Das Wort Gott – ein »Wirkwort« (*Andreas Knapp*)

Literarische Sprach-Schulungen für Theologie und Religionspädagogik

Georg Langenhorst

Ein verführerischer Gedanke: Da gibt es einen feststehenden Textcorpus, der sich über lange Jahrhunderte bewährt hat. Der Menschen Halt, Orientierung und Sinn gibt. Der sich immer wieder neu *übersetzen* lässt, umgekehrt aber auch übersetzt werden muss, um wirken zu können. Dazu stehen Expertinnen und Experten bereit, die sich als Übersetzer zu bewähren haben. Je besser sie sind, umso erfolgreicher. Die Hauptziele der Ausbildung dieser Übersetzerinnen und Übersetzer liegen dann einerseits darin, dass sie die Inhalte dieser Texte verstehen, dass sie sie andererseits in den jeweils aktuellen Kontext übersetzen können. Im Blick auf Religion übernimmt das erste die Theologie, das zweite die Religionspädagogik, beide aufs Engste aufeinander verwiesen.

1. Übersetzung als Bild

Soweit die – sicherlich verkürzt und zur Kenntlichkeit entstellt – entworfene Theorie, die von Anfang an in vielfacher Weise auf Irrtümern beruht. Ein erster Grundfehler besteht in der zentral aufgerufenen Vokabel der Über-Setzung.

- Eine gelingende Übersetzung setzt im Blick auf einen *Fluss* im Normalfall voraus, dass ich mich als Übersetzerin oder Übersetzer auf beiden Ufern auskenne. Ich wohne auf einer Seite, mir ist aber die andere ebenfalls vertraut. Ich weiß genau, wo ich anlegen muss, um ein erfolgreiches Übersetzen zu gewährleisten. Und der zu überquerende Zwischenraum ist lediglich ein Hindernis, unbewohnt, störend, zu überwinden. Je schneller desto besser; je ungestörter, desto erfolgreicher.
- Eine gelingende Übersetzung zwischen *Sprachen* erfordert gleichfalls die Beherrschung beider Systeme. In beiden Systemen gibt es klare Normen und Regeln, klare Prinzipien von ›richtig‹ und ›falsch‹. Ob Übersetzungen stimmen, lässt sich ästhetisch und pragmatisch überprüfen. Auffällig zudem: Im Normalfall übersetzt man vor allem in die ›Muttersprache‹, in das intuitiv besser beherrschte Sprachsystem.

Wenn es darum geht, religiöse Praxis und religiöse Sprache in den Alltag oder in die Bildungsprozesse heutiger Menschen zu ›übersetzen‹, geht es von Anfang an um anders gewichtete Prozesse. Übersetzer sind zunächst Menschen, die einseitig beheimatet sind: in der professionellen Welt von Theologie und Kirche. Ohne eine umfangreich ausgebildete theologische Kompetenz ist eine hier angesprochene Übersetzung von vornherein unmöglich.

Wie sehr man sich als theologischer Übersetzer auf den ›anderen Seiten‹ auskennen muss, in den vielfach unterschiedlich gestalteten Alltagsmilieus der Zielgruppen, bedürfte einer scharfen Analyse in jedem Einzelfall. Der Verdacht liegt nahe, dass die meisten theologischen Übersetzer eher auf angenommene und ausgesuchte Kontexte hin ihre Übersetzungsversuche konzipieren. Und: Sie übersetzen in den seltensten Fällen in ihre ›Muttersprache‹ hinein, sind sie doch viel zu stark von der Binnensprache der Religion geprägt. Gelingen solche Übersetzungen? Was wären Erfolgskriterien? Eine ›Zielsprache‹ liegt ja als Normsystem in diesem Fall eben nicht vor, muss vielmehr künstlich ›konstruiert‹ werden.

Nein, bei der Suche nach religiöser Gegenwartssprache geht es *nicht* um *Übersetzungen*, sondern um *kreative sprachliche Neuversuche*. Es gibt zunächst kein Normsystem, dass diese Neuversuche auf ›richtig‹ und ›falsch‹ untersuchen und bewerten könnte. Allein die pragmatischen Beobachtungen können zeigen, ob die Neuentwürfe funktionieren. Und genau dazu muss man sich zunächst darüber verständigen, was religiöse Sprache auszeichnet und von anderen Sprachformen abhebt. Erst dann kann man klären, welches Kriterium zeigen kann, ob, für wen, wie und warum diese sprachlichen Entwürfe funktionieren. Was also ist das Besondere von religiöser Sprache?[1] Nähern wir uns dieser Frage über die immer wieder – und zu Recht – angestimmten Klagelieder ihres Versagens.

2. Sprache nach Maßgabe des ›Theotops‹?

Die Klagelieder über das Versagen religiöser, hier: in besonderem Maße der kirchlichen Sprachsetzungen sind schon alt. Der publikumswirksam platzierte Provokationstitel von *Erik Flügge* »Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an

[1] Vgl. zum Folgenden Georg Langenhorst, ›Poetische Rationalität‹ des Glaubens? Religionspädagogik angesichts der »Unzulänglichkeit, über Gott reden zu können«, in: RpäB 76 (2017), 28-36; Ders., Bemüht »um das Finden von neuen Bildern« (Silja Walter). Sprachfähig werden in Sachen Religion, in: Andrea Schulte (Hrsg.), Sprache. Kommunikation. Religionsunterricht. Gegenwärtige Herausforderungen religiöser Sprachbildung und Kommunikation über Religion im Religionsunterricht, StRB 15, Leipzig 2018, 91-113. Dieser Beitrag greift auf diese Vorarbeiten zurück und führt sie weiter.

ihrer Sprache verreckt« (2016) greift wenig innovativ, dafür umso publikumswirksamer Erfahrungen auf, die schon lange benannt werden.

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«.[2] Das Urteil ist so scharf wie eindeutig: Wenn hier Übersetzungsversuche oder Neufindungsversuche im Blick sind, lautet das Urteil: ungenügend.

Aber wie ernüchternd: Diese Zitate sind mehr als 45 Jahre alt und stammen aus dem 1972 erschienenen Buch »Sprachprobleme im Religionsunterricht« von *Hans Zirker*. Flügges populistische Einwürfe bringen tatsächlich nichts Neues. Situationsbeschreibungen von Religion in der Postmoderne bedienen sich bis in die Gegenwart hinein schon lange 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 und ihrer Aktualisierung zu bahnen?

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« in religiösen Zustandsbeschreibungen unserer Epoche dar.[3] Mit der Analysekategorie ›Sprachkrise‹ bleibt man jedoch, wie Altmeyer überzeugend zeigt, an der Oberfläche. Der Glaube daran, eine nur bessere, heutigere, gegenwartsnäher übersetzte *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 im Sinne einer Übersetzung verändern müsste, um einen immer gleichbleibenden Kern zugänglich zu machen.

Erste entscheidende Einsicht: Es geht nicht um Übersetzung im Sinne einer bloßen Aktualisierung, nicht um eine angepasste, ästhetisch aufgehübschte

---

2 HANS ZIRKER, Sprachprobleme im Religionsunterricht, Düsseldorf 1972, 17. 22. 21. 51. 80. 79.

3 STEFAN ALTMEYER, Fremdsprache Religion? Sprachempirische Studien im Kontext religiöser Bildung, Stuttgart 2011, 15. Vgl. auch RUDOLF SITZBERGER, Die Bedeutung der Sprache innerhalb eines konstruktivistisch orientierten Religionsunterrichts, Berlin 2013.

Neuverpackung, die nach erlernbaren Regeln beschreibbar und praktiziert werden könnte. Vielmehr haben wir es zu tun mit einer grundsätzlichen *Ohnmachtsspirale religiöser Rede*: Wie soll ich in (neue) Sprache fassen, was ich letztlich nicht verstehe? Wie soll ich verstehen, wofür ich letztlich keine Sprache habe?

Diese Spirale ist nicht leicht aufzusprengen. Denn: In Sprache und Denksystem verbleiben Theologie und Religionspädagogik im Normalfall innerhalb eines »Theotops« – ein Begriff, den ich mir mit semantisch eigener Füllung von *Friedrich Wilhelm Graf* ausleihe.[4] Unter einem ›Biotop‹ versteht man einen ganz spezifischen Lebensraum, in dem nur genau dafür geeignete Pflanzen oder Tiere leben können. So ähnlich geht es der Kirche. Traditionell Gläubige sind Bewohner eines engen, gut gehegten Bereiches theologischer Selbstverständigung. *Sie* wissen, wie man sich darin verhält um zu leben und zu überleben, welche Sprache benutzt wird, im besten Falle auch: was sie bedeutet. Dieses Theotop hat seine Notwendigkeit und Berechtigung, keine Frage, aber immer deutlicher werden seine dreifachen Grenzen.

- Zum Ersten leben nach Auskunft sämtlicher empirischer Studien innerhalb dieses Theotops immer weniger Menschen. Das Theotop *schrumpft*. Vor allem die Zahl von Kindern und Jugendlichen, die in diesem Theotop aufwachsen und dort auch bleiben, nimmt ständig ab. Die erste Zielgruppe potentieller Übersetzungen ›nach innen‹ – also im weitesten Sinne kirchliche Kinder und Jugendliche – wird immer kleiner.
- Zum Zweiten wird es immer schwerer, die Binnensprache und die Binnenregeln des Theotops und seine Inhalte ›nach außen‹ zu vermitteln, zu übersetzen. Hier geht es also um Übersetzungsbemühungen von den über Jahrhunderte geronnenen Sprach- und Denkwelten der Kirchen hinein in die Lebenswelten heutiger Kinder, Jugendlicher und Erwachsener. Die Zahl der religionsfernen, besser: religionsfreien Menschen nimmt ständig zu. Immer normaler wird es, dass (gelingendes) Leben völlig unberührt von religiöser Praxis und Sprache bleibt. Übersetzungen gerade auf diese Zielgruppe hin werden immer schwerer. Und auffällig: Ein Großteil der systematischen Theologinnen und Theologen unserer Zeit verweigert sich – bewusst oder unbewusst – dieser Aufgabe. Viele verstehen sich in erster Linie als ›Hüter des Theotops‹ nach innen, kaum als Vermittler des Theotops nach außen. Deshalb werden vor allem die Vertreterinnen und Vertreter der praktischen Theologie zu Protagonisten der genannten Übersetzungsbemühungen.
- Zum Dritten jedoch wird auch die Binnenverständigung *in* diesem schrumpfenden Theotop immer fraglicher. Theologische Sprache verkommt bis in die

---

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

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 die theologische Sprachwelt beschaffen sein, die beides zugleich kann: die über Jahrtausende geronnene ›Wahrheit des Glaubens‹ bewahren, zugleich aber den vielfältigen heutigen Kommunikationsbedürfnissen nach innen wie nach außen entsprechen? Wie können – religiöse wie religionsfreie – Kinder und Jugendliche religiöse Sprache im Alltag wie in Bildungsprozessen so wahrnehmen, aufnehmen und weiterentwickeln, dass sie sie produktiv anwenden können: für sich selbst wie in Kommunikation mit anderen?

Zur Beantwortung dieser Fragen begeben wir uns im Folgenden in die Sprachschule der Dichtung. Warum? Weil gerade die Schriftstellerinnen und Schriftsteller die benannten Grenzen der Sprache als besonders schmerzvoll erfahren. Sie, die intensiver als Andere um das immer wieder neue 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 auch ihre eigene Sprache zu kontextverhaftet, zu sehr bezogen auf andere Adressaten, zu ausschließlich in den ästhetischen Duktus eingebunden.

Gleichwohl lässt sich im übertragenen, gut zu differenzierenden Sinn indirekt vieles von den Dichtern lernen. Schließlich hatte Günter Eich schon in seiner Dankrede zum Georg-Büchner-Preis 1959 erkannt und provokativ formuliert: »Von Gott kann man nicht sprechen, wenn man nicht weiß, was Sprache ist. Tut man es dennoch, so zerstört man seinen Namen und erniedrigt ihn zur Propagandaformel.«[5] Was also ist (religiöse) Sprache? Wie kann man sie übersetzen?

3. 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

---

5 GÜNTER EICH, Rede zur Verleihung des Georg-Büchner-Preises 1959, in: SUSANNE MÜLLER-HANPFT (Hrsg.), Über Günther Eich, Frankfurt/Main 1970, 34.

deutschsprachigen Literatur. Ihr Vater, traditionell katholisch, war ein erfolgreicher Verleger, Urtyp des Firmengründers in der industriellen Aufbruchszeit, 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. Silja selbst 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. Eine Kernfrage, eine *Schlüsselszene von Übersetzung*: 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, Sym-

bolen. [...] Aber da bleibt trotzdem eine Unzulänglichkeit. Und unter dieser Unzulänglichkeit, über Gott reden zu können, leide ich.«[6]

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

1. »Ich kann das Absolute nicht beschreiben.« – Ausgangspunkt eines jeglichen Nachdenkens über den Versuch, den eigenen Gottesglauben in Sprache zu gießen, ist das Eingeständnis und Bewusstsein: Rational zutreffend, philosophisch stimmig, sachlogisch zwingend überzeugend von Gott zu reden, ist für Menschen unmöglich. Schon in der Bibel, erst Recht in der Theologie, auch in der Dichtung entzieht sich Gott einem jeglichen definitions- und 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!«[7] – das ist menschlich verständlich und für einen Philosophen eine redliche Option. Und viele Zeitgenossen folgen bewusst oder instinktiv dieser Option. Für religiöse Menschen, geschweige denn für Theologen und Religionspädagoginnen ist diese Denkspur keine Alternative. Unser Weg führt uns weiter im Gefolge der Sprachschule Silja Walters.
2. »Trotzdem bemühe ich mich immer wieder, einen Ausdruck dafür zu finden.« – Religiöse Menschen können gar nicht anders, als trotzig gegen diese Unfähigkeit anzudenken und zu sprechen. Von Gott zu reden ist für Gläubige nicht nur ein Herzensanliegen, sondern gemäß 1 Petr 3,15 eine Pflicht: »Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die euch erfüllt.« Völlig zu Recht wird dieser Vers wieder und wieder zitiert. Von der hier eingeforderten Haltung aus begründet sich die doppelte Notwendigkeit nachvollziehbarer religiöser Sprache und ihrer ständigen Aktualisierung durch Neuübersetzung. 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

---

6 SILJA WALTER, Die Fähre legt sich hin am Strand. Ein Lesebuch, herausgegeben von KLARA OBERMÜLLER, Zürich/Hamburg 1999, 150f.

7 LUDWIG WITTGENSTEIN, Logisch-philosophische Abhandlungen. Tractatus logico-philosophicus 1922, Frankfurt/Main 2001, 178.

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.« – Nun sind wir im Kernfeld unserer Fragestellung: bei Überlegungen zur Übersetzbarkeit von ganz persönlichen Überzeugungen, die sich weit vor allen Sekundärdiskursen über eine allgemeine, vermeintlich Öffentliche Theologie stellen. Eine ›neue‹ Sprache für das Geheimnis Gottes zu finden, ist und bleibt ja nicht nur jeder Generation und Kultur aufgegeben, sondern jedem einzelnen Menschen. Nicht nur den Sprachkünstlern. Hier sind in besonderer Weise jene Menschen gefordert, die an den konkreten Lebensorten religiöser Praxis arbeiten: in Kindergärten, Schulen, Gemeinden, in der Erwachsenenbildung, an den Universitäten. Eine große Aufgabe. Sie macht das religionspädagogische Arbeiten immer wieder reizvoll, herausfordernd und produktiv. – Wie schön wäre es, wenn wir mit Silja Walter bei einem so herausfordernden und im Grundduktus 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. Schon in der eigenen Sprache stößt man an Grenzen. Wie sehr erst bei allen Versuchen der Über-Setzung für andere! Dieses Leiden unter den Grenzen des Recht-Redens von Gott – schlimm, wenn gerade Theologinnen und Religionspädagogen, Religionslehrerinnen und Seelsorger dieses Gefühl *nicht* kennen oder nicht zulassen! Das Arbeiten an religiöser Sprache ist beides zugleich: reizvoll und frustrierend, produktiv und scheiternd. Diese Ambivalenz bleibt. Sie beendet das ausgedeutete Zitat aus dem Gespräch zwischen Bruder und Schwester. Aber damit ist der letzte Schritt gerade noch nicht begangen. Folgen wir Silja Walter auf die für sie abschließende Stufe.
6. Eine Warnung für alle Übersetzungs-Optimisten: 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«.[8] Die Übersetzung scheitert. Das Hauptziel des Sprechaktes wird im direkten Gespräch verfehlt. 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 Übersetzungsschule 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 schreibt Silja Walter 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 (Theo-)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.«[9] Das heißt aber doch: Was immer unser (geschöpflicher) Verstand ausdenken mag über Gott (den Schöpfer); was immer unsere menschliche Sprache benennen mag im Blick auf ›Gott‹: Es ist immer mehr falsch als wahr! Stets ist die Unähnlichkeit, das Unpassende größer als das Ähnliche, Passende. Entscheidend: Diese Vorgabe begründet gerade nicht eine negative Theologie, die von Gott nur in der Negation redet. Im Gegenteil: Nur so können wir ›Gott denken‹! Nur so können wir von Gott reden! Entscheidend: So *dürfen* wir von Gott denken und reden, denn eine andere Denkart und Sprache ist uns nun einmal nicht gegeben! Die Lehre von der Analogie ist also eine tatkräftige Ermunterung zur eigenen Sprachsuche – zur produktiven ›Übersetzung‹ – geradewegs auf der Linie der Poetologie Silja Walters.

Unabhängig von der nicht mehr zu beantwortenden Frage, ob Otto F. Walter seine Schwester über diese Gedichte tatsächlich besser verstanden hat, ob dieser Übersetzungsversuch also erfolgreicher war als das persönliche Gespräch:

---

8 WALTER, Fähre (s. Anm. 6), 161.

9 Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrmeinungen, herausgegeben von HEINRICH DENZINGER/PETER HÜNERMANN, Freiburg/Brsg. ^{43}2010, 337.

Theopoesie erweist sich als die erste angemessene, als die eigentliche Sprachform religiöser und diese Religion reflektierender theologischer Rede. Die ureigene Rationalität des Glaubens ist *in ihnen* beheimatet, nicht in den späteren Sekundärformen von philosophisch-analytischer Zähmung, Strukturierung und Abstraktion. Kaum zufällig: Die Poesie zählt neben der Narration auch zu den Urgattungen der Bibel. Schon in der jüdischen wie christlichen Urschrift selbst findet sich die Einsicht, dass man *so* von Gott sprechen kann. Vielleicht nicht ausschließlich, aber vorrangig. Ihrer bedienen sich nicht nur die biblischen Autoren, sondern auch die Mystiker und Dichterinnen bis in unsere Tage.

Für religiöse Lernprozesse bedeutet dies jedoch: In erster Linie gilt es, die Logik von religiöser Poesie zu verstehen, um sich nicht an ›Gott‹ zu vergreifen. In ihre Logik einzuführen – in Praxis wie reflektierende Distanz – ist eine der ersten Hauptaufgaben religiöser Bildung. Diese eigene Form von Sprache zu ›übersetzen‹ im Sinne einer kreativen Sprachsuche in noch Ungesagtes hinein, wird dadurch zur zweiten Aufgabe.

Der evangelische Pfarrer und Dichter *Christian Lehnert* weist in genau diesem Sinne darauf hin, dass die »poetische Sprache [...] in Bildern und Metaphern Räume erkundet, die noch nicht Sprache geworden sind«.[10] Gerade so hält sie die Spannung aufrecht »zwischen dem, was gesagt wird, und dem was ich nicht sagen kann«.[11] Sie ist als Urform religiöser Rede eine »Suche nach Worten«, »suchend, nicht erklärend [...], öffnend, nicht benennend«.[12] Poetische und religiöse Übersetzung dringt also in sprachliche Räume vor, die noch nicht vorgeformt sind. Diese Übersetzung erfolgt nicht *zwischen* zwei feststehenden Sprachwelten, sondern in eine noch gar nicht geformte Sprachwelt *hinein*.

Der katholische Pfarrer und Dichter *Andreas Knapp* ergänzt diesen Gedankengang um eine weitere Nuance: »Gott ist ein Wirkwort: Die Nennung seines Namens will uns nicht informieren, sondern erschüttern, beglücken, bekehren.«[13] Religiöse Rede ist im Kern nicht erklärend oder informierend, sie will etwas »bewirken«. Genau daran müssen sich auch alle ›Übersetzungen‹ messen lassen: Ob die neuen Sprachsetzungen etwas bewirken, was in der Linie der ursprünglichen Sprache liegt.

Damit ist eine grundlegende Spur jeglicher sprachlichen Annäherung an Gott gelegt, die auch zum Maßstab von Übersetzungen und neuen Sprachversuchen wird: Alles, was wir über Gott sagen können, unterliegt den sprachlichen und

---

10 Christian Lehnert, »Glaube lässt sich nicht in Dogmen verfestigen«. Gespräch, in: HerKorr 71 (2017), 19–23. 19f.

11 Ebd.

12 Ebd.

13 Andreas Knapp, Sucht neue Worte, das Wort zu verkünden. Gedanken und Gedichte auf dem Weg zu einer neuen religiösen Sprache, in: εὐangel. magazin für missionarische pastoral (2017), 1–13. 11.

denkerischen Vorgaben von Analogie und zudem einer Pragmatik, die sich *zeigen* muss. Es handelt sich um Annäherungen an etwas, das größer ist, als es unsere Sprache und unser Denken erfassen können. Dabei geht es nicht primär um bloße Information, sondern um den Versuch der Bewirkung: Wir sollen *erfasst* werden von der Glaubensbotschaft.

Gerade wenn man die zentralen biblischen Texte liest, spürt man diese Erfahrung. Wieder und wieder wird dort gegen die vermeintliche Unmöglichkeit aufbegehrt, die richtigen, die überzeugenden Worte zu finden – gespeist aus dem unstillbaren Verlangen und der selbst auferlegten Pflicht, eben genau so zu erzählen. Denn im Blick auf die Bibel und auf die Formen literarischer Rede ergänzen wir über Silja Walter, Christian Lehnert und Andreas Knapp hinausgehend 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 die zweite »sachgerechte Textgattung« an, um letzte Glaubenswahrheiten in Sprache zu bringen, so der Neutestamentler Gerhard Lohfink.[14]

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‹[15] ist *in ihnen* beheimatet, nicht in den späteren Sekundärformen von philosophisch-analytischer Zähmung, 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. An diese Einsicht müssen alle Versuche einer Übersetzung, alle Versuche einer sprachlichen Neufindung anknüpfen.

4. Vom Potential des ›Möglichkeitssinns‹ (*Robert Musil*)

Was kennzeichnet die Identität einer Religion? Sie bildet vor allem eine *Erzählgemeinschaft!* In ihr werden die gleichen zentralen, poetisch aufgeladenen Geschichten erzählt, wieder und wieder. Von diesen Geschichten aus bestimmen sich Auslegungen, Glaubenssätze, die Formen der Frömmigkeitspraxis und die Anweisungen für das Leben untereinander. An ihren Erzählungen und deren immer wieder neu sich als wichtig erweisenden Deutungen erkennt man Gläu-

---

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

15 Vgl. Langenhorst, Rationalität (s. Anm. 1), 28–36.

bige. Christinnen und Christen sind Menschen, die sich die Geschichten um Jesus erzählen, von Generation zu Generation. Die von diesen Geschichten aus ihr Leben deuten und gestalten.

Wenn es nun jedoch ein ›Organ‹ der menschlichen Sensibilität für diese – von Erzählung und Poesie angesprochene – tiefenreligiöse 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 Fähigkeit zu präziser Benennung und stimmiger Deutung der erhobenen Wahrnehmungen.

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«.[16] 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«.[17] Gerade die Kraft von Visionen dessen, was sein *könnte*, zeichnet also den Möglichkeitssinn aus.

Von Gott zu reden – in Poesie und Narration – erfolgt ausschließlich im Modus des damit skizzierten Möglichkeitssinns. Von diesem Sinn aus entfaltet der Glaube seine Kraft, seine Wärmestrahlung, seine lebensverändernde Bedeutung. In der Hoffnung auf Gott lässt sich die Wirklichkeit tatsächlich »als Aufgabe und Erfindung« behandeln, von hier aus wird Unbändiges, »ein Feuer, ein Flug, ein Bauwillen« spürbar, der das Leben bis in die Grundfesten verändert. Von hier aus lässt sich das denken, was »ebenso gut sein könnte«, vor allem aber: Das, was besser sein könnte und müsste. Was für eine wunderbare Aufgabe: Kindern und Jugendlichen – in all den Mühen alltäglicher Abschleifungen – den Zugang zu dieser Dimension zu erschließen. Mit ihnen Übersetzungen zu erstellen, auszuprobieren und auf ihre Wirkung hin zu überprüfen. Dazu kann uns

---

16 Robert Musil, Der Mann ohne Eigenschaften. Roman 1930–1943, herausgegeben von Adolf Frisé, Reinbek 2001, 16.

17 Ebd.

die Dichtung helfen. Von vielen möglichen Beispielen sei das Folgende exemplarisch entfaltet.[18]

5. Hilde Domin: Einarmigkeit überwinden

Ecce homo

Weniger als die Hoffnung auf ihn

das ist der Mensch
einarmig
immer

Nur der gekreuzigte
beide Arme
weit offen
der Hier-Bin-Ich

Das Gedicht »Ecce homo« wurde von *Hilde Domin* (1909–2006) 1965 geschrieben und erstmals 1970 publiziert.[19] Die Dichterin, ohne Frage eine der wichtigsten Lyrikerinnen deutscher Sprache in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, wuchs in einem liberalen, weltoffenen Judentum in Köln auf. Die Nazis vertrieben sie nach Mittelamerika, wo der Exilsort Santo Domingo ihr den zweiten Namen gab. Von 1951 an lebte sie in Heidelberg. In wenigen schmalen, aber weit verbreiteten und einflussreichen Lyrikbänden thematisierte sie ihre Grunderfahrungen: Vertreibung, Flucht, Heimatsuche, den Umgang von Menschen miteinander, die Sehnsucht nach Glück, die häufig auch in biblischen Bildern formulierte unaufgebbare Hoffnung. Ein wesentlicher Zug ihres Schreibens wird durch Reflexionen über die Möglichkeiten und Grenzen einer heute glaubwürdigen Rede bestimmt.

»Seht den Menschen, ecce homo!« (Joh 19,5): Dieses Pilatuswort über den abgeurteilten, gemarterten, leidenden, verhöhnten Jesus gibt dem kurzen – in nur ganz wenigen, aber sehr genau kalkulierten Worten gesetzten – Gedicht nicht nur den Titel, sondern zielt im Sinne einer Frage auf die Kernaussage: Was ist das, der Mensch? Zugleich schwingt eine Aussage mit, die in dem zeitnah zum Gedicht entstandenen, 1966 gedruckten »Offenen Brief an Nelly Sachs« enthalten ist, in dem Hilde Domin schrieb: »Den Juden ist häufiger und krasser die Rolle des

---

18 Vgl. Georg Langenhorst/Eva Willebrand (Hrsg.), Literatur auf Gottes Spuren. Religiöses Lernen mit literarischen Texten des 21. Jahrhunderts, Ostfildern 2017.

19 Hilde Domin, Gesammelte Gedichte, Frankfurt/Main 1987, 345.

Ecce Homo zugefallen, aufgedrängt worden, als anderen.«[20] Das Schicksal des beschriebenen Menschen zeigt sich also in besonderem Maße im Leben vieler Juden.

Was ist der Mensch? Die erste, für sich alleinstehende Zeile gibt eine erste Antwort: Der Mensch, das ist jemand, der stets hinter den Erwartungen an sich selbst zurückbleibt, der stets die auf ihn, auf sich selbst gesetzten Hoffnungen enttäuscht, stets sich selbst in seinen Ansprüchen verfehlt: »Weniger als die Hoffnung auf ihn«. Menschsein ist stets Mangel-Dasein, Fragment, Versuch, Stückwerk, gezeichnet von der Unfähigkeit zu Gesten liebender Hingabe, letztliches Scheitern. Der folgende Dreizeiler bestätigt diese Lesart in einem poetischen Bild: Einarmig ist der Mensch, aus Selbstverantwortung verkrüppelt, am Anspruch scheiternd, das zu sein und zu tun, was er eigentlich sein und tun könnte und müsste. Unbeholfen, unwillig, unfähig, sich und anderen zu helfen, oder wenn nicht unfähig, dann immer nur teilfähig.

Das aber ist nicht die ganze Antwort auf die Frage, was er sei, der Mensch. »Hoffnung« – in der ersten Zeile des Gedichtes programmatisch angesprochen – hat einen Zielpunkt, bekommt eine Perspektive, findet eine Vision: im »gekreuzigten«, der als poetische Kontrastfigur skizziert wird. Bewusst ist dieses Wort im Text kleingeschrieben. Ja, es geht hier zweifelsfrei einerseits um ihn, *den* Gekreuzigten, den ja auch im Gedichttitel assoziativ aufgerufenen Jesus von Nazareth, aber eben *nicht nur* um ihn. In der Kleinschreibung nimmt Hilde Domin all die anderen tatsächlich oder im übertragenen Sinne gekreuzigten Menschen in die folgende Aussage hinein. Was zeichnet den Gekreuzigten, die Gekreuzigten im Gegensatz zu den zuvor porträtierten ›normalen‹ Menschen aus? Wo der Mensch normalhin einarmig bleibt, verkrüppelt, unwillig und unfähig, da ist der Gekreuzigte zweiarmig, komplett, gerade weil sich diese Arme ausspannen zur weit geöffneten Einladung. Diese Offenheit bedingt freilich allergrößte Schutzlosigkeit und Verwundbarkeit – eben der bedingungslos Offene und Schutzlose wird zum Gekreuzigten; der sich Öffnende, anderen in Liebe Zuneigende, zur Umarmung Bereite riskiert zum Opfer zu werden.

Wie aber konkretisiert sich diese offene Einladung? Im »Hier-Bin-Ich«, so die letzte, die Zielzeile des Gedichts. Das ist zum einen eine Anspielung auf die klassische Antwort von alttestamentlichen Propheten auf ihre Berufung, wie etwa bei Samuel »Hier bin ich« (1 Sam 3,4) und verweist so auf Jesus als einen der Propheten, bereit zur Befolgung des göttlichen Willens bis zum Kreuz, bereit, sich dem an ihn gerichteten Ruf und den ihm abverlangten Anforderungen zu stellen. Zum anderen ist dieser »Hier-Bin-Ich« jedoch in der Großschreibung ein Verweis auf Gott selbst, auf Jahwe: »Hier-bin-ich« verweist auf jene Gottesbezeichnung, mit der sich Gott dem Mose aus dem brennenden Dornbusch als treuer, sich

---

[20] Hilde Domin, Gesammelte autobiographische Schriften. Fast ein Lebenslauf, München 1992, 170.

sorgender, auf Seiten der Menschen stehender und wirkender Gott – als der »Ich-bin« – offenbarte (Ex 3,14). »Hier-Bin-Ich«, das ist jener Gott, der sich im Zuspruch an den Menschen, in seinem letzten und grundlegenden ›Ja‹ in der Bibel gezeigt hat.

Im Gekreuzigten – so deutet Domin an – zeigt sich Gott neu, wird der Jahwe des Alten Testaments neu sichtbar. Nach den Kriterien ›weltlicher Vernunft‹ absurd, in christlicher Perspektive aber zentral: Ausgerechnet der Gekreuzigte wird zum Urbild erfüllten Menschseins – der eine Gekreuzigte genauso wie all die anderen ihm Vorangehenden, ihn Begleitenden, ihm Nachfolgenden. Gerade der Begriff ›Nachfolge‹ kann dabei missverstanden werden als krampfhafte Leidsuche, als bedingungslos-ohnmächtiges Ducken unter unerklärliches Schicksal. Das ist hier nicht gemeint. Vielmehr geht es um die Nachfolge in der Offenheit den anderen Menschen gegenüber, jene Offenheit, die Jesus ›Nächstenliebe‹ genannt hat; Nachfolge als Versuch der ›Einarmigen‹, die sie öffnende ›Zweiarmigkeit‹ zu entdecken. So wird Hilde Domins »Ecce homo« zu einer vorsichtig angedeuteten Wegweisung zu wahrem Menschsein, zu einer sehnsüchtig erhofften Alternative.

›Einarmigkeit‹ kann aber noch mehr bedeuten. Die von Hilde Domin gesetzten Bilder weisen über sich hinaus in Dimensionen, die über die ursprüngliche Textstruktur hinausgreifen. Über das Gedicht und den Kontext seiner Verfasserin hinausgehend, angeregt von ihr, sei so die folgende Weiterführung in eine christliche Deutewelt erlaubt. Wenn der Mensch »immer« »einarmig« ist, immer unter dem ihm eigentlich möglichen Potential zurückbleibt, dann *ähnelt* dieses Sprachbild dem, was man christlich in dem so missverständlichen und belasteten Begriff ›Ursünde‹/›Erbsünde‹ auszudrücken versucht: Der Mensch findet sich zerrissen zwischen den Anlagen zum Guten *wie* zum Bösen, und schafft es doch nie, nur das Gute (›Beidarmigkeit‹) umzusetzen.

Was aber wäre dann ›Beidarmigkeit‹? Es wäre ein unverbrauchtes Bild für ›Erlösung‹ als Überwindung von Erbsünde, als sehnsüchtig angestrebter Zustand eines Lebens, das die immerwährende Einschränkung überwindet. Ein Leben aus und in Umarmung. Und vermittelt wäre der Übergang vom Istzustand zu diesem Möglichkeitsbild über »den Gekreuzigten«! Hilde Domins »Ecce Homo« erweist sich so als ein Karfreitagsgedicht, das in ganz eigener Spiritualität über sich selbst hinaus verweist. Und so eigene Deutungsräume eröffnet. Vielleicht die einer österlichen Hoffnung.[21]

Literarische Texte können also als ganz spezielle Versuche von ›Übersetzungen‹ verstanden werden, als kreative Sprachsetzungen in den noch ungeformten Raum. Vielleicht können sie so Beispiele für Wirkworte sein, die mehr bewirken als alle wiederholenden oder festsetzenden Sprachformen. Der Blick auf Silja Walter mahnt freilich vor allzu optimistischen Einschätzungen. Letzt-

---

[21] Vgl. Georg Langenhorst, Auferweckt ins Leben. Die Osterbotschaft neu entdeckt, Freiburg/Brsg. 2018.

lich muss jede und jeder für sich selbst stimmige Übersetzungen finden. Was wäre so gesehen die Hauptaufgabe von Religionspädagogik? Sprachliche Anregungen zu geben, damit Lernende selbst die für sich stimmigen Über-Setzungen finden können.