

WIE VON GOTT REDEN? SCHRIFTSTELLER ALS THEOLOGISCHE SPRACHLEHRER

Georg Langenhorst (Nürnberg)

Der Titel dieses Symposions setzt hinter die oft kühn behauptete These, es gebe einen wirklichen Dialog zwischen der „Religion“ auf der einen und der Literatur sowie den Künsten auf der anderen Seite, den Zusatz: „oder doch nicht?“ und stellt das Symposion so leitmotivisch unter ein Fragezeichen. Ich möchte daran anschließend im Folgenden zunächst näher hinschauen, wer denn überhaupt sich an einen derartigen Dialog – wenn es denn einer ist – heranwagt, worin Motivation und Zielsetzung liegen. Ich beschränke mich dabei der Übersicht halber und um mir nicht falsche Kompetenzen anzumaßen, auf den Bereich der Literatur. In einem zweiten Schritt möchte ich dann selbst einen solchen Dialogansatz in aller Andeutung, Fragmentarität und Knappheit wagen hinsichtlich der Fragestellung, ob – und wenn ja: was Theologen von Schriftstellern lernen können.

1. Theologisch-literarische Dialogpartner?

1984 fand in Tübingen ein großes, viel beachtetes Symposion statt zum Thema „Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs“, dessen Beiträge, Diskussionen und Ergebnisse in dem 1986 veröffentlichten Tagungsband¹ nachzulesen sind. Paul Konrad Kurz lässt seinen Beitrag mit der provokativen und bis heute unbeantworteten Frage enden: „Welche Theologie spricht mit welcher Literatur; welche Literatur mit welcher Theologie?“² Überblickt man das literaturtheologische Spektrum 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 verständniserleichternde Abstraktionen, tatsächlich fallen im konkreten Einzelfall stets mehrere Aspekte zusammen, mischen sich oder werden durch andere Elemente ergänzt.

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

² Ebd., S. 229.

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 Figuren³, Motive, Stoffe oder Themen⁴ 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 Schriftsteller⁵ und untersucht deren religiöse Prägungen sowie die Spuren des Religiösen im ihrem dichterischen Werk. Die Entscheidung für einen bestimmten Autor verrät dabei bereits viel über das ideengeschichtliche Interesse: Wer Böll wählt, wird eher progressiv kirchenkritisch ausgerichtet sein,⁶ wer Gertrud von Le Fort wählt, kann leicht der Versuchung erliegen, eine vorkonziliare, scheinbar noch intakte katholische Welt idealisierend zu beschwören.⁷

3. Eine dritte Interessenschneise 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. Ihr 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.⁸

³ Vgl. etwa: Birgit Hartberger: Das biblische Ruth-Motiv. In deutschen lyrischen Gedichten des 20. Jahrhunderts (Altenberge 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.

⁴ Vgl. etwa die gesammelten Arbeiten von Magda Motté: Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart. Mainz 1997; oder die soziologisch ausgerichteten Arbeiten: Jutta Osinski: Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert. Paderborn 1993; Susanna Schmidt: „Handlanger der Vergänglichkeit“. Zur Literatur des katholischen Milieus 1800-1950. Paderborn 1994.

⁵ Vgl. aus den letzten Jahren: 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.

⁶ Heinrich Jürgenbehning: Liebe, Religion und Institution. Ethische und religiöse Themen bei Heinrich Böll. Mainz 1994.

⁷ So deutlich bei: Lothar Bossle/Joel Pottier (Hrsg): Christliche Literatur im Aufbruch. Im Zeichen Gertrud von le Forts. Würzburg 1988.

⁸ Dieses Interesse scheint mir vorzuherrschen etwa bei: Franz Link (Hrsg): Paradeigmata. Literarische Typologie des Alten Testaments, 2 Bde. Berlin 1989; Jürgen Ebach/Richard Faber (Hrsg.): Bibel und Literatur. München 1995.

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.⁹ 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“.

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.¹⁰ 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 Verfremdungen, Bereicherungen und Rückspiegelungen entdecken.¹¹ Hier wird Dialog konkret zunächst im hermeneutischen, dann im didaktischen Modell der „Korrelation“¹² verwirklicht.

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.¹³ 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 der Umgang mit Schuld,¹⁴ Angst

⁹ Vgl. dazu kritisch: Karl-Josef Kuschel: *Lachen. Gottes und der Menschen Kunst*. Freiburg/Basel/Wien 1994, S. 54-69; S. 208-217.

¹⁰ Beispiele in: Gabriele Miller/Franz W. Niehl (Hrsg.): *Von Babel bis Emmaus. Biblische Texte spannend ausgelegt*. München 1993; dies.: *Von Batseba – und andere Geschichten. Biblische Texte spannend ausgelegt*. München 1996.

¹¹ 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.

¹² Vgl. dazu: Georg Langenhorst: *Bibel und moderne Literatur. Perspektiven für Religionsunterricht und Religionspädagogik*. In: *rhs* 39 (1996), S. 288-300.

¹³ Vgl. den Beitrag von Erich Garhammer in diesem Sammelband.

¹⁴ Vgl. Irene Kann: *Schuld und Zeit. Literarische Handlung in theologischer Sicht*. Thomas Mann – Robert Musil – Peter Handke. Paderborn 1992.

oder ein Leben im Bewusstsein von Auschwitz werden aus ethisch-theologischer wie literarischer Perspektive untersucht, 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“¹⁵ ist.

9. Die letzte theologische Gruppierung, die sich im theologisch-literarischen Gespräch engagiert, entstammt der systematischen Theologie,¹⁶ also Fundamentalthologie oder Dogmatik. Für Karl-Josef Kuschel¹⁷ etwa sind literarische Texte für christologische Fragen, Gotteslehre oder Pneumatologie konstitutive Erkenntnisquellen. Dorothee Sölle¹⁸ 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 Auschwitz¹⁹ ergänzen sich Theologie und Literatur.

Im Blick auf die unterschiedlichsten Protagonisten des theologisch-literarischen Dialogteilnehmer fällt nun aber zusätzlich auf, dass sehr viele selbst bereits beides sind: Theologen und Literaturwissenschaftler, in beiden Bereichen daheim, wenn auch mit unterschiedlichem 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, dem dieses Symposium auf der Spur ist, ein Dialog zwischen Menschen, die in sich selbst längst den

¹⁵ 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), S. 170, S. 169.

¹⁶ 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.

¹⁷ Von den zahlreichen Publikationen Kuschels zum Thema sei nur genannt: Karl-Josef Kuschel: „Auf dem Weg zu einer Theopoetik“. In: ders.: „Vielleicht hält sich Gott einige Dichter...“. Literarisch-theologische Porträts. Mainz ²1996.

¹⁸ Vgl. die Zusammenstellung ihrer wichtigsten themenbezogenen Beiträge: Dorothee Sölle: Das Eis der Seele spalten. Theologie und Literatur in sprachloser Zeit. Mainz 1996.

¹⁹ Vgl. Georg Langenhorst: Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung. Mainz ²1995; ders. (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 Shoah. Mainz 1997.

Dialog aufgenommen haben und führen. Über die Konsequenzen aus diesem ganz eigenen Dialogmodell ist strukturell noch kaum nachgedacht worden.

Warum dieser – sicherlich unvollständige, eben nur idealtypische – Überblick und die Folgetüberlegungen? Nun, um mein eigenes erkenntnisleitendes Interesse für die folgende Frage offen zu legen. 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. Und zweitens: Ich stelle mich dieser Frage ebenfalls aus einer doppelten Perspektive heraus, ebenfalls als Theologe *und* Literaturwissenschaftler, der sich freilich zunächst als Theologe sieht. Und zwar als Theologe, der einerseits mit der Sprache der klassisch-üblichen systematischen Theologie massiv unzufrieden ist und deshalb hier nach „Sprachlehrern“ sucht und der andererseits stets die religionspädagogische Umsetzungsmöglichkeit vor Augen hat, also einer sprachlich wie gedanklich überzeugenden Glaubensvermittlung auf der Spur ist. Gibt es also etwas, das die akademische Theologie als wissenschaftlich verantwortbare Rede von Gott tatsächlich lernen könnte von den Schriftstellern? Und wie beeinflusst dieser Denkprozess mein religionspädagogisches Reden von Gott? Dieser doppelten Fragestellung möchte ich im Folgenden nachgehen.

2. *Was zu benennen ist – Dichterstimmen*

Keine Frage, die Rede von Gott in der zeitgenössischen Literatur²⁰ 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.²¹ 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

²⁰ Siehe: Paul Konrad Kurz: *Gott in der modernen Literatur*. München 1996.

²¹ Vorüberlegungen hierzu: Georg Langenhorst: „Aber wer bin ich denn daß...“. Zu einer Spiritualität der Selbstzurücknahme. In: *Bibel und Kirche* 50 (1995), S. 108-115.

sich aus durch sprachliche Zurücknahme, durch verständniserschwerende Verkappung 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 für Menschen grundsätzlich Denk- und Sagbaren. Die beiden 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 Text²² dieses Gedichtpaars entstand am 04.02.1961 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 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 könnt mich rufen, ich würd
umhergehn, ich würd
warten ein wenig.

²² Johannes Bobrowski: „Immer zu benennen.“ ¹1961. In: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 1: Die Gedichte. Berlin 1987.

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 ihm verschlossenen 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 benannt werden kann.

Dem gegenüber steht das zweite hier näher zu betrachtende Beispielgedicht.²³ 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.

²³ Marie Luise Kaschnitz, „Nicht gesagt.“¹ 1965 In: dies.: *Gesammelte Werke*. Bd. 5. *Die Gedichte*. Frankfurt 1985, S. 397f.

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 geleugnet
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 zufrieden geben. 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 Anläufe, Gegenläufen und Zurücknahmen. Nein, auch den Trost der „ewigen Seligkeit“ konnte sie, die sehr wohl religiös bekennende protestantische 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.²⁴ Nein, „Verfall“ und „Verzweiflung“ waren für sie zu augenfällig,

²⁴ Vgl dazu: Karl-Josef Kuschel: Reinhold Schneider und die Zweifel an Gott. In: ders.: „Viel-

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“ nahe legt – 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 Dichterin²⁵ heraus legt sich aber zwingend die von mir hier ausgeführte Zuordnung nahe. Dann also liest sich die Schluss-Strophe 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 Weltraum, der ihre Fassbarkeit übersteigt. Nicht freilich im Sinne von Resignation, Verstummung oder zynischer Verzweiflung, sondern in einem lebenszugewandten „Trotzdem“. Sie schreiben Gedichte, obwohl, nein: weil sie um die Begrenztheit des Sagbaren wissen.

leicht hält Gott sich einige Dichter...“ (vgl. Anm. 17), S. 241-284; Georg Langenhorst: Auf den Spuren Reinhold Schneiders. Bericht von einer unzeitgemäßen Entdeckungsreise. In: Geist und Leben 86 (1995), S. 55-64.

²⁵ Vgl. dazu vor allem: Dagmar von Gersdorff: Marie Luise Kaschnitz. Eine Biographie. ¹1992. Frankfurt/Leipzig 1997.

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?

Sicherlich kann eine zeitgemäße theologische Sprache derartige Vorgaben der Literatur nicht einfach übernehmen. Bekenntnissprache, prophetisch-politische Sprache im Gefolge Jesu und auch intellektuelle Deutungssprache 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 Sprechen im Interesse der Glaubwürdigkeit lernen. Vielleicht müsste eine glaubhafte theologische Sprache unserer Zeit viel öfter eingestehen, dass auch sie höchstens Versuch, zwangsläufig ungenaue Annäherung bleibt; dass sie nicht einfach über das als klar definierte 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“²⁶ (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 vermittelbarer? Was aber konkret wäre dadurch gewonnen?

²⁶ Vgl. Hermann Denzinger/Peter Hünermann (Hrsg.): Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Freiburg ³⁷1991, S. 359f (Nr. 806).

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

Ein letzter literarischer Beispieltext kann die positiven Chancen, die tiefe Glaubwürdigkeit einer derartige sprachlichen Selbstzurücknahme noch einmal eindrucksvoll benennen: ein Gedicht, das Paul Celan (1920-1970) 1963 veröffentlicht und seiner kongenialen Dichterfreundin Nelly Sachs gewidmet hat: „Zürich, zum Storchen“²⁷.

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:

²⁷ Paul Celan, „Zürich zum Storchen“. 1963. In: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 1 *Gedichte* I Frankfurt 1983, S. 214f.; vgl. zum Hintergrund: Karl-Josef Kuschel: *Paul Celan, Nelly Sachs und ein Zwiesgespräch über Gott*. In: ders.: „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter“ (vgl. Anm. 17), S. 285-306.

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

Um den Text und seine Aussage im Hinblick auf die Möglichkeit eines Sprechens von Gott wirklich verstehen zu können, bedarf es einiger Hintergrundinformationen zur Entstehung dieses Textes.²⁸ 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 Großmünster an der Limmat gelegen, wo sie 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*.²⁹ Die Religionsphilosophin und Literaturwissenschaftlerin Susman versuchte in diesem Buch etwas Revolutionäres und heftig Umstrittenes: Die erste Sinndeutung der Shoa unter

²⁸ Ich lehne 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. 17), S. 285-306.

²⁹ Margarete Susman: *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*. ¹1946. Frankfurt 1996.

Bezug auf biblische Muster. Denn das „Schicksal des jüdischen Volkes“, so Susman, zeichne „sich rein im Lebenslauf Hiobs ab.“³⁰ Ist das aber möglich, eine Sinndeutung der Shoa allgemein, und dann noch unter Bezug auf den biblischen Gott? Sie selbst ist sich der Frag-Würdigkeit ihres Versuchs bewusst und lässt ihr Werk mit den Worten beginnen: „Wohl ist diesem Geschehen gegenüber jedes Wort ein *Zuwenig* und ein *Zuviel!*“³¹

Dass es um eine Deutung der Shoa im Zeichen Hiobs, um die weitere Möglichkeit eines jüdischen Gottesglaubens überhaupt ging, belegen auch die Folgezeilen. Es ging um „Trübung durch Helles“, wohl eine Anspielung auf Nelly Sachs' eigenes Hiobgedicht, das mit den Zeilen endet: „Aber einmal / wird das Sternbild deines Blutes / alle aufgehenden Sonnen erbleichen lassen.“³² 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 ihrer

³⁰ Ebd.: S. 51. Zum Hintergrund vgl. Georg Langenhorst: Hiob unser Zeitgenosse (vgl. Anm. 19), S. 120-125.

³¹ Ebd.: S. 23. (Hervorhebung G. L.)

³² Nelly Sachs: „Hiob“. In: dies.: Fahrt ins Staublose. Gedichte 1961. Frankfurt 1988, S. 95. Zur Deutung vgl. Georg Langenhorst: Hiob unser Zeitgenosse (vgl. Anm. 19), S. 176-195.

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 tatsächlich diese Schriftsteller als Sprachlehrer ernst nähmen? Ich gebe es zu, ich träume 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 persönlichen Erfahrungen und Gedanken, und nicht von „man“, von vorgeblich allgemein gültigen 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?