

Münchener Theologische Zeitschrift

M
ThZ

60. Jahrgang · Heft 4 · 2009

„Versöhnte Verschiedenheit von Schwesterkirchen“?
Über die Begriffs- und Bedeutungsvielfalt
in der Diskussion über die Einheit der Kirche

314

Jutta Koslowski

Zwischen Sprachkritik und Weltentwurf.
Poetische Texte und ihr theologisches Potential

327

Mirja Kutzer

Pluralistische Religionstheologie und interreligiöser Dialog.
Eine Antwort auf Richard Schaefflers Bemerkungen
zu „Gott ohne Grenzen“

338

Perry Schmidt-Leukel

Pluralistische Religionstheologie und interreligiöser Dialog. –
Eine Antwort auf Schmidt-Leukels Replik

346

Richard Schaeffler

Eustachius a Sancto Paulo (1573–1640) und
René Descartes (1596–1650). – Zwei Transzendentalphilosophen?

356

Sascha Müller

Kunst als Zweitschöpfung.
Oder: Müssen Theologen Tolkien lesen?

367

Thomas Fornet-Ponse

Ist Gott blutrünstig?
Die Theologie der Stellvertretung im Zweiten Makkabäerbuch

377

Bertram Herr

Vorwort.....	313
<i>Jutta Koslowski</i>	
„Versöhnte Verschiedenheit von Schwesterkirchen“? Über die Begriffs- und Bedeutungsvielfalt in der Diskussion über die Einheit der Kirche	314–326
<i>Mirja Kutzer</i>	
Zwischen Sprachkritik und Weltentwurf. Poetische Texte und ihr theologisches Potential	327–337
<i>Perry Schmidt-Leukel</i>	
Pluralistische Religionstheologie und interreligiöser Dialog. Eine Antwort auf Richard Schaefflers Bemerkungen zu „Gott ohne Grenzen“	338–345
<i>Richard Schaeffler</i>	
Pluralistische Religionstheologie und interreligiöser Dialog. – Eine Antwort auf Schmidt-Leukels Replik	346–355
<i>Sascha Müller</i>	
Eustachius a Sancto Paulo (1573–1640) und René Descartes (1596–1650). – Zwei Transzendentalphilosophen?.....	356–366
<i>Thomas Fornet-Ponse</i>	
Kunst als Zweitschöpfung. Oder: Müssen Theologen Tolkien lesen?.....	367–376
<i>Bertram Herr</i>	
Ist Gott blutrünstig? Die Theologie der Stellvertretung im Zweiten Makkabäerbuch	377–389
<i>Buchbesprechungen</i>	390–399
Verzeichnis der Mitarbeitenden	400

Die Münchener Theologische Zeitschrift (MThZ) erscheint vierteljährlich im
© EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien · D-86941 St. Ottilien · www.eos-verlag.de

Herausgegeben von den Professoren der
Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München

Anschrift der Redaktion:
Prof. Dr. Roland Kany (Hauptschriftleiter)
LMU, Kath.-Theol. Fakultät
Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
E-mail: Roland.Kany@kaththeol.uni-muenchen.de

Mitglieder der Schriftleitung:
Prof. Dr. Knut Backhaus – Prof. Dr. Stephan Leimgruber – Prof. Dr. Martin Thurner

Mitarbeiterin der Redaktion:
Iris Rechtsteiner

Cover:
Barbara Loy, München

Die gesamte Korrespondenz und alle Besprechungsexemplare sind an die Redaktion zu senden. Die Zeitschrift kann beim Verlag
und bei allen Buchhandlungen bestellt werden. Jahresabonnement 31 €. Studentenabonnement 19,70 €
Preis des Einzelheftes 8,80 €.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung. Die eingesandten Neuerscheinungen und Neuauflagen werden im Anhang
verzeichnet. Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit.

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-86941 St. Ottilien

ISSN 05 80-1400

Zwischen Sprachkritik und Weltentwurf

Poetische Texte und ihr theologisches Potential

von *Mirja Kutzer*

Poetische Texte entwerfen Welten, die ihre Existenz dem Text verdanken. Im spielerischen „Als ob“ stellen sie Bestehendes auf den Prüfstand und loten neue Möglichkeiten aus, die Welt zu interpretieren und in ihr zu handeln. Die (sprachliche) Ordnung von Wirklichkeit wird dabei als etwas begriffen, das grundsätzlich kritisierbar und veränderbar ist. So lässt Dichtung die Wirklichkeit von der Möglichkeit her begreifen. Darin begegnet sie einem christlichen Weltverhältnis, wie es sich im Schöpfungsglauben oder in der Reich-Gottes-Botschaft Jesu formiert.

Warum soll sich systematische Theologie mit literarischen Texten beschäftigen? Was hilft es einem Denken, das den Glauben der Kirche entfalten und christliche Wahrheit durch die Zeiten tragen helfen soll, sich mit Fiktivem, Erdachtem, Imaginärem auseinander zu setzen? Eine Klärung dieser Fragen spitzt sich auf die literaturtheoretische Frage nach dem Verhältnis von Dichtung und Wahrheit zu, die auch für die Theologie und ihr Wissenschaftsverständnis brisant ist: Denn auf der Rückseite jeder Theorie von Literatur steht eine Theorie der Interpretation von Wirklichkeit. Poesie ist Sprachkritik, die sich der Sprache bedient. Sie durchbricht die begriffliche Ordnung, ohne sie völlig zu überschreiten. Dabei entwirft sie gleichzeitig eine Welt, die ein Angebot darstellt und eine Entscheidung provoziert – in welcher Welt will ich wohnen. Dort liegt ihr theologisches Potential.

Referenzverlust und Referenzgewinn – literaturtheoretische Klärungen

Die Produktion und der Konsum von Dichtung könnte sich längst erledigt haben. Viele der Funktionen, die Dichtung einst hatte, von der Information bis zur Unterhaltung, sind längst an andere Medien übergegangen (vgl. Iser 1991, 11). Wie nie zuvor tritt heute die Frage nach dem Warum und Wozu von Dichtung in den Vordergrund. Hinzu kommt, dass auch die Fragen, was Dichtung denn überhaupt sei und wie poetische Texte von diskursiven abzugrenzen sind, keine eindeutige Antwort mehr finden. Die vielbeschworene Vieldeutigkeit unterscheidet poetische Texte zwar tendenziell, aber keineswegs prinzipiell von Alltagssprachlichen Texten. Und auch ihre Fiktionalität, also ihr besonderer Bezug zur Wirklichkeit, taugt als Abgrenzungsmerkmal nur bedingt.¹

¹ Die Literarizität poetischer Werke mittels ihrer Vieldeutigkeit und/oder Fiktionalität zu begründen, geht in der gegenwärtigen literaturwissenschaftlichen Debatte wesentlich auf die Theoriebildungen der 1970er und 80er Jahre zurück und ist verbunden mit Namen wie Wolfgang Iser, Hans Robert Jauss, Gottfried Gabriel, Harald

Referenzverlust

Poetische Texte werden insofern als „fiktional“ bezeichnet, als sie den Anspruch, Wirklichkeit zu bezeichnen, aufgegeben haben und dies durch Textsignale mehr oder minder eindeutig zu erkennen geben. Der Literaturtheoretiker Wolfgang Iser spricht vom selbstentblößten Schein, der alles, was die Texte an Bedeutung hervorbringen, unter den Modus des „Als ob“ stellt (vgl. Iser 1992, 21). Insofern verweist der literarische Text nicht „hinter“ sich auf Wirklichkeit, sondern quasi nach vorne – auf etwas, das seine Existenz erst dem Text verdankt, auf eine „Welt des Textes“ (Ricoeur 1974, 32).

Doch auch hier ist die Abgrenzung zwischen diskursiven und poetischen Texten nicht eindeutig. Denn zum einen zwingen Fiktionalitätssignale keineswegs dazu, fiktional beabsichtigte Texte auch als solche aufzufassen (vgl. Gabriel 1991, 7). Dies hat Miguel de Cervantes den Stoff für seinen *Don Quichotte* geliefert – dem Helden, der angespornt von der Lektüre märchenhafter Ritterromane auszog, um rechtlose Jungfrauen und Waisen zu beschützen. Nach Aleida Assmann ist es schon ein literaturtheoretischer Gemeinplatz, „dass Fiktionalität kein linguistisches, sondern ein rein rezeptionsspezifisches Phänomen ist“ (Assmann 1980, 11). Diese Beobachtung sollte gerade der Theologie nicht fremd sein, werden doch insbesondere die biblischen Texte von den einen als Tatsachenberichte gelesen, wobei jedem einzelnen Satz Wahrheit im Sinne der Referenz zugeschrieben wird, von den anderen als poetische Texte ohne Geltungsanspruch. Zum anderen haben die jüngeren Debatten um die historischen Wissenschaften gezeigt, dass auch deren klassische Form der *Geschichtserzählung* keineswegs objektiv berichtet, wie es einst gewesen ist. Erzählungen von tatsächlich Geschehenem sind immer bereits Deutungen, die im Nachhinein Plausibilitäten herstellen und menschliches Handeln verstehbar machen wollen (vgl. Danto 1985; White 1991; Ricoeur 1988, 137–345). Dies geschieht nicht zuletzt dadurch, dass wer immer eine Geschichtserzählung verfasst sich offenbar automatisch der klassischen poetischen Erzählschemata bedient. Auch hier wird eine „Welt des Tex-

Weinrich, Umberto Eco, Paul Ricoeur oder Aleida Assman. Diese Theorien gehen davon aus, dass es zwar nicht immer möglich, aber grundsätzlich sinnvoll ist, poetische von nicht-poetischen bzw. fiktionale von nicht-fiktionalen Texten zu unterscheiden und so für literarische Texte einen besonderen, nämlich fiktionalen Wirklichkeitsbezug zu behaupten. Diese Ansätze wurden weitergedacht in Richtung einer literarischen Anthropologie: Dass der Mensch Literatur produziert und konsumiert, wird mittels bestimmter Funktionen erklärt, die der Fiktion für die Identitätsbildung des Menschen, für seine psychosoziale oder evolutionspsychologische Entwicklung zukommen (vgl. Iser 1991; Zymner; Engel 2004). Als fiktionales und damit von pragmatischen Zwängen weitgehend befreites Medium der kulturellen Selbstausslegung wird Literatur auch zunehmend in den Kulturwissenschaften in den Blick genommen (vgl. Fauser 2008; Assmann 1980): Sie erscheint innerhalb eines sozialen Raumes als Reaktion auf bestehende Diskurse, die sie aufgreift und mitbestimmt. Zudem hat sich die jüngere Forschung den Funktionen des Fiktiven in den historischen Zeugnissen zugewandt: Nicht nur arbeiten die historischen Narrative generell mit fiktionalen Mitteln, um Zusammenhang und Sinn herzustellen. Auch das Verständnis davon, wie sich literarische Produktion zur Wirklichkeit verhält, unterliegt einem historischen Wandel, was die Produktion und Rezeption von Texten wesentlich mitbestimmt (vgl. Stierle 2001; Backhaus; Häfner 2007). Widerspruch gegen diese Fiktionalitätskonzepte kommt vor allem von Seiten poststrukturalistischer bzw. (de-)konstruktivistischer Literaturtheorien: Diese betonen die Brüchigkeit der Beziehung zwischen Sprache und Außersprachlichem und blenden einen Zusammenhang zwischen sprachlichem Zeichen und Wirklichkeit (methodisch) aus. Deshalb wird im Kontext dieser Theorien der Fiktionalitätsbegriff sinnlos oder gerät zumindest in den Ruch des naiven Realismus, was den eher hermeneutisch orientierten Fiktionalitätskonzepten in ihrer Differenziertheit allerdings kaum gerecht wird.

tes“ entworfen, die gegenüber der Realität etwas Zweites darstellt. Den wesentlichen Unterschied zwischen einer faktualen und einer fiktionalen Erzählung sieht Paul Ricœur entsprechend nicht darin, dass die eine Wirklichkeit abbildet, die andere nicht. Diese Fähigkeit wird Erzählungen generell abgesprochen. Die faktuale Erzählung ist allerdings eine Verpflichtung eingegangen, von der die fiktionale Erzählung befreit ist. Sie will wenn schon nicht Abbild, so doch *Re*-Konstruktion der Vergangenheit sein. Sie steht in der Verantwortung, den Menschen der Vergangenheit das zurückzugeben, was ihnen zukommt.

Der Skepsis gegenüber der Objektivität der Erzählung entspricht ein generelles Misstrauen gegenüber der Fähigkeit von Sprache, Wirklichkeit abzubilden. Wo Sprache lediglich zugetraut wird, perspektivische Weltansichten zu transportieren, rückt die begriffliche Ordnung in eine pragmatische Perspektive: Sie schafft eine Welt, in der der Mensch auf Regelmäßigkeiten trifft, in der er sich zurechtfinden und handeln kann. Die Alltagssprache unterscheidet sich von der poetischen Sprache damit wiederum nicht dadurch, dass die eine Wirklichkeit abbildet, die andere nicht. Der Unterschied liegt darin, dass die poetische Sprache – wenigstens mitunter eindeutig – den Anspruch der Referenz aufgibt und sich von den Regeln des Bezeichnens befreit.

Spielräume

Nach Iser ist gerade dieser selbst entblöhte Schein, dessen sich fiktionale Texte bedienen, erkenntnistheoretisch nicht zu erledigen. Indem literarische Werke durch Fiktionalitätssignale den Eindruck des Abbildens negieren, eröffnen sie einen Spielraum, der von pragmatischen Zwängen weitgehend entlastet ist. Im Modus des Als-ob vermag der Mensch frei zu sein von dem, was ihn sonst wie selbstverständlich und unhinterfragt leitet. Die begrifflich geordnete Wirklichkeit, die handlungsleitenden Codes, die hegemonialen Diskurse sind für die Zeit der Lektüre ausgesetzt, ohne dass sich die Leserinnen und Leser sofort in neue pragmatische Zusammenhänge begeben. Dichtung verschafft eine Auszeit vom Alltag. Sie tut dies, indem sie die Fantasie, das Vorstellungsvermögen und die konstruierende Kraft ihres Publikums aktiviert, um die im Text lediglich vorstrukturierte Welt mit Leben zu erfüllen. Ihre stärkste Kraft ist der Genuss, den sie hervorzurufen vermag (vgl. Jauß ²1997, 44–71). Doch bleibt auch in der Zeit der Lektüre die Welt des Alltags nicht völlig ausgeblendet. Sie ist die Folie, vor der die Welt des Textes wahrgenommen, mit deren Hilfe sie interpretiert wird, von der sie sich abhebt und deshalb Widerspruch provoziert (vgl. Iser 1991, 392).

Dieser Kontakt zwischen der Welt des Alltags und der Welt des Textes kommt zunächst dadurch zustande, dass der Leser im Text auf zahlreiche Worte und Sätze trifft, die genauso gut in diskursiven Texten stehen könnten. Zwar ist die Bezeichnungsfunktion aufgehoben, dennoch bleibt die Funktion der Sätze in der Alltagssprache und damit auch das von ihnen Bezeichnete präsent. So begegnet der Leser vielem Bekanntem aus seiner Alltagswelt, das allerdings eine qualitative Veränderung erfahren hat. Indem der literarische Text aus seiner literarischen wie außerliterarischen Umwelt selektiert, reißt er die sprachlichen Elemente aus den ursprünglichen und vielfach codierten Zusammenhängen heraus. Dies betrifft keineswegs nur Wortbedeutungen und damit die begriffliche Ord-

nung von Sprache, sondern ebenso Handlungen in ihrer symbolischen Vermittlung. Ein Urteil zu sprechen kommt beispielsweise nur einem Richter zu, und dies auch nicht, wenn er auf der Straße etwas äußert, sondern nur im Gerichtssaal. Solche Codierungen vermag der fiktionale Text aufzugreifen und gleichzeitig zu überschreiten (vgl. Iser 1991, 24). Wenn Friedrich Dürrenmatt in *Die Panne* eine Gerichtssituation figuriert, in der ein ehemaliger Richter, ein Ex-Staatsanwalt und ein Verteidiger im Ruhestand auftreten, ist allein durch die Umgebung des Privatimmers klar, dass die Bindung an die Codes des Gerichts durch ein „Tun-als-ob“ gebrochen ist – zu dem sich der Leser durch den Text als einem spielerischen Experiment verführen lässt.

Mit den kulturellen Codes sind Normen verbunden, nach denen Handlungen ein bestimmter moralischer Wert beigemessen wird. Diese Wertungen greift Dürrenmatt auf: Das Wohnzimmer-Gericht führt dem rein zufällig „Angeklagten“ eine Schuld vor Augen, die nach dem Gesetz nie zur Verurteilung führen würde, im Spiel aber die Todesstrafe nach sich zieht. Selektiert wird im Text das Verbot zu töten aus dem Bereich von Recht und Gesetz einerseits und die vielen juristisch nicht erfassten Weisen, in der Menschen den Tod anderer Menschen verursachen können, andererseits. Die Kombination der Gerichtselemente im poetischen Text entwirft eine Vorstellung von Gerechtigkeit, die einer juristischen Gerechtigkeit der Alltagswelt widerspricht. Auch Jesus arbeitet als Gleichniserzähler mit diesen Möglichkeiten des Fiktionalen: Der Weinbergbesitzer gibt denjenigen Arbeitern, die nur eine Stunde im Weinberg gearbeitet haben, den gleichen Lohn wie den Ganztagsarbeitern (Mt 20, 1–16). Aufgegriffen und gleichzeitig durchbrochen wird darin die den Alltag regelnde Norm der Lohngerechtigkeit. Im Text gerät sie mit dem gütigen Verhalten des Weinbergbesitzers in Konkurrenz. Das Prinzip der Lohngerechtigkeit scheint auf einmal nicht mehr das einzig angemessene Verhalten. Dazu benötigt Jesus den Raum des spielerischen Als-ob, in dem sich Möglichkeiten entwerfen lassen, die in realen Lohnverhandlungen selbst als Denkmöglichkeiten wohl schon im Keim erstickt würden. Dichtung vermag so, „ein Laboratorium zu bilden, in dem der Künstler im Modus der Fiktion ein Experiment an den Werten vornimmt“ (Ricœur 1988, 97).

Der fiktionale Text schafft einen Weg, inmitten der Welt über diese hinauszugehen und neue Möglichkeiten auszuloten. „Je mehr ein Text für uns zur Gegenwart wird, desto mehr wird das, was wir sind – jedenfalls für die Dauer der Lektüre – zur Vergangenheit. Indem Dichtung die uns beherrschenden Ansichten zur Vergangenheit entrückt, bietet er sich selbst als eine Erfahrung; denn was nun geschieht bzw. geschehen kann, war nicht möglich, solange die uns orientierenden Ansichten selbst unsere Gegenwart bildeten“ (Iser² 1984, 214f.). So werden, wenn sich der Leser vom Text beanspruchen und in ihn verstricken lässt, alte (sedimentierte) Erfahrungen umgeschichtet. Empfindungen, Orientierungen, Ansichten und Werte aus der zur Vergangenheit entrückten Alltagserfahrung werden während des Lesevorgangs aufgerufen und verschmelzen mit der neuen Erfahrung. Zwischen Altem und Neuem, Alltäglichem und Fiktionalem entsteht ein Interaktionsverhältnis. Damit ist „das Begreifen eines solchen Textes kein passiver Vorgang des Hinnehmens ... sondern eine produktive Antwort auf die erfahrene Differenz“ (Iser² 1984, 218). Entsprechend beschreibt Ricœur das Verstehen eines Textes als „Kampf“

zwischen der Welt des Textes und der Welt des Lesers, der die Welt des Lesers verändern kann (vgl. Ricœur 1991, 290).

Referenzgewinn

Gelingt es dem Text, die Leserinnen und Leser in die Welt des Textes zu verstricken, lässt die Lektüre sie nicht unverändert. Sie haben im Raum der Fiktion neue Erfahrungen gemacht, die durch das spielerische „Als-ob“ möglich geworden sind. Aufgrund dieser Erfahrungen werden sie auch die Welt mit neuen Augen sehen. Das Murren der Ganztagsarbeiter im Gleichnis verweist auf die provozierende Frage, die die Erzählung automatisch aufwirft: Wie wäre eine Welt, in der die Güte neben eine Entlohnungsordnung tritt? Oder das Experiment in Dürrenmatts *Panne*: Was passiert, wenn ich die Begriffe von Schuld und Gerechtigkeit ausdehne auf alle möglichen Arten, mit denen Menschen den Tod anderer Menschen verursachen können? Damit schattet sich im Poetischen eine Sicht auf die Welt ab, über welche der Autor mittels des Textes mit dem Leser in ein „Gespräch“ kommen will – über die faktische Gestalt der Welt, die nicht als einzige und auch nicht als beste aller Möglichkeiten begriffen wird.

Richard Rorty spricht hier in gewolltem Anklang an die Bibel von Augenblicken des Verstehens und der Offenbarung, zu denen es während der Lektüre kommt. Wenn Rorty Bibel- und Literaturlesen nebeneinander stellt, ist dies keineswegs ein Versuch, die biblischen Texte auf die Ebene der Literatur „herunter“ zu holen. Ihm geht es um die Gegenbewegung, die an die Bestrebungen in Romantik oder Moderne erinnert, nämlich Bücher der Literatur als *heilige* Bücher zu lesen. Rorty tut dies ohne alle Bemühung einer Genieästhetik oder einer transzendentalen Überhöhung des Kunstwerks. Seine Perspektive ist leserorientiert: Inwiefern Bücher der Literatur für Menschen *heilige* Bücher werden können, wird an Kulten um Autoren wie Marcel Proust oder Henry James greifbar. „Ihre Anhänger, zu denen auch ich gehöre, sehen diese Romane als etwas, das dazu beigetragen hat, uns zu den Menschen zu machen, die wir sind, und unsere Dankbarkeit ist immens“ (Rorty 2003, 59). Wer von James oder Proust begeistert wurde, ist nach Rorty sensibler geworden für die Gefahren der Selbstbezogenheit. Ihre Leser sind sich stärker im Klaren über die Bedürfnisse anderer. Sie streben nach einer höheren Bewusstheit.

Auch Ricœur sieht eine offenbarende Qualität poetischer Texte: Sie lassen sehen, was durch die unhinterfragten Organisationsstrukturen der Wirklichkeit verborgen war und verändern den Blick auf die Welt. So entwickeln sich neue Weisen unserer Zugehörigkeit zur Welt. Im Gegenüber zur Adäquations-Wahrheit, durch die Regeln von Verifikation und Falsifikation bestimmt, spricht Ricœur von einer „Manifestations-Wahrheit, im Sinne des Sein-Lassens dessen, was sich zeigt. Was sich zeigt, das ist jedesmal das Angebot einer Welt, einer Welt, die so beschaffen ist, daß ich meine eigensten Möglichkeiten in sie hinein entwerfen kann“ (Ricœur 1981, 56). Offenbarend sind die poetischen Texte nicht in dem, was ihre Sätze bezeichnen, sondern in dem, was die Welt des Textes den Leser „sehen“ lässt und an Wirkungen bei ihm hervorruft. Über die Wirkungen, die sie beim Publikum auszulösen vermag, nimmt die Fiktion ihren Weg zurück zur Wirklichkeit.

Ricœur spricht hier wiederum von Referenz – einer „metaphorischen Referenz“, insofern Dichtung die begriffliche Ordnung der Welt in Frage stellen und zu durchbrechen

vermag; einer „mimetischen Funktion“, insofern sie das Handeln in eben dieser Welt auf den Prüfstand stellen und dadurch auch schon ändern kann (vgl. Ricœur 1991, 254). Daraus erwächst der Dichtung eine Verantwortung, die nun nicht durch die Regeln der Referenz bedingt oder den Menschen der Vergangenheit geschuldet ist. Die Verantwortung der Fiktion gilt einer Funktion, die man mit Ricœur „in eins *aufzeigend* und *verwandelnd* hinsichtlich der Alltagspraxis nennen kann; aufzeigend in dem Sinne, daß sie Züge ans Licht bringt, die zwar verborgen, aber gleichwohl in unserer praktischen Erfahrung bereits angelegt sind; verwandelnd in dem Sinne, daß ein so durchleuchtetes Leben ein verändertes, ein anderes Leben ist“ (Ricœur 1991, 254).

Theologische Standortbestimmung

Im Anschluss an die literaturtheoretischen Überlegungen zu einer erkenntnistheoretischen Qualität von Dichtung lässt sich die Ausgangsfrage wieder aufgreifen: Welchen Sinn kann es für systematische Theologie haben, sich mit Dichtung zu beschäftigen? Eine Antwort soll abschließend in zwei Punkten skizziert werden. Ein erster fokussiert die sich aus der literaturtheoretischen Reflexion ergebende Rückfrage nach der Wahrheitsfähigkeit von Sprache insgesamt, was auch an einem theologischen Sprachverständnis nicht spurlos vorbeigehen kann. Ein zweiter nimmt schließlich in den Blick, was eine theologische Hermeneutik literarischer Texte bedeuten kann.

Kunstwerk Dogmatik

Hinter einer Theorie der Literatur schattet sich eine Theorie der Interpretation von Wirklichkeit als prinzipielle Sprachkritik ab: Wirklichkeit ist nur perspektivisch zugänglich. Was sprachlich fixiert als Wahrheit und Wirklichkeit gilt, ist tatsächlich nur eine von vielen möglichen Hinsichten auf die Welt und damit grundsätzlich veränderbar. Umgekehrt entsteht daraus für fiktionale Sprache eine Funktion, im spielerischen „Als-ob“ Wirklichkeit mit neuen Augen sehen zu lassen. Ein solches Verständnis von Wirklichkeit und Wahrheit muss sich theologisch einholen lassen: Kaum kann Theologie Dichtung als Erkenntnisquelle einen positiven Wert zuschreiben, wenn das christliche, von Gott verbürgte Weltbild die eine, absolute Perspektive auf die Welt anbietet, die alle anderen Perspektiven nur als fehlerhafte Abweichungen davon begreifen lässt. Gerade der Blick in die wechselvolle Geschichte von Dichtung und Theologie legt freilich die Vermutung nahe, dass Theologie selbst an beiden Funktionen von Dichtung partizipiert – an der Sprachkritik ebenso wie an der Fähigkeit zum Weltentwurf (vgl. Kutzer 2006, 21–86).

Nur einige Anknüpfungspunkte sollen hier genannt werden. Ein erster ist das Bildverbot der jüdischen Bibel, das zwar nie als Verbot sprachlicher Bilder gelesen wurde (vgl. Dohmen 1987, 22.283–285). Aber in seiner Funktion, die Transzendenz Gottes zu wahren, ist es auch auf Sprache bezogen. Das Bildverbot verbietet die definitonische Rede von Gott. Entsprechend nennt die Bibel Gott in einer Vielfalt sprachlicher Bilder, die sich gegenseitig ergänzen, aber auch relativieren und so die Festlegung des Begriffs vermeiden. In der Anwendung dieser Bilder arbeitet sie mit Ähnlichkeiten, die diesen Gott in-

haltlich vorstellen und seine Entzogenheit gleichzeitig wahren. Sie ist auf Bedeutungsübertragung, auf das Metaphorische, die poetische Form angewiesen. Letztlich bleibt so jeder Rede von Gott einschließlich der systematisch-theologischen die poetische Form eingeschrieben. Das ist auch dort der Fall, wo Theologie im Dogma den Interpretationen der biblischen Texte Grenzen setzt und sich einer Sprache bedient, die den Charakter eines begrifflichen Abschlusses trägt. Auch hier gilt die Analogieregel (DH 806) und öffnet das Dogma hin zum Dialogischen (vgl. Stubenrauch 1995, 62–68).

Ein zweiter Anknüpfungspunkt ist eine Theologie der Schöpfung und betrifft die Rede von der Welt. Nach der Urgeschichte (Gen 1–9) leben wir keineswegs in der besten aller möglichen Welten. Unsere Welt ist weder der Paradiesesgarten, noch die von Gott gutgeheißene Ordnung aus Gen 1 (vgl. Zenger 1983). Die Urgeschichte erzählt, wie durch Freiheitsentscheidungen des Menschen Gewalt und Machtstrukturen eingezogen sind. Die Schöpfung, wie sie vom Menschen erfahren wird, ist von Ambivalenzen durchzogen. Auf ihr liegt der Segen Gottes, aber auch eine nicht zur Gänze revidierbare Verderbtheit (Gen 6, 11–12). Der gute Ursprung ist verloren, doch richtet sich die Erinnerung an ihn hin auf Zukunft: „Siehe ich erschaffe die ersten Dinge wie die letzten“ (Barn 6, 13). Der Weg geht von der Vergangenheit in die Zukunft und umgekehrt: „Die Zukunft ist nicht mehr wiederkehrende Urzeit, als die Urzeit erinnerte Zukunft ist“ (Ebach 1986, 20). Die Erinnerung an das Gewesene erscheint in den Farben dessen, was erhofft wird. Die „utopische Erinnerung“ (Jürgen Ebach) der Schöpfungserzählungen macht narrativ den vielfach erfahrenen Bruch in der Welt deutlich.

Wenn wir aber maximal in der zweitbesten aller möglichen Welten leben, dann sind Welt und Mensch nicht vom Tatsächlichen her zu begreifen, sondern grundsätzlich vom Möglichen her (vgl. Schupp 1990, 567–577). In Anlehnung an Robert Musils *Mann ohne Eigenschaften* könnte man sagen: Das durch die biblischen Texte organisierte Weltverhältnis erfordert nicht nur einen Wirklichkeits-, sondern einen Möglichkeitssinn:

„Das Mögliche umfaßt jedoch nicht nur die Träume nervenschwacher Personen, sondern auch die noch nicht erwahten Absichten Gottes. Ein mögliches Erlebnis oder eine mögliche Wahrheit sind nicht gleich wirklichem Erlebnis und wirklicher Wahrheit weniger der 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“ (Musil ¹2004, 16).

Wirklichkeit „als Aufgabe und Erfindung“ zu behandeln bedeutet zum einen, das, was in Sprache transportiert wird, nicht automatisch mit der Wirklichkeit gleichzusetzen. Denn nur zu schnell gehen dabei diejenigen verloren, die keine Stimme haben oder deren ungerechtes Leid in Weltordnungen oder Sachzwänge eingepasst wird. Es bedeutet zum anderen, die faktische Gestalt von Welt nicht als das einzig Mögliche oder Gültige zu begreifen. Indem die Wirklichkeit so „in die modale Differenz von Wirklichkeit und Möglichkeit gestellt“ (Schupp 1990, 571) wird, wird sie zur Aufgabe für den Menschen und sein Handeln. Hier gewinnt Dichtung ihre spezifische Funktion. Als Entwurf des Möglichen qualifiziert sie die gegenwärtige Zeit als noch nicht erfüllt. Indem die Welt des Textes eine Differenz zur Welt des Lesers markiert, eröffnet sie gleichzeitig einen Spielraum,

in dem Handlungsoptionen entworfen und entwickelt werden können. Die Deutung der Welt ist damit auf eine Vielfalt hin zu öffnen, der der biblische Schöpfungsglaube gleichwohl eine Matrix einschreibt: Sie bleibt bezogen auf den transzendenten Gott als dem Unbedingten, das neue Möglichkeiten eröffnet und verändertes Handeln fordert.

Damit verbunden ist ein dritter Punkt: Jesus von Nazareth hat seine Botschaft vom Reich Gottes in fiktionalen Geschichten entfaltet. Die Form der Fiktionserzählung korrespondiert mit dem Inhalt (vgl. Jünger ²1964, 135). Das Reich Gottes ist etwas, das nicht beschreibbar ist, das sich in seiner Totalität der Erkenntnis entzieht und deshalb auch nicht Schritt für Schritt umgesetzt und vollendet werden kann. Es ist gleichwohl nahe gekommen und geschichtlich konkret geworden – in Verkündigung und im erlösenden Handeln Jesu Christi. Darin hat er selbst ein Beispiel gegeben, was das Nahekommen des Reiches bedeutet. Er hat in erfundenen Geschichten erzählt, wie Normen sich wandeln können und verändertes Verhalten Raum gewinnt. Damit bietet Jesus keine Definition. Er entwirft vielmehr in Verkündigung und Handeln konkrete Situationen mit appellativem Charakter: Sie fordern die Hörerinnen und Hörer bzw. die späteren Leserinnen und Leser dazu auf, ihre Welt im Licht dieser Situationen zu betrachten und das konkrete Verhalten auf andere, ähnliche Situationen zu übertragen.

Ricœur hat in diesem Zusammenhang auf Entscheidendes für die biblische Sprache hingewiesen: Sie ist eine Sprache, die die Existenz zu verwandeln versucht. Wenn die Neubeschreibung und Verwandlung von Wirklichkeit aber über den Umweg der Metapher und der Fiktionserzählung erfolgt, so bedeutet dies, dass sich diese Sprache nicht zuallererst an den Willen, sondern an die Einbildungskraft und Kreativität wendet. Sie gibt den Rezipienten Möglichkeiten an die Hand, die Wirklichkeit mit neuen Augen zu sehen und neue Handlungsoptionen zu entwerfen. „In dieser Weise muß alle *Ethik*, die sich an den Willen richtet, um ihm eine Entscheidung abzuverlangen, einer *Poetik* untergeordnet sein, welche unserer Einbildungskraft neue Dimensionen eröffnet“ (Ricœur 1974, 70). So fordern die biblischen Texte das Lesen der eigenen Situation im neuen Licht. Sie provozieren das Wahrnehmen von Ähnlichkeiten und fordern so die Analyse der jeweiligen Gegenwart. Darin verweist der Anruf, der von den biblischen Texten ausgeht, wiederum auf die Fähigkeiten von zeitgenössischer Dichtung.

Theologische Hermeneutik literarischer Texte

Damit stellt sich am Ende die Frage danach, was eine theologische Hermeneutik zeitgenössischer literarischer Texte bedeuten kann und welches Interesse sie dabei verfolgt. Dass sie ein Interesse verfolgt, ist ebenso zweifelhaft wie unvermeidlich. Theologie verspricht sich etwas von der Beschäftigung mit Literatur. Sie unterstellt sie einer Pragmatik und gefährdet damit den Raum, den sie zu ihrer Entfaltung braucht: „Literatur ist darauf angewiesen, Unbedeutendes tun zu dürfen“ (Bichsel 1982, 7). Doch ist Literatur, insofern jedes Textverstehen mit Applikation verbunden ist, das Benutzt-Werden auch nicht grundsätzlich fremd (vgl. Braungart 2005, 46f.). Sinnvoll kann eine Beschäftigung mit Dichtung jedoch für Theologie nur dann sein, wenn sie gerade die Eigenart von Dichtung zu nutzen weiß. Das bedeutet aber wiederum, die pragmatische Perspektive zurückzuschrauben. Es gilt, um dem Charakter des Poetischen möglichst gerecht zu werden, die

Welt des Textes sich entfalten zu lassen, ihre Mehrdeutigkeit nicht mit Gewusstem verrechnen zu wollen, die ästhetische Erfahrung nicht ins Begriffliche zu reduzieren. Wolfgang Braungart hat dies aus literaturwissenschaftlicher Perspektive auf den Punkt gebracht: „Vor dem Haben-Wollen muß in jedem Fall das Kennenlernen-Wollen stehen. Was man dann kennenlernt, muß nicht immer gleich ‚brauchbar‘ sein. Zudem: Wenn man sich in die andere Disziplin wissenschaftlich einmischt und damit ernstgenommen werden will, muß man auch zu ihr etwas beitragen wollen. Ein literaturtheologischer Beitrag zu Heinrich Böll ist ein literaturwissenschaftlicher Beitrag zu Heinrich Böll“ (Braungart 2005, 67). Damit unterscheidet sich eine theologische Hermeneutik literarischer Texte methodisch nicht von einer literaturwissenschaftlichen Hermeneutik. Die Interessenlage ist eine andere, und die gilt es – wie bei jeder Interpretation – offen zu legen.

Was aber verspricht sich Theologie von Dichtung? Das Interesse kann auf einer methodischen bzw. philosophischen Ebene liegen: Theologie lernt von Dichtung über ihre eigenen Sprachformen. Sie lässt sich zu einer Überprüfung ihres Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnisses anregen und vermag der Eigenart ihres eigenen Textmaterials gerechter zu werden. Damit ist zwangsläufig aber auch eine inhaltliche Ebene verbunden: Die biblischen Texte fordern in ihrer Poetizität die Zeitgenossenschaft. Um die metaphorische Referenz bzw. ihre mimetische Funktion Raum greifen zu lassen, bedarf es eines Sehens von Ähnlichkeiten, die keineswegs offenkundig sein müssen. Das Verstehen der Texte verlangt ein sorgfältiges „Lesen“ der jeweiligen Gegenwart. Theologie ist ein Ort, an dem ein solches Sehen von Ähnlichkeiten stattfindet. Hier hat die theologische Beschäftigung mit Literatur ihren hermeneutischen Ort.

Den Zugang zur Welt über Dichtung zu nehmen, empfiehlt sich für die Theologie aufgrund von Sensibilitäten, die sie aus der eigenen Texttradition mitbringt: Die zentrale Verheißung des Neuen Testaments zu verstehen bedeutet mit Hans-Georg Gadamer, die Frage zu verstehen, auf welche die Verheißung der Basilea eine Antwort war (vgl. Gadamer 1990, 275). Das Reich Gottes wurde in dem konkret, was als unheil erfahren und in der Gegenwart Jesu heil wurde. Die Verheißung vom Heil heute zu verstehen bedeutet, nach Analogien zu suchen und sie angesichts dessen zu deuten, was gegenwärtig als unheil, als widerständig der Sprache entzogen, als Leid verursachend wahrnehmbar ist. Hier kann Theologie von zeitgenössischer Literatur lernen, wobei es nicht schlicht darum geht, Christliches in Literatur wiederzuentdecken. Dichtung gewinnt vielmehr in ihrer ganzen Breite an Sinn dadurch, dass sie verhilft, „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“ (GS 62). Das Ziel einer theologischen Beschäftigung mit Dichtung ist letztlich nicht der Text selbst, sondern über die in den Texten angebotene Hinsicht auf die Welt in ein Gespräch zu kommen über die faktische Gestalt von Wirklichkeit – doch dies geht gerade nicht, ohne vorher den Text zum Ziel gemacht zu haben. Dichtung gewährt Zugang zu Erfahrungen, die in der Organisation des Alltags keine Sprache finden. Sie figuriert diese in Erzählungen vom Scheitern, von den Ambivalenzen der Macht, von den Schwierigkeiten der Identitätsfindung. Ihr Feld ist die Sprache der Liebe wie das Anschreiben gegen den Tod. Literatur erwächst aus dem von Heinrich Böll beschriebenen Gefühl, sich in dieser Welt nicht ganz zu Hau-

se zu fühlen (vgl. Böll ³1986, 64–76). Darin ist Dichtung Medium von Hoffnung wie von Widerstand. Ihren theologischen Wert gewinnt sie nicht erst, wenn sie explizit von Gott oder Kirche zu reden beginnt. Ihr theologischer Wert entsteht bereits dort, wo sie die faktische Gestalt der Wirklichkeit nicht unhinterfragt lässt, wo sie den Menschen aus seinem Alltag heraushebt und die Wirklichkeit transzendieren lässt, wo sie ihm auf dem Weg der Fantasie Freiheit zurückgibt und Handlungsmöglichkeiten eröffnet.

Theologie lässt sich so letztlich als ein Ort der Lektüre beschreiben, an dem eine Vielzahl von Texten aufeinander trifft: Sie deutet – eingebettet in die kirchliche Lese- und Erzählgemeinschaft – die biblischen Texte sowie die Texte der Tradition. In ihrem Licht „liest“ sie die zahllosen Diskurse, in denen die Aneignung von Wirklichkeit erfolgt. Wo Theologie in ihre Lektüre poetische Texte mit einbezieht, bleibt sie sensibel für deren Verdeckungen. Mit Hilfe von Dichtung vermag sie die hegemonialen Diskurse im Modus des „Als-ob“ auf den Prüfstand zu stellen – auch diejenigen, die die faktische Gestalt von Religion und Theologie selbst mit produziert. Die Perspektive ist dabei nicht zuletzt eine ethische: Es geht dabei um den Menschen, der unausweichlich entscheiden muss, wie er in der konkreten Situation handelt. Theologie wird darin zu einem prophetischen Ort, an dem die Gegenwart im Lichte der christlichen Heilshoffnung gedeutet und in ihrer konkreten Gestalt nicht einfach hingenommen werden kann, sondern einer Wertung zu unterziehen ist. Umgekehrt lässt auch die Analyse der Gegenwart die Texte der Tradition je neu verstehen. Zu all dem lässt sich Dichtung nicht unmittelbar in Dienst nehmen, denn man muss damit rechnen, dass „die Literatur seit je mit fast bössartiger Konsequenz an den Vorstellungen ihrer Leser vorbeischiebt“ (Bichsel 1997, 17). Aber man kann sich von ihr auf Wege führen lassen, die man vorher nicht unbedingt abschätzen konnte und sich je neu überraschen lassen. Sich mit den allgemein poetischen wie auch den poetischen Texten der Bibel eine Zeit lang vom (vermeintlich) Gewussten zu befreien, kann – nicht planbar aber dennoch – zu Augenblicken der Offenbarung führen.

Bibliographie

- Assmann, A. (1980): Die Legitimität der Fiktion. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Kommunikation, München.
- Backhaus, K.; Häfner, G. (2007): Historiographie und historisches Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese (BThS 86), Neukirchen-Vluyn.
- Bichsel, P. (1982): Der Leser. Das Erzählen. Frankfurter Poetik-Vorlesungen, Frankfurt a.M.
- Böll, H. (³1986): Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. Über Gott, Jesus und Christus. Gespräch mit Heinrich Böll, in: K.-J. Kuschel (Hg.), Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. 12 Schriftsteller über Religion und Literatur, München, 64–76.
- Braungart, W. (2005): Literaturwissenschaft und Theologie. Versuch zu einem schwierigen Verhältnis, ausgehend von Kafkas Erzählung ‚Ein Hungerkünstler‘, in: E. Garhammer; G. Langenhorst (Hg.), Schreiben ist Totenerweckung. Theologie und Literatur, Würzburg, 43–69.
- Danto, A.C. (1985): Narration and Knowledge (including the integral text of Analytical Philosophy of History), New York.

- Dohmen, C.* (²1987): Das Bildverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (BBB 62), Frankfurt a.M.
- Dürrenmatt, F.* (1998): Die Panne. Ein Hörspiel und eine Komödie, Zürich.
- Ebach, J.* (1986): Ursprung und Ziel. Erinnerter Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen, Reflexionen, Geschichten, Neukirchen-Vluyn.
- Fausser, M.* (⁴2008): Einführung in die Kulturwissenschaft, Darmstadt.
- Gadamer, H.-G.* (1990): Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke 1. Hermeneutik 1), Tübingen.
- Iser, W.* (²1984): Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München.
- Ders.* (1991): Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie, Frankfurt a.M.
- Ders.* (1992): Theorie der Literatur. Eine Zeitperspektive (Konstanzer Universitätsreden 182), Konstanz.
- Jauß, H.R.* (²1997): Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, Frankfurt a.M.
- Jüngel, E.* (²1964): Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie (HUTh 2), Tübingen.
- Kutzer, M.* (2006): In Wahrheit erfunden. Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis (ratio fidei 30), Regensburg.
- Musil, Robert* (¹⁸2004): Der Mann ohne Eigenschaften I. Erstes und Zweites Buch, hgg. v. A. Frisé, Hamburg.
- Ricœur, P.; Jüngel, E.* (1974): Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. Mit einer Einführung von P. Gisel, München.
- Ricœur, P.* (1981): Gott nennen, in: B. Casper (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg u.a., 45–79.
- Ders.* (1988/1989/1991): Zeit und Erzählung (Übergänge 18/1–3), Bd. 1: Zeit und historische Erzählung, 1988; Bd. 2: Zeit und literarische Erzählung, 1989; Bd. 3: Die erzählte Zeit, 1991, München.
- Rorty, R.* (2003): Der Roman als Mittel zur Erlösung aus der Selbstbezogenheit, in: J. Küpper; C. Menke (Hg.), Dimensionen ästhetischer Erfahrung, Frankfurt a.M., 49–66.
- Schupp, F.* (1990): Schöpfung und Sünde. Von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung, Düsseldorf.
- Stierle, K.* (2001): Art. Fiktionalität, in: K. Barck u.a. (Hg.), Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden, Bd. 2, Stuttgart u.a., 380–428.
- Stubenrauch, B.* (1995): Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung (QD 158), Freiburg u.a.
- White, H.* (1991): Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa, Frankfurt a.M.
- Zenger, E.* (1983): Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112), Stuttgart.
- Zymner, R.; Engel, M.* (Hg.) (2004): Anthropologie der Literatur. Poetogene Strukturen und ästhetisch-soziale Handlungsfelder, Paderborn.

Fictional texts create worlds constituted by the text. They offer a virtual possibility to review everyday life and to fathom playfully new possibilities of living in the world. The linguistic organization of reality is therefore qualified as criticisable and modifiable. Fictional texts let us see reality from the view of the alternative. There they meet with a Christian point of view as it is figured by the belief in creation or Jesus' message of the kingdom.