

N12<519765290 021



ubTÜBINGEN



Lesel

Pastoral- Theologische Informationen

Kultur des Wortes

Anmerkungen zur
Sprache der Pastoral

Pastoral- Theologische Informationen

Herausgeber:

Beirat der Konferenz der deutschsprachigen
Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen e.V.

Fachgruppe Praktische Theologie der
Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

Redaktion:

Wolfgang Schwens, Korneuburg (A)
Reinhard Schmidt-Rost, Bonn (D)

Dieses Heft der PThI entstand in Kooperation mit dem
Literarischen Forum der Katholischen Aktion
Redaktion: Brigitte Schwens-Harrant



21. Jahrgang, Heft 2001-1, Folge 45, ISSN 0555-9308

[viele F44]

Pastoral- Theologische Informationen

Herausgeber:

Beirat der Konferenz der deutschsprachigen
Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e.V.

Anschrift der Redaktion:

Wolfgang Schwens

Klosterneuburger Strasse 20/29

A – 2100 Korneuburg

Telefon: +43 676 3759760

Telefax: +43 676 3496651

e-Mail: pthi@maxonline.at

Internet: www.pthi.de



7A 5629

| | |
|--|-----|
| Editorial | 5 |
| Teil A Beiträge | 7 |
| Georg Langenhorst: Trösten, nicht ver-trösten? – Auf der Suche nach den richtigen Worten angesichts von Leid-Erfahrungen | 8 |
| Hadwig Müller: Sprechen der Sprachlosen | 20 |
| Josef Marketz: Zweispachige Gemeinde: Herausforderung oder Überforderung – Multikulturalität in der Kirche auf dem Prüfstand | 29 |
| Brigitte Schwens-Harrant: Luxus Literatur – Ein Plädoyer | 40 |
| Wolfgang Wiesmüller: Gebet und Poesie – Zur „produktiven Kollision“ zwischen Religion und Literatur am Beispiel der Gebetslyrik | 59 |
| Katja Moscho / Reinhard Schmidt-Rost: Dem Evangelium auf der Spur – Differenzierung als Aufgabe christlicher Predigt | 74 |
| Erich Garhammer: Anspruchs-voll predigen – Zehn Thesen zu einem schwierigen Sprechakt | 93 |
| Thomas Meurer: Sprache der Bibel – terra incognita – Religionsunterricht als „Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis“? | 98 |
| Reinhard Schmidt-Rost: Das fremde Wort – Von der unaufhörlichen Wiederentdeckung des Evangeliums zur Orientierung der evangelischen Predigtlehre in der Privatfunk-Zeit | 106 |
| Brigitte Schwens-Harrant / Wolfgang Schwens: Kultur des Wortes – Anmerkungen zur Literatur | 116 |
| Die Autorinnen und Autoren der Beiträge | 132 |
| Teil B Anhang | 133 |
| Ein „unzeitgemäßer“ Pastoraltheologe – Erinnerung an Hans Schilling (1927 – 2000) | 134 |
| Udo Fr. Schmälzle: Thesen zum Selbstverständnis einer Praktischen Theologie | 137 |

Liebe Leserinnen und Leser!

Vor Ihnen liegt wieder eine neue Ausgabe der Pastoraltheologischen Informationen. Sie widmet sich der „Kultur des Wortes“.

Einer Kultur, die zur Zeit – zumindest scheint es so – eine Unkultur zu werden scheint. In Politik und Gesellschaft wird wieder und wieder – offensichtlich weitgehend erfolglos – gemahnt, vorsichtig und rücksichtsvoll mit Sprache umzugehen. Man denke nur an die vielen Vorverurteilungen, die durch Sprache gemacht werden, Zuteilungen, die schließlich auch Wirklichkeiten schaffen. Besonders betroffen hiervon sind immer wieder die Schwächsten der Gesellschaft, die AusländerInnen, die Armen und Armgemachten.

Darum, aber auch weil eine gepflegte Kultur des Wortes immer ein Anliegen der Kirche war bzw. sein sollte, sieht sich diese Ausgabe der PThI die Sprache der Pastoral, der Verkündigung genauer an.

Georg Langenhorst geht der im pastoralen Alltag oft entscheidenden Frage nach: Wie kann man trösten, ohne zu vertrösten?

Hadwig Müller berichtet in ihrem Artikel „Sprechen der Sprachlosen“ u.a. von ihren Erfahrungen als Pastoralassistentin in Brasilien.

Josef Marketz setzt sich mit der Situation von Gemeinden in zweisprachigen Gebieten auseinander. Besondere Sensibilität im Umgang mit Sprache ist auch hier von großer Bedeutung.

Der Artikel von Brigitte Schwens-Harrant soll die Bedeutung der Literatur für die Theologie deutlich machen – Sensibilisierung für Sprache gelingt gerade in Auseinandersetzung mit Literatur.

Wolfgang Wiesmüller setzt sich mit der Sprache der Poesie und des Gebets auseinander.

Katja Moscho und Reinhard Schmidt-Rost nehmen die Kultur des Wortes in einem eher „traditionellen Feld“ unter die Lupe, der Predigt.

Erich Garhammer hinterfragt ebenfalls die Predigt auf die Sprache hin: er entwickelt 10 Thesen zu einem schwierigen Sprechakt.

Thomas Meurer untersucht die Sprache der Bibel im Religionsunterricht und nimmt Bezug auf eine aktuelle Auseinandersetzung.

Reinhard Schmidt-Rost schließlich geht der Predigt im Rundfunk, vor allem im Privatfunk nach.

Im Anschluss an die Artikel finden Sie eine Literaturliste. Mit kurzen Kommentaren versehen bietet sie Ihnen Hinweise auf Bücher, die dem Thema nachgehen. Diese Hinweise sollen Lust machen sich mehr einzulesen. Besonderes Augenmerk wurde dem Feld „Theologie und Literatur“ gewidmet. Die Liste ist nicht vollständig, kann es in dieser Form wohl auch nicht sein. Viele Bücher, vielleicht auch Artikel und andere Schriften zu dem Thema fehlen noch, die Liste soll aber – jederzeit abrufbar – im Internet weitergeführt werden. Senden Sie einfach Zitationen bzw. kurze Kommentare zu den Publikationen an die Redaktionsadresse. Sie finden die jeweils aktualisierte Liste dann unter www.pthi.de bzw. www.literarisches-forum.at.

Mit diesem Heft haben wir uns einem Thema gestellt, das bewusst auch über den „Tellerrand der eigenen Professionen“ weisen will. Deshalb erfolgte die Redaktion dieses Heftes in Kooperation mit dem Literarischen Forum der Katholischen Aktion in Wien. Diese Stelle hat sich in Österreich (und darüber hinaus) seit über 50 Jahren einen guten Namen in der kirchlichen Arbeit der Literaturvermittlung gemacht. Grund genug, gemeinsam der „Kultur des Wortes“ in Seelsorge und Pastoral nachzuspüren.

Ich wünsche Ihnen viel Freude beim Lesen der PThI!

Ihr

Wolfgang Schwens

Teil A Beiträge

Trösten, nicht ver-trösten? Auf der Suche nach den richtigen Worten angesichts von Leid-Erfahrungen

„Trösten“⁴¹ ist in der alltäglichen Umgangssprache ein sperriges Wort, klingt leicht altmodisch, riecht ein bisschen nach staubigem Kirchenmoder. Für viele trägt es einen säuerlich-bitteren Beigeschmack nach „vertrösten“ im Sinne eines Verschiebens auf den sprichwörtlichen Sankt-Nimmerleins-Tag. Im Zusammenhang mit anderen Begriffen lebt es in der Alltagssprache jedoch selbstverständlicher weiter. Als „Trostpflaster“ etwa, doch dieser Begriff klingt nach Verharmlosung: Man sieht förmlich ein Stückchen Schokolade vor sich, als Beruhigungsmittel für ein beim Spielen ausgerutschtes und unglücklich hingefallenes Kind. Und auch der „Trostpfeis“ lebt fort im Sprachgebrauch der Gegenwart: als wertlose Gabe an alle Nicht-Sieger in Spiel und Sport, alle Nietenzieher in Verlosungen und Wettbewerben.

In verneinender Form hat „trösten“ dagegen seine tiefergehende Bedeutung behalten: „Trostlose“ Landschaften, Stadtbilder, Erfahrungen oder Lebenslagen lassen sich sofort aus den Erinnerungen abrufen. Und „untröstliche“ Lebenssituationen kennt jeder: den Verlust eines geliebten Menschen, sei es des Partners, der Eltern, eines Kindes, eines anderen Verwandten oder Freundes; schwere, gar aussichtslose Erkrankungen oder bleibende Behinderungen; verfahren Lebenswege ohne irgendwie erkennbare Auswege aus der Sackgasse; endgültiges Scheitern in Beruf, Partnerschaft oder von Lebensplänen; schließlich die Perspektive des unausweichlichen und doch unfassbar bleibenden eigenen Sterben-Müssens. Selbst die keineswegs ungewöhnliche Rede von Menschen, die *nicht recht bei Trost* sind – im Sinne einer geistigen Verwirrtheit oder sogar Verücktheit – spürt ex negativo einem möglichen positiven Wortsinn von Trost nach: „Bei Trost sein“ würde dann heißen, im Vollbesitz über seine geistigen und seelischen Kräfte zu verfügen – doch diese Wortverbindung ist gerade nicht üblich.

Wie aber lässt sich dieser Befund erklären, dass die negative Wortbedeutung in aller Dringlichkeit weiterlebt, dass Trostlosigkeiten aller düsteren Schattierungen förmlich nach Tröstung schreien, dass jedoch die positive Bedeutung von Trost abgeglitten ist in Verharmlosung oder in Vertröstungsverdächtigung? Und wie ist es um diesen Trost bestellt in unserer Gesellschaft? Wo findet man Tröster, Zuspruch und Ermunterung? – Eine Tendenz ist deutlich: Trost als Beistand im Leid ist häufig nicht mehr im alltäglichen mitmenschlichen Kontakt beheimatet, sondern delegiert an – dafür bezahlte – Spezialisten an extra dafür bereitgestellten Orten wie Kliniken, Hospizen oder Therapiezentren. Vor allem ehemals selbstverständliche Begegnungen mit Krankheit und

Sterben im häuslichen Kontext werden vielfach ausgeblendet und ersetzt durch professionelle Begegnungen von Arzt/Pfleger und Patient, gegebenenfalls von Seelsorger und betreutem Gemeindemitglied.

Wo früher in überschaubaren Gemeinschaften ausgefaltete Trauerkulturen und ritualisierte Trauertraditionen bestanden, in welche alle Menschen – auch Kinder – eingebunden waren, werden Trauernde heute von ihrem persönlichen Umfeld eher allein gelassen. Gerade der Umgang mit dem Tod ist zum Bereich des großen Tabus geworden, zu einem Tabu freilich, das die Wünsche und Bedürfnisse vieler Menschen ausblendet. Das zeigt sich etwa durch die augenfällige Diskrepanz, dass mittlerweile nur noch 15 % der Menschen zu Hause sterben, während etwa 95 % der Bevölkerung – altersunabhängig – in Umfragen angeben, am liebsten zu Hause in der vertrauten Umgebung sterben zu wollen. Traueranzeigen werden immer häufiger zu Ausladungen am Trauerprozess teilzunehmen: „Von Beileidsbesuchen am Grab bitten wir abzusehen.“ Todesanzeigen werden mehr und mehr zu nachträglichen Informationen: „Die Beerdigung fand in aller Stille/im engsten Familienkreis statt.“ Die nur knapp aufgerufene Tendenz ist eindeutig: Leid wird vielfach ausgeblendet, Trauer zurückgedrängt, anonymisiert und privatisiert. Gerade Erfahrungen mit Tod und Sterben werden eher zum Anlass dafür, *Abstand* nach außen zu signalisieren als den Wunsch nach *Beistand*. Das aber heißt: Die Möglichkeit von Trost wird schon durch fehlenden mitmenschlichen Kontakt in potentiellen Trostsituationen ausgeschaltet.

Hinter solchen Tendenzen verbirgt sich nicht immer Abstumpfung und soziale Gleichgültigkeit, sondern häufig schlicht Scheu, Hilflosigkeit und Angst, sich falsch zu verhalten. Wie kann man denn trösten, wie sich in Leidsituationen richtig verhalten, wie hilfreiche Worte finden? Gerade im Christentum findet sich ja in der Tat die Tendenz, alle Enttäuschungen auf Erden vorschnell durch die Hoffnungsverschiebung auf eine Kompensation im Jenseits auszugleichen. Aber gerade dies ist für viele Menschen heute der Kernpunkt falscher Vertröstung. Um die Ambivalenz von Trost, die Abwehr vieler Menschen gegen als vorschnell empfundene christliche Vertröstung zu verstehen, bedarf es eines kurzen Blickes auf die breite Tradition der Trost-Kritik.

1 Trost-Kritik

Was also lässt sich einwenden gegen das, was man mit Trost und Trösten bezeichnet? Ein Text vor allem klang ganzen Generationen von Leserinnen und Lesern im Ohr, wenn es um Tröstung im Sinne von als falsch und hohl durchschauter Vertröstung ging: *Bertolt Brechts* (1898-1956) vielleicht bekanntestes Gedicht „Gegen Verführung“⁴², 1920 entstanden, lautet:

Gegen Verführung

1.

*Laßt euch nicht verführen!
Es gibt keine Wiederkehr.
Der Tag steht in den Türen;
Ihr könnt schon Nachtwind spüren:
Es kommt kein Morgen mehr.*

2.

*Laßt euch nicht betrügen!
Das Leben wenig ist.
Schlüpft es in schnellen Zügen!
Es wird euch nicht genügen
Wenn ihr es lassen müßt!*

3.

*Laßt euch nicht vertrösten!
Ihr habt nicht zu viel Zeit!
Laßt Moder den Erlösten!
Das Leben ist am größten:
Es steht nicht mehr bereit.*

4.

*Laßt euch nicht verführen
Zu Fron und Ausgezehr!
Was kann euch Angst noch rühren?
Ihr sterbt mit allen Tieren
Und es kommt nichts nachher.*

Brecht meißelt es in der dritten Strophe dieses Gedichtes geradezu als Parole an die Wand: *Laßt euch nicht vertrösten!* Die seltene Form der fünfzeiligen Strophe ist hier ganz bewusst gewählt, verlagert sie den Akzent doch massiv auf die jeweilige Schlusszeile: „Es steht nicht mehr bereit“. Die Grundaussage ist klar: Trost ist Vertröstung – und Vertröstung steht in direkter Parallelreihe zu Verführung und Betrug! Und welche Art von Vertröstung gemeint ist, wird auch deutlich: Es geht um den religiösen Trost, den – satirisch benannt – die „Erlösten“ verkünden und der ihnen allein vorbehalten ist. Vertröstung heißt hier die Aufschiebung aller Sehnsüchte und Wünsche ins Jenseits. Doch dies – so Brecht – ist Betrug, denn nach dem Tod „kommt nichts“, so die Schlusszeile, „keine Wiederkehr“, „kein Morgen“. Menschen sterben schlicht „mit allen Tieren“, und danach gibt es nichts: „Es steht nicht mehr bereit“.

Brecht greift in diesem Gedicht die Spuren der wichtigsten Religionskritiker auf, für die Religionskritik im wesentlichen Kern gerade Kritik an der immanenten Vertröstungsstrategie der Religionen bedeutet. *Karl Marx* (1818-1883) hatte in der 1844 verfassten „*Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*“ schon als Mittzwanziger seine nachmals berühmten, wieder und wieder zitierten Grundsätze seiner Religionskritik festgelegt. Gleich am Anfang spricht er dort von der gesellschaftlichen Funktion, die Religion ausübt: Sie ist für ihn nichts anderes als der „allgemeiner Trost- und

Rechtfertigungsgrund⁴³ einer verkehrten Welt, einer kapitalistischen Gesellschaft, die auf Ausbeutung und Unterdrückung beruht und deshalb revolutionär verändert werden muss. Religion untermauert sowohl als theoretisches Erklärungssystem als auch als praktisches System der Ruhestellung das Bestehen einer ungerechten Gesellschaftsordnung. Um diese Ordnung ertragen zu können, brauchen die unterdrückten Opfer Religion, die ihnen Trost spendet und somit ihren Protest gegen das System gar nicht erst aufkommen lässt.

Tröstungen der Religion: Das sind doch nur „imaginäre Blumen an einer Kette“, die den Menschen bindet und an freier Entfaltung hindert. Kritik und Abschaffung dieser trostvollen Religion: Das ist die durchaus schmerzvolle Zerstörung der – freilich nur imaginären – Blumen an der Kette. Aber das Ziel dieses Handelns besteht nicht darin, dass der Mensch die Kette in ihrer Trostlosigkeit schlicht „unverblümt“ sehe und ertrage, sondern dass er gegen sie aufbegehre, um sie abzuschütteln. Anstelle der imaginären Blumen als Bild für die Tröstungen der Religion wird so – nach Marx – in wahrer Freiheit der Zugriff auf echte lebendige Blumen möglich.

Auch bei *Sigmund Freud* (1856-1939) konzentrieren sich die Ausführungen über Trost primär auf den Bereich von Kritik an religiöser Vertröstung, vor allem in seiner 1927 erschienenen Schrift „Die Zukunft einer Illusion“. Er räumt hier ohne Zögern zunächst ein: Das „schwer bedrohte Selbstgefühl des Menschen verlangt nach Trost“, denn „der Welt und dem Leben sollen ihre Schrecken genommen werden“⁴⁴. Doch dann – wie bei Marx – die Zurückweisung: Dem „Trost der imaginären Blumen an den Ketten“ bei Marx entspricht bei Freud der Trost der religiösen Illusionen, denen in der Wirklichkeit nichts entspricht. Auch Freud vergleicht dabei den *Trost der Religion* mit einem *Betäubungsmittel*: „die Wirkung der religiösen Tröstungen“ dürfe „der eines Narkotikums gleichgesetzt werden“, ja, Religion wirke wie das „süße – oder bittersüße Gift“⁴⁵. Für Freud bewirkt der Trost der Religion das Verbleiben in der kindlichen Unmündigkeit, das Sich-der-Wirklichkeit-nicht-Stellen, das Verharren in einer selbstgewählten Abhängigkeit von selbsterschaffenen Illusionen. Trost hemmt die tatkräftige Beseitigung der Entwicklungshindernisse. Leid muss jedoch rational aufgeklärt, ja: wenn nötig in aller Ausführlichkeit und Langsamkeit analysiert werden, um die Ursachen freizulegen und zu beseitigen.

Bei allen aus heutiger Sicht berechtigten Rückfragen an die Religionskritik als Vertröstungskritik von Marx und Freud gilt es festzuhalten: Die von ihnen eingeschlagene Linie der zentralen Bestimmung von Religion als Trost im Sinne einer narkotisierenden Vertröstung wird von zahlreichen Rezipienten aufgenommen und weiterentwickelt. Von hier her ist Brechts Gedicht zu verstehen. Die Nachfrage drängt sich auf: Treffen die aufgeführten Kritikpunkte das christliche Selbstverständnis? Zur Klärung dieser Frage soll zunächst in aller notwendigen Kürze die biblische Rede von Trost und Trösten betrachtet werden.

2 Zur biblischen Rede von Trost

All die biblischen Aussagen zu „Trost“ und „Trösten“ – normalerweise im Hebräischen mit dem Verb „nĥam“/„nicham“⁶ verbunden, im Griechischen fast immer ausgedrückt durch das Wortfeld „parakalein“⁷ – können hier nicht statistisch erfasst und addierend aufgezählt, sondern sollen vielmehr ihrer Struktur und Grundaussage nach zusammenfassend charakterisiert werden. Im Rückblick auf die verschiedenen Stationen des biblischen Sprechens vom Trost lassen sich einige zentrale Gemeinsamkeiten festhalten:

- Die Bibel kennt zunächst zahllose Möglichkeiten, wie Menschen untereinander Not lindern und sich so trösten können: vom leiblichen Trost durch Wein und Brot bis zur Anteilnahme von Menschen – sei sie durch Besuch, Dasein, Brief oder Gesandtschaft bezeugt –, die in unterschiedlichen Beziehungen zueinander stehen können: Liebende, Freunde, Geschwister, Eltern-Kind-Beziehungen.
- Wichtig dabei: Trösten ist stets gegenwärtiges Handeln, konkretes Tun, spürbares Verbessern der Situation, nie bloßes Reden, Erfüllen vorgegebener Ritualformen, oder gar zum Schweigen Bringen.
- Und zentral: Trost setzt stets das Recht zur Klage voraus, ist begleitendes Ertragen und beantwortendes Eingehen auf Klagen.

Aber das ist nur die eine Seite: Klar ist in Altem wie Neuem Testament auf der anderen Seite, dass wahrer Trost letztlich allein von Gott kommt. Gott ist letztlich die Quelle allen Trostes und Trost ist im Kern eine Bewegung Gottes auf den Menschen zu.

- Im Neuen Testament ist spezifisch jener Gott Ursprung und Ausgangspunkt allen Trostes, der sich im Christusereignis als Todesüberwinder erwiesen hat. Deshalb kann auch davon die Rede sein, dass Christus selbst tröstet. Die Kraft, in der dieser Trost geschieht, ist die Kraft des parakletischen heiligen Geistes – so die Aussagen speziell des Johannes-Evangeliums.
- Trost und Trösten wird dabei zu einer wichtigen diakonischen Gabe und Aufgabe, die sowohl das Alltagsleben eines jeden Christen als auch das der christlichen Gemeinde auszeichnen soll. Vor allem Paulus stellt immer wieder heraus: Weil Christen in Christus getröstet sind, können sie und sollen sie einander und – darüber hinaus – alle Anderen trösten.
- Das Wesen und die Funktion dieses Trostes liegt nun gerade nicht primär darin, auf ein besseres Jenseits zu vertrösten, nicht in der Perspektive, dass den diesseits Trauernden und Leidenden im jenseitigen Leben komplementäres Glück und Wohl versprochen wird, obwohl dieser Gedanke an einzelnen Stellen in der Bibel benannt wird.
- Trost wird vielmehr in den meisten Belegstellen der Bibel verstanden als die Hoffnung auf eine Verbesserung der Lebensumstände hier und jetzt. Die Hoffnung auf Gott als Tröster ist die Hoffnung auf sein wirkmächtiges Eingreifen *im Leben*.

- Grund dieses Gottesvertrauens ist freilich das Wissen um Gottes Macht in Diesseits *und* Jenseits. Die Vorstellung vom göttlichen Trost kann sich deshalb von einer irdischen Erwartung auf eine jenseitige Letzterfüllung verlängern.

Dies also ist die Grundlage der christlichen Rede und Praxis vom Trost. Nicht um harmonisierende Beschwichtigung geht es der Bibel, wenn sie von Trost redet, auch nicht um die Stillung sämtlicher Trostsehnsüchte oder Erfüllung sämtlicher Trosthoffnungen – sei es im Diesseits oder im Jenseits. Gottes Zusagen führen nicht einfach zu einem glücklichen, unbeschwerten Leben und Sterben. Sie sollen vielmehr helfen, Leid wo immer möglich zu beseitigen oder das Diesseits in seinen Tiefen zu ertragen in der Grundhoffnung auf Gott.

Wie aber hat sich von hier aus die Tradition der Trostrede, Trostverkündigung und des Trosthandelns in der Geschichte des Christentums weiterentwickelt? Wurde der hier aufgezeigte biblische Wärmestrom der Trostrede und Trostpraxis aufgegriffen, erweitert, um wesentliche Aspekte verkürzt? Wie kommt es dazu, dass kirchliche Trostrede heute stets unter dem Drohschatten der Vertröstungsverdächtigung steht, wie ja oben mehrfach betont wurde? Um den tatsächlich festzustellenden *Wandel des christlichen Trostverständnisses* von der Bibel bis zur Gegenwart verstehen zu können, wird ein holzschnittartiger Blick in die Spiritualitätsgeschichte des Christentums unumgänglich.

3 Trost und Trösten in der christlichen Tradition

Wodurch also wird das traditionelle Sprechen von Trost und die kirchliche Praxis des Tröstens gekennzeichnet?

- Erste Beobachtung: Die Entwicklung des kirchlichen Trostbegriffs wird maßgeblich nicht von der biblischen Tradition her bestimmt, sondern von der klassisch-philosophischen Consolationsliteratur etwa eines Seneca und seiner Trostschriften, oder eines Boethius, der um das Jahr 520 seinen Klassiker „Trost der Philosophie“ veröffentlichte. Die eindeutige Tendenz zur radikalen Abwertung des konkreten Lebens zugunsten einer Betonung des Jenseits stammt maßgeblich aus diesen Quellen.
- Wenn darüber hinaus biblische Tradition beerbt wird, so einerseits vorrangig zur Illustration und Bebilderung des philosophischen Gedankengutes. Andererseits werden aber gerade solche Bibelstellen stärker gewichtet, in denen der Jenseitstrost im Vordergrund steht.
- Erste Konsequenz dieser Schwerpunktsetzungen: die völlige Zurückdrängung der Klage. Da das Diesseits abgewertet wird, hat ein Protest gegen Leiderfahrungen hier und jetzt zunehmend weniger Berechtigung und Sinn.
- Zweite Konsequenz: Trost als diakonische Kategorie, als wirkmächtiges Hilfehandeln am Nächsten gerät mehr und mehr aus dem Blick. Der in der biblischen Tradition zentrale Doppelledanke, dass erstens Menschen einander trösten können,

dass zweitens Gott sich jetzt und hier als wirkmächtiger Tröster erweisen möge, verliert an Bedeutung.

- Trost wird so – durchaus in Ausdeutung der paulinischen Gedanken – immer mehr zu einem theologischen Konzept, zu einem Beschreibungsinstrument der Heilsgeschichte: Weil der Mensch im Kern trostlos ist, bedarf er der göttlichen Tröstung. Trost kann hier zum Synonym für „Erlösung“ werden, „getrost sein“ als Umschreibung subjektiver Heilsgewissheit, „Tröstung“ als seelsorgliche Wortvermittlung der Heilsbotschaft – diese Begriffe verlieren so jedoch ihre konkrete, situative und diakonisch-handlungsbezogene Dimension.

Diese Tendenz ließe sich bei zahlreichen Zeugen der Geistesgeschichte belegen, bei Thomas von Kempen, Thomas Morus, bei Ignatius von Loyola, auch – wenn auch in anderer Schwerpunktsetzung – bei Martin Luther. Aufzeigen möchte ich sie bei *dem* Vertreter der deutschen Mystik schlechthin, bei Meister Eckhart, der von 1260 bis 1328 lebte. Sein Hauptwerk trägt den Titel: „Das Buch der göttlichen Tröstungen“⁴⁸ – hier kommt er auf grundlegende Fragen zum Verhältnis von Gott und Mensch angesichts von Leiderfahrungen zu sprechen.

Woraufhin zielen die Ausführungen Meister Eckharts? Sie ziehen die aufgezeigte Traditionslinie der Entwicklung des Trostbegriffs noch einen Schritt weiter aus im Hinblick auf eine Diesseitsabwertung und eine Jenseitsaufwertung. Zusammengefaßt und zugespitzt formuliert: Warum leiden Menschen? Weil sie Zuwendung, Bestätigung, Tröstung von der Welt, von anderen Menschen erwarten. Andere Menschen, ja: die ganze Welt der Materie ist jedoch ständige Quelle von Untrost, von Leiden. Eckhart selbst hat wohl diesen Begriff „Untrost“ geprägt. In ihm fällt für Eckhart schlicht alles Kreatürliche, alles Diesseitige zusammen. Gerade die Gegenüberstellung⁹ von Trost und so bestimmtem, damit unvereinbarem „Untrost“ verdeutlicht das Weltbild Eckharts.

| | |
|---------------------------|----------------------|
| <i>Trost</i> | <i>Untrost</i> |
| <i>Gott</i> | <i>Kreatur/Welt</i> |
| <i>Jenseits</i> | <i>Diesseits</i> |
| <i>Himmel</i> | <i>Erde</i> |
| <i>Gutes</i> | <i>Böses</i> |
| <i>unvergänglich/ewig</i> | <i>vergänglich</i> |
| <i>Freude</i> | <i>Leiden</i> |
| <i>Hinnahme</i> | <i>Klage</i> |
| <i>Teilnahmslosigkeit</i> | <i>Gefühle/Liebe</i> |

Aus heutiger Sicht bewusst kritisch nachgefragt: Was ist mit den geschilderten Positionen geistesgeschichtlich tatsächlich erreicht? Mit dieser Position wird die Diesseitsflucht perfektioniert, hat sich die „Spiritualität der Entsagung, Askese, Weltflucht“⁴⁹ als klassisch-christliche Haltung dem Leid gegenüber durchgesetzt. Die Linie von den

antiken Philosophen, den Kirchenvätern, Boethius bis zu den christlichen Trostdenkern des Mittelalters hat hier ihren konsequenten Abschluss erfahren. Verschoob sich bei ihnen der Trost mehr und mehr vom Diesseits ins Jenseits, so löst sich nun die Bedeutung des Diesseits völlig ins Nichts auf. In mystischer Versenkung werden jetzt schon Jenseitserfahrungen vorweggenommen. Das ist durchaus ein Weg zur Leidüberwindung, aber ermöglicht über die radikale Depotenzierung menschlich-irdischer Erfahrungen. Konsequenz für das Trostverständnis: Aus Empathie entsprungenes Trösten als aktiver Dienst am leidenden Mitmenschen wird in dieser Tradition abgewertet als Werk des Untrostes.

Und ein zweites Mal *aus heutiger Sicht* pointiert kritisch nachgefragt: Ist das Ergebnis dieser geistigen Traditionslinie, die in der Mystik ihren Höhe- und Schlusspunkt findet, wirklich ein Gewinn? Wird hier der Gedanke an Trost nicht völlig ad absurdum geführt, wenn der Mensch in erster Linie leidunempfindlich gemacht werden soll? Wenn „die Welt“, wenn „andere Menschen“, ja wenn „Liebe und Zuneigung“ Quelle allen Leidens sind, das erst die Notwendigkeit von Trost hervorruft, dann verabschiede man sich besser von jeglicher Bindung und Beziehung – und das kann ja auch heißen: Verantwortung? Trost wird hier zu dem Rat, die Notwendigkeit von möglicherweise im Nachhinein trosterfordernden Situationen zu vermeiden. Wie unendlich weit entfernt hat sich diese Position von den lebenswarmen biblischen Erfahrungen! Wo bleiben die vielen biblischen Belege dafür, dass Menschen einander eben nicht nur Quelle von „Untrost“ werden, sondern dem Mitmenschen zum tiefen Trost?

Um die folgende Schlussfolgerung kommt man nicht herum: Die christliche Tradition hat im Blick auf Trost in der Entwicklung bis in die Neuzeit hinein den vielfältigen Wärmestrom des biblischen Erbes kaum fruchtbar gemacht, ja: mehr und mehr aus den Augen verloren. Sie verschiebt im situativ-konkreten Leben angefragte Praxis in abstrahierte, vor allem auf das Jenseits gerichtete Theorie und Worttröstung. Trost als im Diesseits wirkmächtiges Handeln wurde zur im Jenseits erhofften Kompensation oder zur Absage an jegliche Bedeutung des Diesseits. Die Entwicklung lässt sich in vier Schlagworten festhalten: *Theoretisierung*, *Verinnerlichung*, *Individualisierung* und *Spiritualisierung* von Trostbegriff und Trostpraxis. Von hier aus stellt sich nun die Frage, wie man mit diesem Befund umgehen kann, oder konkret: Wie kann denn Trösten heute aussehen – aufbauend auf den biblischen Grundlagen, im Bewusstsein der Traditionsgeschichte und angesichts des soziologischen Befunds heutiger Trostbedürfnisse?

4 Trösten lernen?

Wie also kann man als Christ Handlungsweisen und Worte finden, die aus dem Glauben heraus trösten, ohne stets vorschnell auf „den Himmel“ zu verweisen? Nicht als „Rezept“, nicht als „Handreichung des richtigen Tröstens“, wohl aber als Rahmen, wie solches Trösten in persönlichen Begegnungen und in langsam miteinander erlebten Prozessen gelingen kann, wollen sich die folgenden Ausführungen verstehen.

Zunächst wird Trost überhaupt erst möglich durch eine aufmerksame Wahrnehmung, dass jemand Trost braucht und die Überlegung, wer in diesem konkreten Fall als Tröster geeignet ist. Nicht immer ist dazu besondere Nähe hilfreich. Aber auch der Ruf nach „Profis“ ist oft eine all zu schnelle Flucht. Gelingender Trost ist außerdem davon abhängig, ob genügend Zeit für echte Begegnung und Austausch, oftmals auch über einen langen Zeitraum hin vorhanden ist. Zudem gibt es bestimmte Trauerphasen, in denen eine besondere Offenheit für Trost besteht. Nur wenn beides beachtet wird, kann ein Da-Sein und Bei-Sein als mögliche Hilfe überhaupt wahrgenommen werden. Trostbegegnungen und -prozesse hängen wesentlich von der Art des Miteinander-Umgehens ab. Tröster müssen die Bereitschaft und Fähigkeit mitbringen, wirklich zuhören zu können, ausreden zu lassen, gegebenenfalls zum Reden zu ermuntern. Dabei haben Trauernde unbedingt ein Recht auf Klage. Klagen – so schwer es auch sein kann, sie wieder und wieder anzuhören – gehört zu den menschlichen Grundäußerungen im Leid und hat seine psychologische wie theologische Berechtigung. Schließlich wird oft ein Miteinander-Schweigen-Können im Sinne eines Mittragens des Leidens zur entscheidenden Aufgabe werden. Neben diesen grundlegenden Haltungen zeichnen sich fast alle Trostbegegnungen durch Gespräche aus. Gerade hier beginnt oft das Problem: Was sind hilfreiche, was störende Worte? Hier kann es kein Patentrezept für alle Fälle geben. Tröster sind hier auf ihre Intuition im Einzelfall angewiesen. Eher als flache Vertröstung werden jedoch meistens die folgenden Äußerungen empfunden:

- Rückblickende Sprüche wie: „Ist doch alles nicht so schlimm“; „Es hätte ja alles noch viel schlimmer ausgehen können“ – also Versuche der oberflächlichen rückblickenden Umwertung von Verlusten ins weniger Negative.
- Vorausschauende Sprüche wie „Es ist doch vielleicht am besten so!“; „Es war doch das Beste für sie“; „Wer weiß, was ihm erspart geblieben ist“ – also Versuche der vorausblickenden Umwertung von Verlusten.
- Vorgebliche Verschwisterungen durch Sprüche wie „Ich weiß, wie du dich fühlst“, welche die Besonderheit der einmaligen Situation und die subjektive Erfahrung des Betroffenen nicht ernst nehmen.
- Schließlich pauschale Zukunftsvertröstungen ohne konkreten Anhalt und spezifischen Grund, enthalten in Aussagen wie „Keine Angst, das wird schon wieder“, „Das Leben geht weiter“, „Du wirst schon drüber hinweg kommen“ oder „Du wirst schon sehen, die Zeit heilt alle Wunden!“

Derartige Alltags-Argumente helfen Leidenden und Trauernden kaum. Diese Sprüche mögen in weniger einschneidenden Alltagserlebnissen, in den kleinen Niederlagen, Schmerzerfahrungen und Verlustgeschichten des Lebens durchaus hilfreiche Strategien sein. Für wirklich tiefe Leidbewältigung taugen sie nichts, schon deshalb, weil sie das Leiden nicht wahrhaben wollen, den Schmerz bagatellisieren und nicht aushalten können. Nur zu verständlich, wie tief die Verletztheit über solch flache Trostversuche von Betroffenen empfunden wird, deren Trauer und einmalige Persönlichkeit hier schlicht plattgebügelt wird.

Welche Worte können aber wirklich helfen? Die folgenden Aussagen lassen sich aus unzähligen Begegnungen bestätigen, obwohl sie keine Allgemeingeltung beanspruchen: Echter Trost kann vor allem darin liegen, die Warum-Frage des Leidenden ernstzunehmen und Erklärungsmodelle für vermeintlich unverständliches Leid gemeinsam anzudenken. Erklärtes Leid ist noch nicht bewältigtes Leid, schafft aber Voraussetzungen für eine solche Bewältigungsgeschichte. Welche – in sich sicherlich umstrittenen – Möglichkeiten Leid zu erklären gibt es? Vor allem vier Denkmodelle haben sich im Christentum durchgesetzt:

- Leid ist *Konsequenz* eigenen schuldhaften *Fehlverhaltens* und dadurch zumindest verständlich. Wenn ich selbst tatsächlich für mein Ergehen verantwortlich bin, muss ich nicht andere dafür beschuldigen oder mich in die Warum-Frage verbohren. Diese eigene Verantwortlichkeit zu erkennen, kann dabei ein mühseliger und schmerzhafter Prozess sein. Doch eindeutig: Solcherart erklärbares Leiderfahrungen machen immer nur einen kleinen Teil aus.
- Viele Christen verstehen Leiden als göttliche *Strafe*, selbst wenn ihnen unklar bleibt, wofür. Für andere Gläubige ist ein solches Gottesbild nicht nachvollziehbar. Festzuhalten bleibt in jedem Fall: Das Strafmodell ist in sich verständlich und trägt die Trostperspektive in sich, dass Strafe eventuell in Vergebung aufgelöst werden kann.
- Andere Menschen trösten sich und einander mit der Überzeugung, dass Leiden nur eine *Prüfung* ist, vielleicht sogar eine Prüfung, die den Geprüften auszeichnet. Auch dieses Denkmodell ist für andere Menschen fragwürdig. Immerhin behält es aber die Aussicht auf ein mögliches Bestehen der Prüfung und dadurch auf eine Wende zum Besseren.
- Ein letztes Erklärungsmodell spricht Leid einen *verborgenen, nur Gott bekannten Sinn* zu. Was für uns absurd scheinen mag, hat vor Gott einen höheren, und ewig verborgenen Sinn. Im Vertrauen darauf, dass Gott diesen letzten Sinn kennt, kann tiefer Trost liegen.

Das Problem: All diese Erklärungsversuche werden in konkreten Gesprächen immer wieder als unzureichend empfunden. Sie gemeinsam zu durchdenken kann sinnvoll sein, wird aber oft in dem – gegenseitigen? – Eingeständnis der letztlich Antwortlosigkeit münden. Deshalb wird häufig versucht, das konkrete Leiden *nicht zu erklären, sondern umzuwerten*. Es soll relativiert werden durch die Veränderung der Betrachtung. Dazu gibt es erneut vier verschiedene Möglichkeiten:

- Das konkrete Leiden eines Einzelnen wird relativiert angesichts des noch größeren Leidens anderer. Wenn man das *Leidschicksal der Welt* als ganzer oder einzelner herausragender Leidgestalten betrachtet, erscheint das eigene Schicksal nicht mehr als einzigartig.
- Das aktuelle Leiden des Einzelnen wird relativiert anhand des individuell bereits erfahrenen *Glücks in der Vergangenheit*. Wie in einer Waagschale wird das Leben

betrachtet: Da viel Glück auf der einen Seite zu finden ist, ist der Ausgleich durch Trauererfahrungen letztlich verständlich, unausweichlich und gerecht.

- Leiden wird relativiert durch den Ausblick auf *mögliche zukünftige Glückserfahrungen*, sei es im Vertrauen auf göttliche Wendung des Schicksals, sei es im Blick auf die realistisch-irdischen bleibenden Möglichkeiten und Lebensperspektiven. Erneut wird das Bild der Lebenswaage aufgerufen. Nun jedoch besteht die Glücksschale vorwiegend aus künftig erhofften Füllungen.
- Schließlich wird Leid relativiert durch den Ausblick auf eine Kompensation im anderen Leben nach dem Tod. Die letzte Hoffnung bleibt: Wenngleich im Leben keine Aussichten auf Besserung bestehen, so wird doch im Jenseits ein Ende der Leiden, zumindest ein friedvolles „Sein bei Gott“ ersehnt.

Auch diese Modelle im Umgang mit Leiderfahrungen sind in sich zwiespältig. Manchen mögen sie helfen, mit ihrem Schicksal umzugehen. Andere werden sie als Vertröstung ablehnen. Zentral bei diesen Tröstungsversuchen: Relativierung heißt hier stets Distanz, provokative Aufspaltung der Binnenschau hin zur Außenperspektive als erster Schritt zur Bewältigung. Und diese Pro-Vokation, wörtlich hier verstanden als Heraus-Rufung, kann tatsächlich wichtig sein. Häufig bleibt dabei nur der biblisch vertraute Gestus des Vertrauens auf Gott jenseits jeglicher Erklärbarkeit und Verstehbarkeit. Gerade im Gebet vertrauen sich Leidende Gott an, wenn menschliche Worte nicht mehr helfen können.

Sind diese menschlichen Worte und Trostversuche deshalb vergeblich? Es kann bei diesen Worten nur um Trostangebote gehen, um im Versuch ausprobierte Verständnishilfen. Gewiss, die aufgezählten Argumente können ganz falsch sein, ganz falsch verstanden werden, wenn sie als „Rezept“ präsentiert werden. Umgekehrt finden sich immer wieder Menschen, die *für sich selbst* in solchen Erklärungen und Trostperspektiven Hilfe entdecken. Nicht um „Lösungsmodelle von außen“ geht es also bei all diesen Versuchen mit Worten zu trösten, sondern um Erklärungen, die Leidende selbst für sich als hilfreich und tröstend entdecken können.

Kurt Marti, der Schweizer evangelische Dichterpfarrer, hat 1995 ein Trostgedicht veröffentlicht, das diese Ausführungen abschließen soll:

der tröster

träte doch

aus seinem dunkel

der tröster

hinaus ans licht!

nicht bräuchte

sein kommen

sein antlitz

sichtbar zu werden

ein hauch

der berührte

ein wahrhaftiger
tonfall genügte

uns: die – von falschen
tröstern genarrt –
aller tröstung
misstrauen

uns: die – trostlos
lebend und sterbend –
einander nicht
zu trösten vermögen

In poetischer Hoffnungs- und Sehnsuchtsrede, im dichterischen Wunschgebet fasst Marti die hier vorgelegten Annäherungen an Trost und Trösten zusammen: Die Trostlosigkeit der Gegenwartsmenschen, das tiefe Tröstungsmisstrauen vieler Zeitgenossen angesichts nur all zu bekannter hohler Vertröstungen, die vermeintliche Unfähigkeit von Menschen, einander trösten zu können, die gerade deshalb so drängende Tröstungssehnsucht: All diese Punkte werden aufgerufen, um das Kommen „des Trösters“ um so stärker herbeizusehnen. Wer ist dieser Tröster? Er wird im Gedichttext zwar nicht eindeutig benannt, doch ist er im Kontext („Hauch“, „Licht“, „Tonfall“) als der Tröster-Geist erkennbar, der vor allem im Johannesevangelium beschworen wird. Das Gedicht wird so zu einem lyrischen Sehnsuchtsgebet an den Geist als wahren und wirkmächtigen Tröster. Nicht um das endgültige Offenbarwerden dieses Tröster-Geists geht es Marti dabei, sondern um ein sanftes Erspüren, Erahnen, Erfühlen seiner Wirkmächtigkeit. Das wäre Trost: vom Wirken des Tröstergeistes jetzt und hier einen Hauch erahnen können und ihn mit anderen teilen.

Anmerkungen

- ¹ Für eine gründliche Annäherung und detaillierte Literaturangaben vgl. *Georg Langenhorst*: Trösten lernen? Profil, Geschichte und Praxis von Trost als diakonischer Lehr- und Lernprozeß (Ostfildern 2000), Zeitzeichen 7.
- ² *Bertolt Brecht*: Werke. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe, Bd. 11: Gedichte I: Sammlungen 1918-1938 (Berlin/Weimar/Frankfurt 1988), S. 116.
- ³ Alle Zitate: *Karl Marx*: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, ¹1844, in: *ders.*: Die Frühschriften, hrsg. von *Siegfried Landshut* (Stuttgart 1953), S. 208ff.
- ⁴ *Sigmund Freud*: Die Zukunft einer Illusion, ¹1929, in: *ders.*: Gesammelte Werke, Bd. XIV: Werke aus den Jahren 1925-1931 (London 1948), S. 323-380, hier: S. 337f.
- ⁵ Ebd., S. 372f.
- ⁶ Vgl. dazu: *H. Simian-Yofre*: „nhm“, in: *G. Johannes Botterweck* u. a. (Hrsg.): Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. V (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1986), S. 366-384. *Georg Langenhorst*: Trösten lernen?. a.a.O., S. 40-100.
- ⁷ Vgl. *Otto Schmitz/Gustav Stählin*: „parakaleo/paraklesis“, in: *Gerhard Friederich* (Hrsg.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. V (Stuttgart 1966), S. 771-798.
- ⁸ *Meister Eckhart*: Das Buch der göttlichen Tröstung. Von dem edlen Menschen, hrsg. übersetzt und kommentiert von *Günter Stachel* (München 1996).
- ⁹ Angelehnt an *Carl-Friedrich Geyer*: Leid und Böses in philosophischen Darstellungen (Freiburg/München 1983), S. 90.
- ¹⁰ *Hans Theo Weyhofen*: Trost. Modelle des religiösen und philosophischen Trostes und ihre Beurteilung durch die Religionskritik (Frankfurt 1983), S. 158.

Sprechen der Sprachlosen

Sprechen – Philosophie und Theologie, Psychoanalyse und Politik, Wiedererkennen und Verwunderung, Praxis und Theorie, Nachdenken und Vordenken kommen hier zusammen und gehen miteinander weiter. Das fasziniert mich.

Ich komme von Jacques Lacan her, dem Denker des Unbewussten als Sprechen am „Anderen Ort“, und ich komme von der Freundschaft mit armen Frauen und Familien in Brasilien her, die als „Sprachlose“ gelten können, weil sie keinen Zugriff auf die Sprache der Herrschenden haben. Diese beiden so unterschiedlichen Zugänge haben meine Faszination durch das Phänomen Sprechen verstärkt.

Ich möchte gern zuerst kurz Jacques Lacan das Wort geben und dann den Armen, um am Ende in wenigen Punkten den Erkenntnisgewinn für die Praktische Theologie zu zeigen.

Mit Lacan möchte ich aus folgendem Grund beginnen. Ich ließ einige Jahre hartnäckigen Ringens mit seinen Schriften und Seminaren hinter mir, als ich nach Brasilien ging und ein ganz anderes Leben begann. Als ich von der Leichtigkeit dieses Lebens trotz aller Mühsal, von seiner Bereicherung trotz aller Not, die ich ein wenig zu teilen lernte, hier in Europa zu erzählen begann, wurde mir manches Mal vorgeworfen, ich spreche von den Armen wie eine Reiche, die niemals hungrig, nackt, gefangen und krank wie sie gewesen sei – sonst könnte ich nicht so positiv von ihnen sprechen. Der Vorwurf trifft im ersten Teil eine unabänderliche Realität; im zweiten Teil trifft der Vorwurf nur bedingt zu. Wie ich von den Armen spreche, die zu meinen Freundinnen und Freunden wurden, hat einmal Gründe, die so wenig zu benennen sind, wie man begründen kann, warum man sich verliebt; und es hat zum anderen – so denke ich jetzt – auch mit meiner Beschäftigung mit Lacan zu tun.

1 Jacques Lacan

Wenige Sätze zu Lacan (1901-1981) sollen hier nur den Hintergrund dafür zeigen, wie ich Arme in Brasilien erlebt und ihr Sprechen gehört habe.

Im Gegensatz zu einer Weiterentwicklung Freudscher Einsichten, die dazu führte, das Ich zu betonen, kehrt Lacan, wie er selber betont, zu Freud zurück, weil es ihm um das Unbewusste geht, genauer darum, das Unbewusste nicht als Bedrohung zu sehen, sondern als Chance. Chance, weder uns selber noch den anderen auf das zu reduzieren, was wir von uns, von ihm oder ihr wissen, Chance, auf das hören zu dürfen, was in uns

spricht – dort, wo wir nicht sind, uns überraschen zu lassen durch etwas, was sich nicht unserer Denk- und Sprechanstrengung verdankt und worauf wir mit unserer Vorstellungskraft nie gekommen wären.

Lacan konzentriert sich auf „Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse“ – so der Titel seiner programmatischen Rede auf dem Kongress der Psychoanalytiker aus romanischen Ländern in Rom 1953. Denn Sprechen und Sprache sind der Ort der Konstituierung des Subjekts, der sich zugleich immer entzieht, „anderswo“ ist: Hinweis auf das Unbewusste.

„Sie sollen wissen“ – so Lacan zehn Jahre später zu Beginn eines seiner jährlichen Seminare – „dass meine ganze Anstrengung während Jahren darauf gerichtet war, dieses Instrument, das *Sprechen*, in ihren (der Analytiker) Augen wieder zu seinem Wert kommen zu lassen – ihm seine Würde wiederzugeben und zu bewirken, dass das Sprechen für sie nicht bloß aus jenen von vornherein entwerteten Worten besteht, die sie dazu nötigen, die Blicke anderswohin zu richten, auf der Suche nach einem Äquivalent.“ Ihren Wert empfangen die Worte für Lacan nicht aus einer außerhalb ihrer liegenden Entsprechung, sondern aus ihrer Beziehung untereinander. Die Würde des Sprechens ist es, Menschen in eine Beziehung zu bringen, die sie mit einem ‚Wert‘, einer jeweiligen Wirklichkeit als einer-für-den-anderen ausstattet.

Lacan gründet das Subjekt nicht in einem bewussten Ich, das sich an die Stelle eines zu zählenden Unbewussten setzen soll, sondern in seinem unbewussten Begehren, das vom Ich oft genug verraten wird. Es geht darum, dass ich werde, nämlich dass ich in der Wahrheit meines unbewussten Begehrens zu Tage trete. Zu dieser Wahrheit gehört wesentlich ein anderer. Niemand ist selber die Quelle seines Begehrens, dieses wird immer von einem anderen her empfangen. Das Subjekt fehlt sich selber. Dieser Begriff des Fehlens, des konstitutiven Mangels, und der Begriff des anderen, der für die radikale Alterität steht (durch die Schreibweise mit großem A hervorgehoben), gehören zusammen und werden von Lacan neu in die Freudsche Topik eingeführt.

Die Abhängigkeit vom anderen, das Fehlen des Subjekts „selber“, gehört zur Existenz menschlicher Wesen, die „sujets“, Unterworfenen der Sprache sind. Nur sprechend, in der Beziehung zu einem anderen, kann ich werden. Dabei stehe ich mir am meisten im Wege, mit dem Ich, auf das ich ausgesprochene Aufmerksamkeit verwende. Nur der andere kann mir – durch die Qualität seines Hörens und Sprechens – dabei helfen, in der Wahrheit meines Fehlens, meines unbewussten Begehrens, zu Tage zu treten, indem er oder sie es anerkennt. Der Struktur menschlicher Beziehungen, die von der Offenheit für den anderen und damit von einem konstitutiven Mangel bestimmt ist, trägt ein Hören Rechnung, das warten kann, das nichts Bestimmtes hören will, das in gewisser Weise passiv ist, das Fehlen erleidend.

2 Arme in Brasilien

Die Menschen in Brasilien, mit denen ich arbeitete und die mich leben lehrten, sind für mich mit ihren Namen und Geschichten in ähnlicher Weise präsent wie diejenigen, mit denen ich mich hier in Europa verbunden fühle. Wenn ich an sie denke, denke ich nicht an „die Armen“, so wenig wie ich an Menschen hier als „die Reichen“ denke. Als ich über meine Jahre in Brasilien ein wenig systematisch nachzudenken begann, sprach ich aber durchaus von „den Armen“ – warum?

Diese Bezeichnung war und ist für mich ein relationaler Begriff: gebunden an eine konkrete Beziehung. Meine Beziehung zu vielen Menschen in Brasilien und ihre Beziehung zu mir waren entscheidend von unseren jeweiligen so ganz anderen Lebensumständen geprägt: Die vielfältigen Fremdheit, die ich erlebte, hatte mit der Armut der anderen zu tun – und das, was sie bei mir meine „andere Kultur“ nannten, hatte auch mit meinem Reichtum zu tun.

Armut ist geraubtes Leben – und ich war nicht auf der Seite der Beraubten.

Zum Leben gehören Menschenrechte, gehört eine durch diese Rechte gesicherte Freiheit, gehört ein Selbstbewusstsein, gehört eine Vision der eigenen Zukunft. Dies alles gehörte mir mit einer solchen Selbstverständlichkeit, dass ich es gar nicht wusste. Erst in Brasilien lernte ich, wie viele Menschen um ihre Rechte und ihre Freiheit, für ihr Selbstbewusstsein und ihre Zukunft, die für mich selbstverständlich waren, kämpfen mussten, weil sie ihnen geraubt worden waren.

Von allen Rechten auf ein menschenwürdiges Leben lernte ich das Recht auf Land als grundlegend kennen. Das geraubte Recht auf Land zieht den Raub aller anderen Rechte nach sich. Das habe ich sowohl in São Paulo erlebt, wo ich lange Jahre die Landlosenbewegung begleitete, als auch im sogenannten Innern des Landes im Nordosten.

Rechtlosigkeit bedeutet Abhängigkeit. Wie stark diese Abhängigkeit alle Lebensbereiche prägt und wie ohnmächtig sie macht, das erfuhr ich vor allem auf dem Land im Nordosten Brasiliens. Arbeit, Schulunterricht, Ausbildung, Transport, Gesundheitsvorsorge – das alles ist nicht ein Recht, sondern eine Gunst derer, die das Land besitzen und zugleich die Mächtigen am Ort sind.

Der Raub der Rechte und der Freiheit hat fast immer einen Raub des Bewusstseins dieser Situation zur Folge. Viele Arme lassen sich entweder einreden, dass sie gar nicht zu den Armen gehören oder dass sie selber an ihrer Situation schuld sind. Sie verachten sich selber.

„Das grundlegende Unrecht“, so schrieben 1992 die Ordensleute von Brasilien, „ist das den Armen geraubte Bewußtsein. Ihnen wurde ein Bewußtsein der Unterlegenheit eingeimpft.“ Das Schlimme an diesem Raub ist, dass er nicht rückgängig zu machen ist. Nichts ist schwerer als verletztes Selbstbewusstsein zu heilen.

Raub der Rechte und der Freiheit, Raub des Bewusstseins, Beraubte zu sein: damit wird den Armen auch ihre Zukunft geraubt. Sie haben keine Mittel, um zu planen. Ihre tiefste Demütigung: nicht für ihre Kinder sorgen zu können.

Diese Rechtlosen nenne ich „die Armen“. Wenn ich von ihnen spreche, werden meine konkreten Beziehungen zu ihnen durchklingen.

3 Kultur des Schweigens? Plädoyer dafür, den Armen zuzuhören

Ernst Lange schreibt in seiner Einführung zur „Pädagogik der Unterdrückten“ von Paulo Freire: „Am Anfang seiner Pädagogik steht ein Schock: die Entdeckung der Kultur des Schweigens.“ Ausgeschlossen vom Mitsprechen und Fragen, erst recht vom Einbringen ihrer Kritik und ihrer Ansprüche, bleiben die Armen stumm. Daher der Wille jeder befreienden Pädagogik, ob in den Basisgemeinden oder in den Bewegungen, die um eines der geraubten Menschenrechte kämpfen, Frauen und Männern Mut zu machen, das Wort zu ergreifen. Meine eigene Arbeit war stark von diesem Wunsch bestimmt. Den Schock von Paulo Freire habe ich selber erlebt und heftig gegen die „Kultur des Schweigens“ angekämpft. Dennoch wusste ich von Anfang an, dass die Wirklichkeit viele Facetten hatte. Ich merkte bald, und eben dies war eines der Dinge, die mich bei den Armen so anzogen, dass sie sprechen konnten, anders und näher am Leben und zum Leben hin, als ich es je gehört hatte. Aus diesem Grund macht es mich besonders betroffen, wenn sie nicht mehr sprechen.

4 Die Verbundenheit selber sprechen lassen

Eine meiner ersten Schwierigkeiten im Landesinnern des Nordostens hatte ich damit, dass die Leute längere Zeit in Stille beieinander sitzen konnten. Je weiter ich gehen musste, um zu einem Dorf zu kommen, desto sicherer konnte ich dort mit dieser Gepflogenheit rechnen. Vor dem Einbruch der Nacht setzt sich einer vor seinem Haus nieder. Das ist wie eine Einladung. Nach einer Weile hat sich eine kleine Runde still dasitzender Menschen – meistens sind es Männer – dazu gesellt. Setzte ich mich zögernd dazu, musste ich warten lernen, lernen, das Warten in Stille nicht für Zeitverlieren zu halten. Dann begann diese Stille ganz allmählich, auch zu mir zu sprechen. Das Hinzukommen des einen, das Zusammenrücken der anderen, das gemeinsame Sich-Zeit-Lassen, das Ansetzen zum Sprechen, Warten, das Aufnehmen eines Satzes – sind Bestandteile einer Stille, die ihrerseits spricht. Es geht um die wechselseitige Vergewisserung des Daseins miteinander, nicht um den Austausch von Neuigkeiten. Das Schweigen ist wie ein Schauen und Horchen auf die anderen und auf die vergehende Zeit, in der alle miteinander verbunden sind. Die einen gehen weg, die anderen kommen an – das gehört zum Rhythmus der Zeit. In ihr bleibt die Verbundenheit derer, die dem Gehen und Kommen unterworfen sind. Schweigend nimmt man sich gegenseitig zur Kenntnis und gewährt einander Zeit, indem man beieinander bleibt. Das spärlich hin- und hergehende Wort dient vor allem der

und hergehende Wort dient vor allem der wechselseitigen Anerkennung der Sprechenden und der Stärkung ihrer Verbundenheit.

5 Sprechend sich des Lebens in Beziehungen vergewissern

Das gemeinsame Aushalten der vergehenden Zeit im Schweigen war mir fremd – genauso fremd war mir, dass die Anwesenheit eines Toten oder Sterbenden viele Menschen für Stunden oder eine ganze Nacht lang zusammen ruft, um diesmal keineswegs im Schweigen beieinander zu bleiben.

Nicht nur auf dem Land, sondern auch noch in der Stadt ist es ein heiliger Brauch, in dem Haus, in dem ein Mensch im Sterben liegt oder in dem ein Toter aufgebahrt ist, zu einer Nachtwache zusammen zu kommen. Jedes Mal, wenn ich mich von den Familien, in deren Nähe ich wohnte, zu einer solchen Nachtwache mitnehmen ließ, staunte ich, in einen von vielen leisen Stimmen belebten Raum zu kommen, wo ich Schweigen erwartet oder befürchtet hatte. In wechselnden kleinen Gruppierungen sprechen da Menschen miteinander. Und ihr Sprechen erstirbt nicht. Es ist, wie wenn die Lebenden als sprechende Gemeinschaft garantieren wollen, dass das Verstummen nicht endgültig ist. Bei diesem Sprechen geht es nicht um besonders passende Inhalte. Es geht um das Ganze, das vielfache, vielfältige Verknüpftsein, das Leben ist: Da werden auch belanglose, sogar lustige Geschichten, merkwürdige und bunte Fäden hinein verwebt. Zuspochen von Leben bedeutet jetzt, Nähe zwischen den Lebenden schaffen, das Leben spendende Spiel der Beziehungen um den herum in Bewegung zu halten, der daraus weggegangen ist. Dabei gehen die Armen so mit dem Sprechen um, dass alle daran mitarbeiten können. Kein Faden wird verworfen. Denn alle werden gebraucht, um das eine lebendige Netz der Beziehungen zu knüpfen, das den Gehenden überdauert und den Kommenden trägt.

6 Sprechen zum Gericht

Das folgende Gedicht fand ich in dem mit Hilfe von Carlos Mesters und Marta Suplicy – gegenwärtig Bürgermeisterin von São Paulo – 1987 erschienenen Gedichtband von Maria Elisabete Lima Mota: „Declaro que estou em tormento“ / „Hiermit erkläre ich: Ich bin in Bedrängnis“. Die Autorin gehörte damals zu den „Leidenden der Straße“, wie Brasilianer Menschen nennen, die auf der Straße leben. Bei einem ihrer Treffen hatte ich Elisabete kennen gelernt. Ihre Texte ließen mich nicht los, und ich begann sie zu übersetzen. Hier ein Auszug aus ihrem Gedicht „Verfluchung“.

*„Vergebung – jetzt oder nie!
Verrückt vor Verfluchung
lasse ich zu, daß du deine Burgen baust
mit den Geschichten unserer Klage.
Laß nur!
Nagle ruhig in unsere Herzen
die Verrücktheit der Undankerbefahrungen.*

*Ein Tag wird kommen, an dem weder ich noch dein Gold
noch deine Schätze*

Wert haben werden.

*Wie der Wind, der ohne Erklärungen geboren wurde,
wie das Meer, wie der Mond, wie die Sonne,
von unsichtbarem Schöpfer.*

Er wird eine Tür öffnen, die nicht unsichtbar sein wird.

Weder dein Gold noch deine Weisheit werden die Losung kaufen.

*Deine unreinen Absichten und Gedanken,
deine vorsätzlich als gebildet aufgesetzten Gesichter
werden nicht durch die Tür gehen ...*

*Denn allein die Fähigkeit zum Empfinden,
die stumm ist und unschuldig,
wird fühlen ...*

*Wenn man durch die Tür ins Innere eintritt, sieht – die Freiheit erscheint!
Und die Verrückten, so rein, so mißhandelt,
werden da an meiner Seite stehen.*

*Und deine Burgen, die sich auf unserem Schmerz erhoben,
werden verflucht sein:*

*Trockenheiten und Überschwemmungen,
Überschwemmungen und Trockenheiten
werden sie foltern.*

*Die Sonne, tausendmal, zehntausendmal heißer,
der Mond, tausendmal, zehntausendmal kälter...*

*Dein Weizen wird nicht mehr wachsen;
das Meer möge dich aufnehmen – möge dich herbringen.*

Und dann wirst du dran sein mit dem Suchen. ...“

Elisabete spricht als Verletzte und lässt ihre Verletzung selber sprechen. Darin liegt die Kraft ihres Sprechens. Es kündigt das Gericht an, allen, die nicht zu den Verrückten, den Reinen und Misshandelten gehören. Baue ich Burgen mit den Geschichten der Klagen der Armen? Elisabete rechnet nicht nur mit Personen, sondern auch mit Verhaltensweisen ab. Absichten, Gedanken, Vorsätzlichkeit werden zum Unterscheidungsmerkmal bei Gericht wie das Gold und der Reichtum. Die Veränderung durch das angekündigte Gericht hebt die Logik aus den Angeln, auf der das absichtsvolle Handeln aufbaut. Nichts behält mehr seinen früheren Wert, die Natur selber wird die Reichen foltern und sie um die Früchte ihrer Anstrengungen bringen. Die alles besitzen, werden zu Suchenden werden, weder ihr Reichtum noch ihre Kenntnisse können ihnen den Zugang zur Freiheit erkaufen. Sie werden gezwungen sein, bei denen um Gold zu betteln, die sie misshandelt haben. Deren Stärke ist die „Fähigkeit zum Empfinden, die stumm ist“ – oder auch die Schwäche, ihre Verletzung zu Wort kommen zu lassen.

7 Sprechen zum Leben

Königin des lebendigen Sprechens habe ich einmal meine schwarze Freundin Mecé in São Paulo genannt. Ihr Erzählen erneuert das Leben. Die raue Stimme ihres Erinnerns streicht behutsam über das, was weh tut. Der hervorbrechende Donner ihrer Klage erschreckt weniger als ihr Verstummen. Wenn ihre Stimme sich beim Erzählen erwärmt,

wächst der Mut. Ihr lustvolles Kichern über den Wandel in ihrem Leben verstärken das Zutrauen in die Zukunft. Ich selber hatte nicht selten den Eindruck, lebendiger zu werden, wenn ich sie hörte. Und es geht nicht nur mir so. Woran liegt das?

Mecé gibt nicht etwas zu hören, sondern sich selbst. Es gelingt ihr nicht, Geschehenes zu erzählen, ohne ihre Stimme sagen zu lassen, was sich an ihr in diesen Geschehnissen ereignet hat. In ihrem Sprechen ist sie so präsent mit ihrer Trauer, ihrem Zorn, ihrer Anklage, ihrem Aufruhr, ihrem Schmerz, ihren Kämpfen, ihrer Hoffnung, ihrer Bitte, ihrem Triumph, dass es das leidende und widerstehende Leben selber zu sein scheint, das da spricht, nicht die gedemütigte, in Stummheit gehaltene Schwarze, die sich manchmal noch schämt, vor anderen zu sprechen. Auch wird nicht nur ihr Leben hörbar, sondern zugleich das Leben der vielen, die zu ihrer Familie, ihrem Volk, zu der unzählbaren Schar derer gehören, die aus der Bedrängnis kommen. Und noch etwas: Ihr Sprechen ist nicht wie das Abschreiten eines inneren Gefängnisses. Sie nimmt – so erlebe ich es zumindest – die Hörenden in eine Geschichte hinein, die offen ist, in der Fragen bleiben, auf die Mecé von uns keine Antwort erwartet. Das Zögern, Abbrechen und Ansetzen, die Veränderungen ihrer Stimme sind so überraschend, weil sie damit nicht auf die reagiert, die ihr zuhören. Ihr Stillwerden „klingt“, wie wenn ein unhörbares Gespräch weiter geführt wird.

8 Nicht mehr sprechen

Jetzt komme ich zurück nach Europa. „Der Schrei des Schweigens der Armen“ ... so endet der 1999 gedrehte Film über ein früheres Bergbaugebiet in Belgien, das für das Elend bekannt ist, in dem viele Menschen hier leben: Borinage. Hunger, Scham, Angst treiben hier die Menschen, sich zu verstecken. Entsetztes Verstummen, wo die Kamera sie einfängt. Der Reporter, dessen Blick man in dem Film nur folgen kann, sucht die verfallenen Mauern und Fensterlöcher ab, die wie ein fest verschlossenes Gesicht sind, das nichts laut werden lässt, keine Klage, keinen Zorn, nur Angst und Scham. Von den wenigen Menschen, mit denen zu sprechen es ihm gelingt, gibt ihm ein alter Mann einen Hinweis: „Wer nie Hunger hatte, kann den nicht verstehen, der Hunger hat.“ Dieser alte Mann flieht nicht vor dem Reporter, weil er eine Bitte hat. Der Fremde soll seinen kostbaren Besitz sehen und öffnen. Es ist ein altes Buch, das dem Mann verschlossen ist, weil er nicht lesen kann. Als er für den Reporter zum zerbrochenen Fenster eines Hauses ruft, hinter dem ein Kind auf die Straße sieht, und die Frau, die dort mit ihren Kindern lebt, zum Öffnen bewegen will, gibt es einen Laut, und das Kind verschwindet. Der Reporter hört schließlich die anderen, diejenigen, die das Sagen haben, und auch diejenigen, die den Verstummten Mut zum Sprechen machen möchten. Und das macht den Film für mich vielleicht so eindrucksvoll: Er hört anders, er hört so, dass er den „Schrei des Schweigens der Armen“ zu hören gibt.

9 Den Armen zuhören?

In der Stille ihres Zusammenseins eine Weisheit hören, die sich in ihren Gesten, in ihrer Geduld, in ihrer Gelassenheit ausdrückt, weil sie sich ihr zur Verfügung stellen.

Auf die Vielstimmigkeit der Wachenden in der Nacht des Abschieds hören, die sich Leben zusprechen, solidarisch in ihrer wechselseitigen Angewiesenheit auf diesen Zuspruch.

Im angreifenden Wort die Verletztheit des Sprechenden hören und seine oder ihre flehende Bitte, anerkannt zu werden.

Dem Sprechen zuhören, das von anderswo herkommt, und das Hören bei denen üben, die solchem Sprechen Raum geben.

Auf die Verstummten hören, solange hören, bis sie vielleicht zu sprechen beginnen.

Solches Hören hat nicht wenig mit dem Hören der Psychoanalyse zu tun, wie es Lacan beschreibt: jenes Hören, das dem Fehlen des Subjekts, seinem Begehren Rechnung trägt. Solches Hören ist vielleicht bei den Armen möglich, weil sie näher am Sprechen sind, das seine Würde und seinen Wert aus der Beziehung schöpft, die es herstellt.

10 Drei Verbindungen für eine Praktische Theologie, der es um das Sprechen geht

Hier wäre wieder auf Lacan zurückzukommen, mit seiner Unterscheidung eines leeren und eines vollen, wirklichen Sprechens. In aller Kürze nur dieser Hinweis: Als Beispiele für ein wirkliches Sprechen dürfen die Situationen gelten, die ich eben bei den Armen beschrieben habe. Denn das Sprechen ist „voll“ und in Wahrheit ein Sprechen, in dem sich das Fehlen des Subjekts und seine Bitte um Anerkennung vernehmbar macht. Das Sprechen jedoch ist leer, wenn es sich an seiner informativen Funktion genügt und mit ihr den Anruf, die Bitte an den anderen übertönt. Das bei den Armen gehörte Sprechen zeigt nun, über Lacan hinaus, Verbindungen zur Zeit, zum Hoffen, zum Hören, die für die Praktische Theologie interessant sein können.

a) Sprechen braucht Zeit, und es gewährt Zeit

Kein Zweifel: Sprechen braucht Zeit. Das macht ja das Zuhören oft so mühsam. Dass jedoch Sprechen Zeit gewährt, scheint ein Unding zu sein. Tatsächlich gilt das nicht für das leere Sprechen, in dem ein Ich vergeblich sich auszusprechen sucht und nur um sich selber kreist. Und es ist die Frage, welche Zeit gemeint ist: Die Zeit, die immer hinter mir liegt, wie ein verbrauchter und nicht mehr zu erneuernder Vorrat zum Leben, kann es nicht sein. Es ist die Zeit, die vor mir liegt, ohne dass ich es weiß, die Zeit, die sich mir eröffnet, unerwartet, und doch erbeten in der Tiefe meiner Angewiesenheit. Meine Zukunft wird mir von einem anderen her zugesprochen, sein Sprechen, ihr Sprechen schenkt mir meine Zeit. So kann auch aus dem Zeitverlieren im Stillbleiben mit anderen für mich ganz ungeahnt geschenkte Zukunft werden.

b) Sprechen vermehrt Hoffnung und Hoffnung befähigt zum Sprechen

Was bedeutet der „Schrei des Schweigens der Armen“ mitten in Europa? In Brasilien finden Schmerz, Trauer, Ängste, aber auch die unbesiegbare, verrückte Hoffnung auf ein gerechtes und friedliches Zusammenleben immer noch Worte. Tatsächlich scheint es mir gerade die Hoffnung zu sein, die trotz beängstigender Erfahrungen von Gewalt und Unterdrückung das Sprechen nicht verstummen lässt. Dass ein „volles“ Sprechen Leben bewirkt und damit Hoffnung, dass es der Sprechenden selber zum Leben verhilft, indem es sie widerständig macht und ihre Hoffnung stärkt – das hatte ich bald in Brasilien begriffen. Aber dass ein solches wirkliches Sprechen auch aus der Hoffnung kommt, ist mir erst hier deutlich geworden. Vertrauen und Hoffnung sind es, die zum Sprechen befähigen! Arme in Brasilien sprechen, weil sie hoffen. Sie sagen, dass sie sterben würden, wenn sie nicht mehr hoffen. Wenn mit dem Selbstbewusstsein und der Zukunft auch Glaube und Hoffnung geraubt werden, dann wird auch das Sprechen geraubt. Und dieser Raub ist wie ein Todesurteil, es sei denn Menschen gelingt es, verstummten Menschen mit einem so ausdauernden Verlangen, mit einer so beharrlichen Hoffnung zuzuhören, dass ihr Sprechen erwacht.

c) Sprechen weckt Zuhören, und Zuhören bringt Menschen zum Sprechen

Nicht jedes Sprechen weckt den Wunsch, mehr zu hören. Aber grundsätzlich scheint doch zu gelten: dem Hören muss ein Wort vorausgehen, das es weckt. Das Umgekehrte ist jedoch genauso oder vielleicht sogar in einem tieferen Sinn wahr. Das Sprechen wird auch aus der Hören geboren, vor allem aus jenem Hören, das sich vom Schweigen nicht entmutigen lässt, das wartet und nicht nachlässt in seinem Verlangen nach einem Wort des oder der anderen. Wenn die Verstummt diesem beharrlichen Hörwunsch nachgibt, und sei es, um ihn zum Aufgeben zu zwingen, bleibt dieses Hören immer noch da, lässt sich nicht abweisen, nimmt auch die Worte auf, die eine Tür schließen, gibt ihnen eine andere Resonanz, hört noch in der Absage den Beginn eines wirklichen Sprechens, teilt schweigend so seine Hoffnung, aus der irgendwann das Sprechen des oder der anderen geboren werden wird

Zweisprachige Gemeinde: Herausforderung oder Überforderung Multikulturalität in der Kirche auf dem Prüfstand

0 Vorbemerkungen

Mein persönlicher Erfahrungshintergrund für die Behandlung dieser Thematik ist ein zweifacher: als Angehöriger der slowenischen Volksgruppe in Kärnten ist mir das Leben in einer zweisprachigen Pfarrgemeinde seit meiner Kindheit vertraut, in einer Dissertation zum Thema „Interkulturelle Verständigung im christlichen Kontext“ beschäftigte ich mich eingehend mit den theoretischen Grundlagen und Bedingungen für das Zusammenleben Angehöriger verschiedener Volksgruppen, die ich nun als Seelsorgeamtsleiter für den gemischtsprachigen Bereich der Gurker Diözese und als Pfarrer einer zweisprachigen Gemeinde in der pastoralen Praxis umzusetzen versuche; als Referent für die Ausländerseelsorge im Rahmen der österreichischen Pastoralamtsleiter bin ich zudem recht gut mit der ähnlichen und doch unverwechselbaren Situation der fremdsprachigen Gemeinden vertraut.

1 Ein Situationsbericht

Die in einer kleineren Pfarre auf Grund des Priestermangels notwendig gewordene Zusammenlegung zweier Sonntagsgottesdienste auf eine hl. Messe wäre anderswo wohl ohne größere Schwierigkeiten vor sich gegangen. Nicht so in Südkärnten, der gemischtsprachigen Region der Diözese Gurk-Klagenfurt. Denn die beiden Messen wurden in verschiedenen Sprachen gefeiert, slowenisch und deutsch. In welcher Sprache wird der nunmehr eine Gottesdienst gefeiert werden? Welches Argument wird sich durchsetzen: „Die Sprache soll überwiegend deutsch sein. Es verstehen doch alle deutsch! Schließlich leben wir in Österreich.“ oder: „Beide Sprachen sollen gleichermaßen verwendet werden. Denn nur das verkündete Wort, das den Menschen in der Muttersprache erreicht, kann ihn in seiner Tiefe treffen. Es kann Assoziationen wecken, die eben nur die Muttersprache auszulösen vermag.“? Trotz großer Angst vor einer Spaltung der Gemeinde und ziemlichem Druck von beiden Seiten gelang es mit Hilfe der beiden Seelsorgeamtsdirektoren¹, die sich als Moderatoren zur Verfügung gestellt hatten, in einem mehrmonatigen Prozess zu einer einigermaßen befriedigenden Lösung zu gelangen.

So mutig wie diese Pfarrgemeinde, die sogar die offene Auseinandersetzung bei einer Pfarrversammlung nicht scheute, sind allerdings die wenigsten in Südkärnten. Die Konsequenz ist oft, dass man einander zwar duldet, aber taucht zwischen Angehörigen der

beiden Volksgruppen irgendein wie immer geartetes Problem auf, wird es in der Regel auf der Ebene eines Sprachenkonfliktes ausgetragen, auch in der Kirche.

2 Das (theoretische) Gegenbild²

Die Kirche ist ihrer Herkunft nach multikulturell. Insofern sie eine Gemeinschaft ist, die aus Menschen verschiedenster ethnischer, nationaler, sprachlicher, religiöser, weltanschaulicher, sozialer und politischer Prägung besteht, kann man sie auch heute eine „multikulturelle Gesellschaft“ nennen. Und sie strebt nach einer multikulturellen Gesellschaft, weil eine solche die Vision der Endzeitgesellschaft ist: „Danach sah ich: eine große Schar aus allen Nationen und Stämmen, Völkern und Sprachen; niemand konnte sie zählen. Sie standen in weißen Gewändern vor dem Thron und vor dem Lamm und trugen Palmzweige in den Händen.“ (Apk 7,9; vgl. auch Jes 2; Micha 4). Multikulturelle Gesellschaft ist also eine eschatologische Wirklichkeit. Die Kirche bezeugt durch ihre Existenz die Heilserfahrung, dass die Endzeit bereits angebrochen ist (vgl. Apg 2).

Daraus kann der Anspruch abgeleitet werden, dass Kirche zumindest zum Lernort für multikulturelle Gesellschaft werden kann und soll.

Jedoch ist es zunächst notwendig, die Komplexität der Wirklichkeit zu erkennen und nicht zuletzt auch die Grenzen der kirchlichen Einflussmöglichkeiten wahrzunehmen. Allzu schnelle Verweise etwa auf das biblische Liebesgebot oder auch auf die Herausforderung einer multikulturellen Gesellschaft in einem zusammenwachsenden Europa greifen zu kurz und fordern häufig zu nationalistisch anmutenden Abwehrreaktionen heraus.

Die multikulturelle Gesellschaft birgt viele Chancen zur gegenseitigen Bereicherung, aber auch viele Gefahren in sich. Viele fürchten sie als Weg in die Relativierung der eigenen Kultur und/oder Religion. Dahinter verbirgt sich wohl nicht selten auch die Angst, die gesellschaftliche und soziale Dominanz des eigenen Volkes zu verlieren.

Die zentrale Frage im Zusammenleben zweier Volksgruppen aber ist die, ob und inwieweit die eigene Identität bewahrt werden kann und wie man „den Anderen“ helfen kann, ihrerseits ihre eigene Identität zu erhalten.

Ein besonders wichtiger Faktor auch für den kirchlichen Beitrag zum Zusammenleben zweier Volksgruppen in einer Region ist die Geschichte, von der – oft unbewusst – die Beziehungen der Menschen nachhaltig geprägt sind. Dies soll im Folgenden exemplarisch an der Geschichte des südlichen Kärnten angedeutet werden, um die Vielschichtigkeit von Volksgruppenproblemen aufzuzeigen, die keine einfachen Lösungen zulassen.

3 Aus der Geschichte verstehen lernen

Es gibt sehr viel Bitteres in der Geschichte des südlichen Kärnten: sie ist geprägt von Armut, Unterdrückung, Abhängigkeit, Verhetzung, Angst, Misstrauen und Feindschaft.

Weit in unser Jahrhundert hinein reicht die Erfahrung des sozialen Elends und der wirtschaftlichen und lange Zeit auch persönlichen Abhängigkeit der „kleinen Leute“ zuerst von Adel und kirchlichen Grundherren, später von Bürgertum der Südkärntner Städte und größeren Grundbesitzern.

Zusätzlich zur sozialen Randlage nahm die kulturelle Grenzsituation an Bedeutung zu: zwei Kulturkreise von sehr unterschiedlicher Mächtigkeit, deren Selbstbewusstsein sich seit Beginn des 19. Jahrhunderts immer stärker entwickelte, stießen aufeinander und vermischten sich trotz heftigen Kulturkampfes immer mehr.

Diese Geschichte bringt es mit sich, dass alle in Südkärnten ansässigen Menschengruppen sich von irgendeiner Seite bedroht fühlen und dementsprechend misstrauisch sind:

Die Slowenen, die für sich auf das „ältere“ Heimatrecht³ verweisen können, fühlen sich mehr und mehr zurückgedrängt. War es bis ins 20. Jahrhundert eine Abhängigkeit wirtschaftlicher Natur, so dass sozialer Aufstieg nur über Assimilation an die deutsche Mehrheitskultur möglich war, schlug die Assimilationspolitik während der nationalsozialistischen Herrschaft in offene Verfolgung mit dem Ziel der endgültigen Vernichtung um. Diese ging über in eine kulturelle und politische Abhängigkeit, denn fast jede Institution in Südkärnten, die „amtlich“ ist und über Macht verfügt, ist deutschsprachig. Nur die lokale Kirche war immer auf der Seite der Slowenen, teilte ihr Leid und setzte sich engagiert und wirksam für deren soziale, politische und kulturelle Gleichstellung ein. Und es ist wohl kein Zufall, dass die zahlenmäßige Verringerung der Volksgruppe mit dem zunehmenden Schwinden des öffentlichen Einflusses der Kirche Hand in Hand ging. Dementsprechend misstrauisch, ja geradezu eifersüchtig, verfolgen die Slowenen die allmähliche Öffnung „ihrer“ Pfarrer auf die Deutschsprachigen hin; viele bleiben skeptisch angesichts der kirchlichen Anstrengungen für ein geschwisterliches Zusammenleben beider Volksgruppen.

In einer eigenartigen Situation befinden sich die „Zwischenpositionellen“, die sog. „Windischen“, die von deutscher Seite deutschfreundliche Slowenen genannt und von den Slowenen als Verräter an ihrer eigenen Kultur gesehen werden. Sie sind als „Volksgruppe“ ein künstliches Konstrukt und daher geschichtslos. Von beiden Seiten werden sie vereinnahmt und zugleich abgelehnt, so dass ihre psychosoziale Position wohl als die schwierigste in der Region angesehen werden kann.

Hinter den deutschsprachigen Südkärntnern stehen nach wie vor die staatlichen und wirtschaftlichen Mächte und stützen ihr kulturelles Expansionsstreben. Weil es kaum noch soziale Unterschiede zwischen den Volksgruppen gibt, schüren „Heimatarorganisationen“ oft künstlich die Angst vor der Verschiebung der Kärntner Südgrenze – bis

1991 durch das kommunistische Jugoslawien, inzwischen durch die Integration Sloweniens in die Europäische Union – und der damit verbundenen drohenden Umkehr der Machtverhältnisse. Gerade die Kirche widersetzt sich am erfolgreichsten dieser Politik und hält auch die Erinnerung an die von manchen allzu gern verdrängte jüngere Vergangenheit wach. Das Zugehen der slowenischen Priester auf die deutsche Volksgruppe wird von dieser daher gleichfalls mit Misstrauen registriert, auch ihr fällt es schwer, im kirchlichen Raum ohne die gewohnte Kulturkampfmotivität das geschwisterliche Zusammenleben zu versuchen. Denn die klare ethnische Zuordnung, das „Bekenntnis“ zur deutschen oder slowenischen Volksgruppe, wurde im Laufe der Geschichte, obwohl immer schwieriger, trotzdem immer wichtiger. Andererseits gilt es wahrzunehmen, wie in dieser Situation auch der Glaube in enger Verbindung mit der ethnischen Identität erlebt und erfahren wird. Identität aus Glauben steht nicht „verhältnislos über oder neben den gesellschaftlichen Identifikationsvorgängen“ (Werbick) und kann unmöglich gleichsam aus sich selbst die Probleme lösen.

Trotz vieler negativer Erfahrungen auch mit der Kirche scheint diese aber doch in den Augen der meisten der Hoffnungsort zu sein, wohin sich der Mensch mit den religiösen wie auch ethnisch-kulturellen Anteilen seiner Identität begeben kann, wo für den einzelnen wie für Gruppen im Zusammenspiel von religiösen, gesellschaftlichen und humanen Kräften Identitätsentwicklung und Reifungsprozesse möglich sind.

4 Pastoraltheologische Reflexion der aktuellen Situation

Diese Situation verlangt dringend nach einer theologischen Reflexion, ausgehend vom Programm einer multikulturellen Kirche, allerdings unter Einbeziehung der oben genannten Ängste und Anfragen. Andernfalls wird Pragmatismus, der in den meisten Fällen auf Kosten der Minderheit gehen wird, oder Nationalismus die Entscheidungen im pastoralen Alltag bestimmen.

Die katholische Kirche, die sich als *Communio* versteht, kann sich als solche nur als Einheit in Vielfalt vollziehen, wobei der Geist als Prinzip der Einheit in ihr zur Wirkung kommt. Gemeinschaften, die durch ihre jeweilige Tradition und Kultur geprägt sind, sind deshalb legitimer Ausdruck kirchlicher Vielfalt, ihre Katholizität zeigen sie aber erst durch lebendige Kommunikation in der einen und sie einigenden Kirche. Es ist klar, dass der gemeinsame Glaube ein übergeordnetes Prinzip darstellt, aber wo Geschichte und ethnisch-kulturelle Identität eine so große Rolle spielen, dürfen sie nicht einfach relativiert werden, sondern es ist eher eine besondere Aufgabe der Kirche, die verschiedenen ethnischen Gruppen als Reichtum und Zeichen ihrer Katholizität positiv anzunehmen und im Vertrauen auf den Geist gleichermaßen die kulturelle Vielfalt zu bewahren wie auch die Einheit immer wieder sicher zu stellen zu suchen.⁴

Denn es sind konkrete Menschen mit ihrer kulturellen und geschichtlichen Prägung, die Gott als Glieder der Kirche beruft und in seinen Dienst nimmt. Ihnen allen muss sie Heimatrecht gewähren, ihre Kulturen muss sie als Ausdrucksformen und -mittel im

Dienst ihrer Sendung anerkennen. Die Einheit dieser Vielfalt wird sich allerdings nicht ein für allemal sicherstellen, sondern muss stets neu errungen werden. Bei diesem Bemühen lassen wir uns von zwei Optionen leiten:

4.1 Option für eine interkulturelle Geschwisterlichkeit in der Kirche

Immer mehr entdecken wir als unsere wichtigste Aufgabe das Bemühen, eine Kultur des Miteinanders, der Anerkennung der anderen in ihrem Anderssein zu entfalten, die auf Beherrschung und Unterwerfung verzichtet und dadurch verzichten lehrt.⁵ Dies muss aber notwendig zusammen gesehen werden mit dem Vorhandensein und der Weiterentwicklung einer jeweils besonderen Identität. Wo besondere kulturelle Prägungen nicht bewusst gemacht und gepflegt, tradiert und weiter entwickelt, reflektiert und verändert werden, kann sich auch keine interkulturelle Verständigung entwickeln. Kultureller Austausch setzt kulturelle Besonderheit voraus. Nach dem Verbindenden zwischen den Kulturen kann nur fragen, wer auch die Unterschiede zu benennen vermag.

Multikulturalität beruht also auf zwei wichtigen Voraussetzungen: auf wechselseitiger Anerkennung und auf wahrgenommener Identität. Achtung vor der Würde des Menschen, Toleranz auch gegenüber den Lebensformen des Angehörigen der anderen Volksgruppe bzw. anderen Überzeugungen und Gewaltfreiheit im Austragen des Konflikts verschiedener Wahrheitsansprüche, die es notwendig gibt, sind auch für unsere Kirche entscheidende Bedingungen.

In großer Spannung dazu steht eine zweite Option, die

4.2 Option für die „Minder“heit

Die biblische Option für die Armen könnte man in unserem Zusammenhang eine Option auf die Verteidigung der den Angehörigen ethnischer Minderheiten zustehenden Menschenrechte nennen. Sie ist ein wichtiger Beweggrund, der die Kirche bei bestehenden Konflikten zwischen ethnischen Gruppen zur Parteinahme für die Minderheit verpflichtet. Ihr Eintreten für Gerechtigkeit weist der Kirche einen Platz an der Seite der Schwachen zu und verlangt ihr sogar das Produzieren von Ungleichheiten ab, um dadurch natürliche und geschichtliche Benachteiligungen auszugleichen und allen die gleichen Lebenschancen zu gewähren.

Für die katholische Kirche heißt das konkret, dass es ihr nicht nur darum geht, ein möglichst konfliktfreies Nebeneinanderleben nicht zu stören, das dann meist auf Kosten der Schwächeren geht, sondern durchaus eine Option für die slowenische Volksgruppe zu treffen, diese in den eigenen Strukturen als Subjekt ernst zu nehmen und sich auf diesem Hintergrund um ein geschwisterliches und solidarisches Zusammenleben und Zusammenarbeiten zu mühen.

Natürlich gibt es keine Garantie, dass das Zusammenleben der Menschen verschiedener ethnischer Gruppen zufriedenstellend gelingt. Aber gerade die Kirche weiß darum, dass dieses Ziel mehr als die Inanspruchnahme von Rechten erfordert, mehr auch als die

den Gruppen zugeordneten Pflichten. Es erfordert einsatzbereite, tätige Geschwisterlichkeit und Solidarität; es erfordert eine Liebe, die „über das hinausgeht, was die Gerechtigkeit zu leisten vermag“⁶.

4.3 Zweisprachigkeit – ein Moment der multikulturellen Gesellschaft

In einer Region, wo zwei Kulturen und zwei Sprachen aneinander grenzen und sich teilweise vermischen, kommt der Sprache ein bedeutender Stellenwert zu. Die Sprache spielt in der Unterscheidung der Kulturen eine hervorragende Rolle und muss deshalb immer in Beziehung zur jeweiligen Kultur gesehen werden. „Sprache ernennt Wirklichkeit. Sprache ist nicht nur Verständigungsmittel, sondern zugleich Entfaltungs- und Ausdrucksmittel der Vernunft selbst ... Menschen bedürfen des ganzen verfügbaren Reichtums einer geschichtlich gewachsenen Sprache, um sich als sie selber ausdrücken zu können. Erst damit, dass sich all ihr eigenes Denken, Fühlen, Wollen und Vorstellen darin vollzieht, empfinden sie diese Sprache als die ihre.“⁷

Zwischen Sprache und Kultur besteht ein unmittelbarer Zusammenhang: kulturelle Fertigkeiten, Wertvorstellungen und Lebensweisen finden darin ihren Ausdruck, die Erfahrungen und Errungenschaften der älteren Generationen werden damit an die Jüngeren weitergegeben, Sprache stellt nicht zuletzt die Voraussetzung für eine kritische Reflexion und Analyse der gegebenen Kultur, aber auch gesellschaftlicher Verhältnisse und Prozesse dar. In Regionen mit mehreren Volksgruppen ist vor allem die Beziehung der Sprache zum Volk, in dem sie gesprochen wird, von allergrößter Wichtigkeit. Deshalb werden die immer wieder neu formulierten Reflexionen des gegenwärtigen Papstes auf diese Beziehung sehr wohlwollend aufgenommen: „Die Kultur jeder Nation drückt sich unter anderem, und mehr als in allem anderen, in der Sprache aus. Die Sprache ist die Form, die wir unseren Gedanken geben; sie ist wie ein Gewand, in das wir unsere Gedanken kleiden. Die Sprache schließt die besonderen Wesenszüge der Identität eines Volkes und einer Nation ein. Und in einem gewissen Sinn ist in ihr das Herz dieser Nation verborgen, weil in der Sprache, in der eigenen Sprache, all das den Ausdruck findet, von dem die menschliche Seele in der Gemeinschaft einer Familie, der Nation, der Geschichte lebt.“⁸

Zweifellos sind aber auch Religion und Sprache aufs engste miteinander verbunden. Die Sprache gibt dem Menschen die Möglichkeit, Gottes Anruf in ihr zu hören, zu beten und Gott zu preisen. Eine wichtige Funktion hat Sprache in der kirchlichen Liturgie.⁹

Das II. Vatikanum hat sowohl im Bereich der Liturgiesprache¹⁰ als auch ganz allgemein für die Gestalt liturgischer Feiern den Weg zu einer größeren Vielfalt und zur Anpassung an die Feierformen der verschiedenen Völker und Kulturen freigegeben und eine „starre Einheitlichkeit“ abgelehnt.¹¹ Seit dem Konzil kommt der Muttersprache eine besondere Berücksichtigung in der Verkündigung zu. „Entscheidend ist, daß dieses verkündete Wort in der Muttersprache auf die Gläubigen zukommt; nur so kann es un-

mittelbar zünden und in den Hörenden die Assoziationen wecken, die nur die Muttersprache zu wecken vermag.“¹²

Ebenso geändert hat sich die kirchliche Einstellung zum Recht auf den Gebrauch der Muttersprache. Wird im Jahre 1901 von Papst Leo XIII. der Gebrauch der Muttersprache „als ‘privates Recht’ bezeichnet, das nach dem Prinzip der Gleichheit vor dem Gesetz zu gelten habe, über dem aber das Recht des Gemeinwohls stünde“¹³, so spricht Johannes XXIII. im Zusammenhang von nationalen Minderheiten von einem „Gebot der Gerechtigkeit“, das es den Staatslenkern nahelegt, deren Sprache zu fördern.¹⁴ Das II. Vatikanum fordert die Überwindung und Beseitigung einer gesellschaftlichen oder kulturellen Diskriminierung des Menschen aufgrund seiner Sprache – die ein Grundrecht der Person darstellt –, weil eine solche dem Plan Gottes widerspricht.¹⁵ Johannes Paul II. schließlich weist auf die Sprache als die grundlegende Voraussetzung für das Eintreten des Individuums in jede größere Gemeinschaft von Menschen hin, in deren Mitte er zum „Mehrsein“ gelangt: „Die Sprache gibt dem Menschen, sobald er sprechen kann, die Möglichkeit, Mitglied der Gemeinschaft der Familie und der Nation zu werden“.¹⁶ Der Papst stellt also einen sehr engen Zusammenhang her zwischen Familiensprache und der Sprache der „Nation“, die aufgrund des Kontextes mit einer Volkssprache und nicht etwa mit einer Staatssprache gleichgesetzt werden muss.

Ein letztes wichtiges Moment im Zusammenhang von Sprache und interkultureller Verständigung ist die Erfahrung, dass Sprache nicht nur Menschen miteinander verbindet, sondern auch Grenzen der Verständigung und des Verstehens setzt. Dies kann schon innerhalb der Muttersprache geschehen, wo sich Dialekte, Fach- und Gruppenjargons ausbilden und einen durchaus positiven Zweck erfüllen können, wenn damit etwa ein gewisser persönlicher Intimraum geschaffen wird. Viel mehr aber gilt dies für Sprachen von Volksgruppen, die nahe beieinander bzw. miteinander vermischt zusammen leben. Zwei Sprachen können dann zu großer Fremdheit und zu Spannungen führen. Da aber die Sprache so sehr mit der Kultur eines Menschen bzw. eines Volkes verknüpft ist, ist es unmöglich, zu einem wirklich tiefgehenden kulturellen Dialog zu kommen, ohne auch die je andere Sprache wenigstens zu verstehen. Die Sprache wird dann zu einem sehr wichtigen Bindeglied zwischen Kulturen. Wird allerdings Sprache absolut gesetzt, ist sie doktrinär: statt Brücke zu sein, wird sie zur Mauer. Zusammenfassend lässt sich sagen: „Sprachgrenzen haben eine doppelte Funktion: sie gewähren uns einen Schutzraum nach innen, in dem persönliches Leben, das Leben einer Gruppe, einer Gemeinschaft, eines Volkes möglich wird. Und sie stellen uns vor die Aufgaben, über das Trennende hinweg Brücken zu schlagen, Verständigung zu suchen zur gegenseitigen Bereicherung und Ergänzung.“¹⁷

5 Christlich-kirchliche Handlungskonsequenzen

Aus der pastoraltheologischen Reflexion ergeben sich Konsequenzen sowohl für die persönliche Lebensführung von Christen als auch für (amts-)kirchliches Handeln, die hier wenigstens angedeutet werden sollen.

5.1 Persönliche Lebenskultur

a) Das Daheimsein im eigenen Volk, in seiner Kultur

Dies ist nach Meinung des Papstes Johannes Paul II. für jeden Menschen eine entscheidende Prägung, die ihn auch zum Geheimnis Gottes führt. Denn, so der Papst: „Der Mensch wird am umfassendsten dann erfaßt, wenn er im Kontext seiner Kultur gesehen wird, das heißt, wie er sich durch Sprache, die eigene Geschichte und durch die Grundhaltungen in den entscheidenden Ereignissen des Lebens, in der Geburt, in der Liebe, im Tod darstellt. Im Mittelpunkt jeder Kultur steht die Haltung, die der Mensch dem größten Geheimnis gegenüber einnimmt: dem Geheimnis Gottes.“¹⁸ Und der wichtigste Entfaltungsort der Kultur ist neben der Familie sicherlich die ethnische Gruppe bzw. die Nation, die nach Ansicht des Papstes geradezu „durch“ die Kultur und „für“ die Kultur besteht.

b) Die kritische Hinterfragung seiner kulturellen Äußerungen

Die Liebe zum eigenen Volk und die Wertschätzung der eigenen Kultur muss allerdings immer auch kritisch hinterfragt werden. Nach Dorothee Sölle muss nach Auschwitz ein „gesunder Patriotismus“ immer zwei Elemente beinhalten, man muss sich für das eigene Volk und dessen schuldhaftige Anteile an der Geschichte schämen, und man muss lernen, auf sein Volk stolz zu sein und es zu lieben. Ohne diese beiden elementaren Gefühle, Scham und Stolz, bleibt das nationale Bewusstsein leer, dumpf und gerade darum gefährlich.¹⁹

c) Die bewusste Überschreitung seiner Grenzen, um die Begegnung mit den anderen auf der Basis der christlichen Sendung zu suchen

Ein ideales Modell des Zusammenlebens wäre das Modell einer „gegenseitigen Integration“, in dem die eigene kulturelle Identität respektiert und bewahrt wird, gleichzeitig aber in persönlichen und sozialen Kontakten bewusst eine Öffnung auf den anderen hin gesucht wird.

5.2 Anregungen für die kirchliche Praxis

a) kulturelle und religiöse Identität stärken

Davon war oben schon die Rede. Ein ich-schwacher Mensch wird in einem interkulturellen Dialog kein ebenbürtiger Partner sein können. Sehr wichtig sind für jeden Menschen positive Erfahrungen mit seiner Kultur bzw. seiner Religion, vor allem sollte er sie als sinnstiftend erfahren können. Unentbehrlich ist auch eine gewisse Kenntnis etwa

der Geschichte des Volkes bzw. der Inhalte der eigenen Religion. Das alles kann und soll im kirchlichen Bereich vermittelt werden, aber weniger durch Beschwörungen als durch in Gemeinschaft erlebte Erfahrungen.

b) situationsgerechte Sprachplanung²⁰

In der Sprachplanung steht die Kirche, je nach Gebiet, vielfach vor einer doppelten Aufgabe: es gilt einerseits Einzelsprachen und Sprachgruppen zu ihrem Recht zu verhelfen, andererseits einen Ausgleich zwischen Sprachgruppen und, auch durch Mehrsprachigkeit, den Frieden zu fördern. Wegen des hohen symbolischen Wertes der Sprache bedarf der Sprachgebrauch beim Gottesdienst in vielen Fällen einer Regelung.

Hinsichtlich des Gebrauchs der Sprachen in der Liturgie gibt es zwei einander entgegengesetzte Auffassungen: eine Regelung geht davon aus, dass die Verwendung mehrerer Sprachen bei den Gottesdiensten den Charakter der einen Kirche zum Ausdruck bringt, weil nämlich die Liturgie ein Handeln in der Gemeinschaft ist. Eine gemeinsame Liturgiefeyer unter Anwendung beider Sprachen sollte gemäß der Kärntner Diözesansynode die Regel, einsprachige Liturgiefeyern sollten die Ausnahme sein.

Anderswo – etwa in Südtirol – aber gibt es die Auffassung, dass jede Sprachgruppe, soweit es möglich ist, die Gottesdienste in der jeweiligen Muttersprache feiert, und dass auch die übrigen seelsorglichen Dienste ausschließlich in der jeweiligen Muttersprache angeboten werden. Nach Bischof Alfons Nossol von Opatowitz geht es der Kirche darum, jedem Gläubigen die „Sprache des Herzens“ zu ermöglichen. Wie immer die Lösung aussieht, sollte vorgesorgt werden, dass sich keine ethnischen und kulturellen Ghettos bilden, das wäre heute „Kirchen-apartheid“ und nicht vereinbar mit der Vision einer Communion-Kirche. Deshalb sollte man regelmäßig die

c) Gemeinschaft in der Liturgie, besonders der Eucharistie erfahrbar machen

Die Eucharistie als Sakrament, indem auch die Vielzahl der Völker, das Volk Gottes aller Zeiten und Orte, ihre Einheit findet im Leib des Herrn, kann die Vielfalt der zur Gemeinde gehörigen ethnischen Gruppen auch in der konkreten Feier veranschaulichen und so in einer besonderen Weise zum Zeichen einer multikulturellen Realität in der Kirche werden.

d) für interkulturelle Erziehung und Bildung in kirchlichen Einrichtungen sorgen

Es gibt inzwischen zumindest in den deutschsprachigen Ländern eine Menge Literatur und auch Experten zu Fragen der interkulturellen Bildung und Erziehung, die sich die Kirche nutzbar machen bzw. deren Wissen sie für ihren Bereich adaptieren sollte.

e) auf Minderheiten keinen Assimilationsdruck ausüben

Das kirchliche Lehramt lehnt eine unfreiwillige Assimilation entschieden ab²¹, weil eine solche die personale Würde des Menschen und seine fundamentalen Rechte auf Entfaltung seiner ethnisch-kulturellen Identität im eigenen Kultursystem missachtet. Es

ist zudem die übereinstimmende Meinung der psychologischen Forschung, dass sich Assimilation negativ auf die Psyche des Menschen auswirkt und darüber hinaus Konflikte mit anderen schafft, denn es lassen sich Lebensgeschichte, Prägungen, Vergangenheit nicht total ausrotten. Immer wieder spült die Erinnerung etwas herauf, das bekämpft und verdrängt werden muss. Dies geschieht dadurch am besten, dass man sich nicht nur gegen sich wendet, sondern sich in den anderen der noch verbleibenden ethnischen Gruppe bekämpft.²² Es hängt allerdings sehr vom Mut der Kirchenleitung ab, diesbezüglich auch politisch eindeutige Stellung zu beziehen.²³

6 Schluss

Trotz aller Schwierigkeiten lässt sich aus der Erfahrung mit den beiden Volksgruppen in der Diözese Gurk-Klagenfurt belegen, was Paulus für Juden und Heiden nicht aufhörte zu glauben: „Christus vereinigte Juden und Heiden und riss durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder ... um die zwei in seiner Person zu dem einen neuen Menschen zu machen, um Frieden zu stiften und die beiden durch das Kreuz mit Gott zu versöhnen in einem einzigen Leib“ (Röm 2,13-16). Dasselbe gilt für die Überzeugung des II. Vatikanums, dass die Kirche als Volk Gottes das Sakrament der Einheit aller Gläubigen ist und bleibt.

Eine multikulturelle Gemeinde wird für die Kirche immer eine Herausforderung bleiben, aber sie ist trotz aller Unzulänglichkeiten keine Überforderung.

Anmerkungen

- ¹ In der Diözese besteht im Seelsorgeamt eine dislozierte und autonom geführte slowenische Abteilung.
- ² Vgl. dazu Josef Marketz, *Interkulturelle Verständigung im christlichen Kontext*, Klagenfurt 1994.
- ³ Im 6. Jahrhundert besiedelten Slawen das Gebiet des heutigen Kärnten, im 8. Jahrhundert riefen sie die Franken gegen die Awaren zu Hilfe, die schließlich im Land blieben und die Herrschaft übernahmen.
- ⁴ Vgl. Pottmeyer, Hermann J., *Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in Vielfalt*, in: *Pastoraltheologische Informationen*, 2/1985, S. 253-284.
- ⁵ Vgl. Metz, Johann Baptist, *Einheit und Vielheit*, in *Concilium*, 25. Jahrgang, Heft 4, S. 337-342.
- ⁶ GAUDIUM ET SPES 78.
- ⁷ Korff, Wilhelm, *Migration und kulturelle Transformation*, in: Karl-Heinz Kleber (Hg.), *Migration und Menschenwürde*, Passau 1988, S. 145.
- ⁸ Rede des Papstes am 24. 2. 1981 zu Jugendlichen in Tokyo. Zit.n. Kurt Egger (Hg.), *Kirche und ethnische Minderheiten*, Brixen 1997, S. 141.
- ⁹ Das Wort darf in der Liturgie aber auch nicht überbewertet werden. Es ist nur eines der „liturgischen Codes“, denn sowohl verbale als auch nonverbale Elemente sind konstitutiv für den christlichen Gottesdienst und gehen in der Liturgie eine überaus enge Verbindung ein.
- ¹⁰ SACROSANCTUM CONCILIUM, 36.
- ¹¹ Ebd., 37 f.
- ¹² Fischer, Balthasar, *Formen der Verkündigung*, in: *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, hrsg. von Hans Bernhard Meyer u.a., Teil 3, Regensburg 1990, S. 77.
- ¹³ Weiler, Rudolf, *Zur nationalen Frage als Friedensfrage*, Wien 1992, S. 10.
- ¹⁴ PACEM IN TERRIS, Nr. 96.
- ¹⁵ GAUDIUM ET SPES, Nr. 29.
- ¹⁶ Johannes Paul II., *Wort und Weisung im Jahr 1980*, S. 231.
- ¹⁷ Hauser, Theresia, *Grenzerfahrungen mit der Sprache*, in: *Das Thema* 24, München 1982, S. 24.
- ¹⁸ CENTESIMUS ANNUS 24.
- ¹⁹ Sölle, Dorothee, *Ein Volk ohne Vision geht zugrunde*, Wuppertal 1986, S. 31.

- ²⁰ Vgl. zum folgenden Egger Kurt (Hrsg.), Kirche und ethnische Minderheiten, Brixen 1997, S. 17 f.
- ²¹ Vgl. POPULORUM PROGRESSIO 40, DE JUSTICIA IN MUNDO 64, LIBERTATIS CONSCIENTIA 75, SOLLICITUDO REI SOCIALIS 33 u.a.
- ²² Vgl. Heintel, Peter, Zur Sozialpsychologie des Mehrheiten-/Minderheitenproblems, in: Arbeitsgemeinschaft Volksgruppenfrage, Kein einzig Volk von Brüdern, Wien 1982, S. 326.
- ²³ Vgl. den Hirtenbrief von Diözesanbischof Egon Kapellari zum 10. und 26. Oktober 1992, in Marketz Josef, Interkulturelle..., S. 326 f.

Der Lesesüchtige sei, schreibt J. B. Beneken 1791 über „Viel-leserey“: „verloren – ohne Rettung verloren: Lähmung und Seelenschwäche: unüberwindliche Trägheit, Ekel und Widerwillen gegen jede reelle Arbeit – gegen Alles, was auch nur die kleinste Anstrengung fordert, Flachheit im Denken, Mutlosigkeit und Schlawheit bey jeder Schwürigkeit, auf die er auf dem Wege zur Erkenntniß stößt, ewige Zerstreuung und unaufhörliche Ratlosigkeit der Seele, die nie eine Wahrheit ganz fassen, nie einen Gedanken ganz fest halten kann: dies, bester S. und tausend, tausend Nachteile sind die unausbleiblichen Folgen davon.“

So krass wie Beneken wird heute hoffentlich niemand mehr das Lesen abqualifizieren (wir haben außerdem ja längst neue Sündenböcke: Fernsehen und Internet). Nein, dem Lesen, der Literatur wird heute auch anderes zugetraut als Flachheit im Denken zu erzeugen und ewige Zerstreuung, wie die Hauptvorwürfe der so genannten Lesesuchtdiskussion des 18. Jahrhunderts lauteten. Als gelehrige Kinder der Aufklärung haben wir längst den Nutzen des Lesens entdeckt. Statt vor dem Fernseher zu sitzen, sollen unsere Kinder heute lesen. Ein schwieriges Unterfangen, über das Daniel Pennac ein ebenso unterhaltsames wie intelligentes Buch geschrieben hat.¹

Das ist die eine Sicht auf die Literatur. Lesen ist nützlich, verhilft SchülerInnen vielleicht – wie viele LehrerInnen und Eltern das hoffen – auch zur Beherrschung der Rechtschreibung. Andererseits gilt doch gerade das Lesen v.a. „unterhaltender“ Literatur immer noch als purer Luxus. Als Freizeitbeschäftigung. Was bringt es? Und – im Falle der Institution, von der ich später noch erzählen werde – wofür braucht die Kirche eine Einrichtung, die sich mit Literatur beschäftigt? („Die Leute lesen doch eh selbst.“)

Hinter kritisch-skeptischen Anfragen wie etwa, was denn das Lesen von unterhaltender Literatur „brächte“, verbirgt sich das Bildungsideal der Aufklärung, das sich lange Zeit nicht nur bereichernd auf den Umgang mit Literatur ausgewirkt hat. Ist es auf der einen Seite der Aufklärung zu verdanken, dass durch Alphabetisierung, Bildung und Bibliotheken viele Menschen Zugang zur Literatur erlangen konnten, so hat sie andererseits mit ihrer Forderung nach Nützlichkeit und Brauchbarkeit die Literatur „verzweckt“, was sich auf Inhalt und Form auswirkte. Besonders deutlich ist dieser pädagogisierende Anspruch in den Kinder- und Jugendbüchern des 19. Jahrhunderts zu erkennen, die dazu dienen sollten, den Jugendlichen die moralischen Werte der Gesellschaft beizubringen.² Unterhaltung wird sozusagen in Kauf genommen, als Mittel zum Zweck, die hehren Ziele der Aufklärung zu erreichen.

Aber Achtung: Literatur ist Kunst und als solche sollte sie zunächst einmal zweckfrei betrachtet werden. Daher ist auch zu warnen vor einer theologischen Vereinnahmung der Literatur. Es ist notwendig, Literatur zunächst einmal von ihrem Wesen her zu betrachten und nicht sogleich mit pädagogischen, pastoralen oder sonstigen Interessen an die Texte heranzugehen bzw. sie danach auszuwählen und gutzuheißen. (Etwa: Für welche Predigt kann ich diesen Text brauchen? In welche Unterrichtsstunde passt der Text?)

Der Begriff des Spiels kann helfen, den Zugang zur Literatur zu „entzwecken“: Schreiben und Lesen von Literatur als Spiel. Spiel ist in erster Linie zweckfrei. Spiel ist eine wichtige Weise, wie wir „Mensch“ sind. Im Spiel transzendiert sich der Mensch, übersteigt er seine (innerweltlichen) Festlegungen, kann er immer wieder von neuem beginnen und die Last seiner Lebensgeschichte abwerfen.³ Sind das nicht auch wesentliche Merkmale, ja die Gründe dafür, warum gelesen wird?

Menschliches Schaffen und Spielen sind im Grunde nicht voneinander zu trennen. Das zeigt ein Blick in die Kindheit. In dem Maße, in dem der Nützlichkeits- und Vernunftanspruch der Gesellschaft auf die Heranwachsenden einströmt, nehmen die spielerischen Versuche, die Welt zu bewältigen, ab. Sie werden auf die Bereiche der Kunst und der Kultur beschränkt und dort, wo sie sich nicht an die gesellschaftlich akzeptierten Spielformen halten, misstrauisch beäugt oder gar zensiert. Literatur ist einer jener „Orte“, an dem noch gespielt werden darf.

Der Spielcharakter der Literatur, das Spiel mit Sprache, mit Figuren, mit Wirklichkeiten, dem sich sowohl die Schreibenden als auch die Lesenden anschließen und von dem im folgenden noch zu sprechen sein wird, wird aber – so meine ich – noch viel zu wenig wahr- und noch weniger ernst genommen.

Meiner Meinung nach finden sich Theologinnen und Theologen, Kirchenfrauen und -männer meist an einem der beiden Pole: da gibt es jene, die die Literatur für durchaus nützlich halten und dies immer wieder unermüdlich zu begründen suchen, und jene, die kein Verständnis dafür haben, warum das Lesen von Literatur (Belletristik) so wichtig sein sollte und warum es sogar notwendig sein könnte, dass sich die Kirche Institutionen leistet, die sich mit Literatur und mit Lektüre(n) auseinandersetzen.

Ich gehöre sicher zur ersten „Spezies“ der TheologInnen: nämlich zu den VerteidigerInnen der Literatur und ihrer Bedeutung gerade auch für Theologie und Kirche. Ich versuche dabei aber – und hoffe das im folgenden deutlich machen zu können – eine Position einzunehmen, die es mir ermöglicht, Literatur zwar in ihrer Bedeutung ernst zu nehmen, andererseits aber gerade nicht zu vereinnahmen. Eine Gratwanderung. Ich bin mir der Absturzgefahr durchaus bewusst. Doch wer schon einmal Höhenwege gewandert ist, die über Grate führen, der weiß um die Aussicht, die sie bieten!⁴

1 Sinnlichkeit und Sprachrhythmus: Literatur sensibilisiert für Sprache und ästhetische Formen.

Die Bedeutung des *Wortes* für die christlichen Kirchen macht es zur offensichtlichsten Verbindung zwischen Literatur und Theologie. Die Bedeutung literarischer Sprache für die Kirche, der Zusammenhang von Literatur und Verkündigung sind wohl unumstritten.

„Ein Geheimnis kann ich nicht ‘ausplaudern’, ich kann es nur erzählend, umschreibend entfalten. Ich kann (ich soll) dem Geheimnis seine Fülle geben“⁶⁵

Was Handke hier als Aufgabe der SchriftstellerInnen formuliert, gilt umso mehr für jene, die das „Glaubensgeheimnis“ weitergeben wollen. Literatur zeigt als sprachliches Phänomen eine bestimmte Weise des Umgangs mit Erfahrungen, eines Umgangs, den man nicht einfach „übersetzen“ oder in Lehrformeln bringen kann. Die „Narrative Theologie“ hat versucht, dieser Erkenntnis Rechnung zu tragen und das Erzählen für die Theologie neu (wieder) zu entdecken: als Form der Mitteilung in der Bibel und als Form der Weitergabe der Glaubenserfahrungen in den urchristlichen Gemeinden.⁶⁶ Erzählen gilt als Urform menschlichen Sprechens. Erfahrungen, die erzählt werden, können nur um den Preis ihrer inhaltlichen Verkürzung in eine andere Sprachform übertragen werden. Die Zuwendung zur erzählenden Glaubensvermittlung basiert auf der Erkenntnis, dass jede sprachliche Art der Vermittlung ihre Eigenart und ihren spezifischen „Ort“ hat.

Die Sprache der Poesie schließlich (die immer – historisch gesehen – eng verflochten mit religiöser Sprache war) zeichnet sich durch eine besondere Fülle, eine besondere Ausdrucksmöglichkeit aus. Durch Wörter, Klang, Rhythmus, Reim spricht sie auch Unaussprechbares aus bzw. an. Sie deutet mehr an, als sie benennt, die „Lücken“ müssen von den Lesenden aufgefüllt werden. Poesie ist damit immer auch ein Anspruch, ein Anspruch an die Lesenden, mit der eigenen Vorstellungskraft „weiterzulesen“.

„Ich setze voraus, daß die Poesie die einzige Sprache ist, die an sich die Welt verwandelt, die jeder von uns ihr darbietet und die nur das aussagt, was ihre Eigentümlichkeit sie antreibt, zu sagen. Sie läßt ihre eigene Welt und ihre eigenen Bedeutungsinhalte aus sich selbst hervorgehen, trägt sie in sich und hält gleichzeitig auch darin etwas von unseren eigenen Bedeutungsinhalten fest, offenbart uns diese aber nur unter Gesichtspunkten, die uns unbekannt waren; so weckt sie in uns immer neue Formen von Bewußtsein.“⁶⁷

Nach Renard ist poetische Sprache daher angemessener als jede andere, will man von geistlicher Erfahrung sprechen. Indem sie immer mehr aussagt, als sie sagt, scheint sie die einzige Sprache zu sein, die Unsagbares sagen kann.

Kenntnisse von poetischer und narrativer Sprache und Formen helfen TheologInnen beim Verständnis eines adäquaten Umgangs mit der Verdichtung von Erfahrungen

religiöser Art. In Texten, die poetisch/literarisch sind, wird Sprache besonders vielschichtig verwendet. Sie eignen sich so auch zur Mitteilung von Glaubenserfahrungen.

Denn Theologie und Literatur stehen vor dem Problem, dass Erfahrungen mitteilbar und gleichzeitig auch nicht auszudrücken sind. Das verlorene Vertrauen in die Möglichkeiten der Sprache, das spätestens seit Hugo von Hofmannsthals „Brief des Lord Chandos“⁸ ein Thema der Literatur ist, wird als psychisches und soziales Problem heute von vielen AutorInnen als wesentliches, weil existentielles Problem des Menschen thematisiert.

Die „neue Sprachlosigkeit“ der AutorInnen, der moderne Sprachverlust – d.h. der Verlust des Urvertrauens in die Sprache, der „Hoffnung, daß das jeweilige Zauberwort, auf das hin die Welt zu singen anfangen, sehr wohl da sei, wenn man es nur der Welt ablauschen würde“⁹, der Zuversicht, Ganzes abbilden zu können und auch verstanden zu werden – dieser Sprachverlust ist Symptom der Situation des Menschen heute. Nach den Katastrophen des Dritten Reichs, der Propaganda in Ost und West, dem Verlust des Fortschrittsglaubens angesichts der neuen Katastrophen und Kriege dieser Welt wird der Sprache nicht mehr zugetraut, die Welt in schönen, vor allem aber entsprechenden Bildern abzubilden.¹⁰

DichterInnen und SchriftstellerInnen thematisieren zwar den vergeblichen Versuch einer Deutung der Welt durch Sprache, geben ihn aber dennoch nicht auf, suchen immer wieder aufs neue nach den Worten:

„Die Literatur aber, die selber nicht zu sagen weiß, was sie ist, die sich nur zu erkennen gibt als ein tausendfacher und mehrtausendjähriger Verstoß gegen die schlechte Sprache – denn das Leben hat nur eine schlechte Sprache – und die ihm darum ein Utopia der Sprache gegenüberstellt, diese Literatur also, wie eng sie sich auch an die Zeit und ihre schlechte Sprache halten mag, ist zu rühmen wegen ihres verzweiflungsvollen Unterwegsseins zu dieser Sprache und nur darum ein Ruhm und eine Hoffnung der Menschen. Ihre vulgärsten und präziösesten Sprachen haben noch teil an einem Sprachtraum; jede Vokabel, jede Syntax, jede Periode, Interpunktion, Metapher und jedes Symbol erfüllt etwas von unserem nie ganz zu verwirklichenden Ausdruckstraum.“¹¹

Literatur scheint mit ihrer Erfahrung der Unfähigkeit, den „richtigen“ Ausdruck zu finden, in einer ähnlichen Lage zu sein wie die Theologie, die auch ihre Grenzen, Gottes- und Glaubenserfahrungen sprachlich zu Wort bringen zu können, zugeben muss. Mag man wie Seckler von „ansagender Rede“¹² sprechen oder andere Ausdrücke dafür finden: Immer wieder versuchen Theologie und Verkündigung, Gottes Wort wirkmächtig zu machen, ohne es je sprachlich dingfest machen zu können.¹³

„Religiöse und metaphysische Konflikte sind abgelöst worden durch soziale, mitmenschliche und politische. Und sie alle münden für den Schriftsteller in den Konflikt mit der Sprache. Denn die wirklich großen Leistungen dieser letzten fünfzig Jahre, die eine neue Literatur sichtbar gemacht haben, sind nicht entstanden, weil Stile durchhexpe-

rimentiert werden wollten, weil man sich bald so, bald so auszudrücken versuchte, weil man modern sein wollte, sondern immer dort, wo vor jeder Erkenntnis ein neues Denken wie ein Sprengstoff den Anstoß gab – wo, vor jeder formulierbaren Moral, ein moralischer Trieb groß genug war, eine neue sittliche Möglichkeit zu begreifen und zu entwerfen.“¹⁴

Ingeborg Bachmann charakterisiert hier die Suche nach der Sprache, nach dem richtigen Ausdruck als Suche nach den Möglichkeiten des Menschen, nach Möglichkeiten seines Selbstentwurfes durch neue Erkenntnis und Veränderung daraus. „Und die verändernde Wirkung, die von neuen Werken ausgeht, erzieht uns zu neuer Wahrnehmung, neuem Gefühl, neuem Bewußtsein.“¹⁵

Literatur schult das ästhetische Empfinden und das poetische und narrative Sprachgefühl. Sinnlichkeit bildet einen wichtigen Gegenpol zu einem rein intellektuellen Umgang mit der Sinnfrage. Gerade religiöse Ausdrucksformen sollten doch immer auch ästhetisch, poetisch bleiben, um dem Geheimnis, von dem sie sprechen, zumindest annähernd gerecht zu werden.

Verkündigung schließlich braucht das behutsame, das zögernde, das suchende Wort. Literatur ist wohl der beste Lernort eines Ringens um Sprache, Beispiel für den, wie Ingeborg Bachmann es ausdrückte, „nie ganz zu verwirklichenden Ausdruckstraum.“¹⁶

2 Lesen und Leben: Literatur erweitert die Erfahrung.

Der Begriff „Erfahrung“ steht zunächst für die Gesamtheit dessen, was Menschen im Leben ihres Bewusstseins erfahren¹⁷ und bezeichnet die Empfindungen und Eindrücke, die eine bleibende Erweiterung des Bewusstseins bilden. Das Wort „fahren“ verweist auf Bewegung, Dynamik. Erfahrung hat mit Abenteuer zu tun, mit Entdeckungen, mit einem Sich-auf-den-Weg-Machen (Märchenmotiv!). Die Erfahrung hat also Erlebnischarakter.

Das mittelhochdeutsche „ervarn“ bzw. das althochdeutsche „irfaran“ bedeuteten ursprünglich „reisen“, „durchziehen“, „erreichen“, das mittelhochdeutsche Verbalsubstantiv „ervarunge“ („Durchwanderung“, „Erforschung“) wurde auch im Sinn von „Wahrnehmung“, „Kenntnis“ verwendet.¹⁸ Durch Aufbrüche, Abenteuer und Entdeckungen wird der Mensch „erfahren“ im Sinn von „klug“, „bewandert“ (auch dieses Wort signalisiert, dass Bewegung stattgefunden hat). Die permanente Erweiterung des Bewusstseins durch Erfahrung ist Teil des lebenslangen Lernprozesses.

Erfahrungen lösen Lernprozesse aus: sie treffen in eine bestimmte Lebenssituation, auf andere schon gemachte Erfahrungen und müssen verstanden und eingeordnet werden. „Damit aber ein Erlebnis zur Erfahrung wird, muß es seinerseits erst vom Subjekt gedeutet und sinnvoll in Beziehung zu seinen bisherigen Erfahrungen gesetzt werden“¹⁹.

Die Deutung der Erfahrungen geschieht immer in einem bestimmten Horizont, in einem bestimmten Wirklichkeitsverständnis. Jede Erfahrung kann jederzeit durch neue Erfahrungen korrigiert werden. Durch Reflexion der Erfahrungen bildet sich der Horizont für jede weitere Erfahrung, produziert der Mensch in diesem Sinn Teile seiner Wirklichkeit selbst, überträgt er Modellvorstellungen auf die Wirklichkeit und gestaltet sie dadurch. Der Ursprung von Kunst und Literatur liegt vermutlich im Versuch, die Erfahrungen, die Wirklichkeit zu deuten und damit den Erfahrungen einen Sinn zu geben.

„Das Geschichtenerzählen als ein ursprüngliches Verfahren der Weltdeutung, der gemeinschaftlichen Verständigung über die Not und das Glück, steht autonom neben den anderen Formen der Welterklärung. Die Wahrheit, die die Literatur hervorbringt, ist eine andere als die der Wissenschaften, eine andere auch als die des Mythos. Der Wissenschaft gegenüber steht die Literatur auf der Seite des Mythos, dem Mythos gegenüber auf der Seite der Wissenschaft. Das ist ihre List.“²⁰

Niemand kann ohne Erfahrung schreiben, immer sind Lebensgeschichte, Erkenntnisse und Stoffe, die einem Menschen begegnet sind, mit in den Text verwoben. Die Entstehung von Christoph Ransmayrs berühmtem Roman „Die letzte Welt“ ist ein gutes Beispiel für die Bedeutung der Erfahrung für die Entstehung eines Textes. Ransmayr sollte/wollte Ovids „Metamorphosen“ in eine zeitgenössische Form bringen. Der „alte“ Stoff begann aufgrund von Erfahrungen, in diesem Fall von Begegnungen, lebendig zu werden:

„Der Wiener Autor begegnete den Figuren des beinahe 2000 Jahre alten Buches plötzlich in der Gegenwart: in der Straßenbahn, im Kino und auf Reisen.

Die Arachne des Ovid etwa traf er im österreichischen Mostviertel bei einer Hochzeit: eine Frau in einer den Besucher erdrückenden Teppichwelt, in der sogar das Telefon und der Brotkorb mit brokatenen Caprimotiven verziert waren. Und als er in einem griechischen Dorf einen epileptischen Jungen einen Holzstock versonnen wie ein Saiteninstrument befiedeln sah, wußte er, dass ‚auch der arme Battus noch lebte.‘ Solche Erlebnisschauer waren die Geburtsaugenblicke des Romans, und dem Autor war es nicht länger möglich, ‚die Metamorphosen wie gewünscht auf ein modernes Sprachproblem zu reduzieren‘. Aus den Schreibtischmühen war eine schöpferische Obsession geworden.“²¹

Nicht nur Erfahrungen von AutorInnen spielen im Spiel der Literatur eine Rolle. Wer liest, macht neue Erfahrungen, verwebt sie mit den bisherigen. Literatur bietet die Möglichkeit, die Welt in den Augen der anderen²² – und damit auch sich selbst neu zu erfahren.

Literatur präsentiert jeweils Modelle von Wirklichkeit, aber auch von Lebenspraxis, „indem sie jeweils bestimmte Ausschnitte von Lebenspraxis (einschließlich Kommunikations- und Sprachpraxis) gestaltet darstellt.“²³ Literatur ermöglicht eine besondere,

exemplarische Problemgestaltung. Literatur zeigt sich damit als eine Weise des Erfahrungsaustausches, die sich als besonders komplexe Form von anderen Arten des kommunikativen Handelns unterscheidet.

In der Welt der Literatur wird der Mensch in Konflikten und Sinnkrisen, mit seinen Hoffnungen und Ängsten, jeweils ausschnittsweise und unter unterschiedlichen Aspekten dargestellt. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Bedeutung dieser Wesenseigenschaft von Literatur benannt:

„Auf ihre Weise sind auch Literatur und Kunst für das Leben der Kirche von großer Bedeutung. Denn sie bemühen sich um das Verständnis des eigentümlichen Wesens des Menschen, seiner Probleme und seiner Erfahrungen bei dem Versuch, sich selbst und die Welt zu erkennen und zu vollenden; sie gehen darauf aus, die Situation des Menschen in Geschichte und Universum zu erhellen, sein Elend und seine Freude, seine Not und seine Kraft zu schildern und ein besseres Los des Menschen vorausahnen zu lassen. So dienen sie der Erhebung des Menschen in seinem Leben in vielfältigen Formen je nach Zeit und Land, das sie darstellen.“²⁴

Literatur kann in dieser Hinsicht die Erfahrungen, Ängste und Hoffnungen der Menschen von heute mitteilen. Literatur erscheint aber nicht als Spiegel, der einfach die gesellschaftliche, kulturelle und religiöse Situation wiedergibt, sondern schafft deutend, erzählend Sichtbares, das auf die Gegenwart verweist. So wird sie zu einem ganz speziellen Ort menschlicher Erfahrung.²⁵ Daher gilt, was der Wiener Weihbischof Krätzl, selbst passionierter Leser, über die „Lesespflicht“ der TheologInnen sagt:

„Es müßte für Priester, Katecheten, Pastoralassistenten und andere in der Seelsorge Mitarbeitende so etwas wie eine Lesespflicht moderner Literatur geben. Was in solcher Literatur klar wird, ist notwendige Ergänzung zu allen theologischen und pädagogischen Studien. Nur so können wir die Probleme der Menschen unserer Zeit klarer sehen, die vielfache Sprachlosigkeit eher deuten, nur so werden wir in Predigt, Unterricht und Zwiegespräch auch jene Worte finden, mit denen der Mensch von heute sich auszudrücken oder auch zu verschweigen pflegt.“²⁶

Für TheologInnen spielen verständlicherweise literarische Texte mit religiösen Themen, Motiven, Figuren, mit Bezug auf die Bibel eine besondere Rolle. Zeitgenössische aktuelle Auseinandersetzungen mit Glaubensinhalten in der Literatur können auf neue Bedeutungen des Glaubens hinweisen, neue Spuren zeigen. Biblische Bezüge können ein neues Verständnis der Originaltexte ermöglichen und eine neue Aktualität der „alten“ Texte aufscheinen lassen. Eine Thematisierung von Religion und Glauben in der Literatur kann Ausgangspunkt für einen Gang zu den Quellen sein. Literatur kann plötzlich auch die Bibel (wieder) spannend machen.

Allerdings – und das sei hier ausdrücklich festgehalten: literarische Texte mit religiöser Thematik sind nur ein Bereich unter den vielen anderen, die für die Theologie interessant sein sollten. Viele literarische Texte thematisieren Bereiche menschlichen Le-

bens, die von TheologInnen genauer unter die Lupe genommen gehören: den Umgang mit Behinderten, Ausgestoßenen, Flüchtlingen; die Erfahrungen mit Leid und Tod; Schuld, Reue und Vergebung, um nur einige zu nennen. Viele literarische aktuelle Beispiele gibt es zu diesen Themen, die noch viel zu wenig von Pastoral und Religionspädagogik aufgegriffen werden. Aber nicht nur die Inhalte, sondern auch die schon angesprochene Bedeutung der Sprache und die noch anzuführenden Eigenschaften wie Möglichkeitssinn und Wirklichkeitsdeutung sowie die „Einladung zum Gespräch“ machen deutlich, dass zunächst einmal unabhängig von religiöser Thematik Literatur für die Sprachkultur der Kirche einfach unersetzlich ist.

3 Tun als ob:

Literatur lässt von Möglichkeiten träumen.

Seltener als den Hinweis auf die Sprache und die seismographische Funktion der Literatur hört man unter TheologInnen den Verweis auf die Fiktionalität der Literatur und deren besondere Bedeutung. Lüge und dennoch Wahrheit – diese Eigentümlichkeit des Wirklichkeitsbezuges wird Fiktionalität genannt. Literatur schreibt ja nicht ab, sondern sie verwandelt bzw. schafft Wirklichkeit neu.

„In der Tat lügen die Romane – sie können nicht anders –, aber dies ist nur ein Teil der Geschichte. Der andere Teil besteht darin, daß sie in ihrer Lügenhaftigkeit jene eigentümliche Wahrheit ausdrücken, die nur verborgen und verdeckt ausgedrückt werden kann, verkleidet als etwas, das sie nicht ist.“²⁷

Die Fiktionalität der Literatur bedeutet damit nicht das Gegenteil von Wahrheit, sondern eröffnet besondere Möglichkeiten, sich der Wahrheit zu nähern.

Oft wird die Fiktionalität als wesentliches Unterscheidungskriterium angeführt, um literarische Texte von alltäglichen, pragmatisch orientierten Sprachformen und Texten unterscheiden zu können. Eine scharfe Trennung von Fiktionalem und Nichtfiktionalem ist jedoch nicht möglich. Auch im alltäglichen Sprachgebrauch finden sich fiktionale Elemente: Aussagen über Noch-nicht-Wirkliches und „nur“ Vorgestelltes.²⁸ Und umgekehrt haben auch fiktionale Texte die Lebenswirklichkeit der Lesenden als Folie und Bezugspunkt.²⁹ Die Sprachlichkeit allein bietet immer schon einen Wirklichkeitsbezug und hebt somit das „nur“ Fiktive auf³⁰ – andererseits ist gerade das Unterscheidende von Wirklichkeit die Tatsache, dass Literatur aus Wörtern besteht und nicht aus lebendigen Erfahrungen.

Der entscheidende Unterschied zum alltäglichen, pragmatischen Sprachgebrauch besteht darin, dass Literatur gar nicht erst vorgibt, Wahrheit im Sinn von Nicht-Fiktivem zu berichten. Sie täuscht keine Identität zwischen realen Sachverhalten und Berichtetem vor und Lesende erwarten dies auch nicht. Figuren und Handlung sind sozusagen fiktiv, aber nicht fingiert. Fiktion lebt also – und das ist das Entscheidende – von einem bestimmten Kontrakt zwischen AutorIn und LeserIn³¹, einem Rollenspiel, das nach be-

stimmten Regeln abläuft. Wer einen Roman liest, weiß, dass keine historische Dokumentation zu erwarten ist, und die Frage „War es wirklich so?“ erübrigt sich.

Literarische Fiktion ist ein Rollenspiel, das sich in der Literatur abspielt, aber die Lesenden mitspielen lässt. Spielerisch wird das Leben verwandelt, werden Möglichkeiten des Besseren und Schlechteren durchgespielt und die Erfahrungen daraus ins wirkliche Leben zurückgespielt. Phantasie und Kreativität werden geschult, Erfahrungsmöglichkeiten werden ins Unendliche vervielfacht. Die eigene Rolle wird relativiert, indem sie gewechselt wird, in viele Personen und Auffassungen kann geschlüpft werden: in den Mörder ebenso wie in den Heiligen.

„Romane haben Anfang und Ende, und selbst in den gestaltlosesten und gezwungensten erlangt das Leben einen Sinn, den wir erkennen können, weil sie uns eine Perspektive bieten, die das wirkliche Leben, in das wir eingetaucht sind, uns immer verweigert. Diese Ordnung ist Erfindung, eine Hinzufügung des Romanautors, dieses Simulanten, der das Leben neu zu schaffen scheint, während er es in Wirklichkeit nur korrigiert. Bisweilen subtil, andere Male grob, verfälscht die literarische Fiktion das Leben, indem sie es in ein Raster aus Worten preßt, die es im Maßstab verkleinern und es dem Leser zugänglich machen. Dieser kann es dann beurteilen, verstehen und vor allem mit einer Straflosigkeit leben, die ihm das wirkliche Leben nicht gewährt.“⁴³²

Nach Vargas Llosa ist dieses Spiel ein Grundbedürfnis des Menschen, es entspringt der Sehnsucht, dem Verlangen, das in jedem Menschen steckt: ein anderer zu sein, viel mehr Möglichkeiten zu haben, als man tatsächlich hat. „Romane werden nicht geschrieben, um das Leben zu erzählen, sondern um es zu verwandeln, indem man ihm etwas hinzufügt.“⁴³³

„In der damit bezeichneten, besonderen Wirklichkeitsbeziehung liegt die eigentliche Bedeutung des literarischen Textes für die individuelle und gesellschaftliche Aneignung der Wirklichkeit und Kommunikation.“⁴³⁴ Fiktion handelt, so Schutte, auf zweierlei Weise von der Wirklichkeit: Erfahrung bildet den Darstellungsinhalt des Textes und den Entstehungshintergrund. Jede Interpretation geht davon aus, dass das eine auf das andere verweist.³⁵ Die Fiktion stellt einen Modus von Wirklichkeitsaneignung, einen Umgang mit Erfahrungen von Wirklichkeit dar, der als solcher nicht zu übersetzen ist. „[...] in allen ihren Dimensionen bleiben Fiktionen praxisbezogen. Ihr Zusammenhang mit Verhaltensmustern, Handlungsformen, Sinngebungsakten und Weltdeutung ist nicht bestreitbar.“⁴³⁶

Den Lesenden ermöglicht die Fiktion Erfahrungen, die den Alltag übersteigen und in ihrer Struktur die Erfahrungsfähigkeit der Lesenden erweitern.³⁷ „Fiktionale Kommunikation ist daher eine Erweiterung und Ergänzung des kommunikativen Handelns, ist eine zusätzliche Dimension menschlicher Handlungsformen.“⁴³⁸

„Wenn wir Romane lesen, sind wir nicht nur wir selbst; wir sind auch die verzauberten Wesen, zwischen die der Romancier uns versetzt. Dieser Vorgang kommt einer

Metamorphose gleich: Das erstickende Gefängnis unseres wirklichen Lebens tut sich auf, und wir treten hinaus als andere, um stellvertretend Erfahrungen zu erleben, die die Dichtung zu unseren macht. Hellsichtiger Traum, gestaltgewordene Phantasie, ergänzt die Dichtung uns verstümmelte Wesen, denen die grausame Dichotomie auferlegt wurde, ein einziges Leben zu haben und Wünsche und Phantasie genug, um tausend zu begehren. Diesen Raum zwischen dem wirklichen Leben und den Wünschen und Phantasien, die es reicher und anders wollen, füllen die dichterischen Fiktionen aus.⁴³⁹

Schreibende und Lesende erdenken sich in die Texte bzw. aus den Texten heraus eine eigene Welt und setzen sich in ihr mit sich und dem eigenen Leben auseinander. Das Schaffen und Aneignen von Literatur (Schreiben und Lesen) sind Beispiele und Ausdrücke für das Vermögen des Menschen, aus der Unmittelbarkeit der Erfahrungen zu treten und die Welt zu „transzendieren“.

„Solange es noch Geschichten gibt, solange gibt es noch Möglichkeiten.“⁴⁴⁰ – Literatur bringt Möglichkeiten zur Sprache. Musil schreibt in seinem Roman(fragment) „Der Mann ohne Eigenschaften“ vom „Möglichkeitssinn“ und meint damit die Fähigkeit, „alles, was ebensogut sein könnte, zu denken und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist“⁴⁴¹. Möglichkeiten zu denken und auszusprechen, kann gefährlich sein und störend, weil es Bestehendes in Frage stellt. „Man sieht, daß die Folgen solcher schöpferischer Anlage bemerkenswert sein können, und bedauerlicherweise lassen sie nicht selten das, was die Menschen bewundern, falsch erscheinen und das, was sie verbieten, als erlaubt und wohl auch beides als gleichgültig. Solche Möglichkeitsmenschen leben, wie man sagt, in einem feineren Gespinst, in einem Gespinst von Dunst, Einbildung, Träumerei und Konjunktiven; Kindern, die diesen Hang haben, treibt man ihn nachdrücklich aus und nennt solche Menschen vor ihnen Phantasten, Träumer, Schwächlinge und Besserwisser oder Krittler.“⁴⁴²

Das Mögliche, so Musil weiter, umfasst „die noch nicht erwachten Absichten Gottes“⁴⁴³. Dem Menschen wird zugetraut, sich und die Welt produktiv zu verändern, Utopien zu erdenken und diesen nachzugehen. „Ein mögliches Erlebnis oder eine mögliche Wahrheit sind nicht gleich wirklichem Erlebnis und wirklicher Wahrheit weniger dem Werte des Wirklichseins, sondern sie haben, wenigstens nach Ansicht ihrer Anhänger, etwas sehr Göttliches in sich, ein Feuer, einen Flug, einen Bauwillen und bewußten Utopismus, der die Wirklichkeit nicht scheut, wohl aber als Aufgabe und Erfindung behandelt.“⁴⁴⁴

SchriftstellerInnen und LeserInnen behandeln die Wirklichkeit als Aufgabe und Erfindung – müssen TheologInnen diese Kreativität nicht als Antwort auf die Kreativität Gottes sehen? Gottes Schöpfung wird ja als „Spielraum für Gottes Prachtentfaltung“⁴⁴⁵ gesehen und der Mensch als von Gott her befähigt, ja beauftragt, die Welt kreativ zu verändern.⁴⁶ Diese kreativen künstlerischen Veränderungen schaffen ein „Mehr“ an Leben, in ihnen liegt oft genug auch die Kraft für die permanent notwendige Humanisierung der Gesellschaft, wie Härtling es beschreibt: „Und wir Schreibenden können

vielleicht helfen, können in unseren Gedichten und Geschichten vom friedfertigen Menschen erzählen, der einmal die Erde bewohnt: Ein Stück Kindlichkeit sollte er sich bewahren, Vorurteile und Neid sollte er sich aus dem Sinn schlagen. Zärtlichkeit und Neugier sollte er pflegen, Besitzgier und Machtstreben sollte er nicht mehr lernen und nicht mehr lehren.“⁴⁴⁷

Unterschieden werden muss – so Dorothee Sölle – eine solche „Literatur der Möglichkeit“ von Literatur, die Wirklichkeit nur reproduziert, indem sie Klischees und Vorurteile erfüllt und keine neuen Sehmöglichkeiten zulässt. Letztere wäre – so Sölle – auch nicht theologisch relevant: „Theologisch relevant ist, was uns öffnet, was „ein neues Organ in uns aufschließt“ (Goethe), was uns aus den Versicherungen des Gewußten herausnimmt, was uns mit den eigenen Klischees konfrontiert, was uns entlarvt, was unser Verhältnis zur Welt und damit uns selber ändert.“⁴⁴⁸

Zusammenfassend sei noch einmal der Schriftsteller Mario Vargas Llosa zitiert:

„Denn das wirkliche Leben, das wahre Leben ist niemals genug gewesen und wird niemals genug sein, um die menschlichen Wünsche zu erfüllen. Und ohne diese Unzufriedenheit mit dem Leben, welche die Lügen der Literatur zugleich schnüren und besänftigen, gibt es niemals wirklichen Fortschritt.“

Die Phantasie, mit der wir begabt sind, ist eine teuflische Gabe. Sie ist schuld, daß sich beständig ein Abgrund auftut zwischen dem, was wir sind, und dem, was wir sein möchten, zwischen dem, was wir haben, und dem, was wir begehren.

Die Vorstellungskraft hat jedoch ein schlaues, subtiles Mittel gegen diese unvermeidliche Diskrepanz zwischen unserer begrenzten Wirklichkeit und unseren maßlosen Wünschen ersonnen: die literarische Fiktion. Dank ihr sind wir mehr und sind wir andere und doch immer wir selbst. In ihr lösen wir uns auf und vervielfältigen wir uns, weil wir sehr viele Leben mehr leben als das, was wir besitzen, und als die, die wir leben könnten, wenn wir auf das Wahre beschränkt blieben und das Gefängnis der Geschichte niemals verließen.“⁴⁴⁹

Die Fiktionalität als Wesensmerkmal der Literatur beachten – diese Aufforderung sei in Richtung Theologie ausgesprochen. Oft genug wird Literatur betrachtet, als wäre sie eine Wiedergabe konkreter Situationen oder biographischer Ereignisse. Dazu stellt der Literaturwissenschaftler Peter von Matt bildreich und treffend fest: „Die Wahrheit der Geschichte steckt in der Literatur wie die Wahrheit des privaten Lebens im Traum, und wer im Traum Bären erlegt und von Wolkenkratzern fällt, ohne Schaden zu nehmen, eignet sich noch lange nicht zum Stuntman in Hollywood.“⁴⁵⁰

4 Literatur im Leben:

Literatur konfrontiert mit Wirklichkeit.

„Durch das Spiel und die Kunst werden Leben und Wirklichkeit reicher und „bedeutungsvoller“;“ schreibt der Sozialwissenschaftler und bildende Künstler Bernd

Guggenberger, „beide bedienen sich im Wege der Vorstellungskraft aus dem Arsenal der verworfenen, der nicht oder noch nicht wahrgenommenen Möglichkeiten. Das Mögliche ist jedoch weder willkürlich noch grenzenlos; es gewinnt seine Plausibilität und Zurechnungsfähigkeit aus dem Kontext der zugehörigen Realität.“⁴⁵¹

Auch Ausflüge in die „Phantasiewelten“ der Literatur müssen nicht ohne Relevanz für das Leben bleiben. Wieweit Lesen tatsächliche Auswirkungen auf das Leben haben kann, wurde und wird unterschiedlich bewertet. Zensur und Index zeugen von der Angst, die vor allem Herrschende vor der Verführungskraft des Buches hatten und haben. Literatur, die Bestehendes in Frage stellt, ist subversiv und Lesen eine „Form, die Selbstbestimmung des Individuums zu bekräftigen und sie zu verteidigen, wenn sie bedroht ist; einen eigenen Freiheitsraum zu bewahren“⁵², der andere Freiheiten eröffnet. Und deshalb ist die Literatur auch „eine ständige Bedrohung für jede Macht, welche die Menschen zufrieden und konform sehen möchte. Die Lügen der Literatur beweisen uns, wenn sie in Freiheit entstehen, daß dies nie so war. Und sie zetteln eine nicht enden wollende Verschwörung an, damit dies auch in Zukunft nicht so sein möge.“⁴⁵³

Hoch eingeschätzt wird das Buch von der „Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz“ in ihrem „Impulspapier zur katholischen Büchereiarbeit: Lesen – Buch – Bücherei (1992)“:

„Entscheidend sind die Wirkungen von Büchern auf den Weg der Menschheit im ganzen sowie das Leben des einzelnen. Es gibt ‚Bücher, die die Welt verändern‘. Bücher standen am Anfang von Denkschulen, von Herrschaftssystemen, von Weltreichen, von Ideologien – Bücher haben auch nicht selten deren Zerstörung und Untergang eingeleitet. Bücher haben Menschen zu höchsten schöpferischen Leistungen angeregt, haben ihnen Mut zur Zukunft gegeben, haben aber auch Hoffnungen zerstört und in die Irre geführt. Das alles können Bücher bewirken.“⁴⁵⁴

Einsamkeit und Freiheit des Lesers werden betont sowie die Kommunikation, die über Zeit und Raum hinaus möglich ist. Das Buch wartet und drängt sich nicht auf, es kann einen überallhin begleiten. Es kann „den Blick öffnen für die Geschichtlichkeit von Mensch und Welt, für die Suche nach dem Schönen, für das Spiel mit dem Möglichen, für die Ganzheit unserer Existenz mit ihren Fragen nach Sinn und Ziel.“⁴⁵⁵ Jenseits einer leider oft üblichen pastoralen Verzweckung wird dem Buch hier eine große Bedeutung für das Leben zugeschrieben.

Literatur konfrontiert schonungslos mit der unverkürzten Wirklichkeit, mit Leid und Elend. Sie stellt Menschen und deren Lebenssituationen, das Schöne und das Hässliche dar, sie stellt die Fragen nach dem Sinn des Lebens und des Todes. Freude und Leid, Ängste und Hoffnungen der Menschen werden thematisiert, Grenzerfahrungen und Visionen. Solche Literatur – auch unabhängig von biblischer oder religiöser Thematik! – bietet selten Antworten, aber lehrt das Fragen, das unerlässlich auch für einen reifen Glauben ist.

Was für die Auseinandersetzung mit Literatur im allgemeinen gilt, gilt um so mehr für Texte mit religiöser oder biblischer Thematik, vor allem wenn sie provozieren oder irritieren, das bisherige Glaubensbild in Frage stellen. Konfrontation stiftet ja bekanntlich Identität. Durch Vergleich, Provokation und Anfrage kann das Bild des eigenen Glaubens geschärft bzw. Unschärfe wahrgenommen werden, neue Perspektiven machen auch neue Annäherungen möglich.

Ein radikaler Leser in diesem Sinne ist Kafka, der 1904 an seinen Freund Oscar Pollak schreibt: „Ich glaube, man sollte überhaupt nur solche Bücher lesen, die einen beißen und stechen. Wenn das Buch, das wir lesen, uns nicht mit einem Faustschlag auf den Schädel weckt, wozu lesen wir dann das Buch? Damit es uns glücklich macht, wie Du schreibst? Mein Gott, glücklich wären wir eben auch, wenn wir keine Bücher hätten, und solche Bücher, die uns glücklich machen, könnten wir zur Not selber schreiben. Wir brauchen aber die Bücher, die auf uns wirken wie ein Unglück, das uns sehr schmerzt, wie der Tod eines, den wir lieber hatten als uns, wie wenn wir in Wälder verstoßen würden, von allen Menschen weg, wie ein Selbstmord, ein Buch muß die Axt sein für das gefrorene Meer in uns. Das glaube ich.“⁴⁵⁶

5 Sprache und Gespräch: Literatur will kommuniziert werden.

Weil Literatur einlädt, die Welt in den Augen eines anderen bzw. ganz anders zu sehen, ermöglicht sie Lernerfahrungen, eine Erweiterung des Horizonts durch Perspektivenzuwachs. Lernprozesse finden vor allem dort statt, wo neue Erfahrungen, neue Sichtweisen auf bisher Bekanntes stoßen. Polemisches oder Provokantes kann dem Lernprozess in diesem Sinne durchaus nützlich sein.

Dem Lernen der Grundlage der Literatur, der Sprache, und nicht zuletzt dem Lesen im ursprünglichen Sinn kommt eine große gesellschaftspolitische Bedeutung zu. Der kompetente Umgang mit Sprache und Schrift, das Beherrschen der Kulturtechnik Lesen ist und bleibt die Voraussetzung für die Teilnahme an der Kultur und an der Möglichkeit zu weiterer Bildung! (Auch im Zeitalter der Neuen Medien!) Die deutsche Bischofskonferenz und der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland haben dementsprechend in ihrer 1997 gemeinsam herausgegebenen Erklärung über „Chancen und Risiken der Mediengesellschaft“ empfohlen: „Neben dem Erlernen eines qualifizierten Umgangs mit visuellen Medien bedarf die Förderung der Kulturtechniken des Lesens und des Schreibens einer besonderen Pflege. Die Kompetenz im Umgang mit Texten ist von zentraler Bedeutung für den kritischen Umgang auch mit anderen Medienangeboten.“⁴⁵⁷

Und wie steht es mit der sozialen Bedeutung des Lesens?

„Du schickst dich an, den neuen Roman *Wenn ein Reisender in einer Winternacht* von Italo Calvino zu lesen. Entspanne dich. Sammle dich. Schieb jeden anderen Gedanken beiseite. Laß deine Umwelt im ungewissen verschwimmen. Mach lieber die Tür zu, drüben läuft immer das Fernsehen. Sag es den anderen gleich: ‚Nein, ich will nicht

fernsehen!‘ Heb die Stimme, sonst hören sie’s nicht: ‚Ich lese! Ich will nicht gestört werden!‘ Vielleicht haben sie’s nicht gehört bei all dem Krach; sag’s noch lauter, schrei: ‚Ich fang gerade an, den neuen Roman von Italo Calvino zu lesen!‘ Oder sag’s auch nicht, wenn du nicht willst; hoffentlich lassen sie dich in Ruhe.“⁵⁸

So wie Italo Calvino in seinem Roman „Wenn ein Reisender in einer Winternacht“ beschreibt wohl selten Literatur den Vorgang des Lesens und das Umfeld, das sich ein Leser dafür sucht. Der Roman führt und verführt den Leser auf die unterschiedlichsten Fahrten, um ihn doch wieder und wieder zum eigenen Lesen zurückzuführen: Was passiert da, wenn wir lesen? Warum tun wir es? Und wie? Und wo?

Lesen erscheint als einsame Tätigkeit. Spätestens seit der Erfindung des Buchdrucks und der allgemeinen Alphabetisierung hat sich Lesen hierzulande wegbewegt von Vorlesen und Zuhören zum stillen Lesen an einem Ort und zu einer Zeit, die man sich selbst gewählt hat. Nicht zuletzt diese Unabhängigkeit von Ort und Zeit ist es, die immer wieder auch als Vorteil des Lesens hervorgehoben wird. Unterstützt Lesen damit den Trend der Individualisierung?

Italo Calvino lässt seinen Leser nicht allein. Er führt in seinem Roman eine zweite Person ein, lässt den Leser immer wieder den Weg einer Leserin kreuzen. Die Begegnung zweier Leser: Was macht die Faszination dieses Gedankens aus? Einander vorlesen, Gedanken und Sichtweisen austauschen, Perspektiven erweitern über das Gelesene hinaus ... das sind Folgeerscheinungen, wie sie Literatur manchmal (vielleicht auch ungewollt) bietet.

„Also diese berühmte einsame Insel, auf die man für den Rest des Lebens verbannt wird, dann kommt die Frage, was für Bücher nimmt man mit. Ich weiß, was für welche ich mitnehmen würde, keine. Denn nach 3 Tagen würde mir das Lesen vergehen. Ohne menschliche Gesellschaft vergeht einem das Lesen. Es ist ein ganz eigenartiges Geschäft, das Lesen, man kann es nur im Bewußtsein tun, daß man es mit vielen anderen zusammen tut, aber man tut es allein in seinem Zimmer. Es ist eine eigenartige Mischung von Gesellschaftlichkeit und Einsamkeit. Wenn die Menschen weg sind, ist auch das Lesen weg. Davon bin ich überzeugt. Und wenn ich etwas gelesen habe, von dem ich begeistert bin, dann renne ich rum und will alle anderen auch zu Lesern machen.“⁵⁹

Peter Bichsel bringt die Sehnsucht mancher Leser auf den Punkt. Wo ist der andere Leser, dem ich mit Begeisterung von meiner Lektüre erzählen kann? Wo ist die andere Leserin, die ich fragen muss, was das alles zu bedeuten hat? Wo finden sich Orte des Leseaustausches, der Nachfragemöglichkeit bei Ratlosigkeit, der „Missionierung“, des Ansteckens mit Lesefreude?

6 Exkurs: Literarisches Forum

Als Beispiel für die Bedeutung des Literaturgesprächs und dessen institutioneller Verankerung sei im folgenden kurz das Literarische Forum und eine seiner Initiativen, der

Fernkurs für Literatur, vorgestellt. Das Literarische Forum ist eine Einrichtung der Katholischen Aktion, der größten kirchlichen Laienorganisation Österreichs. Es ist eine staatlich anerkannte und geförderte Erwachsenenbildungsinstitution, die einen offenen Begegnungsraum für das Gespräch zwischen Literatur, den anderen Künsten, Gesellschaft und Religion bietet. Das Literarische Forum erarbeitet Bildungsangebote für alle, die in der Auseinandersetzung mit Literatur ihre literarischen Kenntnisse und ihre Beziehung zu Kunst und Religion selbstverantwortlich weiter entwickeln wollen.

Es versucht mit dem kreativen und kritischen Potential der Literatur innerhalb der Kirche mehr Bewusstheit für die Lebenswirklichkeit der Menschen zu schaffen. Es knüpft an die Kulturtradition der Kirche an, führt diese in der literarischen Bildungsarbeit innovativ weiter und hält sie auf der Höhe zeitgenössischer Auseinandersetzungen.

Das Literarische Forum hat aus dieser Erfahrung heraus, dass LeserInnen einerseits nach Information und Orientierung fragen, aber darüber hinaus auch die Kommunikation mit anderen Leserinnen und Lesern suchen, die das Lesen erst richtig bereichert, einen Literaturkurs gestaltet. Der Fernkurs für Literatur beginnt seit 1996 jedes Jahr neu und ist im deutschsprachigen Raum auf ein großes Echo gestoßen. Auf welchen Säulen steht nun dieser Kurs, der sich keineswegs nur an Experten in Sachen Literaturwissenschaft wendet?

Da ist zunächst die Säule der Fernlehre, die genau dem Wesen des Lesens und seinem Vorteil entspricht: nämlich unabhängig von Ort und Zeit lernen zu können. Die Kursunterlagen werden per Post nach Hause geschickt. Damit erreicht ein Fernkurs auch jene Teile der Bevölkerung, die – sei es aus geographischen Gründen, sei es aus beruflichen oder privaten – Schwierigkeit hätten, entsprechende Orte des Lernens aufzusuchen. Lernen muss nicht unbedingt in Hörsälen passieren, lernen kann man auch gemütlich zu Hause, auf dem Sofa.

Diese Säule wird ergänzt durch das Angebot der Kontaktaufnahme: regelmäßig stattfindende Seminartage bzw. -wochenenden oder -wochen an unterschiedlichsten Orten im In- und Ausland laden dazu ebenso ein wie das Angebot, auf Fragen der Kurshefte zu antworten und damit in schriftliche Kommunikation mit den Mitarbeiterinnen des Literarischen Forums zu treten. Im Zeitalter der elektronischen Medien werden dieser Form der Kommunikation noch zusätzliche Möglichkeiten eröffnet.

Dass diese Zusatzangebote der Kommunikation gerade für TeilnehmerInnen eines Fernkurses von großer Bedeutung sind, beweist die Evaluation der ersten beiden Kurse, die von Kurt Finger und Gabriele Khan-Svik (Institut für Erziehungswissenschaften der Universität Wien) unternommen wurde. Für fast die Hälfte der TeilnehmerInnen nahm das soziale Element im Laufe des Kurses an Bedeutung zu. Waren zu Beginn des Kurses vor allem Motive wie die Freude und das Interesse am Lesen von Literatur sehr wichtig, nehmen im Laufe des Kurses Motive wie Literatur in einer Gruppe zu lesen, mit anderen im Austausch zu stehen, die verschiedenen Ansichten kennen zu lernen, an Bedeutung zu. „Ich habe nicht geglaubt, dass es möglich ist, über ein und dasselbe Buch

so verschiedener Ansicht sein zu können“, formuliert eine Teilnehmerin ihre Erfahrung der Perspektivenvielfalt.

Diese Tendenz zeigt sich auch an der sichtbaren Wirkung des Kurses: an den unterschiedlichsten Orten entstehen selbstorganisierte Lesekreise und viele TeilnehmerInnen des Kurses bleiben über die Teilnahme am Kurs hinaus regelmäßige TeilnehmerInnen an Veranstaltungen des Literarischen Forums.

Information ist viel, aber nicht genug im Zeitalter der Informationsgesellschaft, die auf Knopfdruck eine Fülle von Information bietet, mit der nur noch schwer umgegangen werden kann. Da braucht es Orientierungshilfen, Kriterien, die ermöglichen, das Wichtige vom Unwichtigen, das Richtige vom Falschen zu unterscheiden. Unterstützung in dieser Hinsicht möchte der Fernkurs bieten. Er liefert keine fertigen Rezepte, stellt oft mehr Fragen als Antworten, ist polyphon und vielschichtig gestaltet, um dem Rechnung zu tragen, was heute allerorten begegnet und mit dem alle lernen müssen umzugehen: der Perspektivenvielfalt.

Wirklich gelingen wird dieser Umgang aber meist erst in direkter Auseinandersetzung mit anderen. Und deshalb ist die Kommunikation mit anderen die notwendige Ergänzung zu allen Theorien: Sie bringt Ermutigung („Ich hab’ geglaubt, ich bin die einzige, die mit der modernen Literatur so Schwierigkeiten hat“) und Klärung („Da ist mir auf einmal der Knopf aufgegangen.“) Die Schlussformulierung einer Teilnehmerin bringt die Zusammengehörigkeit von beidem auf den Punkt: „Hätte ich den Kurs nicht gemacht, wäre ich jetzt um Wissen und Erfahrungen ärmer.“

Ohne das eine gegen das andere auszuspielen, geht die Intention des Fernkurses, aber auch aller anderen Initiativen des Literarischen Forums (Seminare, Literaturwochen etc.) in die Richtung, wohl das Eintauchen in die Welt der Literatur zu unterstützen und zu fördern, aber auch ganz gezielt zu helfen, Brücken zu bauen: zum eigenen Leben und zum Leben anderer. Oder zumindest zum Nachdenken darüber anzuregen, „welchen Platz die Bücher in deinem Leben haben: ob sie eine Schutzmauer sind, die du vor dir errichtest, um die Außenwelt fernzuhalten, ein Traum, in den du eintauchst wie in eine Droge, oder ob sie womöglich Brücken sind, die du nach draußen schlägst, hinaus in die Welt, die dich so interessiert, daß du ihre Dimensionen mit Hilfe der Bücher erweitern und vervielfachen willst.“⁶⁰

7 Anstiftung zum Lesen

Der Theologe und Germanist Karl-Josef Kuschel ist ein engagierter Grenzgänger im Bereich Literatur und Theologie. In seinem Buch „Im Spiegel der Dichter“ stellt er in einem sehr persönlichen Statement die Bedeutung der Literatur für die Theologie sowie für den persönlichen Glauben in aller Kürze dar.

„Ich werde hier von Dichtern reden, die mir, seit ich theologisch zu denken begann, Herz und Hirn bewegten. Sie sind nicht der Grund meines Glaubens, wohl aber oft

dessen Anstifter. Lebenserfahrungen waren für mich oft Leseerfahrungen. Denken kam aus der konkreten Anschauung, Theorie aus der Sinnlichkeit. Auf meinem Weg habe ich denn auch immer wieder erfahren, daß es weniger Predigten, Katechismen und theologische Traktate, sondern die Dichter waren, die mir ein Stück Wahrheit in Wahrhaftigkeit erschlossen. Sie störten mich auf aus meiner Selbstzufriedenheit, aus der Selbstverliebtheit in die einmal gewonnene Plausibilität, aus der Versöhntheit mit den einmal gefundenen Antworten. Poetische Texte waren es, die mich durch ihre Schönheit in den Bann schlugen, mich durch ihren Sprachrhythmus bezwangen, durch ihre Bilderwelt in Begeisterung versetzten. Zugleich brachten sie mir widerständige Erinnerungen an Unversöhntes bei. Sie bestärkten mich darin, den eigenen Wahrnehmungen immer auch zu mißtrauen und meine eigene Rolle als Christ, Theologe und Bürger kritisch zu thematisieren. Ich lernte durch sie sehen und verlernte dabei das vorschnelle Lob der Schöpfung und das eilfertige und beflissene Vertrauen in Amtsträger und Institutionen. Ich lernte, daß man sich gerade als Theologe auch Rollenerwartungen zu entziehen hat, wenn man vor sich und seinem Schöpfer noch Selbstachtung zu bewahren trachtet. Ich lernte durch sie, daß es im Namen Gottes einen Widerstand gegen vollmundige Unangefochtenheit gibt, eine Treue zum eigenen Glauben, aber auch eine Treue zu den eigenen Zweifeln.⁶¹

Kuschels Zeugnis enthält einiges von dem, was jene, die sich für den Dialog zwischen Literatur und Theologie engagieren, wieder und wieder thematisieren, was aber leider noch immer nicht genug in das Verständnis von TheologInnen eingeflossen ist. Einige Punkte wurden angeführt, ich habe vor allem versucht, das Gewicht auf jene Eigenschaften der Literatur zu richten, die sonst eher weniger im Blickfeld liegen.

Abschließend möchte ich noch festhalten, was die beiden Bereiche Literatur/Kunst und Kirche heute gemeinsam haben: ihre Position, ihre Rolle in der Gesellschaft. Beide müssen sich immer wieder in Erinnerung rufen, beide sind nicht mehr selbstverständlich, beiden geht das Geld aus, beide werden von vielen als „Luxus“ gesehen. Gerade diese Außenseiterrolle verbindet sie auch, eine Rolle, die zwar leicht in ein Ghetto abgleiten oder verschwinden lässt, aber der auch eine große Chance innewohnt, eine Chance der Außenseiter: unangepasst sein und sich einmischen zu können, die Rolle der ProphetInnen einzunehmen.

Anmerkungen

¹ PENNAC, D.: *Wie ein Roman. Von der Lust zu lesen*. Köln 1994

² Vgl. u.a. DAHRENDORF, M.: *Kinder- und Jugendliteratur im bürgerlichen Zeitalter*, Königstein/Ts. 1980

³ Vgl. FINK, E.: *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart 1960, 231

⁴ Eine Theorie der Bedeutung der Literatur für die Theologie habe ich grundgelegt in meiner Studie über österreichische zeitgenössische Literatur: Brigitte Schwens-Harrant: *Erlebte Welt – erschriebene Welten. Theologie im Gespräch mit österreichischer erzählender Literatur der Gegenwart* (Innsbruck/Wien 1997) (= Salzburger Theologische Schriften 6)

⁵ HANDKE, P.: *Die Geschichte des Bleistifts*, Frankfurt a.M. 1985 (= st 1149), 29

- ⁶ Vgl. u.a. METZ, J. B.: Kleine Apologie des Erzählens: Concilium 9 (1973) 334-341, WEINRICH, H.: Narrative Theologie. In: Concilium 9 (1973) 329-334, KORT, W. A.: Literatur und Theologie. In: Stimmen der Zeit Bd. 205 (1987) 93-104; vgl. CASPER, B. (1975): Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung, Freiburg i.Br. 1975, 178-185
- ⁷ RENARD, J.-C.: Poesie, Glaube und Theologie. In: Concilium 12 (1976) 277-289, 281
- ⁸ HOFMANNSTHAL, H. v.: Ein Brief. In: Ders.: Ausgewählte Werke in zwei Bänden. Bd. 2. Erzählungen und Aufsätze, Frankfurt a.M. 1957, 337-348
- ⁹ ZELLER, E.: Heilungsversuche durch Schreiben. In: ZERFASS, R. (Hg.): Erzählter Glaube – erzählende Kirche, Freiburg i.Br. 1988 (= QD 116), 186-197, 190
- ¹⁰ Ebd.
- ¹¹ BACHMANN, I. (1993): Frankfurter Vorlesungen: Probleme zeitgenössischer Dichtung. In: Dies.: Werke. Hg. v. Ch. Koschel, I. v. Weidenbaum, C. Münster, Bd. 4, München 5. Aufl. 1993, 182-271, 268
- ¹² SECKLER, M. (1981): Wort Gottes und Menschenwort. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Bd. 2, Freiburg i.Br. 1981, 84-88, 86
- ¹³ Ebd.
- ¹⁴ BACHMANN, 190f
- ¹⁵ Ebd. 195
- ¹⁶ Ebd. 268
- ¹⁷ QUELQUEJEU, B. / JOSSUA, J.-P.: Erfahrung. In: EICHER, P. (Hg.): Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Bd. 1, München 1984, 230-241, 231
- ¹⁸ DUDEN (1963): Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache. Bearbeitet von Günther Drosdowski, Paul Grebe und weiteren Mitarbeitern der Dudenredaktion. In Fortführung der „Etymologie der neuhochdeutschen Sprache“ von Konrad Duden, Mannheim 1963 (= Duden 7), 141
- ¹⁹ THIEDE, W.: Erfahrung. In: SCHÜTZ, Ch. (Hg.): Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg i.Br. 1988, 308-314, 310
- ²⁰ MATT, P. v.: Liebesverrat. Die Treulosen in der Literatur, München, 4. Auflage 1999 (= dtv 30143), 13f
- ²¹ WIESER, H.: Eine Flaschenpost aus der Antike. In: Der Spiegel Nr. 37 (1988) 226-237, 235
- ²² Vgl. JAUSS, H. R.: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, Frankfurt a.M. 1982, 165
- ²³ LANDWEHR, J.: Fiktion und Nichtfiktion. In: BRACKERT, H./STÜCKRATH, J. (Hg.): Literaturwissenschaft. Grundkurs 1, Reinbek bei Hamburg 1981, 380-404, 400
- ²⁴ GAUDIUM ET SPES, 62
- ²⁵ Vgl. SCHNEIDER, L.: Löschblatt und Tinte. Über das spannende Verhältnis zwischen Literatur und Theologie – Gleichnisse vom Tode Gottes. In: VALTINK, E. (Hg.): Sperrgut Literatur. Plädoyer für ein Spannungsverhältnis von Literatur und Theologie, Hofgeismar 1989 (= Hofgeismarer Protokolle 261), 45-66, 65
- ²⁶ KRÄTZL, H.: Literarische Bildungsarbeit als Anliegen der Kirche. In: HOLZNER, J./SCHUSTER, E. (Hg.): Moderne Literatur. Herausforderung für Theologie und Kirche, Innsbruck – Wien 1992, 44-53, 47
- ²⁷ VARGAS LLOSA, M.: Die Wahrheit der Lügen, Essays zur Literatur, Frankfurt 1994 (st 2283), 7
- ²⁸ Vgl. LANDWEHR, 384-386
- ²⁹ Vgl. ebd. 383f
- ³⁰ Vgl. GEPPERT, H. V.: Roman und Wirklichkeit. In: LUDWIG, H.-W. (Hg.): Arbeitsbuch Romananalyse, Tübingen 1982 (= Literaturwissenschaft im Grundstudium 12), 208-243
- ³¹ Vgl. WARNING, R. (Hg.): Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München 1975 (= UTB für Wissenschaft 303), 194
- ³² VARGAS LLOSA, 10f.
- ³³ Ebd. 8
- ³⁴ SCHUTTE, J.: Einführung in die Literaturinterpretation, Stuttgart 1990 (= Metzler Realien zur Literaturkunde, Sammlung Metzler 217), 162
- ³⁵ Ebd. 50
- ³⁶ LANDWEHR, 397
- ³⁷ Vgl. SCHUTTE, 160
- ³⁸ LANDWEHR, 393
- ³⁹ VARGAS LLOSA, 12
- ⁴⁰ BICHSEL, P.: Der Leser. Das Erzählen. Frankfurter Poetik-Vorlesungen, Darmstadt – Neuwied 4. Aufl. 1984, 11
- ⁴¹ MUSIL, R.: Der Mann ohne Eigenschaften. Hg. v. A. Frisé, Reinbek bei Hamburg 1986, 16
- ⁴² Ebd.
- ⁴³ Ebd.
- ⁴⁴ Ebd.
- ⁴⁵ MOLTSMANN, J.: Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel, München 1971 (= Kaiser Traktate 2), 24

- 46 Vgl. KREMERS, H.: Menschliche Kreativität im Lichte der Bibel. In: HEIMBROCK, H.-G. (Hg.): Spielräume. Kreativität im Horizont des christlichen Glaubens, Neukirchen – Vluyn 1983, 2-10, 9
- 47 HÄRTLING, P.: Und hören voneinander. Reden aus Zorn und Zuversicht, Stuttgart 1984, 68
- 48 SÖLLE, D.: Thesen über die Kriterien des theologischen Interesses an Literatur. In: Dies. u.a. (Hg.): Almanach 4 für Literatur und Theologie, Wuppertal 1970, 206f, 207
- 49 VARGAS LLOSA, 18f
- 50 MATT, 72
- 51 GUGGENBERGER, B.: Sein oder Design. Im Supermarkt der Lebenswelten. Reinbek bei Hamburg 2000 (= rororo 60840), 283f
- 52 VARGAS LLOSA, 19
- 53 Ebd. 20
- 54 Lesen – Buch – Bücherei. Erklärung der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz zur Bedeutung des Lesens und des Buches für den Menschen in Gesellschaft und Kirche (1. Oktober 1980). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. – Bonn, 6
- 55 Ebd. 7
- 56 KAFKA, Franz: Briefe 1902-1924: Frankfurt, 1958
- 57 Chancen und Risiken der Mediengesellschaft. Gemeinsame Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. – Bonn (Gemeinsame Texte 10) 1997, 45
- 58 CALVINO, I.: Wenn ein Reisender in einer Winternacht. – München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1986 (= dtv 10516), 7
- 59 BICHSEL, Peter in: POWYS, John Cowper: 100 beste Bücher. – Zürich: Ammann, 1986, 119
- 60 CALVINO, 169
- 61 KUSCHEL, K.-J.: Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts. Düsseldorf, 1997, 1f

Anmerkungen

Gebet und Poesie

Zur „produktiven Kollision“ zwischen Religion und Literatur
am Beispiel der Gebetslyrik

0 Vorbemerkung

Mit der Frage nach der Beziehung zwischen Gebet und Poesie betritt man ein interdisziplinäres Arbeitsfeld, das schon seit vielen Jahren eifrig bestellt wird und auf dem es neben fruchtbaren Erträgen auch immer wieder Zündstoff für Kontroversen gibt. Der Dialog zwischen Theologie und Literatur(wissenschaft) ist immer dann besonderen Belastungen ausgesetzt, wenn ihn „Vereinnahmung und Ausschließung“¹ zu unterminieren drohen. Die folgenden Ausführungen sind daher, was die Erwartung betrifft, der Theologie die Poesie als Potential anzubieten² – im konkreten Fall für die Praxis des Betens – von Zurückhaltung um nicht zu sagen von Verzicht geprägt. Wenn Karl-Josef Kuschel, ausgehend von Beispielen der Gottesrede in der Literatur des 20. Jahrhunderts, eine „Theopoetik“ einfordert, als „Rechenschaftsablage über die heutigem Sprach- und Zeitbewußtsein entsprechende angemessene Rede von Gott“³, so ließe sich wohl analog dazu aus literarischen Texten auch eine ‚Gebetspoetik‘ im Sinne von „Prinzipien einer heute angemessenen Rede [mit] Gott“⁴ ableiten, was ich allerdings lieber der Theologie überlassen möchte. Wenngleich der Blick auf das, was von theologischer Seite verschiedentlich zum Verhältnis von Poesie und Gebet geäußert wurde, nicht ganz fehlen wird, so kann es aus literaturwissenschaftlicher Sicht hier nur darum gehen, exemplarisch zu zeigen, wie bestimmte Formen und Muster des Gebets in der Literatur, speziell in der Lyrik, rezipiert worden sind und zu welchen „produktiven Kollisionen“⁵ es dabei gekommen ist, um diesen treffenden Begriff von Dietmar Mieth aufzugreifen.

Freilich ist nicht zu übersehen, dass, wenn es um das Verhältnis von Gebet und Poesie geht, auf theologischer wie literaturwissenschaftlicher Seite der Sprachproblematik tatsächlich eine zentrale Stellung zukommt.⁶ So spricht beispielsweise Thomas Dienberg in seiner Kritik an theologischen Positionen, die wie Dorothee Sölle⁷ „die Grenzen [...] zwischen Gebet und Dichtung [...] verschwimmen“ lassen, vom Gebet als „Schnittstelle, an welcher sich zwei Beschäftigungen mit Sprache treffen, die einander sehr nahe liegen. [...] Das Gebet spricht eine Sprache, die aus dem Innersten des Menschen kommt [...] – ähnlich verhält es sich mit der Sprache der Literatur, insbesondere mit der Sprache der Lyrik.“⁸ Bei Dienberg kommt jedoch ein weiterer Aspekt hinzu, der auch die Entwicklung der Lyrik nach 1945 ganz wesentlich geprägt hat, nämlich die Auswirkungen der radikalen Erschütterung durch die Verbrechen des Nationalsozialismus, für die „Auschwitz“ zum Symbol geworden ist. Parallel zur Diskussion, die im

Anschluss an ein Diktum von Th. W. Adorno im Bereich der Literatur geführt wurde, ob es nicht barbarisch sei, nach Auschwitz noch Gedichte zu schreiben, wurde auch in der Theologie die Frage aufgeworfen: Wie soll man nach Auschwitz (noch) beten? Dabei stößt man wiederum auf das Sprachproblem: „Die Sprache nach Auschwitz ist gebrochen, das Gebet nach Auschwitz ist gebrochen. Dialogisches Geschehen hat angesichts von Auschwitz seine Selbstverständlichkeit verloren, besonders das dialogische Geschehen zwischen Gott und Mensch“⁹, stellt Thomas Dienberg fest, und er zieht daraus den Schluss:

Eine Theologie des Gebets [nach Auschwitz] hat ähnlich, wie es Schriftsteller tun, zu verfahren: Paradoxes nebeneinander stehen lassen; radikale Aussagen und Verneinungen des Gebets sowie der Sprache ernstnehmen und nicht glätten; die Widersprüchlichkeiten des Betens in Blick nehmen und die Frage zulassen, ob Beten überhaupt noch Sinn macht; die Paradoxität von Schweigen und Sprechen annehmen; Stammeln und Stottern.¹⁰

Bei der Lektüre der folgenden Darstellung von Facetten der Gebetslyrik nach 1945 könnte daher die wohl auch theologisch relevante Frage mitgedacht werden, ob und wie Gebete vom „poetischen“ Typ, wie Andreas Kraß die literarischen Gebete von jenen des „pragmatischen“ Typs religiöser Gebrauchsliteratur unterscheidet¹¹, mit der aufgezeigten theologischen Forderung nach einer „Hermeneutik des Bruches“ bzw. nach einer Sprache im „Modus des [kulturellen] Bruches“¹² korrespondieren.

1 Die Krise des Gebets als Krise des Gottesbildes

Wenn es um die Schwierigkeiten des Betens nach Auschwitz geht, wird meist auf den „Tutzinger Gedichtkreis“ von Marie Luise Kaschnitz aus dem Band „Neue Gedichte“ (1957)¹³ verwiesen, spiegelt sich doch in ihm die Katastrophe des Nationalsozialismus in ihrer Wirkung auf die Theodizeefrage noch unmittelbar wider.¹⁴ Kaschnitz' lyrisch-theologische Reflexion läuft, wie Cornelius Hell feststellt, auf die Erkenntnis hinaus, „daß das Lob Gottes jene Selbstverständlichkeit eingebüßt hat, die ihm in der etikettiert christlichen Literatur zukam“.¹⁵ Der vertraute Dialog mit Gott zerbricht, wenngleich das lyrische Ich ihn noch führt, allerdings in dem Bewusstsein:

*Abgebrochen hast Du das alte Gespräch.
Wenn wir fragen zu welchem Ende,
Schweigst Du.*¹⁶

Ich möchte aber im Zusammenhang mit der Krise des Gebets als Krise des Gottesbildes auf ein Gedicht von Eva Zeller aus ihrem Gedichtband „Fliehkraft“ (1975) näher eingehen:

Gott

*Das macht Deine
Unsichtbarkeit
daß wir uns so ereifern
und Dein Name
daß wir damit fluchen*

GOTT

*exakte Verkalkung
im Prüfstein Sprache*

*Götze GOTT
zum Standbild gegossen
zwischen den Zähnen zermahlen
aufs Meer gestreut und
wiedergetrunken und
wieder verwirkt
und verwirklicht*

*Mag wer da will
Totgesagtes
gesundbeten wollen
Es ist Zeit
für Deinen Auftritt
Deinen salto mortale
ins Fleisch¹⁷*

In der Lyrik Eva Zellers wird die Krise des Gebets wiederholt thematisiert, im Band „Ein Stein aus Davids Hirtentasche“ (1992) sogar ein umfangreicher Zyklus mit „Gebetsmühle“ überschrieben.¹⁸ Nach der Aussage des Gedichts „Gott“ erweist sich die Anrufung Gottes deshalb als schwierig, weil das, was mit seinem Namen bezeichnet werden soll, nicht oder nicht mehr erfahrbar wird. Die „Unsichtbarkeit“ Gottes lässt ihn nicht greifbar werden, weshalb auch sein Name zu einem sklerotischen Begriff („exakte Verkalkung / im Prüfstein Sprache“) verkommen ist und alle Versuche, seiner habhaft zu werden, vergeblicher Götzendienst sind. Gott als das „Totgesagte“, das gesundgebetet werden soll, woran sich das lyrische Ich allerdings nicht beteiligen will, kann daher wörtlich genommen werden und unterstreicht nochmals die Sprachproblematik des Betens, die Zeller auch in den Gedichten „Gebetsmühle“¹⁹ und „Du aber“²⁰ aufwirft. Der Schlussappell des Gedichts ist von jener Befindlichkeit des lyrischen Ichs her noch besser zu verstehen, die als Ferne vom Heilsgeschehen des Neuen Testaments (auch im zeitlichen Sinne eines Abstandes von zweitausend Jahren), als Ausgeschlossenheit von der Heilsgeschichte und von der Heilungsvermittlung durch den christlichen Kult charakterisiert werden kann.²¹ Die Folge ist daher, nicht mehr im Sinne einer Antwort des Menschen auf die ihm erwiesene Gnade Gottes beten zu können, sowie der provokante Appell an Gott, sich in der Welt und im Leben, im „Fleisch“ erfahrbar zu machen. Die Heils- und Erlösungstat Jesu scheint unwirksam geworden zu sein, es bedarf einer neu-

en Inkarnation: „Es ist Zeit / für Deinen Auftritt / Deinen salto mortale / ins Fleisch“. Dieser Appell führt uns zur nächsten Gruppe von Gebetsgedichten.

2 Verzweiflungs- und Lästergebete

Die Erfahrung der Heillosigkeit menschlicher Existenz aufgrund physischer und psychischer Leiden und das Versagen jener Institutionen, die Heil und Gnade vermitteln sollen, wie die Kirche, haben beispielsweise bei Christine Lavant das Vertrauen in einen metaphysischen Gott, auch wenn er in der Gestalt des christlichen Vatergottes erscheint, zerstört. Lavant hat eine Vielzahl von Gebetsgedichten geschrieben, in denen an die Stelle demütiger Bitte ein vorwurfsvolles Sprechen tritt, sodass Ludwig v. Ficker in diesem Zusammenhang von „Lästergebeten“ gesprochen hat. Auch im folgenden Gedicht aus dem Band „Die Bettlerschale“ (1956) sticht – gemessen an der traditionellen Erwartungshaltung des Betenden – dass ein gütiger und liebender Vatergott die Gebete der Menschen erhört, das Misstrauen hervor:

*Vater, du gabst mir ein schwaches Gehör,
nun läßt du noch alle menschlichen Stimmen
sich hinter den knisternden Dornen verbergen,
die wortlos verbrennen.*

*Muß ich wirklich so ganz allein
über das bittere rote Meer?*

*Was hast du mit meinem Schutzgeist getan
und was mit allen starken Gebeten
meiner zarten, mutigen Mutter?*

*Ich habe dir schon als Kind nie getraut,
weil meine Ohren dich niemals hörten,
und hob meine Herzwärme restlos auf
für die näheren Menschenstimmen.*

Eine solltest du mir wohl lassen!

*Wenn ich die brennenden Dornen zerkaue,
wenn ich das bittere rote Meer
allein überquere, läßt du mich dann
drüben die Menschen verstehen?²²*

Insbesondere der Vers „Ich habe dir schon als Kind nie getraut“ entzieht „der ganzen Gebetshaltung den Boden“ und ist „als Gebetssatz“ tatsächlich „paradox und unerhört.“²³ Die von Lavant immer wieder hergestellte Verbindung zwischen religiösem und sozialem Bereich zeigt sich auch hier: Menschliche Nähe scheint auf dem Leidensweg dieses Ichs außer Reichweite zu liegen. Noch im Jenseits will es daher „die Sehnsucht nach Verstehen [...] auf Menschen“²⁴ richten.

Auch in der frühen Lyrik von Thomas Bernhard spielt das Textmuster ‘Gebet’ eine wichtige Rolle und wird zum Medium existentiell-religiöser wie poetologischer Auseinandersetzung. Im Band „In hora mortis“ (1958), dem das folgende Gedicht entnommen ist, verwendet er sogar ausschließlich dieses Muster, wobei der Gestus des lyrischen

Ichs an die Klagepsalmen der Bibel erinnert, auf die sich Bernhard schon im Band „Auf der Erde und in der Hölle“ (1957) ausdrücklich bezogen hat.²⁵

*Ich sehe Herr was ich jetzt sehen muß
den Morgen der die Qual
nicht will und nicht mein Bett
in das es schneit
o Herr
der mein Gebet nicht will
und meine Klage frißt
im Rücken müder Sterne
reicher Äcker
finsterer Höfe
der mein Grab aufwirft
der mich erschlägt mit einem Beil
o Herr
der Mensch liebt nur
das Beil
und trinkt die Lieder nicht wie Blut
und Tod auf grünem Hügel
höher
als das Meer
o Herr
ich will was kommen muß jetzt sehn
mein Sterben Herr
mein Vergehn in Tränen.²⁶*

Das Ich der Bernhardschen Gebetsgedichte trägt Gott zwar wie der Psalmist der Bibel seine Todesnot in eindringlichen und düsteren Bildern vor, blendet aber dessen Zuversicht, bei ihm auch Rettung und Hilfe zu finden, aus. Es kehrt sie vielmehr wie in diesem Gedicht radikal dahingehend um, dass Gott, der als sadistischer Moloch erscheint, sein Gebet zurückstößt. Gebetsgedichte dieser Art gehen also zu bestimmten religiösen Inhalten und Einstellungen, wie sie das Textmuster ‘Gebet’ voraussetzt und erwarten lässt, auf Distanz und erfüllen daher in hohem Maße ein Kriterium, das man in der Intertextualitätstheorie, die sich mit der Beziehung zwischen Texten oder Textgattungen beschäftigt, als „Dialogizität“ bezeichnet hat. Es zeigt an, ob ein Folgetext in „semantischer und ideologischer Spannung“ zu seiner Vorlage, seinem „Prätext“ steht.²⁷ Eine starke Ausprägung erfährt solche „Dialogizität“ in der nächsten Gruppe.

3 Gegen-Gebete

Als Gegen-Gebete könnte man jene Gedichte bezeichnen, in denen eine Umkehrung der Rollen des traditionellen Gebetsmusters erfolgt. Nach Ernst Ulrich Große ist das (Bitt-)Gebet textsortenspezifisch den rogativen Texten, der Petition oder dem Gesuch, an die Seite zu stellen, da diese in der Redekonstellation strukturelle Parallelen zum Gebet aufweisen: „Der Sender kann [...] eine Aufforderung nur demütig, höchst untertänig und mit laudativen Appellen vortragen, will er nicht vermessen erscheinen. Ein egalitäres Sprechen würde in dieser Konstellation nicht nur [...] als Frevel gegenüber

der weltlichen oder göttlichen Majestät [...] erscheinen, es würde zugleich auch [...] die Chancen zur Realisierung [des Anliegens] erheblich senken und könnte eine Sanktion herbeiführen.“²⁸ In Paul Celans Gedicht „Tenebrae“²⁹ aus dem Band „Sprachgitter“ (1959) wird diese hierarchische Redekonstellation nicht nur aufgekündigt, sondern sogar auf den Kopf gestellt:

*Nah sind wir, Herr,
nahe und greifbar.*

*Gegriffen schon, Herr,
ineinander verkrallt, als wär
der Leib eines jeden von uns
dein Leib, Herr.*

*Bete, Herr,
bete zu uns,
wir sind nah.*

*Windschief gingen wir hin,
gingen wir hin, uns zu bücken
nach Mulde und Maar.*

Zur Tränke gingen wir, Herr.

*Es war Blut, es war,
was du vergossen, Herr.*

Es glänzte.

*Es warf uns dein Bild in die Augen, Herr.
Augen und Mund stehn so offen und leer, Herr.
Wir haben getrunken, Herr.
Das Blut und das Bild, das im Blut war, Herr.*

*Bete, Herr.
Wir sind nah.*

Dieses Gedicht wurde vielfach dahingehend interpretiert, dass die Opfer des Holocausts hier mit Christus als dem Opferlamm, das am Kreuz sein Blut für die Menschen vergossen hat, identifiziert werden und darin die Umkehrung des Sprecher-Adressaten-Bezugs begründet liegt. Es bleibt allerdings wie so oft bei Celan das Paradoxon bestehen, dass die Aufforderung an Gott, zu den geopfert Toten zu beten, mit dem Textmuster des ‘Gebets’ erfolgt, womit noch ein Rest an gläubiger Haltung zu verbleiben scheint.

Eine ähnlich Haltung ist auch im folgenden, mit „wien, 1965“ datierten Gedicht aus Marie-Thérèse Kerschbaumers Band „bilder immermehr. gedichte (1964-1987)“ zu erkennen:

*lieber gott herr jesus christ
der du nicht auf erden bist
komm und teile unsre not
denn der mensch lebt nicht von brot
lebt von tränen nur und pein*

höre jesus unser schrein
 wirf dein kreuz weg schweige
 nicht mehr länger steige
 doch herab in unser tal
 komm erleide unsere qual
 wirf dich nieder in die knie
 in den staub dich jesus sieh
 lege endlich dein hände
 hier in unsere wunden wende
 deine kühle ruh
 unserem bitteren kelche zu
 wache mit uns jesus bete
 wache fasse das geblähte
 segel unseres zweifels steure
 durch die wächsern steuere
 weltenallwut deinen kahn
 ebenbildlich stiert's dich an
 jesus deinem menschensohn
 wächst ein' seltsam dornenkron
 ach die ölbergnacht währt lange
 deinen engel! wir sind bange
 und der hahn hat schon gekräht
 weine jesus es ist spät
 wein' um dich und deine kinder
 weine um uns arme sünder
 gib das schilf uns in die hand
 würfle teile das gewand
 spei uns ins gesicht voll hohn
 ecce homo menschensohn
 auf golgatha folg uns dann
 nagle uns an kreuze an
 galligbitter ist die nacht
 wann herr jesus ist's vollbracht?³⁰

Kerschbaumer hat sich in ihrem Werk immer wieder mit den Erfahrungen des Faschismus auseinandergesetzt – das bekannteste diesbezügliche Werk ist „Der weibliche Name des Widerstands“ –, sodass auch für dieses Gedicht wie bei Celan Leiden und Tod der Naziopfer den Hintergrund abgeben könnten. Das heißt aber nicht, dass nicht auch wie in anderen Werken der Autorin der Blick auf alle jene Menschen gerichtet ist, die in Geschichte und Gegenwart – Kerschbaumer bringt auch immer wieder die blutige Geschichte Lateinamerikas ins Spiel – der Folter, dem Leiden und der Vernichtung ausgesetzt waren und sind.³¹ Das Gedicht erinnert zunächst an die barocke Gebetslyrik mit dem Motiv der Welt als Jammertal, ohne aber die Bitte nach Erlösung anzuschließen, sondern umgekehrt die Teilhabe Gottes am menschlichen Leiden zu fordern. Die Passion Jesu wird jedenfalls auf den Leidensweg des lyrischen Wir übertragen, sodass der Eindruck erweckt wird, als würde er das Leiden Jesu weit übertreffen und sogar aufheben, denn es ist noch kein Ende in Sicht, was die Schlussfrage anzeigt. Die Parallele zu Celan sehe ich besonders in der Stelle (Vers 11-12), wo Jesus zum Knien aufge-

fordert wird, also zu einer jener vertrauten Körperhaltungen, die beim Beten eingenommen werden. Zu dieser Umkehrung traditioneller Inhalte des (Bitt)Gebets setzt die Autorin die Form in Spannung, wenn sie den vierhebigen Trochäus aufgreift, der in vielen christlichen Gebeten und Liedern, vor allem in der Sequenz, zu finden ist und der, durch die zahlreichen Enjambements unterstützt, einen intensiven Ton der Beschwörung erzeugt.

4 Das Gebet auf der Suche nach einer neuen Sprache

Bei jenen Autorinnen und Autoren, denen die überkommene Gebetsprache problematisch geworden ist, ganz im Sinne der Überlegungen von Marie Luise Kaschnitz oder auch von Eva Zellers Gedicht „Du aber“, in dem Paul Gerhardt für den Stil eines Betens steht, dem die Absage erteilt wird – „geboren reimt sich / auf erkoren / das Süßste auf / Allergewißte“³² –, stößt man auf Gedichte, die sich um eine Sprache auf der Höhe der Lyrik ihrer Zeit bemühen. Für den Zeitraum von 1945 bis zum Beginn der 70er Jahre tendierte eine dominante Strömung der Lyrik zu einem hermetischen Sprechen in Bildern und Chiffren, das mit seiner semantischen Offenheit eingeschliffene lyrische Muster und Symbole verlässt und definitive Botschaften verweigert. Diese Tendenz ist uns schon bei Paul Celan begegnet, in Ansätzen ist sie auch bei Christine Lavant und Thomas Bernhard vorhanden, auch Ingeborg Bachmann wäre in diesem Zusammenhang zu nennen. Hier soll ein Gebetsgedicht von Christine Busta als Beispiel dienen:

Te Deum

*Immer schon,
wenn der feurige Regen begann,
lag ich allein
unterm Stern begraben.
Ich weiß, wie Dein flüssiges Erz schmeckt,
die Meereslauge voll Asche,
meine Haut ist ein Schorf aus Salz.*

*Ausgetrocknet hast Du mein Leben
und mein Haus in den Fels verworfen.
Ich aber hab Deine Tode gesammelt
mit der Geduld des Ammoniten,
und an all Deinen jüngsten Tagen
wird sein Füllhorn Dich neu verkünden
in der Auferstehung des Steinkerns.³³*

Der Titel „Te Deum“ weist zwar auf den kirchlichen Hymnus zurück, aber er erklingt nicht mehr feierlich-pathetisch aus voller gläubiger Überzeugung, sondern er nimmt sich zurück, er „versteinert“, um die zentrale Chiffre des Gedichts, den Ammoniten, aufzugreifen. Aus den Bildern der Dichterin spricht ein von apokalyptischen Erfahrungen gezeichnetes Ich, das die Reste seines Lebenssinns letztlich in der poetischen Bewahrung dieses Leidens für eine künftige, noch ausstehende Verkündigung und Lobpreisung Gottes findet. Damit wird dieses Gebetsgedicht auch zu einem poetologischen

Gedicht. Wie sehr sich dieses Sprechen am Rande zum Verstummen sieht, belegt eine Äußerung Bustas zu diesem Gedicht in einem Brief an Ludwig von Ficker vom Dezember 1965. Sie schreibt, dass in diesem „Te Deum“ „der Ton ihrer Verzweiflung wie Ergebung“ angeschlagen sei: „Das ist, was ich mit letzter Kraft jetzt bin, dahinter beginnt eigentlich das große Schweigen.“³⁴

In einen krassen sprachlich-stilistischen Gegensatz zur Chiffrensprache dieser Lyrik treten in den siebziger Jahren jene Gedichte, die man als „Neue Subjektivität“ oder „Alltagslyrik“ etikettiert hat. Auch diese lyrische Richtung hat in der Gebetslyrik ihre Spuren hinterlassen und zwar ebenfalls als Versuch, mit dem Textmuster ‘Gebet’ neue, ungehörte und auch unerhörte Sprechweise auszuprobieren. Da ist zum einen die Tendenz zur Alltagssprache mit einem Hang zum Lakonischen, was sich formal oft in der Kürze der Verszeilen wie der Gedichte selbst niederschlägt, beispielsweise in einem dem Stoßgebet „Jesus!“ nachempfundenen Gedicht des Schweizer Autors und Pfarrers Kurt Marti mit dem Titel „JESSES!“.³⁵ Man wird diesbezüglich auch bei Wilhelm Willms fündig, einem Autor, der wie Marti seinen Beruf als Priester mit dem Schreiben verbindet. In seinem Gedicht „life“³⁶ will er Gott eine Sprache zu Ohren bringen, die nicht nur im sakralen, sondern auch im öffentlich-gesellschaftlichen Bereich tabuisiert ist:

*wer trägt dir
gott
die texte vor
die auf der innenseite
der bahnhofstoiletten
stehen
ungefiltert*

*20 pfennig
ein druck
auf die klinke
vielleicht
gehen sie dir nahe
diese ungeschminkten
sprüche*

*gott
vielleicht
gehen dir
die augen auf
und du ziehst uns
aus der scheiße*

*warum sollen
uns allein
die augen aufgehen*

Die Sprache dieses Gedichts verläßt den poetisch-gehobenen Stil und nähert sich mit Wörtern wie „life“, „ungefiltert“, „ungeschminkte sprüche“ oder „scheiße“ einem saloppen Jargon an, wie er für die Alltagslyrik typisch ist und der hier auch an die Sprache

von Jugendlichen denken lässt, die man aufgrund des provokanten Tons im lyrischen Wir erkennen könnte. Insofern die hier angesprochenen „anonymen Kritzeleien vulgär-obszönen, sexistischen, rassistischen oder populistischen Inhalts“ als „Ausdruck menschlicher Not und menschlichen Unvermögens“⁴³⁷ gewertet werden können, scheint auch in diesem Gedicht noch das Muster des Bittgebets durch, wenngleich, wie in anderen der hier vorgestellten Gebetsgedichten auch, neben der Stilebene ein egalitäres bis forderndes Sprechen die Erwartungshaltung dieses Musters irritiert.

Die Sprachskepsis, die mit dieser Suche nach einer neuen Sprache oft einhergeht, ist auch in den Gebetsgedichten des tschechischen Lyrikers Jan Skácel zu spüren, die in dem ins Deutsche übersetzten Band „Und nochmals die Liebe“⁴³⁸ enthalten sind und von einer äußerst zurückhaltenden Schweben zwischen Bitte und Klage geprägt sind. Die Frage nach den Ursachen für jene Kräfte im Menschen, die die Liebe zerstören, wie z.B. die Angst³⁹, ist auch mit einer Reflexion des destruktiven Potentials der Sprache verbunden.⁴⁰ Darin mag einer der Gründe dafür liegen, warum Skácel in dem Gedicht „Wenn ich die Stimme verliere“ vom alleinigen Wissen des Stummen spricht, das es wert sei, im einsamen Zwiegespräch Gott mitgeteilt zu werden:

*Wenn ich die Stimme verliere
und nicht bloß aus eigener Schuld
und du allein
wirst mich hören*

*dann werde ich dir sagen
was einzig der Stumme weiß
und der von der Stille
Ermahnte⁴¹*

5 Auseinandersetzung mit tradierten Gebeten

Die Gebetslyrik bezieht sich natürlich keineswegs, wie die bisherigen Beispiele vermuten lassen könnten, ausschließlich auf die Form des individuell-persönlichen Gebets, wenngleich diese Art des intertextuellen Bezugs zwischen Gebet und Gedicht offensichtlich klar dominiert, sondern setzt sich auch mit feststehend formulierten Gebet auseinander. Beliebte Bezugstexte sind dabei die Grundgebete des christlichen Glaubens, z.B. das „Vater unser“. Kurt Marti hat in seinem Buch „Grenzverkehr“ einige Gedichte zusammengetragen, die das „Gebet des Herrn“ konterkarieren.⁴² Sie wollen, wie er meint, mit „schockierender Aktualisierung“ wie z.B. Hans Härings „mammon unser“ aufzeigen, wie sehr gerade dieses zentrale Gebet des Christentums zur Leerformel verkommen ist.⁴³ Marti selbst hat in seinem „unser vater“-Gedicht einen anderen Weg beschritten, der Gefahr der Inhaltsleere dieses Gebets zu entkommen: die theologische Aktualisierung. Indem er die einzelnen Abschnitte und Bitten des „Vater unser“ in lutherischer Tradition paraphrasiert, versucht er eine zeitgemäße kritische Auslegung, was sich für den ersten Abschnitt folgendermaßen anhört:

1
*unser vater
 der du bist die mutter
 der du bist der sohn
 der kommt
 um anzuzetteln
 den himmel
 auf erden⁴⁴*

Aufgrund der „starken intellektuellen und theologischen Komponenten“ tendiert dieses Gedicht allerdings zu einem „theologischen Gebrauchstext“⁴⁵ und damit auch zum pragmatischen Gebetstyp. Ich möchte daher noch eine „Vater unser“-Adaption des poetischen Typs anschließen, in der sich für mich einige wichtige Merkmale der Gebetslyrik nach 1945 bündeln. Es handelt sich um ein Gedicht des rumänien-deutschen Autors Horst Samson, der nach Schreibverbot und Morddrohungen 1987 in die Bundesrepublik Deutschland emigrierte und seither in Neuberg bei Frankfurt am Main lebt. Enthalten ist es in Samsons noch unveröffentlichtem Poem „La Victoire“⁴⁶, dem er als Motto ein Zitat aus T. S. Eliots „The Waste Land“ („These fragments I have shored against my ruins“) vorangestellt hat.

*Vater unser, der du uns rudern siehst mit den Wurzeln,
 Wir sind Dein, und Dein ist das Reich,
 Das wir meinen. Hörst du, wie*

*Es lallt hinauf zu Dir, was nicht verloren ging
 In uns, der Durst. Wir kommen Vater,
 Aus dem Staub kommen wir zu Dir. Es drehen sich*

*Feuerrad, und Stein, und Hunger, und es rosten
 Die Spitzen der Tage ins fleischrote
 Land – ein Schiff, das langsam sich zur Seite neigt,*

Doch wir rudern, Vater, und wie wir rudern ...

Wenngleich das Gedicht die vertrauensvolle Anrede Gottes als „Vater“ noch übernimmt und auch bis zum Schluss aufrechterhält, so bleiben doch in auffälliger Weise die Bitten des „Vater unser“-Gebets völlig ausgespart. An ihre Stelle tritt die Darstellung der Situation des lyrischen Wir, in der sich eine Distanz zwischen Gott und den Betern aufbaut, die auch räumlich vermittelt wird und die in der Frage „Hörst du [...]“ den Eindruck des Verlassenseins erweckt. Damit zieht ein anderer Ton in das Gedicht ein, der an das Klagen der Psalmen erinnert, was durch Bilder des Todes, des Leidens und der Qualen unterstrichen wird. Ein Begriff wird allerdings doch noch aus der Textvorlage zitiert, der nicht nur im „Vater unser“, sondern im Neuen Testament insgesamt eine zentrale Rolle spielt und auch von der literarischen Tradition her konnotiert ist: das „Reich“ Gottes. Es steht hier wohl für die Utopie einer anderen, besseren Welt, nach der die Sehnsucht der Menschen noch nicht verstummt, ihr „Durst“ noch nicht erloschen ist, auch wenn er sich nur im Lallen zu artikulieren vermag. Das Gegenbild dazu stellt jenes „Land“ dar – leitmotivisch taucht es im gesamten Poem immer wieder auf, beispielsweise ebenfalls mit biblischen Anspielungen als „ungelobte[s] Land“, in dem wir „ver-

schüttet“ leben⁴⁷ –, in dem die Menschen sich wider alle Hoffnung und im Angesicht des drohenden Untergangs („ein Schiff, das langsam sich zur Seite neigt“) behaupten müssen und wollen. Daraus aber scheint dieses lyrische Wir gerade Kraft und Selbstbewusstsein zu schöpfen, um sich Gott gegenüber zu emanzipieren und ihm damit die Rolle des teilnahmslosen Zuschauers zuzuweisen. Das adverbiale „wie“ der Schlusszeile enthält jedenfalls eine Ambivalenz, in der einerseits die Tatsache des Ruderns verstärkt, andererseits aber auch die Stärke der Rudernenden hervorgehoben wird. Gerade mit dieser Spannung von religiösem Bewusstsein und dem Bewusstsein des Ausgesetztseins des modernen Menschen, wie es schon bei T. S. Eliot zum Ausdruck kommt, auf den sich Samson auch bezieht, scheint mir dieses Gedicht für die zeitgenössische Gebetslyrik besonders charakteristisch zu sein.

6 Gebetsgedichte als Kontrafakturen

Die intertextuelle Spannung der „Dialogizität“, von der schon die Rede war, kann natürlich so auf die Spitze getrieben werden, dass die semantischen Implikationen des Textmusters ‘Gebet’ oder auch die Inhalte eines bestimmten Gebetstextes für ganz neue und andere thematische Zusammenhänge eingesetzt und genutzt werden, etwa in Analogie zur Verfahrensweisen der „Kontrafaktur“⁴⁸, wobei allerdings das Wissen um die zugrundegelegten Muster oder Prätexte für das Verstehen dieser Texte durchaus relevant bleibt. Es ließe sich dafür eine Reihe von Beispielen aus dem Bereich der avantgardistisch-experimentellen Literatur bringen, z.B. Gerhard Rühms Lautgedicht „gebet“⁴⁹ oder Ernst Jandls Gedicht „der westliche gott“⁵⁰, in dem er das „Te Deum“ für eine Kritik der Allmachtspose der westlichen sprich kapitalistischen Ideologie ausschachtet. Ich möchte Walter Pilars Gedicht „An den verstorbenen Großvater“ als Beispiel heranziehen. Pilar greift darin auf Kindergebete zurück, nämlich auf das Schutzengelgebet („Heiliger Schutzengel mein, / laß mich dir empfohlen sein“) und das „Jesukindlein, komm zu mir“, in dem es heißt: „Mein Herz ist klein, kann niemand hinein, als du mein liebes Jesulein“.

An den verstorbenen Großvater

*Opa, lieber Opa mein,
laß mich dein Pyjamer sein,
mein Herz wird weit
& deinigs auch,
aft schlafen wir ein
ohne Zeit im Bauch.*

An den gestolbenen Opapa

*Opa, liebel Opa mein,
laß mich dein Pyjamel sein,
mein Helz ist weit,
dlum sei beleit
nicht nul um Mittelnacht.⁵¹*

Pilar münzt die Kindergebete in eine Hommage an den Großvater um. Das lyrische Ich in der Rolle des Kindes hat dabei keine Hemmungen, den durchaus erotisch konnotierten Wunsch nach körperlicher Nähe auszudrücken. Vielleicht kann aber gerade in diesem Wunsch nach körperlicher Wärme, der nicht von ungefähr mit Hilfe der genannten Kindergebete auf den Großvater projiziert wird, auch der Versuch gesehen werden, das abstrakte Objekt der religiösen Emotionalität zu vermenschlichen, also theologisch gesprochen zu inkarnieren, was ich aber dem Autor nicht als Intention unterstellen möchte. Wenn bei Pilar der Großvater zum inkarnierten Schutzengel oder Jesukindlein wird, kommt allerdings keinerlei Sentimentalität auf, sie wird im Gegenteil massiv verhindert: durch stilistische Brechungen, wie z.B. durch das mit umgangssprachlicher Endung versehene Fremdwort „Pyjamer“, das zugleich in der überraschenden rhetorischen Figur der Personifizierung des lyrischen Ichs erscheint, oder auch durch die Variation der ersten Fassung in einer lautlich verfremdeten Version, die auf humorvollen Sprachwitz zielt. Zudem gewinnt das Gedicht durch die kindliche Offenheit und Unbekümmertheit eine Authentizität, die durch Pilars Darstellung der durchaus ambivalenten, aber doch innigen Beziehung zu seinem Großvater in seiner autobiographischen Romanesque „Lebenssee“⁵² bekräftigt wird.

7 Schlussbemerkung

Um abschließend noch einmal auf die implizite theologische Leitperspektive dieses Aufrisses der Gebetslyrik nach 1945 zurückzukommen, könnte man dieser Lyrik konzedieren, dass sie auf vielfältige und unterschiedliche, auch provokante Weise die Sprache des Gebets in Bewegung hält, sie vor einer „bürgerlichen Botschaftssprache“ bewahrt⁵³ und dass sie, um Thomas Dienberg wieder aufzugreifen, dem „Modus des [kulturellen] Bruchs“⁵⁴ bewusst oder unbewusst Rechnung trägt. Man wird aber auch festhalten müssen, dass die Gebetslyrik nach einer langen Tradition spätestens seit dem Barock mit wiederholten Konjunkturen, etwa im Pietismus des 18. Jahrhunderts, in der Romantik oder im Expressionismus, in den letzten Jahrzehnten der Ausdünnung zu unterliegen scheint, jedenfalls was die sogenannte kanonisierte Lyrik betrifft. Das Muster ‘Gebet’ hat als Möglichkeit zur „produktiven Kollision“ bei den Lyrikerinnen und Lyrikern sichtlich an Attraktivität verloren. Diesen Eindruck erwecken zumindest neuere Anthologien zur religiösen Lyrik, deren Texte jüngeren Datums nur bis zum Ende der siebziger Jahre reichen; so beispielsweise in dem 1992 von Petra Fietzek herausgegebenen Band „Dich kennen, Unbekannter? Religiöse deutschsprachige Lyrik von den Anfängen bis zur Gegenwart“⁵⁵ oder in der Neuausgabe der von Paul Konrad Kurz gesammelten Psalmgedichte, die 1997 unter dem Titel „Höre Gott!“ erschienen ist.⁵⁶ Auch die kursorische Lektüre von Gedichtbänden der 80er und 90er Jahre bringt diesbezüglich ein äußerst spärliches Ergebnis und betrifft Autorinnen und Autoren der älteren Generation. Der Feststellung des „Reallexikons“, dass in der „durchgreifend säkularisierten Gesellschaft [...] das Gebet, auch das poetische, an Bedeutung verloren“ hat⁵⁷, wird man daher zustimmen müssen.

Anmerkungen

- 1 Johann Holzner: Barrieren im Dialog zwischen Literaturwissenschaft und Theologie. In: Das Eigene und das Fremde in der kulturellen Tradition Europas. Literatur. Sprache. Musik. Nischnij Nowgorod (DE-KOM) 2000, S. 84-95, hier S. 84.
- 2 Z.B. in dem Sinne, wie Hans Küng einmal gemeint hat, dass sich die Theologie „die Wahrnehmungsfähigkeit, die Sprachkraft und den Gestaltungswillen der Literatur ein Stück weit zu eigen“ machen sollte (Theologie und Literatur: Gegenseitige Herausforderung. In: Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs. Hg. v. Walter Jens, Hans Küng und Karl-Josef Kuschel. München 1986, S. 24-29, hier S. 28).
- 3 Karl-Josef Kuschel: Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts. Düsseldorf 1997, S. 281. Einen guten Einblick in die theologische Diskussion zu diesem Thema vermittelt Elke Pale-Langhammer: Wie heute von Gott sprechen? Konturen einer zeitgemäßen christlichen Gottesrede. Diplomarbeit. Innsbruck 1998.
- 4 Karl-Josef Kuschel (Anm. 3), S. 281.
- 5 Dietmar Mieth: Literarische Bildungsarbeit als Herausforderung für die Theologie. In: Moderne Literatur. Herausforderung für Theologie und Kirche. Hg. v. Johann Holzner und Erika Schuster. Innsbruck-Wien 1992, S. 54-74, hier S. 54.
- 6 Vgl. z.B. auf theologischer Seite Robert Leuenberger (Die dichterische Dimension der Gebetsprache. In: Wirkungen hermeneutischer Theologie. Eine Zürcher Festgabe zum 70. Geburtstag Gerhard Ebelings. Hg. v. Hans Friedrich Geißer und Walter Mostert. Zürich 1983, S. 191-207), auf literaturwissenschaftlicher Seite Wendelin Schmidt-Dengler (Das Gebet in die Sprache nehmen. Zum Säkularisationssyndrom in der österreichischen Literatur der siebziger Jahre. In: Österreich. Beiträge über Sprache und Literatur. Hg. v. Christiane Pankow. Universität Umea 1992, S. 45-62).
- 7 Vgl. Dorothee Sölle: Das Eis der Seele spalten. Theologie und Literatur auf der Suche nach einer neuen Sprache. In: D. S.: Mutanfälle. Texte zum Umdenken. Hamburg 1993, S. 187-201; auf S. 187 heißt es dort: „Wer weiß denn genau, was Poesie und was Gebet ist? [...] Mein metaphysisch-ästhetischer Traum ist die vollkommene Poesie, die zugleich reines Gebet wäre.“
- 8 Thomas Dienberg: Ihre Tränen sind wie Gebete. Das Gebet nach Auschwitz in Theologie und Literatur. Würzburg 1997 (= Studien zur systematischen und spirituellen Theologie Bd. 20), S. 200. Dienberg folgt bei seiner Kritik Hans Jürgen Lübl: Des Fremden Sprachgestalt. Beobachtungen zum Bedeutungswandel des Gebetes in der Geschichte der Neuzeit. Tübingen 1993 (= Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie Bd. 30).
- 9 Thomas Dienberg (Anm. 8), S. 419.
- 10 Ebenda, S. 418f.
- 11 Andreas Kraß: Gebet. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Hg. v. Klaus Weimar. Band I. Berlin/New-York 1997, S. 662-664. Er begründet diese Unterscheidung aus dem Funktionszusammenhang: „Die pragmatische Gebetsliteratur ist – trotz möglicher poetischer Stilisierung – für den kirchlichen oder privaten Glaubensvollzug bestimmt [...]. Poetische Gebete hingegen sind solche, die, ungeachtet ihrer Verwendbarkeit für die Glaubenspraxis, primär als Dichtung konzipiert sind oder sekundär als solche rezipiert wurden.“ (Ebenda, S. 662).
- 12 Thomas Dienberg (Anm. 8), S. 419.
- 13 Vgl. Marie Luise Kaschnitz: Gesammelte Werke. Hg. v. Christian Büttrich und Norbert Miller. 5. Band: Gedichte. Frankfurt a.M. 1985, S. 245-254. (Erstmals vorgetragen wurden diese Gedichte am 9. September 1951 in der Evangelischen Akademie Tutzing).
- 14 Vgl. dazu u.a. Karl-Josef Kuschel: Im Spiegel der Dichter (Anm. 3), S. 207-227: „Weder gläubig noch glaubenslos: Marie Luise Kaschnitz“.
- 15 Cornelius Hell/Wolfgang Wiesmüller: Die Psalmen – Rezeption biblischer Lyrik in Gedichten. In: Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Hg. v. Heinrich Schmidinger. Band 2. Mainz 1999, S. 158-204, hier S. 182.
- 16 Marie Luise Kaschnitz (Anm. 13), S. 247.
- 17 Eva Zeller: Fliehkraft. Gedichte. Stuttgart 1975, S. 69.
- 18 Eva Zeller: Ein Stein aus Davids Hirtentasche. Gedichte. Freiburg-Basel-Wien 1992, S. 9-62.
- 19 Ebenda, S. 12f.
- 20 Ebenda, S. 16.
- 21 Zeller bringt diese Befindlichkeit besonders in den Gedichten „Was mich betrifft“ und „Aber heute“ zum Ausdruck (ebenda, S. 11 und S. 52f.).
- 22 Christine Lavant: Die Bettlerschale. Gedichte. Salzburg 1956, S. 127.
- 23 Grete Lübke-Grothues: Gebetsgedichte von Christine Lavant. In: Fidibus. Zeitschrift für Literatur und Literaturwissenschaft 13 (1985) Nr. 4, S. 14-26, hier S. 18.
- 24 Ebenda, S. 20.

- ²⁵ Zu Bernhards Zyklus „Neun Psalmen“ im Gedichtband „Auf der Erde und in der Hölle“ (Salzburg 1957) vgl. Cornelius Hell / Wolfgang Wiesmüller (Anm. 15), S. 195-197.
- ²⁶ Thomas Bernhard: Gesammelte Gedichte. Hg. v. Volker Bohn. Frankfurt a. M. 1991, S. 136.
- ²⁷ Ulrich Broich und Manfred Pfister (Hrsg.): Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien. Tübingen 1985 (=Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft Bd. 35), S. 29.
- ²⁸ Ernst Ulrich Große: Texttypen. Linguistik gegenwärtiger Kommunikationsakte. Theorie und Deskription. Freiburg 1974, S. 447f.
- ²⁹ Hier zit. n. Paul Celan: Gesammelte Werke in fünf Bänden. 1. Band: Gedichte I. Frankfurt a. M. 1986 (=st 1331), S. 163.
- ³⁰ Marie-Thérèse Kerschbaumer: bilder immermehr. gedichte (1964-1987). Salzburg-Wien 1997, S. 19f.
- ³¹ Vgl. dazu Sieglinde Klettenhammer: Marie Thérèse Kerschbaumer. In: Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Hg. v. Heinz Ludwig Arnold. 62. Nachlieferung. München 1999. Zu den religiösen Bezügen in der Lyrik dieser Autorin hält Klettenhammer fest, dass nicht nur eine Reihe biblischer Themen und Motive aufgegriffen und „sprachspielerisch hinterfragt“ werden, sondern dass auch „in Anknüpfung an die Klage-Psalmen eine Änderung im Rollenverhältnis zwischen Mensch und Gott eingeklagt und Gott zum Mitleiden mit der Menschheit aufgefordert“ wird (ebenda, S. 9).
- ³² Eva Zeller (Anm. 18), S. 16.
- ³³ Christine Busta: Wenn du das Wappen der Liebe malst. Gedichte. Salzburg 1981, S. 121. Erstveröffentlichung in: Christine Busta: Unveröffentlichte Gedichte. Wien 1965, S. 16.
- ³⁴ Zit. n. Wolfgang Wiesmüller: Christine Busta im Briefwechsel mit Ludwig Ficker. In: Mitteilungen aus dem Brenner-Archiv Nr. 10 (1991), S. 39-61, hier S. 61.
- ³⁵ Kurt Marti: Ungrund Liebe. Klagen, Wünsche, Lieder. Stuttgart 1987, S. 28.
- ³⁶ Wilhelm Willms: lichtbrechung. geistliche lyrik. Kevelaer 1982, S. 101.
- ³⁷ Elke Pale-Langhammer: Der religiöse Text zwischen Gebet und Gedicht. Am Beispiel von Kurt Marti, Wilhelm Willms und Martin Gutl. Diplomarbeit. Innsbruck 1998, S. 106.
- ³⁸ Jan Skácel: Und nochmals die Liebe. Aus dem Tschechischen von Felix Philipp Ingold. Salzburg-Wien 1993.
- ³⁹ Vgl. ebenda, S. 31 im Gedicht „Denen hat keiner o Gott“.
- ⁴⁰ Vgl. ebenda, S. 29 im Gedicht „Wörter“.
- ⁴¹ Ebenda, S. 55.
- ⁴² Kurt Marti: Grenzverkehr. Ein Christ im Umgang mit Kultur, Literatur und Kunst. Neukirchen-Vluyn 1976, S. 157-163: „Unser-Vater-Gedichte“.
- ⁴³ Ebenda, S. 157.
- ⁴⁴ Kurt Marti: abendland. (1. Ausgabe 1980). Hamburg-Zürich 1993 (=Sammlung Luchterhand 1102), S. 50.
- ⁴⁵ Elke Pale-Langhammer (Anm. 36), S. 88.
- ⁴⁶ Ausschnitte daraus sind in der von Ferruccio Delle Cave im Auftrag vom „Kreis Südtiroler Autoren im Südtiroler Künstlerbund“ und der Kurverwaltung Meran redigierten Broschüre „Lyrik im Gespräch“ zum Meraner Lyrikpreis 1998 enthalten, bei dem Horst Samson einen Förderpreis erhalten hat. Ich danke Herrn Samson für die Erlaubnis, sein Gedicht abdrucken zu dürfen.
- ⁴⁷ Ebenda, S. 61.
- ⁴⁸ Vgl. dazu Theodor Verweyen und Gunter Witting: Die Kontrafaktur. Vorlage und Verarbeitung in Literatur, bildender Kunst und politischem Plakat. Konstanz 1987 (=Konstanzer Bibliothek Bd. 6).
- ⁴⁹ Die Wiener Gruppe. Hg. v. Gerhard Rühm. Reinbek b. Hamburg 1967, S. 148. Vgl. dazu Alfred Doppler: „Die Wiener Gruppe“ und die literarische Tradition. In: A. D.: Geschichte im Spiegel der Literatur. Aufsätze zur österreichischen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts. Innsbruck 1990 (=Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Germanistische Reihe Bd. 39), S. 241-249, bes. S. 242f.
- ⁵⁰ ernst jandl: idyllen. stanzen. München 1997 (=erst jandl. poetische werke 9), S. 52.
- ⁵¹ Walter Pilar: Jederland. Gedichte. Wien 1983, S. 42.
- ⁵² Walter Pilar: Lebenssee. Eine skurreale Entwicklungsromanesque. Klagenfurt-Wien 1996, 16. Kapitel: „Viel-Lacher Verien“ (S. 109-132).
- ⁵³ Paul Konrad Kurz: Komm ins Offene. Essays zur zeitgenössischen Literatur. Frankfurt a. M. 1993, S. 187.
- ⁵⁴ Thomas Dienberg (Anm. 8), S. 419.
- ⁵⁵ Dich kennen, Unbekannter? Religiöse deutschsprachige Lyrik von den Anfängen bis zur Gegenwart. Hg. v. Petra Fietzek. Mit einer Einführung von Elisabeth Bethge. Mainz 1992.
- ⁵⁶ Höre Gott! Psalmen des Jahrhunderts. Hg. v. Paul Konrad Kurz. Zürich-Düsseldorf 1997.
- ⁵⁷ Andreas Kraß (Anm. 11), S. 663.

Dem Evangelium auf der Spur Differenzierung als Aufgabe christlicher Predigt

1 Von der Notwendigkeit einer homiletischen Didaktik

Es wird – durch die Massenmedien begünstigt – so viel gepredigt wie nie zuvor, in mancherlei Gestalt und vielerlei Medien. Die Fülle fragt nach Sichtung und Gewichtung. Was im allgemeinen in Aus- und Fortbildung theologisch-intern geschieht, zieht durch die Ausschreibung eines Preises öffentliches Interesse auf sich: Möglichkeiten und Motive christlicher Predigt.

Preiswettbewerbe sind in einer Leistungsgesellschaft nichts Ungewöhnliches, dienen der Leistungsschau. Ob Ackerfurchen gezogen, Frisuren gestylt, Texte oder Musikvorträge verglichen werden, immer geht es im Wettbewerb auch um die Möglichkeiten eines Handwerks oder einer Kunst, im Vergleich soll die Fülle zur Anschauung kommen.

Die Grundfrage im homiletischen Unterricht wie auch bei einem solchen Wettbewerb ist die nach den Kriterien für die Bewertung einer Predigt als „guter“ Predigt. Geschmackskriterien des Alltags reichen dazu nicht aus, auch die Orientierung an spezifischen Bedürfnissen der Hörer kann nicht relevant sein; selbst die Gesichtspunkte einer rhetorischen Analyse stehen erst in zweiter Linie. Zunächst und zuerst ist eine Predigt daran zu messen, ob sie das Evangelium von Jesus Christus als frohe Botschaft zur Geltung bringt. Zwar hat nicht einmal der Prediger und erst recht nicht der, der urteilt, die Macht, über die Wirkung einer Predigt bei den Hörenden zu urteilen, aber die Predigtlehre muss diese zentrale Aufgabe der Predigt doch immer wieder umkreisen: Glauben zu wecken und zu stärken.

An dieser theologischen Begrifflichkeit wird ein zentrales Problem aller Predigt deutlich, die begriffliche Verdichtung, die Chiffrenbildung. Die Praxis des christlichen Glaubens besteht nach reformatorischer Auffassung in einer lebendigen, differenzierten Darstellung der Glaubensüberzeugung und dem Handeln, das aus diesen Überzeugungen fließt. Theologische Fachsprache ist zwar zur fachlichen Verständigung notwendig, bleibt aber als Zeugnis des Glaubens unverständlich; denn sie verschließt die Realität, auf die sie verweist und von der die Predigt Zeugnis ablegen will. Die Anrede durch Gottes Wort aber ist voller Anspruch, gibt dem Menschen, der diese Anrede hört und aufnimmt, ein spezifisches Gewicht.

Arbeit an der Predigt ist zugleich sowohl schöpferisches Arbeiten als auch Analyse der jeweils eigenen Versuche und Entwürfe. Solche Predigtanalyse unterscheidet sich

von Predigtinterpretationen – sei es unter historischen oder biographischen Aspekten, die einzelne Prediger oder Theologen einer Zeit anhand ihrer Predigten porträtieren, sei es unter psychologischen Gesichtspunkten, die nach dem Charakter der Prediger oder nach der Wirkung auf die Hörer fragen oder unter Motiv-Gesichtspunkten eine Übersicht über die Jahrhunderte hin anlegen².

Die theologisch-praktische Analyse der jeweils eigenen Predigt wird selten reflektiert, obwohl sie einen grundlegenden Vorgang aller homiletischen Arbeit darstellt. Manfred Josuttis³ und im Anschluss an ihn Peter Bukowski⁴ haben eine Form sprachlich-theologischer Analyse der Predigt profiliert, die didaktisch fruchtbar gemacht werden kann.

2 Predigen lernen durch Predigtanalyse

2.1 „Differenziertheit“ als grundlegendes Kriterium evangelischer Predigt

Der Umgang mit deskriptiv-interpretierenden Methoden vermittelt die Einsicht dass *Lernen aus der Analyse* die kommunikative Kompetenz des Predigers fördert – und damit auch seine Produktivität.⁵

Im folgenden soll ein solcher Analysevorgang anhand vorliegender Predigten durchgespielt werden um die Aufmerksamkeit wiederum auf diese didaktisch wichtige Methode und dabei zugleich auf ein wesentliches Merkmal evangelischer Predigt, ihre „Differenziertheit“, zu lenken.⁶ Das Material der Analyse bilden Predigten, die zum Bonner Predigtpreis 2000 eingereicht und vom ausrichtenden Verlag ins Internet gestellt wurden. Man kann also die nachfolgende Analyse, die sich auf kurze Ausschnitte beschränken muss, an den vollständigen Texten im Internet nachvollziehen und überprüfen.

Anders als bei einer grundsätzlichen Reflexion über Wesen und Aufgabe der Predigt tritt der Zusammenhang zwischen theologischem Standpunkt und sprachlichem Ausdruck in den Mittelpunkt des Interesses. Der Inhalt bestimmt die Sprache, die wiederum auf den Inhalt zurückwirkt, so dass bei der Predigtanalyse beides nur zu unterscheiden, aber nicht voneinander zu trennen ist. Wortwahl und Stilmittel können den evangelischen Charakter der Predigt unterstreichen; genauso kann sich bei einer gesetzlichen Predigt⁷ geradezu ein *circulus vitiosus* zwischen Inhalt und Sprache aufbauen. Solchen Zusammenhängen zwischen Gehalt und Gestalt gilt es nachzuspüren.

2.2 Gefährdung und Förderung von „Differenziertheit“ in der Predigt

„Differenziertheit“ als Grundkriterium evangelischer Predigt entspricht den Berichten über Jesus und seine Predigt in den Evangelien. In Jesu Zuwendung zu Menschen, die ein Leben am Rande der Gesellschaft führen, verblassen die Kategorien von Macht / Ohnmacht, Leistung / Versagen bzw. Schuld / Sühne, die menschliches Leben bestimmen; sie werden nicht unwirksam, aber sie treten zurück und die Besonderheiten treten

hervor, der Mensch wird von der Beziehung her definiert, die Gott durch sein Wort zu ihm begründet hat, und wird als Person in ihrem individuellen Charakter und ihrer besonderen Lebenssituation sichtbar. Äußerliche Urteile, die nur Verfehlungen sehen und über innere Verstrickungen verständnislos hinweggehen, werden verheißungsvoll umgeformt: ‚Seelen‘-Frieden; Be-fried-igung; Erfüllung; angstfreies, in seinem Kern unbedrohtes Leben – in diesem Ziel trifft sich die Bemühung von Menschen mit der Verheißung des Evangeliums. Evangelische Predigt bemüht sich um eine differenzierte Betrachtung von Welt und Menschen im Dienst dieser Verheißung ohne die Ambivalenz menschlichen Lebens zu nivellieren.

a) Worte der ‘Ent-Würdigung’

Differenzierte theologische Deutung zeichnet sich schon in der Entscheidung über die einzelne Wortwahl ab. Drückt etwa die aktivische Form „Verlierer“ für Menschen, die an der Welt oder angeblich gar vor Gott scheitern, das Resultat einer Aktion aus, deren Erfolg oder Misserfolg vom Handeln des Menschen, seinen Fähigkeiten und Taten abhängt und deren Ergebnis prinzipiell offen ist, so impliziert das Wort ‘Verlorener’, das keine Konnotationen von Leistung und Versagen enthält, einen Seinszustand. Der Mensch ist per se Verlorener und gleichzeitig Gefundener vor Gott, ‚simul iustus et peccator’, und in der Rechtfertigung wird er als solcher von Gott angesprochen. Was aber im Gegenteil dazu einen „Verlierer“ ausmacht, ist gerade das Scheitern trotz der Fähigkeit, ein potentieller Gewinner zu sein. Durch die Konnotation des Gewinnens wird der Mensch auf seine eigene Kraft bzw. Schwäche verwiesen. Während der Begriff „Verlierer“ also vom Menschen aus schaut, versucht das Wort ‘Verlorener’ den Blickwinkel Gottes nachzuvollziehen.

Auch anderweitig verschließen bereits einzelne Ausdrücke der Botschaft von der Befreiung den Zugang; Begriffe wie „hysterisch-weinerliche Aussage“, „der Hitzkopf, der darauf brannte, Unterdrücker kaltzumachen“ etc. wecken beim Hörer Schuldgefühle und Angst vor Verurteilung, weil er sich in seinem eigenen Ungenügen angesprochen fühlt. Mit *einem* Wort verurteilt der Prediger, Einfühlung hat keinen Platz darin.

Es ist die problematische Eigenschaft von Schlagwörtern, den Sachverhalt oder Menschen auf ein einziges Charakteristikum zu reduzieren, Hintergründe bleiben ausgeblendet. Eine differenziertere sprachliche Ausgestaltung kann demgegenüber das äußere Erscheinungsbild mit inneren Begründungen und Emotionen verbinden: „Missmut und Leere und die Gefühle, ‘es fehlt noch etwas’ oder ‘es ist doch alles zu mühselig’ können den einzelnen so rasch überfluten, so dass wir die Frage ‘Warum ergrimmt du, und warum senkst du deinen Blick?’ oft genug auch an uns selbst zu richten haben.“ (Predigt zu Gen 4, 1-16a) Mit der passivischen Form des „Überflutet-Werdens“ relativiert und verstärkt der Prediger gleichzeitig die nachfolgende Frage. Sie scheint nur noch bedingt in der Macht des Menschen zu stehen, was einerseits eine Entlastung bedeutet, die die Identifikation mit Kain erst ermöglicht, andererseits jedoch die Ohnmacht und Ausweglosigkeit des auf sich allein gestellten Menschen vor Augen führt. Es kommt

nun darauf an, wie diese beiden Implikationen im weiteren Verlauf der Predigt ausgeführt werden: Folgen daraus vermehrt ethische Forderungen, die die Eigenmächtigkeit des Menschen betonen, wie etwa der – durchaus denkbare – Appell, sich nicht überfluten zu lassen? Oder entfaltet die Predigt das Motiv der Beziehung, die Gott zum Menschen, wie hier zu Kain, aufnimmt, und führt damit den Hörer über sich selbst hinaus? Der hier analysierten Predigt gelingt diese Entfaltung nicht.

b) Beschreibung als Be- oder Verurteilung

Beschreibungen, die zunächst verständnisvoll unterstützend wirken, können unversehens in gesetzliche Verurteilung umschlagen. Als Beispiel diene eine Predigt über Ex 3, 1-14: „Auf die Frage ‘Wer bist Du, Gott?’ antwortet er: Ich bin, der ich bin. Ich bin ich. Und auf die Frage des Mose nach sich selbst antwortet Gott: Ich werde mit dir sein. [...] Was hätte es bedeutet, wenn Gott auch zu Mose gesagt hätte: ‘Du bist Du!’, so wie er zu sich selbst sagt: ‘Ich bin ich’? Das hätte für Mose nicht gut ausgesehen! Du bist Du! Das hätte nichts anderes geheißen als: Du bist ein Totschläger! Du erinnerst, wie Du den Ägypter beseitigt hast damals. Du bist Du! Du bist ein Findelkind! Elternlos angeschwemmt in einem Korb auf dem Nil! Du bist Du! Du bist ein Stotterer! Deshalb stelle ich dir Aaron zur Seite!“ Der erste Teil führt Gottes Mitsein entlastend ein. Vor dem inneren Auge öffnen sich angesichts dieser Verheißung, die die Begrenztheit des Menschen überschreitet, weite Horizonte; der Mensch (Mose) bleibt nicht auf sich selbst fixiert, sondern wird in die Beziehung zu Gott aufgenommen. Eine Perspektive wird eingenommen, die eine Vielfalt möglicher evangelischer Entfaltung entstehen lässt, wie z.B. eine Ausgestaltung dessen, dass der Mensch vor Gott nicht nach sich selbst befragt wird, auch Mose nicht, mit seiner Vergangenheit!

Diese lebensfreundliche Perspektive aber wird im Fortgang der Beschreibung über-tönt. Die Person des Mose wird in einer Einseitigkeit charakterisiert, die Differenzierungen nicht mehr zulässt. Dabei geht es nicht um Verleugnung der Realität oder Um-bewertung der Tat, sondern um die Reduktion der Person auf die Tat. Mose war nicht nur „ein Totschläger“, nicht nur „ein Findelkind“, nicht nur „ein Stotterer“, wobei schon die Begrifflichkeit einen behutsamen und achtsamen Umgang mit Schuld und Versagen vermissen lässt. Erst recht aber hämmert die Sprachfigur der Redundanz die Veracht-barkeit des Mose geradezu ein; kurze, nachdrückliche Sätze wirken gewaltsam und lassen förmlich vor dem inneren Auge ein Bild von Gott als einer überdimensionierten, überwältigend großen Vaterfigur mit erhobenem Zeigefinger entstehen. Der Hörer wird eingeschüchtert, kann sich nicht öffnen.

Theologische Kritik destruiert diese Überwältigung des Hörers von der anthropologi-schen Einsicht in die Ambivalenz des Daseins und von der soteriologischen Deutung nach Gesetz und Evangelium, Schuld und Vergebung, letztlich Kreuz und Auferstehung Jesu her. Ein Versuch, den Menschen auf der einen oder anderen Seite festzuschreiben, nagelt ihn im wahrsten Sinn des Wortes fest und wirft ihn ausweglos zurück auf sich selbst.

c) Festlegung und Perspektivenwechsel

Auch die erste Verhältnisbestimmung von Gott und Welt präjudiziert nicht selten den weiteren Verlauf einer Predigt. Als Beispiel sei eine weitere Predigt über Gen 4, 1-16 zitiert: „Gott verhindert die Tat nicht – und doch stellt er sich eindeutig auf die Seite des Opfers. Er vergilt nicht Mord durch Tötung und doch straft er durch Leben, in dem Kain ziellos und gottlos durch die Lande irrt, in dem das Leben selbst zur Strafe wird.“⁴⁸ Es gibt hier nur ein ‘Entweder ... Oder’, entweder Täter oder Opfer, und Gott wird eindeutig auf der Seite des Opfers ‘positioniert’, während der Täter gottlos verbleibt. Konsequenz dazu wird der Mensch im weiteren in Form von rhetorischen Fragen vor die ethische Entscheidung gestellt, Täter oder Opfer zu sein. Der Zuspruch göttlicher Zuwendung im Schlussteil der Predigt kommt auf diesem Hintergrund nicht zur Geltung, zumal er sich fast ausschließlich einer formelhaften Sprache bedient.

Dagegen zeichnet eine facettenreiche und differenzierte Predigt die Geschichte von Kain und Abel als *alltägliche Entwicklung* nach, wie sie an allen Zeiten und Orten immer wieder begegnet. Indem sie die Perspektive Kains der Abels gegenüberstellt, wird eine Kategorisierung in das übliche Täter-Opfer-Schema verhindert, die Rollen sind nicht mehr eindeutig definiert: „[...] Er (Kain) ist geliebtes Kind der Eltern – keine Frage – gesund, freundlich und ein Stolz für seine Eltern, und doch fühlt er sich nichtig, in der Liebe seiner Eltern bedroht von seinem kleinen Bruder. [...] Besteht noch die Chance zu einer verbalen Konfrontation, ja vielleicht zu einer Aussprache, die diesem 10jährigen dieselbe Wahrheit aus anderer – 7jähriger – Perspektive vermitteln und vielleicht plausibel machen könnte? [...] Dem (Abel) als höchstes Ziel galt, seinem Bruder zu gleichen, um ihm ein Gegenüber, ein gleichwertiger Freund zu sein, wofür er sich immer zu niedrig vorkam? Der sich nie traute, diese Selbstzweifel zu äußern, weil er dann einmal mehr als hilflos und klein erschiene, wo er doch groß und stark sein wollte, wie sein großer Bruder.“

Der *Perspektivenwechsel* bestimmt die gesamte Predigt insofern, als dass der Mensch ebenso wenig wie Gott auf eine Seite festgelegt wird: „Wer also bin ich? Hirte oder Hüter des Hirten? Dieser – oder jener? Bin ich beides zugleich?“ Die Worte ‘Hirte und Hüter des Hirten’ ersetzen die Einordnung in Mörder und Opfer, der verstehende Nachvollzug enthält sich jeglicher Verurteilung: „Weder Kains bzw. Abels Sehnsucht nach Gerechtigkeit – noch sein Ringen um Gottes Zuneigung kann doch verwerflich sein!“ Die ständige Wiederholung der Geschichte im alltäglichen Leben, mit der sich der Hörer leicht identifizieren kann, verdeutlicht, dass der Mensch von sich aus die Gesetze des ‘Spiels’ nicht abändern, auch im Rückblick nicht aus den Regeln ausbrechen kann. Das Predigende entwirft ein Bild, das sich aus menschlicher Perspektive zunächst als Vision darstellt, jedoch letztendlich die Verheißung trifft, in die der Mensch von und vor Gott gestellt ist: „Das – wenn es das gäbe: Wenn das gäbe: Wenn das Stück keine Aufführung wäre, sondern eine Probe [...]. Das – wenn es das gäbe: Wenn Kain nicht von seiner Umwelt verflucht unstedet und flüchtig bleiben müsste. Wenn Abel nicht im Staub liegen bliebe. [...] Und daß es das gibt – ist der Kern des Evangeliums. [...] Daß

es *das* gibt – trotz der berechtigten und schmerzhaften Warumfrage, die uns immer wieder zurückwirft in unserer Begrenztheit, daß wir Gott nicht verstehen können, aber er uns. [...] Daß es *das* gibt: läßt den kleinen Jungen aufatmen und hoffen, *daß es das gibt*: daß Menschen – mit den Augen Gottes angesehen – sich unter unseren Augen aus dem Staub erheben – können und werden.“ Auch hier, in der Verkündigung des Evangeliums, bleibt der Mensch in der Ambivalenz von ‘Schon jetzt’ und ‘Noch nicht’. Unbeantwortbare Fragen lassen ihm keine dauerhafte Ruhe: Er lebt aus der Verheißung und auf sie hin. Was für ein Ausblick, in den die Predigt Einblick gibt und der den Menschen erst leben lässt ...

d) Entdifferenzierung durch das Unterhaltungs-Diktat

Die Problematik der Differenziertheit in Bezug auf sprachliche Strukturen wird gegenwärtig oft dadurch verstärkt, dass das ‘delectare’ der Predigt gegenüber dem ‘move-re’ an Bedeutung gewonnen⁹ und der Anspruch an den Unterhaltungswert sich erweitert hat. Ein Prediger formuliert explizit als „11. Gebot“: „Du sollst nicht langweilen“, ohne zu reflektieren, wann und wodurch Langeweile hervorgerufen wird. Auch wenn augenzwinkernd-gutmeinender Humor als „gutmütige Seite der Wahrheit“ (Mark Twain) durchaus befreiend wirken kann, indem er die Realität zwar ernst, aber nicht schwer nimmt, geht im Witz durch gezielte Polarisierung schnell die klare Intention des Evangeliums verloren. Die Forderung nach Kreativität bei der Predigtarbeit ist deshalb mit Vorsicht zu genießen. Innerhalb des vorliegenden Materials weisen Predigten, die sich dem Diktat der Unterhaltungsgesellschaft unterwerfen, oft Schwierigkeiten in der Differenzierung von Sach- und Beziehungsebene und daraus folgend mit der Einheitlichkeit der Intention auf und neigen zu Klischeedenken. Kreativität darf nicht zum Gesetz werden, was, ähnlich dem Befehl zur Spontaneität, eine paradoxe Handlungsaufforderung darstellte. Dagegen kommt dem theologischen Gehalt eindeutig Priorität zu und vielleicht ist für den Prediger der Gedanke entlastend, dass auch eine inhaltliche Spannung und Faszination durchaus fesseln kann – wenn sie dazu Humor ausstrahlt, um so besser.

e) Proportionsprobleme zwischen Gesetz und Evangelium

Sprache und Form, Aufbau und Länge einzelner Predigtteile tragen zur Gewichtung des Inhalts bei. Eine Predigt, die durchaus intendiert, den Hörer vom Gesetz zum Evangelium zu führen und mitzunehmen, hat es schwer, an diesem Ziel anzukommen, wenn die Ausführung des Evangeliums an Länge und Farbe gegenüber der Schilderung vom Leben unter dem Gesetz, der Schattenseiten und der Zerrissenheit des Lebens, deutlich zurücksteht. Eine naheliegende Gefahr, denn zweifellos ist es leichter, in der leidgeprägten Welt das Leben unter dem Gesetz zu entdecken, als Spuren des Evangeliums zu lesen. Während das Gesetz unmittelbarer Erfahrungshorizont des Menschen ist, klingt das Evangelium immer nur als Verheißung an: „Denn wir sind zwar gerettet, doch auf Hoffnung hin“ (Röm 8, 24).

Ein dem ersten, dunkel gefärbten Teil einer Predigt gegenüber kurzer und formelhafter Schluss kann den Eindruck des Anfangs nicht ausgleichen und bleibt dem Hörer weni-

ger in Gedächtnis und Gefühl, selbst wenn er starke christologische Fundamentalbegriffe aufbietet, die dann allerdings eher floskelhaft wirken: der „gekreuzigte Christus als Gottes Kraft und Weisheit“ oder der „Glaube an die Erlösung durch Jesus Christus“, aber auch Sätze wie „Gott ist spürbar für uns Gott“ oder „Gott ist anders“. Ausgleichend auf das Verhältnis von Gesetz und Evangelium kann die sprachliche Gestaltung wirken, wenn sie bildhaft und lebensnah gelingt, weil sich der Hörer leichter identifizieren und einbezogen fühlen kann. Um theologische Chiffrenbildung zu vermeiden, ist es hilfreich, jede Aussage über Gott und den Glauben daraufhin zu überprüfen, ob sie als Antwort verständlich ist. Beispiele in den genannten Fällen wären kurz gefasst folgende Anfragen: Was bedeutet „gekreuzigt“ für mich heute, was das Prädikat „Christus“? Was bewirken „Gottes Kraft und Weisheit“? Inwiefern hat Jesus Christus mich erlöst? Wo ist Gott spürbar Gott allen Lebensrealitäten zum Trotz? Schließlich, als Höhepunkt: „Gott ist anders“ – ja, wie denn?! Mit pointierter Frage nach Konkretion theologischer Fachsprache wird Chiffren- und Klischeebildung leichter als solche entlarvt.

f) **Moralisierung und Verleugnung des Gesetzes**

Zwei weitere Tendenzen zur Entdifferenzierung stehen sich in dem durchgesehenen Predigtmaterial diametral gegenüber, die Moralisierung des Gesetzes einerseits und seine Verleugnung andererseits.

- „Warum möchte ich kein Modellchrist sein vor Gott? Warum bin ich so leicht ungehorsam? Warum treibe ich so leicht meine Spiele, ohne daran zu denken, dass Gott mich doch sieht? [...] Ja, vielleicht, vielleicht ist auch mit meinem Gottesdienst etwas falsch. So wie ich bete.“ In diesen Sätzen, die den Anfang einer Predigt zu Jes. 1, 2-20¹⁰ bestimmen, zeigt sich die Problematik einer moralisierenden Verkündigung des Gesetzes. Vier Worte stechen hier ins Auge: Der Fragepartikel „warum“, das Verb „möchten“, die Bezeichnung „Modellchrist“ und das Adjektiv „ungehorsam“.
- Der Begriff „Modellchrist“ suggeriert die Vorstellung eines Ideals, eines Gott wohlgefälligen und gehorsamen Menschen. Ein „Modellchrist“ steht in direkter Beziehung zu Gott, indem er das Wort Gottes nicht nur hört, sondern auch als solches identifiziert und ihm gehorcht. Er hört die Forderungen¹¹ des Gesetzes und befolgt sie, d.h. er geht mit dem Gesetz um und steht nicht mehr darunter. Das Verb „möchten“ weist auf die individuelle Willensentscheidung hin, die die Person dazu befähigt, sich zum „Modellchristen“, d.h. zum Prototyp des vorbildlich-ethisch handelnden Menschen, zu erheben. Wie der Nachsatz zum Thema Gebet zeigt, zersplittert das Gesetz in einzelne moralische Appelle, so dass der Mensch immer wieder neu vor der Entscheidung steht, es aus seiner menschlichen Kraft zu erfüllen. Zu dieser Entscheidung ist er prinzipiell fähig, die Frage, warum er sich nicht angemessen verhält, bleibt dem Prediger offen: Es geht ihm nicht um ‘Können’, sondern um ‘möchten’. Das Leben stellt in seiner Gesamtheit einen Kraftakt des Menschen dar, sich aus der Tiefe der Sündhaftigkeit zu befreien: Immer wieder von neuem der Versuch, sich zum „Modellchristen“ ‘zu-recht-zumachen’. Das

Motiv des „Hände waschen! Öfters die Sünden bekennen. Dann vom Bösen ablassen.“¹² dominiert den weiteren Verlauf der Predigt: Der Mensch ist auf sich selbst geworfen; diese Aussage wird durch den bedrängenden Fragecharakter verstärkt.

- Verleugnung des Gesetzes geht zwar von anderen Voraussetzungen aus, mündet aber in dieselben Konsequenzen wie eine moralisierende Verkündigung. Das Evangelium verliert seinen Verheißungscharakter, Erfüllung tritt an die Stelle von Verheißung: „[...] etwas Besseres kann uns nicht passieren, als dass Jesus in unsere Mitte kommt [...]“¹³ Das macht uns zu dem, was wir bestenfalls sein können: Gottes fröhliche Kinder.“ oder „Komme, was wolle: Euch kann nichts und niemand mehr etwas anhaben, denn ich bezahle mit meinem Leben für all euer Versagen.“ Die Predigt behauptet hier die Überwindung der Welt durch die Menschwerdung Gottes. Die Ambivalenzen der Welt, das Leiden an der Zerrissenheit zwischen Sehnsucht und leidvollen Erfahrungen wie schuldhaften Verstrickungen, scheinen aufgehoben. Der Christ¹⁴ steht als innerweltlich Erlöster über allem, unerreichbar und unberührbar.¹⁵ Ein solches Weltbild verzeichnet die Realität, wie alsbald deutlich wird: „Es ist schon so, wir haben gut Lachen.“ – behauptet der Prediger. Aber es ist gerade nicht so; ein Mensch, der die Zwiespältigkeiten, Zerrissenheiten und den Unfrieden der Welt differenziert wahrnimmt, hat oft nicht gut lachen, sei er Christ, Andersgläubiger oder Atheist. Die Verheißung ist noch nicht erfüllt, sondern ‚auf Hoffnung hin‘, und es stellt eine paradoxe Handlungsaufforderung dar, „dem Tod ein österliches Lachen ins Gesicht“ zu lachen. Abgesehen davon, dass es gerade das Konstitutivum von Paradoxien ist, nicht erfüllbar zu sein, den Hörer also auch formal in Hilflosigkeit zu stellen, wird er inhaltlich damit aufgefordert, die Stelle Gottes einzunehmen. Es widerspricht seinem Wesen und seiner Empfindung als Mensch, der unter dem Gesetz des Todes *steht* und in Beziehung zu einem mitleidenden Gott *lebt*, eigenes oder fremdes Leid und Tod in dieser Weise leicht zu nehmen. Der Hörer wird überfordert und eher in tiefere Verzweiflung gestoßen, da es an ihm ist, sich eine derartige Haltung zu eigen zu machen.

Evangelische Verkündigung des Gesetzes ist dagegen gekennzeichnet durch ihre Radikalität. Das Gesetz stellt nicht einzelne mögliche Handlungsweisen in Frage, sondern trifft den Menschen in seinem Wesen. Es geht nicht um seine Moralität, um Tatsünde, sondern um eine Seinsbeschreibung, die ‚Gottverlassenheit‘, die ihn konstituiert und in der Rede von der Erbsünde mythisch-theologisch begründet ist. Der Mensch hat sich von Gott getrennt und lebt in den Verstrickungen der Welt, in denen er unwillentlich schuldig wird. Die die Welt bestimmende Kette von Schuld und Sühne kann er selbst nicht sprengen; er erträgt die Spannung, die aus der Sehnsucht nach Gottesnähe entspringt und lebt aus ihr. Indem das Gesetz fordert, fällt es das Urteil und führt dem Menschen vor Augen: „Auf dich bin ich geworfen von Mutterleibe an“ (Ps 22, 11). Erst die Eindeutigkeit des Gesetzes befreit einerseits den Menschen aus der Verkrampfung, sich nach dem Unerreichbaren auszustrecken, und ermöglicht andererseits die Unbe-

dingtheit des Evangeliums. Die Verkündigung des Gesetzes auf dem Hintergrund des Evangeliums hat in dieser Hinsicht auch ein sehr entlastendes Moment. Eine Predigt zu Ostern verdeutlicht dies äußerst differenziert: „Deshalb gehört zur Osterfeier im Namen Christi der Rückblick und die Erinnerung an Gründonnerstag und Karfreitag, ohne die Verzweiflung und ohne die Stunde des Verrats ... da Jesus auf eine Wende vor dem Tod hoffte, im Gebet mit Gott um sein Geschick rang, da es Menschen nicht aushielten bei ihm und einschliefen, weil sie die Konfrontation mit ihrer eigenen Verantwortung nicht aushielten. Ohne jene dunklen Stunden wäre nicht zu verstehen, warum Christus solches leiden musste, Gethsemane, der Verrat, die Hinrichtung sind die Stunden der Menschen, das ist auch unsere Stunde, die Stunde der Verlassenheit, die Stunde der Schuld.“ Die Freude über Ostern wirkt nicht ausschließend auf das Leiden in und an der Welt, sondern Freude und Leid werden nach menschlichem Ermessen unaufhebbar miteinander verknüpft: „[...] diese Hoffnung auf ein neues Leben [...] bildet sich am Karfreitag [...] ... wenn die Frage im Raum steht : Warum musste Christus solches leiden?“ Nicht anders als im Rückblick, von Ostern ausgehend, lässt sich ohne verträglich zu erscheinen sagen, dass Leid nicht das letztgültige sein wird, sondern Hoffnung und Erwartung darauf aufbauen. Auch Jesus selbst bleibt nicht unberührt, seine Empfindsamkeit ist eine menschliche, die ihn dem Hörer nahe bringt und Verurteilung, ebenso für die neben und mit ihm anscheinend scheiternden Menschen, fern sein lässt: Nicht anders als für die Jünger ist die angstbeladene und menschlich ausweglose Situation für Jesus selbst schier unerträglich. Das menschliche Verhalten der Jünger wird mit Worten geschildert, die die Situation in ihrem Zusammenhang nachzeichnen und auf Verstehen dringen. Es ist nicht ihre Gleichgültigkeit oder gar 'böser Wille', der sie einschlafen und Jesus alleinbleiben lässt, vielmehr erscheint die Belastung für sie unerträglich groß. Müdigkeit und Schlaf können auch unter psychologischen Gesichtspunkten einen Schutz vor zu bedrängenden Situationen sein, und jeder Hörer wird die Unmöglichkeit der Abwehr kennen, wenn der Schlaf ‚sein Opfer‘ fordert. Indem die Predigt Verantwortung und Ohnmacht beschreibend kontrastiert, entlastet sie den Menschen und weist schon in sich auf Ostern als Geschehen hin, das die Gegensätze vereint. Auf diesem Hintergrund wird die Härte, die das Leben in aller Vieldeutigkeit in sich trägt, auf so 'weiche', einführende Art geschildert, dass der Hörer sich davon berühren und öffnen lassen kann.

g) Ethisierung und Konditionalisierung des Evangeliums

Im Gegenüber, nicht im Gegensatz zu einer Verkürzung des Gesetzes steht eine Verflachung des Evangeliums. Es lässt sich hier oft ein Abhängigkeitsverhältnis beobachten.

Kann der Mensch durch moralisches Handeln das Gesetz erfüllen, ist er folglich in seinem Wesen nicht auf Gott geworfen, so bedarf er statt des Zuspruchs des Evangeliums der Paränese: „Also: Hände waschen. Vom Bösen ablassen. Gutes tun, sagt er [Jesus – Anm. d. V.] hier. Dann sagt er noch: den Unterdrückten helfen. Au. Jetzt geht es schon ein bisschen weiter als mein kleiner Hauskreis.“ Weiter: „Aber Gott spricht

auch hier zu Menschen, und meint, sie könnten sich noch ändern, und meint sie könnten sich noch bessern. [...]Licht in der Welt sein! Licht in meiner Familie sein, damit sie die guten Werke sehen, und dass dann auch Gott verherrlicht wird.“ Die mangelnde Ermutigung, die den Menschen mit unmenschlichen Forderungen allein lässt, welche zudem Jesus bzw. Gott in den Mund gelegt werden,¹⁶ findet ihren Ausdruck in sprachlichen Strukturen. Wieder treiben Redundanzen den Hörer mit sprachlicher Gewalt in die Enge. An die Stelle eines Kohortativ oder eines Imperativ, der in gesetzlichen Zusammenhängen bestimmend wirkt, tritt nicht selten ein Infinitiv mit appellativem Charakter. Zwar wird anscheinend versucht, die explizite Aufforderung zu vermeiden, dabei allerdings wohl nur das sprachliche Mittel und nicht die erzielte Wirkung bedacht. Ähnlich bedrängend erscheint die gesetzliche Form der rhetorischen Frage, die dem Hörer durch ihre untergründige Vorgabe keine Freiheit lässt, und das ‘synergistische’ „Dann“, das sich hier allerdings nicht auf das Heil des Menschen, sondern auf die Herrlichkeit Gottes bezieht.

In anderen Predigten wird das Evangelium zwar nicht durch die Paränese ersetzt, jedoch davon abhängig gemacht. In diesem Zusammenhang ist das Kriterium der Konsistenz von Inhalt und Sprache von Bedeutung, also die Frage, ob die Sprache den intendierten Inhalt transportiert oder transformiert. Tiefenpsychologische Interpretationen legen sich dann unvermeidlich nahe: Homiletische Ausdrucksformen lassen unbewusste Momente der Persönlichkeit des Predigers über seine ausdrückliche Theologie hinaus zur Sprache kommen und werden vom Hörer auf einer ebenfalls unbewussten Ebene rezipiert. Infolgedessen kann er diese Inhalte nicht rational erfassen und sich auch nicht dagegen abgrenzen. „Er [Jesus – Anm. d. V.] hat gar keine großen Vorleistungen erwartet, was theologische Kenntnisse und so weiter angeht, – sondern irgendwie nur dieses ganz intuitive, tiefe Empfinden: Ich erkenne, was etwas wert ist! Ich erkenne das Göttliche, – ich erspüre es, ich suche es!“ Das verräterische Wörtchen „nur“ weist auf eine Einschränkung der Unbedingtheit des Evangeliums hin: Der Mensch muss zumindest eine Voraussetzung erfüllen, um die Verheißung zu empfangen: Intuitiv empfinden. Indem die Bewegung nicht von Gott, sondern vom Menschen ausgeht, hängt alles von ihm selbst ab. Und schließlich: Wie einfach theologische Erkenntnisse zu erwerben wären im Vergleich zu der Bedingung, die der Prediger aufwirft, wird nicht bedacht, stellt doch gerade das Nicht-(An-)Erkennen des ‚Göttlichen‘ das Charakteristikum des Menschen vor Gott schlechthin dar. Ebenso wenig kommt die Einsamkeit und Ausweglosigkeit in den Blick, die ein Hörer empfinden muss, der im menschlichen Zwiespalt von Sehnsucht nach Gottes- oder Welterkenntnis und geschöpflicher Begrenztheit steht. Er kann sich im Prinzip nur dem Prediger anschließen: „Wehe dem – oder derjenigen, die darauf keine Antwort mehr haben: ‘Ich weiß nicht, was mir heilig ist! Eigentlich nichts!’ Schade!“ Bei diesem bedauernd-endgültigen ab- und so den Menschen in sich verschließenden „Schade“ bleibt es dann auch, Perspektiven werden jedenfalls nicht eröffnet.

Auch eine Verleugnung des Gesetzes kann zu einer Vermischung von Evangelium und Paränese führen: Leben wir schon als Erlöste, so brauchen wir auch den Zuspruch nicht mehr. Es steht in der Verantwortung des einzelnen Menschen und seiner individuellen Lebensgestaltung, schon jetzt in der Erlösung zu leben und letztlich auch zu wirken. So folgen aus Charakterisierungen wie Christen als „fröhliche Kinder Gottes“, als im Leben oder vom Leben Bevorzugte sozusagen, fast zwingend ethische Forderungen: „Und das Schöne ist nun: Wir können auch anderen dabei helfen, dass sie gut lachen haben. Das ist etwas ganz Organisches, so wie auch ein schönes Lachen oft ansteckend wirkt. Ist es nicht eine schöne Aufgabe, dass wir unsere Mitmenschen mit der Liebe Gottes¹⁷ anstecken?¹⁸ Jesus sagt zu seinen Jüngern: „Ich habe euch dazu bestimmt, dass ihr Frucht bringt und eure Frucht bleibt.“ [...] Wir müssen nicht aus eigener Kraft großartige Dinge auf die Beine stellen. Vielmehr sind wir dazu eingeladen, unser Leben von der Liebe Gottes durchwirken zu lassen – so, wie sich Pflanzen von der Sonne bescheinen lassen und Früchte bringen. [...]“ Deutlich wird an dieser Stelle die Bemühung des Predigers, Mut und Lebensfreude zuzusprechen, was jedoch gerade durch die Atmosphäre einer ‘heilen (christlichen) Welt’ verhindert wird. Mit einer anderen Einleitung hätte der Satz „Wir müssen nicht aus eigener Kraft großartige Dinge auf die Beine stellen“ sehr befreiend und evangelisch entfaltet werden können.

Wieder kommt es auf die genaue Formulierung an: Es wird zur „Aufgabe“ des Menschen, die „Liebe Gottes“ transparent werden zu lassen. Sie wird auf einen rein natürlichen, „organischen“, also auch weltlichen Gesetzen entsprechenden Vorgang reduziert, anstatt dem Menschen, der zu dieser vollkommenen Liebe seinem Wesen entsprechend nicht fähig sein kann, von Gott her zugesprochen zu werden. Die Formulierung in diesem Zusammenhang – „dass wir anstecken“, also „dass“ mit Präsens Indikativ – schreibt den Menschen noch stärker fest, indem sie einen Zustand als gegenwärtigen beschreibt, der in dieser Vollendung nur Vision sein kann. Konsequenterweise folgt wieder eine rhetorische Frage.

Formulierungen wie „Vielmehr sind wir eingeladen“ stehen oft anstelle eines Imperativs oder Appells, wirken dabei aber in ihrer Subtilität hintergründiger und schwerer identifizierbar, so dass eine emotionale Abgrenzung des Hörers vom Text jedenfalls nicht erleichtert wird. Die bedingungslose Liebe Gottes ist letztlich doch nicht unbedingt: Voraussetzung ist unsere Annahme und Bereitschaft, „unser Leben von der Liebe Gottes durchscheinen zu lassen“. Jede Bedingung, und sei sie scheinbar noch so klein und unscheinbar (verräterisch in diesem Zusammenhang immer wieder das Wörtchen „nur“), verdreht das Evangelium und stellt den Menschen auf sich allein Gott und Welt gegenüber. Im vorliegenden Fall tritt konsequent, aber verstärkend hinzu, dass das erste Axiom, Christen sind „fröhliche Kinder Gottes“, einer Überprüfung und Konfrontation mit der Realität nicht standhält.

Appelle sind fast unvermeidlich Gestalten der Vergesetzlichung des Evangeliums: „Ergreifen wir doch das tolle Angebot Gottes!“, aber auch Formulierungen wie: „Auf diese Weise zeigte Gott uns einen Schlüssel für ein zufriedenes Leben in der Beziehung

zu ihm“ oder die Hilfsverben ‘sollen’ und ‘müssen’. In Vermeidung der letzteren findet sich der klassisch pastorale Gebrauch von ‘dürfen’ oder ‘können’.

Ein besonderes Problem stellen Konditionalgefüge mit ‘wenn’ oder ‘falls’ dar, vor allem im Zusammenhang mit der Rechtfertigung, deren Charakteristikum gerade ihre ‘Grundlosigkeit’ ist: „Wenn wir uns in unserem Leben von Jesus Christus her bestimmen lassen, strömt uns die Kraft der Liebe zu [...]. Wenn wir uns von seinen Bildern des Glaubens anregen lassen, dann kann unser Glaube wachsen. Wenn wir uns erfüllen lassen vom Geist Christi, ist uns schier Udenkbares möglich.“ Und schließlich: „Wenn wir uns auf Veränderungen einlassen, dann werden wir entdecken, dass gerade in diesen Veränderungen Gott bei uns bleibt.“ Generell ist ein differenzierter und reflektierter Umgang mit Bedingungssätzen gefragt, stellen sie doch durch ihr impliziertes ‘Entweder-Oder’-Schema Realität vereinfachend dar. Im zitierten Beispiel wird Lebensqualität abhängig gemacht von einem Glauben, der als individuelle Fähigkeit vorgestellt wird, so dass der Mensch in eine doppelte Verantwortung entlassen wird: Für seine im Glauben gelebte Beziehung zu Gott und für ein befriedigendes Lebensgefühl. Wird das Leben gegenteilig erfahren, so werden Schuldgefühle und Hilflosigkeit verstärkt. Es mag Situationen geben, in denen uns auch im Glauben noch nicht einmal das Denkbare möglich ist, geschweige denn das Udenkbare.

Eine Predigt dagegen, die, statt den Menschen auf sich selbst festzunageln, nach dem Blickwinkel Gottes Ausschau hält, kann Trost zusprechen, ohne zu vertrösten: „An Ostern feiern wir Christen den Sieg des Lebens über den Tod, nicht den Triumph der Natur über den Verfall; genauer gesagt: Den Sieg bewussten menschlichen Lebens über alles, was dieses Leben, das bewusste, das erlebte und erlittene Leben zerstört, durch Christus hat das Frühlingsfest einen neuen Sinn bekommen, die Blütenpracht des Frühlings ist zu einem Zeichen für eine noch viel wichtigere Erneuerung geworden: Es gibt immer wieder Leben und Gemeinschaft, auch dort, wo durch Eiszeiten des Unfriedens und der Unversöhnlichkeit alles Leben abgestorben scheint.“ [aus der eingangs zitierten Osterpredigt]. Die zunächst inhaltlich nicht gefüllten Worte vom „Sieg des Lebens über den Tod“ bleiben nicht formelhaft stehen, sondern werden mit Bedeutung gefüllt und von anderen Sichtweisen wie einer naturreligiösen abgesetzt. Es geht nicht um Gesetzmäßigkeiten der Natur, die sich ihrer selbst gemäß immer wieder erfüllen und einen fast selbstverständlichen Kreislauf bilden, sondern um ein Ereignis, das demgegenüber alle Kreisläufe durchbricht und neue Perspektiven schafft.

So sehr der Mensch in seinem Bedürfnis nach Ordnung und Kontrolle danach strebt, kann im Leben keine klare Abgrenzung von ‚Jahreszeiten‘ vorgenommen werden, vielmehr durchdringen sich, um im Bild zu bleiben, Sommer wie Winter. Eben jene Spuren des Evangeliums auch in den „Eiszeiten des Unfriedens und der Unversöhnung“, in denen Tod zu herrschen scheint, zu entdecken und damit Welt aus einer ‘evangelischen’ Perspektive zu betrachten, versucht die Predigt. Die differenzierte Charakterisierung des Lebens als „bewusstes, erlebtes und erlittenes“ fordert weder vom Menschen selbstmächtigen und weltverändernden Aktivismus, noch reduziert sie ihn auf eine bloße

Passivität des Erleidens. Welt und Mensch bleiben in ihrem Wesen vieldeutig, indem sie Aktivität und Passivität, Leid und Freude, Eiszeiten und Frühling implizieren. Auch der Form nach belastet die Predigt in diesem Sinn den Menschen nicht mit Schuldzuweisungen, wenn sie ihn eher als Objekt denn als Subjekt dessen, was Leben zerstört, darstellt. Diese unfriedliche und beziehungszerstörende Kraft bleibt in der Welt real existent, Ostern erscheint als Feier dessen, was dem Menschen verheißen ist, woraus er lebt und dem im Leben auf die Spur zu kommen er bemüht ist: letztgültiger „Sieg des Lebens über den Tod“.

h) Einschränkung durch Vorbilder

Nicht selten steht in Wechselwirkung mit der Ethisierung von Gesetz und Evangelium eine Christologie, die Christus allein als Vorbild versteht: Jesus als ‚der gute Mensch von Nazareth‘. Die Problematik einer Engführung der Bedeutung Jesu Christi hin zu bloßer Vorbildchristologie blendet den soteriologischen Charakter aus, wie bereits unter theologischer Perspektive angeklungen ist.¹⁹ „Jesus zeigt uns, wie Leben wirklich gelingt.“ – „Menschwerdung heißt für Jesus einmal, die verkrampfenden und an sich raffenden Seiten der menschlichen Seele loszulassen, um sein wahres Selbst zu finden, das einzigartige Bild der Seele, in dem Gott sich selbst spiegelt in seiner unbeschreiblichen und unermeßlichen Schönheit.“ – schon kleine Sätze liefern versteckte Hinweise auf die Intention der Predigt. Die Behauptung, gelingendes Leben (ungeachtet der Frage, ob es das nach menschlichem Bemühen und Ermessen überhaupt geben kann) ausschließlich in Abhängigkeit von einer ethisch-moralischen Orientierung an der Person Jesu zu stellen, erscheint nicht weniger problematisch als die Übertragung des eigentlich theologischen Begriffs der Menschwerdung auf eine rein anthropologische Ebene. Verstärkt durch die Verbindung mit einer mit Jesus als Sohn Gottes assoziierten Prädikation, wirkt die Forderung nach am Bild Jesu orientierter ‚Selbstgestaltung‘ als Meßlatte, die über den Menschen hinweg buchstäblich in den Himmel ragt.

Das spezielle Problem der Vorführung Jesu als Maßstab für Leben und vor allem Handeln findet sich in abgemilderter Form bei jeder Berufung auf Vorbilder. Synchron zu ihrer möglichst eindeutigen Schilderung stehen sie in der Gefahr einer einseitigen Verzeichnung, die insofern etwas Übermenschliches und Unerreichbares gewinnt. Abgesehen davon, dass die Predigt damit dem Selbstverständnis der jeweiligen Person wohl in den seltensten Fällen gerecht wird, ziehen Vorbilder nicht nur in ihren Bann: sie bannen auch, nämlich den Menschen auf sich selbst sowie seine ihm eigentümliche Kreativität. Fixiert auf die (idealisierte) Lebensgestaltung oder -bewältigung des anderen, lässt sich der Blick nur schwer vom Gegenüber lösen und auf andere individuell gestaltbare oder passiv erlebbare Lebensmöglichkeiten richten. Die Passivität einer aktiven Gestaltung als Zuwachsen von (kreativen) Lebensmöglichkeiten wird verkannt, wenn ein Bild vor den Hörer gestellt wird, das in sich geschlossen bleibt und als Unnachahmliches den Menschen lähmt und vom Leben abschneidet.

2.3 Metaphern – Differenzierung und Entdifferenzierung durch Veranschaulichung²⁰

a) Nebenwirkungen – Assoziationen und Konnotationen beim Metapherngebrauch

Wie sehr der Teufel im Detail steckt, zeigt sich auch schnell am wichtigsten Mittel der Predigtsprache, der Metapher, die für den Missbrauch genauso anfällig wie für den Gebrauch unverzichtbar ist. Bei jeder metaphorischen Wendung stellt sich deshalb die Frage nach möglichen Assoziationen, Konnotationen und nach dem begrifflichem Umfeld. Eine Metapher aus dem wirtschaftlich-technischen Bereich bindet den Hörer an eine Welt von Konkurrenzkampf und Machtstreben, führt ihn nicht darüber hinaus zu einer Sicht, wie sein Leben von Gott her gesehen werden kann: „Vielleicht sollten wir Christen etwas mehr von dem zeigen, was die Wirtschaft ‘Produktstolz’ nennt. Stolz auf die vielen Schätze, die wir in unserer christlichen Kultur besitzen und die sich jedem von uns durch die Bibel erschließen. Gerade wir Protestanten sollten stärker als bisher Flagge zeigen und eine christliche corporate identity entwickeln.“

Gewiss liegt die Intention des Predigers darin, an die positive und bewegende Kraft des Christentums allen Fehlleistungen in der Geschichte zum Trotz zu erinnern. Betrachtet man das Wort „Produktstolz“ jedoch näher, so tritt die Schwerpunktsetzung der gesamten Predigt ans Licht: die eigene Produktion bzw. Produktivität des Individuums steht als Objekt des Stolzes im Mittelpunkt. Abgesehen von der problematischen Konnotation von Wert und Unwert ist in christlicher Predigt nicht die Selbsttätigkeit, sondern die Erlösungsbedürftigkeit das Charakteristikum des Menschen schlechthin, eine zutiefst menschliche Grunderfahrung. Die Rede vom Produkt läuft dem insofern zuwider, als sie den Menschen an seine Selbsttätigkeit bindet. Der Nachsatz, „die sich jedem von und durch die Bibel erschließen“, wirkt zunächst relativierend, der weitere Verlauf der Predigt macht jedoch deutlich, dass das Prinzip des Selbst-Tuns, eigentlich der Selbsterlösung, weiter bestimmend bleibt: „Im Geist der Bibel, liebe Gemeinde, ist der Mensch kein Zufallsprodukt, [...] sondern jeder einzelne Mensch wird als von Gott gewollter Partner betrachtet, der als Treuhänder der Schöpfung die Erde [...] bewahren soll.“ Die Funktion der Schöpfungsbewahrung scheint das Konstitutivum der Partnerschaft zu sein; auch hier geht die Bewegung wieder vom Menschen aus, der durch Missachtung seiner „Treuhänderschaft“ die Beziehung von sich aus abrechnen kann. Die leicht moralisierende Verwendung des Verbs ‚sollen‘ ist an dieser Stelle nur konsequent, expliziter wird im weiteren Verlauf nach der „Leistungsfähigkeit des sozial-ethischen Leitbildes, das in unserer Gesellschaft herrschen soll“ gefragt: „Es ist an uns, liebe Gemeinde, die Augen aufzumachen, nach links und rechts zu blicken und wahrzunehmen, was um uns herum geschieht und darauf zu achten, wo wir gefordert sind, uns zu engagieren. [...] Schließlich ist uns gesagt, was gut ist und was Gott von uns fordert [...].“ In der zitierten Predigt wird der Hörer mit diesen Forderungen ent- und alleingelassen, das Befreiende am Evangelium kommt nur formelhaft zur Sprache und damit nicht zur Wirkung. Formulierungen wie „es ist an uns“ weisen den Menschen unmiss-

verständlich auf sich selbst zurück, ohne Perspektiven über die eigenen Fähigkeiten hinaus zu eröffnen.

Konsequentes Weiterdenken von Bildern führt oft zu absurden Konsequenzen, wie im folgenden Beispiel zum „Burn-out-Syndrom“²¹: *„Wenn es um unser Leben geht, sind wir nicht so zimperlich. Mit unserem Auto fahren wir auch jede Woche zum Auftanken, einmal im Monat oder vermutlich öfter in die Waschanlage, alle 2 Jahre prüfen wir beim TÜV, ob es unserem Auto noch wirklich gut geht und ob die tragenden Teile wirklich noch tragfähig sind. Wenn dann Mängel festgestellt werden, gönnen wir unserem Auto einen teuren Kuraufenthalt in Bad Grottefeld oder Bad Kulo... (Mindener Autohändler). Warum gehen wir mit unserem Leben z. T. so sorglos um? Warum sind wir ständig auf Touren und haben Mühe, zur Ruhe zu kommen?“* Kirche also als TÜV für die Seele – bleibt dem Hörer wohl nur die Frage, wann der ‚große Seelenprüfer‘ uns denn verschrotten lässt.

b) Die Ausführung vorgegebener Metaphern

Auch bei der Ausführung und Übertragung biblischer Metaphorik ist zu bedenken, dass die Denkschemata und Akzente, die Welt und Gesellschaft setzen, überwunden werden. Die den Menschen einordnende, also schnell polarisierende Frage nach dem ‚was‘ – Was bist, hast, leitest etc. du – wird aufgehoben durch das sich unbedingt zuwendende Wort Gottes. Eine Predigt über Kol 3, 12-17, die das Motiv der Kleidung aufgreift, wirft den Menschen auf sich selbst und die Welt zurück, wenn sie bei den Lebensbedingungen verharret, die das Bild nahe legt. Im genannten Text weisen folgende Formulierungen darauf hin: *„[...] viel Aufsehen erregen [...] Sie sind zu allen Gelegenheiten tiptop gekleidet. [...] Liebling jeder Gesellschaft [...] Motto der Herstellerfirma: ‚Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Erdreich besitzen!‘ Wer sonst könnte wohl solch eine Garantieerklärung abgeben?“* Nach Auskunft dieser Predigt verändert der Mensch seine Situation in der Gesellschaft, indem er die „Garderobe Gottes“ anzieht. Wieder ist der Mensch auf sich alleingestellt, muss etwas bewirken, um bestehen zu können. Er muss sich selbst im wahrsten Sinn des Wortes ‚zurechtmachen‘, und die Predigt verbleibt in den Denkschemata, in denen sich alles um Erfolg vor den Menschen, Gefallen, Sicherheit dreht. Auch hier folgt konsequent die Beschreibung der Situation des Menschen unter rein ethischen Maßstäben, die dem Kontext, in dem die Perikope im Kolosserbrief steht, nicht entspricht: *„Seid ihr nun mit Christus auferstanden, so sucht, was droben ist [...]. Denn ihr seid gestorben und euer Leben ist verborgen mit Christus in Gott.“* (Kol. 3, 1+3). Es ist uns Leben im ‚Gewand Gottes‘ verheißen, die Forderung einer Realisierung kraft des Menschen in der Welt überfordert ihn wesentlich.

c) Die metaphorische Kraft der Anrede

Zu den zentralen Metaphern der Predigt gehört die Anrede. Ihr Gebrauch wirkt sich wie ein Vorzeichen vor der Klammer auf die Differenziertheit einer Predigt aus.

• Eine Predigt über Mk 4, 26-29 mit sehr positiver bis euphemistischer Sicht auf Mensch und Welt ist zwar bemüht, auch das Dunkle im Leben zu bedenken; im Endeffekt jedoch verschweigt sie zugunsten der Fruchtbarkeit „unsere[r] Krisen, unsere[r] Niederlagen, unsere[r] Misserfolge“ das Leid und die Verzweiflung, die in diesen Tiefpunkten wirksam sind, und geht dadurch doch über Leid und in der Konsequenz sogar über den Tod hinweg. Der Zusammenhang mit der Anrede „Meine Schwestern und Brüder!“, die durch das Possessivpronomen vereinnahmend und harmonisierend wirkt, legt die Vermutung nahe, dass sich dem Prediger die Realität des Todes, also gerade die Aufhebung jeder Gemeinschaft, verschließt. Die Anrede scheint mit der Herstellung von Harmonie der Trennungsangst entgegenwirken zu wollen, eine Art Vertrauensvorschuss beim Hörer zu erwirken. Die Gefahr dabei ist jedoch, dass die erzielte Wirkung der eigentlich intendierten zuwiderläuft, mancher Hörer wird die Formulierung eher als grenzüberschreitend und Besitz ergreifend wahrnehmen und im Gegenzug um so vehementer ein Bedürfnis nach Abgrenzung zur Geltung bringen.

Die Anrede „Liebe Schwestern und Brüder“ wird kaum auf ihren primär theologischen Sinn hin aufgefasst, sondern als Zeichen einer engen, u. U. emotional bedrängenden Bindung empfunden werden; mehr Raum lässt dagegen eine Anrede, die dem Hörer die Freiheit lässt, selbst den Grad der Nähe zu bestimmen, z.B.: „Liebe Gemeinde, Schwestern und Brüder!“

3 Predigt als Verheißung – ein Ausblick

Es wurde gezeigt, dass eine undifferenzierte Darstellungsweise, wie sie sich auch in den verschiedenen sprachlichen Wendungen und Figuren oder in der Darstellung von Gesetz und Evangelium manifestiert, den Menschen immer wieder in sich verschließt. Differenzierung dagegen führt ihn über sich hinaus, indem sie den Blick für eine mögliche Zukunft öffnet, die unter dem Zeichen Gottes steht. So drückt sich auch in der sprachlichen Gestaltung der Charakter der Verheißung aus, der das Evangelium prägt: „Denn wir sind zwar gerettet, doch auf Hoffnung hin ...“ (Röm 8, 24).

Wie mit den analysierten sprachlichen Wendungen lässt sich auch mit dem Begriff der ‘Verheißung’ selbst verfahren. Er enthält das Verb ‘heißen’, das sowohl mit intransitiver Bedeutung als ... mit Namen benennbar’ oder ‘ansprechbar’ wie auch transitiv als ‘etwas gutheißen’ verwendet wird. In jedem Fall ist ein Sprechakt impliziert, der zwischen einer Person und ihrem Gegenüber Beziehung stiftet, und zwar nicht nur durch den Akt als solchen, sondern vor allem durch seinen Inhalt: „Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein.“ (Jes 43, 1b) In die Realität des Lebens hinein wird dem Menschen in seiner Individualität („bei deinem Namen“) Aufhebung des Getrenntseins von Gott („habe ich dich gerufen“), Erlösung aus der Zerrissenheit und den Verstrickungen des Lebens zu-gesprochen („du bist mein“). Dabei ist der Begriff der Verheißung in der Spannung zwischen dem Extrem der Gewissheit einerseits und einer haltlosen Hoffnung andererseits zu verorten. So bezeichnet das verwandte Adjektiv ‚verhei-

lungsvoll' einen Gegenstand oder ein Geschehen, die über ihren sachlich-objektiven Gehalt hinaus auf einen größeren Zusammenhang weisen, der der Zukunft offen steht. Eine Spur gewissermaßen, die Horizonte eröffnet: Erst mit der Verheißung, die der Mensch als Passiver empfängt, können in ihm auch positive Visionen entstehen und zur Entfaltung kommen.

Indem Predigt verheißend in die Gegenwart des Menschen spricht, nimmt sie im Ansatz die Bewegung auf, die den auf sich selbst fixierten Blick des Menschen löst. Er bleibt nicht auf sich allein zurückgeworfen und festgelegt stehen, sondern es erschließt sich ihm eine Zukunft von Gott her, die ihm sowohl andere Sichtweisen ermöglicht wie auch nach kreativen Möglichkeiten im Leben fragen lässt. Nach diesen sowohl kreatürlichen, d.h. von der Beziehung des Schöpfers zu ihm bestimmten, wie auch kreativen, also vom Menschen gestaltbaren Möglichkeiten zu suchen und zu fragen, ist die bewegende Kraft evangelischer Predigt: „Des Hörers Möglichkeit will entdeckt, es will nicht nur in seiner Gegenwart und in seinem Herkommen entdeckt werden. Er will in seiner Möglichkeit, im Potential seiner Zukunft erkannt, das heißt eben ‚erfunden‘ werden [...] Den Hörer erfinden heißt, den Vorgefundenen als vor Gott befindlich finden.“²²

Gerade am Ende einer Predigt kann ein einziger Satz eine im übrigen differenzierte, sprachlich anschauliche und falsche Forderungen meidende Predigt (2 Kö 5,1-16.) über-tönen, vielleicht einfach deshalb, weil dem Hörer ein selbständiger Umgang mit der Verkündigung des Evangeliums nicht zugetraut wird: „Es werden kommen von Osten und von Westen, von Norden und von Süden, die zu Tisch sitzen werden im Reiche Gottes? Manchmal beschleicht mich die Angst, dass wir gar nicht mehr an diesem Tisch sitzen werden, weil wir uns zu wenig um unsere Erwählung gekümmert haben und um unsere Identität von Bekenntnis und Tun, weil wir nicht laut genug bekannt haben, dass es nirgends einen Gott gibt außer in Israel. Erst in dieser Engführung konnte Elisa mit Naeman reden und können wir dann auch tolerant sein.“ Trotz des relativierenden letzten Predigtsatzes ist es nur verständlich, dass die Stimmung, in der der Hörer entlassen wird, eher resignativ-pessimistisch sein wird: Der Blick bleibt gesenkt, die Zukunft verschlossen.

Dagegen schließt die differenzierte Wahrnehmung des Lebens in seiner Ambivalenz zwischen Hoffnung und Trostlosigkeit den Blick von Ostern und vom Evangelium her keineswegs aus. Ohne Leid zu leugnen, nimmt das Ende der im ersten Teil zitierten Osterpredigt den Menschen mit auf der Spur des Evangeliums, auf dessen Hintergrund er ermutigter der Offenheit der Zukunft entgegensehen kann: „Viel deutlicher aber stehen mir die Menschen vor Augen, die im vergangenen Jahr gelitten haben, die sich gesehnt haben nach einem neuen wahren Leben – durch den Tod all ihrer Hoffnungen hindurch ... die Leid getragen haben um Angehörige und Freunde – was soll ihnen denn neues Leben einhauchen, wenn nicht die Versicherung, dass wir mit aller unserer Last leben aus einer unerschöpflichen Quelle der Gnade und der Kraft, die so wie sie die Schuld wegpült, so auch alle unverschuldete Last, alles Leid ablöst. Ob wir es erleben, dass eines Tages auch für uns Ostern wird ... der Tag der Erlösung dämmert aus aller

Gebundenheit ...? Ich spüre deutlich, dass ich nach meinem Ostererlebnis immer wieder neu suchen muss, jedes Jahr neu, ja beinahe jeden Tag neu. Deshalb wünsche ich uns um so mehr, dass wir unser Ostern finden, die frohe Erkenntnis, dass wir so, wie wir sind, vor Gott recht sind, dass er uns vertraut. Und Sie werden merken: Nicht nur in der Blütenpracht des Frühlings finden sich Spuren des Schöpfers, auch unter den Menschen, wie es im Lied heißt:

*Wir haben Gottes Spuren festgestellt
auf unsern Menschenstraßen.*

*Liebe und Wärme in der kalten Welt,
Hoffnung, die wir fast vergaßen.*

*Zeichen und Wunder sahen wir geschehen
in längst vergangenen Tagen,
Gott wird auch unsre Wege gehen,
uns durch das Leben tragen.*

Anmerkungen

¹ Dieser Beitrag beruht wesentlich auf den Recherchen und Analysen einer studentischen Mitarbeiterin der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn. Anlass dieser Studie war der erste Bonner Predigtpreis, den der VNR Verlag für die Deutsche Wirtschaft, Bad Godesberg, im Jahr 2000 gestiftet hatte. Der Text ist eine Fallstudie über das 'Schicksal' theologischer Einsichten in der Schriftform von Predigten.

² Historisch-systematische und biographische Arbeiten zur Predigtgeschichte sind Legion, vgl. z.B. E. Hauschildt, Rudolf Bultmanns Predigten. Existenziale Interpretation und lutherisches Erbe, Marburg 1989.

³ M. Josuttis, Gesetzlichkeit in der Predigt der Gegenwart, München 1966.

⁴ P. Bukowski, Predigt wahrnehmen, Neukirchen 1991.

⁵ In diesem Sinn versuchte auch die Heidelberger Predigtforschung zu wirken, die Rudolf Bohren begründet hat.

⁶ Vgl. J. Cornelius-Bundschuh, Die Kirche des Wortes. Zum evangelischen Predigt- und Gemeindeverständnis, Göttingen 2001, S. 327. Dieses Kriterium wird als zentrale Orientierung für evangelische Predigt neuerdings wieder besonders beachtet:

„Die Predigt kämpft im Machtbereich des Wortes Gottes mit Worten gegen die Mächte des Todes. Sie nimmt diese Aufgabe angemessen wahr, wenn sie >die höchste Kunst jnn der Christenheit< gelernt hat und lehrt: zu unterscheiden zwischen Gott und Mensch, Gott und Welt, Gott und Kirche. Solches Differenzieren gewinnt seine vordringliche Gestalt in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, die sich gegenwärtig vor allem in zwei Richtungen bewähren muss: einerseits in der Abwehr gesetzlicher Tendenzen in der gegenwärtigen Predigttheorie und -praxis, andererseits in der konsequenten und realistischen Wahrnehmung und Kritik der sich der Macht Gottes widersetzenden Konstellationen.“

⁷ Zum Terminus „gesetzliche Predigt“ vgl. insbes. M. Josuttis, Gesetzlichkeit.

⁸ Die Deutung des Kains als Strafe Gottes ist ebenso unzutreffend wie die Bezeichnung „gottlos“ für die Existenz Kains nach dem Brudermord.

⁹ Diese Tendenz findet ihre Entsprechung in dem, was das Schlagwort der 'Spiel- und Spaß-Gesellschaft' als soziale Entwicklung beschreibt, ein interessanter Aspekt für eine Untersuchung der soziologischen Zusammenhänge von Predigt, der leider hier zu weit führen würde.

¹⁰ Die Problematik der Perikope selbst kann hier nicht weiter behandelt werden, allerdings ist auf die Tatsache zu verweisen, dass die Propheten mit ihren konkreten Aufforderungen in ebenso konkrete Situationen gesprochen haben, so dass eine Übertragung des einen nicht ohne das andere vorgenommen werden kann.

¹¹ Beabsichtigterweise steht in der Interpretation der Plural: während evangelische Verkündigung des Gesetzes in ihrer Eindeutigkeit ein einziges, dafür umso radikaleres Urteil spricht, nämlich das der (Gottes-)Verhältnisslosigkeit des Menschen, handelt es sich bei gesetzlicher Form um eine Vielzahl ethischer Forderungen.

¹² Zum appellativen Gebrauch von Infinitiven vgl. 2. g.

¹³ Was heißt das 2000 Jahre nach Jesu Tod?

- 14 Die Beanspruchung von Exklusivität wirkt ausschließend auf alle Menschen, die sich nicht mit dem Menschenbild des Predigers identifizieren können, und das werden in diesem Fall, wie noch gezeigt werden wird, wohl einige sein.
- 15 Menschlich betrachtet: Was für ein armes Leben, das nichts mehr rührt (transitiv und intransitiv)...
- 16 Die Problematik des Autoritätsverweises wäre hier weiter zu verfolgen.
- 17 Was bedeutet diese abgegriffene pastorale Formel „Liebe Gottes“ konkret für mich?
- 18 Interessant ist an dieser Stelle das Vokabular, das starke Assoziationen mit der New-Age-Bewegung weckt im Sinne der Liebe Gottes als Kraft, die den Kosmos als etwas 'Organisches' durchströmt, ein natürlicher Vorgang, dem der Mensch sich öffnen muss etc. Unserer Beobachtung nach gibt es auch in gegenwärtigen Predigten eine starke Tendenz zu dieser naturalistischen Heilssicht. In Konsequenz hierzu steht oft eine Verflachung der Christologie oder deren Transformation in bloße Vorbildchristologie mit Jesus als dem Menschen schlechthin, der diese 'organische' Kraft zur Geltung zu bringen vermochte (vgl. 2h – Einschränkung durch Vorbilder). Eine Analyse der gesellschaftlichen Zusammenhänge würde jedoch in diesem Rahmen zu weit führen.
- 19 Vgl. 2f und g zu Gesetz und Evangelium.
- 20 Das Problem der Metaphorik soll hier exemplarisch als sprachliche Struktur herausgegriffen werden. Der Begriff der Metapher muss dabei aufgrund der räumlichen Begrenzung der Arbeit vorausgesetzt werden, und auch hier kann die Problematik nicht in ihrer Weite geschildert werden.
- 21 Interessanterweise scheint der Prediger mit dem 'Burn-out-Syndrom', dem durch Ruhepausen Abhilfe geschaffen werden kann, Leben unter dem Gesetz zu identifizieren.
- 22 R. Bohren, Predigtlehre, München 1971, S. 466.

Anspruchsvoll predigen Zehn Thesen zu einem schwierigen Sprechakt

(1)

Wer momentan über die Predigt schreibt oder von ihr spricht, tut dies meist defensiv: er sieht sich in der Verteidigungsposition, glaubt, Überzeugungsarbeit leisten zu müssen, oder meint, Lösungsansätze verabreichen zu sollen. Doch ein erster Befund zeigt: Predigt war immer in der Defensive. Der Begriff der Predigtkrise ist ein Dauerbrenner. Es seien nur ein paar Beispiele angeführt: von „Verkündigungsnot“ (H. Abel) ist die Rede, von der „Wirkungslosigkeit“ der Predigt (H.-Chr. Piper), von ihrem „Realitätsverlust“ und ihrer „Lebensfremdheit“ (R. Zerfaß), ihrer „institutionalisierten Belanglosigkeit“ (G. Ebeling), ihrem „Plausibilitätsschwund“ (K.-F. Daiber), ihrer „Unfruchtbarkeit“ (W. Trillhaas), ihrem „Bedeutungsschwund“ (E. Lange), ihrer „Verflachung“ (R. Schloz), ihrer „Blässe“ (A. Niebergall), ihrer „Schwindsucht“ (R. Bohren), ihrem „Verfall“ (P. Krusche).¹ Diese Beobachtungen könnten leicht vermehrt und nach rückwärts verlängert werden. In der Apostelgeschichte ist gar von einem Predigtgoten die Rede: er war während der Predigt eingeschlafen und von einer Mauer gestürzt.

(2)

Schon der Begriff „predigen“ hat eine pejorative Entwicklung zu verzeichnen. Im Grimmschen Wörterbuch findet sich folgende Bedeutungsangabe: „in der weise und im ton eines predigers etwas vorbringen, lehren, ermahnen, eifern, tadeln, verweisen, schelten, oft mit dem nebenbegriff des lästigen, langweiligen, anmazlichen.“² Im Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache heißt es unter Predigt: „abwertend jemand eine Predigt halten, jemandem Vorhaltungen machen“; unter predigen: „jemandem etwas predigen, jemanden häufig zu etwas mahnen.“³

(3)

Die Forderung „anspruchsvoll predigen“ scheint damit ins Leere zu greifen: wie kann etwas anspruchsvoll sein, dem man per se keinen Wert zumisst oder über das meist abfällig gesprochen wird? Die Lösung müsste also heißen: Abschaffung der Predigt! Doch wenn man alles abschaffen würde, was sich in der Krise befindet, bliebe momentan nur der Technologiebereich übrig. Aber ohne Menschen! Denn auch der ist längst in der Krise! Die Radikallösung greift also nicht. Behutsamere Lösungen sind gefragt.

(4)

Eine erste Lösung könnte heißen: den Ton, auf den die Gesellschaft momentan gestimmt ist, treffen, um nicht als deplaziert empfunden zu werden. Dieser Ton wäre au-

genblicklich der „Entertainment-Ton“: doch das wäre Anbiederung par excellence, es wäre eine Verdoppelung der Ratlosigkeit und dessen, was ohnehin schon läuft.⁴ Nicht umsonst gehört die Predigt zum Grundvollzug der „Martyria“: sie ist also Zeugnis, in zugespitzten Situationen sogar Lebens- und Blutzugnis.

Eine andere Lösung könnte heißen: nicht den Ton ändern, sondern den Inhalt! Dies ist in der Kirchengeschichte immer wieder geschehen: so hat Martin Luther in einer spirituellen Entdeckung den traditionellen Firnis von der biblischen Botschaft abgeschlagen und es zeigte sich ein lebendiger Kern: sola scriptura – solus christus – sola gratia. Diese Neuentdeckung führte zu einer neuen Sprache und zum Aufschwung der Predigt.

Karl Barth litt unter dem Diktat der Sonntags-Predigt, bis ihm klar wurde: praedicatio quaerens fidem. Die Predigt muss aus einem persönlichen Glaubensanruf heraus wachsen, oder sie wächst überhaupt nicht. Dieser Glaube schenkt dann Gewissheit; alles andere ist kurzfristige Anpassungsleistung, aber kein geistlicher Akt.

Eugen Drewermann litt unter der neuscholastischen Last der Glaubenstradition. Seine Aufgabe als Kur-Seelsorger in Bad Driburg machte ihm die Ohnmacht dieses doktrinalen Glaubens überdeutlich. In einer Therapie warf er diese Last ab und konnte neu leben, sprechen und predigen. Doch das sind persönliche Durchbruchserlebnisse in Krisen. Sie ergehen als Anspruch in dramatischen Situationen. Daraus kann dann anspruchsvolles Predigen erwachsen. Aber schon in der Nachahmung kann solches Predigen wieder gewöhnlich und bisweilen trivial wirken.

Die Regel für anspruchsvolles Predigen ist daher weder die unkritische Anpassung an augenblickliche Bedürfnisse, noch das Setzen auf persönliche Flow-Erlebnisse: es ist eher der treue und verlässliche Dienst der Verkündigung des Wortes Gottes. Für diesen anspruchsvollen Dienst möchte ich ein paar Anregungen geben, indem ich Predigen als Antwort auf verschiedene Ansprüche verstehe.

(5)

Da ist zum ersten der Anspruch des Textes, den es auszulegen gilt. Eine erste Regel könnte lauten: trau diesem Text etwas zu, lass ihm das seine sagen, fall ihm nicht vor-schnell oder vorlaut ins Wort, empfang ihn als Partner.

Ein guter Lehrmeister in dieser Hinsicht ist Fridolin Stier. Zwei Störenfriede gegenüber dem biblischen Text machte er namhaft: „Der erste: das Dogma im Hinterkopf, das den Ausleger von vornherein dazu bestimmt oder bestimmen will, zu suchen, was er schon hat, den Text sagen zu lassen, was ihm schon gesagt ist, ihn, sein (angebliches) Implicitum dazu zu bringen, daß er das Explicitum bestätigt, sich mit diesem identifiziert ... Der zweite, erscheinend in der Frage des Sonntagspredigers: Was fang ich mit diesem Text an? Die richtige Frage: Was fängt dieser Text mit mir an? ...“⁵

Den Text ernst nehmen heißt für F. Stier auch, ihn zu empfangen wie einen weitge-reisten Gast. Unser Fehler dagegen sei es, diesem prachtvoll gekleideten orientalischen Gast unsere Einheitskleidung überzuziehen. Er wird also in Anstaltskleidung gezwängt

– in der er sich wie ein Sträfling vorkommt – anstatt mit seiner Pracht und seiner Fülle glänzen zu dürfen.

Ähnliche Beobachtungen hat George Steiner in seiner Bildinterpretation zu einem Gemälde von Chardin beigebracht.⁶ Natürlich muss zugegeben werden, dass dieser Gast manchmal stumm bleibt, dass er nichts herausrückt oder Banalitäten stammelt. Aber allein ihn als Gast zu behandeln, ihn als erfahren wahrzunehmen, verändert ihn und gibt ihm Ansehen und Würde.

(6)

Nach dem Anspruch des Textes gibt es auch den Anspruch des Raumes, in dem gepredigt wird. Dieser Raum ist in sich schon eine Predigt: Menschen beten hier, machen eine Kniebeuge, zünden Kerzen an, nehmen Weihwasser und bekreuzigen sich, versenken sich in ein Bild, knien in einer Bank. Der Raum ist also bereits erfüllt mit einer Atmosphäre, bevor eine Stimme ertönt, er ist gestimmt auf viele Töne, ehe ich meinen Ton dazugebe. Vom Prediger ist also kein Solo verlangt, sondern eher eine Sinfonie, ein Zusammenklang von unterschiedlichen Färbungen, ein Aushalten von Kontrapunkten.

Der Ort für die Predigt in diesem Raum ist der Ambo. Von seiner Gestaltung her ähnelt er dem Lesepult und dem Notenständer; er assoziiert also: hier wird Geschriebenes abgelesen, Geübtes gesprochen, Vorbereitetes aufgeführt. Die Kanzel dagegen war in ihrem architektonischen Programm reichhaltiger: der Kanzelkorb war oft unterfangen und geschmückt mit den Kirchenvätern und Evangelisten oder mit Szenen aus der Bibel. Der Prediger war hier visuell kein Solist, sondern eingebettet in ein theologisches Programm. Wenn er die Kanzel bestieg und betrat, tauchte er ein in eine „Wolke von Zeugen“ (Hebr 12,1). In der Aufklärungszeit verkümmerte das ikonographische Programm auf den Kanzeln und reduzierte sich auf die Gesetzestafeln des Mose: Predigt wurde moralisierend.

Der Anspruch des Predigtortes heute ist ikonographisch neutral, eher mit kommunikativen Erwartungen aufgeladen: bitte kein „Von oben herab“, kein „Über die Köpfe hinweg“. Kein theatralischer Ort für Schauspiel oder Selbstdarstellung. Die Neutralität dieses Ortes braucht daher mehr die Persönlichkeit des Predigers: seine Präsenz sowie eine Grundhaltung, aus der deutlich wird, dass hier ein vorher Angesprochener andere anzusprechen versucht.

(7)

Ein weiterer Anspruch für die Predigt ist die Liturgie. Sie macht deutlich, dass der Prediger nicht alles machen oder leisten muss, sondern dass er zuerst und zunächst ein Mitfeiernder ist. Begann das alte Missale mit den Worten „oculis submissis“ – die Messfeier also erschien hier als Privatandacht und Werk eines einzelnen – so lauten im heutigen Missale die ersten Worte „populo congregato“. Die Messe ist also eine Feier des versammelten Gottesvolkes: von ihren Gesichtern, von den Gesichtern der Menschen, ihrer Andacht, ihren Erwartungen, ihren Zweifeln, ihren Sehnsüchten, ihren

verstrickten und hoffnungsbestickten Lebensgeschichten darf sich der Prediger tragen lassen. Von daher gesehen ist er ein Tolerierter, ein Getragener: dieser Vorschuss wird durchaus zum Anspruch, indem der Prediger sich davon ansprechen, in Anspruch nehmen lässt.

(8)

Der Anspruch der Menschen wird dabei immer vielfältiger, aber auch unterschiedlicher: verlangen die einen Bestätigung, Feierlichkeit, erhebende und erhabene Stimmung, so erwarten andere kritische Töne, manche Lebensorientierung und Wegweisung, wieder andere Tröstung und Aufmunterung, eine nächste Gruppe Glaubenswissen und Glaubensvertiefung. Nach der Schweizer Untersuchung von religiösen Einstellungen, die mit dem programmatischen Titel „Jede(r) ist ein Sonderfall“⁷ veröffentlicht wurde ist vielen bewusst geworden, dass der Konsenskuchen auch unter Gläubigen immer kleiner wird.

Den unterschiedlichen Ansprüchen entgeht man als Prediger nicht durch Flucht in fromme Rede, oder durch mystischen Touch, sondern durch geklärte Optionalität. Eine dezidierte Position ist glaubwürdiger als eine als Offenheit kaschierte Standpunktlosigkeit.

(9)

Es allen recht machen zu wollen ist eine häufig verbreitete Haltung unter Predigern, aber kein Anspruch des Evangeliums.

Was deine Stimme so flach macht

so dünn und so blechern

das ist die Angst

etwas Falsches zu sagen

oder immer dasselbe

oder das zu sagen was alle sagen

oder etwas Unwichtiges

oder Wehrloses

oder etwas das mißverstanden werden könnte

oder den falschen Leuten gefiele

oder etwas Dummes

oder etwas schon Dagewesenes

etwas Altes

Hast du es denn nicht satt

aus lauter Angst vor der Angst

etwas Falsches zu sagen

*immer das Falsche zu sagen?*⁸

Diese Haltung des „Es-allen-recht-machen-Wollens“ lässt – laut Enzensberger – nicht nur den Inhalt, sondern sie lässt auch die Stimme flach werden. Auch die Stimme ist ein Anspruch an den Prediger: man möchte ihn akustisch verstehen können; er soll nicht nuscheln, keine Silben verschlucken, nicht zu leise sein, aber auch nicht zu laut oder gar

poltern. Unangenehm ist auch eine zu hohe Stimme, der berühmte Prediger-Sing-Sang. Diese Stimmlage kommt nicht zufällig: früher wurde vom Prediger verlangt, eine höhere Stimmlage zu wählen, um sich so in den Chor der Engel einzureihen; die vox caelestis, der tonus angelus waren geradezu erwünscht.⁹

(10)

Mark Twain hat einmal festgestellt: „Der Unterschied zwischen einem Wort, das trifft, und einem Wort, das nur ungefähr trifft, ist so groß wie der zwischen einem Blitz und einem Glühwürmchen.“ Die meisten Predigten – so kritisch D. Nimmervoll¹⁰ – sind Glühwürmchenproduktion, während die Predigten der Apostel wie Blitze waren, die mitten ins Herz trafen (vgl. Apg 2, 37).

Nun ist die hier angesprochene Pfingstpredigt des Petrus keine wirkliche, sondern eine von Lukas stilisierte: erst im Nachhinein wird die Wirksamkeit von Pfingsten der Predigt zugeschrieben. Es wäre kein geringer Anspruch an die Predigt, hätte sie manchmal pfingstliche Wirkung – auch nach längerer Zeit. Es müsste auch kein Blitz sein, eine Feuerzunge würde reichen, die die Menschen entflammt und ihnen ein Licht aufgehen lässt. Manchmal ist es sogar ein Gewinn, wenn es nach einer Predigt nicht dunkler ist als vorher.

Anmerkungen

- ¹ Nachweise dazu finden sich bei M. Thiele, Geistliche Beredsamkeit. Bausteine religiöser Rhetorik, Frankfurt 2000. (Manuskript)
- ² Deutsches Wörterbuch, Bd. 13, München dtv 1984, Sp. 2081.
- ³ Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache, Bd. 4, Berlin 1985, 2852.
- ⁴ vgl. zum Problem des Entertainments beim Predigen E. Garhammer, Verkündigung als Last und Lust. Eine praktische Homiletik, Regensburg 1997, 110-132.
- ⁵ F. Stier, Vielleicht ist irgendwo Tag. Die Aufzeichnungen und Erfahrungen eines großen Denkers. Freiburg i.Br. 1993, 38 f. Vgl. dazu E. Garhammer, Am Tropf der Worte. Literarisch predigen, Paderborn 2000. 91-103.
- ⁶ George Steiner, Der Garten des Archimedes. Essays, München-Wien 1997, 9-36. Vgl. dazu E. Garhammer, Von Papiersäufem und Buchtrinkern. Plädoyer für eine er-lesene Theologie. Abschiedsvorlesung in Paderborn, erscheint in Heft 3/2001 von Theologie und Glaube.
- ⁷ A. Dubach u. R.J. Campiche (Hrsg.), Jede(r) ist ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich-Basel 1993.
- ⁸ H.M. Enzensberger, Der fliegende Robert. Gedichte, Szenen, Essays, Frankfurt a.M. 1992, 213.
- ⁹ Vgl. dazu F. Schweinsberg, Stimmliche Ausdrucksgestaltung im Dienste der Kirche, Heidelberg 1946, 406-414.
- ¹⁰ D. Nimmervoll, Predigt und Lebensnähe, in: ThPQ 141 (1993) 355-359.

Sprache der Bibel – terra incognita Religionsunterricht als „Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis“?

Die Bibeldidaktik steht seit je vor einer anscheinend unlösbaren Aufgabe. Einerseits soll sie mit einem zwei- bzw. bis zu dreitausend Jahre alten literarischen Zeugnis, einer historischen Quelle, vertraut machen, andererseits soll sie dies aber mit dem Ziel tun, in die Tradition des christlichen Glaubens einzuführen, ja mehr noch: den Glauben selbst zu vermitteln. Mithin ergibt sich ein Dissens: auf der einen Seite steht die Bibel als ein Stück gewachsene, über einen längeren Entstehungsprozess hin zur vorliegenden Buchform sich konstituiert habende Literatur, auf der anderen Seite das, was als „Wort Gottes“ verstanden wird, zu dem sich der Mensch nur als ein „Hörer des Wortes“ verhalten kann. Dort steht der Text mit all seinen Entstehungsbedingungen, seinen literarischen und stilistischen Auffälligkeiten, seinem historischen Hintergrund – den Komponenten, mit denen er sich dem Verstehen als einem Wechselspiel von Preisgabe und Verweigerung unterwirft. Hier dagegen steht die Botschaft des Textes, die sich zwar aus dem Text ablesen lässt, dabei aber eher am „roten Faden“ desselben gebildet zu sein scheint, ohne hierzu all seine Details, seine Widersprüche, Ausnahmen und Besonderheiten zu berücksichtigen, wobei sich zuweilen sogar der Eindruck einstellt, als könne sie sich auch ohne oder notfalls sogar gegen den Text etablieren.

Wohl wissend, dass der hier beschriebene Gegensatz letztlich eine Einheit darstellt, möchte ich für meine Überlegungen doch in dieser Weise polarisieren. Dies erscheint gerade angesichts der gegenwärtig durch die Ruster-Halbfas-Debatte neu aufgeflammt Diskussion um die Rolle der Bibel im Religionsunterricht dringend geboten, weil in ihr mehr oder weniger indirekt die fremde Glaubenswelt der Bibel den Vermittlungsversuchen der biblischen Botschaft in Form eines für Menschen der heutigen Zeit und Welt annehmbaren Angebots entgegengesetzt wird. In gewisser Weise kristallisiert sich der so betonte Gegensatz als Sonderfall aus anderen bekannten Kontroversen heraus: aus der zwischen Exegese und geistlicher Schriftlesung ebenso wie aus der zwischen Theologie und Glaube. Deshalb stellen die im Blick auf die Bibel und ihre Didaktik ebenso zusammenfließenden wie sich gegeneinander abgrenzenden Beschreibungsebenen „Wort“ und „Gotteswort“ den Religionsunterricht vor die nicht unerhebliche Entscheidung, welche Kultur er zu fördern und zu pflegen versucht: eine Kultur des Wortes oder eine Kultur des Gotteswortes? Schließen beide einander aus? Oder setzt die eine gar die andere zwingend voraus?

1 Das religionspädagogische Anliegen Rusters

Als religionspädagogische Konsequenz aus dem in seinem Buch „Der verwechselbare Gott“ (QD 181, Herder 2000) entfalteten systematisch-theologischen Ausgangspunkt postulierte Thomas Ruster auf einer Tagung des Bundesverbandes Katholischer Religionslehrerinnen und -lehrer im Februar des vergangenen Jahres das Modell der *Aneignung des biblischen Wirklichkeitsverständnisses* als den dringend notwendigen Paradigmenwechsel im Religionsunterricht nach einer fast dreißigjährigen korrelationsdidaktischen Misswirtschaft.¹

Dabei versteht Ruster unter dem von F. W. Marquardt übernommenen Begriff „biblisches Wirklichkeitsverständnis“ die eigene Symbol- und Zeichenwelt der Bibel, der sich der allenfalls noch mit religiösen Versatzstücken lebende zeitgenössische Mensch als einer fremden und seinem Wirklichkeitsverständnis diametral entgegenstehenden Welt gegenübergestellt findet. Nachdem Christentum und Religion voneinander abgelöst und entflochten worden seien, weil das religiöse Angebot des Christentums für die meisten Menschen nicht mehr die alles bestimmende höhere Wirklichkeit, die „ultimate reality“ (John Hick) darstelle, sondern statt dessen andere wirklichkeitsbestimmende Funktionsäquivalente (wie z.B. der Kapitalismus) das Christentum abgelöst hätten, habe sich der Referenzrahmen der biblischen Botschaft – gemäß Ruster – in so grundlegendem Maße geändert, dass Sprache und Welt der Bibel für den Großteil der Menschen zur terra incognita geworden seien.²

Schon einmal habe in der Geschichte des Christentums dieses Problem Platz gegriffen, und zwar in dem Moment, in dem die christliche Verkündigung den Rahmen der jüdisch-biblischen Welt verlassen habe und das Bild eines ganz und gar in den Farben des biblischen Wirklichkeitsverständnisses gemalten Gottes zu den mit diesen Farben nicht vertrauten „Heiden“ getragen habe. Gerade die Gnosis sei, so Ruster, ein Zeichen dafür, auf welcher verheerende Weise biblische Äußerungen bei diesem Übertragungsprozess hätten missverstanden werden können.³

Das sich aus dem Gang zu den „Heiden“ ergebende Desiderat, neue Worte zu suchen, um *DAS* Wort auszusagen, habe aber bis heute die fatale Folge, dass die christliche Botschaft nicht bruchlos habe tradiert werden können, zumal immer wieder versucht worden sei – vor allem eben von Seiten der Korrelationsdidaktik – die Fremdheit der Bibel in die Vertrautheit der Religion, mithin also eigenen religiösen Empfindens, Suchens und Fragens aufzuheben. Statt eine Kultur des Gotteswortes zu pflegen, die dieses als fremde Wirklichkeit zum Ausgangspunkt der eigenen Identität mache, hätten Religionsunterricht und Verkündigung eine Inkulturation des Gotteswortes angestrebt, die eine Verwechselbarkeit zwischen Gotteswort und Menschenwort heraufbeschworen habe. Der heute zu konstatierende Bedeutungsverlust des Christentums sei somit letztlich der wuchtige Rückschlag des Versuchs, dem auf dem biblischen Wirklichkeitsverständnis gründenden Christentum Bedeutung in einer Adressatenwelt zu verleihen, die mit diesem Wirklichkeitsverständnis nicht vertraut ist, indem man statt den passenden

Wirklichkeitskontext für diese Botschaft zu schaffen, die Botschaft selber in einen fremden Kontext hinein zu übersetzen versucht habe.

Hier geht es nicht darum, den systematisch-theologischen Ausgangspunkt Rusters zu befragen. Mein Anliegen zielt darauf ab, seine Konsequenzen für eine Bibeldidaktik kritisch zu sichten; und dies zumal dort, wo in Rusters Schlussfolgerungen Implikationen eines Bibelverständnisses und somit einer Kultur des (Gottes-)Wortes erkennbar werden, die zumindest von exegetischer Seite her fragwürdig erscheinen. Zunächst aber: Was fordert Thomas Ruster für den Religionsunterricht nach der Entflechtung von Christentum und Religion? Und welche Implikationen eines Bibelverständnisses schließen diese Forderungen ein?

Für Ruster ist die Bibel und ihr Verständnis der Wirklichkeit eine für den heutigen Menschen fremde Welt. Ein unbekannter Planet, der wie von der Crew eines Raumschiffes, welche die Gesetze dieser fremden Welt nicht kennt, im Religionsunterricht erkundet sein will.⁴ Das Moment der Fremdheit ist auch die Signatur des zweiten Bildes, das Ruster für den Religionsunterricht als Ort der Vermittlung des biblischen Wirklichkeitsverständnisses bemüht. Er vergleicht das Christentum, die Repräsentanz des biblischen Wirklichkeitsverständnisses, und somit auch den Religionsunterricht mit einem italienischen Spezialitätenrestaurant inmitten von McDonalds und Burger King, irgendwo in der amerikanischen, gastronomischen Wüste.⁵ In diesem Spezialitätenrestaurant gelte es, die Fastfood gewohnten Schülerinnen und Schüler an der Erfahrung einer fremden kulinarischen Welt teilhaben zu lassen. Und dies gestalte sich umso schwieriger, als der Koch (der Religionslehrer also) selber nur Teilhaber an dieser fremden Wirklichkeit sei und ihr nicht ursprünglich entstamme. Angesichts dieser Situation des Religionsunterrichts sieht Ruster dessen Chance allein im Prozess der Aneignung, in dem sich die Dichotomie zwischen Subjekt und Sache auflöst. „Dann“, so Ruster, „handelt es sich nicht mehr darum, wie ich die Sache des Religionsunterrichts in den Verstehenshorizont der Kinder hineinvermittele, und auch nicht darum, eine nicht aus der Bibel gewonnene Idee religiöser Entwicklung als Matrix zu nehmen, der sich die Inhalte der Bibel altersgemäß anzupassen haben.“⁶

Aber wie sollte ein effektiver Religionsunterricht vor diesem Horizont in Zukunft konkret aussehen? Auch wenn Ruster mehrfach die Vorläufigkeit seiner Überlegungen betont, so lassen sich doch zwei Schritte erkennen: in einem *ersten Schritt* geht es um die Zurüstung der Schüler, darum, diese mit dem fremden Wirklichkeitsverständnis der Bibel vertraut zu machen und ihnen die Bibel als das vorzustellen, als was sie erlebt wird: eine fremde Welt, ein fremdes Zeichenuniversum. Diese gilt es zu erkunden und zu befragen, um zu erfahren, wie in der fremden Welt der Bibel von Gott gedacht wird. Dies ist für Ruster ein grundlegendes Moment der religionspädagogischen Konsequenz seines Ansatzes: von außerbiblichen Voraussetzungen und einem außerbiblichen Wirklichkeitsverständnis her kann der Gott der Bibel nicht erschlossen werden. Wer dies versucht, gerät in die Gefahr jener Verwechselbarkeit der alles bestimmenden

Wirklichkeit, die Ruster durch die Tendenz zur Elementarisierung im Religionsunterricht der letzten zwanzig, dreißig Jahre unterstützt sieht.

Ruster selber gibt ein Beispiel, wie er sich eine Einführung in das fremde Zeichenuniversum der Bibel anstelle eines elementarisierenden Ansatzes vorstellt: wenn es beispielsweise um die Rede vom Wort Gottes als dem „Licht der Welt“ in Joh 1 gehe, so würde es zu einem Missverständnis der biblischen Botschaft führen, Kindern über den Weg der metaphorisch-symbolischen Bedeutung erschließen zu wollen, wovon die Rede sei. Nicht die Vorstellung, was Licht alles wirke und bewirke, welche Assoziationen und Gefühle Licht und Sonne bei den Menschen wecke, führe zu einem Verstehen der johanneischen Rede vom „Licht der Welt“, wohl aber das an die Leistung einer Konkordanz erinnernde Aufsuchen der Verknüpfungen, die sich im Alten wie Neuen Testament über den Suchbegriff „Licht“ (vgl. nur Jes 42,6; Jes 60,1-3; Jes 42,1-4) finden lassen. Erst wenn der bibelinterne Code entschlüsselt worden sei, würde die Rede von Jesus als dem wahren Licht bei Johannes dahingehend verstehbar, dass er „das Israel unter den Völkern durch die Art von Toragerechtigkeit ist, die er lebt und lehrt.“⁴⁷ In diesem Aufsuchen der bibelinternen Zusammenhänge sieht Ruster zum einen die Möglichkeit des Religionsunterrichts, mit der fremden Welt des biblischen Wirklichkeitsverständnisses vertraut zu machen, und zum anderen seine Chance, Spannung zu erzeugen: „Ein Religionsunterricht, der es soweit brächte, dass die Kinder bei ‘Licht’ gleich auf Israel kommen, hätte schon ein wenig vom biblischen Wirklichkeitsverständnis aufgedeckt. Und dann werden die Fragen, das Reiben und der Streit kommen: Was ist das für ein Gott, der ein kleines, schwaches Volk zu seinem Licht in der Welt machen will? [...] Hingegen stellt der Ausgang bei der Lichtmetaphorik die Fragen vermutlich ruhig.“⁴⁸

Doch dies ist nur der erste Schritt, die Zurüstung der Schüler zu jenem *zweiten Schritt*, der für Ruster den eigentlichen Fort-Schritt darstellt. Dieser Fort-Schritt besteht darin, dass es zu einer Umcodierung des Welt- und Selbstbildes der Schüler vor dem Hintergrund des angeeigneten fremden Wirklichkeitsverständnisses der Bibel – kurz gesagt: zum Glauben – kommt. Um zu beschreiben, wie dies geschehen kann, greift Ruster auf einen Begriff der Systemtheorie zurück und spricht von „Emergenz“ und vom Lernen als einem „emergenten Prozess.“⁴⁹ Dies meint, dass (Glaubens-)Wissen letztlich nicht aufgenommen werden kann, sondern als eigenständige Leistung, als unableitbar Neues im selbständigen Umgang mit dem vermittelten Alten entsteht. „Die Aneignung“, folgert Ruster, „ist nicht das Problem des Unterrichts und der Lehrenden, sondern sie vollzieht sich so und so in den Köpfen der Kinder. [...] Irgendwie werden sie die Information in ihr eigenes System einordnen. [...] Ein Unterricht, der immer schon wissen will, was und wie die Schülerinnen und Schüler verstehen können, wäre in dieser Sicht überpädagogisiert und nutzlos.“⁵⁰ Insofern darf der Religionsunterricht weniger lernzielorientiert sein, als er sich in den meisten Fällen versteht, denn sein Lernziel, die „Umcodierung“, die Teilhabe an fremder Wirklichkeitserfahrung, der Glaube kann letzten Endes ohnehin nicht erreicht werden.⁵¹ Es ergibt sich – oder nicht.

Kurz und insofern sträflich verkürzt gesagt: die Aufgabe des Religionsunterrichts sei es, das biblische Wirklichkeitsverständnis, die Kultur des Gotteswortes als etwas Fremdes aneignen zu helfen. Was daraus in Kopf und Herz der jeweiligen Schülerin und des jeweiligen Schülers wird, ist eher eine Sache des Heiligen Geistes, denn „letztlich kann es ja nur Gottes Geist sein, der gläubiges Verstehen bewirkt.“¹²

2 Anfragen an Rusters religionspädagogisches Anliegen

Es ist ohne Zweifel das Verdienst Thomas Rusters, die Diskussion um den Religionsunterricht und die Rolle der Bibel als einer dem heutigen Welt- und Selbstbild des Menschen in der Mehrheit der Fälle fremd entgegenstehenden Größe innerhalb desselben neu angestoßen zu haben. Dennoch ergeben sich sowohl mit Blick auf die logische Stringenz der Ausführungen Rusters selber als auch aus religionspädagogischer und vor allem exegetisch-bibeldidaktischer Perspektive einige Anfragen:

Von exegetischer Seite muss sich Ruster zunächst die Frage gefallen lassen, ob es so etwas wie *das* biblische Wirklichkeitsverständnis überhaupt gibt. Vielmehr ist doch davon auszugehen, dass gerade das Alte Testament aufgrund seines vielschichtigen Entstehungsprozesses zum Teil sehr unterschiedliche Wirklichkeitsverständnisse (teilweise redaktionell bewusst) gegeneinanderstellt. Zwar ist immer wieder versucht worden, den „roten Faden“ oder den Kern, die Mitte der Schrift in einer „Theologie des Alten Testaments“ herauszuschälen; immer wieder ist dabei aber auch die Unmöglichkeit sichtbar geworden, die Pluralität in eine Singularität zu überführen.¹³ Gerade die Vielfältigkeit der Theologien, die in der Vielschichtigkeit des entstehungsgeschichtlichen Wachstums der Texte gründet, erfordert es, anzuerkennen, dass es nicht bloß *ein* biblisches Wirklichkeitsverständnis gibt.

Unter der Hand votiert Ruster mit seiner Idee, die Verbindungslinien zwischen einzelnen Texten über bestimmte Leitworte herauszustellen und so das Neue aus dem Alten Testament heraus erklären zu wollen, zudem für die Vorstellung einer Einheit beider Testamente, die innerhalb der exegetischen Forschung eben nur *eine* Sichtweise markiert.¹⁴ Es wäre zu diskutieren, ob im Religionsunterricht ein solches Schriftverständnis vermittelt werden soll, das in exegetisch durchaus fundierter Weise eben doch die einseitige und alles andere als unproblematische Vorstellung einer Erfüllung des Alten durch das Neue Testament transportiert. Außerdem leistet die Vorstellung, dass die Botschaft des Neuen Testaments allein vor dem Hintergrund des jüdisch-biblischen – sprich also des alttestamentlichen – Zeichenhorizonts verstanden werden kann, unweigerlich auch einer latenten Abwertung der Heilsbotschaft des Alten Testaments Vorschub. Das Alte Testament ist aber gegenüber dem Neuen Testament als „Eigenwort mit Eigenwert“¹⁵ zu verstehen; seine Rolle kann nicht darin erschöpft sein, die Bilder und Worte für die letztlich dann doch entscheidendere neutestamentliche Botschaft zu liefern.¹⁶ Ein solches Bild aber wird zwangsläufig bei Schülern entstehen müssen, die Adressaten eines Religionsunterrichts sind, der sich als Einführung in das biblische

Wirklichkeitsverständnis versteht. Sie werden den Eindruck gewinnen, die „Fremdsprache“ des Gottesvolkes in alttestamentlicher Zeit erlernen zu müssen (was prinzipiell ja richtig ist!), um die Zugangsvoraussetzungen für den Neuen Bund zu erfüllen¹⁷, mit der Kultur des Wortes vertraut gemacht zu werden, um Hörer des eigentlichen Gotteswortes sein zu können.

Indem Ruster indirekt dem barthschen Paradigma eines „Dominus dixit“, einer Kultur des Gotteswortes folgt, vor deren Hintergrund aber der einzelne Text mit seiner je eigenen Inanspruchnahme des Lesers bzw. durch den Leser bis zur Unkenntlichkeit verblasst und die Aufgabe des Lesers nurmehr darin besteht, den Code des Textes zu dechiffrieren, wird zudem der zwischen Text und Leser, Leser und Text sich ereignende Interaktionsprozess auf das vergleichsweise primitive Schema der Aneignung reduziert. So sehr Ruster in seiner Sicht der immer unumkehrbarer werdenden Entfremdung zwischen biblischen und heutigen Verständnissen der Wirklichkeit zuzustimmen ist, so bleibt doch die Frage, ob die bloße Ermöglichung der Aneignung des biblischen Zeichenuniversums ein besseres Fundament für das Wehen des Geistes, jenen „emergenten Prozess“ also, von dem Ruster spricht, bietet, als es die bisherigen korrelationsdidaktischen Versuche geleistet haben. Auch die Faszination eines Gedichts oder einer Erzählung im Deutschunterricht geht wohl weniger von dem jeweiligen Zeichencode aus, dessen sich der Autor bedient hat, sondern hängt davon ab, ob der Leser mit seinem Leben und seiner Wirklichkeit am Lebens- und Wirklichkeitsverständnis des Textes anzuknüpfen vermag. Dabei darf er den Text sogar „falsch“ verstehen¹⁸, er darf ihn für seine gegenwärtig virulenten Lebensfragen in Anspruch nehmen – unbeschadet dessen, dass sein Autor eine ganz und gar andere Intention mit seinem Text verfolgt haben mag. Eine Forderung, sich über bestimmte Leitworte nun den Zeichencode Goethes oder Brechts und damit dessen Wirklichkeitsverständnis anzueignen, erschiene demgegenüber nicht nur grob, sie würde letztlich sogar einen Rückfall vor die gesamte semiotische Diskussion der letzten Jahrzehnte anzeigen, auf die sie sich paradoxerweise zu ihrer Konsolidierung sogar noch beruft. Die harte Konfrontation mit der fremden Wirklichkeit der Bibel, die Ruster fordert, um die Schüler als selbständige Subjekte des Lernens ernstzunehmen, hat insofern die fatale Konsequenz, dass sie diesen die ihrem Alter und ihrer Situation angemessene Lese- und Verstehenskompetenz¹⁹ abspricht und sie damit paradoxerweise zu Objekten eines Aneignungsprozesses degradiert, obwohl es auf den ersten Blick so erscheinen mag, als seien sie bei ihrer Expedition in die fremde Welt der Schrift Subjekte des Vermittlungsgeschehens.

Von daher scheint mir die von Ruster angemahnte dringend anstehende Kehrtwende auf dem Weg der Glaubensvermittlung hin zu einer Aneignung des biblischen Wirklichkeitsverständnisses eine attraktiv klingende Abkürzung zu sein, die aber sehr schnell in unwegsames Gelände führt, weil das Ziel einem anderen überlassen und die Grunddisposition der Wandernden wie der Landschaft nicht genügend in Blick genommen wird.²⁰ Anders gesagt: die Dialektik von Weltwirklichkeit und Glaubenswirklichkeit, von Wort und Gotteswort, von Leser und Text kann weder einfach verwischt noch

durch die Kaprizierung zu einem bloßen Aneignungsgeschehen überkonturiert werden. Glaubensweitergabe lebt vielmehr von dieser Dialektik – durchaus in einem osmotischen Verständnis, wobei wechselseitig mal die eine, mal die andere Seite zum „Lösungsmittel“ ihres Gegenübers zu werden vermag. Statt – wie Ruster als Königsweg vorschlägt – mir eine fremde Wirklichkeit anzueignen, würde das auch bedeuten, *mich* der Fremdheit anzueignen, mich ihr auszusetzen und selbst im Widerspruch zu ihr an sie anzuknüpfen.

Ein wechselseitiges osmotisches Verhältnis kennzeichnet auch schon den Entstehungsprozess der Bibel selber und stellt auch einen Zug eines biblischen Wirklichkeitsverständnisses dar. Die alttestamentlichen Geschichtswerke gehen ja nicht unentwegt nur in Konfrontation zu ihrer nichtisraelitischen Umwelt, sie suchen vielmehr in gleicher Weise auch an Schöpfungsvorstellungen ihrer Nachbarvölker anzuknüpfen, greifen bei der Beschreibung des Verhältnisses Israels zu seinem Gott auf das Vokabular akkadisch-babylonischer Vasallenverträge zurück, imitieren die identitätsstiftenden Sagen der sie beherrschenden Fremdvölker und statten Jahwe mit Attributen aus, welche die Anderen ihren Göttern zuschreiben. Eine solch „korrelierende“ Vorgehensweise hat im Alten Testament weniger zu einer Verwechselbarkeit als zu einer Konturierung des Gottesbildes geführt. Gerade die Anerkennung der alles bestimmenden Wirklichkeit der Anderen und die Korrelierung dieser mit der alles bestimmenden Wirklichkeit Israels hat jene „emergente Prozesse“ ermöglicht, denen die Texte erwachsen sind, aus denen das Christentum bis heute seine Kultur des Gotteswortes abzuleiten versucht.

Anmerkungen

- ¹ Der vollständige Text des Vortrags kam dann zur Drucklegung in rhs 3 (2000) 189-203. Der Vorwurf eines verfehlten und daher erfolglosen religionspädagogischen Ansatzes findet sich im Streitgespräch mit Hubertus Halfas in PuFo 5 (2001) 26-29 (besonders 28).
- ² Vgl. dazu Ruster, Th.: Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, QD 181, Herder 2000, 7-85 und – kurzgefaßt – Ruster, Th.: Die Welt verstehen „gemäß den Schriften“. Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis, rhs 3 (2000) 189-191.
- ³ Ebd., 190.
- ⁴ Ebd., 193f unter Rückgriff auf einen Vergleich von Alkier und Dressler.
- ⁵ Ebd., 198.
- ⁶ Ebd., 200.
- ⁷ Ebd., 195.
- ⁸ Ebd., 195.
- ⁹ Ebd., 200f.
- ¹⁰ Ebd., 201.
- ¹¹ Womit Ruster m.E. seinem eigenen Anliegen einer Aneignung des biblischen Wirklichkeitsverständnisses die Funktionsgrundlage entzieht und sich widerspricht, denn: was leistet die schönste Aneignung einer fremden Wirklichkeit vor korrelierenden Vermittlungsversuchen, wenn auch hier zugestanden werden muss, dass letzten Endes kein Einfluss darauf genommen werden kann, was das angeeignete Wissen auslöst?
- ¹² Ebd., 201.
- ¹³ Vgl. dazu nur §1 (Standortbestimmung) bei Preuß, H. D.: Theologie des Alten Testaments, Bd. 1, Stuttgart 1991, 1-30.
- ¹⁴ Diese verbindet sich im wesentlichen mit einem „holistischen“ Zugang zur Bibel, wie er von B. S. Childs, Die Theologie der einen Bibel, Bd.1, Freiburg 1994, und Bd. 2, Freiburg 1996, postuliert worden ist.

- 15 Der Begriff geht zurück auf Zenger, E.: Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart, 3. Aufl. 1998, 20. Dort wirbt er sogar von der frühen Kirche her für das Verständnis einer Lektüre des Alten Testaments „*etsi Novum Testamentum non daretur*“.
- 16 Vgl. dazu Deissler, A.: Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick, Freiburg 1995, 13-24 (23!) und Zenger, E.: Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Patmos 1991 sowie Zenger, E.: Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart, 3. Aufl. 1998, 12-22.
- 17 Hier kann man wohl nicht umhin, an Apg 15 zu denken. Fordert Ruster nicht auf einer intellektuellen Ebene einen ähnlichen didaktischen Umweg zum Glauben an Christus?
- 18 Vgl. Wegenast, K. u. Ph.: Biblische Geschichten dürfen auch „unrichtig“ verstanden werden. Zum Erzählen und Verstehen neutestamentlicher Erzählungen, in: Bell, D.; Lipski-Melchior, H. u.a. (Hgg): Menschen suchen – Zugänge finden, FS Ch. Reents, Wuppertal 1999, 246-263.
- 19 Im Sinne der von F. Schweitzer: Kinder und Jugendliche als Exegeten? Überlegungen zu einer entwicklungsorientierten Bibeldidaktik, in: FS Ch. Reents, a.a.O., 238-263, skizzierten Vorstellung.
- 20 Zur vorläufigen Auseinandersetzung mit Ruster vgl. auch Trocholepczy, B.: Im Umbruch – Schwierigkeiten und Chancen der Glaubensweitergabe, Glauben leben 77 (2001) 162-165 (v.a. 164-165!).

Reinhard Schmidt-Rost

Das fremde Wort

Von der unaufhörlichen Wiederentdeckung des Evangeliums
zur Orientierung der evangelischen Predigtlehre
in der Privatfunk-Zeit

1 Der Markt und die Kommunikation des Evangeliums

„Ach, wenn ihr doch nur ein klein wenig Verrücktheit von mir ertragen könntet! Aber gewiß, ihr wollt mich ja ertragen! Denn ich eifere um euch mit göttlicher Leidenschaft. ... doch ich fürchte, wie die Schlange Eva in ihrer Arglist verführt hat, so könnten jetzt auch eure Gedanken von der Einfalt Christus gegenüber abgebracht und verdorben werden. Denn wenn da jemand kommt und einen anderen Jesus verkündigt, den wir nicht verkündigt haben, und ihr einen anderen Geist empfangt, als ihr ihn empfangen habt, oder eine andere Heilsbotschaft, als ihr sie erhalten habt – so ertragt ihr das alles bestens! Ich denke aber in gar nichts zurückzustehen hinter den „Überaposteln“! Bin ich auch ein Stümper in der Rede, so doch nicht in der Erkenntnis. Vielmehr haben wir die Erkenntnis in jeder Hinsicht euch allen kundgemacht.“ (Aus 2 Kor 11,1-6)

Mit heftigen Worten macht Paulus seinem Ärger über die Christen in Korinth Luft; sie hatten sich beeindruckt lassen von Leuten, die Paulus abschätzig „Überapostel“ nennt. Ein paar mitreißende Worte – und schon waren sie hingerissen und wandten sich von ihm ab: Ganz interessant seine Erkenntnis (gnosis), aber stockend sein Redefluss, zum Einschlafen; ein unsägliches Missverhältnis von gutem Produkt und schlechter Vermarktung.

In unseren Tagen klingt die Kritik an der öffentlichen Kommunikation des Evangeliums ganz ähnlich: Produkt gut – Vermarktung schlecht. So sagten Unternehmensberater auf dem Hamburger Kongress „Unternehmen Kirche“. Stümperei – mit den Worten des Apostels: „Idiotie“ – halten die Experten für Wirkung und Vermarktung den Kirchen vor. Ohne gute Werbung aber sei heute kein Produkt zu platzieren, auch das Evangelium von der Liebe Gottes bedürfe der wirkungsvollen Präsentation auf dem Markt, dem Schauplatz des öffentlichen Lebens.

Wie ging der Apostel mit diesen Vorwürfen um, wie die Prediger und anderen Kommunikatoren des Evangeliums heute?

Paulus zeigt in seinen Briefen durchaus rhetorische Brillanz, er braucht sich vor den Rhetoren seiner Zeit nicht zu verstecken. Voller Ironie jongliert er mit den Begriffen *gnosis* und *logos*, die die Korinther ihm kritisch vorgehalten hatten. Aber seine Erwiderung ist zugleich klar und gezielt:

Auf die richtige Erkenntnis kommt es an; seine Glaubenserkenntnis ist aller angeblich sicheren Erkenntnis des Menschegeistes überlegen. Das Vertrauen auf die „Botschaft vom Kreuz“, wie er seine Einsicht nennt, hat ihm eine Lebensgewissheit vermittelt, die alle Sicherheiten übertrifft, die man durch eigene Erkenntnisse sich selbst meint verschaffen zu können.

Er kann mit den Rhetoren seiner Zeit methodisch mithalten und das Briefschreiben war ihm offenbar nur eine mindere Last; grundlegend wichtig aber ist für ihn die besondere Gewissheit, die aus dem Glauben an das Evangelium von Jesus Christus erwächst. Eine ganz eigenartige, persönliche Freiheit, die ihm manchmal die Sprache verschlägt, die aber sein ganzes Leben durchdrungen hat. Kein Selbstvertrauen, kein Glaube an das Gesetz und den Gott der Väter, sondern Vertrauen auf Gott, den Vater Jesu Christi. Paulus ist sich sicher, dass er den Weg zum Heil gefunden hat. „Die Weisheit dieser Welt aber ist ihm zur Torheit geworden.“ (1 Kor 1,20)

Die Konkurrenzsituation in Korinth zeigt, dass die heilsame Erkenntnis des Evangeliums in einem medienbewussten, weltanschaulich pluralen Umfeld nicht so leicht ankommt. Es war den Korinthern keineswegs in Fleisch und Blut übergegangen, was der Glaube an Christus für sie bedeutete. Und so versucht Paulus schriftlich seine tiefe Erkenntnis in lebendiger Anschaulichkeit auszudrücken, versucht die Empfänger seiner Briefe für seine Botschaft einzunehmen.

Er arbeitet mit dem Medium, das er beherrscht, mit vielfältigen Variationen in Stil und Redefiguren: Mit eindrucksvollen Vergleichen aus der Welt seiner Leser: Für das Evangelium sei er zum Olympiakämpfer geworden, in der Kampfbahn habe er sich behauptet – und die Taufe habe er erlebt wie ein Ertrinkender, der wiederbelebt worden sei; das Evangelium trage er mit sich wie ein kostbares Öl in einem zerbrechlichen Gefäß. Die Poesie seiner Zeit setzt er ein, um die Tiefe der Erkenntnis Gottes ahnen zu lassen; und Schlagworte formuliert er, um die spezifischen Wirkungen des Evangeliums je nach Gemeindesituation angemessen auszusprechen: „Prüfet alles, doch das Beste behaltet.“ „Alles ist erlaubt, aber nicht alles ist zuträglich.“ „Die menschliche Weisheit ist zur Torheit geworden.“ Er ist ein Ergriffener und im Brief vermag er seine Ergriffenheit zu vermitteln, seine Stilmittel orientiert er an seinen Hörern ohne den Inhalt aufzuweichen.

Und die Prediger heute, wie gehen sie mit dem Vorwurf der schlechten Vermarktung der guten Botschaft um?

Sie bemühen sich um Kundennähe, darin Paulus durchaus vergleichbar; sie nähern sich ihren Hörern aber in der Weise, dass sie deren Erwartungen zu erkennen und zu befriedigen versuchen. Dabei werden dann gelegentlich und immer öfter die Nähe der Prediger zum Hörer und die gnädige Nähe des gütigen Gottes miteinander vermischt, Anknüpfungspunkte bei den Hörern und die Grundlagen des Glaubens werden verwechselt. Das „Versprechen von Tradition und Situation“, wie es Ernst Lange forderte, wird zu einem uneingelösten Versprechen, die Situation lässt die Tradition im Stich und umgekehrt.

Beispiele für Anpassung an die Erwartungen der Kirchenmitglieder finden sich mit programmatischem Gewicht in dem Kommunikationsmodell „Brücken bauen“, das vom Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP) vor einiger Zeit entwickelt worden ist, und vor allem im MAGAZIN gleichen Titels, das vor der Publikation auf der EKD-Synode auf Borkum im Herbst 1996 zurückgezogen wurde.

Nicht nur Jürgen Flieges Kirchenschelte, die er inzwischen auch in Buchform niedergelegt hat, auch Aussagen anderer Autoren erwecken den Eindruck, als müsse die christliche Botschaft von jeder Anstößigkeit befreit werden, als lasse sie sich nur noch durch Aktionen, kaum noch durch Worte wirksam vermitteln. An hervorgehobener Stelle schreibt Rüdiger Schloz: „Leider hat die Kirche einen lehrhaften Gestus, erweckt den Eindruck, wir haben’s schon, wir wissen alles, wir haben die Antwort“. Hier wird Sympathiewerbung betrieben, die vom paulinischen Eifer um das *Evangelium* weit entfernt ist und meint, gerade durch solche Kundennähe die christliche Botschaft in ihrer Fremdheit vor dem Abgleiten in Unverständlichkeit zu bewahren.

Kundennähe, als menschliche Nähe gestaltet, galt schon vor Jürgen Flieges Medienstart als eine bevorzugte Marktform des Evangeliums. Die Gnade Gottes, in (bedingungslose) Nähe zum Menschen verpackt, sei den Menschen anzubieten. Das ist die Message! Ob solche „Tyrannei der Intimität“¹ den Segen des Apostels gefunden hätte? Jene Tyrannei der Intimität, die psychologisch unvermeidlich mit harscher Institutionenkritik einhergeht, da liegen Jürgen Fliege und Eugen Drewermann auf einer Linie.

Ob bei einer christlichen Medien-Aktion wie Radio Paradiso, einem seit nunmehr vier Jahren in Berlin tätigen Privatsender, der mit viel sanfter Pop-Musik und einigen wenigen kernigen Worten die Seelen der Hörer zu streicheln versucht, das Evangelium mit seinem spezifischen Profil zur Geltung kommt, ist weiterhin umstritten; das Programm mit seinen stündlichen „Gedanken zum Auftanken“, den „guten Nachrichten“ und einigen wenigen Magazin-Beiträgen zu kirchlichen Themen befindet sich immer noch und auch in Zukunft auf einer Gratwanderung zwischen quotenorientierter Anpassung und evangelischem Anspruch.²

Die Münchner McKinsey-Studie aber hat gerade unter Marktgesichtspunkten eine inhaltliche Profilierung des Produkts eingemahnt. Es mangle am Nachweis der Gegenwartsbedeutung der christlichen Botschaft generell, nicht nur an Tiefe der einzelnen Predigt.

Zu dieser Kritik von engagierten Laien fügt sich die Kritik am Theologiestudium, die trotz vielfältiger Reformbemühungen über nahezu dreißig Jahre gerade in den eigenen Reihen immer heftiger wird. Der Spezialisierungsdruck führe zu einer Vereinzelnung der theologischen Disziplinen, die den Gesamtsinn der theologischen Bildung nur noch schwer erkennen lasse.

Nun ist es in der Tat nicht leicht, das Wort vom Kreuz, die Begrifflichkeit, die Paulus für seine Christuserkenntnis gefunden hat, in Vorstellungen unserer Zeit einprägsam oder gar massenwirksam zu übertragen.

Aber die Vergegenwärtigung des Evangeliums von Jesus Christus, wie es in den Schriften des Neuen Testaments kanonisiert ist, war nie ohne das Risiko einer Entfernung von seinem Bedeutungskern zu tradieren und zu vergegenwärtigen; die christlichen Gemeinden bilden stets eine „Risiko-Gesellschaft“⁴³ in diesem spezifischen Sinn.

Aber an vielen Predigten unserer Zeit ließe sich durchaus zeigen, wie der Sinn des Evangeliums von Christus gerade in seiner Fremdheit auch in der Gegenwart immer neue plausible Gestalt gewinnt; in der Kürze der Zeit müssen einige illustre und überraschende Beispiele für den Nachweis stehen, dass die Auslegung des Evangeliums auch heute als das herausfordernd fremde, aber zugleich plausible Wort zu wirken vermag (2.), dass es allerdings einer steten Übertragung in zeitgemäß formulierte alte und neue Bilder bedarf (3.), um den ursprünglichen Impuls des Evangeliums, der die Apostel und Evangelisten bewegte, die Erfahrung einer eigenartigen persönlichen Freiheit bei gleichzeitiger tiefer Verwurzelung des Lebens im Vertrauen auf Gott wirken zu lassen.

Der Mut zur Entdeckung des Evangeliums in ungewöhnlichen Gestalten muss dabei nicht so weit führen, wie es der junge Schleiermacher in den Reden über die Religion ins Auge fasste: „Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern welcher keiner bedarf und wohl selbst eine machen könnte“⁴⁴ – aber eine Entdeckungsreise wird es gleichwohl und die eigene Produktivität ist nicht ausgeschlossen.

2 Das fremde Wort – zeitgemäße Profilierung des Evangeliums als homiletische Grundaufgabe (Jes 52)

Das Evangelium wirkt nicht als ein besonders attraktives Wort unter vielen anderen öffentlichen Worten, sondern als das ganz fremde Wort; verständlich zwar, aber befremdend, durchkreuzt es alle Gedanken und Pläne der Menschen, prüft, klärt und läutert. Insbesondere Fortschrittsideen, Karrierepläne und Herrschaftsansprüche werden in der Kommunikation des Evangeliums relativiert.

Diese konstruktiv kritische Wirkung entfaltet sich – in homiletischer Perspektive – durch verschiedene Grundzüge des Evangeliums von Jesus Christus, wie es in den Schriften des Neuen Testamentes aufgezeichnet und durch die Bekenntnisschriften überliefert ist, Grundzüge, die sich nicht deduktiv herleiten, sich vielmehr nur von Fall zu Fall, abduktiv d.h. in einigen wenigen Gesichtspunkten zusammengefasst, aufweisen und plausibel machen lassen.

Drei Grundzüge sollen benannt werden:

2.1 Dialog zur Erkundung des Guten

Das Evangelium von Jesus Christus zieht seine Hörer ins Gespräch um mit ihnen zu diskutieren, was das jeweils Gute für die Menschen sein könnte. Eine öffentliche Verlautbarung von Regeln für ein christliches Leben würde dem dialogischen Charakter des Evangeliums genauso zuwiderlaufen wie eine buchstäbliche Rezitation.

Im Unterschied zu den Mythen der Gnosis gestern und der Scientology heute ist das Evangelium keine buchstäblich unveränderliche Lehre, die rituell oder therapeutisch nachvollzogen werden müsste, sondern ein Sinnzusammenhang, der in jede Gegenwart hineinwirkt, in die er hineingesprochen wird, ein Grundgedanke, der je neu Gestalt gewinnen und zur Wirkung kommen kann und der dann Zustimmung oder Widerspruch auslöst. Man muss allerdings ein Gespür für diese dialogische Bewegung im Umgang mit der evangelischen Tradition entwickeln und dies geschieht am besten durch gute Vorbilder:

Vielleicht unnachahmlich, aber doch für eigene homiletische Bemühungen richtungweisend sind die Auslegungen H. D. Hüschs, exemplarisch gesammelt in seinem Buch „das Schwere leicht gesagt“ – schon dieser Titel bezeichnet im Doppelsinn von „leicht gesagt“ – ein homiletisches Programm in evangelischer Wahrnehmung; dem Hintersinn des Titels soll hier nur ein Satz aus dieser Sammlung voll evangelischer Eindringlichkeit hinzugefügt werden:

„Die Frage ist: Solln wir sie lieben, diese Welt, solln wir sie lieben? Ich möchte sagen: Wir wollen es üben.“⁶⁵

Zeitgemäß und zugleich allgemeingültig bringt Hüsch zum Ausdruck, was Zeitgenossen den Umgang mit unserer Welt erschwert: Es gibt gute Gründe die Welt nicht zu lieben. Die Schwäche der Menschen und ihre Grenzen im Umgang mit der Welt werden aufgedeckt und bedacht, ohne die Menschen der Hoffnungslosigkeit preiszugeben.

Und ein ganz anderes Beispiel, auch ein literarisches: „Wer da bedrängt ist, findet Mauern, ein Dach und muß nicht beten“. Rainer Kunzes Gedicht „Pfarrhaus“ bildet die Ambivalenz von Einengung und Freiheit in der humanen geistigen Heimat des Pfarrhauses, das zum Asyl werden kann, wenn es dazu gebraucht wird, verheißungsvoll ab.

2.2 Spurenelemente im Alltagsleben

Das Evangelium braucht nicht neu erfunden zu werden, aber es muss immer neu gefunden werden, denn es ist nie für sich, sondern immer nur in Gestalten menschlichen Lebens wirksam, man hat nie den Kern pur, sondern immer nur den Kern mit der Schale. Die hauptsächliche Praxis des Evangeliums aber ist seine stets neue kräftige Wirksamkeit im Alltäglichen. Es gleicht darin nicht nur einem Gesprächspartner, sondern in einem anderen Bild gesprochen, auch den lebenswichtigen Spurenelementen im Kräftehaushalt des Organismus.

Ein Beispiel für eine solche Wirksamkeit des Evangeliums an ganz unauffälliger Stelle: In der Kieler Tageszeitung, (Kieler Nachrichten), Ausgabe vom 14. November 1996, las man in der Rubrik Kieler Chronik, der Lokalglosse, die von wechselnden Mitarbeitern unter dem Pseudonym Kielius oder Kielia formuliert wird, folgende kurze Geschichte:

Drohung

Es gibt Geschichten, die passen in den November – weil sie, wie er, grau und traurig sind. Und man muß sie auch weitererzählen; warum, sagt Kielius später. Also: Kielius geht die Straße entlang. Es ist Mittagszeit, die Kinder kommen aus der Schule. Plötzlich geht da ein Schuljunge neben Kielius – ein großes, kräftiges Kerlchen. Na, fragt Kielius fröhlich, wie war der Tag in der Schule?

Der Junge erzählt, er sei in der 2. Klasse (hoppla! denkt Kielius – dafür ist er aber schon mächtig lang geraten); er wiederhole sie gerade (aha, denkt Kielius); er sei übrigens schon neun Jahre alt; und in der Schule sei es heute gar nicht schön gewesen! Und dann kommt der Satz, der Kielius durch Mark und Bein geht. Sein Papa habe gedroht, er werde ihn ins Heim stecken, wenn er im Sommer wieder nicht versetzt werde, klagt der große Kleine – und seine Augen werden ganz blank vor lauter Angst. Der Vater habe auch gesagt: Da werde man jeden Tag verhauen.“ An der nächsten Ecke biegt der Junge nach rechts ab. Kielius schaut ihm hinterher: Er hat den Ranzen auf dem Rücken – und dazu ein schweres Gewicht, das man mit den Augen nicht sehen kann.

Darum erzählt Kielius diese Geschichte: Vielleicht liest sie ein ganz bestimmter Vater in Kiel. Und vielleicht nimmt er seinen Jungen dann mal in den Arm und sagt: Das mit dem Heim – das war nicht so gemeint. Dann könnte nämlich im November die Sonne scheinen. Das jedenfalls wünscht sich Kielius.

Ein humaner Impuls, diese Glosse – oder auch eine Gestalt des Evangeliums? Die Sympathie für den unscheinbaren Schüler, das Mitleid, die Sorge um sein seelisches Wohlergehen, die zufällige Anteilnahme aus der Fröhlichkeit eines irgendwie unbeschwerten Alltags geboren, das alles könnten noch Folgen einer allgemeinen Menschenfreundlichkeit sein, die zwar zur Botschaft vom gütigen Gott passen, aber auch aus anderen Quellen fließen könnten als aus der des Evangeliums.

Wirklich evangelisch aber, am Kreuz Christi orientiert ist, wie Kielius mit der Aussicht umgeht, dass er mit seiner Hoffnung auf eine Wendung des Schicksals des Schuljungen im „Vielleicht“ stecken bleiben muss, dass sein Engagement in der Zeitung möglicherweise gar nicht gehört und nicht gelesen wird. Er greift trotzdem zur Feder und lässt sich auch von der zwiespältigen Erwartung nicht einschüchtern, dass der Vater des Jungen vielleicht nun erst recht wütend wird, weil er sich bloßgestellt fühlt. Das Evangelium wird kenntlich an der Bereitschaft, das Zwielflicht auszuhalten – das Doppelgesicht der Religion, das R. Otto in die Denkfigur des „Mysterium tremendum et fascinans“ fasste, ist auch der Grundzug des Evangeliums in der Spannung von Gesetz und Evangelium.

Ein dritter homiletisch relevanter Grundzug ist:

2.3 Die Prophetische Kraft des Evangeliums

Das Evangelium wirkt *sine vi, sed verbo*. Es kann allenfalls angepriesen werden, wer es eintrichtern oder gar einhämmern wollte, würde augenblicklich seinen Sinn verderben. Auch Worte können gewaltsam sein, deshalb muss man genauer sagen: Das Evangelium wirkt nur durch Worte, die zu Herzen gehen, für sich einnehmen.

Ob und wie das Evangelium gewirkt hat, kann deshalb nie vorweg bestimmt, sondern erst rückblickend gesagt werden, das Evangelium ist keineswegs sicher in seiner Wirkung. Es ist ein prophetisches Wort – ein Wort, das nicht vorhersagt, sondern hervor-sagt, wie H. W. Wolff zugespitzt formulierte, – ein Wort, das die Welt verändert, in die es ergeht, wie ein Freispruch die Welt eines Angeklagten verändert, wie die dauernde Versicherung der Nähe einen kranken Menschen zu stärken vermag, wie ein Fernruf in ein Gespräch oder in eine Lebenssituation eingreifen kann.

Das Evangelium bleibt mit und in diesen Grundzügen: Dialog zur Erkundung des Guten, Spurenelement des Alltags und prophetisches Wort, stets ein *fremdes Wort*, gleichgültig ob es revolutionär erscheint in Zeiten, in denen die Menschen auf Traditionen schwören (auf Blut und Boden z.B.) oder veraltet wirkt in Zeiten, in denen die Jugend angehimmelt wird.

Fremd ist das Evangelium unter den anderen Botschaften, die das Leben zu verstehen geben wollen, weil es keine endgültigen Sicherheiten verspricht, weil es das menschliche Leben in ein Licht rückt, in dem des Lebens Grenzen erkennbar werden, auch die Schatten, die Menschen werfen können, in dem aber auch die glanzvollen Seiten des Menschen, die Fähigkeit zur Bewahrung der Schöpfung und die Liebe unter den Geschwistern hell aufleuchten.

Die vielfältigen Botschaften des Marktes, die Erlebnis- und Einkaufsmöglichkeiten, die Lifestyle- und Hobby-Kultur mit Sport, Reisen, Essen und Do-it-yourself, sie alle tauchen menschliches Leben in ein faszinierendes, aber auch verwirrendes Licht. Sie halten unbewusst in der Gegenwart fest und belegen den einzelnen in allen Sinnen mit Beschlag, so dass sich der Eindruck einstellen kann, es sei jeder Augenblick ganz neu und ganz individuell wahrzunehmen.

Die Angebote zur Lebensdeutung und zur Gestaltung des „Eigenen Lebens“ erzeugen den Eindruck, als sei jeder seines Glückes eigener Bastler. Diese soziologische Deutung trägt ihre kulturelle Engführung an der Stirn geschrieben. Solche Lebenswahlfreiheit hat es wohl nicht einmal an der Völkerbegegnungsstätte am Isthmus von Korinth gegeben.

Die Lebensdeutungen, die das Evangelium nahe legt und die die Predigt des Evangeliums heute vermitteln will, bleiben mit ihrem Realismus im Blick auf die Möglichkeiten der Menschen unvermeidlich fremd in jeder Gesellschaft, in Zeiten überschäumender Zuversicht zum Realismus ratend, in Zeiten der Depression Lebensmöglichkeiten entdeckend, Hoffnung bewahrend und verbreitend. In dieser Fremdheit erweist sich das Evangelium, oft für irrational gehalten, als überraschend rational, die gesellschaftlich

anerkannte Rationalität aber gegen den Augenschein als irrational (man denke etwa an den auf technische Errungenschaften gestützten Fortschrittsglauben).

3 Die homiletische Konsequenz: Unaufhörliche Wiederentdeckung des Evangeliums in Gleichnissen des Alltags oder: Der Reiz des Fremden

Das Evangelium kann und braucht nicht neu erfunden werden, sein befreiender, zur Verantwortung in der Welt ermutigender Grundsinn ergibt sich aus dem Dialog mit der Tradition; seine Ausdrucksform aber kann und muss stets neu in dem Leben gefunden werden, in das es hineinwirkt, Geschichten von Kielius und andere treffende Gleichnisse (z.B. auch chassidische Legenden) bilden keine singulären Kuriositäten, einfühlsam-evangelische Deutungen des Alltags sind auch in vielen Predigten zu hören.

Die Form der Gleichniserzählung hat dabei offenbar damals wie heute eine besondere Kraft, die Bedeutung des Evangeliums zeitlos und doch in die jeweilige Zeit eingebunden wirken zu lassen.

Noch unerwarteter als in der Tageszeitung, gleichwohl unverkennbar zeigen sich Grundzüge des Evangeliums in einer Story von Paul Watzlawick, dem bekannten Linguisten und Psychologen, der sich in dem Kurzgeschichten-Zyklus „Hekates Lösungen“⁷ über „Das Schlechte im Guten“ Gedanken macht und dabei wie zufällig ein evangelisches Gleichnis zutage fördert; in der Geschichte „Eine >Kettenreaktion< des Guten?“ bricht das Gute nachgerade zwangsläufig in die Welt eines Utilitaristen ein.

Signor Cacciavillani aus Finimondo lebt nach dem Grundsatz aller Utilitaristen: Gut ist nur, was mir nützt, er ist zudem Nullsummenspieler: Mein Gewinn geht immer auf Kosten eines anderen. Dies hält er für die Lebensmaxime aller Menschen. Seine Überzeugung wird erschüttert, als er eines Tages sein Auto parkt, um zur Arbeit zu gehen, und ein Mensch ihm nachgelaufen kommt, um ihn darauf hinzuweisen, dass er das Licht habe brennen lassen. Unschlüssig, ob er gefoppt werde, kehrt er doch um und schaltet das Licht, das brannte, aus. Seine utilitaristische Überzeugung bricht – solchermaßen vom Virus der Selbstlosigkeit infiziert – zusammen, als er wenige Tage später eine gut gefüllte Geldbörse findet – und in sich eine bis dahin unbekannte Regung spürt, die ihn zu seiner eigenen Überraschung und gegen seine Maxime zum ehrlichen Finder werden lässt.

Der Sinn des Evangeliums, hier als Bereitschaft zur Verantwortung, ergreift Besitz von einem Menschen, der sich für völlig immun hielt gegen alle Regungen von nutzloser Menschenfreundlichkeit.

Ein Gleichnis für die subversive Wirkung des Guten, das beim Erzählen zugleich selbst untergründig wirkt.

Wie die Gleichnisse Jesu „mit ihrer erzählten Welt“ die „Sache“, zu der sie einladen, überbringen, so breiten sie Geschichten aus und bleiben ganz und gar der Erfahrungs-

welt verpflichtet. Gerade diese Welt wird als die Größe gebraucht, die die Botschaft Jesu vom Gottesreich erschließt, weil in dieser Erfahrungswelt Gott aufleuchten soll. Der Sinn einer Gleichniserzählung zeigt sich daran, ob ein Gleichnis unsere Lebensgeschichte miterzählt, neu deutet und für das andere öffnet, das es enthält⁴⁸, so Jürgen Becker für das NT.

Alte und neue Gleichnisse als Medien der Wirklichkeit Gottes in die Erfahrung der Menschen hinein zu erzählen, ist ein verheißungsvoller homiletischer Weg zur Profilierung der evangelischen Botschaft gerade in der gegenwärtigen „Erlebnisgesellschaft“⁴⁹. Das Lernen an guten Vorbildern ist wirksamer als eine einschneidende Predigtkritik.

Die homiletische Bildung, die zeitgemäße und publikumswirksame Gestaltungen des Grundsinnes des Evangeliums hervorbringen soll, kann von der Gattung der Gleichnisse als einem wichtigen Mittel weitergeführt werden zu einzelnen Merkmalen:

- Veränderter Umgang mit der Realität: Kommunikation des Evangeliums in allen möglichen Medien, ob Gottesdienst, Gespräch oder Rundfunk, kritisiert die übliche begrenzte, ich-bezogene Auffassung der Welt; die homiletische Konsequenz ist eine wesentliche Veränderung der Realitätserfassung: Kommunikation des Evangeliums transzendiert alle Angst in Form schlechter Nachrichten und resignierender Deutungen durch Bewunderung für das Gute, Versöhnliche und Gütige, transzendiert Neid in der Form von Fixierung auf Sieg, Niederlage und andere Konkurrenzen – durch Darstellung von Gemeinsinn und Gemeinschaft – transzendiert schließlich Neugier in ihrer alltäglichen Gestalt als Unglücksvoyeurismus durch realistisches Mitleid.
- Kommunikation des Evangeliums beflügelt die Kreativität im Umgang mit Vergänglichkeit, Krankheit und Leid: Prinzipiell auf Hoffnung gestimmt, klärt Kommunikation des Evangeliums den Blick für Lebensmöglichkeiten, sieht die Grenzen der Menschen und blickt darüberhinaus. So diskutiert das Evangelium neue Formen des Umgangs, beschreibt Ausweglosigkeit so, dass der Vorschein des Heils sich andeutet.
- Kommunikation des Evangeliums nutzt die realen Bilder des Alltags, um die Ambivalenz menschlicher Existenz anzudeuten. Dabei wird die Zukunftsangst des Pessimismus durch realistische Betrachtung menschlicher Möglichkeiten geerdet und die Realitätsflucht des Optimismus in der Realität verantwortlicher Weltgestaltung als Heimatboden verwurzelt.

Als formale Grundregel und Zusammenfassung aller Einzelbeobachtungen zur Kommunikation des Evangeliums kann man sagen, dass homiletischer Unterricht die dialektische Denkweise in die Predigtarbeit wieder neu einführen muss.

Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg ist unter den Gleichnissen Jesu diejenige Story, die nach Form und Inhalt in der Gegenwart gerade in ihrer Fremdheit am meisten Aufsehen erregt und zur Diskussion anregt, aber auch die Bildrede vom Wein-

stock eröffnet viele Möglichkeiten, das Evangelium im gegenwärtigen Leben zur Geltung zu bringen.

Dass solche Bemühungen um eine Lebensdeutung aus dem Geist des Evangeliums die Realität stärker bestimmen als die angeblich so harten Fakten, mag abschließend mit einem durchaus evangelischen Aphorismus von Umberto Eco unterstrichen werden:

„Mißtrauen wir denen, die sagen, dass *nicht* die Reden und Meinungen zählen, sondern allein die Realität: Sie wollen uns aufs Kreuz legen.“

Anmerkungen

- ¹ R. Sennett, Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität, New York 1977 (dt. Frankfurt 1983)
- ² Auch eine bewusst freundliche Moderation gehört zu den Markenzeichen dieses evangelischen Senders.
- ³ vgl. U. Beck, Risiko-Gesellschaft, Frankfurt 1986
- ⁴ D. F. E. Schleiermacher, Reden über die Religion. An die Gebildeten unter ihren Verächtern, 2. Rede, S. 121f.
- ⁵ H. D. Hüsch, Das Schwere leicht gesagt, Freiburg 1994, darin insbes.: Zeitansage – Predigt, S. 83ff.
- ⁶ U. Beck, Das eigene Leben, München 1995
- ⁷ P. Watzlawick, Vom Schlechten des Guten oder Hekates Lösungen, München 1991, darin Eine ‚Kettenreaktion‘ des Guten?, S. 51-56
- ⁸ J. Becker, Jesus von Nazareth, Berlin – New York 1995
- ⁹ G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft, Frankfurt 1992

Brigitte Schwens-Harrant, Wolfgang Schwens

Kultur des Wortes Anmerkungen zur Literatur

Die folgenden Seiten bieten ohne Anspruch auf Vollständigkeit einen Überblick über Literatur zum Thema. Der Schwerpunkt der Auswahl liegt auf den Themenbereichen *Literatur und Theologie* und *Literatur und Bibel*, ergänzt durch Hinweise auf einige Neuerscheinungen aus den Bereichen *Verkündigung und Pastoral* bzw. *Neue Medien*.

1 Literatur und Theologie

Hans Bänzinger: Kirchen ohne Dichter?

Zum Verhältnis von Literatur und institutionalisierter Religion

Bd. 1.: Deutschsprachige Literatur der Neuzeit

Tübingen: Francke 1992

146 Seiten, gebunden, DM 54,- / öS 396,-

Bd. 2.: Über romanische, angelsächsische und slawische Literaturen der Neuzeit.

Tübingen: Francke 1993

118 Seiten, gebunden, DM 48,- / ATS 350,-

Die beiden Bände widmen sich dem Verhältnis von Literatur und institutionalisierter Religion. Das Interesse des Autors gilt dem literarischen Interesse der Schriftsteller am kirchlichen Leben, der Darstellung der religiösen Praxis. Die „Studie“ ist keinesfalls vollständig, sehr exemplarisch werden Beispiele angeführt, die zwar sicher einen guten Ein- und Überblick geben können, aber weitere Recherchen unverzichtbar machen.

Bausteine für eine lesende Kirche. Festgabe für Erich Hodick

Herausgegeben von Norbert Trippen und Horst Patenge

Mainz: Grünewald 1996

188 Seiten, kartoniert, DM 19,80 / ATS 145,-

Die „Bausteine für eine lesende Kirche“ geben Einblicke in die Praxis der katholischen Büchereiarbeit. Der Band enthält Beiträge, die anlässlich des 150jährigen Bestehens des Borromäusvereins entstanden und die Geschichte und Zukunft der katholischen Büchereiarbeit thematisieren.

Wolfgang Braungart / Manfred Koch (Hg.): Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden. Band III: um 2000

Paderborn: Schöningh 2000

266 Seiten, kartoniert, DM 98,- / ATS 715

Ein Nachdenken über das Verhältnis von Kunst und Religion am Ende des 20. Jahrhunderts landet bei der Frage um das „ästhetisch Erhabene“: ist es religiös ausdeutbar

oder nicht, wie ist es gestaltet – pathetisch oder ironisch ... Untersucht werden in den Beiträgen nicht nur jüngere literarische Texte (von Martin Walser, Hans Magnus Enzensberger, Peter Handke, Botho Strauß, Cees Nooteboom, Robert Schindel), sondern auch Texte von AutorInnen wie Paul Celan, Ingeborg Bachmann, Rose Ausländer. Unter die Lupe genommen werden auch religiöse Bilder in der Literatur aus der DDR sowie das Verhältnis von Pop und Literatur.

Thomas Dienberg: Ihre Tränen sind wie Gebete

Das Gebet nach Auschwitz in Theologie und Literatur

Würzburg: Echter 1997 (= Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 20)

450 Seiten, broschiert, DM 56,- / ATS 409,-

Die Schwierigkeit des Betens nach Auschwitz – seit und durch Auschwitz hat sich das Gebet verändert – und das Gebet als eine Schnittstelle von Literatur und Theologie: das sind die Ausgangspunkte für diese Arbeit. Wie jüdisches und christliches Beten in der Literatur vorkommt, das untersucht der Autor anhand literarischer Texte, u.a. von Elis Wiesel, Ruth Küger, Ety Hillesum, Heinrich Böll, Robert Schindel, Carl Friedman, Irene Dische, Ludwig Lugmeier, Harry Mulisch und Michael Kleeberg.

Karl E. Grözinger / Jörg Rüpke (Hg.): Literatur als religiöses Handeln?

Berlin: Berlin Verlag Arno Spitz 2000 (= Religion-Kultur-Gesellschaft 2)

372 Seiten, kartoniert, DM 89,- / ATS 650,-

Religions- und Literaturwissenschaftler beschäftigen sich in dem vorliegenden Band mit den „Schnittmengen von literarischen Produktionsnormen und religiöser Intention, von religiöser Textproduktion und literarischer Rezeption“ und möchten „die nur unter je bestimmter analytischer Perspektive auftrennbaren Verflechtungen eines Grenzbereiches sichtbar machen“. Die Beiträge widmen sich den Texten chronologisch. Ausgehend von den Spielarten göttlicher Macht in der griechischen Tragödie über religiöse Leitbilder und erzählerisches Spiel in mittelalterlichen Legenden reicht das Spektrum der untersuchten Texte über die Neuzeit und Texte von Novalis und Schleiermacher bis ins 20. Jahrhundert. Sehr ungewöhnliche Perspektiven auf die Zusammenhänge von Literatur und Religion ergeben sich, indem sowohl der Religions- als auch Literaturbegriff äußerst weit gefasst werden: Siegfried Lokatis geht der Frage „heiliger Texte“ anhand der SED und der achtbändigen „Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung“ nach; Hildegard Piegeler befasst sich gar mit „Formen der Rezeption religiöser Vorstellungen und Handlungen in der Handbuch-Literatur zum Tarot.“

Friedrich Kienecker: Dialog vor offenem Horizont

Beiträge zum Gespräch zwischen Religion und Literatur

Paderborn: Bonifatius 1991

166 Seiten, gebunden, DM 29,80 / ATS 218,-

Der Band enthält gesammelte Aufsätze des Literaturwissenschaftlers und Theologen zum Dialog zwischen Literatur und Religion, über Gott und Jesus Christus in der Literatur und religiöse Elemente in moderner Lyrik.

Thomas Kucharz: Theologen und ihre Dichter
Literatur, Kultur und Kunst bei Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich
Mainz: Grünewald 1995 (=Theologie und Literatur 4)
388 Seiten, kartoniert, DM 62,- / ATS 453,-

Hier wird der übliche Dialog von Theologie und Literatur umgedreht: nicht der Einfluss christlichen oder biblischen Denkens auf Schriftstellerinnen und Schriftsteller wird untersucht, sondern umgekehrt die Rezeption literarischer Texte durch Theologen und der Einfluss auf konkrete Theologen. Beispielhaft untersucht Kucharz die drei Vertreter der großen protestantischen theologischen Entwürfe des 20. Jahrhunderts: Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich. Anhand ihrer Theologien wird die Bedeutung der Literaturrezeption erarbeitet. Dabei skizziert Kucharz zunächst das gemeinsame Umfeld, den Kulturprotestantismus. Ein höchst interessantes und engagiertes Werk.

Karl-Josef Kuschel: Ich glaube nicht, daß ich Atheist bin
Neue Gespräche über Religion und Literatur
München: Piper 1992 (=Serie Piper 1561)
224 Seiten, kartoniert, DM 17,80 / ATS 130,-

Der Theologe und Germanist Kuschel spricht mit den SchriftstellerInnen Ulla Hahn, Günter Kunert, Carl Amery, Franz Xaver Kroetz, Wolfgang Hildesheimer, Gabriele Wohmann, Otto F. Walter, Brigitte Schwaiger, Angelika Mechtel und Rolf Hochhuth über ihren Glauben und ihre Stellung zur Kirche. Jedes Gespräch wird mit Erläuterungen über Person und Werk eingeleitet.

Karl-Josef Kuschel: Im Spiegel der Dichter
Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts
Düsseldorf: Patmos 1997
463 Seiten, gebunden, DM 49,80 / ATS 364,-

„Ich werde hier von Dichtern reden, die mir, seit ich theologisch zu denken begann, Herz und Hirn bewegten“. Kuschel entscheidet sich damit bewusst für Subjektivität, da seine Erfahrungsgeschichte zur Auswahl dieser Texte führte, anhand derer er demonstriert, wieso ihm persönlich die Literatur unverzichtbar geworden ist für ein heutiges Sprechen vom Menschen, von Gott und von Jesus. Demgemäß thematisch gegliedert ist das Buch in das „Rätsel Mensch“, „Abgrund Gott“ und „Gesichter Jesu“. Wer die Arbeiten Kuschels kennt, wird in diesem Buch, das eine Synthese, eine Zusammenschau seiner bisherigen Publikationen und Forschungen darstellt, viel wiedererkennen. Erweitert ist der Blick auf die ausgewählte Literatur, die sich nicht auf die deutschsprachige beschränkt. Als Ziel hat Kuschel eine interkulturelle Theologie vor Augen: Anthropologie, Theologie und Christologie im Gespräch mit Dichtern über Literatur.

Georg Langenhorst (Hg.): Auf dem Weg zu einer theologischen Ästhetik
 Eine Freundesgabe für Karl-Josef Kuschel zum 50. Geburtstag
 Münster: Lit 1998 (= Theologie – Ästhetik – Liturgik 2)
 152 Seiten, broschiert, DM 34,80

Der Karl-Josef Kuschel gewidmete Sammelband greift sowohl das Interessensgebiet Kuschels auf, die Verbindung von Literatur und Theologie, und wählt dabei den Blickwinkel auf die Weltreligionen. Urs Baumann, Georg Fröhlich, Dirk Steinfurt, Petra Wagner, Georg Langenhorst, Christoph Gellner, Annegret Langenhorst, Hans-Peter Bippus und Thomas Kucharz schreiben über die Schwierigkeit von Gott zu reden, über Schuld und Sühne und über Romano Guardini, Marie Luise Kaschnitz, Adolf Muschg, Carlos Fuentes und Michel de Montaigne.

Magda Motté: Auf der Suche nach dem verlorenen Gott
 Religion in der Literatur der Gegenwart
 Mainz: Grünewald 1997
 228 Seiten, kartoniert, DM 48,-/ATS 350,-

Die bekannte Theologin und Literaturwissenschaftlerin versucht zunächst eine Abgrenzung von religiöser und christlicher Literatur vorzunehmen, beschreibt die Bibel in ihrer literarischen Gestalt und widmet sich der Fragestellung von Provokation und Blasphemie. Anhand von Parabeln und geistlicher Lyrik zeigt sie zeitgenössische Gattungen und Formen der impliziten und expliziten Gottesrede. Mit den Grenzsituationen Schuld und Schuldbewältigung sowie Sterben und Tod sucht sie in Werken zeitgenössischer Literatur verborgene christliche Lebenshaltung aufzuspüren und zu thematisieren. Immer wieder webt sie dabei auch Bezüge zu zeitgenössischen Filmen ein.

Jörg Schäfer: Grenzgänger – „Haben als hätten wir nicht“ in Literatur und Religion: Essays
 Frankfurt: Peter Lang 1996 (= Literature and the Sciences of Man 13)
 259 Seiten, gebunden, DM 79,- / ATS 525,-

Eine Auseinandersetzung der etwas anderen Art ist diese Aufarbeitung des Themas des Lassens und Loslassens. Diesem biblischen-christlichen und literarischen Thema geht Schäfer quer durch die Literaturgeschichte nach – bis hin zum Film Philadelphia. Dabei lässt er weder mittelalterliche noch mythologische Gestalten aus. Allein schon mit der Wahl des Themas erweist sich Schäfer als Grenzgänger zwischen Literatur und Theologie, mehr noch aber mit der Wahl der Methode. Der Professor für deutsche Sprache und Literatur führt zum Teil meditativ, zum Teil leidenschaftlich erzählend, immer aber auch seelsorglich motiviert in Primärliteratur ein.

Thomas Schreijäck (Hg.): Spuren zum Geheimnis
 Theologie und moderne Literatur im Gespräch
 Ostfildern: Schwaben 2000
 180 Seiten, broschiert, DM 19,80 / ATS 145,-

Der Band versammelt Beiträge, die anlässlich eines Studenttages zum Thema „Theologie im Dialog mit der Literatur“ entstanden sind. Die grundlegende Einführung von

Magda Motté bringt in aller Kürze einen Überblick über die Rede von Gott in der modernen Literatur und eine Fülle von Literaturangaben zum Thema im Anhang. Es folgen Beiträge über Ödön von Horváth, César Vallejo und Bernhard Welte sowie eine Auseinandersetzung mit der wechselseitigen Entsprechung von Literatur und Theologie anhand der theologischen Rechtfertigungslehre. Die AutorInnen: Beate-Irene Hämel, Stefan Heil, Thomas Schreijäck und Hermann Pius Siller.

Dorothee Sölle: Das Eis der Seele spalten

Theologie und Literatur in sprachloser Zeit

Mainz: Grünewald 1996

280 Seiten, kartoniert, DM 48,- / ATS 350,-

Sie ist eine Grenzgängerin von Anfang an – der Theopoesie verschrieben, was in ihrem Theologietreiben ebenso spürbar ist wie in ihren poetischen Texten: Dorothee Sölle. Die vorliegende Sammlung beinhaltet Texte aus den Jahren 1967 bis 1992. Auch Teile ihrer berühmten, leider vergriffenen Habilitation „Realisation“ aus dem Jahr 1973 sind in diesem Band aufgenommen, darunter das grundlegende Kapitel, das eine Einführung in das theologische Interesse an der Literatur beinhaltet. Die Theologin und Literaturwissenschaftlerin zeigt vor allem Interesse an einem „weltlichen“ Reden von Gott und widmet sich im vorliegenden Band Schriftstellern wie Alfred Döblin, Bertolt Brecht, Johannes Bobrowski, Nelly Sachs, Paul Celan, Heinrich Böll und Ernesto Cardenal. Das letzte Kapitel schließlich wendet sich Märchen und Mystik zu, anhand von Heinrich Seuse und den Brüdern Grimm.

Dorothee Sölle / Josef Mautner: Himmelsleitern

Ein Gespräch über Literatur und Religion mit Bildern von Herbert Falken

Salzburg: Pustet 1996

104 Seiten, broschiert, 20 farbige Abbildungen, DM 23,- / ATS 168,-

Das Buch ermöglicht das Nachlesen des lebendigen Gesprächs, das zwei TheologInnen, LiteraturwissenschaftlerInnen und AutorInnen, nämlich Dorothee Sölle und Josef Mauthner, über Literatur und Theologie und konkrete literarische Texte, wie z.B. Christa Wolfs „Kassandra“, geführt haben. Das Thema des Gesprächs gibt der Titel an: die gemeinsame Sprache von Religion und Literatur ist eine Leiter zwischen Himmel und Erde, Literatur und Religion sind Brücken, die aus einer anderen Wirklichkeit in unsere Welt hineinragen.

Reto Sorg / Stefan Bodo Würffel (Hg.): Gott und Götze
in der Literatur der Moderne

München: Wilhelm Fink 1999

294 Seiten, broschiert, DM82,- / ATS 599,-

Beim Symposium mit gleichlautendem Titel, das 1998 in Fribourg/Schweiz stattfand, diskutierten LiteraturwissenschaftlerInnen, Historiker, Philosophen, Politologen und Theologen. Die Referate sind in diesem Band wiedergegeben und thematisieren Säkularisierung und Rationalisierung ebenso wie Sakralisierung und Remythologisierung

anhand literarischer Texte. Dabei werden Autoren wie Paul Celan, Thomas Bernhard und Tankred Dorst besprochen, u.a. von den Theologen Heinrich Schmidinger und Erich Garhammer.

Peter Tschuggnall (Hg.): Religion – Literatur – Künste
Aspekte eines Vergleichs. Mit einem Vorwort von Kardinal Franz König
Salzburg/Anif: Müller-Speiser 1998
558 Seiten, kartoniert, DM 79,- / ATS 577,-

Dem Symposium „Religion und Literatur. Aspekte eines Vergleichs“, das 1995 in Innsbruck stattfand, entsprang der vorliegende umfangreiche Sammelband. 38 Beiträge beschäftigen sich mit Literatur und Theologie zunächst grundsätzlich: von der Seite der dramatischen Theologie, im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie, von Religion und Ästhetik; dann historisch in Blick auf Bibel und Antike, in der Literatur vom 17. Jahrhundert an und in moderner Literatur (Hofmannsthal, Busta, Handke, Dürrenmatt u.a.). Aufgegriffen werden sogar die Bereiche Musik, Architektur, Film und Tanz. Beindruckend ist nicht nur der Umfang, sondern vor allem die Interdisziplinarität und das Aufgebot an repräsentativen und renommierten AutorInnen. Dem Symposium folgten weitere, ihnen werden auch weitere Bände folgen, die noch heuer erscheinen sollen.

Klaus Vellguth (Hg.): Gott sei Dank bin ich Atheist
Gott als Thema in der Literatur des 20. Jahrhunderts
Stuttgart: Kaufmann 2001
157 Seiten, broschiert, DM 29,80 / ATS 218,-

Gedichte, Romanauszüge und Kurzgeschichten präsentiert der Herausgeber in diesem Buch – den unterschiedlichen Texten gemeinsam ist das Aufgreifen der Gottesfrage. Der Aufbau führt vom Atheistischen ins Religiöse: das Buch beginnt mit die Existenz Gottes verneinenden Texten und endet mit Texten, die Gebeten nahe kommen. Die Textausschnitte sind kurz, teilweise sehr kurz und vollkommen kontextlos aneinandergereiht – ohne Verweis auf den Roman etwa, in den sie eingebettet sind. Ein Umstand, der die Anthologie nicht nur für Freunde der Literatur problematisch macht, sondern vermutlich auch für jene, die Literaturteile für Anlässe suchen. Für Nichtkenner der Literatur wird nicht deutlich, was Abschnitt ist und was ein Textganzes. Den Umstand können auch die Impulsfragen im Anhang nicht wettmachen.

Angelika Walser: Schuld und Schuldbewältigung in der Wendeliteratur
Ein Dialogversuch zwischen Theologie und Literatur
Mainz: Grünewald 2000 (= Theologie und Literatur 12)
288 Seiten, kartoniert, DM 48,- / ATS 350,-

Die Theologin und Germanistin wählte für ihre Arbeit, die sich mit der sog. Wendeliteratur beschäftigt, folgende Werke beispielhaft aus: Monika Maron: Stille Zeile sechs, Kurt Drawert: Spiegelland. Ein deutscher Monolog, Wolfgang Hilbig: „Ich“, Erich Loest: Nikolaikirche, Kerstin Hensel. Tanz am Kanal und Thomas Brussig: Helden wie wir. Das für viele schon leidige, aber keinesfalls schon bewältigte Thema wird aus der

Sicht der Literatur, die Strukturen sozialer Sünde beschreibt, und aus der Sicht einer Theologin, die sich auf ein soziales Sündenverständnis und auf Karl Rahner und Piet Schoonenberg beruft, nach Möglichkeiten der Schuldbewältigung untersucht.

Weitere:

- Bachl, Gottfried / Schink, Helmut (Hg.): Gott in der Literatur. Linz 1976
- Baltz-Otto, Ursula: Poesie wie Brot. Religion und Literatur: Gegenseitige Herausforderung. München 1989
- Baumann, Urs / Kuschel Karl-Josef: Wie kann denn ein Mensch schuldig werden? Literarische und theologische Perspektiven von Schuld. München 1990 (= Serie Piper 1292)
- Bleicher, Joan K.: Literatur und Religiosität. Untersuchungen zu deutschsprachiger Gegenwartsliteratur. Frankfurt 1993
- Bloching, Karl-Heinz: Texte über Gott. Anregungen zum Nachdenken. Mainz 1976
- Chu, Tea-Wha: Der Weg zur Literaturtheologie. Eine Auswahlbibliographie für die interdisziplinäre Forschung „Literatur und Theologie“. Regensburg 1996 (= Theorie und Forschung Theologie 27)
- Delfin, Martin Gregor (Hg.): Die Botschaft hör' ich wohl. Schriftsteller zur Religion. Stuttgart 1986
- Gellner, Christoph: Weisheit, Kunst und Lebenskunst. Fernöstliche Religion und Philosophie bei Hermann Hesse und Bertolt Brecht. Mainz 1997
- Gössmann, Wilhelm: Kulturchristentum. Die Verquickung von Religion und Literatur in der deutschen Geistesgeschichte. Düsseldorf 1990
- Groß, Walter / Kuschel, Karl-Josef: „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel? Mainz 1992
- Hahn, Friedrich: Glaube und moderne Literatur. Das Glaubensbekenntnis im Spiegel der Gegenwartsliteratur. Stuttgart 1980
- Holzner, Johann / Schuster, Erika (Hg.): Moderne Literatur. Herausforderung für Theologie und Kirche. Innsbruck/Wien 1992
- Jens, Walter / Küng, Hans / Kuschel, Karl-Josef (Hg.): Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs. München 1986
- Jens, Walter / Küng, Hans: Dichtung und Religion. Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka. München 1985
- Kann, Irene: Schuld und Zeit. Literarische Handlung in theologischer Sicht: Thomas Mann – Robert Musil – Peter Handke. Paderborn 1992
- Kienecker, Friedrich: Dialog vor offenem Horizont. Beiträge zum Gespräch zwischen Religion und Literatur. Paderborn 1991
- Kienecker, Friedrich: Es sind noch Lieder zu singen... Beispiele moderner christlicher Lyrik. Essen 1978

- Koopmann, Helmut / Woesler, Winfried (Hg.): Literatur und Religion. Freiburg 1984
- Krötke, Heike (Hg.): „Ein Wort – ein Glanz, ein Flug, ein Feuer...“. Theologen interpretieren Gedichte. Stuttgart 1998
- Kunert, Günter (Hg.): Dichter predigen. Reden aus der Wirklichkeit. Stuttgart 1989
- Kurz, Paul Konrad: Gott in der modernen Literatur. München 1995
- Kuschel, Karl-Josef: „Ich glaube nicht, daß ich Atheist bin“. Neue Gespräche über Religion und Literatur. München/Zürich 1992
- Kuschel, Karl-Josef (Hg.): Und Maria trat aus ihren Bildern. Literarische Texte. Freiburg/Basel/Wien 1990
- Kuschel, Karl-Josef: „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter ...“. Literarisch-theologische Porträts. Mainz 1991
- Kuschel, Karl-Josef: Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. 12 Schriftsteller über Religion und Literatur. München/ Zürich 1985
- Lüdde, Marie E.: Die Rezeption, Interpretation und Transformation biblischer Motive und Mythen in der DDR-Literatur und ihre Bedeutung für die Theologie. Berlin 1993 (= Arbeiten zur praktischen Theologie 4)
- Marti, Kurt: Grenzverkehr. Ein Christ im Umgang mit Kultur, Literatur und Kunst. Neukirchen-Vluyn 1976
- Mieth, Dietmar: Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Strassburg. Mainz 1976
- Mieth, Dietmar: Epik und Ethik. Eine theologisch-ethische Interpretation der Josephsromane Thomas Manns. Tübingen 1976
- Motté, Magda: Religiöse Erfahrung in modernen Gedichten. Texte, Interpretationen, Unterrichtsskizzen. Freiburg 1972
- Schröer, Henning / Fermor, Gotthard / Schroeter, Harald (Hg.): Theopoesie. Theologie und Poesie in hermeneutischer Sicht. Rheinbach-Merzbach 1998
- Schwens-Harrant, Brigitte: Erlebte Welt – erschriebene Welten. Theologie im Gespräch mit österreichischer erzählender Literatur der Gegenwart. Innsbruck/Wien 1997 (= Salzburger Theologische Schriften 6)
- Sölle, Dorothee: Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung. Darmstadt 1973
- Theologie – Literatur - Literaturwissenschaft (= Themen der Praktischen Theologie – Theologia Practica 18), 1983
- Valtink, E. (Hg.): Sperrgut Literatur. Plädoyer für ein Spannungsverhältnis von Literatur und Theologie. Hofgeismar 1989 (= Hofgeismarer Protokolle 261)

- Worm, Heinz-Lothar: Spurensuche Literatur und Theologie. Gießen 1995 (= Gießener Schriften zur Theologie und Religionspädagogik des Fachbereichs Evangelische Theologie und Katholische Theologie und deren Didaktik des Justus-Liebig-Universität 12)
- Zerfass, Rolf (Hg.): Erzählter Glaube – erzählende Kirche. Freiburg 1988 (= QD 116)

2 Bibel

Jürgen Ebach / Richard Faber (Hg.): Bibel und Literatur

München: Fink 1998

304 Seiten, kartoniert, DM 64,- / ATS 467,-

Renommierte Autoren beschäftigten sich in diesem Sammelband mit historisch-theoretischen Überlegungen, mit Stationen neuzeitlicher Bibelrezeption und mit der „Bibel als Literatur“. Darunter finden sich Auseinandersetzungen mit Franz Kafka, Thomas Mann, Heinrich Heine ebenso wie mit zeitgenössischen Literaten wie Elie Wiesel, Patrick Roth oder George Tabori. Originelle Titel wie „Bibel, Hegel und Groschenroman. Zum Wandel der Erlösungsidee“ (von Norbert Wokart) stehen neben Auseinandersetzungen mit bestimmten biblischen Gestalten oder Formen (Psalmen). Das Alte Testament ist eindeutiger Schwerpunkt. Faszinierend an diesen punktuellen Einblicken in die Geschichte(n) der Auslegungen und Auswirkungen der Bibel ist die Interdisziplinarität: neben Bibel- und Literaturwissenschaftlern finden sich zum Dialog Religionshistoriker, Philosophen, Religionssoziologen und Politologen ein.

Simone Frieling (Hg.): Der rebellische Prophet

Jona in der modernen Literatur

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999

132 Seiten, Paperback, DM 29,80 / ATS 218,-

Vor allem der Fisch ist es, der aus der Jona Erzählung SchriftstellerInnen und KünstlerInnen aller Epochen faszinierte und inspirierte, aber sicher auch die schillernde Gestalt des Propheten selbst. Der vorliegende Band versammelt Textausschnitte aus Werken von Herman Melville, Elias Canetti, Zbigniew Herbert, Günter Eich, Uwe Johnson, Christoph Meckel, Günter Kunert, Ernst Jandl, Paul Auster u.v.a. Manche Texte sind gekürzt, leider sind keine Kontexte angegeben, aber als Ausgangspunkt zum Weiterlesen und -suchen zu diesem Thema ist das Buch durchaus geeignet.

Albrecht Grözinger / Johannes von Lüpke (Hg.):

Im Anfang war das Wort. Interdisziplinäre theologische Perspektiven

Neukirchen-Vllyn: Neukirchener 1999

(= Veröffentlichungen der kirchlichen Hochschule Wuppertal. 1)

182 Seiten, Paperback, DM 34,- / ATS 248,-

Theologie als Übersetzungsarbeit: Übersetzung des in der Bibel überlieferten Wort Gottes in die Gegenwart. Dieser Fragestellung widmet sich der vorliegende Band aus

unterschiedlichen Perspektiven. Die pastorale Dimension wird durch den Beitrag „Hören – Reden – Handeln“ von Christine Reents eingebracht, die Veränderungen für die pastorale Ausbildung anregt.

Gerhard Kaiser: Christus im Spiegel der Dichtung
Exemplarische Interpretationen vom Barock bis zur Gegenwart
Freiburg: Herder 1997
191 Seiten, gebunden, DM 39,80 / ATS 291,-

Als Christ will er denkende Christen herausfordern, sich ihrem Glauben in der modernen Welt zu stellen, so Kaiser in seiner Einleitung. Herausforderungen durch Befremdliches, wie es von Seiten der Literatur an uns herankommt, vermögen in Bewegung zu setzen. „Aus der Spannung springt der Funke.“ Nicht das Leben Jesu und wie es literarisch umgestaltet wird, nicht der Jesus incognito, steht im Vordergrund des Interesses von Kaiser, sondern „Spiegelungen des soteriologischen Christus, des Erlösers und Heilsträgers, der sich als der Weg, die Wahrheit und das Leben bezeichnet.“ Vom geistlichen Drama des Barock über Hölderlin, Büchner, Raabe, C. F. Meyer, Keller, Trakl, Dürrenmatt und Borges bis Tankred Dorst reichen die Interpretationen in 15 Einzelkapiteln. Dabei zeigt sich auch die Geschichte der Dichtung: Verkündigung vor dem Hintergrund eines „geschlossenen“ Weltbildes über die Aufklärung und Spuren des Gottesverlustes bis zu einem Gott ohne Christus bei Dorst.

Bettina Knauer (Hg.): Das Buch und die Bücher
Beiträge zum Verhältnis von Bibel, Religion und Literatur
Würzburg: Königshausen und Neumann 1997
195 Seiten, broschiert, DM 39,80 / ATS 290,-

Einen Funktionswandel von Religion und Kunst im Lauf der Geschichte (Ästhetisierung der Religion und Theologisierung der Poesie) beschreiben die vorliegenden Beiträge am Beispiel des literarischen Bezugs auf die Bibel. Weil die Bibel immer mehr als bloßes Kulturgut war, stehen in der literarischen Auseinandersetzung mit ihr auch Religion, Wahrheit und ihr Verhältnis zur Dichtung in Diskussion. Die einzelnen Beiträge widmen sich u.a. Autoren wie Johann Gottlob Marezoll, Jeremias Gotthelf, Heinrich Heine, Rainer Maria Rilke, Thomas Mann und Botho Strauß.

Ulrich H.J. Körtner: Theologie des Wortes Gottes
Positionen – Probleme – Perspektiven
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001
440 Seiten, gebunden, DM 88,- / ATS 642,-

Die vorliegende Theologie des Wortes will das Sachanliegen einer Lehre vom Wort Gottes zeitgemäß wieder ins theologische Gespräch bringen. Sie beschäftigt sich mit der Wort-Gottes-Theologie, dem reformatorischen Verständnis des Wortes Gottes, mit „Gottes Wort“ und „Gott“ als Wort (dabei auch mit religiöser Sprache), Wort und Wirken Gottes, Gesetz und Evangelium, Wort und Glaube, Wort und Schrift, Wort und Sakrament und schließlich Wort und Wahrheit.

Paul Konrad Kurz (Hg.): Höre Gott! Psalmen des Jahrhunderts

Zürich: Benziger 1997

288 Seiten, gebunden, DM 19,80 / ATS 145,-

Die Psalmen haben in diesem Jahrhundert erstaunliche literarische Ausdrucksformen angenommen. P. K. Kurz greift das zweite Mal innerhalb von 20 Jahren auf dieses literarisch-religiöse Genre zurück. Leider gibt er dabei die diffizile Gliederung von 1978 zugunsten einer chronologischen Struktur auf. Nach dazu enthält die neue Sammlung etwa zwei Drittel der alten Anthologie.

Karl-Josef Kuschel: Jesus im Spiegel der Weltliteratur

Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen

Düsseldorf: Patmos 1999

768 Seiten, gebunden, DM 68,- / ATS 496,-

Wer ist Jesus Christus heute, 2000 Jahre nach seiner Geburt? Die Schriftsteller des vergangenen Jahrhunderts vergegenwärtigten ihn, die literarische Figur Jesus ist ein bleibendes Fragezeichen in der Welt. Ob es die Nobelpreisträger Günter Grass, José Saramago oder Toni Morrison sind, oder James Joyce, Friedrich Dürrenmatt oder Norman Mailer: die Vielfalt der literarischen Darstellungen ist schwer auf einen Nenner zu bringen, aber sie beweist einmal mehr: „Der Jesus der Literaten ist nicht eine Gestalt, die man schulterklopfend vereinnahmen kann, mit dem man Arm in Arm durchs Leben kommt, ... Der Jesus der Literaten ist im Gegenteil der Fremde, der Unheimliche, der Unverstehbare, der Geheimnishaft – und zugleich unser Bruder, unsere Identifikations- und Solidaritätsgestalt.“ Karl-Josef Kuschel, bekannt durch „Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur“ legt mit diesem 767 Seiten starken Band eine Textsammlung mit Verstehenshilfen vor, die vor allem für LehrerInnen und ErwachsenenbilderInnen eine hervorragende Arbeitshilfe darstellt.

Georg Langenhorst: Gedichte zur Bibel

Texte – Interpretationen – Methoden. Ein Werkbuch für Schule und Gemeinde

Stuttgart: Kösel 2000

240 Seiten, kartoniert, DM 36,- / ATS 260,-

Die Bibel ist Inspirationsquelle für Schriftstellerinnen und Schriftsteller auch noch im 20. Jahrhundert – Georg Langenhorst greift das religionspädagogische Interesse an den Nach-, Um- und Weiterdichtungen der biblischen Geschichten in lyrischen Texten auf und versucht im vorliegenden Band eine „exemplarisch arbeitende und doch flächendeckende Texterschließung“ zu bieten, die im konkreten Religionsunterricht von Nutzen sein kann. Nach der Vorstellung der gängigen Typen literarischer Bibelrezeption setzt sich Langenhorst kurz mit grundlegenden Fragen der Bibeldidaktik und der Bedeutung der Literatur für die Erschließung der Bibel auseinander. Danach – und das macht den Hauptteil des Buches aus – geht er – chronologisch und mit der Einteilung in Altes und Neues Testament – einzelnen Figuren und Themen nach, präsentiert jeweils zwei Gedichte, die er kurz deutet und auf deren religionspädagogischen Wert er hinweist.

Das Standardwerk für jene, die sich für „Bibel in der Literatur“ interessieren. Auf insgesamt 1243 (!) Seiten werden einerseits biblische Formen und Motive (Band 1) vorgestellt, andererseits Personen und Figuren (Band 2), die in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts ihren Niederschlag gefunden haben. Renommiertere AutorInnen wie Magda Motté, Gottfried Bachl, Johann Holzner, Karl-Josef Kuschel, Georg Langenhorst und der Herausgeber Heinrich Schmidinger garantieren für ein Nachschlagewerk, das seinesgleichen suchen kann. Geht der erste Band grundsätzlichen Fragen zum Verständnis der Bibel als Literatur nach, Gattungen und Formen, Stoffen und Motiven (wie Erschaffung der Welt, Das Böse und das Teuflische, Erlösung, Brot und Wein, Engel, Apokalypse u.v.m.), so stellt der zweite Band biblische Figuren vor, geordnet nach „Altem“ und „Neuem“ Testament.

Weitere:

- Berg, Horst-Klaus: Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung. München/Stuttgart 1991
- Berg, Horst-Klaus: Grundriss der Bibeldidaktik. Konzepte – Modelle – Methoden. München/Stuttgart 1993
- Berg, Sigrid / Berg, Horst-Klaus (Hg.): Biblische Texte verfremdet. 12 Bde. München/Stuttgart 1986-1990
- Bocian, Martin: Lexikon der biblischen Personen mit ihrem Fortleben in Judentum, Christentum, Islam, Dichtung und Kunst. Stuttgart 1989
- Eggers, Theodor (Hg.): Adam, Eva & Co. Ziemlich biblische Geschichten für den Religionsunterricht. Düsseldorf 1980
- Gössmann, Wilhelm: Welch ein Buch! Die Bibel als Weltliteratur. Stuttgart 1991
- Hahn, Friedrich: Bibel und moderne Literatur. Große Lebensfragen in Textvergleichen. Stuttgart 1966
- Hahn, Friedrich: Moderne Literatur im kirchlichen Unterricht. München 1963
- Hakel, Hermann (Hg.): Die Bibel in deutschen Gedichten. München 1968
- Holzner, Johann / Zeilinger, Udo (Hg.): Die Bibel im Verständnis der Gegenwartsliteratur. St. Pölten/Wien 1988
- Huizinga, Klaas: Der erlebte Mensch. Eine literarische Anthropologie. Stuttgart 2000
- Krieg, Matthias / Zangger-Derron, Gabrielle (Hg.): Judas. Ein literarisch-theologisches Lesebuch. Zürich 1996
- Kurz, Paul Konrad (Hg.): Höre Gott! Psalmen des Jahrhunderts, Zürich/Düsseldorf 1996

- Kurz, Paul Konrad (Hg.): Psalmen vom Expressionismus bis zur Gegenwart. Freiburg/Basel/ Wien 1978
- Kurz, Paul Konrad (Hg.): Wem gehört die Erde? Neue religiöse Gedichte. Mainz 1984
- Kuschel, Karl-Josef: (Hg.): Der andere Jesus. Ein Lesebuch moderner literarischer Texte. München/Zürich 1987
- Kuschel, Karl-Josef: Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen. Düsseldorf 1999
- Kuschel, Karl-Josef: Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. München/Zürich 1987
- Kutzleb, Gero (Hg.): Biblische Balladen. Gedichte zu Geschichten aus dem Alten und Neuen Testament. Frankfurt 1985
- Langenhorst, Georg (Hg.): Hiobs Schrei in die Gegenwart. Ein literarisches Lesebuch zur Frage nach Gott im Leid. Mainz 1995
- Langenhorst, Georg: Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung. Mainz 1994
- Langenhorst, Georg: Jesus ging nach Hollywood. Die Wiederentdeckung Jesu in Literatur und Film der Gegenwart. Düsseldorf 1998
- Link, Franz (Hg.): Paradeigmata. Literarische Typologie des Alten Testaments. 2 Bde. Berlin 1993
- Mühlberger, Sigrid / Schmid Margarete: Verdichtetes Wort. Biblische Themen in moderner Literatur. Innsbruck 1994
- Niehl, Franz W. (Hg.): Der Fremde aus Nazareth. Ein Lesebuch. München 1993
- Röckel, Gerhard: Die Arbeit mit Texten im Religionsunterricht. Methoden-Arbeitsmodelle-Beispiele. Stuttgart/München 1973

3 Pastoral und Verkündigung

Erich Garhammer: Am Tropf der Worte – Literarisch predigen
 Paderborn: Bonifatius 2000
 170 Seiten, broschiert, DM 29,80 / ATS 218,-

In seinem neuesten Buch setzt sich der Pastoraltheologe und Homiletiker mit der Bedeutung der Bibel für Literaten ebenso wie der Literatur für die Prediger auseinander und bietet in einem eigenen Teil Predigten zu unterschiedlichen Anlässen, in die er seine Lektüreerfahrungen eingebaut hat. „Am Tropf der Worte“ – der Titel ist einem Gedicht Eva Zellers entnommen – ist ein Plädoyer für eine Sprache, die – so Garhammer – „nicht durch Klischees trivialisiert und durch Banalitäten verbraucht ist“. Große Bedeutung schreibt Garhammer neben der Sprache auch der Fiktionalität der Literatur zu sowie den biographischen Zeugnissen einzelner Schriftsteller. Das Buch bietet wertvolle Anregungen für eine sprachbewusste Predigtgestaltung.

Georg Langenhorst: Trösten lernen?

Profil, Geschichte und Praxis von Trost als diakonischer Lehr- und Lernprozeß

Ostfildern: Schwaben 2000

399 Seiten, broschiert, DM 48,- / ATS 350,-

Die umfangreiche Arbeit zu *dem* Thema, bei dem in der Pastoral so oft *die richtigen Worte fehlen*: dem Trost. Langenhorst gibt einen hervorragenden Überblick über die biblische Rede vom Trost, über seine Entfaltung in der Geschichte (unter Einbeziehung der Mystik und der Kirchenlieder), bevor er in einem zweiten Hauptteil die Trostkritik thematisiert: als Religionskritik, als Sprachkritik (er bezieht dabei auch Positionen von Schriftstellern ein, sowohl „Trostperspektiven“ von christlichen als auch „Trostverweigerung“ durch Autorinnen und Autoren wie Rilke, Dürrenmatt, Kaschnitz und Nelly Sachs). In einem dritten Hauptteil schließlich sucht Langenhorst Lernorte für Trösten, wie es heute möglich ist, auf: die persönliche Begegnung, die Gemeinde, den Schulunterricht. Ein Buch, das viele Schätze in sich birgt.

Ludwig Muth (Hg.): Lesen im Austausch

Eine pastorale Gestaltungsaufgabe

Freiburg: Herder 1999

190 Seiten, kartoniert, DM 48,- / ATS 350,-

Dieser Band widmet sich den Herausforderungen der sog. „Buchpastoral“. Literatur wird hinsichtlich der Glaubensvermittlung betrachtet. So fordert u.a. Michael Ebertz eine Kommunikationspastoral der Zwischenräume. Eine Lesepastoral brächte die Adressaten über das Lesen in Berührung mit christlicher Überlieferung. Grundlegend für dieses Buch auch hier eine Fachtagung, mit dem Thema „Lesen-mit-teilen. Die Rezeption des Buches als pastorale Herausforderung.“ Der Herausgeber gibt als Ziel an, die „Rolle des Lesens im Leben des Glaubens unter den epochal gewandelten Rezeptionsbedingungen neu zu verstehen und daraus Wegezeichen für eine zeitgemäße pastorale Begleitung zu entwickeln“. Dass katholische und evangelische Fachleute eingeladen wurden, ist vor allem aufgrund des teils sehr unterschiedlichen Umgangs mit dem Buch interessant. Hervorgehoben werden sollte unter den vielen Beiträgen (u.a. von Peter Müller, Heribert Smolinsky, Ludwig Muth, Werner Tscheetzsch, Waltraud Herbstrith OCD, Fritz Köster SAC) v. a. der Beitrag von Bischof Hermann Josef Spital über die Fähigkeit, mit Literatur Erfahrungen zu machen, und der Artikel von David Seeber über die neuzeitliche Autonomie der Lesekultur, in dem er abschließend auch auf die Bedeutung der Kulturautonomie gegenüber der Kirche hinweist und die Bezeichnung „religiöses Buch“ kritisch hinterfragt.

Weitere:

- Garhammer, Erich: Verkündigung als Last und Lust. Eine praktische Homiletik. Regensburg 1997
- Marketz, Josef: Interkulturelle Verständigung im christlichen Kontext. Der Beitrag der Kirche zum Zusammenleben der slowenischen und deutschen Volksgruppe in Kärnten, Klagenfurt 1994 (= Studia Carinthiaca IV)

- Otto, Gert: Rhetorische Predigtlehre. Ein Grundriss. Mainz: 1999
- Schröer, Henning: Moderne deutsche Literatur in Predigt und Religionsunterricht. Überlegungen zur Wahrnehmung heilsamer Provokation. Heidelberg 1972

4 Verkündigung und „Neue“ Medien

Berit Bretthauer: Teleevangelismus in den USA
 Religion zwischen Individualisierung und Vergemeinschaftung
 Frankfurt: Campus 1999
 354 Seiten, kartoniert, DM 68,- / ATS 496,-

Die Studie von Berit Bretthauer geht der Vermutung nach, die vielerorts geäußert wird, dass die rasche Zunahme von Telepredigten, wie sie v.a. in den USA zu beobachten ist, die Individualisierung von Religion beschleunige und fördere. Beschrieben wird das Phänomen des Teleevangelismus, sowie die Fundamentalistische und Evangelikale Bewegung in den USA als historische Hintergründe des Teleevangelismus. Einer religionssoziologischen Auseinandersetzung mit der Individualisierung des Religiösen sowie verschiedenen religiösen Gemeinschaftskonzepten folgen die konkreten Studien, die anhand Robert Schullers Crystal Cathedral Congregation, Christian Broadcasting Network und des Eagles Club, der Spendergemeinde Robert Schullers, durchgeführt wurden. Die Studie belegt, dass der Teleevangelismus tatsächlich zwischen Individualisierung und Vergemeinschaftung anzusiedeln ist, und wirft daher auch Fragen auf, welche mögliche Formen religiöse Gemeinschaften heute und in Zukunft haben werden (können).

Daniel Detambel: Verkündigung durch das Fernsehen
 Möglichkeiten und Grenzen in einem sich verändernden Kontext
 Frankfurt: Peter Lang 1998
 321 Seiten, broschiert, DM 89,- / ATS 600,-

Die vorliegende Dissertation beschäftigt sich mit den Möglichkeiten von Verkündigung durch das Fernsehen. Der Großteil der Arbeit widmet sich allgemeinen Fragen rund um das Thema, so die Kapitel „Verkündigung in der Krise“, „Medienwirkungen und religiöse Urteilstruktur des Menschen“ „Kirche und Medien“. Die eigentliche Untersuchung des religiösen Fernsehprogramms (bei den Sendern: ARD, ZDF, RTL, SAT 1, PRO 7, VOX, 3sat, NDR, WDR, BR, HR, SWF, MDR, arte) wurde einen Monat lang durchgeführt und nimmt in der gesamten Arbeit nur einen kleinen Teil ein. Für kirchliche Sendungen im Unterhaltungssektor wählte Detambel nur die Serie „Schwarz greift ein“ aus. Hervorzuheben in der Arbeit sei die Forderung Detambels am Ende seiner Untersuchungen: den vergleichsweise hohen Prozentsatz von Informationssendungen im religiösen Bereich zu ergänzen durch den Unterhaltungsbereich, durch „religiöse Erzählungen“ im Fernsehen, die v.a. den affektiven Bereich ansprechen.

Reinhold Jacobi (Hg.): Medien – Markt – Moral
Vom ganz wirklichen, fiktiven und virtuellen Leben
Freiburg: Herder 2001
214 Seiten, gebunden, DM 68,- / ATS 496,-

Eine Festgabe für den ehemaligen Leiter der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, den Trierer Bischof Dr. Hermann Josef Spital. Die Anthologie beschäftigt sich mit Standortbestimmungen (Über den Kommunikationsstil der Kirche, ethische Maßstäbe in der Medienwelt, Fernsehkritik u.a.) mit Film, Gedrucktem, Neuen Medien (gemeint ist hier v.a. das Internet) und Rundfunk. Eine Rundumschau, die ExpertInnen ihres Faches berücksichtigt hat.

Ulrich H.J. Körtner (Hg.): Hermeneutik und Ästhetik
Die Theologie des Wortes im multimedialen Zeitalter
Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2001
136 Seiten, Paperback, DM 39,80 / ATS 291,-

Wie lässt sich die theologische Kategorie des Wortes in einer bilddominierten, multimedialen, postmodernen, ästhetisierten Gesellschaft neu bestimmen? Wie ist es um Wahrheit, Geltung und Verbindlichkeit des Glaubens bestellt? Diesen Fragen geht Der interdisziplinäre Sammelband nach. Es schreiben Ulrich Körtner (Hermeneutik und Ästhetik), Hans-Helmuth Gander, James Alfred Loader, Matthias Petzoldt (Theologie des Wortes im Zeitalter der Neuen Medien) und Bernd Beuscher.

Christian Wessely / Gerhard Larcher (Hg.): Ritus – Kult – Virtualität
Regensburg: Pustet 2000
202 Seiten, gebunden, mit CD-Rom, DM 58,- / ATS 423,-

Das Institut für Fundamentaltheologie der Universität Graz beschäftigt sich schon lange mit den Implikationen von Medien. 1999 fand die Konferenz „Ritus – Kult – Virtualität“ statt, bei der sich Vertreter der Informationsphilosophie wie Michael Heim und Stephen Talbott der Diskussion stellten. Was nachzulesen ist, sind interessante Beiträge, in denen aus der Sicht von Theologie, Technik, Philologie und Philosophie der Frage nach der Virtualität und ihrer Auswirkung auf die Religion nachgegangen wird.

Weitere:

- Kirche und Medien. Herausgegeben von Reiner Preul und Reinhard Schmidt-Rost. Gütersloh 2000
- Von Gott reden in Radio und Fernsehen. Herausgegeben von ORF-Abteilung Religion/Hörfunk, ORF-Abteilung Religion/Fernsehen, Katholisches Zentrum für Massenkommunikation Österreichs und Amt für Hörfunk und Fernsehen der Evangelischen Kirche A.B und H.B. in Österreich. Graz 1992

Die Autorinnen und Autoren der Beiträge

- **Erich Garhammer**, geb.1951, Dr. theol., Professor für Pastoraltheologie an der Universität Würzburg, davor 1991 bis 2000 Professor für Pastoraltheologie und Homiletik an der Katholisch-Theologischen Fakultät Paderborn. *E-mail: e.garhammer@mail.uni-wuerzburg.de*
- **Josef Marketz**, geb.1955, Dr. theol., Seelsorgeamtsleiter der slowenischen Abteilung im Seelsorgeamt der Diözese Gurk-Klagenfurt, Pfarrer in Radsberg/Radiše bei Klagenfurt. *E-Mail: marketz@dpu.at*
- **Georg Langenhorst**, geb. 1962, Dr. theol., Akad. Rat für Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Weingarten, Privatdozent an der Universität Tübingen. *E-mail: georglangenhorst@aol.com*
- **Thomas Meurer**, geb. 1966, Dr. theol., Assistent am Seminar für Exegese des Alten Testaments der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. *E-mail: thomasmeurer@t-online.de*
- **Katja Moscho**, geb. 1975, studentische Mitarbeiterin am Praktisch-Theologischen Seminar an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn. *E-mail: katjamoscho@web.de*
- **Hadwig Müller**, geb. 1947, Dr. theol., Referentin für den Bereich „Missionarische Prozesse“ im Missionswissenschaftlichen Institut Missio e.V. in Aachen, lebte vorher 10 Jahre als Pastoralassistentin in Brasilien. *E-mail: hadwig.mueller@missio-aachen.de*
- **Reinhard Schmidt-Rost**, geb. 1949, Dr. theol., seit 1999 Professor für Praktische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn, zuvor 7 Jahre Pfarrer in Württemberg und 7 Jahre Professor für Praktische Theologie in Kiel. *E-Mail: r.schmidt-rost@uni-bonn.de*
- **Brigitte Schwens-Harrant**, geb. 1967, Dr. theol., Leiterin des Literarischen Forums der Katholischen Aktion in Wien, Chefredakteurin der SCHRIFT/zeichen, Zeitschrift für Literatur, Kunst, Religion. *E-mail: b.schwens-harrant@edw.or.at*
- **Wolfgang Wiesmüller**, geb. 1950, Dr. phil., A.o. Univ. Professor für Neuere Deutsche Literatur am Institut für Deutsche Sprache, Literatur und Literaturkritik der Universität Innsbruck. *E-mail: wolfgang.wiesmueller@uibk.ac.at*

Teil B Anhang

Ein „unzeitgemäßer“ Pastoraltheologe – Erinnerung an Hans Schilling (1927 – 2000)

Für eine Überraschung war er immer gut: im Guten, im Menschenfreundlichen seines Umgangs mit den Mitarbeitern, Freunden und Kollegen, im unkonventionellen theologischen Denken, zuletzt – leider – auch mit seinem völlig unerwarteten Tod am 17. Mai 2000. Er riss Hans Schilling aus einer Lebensphase, die ihn zwar mit einer schweren Augenerkrankung belastete, aber geistig top-fit und nach wie vor an Gott, Kirche und Welt interessiert (und manchmal auch leidend) zeigte – wahrlich gerontologisch noch längst kein „old old“, wie er, ausgewiesener Kenner der Altersforschung, scherzhaft gern bemerkte.

Hans Schilling, von 1972 bis 1994 Inhaber des Lehrstuhls für Pastoraltheologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München, war kein Vielschreiber; „publizistische Schnellschüsse“ liebte er nicht. Von daher ist er, der sich keiner Schule zuzählte, auch selber keine begründete, jüngeren KollegInnen wohl nicht so präsent wie klingendere Namen der Zunft. Deshalb möchte ich wichtige Stationen seiner wissenschaftlichen Vita, seines pastoraltheologischen Denkens in Erinnerung rufen und halten.

1927 in Stuttgart geboren, nach dem Theologie-Studium in Tübingen 1951 zum Priester der Diözese Rottenburg geweiht, begann Schilling nach kurzer Seelsorgetätigkeit (und nicht ohne Widerstände) sein Zweitstudium der Pädagogik. Er folgte damit, Jahre vor dem Vaticanum II, dem deutlichen Gespür, die Theologie, die Praktische zumal, müsse sich, wenn sie den Menschen wohltun wolle, der Anthropologie und den Wissenschaften vom Menschen zuwenden. Diese „Wende“ wird sein ganzes Denken prägend durchziehen, zunächst religionspädagogisch (seit 1958 an der PH in Eichstätt, seit 1968 in München-Pasing), dann auf dem Feld der Pastoraltheologie.

Schon der Erstling, die Dissertation *„Bildung als Gottesbildlichkeit. Eine motivgeschichtliche Studie zum Bildungsbegriff“* (Freiburg 1961), setzt hier Maßstäbe und markiert zugleich das Leitmotiv, das „Lebensthema“, das auch Ehrenfried Schulz in seiner Ansprache bei der Trauerfeier aufgriff: „homo imago Dei“ – der Mensch als Bild und Ebenbild Gottes. In der ihm eigenen, manchmal fast pedantischen Gründlichkeit und Präzision geht Schilling den spannenden Schicksalen nach, wie sich der biblische „Bild“-Gedanke und die jeweilige „Bildungs“-Idee einer Zeit geschichtlich miteinander ver- und entschränkten auf dem langen Weg von der Patristik über die Hochmystik, die Romantik und den deutschen Idealismus bis in die 50er Jahre des 20. Jahrhunderts, wo nur noch Spuren dieser innigen Verbindung zu finden sind. Konsequenter verfolgt die Studie ihr Ziel einer genuin christlichen, d.h. christozentrisch fundierten Bildungstheo-

rie, indem sie – wohl ziemlich unzeitgemäß – die alte, „biblisch-elementarmystische“ Imago-Lehre als Grundlegung wieder ins Spiel brachte. Von heute aus gesehen, haben wir es – neben der wieder entdeckten Rolle der „Bildung“ überhaupt – mit der Beschreibung einer schleichenden Entchristlichung und „Säkularisierung“, bezogen auf den Bildungs-Topos, zu tun. Nimmt man die Hinweise ernst (etwa die Entwicklung von Meister Eckhart zu Hegel oder gar Fichte!), dann wird man auch sensibilisiert für denkbare Gefahren, die im gegenwärtigen „Mystik“- und Mystagogik-Boom liegen können; mit Schilling ist nach 40 Jahren (erneut unzeitgemäß?) an die christförmige Basis christlicher Erziehung für „erzieherische Diakonie“ (!) zu erinnern. An seinem programmatischen „Standpunkt“, „der es an glaubensmäßiger Entschiedenheit so wenig wie an wissenschaftlicher Redlichkeit fehlen lässt“, lässt er jedenfalls keinen Zweifel.

Unzeitgemäß dann – nach Meinung von Fachleuten – auch die Habilitationsschrift „*Grundlagen der Religionspädagogik. Zum Verhältnis von Theologie und Erziehungswissenschaft*“ (Düsseldorf 1970), die zwar (u.a. von Karl Rahner her) eine relationale, theologisch-anthropologische Fundierung leistete, aber zeitlich in die empirische und gesellschaftswissenschaftliche Wende des Fachs hineingeriet und darin unterging. Neuartig war jedoch die dialogische Verschränkung von Theologie und Pädagogik, die im Interesse der zwiefachen Bedürftigkeit des Menschen – seiner Bildungs- und Heilsbedürftigkeit – adressatengerecht zusammenwirken müssen.

Damit ist bereits früh ein zweites, durchgängiges Motiv und Thema in Schillings Werk angeschlagen: Die Sorge um die umfassende Bedürftigkeit auf allen Ebenen und Dimensionen des menschlichen Lebens treibt Schilling konsequent auch auf allen Feldern seiner Pastoraltheologie voran, sei es Seelsorge, Gemeinde oder alte Menschen in der Kirche. Pointiert zusammengefasst findet sich dieser „bedürfnistheoretische“ Ansatz in dem späten Essay „*Seelsorge zwischen wahren und falschen Bedürfnissen*“ (MThZ 39 [1988] 1-22).

Dass sowohl die (heils)bedürftigen Menschen wie das pastorale Handeln der Kirche nie im luftleeren Raum schweben, sondern in wechselseitiger Abhängigkeit mit der gesellschaftlich-kulturellen Wirklichkeit stehen, bildet ebenso einen *cantus firmus*; ein Niederschlag davon war: „*Pastorale Praxis im gesamtgesellschaftlichen Kontext*“ (in: H. Fleckenstein u.a. [Hg.], *Ortskirche – Weltkirche*, Festgabe für Julius Kard. Döpfner, Würzburg 1973, 507-527). Hier leuchtet – neben der frühen Kritik an fragwürdigen pastoralen Folgerungen aus dem Säkularisierungs-Paradigma! – das bleibende Interesse an den sog. „kirchlich Distanzierten“ und, daraus folgend, das entschiedene Plädoyer gegen jeden Rigorismus und für eine „offene Seelsorge“, einen „offenen Religionsunterricht“ und für mehr und gründlichere pastoralpsychologische Ausbildung auf.

Ganz unzeitgemäß wagte dann Schilling 1975 seine „*Kritischen Thesen zur 'Gemeindekirche*“ (Diakonia 6 [1975] 78-99) in den Ring der damals heiß entbrannten Debatte zu werfen: Ein bewusst provokanter Einspruch, nicht zuletzt im Namen der distanzier-ten Kirchenmitglieder und ihrer „fremden Heimat Kirche“; ein absichtlich einseitiger

Wurf, für den Schilling seinem eigenen schmerzlichen Eingeständnis nach von der falschen Seite Prügel bezog bzw. Lob einheimste. Auch nach einem Vierteljahrhundert sind die hier benannten Gefahren ekklesiologisch wie sozialpsychologisch beherzigenswert, auch wenn sich seither in der Gemeindeflandschaft vieles verändert hat.

Kaum überholt in ihrer kritisch-analytischen Schärfe sind auch Aufsätze, die sich kommunikationswissenschaftlicher oder soziologischer Konzepte bedienen: „*Theologische Wissenschaft und kirchliches Lehramt. Erwägungen zur Therapie einer kranken Beziehung*“ (Stimmen der Zeit 198 [1980] 291-302); „*Von Beruf 'Seelsorger'*. Zum Problem gemeinsamer Berufsidentität von Klerikern und Laientheologen im pastoralen Dienst“ (Diakonia 11 [1980] 306-316); „*Geben und Nehmen. Ökonomische Aspekte der pastoralen Beziehung*“ (Theologie der Gegenwart 23 [1980] 43-49).

Eine letzte Unzeitgemäßheit dieses rundum gebildeten, besonders auch literarisch versierten Praktischen Theologen betrifft schließlich die Altenpastoral – und zwar einfach, weil Schilling dieses heute etablierte Thema bereits anfangs der 70er Jahre für die Seelsorge entdeckte und in Vorlesungen und Seminaren aufgriff, zu einem Zeitpunkt also, da wohlmeinende Fachkollegen sein Interesse an Gerontologie und kirchlicher Altenarbeit nur milde belächelten oder gar einen „Rückzug“ von der religionspädagogischen Front in die pastorale Etappe unterstellten. „Unzeitgemäß“ war Schilling, wie er gelegentlich beklagte, hier allein darin, dass er sich – ob seiner Gründlichkeit und seines hohen Anspruchsniveaus – so schwer tat mit dem Schreiben und Publizieren. So gab es schließlich 1985 zwar die „*Kritischen Thesen zur Altenpastoral*“ (Diakonia 16 [1985] 240-248), die komprimiert und knapp wichtige Einsichten boten, doch sollte es dann noch ganze 12 Jahre brauchen, bis Hans Schilling, inzwischen emeritiert, als „Längsschnitt“ und „Querschnitt“ seiner jahrzehntelangen eigenen Forschung und Gerontologie-Rezeption quasi zu seinem 70. Geburtstag sich endlich das „Alters“-Kompendium schenken konnte: „*Der Menschen Schönheit Ende? Voraussetzungen, Bedingungen und Maßstäbe kirchlicher Altenarbeit*“ (München 1997). Der Reichtum dieser abgerundeten, durchgekneteten geronto-pastoralen Fundgrube ist hier nicht auszubreiten; es sei lediglich an eine, bislang unerwähnt gebliebene Spur erinnert, die Schillings Denken und Arbeiten durchzieht und sich auch hier niederschlägt: in seinem Anliegen, inmitten und trotz der starken Altersstereotypen, die er in Bibel und Tradition freilegte, zugleich eine „emanzipatorische Spur“ freizulegen! So schließt sich hier ein Kreis und erinnert an die religionspädagogischen Anfänge, das Ziel befreiender christusförmiger Erziehung: „Bildung“ nach dem biblischen Ebenbild, als Gottes- bzw. Christus-Bildlichkeit – aber nur „als Selbstbildung“, „durch mich selbst in Freiheit bejaht und gelebt“ (Bildung als Gottesbildlichkeit, S. 197)!

Dass dies alles nicht nur graue Theorie blieb, das bezeugen neben vielem, das ungenannt bleiben muss, einerseits die jahrelangen, gruppodynamisch-pastoralen Wochenenden mit Studenten, in denen Hans Schilling sich sehr persönlich einbrachte; andererseits belegt es seine Mitarbeit im Münchner „Beratungsdienst für kirchliche Berufe“, der unter Kardinal Döpfner ins Leben gerufen wurde und dessen Kuratorium Schilling

viele Jahre bis zu seinem Tod vorstand. Auch so hat er dem Titel der Festschrift zu seinem 60. Geburtstag entsprochen: „*Den Menschen nachgehen*“ (H. Brosseder / E. Schulz / H. Wahl [Hg.], St. Ottilien 1987). Ihr Untertitel stellt sein Interesse am Menschen und seiner Bedürftigkeit, an seinem zeitlichen Wohl und ewigen Heil noch einmal in den Horizont, den er immer anstrebte: „Offene Seelsorge als Diakonie in der Gesellschaft“.

Das ihm zur Vollendung des 70. Lebensjahres gewidmete Sammelwerk „*Ein sperriges Zeichen. Praktisch-theologische Überlegungen zur Theologie des Kreuzes*“ (München 1997) konnte nach den Worten des Herausgebers, Ludwig Mödl, seines Nachfolgers auf dem Münchner Lehrstuhl, auch manche Erfahrungen der letzten Jahre charakterisieren: körperliche Leiden, aber auch das Leiden an einer Kirche, der Schilling bei aller Skepsis und Enttäuschung, allem Zorn und Sarkasmus, dessen er fähig war, in kritischer Sympathie die Treue hielt. Denn hinter aller Deformation und Verzerrung leuchtete ihm die Vision einer besseren Zukunft auf, von uns nur zu erwarten – „homo imago Dei“ als selige Erfüllung, auch für Hans Schilling selbst.

Für die 17 Jahre als Mitarbeiter an seiner Seite bin ich persönlich dem väterlichen Kollegen und Freund dankbar. Zu Recht hat ihn Ehrenfried Schulz in seiner Trauerrede mit der johanneischen Gestalt des Natanael verglichen: „ein Mann ohne Arglist“ (Joh 1,47) war er, unbestechlich, mit scharfem Blick und klarem Wort, und doch warmherzig und zugewandt. Als solcher bleibt er in der Erinnerung seiner Freunde: ein scheinbar „Unzeitgemäßer“, der dennoch manches mal weitsichtiger und genauer als viele Vertreter unserer Zunft die wirklich wichtigen „Zeichen der Zeit“ (Lk 12,56) zu lesen und treffend zu deuten verstand. RIP!

Udo Fr. Schmäzle

Thesen zum Selbstverständnis einer Praktischen Theologie

1 Zielbestimmung für die Praktische Theologie

Die kirchliche Praxis soll nach *Lumen Gentium* (Art. 1) „Sakrament, d.h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ sein.

Vereinigung des Menschen mit Gott aktualisiert sich in einer freien und von Liebe getragenen Beziehung zwischen Mensch und Gott. Der Ernstfall dieser geglaubten Gottesbeziehung ist die gelebte Liebe zum Nächsten.

Die Kirche wird signifikant zu einem Sakrament für die Einheit der Menschheit, wenn ihre Praxis im innerkirchlichen, interkonfessionellen und interreligiösen Binnenraum sich in freien und identitätsstiftenden Begegnungen qualifiziert und wenn sie sich mit ihrer Praxis gleichzeitig zum Anwalt der Ärmsten der Menschheit macht.

2 Identitätskrise kirchlicher Praxis: Anspruch und Wirklichkeit

Mit dem Konzil eröffnete das „Gottesvolk“ einen neuen Dialog mit der Menschheitsfamilie. Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, steht im Mittelpunkt der Ausführungen.

Die Praxis der Kirche erlebte in der Gesamtkirche und noch stärker in verschiedenen Teilkirchen tiefgreifende Veränderungen.

Die Umsetzung der neuen pastoralen Axiomatik, die sich aus der in der Pastoralkonstitution und im Dekret zur Religionsfreiheit entwickelten theologischen Anthropologie ergibt, führt bis heute innerkirchlich zu Polarisierungen und Spannungen.

In vielen Bereichen ist die Kirche dabei so um sich selbst besorgt und mit sich selbst beschäftigt, dass sie ihrer Sendung zum Dienst an „der Einheit der Menschheit“ nicht gerecht wird.

Es ist die Aufgabe der Praktischen Theologie, die Intentionen des Konzils zur Geltung zu bringen und die Identitätskrise kirchlicher Praxis aufzuarbeiten.

3 Materialobjekt der Praktischen Theologie

Materialobjekt der Praktischen Theologie ist der Interaktionsprozess, der immer wieder neu in der Geschichte durch den Geist, „der weht wo er will“, und die Menschen, die „aus dem Geist geboren sind“ (Joh 3,8), ausgelöst wird. Aus der Begegnung mit dem Wort Gottes heraus beginnen Menschen im Namen Gottes zu handeln und müssen darauf achten, den Namen Gottes nicht für „eigene“ Interessen und Ziele zu instrumentalisieren und zu missbrauchen. Nur wenn der Name Gottes in seiner Heiligkeit bewahrt bleibt, erweist er sich auch als heilsrelevant für den Menschen.

4 Interaktion ist Inhalt – sprechendes Handeln

Seit Jesus nicht nur von der Liebe Gottes geredet, sondern in menschlicher Zuwendung und im Durchleiden menschlicher Abwendung bis zum Tod die Liebe Gottes zum Menschen inkarnatorisch greifbar gemacht hat, realisiert sich Theologie im Spannungsfeld von Wort und Tat, von Inhalt und Interaktion.

Theologische Wahrheit hat sich an den Taten und Worten Jesu Christi zu orientieren. Sie wird in ihrem existentiellen Wahrheitskern erst im Handeln empirisch und inkarnatorisch greifbar. Das heißt: Die theologische Wahrheit ist noch nicht mit der Thematisierung und Reformulierung von dogmatischen Glaubensinhalten gesichert. In der

Glaubenspraxis aktualisiert Interaktion substantiell den Inhalt. Interaktion wird zum Inhalt, wenn unthematisch im Handeln die Liebe bezeugt wird.

5 Die Praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen

Praktische Theologie hat sich im Ganzen der Theologie als eigenständige Disziplin funktional und methodisch zu qualifizieren.

- Dies geschieht, wenn die Praktische Theologie darauf achtet, dass die religiöse Praxis, schlechthin die Praxis der Kirche den handlungsleitenden Intentionen des Evangeliums entspricht.
- Praktische Theologie hat ferner dafür zu sorgen, dass die Praxis der Kirche in der Tat die Menschen erreicht, die ein Recht darauf haben im Name Jesu Christi wahrgenommen zu werden.
- Praktische Theologie ist verpflichtet auf den Dienst an der Einheit zwischen Gott und Mensch und zwischen den Menschen. Sie hat Menschen und Gruppen zu identifizieren und mit ihnen in Kommunikation zu treten, die durch ihr Handeln zeigen, dass der durch Christus zugesagte Geist am Werke ist, der Geist, „der weht, wo er will“ (Joh 3,8).

6 Dimensionen kirchlicher Praxis

Die vorgelegte Definition des Materialobjekts der praktischen Theologie geht vom Interaktionsbegriff aus. Dabei geht es einmal um die Interaktion zwischen Gott und Mensch, die gleichzeitig die Interaktion von Mensch zu Mensch qualifiziert.

Es gehört zum Selbstvollzug der Kirche, dass sie von Generation zu Generation durch ihre Evangelisation immer wieder neu diesen Prozess der Interaktion auslöst.

Der Begriff der Interaktion relativiert traditionelle dominative Konzepte der „Glaubensvermittlung“, der „religiösen Sozialisation“ oder der „Glaubensweitergabe“, die den inhaltlichen und Sachaspekt in den Mittelpunkt rückten.

Wenn wir uns in der Praktischen Theologie damit beschäftigen, wie in Familien, Kirchengemeinden, Verbänden, Schulen und Jugendgruppen Christen und Christinnen miteinander das Leben und den Glauben lernen, müssen wir von vier Dimensionen ausgehen:

- einer inhaltlich-kerygmatischen Dimension, dem „Was“ dieses Prozesses;
- einer didaktisch-methodischen Dimension, dem „Wie“ dieses Prozesses;
- einer personal-interaktionellen Dimension, dem „Wem“ dieses Prozesses. Dabei geht es um Begegnungs- und Kommunikationsformen, in deren Kontext Menschen den Glauben leben und weitergeben;

- einer soziokulturellen Dimension, dem gesellschaftlichen Kontext, in dem Menschen einer Zeit leben.

Zwischen diesen Dimensionen gibt es Überschneidungen und Abhängigkeiten. Von besonderer Bedeutung ist die Beachtung der Zweck-Mittel-Relation.

7 Evaluierung kirchlicher und außerkirchlicher Praxis im Namen Jesu

Formalobjekt der Praktischen Theologie ist der Selbstvollzug der Kirche im Namen Jesu Christi und darüber hinaus das Handeln von Einzelnen und Gruppen in diesem Namen. Praktische Theologie muss wahrnehmen, dass Einzelne und Gruppen sich in ihrem Handeln auf das Evangelium und Jesus berufen, ohne sich zur Kirche gehörig zu fühlen. Das Evangelium Jesu Christi muss in je neuen geschichtlichen Situationen in Wort und Tat zur Geltung gebracht werden. Praktische Theologie muss sich entsprechend mit den Grundlagen und der Evaluierung kirchlicher und außerkirchlicher Praxis in diesem Namen beschäftigen.

8 Forschungsmethoden der Praktischen Theologie

Materialobjekt der Praktischen Theologie ist der Interaktionsprozess, der durch das Evangelium Jesu immer wieder neu ausgelöst wird (These 3). Format kann sich die Praktische Theologie mit diesem Materialobjekt empirisch und/oder geisteswissenschaftlich beschäftigen. An praktisch-theologischen Materialobjekten gibt es Dimensionen, die mit empirischen Methoden beschreibbar sind, aber auch Dimensionen, die empirisch nicht mehr fassbar sind.

Aufgabe der Praktischen Theologie ist die Durchführung von Untersuchungen im Rahmen empirisch-methodisch fassbarer und empirisch-methodisch nicht fassbarer Dimensionen an Materialobjekten der Praktischen Theologie.

8.1 Dialog mit den Humanwissenschaften im Rahmen der Evaluierung kirchlicher Praxis

Die Wahrnehmung des gegenwärtigen, durch das Evangelium Jesu Christi ausgelösten Interaktionsprozesses in der heutigen Gesellschaft ist nur möglich unter Einbeziehung des gesamten Spektrums an Thesen und Urteilen aus dem Bereich der humanwissenschaftlichen Forschung.

Es ist die spezifische Aufgabe der theologischen Forschung sich mit den verschiedensten Urteilen über die Folgen des Interaktionsprozesses auseinanderzusetzen und sie mit dem im Evangelium grundgelegten Anspruch Jesu Christi zu konfrontieren.

Wenn über Ursachen und Folgen des Interaktionsprozesses außertheologische Hypothesen und Theorien vorliegen, dann ist es Aufgabe der Theologie, diese Hypothesen

wahrzunehmen, sich mit diesen Hypothesen und Theorien auseinanderzusetzen und – wenn möglich – sie einer Klärung zuzuführen.

8.2 Erkenntnisleitende Interessen der Praktischen Theologie

Das „theologische Spezifikum“ solcher Forschungsprojekte machen theologisch verankerte erkenntnisleitende Interessen aus.

Solche erkenntnisleitenden Interessen liegen vor, wenn:

- sozialwissenschaftliche Begriffe und Kategorien in ihrer Beziehung zu theologischen Materialobjekten untersucht werden (*kategoriale Analysen*);
- sozialwissenschaftliche Konzepte auf ihre Grundvoraussetzungen überprüft werden (*axiomatische Analysen*);
- wenn der Theologe aufgrund seiner erkenntnisleitenden Interessen neue dimensionale Entwürfe zu theologischen Materialobjekten vorlegt und seinen Konzepten empirische Geltung verschafft (*empirische Analysen*).

8.3 Integration humanwissenschaftlicher Forschungsmethoden

Die einzelnen theologischen Disziplinen haben sich – und sie werden es weiter tun – methodisch dadurch qualifiziert, dass sie zur Klärung spezifischer Forschungskonzepte Methoden aus den außertheologischen Disziplinen übernommen und in die Theologie integriert haben.

Die Fixierung der Theologie und damit auch der Praktischen Theologie auf historische Kondensate des durch das Evangelium Jesu Christi ausgelösten Interaktionsprozesses hat zum Primat geisteswissenschaftlicher und historisch-kritischer Methoden in der Theologie und damit auch der Praktischen Theologie geführt.

Die methodenabhängige Fixierung trägt dazu bei, dass die praktisch-theologische Forschung die Gegenwart des angesprochenen Interaktionsprozesses nicht immer adäquat wahrnimmt und dessen Zukunft plant.

Thesen außertheologischer Disziplinen können in den meisten Fällen nur dadurch einer Klärung zugeführt werden, wenn die theologische Forschung die Methoden dieser Disziplinen übernimmt und im Rahmen von theologischen Untersuchungen selbst anwendet.

Anmerkungen

¹ Der hier abgedruckte Beitrag wurde als Diskussionspapier beim Symposium „Pluralität im eigenen Haus – Selbstverständnisse praktischer Theologie“ vorgelegt. Er ist eine Ergänzung zu den Pastoraltheologischen Informationen 2000-2, in denen diese Beiträge veröffentlicht wurden.

Zweck

Wozu es uns gibt

Das Literarische Forum bietet einen offenen Begegnungsraum für das Gespräch zwischen Literatur, den anderen Künsten, Gesellschaft und Religion.

Das Literarische Forum erarbeitet Bildungsangebote für alle, die in der Auseinandersetzung mit Literatur ihre Lebenseinsichten, ihre literarischen Kenntnisse und ihre Beziehung zu Kunst und Religion selbstverantwortlich weiter entwickeln wollen.

Das Literarische Forum versucht mit dem kreativen und kritischen Potential der Literatur innerhalb der Kirche mehr Bewusstheit für die Lebenswirklichkeit der Menschen zu schaffen.

Das Literarische Forum knüpft an die Kulturtradition der Kirche an, führt diese in der literarischen Bildungsarbeit innovativ weiter und hält sie auf der Höhe zeitgenössischer Auseinandersetzungen.

Ziele

Was wir wollen

Freude an Literatur wecken und fördern: Wir zeigen Zugangswege zur Literatur und versuchen, die immer noch verbreitete Scheu vor dem gedruckten Wort zu nehmen.

Mit Literatur leben: Wir geben Impulse, sich anhand von Literatur mit dem Sinn des eigenen Lebens zu befassen. Es liegt uns daran, Selbstlernprozesse anzuregen und zu begleiten.

Ein Netzwerk knüpfen: Wir verstehen unsere Arbeit als den Versuch, zwischen Menschen und zwischen Menschen und Literatur vielfache Verbindungen herzustellen.

Für die Sprache sensibilisieren: Wir arbeiten für die Entwicklung einer zeitgemäßen politischen und religiösen Sprachkultur. Impulse zu kritischem Lesen sollen die Urteilskraft dafür schärfen.

Grundsätze

Wofür wir stehen

Offenheit. Das Literarische Forum steht Menschen aller Konfessionen und Weltanschauungen offen. Wir schätzen Vielfalt und möchten zur Begegnung mit Andersdenkenden und Fremdem ermutigen.

Kompetenz. Wir achten auf eine sachgerechte Arbeit mit Literatur und auf eine partnerschaftliche Gesprächs- und Lernkultur.

Kooperation. Unsere Arbeit orientiert sich an den neuesten wissenschaftlichen und pädagogischen Einsichten. Wir arbeiten mit kirchlichen und nichtkirchlichen Einrichtungen zusammen.

Tätigkeitsbereiche

Was wir tun

Wir laden Menschen, die aus persönlichem und/oder aus beruflichem Interesse gerne lesen, zu Austausch, Information, Orientierung und Fortbildung ein.

Unsere Arbeitsgebiete sind:

Fernkurs für Literatur

Literarische Bildungsveranstaltungen (Seminare, Diskussionen, Sommerwochen, Schreibwerkstätten, Literarische Reisen, Lesungen etc.)

SCHRIFT/zeichen – Zeitschrift für Literatur [Kunst] Religion

Service und Beratung: Literaturrecherchen, Hilfe für Bildungsarbeit und Pastoral

Arbeitsmaterialien: Thematische Literaturlisten, Textsammlungen

Kontakt:

Literarisches Forum, Stephansplatz 6/V, A-1010 Wien, Tel +43 1 51552-3306, Fax -3141

Ab Oktober: Währingerstr. 2-4, A-1090 Wien, Tel +43 1 3176165-0

e-mail: ka.literarisches-forum@edw.or.at

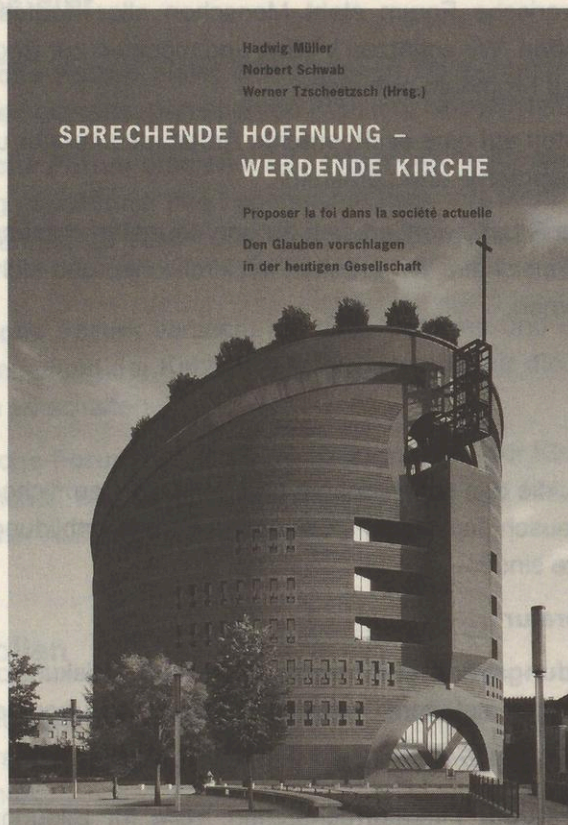
Internet: www.literarisches-forum.at

der Katholischen Aktion

»... vielleicht der Beginn einer Theologie der Befreiung für Europa.«

Aus dem Inhalt

- Das Vorgehen im »Brief an die Katholiken in Frankreich« und Dialogprozesse in anderen europäischen Kirchen
- Unsere gegenwärtige Situation als Christen in der gegenwärtigen Gesellschaft
- Zentrale Elemente unserer christlichen Erfahrung
- Schwerpunkte der pastoralen Praxis einer Kirche, die den Glauben vorschlägt
- Grundlagentexte (teilweise Originaltexte mit deutscher Übersetzung)



Hadwig Müller/
Norbert Schwab/
Werner Tzscheetzsch (Hrsg.)

Sprechende Hoffnung – werdende Kirche


Proposer la foi
dans la société actuelle
Den Glauben vorschlagen
in der heutigen Gesellschaft

Format 16,5 x 24 cm
232 Seiten · Paperback
DM 29,80/öS 218,-*/sfr 28,-
ab 1. 1. 2002 € 15,50 [D]
ISBN 3-7966-1031-5

Erscheint im
September 2001

* unverbindliche Preisempfehlung

Was in der französischen Kirche seit sechs Jahren zu einer neuen spirituellen und »missionarischen« Bewegung geworden ist, wurde für die deutsche Kirche bei einem Kongress vorgestellt und diskutiert. »Proposer la foi« ist vor allem ein Gespräch: ein gemeinschaftlicher Prozess mit Beteiligung aller Christen. Der Band dokumentiert diesen Kongress und geht den Fragen nach, die sich der Kirche daraus stellen.

 Schwabenverlag

Senefelderstraße 12 · D-73760 Ostfildern
www.schwabenverlag.de · buchverlag@schwabenverlag.de