

Stephan Schmid-Keiser

Und wenn sie doch mehr von Gott erzählten ...

Auf der Suche nach
einer angemessenen
Liturgiesprache

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Und wenn sie doch mehr von Gott erzählten ...

Stephan Schmid-Keiser

Und wenn sie doch mehr von Gott erzählten ...

Auf der Suche nach
einer angemessenen
Liturgiesprache

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2021 Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Gutenbergstraße 8 | 93051 Regensburg
Tel. 0941/920220 | verlag@pustet.de

ISBN 978-3-7917-3291-6

Umschlaggestaltung: www.martinveicht.de

Umschlagbild: © Stephan Schmid-Keiser

Satz: SATZstudio Josef Pieper, Bedburg-Hau

Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg

Printed in Germany 2021

eISBN 978-3-7917-7373-5 (pdf)

Unser gesamtes Programm finden Sie im Webshop unter
www.verlag-pustet.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

Birgit Jeggle-Merz 9

Auftakt: ... und wenn sie doch mehr von Gott erzählten! 11

Einführung 14

Auf der Suche nach angemessener Liturgiesprache 14

... in atheistisch gestimmter Zeit 15

1 Hinwege zu einer zeitgenössischen Liturgiesprache 19

1.1 Literarische und lyrische Anstöße 21

Unterschiedliche Sprachspiele 21

Der Poesie im liturgischen Sprachspiel Raum geben 23

Vom Erfühlen der Wirklichkeit 27

1.2 Theologische Perspektiven auf literarische Texte 29

Theologie provoziert Interpretationen 31

2 Zu Martin Walsers Gottvermissen und Peter Handkes Liturgiebild 33

2.1 Martin Walsers Suchen 34

2.2 Peter Handkes literarisch-liturgisches Sprachprogramm 36

Auf der Suche nach Selbstfindung – durch Sprache 38

Literarische Liturgie-Sprache? 40

Der späte Peter Handke – von Gottesdienst und

Liturgie inspiriert 43

Wie sich ‚Religion‘ bei Peter Handke beschrieben zeigt 44

Peter Handke beobachtet zeitkritisch 45

Handkes Fragen zu gottesdienstlicher Wirklichkeit 47

Im Brückenschlag zur islamischen Glaubenswelt 51

3 Liturgische Sprache, die das Mitfeiern heute ermöglicht 53

3.1 Ekklesiologisch-Klerikale Hindernisse 54

3.2 „Freiheit für den Augenblick“ 56

4	Dem Unsagbaren die Stimme leihen Lyrik als Weg zu sensibler Liturgiesprache	59
4.1	Lyrisch-spirituelle Texte als Anregung für liturgische Sprache . . .	61
4.2	Jüdische Dichtung – dem Leben verpflichtet	62
5	Lyrisch meditieren:	
	Inspirationen für christliche Gottesdienste	65
5.1	Rose Ausländer: Dem Wort verpflichtet schuf sie ihre Welt neu	67
	Constantin Brunners Philosophie verschrieben	68
	Überhaupt noch atmen können	69
	Kein Ausblenden der Realität	71
	Rose Ausländers Wortschöpfungen als Inspiration für Sprache in der Liturgie?	72
	Inspirationen für christliche Gottesdienste	73
5.2	Hilde Domin: Ausgespannt zwischen Wort und Wort Auf der Suche nach Wahrhaftigkeit	83
	Inspirationen für christliche Gottesdienste	85
5.3	Dorothee Sölle: Von der Theopoese in engagierter Sprachkunst .	93
	Sichtweisen Dorothee Sölles zu Gebet und Poesie	94
	Inspirationen für christliche Gottesdienste	99
5.4	Liturgisch-geprägte Sprache und liturgische Präsenz	110
	Im Spannungsfeld von ‚Ich‘ – ‚Wir‘, Heimat – Fremde, Leere – Offenheit	110
	Sprache verbindet sich mit liturgischer Präsenz	112
5.5	Vom Aufbrechen verkrusteter Liturgiesprache heute	113
	Zeugnisse zeitgenössischen Sprechens zu Gott	115
5.5.1	Der Stille auf der Spur	116
5.5.2	Ein Diplomat, der betet	117
5.5.3	Neudichtungen des Magnificat	118
5.5.4	Psalmen eines Exilierten.	122
5.6	Silja Walter: Das Ewige in der Zeit	124
	Autobiografisches Glaubenszeugnis als Schlüssel	125
	Lyrische Spuren hin zum Abwesenden	134
	Die biblisch-monastische Ausdruckswelt Silja Walters	145
	Im Kontext monastischer Welterfahrung	147
	Erfahrung Gottes – in kreativ-verfremdeten Bildern	149
	Liturgische Texte als Kernqualität im Werk Silja Walters	150

Inhaltsverzeichnis

	Zeugnisse und Stimmen zu Silja Walters Gottsuche	158
5.7	Neuere liturgische Gebets-Sprache	160
	Sitz im Leben und Beheimatung	161
	Hochgebete zum Mitvollzug	164
	Liturgische Texte in gerechter Sprache	165
6	Momentaufnahmen zur liturgischen Ausdruckswelt	169
6.1	Lebensrelevanz von Gottesdiensten	
	Reflexionen zu den (Eröffnungs-)Riten der Messfeier	169
6.1.1	Kommunikation vor Gottes Angesicht	170
	Gesucht: Enge Verbindung von Ritus, Wort und (!)	
	Glaubensvollzug	171
	„Ob man es hören will oder nicht“	172
6.1.2	Das Mysterium achten und inkulturieren	174
6.1.3	Liturgisches ‚Heute‘ und das ‚Heute‘ in der Welt der Kunst . . .	175
6.1.4	Anfragen an Perspektiven neuerer Liturgietheorie	178
	Vom ‚fiktiven‘ Rollenspiel	179
	Die Annäherung an das Heilige	181
6.1.5	Unter ‚kenotischem Paradigma‘ lebensrelevant feiern – eine Reminiszenz	184
6.1.6	Vorschläge, wie auf die Versammelten eingegangen werden kann	188
	Entscheidender Auftakt	189
	Ein alternativer Modus	191
	Gesprochenes Wort nicht verharmlosen	194
6.2	Musik im Gottesdienst – eine Spurensuche	196
6.2.1	Musik im Gottesdienst – vielfältig integriert?	196
	Den Glauben musikalisch interpretieren	197
	Musik und Ritualgeschehen	198
6.2.2	Zwei Päpste zur Kirchenmusik	200
	Öffnung zu neuen Musikstilen?	201
6.2.3	Empirische Befunde zur Gottesdienstmusik	202
	Große Spannbreite an Erwartungen	203
	Im Blick einer Typologie der Religiosität	203
	Populäre Kultur nicht ausklammern	204
	Einfachheit und Klang aus der Jetzt-Zeit	205
	Wahrnehmungen zu und Erwartungen an evangelische Gottesdienste	206
	Ein katholischer Blick auf Christmetten	207

Inhaltsverzeichnis

6.2.4	Stilistische Vielfalt der Musik im Gottesdienst	208
	Aus den Dokumenten von Universa Laus	208
	Im Kontrast zur Stil-Uniformität	210
	Anspruchsvolle Aufgabe für alle Beteiligten	211
	Historische Veränderungen	212
6.2.5	Jazz-affine Musik im Gottesdienst	212
	Bereits eine längere Geschichte	213
	Wachsende Ausbreitung der Gospelchöre	214
	Versuche mit Neuer Musik	215
	Integration von Jazz in Gottesdienstfeiern?	216
	Anliegen von Kulturnomaden	217
	Ökumenisches Liederbuch aus der Deutschschweiz – ein Brückenschlag	218
	Kraftvolle Easter Suite von Oscar Peterson	219
6.2.6	Was Menschen – jenseits von sakral und profan – heilig ist	221
	Dietrich Bonhoeffers Brückenschlag	222
	„Entsakralisierung“?	223
	Interesse am ganzen Dasein	224
	„Offene Stelle Gottes“	225
7	Kein Abgesang	227
	Fragt nach, was fehlt, wenn Gott fehlt!	228
	Was soll die Frage? Fragt selbst nach!	229
	Was fehlt dir, wenn Gott fehlt?	229
	Verschattungen	231
	Gott in Fragmenten	232
	Was fehlt, sind neue Sichten	232
	Und wenn wir sprachlos blieben?	233
	Nachklang: Wir könnten auf den Geschmack kommen ...	234
	Eine Besinnung zum Gründonnerstag (Ex 12,1–8.11–14 und Joh 13,1–15)	234
	Literaturverzeichnis	237

Vorwort

Erst neulich begegnete mir folgende Frage: „Sprechen Sie kirchisch?“. Als jemand, die in ihrem Berufsleben ständig mit liturgischen Texten umgeht, sie analysiert und für das theologische Reflektieren fruchtbar zu machen sucht, war meine Reaktion auf diese Frage zunächst ziemlich verhalten. Ich gebe zu: Innerlich stöhnte ich sogar. Wenn ich zu einem Fußballspiel ginge oder einen Vortrag über Hirnforschung hörte, wären mir auch viele Worte fremd und man würde von mir erwarten, dass ich lerne, was mit Abseits gemeint ist oder was Nervensysteme sind. Warum also das ganze Aufheben um die liturgische Sprache?

Im Hinblick auf die Liturgie, die Begegnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch sein will, hinken jedoch die Vergleiche zum Fußballplatz oder zu einem wissenschaftlichen Vortrag. Die liturgische Sprache ist für immer mehr Zeitgenoss*innen zu einem echten Stolperstein geworden, der ihnen eine Mitfeier der Liturgie erschwert, ja bisweilen sogar verunmöglicht. Dabei war es das erklärte Ziel der Liturgiereform im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils, alle Gläubigen zur vollen, bewussten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern zu führen. Die Konzilsväter erklärten dies zum ontologischen Prinzip der Liturgie. Das heißt: Die tätige Teilnahme, die Mitfeier aller, ist unverzichtbares Wesenselement der Liturgie und kommt nicht einfach zur Liturgie hinzu. Anders als auf dem Fußballplatz, wo zwei Mannschaften mit je elf Spieler*innen einen Ball über das Feld manövrieren, und die übrigen Anwesenden dem Geschehen auf dem Platz zuschauen, durchaus intensiv mitfiebernd und auf den Sieg ihrer Mannschaft hoffend, sind doch die eigentlichen Akteure diejenigen auf dem Platz. Anders im liturgischen Geschehen: Dort ist jede*r Subjekt und Träger*in der Liturgie, auch wenn nicht alle eine spezielle Rolle wie der Leitung, des Vorlesens oder Vorsingens übernehmen. Qua Taufe sind sie alle Priester*innen, die im Feiern lobend, preisend, bittend und klagend vor Gott treten; alle sind Mitspieler*innen im heiligen Spiel. Zuschauer gibt es in diesem Geschehen eigentlich nicht.

Insofern kommt der Situation, dass vielen Menschen heute das liturgische Gebetsvokabular ein Buch mit sieben Siegeln ist, eine große Tragweite zu. Die Liturgie kann ihr Wesen nicht mehr voll entfalten. Dem Menschen, nicht irgendeinem abstrakten Wesen, sondern dem je konkreten Menschen – so wollte es das Konzil – gebührt die volle Aufmerksamkeit. Deshalb genügen nicht einfach ein paar Fremdsprachenkurse in Kirchisch oder einige attraktive

Bildungsangebote. Die Glaubensbotschaft muss konsequent auf die heutigen Menschen, und zwar auch auf die Fernstehenden, die Suchenden, die Tomáš Halík „die Zachäusmenschen“ nennt, ins Wort gebracht werden. Gerade seit die Liturgie in den Landessprachen gefeiert wird, bedarf es immer wieder der erneuten Annäherung und sprachlichen Durcharbeitung des Gefeierten. Die Perspektive des Anderen muss dabei ein wichtiger Maßstab sein. Eine rein binnenkirchliche Sprache ist auch innerhalb der Kirche einem immer kleiner werdenden Kreis verständlich. Es entsteht eine sprachliche Sonderwelt, die den Graben zwischen täglichem und dem liturgischen Leben immer größer werden lässt. Deshalb muss gefragt werden: Wo trägt liturgische Sprache dazu bei, Barrieren aufzubauen? Wo grenzt sie aus? Wo versperrt sie den Zugang zum Evangelium? Wo verhindert sie die volle, bewusste und tätige Teilnahme aller Mitfeiernden? Es hängt nicht zuletzt von der Sprachgestalt unserer Gottesdienste ab, ob Menschen sich in den Feiern beheimatet fühlen und Zugang finden zum Geschehen des Glaubens, der hier gefeiert wird.

Die jüngste römische Instruktion für die Übersetzung liturgischer Texte „Magnum principium“ (2017) gibt dem Recht. Sprache habe die Aufgabe, Kommunikation zu ermöglichen und müsse geprägt sein durch den Respekt vor dem gefeierten Geheimnis. Gleichwohl sei das Wohl der Gläubigen entscheidend, ihre Teilnahme gelte es zu ermöglichen, so führt die Instruktion aus. Liturgische Sprache auf die Menschen von heute hin zu formulieren, ist allerdings kein einfaches Unternehmen. Es bedarf großer theologischer Kompetenz, sprachlichen Vermögens und einer konsequenten Zeitgenossenschaft mit den Männern und Frauen der Gegenwart. Vorliegendes Buch will genau dies leisten.

Birgit Jeggle-Merz

Auftakt: ... und wenn sie doch mehr von Gott erzählten!

Bleibt dies nicht ein frommer Wunsch, der unvermittelt und zu Unzeiten kommt? Tatsächlich gehört er nicht zum Mainstream dieser Zeit – dieser Wunsch, mehr von Gott erzählt zu bekommen. Zwar häuften sich Stimmen in den letzten Jahren, die der vom Schriftsteller *Martin Walser* aufgeworfenen Frage nachgingen, was fehle, wenn Gott fehlt. Und allgemein zeigen sich nach wie vor religionsproduktive Tendenzen, über die zu forschen und zu reden vorab in Mitteleuropa nicht einfach nur verpönt scheint. Soweit so gut, meine ich als Seelsorger und Theologe, der sich noch lebhaft an die Zeit erinnert, da die Kultursprache Latein nicht nur die Gottesdienste der römisch-katholischen Kirche dominierte. Seit der Öffnung dieses ehemals geschlossenen Milieus und einer wenig zugänglichen liturgischen Ausdruckswelt gewannen weltweit die Sprachen jedes Landes an Bedeutung. Die Entwicklung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) brachte es schließlich mit sich, dass heute in den meisten Feiern des Glaubens die Volkssprache genutzt wird.

Diese Anpassung an die Gegenwart erreichte die Menschen auch im deutschsprachigen Raum und verhalf zu besserer Verständlichkeit der Riten. Nicht überall aber vermochte die neue Verständlichkeit zu überzeugen. Bis heute hält sich u. a. in literarischen Kreisen die Auffassung, dass man sich in der lateinischen Form der römisch-katholischen Liturgie mehr aufgehoben sehe. Diese Kritik am volkssprachlichen Feiern richtet sich vor allem gegen eine Anbiederung an den Zeitgeist und sieht diese als Abflachung gegenüber einer Hochkultur, deren herausstechendes Merkmal die Verwendung des Kirchenlateins war. Dennoch kann niemand mehr davon absehen, dass sich über die gefeierten Geheimnisse in den Kirchen über Jahrhunderte eine Atmosphäre unverständlicher Verschleierung gelegt hatte. Mit dem Konzil jedoch wurden die Feiern des Glaubens im wahrsten Sinne zu einem offenen Geheimnis, zu welchem heute alle Mitfeiernden ihren Zugang finden können.

Auf diesem Hintergrund ergab sich ein doppeltes Programm: Neben dem geforderten Heutig-Werden des christlichen Glaubens musste das Sprachkleid der Feiern dieses Glaubens angepasst werden. Andererseits hatten die Weckrufe aus der literarischen Welt eine Beschäftigung mit der Sprache zur Folge, die der liturgischen Ausdruckswelt galten. Die Stimmen von Literat*innen

... und wenn sie doch mehr von Gott erzählten!

wurden unterdessen seitens der Theologie vermehrt als Gradmesser ernst genommen. Damit liegt es auf der Hand, sich noch stärker auf die Suche nach einer angemessenen Liturgie-Sprache für unsere Zeit zu machen. Diese ist zwar vermehrt atheistisch gestimmt. Dennoch wird spürbar, dass die Wahrnehmungen aus der zeitgenössischen Literatur den vielschichtigen Erfahrungen von Transzendenz im menschlichen Dasein mehr Bedeutung zumessen. Da und dort begannen solche Stimmen die anspruchsvolle Spracharbeit an Gottesdiensten zu beeinflussen. Mit der vorliegenden Studie gehe ich diesen Weg mit und sehe in den literarischen Inspirationen eine Bereicherung der liturgischen Ausdruckswelt. Nicht unabhängig davon werde ich ergänzende Schritte tun, getragen vom Anliegen, dass Gottes Gegenwart im Gottesdienst nicht in abgehobener, sondern in menschnaher Sprache angesprochen und ausgedrückt wird.

Ihnen als Leserin und Leser wünsche ich genügend Zeit, sich den Inhalten dieses Bandes zu widmen. Nach den einführenden Abschnitten können Sie sich einzelnen Stimmen aus der Literatur annähern. Wie bald sichtbar wird, sind es nicht zuletzt Dichtung und Poesie, in der von jeher religiöse Sinnfragen lebensrelevant beleuchtet und zugespitzter thematisiert sind als dies im gelegentlich unüberlegten Parlando-Modus von Gottesdienstfeiern geschieht. Ist dies nicht ein guter Grund, näher über die Lebensrelevanz von Gottesdiensten in den christlichen Kirchen nachzudenken und Impulse zu vermitteln, wie die Menschen unserer Zeit beim Feiern des Glaubens in ihrer Lebenswelt abgeholt und sprachlich ernst genommen werden können?

Dann wird es sich hoffentlich für Sie ebenso lohnen, weitere Momentaufnahmen zur liturgischen Ausdruckswelt in den Blick zu nehmen. So kommt besonders der Musik beim Feiern des Glaubens eine bedeutende Funktion zu. Denn das Musizieren und Singen in den verschiedenen Situationen lokaler Feiergemeinschaften vermittelt Wege, sich auf die Begegnung mit dem offenen Geheimnis des Glaubens einzustellen. Wie der musikalischen Ausdruckswelt liegt schließlich der zeitgenössischen Rede *von* und *zu* Gott eine fragmentarische Stimmung zugrunde, die nach näheren Antworten verlangt. Eine dieser Fragen muss weiterhin gestellt bleiben. Sie wurde wie gesagt von *Martin Walser* aufgeworfen und lautet: Was fehlt, wenn Gott fehlt? Wie Menschen konkret auf dieses Gottvermissen antworten, darüber wird nicht einfach geschwiegen werden können – will doch jedes Wort im gottesdienstlichen Handeln und Feiern dem Weg jener Menschen dienen, die sich dazu versammeln und ihrem Glauben ihre ureigene Gestalt in dieser Zeit geben.

Ich danke in erster Linie allen Menschen, die mir in der Seelsorge begegnet sind und mithalfen, in der Vielfalt gottesdienstlichen Handelns und

... und wenn sie doch mehr von Gott erzählten!

Feierns alle Sinne auf Gottes Zuwendung hin zu öffnen. Mein Dank geht ebenfalls an *Frau Professorin Dr. Birgit Jeggle-Merz*, die vor Fertigstellung des Manuskripts dem gesamten Projekt entscheidende Impulse gab und ihr Vorwort beisteuerte. Dem Lektor des Pustet-Verlages, *Dr. Rudolf Zwank*, danke ich ebenso für die eingehende Begutachtung und Begleitung. Last but not least geht mein Dank an meine Ehepartnerin *Lisbeth*, die ihrem „Kirchenmann“ gegenüber stets ihr Wohlwollen zeigt und aus ihrer reichen Erfahrung im Umgang mit der Schriftsprache manche Anregung beim Erarbeiten meiner Studien einbringt.

Einführung

Auf der Suche nach angemessener Liturgiesprache ...

Die letzte Liturgiereform in der römisch-katholischen Kirche richtete die Augen auf die Gegenwart. Es galt die biblischen Texte den Mitfeiernden von Gottesdiensten zugänglicher zu machen. Dies hielt die Liturgiekonstitution mit ihrem Grundsatz fest: „Auf dass den Gläubigen der Tisch des Gotteswortes reicher bereitet werde, soll die Schatzkammer der Bibel weiter aufgetan werden, sodass innerhalb einer bestimmten Anzahl von Jahren die wichtigsten Teile der Heiligen Schrift dem Volk vorgetragen werden.“ (SC 51) Damit wurden neue Horizonte eröffnet und biblische Erfahrungen mit dem göttlichen Geheimnis konnten besser ins Heute vermittelt werden.

Nun wiederholt sich der Gottesbedarf aus der Geschichte nicht selbstverständlich. Die Muster biblischer Gottes-Begegnung in liturgischen Feiern zu aktualisieren, ist deshalb ein erster Schritt, den ich mit dem Band „Wenn Gott zur Sprache kommt“¹ gehen durfte. In einem weiteren Schritt können tiefer liegende Fragestellungen wie das Faktum atheistisch gestimmter Gegenwart und das Ringen um eine auch sprachlich verständliche Liturgie nicht ausgeblendet werden. Denn das Ziel bleibt, dass Gott in einer Vielfalt von Feierformen, die in die Kultur eingebettet sind, zur Sprache kommen kann. Menschen drücken heute ihre Suche nach Transzendenz nicht zuletzt sprachlich aus, mitten in einer Welt von Skepsis und praktischem Atheismus. Dazu kommt, dass rituell-gottesdienstliche Verhaltensweisen wie gemeinsames Beten und Singen sich dem Status der Verflüchtigung angenähert haben. Zumindest zeigt sich dies in gottesdienstlichen Versammlungen, in welchen sich die Anwesenden als Individuen mehr oder weniger beim Mitbeten und Mitsingen zurückhalten. Mancherorts ist eine globale Scheu vor direkter religiöser Rede geradezu mit Händen zu greifen, damit auch der prekär gewordene Gebrauch religiöser Sprache mit ‚Begriffen‘ wie „Gott“, „Heil“, „Gnade“, „Allmacht“. Die einschlägige religionssoziologische Kommentierung dieser Lage wiederholt sich seit Jahren: Die Menschen seien mehr und mehr individualisiert oder „auto-zentriert“, lautete etwa im Sommer 1999 eine Bemerkung von *Michael M. Ebertz*.²

1 *Stephan Schmid-Keiser* (2020)

2 *Michael M. Ebertz* in der Sat3-TV-Sendung „sonntags“ vom 25.07.1999

Das Wesentliche der soziologischen Analyse besser zu vermitteln, könnte dennoch hilfreich sein. Denn die gedanklichen Winkelzüge einschlägiger Publikationen haben eine analytische Sprache entstehen lassen, die nur soziologisch Geschulten zugänglich sind. Nimmt man dennoch die Mühe des Begriffes auf sich, finden sich darin Erkenntnisse, die zur Signatur der Zeit führen. Diese ist deutlich vom Lebensmotto geprägt: „Lasst mich meinen eigenen Gott suchen.“ Positiv gewendet: „Ich möchte mit meiner eigenen Wahrheit vor dem, was die anderen als ‚Gott‘ bezeichnen, autonom fertig werden. Ich brauche dazu aber menschliche Beihilfe und nehme sie im Notfall (vielleicht) gerne in Anspruch.“ Näher bei der „maßlosen Sehnsucht“ von Menschen, die sowohl „religiös“, wie „atheistisch“ oder „pragmatisch“ ihren Weg gehen, deutete *Paul Michael Zulehner* die kritische Lage: „Spiritualitätskritik wird zu einem Teil moderner Religionskritik, um die auch die ... Respiritualisierung nicht herumkommt – zu ihrem eigenen Wohl.“³ Wenn sich unter diesen Voraussetzungen in Gottesdienst- und Liturgie-Texten Neuschöpfungen hören lassen und zudem die Vokabel „Gott“ so verwendet ist, dass darin männliche und weibliche Bildwelten integriert sind, erleben sich die Mitfeiernden auch als Einzelne mit- und ernstgenommen. Für Text-Neuschöpfungen wird dann jedoch mehr der Rat von Schriftstellerinnen und Schriftstellern teuer sein als die Hinweise soziologisch-abstrakter Deutungen.

...in atheistisch gestimmter Zeit

Die Gegenwart ist in vielfältiger Hinsicht eine atheistisch gestimmte Zeit. In ihr zeigen sich kritische bis radikale Infragestellungen des Gottesglaubens in unterschiedlicher Färbung. Nichts mehr anfangen können die Menschen mit Nietzsches Buchhaltergott oder dem alten Mann mit Bart wie aber auch mit einem Waffen segnenden Gott – alles Figuren, die in der Welt der Karikatur und Satire noch lange nachwirken werden.

Weltanschaulich gelten etwa für *Joachim Kahl* zwei Kernsätze als Säulen des Atheismus: „Es gibt keinen Gott, der die Welt erschaffen hat.“ Und: „Es gibt keinen Gott, der die Tiere und Menschen aus ihrem Leiden erlöst.“ Kahl kritisiert zudem an *Richard Dawkins* dessen ‚atheistischen Stolz‘ und plädiert für eine weltlich-humanistische Spiritualität.⁴ Ferner überrascht es, wenn

3 *Paul M. Zulehner* (2003) 92f.

4 *Joachim Kahl* (2009) 5, 11, 15. R. Dawkins einordnend *Edmund Arens* (2008) 13f.

ein Pfarrer seinen Glauben nicht-theistisch formuliert und sich dabei mehr oder weniger gewollt in Widersprüche begibt, oder wenn aus philosophischer Perspektive auf eine „atheistische Mystik“ aufmerksam gemacht wird.⁵ Dem praktischen bzw. „Atheismus der Gewöhnung“⁶, der sich im Westen zeigt, steht aufgrund der buddhistischen Tradition des „Erwachens“ eine nicht auf Gottglauben zielende Denkweise gegenüber, die jedoch ohne Anti-Haltung gegenüber dem Absoluten und Transzendenten auskommt.⁷

Welche Haltungen zum Atheismus im kirchlichen Kontext eingenommen werden, bleibe hier offen. Leider aber muss nach dem Aufdecken der Missbrauchsfälle in Kirchen deutlich vom ekklesialen Atheismus gesprochen werden, wie *Martin Brüske* klargestellt hat: „Es gibt sie, die Mischung aus Idolatrie und ekklesialem Atheismus bis in höchste Kirchenkreise. Solch idolatrischer, ekklesialer Atheismus ist in der Lage, ein vollkommen orthodoxes, ‚korrektes‘ Credo aufzusagen und ist doch in Wahrheit ohne Gott.“⁸ Diese durch die Missbrauchs-Enthüllungen in Kirche und Gesellschaft noch gesteigerte Infragestellung von Institutionen ruft bestürzend deutlich nach Klärungen im Selbstverständnis und Verhalten von allen, die sich christlichen Ansprüchen verschrieben haben. Denn es müsste klar sein, dass das Zweite Vatikanum sich „einem selbstkritischen Gespräch“ mit dem Atheismus geöffnet hatte, wie *Jan-Heiner Tück* als Fazit zieht: „Es gibt Widerfahrnisse des Glücks, der Bestürzung, in denen sich die Gottesfrage unabweisbar aufdrängt. Nicht nur der Glaubende muss durch das Purgatorium atheistischer Rückfragen hindurch; auch der Atheist sieht sein Credo der Rückfrage ausgesetzt, ob der Gott, den er verneint, nicht ein selbstfabriziertes Konstrukt ist. Solange Gläubige und Ungläubige um die Möglichkeit des Gottesglaubens

5 *Klaas Hendrikse* (2012) u. (LZ 14.06.2013) 8. Also ist dieses Ereignis dennoch ein Faktum bzw. das Gegeben- bzw. Geschenkt-Sein einer mystischen Erfahrung. Zur atheistischen Mystik *László F. Földényi* (NZZ 26.05.2018) 47

6 *Helmuth Rolfes* (2005) 105 u. 107 mit Verweis auf die durch das Vatikanum II bezeugte Dialogbereitschaft mit atheistischem Denken (GS 19–20) sowie 111 ff. den christlichen Glauben als einer Position jenseits von Atheismus und Theismus: „Christlicher Glaube ist aus sich heraus religionskritisch.“ (111)

7 *Hans Waldenfels* (1983) 36 zum radikalen Verschweigen Gottes im Buddhismus

8 *Martin Brüske* (09.10.2018): „Das Dramatische ist die totale Empathielosigkeit mit den Opfern – das steinerne Herz der Kirche.“ Vgl. bereits *Dorothee Sölle* (1975): „Gerade die Kirchen tragen mit Schuld daran, dass Menschen sich nicht religiös formulieren können, die Institutionen der Religion haben diese Unfähigkeit der Selbstformulierung ja durch die ständig parate Vor-Formulierung gefördert. Insofern ist es kein Wunder, wenn viele Menschen sich nur noch außerhalb der Kirchen überhaupt religiös artikulieren.“ (167)

ringen, sind sie von vielen Fragen umgetrieben, für die forsche Naturalisten und Wellness-Atheisten nur ein Achselzucken übrighaben. Wo humane Selbstverständigung biologistisch oder konsumistisch abgeflacht wird, fehlt etwas. Die auftrumpfende Selbstgewissheit missionarischer Atheisten und nicht minder die Gottprotzigkeit mancher Glaubenseiferer drohen hinter das bereits erreichte Gesprächsniveau zurückzufallen.“⁹

Nun war einmal das Gesprächsniveau mit der Positionierung etwa durch *Helmut Gollwitzer* von stärkerer inhaltlicher und sprachlicher Differenzierung geprägt. In seinen Thesen zum „*Christlichen Glauben und Atheismus der Gegenwart*“¹⁰ schrieb Gollwitzer über „die Stimme des letzten Seinsgrundes“. Ihm verdanke sich alles Seiende und darum werde sie „Wort Gottes, Wort des Herrn und des Schöpfers genannt“. Näherhin konfrontiere diese Stimme in einer bestimmten (der biblischen) Geschichte mit einem „Freunde“. Im Hören der Stimme sei das Verhältnis des Menschen zum Letzten positiv: Von „der letzten, letztlich entscheidenden Instanz haben wir nicht Gleichgültigkeit eines blinden Schicksals, nicht Vernichtung im Abgrund des Nichts, nicht Verwerfung durch ein unerbittliches Gericht, sondern unverbrüchliche Freundschaft zu erwarten“. Und mache sich der Herr zum Freunde, „so hat das zur Folge, dass er nicht mehr als ‚despotische Gott-Hypostase‘, die dem Menschen die Autonomie missgönnt (E. Bloch), gedacht werden darf“. Den traditionellen Ausdruck ‚Wort Gottes‘ ersetzte Gollwitzer durch das Wort ‚Stimme‘, „um das Ereignishafte hervorzuheben“ und nicht „eine in eine Doktrin einfangbare, allgemein tradierbare, theoretische Wahrheit“. Dies auf seine Weise bestätigend, erläuterte später *Paul Ricoeur* mit Blick auf die Dialektik zwischen biblischer Erzählung und Prophetie: „So wird Gott selbst in der prophetischen Gattung im Ereignis und durch das Ereignis genannt und nicht nur als Stimme hinter der Stimme“.¹¹ *Gollwitzer* selbst erklärte weiter: „Es gibt für uns nur diese Stimme, d. h. es gibt keine Unmittelbarkeit zu Gott in dem Sinne, dass uns Gott unmittelbar greifbar wäre. Darum können

9 *Jan-Heiner Tück* (NZZ 13./14.09.2008) B4

10 *Helmut Gollwitzer* (1970) 345–382, Thesenreihe I bis V 349f. u. 352f. Siehe *Dorothee Sölles* Bemerkungen: „Der Atheismus ist zur Banalität geworden, die niemanden schmerzt“ und „Jede Formulierung, in der Gott oder ein ähnlicher Begriff fällt, ist darauf hin zu untersuchen, was darin anthropologisch gesagt wird“ in dies. (1971) 74. Christus als Leidender sei unbekannt und Gott „nach wie vor der allmächtige Lenker“ – gemessen an diesem Glauben sei der wachsende Atheismus der Massen trotz seiner Banalität ein Fortschritt, dies. (1973) 176 und Sölles biografische Notizen „Die neue Sprache suchen“ in dies. GW 2 (2006) 193

11 *Paul Ricoeur* (2005) 167

Einführung

wir über Gottes Wesen abgesehen von dieser Stimme nichts aussagen: es ist keine ‚Ontologie Gottes‘ möglich“. Und: „Haben wir Gott nur im Hören der Stimme, und nehmen wir die Erklärung der Freundschaft ernst, so bedeutet das gleicherweise: Gott bleibt im Geheimnis, und: Gott gibt sich ganz preis“. Alles in allem: Weil biblischer Glaube aus dem Hören kommt und Menschen den Glauben nicht ‚haben‘, dieser im Gegenteil „in uns durch das immer neue Eindringen der Anrede in unser Leben“ geschieht, kann sich niemand bei seinem Reden *über* und *zu* Gott aus der Welt heraushalten. Diese bleibt in den Augen von Menschen ein Grund zum Staunen ebenso wie ein Grund zum Klagen über die in dieser Welt verbreiteten Ungerechtigkeiten. Umso mehr wollen Menschen bis in die Sprache von Gottesdiensten in ihrem Subjektsein, ihrem Suchen und Wagen ernstgenommen sein. Diesem Anliegen gelten die folgenden Hinwege zu einer zeitgenössischen Liturgiesprache.

1 Hinwege zu einer zeitgenössischen Liturgiesprache

Es ist wohl der meistgehörte Einwurf, wenn im Gespräch nach einem eben erlebten Gottesdienst bemerkt oder in Umfragen notiert wird: „Schafft endlich mehr Verständlichkeit!“ Oder positiv: „Gut, dass hier eure Sprache spürbar verständlich ist!“ Selbstverständlich ist es nicht, dass im weltweit multikulturellen Kontext an der Verständlichkeit der Riten und ihrer Sprache gearbeitet werden kann. Eine hohe Hürde wurde 2001 durch die römische Instruktion *Liturgiam authenticam* errichtet, die strikt die wortwörtliche Übersetzung liturgischer Texte aus dem Lateinischen in die Landessprachen verlangt. Dies stand im Zusammenhang einer „Übersetzungsverständlichkeit“, die *Alex Stock* wie folgt begründen konnte: „Die neue muttersprachliche Liturgie wurde nicht originär aus dem literarischen Potential der jeweiligen zeitgenössischen Sprachkultur geschaffen, sondern als Übersetzung einer vorab in lateinischer Sprache und römischem Geist verfassten Liturgie“.¹² Ein pures Dilemma musste entstehen zwischen der Verständlichkeit liturgischer Sprache im jeweiligen kulturellen Kontext und der lateinischen Liturgie.

Diesem Dilemma begegnete Papst Franziskus mit dem 2017 erschienenen Motu Proprio *Magnum principium*, das die Weichen neu stellte. C. 838, Art. 2 und 3 CIC/1983 wurden präzisiert, wonach sich nun in erster Linie die lokalen Bischofskonferenzen mit der liturgischen Sprache in ihrem kulturellen Kontext befassen können. Das neue Kapitel dieser schwierigen Geschichte hat *Benedikt Kranemann* ausgewertet.¹³ Er kommt zum Schluss, dass nun die Agenda für die volkssprachliche Arbeit an den lateinischen Texten „wieder neu auf Verständlichkeit hin ausgerichtet werden“ müsse. Dies sei alles andere als einfach, denn im Kontext einer Glaubensfeier ist Verständlichkeit nicht einfach gegeben. Der Anpassung an unterschiedliche Kulturen werde „wieder mehr Gewicht verliehen“. Man werde diskutieren müssen, „was unter den Bedingungen des frühen 21. Jahrhunderts und der ‚multiplen Moderne‘ im deutschen Sprachgebiet volkssprachliche Liturgie bedeutet“. Papst Franzis-

12 *Alex Stock* (2010) 139f. Den Zwischenstand analysierte *Albert Gerhards* in: *M. Kirschner / J. Schmiedl* (2014) 119–141

13 *Benedikt Kranemann* in: *ET-Studies* 9/2 (2018) 220f., 218 Textsynopse zu dieser „Neuordnung des Übersetzungswesens“

kus verweise auf die Spannung von Verständlichkeit und Geheimnis. Er sehe dabei besonders „den Menschen vor Gott“ und die „Liturgie als personales Geschehen“. Wer mitfeiert, soll „das Feiergeschehen sprachlich mitvollziehen und mittragen können“. Keine Nebensache sei dies für das „Zusammenspiel von *leiturgia* und *diakonia*“, der Feier und der christlichen Lebenspraxis.

Wenn dieses neue Kapitel weitergeschrieben wird, werden die Bischofskonferenzen bei der Approbation von Übersetzungen drei Aspekte berücksichtigen müssen: Treue gegenüber dem lateinischen Original, Besonderheiten der Zielsprache sowie Verständlichkeit in der Zielgruppe.¹⁴ Näher hingeschaut, sehen sich die Zielgruppen je nach Herkunft und Milieu in unterschiedlicher Ausgangslage. Ein beharrendes Festhalten an fix-ritualisierter Sprache erfahren nicht wenige der Zielgruppen als wenig sensibel oder gar verletzend, wenn die Sprache nicht gendergerecht ausgerichtet ist. Den einen bleibt die routinierte Liturgie-Sprache wie eine Fremdsprache, der sie – einmal ihrer Kindheit entwachsen – gerne die eigene Muttersprache entgegenstellen, wie das beliebte Sprechen von Fürbitten im lokalen Dialekt zeigt. So gesehen ist die Sprache der Liturgie zwischen Fremdsprache und Muttersprache anzusiedeln.¹⁵ Sie sollte zudem darüber hinaus in Bezug gesetzt sein zu der in den Gottesdiensten verkündeten Botschaft und ihrem bleibenden Stachel der Kritik am einseitigen Kult.

Ein Hinweis von *Ottmar Fuchs* ist darum gewichtig genug, um hier darauf einzugehen. Am Beispiel des „sogenannt ungläubigen Thomas“¹⁶ lasse sich zeigen, wie dieser prüfe, ob Christus seine Wunden noch hat: „Denn eine auferstandene Lichtgestalt ohne Wunden wäre Luzifer ähnlich“ und „alles trinitarisch folgenlos geblieben und die Menschwerdung wäre am Ende doch ein Schmierentheater, das in Gott keine Spuren hinterlässt“. Da die Sensibilität des sprichwörtlich ‚Ungläubigen‘ unserer Zeitepoche eingepreßt ist, ist die Wirkung einer unangemessen-abstrakten und dogmatisch-überhöhten Sprache umso kritischer. Weil diese vielen Menschen ein Dorn im Auge bzw. ein Stachel im Ohr geworden ist, geben Stimmen aus Literatur und Lyrik

14 <https://www.kath.ch/newsd/papst-bekraeftigt-seine-reform-bei-der-uebersetzung-liturgischer-texte/> (22.10.17)

15 So *Michael Meyer-Blanck* (2012) 11–22 v. a. zu liturgischem Sprechen als Sprachhandlung u. sprachlichem Gestalten. Zur religiösen Sprache als „Sprache der Menschheit im Menschen“ mit ihrem Ursprung aus dem Wort Gottes vgl. *Daniel Hoffmann*: (2002) 24 4f. Mit Praxisvorschlägen aus alt-katholischer Perspektive *Sigisbert Kraft / Erentrud Kraft* (1999) 3–14: Biblische und liturgiewissenschaftliche Voraussetzungen für die Arbeit an liturgischen Texten

16 *Ottmar Fuchs* (2014) 125 f.

Wichtiges zu bedenken. Auch auf diesem Hintergrund ist die besondere Verletztheit, die durch eine nicht-inklusive Sprache ausgelöst wird, mehr als erheblich.

1.1 Literarische und lyrische Anstöße

Der Rahmen unserer Fragestellung zielt auf das Suchen nach angemessener Sprache im liturgischen Kontext. Diese sollte sich dem transzendenten Geheimnis im Raum von Liturgien nähern und ebenso dem Gefühl für das Unsagbare Ausdruck geben. Dass dies zu eigentlicher Zurückhaltung mahnt, hatte aus jüdischer Sicht bereits *A. J. Heschel* begründet: „Das Gefühl für das Unsagbare ist ein Gefühl für Transzendenz, ein Gespür dafür, dass die Realität Hinweis ist auf einen übrationalen Sinn. Das Unsagbare ist also ein Synonym für verborgenen Sinn, nicht für einen Mangel an Sinn. Es vertritt eine Dimension, die in der Bibel ‚Herrlichkeit‘ heißt, eine Dimension so wirklich und erhaben, dass sie unsere Anbetungsfähigkeit lähmt und uns eher mit Scheu erfüllt als mit Neugier.“¹⁷ Eine angemessene liturgische Sprache zu Gunsten der ‚Besonderheiten in den Zielsprachen‘ wie der ‚Verständlichkeit in den Zielgruppen‘ kann nun aber das Unsagbare nur multiperspektivisch andeuten. Dies betrifft alle Textstücke des Gottesdienstes mit Ausnahme der festgelegten Gebete wie etwa das Glaubensbekenntnis oder das Vaterunser. Ob dabei die gesuchte Sprache nicht doch „originär aus dem literarischen Potential der jeweiligen zeitgenössischen Sprachkultur“ (A. Stock) schöpfen könnte, interessiert uns in den hier folgenden Ausführungen. Wie in unserem Forschen bereits durchgehend versucht, wird dabei der jüdisch-christlichen Bilder- und Sprachwelt sachgemäß ein besonderes Augenmerk geschenkt.

Unterschiedliche Sprachspiele

Das weite Feld der Sprachlehre umfasst Semiotik wie Semantik und Pragmatik. In sie eingebettet ereignen sich nach *Ludwig Wittgenstein* sogenannte ‚Sprachspiele‘. Was die Literatur und die Liturgie betrifft, konzentrieren sich diese auf Worte, die niedergeschrieben, gelesen oder vorgetragen werden. Sie vollziehen sich primär in ihrem jeweiligen Kontext. Nun hat Wittgenstein selbst in seinem phänomenologischen Zugang zu religiösen Erfahrungen de-

17 *Abraham Joshua Heschel*: (1980/2000) 10. Eine Frage an uns: 76–86, 79

ren Vielfalt betont und im Beten der Gläubigen eine Interpretation der Wirklichkeit von der Transzendenz her sowie „ein Bekenntnis, keine Mitteilung“ gesehen, wie *Sigisbert und Erentrud Kraft* betont haben.¹⁸ Folgerichtig konnte dieses Autorenpaar im Anschluss an *Huub Oosterhuis* aufzeigen, worin im Unterschied zur mitteilenden ersten Sprache der exakten Wissenschaft eine zweite ihre Bedeutung gewinnt: „Es gibt eine zweite Sprache, tief unter der ersten, wie unter einer viel älteren Erdschicht oder im weiten Umkreis um die erste herum. Sie ist die ‚zweite‘ in Aufmerksamkeit und Wertschätzung, aber auch wehrloser und bescheidener als die erste, die Sprache für das, was sich eigentlich nicht aussprechen lässt. Man spricht sie, damit man nicht vollends zu schweigen gezwungen wird. Es ist die Sprache der Rührung und der Ekstase ...“

Folglich gewinnt im *liturgischen Sprachspiel* das Wort ‚Gott‘ eine andere Bedeutung als im literarischen. In der Glaubenssprache der Liturgie vollzieht sich der (christliche) Glaubensakt. Glaubende sprechen in dieser Sprache so, dass sie bekennend ihren Transzendenzbezug als Einzelne und verdichtet in der Gemeinschaft vollziehen. Das liturgische Sprachspiel muss darum den „Vollzug der Gemeinschaft dieses Glaubens“ leisten¹⁹ und sollte – entgegen der oft klerikal bestimmten Kommunikation einer Liturgie vor Ort – den Mitvollzug auch ermöglichen. Umso entscheidender für die Verständlichkeit in den Zielgruppen ist es, *wie* mit ‚Sprache‘ in einer gemeinsam vollzogenen Feier umgegangen wird – *wie* aber auch mit dem Schweigen im liturgischen Kontext.

Im *Sprachspiel der Literatur* dagegen werden ihren Zielgruppen ‚fiktionale‘ Texte vorgelegt. Darin sind im Modus der Schilderung oder Erzählung eine

18 S. u. E. Kraft (1999) 15–27: Erneuerte liturgische Sprache heute. Sprache im Fluss – Inklusive Sprache – Gottesanrede, 17. Zu Wittgenstein vgl. *Azelarabe Labkim Ben-nani* (2008) 109–124 od. <http://wittgensteinrepository.org/agora-ontos/article/viewFile/2209/2320>. Das Autorenpaar *Kraft* nahm Bezug auf den letzten Beitrag ‚Die zweite Sprache‘ in *Huub Oosterhuis* (1969) 359–371, Folg. Zit. 361f. findet sich bei S. u. E. *Kraft* nicht, da sie weiterzitierend auf die jüdische Praxis des stotternden Du-Sagens im Aufrufen und Aufschreiben der Menschen hinweisen. Eine „Collage von Gottesanreden“ findet sich bei *Christian Lehnert* in: ders. (Hg.) (2014) Bd. 1 Impulse für Liturgie und Gottesdienst 34–37. Lehnert sieht seine Gottesanreden als „Impulse für das eigene poetische Sprachkraftwerk in der Verunsicherung“ (ebd. 34).

19 Vgl. dazu *Alois Müller* (1980) 44–48, bes. Theologie als Teilfunktion der Glaubenssprache (46) und *Gunda Brüske* (2003) 231–236, Pkt. 2 Liturgische Sprache ist die gemeinschaftlicher Feier entsprechende religiöse Sprache 233 ff. „Radikal, analog, gemeindlich“ nannte *Wilhelm Gössmann* als „Kennzeichen der sakralen Sprache“, die er von allgemein religiöser Sprache abgrenzte, in ders. (1965) 27–45.

Vielfalt von Zuständen und Erfahrungen, Erlebnissen und Wirklichkeiten, ob realistisch oder metaphorisch, aufgenommen. Hier gibt es Schnittmengen, die sowohl das liturgische wie das literarische Sprachwerk ‚bespielen‘, indem sie der Wirklichkeit des Lebens – ob sagbar oder nicht – ausdrückliche Gestalt geben. Eher selten jedoch finden Liturgie und Literatur enger zueinander, wenn Literat*innen eine allgemeine Religiosität in ihr Sprachspiel aufnehmen oder ausdrücklich auf den Ritual- und Kultkomplex eines Gottesdienstes Bezug nehmen. Wo sie dies ausdrücklich tun, lohnt sich genauer hinzuhören.²⁰ Vorerst aber sind nähere Erläuterungen einzubringen, die das große Thema der literarischen und der religiösen Sprache bedenken – wenn auch herausfordernd theoretisch, doch wichtig, um Unterscheidungen und erwähnte Schnittmengen besser wahrnehmen zu können. Beim späteren Referieren von Autorinnen und Autoren wird dann deutlicher, ob und wie ein sensiblerer Umgang mit Sprache auch einem lebensdienlichen Feiern des christlichen Glaubens zuträglich sein kann.

Der Poesie im liturgischen Sprachspiel Raum geben

Hilfreiche Erläuterungen bieten die Gedankengänge von *Jakob J. Petuchowski*, *Paul Ricoeur* und *Richard Brinkmann*. Sie verschaffen Zugänge, das jeweilige liturgische Sprachspiel und die Poesie einander näher zu rücken.²¹ So erläutert *J. J. Petuchowski*, dass die jüdische Gebetssprache in ihren ‚Stammgebeten‘ in hymnischer Form verfasste Poesie sei. Anders könne man nicht zu Gott reden, weil man sich „der Unzulänglichkeit der gewöhnlichen menschlichen Sprache völlig bewusst“ sei. Dass in der traditionellen Synagoge die meisten Gebete *gesungen* werden, weise ferner auf die enge Verbindung zwischen Gebetssprache und Dichtung hin, wie die dortige Verwendung vieler Psalmen zeige. Ohne die „Tragweite der poetischen Metapher hört das Gebet auf, Gebet zu sein“. Umgekehrt bewähre sich die Einsicht: *lex orandi est lex credendi*, denn „nur *die* Theologie, die sich liturgisch-poetisch verarbeiten lässt und damit neben der Vernunft auch das Gemüt erfasst, erhält ihre den

20 Vgl. z. B. *Urs Faes* (2005) *Als hätte die Stille Türen*, Roman. Zu historischen Aufarbeitungen vgl. *Cornelia Herberichs* in dies. u. a. (Hg.) (2015) 1–21

21 *Jakob J. Petuchowski*: III. Göttliches und menschliches Wort im jüdischen Verständnis der Sprache der Bibel; *Paul Ricoeur*: IV. Poetische Fiktion und religiöse Rede; *Richard Brinkmann*: V. Zum Verhältnis und zur „Logik“ literarischer und religiöser Sprache, in: CGG 2 (1981) 89–95; 96–105; 106–122. Folg. Zit. ohne Seitenverweise

Augenblick und das Zeitalter des Theologen überdauernde Lebenskraft“. Pe-tuchowski folgert, dass der „Ausdruck des Religiösen der literarischen Sprache bedarf, um Gottes Wort dem Menschen, und das menschliche Wort Gott zu vermitteln“.

Als Philosoph hebt dann *Paul Ricoeur* gegenüber strukturalistischem Denken „existenziale Themen“ hervor. Jenem Denken gehe es in erster Linie darum, den in jedem Text vorhandenen ‚Code‘ „über die Botschaft zu stellen“. Dagegen rückt Ricoeur den Bedeutungsrahmen bzw. die hermeneutische Relevanz ins Zentrum. Jeder Text aktualisiere Sprache als *Rede*. Kurz gesagt: Rede bleibt als Sprechakt Rede, auch in der Form eines Satzes, der geschrieben oder zumindest beim Lesen als Sprechakt erfolgt. Dazu kommt die literarische Gattung eines Textes, bei dem dann durchaus von ‚Codes‘ gesprochen werden kann. Die Eigenheiten der Gattung wirkten nämlich mit für die „gemeinsame Basis des Verstehens“ einer Botschaft, bewahren diese „vor Entstellung dank der Autonomie der Form“, bezogen auf Sprechende, Hörende und Lesende. Schließlich sichere die Gattung „das Überleben der Bedeutung der Botschaft nach dem Verschwinden des ursprünglichen Sitzes im Leben“. *Gleichnisse* verknüpfen gattungsmäßig einen „narrativen“ und einen „metaphorischen Prozess“, der anzeigt, warum und wie „der biblische Text ... auf Welt und menschliche Erfahrung hin geöffnet ist“. Nicht eine Einzel-Metapher meint dieser Prozess, sondern eine zusammenhängende Äußerung „auf der Ebene eines Satzes“. Gleichnisse sind „wie lebendige metaphorische Redeweisen, ihrer Natur nach spannungsvoll und müssen interpretiert werden“. Durch die Rede Jesu sind sie aber auch „narrative Geschichte“. Der „narrative ‚Sinn‘ (sense)“ impliziert die „metaphorische *Bedeutung* (reference)“ eines Gleichnisses. Im Falle der „eschatologischen Ankündigungen“ Jesu, „seiner Verwendung von Sprüchen und seiner Gleichnisse“ dient das Symbol ‚Reich Gottes‘ als „der gemeinsame Bezugshorizont“. Hierin liegt die „Außerordentlichkeit (extravagance)“ der Jesus-Reden. P. Ricoeur lehrt, die religiöse Sprache als Ausdrucksweise an der Grenze zu sehen, einer menschlichen Grenzerfahrung entsprechend. Darum modifiziere die poetische Sprache die religiöse Rede. Diese halte unsere Bilder von „Wirklichkeit und Erfahrung“ offen, indem sie unsere Existenz neu orientiert. So auch mit dem Symbol ‚Reich Gottes‘. Es symbolisiert äußerste Bezüge und benennt Grenzen des Ausdrucks. Religiös zu reden, betreibe die Neuausrichtung „durch einen Prozess der Desorientierung hindurch, der jede unserer Bemühungen, aus unserer Erfahrung ein geschlossenes System zu machen, das Moment eines ‚Noch Mehr‘ einführt“. Ironisches Sich-heraushalten oder skeptische Einstellung seien hier ausgeschlossen, und religiöse Rede könne auch „nie

völlig in politische oder moralische Rede übersetzt werden“. Nicht supernaturalistisch sei dieses ‚Noch Mehr‘, vielmehr „die menschliche Wirklichkeit in ihrer möglichen Ganzheit“, wie sich an Jesu Gleichnissen und Sprüchen zeigt. In ihnen bricht nach Ricoeur Unerhörtes „in unserer Rede und in unserer Erfahrung“ auf. Nachgerade „exemplarisch“ sei der „Fall des Gleichnisses“, weil es „narrative Struktur, metaphorischen Prozess und Grenzausdruck“ vereinige. Dadurch stelle es „eine Kurzfassung der Nennung Gottes dar“ und erinnere „an die allererste Verwurzelung der Sprache des Glaubens in der Erzählung“, mache den „dichterischen Charakter“ dieser Sprache sichtbar und liefere „die Matrize der theologischen Sprache selbst, insofern diese die Analogie und die Negation in der *via eminentiae* (Gott ist wie ..., Gott ist nicht ...)“ verbinde.²²

Die Konsequenzen aus dem Gesagten markieren für *P. Ricoeur* die „Konflikte der Interpretationen“. M.a.W. interpretieren Menschen allgemein ihr Reden und erhalten zusätzlich im religiösen Kontext „symbolische Ausdrucksweisen“, welche zu denken geben.²³ Religiösem Reden wohnt damit eine eigene Dynamik inne, welcher einer „Unvergleichlichkeit“ unterliegt, was wiederum der ‚*analogia entis*‘ geschuldet ist. D.h. die „poetische Darstellung des Unbedingten“ kann nie als absolut gleichgesetzt werden mit dem im symbolischen Ausdruck Gemeinten. Göttliches Sein bleibt unverfügbar. Einsehbar und erkennbar sind dafür prägnante Symbole wie die Redefigur vom ‚Reich Gottes‘. An dieser Stelle ist der maßgebliche Einfluss Ricoeurs auf die Entwicklung des hermeneutischen Diskurses zu betonen, mit dem er besonders die Vielfalt des Zugangs zu biblischen Texten an ihrem Erzähl- und Ereignischarakter festmachte. Insofern diese Gott nennen, hat sich ihnen Ricoeur selbst als „Hörer christlicher Verkündigung“ ausgesetzt.²⁴ Die religionskritische Note, die Ricoeur dabei einbrachte, ist nun mit Blick auf

22 *Paul Ricoeur* (2005) 173

23 *Ricoeurs* Schlüsselsatz lautet „Le symbole donne à penser“, in früher Version in *Études*, Juli-August 1959, 60–75, Zugang auf <https://esprit.presse.fr/article/ricoeur-paul/le-symbole-donne-a-penser-26944>. Zum Einfluss Ricoeurs auf die neuere Sakramentenlehre vgl. u. a. *Wolfgang W. Müller* in: *Edmund Arens* (2012) 125–148, 130 f. Der Autor sieht im Symboldiskurs einer sakramentalen Anthropologie „die raumzeitliche, sprachliche, ästhetische, soziale wie psychosomatische Dimension menschlichen Lebens“ einbezogen. „Ein Symbol gibt dann nicht nur zu denken, sondern motiviert und leitet zugleich menschliches Handeln.“ (131)

24 *Paul Ricoeur* (2005) 155. Zur Transzendenz der Symbole und der Sprache sowie dem Religiösen jenseits konfessioneller Einschränkungen vgl. *Daniel Frey* (2013) 290 u. 293 ff.