

Über den Glauben Auskunft geben?

Nachdenken über Chancen und Grenzen religiöser Rede

Georg Langenhorst

Der Wunsch ist so alt wie die Religion selbst: dass man den selbst tief empfundenen Glauben so einfach und überzeugend in Worte fassen könnte, dass die im eigenen Herzen erspürte und mit dem Verstand kritisch überprüfte Glaubenswahrheit andere sofort überzeugen könnte. Dass die Reaktion auf religiöse Verkündigung so sein könnte, wie es die Apostelgeschichte idealisierend-euphorisch schildert: „An diesem Tag wurden ihrer Gemeinschaft etwa dreitausend Menschen hinzugefügt.“ (Apg 2,41)

Gut, man muss nicht gleich von derartigen missionarischen Träumen durchdrungen sein, kann viel nüchterner und distanzierter mit Glauben, Religion und Theologie umgehen. Man mag sich nicht der Kategorie von Verkündigung verpflichten, sondern die heute gut begründeten Ansprüchen von religiöser Bildung vor Augen haben. Gleichwohl ist der folgende (Selbst-)Anspruch für jede Religionslehrerin und jeden Religionslehrer unverzichtbar: verständlich von Gott zu reden; diskursfähig sein in Gesprächen nach innen wie nach außen; andere zu befähigen, ihrerseits religiöse Sprache verantwortungsbewusst und lebensstärkend anwenden zu können.¹

Diesem Anspruch stehen vielfältige Frustrationserfahrungen gegenüber, geronnen in religionspädagogisch fast

schon klassisch zu nennenden Klagelieder. Die religiöse Sprache stehe „unter dem Verdacht des Informationsverlusts“ und einer „Immunsierungstaktik“; man beantworte auf evangelischer wie katholischer Seite „kirchlicherseits“ Fragen, „die sich die Menschen so gar nicht stellen“; religiöse Sprache zeichne sich durch ihre „Erfahrungsferne und Formelhaftigkeit aus“; generell gäbe es eine „Abneigung gegenüber den schal gewordenen Vokabeln“ wie „Demut“, „Dienst“ oder „Gehorsam“². Ernüchternd: Diese Zitate sind mehr als 45 Jahre alt und stammen aus dem 1972 erschienenen Buch „Sprachprobleme im Religionsunterricht“ von *Hans Zirker*. Situationsbeschreibungen von Religion in der Postmoderne bedienen sich bis in die Gegenwart hinein derartiger Aussagen und Kategorien. Wie weit aber greifen derartige Krisenbeschreibungen? Helfen sie zur Wahrnehmung der Gegenwart? Zeigen sie Wege auf, um den künftigen Umgang mit einer angemessenen und wirkungsvollen Sprache zu bahnen?

1 Wahrheit nach Maßgabe des ‚Theotops‘?

Der von Hans Zirker erhobene Befund hat sich – wie *Stefan Altmeyer* in seiner ausführlichen Studie zur „Fremdsprache Religion“ differenziert aufzeigt – seitdem offensichtlich kaum verändert, höchstens verschärft in Bezug auf Reichweite und Allgemeingültigkeit.

Die „Defizitdiagnose religiöser Sprache in ihrer Doppelstruktur aus Sprachverlust und Sprachlosigkeit“ stellt demnach „so etwas wie eine kritische Konstante“³ in religiösen Zustandsbeschreibungen unserer Epoche dar. Mit der Analysekategorie ‚Sprachkrise‘ bleibt man jedoch, wie Altmeyer überzeugend zeigt, an der Oberfläche. Der Glaube daran, eine nur bessere, heutigere, gegenwartsnähere *Sprache* könne das Problem der Glaubensvermittlung, der Glaubensermöglichung lösen, hat sich als falsch erwiesen. Die Diagnose greift zu kurz. Sprache und Denken, Sprache und religiöse Vorstellungen, Sprache und Glaube sind viel zu eng ineinander verwoben, als dass man nur eine sprachliche Oberfläche verändern müsste, um einen immer gleich bleibenden Kern zugänglich zu machen.

Es geht nicht um bloße Aktualisierung, nicht um eine angepasste, ästhetisch aufgehübschte Neuverpackung. Vielmehr haben wir es zu tun mit einer grundsätzlichen Ohnmachtsspirale religiöser Rede: Wie soll ich in Sprache fassen, was ich letztlich nicht verstehe? Wie soll ich verstehen, wofür ich letztlich keine Sprache habe? Diese Spirale ist nicht leicht aufzusprengen. Denn: In Sprache und Denksystem verbleiben Theologie und Religionspädagogik im Normalfall innerhalb eines „Theotops“⁴ –

1 Diese Ausführungen knüpfen an Gedanken an, die ich entwickelt habe in: Georg Langenhorst: ‚Poetische Rationalität‘ des Glaubens?, Religionspädagogik angesichts der ‚Unzulänglichkeit, über Gott reden zu können‘, in RpB 76 (2017) 28-36.

2 Hans Zirker: Sprachprobleme im Religionsunterricht, Düsseldorf 1972, 17; 22; 21; 51; 80; 79.

3 Stefan Altmeyer: Fremdsprache Religion? Sprachempirische Studien im Kontext religiöser Bildung, Stuttgart 2011, 15. Vgl. auch: Rudolf Sitzberger: Die Bedeutung der Sprache innerhalb eines konstruktivistisch orientierten Religionsunterrichts, Berlin 2013.

4 Vgl. Friedrich Wilhelm Graf: Tumult im Theotop. Akademische Theologie in der Krise, in: FAZ, 21.02.2008.

ein Begriff, den ich mir mit semantisch eigener Füllung von *Friedrich Wilhelm Graf* ausleihe. Unter einem ‚Biotop‘ versteht man einen ganz spezifischen Lebensraum, in dem nur genau dafür geeignete Pflanzen oder Tiere leben können. So ähnlich geht es der Kirche. Traditionell Gläubige sind Bewohner eines engen, gut gehegten Bereiches theologischer Selbstverständigung. Sie wissen, wie man sich darin verhält um zu leben und zu überleben, welche Sprache benutzt wird, im besten Falle auch: was sie bedeutet. Dieses Theotop hat seine Notwendigkeit und Berechtigung, keine Frage, aber immer deutlicher werden seine dreifachen Grenzen.

■ Zum Ersten leben nach Auskunft sämtlicher empirischer Studien innerhalb dieses Theotops immer weniger Menschen. Das Theotop schrumpft. Vor allem die Zahl von Kindern und Jugendlichen, die in diesem Theotop aufwachsen und dort auch bleiben, nimmt ständig ab.

■ Zum Zweiten wird es immer schwerer, die Binnensprache und die Binnenregeln des Theotops und seine Inhalte *nach außen* zu vermitteln, zu übersetzen. Das betrifft erstens die Übersetzungsbemühungen zwischen den Lebenswelten heutiger Kinder, Jugendlicher und Erwachsener⁵ zu den über Jahrhunderte geronnenen Sprach- und Denkwelten der Kirchen. Weiterhin geht es um Übersetzungsversuche zwischen den Religionen, vor allem zwischen den monotheistischen Geschwisterreligionen Judentum, Christentum und Islam.⁶ Und drittens – aber wohl erst wirklich an dieser Stelle – stellt sich die Aufgabe der Übersetzungen in den Bereich einer radikal pluralen Gesellschaft im Sinne einer ‚öffentlichen Theologie‘. Auffällig: Ein Großteil der systematischen Theologinnen und Theologen unserer Zeit ver-

weigert sich – bewusst oder unbewusst – diesen Aufgaben. Viele verstehen sich in erster Linie als ‚Hüter des Theotops‘ nach innen, kaum als Vermittler des Theotops nach außen. Deshalb werden vor allem die Vertreterinnen und Vertreter der praktischen Theologie zu Protagonisten der genannten Übersetzungsbemühungen.

■ Zum Dritten jedoch wird auch die Binnenverständigung in diesem schrumpfenden Theotop immer fraglicher. Theologische Sprache mutiert bis in die kirchlichen Kernmilieus zur ‚Fremdsprache‘. Religiöse Rituale und Riten werden mehr und mehr unverständlich. Religiöse Praxis schmilzt ab. Die zu vermittelnde ‚Wahrheit‘ wird dabei kaum ernsthaft in Frage gestellt, verliert aber weitgehend an Bedeutung und praktischer Lebensrelevanz.

Diese dreifache, in sich noch vielfach ausdifferenzierte Entwicklung stellt die Fragen umso deutlicher vor Augen: Wie muss eine Sprache beschaffen sein, die beides zugleich kann: die über Jahrtausende geronnene ‚Wahrheit des Glaubens‘ bewahren, zugleich aber den vielfältigen heutigen Kommunikationsbedürfnissen entsprechen? Wie können Schülerinnen und Schüler religiöse Sprache so wahrnehmen, aufnehmen und weiterentwickeln, dass sie sie produktiv anwenden können: für sich selbst wie in Kommunikation mit anderen?

Zur Beantwortung dieser Fragen begeben wir uns im Folgenden in die Sprachschule der Dichtung. Warum? Weil gerade die Schriftstellerinnen und Schriftsteller die benannten Grenzen der Sprache als besonders schmerzvoll erfahren. Sie, die intensiver als andere um das immer wieder neu rechte Wort ringen, zeigen nicht einfach Schritte oder Perspektiven auf, die von der Theologie im Allgemeinen, der Religionspädagogik im Besonderen eins zu eins nachgegangen werden könnten. Dazu ist ihre eigene Sprache zu kontextgebunden, zu sehr bezogen auf andere Adressaten, zu ausschließlich in den ästhetischen Duktus eingebunden. Gleichwohl lässt sich im übertragenen,

gut zu differenzierenden Sinn indirekt vieles von den Dichtern lernen.

2 In der Sprachschule *Silja Walters*: Sechs Lernschritte religiösen Redens

Gleich *sechs Schritte* im angemessenen Umgang mit der Sprache an der Grenze des Sagbaren lassen sich von einer außergewöhnlichen und in keiner Weise repräsentativen religiösen wie literarischen Lehrmeisterin lernen, von der Ordensfrau *Silja Walter* (1919-2011). Sie war eine Ausnahmeerscheinung in der deutschsprachigen Literatur. Ihr Vater, streng katholisch, war ein erfolgreicher Verleger, Urtyp des Firmengründers in der industriellen Aufbruchzeit, ein Patriarch, Nationalrat, Offizier, Vater von neun Kindern. Das jüngste der Geschwister, der einzige Sohn *Otto F. Walter* (1928-1994), neun Jahre jünger als die Zweitälteste Silja, wurde Verlagslektor und erfolgreicher Romancier, brach aber völlig mit der Welt, für die der Vater stand: der Welt des Unternehmertums, der Bürgerlichkeit, des Katholizismus. Sie selbst, Silja, trat nach akademischer Ausbildung im Alter von 29 Jahren zur allgemeinen Überraschung in das kontemplative Benediktinerinnenkloster Fahr bei Zürich ein, wo sie bis zu ihrem Tod in strenger Klausur lebte.

Man hatte der außergewöhnlichen jungen Frau eine glänzende weltliche Karriere, einen Lebenslauf mit Strahlkraft in die Gesellschaft prophezeit. Sie wollte es anders. Als Ordensfrau Schwester Maria Hedwig verfasste sie weithin beachtete Lyrik, Oratorientexte und religiöse Spiele oder Erzählungen, um den Sinn klösterlich-kontemplativen Lebens in der heutigen Zeit zu verdeutlichen.

Für unsere Fragestellung zentral: Im Jahr 1982 führte Silja Walter ein Aufsehen erregendes Radio-Gespräch mit ihrem Bruder, aufgezeichnet bei ihr, im Kloster, ein Jahr später veröffentlicht unter dem Titel „Eine Insel finden“. Was

5 Zu den auf eigene Weise religiösen oder religiösanalogen Sprachwelten heutiger Menschen vgl. Altmeyer [Anm. 3].

6 Vgl. Georg Langenhorst: *Triologisches Religionspädagogik. Interreligiöses Lernen zwischen Judentum, Christentum und Islam*, Freiburg 2016.

für eine Konstellation: Hier sie, die in Klausur lebende 63-jährige Ordensfrau; dort er, der jüngere Bruder, der Religion weitgehend entfremdet, sozialistisch-politisch engagiert, vom Leben desillusioniert, aber weiterhin kämpferisch aktiv im Einsatz für eine bessere Welt. Zwanzig Jahre lang hatten sie einander nicht gesehen. Zwei Welten, zwei unterschiedliche Lebenserfahrungen prallen aufeinander, verbunden durch die erinerte geschwisterliche Sympathie und die gemeinsame Kindheitserfahrung, die beide jedoch völlig anders erlebt und in Erinnerung behalten haben. Die Themen des Gespräches ergeben sich wie von selbst: das Elternhaus, die so eigenständig verlaufenden Lebenslinien, der Sinn des Schreibens, die unterschiedlichen Auffassungen über Religion, über das Christentum, über die konkret erfahrene Welt des Katholizismus.

Im Kern des Gespräches aber geht es um die *Gottesfrage*: Silja Walter will dem Bruder ihre Welt, ihren Glauben, ihren Weg ins Kloster, ihr Leben dort, ihr Schreiben auf der Grenze zwischen Sagbarem und Unsagbarem verständlich machen. Doch wie erklärt man religiöse Überzeugungen? Welche Sprache ist dafür geeignet? Es fallen offene Worte ehrlichen Ringens und Suchens. Silja Walter gesteht ganz offen:

„Ich kann das Absolute nicht beschreiben. Und trotzdem. Trotzdem bemühe ich mich immer wieder, einen Ausdruck dafür zu finden. Nicht Begriffe, nein, vor allem nicht alte Begriffe. Lieber nicht von Gott reden, als in der alten, verdreschten, verbrauchten Sprache. Ich bemühe mich vielmehr um das Finden von neuen Bildern, Symbolen. [...] Aber da bleibt trotzdem eine Unzulänglichkeit. Und unter dieser Unzulänglichkeit, über Gott reden zu können, leide ich.“⁷

7 Silja Walter: Die Fähre legt sich hin am Strand. Ein Lesebuch, hrsg. von Klara Obermüller, Zürich/Hamburg 1999, 150f.

In diesen wenigen aber dichten Aussagen finden sich tiefe Einsichten in die Grundbedingungen von religiöser und darin auch theologischer Sprache, ausgespannt in einer ständigen Pendelbewegung zwischen einem optimistischen Betonen der Chancen und Möglichkeiten auf der einen, der Grenzen und Hürden auf der anderen Seite. Folgen wir Silja Walters Sprachschule in sechs Schritten:

1. „*Ich kann das Absolute nicht beschreiben.*“ – Ausgangspunkt eines jeglichen Nachdenkens über den Versuch, den eigenen Gottesglauben in Sprache zu gießen, ist das Eingeständnis und Bewusstsein: Rational zutreffend, philosophisch stimmig, sachlogisch zwingend überzeugend von Gott zu reden ist für Menschen unmöglich. Schon in der Bibel, erst recht in der Theologie, auch in der Dichtung entzieht sich Gott einem jeglichen definitions- und analysebessenen Zugriff. Was aber folgt aus dieser Einsicht? Gewiss kann man aus guten Gründen mit dem Philosophen *Ludwig Wittgenstein* zu dem Ergebnis kommen: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen!“⁸ – das ist menschlich verständlich und für einen Philosophen eine redliche Option. Und viele Zeitgenossen folgen bewusst oder instinktiv dieser Option. Für religiöse Menschen, geschweige denn für Theologen und Religionspädagoginnen ist diese Denkspur keine Alternative. Unser Weg führt uns weiter im Gefolge der Sprachschule Silja Walters.

2. „*Trotzdem bemühe ich mich immer wieder, einen Ausdruck dafür zu finden.*“ – Religiöse Menschen können gar nicht anders, als trotzig gegen diese Unfähigkeit anzudenken und zu sprechen. Von Gott zu reden ist für Gläubige nicht nur ein Herzensanliegen, sondern gemäß 1 Petr 3,15 eine Pflicht: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der von euch Rechenschaft fordert über

8 Ludwig Wittgenstein, Logisch-philosophische Abhandlungen – Tractatus logico-philosophicus 1922, Frankfurt 2001, 178.

die Hoffnung, die euch erfüllt.“ Völlig zu Recht wird dieser Vers wieder und wieder zitiert. Von der hier eingeforderten Haltung aus begründet sich die Notwendigkeit nachvollziehbarer religiöser Sprache. Aber wie kann dieses Bemühen konkret aussehen?

3. „*Nicht Begriffe, nein, vor allem nicht alte Begriffe. Lieber nicht von Gott reden, als in der alten, verdreschten, verbrauchten Sprache.*“ – Silja Walter ist sich sicher: Die alten oder neuen Katechismus-Sprüche helfen nicht weiter. Die morschen Vokabeln der Binnenverständigung des Theotops haben ihre kommunikative Funktion weitgehend verloren. Alle Umfragen bestätigen nachdrücklich: Gerade die ererbten Klärungsversuche der Dogmatik sind Denkhilfen, die spätestens für viele Zeitgenossen des 21. Jahrhunderts ihre Plausibilität verloren haben. „Verdrescht“ ist diese Sprache, ein sprechendes Bild aus dem Lebensfeld der Getreideernte: Da bleiben nur die spelzigen Hülsen übrig, das Korn selbst, die Frucht, der lebenspendende Inhalt ist verloren gegangen. Von (Sprach-) Hülsen aber kann niemand leben. Und jeglicher Versuch, die alten Hüllen erneut und künstlich mit den daraus gefallenen Früchten nachträglich wieder zu verbinden, ist unmöglich und völlig sinnlos. Es gibt kein Zurück. Da hilft nur eins:

4. „*Ich bemühe mich vielmehr um das Finden von neuen Bildern, Symbolen.*“ – Eine ‚neue‘ Sprache für das Geheimnis Gottes zu finden ist und bleibt nicht nur jeder Generation und Kultur aufgegeben, sondern jedem einzelnen Menschen. Nicht nur den Sprachkünstlern. Hier sind in besonderer Weise jene Menschen gefordert, die an den konkreten Lebensorten religiöser Praxis arbeiten: in Kindergärten, Schulen, Gemeinden, in der Erwachsenenbildung, an den Universitäten.

Eine große Aufgabe. Sie macht das religionspädagogische Arbeiten immer wieder reizvoll, herausfordernd und produktiv. – Wie schön wäre es, wenn wir mit Silja Walter bei einem so optimistischen Ausblick stehen bleiben könnten. Aber das Pendel ihrer religiösen Sprachlehre schwingt noch einmal in die Gegenrichtung.

5. „Aber da bleibt trotzdem eine Unzulänglichkeit. Und unter dieser Unzulänglichkeit, über Gott reden zu können, leide ich.“ – Silja Walter nimmt uns mit hinein in den schmerzhaften Erkenntnisprozess um das bleibende Wissen um die Unzulänglichkeit des religiösen Denkens und Sprechens. Dieses Leiden unter den Grenzen des Recht-Redens von Gott – schlimm, wenn gerade Theologinnen und Religionspädagogen, Religionslehrerinnen und Seelsorger dieses Gefühl nicht kennen oder nicht zulassen! Das Arbeiten an religiöser Sprache ist beides zugleich: reizvoll und frustrierend, produktiv und scheiternd. Diese Ambivalenz bleibt. Sie beendet das ausgedeutete Zitat aus dem Gespräch zwischen Bruder und Schwester. Aber damit ist der letzte Schritt gerade noch nicht begangen. Folgen wir Silja Walter auf die für sie abschließende Stufe.

6. Wir haben es gesehen: In dem skizzierten Gespräch bleiben die noch so redlichen Bemühungen vergebens. Der Bruder, der Vertraute, der, dem sie sich selbst und ihren Gottesglauben verständlich machen will, versteht die Schwester nicht: „Ich sehe ihn nicht, ich sehe diesen Gott nicht“⁹. Ein letzter und entscheidender Schritt in der theologischen Sprachschule im Gefolge Silja Walters steht jedoch noch aus. „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“? Silja Walter setzt diesem Diktum unbewusst eines entgegen, das ich – in meinen Worten – so benennen möchte: ‚Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man dichten!‘

Das also ist die letzte Stufe der Sprachschule nach Silja Walter, die keine der fünf zuvor gegangenen hinter sich lässt, sondern voraussetzt: Was im mündlichen Austausch, im konkreten Dialog scheiterte, versucht sie im Gedicht. Als Reaktion auf das für sie unbefriedigende Gespräch setzt sich Silja Walter hin und schreibt ihren gelungensten, sprachmächtigsten, tiefsten Gedichtband: „Feuertaube“ (1985), Untertitel „Für meinen Bruder“. Die Sprache der – in diesem Fall mystischen – Dichtung bietet einen eigenen Zugang zu letzten Wahrheiten. Allgemeiner formuliert: Wenn es eine Sprachform gibt, die den *Grundregeln der analogen Gottesrede* entspricht, dann die der Poesie.

Die Kirche selbst hat nämlich schon früh erkannt und (an der Grenze der Definitionsmöglichkeit) definiert, wie sie ihr sämtliches Reden von Gott versteht. Sie hat dazu einen Lehrsatz entwickelt, der zu dem mystischen Sprachmittel des Paradoxons greift. Denn das ist schon paradox: Ein Lehrsatz definiert, dass etwas nicht zu definieren ist! So hat das vierte Laterankonzil im Jahr 1215 die Lehre von der *analogen Erkenntnis* formuliert: „Zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“¹⁰ Das heißt aber doch: Was immer unser (geschöpflicher) Verstand ausdenken mag über Gott (den Schöpfer); was immer unsere menschliche Sprache benennen mag im Blick auf ‚Gott‘: Es ist immer mehr falsch als wahr! Stets ist die Unähnlichkeit, das Unpassende größer als das Ähnliche, Passende. Entscheidend: Diese Vorgabe begründet gerade nicht eine negative Theologie, die von Gott nur in der Negation redet. Im Gegenteil: Nur so können wir ‚Gott denken!‘ Nur so können wir von Gott reden! Entscheidend: So *dürfen* wir von Gott denken und reden, denn eine andere Denkart und Sprache ist uns nun

einmal nicht gegeben! Die Lehre von der Analogie ist also eine tatkräftige Ermunterung zur eigenen Sprachsuche geradewegs auf der Linie der Poetologie Silja Walters.

Im Blick auf die Bibel und auf die Formen literarischer Rede ergänzen wir eine zweite Linie: ‚Wovon man nicht sprechen kann, davon muss man erzählen!‘ Als Textgattung, in der „die Deutung aus dem Glauben unmittelbar einfließen“ kann, in der es gelingt „das erzählte Geschehen in seiner Tiefe zu erfassen“, bietet sich gerade die Erzählung als „sachgerechte Textgattung“¹¹ an, um letzte Glaubenswahrheiten wie etwa den Auferweckungsglauben in Sprache zu bringen, so der Neutestamentler Gerhard Lohfink.

Zwei Traditionsströme fließen also ineinander: Poesie und Narration sind die angemessenen, die eigentlichen Sprachformen religiöser und diese Religion reflektierender theologischer Rede. Die ureigene Rationalität des Glaubens ist *in ihnen* beheimatet, nicht in den späteren Sekundärformen von philosophisch-analytischer Zählung, Strukturierung und Abstraktion. Kaum zufällig: Poesie und Narration sind auch die beiden Urgattungen der Bibel. Schon in der jüdischen wie christlichen Urschrift selbst findet sich die Einsicht, dass man *so* von Gott sprechen kann. Vielleicht nicht ausschließlich, aber vorrangig. Ihrer bedienen sich nicht nur die biblischen Autoren, sondern auch die Mystiker und Dichterinnen bis in unsere Tage. Für religiöse Lernprozesse bedeutet dies jedoch: In erster Linie gilt es, die Logik von religiöser Poesie und Narration zu verstehen, um sich nicht an ‚Gott‘ zu vergreifen. In ihre Logik einzuführen – in Praxis wie reflektierende Distanz – ist eine der Hauptaufgaben religiöser Bildung.

9 In: Silja Walter: Die Fähre legt sich hin am Strand [Anm. 8], 161.

10 Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrmeinungen, hrsg. von Heinrich Denzinger/Peter Hünermann, Freiburg 2010, 337.

11 Gerhard Lohfink: Der letzte Tag Jesu. Was bei der Passion wirklich geschah, Stuttgart 2009, 90.

3 Von der Sehnsucht nach einem Gott, der uns sieht

Von dieser Vorgabe her rückt aber die Literatur, vor allem die jeweilige Gegenwartsliteratur, neu in den religionspädagogischen Blick. Kann sie auch ganz konkret zur Lehrmeisterin von Theologie und Religionsdidaktik werden? Von welchem Gott aber redet die – deutschsprachige – Gegenwartsliteratur? Wie versucht sie, sich Gott anzunähern?¹²

Blicken wir hier nur auf einen besonders überraschenden und religionspädagogisch herausfordernden Motivstrang. Er arbeitet mit dem Prinzip eines unerwarteten Perspektivenwechsels. Neben die Tradition der meisten lyrischen Texte, die von sich aus Gott suchen, sich an ihn heranschreiben – und sei es auch nur in seiner Un(be)greifbarkeit – findet sich an ganz verschiedenen Stellen ein Gegenblick. Er äußert sich freilich fast immer nur als Gedanke, führt kaum zu ausführlichem dichterischen Ausschreiben. So wichtig unser suchender Blick auf Gott auch bleibt, so die Überlegung: Ist es nicht viel wichtiger, dass Gott auf uns blickt? Dass wir zumindest aus der Hoffnung heraus leben können, von Gott aus angeblickt zu werden? Schauen wir auf einige Textzeugnisse, die diesen Gedanken umkreisen.

Felicitas Hoppe – Jahrgang 1960, eine der führenden Autorinnen der mittleren Autorinnengeneration in Deutschland, katholisch aufgewachsen, religiös bleibend sensibel, im Oktober 2012 mit dem Georg-Büchner-Preis ausgezeichnet – bestimmt die Aufgabe religiösen Denkens und Suchens wie folgt: „Schließlich kommt es nicht darauf an, dass wir Gott nicht aus den Augen verlieren, sondern darauf, dass ER UNS nicht aus den Augen verliert. Das ist wohl die größte Angst von allen: Dass wir SELBST nicht mehr gesehen und ge-

hört werden“¹³ – so in einem Essay aus dem Jahr 2008. Erlösung, das wäre also die Befreiung von der Angst nicht mehr gesehen und gehört, von der Angst, nicht wahrgenommen zu werden.

In diesen Gedanken findet sich eine erstaunliche Parallele zu Aussagen des Österreicherers *Peter Handke* (*1942). In einem 2006 veröffentlichten Gespräch mit *Peter Hamm* sprach Handke – ganz Theatermensch – zunächst davon, dass das „Zuschauen“ etwas ist, „das wir alle brauchen“. Dann, überraschend, die religiöse Wendung des Gesprächs: Was wir eigentlich brauchen ist, „dass uns jemand zuschaut auf eine umfassende Weise, wie man sich eigentlich von Gott vorstellt“ (sic!). Und weiter die Überlegung, „dass Gott eigentlich durch das Zuschauen“ wirkt, dass „das seine einzige Macht ist“. Aber was für eine! „Wenn wir uns gewärtig machten, dass Gott uns umfassend zuschaut, wären wir alle total besänftigt.“ Noch einmal anders gesagt: „Diese Wendung zu Gott ist, dass man sich innerlich angeschaut sieht.“¹⁴

Schon im Jahre 1994 findet sich eine ähnliche Gedankenführung im Werk von *Botho Strauß* (*1944). Er schreibt in seinen Notaten „Wohnen, Dämmern, Lügen“ vom „Menschenleben als etwas, das danach strebt, erkannt zu werden. Es vollzieht sich in der Gewissheit eines anderen Auges, das überblickt und Gestalt erkennt, wo der Dahinlebende sich nur der wirren, sporadischen Spuren und Teile gewiss ist.“ Dann zentral: „Das Vertrauen in ein umfassendes Gesehenwerden gründet in der Einheit Gottes“. Fast die gleiche Grundaussage wie bei Hoppe und Handke also: „Ohne diese Gewissheit, Erkannte zu sein, hielten wir uns keine Sekunde aufrecht“¹⁵.

Und ein letzter Beleg für diesen Gedanken: Der Schweizer Dichterpfarrer *Kurt Marti* (1921-2017) hat diese Hoffnung, diese „Gewissheit, Erkannte zu sein“, in einem seiner Psalmen verdichtet. Eine Passage¹⁶, die das Wahrgenommen-Werden preist und in ihm eine letzte Geborgenheit findet, lautet wie folgt:

DU
den kein menschenauge
zu erblicken vermag
der uns aber
von zuinnerst
von dorther sieht
wo wir sterbliche uns selber
unsichtbar
und unbekannt sind

Wie also nähern sich diese Autorinnen und Autoren Gott? Ausgehend von der Hoffnung danach, dass unser Leben nicht unbeachtet zerrinnt. Was die meisten Schriftsteller vor allem als tiefe Sehnsucht, als innigsten Wunsch formulieren, dessen Erfüllung unsicher bleiben muss, kann der religiöse Mensch – im Idealfall – als innere Gewissheit empfinden und ausdrücken. Kein Zufall, dass *Papst Franziskus* in seinem großen Interview mit dem Jesuiten Antonio Spadaro vom August 2013 sich selbst wie folgt beschreibt: „Ich bin einer, der vom Herrn angeschaut wird.“¹⁷ Aus dieser Gewissheit lebt er, von hierher nimmt er seine Kraft. Allgemeiner gesagt: Seine Würde erhält der Mensch dadurch, dass er von Gott wahrgenommen wird. Die beglückendste Erfahrung des Menschen kann darin liegen, von Gott – und den Menschen – angenommen zu werden, Ansehen zu haben dadurch, dass wir Angesehene sind. Gläubige Menschen leben aus der Überzeugung, dass diese Zusage, dieser Zuspruch, diese Urerfahrung im Letzten nur von Gott gegeben und ermöglicht werden kann. Sie ist ein Grundmoment des Glaubens, das letztlich alle religiöse Rede von Gott trägt und ermöglicht. Von ihr aus ist religiöse Rede von Gott

12 Vgl. dazu: Georg Langenhorst: Neues von der „Gottsucherbande“. Wandlungen der Gottesrede in der Literatur unserer Zeit, in: Ute E. Eisen/Ilse Müllner (Hrsg.): Gott als Figur. Narratologische Analysen biblische Texte und ihrer Adaptionen, Freiburg 2016, 399-427.

13 Felicitas Hoppe: Man muss eben ein Sohn Gottes sein – Erinnerung an J. D. Salinger. In: Joachim Kalka (Hrsg.), Schreiben/Glauben. Miscellen zu Literatur und Religion. Göttingen 2008, 19-23, hier 22f.

14 Peter Handke/Peter Hamm: Es leben die Illusionen. Gespräche in Chaville und anderswo. Göttingen 2006, 33f.

15 Botho Strauß: Wohnen, Dämmern, Lügen, München 1994, 195.

16 Kurt Marti, Du. Eine Rühmung. Stuttgart 2007, 9f.

17 Antonio Spadaro: Das Interview mit Papst Franziskus, Freiburg 2013, 28.

möglich, im Wissen um die Grenzvorgaben der Analogie.

Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die Rede von Gott? Blicken wir abschließend auf ein Gedicht, das die Begründung dafür liefert und veranschaulicht, dass im Kern aller christlich geprägten religionspädagogischen Bemühungen der Blick auf Jesus den Menschen, den menschgewordenen Bruder stehen muss, vor allen späteren – dann auch unverzichtbaren, aber eben nachgeordneten – christologischen Versuchen, die Besonderheit Jesu auch dogmatisch zu fixieren.

4 Andreas Knapp: Christopoetik für heute

Konzentrieren wir uns dazu auf einen der vielen neueren lyrischen Texte, die sich Jesus Christus in sprachlicher Verdichtung annähern.¹⁸ Es stammt von *Andreas Knapp* (*1958), einem Lyriker mit ungewöhnlichem Lebenslauf. Alles deutete auf eine glänzende kirchenhierarchische Karriere hin: Theologiestudium in Freiburg und Rom, Priesterweihe, Promotion, Tätigkeiten als Studentenfarrer, als Regens des Freiburger Priesterseminars – und dann der Bruch, der bei genauem Hinsehen keiner war, sondern sich untergründig angedeutet hatte. Knapp wendete sich ab von dem vorgespurten Weg in die kirchliche Hierarchie und schloss sich den ‚Kleinen Brüdern vom Evangelium‘ an, einer geistlichen Gemeinschaft, die sich dem spirituellen Erbe *Charles de Foucaults* (1858-1916) verpflichtet weiß. Seit einigen Jahren lebt er nun in Leipzig, mit halber Stelle als Gefängnis-seelsorger tätig, zugleich ein Priester und Poet, ein Arbeiter mit Hand, Stift und Seele. Seine Gedichtbände zählen zu den am weitesten verbreiteten und sprachlich eindrucksvollsten Beispielen von spiritueller Poesie in unserer Zeit.

18 Vgl. dazu: Georg Langenhorst: „... in diesem Namen aber ...“. (Andreas Knapp). Jesus in literarischen Texten des 21. Jahrhunderts. In: Thomas Fornet-Ponse (Hrsg.), *Jesus Christus. Von alttestamentlichen Messiasvorstellungen bis zur literarischen Figur*, Münster 2015, 163-185.

Aus dem 2005 erschienenen Gedichtband „Tiefer als das Meer“ stammt der folgende Text¹⁹:

Jesus Christus

nicht neunundneunzig namen
die den unaussprechlichen
doch nicht benennen
in diesem namen aber
Du selbst bist es

nicht tausend götterbilder
die den unsichtbaren
doch nicht zeigen
in diesem menschen aber
Dein gesicht

nicht in alltagsfernen tempeln
die der unfassbare
doch nicht bewohnt
in diesem leib und leben aber
ist Dein geheimnis wie daheim

nicht formeln und begriffe
die dem unbegreiflichen sich
doch nicht nähern
mit diesen händen aber
berührst Du Deine welt

nicht viele fromme reden
die den unsagbaren
doch nicht verkünden
in dem mann aus galiläa aber
bist Du mit einem wort gesagt

Andreas Knapps Gedichte sind ein Sonderfall in der Gegenwartsliteratur. Sie entstammen nicht dem literarischen Mainstream. Sie sind deshalb nicht repräsentativ für die literarische Jesus-Rezeption, sondern sehr speziell. Unmittelbar geistliche Lyrik schreibt Knapp, immer wieder zentral bezogen auf die Bibel oder das Kirchenjahr oder auf religiöses Brauchtum. Er weiß, dass die definitionsversessene theologische Sprache der Übersetzung in verdichtetes Wort bedarf. So auch hier: fünf Versgruppen à fünf Zeilen, ungereimt, zur Andeutung lyrischer Spachlogik in Kleinschreibung gehalten, die nur im direkten Verweis auf Gottes Du im Sinne der Heraushebung zur Großschreibung greifen.

19 Andreas Knapp: *Tiefer als das Meer*. Gedichte, Würzburg 2005, 19.

Knapp orientiert sich in diesem Gedicht eng an den oben entfalteten Geboten der Analogielehre. Gott bleibt in aller Möglichkeit der Annäherung der Andere, uns eher unähnlich als ähnlich, von Versgruppe zu Versgruppe ausbuchstabiert: „unaussprechlich“, „unsichtbar“, „unfassbar“, „unbegreiflich“, „unsagbar“. Alle Versuche ihn zu fassen kommen nicht an ihr Ziel: sei es in den 99 schönen Namen Gottes, einer vor allem im Islam beheimateten ästhetisch-spirituellen Tradition; sei es in Bildern, Tempeln, Formeln und Begriffen oder frommen Reden. Doch diese *via negativa*, diese Annäherung an Gott durch die Aufzählung all der vielen Unähnlichkeiten zwischen Gott und Mensch, wird an einem signifikanten Punkt durchbrochen. Nur an einem Punkt wird seine Gestalt, sein Wesen, sein Du im Sinne einer *via positiva* deutlich: in Jesus. In „diesem Namen“ lässt sich Gott benennen; in „diesem Menschen“ zeigt sich sein Gesicht; in „diesem Leib und Leben“ lüftet sich Gottes Geheimnis; mit „diesen Händen“ berührt er die Welt; im „Mann aus Galiläa“ ist Gottes Wort konkret fassbar.

In Knapps Text findet sich so auf ganz eigene Weise poetisch verdichtet, was das Wort aus dem Johannesevangelium heißt: „Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat“ (Joh 12,45). Von diesen Ausführungen her lässt sich leicht verstehen, warum alle zentralen religionspädagogischen Zugänge zum christlichen Glauben über Jesus führen müssen. Der Grundsatz ist ganz einfach: Im Zentrum steht der Mensch Jesus selbst, kein Dogma, kein Katechismus, keine Morallehre. Die Rede von Jesus dem Menschen unterliegt nicht den Gesetzen der Analogielehre. Von ihm ist direkt, unmittelbar und konkret erzählbar. Seine Gotteslehre lässt sich verdichten als Einladung zur Einführung und zum inneren Verstehen. Im Menschen Jesus erhält Gott ein Gesicht, eine Geschichte, ein Profil.

Wie kann man auch heute (noch) von Gott reden? Für Christen bietet der Zugang über Jesus eine bleibend einzigartige Möglichkeit. In ihm ist Gott „mit einem Wort gesagt“.