

~~9573A 5929 - 40~~

RELIGIONSUNTERRICHT AN HÖHEREN SCHULEN

*Zeitschrift des Bundesverbandes der katholischen Religionslehrer an Gymnasien e.V.*

*Wissenschaftlicher Beirat:*

Prof. Dr. Rudolf Englert, Essen / Prof. Dr. Dr. Ulrich Hemel, Regensburg /  
Prof. Dr. Konrad Hilpert, Saarbrücken / OstD Roman Mensing, Bonn /  
Prof. Dr. Werner Simon, Mainz / OstD Werner Trutwin, Bonn

*Schriftleiter:*

Dr. Klaus Kiesow, Wasserfuhr 17, 33619 Bielefeld

*Ständige Mitarbeiter in der Redaktion:*

StD Theodor Ahrens, Paderborn / StD Dr. Walburga Relleke, Bochum /  
StD Gerhard Röckel, Halle (Westf.)

---

INHALTSVERZEICHNIS

DES 40. JAHRGANGS 1997



PATMOS VERLAG · DÜSSELDORF

003

## Wie von Gott reden?

*Schriftsteller als Sprachlehrer für Theologen und Religionspädagogen*

*Vor 13 Jahren fand in Tübingen ein großes, vielbeachtetes Symposium statt zum Thema „Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs“, dessen Beiträge, Diskussionen und Ergebnisse in dem 1986 veröffentlichten Tagungsband<sup>1</sup> nachzulesen sind. Auf diesem Symposium wurde versucht, eine Art Zwischenbilanz über den Dialog zwischen den beiden Bereichen von Theologie und Literatur zu skizzieren. Paul Konrad Kurz, einer der geistigen Väter dieses interdisziplinären Brückenschlags, läßt seinen dortigen Beitrag mit der provokativen und bis heute unbeantworteten Frage enden: „Welche Theologie spricht mit welcher Literatur; welche Literatur mit welcher Theologie?“<sup>2</sup> Unterschwellig mitklingender Verdacht: Handelt es sich nicht doch nur – auf beiden Seiten – um wenige Randgestalten, die den Blick hinüber in den anderen Bereich wagen? Bleiben nicht doch beide Bereiche letztlich voneinander unberührt?*

*Diese Anfrage hallt bis heute unbeantwortet durch den Raum des inzwischen auf vielfältige Weise vorangetriebenen theologisch-literarischen Dialogs. Zunächst möchte ich deshalb einen Überblick über die tatsächlichen Teilnehmer an diesem Dialog aus heutiger Sicht kurz charakterisieren, um deren Intentionen, Ziele und erkenntnisleitende Hauptinteressen in den Blick zu bekommen. Die wichtigsten Arbeiten aus den letzten 10 Jahren sollen dazu zumindest benannt werden. Von diesem Befund aus möchte ich in einem zweiten Schritt mein eigenes Interesse offenlegen und eine Perspektive skizzieren hinsichtlich der Frage, was Theologen und Religionspädagogen von Schriftstellern im Hinblick auf ein angemessenes Sprechen von Gott lernen können.<sup>3</sup>*

### 1. Theologisch-literarische Dialogpartner?

Überblickt man das literaturtheologische Spektrum im deutschen Sprachraum der letzten Jahre, so fallen mindestens neun verschiedene, hier idealtypisch gezeichnete Teilnehmer an diesem Dialog auf. Ich schließe dabei die Schriftsteller selbst aus, die als autonome Künstler eher das „Material“ liefern, als sich an dem zumeist akademisch geführten Dialog zu beteiligen. Dialog ist ja nie das Primäre und Eigentliche – das ist die Kunst selbst auf der einen, die Religion auf der anderen Seite – sondern ist Reflexion, Metaebene, akademisches Nach-Denken über Vorgegebenes. Die folgenden Gruppierungen verstehen sich dabei als verständnisreichernde Abstraktionen, tatsächlich fallen im konkreten Einzelfall stets mehrere Aspekte zusammen, mischen

sich oder werden durch andere Elemente ergänzt.

1. Zunächst beteiligen sich an dem Dialog Literaturwissenschaftler, die sich dem Phänomen Religion aus unterschiedlichen Gründen annähern. Unter ihnen sind als erstes die Motivforscher zu nennen, die sich biblische oder andere religiöse Figuren<sup>4</sup>, Motive, Stoffe oder Themen<sup>5</sup> herausgreifen und ihre Gestaltungen und Wandlungen in der Literaturgeschichte nachzeichnen.

2. Ein zweiter Bereich des literaturwissenschaftlichen Beitrags zum literarisch-theologischen Dialog konzentriert sich auf einzelne Schriftsteller<sup>6</sup> und untersucht deren religiöse Prägungen sowie die Spuren des Religiösen in ihrem dichterischen Werk. Die Entscheidung für einen bestimmten Autor verrät dabei bereits viel über das ideengeschichtliche Interesse: Wer Heinrich Böll wählt, wird eher progressiv kirchenkritisch

ausgerichtet sein<sup>7</sup>, wer sich Gertrud von Le Fort widmet, kann leicht der Versuchung erliegen, eine vorkonziliare, scheinbar noch intakte katholische Welt idealisierend zu beschwören.<sup>8</sup>

3. Eine dritte Interessenschnese widmet sich dem Bereich des Religiösen mehr unter der Maßgabe, daß vor allem die Bibel, aber auch der Gesamtbereich der jüdisch-christlichen Religion ganz entscheidend Erbgut und Grundlage der westlichen Kultur sind. Dieses Interesse richtet sich vor allem darauf, diesen kulturellen Wert des Religiösen nicht dem Vergessen anheim fallen zu lassen, ihn vielmehr dadurch zu bewahren, daß man seine fruchtbare Bedeutung bis in die Gegenwart hinein aufzeigt.<sup>9</sup>

4. Eine letzte literaturwissenschaftliche Richtung nimmt den Bereich des Religiösen schließlich deshalb in den Blick, weil sie grundlegend das Feld des Ästhetischen untersucht. Im Zeitalter der sogenannten „Postmoderne“ aber werden gerade auch religiöse Sprachmuster und Gedankensplitter zum beliebig einsetzbaren spielerischen Material für keiner Botschaft mehr verpflichtete Schriftsteller. Vor allem Umberto Eco's „Der Name der Rose“ von 1980 gilt als Prototyp der postmodernen Ästhetik<sup>10</sup>. Welche Rolle Religion in dieser postmodernen Ästhetik spielt, das ist vor allem Hauptaugenmerk des angelsächsischen Dialogs zwischen Theologie und Literatur, dokumentiert in der 1986 gegründeten Zeitschrift „Literature and Theology“.<sup>11</sup>

5. Auch von theologischer Seite aus finden sich mehrere Zugänge zum theologisch-literarischen Dialog. Zunächst sind hier jene Bibelwissenschaftler zu nennen, die nicht allein historisch-kritisch arbeiten, sondern die Bedeutungsgeschichte der Bibel von der Textentstehung bis in unsere Zeit hinein aufarbeiten.<sup>12</sup> Häufig nähert sich ihre Arbeit der motivgeschichtlichen Arbeit der Literaturwissenschaft an, erweitert sie jedoch um die theologische Ausdeutung des Befundes.

6. Daneben treten vor allem Religionspädagogen, die in der konkreten Glaubensvermittlung literarische Texte als Verfrem-

dungen, Bereicherungen und Rückspiegelungen entdecken.<sup>13</sup> Hier wird Dialog konkret zunächst im hermeneutischen, dann im didaktischen Modell der „Korrelation“<sup>14</sup> verwirklicht. Ansätze dieser Tradition zielen unmittelbar auf einen didaktisch reflektierten Einsatz literarischer Texte in Religionsunterricht und kirchlicher Erwachsenenbildung.

7. Davon abgehoben sind noch einmal die Pastoraltheologen im engeren Sinne, vor allem die Homiletiker, die der Frage nachspüren, welche Bezüge zwischen Literatur und Verkündigung bestehen.<sup>15</sup> Auch hier kann es dabei ganz konkret um eine Fruchtbarmachung der Literatur für die christliche Glaubensverbreitung gehen.

8. Ein weiterer theologischer Ansatz betrachtet Literatur vor allem aus dem Blickwinkel der Ethik. Ethische Themen wie Lebenskunst<sup>16</sup> oder der Umgang mit Schuld<sup>17</sup>, Angst oder ein Leben im Bewußtsein von Auschwitz werden aus ethisch-theologischer wie literarischer Perspektive untersucht. Dies geschieht durchaus im Sinne der „Verschiedenheit des ästhetischen Zugangs vom theologischen“, so der Hauptvertreter dieser Richtung, Dietmar Mieth, für den gerade die Moral „Bindeglied zwischen autonomer Literatur und Theologie“<sup>18</sup> ist.

9. Die letzte theologische Gruppierung, die sich im theologisch-literarischen Gespräch engagiert, entstammt der systematischen Theologie<sup>19</sup>, also Fundamentaltheologie oder Dogmatik. Für Karl-Josef Kuschel<sup>20</sup> etwa sind literarische Texte für christologische Fragen, Gotteslehre oder Pneumatologie konstitutive Erkenntnisquellen. Dorothee Sölle<sup>21</sup> sieht Theologie und Literatur als autonome Partner in der Suche nach einer Sprache für die letzte Wirklichkeit des Seins. Und in der Frage nach einem Gottesbild nach Auschwitz<sup>22</sup> ergänzen sich Theologie und Literatur.

Im Blick auf die unterschiedlichsten Protagonisten des theologisch-literarischen Dialogs fällt nun aber zusätzlich auf, daß sehr viele selbst bereits beides sind: Theologen und Literaturwissenschaftler, in beiden Bereichen daheim, wenn auch mit unterschied-

lichem Schwerpunkt. Ob, um nur einige frühe Protagonisten zu nennen. Sölle, Mieth oder Kuschel – der scheinbare Dialog zwischen Vertretern beider Disziplinen entpuppt sich in den meisten Fällen als zweipolig angelegter innerer Dialog in den Teilnehmern. Hier liegt also ein völlig anderes „Dialog-Modell“ vor, als zum Beispiel im Dialog von Judentum und Christentum, bei dem die Teilnehmer von ihrer festen Warte aus auf eine grundsätzlich andere – möglicherweise in Teilen übereinstimmende – Perspektive zugehen. Im Gegensatz dazu ist der Dialog zwischen „Theologie und Literatur“ ein Dialog zwischen Menschen, die in sich selbst längst diese doppelte Prägung aufgenommen haben. Über die Konsequenzen aus diesem ganz eigenen Dialogmodell ist strukturell noch kaum nachgedacht worden.

Warum dieser – sicherlich unvollständige, eben nur idealtypische – Überblick und die Folgeüberlegungen? Nun, um mein eigenes erkenntnisleitendes Interesse für die folgende Frage offenzulegen. Wenn ich nämlich im folgenden der Frage nachgehe, was Theologen von Schriftstellern im Blick auf die Gottesrede lernen können, wie also Schriftsteller als „theologische Sprachlehrer“ gesehen werden können, dann unter den folgenden Prämissen.

- Es geht dabei um eine Fragestellung, die *ich* an die Texte herantrage. Sicherlich wäre es den Schriftstellern fern, sich selbst als „theologische Sprachlehrer“ zu betrachten. Ohne vorschnelle Fremdnutzung und Ver-zweckung versuche ich als Leser nicht nur den Texten in sich gerecht zu werden, sie vielmehr auch in meine Lebenswelt – und das heißt hier: meine theologische und religionspädagogische Fragestellung – hinein zu nehmen.
- Und zweitens: Ich stelle mich dieser Frage ebenfalls aus jener oben benannten doppelten Perspektive heraus, ebenfalls als Theologe *und* Literaturwissenschaftler, der sich freilich vor allem als Theologe sieht. Konkreter: als Theologe, der mit der Sprache der klassisch-üblichen systematischen

Theologie massiv unzufrieden ist: Diese Sprache ist schon für die Mehrzahl der heutigen Theologiestudierenden gerade in ihren zentralen Aussagen rätselhaft abstrakt, für Schüler oder „normale Gemeindemitglieder“ gar weitgehend unverständlich. Alle Religionsdidaktiker kennen das Problem und die Notwendigkeit der „Übersetzung“ dieser Sprache in die Vorstellungswelt der Menschen unserer Zeit.

- Dritter Punkt deshalb: Gerade wenn man die religionspädagogischen Umsetzungsmöglichkeiten vor Augen hat, also einer sprachlich wie gedanklich überzeugender Glaubensvermittlung auf der Spur ist, wird man nach „Sprachlehrern“ suchen. Damit ist die intendierte Richtung der folgenden Ausführungen skizziert: Gibt es Aspekte, welche die akademische Theologie als wissenschaftlich verantwortbare Rede von Gott tatsächlich lernen könnte von den Schriftstellern? Und wie beeinflusst dieser Denkprozeß mein religionspädagogisches Reden vor Gott? Dieser doppelten Fragestellung möchte ich im folgenden nachgehen.

## 2. Was zu benennen ist – Dichterstimmen

Keine Frage, die Rede von Gott in der zeitgenössischen Literatur<sup>23</sup> ist unglaublich vielfältig und läßt sich nicht in wenigen Strichen nachzeichnen. Ich beschränke mich deshalb auf eine mir wichtige Grundlinie, die Frage, ob und mit welcher Sprache eine Rede von Gott in unserer Zeit überhaupt möglich und intellektuell verantwortbar ist.<sup>24</sup> Dazu möchte ich zunächst ein Gedichtpaar aus den sechziger Jahren näher betrachten. Wenn es um sprachliche Reduktion, Konzentration und Ver-Dichtung geht, um ein Ringen um das Gerade-noch-Sagbare im Bewußtsein dessen, was eben nicht mehr mit Sicherheit gewußt und folglich auch nicht mehr gesagt werden kann und darf, um ein dem Verstummen abgerungenes Stammeln, dann ist sicherlich vor allem die Lyrik jene Form von Literatur, die eine

nähere Beachtung verdient. Gerade sie zeichnet sich aus durch sprachliche Zurücknahme, durch verständniserschwerende Verknappung und die Kunst des recht gesetzten Zusammenspiels von Gesagtem und Nicht-Gesagtem. Über diese grundsätzlichen poetologischen Merkmale hinausgehend aber thematisieren zahlreiche moderne lyrische Texte auch inhaltlich das Problem der Grenzen des grundsätzlich Denk- und Sagbaren.

Die beiden von mir gewählten Texte sind zwar eigentlich völlig unabhängig voneinander entstanden, wirken aber wie Wort und Wider-Wort, Spiegelung und Gegenspiegelung, zwei Seiten der einen Medaille. In ihnen wird das Grundproblem theologischer Sprache in unserer Zeit in einzigartiger Weise deutlich. Der erste Text<sup>25</sup> dieses Gedichtpaars entstand am 4.2. 1961 und stammt von *Johannes Bobrowski* (1917–1965), der sich vor allem als natur- und seiner baltischen Heimat verbundener Lyriker einen Namen gemacht hat.

#### *Immer zu benennen*

Immer zu benennen:  
den Baum, den Vogel im Flug,  
den rötlichen Fels, wo der Strom  
zieht, grün, und den Fisch  
im weißen Rauch, wenn es dunkelt  
über die Wälder herab.

Zeichen, Farben, es ist  
ein Spiel, ich bin bedenklich,  
es möchte nicht enden  
gerecht.

Und wer lehrt mich,  
was ich vergaß: der Steine  
Schlaf, den Schlaf  
der Vögel im Flug, der Bäume  
Schlaf, im Dunkel  
geht ihre Rede –?

Wär da ein Gott  
und im Fleisch,  
und könnte mich rufen, ich würd  
umhergehn, ich würd  
warten ein wenig.

Ein langsames gemächliches Gedicht, das sanfte Bilder in die Landschaft des Vorstellungsvermögens tupft. Die erste Strophe

zählt selbstbewußt all das auf, was Bobrowski zufolge, für den Dichter, „immer zu benennen ist“: Naturerscheinungen in Farbe und Bewegung. Doch die beiden folgenden Strophen halten den zunächst so sicher fließenden Sprachstrom auf, fragen nach, überdenken das Gesagte. Ist nicht das so einfach Benannte nur „ein Spiel“, dessen unsicheres Ende und Ziel der Dichter und Wortsetzer selbst nicht durchschauen kann? Und was alles verschweigt der Dichter bei all dem „immer zu Benennenden“, was entzieht sich seinem Vorstellungs-, geschweige denn Darstellungsvermögen? Vor allem der Schlaf und die geheimnisvolle Sprache der Natur! Die oberflächliche Beschreibung des Dichters dringt bis zu den verborgenen Tiefendimensionen nicht vor.

So endet die dritte Strophe mit einem Fragezeichen, mündet die scheinbare Selbstsicherheit und Sprachmächtigkeit des Dichters in dem Eingeständnis, die eigentlich wichtigen Wahrnehmungen selbst zu verfehlen. Und wer könnte sie ihn lehren? Allein „ein Gott ... im Fleisch“! Doch sichere Aussagen über *Ihn* entziehen sich dem Dichter ebenfalls, hier bleibt ihm nur der Konjunktiv des Wunsches: Ja, *wenn* es einen Gott gäbe, der ihn rief, ihm in diesem Ruf eine Antwort gäbe, so würde er diesem Ruf folgen. Freilich: der gläubige Protestant Bobrowski läßt sein lyrisches Ich einschränken: er würde warten, „ein wenig“. Keine Sicherheit über die letzten Fragen und die tieferen Dimensionen der Wirklichkeit bietet sich dem Dichter, allein der Wunsch, der Konjunktiv und die nicht ausgeschlossene Möglichkeit bleiben. „Immer zu benennen“ – das Gedicht dieses Titels endet mit der offenen Andeutung all dessen, das gerade nicht benannt werden kann.

Dem gegenüber steht das zweite hier näher zu betrachtende Beispielgedicht.<sup>26</sup> Es stammt von *Marie Luise Kaschnitz* (1901–1974) und wurde erstmals veröffentlicht in ihrer 1965 erschienenen Sammlung „Ein Wort weiter“. Dem „Immer zu benennen“ von Bobrowski steht hier ein „Nicht gesagt“ gegenüber.

*Nicht gesagt*

Nicht gesagt

Was von der Sonne zu sagen gewesen wäre  
Und vom Blitz nicht das einzig richtige  
Geschweige denn von der Liebe.

Versuche. Gesuche. Mißlungen  
Ungenau Beschreibung

Weggelassen das Morgenrot  
Nicht gesprochen vom Sämann  
Und nur am Rande vermerkt  
Den Hahnenfuß und das Veilchen.

Euch nicht den Rücken gestärkt  
Mit ewiger Seligkeit  
Den Verfall nicht gelehnet  
Und nicht die Verzweiflung

Den Teufel nicht an die Wand  
Weil ich nicht an ihn glaube  
Gott nicht gelobt  
Aber wer bin ich daß

Anders als Bobrowski läßt Kaschnitz von vornherein erst gar nicht den Eindruck entstehen, alles immer benennen zu können, im Gegenteil: Sie reflektiert hier darüber, was sie – immerhin eine der größten deutschsprachigen Lyrikerinnen unseres Jahrhunderts – alles in ihren Dichtungen gerade nicht gesagt oder zumindest nicht gelungen in Sprache gekleidet hat. Naturerscheinungen – bei Bobrowski noch selbstbewußt aufgezählt – hat sie gerade nicht benannt: weder Sonne noch Blitz, weder Morgenrot noch Blumen. Und nicht einmal mit der literarischen Behandlung der Liebe – einem ihrer zentralen Themen – kann sie sich zufriedengeben. All das sind, so die zweite Strophe, lediglich im Grunde mißlungene, ungenau bleibende „Versuche“. All diese klassischen Themen der Lyrik – durch repräsentative Topoi wie „Veilchen“ oder „Morgenrot“ aufgerufen – weist sie hier zurück.

Die beiden letzten Strophen des Gedichts weiten den Horizont auf einen dritten Bereich klassischer Literatur: die religiöse Dimension. Was freilich von der schriftstellerischen Versprachlichung von Naturphänomenen und der Liebe galt, gilt auch hier, beschrieben in immer neuen Anläufen, Ge-

genläufen und Zurücknahmen. Nein, auch den Trost der „ewigen Seligkeit“ konnte sie, die sehr wohl religiös bekennende evangelische Christin, mit ihren Werken nicht geben. Sie schrieb keine religiöse „Heftpflasterlyrik“ wie etwa – selbsteingestanden – ein Reinhold Schneider in einer kurzen Phase seines reichen schriftstellerischen Schaffens.<sup>27</sup> Nein, „Verfall“ und „Verzweiflung“ waren für sie zu augenfällig, um übersehen zu werden. Gerade dies waren die Themen, zu denen sie eben nicht schweigen konnte, über die sie schreiben mußte, die zu benennen waren.

Und dennoch: Keine Hinwendung zu Resignation, kein Verfall in Zynismus, sie hat auch den „Teufel nicht an die Wand“ gemalt, einerseits weil sie schlicht nicht an ihn glaubt, sicherlich aber auch, um nicht – wie es das als Prätext aufgerufene Sprichwort „den Teufel nicht an die Wand malen“ nahelegt – unangemessen und übertrieben eine falsche Drohbotschaft zu verkünden, die in ihrer Pauschalität von den tatsächlichen Ursachen ablenkt. „Weil ich nicht an ihn glaube“ – diese Zeile läßt sich prinzipiell auf die vorangehende oder auf die folgende Zeile beziehen, der Text selbst löst dies in seiner Binnenperspektive bewußt nicht auf. Aus der Biographie der Dichterin<sup>28</sup> heraus legt sich aber zwingend die von mir hier ausgeführte Zuordnung nahe. Dann also liest sich die Schlußstrophe wie folgt: Nicht den Teufel beschworen, aber eben auch nicht – und hiermit schließt das Gedicht – „Gott gelobt“. All das Aufgezählte, vor allem aber das mit Grund zum Schluß Genannte steht ihr nicht zu, bleibt „nicht gesagt“. Konsequenterweise endet denn auch die Schlußzeile mitten im Sprachversuch: „aber wer bin ich daß“ ... Tatsächlich, welche Erwartung fordert denn, all diese nicht benannten Elemente erstens begreifen und zweitens auch noch in Sprache gießen zu können? Marie Luise Kaschnitz kann sich zurücknehmen, kann die weitergehende Erwartung zurückweisen und läßt folgerichtig ihr poetologisches Reflexionsgedicht im offenen Schluß enden.

### 3. Wie von Gott zu reden wäre – Reflexionsansätze

Gerade dieses offene, sich plötzlich selbst abbrechende Ende des Gedichts weist darauf hin, wie von Gott zu reden wäre, wenn man die Schriftsteller als sprachliche Lehrmeister nehmen würde: Speziell im Nachdenken und Nachschreiben der Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Erkenntnis und sprachlicher Wiedergabe des Erkannten rücken sie sich „demütig“ ein in einen Weltrahmen, der ihre Faßbarkeit übersteigt. Nicht freilich im Sinne von Resignation, Verstummen oder zynischer Verzweiflung, sondern in einem lebenszugewandten „Trotzdem“. Sie schreiben Gedichte, obwohl, nein: weil sie um die Begrenztheit des Sagbaren wissen.

Was heißt das konkret für theologisches Reden von Gott? Bobrowskis Erkenntnis, letztlich eben doch nur Oberflächenerscheinungen benennen zu können, für die Tiefendimension aber sprachlos bleiben zu müssen; Kaschnitz' Eingeständnis, letztlich nur Sprachversuche vorlegen zu können, die gerade die wichtigen Fragen – auch die Frage nach Gott – nicht angemessen erfassen können: Läßt sich daraus nicht doch eine Einsicht gewinnen, die für theologisches Sprechen aus einer Spiritualität der Selbstzurücknahme heraus fruchtbar gemacht werden kann?

Zunächst ist zuzugeben: Sicherlich kann eine zeitgemäße theologische Sprache derartige Vorgaben der Literatur nicht einfach übernehmen. Bekenntnissprache, prophetisch-politische Sprache im Gefolge Jesu, intellektuelle Deutungssprache und gerade auch religionspädagogisch-katechetische Sprache setzen ein anderes Sprachbewußtsein voraus als eine häufig genug selbstreferentielle dichterische Sprache. Von der grundsätzlichen Geisteshaltung aber, der Spiritualität der Selbstzurücknahme – die ja gerade ein neues Sich-Einlassen auf Gott ermöglichen will – könnte und sollte theologisches und religionspädagogisches Sprechen im Interesse der Glaubwürdigkeit lernen.

Vielleicht müßte eine glaubhafte theologische Sprache unserer Zeit viel öfter eingestehen, daß auch sie höchstens Versuch, daß sie nicht einfach über das als klar definiertes Objekt verfügt, von dem sie spricht; daß sie bei allem, was „immer zu benennen“ ist, unendlich viel „nicht gesagt“ sein lassen muß.

Das vierte Laterankonzil hatte 1215 dies bereits erkannt, als es verpflichtend definierte: „Zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, daß zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre“<sup>29</sup> (DS 806). Aus einem in diesem Punkt vergleichbaren Geist schreiben auch diese Schriftsteller unserer Zeit in ihrer ernsthaften Auseinandersetzung mit Gott. Theologie aber müßte noch viel stärker gegen die Versuchung der theologischen Selbstgewißheit ankämpfen und zugeben, daß sich die letzten Fragen des Menschen der Erfassbarkeit und schon gar der sprachlichen Darstellbarkeit entziehen. Erwiese sich theologisches Sprechen in unserer Zeit nicht so als weitaus wahrhaftiger, glaubwürdiger und deshalb auch besser vermittelbar? Doch nachgefragt: Gibt man nicht dadurch Wesentliches ohne Not preis? Was wäre denn konkret durch eine solche „Sprachdemut“ im Blick auf Gott gewonnen?

### 4. Eingestandenes Nicht-Wissen als Möglichkeit der Hoffnung

Ein letzter literarischer Beispieltext kann die positiven Chancen, die tiefe Glaubwürdigkeit einer derartigen sprachlichen Selbstzurücknahme noch einmal eindrucksvoll benennen: ein einzigartiges Gedicht, das *Paul Celan* (1920 – 1970) 1963 veröffentlicht und seiner kongenialen Dichterin Nelly Sachs gewidmet hat: „Zürich, zum Storchen“<sup>30</sup>.

„Zürich, zum Storchen“

Für Nelly Sachs

Vom Zuviel war die Rede, vom  
Zuwenig. Von Du  
und Aber-Du. von  
Trübung durch Helles, von  
Jüdischem,  
von deinem Gott.

Da-  
von.  
Am Tag einer Himmelfahrt, das  
Münster stand drüben, es kam  
mit einigem Gold übers Wasser.

Von deinem Gott war die Rede, ich sprach  
gegen ihn, ich  
ließ das Herz, das ich hatte,  
hoffen:  
auf  
sein höchstes, umröcheltes, sein  
hadernes Wort –

Dein Aug sah mir zu, sah hinweg,  
dein Mund  
sprach sich dem Aug zu, ich hörte:

Wir  
wissen ja nicht, weißt du  
wir  
wissen ja nicht,  
was  
gilt.

Um den Text und seine Aussage im Hinblick auf die Möglichkeiten eines Sprechens von Gott wirklich verstehen zu können, bedarf es einiger Hintergrundinformationen zur Entstehung dieses Textes<sup>31</sup>. Celan und Sachs sind ohne Frage die beiden wichtigsten deutschsprachigen Dichter, die es als Juden wagten, nach dem „Holocaust“ in der Sprache der Verfolger weiterhin Gedichte zu schreiben: über die Shoa, über ein Denken, Sprechen, Dichten und Weiterleben nach der Shoa. Sie hatten bereits Briefkontakt aufgenommen und dort die aus ihren Gedichten bereits gegenseitig erahnte tiefe Seelenverwandtschaft entdeckt, bevor sie sich im Mai 1960 tatsächlich trafen. Nelly Sachs war aus ihrem schwedischen Exil in die Schweiz gereist, um den renommierten Droste-Preis entgegenzunehmen. Der wurde

freilich in Meersburg überreicht, auf deutschem Boden also, den sie nie wieder betreten wollte. Ein Kompromiß wurde gefunden: Sie reiste in die Schweiz und von dort per Boot über den Bodensee direkt nach Meersburg. So kam es zu der lang ersehnten Begegnung mit Celan in Zürich, im Hotel „Zum Storchen“ direkt gegenüber des Großmünsters an der Limmat gelegen, wo Nelly Sachs in den wenigen Tagen ihres Aufenthaltes wohnte. Es muß dort zwischen den beiden zu einem einzigartig dichten Gespräch über Gott gekommen sein, ein Gespräch, das Paul Celan im nachhinein in diesem Gedicht lyrisch bündelt.

Die Unverwechselbarkeit des Gesprächs wird von Celan bewußt dadurch unterstrichen, daß er Gesprächspartner, Ort, Zeit (Himmelfahrt) und Atmosphäre (das goldene Spiegelbild des Großmünsters im Wasser der Limmat) explizit in Erinnerung ruft. Und das Thema? Nun, so die Eingangsverse, es ging um ein „Zuviel und Zuwenig“. Diese Anspielung verweist auf ein einzigartiges Buch, das Grundlage und Ausgangspunkt des Gespräches gewesen sein muß, auf *Margarete Susmans* 1946 erschienenen – 1996 wieder veröffentlichten – Essay: „Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes“<sup>32</sup>. Die Religionsphilosophin und Literaturwissenschaftlerin Susman versuchte in diesem Buch etwas Revolutionäres und heftig Umstrittenes: Die erste Sinndeutung der Shoa unter Bezug auf biblische Muster. Denn das „Schicksal des jüdischen Volkes“, so Susman, zeichne „sich rein im Lebenslauf Hiobs ab“<sup>33</sup>. Ist das aber möglich, eine Sinndeutung der Shoa allgemein, und dann noch unter Bezug auf den biblischen Gott? Sie selbst ist sich der Fragwürdigkeit ihres Versuchs bewußt und läßt ihr Werk mit den Worten beginnen: „Wohl ist diesem Geschehen gegenüber jedes Wort ein *Zuwenig* und ein *Zuviel*“<sup>34</sup>.

Daß es um eine Deutung der Shoa im Zeichen Hiobs, um die Möglichkeit eines jüdischen Gottesglaubens überhaupt ging, belegen auch die Folgezeilen. Es ging um „Trübung durch Helles“, wohl eine Anspie-



lung auf Nelly Sachs' eigenes Hiobgedicht, das mit den Zeilen endet: „Aber einmal / wird das Sternbild deines Blutes / alle aufgehenden Sonnen erlebichen lassen<sup>35</sup>.“ Verhandelt wurde das Du und Aber-Du, Anspielungen auf das dialogische Prinzip *Martin Bubers*, dessen Werke für beide zu wichtigen Grundsteinen des eigenen Denkens wurde. Rede von Gott – sie ist nur im wirklichen Gespräch, in wirklicher Begegnung möglich. Und Ausgangspunkt dieses konkreten Gesprächs war offensichtlich der trotz allem unzerbrochene Gottesglaube von Nelly Sachs, ihr „jüdischer Gott“. Da-Von: Celan betont und bricht die Nennung dieses Themas durch die Wiederholung, die er in zwei Zeilen auflöst. Ja, ein drittes Mal spricht er das Thema des Gesprächs an, um einzuschränken: er selbst sprach gegen diesen Gott. Wie vielen anderen Juden zerbrach für ihn die Möglichkeit, angesichts der Shoa weiterhin an diesen Gott glauben zu können.

Und dennoch: Im Moment des Gesprächs hatte er das Herz, dennoch auf Gottes Wort – hadernd, röchelnd – zu hoffen. Die einschränkende Betonung: „Das Herz, das ich hatte“, mag darauf verweisen, daß ihm die benannte Hoffnung im Gespräch möglich schien, im Moment des Verfassens dieses Erinnerungsgedichtes aber schon nicht mehr. Hoffnung auf Gottes Wort, leidend, zweifelnd? Keine endgültige Absage an Gott, nur noch eine letztmögliche, mehrfach gebrochene, bis ans äußerste zurückgenommene Hoffnung auf ihn? Die vorletzte Strophe durchbricht diese Aussage, stellt noch einmal die Szene vor Augen – zwei Menschen im Gespräch über Gott, die eine trotzig-gläubig im Dennoch, der andere zweifelnd, rebellierend gegen diesen Gottesglauben und doch mit einer letzten Hoffnung versehen. Ein Moment des Schweigens wird aufgerufen, des Hinschauens und Wegschauens, des Nachdenkens, Bedenkens der beiden Positionen. Und dann die Schlußworte, vorsichtig, stockend formuliert – durch den Drucksatz deutlich gemacht; Worte, durch die persönliche Anrede in ih-

rer Dringlichkeit und Ernsthaftigkeit noch intensiviert: „Wir wissen ja nicht, weißt du, wir wissen ja nicht was gilt.“ Die Glaubenshaltungen bleiben nebeneinander stehen, beide behalten – durch das „wir“ betont – ihre Gültigkeit und werden doch relativiert, aufgehoben durch die Zurücknahme, die gleichzeitig die Hoffnung ermöglicht, daß der eigene Gedanke doch nicht der letztgültige sein mag.

Ich komme zum Schluß meiner Überlegungen: „Ich würde warten ein wenig“ / „Wer bin ich denn daß ...“ / „Wir wissen ja nicht was gilt“: Was wäre, wenn Theologen und Religionspädagogen tatsächlich diese Schriftsteller als Sprachlehrer ernst nähmen? Ich gebe es zu, ausgehend von der Beschäftigung mit derartigen Texten träume ich von einer Theologie,

- die wahrhaftig auf die sprachliche Selbstzurücknahme der Dichter hört;
- die mehr in Andeutungen, Fragmenten, sprachlichen Öffnungen operiert als in Definitionen, festlegenden Beschlüssen oder abgerundeten und abgesicherten Traktaten;
- die von „ich“ spricht, von narrativ präsentierten persönlichen Erfahrungen und Gedanken, und nicht von „man“, von vorgeblich allgemeingültigen Erkenntnissen;
- die neben der Schein-Sicherheit des Indikativs die Möglichkeiten des Konjunktivs entdeckt;
- die der legislativischen Sprache des Dogmas die unsichere Sprache der Hoffnung entgegensetzt.

Freilich, eine solche authentische, glaubwürdige Theologie müßte wohl erst noch sorgsamst durchdacht und feinfühlig geschrieben werden. Ob das aber überhaupt möglich ist?

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> Vgl. *Hans Küng, Walter Jens, Karl-Josef Kuschel* (Hrsg.), *Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs* (München 1986).

<sup>2</sup> Ebd., 229.

<sup>3</sup> Diese Überlegungen gehen zurück auf einen Vortrag, den ich auf dem 2. Innsbrucker Symposium: *Religion/Literatur/Künste: Im Dialog – oder doch nicht* (3.–7. 3. 1997) vorgetragen habe.

<sup>4</sup> Vgl. etwa: *Birgit Harberger*, Das biblische Ruth-Motiv. In deutschen lyrischen Gedichten des 20. Jahrhunderts (Altenberge 1992); *Jochen Hörisch*, Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls (Frankfurt 1992); *Elisabeth Hurth*, Der literarische Jesus. Studien zum Jesusroman (Hildesheim/Zürich/New York 1993); *dies.*, Von der Evangelienparaphrase zum historischen Jesusroman. Untersuchungen zum Problem der Literarisierung des Leben-Jesu-Stoffes (Frankfurt 1993); *Gerhard Kaiser*, Christus im Spiegel der Dichtung. Exemplarische Interpretationen vom Barock bis zur Gegenwart (Freiburg/Basel/Wien 1997).

<sup>5</sup> Vgl. *Jutta Osinski*, Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert (Paderborn 1993); *Joan Kristin Bleicher*, Literatur und Religiosität. Untersuchungen zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur (Frankfurt et al. 1993); *Susanna Schmidt*, „Handlanger der Vergänglichkeit“. Zur Literatur des katholischen Milieus 1800–1950 (Paderborn 1994); *Carsten Peter Thiede* (Hrsg.), Zu hoffen wider die Hoffnung. Endzeiterwartung und menschliches Leid in der neueren Literatur. Christlicher Glaube und Literatur 6/7 (Paderborn 1996); *Magda Motté*, Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart (Mainz 1997).

<sup>6</sup> Vgl.: *Ursula Baltz-Otto*, Poesie wie Brot. Religion und Literatur: Gegenseitige Herausforderung (München 1989); *Marie-Luise Habel*, „Diese Wüste hat sich einer vorbehalten“. Biblisch-christliche Motive, Figuren und Sprachstrukturen im literarischen Werk Ingeborg Bachmanns (Altenberge 1992); *Ulrike Suhr*, Poesie als Sprache des Glaubens. Eine theologische Untersuchung des literarischen Werkes von Marie Luise Kaschnitz (Stuttgart/Berlin/Köln 1992); *Beate Wirth-Ortmann*, Heinrich Heines Christusbild. Grundzüge seines religiösen Selbstverständnisses (Paderborn 1994).

<sup>7</sup> *Heinrich Jürgenbehning*, Liebe, Religion und Institution. Ethische und religiöse Themen bei Heinrich Böll (Mainz 1994).

<sup>8</sup> So deutlich bei: *Lothar Bossle*, *Joel Pottier* (Hrsg.), Christliche Literatur im Aufbruch. Im Zeichen Gertrud von le Forts (Würzburg 1988).

<sup>9</sup> Dieses Interesse scheint mir vorzuherrschen etwa bei: *Franz Link* (Hrsg.), *Paradigmata. Literarische Typologie des Alten Testaments*, 2 Bde. (Berlin 1989); *Friedrich Kienecker*, Dialog vor offenem Horizont. Beiträge zum Gespräch zwischen Religion und Literatur (Paderborn 1991); *Hans Bänziger*, Kirchen ohne Dichter? Zum Verhältnis von Literatur und institutionalisierter Religion, 2 Bde. (Bern 1992; Tübingen/Basel 1993); *Jürgen Ebach*, *Richard Faber* (Hrsg.), *Bibel und Literatur* (München 1995).

<sup>10</sup> Vgl. dazu kritisch: *Karl-Josef Kuschel*, Lachen. Gottes und der Menschen Kunst (Freiburg/Basel/Wien 1994), 54–69; 208–217.

<sup>11</sup> Vgl. die beiden Standardwerke: *David Jasper*, *The Study of Literature and Religion. An Introduction* (Minneapolis 1989); *T. R. Wright*, *Theology and Literature* (Oxford 1988).

<sup>12</sup> Beispiele in: *Gabriele Miller*, *Franz W. Niehl* (Hrsg.), *Von Babel bis Emmaus. Biblische Texte span-*

*gend ausgelegt* (München 1993), *dies.*, *Von Batseba – und andere Geschichten. Biblische Texte spannend ausgelegt* (München 1996).

<sup>13</sup> Vgl. vor allem: *Sigrid und Horst Klaus Berg* (Hrsg.), *Biblische Texte verfremdet*, 12 Bde. (München/Stuttgart 1986–1990); *Sigrid Mühlberger, Margarete Schmid* (Hrsg.), *Verdichtetes Wort. Biblische Themen in moderner Literatur* (Innsbruck/Wien 1994).

<sup>14</sup> Vgl. dazu: *Georg Langenhorst*, *Bibel und moderne Literatur: Perspektiven für Religionsunterricht und Religionspädagogik*, in: *rhs* 39 (1996) 288–300.

<sup>15</sup> Vgl. vor allem die Beiträge von *Erich Garhammer*, z. B.: *dies.*, *Literaten und die Kirche. Bemerkungen zu einem Spannungsverhältnis*, in: *Theologie und Glaube* 85 (1995) 5–11.

<sup>16</sup> *Christoph Gellner*, *Weisheit, Kunst und Lebenskunst. Fernöstliche Religion und Philosophie bei Hermann Hesse und Bertolt Brecht* (Mainz 1997).

<sup>17</sup> Vgl. *Irene Kann*, *Schuld und Zeit. Literarische Handlung in theologischer Sicht*. Thomas Mann, Robert Musil – Peter Handke (Paderborn 1992).

<sup>18</sup> *Dietmar Mieth*, *Braucht die Literatur(wissenschaft) das theologische Gespräch? Thesen zur Relevanz „literaturtheologischer“ Methoden*, in: *Jens Küng, Kuschel* (Hrsg.), *Theologie und Literatur* (vgl. Anm. 1), 170; 169.

<sup>19</sup> Vgl. etwa: *Josef Imbach*, *Sehnsucht nach dem verlorenen Gott* (Graz/Wien/Köln 1992); für den Blick auf die Bedeutung, die Literatur für große Theologen spielte, vgl.: *Thomas Kucharz*, *Theologen und ihre Dichter. Literatur, Kultur und Kunst bei Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich* (Mainz 1995).

<sup>20</sup> Von den zahlreichen Publikationen Kuschels zum Thema seien nur genannt: *Karl-Josef Kuschel*, „Auf dem Weg zu einer Theopoetik“, in: *dies.*, „Vielleicht hält sich Gott einige Dichter: Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts“ (Düsseldorf 1997),...“. *Literarisch-theologische Porträts* (Mainz 21996).

<sup>21</sup> Vgl. die Zusammenstellung ihrer wichtigsten themenbezogenen Beiträge: *Dorothee Sölle*, *Das Eis der Seele spalten. Theologie und Literatur in sprachloser Zeit* (Mainz 1996).

<sup>22</sup> Vgl. *Georg Langenhorst*, *Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung* (Mainz 21995); *dies.* (Hrsg.), *Hiobs Schrei in die Gegenwart. Ein literarisches Lesebuch zur Frage nach Gott im Leid* (Mainz 1995); *Lydia Koelle*, *Paul Celans pneumatisches Judentum. Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Shoa* (Mainz 1977).

<sup>23</sup> Siehe: *Paul Konrad Kurz*, *Gott in der modernen Literatur* (München 1996).

<sup>24</sup> *Vorüberlegungen hierzu: Georg Langenhorst*, „Aber wer bin ich denn daß...“. *Zu einer Spiritualität der Selbstzurücknahme*, in: *Bibel und Kirche* 50 (1995) 108–115.

<sup>25</sup> *Johannes Bobrowski*, „Immer zu benennen“, 1961, in: *dies.*, *Gesammelte Werke*, Bd. 1: *Die Gedichte* (Berlin 1987) 143.

<sup>26</sup> *Marie Luise Kaschnitz*, „Nicht gesagt“, 1965, in:

dies., Gesammelte Werke, Bd. 5: Die Gedichte (Frankfurt 1985) 397f.

<sup>27</sup> Vgl. dazu: *Karl-Josef Kuschel*, Reinhold Schneider und die Zweifel an Gott, in: *ders.*, „Vielleicht hält sich Gott einige Dichter ...“ (vgl. Anm. 20), 241–284; *Georg Langenhorst*, Auf den Spuren Reinhold Schneiders. Bericht von einer unzeitgemäßen Entdeckungsreise, in: *Geist und Leben* 86 (1995) 55–64.

<sup>28</sup> Vgl. dazu vor allem: *Dagmar von Gersdorff*, Marie Luise Kaschnitz. Eine Biographie, <sup>1</sup>1992 (Frankfurt/Leipzig 1997).

<sup>29</sup> Vgl. *Heinrich Denzinger*, *Peter Hünemann* (Hrsg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (Freiburg <sup>37</sup>1991) 359f (Nr. 806).

<sup>30</sup> *Paul Celan*, „Zürich zum Storchen“, <sup>1</sup>1963, in: *ders.*, Gesammelte Werke, Bd. 1: Gedichte I (Frankfurt 1983) 214f.

<sup>31</sup> Ich lehnte mich hier eng an: *Karl-Josef Kuschel*, Paul Celan, Nelly Sachs und ein Zwiegespräch über Gott, in: *ders.*, „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...“ (vgl. Anm. 20), 285–306; vgl. auch den Aufsatz: *Dirk Steinfurt*, Gedichte als bessere Platanenrinde. Paul Celan und Nelly Sachs im dialogischen Ringen um die Gottesfrage, in: *Geist und Leben* 88 (1997) 298–311.

<sup>32</sup> *Maragrete Susman*, Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes, <sup>1</sup>1946 (Frankfurt 1996).

<sup>33</sup> Ebd.: 51. Zum Hintergrund vgl. *Georg Langenhorst*, Hiob unser Zeitgenosse (vgl. Anm. 22), 120–125.

<sup>34</sup> Ebd.: 23. (Hervorhebung G. L.)

<sup>35</sup> *Nelly Sachs*: „Hiob“, in: *dies.*, *Fahrt ins Staublose*. Gedichte, <sup>1</sup>1961 (Frankfurt 1988) 95. Zur Deutung vgl. *Georg Langenhorst*, Hiob unser Zeitgenosse (vgl. Anm. 22), 176–195.