

BEMÜHT »UM DAS FINDEN VON NEUEN BILDERN« (SILJA WALTER)

Sprachfähig werden in Sachen Religion

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 den heute gut begründeten Ansprüchen von religiöser Bildung verpflichtet sein. Gleichwohl gehört der (Selbst)Anspruch zu jeglichem Theologietreiben hinzu, und mehr noch zur Grundaufgabe der Religionspädagogik, sei es im akademischen Diskurs, sei es an den unterschiedlichen Orten religionspädagogischer und pastoraler Praxis: verständlich von Gott zu reden; diskursfähig zu 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 Klagegliedern. Die religiöse Sprache stehe »unter dem Verdacht des Informationsverlusts« und einer »Immunisierungstaktik«; 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« (Zirker 1972, 17. 22. 21. 51. 80. 79). Ernüchternd: Diese Zitate sind mehr als 45 Jahre alt und

¹ Diese Ausführungen knüpfen weiterführend an Gedanken an, die ich entwickelt habe in: Langenhorst 2013; Langenhorst 2017a; Langenhorst 2017b.

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« (Altmeyer 2011, 15; vgl. auch Sitzberger 2013) 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 aufzusprennen. Denn: In Sprache und Denksystem verbleiben Theologie und Religionspädagogik im Normalfall innerhalb eines »Theotops« (vgl. Graf 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 *schrumpt*. 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 zum Ersten die Übersetzungsbemühungen zwischen den Lebenswelten heutiger Kinder, Jugendlicher und Erwachsener² zu den über Jahrhunderte geronnenen Sprach- und Denkwelten der Kirchen. Zum Zweiten geht es um Übersetzungsversuche zwischen den Religionen, vor allem zwischen den monotheistischen Geschwisterreligionen Judentum, Christentum und Islam (vgl. Langenhorst 2016). 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« (vgl. den Beitrag von Manfred Pirner in diesem Band). Auffällig: Ein Großteil der systematischen Theologen unserer Zeit verweigert 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 Vertreter der praktischen Theologie zu Protagonisten der genannten Übersetzungsbemühungen.
- Zum Dritten jedoch wird auch die Binnenverständigung *in* diesem schrumpfenden Theotop immer fraglicher. Theologische Sprache verkommt 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 Kinder, Jugendliche und Erwachsene 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 Schriftsteller die benannten Grenzen der Sprache als besonders schmerzvoll erfahren. Sie, die intensiver als andere immer wieder neu um das rechte Wort ringen, zeigen nicht einfach Schritte oder Perspektiven auf, die von der Theologie im Allgemeinen, der Religionspädagogik im Besonderen einfach nachgegangen werden könnten. Dazu ist ihre eigene Sprache zu kontextgebunden, zu sehr bezogen auf andere Adressaten, zu ausschließlich in den ästhetischen Duktus eingebunden.

² Zu den auf eigene Weise religiösen oder religionsanalogen Sprachwelten heutiger Menschen vgl. Altmeyer 2011.

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 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 erinnerte 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.« (Walter 1999, 150 f.)

In diesen wenigen, aber dichten Aussagen finden sich tiefe Einsichten in die Grundbedingungen von religiöser und darin auch theologischer Sprache, gespannt 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 analysebesessenen 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!« (Wittgenstein 2001, 178). 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 Religionspädagogen 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 1Petr 3,15 eine Pflicht: »Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der von euch Rechenschaft fordert über 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 fernab der Argusaugen orthodoxer Glaubenskontrollinstanzen 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 Theologen und Religionspädagogen, Religionslehrer 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« (Walter 1999,

161). 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« (Denzinger/Hünemann 2010, 337; vgl. dazu Brachtendorf 2016). 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 sind 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« (Lohfink 2009, 90) 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 Dichter 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 vergeifen. In ihre Logik einzuführen – in Praxis wie reflektierende Distanz – ist eine der Hauptaufgaben religiöser Bildung.

3. RELIGIÖSE BILDUNG ALS SCHULUNG DES MÖGLICHKEITSSINNS

Diese Einsicht setzt einen klaren Fingerzeig in die Gegenwart. Worin liegt eine grundlegende religionspädagogische Aufgabe von Gegenwart und Zukunft? In der Konzentration auf Dogmen und Lehre, auf geronnene Sprachsetzungen der Tradition? Schon in der Bibel selbst setzen Versuche ein, rationale Verstandesdiskurse an die Stelle von Poesie und Erzählung zu setzen. Und gewiss: Es braucht(e) auch diese Form der Gottesrede. Wenn man sich denn bewusst bleibt, dass es *Sekundärformen* sind. Und wenn man das Gespür dafür behält, dass die Primärformen in anderen Gattungen zuhause sind. Diese verlangen jedoch nach einer eigenen Art, einem eigenen Ort der Wahrnehmung und Ausgestaltung. Wenn es ein ›Organ‹ der menschlichen Sensibilität für die von Erzählung und Poesie angesprochenen Dimensionen gibt, dann ist dies der sogenannte ›Möglichkeitssinn‹.

Dieser Begriff geht zurück auf den österreichischen Schriftsteller Robert Musil (1880–1942). Selbstverständlich, so Musil am Anfang seines 2000-Seiten-Romans *Der Mann ohne Eigenschaften*, benötigen wir Menschen einen ›Wirklichkeitssinn‹, also das Gespür für Fakten, Tatsachen, Empirie. Gewiss, es braucht alle Stimulierungen, Anregungen, Förderungen und Schärfungen der Fähigkeiten zu sauberer empirischer Erfassung und Forschung, stimmiger Deutung der erhobenen Wahrnehmungen, rationalem analytischem Diskurs, tatkräftiger praktischer Umsetzung der Erkenntnisse, auch im Blick auf Religion, auch hinsichtlich der Gottesfrage. Auch der Glaube an Gott lässt sich in vielerlei Hinsicht mit dem Wirklichkeitssinn erschließen: im Blick auf die historische Entfaltung des Monotheismus in der Geschichte des Volkes Israel, im Nachspüren des Lebens Jesu, in der Erforschung der Kirchengeschichte, in objektiven

Methoden der Archäologie, der Textwissenschaften und der empirischen Sozialforschung.

Das aber ist für Musil genauso wie für unsere Argumentation letztlich zweitrangig. Dieser erste zu fördernde »Sinn« ist nur Grundlage für das, was das Besondere von Literatur, aber analog betrachtet eben auch das Besondere von Religion ausmacht. Genau hier prägt Musil den hilfreichen Begriff des »Möglichkeitssinns«. Damit bezeichnet er die zentrale Fähigkeit, »alles, was ebenso gut sein könnte« wie das Bestehende, »zu denken, und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist«. Das so benannte, fiktiv erahnte Mögliche könne man – so Musil weiter in erstaunlich religiös gestalteter Begrifflichkeit – sogar »die noch nicht erwachten Absichten Gottes« nennen, denn es habe »etwas sehr Göttliches in sich, ein Feuer, einen Flug, einen Bauwillen und bewussten Utopismus, der die Wirklichkeit nicht scheut, wohl aber als Aufgabe und Erfindung behandelt« (Musil 2001, 16). Gerade die Kraft von Visionen dessen, was sein *könnte*, zeichnet also den Möglichkeitssinn aus.

Das kann man rein innerweltlich verstehen: Nur von einem aktiv entfalteten Möglichkeitssinn aus wächst die Fähigkeit zu Kritik, Veränderung, Verbesserung der Lebensumstände. Deshalb wird dieser Sinn in vielerlei Dimensionen von Erziehung und Bildung angeregt und gefördert: im Bereich des Staunens, der sensiblen Wahrnehmung, der künstlerischen Entfaltung auf allen Ebenen, des Lesens und Erzählens etc. Religiöses Lernen befindet sich hier in guter Gesellschaft. Im spezifisch religiösen Verständnis geht der Möglichkeitssinn jedoch noch einen weiteren Schritt: Nur Menschen mit sensibilisiertem und offen ausgreifendem »innerweltlichem« Möglichkeitssinn werden an die alles durchwirkende und begründende »Existenz« Gottes glauben können. Der Gottesglaube, aber auch die sich darauf berufende oder daraus ableitende religiöse Rede ist ganz und gar an diesen Modus gebunden.

Von Gott reden, von Auferweckung sprechen, auf ein »ewiges Leben« hoffen – all das erfolgt im Gefolge biblischer Sprache primär im Modus dieses Möglichkeitssinns. Von diesem sprachlich angeregten »Sinn« aus entfaltet der Glaube – und eben auch die sich reflexiv auf ihn beziehende Theologie – seine Kraft, seine Wärmestrahlung, seine lebensverändernde Bedeutung. Deutlich wird auch: Es geht nicht darum, die beiden Sinne gegeneinander auszuspielen. Wirklichkeitssinn und Möglichkeitssinn bedingen einander. Theologie und Religionspädagogik brauchen sowohl eine »logische« als auch eine »poetische« Rationalität, keine Frage. Fraglich ist jedoch sehr wohl die Schwerpunktsetzung: Poesie und Narration bleiben die ersten vorrangigen Sprachformen.

Zum »Diskursort« religiöser Sprachsuche wird so in neuem Maße der Bereich der Dichtung, vor allem der Lyrik. Besonders dort, wo sich die Poesie selbst direkt mit religiösen Themen befasst, wird ein eigenes, überaus reizvolles Sprachfeld betreten. Die Kulturwissenschaften sprechen seit geraumer Zeit grundsätzlich von einem *religious turn*, einer Hinwendung zur Religion in der Gegenwarts-

kultur, die sich vor allem im Bereich der Literatur niederschlägt (vgl. ausführlich: Langenhorst 2014). Drei ganz unterschiedliche aktuelle Zeugnisse sollen im Folgenden exemplarisch beleuchtet werden. Wie wird dort sprachlich »die Wahrheit verdichtet? Und welche didaktischen wie methodischen Möglichkeiten bieten derartige Texte für den Religionsunterricht? Was kann man dort konkret lernen über das Reden von Gott? Und wie? Schauen wir zunächst auf einen vielbeachteten Lyriker evangelischer Provenienz.

4. CHRISTIAN LEHNERT: DIE SILBE GOTT LEER ZU HALTEN UM DEN PREIS DES VERSTEHENS

Christian Lehnert (* 1969) lebte und arbeitete seiner eigenen Benennung zufolge lange Zeit in einer »Doppelexistenz« als »Schriftsteller« und als evangelischer »Pfarrer« (Lehnert 2008a, 125) in der Nähe von Dresden. Nach vier Jahren als Studienleiter an der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt in Wittenberg wurde er 2012 zum Geschäftsführer des liturgiewissenschaftlichen Instituts an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig ernannt, wo er seitdem arbeitet. Seine mehrfach preisgekrönten Gedichtbände sind geprägt von lyrischen Beerbungen und Umdeutungen von Religion.

Lehnert gehörte als Jugendlicher zu der Randgruppe der zentral vom evangelischen Christentum geprägten DDR-Bürger, obwohl er – zwar getauft – in einem religionsfernen Klima aufwuchs. Über die Sprache sei er als Jugendlicher zum Glauben gekommen, über den Sog der Bibel, über die Faszination einer ganz anderen Art, die Wirklichkeit zu deuten, so erzählt er im Gespräch (vgl. Scheidgen 2012). Den Plan, wie die Eltern Medizin zu studieren und Arzt zu werden, gibt er auf, wendet sich stattdessen der Theologie zu. Einen Teil seines Theologiestudiums verbringt er in Jerusalem. Die Auseinandersetzung mit dem Judentum bestimmt von dort aus genauso eine Grunddimension seiner Gedichtbände wie das melancholisch-verzweifelte, ringende Suchen nach einem oft nur als abwesend erfahrenen Gott. In *Der gefesselte Sänger* (1997), *Der Augen Anfang* (2000), *Ich werde sehen, schweigen und hören* (2004), *Auf Moränen* (2008), *Aufkommender Atem* (2011) und *Windzüge* (2015) zeigen sich immer wieder lyrische Anspielungen wie die auf eine alptraumartig aufgerufene »Nacht eines Gottes, der nie war« (Lehnert 2004, 10).

Der 2004 publizierte Gedichtband nimmt – neben einem fünfteiligen Karfreitagszyklus »passio« (a.a.O., 53–62) und drei Gedichten zu »Abraham« (a.a.O., 64–66) – eine Reihe von kontrafaktischen Neuverdichtungen zu den Melodien klassischer evangelischer Kirchenlieder auf, die nun allerdings ganz anders klingen. Aus »Du bist gegenwärtig« wird bei Lehnert »Gott ist hier und nirgends«,

³ Vgl. dazu allgemein: Langenhorst/Willebrand 2017.

wird »Luft, die alles füllet, / Leere ohne Namen« (a.a.O., 48). Aus »Ein feste Burg ist unser Gott« wird »In dieser Kirche ohne Gott« (a.a.O., 50). Lehnert ringt um die Möglichkeit von glaubwürdigen Choraltexten für unsere Zeit, »ohne Kompromisse, ohne Verbiegungen, ohne mich vereinnahmen zu lassen, voller Skepsis gegenüber der Sprache und voller Vertrauen in sie« (Lehnert 2008a, 127). Im Gedichtband *Auf Moränen* tauchen erneut solche Texte unter dem Titel »Nur einen Augenblick noch« auf, aber auch 24 Vigilien, die sich mit Person und Theologie des Paulus beschäftigen.

Auffällig: Lehnert verweigert sich in seinen frühen Bänden einem einfachen Gebrauch des Wortes ›Gott‹. Gerade als Theologe kreist er eher um dieses Wort, vermeidet es, verbietet sich den schnellen Zugriff. »Ich sammle Wörter auf wie die Reste von Hausmüll«, heißt es in dem Gedicht »Das Tal« (Lehnert 2008b, 107). Und unter solchen Wörtern befindet sich auch die Vokabel ›Gott‹, wie folgt etwa in ein Gedicht hinein genommen: »Hocke ich allein mit der Silbe / ›Gott‹, zu nichts zu verwenden, / sie nur leer zu halten um den Preis / des Verstehens« (ebd.). Gott, ein Wort ohne Bedeutung, zu nichts zu gebrauchen, aber zu schützen! Wie bei keinem seiner Generationengenossen finden sich bei Lehnert so Texte des suchenden Ringens, der Verweigerung von Zugriff und Affirmation. »Redebrocken von Gott« aus »Sprachnot« (Kaiser 2008, 87) hat der Germanist Gerhard Kaiser diese Gedichte genannt, Transformationen von mystischer Lyrik unter dem Vorzeichen negativer Theologie.

Ein Text aus dem 2011 folgenden Band *Aufkommender Atem* verdeutlicht die unaufgebbare Notwendigkeit der Vokabel ›Gott‹ in diesem Prozess: »Sprechend spüre ich, daß mein Kopf ein Kokon ist. / Er birgt eine Larve, die ihre Gestalt sucht: / Ihretwegen gibt es die Präposition Gott« (Lehnert 2011, 88). Gott, kein Nomen aus der Alltagsgrammatik; aber auch kein Tätigkeitswort, wie es einst Kurt Marti forderte! Eine Präposition – ein nicht flektierbares Verhältniswort, das nur im Zusammenhang mit Nomen bedeutungstragend werden kann, etwa kausale oder modale Beziehungen stiftet. Ein kühner Gedanke: Nur dank der Präposition ›Gott‹ kann aus der im Kopf geborgenen Larve eine Gestalt werden, ein Schmetterling. Lehnert versucht nicht mehr oder nicht weniger als eine »Resakralisierung der Poesie« (Braun 2011), so der Literaturkritiker Michael Braun in einer Besprechung des Bandes in der NZZ. Lehnerts mystische, christentumsgesättigte Texte bleiben rätselhaft und mehrdeutig. Gerade darin verweisen sie auf die Sprachregeln der analogen Rede, gerade so verdichten sie eine eigene Dimension der theologischen Sprache.

Ein ganz eigener Ton bestimmt jene Gedichte, die Lehnert angesichts der Geburt und der ersten Lebensmonate seiner Tochter geschrieben hat. Der folgende ohne Titel abgedruckte Text stammt aus einem Zyklus mit dem Titel *Angesicht zu Angesicht*, gewidmet »Estella, in ihrem ersten halben Jahr« (Lehnert 2008b, 114):

Selig, die etwas anfängt und nie zu Ende bringt,
 die das Rad nicht kennt und keine Schrift,
 die nichts vom aufrechten Gang weiß und mit vier
 freien Händen nach dem Mond greift. Selig
 die Wissende, die das Wasser vom Festland
 nicht unterscheidet, die nichts erinnert als die Dauer
 eines ruhigen Pulses, die Unaufhörlichkeit von Tag
 und Nacht, die sie in meinen Augen sieht und
 leichtsinnig glaubt. Selig, die ein Brummen beruhigt
 in der Dunkelheit über dem hallenden Schmerz
 im Leib. Selig, die von der Stimme in der sie
 wochenlang schwamm, das Heimweh der Laute lernte.

Eine erstaunliche dichterische Variation auf die Seligpreisungen der Bergpredigt (Mt 5,3–12)! Angesichts des neuen menschlichen Lebewesens an seiner Seite wählt der Dichter dieses rhythmisch fließenden Textes einen ruhig pulsierenden Ton ehrfürchtigen Staunens. Wo Jesus die Marginalisierten, Verzweifelten und Trauernden »selig preist«, verschiebt Lehnert die Perspektive. Auch hier gilt sie jemandem, der anders ist als die Norm – aber dieses Anders-Sein wird gerade zum Anlass der Preisungen. Denn es handelt sich um ein Kleinstkind, gerade erst geboren. Und dessen Anders-Sein ist »selig« – nicht auf Leistung und Erfolg bezogen (»nichts zu Ende bringt«); ohne Wissen um Bildungsgut und kulturelle Konventionen (»Rad«, »Schrift«, »aufrechter Gang«). Stattdessen ist es unmittelbar in seinem buchstäblichen, sinnlichen, nicht abstrakt-kognitiven »Begreifen«, misst Zeit nach natürlichem, vom Vaterblick vorgegebenen Rhythmus; lässt sich von sanfter Stimme beruhigen; erinnert sich unbewusst an den im Mutterleib gehörten Klangpuls von Ruhe und Heimat.

So ist dieses Gedicht eine neue und deshalb den Blick verschiebende poetische Seligpreisung, die danach zurückfragt, was »selig« eigentlich bedeutet, wie man diese Kernvokabel neutestamentlicher Botschaft auch außerhalb der üblichen theologischen Sprachspiele aussagen kann. Selig – was hieß es damals, wie kann man es heute verstehen? Nicht als »glücklich«, nicht als »im Jenseits kompensatorisch belohnt«, nicht als »bevorzugt« – Negativabgrenzungen sind leicht. Wie aber lauten heute verständliche Übersetzungen? Von Lehnerts Text aus wird deutlich, dass »selig« auch im neutestamentlichen Sinne eine andere Seinsform als die normale, konventionell vertraute, in unserem Alltag übliche beschreibt. Und diese verfügt – wie in den biblischen Originalen – über einen eigenen Wert, eine eigene Schönheit, die sich gerade nicht funktional oder final auflösen lässt. »Selig« ist ein unbedingt geltender *Zuspruch* von Würde und Segen, der keiner Begründung oder Vorbedingung bedarf. Und dieser *Zuspruch* wird gerade jenen

zuteil, die ihn besonders benötigen, weil sie nichts haben, durch das sie sich nach den Maßstäben von Erfolg und irdischem Glück auszeichnen könnten. Darin liegt die von Jesus verkündete Umkehrung der Verhältnisse: Man kann und muss sich den *Zuspruch* nicht durch Erfüllung von *Ansprüchen* verdienen! Lehnerts Gedicht wird genau so zur theologischen Sprachschule.

Im Religionsunterricht ab der achten Klasse kann das Gedicht helfen, die Bedeutungsvielfalt der Seligpreisungen zu erschließen. Auch wenn sie natürlich als zentraler Text der Jesusüberlieferung zum klassischen Lernstoff gehören, bleiben sie doch oft fremd. Nach einem intensiven Blick auf die biblischen Seligpreisungen kann die aktuelle literarische Verfremdung einen neuen Zugang zu dieser Frage ermöglichen. Die Lerngruppe erhält den Text zur Einzellektüre mit dem Arbeitsauftrag: »Dieses 2008 veröffentlichte Gedicht besteht aus neuen Seligpreisungen. Von wem könnte dieses Gedicht handeln? Wer oder was ist hier angesprochen?«

Ob die Schüler dabei auf die Perspektive eines Neugeborenen kommen, ist ungewiss. Denkbar sind auch Antworten wie: »eine Koma-Patientin«, »eine alte Frau« etc. Nach der Einblendung des Fotos eines Neugeborenen wird der Text dann Aussage für Aussage gedeutet. Deutlich wird, dass »selig« hier eine andere Seinsform als die normale, konventionell vertraute, in unserem Alltag übliche beschreibt. Und diese verfügt – wie in den biblischen Originalen – über die benannte eigene Würde und Schönheit, die sich weder funktional noch final auflösen lässt. Den möglichen Kontext des Gedichtes im Religionsunterricht kann so nicht nur eine Einheit zum Thema »Jesus und seine Botschaft« bilden, sondern auch eine völlig andere Unterrichtssequenz im Kontext von Bioethik.

Lehnerts Text regt zudem zum eigenen kreativen Schreiben an. Im Wissen um das Risiko von »Blödelversionen« kann man den Lernenden vorschlagen, eigene Seligpreisungen zu schreiben. Zum Schutz der hier möglicherweise bedrohten Privatsphäre anonym eingereichte gelungene Versionen werden zu einem Klassentext zusammengefügt, der entweder im Klassenraum einen Ehrenplatz erhält oder in einer Meditation bzw. einem Gottesdienst vorgetragen werden kann. Möglich ist es ebenfalls, Lehnerts Gedicht, die eigenen Texte sowie die biblischen Seligpreisungen am Computer mit Bildern zu unterlegen, um so Wort und Bild zusammen wirken zu lassen. Welche Bilder passen zu den biblischen Preisungen? Welche zu den eigenen? Welche Stimmung und Gesamtmosphäre wird so erzeugt?

5. SAID: RENITENTE GEBETE IM GOTTZWEIFEL

Betreten wir poetisch, gesellschaftlich und religiös eine andere literarische Welt, die von SAID (*1947) (vgl. hierzu: Gellner/Langenhorst 2013). 1965 kam er als Student nach München. Aufgewachsen ist er in Persien, in der Hauptstadt Te-

heran. Ein Muslim? Ja und nein: »ich persönlich habe diese religion nie praktiziert« schreibt er 2005 in dem autobiographischen Essayband *Ich und der Islam* - wie fast stets in seinen Werken als Kennzeichnung dichterischer Sprache in durchgängiger Kleinschreibung. Gleichwohl ist ihm klar: »vom sozialen umfeld her bin ich ein muslim. denn meine kindheit fand in einem islamischen land statt« (Said 2005, 8 f.). Kaum war SAID in Deutschland angekommen, nahm das Regime des 1953 an die Macht gekommenen Schahs mehr und mehr die Züge einer rücksichtslosen Diktatur an. In der diktatorischen Todesmaschinerie werden Freunde und Verwandte SAIDs verhaftet, gefoltert, ermordet. An eine Rückkehr des politisch aktiven jungen Mannes ist nicht zu denken. Aus dem Auslandsstudium wurde erst ein Asyl, dann ein Exil. Seine hier entstehenden Texte stammen so aus einem Niemandsland zwischen Orient und Okzident - heimatlos, zerrissen, gerade so brückenbauend.

Im Jahr 2007 sorgten Texte SAIDs für Aufsehen und Diskussionen. Nicht um Liebe oder Politik kreisten die nun vorgelegten Gedichte, sondern um Religion. *Psalmen* nennt er seine 99 Gedichte, im Titel ein bewusster Bezug zu den alttestamentlichen Gebeten, in der Zahl eine Anspielung auf die vor allem im Islam bezeugte Tradition der »99 schönen Namen Gottes«: »ich bitte dich oh herr / verrate mir alle deine Namen / auch den letzten / den verborgenen« (Said 2016, 7), heißt es im allerersten Psalm. Den hundertsten Namen Gottes aber kennt der Mensch nicht. Er bleibt unaussprechbar, ist er doch jener, um den nur Gott selbst weiß. Analoge Rede auch hier: Dem Menschen bleibt der Zugang zu den immer wieder neu benannten, sich stets nur annähernden 99 Namen, näher wird er Gott nicht kommen. Die in dem Band perlenschnurgleich aufgereihten Texte - entstanden eigener Aussage zufolge in einem Zeitraum von über elf Jahren - versuchen auf ganz eigene Weise diese Namen Gedicht für Gedicht, Psalm für Psalm auszubuchstabieren.

Nach Lob, Preis und Dank wird man in den Psalmen SAIDs lange suchen, dieser Duktus interessiert den Dichter nicht. Durchaus findet man Bitt- und Klagetexte, für SAID sind die Psalmen jedoch vor allem eines: Texte der Rückfrage an Gott und der *Einforderung* des Eingreifens Gottes. In der christlichen Spiritualität hat sich erst in den letzten Jahren die vom Alten Testament gebotene Einsicht durchgesetzt, dass Klagen einer der Grundvollzüge einer lebendigen Gottesbeziehung sein kann. Aber »Einforderung«? Tatsächlich leben die biblischen Psalmen auch von diesem Sprachduktus: Gottes ausbleibende Hilfe wird nicht nur beklagt. Sein wirksames Handeln wird nicht nur erlebt, erbeten und erhofft, sondern konkret eingefordert. Diese spirituelle Haltung ist allerdings im Christentum, geschweige denn im Islam kaum entwickelt. Zwar sind die Psalmen als biblische Gebete im Islam durchaus bekannt, sie gehören aber kaum zu den spirituellen Grundtexten. Warum? Die »islamische Tradition erlaubt es nicht, mit Gott zu hadern, weswegen Mystiker auch heute im Iran scharf angegriffen werden« (Said 2008, 70), erklärt SAID - obwohl oder gerade weil derartige

spirituelle Haltungen und Sprachformen in der islamischen Mystik durchaus verbreitet waren und sind. SAID beruft sich denn auch selbst auf die große Tradition der persischen Mystik. Er schreibt sie auf seine Weise kreativ fort und hinein in die deutschsprachige Literatur des 21. Jahrhunderts.

Alle 99 Psalmen richten sich in direkter Anrede an den »herrn«. SAID gibt aber offen zu, an den Gott der monotheistischen Religionen nicht glauben zu können, bestenfalls auf der Suche nach ihm zu sein – ohne die Erwartung zu haben, ihn wirklich finden zu können. Die direkte Anrede an den kaum für existent gehaltenen Gott dient ihm dazu, »Gefühle wie Wut und Zorn auszudrücken«. Er will diesen »Gott auf Augenhöhe [...] auf die Erde bringen« (ebd.), um von ihm Gerechtigkeit einzufordern. Genau das also findet sich in diesem Gedichtband: ganz eigen-artige, heutiger Spiritualität verpflichtete Psalmen, in Form von »renitenten Gebeten« (alle: Said 2010, 9), ausgespannt im Hallraum von religionsübergreifender Mystik, Islam, Judentum, Christentum und Humanismus. Texte der Suche und des Zweifels, nicht der Sicherheit und des Findens; Texte des Verlangens und der Sehnsucht, nicht des Wissens und der Glaubensgewissheit.

Nicht um satirische Transformation von Psalmen geht es hier also, nicht um zynisch-spielerische Beerbung – sehr wohl aber um eine stark eingengeprägte Form der Anknüpfung, um eine Wiederaufnahme einer lange Zeit unterbrochenen Beziehung: »herr / lass uns das gespräch wiederaufnehmen / nach langem erzwungenem schweigen« (Said 2016, 9), dichtet SAID, und an anderer Stelle: »gewähre mir die gebärden / die mir in deiner abwesenheit gewachsen sind« (a.a.O., 20). Blicken wir auf ein Beispiel (a.a.O., 60):

herr
 gib dass ich unbelehrbar bleibe
 mich vor der kompatiblen vernunft schütze
 und deren postmodernen furien
 so dass ich meine erregbarkeit nicht verliere
 denn dann verlöre ich auch dich
 höre auf mich
 oh herr
 nicht auf diejenigen
 die auf dich hören
 denn sie sprechen
 von einer mischung aus gott und vernunft
 nützlich und konvertierbar

Immer wieder greift SAID diejenigen an, die sich im Besitz Gottes glauben, die vorgeben, Gottes Willen zu kennen und auszuführen, die »gottesbesitzer« aller Couleur und Konfession, vorgeblich ihrem Glauben treu ergeben, in Wahrheit aber Heuchler und (Selbst)Betrüger: »doch befragen sie nie ihren gott / denn sie

fürchten seine antwortlosigkeit« (a.a.O., 92), heißt es in einem anderen Gedicht. Selbsterklärte Gottes- und Sprachbesitzer, selbsternannte Hüter des Theoptops, unfähig oder unwillig, die Grundregeln der analogen Gottesrede zu beachten – sie verstoßen gegen den Respekt vor Gott. Wir christlichen Theologen sind dabei explizit mitgemeint...

SAIDs Psalmtexte sind auf mehreren Ebenen lesbar: Im Wissen um den Hintergrund des Verfassers kann man sie zum einen als kontrafaktische Ge- genrede zu den biblischen Psalmen lesen, die im Spiegel der fiktiven Anrede des »Herrn« eigene Gefühle, Gedanken, Überlegungen in Sprache bringen. Das - gegebenenefalls gebetsförmige - Gedicht wäre so gesehen eine legitime und zwangsläufige Erbform des klassischen Gebets. Die biblische Sprachfolie wäre dann vor allem eine Quelle sowohl ästhetischer wie existentieller Anregung, die jedoch ganz eigenständige, die geistige Welt der Vorlagen verlassende Texte anstößt. Genauso gut lassen sich SAIDs Psalmen jedoch als Zeugnisse *innerhalb* einer Gottesbeziehung lesen und deuten, in der Klage und Einforderung eben jener Platz zukommt, der ihnen auch in der Bibel selbst gewährt wird. Folgt man dieser Lesart, so liegen hier Zeugnisse des Ringens um eine neue Gottesrede vor, aus tief verstricktem spirituellen Engagement heraus. Dann geht es um eine Gottesbeziehung, die von Auseinandersetzung und Konflikt bestimmt ist, von Unsicherheit und Zweifel, von Trotz und Erwartung gegen alle Erfahrung. SAIDs Texte lassen beide Lesarten zu.

Als sinnvollster didaktischer Ort dieses Gedichtes im Religionsunterricht - ab Klasse 10 - lässt sich die Phase der Problemstellung, der Frage, der Herausforderung bestimmen. Gut möglich, dass einige Schüler, potentiell natürlich auch die Lehrkraft, die benannten Anfragen teilen und unterstützen. Es bietet sich an, diesen Text nach der Lektüre eines biblischen Psalms in den Unterricht aufzunehmen, um alten und neuen Text, Vorbild und Variation vergleichen zu können. Dabei sollten die spirituellen Grundgesten der Psalmen *Lob, Preis, Dank, Bitte, Klage* und *Einforderung* benannt und problematisiert werden. Welche Sprachform ist uns vertraut, welche fremd? Welche haben einen Sitz im Leben in unserem Alltag, welche nicht (mehr)? Was lässt sich daraus schließen, dass sich SAID auf die eine, ungewöhnliche Form der Einforderung konzentriert?

Der Text selbst wählt in der Du-Anrede die Form des Dialogs. Diese Form kann man methodisch nutzen, indem man den Dialog aufnimmt: Die Lerngruppe erhält den Text so auf ein Blatt kopiert, dass rechts ausreichend Platz für eigene Zeilen bleibt. Wenn SAID »Gott« probenhalber herausfordernd anspricht, können die Schüler ihm probenhalber antworten. Sie schreiben zu jeder Zeile eine Antwort, eine Reaktion oder einen Kommentar – sei es aus der Perspektive des angeredeten »Herrn«, sei es aus ihrer eigenen Lebenserfahrung –, und so entsteht ein eigenständiger Begleittext. Ob dieser selbst wie ein poetischer Text gestaltet wird oder eher wie eine Addition zusammenhangloser Rückfragen, bleibt jedem selbst überlassen. Im Blick auf den Originaltext wie auf die von den Lernenden

produzierten Begleittexte geht es am Ende darum, Fragen und Ziele für die weitere Unterrichtseinheit zu formulieren: Mit welchen Herausforderungen und Fragen will man sich im Folgenden näher beschäftigen? Beispiele könnten sein: Was sagen denn »diejenigen, die auf dich hören« über Gott? Ist das tatsächlich so verwerflich? Ist die übliche Rede von Gott wirklich eine »Mischung aus Gott und Vernunft«? Und wenn ja: Ist das ein Fehler? Ist diese Mischung wirklich durch Konvertierbarkeit und Anpassbarkeit korrumpierbar, oder schützt sie gerade vor Missbrauch? SAIDs Text öffnet so ideal den Zugang zu einer Unterrichtseinheit über Gotteslehre.

6. SILJA WALTER: ABWESENHEIT IST DEIN WESEN

Kehren wir am Ende der Ausführungen noch einmal zurück zu Silja Walter, der Lehrmeisterin religiöser Sprache. Wir erinnern uns: 1985 erschien der Gedichtband *Feuertaube* mit dem Untertitel: *Für meinen Bruder*. Ein einzigartiges zeitgeschichtliches und theopoetisches Dokument: der Versuch, dem ungläubigen Bruder ihren Glauben über poetische Texte zu erklären. Aus diesem Band stammt das folgende, wie stets bei Silja Walter ohne Titel veröffentlichte Gedicht, in Gebetsprache direkt an Gott gerichtet (Walter 2003, 91):

Abwesenheit ist
dein Wesen
darin finde ich dich

Die Nägel
meiner Sehnsucht
bluten vom Kratzen
an den Eismeerren
der Welt

Verkohlt ist die Sucht
meiner Suche
in seiner Kälte

Aber da bist du
darin
seit das Kind schrie
bei den Schafen
und brennst
lichterloh
zu mir

Dieses Gebetsgedicht ist ganz dem Versuch gewidmet, Gott zu beschreiben, zentral ist die Beziehung der Dichterin/Beterin zu Gott. Im Wissen um die

Grenzen der Sprache. Im Ringen um »das Finden von neuen Bildern«. »Abwesenheit ist dein Wesen« – was für eine Aussage eröffnet den Duktus: Nur paradoxe Sprachbilder können Gott annäherungsweise genügen. Sehr genau spürt die Dichterin dem nach, was das heißt: nur analog von Gott reden zu können. Nur in der Abwesenheit lässt sich Gott finden! Das ist der Versuch, mystischer Erfahrung Sprache zu geben, einer Erfahrung, die buddhistischen Vorstellungen nahe kommt. »Sehnsucht« wird beschrieben, »Suche« wird genannt im Versuch, diese Abwesenheit zu überwinden, sie als Nähe zu erfahren. Umsonst: Das »Kratzen an den Eismereen der Welt« führt nur zu »blutigen Nägeln«, die Sehnsucht der Suche ist an der »Kälte verkohlt«. Erneut paradox formuliert: »Verkohlen« deutet eigentlich auf Feuer hin, wird hier aber durch Kälte hervorgerufen. Doch dann die fast verzweifelt formulierte Aussage: In dieser »Kälte« der weltlichen Eismeere – Bild für die Beziehungskälte der Menschen und die Gleichgültigkeit des Kosmos? – »da bist du«.

Seit wann ist Gott, das im Gebetsgedicht angerufene »du«, »in der Welt«? Genau hier wird nun eine biblische Vorstellung eingespielt. Das *Bild der lukanischen Weihnachtserzählung* wird assoziativ aufgerufen: »Seit das Kind schrie bei den Schafen«. Gott ist *in dieser Welt*, »darin«, seit der und durch die Menschwerdung Jesu Christi. Das ist der entscheidende Zuspruch Gottes an die Menschen. Denn wichtig für die Beziehung Gott – Mensch: Seitdem brennt Gott »lichterloh zu mir«. Hintergrund dieses Schlussbildes ist das im Gedichtzyklus immer wieder aufgerufene Bild der »Feuertaube«, des Geistes, der – laut westlichem Credo – »vom Vater und vom Sohn ausgeht«. In diesem Bild mischen sich die biblischen Bilder für den Geist, Taube (etwa in Mk 1,10) und Feuerzungen (etwa in Apg 2,3), zu einer eigenen dichten Metapher.

Erneut paradox formuliert: Die Sehnsucht der Gottsuche ist »verkohlt« in der Kälte der Eismeere. Gegen diese Verkohlung brennt Gott ihr selbst in seinem Geist lichterloh entgegen. Wird die eine Verkohlung die andere aufheben? Wird die verzweifelte und ergebnislose Suchbewegung der Beterin durch das Entgegenkommen der »Feuertaube« aufgefangen? Das »Finden von neuen Bildern, Symbolen«, das Silja Walter im Radio-Gespräch erwähnte, führt zu paradoxen Sprachbildern, zu poetischen Symbolen, die weniger Erfüllung und Frieden ausdrücken, als vielmehr Zerstörung, vollständiges Erfasst-Sein und Verändert-Werden. Das Schicksal der in diesem Gedicht mit solchen Bildern beschworenen Gottessehnsucht bleibt offen. Doch wenn es einen Grund gibt, an den Abwesend-Wesenden zu glauben und auf sein »Erbarmen« (Lk 1,54) zu setzen, auf seinen Zuspruch, darauf, von ihm gesehen und erkannt zu werden, dann aufgrund der im Weihnachtsbild aufgerufenen Inkarnation.

Silja Walters Gedicht erweist sich somit als Versuch, nicht nur über das Reden zu und von Gott nachzudenken, sondern es im weihnachtlich motivierten Gebet selbst zu gestalten. In einem solchen Versuch mischen sich die Grundfunktionen religiöser Rede:

- *Lehre* - da sind die Anspielungen auf die lukanische Geburtsgeschichte, da ist die Erfahrung der Abwesenheit und der darin verborgenen Anwesenheit Gottes, da sind die Hinweise auf den Geist;
 - *Verkündigung* - da wird dieses Gebetsgedicht geschrieben, um dem Bruder (und den Lesenden?) den ihm fremd gewordenen Glauben verständlich zu machen und wieder nahe zu bringen;
 - *Gebet* - da ist dieser Text durch seine trotzig dialogische Du-Anrede ein eindrückliches spirituelles Zeugnis von Suche, Zweifel und Gewissheit;
 - *Bekennnis* - da ist das Gedicht nicht zuletzt ein schutzloses Tragen des eigenen Glaubens vor den zweifelnden Bruder, vor die Lesenden, vor Gott.
- Im Meditieren und Nachdenken dieses Gedichtes kann so noch einmal neu ein ungewöhnlicher Bereich *religiöser Sprachschule* beschritten werden. In dieser religiösen Sprachschule kommt dem - in der biblischen Weihnachtserzählung verborgenen - Gedanken der göttlichen Menschwerdung eine unverzichtbare Funktion zu: als Grundlage des Glaubens, als Quelle von Bildern für das Undarstellbare, als Anregung, sich dem Unnennbaren doch immer wieder neu anzunähern.

In dem im Folgenden skizzierten Verfahren habe ich mehrfach versucht, dieses mystische Weihnachtsgedicht in den Religionsunterricht aufzunehmen. Zu Beginn zeige ich Porträtphotos der beiden so ungleichen Geschwister und fordere zu ungefilterten Spontanassoziationen heraus: Deutlich wird, dass es zwei völlig verschiedene Personen sind. Schon ihr Aussehen und ihre Ausstrahlung zeigen, wie unterschiedlich ihr Leben verlief. Anschließend erzähle ich kurz und gebündelt die oben skizzierten Grunddaten ihres Lebens, um zum Kern überzuleiten: zu der Frage, wie man einem nichtgläubigen nahen Menschen seinen Glauben erklären kann. Dann teile ich folgenden Lückentext aus mit der Aufforderung, ihn so zu ergänzen, dass es für *einen selbst* ein sinnvoller Gesamttext wird. Wichtig sind die Voraushinweise, dass das im Text angesprochene »Du« sich auf Gott bezieht (also nicht etwa auf den Bruder), und überhaupt, dass es zentral darum geht, sich hier von Silja Walters Situation zu lösen und die Plausibilität des eigenen Glaubens ins Zentrum zu stellen.

Abwesenheit ist
dein

darin finde ich dich

Die Nägel
meiner

bluten vom Kratzen
an den Eismeeeren
der Welt

Verkohlt ist die
 meiner
 in seiner Kälte

Aber da bist du
 darin
 seit das Kind schrie
 bei den Schafen
 und

Die Lücken sind bewusst gesetzt: Die ersten vier sind relativ einfach auszufüllen und geben jedem die Chance, sich in die fremde Textwelt einzufühlen. Sie dienen der Einfühlung in den ja fremden, sehr eigenartigen Textduktus. Zentral wichtig ist der ganz offene Schluss. Von der Textlogik her (»aber«) geht es nun um Bekenntnis, um die Begründung von Affirmation. Die Schüler werden also in die Lage versetzt, *probehshalber eine eigene affirmative Gottesrede zu formulieren*. Sicherlich werden ihre Lösungen nur zum Teil aus wirklich eigener gelebter Glaubenserfahrung stammen, aber das ist auch nicht zentral. Es geht darum, dass sie überhaupt einmal eine affirmative Gottesrede selbst ausprobieren. Der Text lässt ihnen dabei völlige Freiheit im Blick auf Form (wenige Worte, Satz oder Sprachbild) und Inhalt – gerade das macht den Reiz aus. Ein Erfahrungswert: Nicht alle Lernenden kommen zu einer sinnvollen Variante des Gedichtschlusses. Das muss aber auch nicht sein – man darf auch nichts schreiben.

So entstehen zumindest einige herausfordernde Texte, die von Freiwilligen (!) vorgetragen werden. Zur Vertiefung bitte ich diese darum, ihre Version auf ein vorbereitetes A3-Blatt zu übertragen. Die gelungenen Versionen werden ausgelegt oder aufgehängt, alle Schüler sollen sie noch einmal in Ruhe nachlesen können, weil bei erstem Hören oft die Feinheiten verloren gehen. Dann darf jeder eine, seiner Meinung nach besonders gelungene Version mit einem Kreuzchen/Punkt/Haken versehen. Julia, 15-jährige Schülerin einer normalen Realschule, bekam etwa für folgende Lösung die meisten Stimmen:

Abwesenheit ist
 dein *Erscheinen*
 darin finde ich dich

Die Nägel
 meiner *Hände*
 bluten vom Kratzen
 an den Eismeerren
 der Welt

Verkohlt ist die *Antwort*
 meiner *Vollendung*
 in seiner Kälte

Aber da bist du
 darin
 seit das Kind schrie
 bei den Schafen
 und *den*
Menschen
Hoffnung gab

Ein eindrucksvoller Text, der zeigt, dass dieses Verfahren ab Klasse 9 durchgängig möglich ist. Erst nach dieser eigenen Sichtung wird die Originalversion von Silja Walter betrachtet. Dabei gilt es zu betonen, dass die Lösungen der Schüler nicht etwa ausradiert und nun »verbessert« werden – sie haben ihre eigene Würde. Die hat das Gedicht selbst natürlich auch, deswegen schließt die Unterrichtsstunde mit einer gemeinsamen und vergleichenden Deutung dieses Textes im Blick auf die biographische Ausgangssituation der Dichterin.

7. AUSBLICK: AUF DEM WEG ZU EINER POETISCH SENSIBEL REFLEKTIERTEN RELIGIÖSEN GEBRAUCHSSPRACHE

Christian Lehnert, SAID und Silja Walter zeigen auf je eigene Art exemplarisch auf, dass es tatsächlich so etwas gibt wie ein Ringen um eine stimmige Sprache der Gottesfrage – im Raum der Gegenwartsliteratur. Zahlreiche weitere Beispiele ließen sich nennen. Die dort aufscheinende poetische Sprache lässt sich nie abschließend bündeln. Sie bleibt vielgestaltig, umkreisend, andeutend, verweisend. In ihren ständig neuen Versuchen, über das, »wovon man nicht sprechen kann« poetisch zu reden, geben derartige Texte der Theologie und Religionspädagogik wichtige Anstöße. Geradezu idealtypisch verdeutlichen sie, was das Grundgesetz der analogen Rede auszeichnet. Mit ihnen wird auf eigen-artige Weise der Möglichkeitssinn angeregt, das sprachliche Herantasten an die Möglichkeit, dass es Gott geben könnte und dass er sich uns und wir uns ihm zumindest annähern können. ...

Nein, diese Sprache ist nicht die Alltagssprache heutiger Kinder und Jugendlicher, auch nicht die der meisten Erwachsenen. Sie holt sie nicht dort ab, wo sie stehen. Sie zeichnet sich durch ihre eigenen Sperrigkeiten und Sprödigkeiten aus. Gleichwohl bricht sie aus den Mauern des Theotops aus. Sie versucht neue Verständigungswege nach innen und nach außen. Das religionspädagogische Ziel liegt dabei einerseits darin, die Tradition des Theotops nach innen wie außen sprachlich noch einmal anders zu fassen in der Hoffnung auf das Bereitstellen

besserer Möglichkeiten zur Einfühlung und zur Anbahnung von Pfaden des Eindenkens. Andererseits sollen – im Anschluss an Thomas Schärli – gerade die Heranwachsenden dazu befähigt werden, die bei vielen ja durchaus rudimentär oder ansatzweise entwickelt vorhandene »religiöse Gebrauchssprache« wenigstens in eine »reflektierte Gebrauchssprache« weiterzuentwickeln, im nur zu gut belegten Wissen, dass das Eindenken in die »religiöse Expertensprache« (Schärli 2013, 33) des Theotops den meisten völlig verschlossen bleibt.

Entscheidend: Diese reflektierte Gebrauchssprache orientiert sich nicht primär an den Sprachspielen und -regeln von Philosophie und analytischer Systematik, sondern an wahrheitserschließender Poesie und Narration. Sie sind – mit den Sprachbildern Christian Lehnerts gesprochen – existentiell auf der Suche nach der »Silbe / ›Gott, zu nichts zu verwenden«, bestrebt, sie »leer zu halten um den Preis / des Verstehens« (Lehnert 2008b, 107).

LITERATUR

- ALTMeyer, S. (2011): Fremdsprache Religion? Sprachempirische Studien im Kontext religiöser Bildung, Stuttgart: Kohlhammer.
- BRACHTENDORF, J. (2016): Die größere Unähnlichkeit Gottes. Perspektiven mittelalterlicher und gegenwärtiger Philosophie auf eine Kernaussage des IV. Laterankonzils, in: Zur Debatte (2016) 2, 15–18.
- BRAUN, M. (2011): Sakralisierung der Poesie. Neue Gedichte von Christian Lehnert, in: NZZ vom 12. 11.2011.
- DENZINGER, H./HÜNERMANN, P. (Hrsg.) (⁴³2010): Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrmeinungen, Freiburg: Herder.
- GELLNER, C./LANGENHORST, G. (2013): Blickwinkel öffnen. Interreligiöses Lernen mit literarischen Texten, Ostfildern: Patmos.
- GRAF, F. W. (2008): Tumult im Theotop. Akademische Theologie in der Krise, in: FAZ vom 21.02.2008.
- KAISER, G. (2008): Christliche Gedichte? Zur Lyrik Christian Lehnerts, in: Geist und Leben 81 (2008), 87–98.
- LANGENHORST, G. (2017a): ›Poetische Rationalität‹ des Glaubens?, Religionspädagogik angesichts der »Unzulänglichkeit, über Gott reden zu können«, in: RpB 76 (2017), 28–36.
- LANGENHORST, G. (2017b): »... darüber muss man dichten«. Plädoyer für die theologische Beachtung poetischer Wahrheit, in: Nord, I./Schlag, T. (Hrsg.) (2017), Renaissance religiöser Wahrheit. Thematisierungen und Deutungen in praktisch-theologischer Perspektive, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (im Druck).
- LANGENHORST, G. (2016): Trialogische Religionspädagogik. Interreligiöses Lernen zwischen Judentum, Christentum und Islam, Freiburg: Herder.
- LANGENHORST, G. (2014): »Ich gönne mir das Wort Gott«. Annäherungen an Gott in der Gegenwartsliteratur, Freiburg: Herder.

- LANGENHORST, G. (2013): Sprachkrise im »Theotop? Zur Notwendigkeit radikaler Neu-
besinnung religiöser Sprache, in: RpB 69 (2013), 65-76.
- LANGENHORST, G./WILLEBRAND, E. (Hrsg.) (2017): Auf Gottes Spuren. Religiöses Lernen mit
literarischen Texten des 21. Jahrhunderts, Ostfildern: Matthias Grünewald.
- LEHNERT, C. (2011): Aufkommender Atem. Gedichte, Berlin: Suhrkamp.
- LEHNERT, C. (2008a): Choräle dichten? Ein Arbeitsjournal, in: Bahr, P. (2008): Protes-
tantismus und Dichtung, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 123-131.
- LEHNERT, C. (2008b): Auf Moränen. Gedichte, Frankfurt: Suhrkamp.
- LEHNERT, C. (2004): Ich werde sehen, schweigen und hören. Gedichte, Frankfurt: Suhr-
kamp.
- LOHFINK, G. (2009): Der letzte Tag Jesu. Was bei der Passion wirklich geschah, Stuttgart:
Katholisches Bibelwerk.
- MUSIL, R. (2001): Der Mann ohne Eigenschaften. Roman ¹1930-1943, hrsg. v. A. Frisé,
Reinbek: Anaconda.
- SAID (⁴2016): Psalmen, München: C.H.Beck.
- SAID (2010): Das Niemandsland ist unseres. West-östliche Betrachtungen, München:
Diederichs.
- SAID (2008): Ich fordere mehr von Gott. Gespräch mit Claudia Mende, in: Publik-Forum
vom 13.06.2008, 70-72.
- SAID (2005): Ich und der Islam, München: C.H.Beck.
- SCHÄRTL, T. (2013): »Gott und das Kaninchen«. Über Religion als Fremd- und Mutter-
sprache, in: RpB 69 (2013), 33-42.
- SCHEIDGEN, I. (2012): Das leere Gefäß, in: Publik-Forum 23/2012, 49-52.
- SITZBERGER, R. (2013): Die Bedeutung von Sprache innerhalb eines konstruktivistisch
orientierten Religionsunterrichts, Berlin: LIT.
- WALTER, S. (2003): Gesamtausgabe. Bd. 8: Lyrik, Freiburg, CH: Paulusverlag Academic
Press.
- WALTER, S. (1999): Die Fähre legt sich hin am Strand. Ein Lesebuch, hrsg. v. K. Obermüller,
Zürich/Hamburg: Arche.
- WITTGENSTEIN, L. (2001): Logisch-philosophische Abhandlungen - Tractatus logico-phi-
losophicus ¹1922, Frankfurt: Suhrkamp.
- ZIRKER, H. (1972): Sprachprobleme im Religionsunterricht, Düsseldorf: Patmos.