-kulturelle Elemente in der Bildungsarbeit mit Erwachsenen, in: ThPr 16 (1981) 10-15
- Hübner, R., Geschichtentheater. Bericht über die Arbeit mit biblischen Texten, in: WPKG 68 (1979) 151-156

- Jessen, M./Rogoll, R., Spielanalyse in der Transaktionsanalyse, in: Partnerberatung 18 (1981) 56-67
- Jones, E., Zur Psychoanalyse der christlichen Religion, 1971
- Kassel, M., Biblische Urbilder. Tiefenpsychologische Auslegung nach C.G. Jung, 1980
- David, der von der Muse geküßte König, in: Diakonia 12 (1981) 169-176
- Kieffer, R., Die Bedeutung der modernen Linguistik für die Auslegung biblischer Texte, in: Theologische Zeitschrift 1974, 223-233
- Klauck, H.J., Psychoanalyse und Exegese. Ein Literaturbericht, in: Franziskanische Studien 55 (1973) 375-382
- Theorie der Exegese bei Bonaventura, in: Bougerol, J.G. (Hg.), S. Bonaventura, Bd. IV, Rom 1974
- Kodalle, K., Unbehagen an Jesus. Eine Herausforderung der Psychoanalyse an die Theologie, 1978
- Kosak, H., Leitfaden biblischer Hermeneutik. Eine Orientierungshilfe, 1977
- Künstler und Kirche - Religion - Glaube. Forum, in: Diakonia 12 (1981) 201-208
- Lang, B., Ein Buch wie kein anderes. Einführung in die kritische Lektüre der Bibel, 1980
- Langer, W., Neue Wege der Bibeldidaktik und die historisch-kritische Methode, in: KatBl 103 (1978) 330-335
- Lebendige Katechese. Beiheft zu "Lebendige Seelsorge", 1980, H. 1
- Leutz, G.A., Biblische Imagination. Die Rückkehr des Mose (Ex 32,15-26a) - Psychodrama, in: Y. Spiegel (Hg.), Doppeldeutlich, 1978, 134-142
- Das klassische Psychodrama nach J.L. Moreno, 1974
- Litzenberger, R., Der Künstler und seine kirchlichen Auftraggeber, in: Diakonia 12 (1981) 208-211
- Martin, G.M., Kunst-Stücke. Zum Dialog zwischen Kunst und Glaube, 1981
- "Bibliodrama" als Spiel, Exegese und Seelsorge, in: WPKG 68 (1979) 135-144

- Meier, J., Die Kirchengeschichte vom Volk aus schreiben. Versuch in Lateinamerika, in: KatBl 106 (1981) 239-245
- Selig, die hungern nach Gerechtigkeit. Aus dem Leben der Kirche in Mittelamerika, 1981
- Meyer zu Uptrup, K., Die Bibel im Unterricht. Wege zur Vergegenwärtigung, 1977
- Mesters, C., Sechs Tage in den Kellern der Menschheit. Ein Tagebuch der Hoffnung, 1982
- Meves, Chr., Die Bibel antwortet uns in Bildern, ⁶1975
- Mitterhofer, A., Zur Theologie der Musik, in: Diakonia 12 (1981) 78-90
- Moltmann-Wendel, E., Frauenbefreiung, 1978
- Meesmann, H., Selbsterfahrung und Glaube. Salome, Erotik und die Pharisäer, in: Publik Forum Nr. 26, 23.12.1981, 28-30
- Müller-Pozzi, H., Die Speisung der Fünftausend als Ansatz eines psychoanalytischen Verständnisses der Person und Verkündigung Jesu, in: Y. Spiegel (Hg.), Doppeldeutlich, 1978, 13-23
- Orth, G., Kontextuelle Theologie. Helmut Gollwitzers Predigten, in: Pastoraltheologie 70 (1981) 127-134
- Petzold, H.G., Das Psychodrama als Methode der Klinischen Psychotherapie, in: Handbuch der Psychologie VIII/2, 1978, 2751-2795
- Pflüger, P.M. (Hg.), Tiefenpsychologische Ansätze zur Theologie, 1975
- Pietron, J., Geistige Schriftauslegung und biblische Predigt, 1979
- Piper, H.-Ch., Predigtanalysen, Göttingen 1976
- Rahner, K. u.a. (Hg.), Volksreligion - Religion des Volkes, 1979
- Rahner, K., Theologie und Anthropologie, in: Schriften zur Theologie VIII, 1967, 43ff
- Reiser, A./Schoenborn, P.G. (Hg.), Basisgemeinden und Befreiung. Lesebuch zur Theologie und christlicher Praxis in Lateinamerika, 1981
- (Hg.), Sehnsucht nach dem Fest der freien Menschen. Gebete aus Lateinamerika (1982)

- Ricoeur, P., Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen, 1974
- Rohrer, F., Ausschnittberichte aus einem Bibliodrama, in: WPKG 68 (1979) 144-151
- Russell, L.M., Als Mann und Frau ruft er uns. Vom nicht-exististischen Gebrauch der Bibel, 1979
- Sauer, J. (Hg.), Mehrdimensionale Schriftauslegung? 1977
- Seebaß, H., Biblische Hermeneutik, 1974
- Spiegel, Y. (Hg.), Doppeldeutlich. Tiefendimensionen biblischer Texte, 1978
- (Hg.), Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte, 1972
- Suermann, M., Das Gleichnis vom verlorenen Sohn in Kunstwerken der Vergangenheit und Gegenwart, in: KatBl 106 (1981) 322-332
- Süss, G.P., Volkskatholizismus in Brasilien, 1978, 155-180
- Schäfer, R., Die Bibelauslegung in der Geschichte der Kirche, 1980
- Scharfenberg, J./Kämpfer, H., Mit Symbolen leben, 1980
- Nase, E./Scharfenberg, J. (Hg.), Psychoanalyse und Religion, 1977
- Scharfenberg, J., Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, 31971, 100-134
- Schaumberger, Chr., Die "Frauensuite": Heiligkeit statt Hausarbeit, in: T.R. Peters (Hg.), Theologisch politische Protokolle, München 1981, 244-264
- Schiwy, G., Neue Aspekte des Strukturalismus, 1971
- Strukturalismus und Christentum. Eine Herausforderung, 1969
- Schmid, J., Die Bedeutung des Analogiebegriffs im Werk "Herrlichkeit". Eine theologische Ästhetik von Hans Urs von Balthasar, Diss. Würzburg 1980
- Schoenborn, U., Anmerkungen zur Auslegung der Bergpredigt im ökumenischen Horizont, Mskpt. v. 12.11.1981
- Den Gefangenen Befreiung zu verkündigen, in: Hessisches Pfarrerblatt, Juni 1981, 81-87

- Schoenborn, U., Laetare. Johannes 6,55-65. Sonderdruck aus "hören und fragen". Eine Predigthilfe. Ergänzungsband zu Band 3 u. 4, hg. von A. Falkenroth und H.J. Held, Neukirchen-Vluyn 1981, 67-73
- Lateinamerikanische Meditationen, in: Jahrbuch 1981, São Leopoldo, Brasil, 89-95
 - Wie die Armen ihre Sprache wiederfinden, in: Publik-Form Nr. 23, 13.11.1981, 28f
- Schottroff, L./Stegemann, W., Jesus von Nazareth, Hoffnung der Armen, 1978
- (Hg.), Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, Bd. 1: Methodische Zugänge; Bd. 2: Frauen in der Bibel, 1980
 - (Hg.), Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Auslegungen, Bd. 1: AT; Bd. 2: NT, 1979
- Schütz, W., Vom Text zur Predigt. Analyse und Modelle, 1968
- Schultze, H. u. W., Volkserziehung in Lateinamerika, 1978
- Stuhlmacher, P., Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie, 1975
- Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik, 1979
- Stock, A., Textentfaltungen. Semiotische Experimente mit einer biblischen Geschichte, Düsseldorf 1978
- Umgang mit theologischen Texten. Methoden, Analysen, Vorschläge, 1974
- Teuscher, M., Tiefenpsychologische Aspekte der religiösen Entwicklung von C.G. Jung, in: ThPr 14 (1979) 275-290
- Thiele, J., Bibelarbeit im Religionsunterricht. Ein Werkbuch zur Bibeldidaktik, 1981
- Trible, Ph., Gegen das patriarchalische Prinzip der Bibelinterpretation, in: Moltmann-Wendel, E. (Hg.), München 1978, 93-117
- Vamos Caminando. Machen wir uns auf den Weg. Glaube, Gefangenschaft und Befreiung in der peruanischen Sierra, hg. von der Gruppe Bambamarca, 1979, Tübingen
- Vogt, Th., Umgang mit der Bibel in der Erwachsenenbildung, in: WPKG 68 (1979) 398-412

- Volp, R., Das Kunstwerk als Symbol, Gütersloh 1966
- Die Schrift der öffentlichen Bilder, Frankfurt 1978
 - Andachtsbild, in: TRE II (= Theologische Realenzyklopädie), 1976, 668-672
 - Bildende Kunst und religiöse Erfahrung, in: Handbuch der Praktischen Theologie II, hg. von P.C. Bloth u.a., 1981, 80-95
 - Das Bild als Grundkategorie der Theologie, in: TRE VI, 1981, Lieferung 3/4, 557-568
- Wehr, G., Gesichtspunkte zur Bibelauslegung aus der Sicht der analytischen Psychologie, in: P.M. Pflüger, Tiefenpsychologische Ansätze zur Theologie, 1975, 41-61
- Wege zu religiöser Erfahrung. Analytische Psychologie im Dienste der Bibelauslegung, 1974
- Weinrich, H., Sprache in Texten, 1976
- Literatur für Leser. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft, 1971
- Wiesel, E., Adam oder das Geheimnis des Anfangs. Bräuderliche Urgestalten, 1980
- Wink, W., Bibelauslegung als Interaktion. Über die Grenzen historisch-kritischer Methode, 1976
- Wolff, H., Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht, 1979
- Jesus als Psychotherapeut, ⁵1978
- Wunderlich, D. (Hg.), Linguistische Pragmatik. Schwerpunkte Linguistik und Kommunikationswissenschaft, Bd. 12, 1972
- Zeller, D., Neue Dimensionen der Schrift und ihrer Auslegung, in: Lebendige Katechese 2 (1980) 16-21
- Zerfaß, R. /Kamphaus, F., Die Kompetenz des Predigers im Spannungsfeld zwischen Rolle und Person, 1980

Die folgenden Angaben beziehen sich auf die allgemeine Literaturliste.

Einführung/hermeneutische Problematik

Backofen, Beisser, Concilium 1980, Blank, Flender, Frör ³1967), Fuchs, Gnilka, Haacker, Hörle, Klauck 1973 u. 1974, Lang, Langer, Lebendige Katechese 1980, Meyer zu Uptrup, Pietron, Ricoeur, Sauer, Seebaß, Schäfer, Schütz, Stuhlmacher 1975 u. 1979, Stock 1974, Thiele, Harsch/Voß, Zeller, Zerfaß/Kamphaus

"Psychologische" Schriftauslegung

Cappos, Drewermann, Dolto/Sévérin, Engelke, Essen 1979 u. 1981, Haendler, Harsch/Pflüger, Jessen/Rogoll, Jones, Kassel 1980 u. 1981, Klauck 1973, Kodalle, Leutz (in Y. Spiegel 1978), Leutz 1974, Meves, Müller-Pozzi, Petzold, Rohrer, Spiegel 1972 u. 1978, Scharfenberg/Kämpfer, Wehr, Wolff 1978, 1979

Interaktionale Schriftauslegung

Barth/Schramm, Dormeyer 1975, 1978, Frör ³1976, ⁸1978, Hartmann, Heimler, Hübner, Martin 1979, Meesmann, Leutz 1974, 1978, Vogt, Petzold, Wiesel, Wink

"Politische" Exegese

Ahlheim, de Almeida Cunha, Andresen, Belo, Berger, Boff, Bonino, Brandt, Bussmann, Bußmann 1981a, Cardenal, Casalis, Castillo, Christen für den Sozialismus, Cleve-not, Dokumentation ..., Füssel, Galindo, Hartmann, Heidenreich/Sayer, Meier 1981 a u. b, Mesters, Orth, Rahner 1967, 1979, Reiser/Schoenborn, Süß, Schoenborn 1981 a-e, Schottroff/Stegemann 1978, 1979, 1980, Schultze, Vamos Caminando

Feministische Theologie

Bußmann 1981b, Craig-Faxon, Goldstein, Halkes/Buddingh, Halkes, Moltmann-Wendel, Russell, Schaumberger, Tribble

Kunst und Schriftauslegung

Balthasar, Bohren, Hofmeister, Künstler und Kirche, Litzenburger, Martin 1979, 1981, Mitterhofer, Schmid, Suermann, Volp 1966, 1976, 1978, 1981 a u. b.

"Linguistische" Schriftauslegung

Anselm, Frankemölle, 1975, 1981, Fuchs, Hallbäck, Kieffer, Kosak, Schiwy 1969, 1971, Stock 1978, Weinrich, Wunderlich

Norbert Greinacher

Erfahrung und Theologie. Schriften zur Praktischen Theologie. Bemerkungen zu einer Schriftenreihe

Wenn ich richtig sehe, wird es im wissenschaftlichen Bereich im allgemeinen und auch im Bereich der Praktischen Theologie immer schwieriger, wissenschaftliche Arbeiten, seien es Dissertationen oder Habilitationen oder auch andere Veröffentlichungen zu drucken. Die von den Verlegern oft geforderten Druckkostenzuschüsse überschreiten manchmal schon die 10.000 DM-Grenze.

Mit aus diesen Überlegungen haben sich der jetzt verstorbene Ferdinand Klostermann und ich selbst im Jahre 1978 entschlossen, im Verlag Peter Lang (Bern-Frankfurt/M.) die Schriftenreihe herauszugeben: "Erfahrung und Theologie. Schriften zur Praktischen Theologie".

Mit dem Titel "Erfahrung und Theologie" soll zum Ausdruck gebracht werden, daß in dieser Reihe Schriften aufgenommen werden sollen, die über die Vermittlung von christlichem Glauben und menschlichen Erfahrungen reflektieren. Der Begriff "Praktische Theologie" im Untertitel wird hier im weitesten Sinne verwendet. Gegenstand der Reflexion sollen alle Handlungsbereiche kirchlicher Praxis sein - vom Gottesdienst über Kasualien, Diakonie, pastorale Beratung, Verkündigung, Religionsunterricht und Erwachsenenbildung bis hin zum politischen Engagement der Kirchen und kirchlichen Gruppen. Dabei ist nicht nur an amtskirchliche Handlungen gedacht, sondern an alle Praxisfelder, in deren Bereich Kirchenmitglieder wirksam sind. Selbstverständlich steht diese Reihe auch den Erörterungen aller christlichen Kirchen offen, wie auch das ökumenische Praxisfeld selbst Gegenstand der Studien sein soll.

In dieser Reihe sind bisher erschienen:

- Band 1: Norbert Greinacher/Ferdinand Klostermann, Vor einem neuen politischen Katholizismus? 1978
- Band 2: Josef Breuss, Theorie des Evangeliums und pastorale Praxis. Schriftanalyse als Bekenntnisanalyse aufgrund von Texten aus dem Markusevangelium, 1979
- Band 3: Klaus Otte, Durch Gemeinde zur Predigt. Zur Verhältnisbestimmung von Theologie und Predigt bei Alexander Schweitzer und Alois Emanuel Biedermann, 1979
- Band 4: Hans Günter Heimbrock, Vom Heil der Seele. Studien zum Verhältnis von Religion und Psychologie bei Baruch Spinoza. Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte der modernen Religionspsychologie, 1981
- Band 5: Reinhard Schmidt-Rost, Verkündigung in evangelischen Zeitschriften. Elemente eines publizistisch-homiletischen Prozesses, 1982
- Band 6: Luis Zambrano, Entstehung und theologisches Verständnis der "Kirche des Volkes" (Iglesia Popular) in Lateinamerika, 1982

Für 1983 sind zwei weitere Veröffentlichungen vorgesehen.

Nach dem Tode von Ferdinand Klostermann hat sich mein Kollege, Prof. Dr. theol., Dr. med. Dietrich Rössler, Professor für Praktische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen bereit-erklärt, die Nachfolge von Ferdinand Klostermann zu übernehmen. Auf diese Weise soll auch der ökumenische Charakter dieser Reihe noch deutlicher zum Ausdruck gebracht werden.

Die Vorteile einer Veröffentlichung in dieser Schriftenreihe bestehen vor allem in der kurzen Herstellungszeit (ca. 6 Wochen), in einer umfassenden, internationalen Werbung und im Zugang zum Buchhandel.

Bei der Buchherstellung sind grundsätzlich zwei Möglichkeiten gegeben: Entweder liefert der Autor selbst ein druckfertiges Manuskript ab, das dann fotomechanisch gedruckt wird, oder das Manuskript wird vom Verlag als Schreibmaschinen-Typoskript oder als Compositorsatz hergestellt (was natürlich teurer ist). Über die relativ günstigen finanziellen Bedingungen der Drucklegung erteilt der Verlag Auskunft.

Für Hinweise auf qualifizierte Manuskripte, die eine Veröffentlichung in dieser Reihe verdienen, sind die Herausgeber sehr dankbar: Prof. Dr. Norbert Greinacher, Ahornweg 4, 7400 Tübingen; Prof. DDr. Dietrich Rössler, Engelfriedshalde 39, 7400 Tübingen.