

# Tomasz Żurawlew

---

## Zur Sprache der religiösen Erfahrung : Überlegungen eines Sprachwissenschaftlers

---

Studia Germanica Gedanensia 27, 112-124

---

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Gdańsk 2012, Nr. 27

Tomasz Żurawlew  
Universität Olsztyn

## Zur Sprache der religiösen Erfahrung. Überlegungen eines Sprachwissenschaftlers

**Some considerations of a linguist about the language of a religious experience.** – This paper attempts to present some of the difficulties that can be encountered when defining the language of religious belief, its functions and forms selected to express *sacrum*. Applying the methodology of Paul Grice's conversational implicature, together with The Pope Ratzinger's and the Czech theologian, professor Tomáš Halík's remarks relating to the ways of talking about God, the author of the present analysis would like to warn the believer against using the language which is hermetic and idiosyncratic and advocates tact and moderation in communicating religious belief.

**Keywords:** religious use of language, transcendental semantics, means of communicating religious belief.

**Język doświadczenia religijnego w rozważaniach językoznawcy.** – Celem niniejszej publikacji jest próba przedstawienia trudności definicyjnych języka religijnego, określanego tu także jako język *sacrum*, opisanie funkcji tegoż oraz scharakteryzowania form, za pomocą których człowiek religijny wyraża treści sakralne. Między innymi na podstawie teorii implikatur konwersacyjnych Paula Grice'a oraz uwag Papieża Benedykta XVI i czeskiego teologa ks. prof. Tomáša Halíka dotyczących sposobów mówienia o Bogu autor przestrzega przed partykularyzmem języka religijnego, postulując takt i przezorność w komunikowaniu wiary.

**Słowa kluczowe:** religijne użycie języka, semantyka transcendentalna, sposoby komunikowania wiary.

### 1. Einleitung

Obwohl Gott selbst unerkant bleibt, sind die positiven Konsequenzen des Glaubens an Gott empirisch nachweisbar.<sup>1</sup> Aber dies ist nicht das einzige Paradox. Der Theologie liegt die Annahme zugrunde, dass man die Wirklichkeit Gottes, die der Empirie entgeht, sprachlich ausdrücken kann, was bedeutet, dass „Gott in die Sprache eintritt“: Die Menschen sprechen

---

<sup>1</sup> Anfang 2012 veröffentlichte das amerikanische Gallup-Institut die neuesten Untersuchungsergebnisse, die die Zusammenhänge zwischen dem Grad des religiösen Engagements und dem Niveau der so genannten Glückseligkeit des Menschen betreffen. Aus den Untersuchungen geht hervor, dass es die religiös stark engagierten Menschen sind, die sich der höchsten Glückseligkeit erfreuen. Amerikanischen Soziologen zufolge bauen Gebet und Meditation den Stress ab. Darüber hinaus bieten religiöse Traditionen den Gläubigen Erklärungen zu den existenziellen Fragen und geben Anregungen, wie man praktisch mit den verschiedenartigen Problemen im Leben zurecht kommen kann (vgl. SIKORA 2012: 22).

seit vielen Jahrhunderten zu Ihm, von Ihm und in Seinem Namen. Die Sprache der religiösen Erfahrungen, die ihre Nutzfunktionen in der personellen Kommunikation erfüllt, muss damit als eine Variante der allgemeinen Sprache betrachtet werden. Es existieren zwar ausschließlich in der Theologie angewandte Sprechweisen, aber im alltäglichen Vermitteln des Glaubens, z.B. im Religionsunterricht in der Schule, benutzen wir die Umgangssprache. Hieraus ergibt sich die Schlussfolgerung, dass es schwierig ist, eine Grenze zwischen der religiösen und der profanen Sprache in Bezug auf den Wortschatz und die Grammatik zu ziehen. Wenn wir jemandem unsere inneren Erfahrungen mitteilen, verwenden wir nicht selten ganz allgemeine Lexeme, die auch für andere Sprachvarianten charakteristisch sind. Hierbei wären solche Termini zu nennen wie: *Rechtschaffenheit, Ordnung, Liebe, Würde, Schicksal* oder *Glück*. Stanisław Rospond weist darauf hin, dass die Kommunikativität der Sprache des Heiligen funktional sein muss, dass man zur Beschreibung von übermenschlichen Geheimnissen nicht auf die allgemein angewandte Sprache verzichten kann (vgl. ROSPOND 1985: 289). Mit seinem Postulat muss man sich einverstanden erklären, da der Empfänger in der religiösen Kommunikation das gesamte „Gottes Volk“ ist, also alle Gläubigen: Personen mit verschiedenem Bildungsstand und unterschiedlichen intellektuellen Möglichkeiten.

Die im religiösen Kontext benutzte Sprache ist ziemlich häufig Gegenstand von empirischen Überlegungen. Seitdem wissenschaftliche Untersuchungen unter dem Einfluss deutlicher Tendenzen zur Interdisziplinarität stehen, erfolgte eine Annäherung zwischen der Sprachwissenschaft und der Kulturanthropologie. Es sind viele Arbeiten aus dem Bereich der Theolinguistik erschienen<sup>2</sup> – einer neuen Strömung innerhalb der Sprachwissenschaft, die sich unter anderem zum Ziel setzt, die Sprache des Heiligen zu erforschen. In diesem Kontext ist es angebracht zu fragen, auf welche Weise diese Sprache im Bereich der Religion funktioniert und welche Rolle sie bei der Beschreibung und Konstituierung der religiösen Welt<sup>3</sup> spielt. Es scheint nämlich, dass der Anteil der Sprache bei der Bildung dieser Welt

<sup>2</sup> Es wird angenommen, dass der Begriff *Theolinguistik* von Jean-Pierre van Noppen geprägt wurde, der ihn einleitend im Jahre 1981 im Sammelband *Theolinguistics* definierte. Den Begriff verbreitete dann Dawid Crystal in der 1987 veröffentlichten Enzyklopädie *The Cambridge Encyclopedia of Language*. Für die Theolinguistik als Disziplin, die die Sprache der sich mit der Religionstheorie befassenden Personen sowie die Sprache der Gläubigen untersucht, begannen sich mit der Zeit auch die deutschen Sprachwissenschaftler zu interessieren. Andreas Wagner erläuterte in seinem programmatischen Artikel *Theolinguistik? – Theolinguistik!* die sich aus der Zusammenarbeit von Theologen und Sprachwissenschaftlern ergebenden Vorteile und forderte konkrete Forschungsprojekte (WAGNER 1999). Der Popularisierung des Terminus *Theolinguistik* widmete sich auf dem Gebiet der polnischen Sprachwissenschaft u.a. Elżbieta KUCHARSKA-DREISS (2004). Nach Ansicht der Forscherin „scheint die Anzahl der in den letzten Jahren durchgeführten Arbeiten zum Thema der verschiedenen Aspekte der religiösen Sprache davon zu zeugen, dass eine ganze Reihe von Fragen, die für den Erfolg oder Misserfolg der verbalen Kommunikation in der Kirche eine wesentliche Rolle spielen, von den Linguisten ernst genommen wird“ (Übers.: T. Ż.). Kucharska-Dreiss vertritt die Meinung, dass die besagte Anzahl der bestehenden Publikationen zur Theolinguistik sowie die zahlreichen realisierten Forschungsprojekte zur formalen Ausgliederung solch eines Forschungsbereiches berechtigen, der Gegenstand der religiösen Sprache wäre.

<sup>3</sup> Den Begriff *religiöse Welt* erklärt Sławomir SZTAJER (2009: 30 f.) mithilfe von zwei Paradigmen: des *religiösen Weltbildes* und der *religiösen Lebensweise*. Im religiösen Weltbild werde die grundlegende Bedeutung der außermateriellen Wirklichkeit zugeschrieben, deren Bestehen die Gläubigen für eine objektive Wahrheit halten. Die religiöse Lebensweise hingegen sei um das Heilige herum organisiert und resultiere aus verschiedenartigen, religiös motivierten Handlungen der Menschen.

um vieles bedeutender ist als in anderen Kulturbereichen. Indem wir uns des religiösen Kontextes bedienen, schaffen wir doch eine bestimmte Wirklichkeit; wir fördern ihre Bestandteile zutage, ordnen sie, versuchen die Kausalzusammenhänge aufzudecken. Wir wissen darüber hinaus, dass die Sprache des Heiligen nicht ohne Einfluss auf die Herausbildung von Überzeugungen und Lebenshaltungen bleibt, dass diese Sprache die Art und Weise der Wahrnehmung der Wirklichkeit determiniert. Ihre Benutzung kann somit ein Teil der religiösen Art und Weise des Handelns sein (vgl. KARWALA 1995: 88). In diesem Kontext scheint die Sorge um die Qualität und den Stil des religiösen Codes dringend und notwendig zu sein. Gleichwohl ist die Anwendung der Sprache, von der die Rede ist, eine wichtige Dimension der Handlungen, die dem Menschen in Familie und Gesellschaft dienen sollen.

In den vorliegenden Überlegungen konzentriere ich mich auf die definitiven Schwierigkeiten der religiösen Sprache und ich unternehme den Versuch, ihre Funktionen zu beschreiben. Da die Sprache des Heiligen aus bestimmten Mitteln zur Konstituierung der religiösen Welt zusammengesetzt ist, möchte ich auf diese hinweisen und sie einer Analyse unterziehen. Besondere Beachtung schenke ich der Art und Weise, wie der Glaube im öffentlichen Diskurs vermittelt wird. Absichtlich bediene ich mich hier des Begriffs des Diskurses, weil dieser sich nicht nur darauf bezieht, was gesprochen wird, sondern auch darauf, wer spricht und zu wem gesprochen wird sowie auf welche Art und Weise und in welchem Kontext bestimmte Inhalte ausgedrückt werden.<sup>4</sup> Die Sprache der religiösen Erfahrungen, die ich im Folgenden auch als die *religiöse Sprache* oder die *Sprache des Heiligen* bezeichne,<sup>5</sup> wird also von mir unter dem pragmatolinguistischen Aspekt betrachtet.

## 2. Zum Begriff der ‚religiösen Sprache‘

Auf die Frage, was die religiöse Sprache ist, versuchen Sprachwissenschaftler, Theologen und Philosophen eine Antwort zu finden. Der Großteil der Forscher ist der Meinung, dass die religiöse Sprache im engeren Sinne nicht existiert. Es wird unterstrichen, dass der grundlegende lexikalische Bestand sowie die grammatischen Regeln sowohl in der allgemeinen Sprache als auch in religiösen Aussagen identisch sind. Wenn wir von der religiösen Sprache sprechen, ist damit folglich der religiöse Gebrauch der Sprache gemeint. Diesen Gedankengang

<sup>4</sup> Teun A. van Dijk weist auf drei Möglichkeiten hin, den Begriff des Diskurses näher zu definieren. Der Diskurs könne als die Art und Weise verstanden werden, wie man die Sprache gebraucht, sowie als ein Kommunikationsereignis oder eine Interaktionsform (vgl. VAN DIJK 2001: 10). Die drei genannten Paradigmen beziehen sich im Grunde genommen auf die Art und Weise, wie die Kommunikationsakte einer bestimmten Menschengruppe konstituiert sind. Somit verstehe ich den Begriff *Diskurs* als die Gesamtheit aller Kommunikationshandlungen, die für die jeweilige Sprachgemeinschaft charakteristisch sind.

<sup>5</sup> Die angeführten Bezeichnungen verwende ich als Synonyme, was aus der von mir angenommenen Definition der religiösen Sprache nach *Encyklopedia Katolicka* [Katholische Enzyklopädie] resultiert. Diese Sprache wird darin unter anderem als ein wesentlicher Bestandteil religiöser Handlungen und Verhaltensweisen bezeichnet (vgl. SZOSTEK 2000: 16–20). Da die religiösen Handlungen und Verhaltensweisen den Raum des Heiligen betreffen, in dem die Gläubigen – ihrer Überzeugung zufolge – Gott erfahren, halte ich es für begründet, die Bezeichnungen *Sprache der religiösen Erfahrungen*, *Sprache des Heiligen* und *religiöse Sprache* in synonymischer Relation zu gebrauchen.

vertritt unter anderem Jan Andrzej Kłoczkowski, der behauptet, dass darüber, ob wir es mit einem religiösen Gebrauch der Sprache zu tun haben, der Kontext entscheidet, oder anders gesagt die religiöse Situation (vgl. KŁOCZKOWSKI 1995: 5). Leszek Kołakowski erweitert diesen Gedanken um eine – wie ich denke – wichtige Feststellung und behauptet, dass die Sprache der religiösen Erfahrung ein Teil der Zivilisation ist und sich deshalb nicht von ihrem Einfluss befreien kann:

„Von der profanen Kommunikation verschieden, aber nicht isoliert, kann die Sprache des Kultus sich der Einwirkung der anderen Aspekte der Zivilisation, innerhalb derer sie lebt und sich ändert, sich entwickelt und vergeht, nicht entziehen. Alles, was in Politik, Philosophie, Wissenschaft, Brauchtum, Kunst und Mode geschieht, hat einen Einfluss darauf, wie die Gläubigen ihren Glauben wahrnehmen und ihre Kommunikation mit dem geheimnisvollen *Numinosum* ausdrücken.“ (KOŁAKOWSKI 2008: 186)

Somit können wir zur Überzeugung gelangen, dass die Sprache der religiösen Erfahrung in der Kultur der jeweiligen Epoche verwurzelt ist. Der Mensch spricht von Gott und zu Gott, indem er Wörter, Symbole und Gesten benutzt, die für eine bestimmte Kultur charakteristisch sind.<sup>6</sup> Gleichwohl kommt seine Verbundenheit mit Gott anders bei einem Afrikaner und anders bei einem Europäer zum Ausdruck.

Ebenso schreibt Langdon Gilkey bei seinen Versuchen, die religiöse Sprache zu definieren, dass sie kein eigenes System von Wörtern bildet, sondern den allgemeinen Wortschatz in der gegebenen religiösen Situation benutzt (vgl. GILKEY 1976: 292). Derselben Spur folgt Marek KARWALA (1995: 86). Hier sollte betont werden, dass der Begriff *religiöse Situation* nur unscharf ist, denn in einer eben solchen Situation befindet sich nicht selten auch ein Atheist, der sich schließlich mit der religiösen Problematik ganz ohne Glaubensengagement beschäftigen kann.<sup>7</sup>

Wegen der Unschärfe der Formulierung *religiöse Situation* sowie der Notwendigkeit der Einführung einer innerbegrifflichen Klassifikation schlägt Andrzej DRAGUŁA (2011) vor, die Definition der religiösen Sprache zu präzisieren. Seiner Meinung nach könnte man die religiöse Sprache einteilen in eine für die nichttheologischen Wissenschaften geeignete metareligiöse Sprache sowie in eine Sprache des Glaubens, die ein Mittel der innerreligiösen Kommunikation wäre. Die Sprache des Glaubens würde sich wiederum in eine der Kommunikation mit Gott dienenden Sprache (Gebet, Ritual, Liturgie) sowie eine über Gott sprechende Sprache (Theologie) gliedern. Draguła weist jedoch auch darauf hin, dass sich die aufgezeigten Varianten der religiösen Sprache überlappen können, z.B. gehört seiner Meinung nach die Sprache der Homiletik, mithilfe deren man über Gott spricht und sich gleichzeitig an Gott richtet, zur Sprache des Glaubens (vgl. DRAGUŁA 2011: 8).

<sup>6</sup> Der bereits erwähnte Jan Andrzej Kłoczkowski ist der Meinung, dass „außer-kulturelle religiöse Situationen“ nicht existieren: „Es gibt keine außer-kulturellen religiösen Situationen, so wie es keine außer-kulturelle Menschlichkeit gibt. [...] Wenn das Wort (sowohl als Sprache als auch in Form eines Bildsymbols) als Werkzeug der Kommunikation immer eingegliedert in irgendeine kulturelle Gemeinschaft existiert, so müssen wir bei seiner Betrachtung auch das Problem der Tradition in Betracht ziehen [...]“ (KŁOCZKOWSKI 1995: 6 f., Übers.: T. Ž.).

<sup>7</sup> In diesem Kontext kann man auch auf Vertreter einiger politischer Parteien hinweisen, die die Elemente der religiösen Sprache für ihre utilitaristischen Ziele missbrauchen.

Auf Grund der obigen Reflexionen dürfen wir zu dem Schluss kommen, dass die religiöse Sprache eine Sprache ist, die, indem sie an der Erfahrung der menschlichen Existenz beteiligt ist, dem Menschen hilft, die besagte Erfahrung in die Glaubensbeziehung umzuwandeln. Dies ist jedoch nicht die einzige Funktion dieser Sprache. Irena Bajerowa glaubt, dass „es wenige Lebens- und Kulturbereiche gibt, in denen die Rolle der Sprache so umfangreich und differenziert ist, wie eben im religiösen Leben“ (BAJEROWA 1988: 9, Übers.: T. Ż.). In diesem Kontext sollten wir auf die von Bajerowa beschriebenen und uns interessierenden Funktionen der religiösen Sprache hinweisen.

### 3. Zur Frage der Funktionalität

In ihren Forschungen macht Bajerowa besonders auf die kognitive, evokative, expressive und performative Rolle der religiösen Sprache aufmerksam.

Die **kognitive Funktion** ist ihrer Meinung nach fundamental, da sie sich auf den in der christlichen Kultur wichtigsten Text bezieht – die Heilige Schrift, in der wir auf die Enthüllung des Wesens und des Willens Gottes sowie die Verkündigung Seiner Gebote stoßen, was in der Sprache der Theologie als *Offenbarung* bezeichnet wird.<sup>8</sup> Die besagte Offenbarung wird von den Christen bei der entsprechenden Interpretation erkannt. Eine kognitive Bedeutung hat, der Autorin zufolge, auch die Sprache der in dogmatischen Schriften ausgedrückten Tradition. Bajerowa deutet darauf hin, dass die religiöse Sprache die kognitive Funktion nicht nur direkt erfüllt, sondern auch durch Symbole, die die Gläubigen in die Sphäre des Heiligen leiten (vgl. BAJEROWA 1988: 9 f.).

Mit der **evokativen Funktion** der religiösen Sprache haben wir es dann zu tun, wenn die Gläubigen zur religiösen Aktivität ermuntert werden. In diesem Fall geht es um die Einflussnahme auf den Empfänger, um ihn zu einer Änderung seiner Haltung und seiner Überzeugungen zu motivieren. Die **expressive Funktion** hingegen findet Anwendung, wenn man vor Gott seine Hochachtung ausdrückt, z.B. im Lobgebet. Die Gläubigen erleben sakrale Begebenheiten ganz auf ihre Art und benutzen zur Verbalisierung dieser Erlebnisse die Sprache. Ein religiöser Mensch zu sein beschränkt sich aber laut Bajerowa nicht nur auf die emotionale Haltung, woraus sich ergibt, dass die expressive Funktion mit Sicherheit nicht die dominierende ist. Der schon erwähnte Andrzej Draguła erläutert beide Funktionen mit Hilfe zweier Sprachrahmen: „ich glaube“ – für die expressive, und „ich will, dass du glaubst“ – für die evokative Funktion (vgl. DRAGUŁA 2011: 13). Damit kommen wir zu der Schlussfolgerung, dass die expressive Funktion einen bekennenden Charakter hat, der evokativen Funktion dagegen ein Missionsparadigma zugrunde liegt.

Die religiöse Sprache hat ebenfalls in der Überzeugung der Gläubigen eine wirkende Kraft, wenn z.B. während der heiligen Messe die Transsubstantiation von der Transzendentalsemantik begleitet wird, oder wenn während der Feierlichkeiten anlässlich einer

---

<sup>8</sup> Zur Entwicklung des Begriffes *Offenbarung* haben in der Theologie unter anderem J. Mouroux, R. Guardini, C. Cirne-Lima, A. Brunner, K. Rahner sowie auch J. Ratzinger, der gegenwärtige Papst Benedikt XVI., beigetragen. Mehr zu diesem Begriff in: WILK 2010: 157–181.

Taufe durch die Worte „ich taufe dich“ der Akt der Einführung des Kindes in die christliche Gemeinschaft vollzogen wird. In diesem Falle sprechen wir von der **performativen** Funktion (vgl. BAJEROWA 1988: 10).

Die vorgebrachte Problematik der Funktionen der religiösen Sprache behandelt auch Sławomir SZTAJER (2009). In seiner Arbeit lesen wir, dass die Polyfunktionalität des religiösen Diskurses durch die beträchtliche Unterschiedlichkeit der Arten des Sprachgebrauchs verursacht wird. Der Forscher behauptet, dass ein und dieselbe Aussage, die im religiösen Kontext verwendet wird, viele verschiedenartige Funktionen erfüllen kann (vgl. SZTAJER 2009: 55 f.). Wichtig in seiner Studie scheint die Beschreibung der Funktion zu sein, die auf der Aufrechterhaltung des Kontakts zwischen Sender und Empfänger beruht: der so genannten **phatischen Funktion**. Von dieser Rolle sprechen wir sowohl in Bezug auf die in einer bestimmten Gemeinschaft von Gläubigen ablaufende zwischenmenschliche Kommunikation, als auch in Bezug auf die Kommunikation zwischen Mensch und Gott, die im Bewusstsein religiöser Menschen vor sich geht (vgl. SZTAJER 2009: 60).

Sztajer bespricht ausführlich die **kognitive Funktion** der religiösen Sprache, die, wie er zutreffend bemerkt, vom philosophischen Standpunkt aus nicht unproblematisch ist. Das Problematische beruht darauf, dass der religiöse Diskurs Inhalte über die außermaterielle Wirklichkeit ausdrückt, deren Wahrheit sich empirisch nicht nachweisen lässt. Auf der anderen Seite kann nicht verleugnet werden, wie authentisch die religiösen Erlebnisse vieler Personen sein können und wie offensichtlich die moralische Ordnung ist, die von der Religion in die Gesellschaft eingeführt wird. Jadwiga Puzyńska, Wegbereiterin für die Untersuchungen der Sprache der Werte sowie Gründerin der so genannten axiologischen Linguistik in Polen, schreibt Folgendes darüber:

„Das ganze Problem des Heiligen als Sender eines Zeichens ist überaus heikel. Auf der einen Seite lässt der Subjektivismus der mystischen Erlebnisse oft an der Authentizität der Signale aus der transzendenten Sphäre zweifeln, auf der anderen Seite erlauben Qualität und Tiefe vieler von ihnen, die Zeugnisse ihrer Nachwirkungen oder auch die Einzigartigkeit der Lebensläufe ihrer Empfänger nicht einmal ehrlichen Rationalisten, das Ganze als naive oder krankhafte Illusion abzutun.“ (PUZYŃSKA 1998: 28, Übers.: T. Ž.)

In diesem Kontext beruht die kognitive Funktion der religiösen Sprache darauf, den Erfahrungsinhalt der Gläubigen wiederzugeben und die Konsequenzen davon, woran sie glauben, zu beschreiben. Schließlich beruht sie auch auf der Charakteristik ganz unerklärlicher, aber im öffentlichen Leben vorhandener Erscheinungen, wie z.B. die allgemein bekannte vollständige Heilung der an der Parkinson-Krankheit leidenden französischen Nonne, was der Fürsprache von Johannes Paul II. zugeschrieben wird. Der Gegenstand der Erkennung der religiösen Sprache ist also die Welt der menschlichen Erfahrungen, wodurch es, wie ich meine, berechtigt ist, über diese Funktion zu sprechen. Sztajer ist darüber hinaus der Meinung, dass die religiöse Sprache die kognitive Funktion im weiteren Sinne erfüllen kann – das heißt, dass sie den Menschen im Prozess des Verstehens der Welt und seiner selbst unterstützt (vgl. SZTAJER 2009: 58 f.).

#### 4. Zu den Arten der Glaubenskommunikation

Ein bedeutender Teil der Forscher, die sich mit dem religiösen Diskurs beschäftigen, unterstreicht sein dialogisch-gemeinschaftliches Ausmaß,<sup>9</sup> das durch die konstruktive Kraft von Symbolen, Metaphern, Analogien, Gesten und anderen sprachlichen Handlungen von rituellem Charakter konstituiert wird, unter denen dem Schweigen eine besondere Rolle zukommt. Wenn also die religiöse Sprache symbolisch, metaphorisch oder analog ist, so bestimmt sie auf keinen Fall direkt die Gotteswirklichkeit. Dadurch ist in ihr ein Geheimnis vorhanden, das den Glaubensraum schafft.

Das Symbol gehört zu den typischsten und grundlegendsten Elementen der Sprache der religiösen Erfahrungen, weil es uns auf den tieferen Sinn verweist, auf seinen Reichtum hindeutet und es möglich macht, über die außermaterielle Wirklichkeit zu sprechen. Die bereits erwähnte Puzynina schreibt, dass das Symbol in der religiösen Sprache das Heilige verdeutlichen kann, denn:

„Im religiösen Erleben wird die Grenze zwischen dem Bezeichnenden und dem Bezeichneten oft vermischt. Dies geschieht besonders dann, wenn die Menschen die wirkende Kraft des Heiligen wahrnehmen, die sich mithilfe des Symbols vollzieht.“ (PUZYNINA 1998: 28, Übers.: T. Ż.)

Die Symbole weisen u.a. auf wertvolle innere Erfahrungen hin und – so wie es Paul RICOEUR (1985: 59) zutreffend bemerkt – „geben zu denken“. Dank ihnen wird die religiöse Botschaft nicht nur präsentiert, sondern vielmehr in den Prozess der Kommunikation eingetragen; sie wird eine Art des gesellschaftlich erlebten Ereignisses. Die symbolische Sprache ist somit die Art und Weise, auf die der Mensch von Gott, zu Gott und in Gottes Namen spricht. Tatsache ist, dass auch Christus sich dieser Sprache bediente, worauf wir im Evangelium stoßen. Hier muss jedoch betont werden, dass eine Erziehung zum Verständnis der religiösen Symbole notwendig ist, damit die Beziehung des Menschen gegenüber Gott sowie die Beziehung von Gott zu dem Menschen deutlicher werden.

In den Charakter der Sprache der religiösen Erfahrungen ist auch die Metapher eingetragen als ein Ausdruck, der – wie Paweł Bąk schreibt –

„seinen »eigentlichen« Platz verlassen hat und nun eine neue, ungewöhnliche Konstruktion bildet. [Er] ersetzt dabei ein eigentliches, in einem gewissen Kontext zu erwartendes Element, das wörtlich zu verstehen ist, das so genannte *verbum proprium*.“ (BĄK 2007: 13)

Die Metapher beruht also auf der Wiedergabe der Bedeutung von etwas durch ein Bild. Der neue metaphorische Sinn entsteht dabei immer auf der Grundlage der bisherigen Bedeutungen unter dem Einfluss außergewöhnlicher Gebrauchsumstände und des neuen Bezugs auf die außersprachliche Wirklichkeit. Man kann hier beispielsweise solche Metaphern mit

<sup>9</sup> Erwähnenswert ist hier der Sammelband von ZDUNKIEWICZ-JEDYNAK (2010). Die Beiträge in diesem Band erlauben es, den religiösen Diskurs aus verschiedenen Perspektiven zu betrachten und sich mit seiner Spezifik vertraut zu machen.



sakralem Charakter nennen wie *Reinigung*, *Gewissenerforschung* oder *Weinberg*; die letzte der drei Metaphern stellt in der Bibel Gottes Volk bildhaft dar. Die Metapher scheint darüber hinaus die Relation Gottes zu dem Menschen besser zu erklären, was seine Begründung in der biblischen Darstellung Jesu findet: als „Brot, das vom Himmel herabgekommen ist, um den Menschen das Leben zu geben“ [vgl. JOHANNES, 6. 41–51]. Somit können wir zu dem Schluss kommen, dass die Metapher – ähnlich wie das Symbol – eine Mehrdeutigkeit der sakralen Ausdrücke offenbart und deshalb an der Bildung des Glaubensraumes beteiligt ist.

Zu den grundsätzlichen Ausdrucksformen sakraler Inhalte sowie der Vermittlung des Glaubens zählt auch die analoge Sprache, die – Theologen zufolge – dem Erkennen der Geheimnisse Gottes sowie der Beziehungen zwischen Ihm und dem Menschen dient. Dieser Sprache bedienen sich das Alte und das Neue Testament in einem breiten Umfang, besonders im anthropomorphen Verständnis. Beispielsweise treten in der Heiligen Schrift Natur oder Einzelheiten des Familien- und gesellschaftlichen Lebens in Form von Analogien auf, die der Vermittlung sakraler Inhalte dienen. Von der Vollkommenheit der Natur kommt das Evangelium zur Vollkommenheit des Schöpfers eben mit Hilfe von Analogien. Die analoge Sprache ist, wie Alicja SAKAGUCHI (2011) bemerkt, ein indirektes Mittel zwischen der Ein- und Mehrdeutigkeit; sie stützt sich auf die Annahme, dass eine Ähnlichkeit zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer besteht.<sup>10</sup>

Die Überzeugung, dass Analogien bei der Vermittlung von Glaubensinhalten eine außergewöhnliche Rolle spielen, drückt Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika *Dives in misericordia* aus. Wir lesen darin, dass das Vokabular nicht ausreicht, um in das Geheimnis des Glaubens einzudringen, und dass dazu eine Analogie erforderlich ist, die es erlaubt, das Geheimnis der Barmherzigkeit Gottes zu verstehen (vgl. JAN PAWEŁ II 1980: 20–23).

Ein anderes Kommunikationsmittel in der Beziehung Mensch – Gott ist in der Erfahrung und der Überzeugung gläubiger Menschen das Schweigen, das im religiösen Aspekt als eine spezifische Art des Kommunikationsaktes erkannt werden sollte. Im weiteren Sinne trägt das Schweigen Zeichencharakter, da es – wie Izydora DAŃBSKA (1963) behauptet – eine bewusste Unterdrückung des Sprechens ist. In diesem Zusammenhang sollte es als eine Art anerkannt werden, jemandem etwas mitzuteilen. In der pragmatischen Sprachwissenschaft wird das bewusste Schweigen als „der schweigende Akt der Sprache“ bezeichnet, der der Hintergrund für das Sprechen ist. Es wird unterstrichen, dass man die Bedeutung solch eines Sprechaktes nur in Verbindung mit der ganzen Sprechsituation entschlüsseln kann, da erst dann die Übertragung des Schweigens in die Sprache möglich ist (vgl. KOWALEWSKA-DAŃBROWSKA 2006: 92).

Die religiöse Erfahrung gläubiger Personen hilft dem an seiner eigenen Geisteskultur arbeitenden Menschen, vom Wort zum Schweigen überzugehen – einem Schweigen, in dem ein tiefer Sinn dessen verborgen ist, wovon das Wort spricht. Der schweigende Umgang mit

<sup>10</sup> Sakaguchi führt anhand der Bibel Beispiele für Analogien an, die sich auf Vergleiche stützen, durch welche beabsichtigt wird, die aufmerksame Fürsorglichkeit Gottes auszudrücken. Eine von den angeführten Analogien ist z.B. das Bild Gottes als Mutter, die Leben gibt und sich um dieses Leben kümmert. Sakaguchi betont, dass das Motiv der „Mutterschaft Gottes“ in der ganzen Bibeltradition anwesend ist (vgl. SAKAGUCHI 2011: 286 f.).

dem Geheimnis Gottes – das so genannte Gebet der aktiven Ruhe – scheint die Fähigkeit zum reflexiven Denken zu entwickeln und konstituiert – ähnlich wie das Symbol, die Metapher oder die Analogie – den Raum des Glaubens.

Zu der Art und Weise der Vermittlung religiöser Erfahrungen würde ich auch Takt und Umsicht als außerlinguistische Mittel zählen, wobei ich mich auf die von Paul Grice formulierten Grundsätze der sprachlichen Zusammenarbeit stütze. Diese Grundsätze beziehen sich auf den Sender, der im Kommunikationsakt das Wohl anderer in Betracht ziehen sollte, „eine gemeinsam akzeptierte Richtung.“<sup>11</sup> Die bereits zitierte Jadwiga Puzynina schreibt, dass

„[...] die positive integrierende Funktion der Sprache des Heiligen leider oft die Ursache der Feindseligkeit denen gegenüber ist, die sich dieser Sprache nicht bedienen, gegenüber Personen anderer Konfessionen oder konfessionslosen Menschen, und gegenüber ihrem Heiligen. Die Eigenschaft des Sprechens über das Heilige – wie übrigens über alle erlebten Werte – ist nämlich, dass man es als absolute Wahrheit empfindet und dass man diese absolute Wahrheit anderen aufzwingen will. So entstehen – bekannt in der alten und neuen Geschichte – gesellschaftliche Konflikte und Religionskriege.“ (PUZYNINA 1998: 29, Übers.: T. Ž.).

Anknüpfend an die Worte von Puzynina muss die Frage gestellt werden, wie die religiöse Sprache sein sollte, damit sie treffend an den modernen Empfänger gelangt und die Intention des Senders bestmöglich wiedergibt. Um diese Frage zu beantworten, scheint es sinnvoll zu betrachten, wie der Gott der Gläubigen aus der Perspektive zweifelnder oder auch nicht gläubiger Personen wahrgenommen wird. Aus einigen Gründen nehme ich an, dass so eine Erfahrung sinnvoll und nützlich wäre für die Vermeidung einer gewissen Oberflächlichkeit der religiösen Sprache. Die besagte Oberflächlichkeit kommt, wie ich meine, dann zum Vorschein, wenn der Glaubenscode zu einem Code eines religiösen Aktivisten wird, eines Agitators oder eines Verbreiters einfacher Lösungen. In der Art, wie zu den an der jeweiligen religiösen Situation beteiligten Empfängern gesprochen wird, sollte vielmehr eine geduldige Begleitung derer sichtbar werden, ein Erstaunen über das Ausmaß des Geheimnisses Gottes. In Bezug auf die apophatische Theologie glaubt der tschechische Theologe Tomáš Halík, die transzendente Wirklichkeit übersteige so sehr die Möglichkeiten der menschlichen Vorstellungskraft, dass wir über sie im besten Falle sagen können, was sie nicht ist (vgl. HALÍK 2011: 35). In Anlehnung an das Evangelium erwähnt der Gelehrte die Haltung des hl. Paulus, der imstande war, sich alter Gewohnheiten und Grundsätze zu entledigen,

<sup>11</sup> In der Publikation des Autors lesen wir unter anderem: „[...] unsere Gespräche sind, zumindest bis zu einem gewissen Grade, ein Zusammenwirken; jeder Teilnehmer erkennt darin gewissermaßen ein gemeinsames Ziel bzw. einen Komplex von Zielen, oder zumindest eine gemeinsam akzeptierte Richtung. Solch ein Ziel oder solch eine Richtung können von Anfang an festgelegt werden (z.B. dadurch, dass ein Problem zur Diskussion gestellt wird), oder sie ergeben sich während der Diskussion; sie können klar bestimmt oder auch unbestimmt sein, so dass die Teilnehmer von einer beträchtlichen Freiheit Gebrauch machen können (z.B. in einem zufälligen Gespräch). Aber in jedem Gesprächsstadium sind gewisse Konversationszüge wegen ihrer Unangemessenheit ausgeschlossen. Wir können also grob einen allgemeinen Grundsatz formulieren, der – wie man vermuten kann – von den Teilnehmern befolgt wird, und zwar: *nimm an der Konversation im für sie gegebenen Moment so teil, wie es das akzeptierte Ziel oder die Richtung des Gesprächs, an dem du beteiligt bist, verlangt.* Diesen Grundsatz kann man als Grundsatz der Kooperation bezeichnen“ (GRICE 1977: 88, Übers.: T. Ž.).

den Partikularismus abzulehnen und anderen entgegenzugehen. Um einen Dialog mit nicht gläubigen und zweifelnden Menschen aufzunehmen, musste er sich also in seiner Sprache des Taktgefühls und seelsorgerischer Umsicht bedienen. Halík macht uns bewusst, dass der hl. Paulus im Evangelium das Christentum weit von der Orthodoxie entfernt darstellte, aber nahe einer neuen Kommunikation zwischen den Menschen, dass er die Religion der Normen durch die Religion der Liebe ersetzte (vgl. HALÍK 2011: 128).

Vor dem Hintergrund der treffenden Bemerkungen des tschechischen Theologen bin ich der Meinung, dass die Art, wie sich der hl. Paulus an die Heiden richtete, ein Beispiel für Geistliche sein sollte, aber auch für Laien, die die gesellschaftlich wichtige Mission der Verbreitung des Glaubens z.B. in Schulen mit Konfessionscharakter verbindet. Die Sprache der sich aktiv an der besagten Mission beteiligenden Menschen sollte frei von einem zu großen Druck auf die Kritik dessen sein, was nicht katholisch ist, frei von voreiligen Bewertungen und – wie Papst Benedikt XVI. betont – weit entfernt vom Proselytismus liegen sowie von einem unüberlegten Herüberziehen von Menschen aus den Randgebieten der Kirche in den Raum des Glaubens: „Wir drängen unseren Glauben niemandem auf. Diese Art von Proselytismus ist dem Christlichen zuwider. Der Glaube kann nur in Freiheit geschehen.“<sup>12</sup> Während eines vorjährigen Treffens von Menschen verschiedener Konfessionen in Assisi erklärte Papst Benedikt XVI. darüber hinaus, dass im Milieu der Agnostiker Gott oft durch die Schuld der Gläubigen, durch ihre Sprache und ihre falsche Haltung unsichtbar ist. Er sagte damals, dass der innere Kampf und die Wissbegierde der Agnostiker für die Gläubigen „eine Herausforderung zur Säuberung des eigenen Glaubens“ wären (MÜLLER 2011: 16, Übers.: T. Ž.). Noch lange vor seiner Wahl zum Papst brachte Prof. Ratzinger in seinen 1964 an die Studenten in der Kathedrale in Münster gerichteten Adventsexerzitien Folgendes zum Ausdruck:

„Alles, was wir von Gott glauben und was wir vom Menschen wissen, hindert uns daran, anzunehmen, dass an den Grenzen der Kirche kein Heil mehr sei, dass bis zu Christus hin alle Menschen dem Schicksal ewiger Verlorenheit unterworfen gewesen seien. Wir sind nicht mehr fähig und bereit zu denken, dass unser Nachbar, der ein anständiger und guter Mensch ist und vieles uns voraus hat, nur deswegen, weil er nicht katholisch ist, ewig verloren sein soll. Wir sind nicht mehr bereit und willens zu denken, dass die Menschen in Asien, in Afrika oder wo immer es sein möge, nur daraufhin, dass nicht *katholisch* in ihrem Pass steht, ewiger Verderbnis anheim fallen sollen.“ (RATZINGER 2005: 58 f.)

In Verbindung mit dem hier zitierten Gedanken dürfen wir zu dem Schluss kommen, dass im öffentlichen Raum die religiöse Sprache ein Instrument der Ordnung, des Friedens sowie neuer Umgangsformen mit anderen ist, mit Menschen, die sich vielleicht nicht so weit weg von Gott fühlen, sondern weit weg von der Kirche. Hier sollte daran erinnert werden, dass eine der durch das Zweite Vatikanische Konzil festgelegten Aufgaben die Verbesserung des Dialogs mit der gegenwärtigen Laienkultur, dem Agnostizismus und dem Atheismus war. Die Neuartigkeit dieses Konzils bestand darin, dass die Kirche nicht zur Heilung der Welt durch das Entfachen der Frömmigkeit aufgerufen wurde, sondern unter anderem zur

<sup>12</sup> Aus einer am 10. September 2006 gehaltenen Rede in München. Internetquelle: [http://www.liebt-einander.org/nr/in\\_dieser\\_ausgabe/jeder\\_von\\_uns\\_braucht.html](http://www.liebt-einander.org/nr/in_dieser_ausgabe/jeder_von_uns_braucht.html) (letzter Zugriff am 02.07.2012).

Heilung der Sprache, durch die wir den Glauben vermitteln. Nach fast einem halben Jahrhundert muss man also fragen, inwieweit wir den Forderungen des Konzils nachkommen, wenn wir zu anderen von Gott sprechen. Sowohl den Gläubigen als auch den Ungläubigen käme es bestimmt zugute, wenn die mit der religiösen Sprache ausgedrückte Lehre der Kirche einen Platz für Dialog und Reflexion ließe und wenn die Geistlichen, ohne die Tradition abzulehnen, mehr lehrten als belehrten. Auf der linguistischen Ebene kann dieses Postulat unter anderem durch das Vermeiden sowohl offensichtlich persuasiver Kommunikation als auch übertrieben direkter Aussagen realisiert werden.

## 5. Schlussfolgerungen

In meinen Überlegungen unternahm ich – gezwungenermaßen sehr fragmentarisch – den Versuch, ein annäherndes Bild von dem Reichtum der religiösen Sprache zu skizzieren, die definitorische und funktionale Problematik dieser Sprache zu umreißen sowie ausgewählte Arten der Vermittlung des Glaubens zu beschreiben. Ich bemühte mich zu zeigen, dass die religiöse Sprache ihre gesellschaftlichen Konsequenzen hat, dass die Verbreitung des Glaubens für den Menschen und die Welt von Bedeutung ist.

Zum Abschluss meiner Überlegungen können wir mit Bestimmtheit feststellen, dass die Sprache des Heiligen, die sich in der Denotationssphäre auf nicht verifizierbare Gebiete bezieht, auf der Ebene des Ausdrucks die Sprache der menschlichen Erfahrung bleibt. Der religiöse Mensch benutzt sie unter anderem als ein die zwischenmenschliche Kommunikation ermöglichendes Mittel. Sie ist also, wie jede andere Form und Variante der Sprache, verifizierbar – man kann sie sowohl unter dem Aspekt untersuchen und beschreiben, wie der Glaubensinhalt vermittelt wird, als auch unter dem Aspekt verschiedener Anzeichen von Deformationen und Gefahren.

Die Religionsproblematik ist nicht nur in den Gemeinschaften gläubiger Menschen vorhanden, sondern ebenso außerhalb dieser. Auf die Elemente der religiösen Sprache stoßen wir in Zeitungen, Fernsehnachrichten oder auch in Äußerungen von Politikern. Das jedoch, was dieser Sprache einen religiösen Sinn gibt, ist ohne Frage die Authentizität der Vermittlung, die Überzeugung des von der Realität der Existenz Gottes Sprechenden sowie die Art, auf welche der Sprechende die Glaubensinhalte in seinem Leben realisiert.

Die besagten Inhalte konstituieren die religiöse Wirklichkeit. In der gegenwärtigen Gesellschaft hat sie zwar einen Nischencharakter und ist – allgemein gesagt – eine von vielen Wirklichkeiten, es scheint jedoch, dass sie bei der Befriedigung des menschlichen Bedürfnisses, in einer sinnvollen Welt zu leben, eine wichtige Rolle spielen kann.

## Literatur

## Primärliteratur

*Die Bibel*. Revidierter Text 1964. Naumann & Göbel.

## Sekundärliteratur

- BAJEROWA, Irena (1988): Rola języka we współczesnym polskim życiu religijnym. Wprowadzenie do dyskusji [Die Rolle der Sprache im gegenwärtigen religiösen Leben der Polen. Einführung in die Diskussion]. In: KARPLUK, Maria / SAMBOR, Jadwiga (Hg.): *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane* [Zur religiösen Sprache. Ausgewählte Fragen]. Lublin, 9–20.
- BAK, Paweł (2007): *Die Metapher in der Übersetzung. Studien zum Transfer der Aphorismen von Stanisław Jerzy Lec und der Gedichte von Wisława Szymborska*. Frankfurt/M.
- DĄBMSKA, Izydora (1963): Milczenie jako wyraz i jako wartość [Das Schweigen als Ausdruck und Wert]. In: *Roczniki Filozoficzne* 1/1963, 73–79.
- DRAGUŁA, Andrzej (2011): Język między wiarą a niewiarą [Die Sprache zwischen Glauben und Unglauben]. In: *Więź* 2–3/2011, 5–13.
- GRICE, Paul (1977): Logika i konwersacja [Logik und Konversation]. Polnisch von Jadwiga WAJSZCZUK. In: *Przegląd Humanistyczny* 6/1977, 85–99.
- GILKEY, Langdon (1976): *Nazwanie wichru* [Den Sturm benennen]. Warszawa.
- HALÍK, Tomáš (2011): *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*. Kraków [Deutsche Ausgabe: *Die Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute*. Übers.: Bratislav Slezák, Verlag Herder 2010].
- JAN PAWEŁ II (1980): *Dives in misericordia*. Pallotinum.
- KARWAŁA, Marek (1995): O niektórych sposobach wyrażania niewyraźnego [Zu einigen Möglichkeiten, das Unausdrückbare auszudrücken]. In: ADAMEK, Zbigniew (Hg.): *Teologia – kultura – współczesność. Materiały z sympozjum w Instytucie Teologicznym w Tarnowie, 9 IV 1994* [Theologie – Kultur – Gegenwart. Materialien vom Symposium am Institut für Theologie, 9. April 1994]. Tarnów, 86–89.
- KŁOCZKOWSKI, Jan Andrzej (1995): Język, którym mówi człowiek religijny [Die Sprache, der sich der religiöse Mensch bedient]. In: *Znak* 12/1995, 5–17.
- KOŁAKOWSKI, Leszek (2008): *Falls es keinen Gott gibt. Die Gottesfrage zwischen Skepsis und Glaube*. Aus dem Englischen übersetzt von Friedrich GRIESE. Gütersloh
- KOWALEWSKA-DĄBROWSKA, Jolanta (2006): *Językowy obraz Boga i człowieka w poezji Jana Twardowskiego* [Das sprachliche Bild Gottes und des Menschen in der Dichtung von Jan Twardowski]. Gdańsk.
- KUCHARSKA-DREISS, Elżbieta (2004): Teolingwistyka – próba popularyzacji terminu [Theolinguistik – Versuch, den Terminus zu popularisieren]. In: MIKOŁAJCZAK, Stanisław / WĘCŁAWSKI, Tomasz (Hg.): *Język religijny dawniej i dziś. Materiały z konferencji. Gniezno, 15–17 kwietnia 2002* [Die religiöse Sprache einst und heute. Materialien von der Konferenz in Gniezno, 15–17. April 2002]. Poznań, 23–30.
- MÜLLER, Maciej (2011): Oczyszczanie religii [Reinigung der Religion]. In: *Tygodnik Powszechny* 45/2011, 16 f.
- PUZYNINA, Jadwiga (1998): Człowiek – język – sacrum [Der Mensch – die Sprache – das Heilige]. In: GAJDA, Stanisław / SOBECZKO, Helmut (Hg.): *Człowiek – dzieło – sacrum* [Der Mensch – das Werk – das Heilige]. Opole, 19–31.
- RATZINGER, Joseph (2005): *Vom Sinn des Christseins*. München.

- RICOEUR, Paul (1985): *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie* [Existenz und Hermeneutik. Abhandlungen zur Methode]. Polnisch von Ewa BIENKOWSKA et. al. Warszawa.
- ROSPOND, Stanisław (1985): *Kościół w dziejach języka polskiego* [Die Kirche in der Geschichte der polnischen Sprache]. Wrocław.
- SAKAGUCHI, Alicja (2011): *Język – mistyka – prorocstwo. Od doświadczenia do wystowienia* [Sprache – Mystik – Prophezeiung. Von der Erfahrung zur Versprachlichung]. Poznań.
- SIKORA, Piotr (2012): Dobrostan Świętego [Glückseligkeit des Heiligen]. In: *Tygodnik Powszechny* 35/2012, 22–23.
- SZOSTEK, Andrzej (Hg.) (2000): *Encyklopedia katolicka* [Katholische Enzyklopädie], Band VIII. Lublin.
- SZTAJER, Sławomir (2009): *Język a konstituowanie świata religijnego* [Die Sprache und das Konstituieren der religiösen Welt]. Poznań.
- VAN DIJK, Teun A. (2001): Badania nad dyskursem [Untersuchungen zum Diskurs]. In: Ders. (Hg.): *Dyskurs jako struktura i proces* [Diskurs als Struktur und Prozess]. Warszawa, 9–44.
- WAGNER, Andreas (1999): Theolinguistik? – Theolinguistik! In: SPILLMANN, Hans Otto / WARNKE, Ingo (Hg.): *Internationale Tendenzen der Syntaktik, Semantik und Pragmatik. Akten des 32. Linguistischen Kolloquiums in Kassel 1997*. Frankfurt/M., 507–512.
- WILK, Stanisław (Hg.) (2010): *Encyklopedia katolicka* [Katholische Enzyklopädie], Band XIV. Lublin.
- ZDUNKIEWICZ-JEDYNAK, Dorota (Hg.) (2010): *Dyskurs religijny w mediach* [Der religiöse Diskurs in den Medien]. Tarnów.

### Internetquelle:

[http://www.liebteinander.org/nr/in\\_dieser\\_ausgabe/jeder\\_von\\_uns\\_braucht.html](http://www.liebteinander.org/nr/in_dieser_ausgabe/jeder_von_uns_braucht.html) (Stand vom 02.07.2012).