

»Nimm und lies«

Theologische Überlegungen zur Bedeutung einer Lesekultur

Von *Markus Knapp, Bochum*

So gelangte sie zu den Eichen bei der
Überfahrt. Der Knabe war eingeschlafen ...
Sie setzte sich, legte ihn neben sich nieder
und fuhr fort zu lesen: sie vergaß Zeit und
Stunden: sie saß versunken in ihrem Buch,
in sich selbst.

(J. W. von Goethe, *Die Wahlverwandtschaften*)

Für nicht wenige heute ist die Sache ausgemacht: »Wir leben in neuen Kommunikationsverhältnissen, die mit dem Leitmedium der Neuzeit, dem Buch, gebrochen haben. Computer und elektronische Medien befördern das Ende einer Welt, die Marshall McLuhan Gutenberg-Galaxis genannt hat.« Und in der Tat, es dürfte ja schwer zu bestreiten sein: »Längst haben die Diffusion elektronischer Gadgets, die alles durchdringenden Vibrationen der Pop-Musik und der kultische Konsum von Marken-Artikeln eine Weltkommunikation etabliert, die Sprache kaum mehr braucht.« Widerstand und Widerspruch erscheinen deshalb von vornherein aussichtslos, man kann sich dadurch eigentlich nur lächerlich machen. Denn »nur traumwandelnde Philosophen versuchen es noch, gegen diese Extension der Telerelationen die alten Mächte der Liebe, des Besonderen und – der Schrift zu beschwören.« Und so bleibt denn schließlich nur die nüchterne Einsicht: »Sprache ist nicht mehr das Haus unseres Seins – es ist aus Algorithmen erbaut.« »An die Stelle des Literarischen tritt das Numerische.«¹

Das alles zieht tiefreichende Folgen nach sich. Denn Kommunikationsmedien sind keine äußerlich bleibenden Gebrauchsgegenstände, sie lassen sich nicht einfach und beliebig wechseln wie Hemden. Medien konstituieren vielmehr das, was als Wirklichkeit erfahren wird, ganz wesentlich mit, indem sie einen je spezifischen Zugang zur Wirklichkeit eröffnen. Und zwar gilt das sowohl für die Wirklichkeit der Welt wie auch für die des kommunizierenden Menschen selbst. So insistieren denn auch die intellektuellen Propagan-

¹ Die Zitate finden sich bei *N. Bolz*, Am Ende der Gutenberg-Galaxis. Die neuen Kommunikationsverhältnisse, München 1995, 7. Tf. 7. 179.

disten eines neuen Medienzeitalters energisch auf den anthropologischen Konsequenzen, die das mit sich bringt. »Das ist das Ende des alteuropäischen Menschen, dessen Menschwerdung ... sich ... als Alphabetisierung vollzogen hat.« Wenn die Schrift und mit ihr das Buch als das Medium der Besonderung und Individualisierung zu gelten haben, so tritt mit deren Ablösung durch die elektronischen Medien ein neuer anthropologischer Typus hervor. »Der Mensch der Zukunft ist nicht mehr neuzeitliches Individuum, sondern Schaltmoment im Medienverbund.« Seine Individualität bildet er nicht mehr aus im Gegenüber zur Welt, in der Auseinandersetzung mit ihr, die sich wesentlich lesend vollzogen hat. Der Mensch des Medienzeitalters wird vielmehr immer stärker reduziert auf seine Funktion als Teil eines umfassenden Datennetzes; aus ihm selektiert er Daten, um daraus Kommunikationsangebote für andere Kommunikationsteilnehmer zu machen. Sein Selbst schwimmt dabei mehr und mehr in der Flut der Datenströme und in den Räumen der daraus unablässig sich bildenden virtuellen Realitäten. Systemtheoretische Kommunikationstheorien, die diesen veränderten Verhältnissen Rechnung zu tragen versuchen, sprechen daher auch »vom Menschen als Black box, um von ihm als ›Seele‹ schweigen zu können.«²

Nun muß man das selbstverständlich nicht alles für bare Münze nehmen. So schließen sich ja die Benutzung elektronischer Medien und das Lesen von Büchern keineswegs gegenseitig aus.³ Die Verbreitung neuer Medien geht daher, jedenfalls bis auf weiteres, einher mit einer wachsenden Buchproduktion. Und auch die Abgesänge auf das Buch bzw. das Lesen werden ja vorläufig meist noch in Buchform angestimmt. Alles das in Rechnung gestellt, es bleibt dennoch unbestreitbar: Der Vormarsch der elektronischen Medien bleibt nicht ohne Auswirkungen auf das Lesen. Dafür dürfte auch die wachsende Zahl von Publikationen, die sich mit dem Lesen und der Geschichte des Lesens beschäftigen, ein Indiz sein⁴; sie erinnern doch ein wenig an das auf die Philosophie gemünzte Diktum Hegels: Wenn sie »ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden«, so wie ja auch »die Eule der Minerva erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug (beginnt).«⁵

² Die Zitate bei *N. Bolz*, Am Ende der Gutenberg-Galaxis, a.a.O. 179. 194. 36.

³ Vgl. dazu etwa die differenzierenden Hinweise von *W. Graf*, Der Eigensinn des Lebens, in: *Merkur* 52 (1998), 139–148.

⁴ Vgl. etwa: *S. Birkerts*, Die Gutenberg-Elegien. Lesen im elektronischen Zeitalter, Frankfurt/M. 1997; *A. Manguel*, Eine Geschichte des Lesens, Berlin 1998; *M. Bickenbach*, Von den Möglichkeiten einer »inneren« Geschichte des Lesens, Tübingen 1999.

⁵ *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts (Werke 7), Frankfurt/Main 1986, 28.

Was bedeutet es für das Christentum als Buchreligion, wenn in unseren kulturellen Zusammenhängen sich der Stellenwert des Lesens nachhaltig verändert? An dieser Frage sollten Theologie und Kirche nicht gedankenlos vorbeigehen, sondern versuchen, sich darüber Rechenschaft abzulegen; möglicherweise hängt ja davon in der Zukunft für den christlichen Glauben und seine Weitergabe doch einiges ab. Und so ist denn auch in jüngerer Zeit wiederholt die Forderung nach einer Theologie des Lesens laut geworden.⁶ Im folgenden soll die Aufmerksamkeit auf einen Aspekt gelenkt werden, der dabei bisher eher vernachlässigt wurde, nämlich die Frage nach der Bedeutung eines *literarischen* Lesens für den christlichen Glauben im Medienzeitalter. Den Ausgangspunkt dabei bilden aber einige Hinweise zum Verständnis des Christentums als einer Buchreligion.

1. DAS CHRISTENTUM ALS BUCHRELIGION

Will man die Bedeutung des Buches und des Lesens für den christlichen Glauben ermessen, so erscheint es wichtig, sich deutlich zu machen, was schriftliche Kommunikation auszeichnet gegenüber dem mündlichen Wort und dem unmittelbaren, persönlichen Gespräch. Dazu zählt vor allem, daß Schrift Grenzüberschreitung ermöglicht. Wer schriftlich kommuniziert, ist nicht mehr angewiesen auf die persönliche Anwesenheit seiner Kommunikationspartner. Er vermag Abwesende und dabei auch ihm völlig Unbekannte anzusprechen mittels eines schriftlich fixierten Textes. Diese grenzüberschreitenden Möglichkeiten schriftlicher Kommunikation hat sich im frühen Christentum als erster Paulus zunutze gemacht; er konnte so durch seine Briefe auch dann in seinen Gemeinden präsent sein, wenn er persönlich nicht anwesend war. Das kam nicht zuletzt auch den missionarischen Aktivitäten des Apostels zugute, was wiederum von grundsätzlicher Bedeutung erscheint: Die Ausbreitung des Christentums in unterschiedliche Völker und Kulturen hinein wäre ohne die verschiedenen Formen schriftlicher Kommunikation nicht möglich gewesen.

⁶ Vgl. W. Seidel (Hg.), *Offenbarung durch Bücher? Impulse zu einer »Theologie des Lesens«*, Freiburg/Br. 1987; L. Muth, *Brauchen wir eine Theologie des Lesens*, in: StZ 206 (1988), 539–552; A. Th. Khoury/L. Muth (Hg.), *Glauben durch Lesen? Für eine christliche Lesekultur* (QD 128), Freiburg/Br. 1990; K. Huizing/U. H. J. Körtner/P. Müller, *Lesen und Leben. Drei Essays zur Grundlegung einer Lese-theologie*, Bielefeld 1997.

Die Schrift vermag jedoch nicht nur räumliche, sondern auch zeitliche Grenzen zu überwinden. Wer schriftlich kommuniziert, der kann sich auch an Adressaten jenseits der eigenen Gegenwart und Lebenszeit wenden. Und es ist nun gerade diese Überwindung zeitlicher Grenzen durch die Schrift, die die sowohl für das Judentum wie das Christentum spezifische Traditionsbildung ermöglicht und damit dann auch die Bindung an die jeweilige Tradition. Denn mittels der Schrift lassen sich bestimmte Ereignisse und Geschehnisse nicht nur festhalten, sondern auch als normativ und verbindlich festschreiben. So können sie in jeder Gegenwart, in jeder Generation oder Epoche je neu vergegenwärtigt werden als Grundlage des Selbstverständnisses einer religiösen Gemeinschaft. Sowohl das Judentum wie auch das Christentum zeichnen ja Erfahrungen und Ereignisse der Vergangenheit als normativ aus und bleiben deshalb unabdingbar angewiesen auf deren je neue Vergegenwärtigung. Gegenüber mündlicher Überlieferung und ihren potentiellen Wucherungen bietet dabei die schriftliche Fixierung des Traditionsbestandes den Vorteil, dem Überlieferten eine verbindlichere und damit auch verlässlichere Gestalt geben zu können.

In diesem Sinne kann man deshalb mit Karl Rahner sagen, »daß das Wort Gottes als im Menschenwort inkarniert zu seinem vollen Wesen gekommen ist, indem es Buchwort wurde«. ⁷ Der biblische Glaube – und zwar sowohl in seiner jüdischen wie in seiner christlichen Ausprägung – sowie die auf der Basis dieses Glaubens entstehende Gemeinde sind daher in der Tat »mitkonstituiert durch das Buch«. ⁸ Die in schriftlicher Form, in Buchgestalt weitergegebene Tradition bildet die konstitutive Grundlage der religiösen Gemeinschaft in all ihren lokalen Einzelgemeinden. Dann ist aber auch »Lesekultur ... ein Fundament des Christentums« ⁹ (und analog auch für das Judentum). Damit ist selbstverständlich noch nichts gesagt über die konkrete Ausformung einer solchen Lesekultur; gesagt ist lediglich, daß die Aneignung von gelesenen Texten unabdingbar bleibt, wenn Menschen zum Glauben finden oder im Glauben bestärkt werden sollen.

Dagegen läßt sich auch nicht die paulinische Aussage ins Feld führen, daß der Glaube vom Hören bzw. aus dem Gehörten (ἐξ ἀκοῆς) kommt (Röm 10,17). Zwar ist es richtig zu sagen: »Das Lesen kann das Hören und damit die Verkündigung des Wortes nicht

⁷ K. Rahner, Die Heilige Schrift – Buch Gottes und Buch der Menschen, in: StZ 202 (1984), 35–44, 43.

⁸ K. Rahner, Die Heilige Schrift, a.a.O. 39.

⁹ L. Muth, Glück, das sich entziffern läßt. Vom Urmedium des Glaubens, Freiburg/Basel/Wien 1992, 15.

einfach ersetzen.«¹⁰ Das bedeutet jedoch keineswegs, daß Lesen und Hören in einem Gegensatz zueinander stünden; sie sind vielmehr aufeinander verwiesen. So kommt ja auch das Gehörte, also die im gesprochenen Wort verkündete Botschaft, in irgendeiner Form vom schriftlichen Text her, der nur lesend erschlossen werden kann. Aber man muß dann in der Tat auch umgekehrt sagen: Damit der gelesene Text für den Leser »sprechend« wird, bedarf es des Hörens auf das Wort, auf das gesprochene Zeugnis des Glaubens. Deutlich wird das an der Geschichte von dem äthiopischen Hofbeamten in der Apostelgeschichte (8,26–40). Er befindet sich auf der Rückreise von Jerusalem in seine Heimat und liest dabei in den Schriften des Propheten Jesaja. Da begegnet ihm Philippus und fragt ihn: »Verstehst du auch, was du liest?« Und der Äthiopier antwortet darauf: »Wie sollte ich, wenn mich nicht jemand anleitet?« (V. 30 f). Und so bittet er Philippus, ihm das Schriftwort vom leidenden Gottesknecht in Jes 53 zu erläutern und ihm zu sagen, auf wen es sich bezieht. »Da öffnete Philippus seinen Mund und verkündete ihm das Evangelium von Jesus« (V. 35). Daraufhin findet der Äthiopier zum Glauben und läßt sich von Philippus taufen. Die Geschichte macht deutlich, daß das Lesen eines Textes nicht automatisch auch zu seinem rechten Verständnis führt. Zwar hängen ἀναγινῶσκω (lesen) und γινῶσκω (verstehen) miteinander zusammen, sie verweisen aufeinander schon durch ihre Stammverwandtschaft, aber sie müssen auch unterschieden werden. Das Lesen soll zum rechten Verstehen führen; aber das geschieht nicht von selbst, denn Lesen und Verstehen sind nicht einfach identisch. Es bedarf vielmehr des deutenden Wortes, um unter den verschiedenen Verstehensmöglichkeiten, die der Text eröffnet, die richtige zu finden.

Die Geschichte in Apg 8 macht aber noch auf einen anderen wichtigen Aspekt aufmerksam. Sie zeigt an, daß die rechte Auslegung solcher interpretationsoffener Texte sich nicht aus einer willkürlichen Verfügungsmacht des menschlichen Interpretieren ergibt. Die ganze Szene ist nämlich nach der Darstellung der Apostelgeschichte umfassen vom Wirken des Hl. Geistes: Er veranlaßt den Philippus überhaupt erst, sich dem Wagen des Äthiopiers zu nähern; und der Geist führt ihn dann nach der Taufe wieder von ihm weg (VV. 29. 39). Das bedeutet dann aber doch wohl: Auch die Erschließung des Gelesenen selbst verdankt sich dem Wirken des Gottesgeistes; ohne seinen Beistand bliebe der Text verschlossen. Das erinnert an

¹⁰ K. Kertelge, »Verstehst du auch, was du liest?« (Apg 8,30), in: A. Th. Khoury/L. Muth (Hg.), *Glauben durch Lesen?*, a.a.O. 14–22, 15.

die paulinische Antithese von Buchstaben und Geist: »Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig« (2 Kor 3,6; vgl. auch Röm 7,6).¹¹ Der »Buchstabe« allein vermag den Menschen nicht zum Heil zu führen; er verschließt den Menschen vielmehr in sich selbst und wird ihm so gerade zum todbringenden Verderben, wie Paulus in Röm 7 anhand seiner eigenen Erfahrung mit dem jüdischen Gesetz erläutert. Erst der Geist ist »lebendig machend« (1 Kor 15,45), und deshalb kann auch nur ein vom Geist geleitetes Lesen den Menschen auf den Weg zum Heil führen.

Als letzten neutestamentlichen Text sei schließlich auf die Emmausgeschichte (Lk 24,13–35) verwiesen.¹² Auch hier muß den beiden Jüngern der Sinn der Schrift eröffnet werden. Nur ist es jetzt der auferstandene Jesus selbst, der »ausgehend von Mose und allen Propheten auslegte, was über ihn selbst in allen Schriften steht« (V. 27). Daraufhin erkannten die Jünger ihn beim Brechen des Brotes (V. 31). Die Emmausgeschichte macht dabei nun aber auf einen zusätzlichen wichtigen Aspekt aufmerksam: Dieses Erkennen des Auferstandenen ist nur möglich, weil Jesu Auslegung der Schriften sie selbst persönlich, innerlich bewegt und erfaßt: »Brannte uns nicht das Herz, als er auf dem Weg mit uns redete und uns die Schriften öffnete?« (V. 32). Die Auslegung der Schrift, des Gelesenen kann also nur da an ihr Ziel kommen, wo sie den Menschen innerlich, in seinem »Herzen« erreicht und er sich davon selbst betroffen weiß. Erst auf der Basis eines solchen innerlichen Betroffenseins wird es möglich, den wahren Sinn der Schrift zu erkennen. Die Frage, der im folgenden nachgegangen werden soll, lautet nun aber: Ist nicht gerade das Lesen in besonderer Weise dazu geeignet, das Herz des Menschen zum Brennen zu bringen, d. h. sein Inneres zu berühren, ihn zu konfrontieren mit seiner eigenen subjektiven Wirklichkeit und ihn so zu öffnen für die Botschaft des Evangeliums?

2. VOM LESEN ZUM GLAUBEN

Dafür, daß der Lektüre im Zuge der Glaubensfindung eine wesentliche Bedeutung zukommen kann, gibt es im Raum des Christentums eine Reihe bekannter Beispiele. Aus jüngerer Zeit wäre hier etwa Edith Stein zu nennen, bei deren Konversion die Beschäfti-

¹¹ Vgl. dazu *H.-J. Klauck*, 2. Korintherbrief (NEB NT 8), Würzburg 1986, 36 f.

¹² Alle »Lesetexte« im NT werden ausführlich behandelt von *P. Müller*, »Verstehst du auch, was du liest?«. Lesen und Verstehen im Neuen Testament, Darmstadt 1994; zur Emmausperikope: 88–92.

gung mit der Autobiographie Teresas von Avila eine wichtige Rolle spielte.¹³ Das wohl berühmteste Beispiel aber ist Augustinus. Im 8. Buch seiner »Confessiones« berichtet er, wie seine Bekehrung in einem unmittelbaren Zusammenhang steht mit einem Leseerlebnis. Danach befand Augustinus sich in einer tiefen Lebenskrise; er wurde hin- und hergerissen zwischen der Sehnsucht nach Gott einerseits sowie dem Verlangen nach weltlichen, insbesondere sexuellen Genüssen andererseits. Da hörte er aus dem Nachbarhaus eine Kinderstimme sagen: »Tolle, lege; tolle, lege – nimm es, lies es«. Augustinus bezog das auf sich selbst, nicht zuletzt in Erinnerung an den Mönchsvater Antonius, von dem er gehört hat, daß er bei seiner Lektüre der Evangelien auf eine Stelle (Mt 19,41) gestoßen war, die ihn zu einer radikalen Änderung seines Lebens veranlaßt hat. So ging Augustinus dorthin, wo er das Buch mit den Schriften des Apostels Paulus zurückgelassen hatte. Er schlug es auf und stieß auf Röm 13, 13f, wo Paulus dazu auffordert, sich nicht fleischlichen Genüssen hinzugeben, sondern Jesus Christus anzuziehen. Dazu schreibt Augustinus: »Weiter wollte ich nicht lesen, und weiter war es auch nicht nötig. Denn kaum war dieser Satz zu Ende, strömte mir Gewißheit als ein Licht ins kummervolle Herz, daß alle Nacht des Zweifels hin und her verschwand.«¹⁴

Gewiß ist diese Szene von Augustinus stilisiert.¹⁵ Dennoch steht außer Zweifel, daß seine Bekehrung in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Pauluslektüre zu sehen ist. Augustinus vermerkt selbst ausdrücklich, daß er in dieser Zeit »diese Schriften mit höchster Hingabe« gelesen habe.¹⁶ Außerdem wird von zwei kaiserlichen Beamten berichtet, die in der Nähe von Trier während eines Spaziergangs auf einige Mönche stießen, bei denen sie den Bericht über das Leben des Antonius fanden. Der eine von ihnen begann darin zu lesen; und während er las, spürte er »das Wogen in seinem Herzen«; er wurde »im Innern andern Sinnes« und entschloß sich, Mönch zu werden.¹⁷

Augustinus hebt also im Zusammenhang mit dem Bericht von seiner eigenen Bekehrung in auffälliger Weise das Motiv des Lesens hervor, genauer gesagt, die lebensverändernde Kraft und Wirkung, die mit der Lektüre offenbar einhergehen kann. Beim Lesen, so macht Au-

¹³ Vgl. C. Koepcke, Edith Stein. Ein Leben, Würzburg 1991, 147 ff.

¹⁴ Conf. VIII, 12, 29.

¹⁵ Vgl. dazu etwa: K. Flasch, Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980, 45–52; K. Kienzler, Gott in der Zeit berühren. Eine Auslegung der Confessiones des Augustinus, Würzburg 1998, 216–220.

¹⁶ Conf. VIII, 6,14.

¹⁷ Conf. VIII, 6,15.

gustinus deutlich, wird das Innerste des Menschen berührt, seine tiefsten Nöte und Sehnsüchte, die ihm bis dahin möglicherweise selbst gar nicht bewußt gewesen sind, so wie das bei dem kaiserlichen Beamten in Trier der Fall gewesen zu sein scheint. Das Lesen kann somit den Menschen mit seiner ganz persönlichen inneren Wirklichkeit konfrontieren und ihn dadurch zu einer entsprechenden Neuorientierung seines Lebens veranlassen. Das Brennen des Herzens, von dem in der Emmausgeschichte die Rede ist, wird von Augustinus also ganz dezidiert mit dem Lesen in Verbindung gebracht.

Was zeichnet nun aber das Lesen aus, so daß es eine solche Wirkung hervorzubringen vermag? Entscheidend ist auf jeden Fall: Lesen ist ein in hohem Maße selbstbestimmter Akt. Der Leser hat im Vergleich zu anderen Medien eine große Freiheit gegenüber dem Inhalt, dem Gelesenen; er bestimmt die Rezeption des Textes in hohem Maße selbst. So hat er die Möglichkeit, die Lesegeschwindigkeit zu variieren entsprechend seinen persönlichen Bedürfnissen; er kann zurückblättern, bereits Gelesenes wiederholen, bei Bedarf auch mehrmals. Der Lesevorgang kann aber auch ganz unterbrochen werden, um das Gelesene auf sich wirken zu lassen, um es zu bedenken, ihm nachzufühlen. Und es sind eben diese spezifischen Eigenheiten des Lesens, die es ermöglichen, daß der Leser hier selbst in besonderer Weise mit ins Spiel kommt mit seinen ureigenen Fragen und Erfahrungen. Ja, Lesen eröffnet geradezu »ein inneres Gespräch über Erfahrungen«. ¹⁸ Indem der Leser sich selbst mit hineinziehen läßt in den Text, kann er vom Gelesenen in seinem Inneren betroffen und bewegt werden.

So erweist sich Lesen als ein höchst eigenständiger Akt. Er läßt sich keineswegs dem Sehen und dem Hören unterordnen und als eine »beide notdürftig ersetzende Funktion« bestimmen. ¹⁹ Lesen kann ein die Subjektivität des Menschen in ganz besonderer Weise betreffendes und herausforderndes Tun sein. Wohl nicht zuletzt deshalb spielt ja das Lesen etwa bei Augustinus eine so wichtige Rolle, setzt er doch »den Prozeß der sich herstellenden ›Subjektivität‹ als Paradigma des menschlichen Selbstverständnisses ein.« ²⁰ Und eben als Leser bestimmt der Mensch in hohem Maße selbst über seine eigene subjektive Welt. ²¹ Das ist ja auch der Grund, warum die Kir-

¹⁸ H. Zirker, Art. »Lesen, Lesekultur I. Rezeptionstheoretisch«, in: LThK 6³, 849 f, 849.

¹⁹ Das ist die These von H. U. von Balthasar, Sehen, Hören und Lesen im Raum der Kirche, in: ders., Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II, Einsiedeln 1971³, 484–501.

²⁰ K. Flasch, Augustin, a.a.O. 413.

²¹ Vgl. etwa G. Bachl, Lesen – ein Weg in die Freiheit, Innsbruck/Wien 1989.

che über weite Strecken ihrer Geschichte ein überaus ambivalentes Verhältnis zum Lesen und zum Buch hatte und immer wieder versuchte, die Lesepraxis ihrer Gläubigen auf äußerst massive Weise zu reglementieren. Doch mit der Neuzeit ist die bei Augustinus eingeleitete Freisetzung einer selbstbestimmten Subjektivität endgültig zum Durchbruch gekommen.

3. DAS BUCH ALS DOMINANTES MEDIUM DER NEUZEIT – DIE GUTENBERG-GALAXIS

Mit der Erfindung des Buchdrucks war eine rasche Ausbreitung des Buches möglich; es entstand die heute oft sog. Gutenberg-Galaxis. Als ihr dominantes Medium ermöglichte das Buch nicht nur eine Verbreitung des Wissens, sondern auch die Beförderung einer selbstbestimmten Subjektivität. Damit wurde das Buch zum entscheidenden Träger dessen, was man die neuzeitliche Wende zum Subjekt nennt.

Neuzeitliches Denken geht nicht mehr aus vom Kosmos als ganzem, verstanden im Sinne einer umfassenden Ordnung, innerhalb derer die unterschiedlichen Seienden ihren je spezifischen Platz haben. Neuzeitliches Denken geht vielmehr aus vom Menschen und seiner Selbsterfahrung. Das Wissen des Menschen um sich selbst wird zum entscheidenden Bezugspunkt der Wirklichkeitserkenntnis; der Mensch als denkendes Ich macht sich zum organisierenden Zentrum der Wirklichkeit im ganzen. Deshalb rückt in der neuzeitlichen Philosophie die Anthropologie auch immer mehr in eine Schlüsselstellung.

Diese »Wende zum Subjekt« reflektiert sich auch in der Kunst. Sie zeichnet das Schicksal des auf sich selbst gestellten Menschen in seiner ganzen Ambivalenz nach. Beispielhaft kann man sich das verdeutlichen an Georg Lukács' »Theorie des Romans«. ²² In diesem Buch, entstanden im Winter 1914/15 unter dem Eindruck des Kriegsausbruchs und der damit offenkundig gewordenen Gefährdungen der neuzeitlichen Zivilisation, begreift Lukács den Roman als die literarische Form, in der sich die Situation des neuzeitlichen Menschen adäquat Ausdruck verschafft.

Für Lukács ist der Roman »die Epopöe eines Zeitalters, für das die extensive Totalität des Lebens nicht mehr sinnfällige gegeben ist, für

²² G. Lukács, Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik, Neuwied/Berlin 1963. Die folgenden Zitate finden sich auf den Seiten 53, 75, 62, 89, 35.

das die Lebensimmanenz des Sinnes zum Problem geworden ist und das dennoch die Gesinnung zur Totalität hat.« Der Roman zeigt demnach also den Menschen, der nach dem Zusammenbruch der kosmischen Ordnung, eines sinnstiftenden Ganzen nach einer neuen sinngebenden Lebensgestalt sucht. Die Helden des Romans sind dabei auf sich allein gestellt; deshalb ist die »äußere Form des Romans eine wesentlich biographische«. Eine neue Sinngestalt des Lebens muß sich demnach zeigen im Rahmen eines individuellen Lebenszusammenhangs; die Romanhelden sind nicht mehr Repräsentanten einer *vorgegebenen* Ordnung, sondern einer Ordnung, die sich herausbilden muß im Ganzen einer Lebensgeschichte, und dies kann ja immer nur die Lebensgeschichte eines einzelnen, besonderen Menschen sein. So aber läßt sich dann auch die im Roman sich herstellende Sinngestalt des Lebens nicht einfach verallgemeinern; sie ist nur eine unter einer Pluralität von Sinngestalten, bis hin zur Möglichkeit einer völligen Verfehlung jeglichen Lebenssinnes.

In Gang gesetzt werden diese literarischen Suchbewegungen nach Lukács durch die Fremdheit, die das neuzeitliche Subjekt gegenüber seiner Außenwelt empfindet. Diese Fremdheit resultiert aus der Erfahrung, »daß die selbstgeschaffene Umwelt für den Menschen kein Vaterhaus mehr ist, sondern ein Kerker«. Nach dem Zusammenbruch der kosmischen Ordnung fallen die Innenwelt des Menschen und seine Außenwelt auseinander. Der Mensch fühlt sich in der von ihm selbst gestalteten Welt nicht mehr beheimatet; sie tritt ihm als etwas Fremdes gegenüber, das seine Selbstfindung zu verhindern droht. An der damit gegebenen Spannung arbeitet der Roman sich ab.

Dabei eröffnet sich den Romanhelden aber zugleich auch ein ganz neuer Freiheits- und Möglichkeitsraum. Denn sie sind ja nicht mehr, wie die Helden des klassischen Epos, lediglich Repräsentanten einer vorgegebenen Ordnung, sondern ganz auf ihre je eigene Individualität verwiesen. So kann Lukács sagen: »Der Roman ist die Form des Abenteuers, des Eigenwertes der Innerlichkeit; sein Inhalt ist die Geschichte der Seele, die da auszieht, um sich kennenzulernen, die die Abenteuer aufsucht, um an ihnen geprüft zu werden, um an ihnen sich bewährend ihre eigene Wesenheit zu finden.« Der Roman ist also gewissermaßen ein Experimentierfeld, auf dem der Mensch sich selbst erforscht, und zwar in einer bis dahin nicht gekannten Radikalität. Die Romanhelden überlassen sich ganz der »Eigenlogik« ihrer Subjektivität, deren Fragen, Strebungen, Abgründen usw.; sie negieren gesellschaftlich festgelegte Rollenzwänge oder moralische Standards, um vorbehaltlos und schonungslos die eigene Innenwelt zu ergründen. Und ein Roman ist um so besser gelungen, je authentischer er in dieser Hinsicht ist.

So stellt der moderne Roman, im Gefolge und als Konsequenz der neuzeitlichen Wende zum Subjekt, eine autonome Suchbewegung dar, bei der der Mensch sich selbst zu finden und so den Sinn seines Daseins in neuer Weise zu ergründen versucht. Autonom ist diese Suchbewegung, weil sie an nichts Vorgegebenem mehr orientiert ist, sondern ganz auf sich selbst verwiesen, ihrer eigenen Logik und Dynamik verpflichtet bleibt. Es ist dies, wie Lukács mit einer berühmt gewordenen Formulierung gesagt hat, »ein Ausdruck der transzendentalen Obdachlosigkeit«, in die der neuzeitliche Mensch sich hineinbegeben hat.

Das, was Lukács herausgearbeitet hat im Hinblick auf die Bedeutung und den kulturellen Ort des modernen Romans, wird heute in einem ganz bestimmten Sinne bestätigt und weitergeführt durch die Rezeptionsästhetik. Hatte nämlich die Produktionsästhetik, der auch Lukács verhaftet blieb, ihr Augenmerk auf die Intentionen des Autors und deren Rekonstruktion gerichtet, so nimmt die Rezeptionsästhetik einen Perspektivenwechsel vor und lenkt den Blick nun auf den Leser sowie den Akt des Lesens.²³ Von diesem neuen literaturwissenschaftlichen Konzept her wird deutlich: Ein literarischer Text gibt dem Leser zwar bestimmte Strukturen und Elemente vor; Bedeutung gewinnt der Text für einen Leser aber nur, wenn dieser selbst Eigenes hinzutut, seine Erfahrungen und Imaginationen mit einbringt. Damit besetzt der Leser Leerstellen, die der Text läßt, und schreibt ihn so gewissermaßen erst zu Ende. So läßt sich dann sagen: »Ein Text ist zu interpretieren als ein *Entwurf von Welt*, die ich bewohnen kann, um eine meiner wesenhaften Möglichkeiten darein zu entwerfen.«²⁴ Erst wo dies geschieht, gewinnt ein Text Bedeutung und wird er verstanden.

Die durch einen literarischen Text aufgebaute Sinngestalt des Lebens ist demnach wesentlich mitkonstituiert durch den Leser selbst. Denn der »Entwurf von Welt«, um den es dabei geht, »findet sich nicht hinter dem Text als dessen verborgene Intention, sondern vor dem Text als das, was das Werk entfaltet, aufdeckt und enthüllt. Daher heißt Verstehen *Sich-Verstehen vor dem Text*.«²⁵ Das Lesen

²³ Grundlegend dafür sind vor allem die Arbeiten des Konstanzer Literaturwissenschaftlers *W. Iser*, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*. München 1976, bes. 257 ff; *ders.*, *Der Lesevorgang*, in: R. Warning (Hg.), *Rezeptionsästhetik*, München 1988, 253–276. Zusammenfassend etwa *H. Zirker*, *Lesarten von Gott und Welt. Kleine Theologie religiöser Verständigung*, Düsseldorf 1979, 86–89. Für eine biblische Hermeneutik wird die Rezeptionsästhetik fruchtbar zu machen versucht von *U. H. J. Körtner*, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994, bes. 88 ff.

²⁴ *P. Ricoeur*, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, a.a.O. 32.

²⁵ *P. Ricoeur*, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, a.a.O. 33.

literarischer Texte ermöglicht somit die Konfrontation des Lesers mit sich selbst, mit seiner menschlichen Existenzsituation, den je eigenen existentiellen Fragen und Abgründen.

Vor dem Hintergrund dieser Einsichten erscheint eine Neubesinnung auf den anthropologischen Stellenwert des Lesens gerade angesichts der tiefreichenden Veränderungen im neuen Medienzeitalter von besonderer Bedeutung. Denn wo sonst noch wird der Mensch in dieser Weise mit sich selbst konfrontiert? Gewiß, das gilt nicht für jegliche Form des Lesens; denn Lesen ist ja nicht gleich Lesen. Selbstverständlich gibt es auch das rein informative Lesen oder Lesen zur bloßen Unterhaltung; es gibt gerade heute in überreichem Maße Lektüre, die den Menschen nicht zu sich selbst hinführt, sondern ihn von sich selbst ablenkt oder ihn in gängigen Klischees bestätigt und bestärkt, »Literatur als Opium fürs Volk«. ²⁶ Dagegen scheint das literarische Lesen als existentielles Lesen immer mehr ins Hintertreffen zu geraten. Die Frage ist, ob nicht speziell die Kirchen Anlaß haben, dieser Form des Lesens neu ihre Aufmerksamkeit zu schenken. Dazu seien abschließend noch einige Überlegungen gestattet.

4. AUF DEM WEG ZU EINER LITERARISCHEN BUCHPASTORAL?

Die Kirchen sind bei ihrer Verkündigung der christlichen Botschaft darauf angewiesen, daß Menschen sich als davon betroffen erfahren. Das ist jedoch nur möglich, wenn sie sich existentiell berühren lassen, wenn sie also nicht einfach den gesellschaftlich vorgegebenen und prämierten Sinnmustern blind folgen, sondern ihren eigenen existentiellen Fragen nachspüren, sie zulassen und sich ihnen stellen. Nur dann geht die Verkündigung des Evangeliums, die ja auf das »Herz« des Menschen zielt, nicht an ihren Adressaten vorbei. Und eben im Hinblick darauf könnte heute der Kunst, speziell der Literatur, eine wichtige Aufgabe im Zusammenhang der kirchlichen Verkündigung zukommen. ²⁷

Grundsätzlich ist das durchaus anerkannt. So stellt etwa das 2. Vatikanum fest: »Auf ihre Weise sind auch Literatur und Kunst für

²⁶ G. Kaiser, *Wozu noch Literatur? Über Dichtung und Leben*, München 1996, 103; vgl. den gesamten Zusammenhang 90–118.

²⁷ D. h. nicht, daß anderen Künsten, etwa der Bildenden Kunst oder dem Film, nicht in analoger Weise ebenfalls eine solche Aufgabe zukommen könnte. Hier wird lediglich von den spezifischen Rezeptionsbedingungen der Literatur her argumentiert. Im Hinblick auf die anderen Künste müßte von *deren* Rezeptionsbedingungen aus eigens nach ihrem Verhältnis zur kirchlichen Verkündigung gefragt werden.

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.«²⁸ Dieser Impuls des Konzils wurde auch aufgegriffen von Papst Johannes Paul II.; anlässlich seines Deutschlandbesuches 1980 würdigte er die Gemeinsamkeit von Kirche und Kunst, insofern es beiden um den Menschen geht, »um sein Bild, um seine Wahrheit, um die Erschließung seiner Wirklichkeit – und dies in der gegenwärtigen Stunde, im aktuellen ›aggiornamento‹, um ein Wort des Zweiten Vatikanischen Konzils zu gebrauchen. Für diese Aufgabe leistet die Kunst der Kirche einen großen Dienst, den Dienst der Konkretion. Auf diesen Dienst ist die Kirche angewiesen, denn die Wahrheit ist konkret.«²⁹ Und im Umkehrschluß läßt sich daraus ja folgern: Ohne diesen Dienst der Kunst drohen die Kirche und ihre Verkündigung den Kontakt zur zeitgenössischen Wirklichkeit, zu den existentiellen Fragen und Nöten ein gutes Stück weit zu verlieren; sie werden dann abstrakt, lebensfern und lebensfremd.

Trotz dieser grundsätzlich positiven Sicht des Verhältnisses von Kirche und Kunst bleiben sich beide allerdings bis heute doch faktisch weitgehend fremd. Kirchlicherseits tut man sich nach wie vor schwer mit der Autonomie der Kunst, die nicht einfach und ungebrochen das christliche Verständnis des Menschen und der Welt enthält und sozusagen weitertransportiert oder sogar dezidiert christentumskritisch ist. Das gilt gerade auch im Hinblick auf die Literatur. Es gelingt nicht, das Gemeinsame zwischen ihr und der kirchlichen Verkündigung, von dem die offiziellen Verlautbarungen sprechen, zu entdecken, sich darauf einzulassen und es ernstzunehmen. Das gereicht in erster Linie der Kirche zum Schaden. Denn »große Dichtung ist doch nur dort, wo der Mensch sich radikal dem stellt, was er selbst ist. Wo er das aber tut, kann er zwar in Schuld, Verkehrtheit und Selbsthaß, ja dämonischen Stolz verstrickt sein, er kann als Sünder sich selbst stellen und sich mit diesem identifizieren. Doch er ist auch so mehr in der seligen Gefahr, Gott zu begegnen, als der flache Spießbürger, der von vornherein ängstlich den Abgründen des Daseins ausweicht in jene Oberflächlichkeit hinaus, auf der man dem Zweifel nicht begegnet, aber auch

²⁸ *Gaudium et spes*, Nr. 62/3.

²⁹ Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 25, 187.

nicht Gott.«³⁰ Wichtig ist also nicht in erster Linie, ob Literatur explizit christlich ist oder doch zumindest religiöse bzw. christliche Inhalte thematisiert.³¹ Wichtig ist vielmehr allein, daß Literatur den Menschen zu sich selbst führt, daß sie seiner Zerrissenheit ebenso wie der Sehnsucht nach wahrhaft gelingendem Leben Ausdruck verschafft. Denn es ist ja diese Situation, in die die christliche Botschaft hineinspricht.

Damit die Fremdheit zwischen Kirche und Literatur allmählich überwunden wird, bedarf es gezielter Anstrengungen. Einen wesentlichen Beitrag dazu kann eine literarische Buchpastoral leisten.³² Sie führt Menschen zusammen, die sich mit Literatur beschäftigen und auseinandersetzen, um sie darüber auch ganz bewußt als Christen ins Gespräch miteinander zu bringen. So können sie angesichts der literarischen Weltentwürfe ihren eigenen Glauben neu bedenken und sich Rechenschaft ablegen über seinen Stellenwert. Dabei werden sie dann im Rahmen einer literarischen Buchpastoral möglicherweise auch einander zu Zeugen des Glaubens.

Ganz unpolemisch gefragt: Ob eine solche literarische Buchpastoral den Erfordernissen der Glaubensverkündigung im Medienzeitalter nicht mehr Rechenschaft trägt als so mancher Fernsehgottesdienst?

³⁰ K. Rahner, Der Auftrag des Schriftstellers und das christliche Dasein, in: Schriften zur Theologie, Band VII, Einsiedeln/Zürich/Köln 1966, 386–403, 392.

³¹ Vgl. dazu etwa: K.-J. Kuschel, Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, Zürich/Köln 1978; ders., Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Düsseldorf 1997; P. K. Kurz, Gott in der modernen Literatur, München 1997; M. Motté, Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart, Mainz 1997.

³² Vgl. dazu die Überlegungen von H. Patenge, Die Überwindung der Sprachlosigkeit. Von den Chancen einer literarischen Buchpastoral, in: N. Trippen/H. Patenge (Hg.), Bausteine für eine lesende Kirche. Borromäusverein und katholische Büchereiarbeit (Festgabe für E. Hodick), Mainz 1996, 108–131.