

Stefan Altmeyer

Im Anfang war das Wort – sind nun die Worte am Ende?

Über religiöse Bildung und die „Fremdsprache Religion“¹

Den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Station
„Innere oben“ der Universitätskinderklinik Bonn gewidmet

♦ Ist religiöse Sprache heute zur Fremdsprache geworden? Je konkreter die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen“ (GS 1) im Mittelpunkt stehen, desto mehr scheinen die Grenzen der überlieferten Glaubens- und theologischen Begriffssprache hervorzutreten. Zugleich drängt sich die Frage auf, inwieweit alternative, individuelle Sprachen für die eigene Religiosität zur Verfügung stehen und sich gegenseitig verständlich machen können. Wie also heute von Gott sprechen? Diese Frage ist zu einem Schlüsselproblem christlichen Lebens und damit auch religiöser Bildung geworden.

„Deutschunterricht in der 4. Klasse Grundschule einer größeren deutschen Stadt. Von den 24 Schülerinnen und Schülern sind 8 Rußlanddeutsche, von denen 5 noch kaum ein Wort Deutsch können, des Weiteren 4 Türken, 2 Libanesinnen und ein Algerier, die alle ein mehr oder weniger gebrochenes Deutsch sprechen. Für die Deutschlehrerin gestaltet sich der Unterricht nahezu als die buchstäbliche Quadratur des Kreises: Durch innere Differenzierung versucht sie, so gut es geht, den einen die ersten Anfänge der deutschen Sprache zu vermitteln, die anderen in ihrer bruchstückhaften Sprachkompetenz ein Stück weiterzubringen und den ‚Muttersprachlern‘, die zum Teil jedoch starke Dialektfärbungen erkennen lassen, zu einem vertieften und systematischeren Verständnis des Deutschen zu verhelfen.“²

Die hier von Manfred Pirner so pointiert beschriebene Situation ist vermutlich deutlich anders als wir alle unsere eigene Schulzeit erlebt haben. Dennoch ist sie heute weit verbreitete Realität, eher der Normalfall denn eine Ausnahme. Ein Bild, an das man sich – vielfach achselzuckend – gewöhnt hat. Was aber, wenn wir diese Szene nicht allein als Beschreibung des Alltags in Sachen Deutschunterricht lesen, sondern als Gleichnis über religiöse Bildung? Wie wäre es, die vertraute Rede von ‚Deutsch als Fremdsprache‘ auf ‚Religion als Fremdsprache‘ zu übertragen? Dann zeigt sich wohl folgendes Bild:

Auch in der religiösen Bildung im Allgemeinen und im Religionsunterricht im Besonderen haben wir es heute „in der überwiegenden Mehrheit nicht mehr mit

¹ Leicht verändertes Manuskript der Antrittsvorlesung als Privatdozent an der Universität Bonn am 25. Mai 2011. Der Vortragsstil ist für die Publikation weitgehend beibehalten worden.

² *Manfred L. Pirner*, Religionsunterricht als Sprachlernen? Ein Beitrag zur Diskussion, in: *Arbeitshilfe für den evangelischen Religionsunterricht an Gymnasien*. Gelbe Folge 1/1998, 3–15, 3.

„Muttersprachlern“ zu tun, sondern mit nicht christlich sozialisierten Schülerinnen und Schülern. Für diese ist die christlich-religiöse Sprache eine Fremdsprache, die sie allenfalls bruchstückhaft kennen und oft „nur sehr gebrochen sprechen“. Doch selbst die irgendwie religiösen Kinder und Jugendlichen „sind durch starke dialekt-ähnliche Unterschiede geprägt.“³

Ist Religion also eine Fremdsprache geworden; eine Sprache, die als Muttersprache nur mehr von wenigen gesprochen wird und von allen übrigen – so sie denn wollen – erst mühsam wie eine Fremdsprache erlernt werden muss? Sollte sich religiöse Bildung besser auf etwas einstellen, was für den Deutschunterricht eine Selbstverständlichkeit geworden ist: nämlich Religion als Fremdsprache zu unterrichten?⁴

Doch möglicherweise hat es religiöse Bildung mit einem noch schwerwiegenderen Problem zu tun, als es das Gleichnis vom Deutschunterricht suggeriert. Ein wesentlicher Unterschied liegt mit Pirner wohl darin, dass die Kinder der eben vorgestellten Schulklasse „in einer Umwelt leben, in der die deutsche Sprache in ständigem Gebrauch und für die Alltagskommunikation unentbehrlich ist“⁵. Gelernt wird auch und vielleicht vor allem außerhalb des Unterrichts: in der Alltagskommunikation oder im Umgang mit Medien. Religion hat es hier ungleich schwerer, denn sie kommt im Alltag der großen Mehrheit der Heranwachsenden von heute gar nicht mehr vor. Wo kommen sie heute überhaupt noch in Kontakt mit lebendiger

religiöser Sprache oder mit alltäglicher religiöser Kommunikation: in der Familie? in einer Kirchengemeinde? in den Medien? Vielleicht sollte man den Vergleich, wenn schon, dann mit dem Unterricht in einer sog. toten Sprache, z. B. Latein, wählen?

Im Anfang war das Wort – sind nun die Worte am Ende? Ich frage mich, ob wir es uns überhaupt vorstellen können, wie fremd religiöse Sprache sich in den Ohren der meisten Kinder und Jugendlichen und auch der Erwachsenen in unserer Gesellschaft heute anhört. Welcher Prozentsatz von ihnen wird überhaupt noch die Anspielung verstehen, mit der ich im Titel dieser Vorlesung so selbstverständlich arbeite? „Im Anfang war das Wort ...“⁶ Wie mag da in deren Ohren ein bischöfliches Hirtenwort klingen, wie eine kirchliche Morgenansprache im Radio?

Im Folgenden sollen über diese ersten metaphorischen Gedankenspiele hinaus die Fragen im Mittelpunkt stehen, wie weit die Metapher der Fremdsprache Religion tatsächlich trägt und wie im Blick auf religiöse Bildung mit einer solchen Diagnose umgegangen werden könnte.

1 Diagnosen einer Krise

Das 20. Jahrhundert ist rückblickend das „Jahrhundert der Sprache“⁷ genannt worden. Neue und wichtige Denkansätze schärfen das Bewusstsein dafür, dass die menschliche Existenz durch und durch eine sprachliche Existenz genannt werden

³ Alle Zitate: ebd.

⁴ Vgl. Stefan Altmeyer, *Fremdsprache Religion? Sprachempirische Studien im Kontext religiöser Bildung* (PThh 114), Stuttgart 2011.

⁵ Manfred L. Pirner, *Religionsunterricht als Sprachlernen?* (s. Anm. 2), 3 f.

⁶ Das Sprachspiel mit dem Joh-Zitat findet sich auch bei Helmut Erharder / Horst M. Rauter (Hg.), *Wie heute von Gott reden?* Österreichische Pastoraltagung 28. bis 30. Dezember 1992, Wien 1993, 7.

⁷ Robert B. Brandom, *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*, Frankfurt a. M. 2001, 14.

kann: Was wir denken, denken wir in Sprache; wissenschaftliche Erkenntnis ist geprägt von Sprache; Kommunikation und zwischenmenschliche Beziehungen sind zentral auf Sprache angewiesen. Und auch Religiosität und Glaube sind mitbestimmt von der Sprache, mit der wir sie zum Ausdruck bringen. Eine berühmte Formel von Ludwig Wittgenstein bringt es auf den Punkt: „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.“⁸

Das Jahrhundert der Sprache erscheint im Bereich von Kirche und Theologie allerdings eher als das Jahrhundert der Sprachkrise. Seit den 1970er-Jahren bildet sich ein kritisches Problembewusstsein heraus, dessen geheimer Grundsatz lautet: ‚Die Grenzen der *religiösen* Sprache bedeuten die Grenzen der *religiösen* Welt.‘ Und diese Grenzen treten immer deutlicher zutage. Unzählige Diagnosen beschreiben diese zunehmend engen Grenzen der christlichen Rede von Gott. Zwei Hauptlinien lassen sich unterscheiden, die sich wie zwei Seiten derselben Medaille zueinander verhalten: Ein Sprachverlust der institutionellen Gottesrede auf der einen und eine religiöse Sprachlosigkeit der Menschen auf der anderen Seite.⁹

1.1 Sprachverlust der Religion

Schon Ende der 1960er-Jahre nimmt man eine sehr deutliche Diskrepanz zwischen

kirchlicher Gottesrede einerseits und der Sprache der Menschen sowie der Gesellschaft andererseits wahr. In Zeiten weithin noch intakter volkskirchlicher Strukturen werden die Anzeichen der Sprachkrise zunächst im Kontext des Religionsunterrichts wahrgenommen. Hubertus Halbfas etwa schreibt seine berühmte Fundamentalkatechetik, in der er auf neuartige und folgenreiche Weise die unzeitgemäße Sprachform der kirchlichen Verkündigung im Raum der Schule kritisiert.¹⁰ Auch andere Autoren, die darüber nicht mit dem kirchlichen Lehramt in Konflikt geraten, sprechen mit deutlichen Worten von einem Sprachverlust, dem sich die kirchliche Gottesrede im öffentlichen Raum ausgesetzt sieht. So liefert etwa Fritz Weidmann einen ansehnlichen Symptomkatalog eines kirchlichen Sprachverfalls, wie z. B. „unwahres und klischeehaftes Vokabular, ... mangelnder Wirklichkeitsbezug ..., ethisch-moralische Leerformeln, eine kitschig-sentimentale Sprachgestalt und manchmal auch eine Anbiederung in Form einer künstlich hergestellten Modernität“¹¹.

Solche Diagnosen können heute kaum mehr provozieren, und längst sind sie nicht mehr auf den Religionsunterricht oder gesellschaftliche Diskurse beschränkt. Auch im genuin kirchlichen Binnenkontext benennen kritische Diagnosen immer häufiger die Grenzen der überlieferten Glaubens- und theologischen Begriffssprache.¹²

⁸ Ludwig Wittgenstein, Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus. Kritische Edition, Frankfurt a. M. 2001, 134.

⁹ Vgl. Stefan Altmeyer, Fremdsprache Religion? (s. Anm. 4), 15–24.

¹⁰ Vgl. Hubertus Halbfas, Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht, Düsseldorf²1969; vgl. Norbert Mette, Der Durchbruch von der Kerygmatik zur Hermeneutik in der katholischen Religionspädagogik und seine Reichweite. Eine Relektüre von Hubertus Halbfas’ „Fundamentalkatechetik“ (1968) fünfunddreißig Jahre später, in: RpB 51 (2003), 133–145.

¹¹ Fritz Weidmann, Sprache und Religionsunterricht, in: ders. (Hg.), Didaktik des Religionsunterrichts. Ein Leitfaden, Donauwörth⁷1997, 164–179, 166.

¹² Vgl. z. B. Albert Franz / Clemens Maaß (Hg.), Diesseits des Schweigens. Heute von Gott sprechen (QD 240), Freiburg i. Br. 2011; Peter Walter (Hg.), Gottesrede in postsäkularer Kultur (QD 224), Freiburg i. Br. 2007.

Je konkreter die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen“ (GS 1) im Mittelpunkt stehen, desto deutlicher scheinen diese Grenzen hervorzutreten. Eine fast ausweglose Situation stellt sich ein: Je aufmerksamer man sich den Menschen und ihren Lebensthemen aus der Motivation des Evangeliums heraus zuwendet, desto unzureichender erscheint die Sprache, in der dieses Evangelium überliefert und theologisch reflektiert wird. Theologie wird zum Handicap gelingender Glaubenskommunikation.¹³ Theologische Sozialisation in Studium und Ausbildung scheint eine Sprachform heranzubilden, die in praktischen Zusammenhängen wie eine Fremdsprache wirkt, die von den Adressaten dieser Botschaft nicht verstanden und daher von den professionellen Sprechern als wenig hilfreich, wenn nicht sogar peinlich empfunden wird. Entsprechend wird auf alternative, eher vertraute Sprachspiele ausgewichen wie v.a. Psychologie oder Sozialpolitik. Um nah bei den Menschen zu sein, wird der Seelsorger zum Sozialpolitiker und die Religionslehrerin zur Schulpsychologin. Um zu den Menschen vorzudringen, wird theologische Sprache in der Praxis abgestreift. Man will ja auch nicht wie ein Arzt auftreten, der seinen Patienten lateinische Fachwörter an den Kopf wirft, statt ihnen aufmerksam und empathisch zugewandt zu sein.

1.2 Religiöse Sprachlosigkeit der Subjekte

Damit wird deutlich, worin die zweite Seite der beschriebenen Sprachkrise be-

steht: Auf Seiten der Menschen von heute scheint eine religiöse Sprachkompetenz keine Selbstverständlichkeit mehr zu sein. In dem Maße, wie die kirchliche Gottesrede ihre sprachbildende Kraft verloren hat, fehlt es auch auf Seiten der Subjekte an einer eigenen Sprache für Religiöses. Dem kirchlichen Sprachverlust korrespondiert auf Seiten der Menschen ein religiöses Ausdrucksproblem. So sprechen etwa auch die Deutschen Bischöfe in ihrem Papier „Zeit zur Aussaat“ von der Erfahrung vieler Gläubiger, ihrem Glauben keine eigene Sprachgestalt mehr geben zu können. Selbstkritisch stellen sie fest, dass kirchenamtlich korrekte Sprache hier und religiöse Schwärmerei dort an dieser Sprachnot ihren Anteil haben. Jedenfalls fordern sie: Es „muss wohl angesichts der ‚Sprachlosigkeit‘ vieler Christen – auf Worte, Zeichen und Tathandlungen bezogen – in der Breite unserer Gemeinden eine neue religiöse Sprach- und Zeichenkompetenz erworben werden“¹⁴.

Beide Diagnosen zusammengekommen lässt sich sagen: Kritische Beobachter beschreiben die gegenwärtige Situation von Kirche und Theologie als eine Zeit der tiefgreifenden Sprachkrise. Einst Muttersprache der großen Mehrheit unserer Gesellschaft, ist christlich-religiöse Sprache zu einer Minderheitensprache geworden, die von den meisten nur mehr als Fremdsprache wahrgenommen wird, für die ihnen sowohl aktive als auch passive Sprachkompetenz weitgehend bis vollständig fehlen.

¹³ Vgl. *Stefan Gärtner*, *Zeit, Macht und Sprache*. Pastoraltheologische Studien zu Grunddimensionen der Seelsorge, Freiburg i. Br. 2009, 260–276; *Rainer Bucher / Johann Pock*, Entdeckungen wagen. Wie heute von Gott reden?, in: *Rainer Bucher* (Hg.), *Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche*, Würzburg 2005, 177–202.

¹⁴ *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein (Die Deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000, 19 f.

2 Klassische sprachtheologische Ansätze und ihre inhärente Theorie religiöser Bildung

Stellt sich die Frage, wie mit dieser Sprachkrise umzugehen wäre. Zunächst liegt die Vermutung nahe, dass es sich hierbei nur um ein zeitbedingtes Problem handelt, dessen Ursachen in unserer spätmodernen, säkularisierten Gesellschaft zu suchen wären. Damit wäre es ein eher sekundäres Problem der Vermittlung und kein Problem in der Sache selbst. Ein typischer Fall für die Praktische Theologie und für die Religionspädagogik, deren Aufgabe gerne darin gesehen wird, die Vermittlung einer in der Sache feststehenden Botschaft zu optimieren. Abgesehen davon, ob hiermit eine angemessene Einschätzung der genuin theologischen Aufgabe dieser Disziplinen vorliegt, greift diese Sicht im Fall der religiösen Sprachkrise definitiv zu kurz. Hier handelt es sich gerade nicht um ein Problem der Vermittlung von Theologie, sondern um ein theologisches Problem selbst.

Jede Theologie als wissenschaftlich begründete Rede von Gott ist vor ein grundlegendes Sprachproblem gestellt. Wie ist es möglich, in menschlichen Worten von einer Wirklichkeit zu sprechen, die als radikal transzendent geglaubt wird? Und umgekehrt: Wie kann man sich vorstellen, dass dieses transzendente Sein den Menschen Kunde von sich bringt? Oder weniger philosophisch und mehr theologisch gefragt: Spricht Gott in menschlicher Sprache, und welche menschliche Sprache wäre Gott angemessen? Von daher ist die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen des Sprechens von Gott heute kein

reines Vermittlungsproblem, sondern eine theologische Grundfrage, die schon die gesamte Theologieggeschichte beschäftigt.¹⁵ Nur verständlich, dass sich auch viele Antworten finden lassen. Diese Antworten, so unterschiedlich sie auch sein mögen, sind von entscheidender Bedeutung für das Verständnis religiöser Bildungsprozesse, denn erstens besitzen die theologischen Modelle alle zugleich schon ein eigenes unausgesprochenes „Bildungsprogramm“. Sie sagen also nicht nur, was religiöse Sprache ist, sondern auch schon, wie sie gelernt werden kann. Mit Blick auf die Praxis laufen zweitens alle fast zwangsläufig auf die Diagnose der Fremdsprache und der religiösen Sprachkrise hinaus. An fünf typischen Antwortmodellen möchte ich diesen doppelten Zusammenhang nun aufzeigen.

2.1 Die Leugnung des Problems (oder: die positivistische Antwortlinie)

Eine mögliche Antwort auf das theologische Sprachproblem liegt darin, das Problem in seiner Existenz zu bestreiten. Denn in der Tat scheint das, was religiöse Sprache ist, doch immer schon festzustehen: die biblischen Texte, zentrale Gebete oder die Glaubensaussagen sind uns bereits vorgegeben. Und wenn diese nun als fremd erscheinen, dann liegt das Problem nicht bei ihnen, sondern bei den Rezipienten, die sich diese Vorgaben schlicht aneignen müssen. Diese Linie lässt sich in historischen wie aktuellen Positionen entdecken. In nicht zu übertreffender Kürze formuliert sie der sog. Antimodernisteneid, mit dem bis 1967 von Theologen die Unveränderlichkeit der kirchlichen Lehre zu bekennen war: Von

¹⁵ Vgl. Uwe Gerber / Rudolf Hoberg (Hg.), *Sprache und Religion*, Darmstadt 2009; Werner Schüßler (Hg.), *Wie läßt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins*, Darmstadt 2008; Dan R. Stiver, *The philosophy of religious language. Sign, symbol, and story*, Cambridge, Mass. 1996.

den Aposteln an bis heute, so die Formulierung, ist uns diese Lehre „stets in demselben Sinn und in derselben Bedeutung (*eodem sensu eademque semper sententia*)“¹⁶ weitergegeben worden. Religiöse Sprache im Allgemeinen und die christliche Gottesrede im Besonderen sind nicht zu jeder Zeit und an jedem Ort neu auszuhandeln, sondern stehen immer schon fest. In diesem Sinn ist religiöse Sprache aus sich heraus eine Fremdsprache, sie muss es sogar sein.

Damit ist aber auch klar, welcher Lernweg sich aus diesem, vielleicht positivistisch zu nennenden Modell ergibt. So fordert etwa Thomas Ruster in seinem viel diskutierten Ansatz:

„Der Religionsunterricht führt nicht in das bestehende Wirklichkeitsverständnis ein, sondern in ein anderes – das biblische. Ausgangspunkt des Religionsunterrichts kann deshalb nicht die Erfahrung sein, sondern nur das Wort Gottes.“¹⁷

Die Sprache dieses Wortes Gottes gilt es zu lernen, so wie sie ist. Religionsunterricht wäre deshalb immer schon Fremdsprachenunterricht.

2.2 Die negative Antwortlinie

Die *negative Grundantwort* ist hier aus guten theologischen Gründen sehr viel skeptischer. Bei vielen Denkern der Kirchengeschichte ist sie teils sehr deutlich zu finden. „Selbst wenn du von Gott in rechten Ausdrücken sprichst, so ist das Risiko nicht gering“¹⁸, warnt etwa Origenes im Osten; und: „Gott ist unaussprechlich; leichter

sagen wir, was er nicht ist, als was er ist“¹⁹, gibt Augustinus für den Westen zu bedenken. Im Zusammenhang mit der Rede von Gott erscheint die menschliche Sprache als prinzipiell unzureichend und damit auch die kirchlich vorgegebene Sprache. Niemals kann es ihr gelingen, ihrem Gegenstand gerecht zu werden. Was bliebe von Gott, wenn er auf das dem Menschen Erkennbare und Sagbare reduziert würde? In mancher Position negativer Theologie erscheint von daher die Alternative des Schweigens als das eigentlich angemessene Sprachverhalten angesichts des Geheimnisses Gottes.²⁰

Das negative Grundmodell religiöser Sprache will – praktisch zu Ende gedacht – zur vorgegebenen Sprache hinführen, um zugleich wieder auf kritische Distanz zu ihr zu gehen. Das eigentliche Ziel ist die Gottesbegegnung jenseits der Sprache. Sprache ist ein notwendiges Mittel zum Zweck, das aber zu überwinden ist, sobald dieser eigentliche Zweck erreicht ist. Religiöse Bildung hat auch hier zunächst der religiösen Fremdsprache zu folgen, wenn auch ihr Ziel jenseits dieser Sprache liegt.

2.3 Die positive Antwortlinie

Die *positive Grundantwort* unterstreicht demgegenüber die grundsätzlichen Möglichkeiten menschlicher Sprache. Anders als bei der positivistischen Position bildet aber auch hier die Einsicht in die Grenzen den Ausgangspunkt. Gott ist – etwa nach Thomas von Aquin – kein direkt sagbarer Gegenstand, für den irgendein Name an-

¹⁶ DH 3537–3550, 3541.

¹⁷ Thomas Ruster, Was ist schief an PISA – Sieben Thesen, in: Informationen für Religionslehrerinnen und Religionslehrer im Bistum Limburg 31 (2002), 248 f., 249, im Original kursiv.

¹⁸ Origenes, Exegetica in Psalmos 1,2 (PG 12, 1080).

¹⁹ Augustinus, Enarrationes in Psalmos 85,12 (CCL 39, 1186, 23 f.).

²⁰ Vgl. Dirk Westerkamp, Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie, München 2006.

gemessen erscheint.²¹ Und dennoch gibt es einen Weg, von Gott zu sprechen: den der Analogie. Weil alles Weltliche durch die Schöpfungsbeziehung Anteil hat am Sein Gottes, gibt es in allen Dingen eine Beziehung zu Gott als deren Ursache. Aus diesem Grund kann sich das Sprechen von Gott auf analoge Weise seinem Gegenstand annähern, indem es diese in den Dingen angelegte Beziehung nachzeichnet und nach-spricht.

Für die Bildungstheorie des positiven Modells ist daher folgender Anspruch charakteristisch: Man muss die besondere analoge, ‚uneigentliche‘ Form religiösen Sprechens verstehen. Religiöses Lernen heißt dann, einen entsprechenden fremd-artigen Sprachgebrauch zu erlernen: etwa metaphorisches oder symbolisches Sprechen. Insofern folgt auch hier: Diese besondere (Fremd-)Sprache ist zu verstehen und zu erlernen, wenn religiöse Sprachfähigkeit aufgebaut werden soll.

2.4 Das Erfahrung-Ausdruck-Modell

Durch die neuzeitliche Metaphysikkritik ist diese ontologisch begründete Theologie der Sprache in eine nachhaltige Krise geraten. Es stellt sich nun die Frage, welche Rolle der Mensch – das erkennende und sprechende Subjekt – spielt. Das bis heute einflussreichste Modell antwortet darauf: Grundlegend für menschliche Erkenntnis und ebenso für den Glauben sind Erfahrungen. Die überlieferten Wörter sind dem

gegenüber immer nur zweitrangig. Eine Aussage über Gott ist nicht etwa auf der Ebene der Worte zu verstehen, sondern auf der Ebene der Erfahrungen, auf welche die Worte verweisen. Der amerikanische Theologe George Lindbeck hat dieses Denkmodell daher das *Erfahrung-Ausdruck-Modell* religiöser Sprache genannt.²² Überlieferte sprachliche Formen sind nicht mehr als ein zeitbedingter Versuch, religiöse Erfahrungen zum Ausdruck zu bringen, und zwar solche Erfahrungen, die dem Bereich des direkt Sagbaren weitgehend entzogen sind.

Damit ist auch das entsprechende Bildungsprogramm klar: Auch das Lernen wird den Weg über die Erfahrung gehen müssen. So erfährt denn auch das berühmte Diktum von Karl Rahner in diesem Modell seine unmittelbar praktische Relevanz: „Der [Christ] von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, jemand, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein.“²³ Die Sprache der Religion bleibt fremde Sprache, die sich immer nur dem erschließen wird, der auf die Erfahrungen zurückgreifen kann, die ihr zugrunde liegen.

2.5 Die Vorgegebenheit von Sprache

Neuere Positionen kritisieren nun wieder das Verständnis von Sprache hinter dem Erfahrung-Ausdruck-Modell. Sprache sei mehr als nur ein Medium, mit dem sich Erfahrungen ausdrücken lassen. Stattdessen betonen sie: Sprache ist in gewisser Weise immer schon da, wo etwas erfahren

²¹ Vgl. z. B. *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae* I, q. 13, a. 1; vgl. *Norbert Ernst*, Die analoge Rede von Gott bei Thomas von Aquin, in: *Werner Schüßler* (Hg.), *Wie läßt sich über Gott sprechen?* (s. Anm. 15), 43–57.

²² Vgl. *George A. Lindbeck*, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter* (Theologische Bücherei Systematische Theologie 90), Gütersloh 1994, bes. 43 u. 53 ff.

²³ *Karl Rahner*, *Frömmigkeit früher und heute*, in: ders., *Zur Theologie des geistlichen Lebens* (Schriften zur Theologie 7), Zürich u. a. 1966, 11–31, 22 f.

wird. Und dies gilt auch im religiösen Bereich: Erst die vorgegebene Sprachform der Überlieferung ermöglicht religiöse Erfahrung und kann sie hervorbringen.²⁴ Nach Paul Ricœur beispielsweise kann der Mensch gerade deshalb Gott sagen, weil überlieferte und verkündete Texte ihn bereits genannt und ihm ‚vorgesagt‘ haben.²⁵

Die implizite Bildungstheorie dieses letzten Modells lautet damit: Religiöse Sprache wird durch ihren Gebrauch gelernt. Es ist aussichtslos, sie zunächst – wie etwa im positivistischen Modell – gewissermaßen ‚trocken‘ oder auf Vorrat zu lernen, sondern nur in ihrem Gebrauch erschließt sich ihr Sinn. Erst im Gebrauch religiöser Sprache erwirbt man den nötigen Deutungsrahmen, der es erlaubt, bestimmte Erfahrungen als religiöse Erfahrungen einzuordnen.²⁶ Also gilt auch hier umso deutlicher: ohne Zugang zur Religion als Fremdsprache auch kein Zugang zur Religion als Erfahrung.

3 Zeit für einen Perspektivenwechsel? Der induktive Weg zur religiösen Sprache

Alle fünf dargestellten theologischen Modelle sind für die Religionspädagogik hoch bedeutsam. Fast alle praktischen und didaktischen Ansätze der letzten Jahrzehnte folgen einem dieser theologischen Grundmodelle. Man geht von einer bestimmten theologisch begründeten Vorstellung religiöser Sprache aus und fragt, wie diese

vermittelt werden kann. Durch diese Vermittlungslogik ist aber die Diagnose der Fremdsprache unausweichlich. Denn gemessen an dem, was religiöse Sprache dem Ideal nach ist, muss religiöse Sprache, wie sie von Lernenden (und nicht nur von ihnen) gesprochen wird, fast zwangsläufig als defizitär erscheinen. Es ist doch klar: Wer von der religiösen Sprache ‚an sich‘ ausgeht (und zwar ausschließlich), muss jede konkrete Gottesrede an diesem Ideal messen. Und welche Praxis deckt sich schon mit dem theoretischen Ideal? Was auf solche Weise völlig zu kurz kommt, ist die Frage, wie auch die Theorie von der Praxis lernen könnte. Soll das geschehen, kann das Projekt religiöse Sprache nicht mehr wie bisher ausschließlich deduktiv als Einführung in die *vorgegebene* religiöse Sprache (nach welchem Modell auch immer) organisiert werden. Wäre also nicht auch in Sachen religiöse Sprache ein ‚Abschied vom Bescheid-Wissen‘ angezeigt, wie ihn Rudolf Engler für die religiöse Bildung insgesamt schon vor Jahren gefordert hat?

Denn die theologischen Sprachmodelle versprechen viel Wissen darüber, was religiöse Sprache an sich ist und sie auszeichnet, auf andere Fragen geben sie allerdings keine Antwort: Inwieweit gibt es die ideale religiöse Sprache überhaupt in der Praxis? Was wissen wir über die religiöse Sprache, wie sie tatsächlich gesprochen wird? In welcher Sprache sprechen denn junge Menschen von Gott, mit welchen Worten zu Gott, welche Sprache verwenden Religionslehrer, Katechetinnen und Prediger?

²⁴ Vgl. Dan R. Stiver, The philosophy of religious language (s. Anm. 15), 197–201.

²⁵ Vgl. etwa Paul Ricœur, Gott nennen, in: Bernhard Casper (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg i. Br. 1981, 45–79, 48; vgl. Stefan Altmeyer, Von der Wahrnehmung zum Ausdruck. Zur ästhetischen Dimension von Glauben und Lernen (PThh 78), Stuttgart 2006, 359–367.

²⁶ Vgl. Andrea Schulte, Die Bedeutung der Sprache in der religionspädagogischen Theoriebildung (Religion in der Öffentlichkeit 5), Frankfurt a. M. 2001.

fehlen: klassische Gottesmetaphern (Vater, König etc.), Gottesattribute (Allmacht, Güte, Gnade etc.) oder auch der Bezug zu Jesus als dem Christus. Welche inhaltlich starken Begriffe benutzen sie stattdessen? Hier ist zu sehen: Die wichtigsten Schlüsselwörter sind allgemeine Erfahrungsbegriffe: Wenn sie von Gott sprechen, sprechen sie vom Menschen und gebrauchen Wörter wie Leben, Hoffnung, Kraft, Halt oder Liebe. Diese Gottesrede ist sicher nicht vollkommen identisch mit der theologischen Idealvorstellung, aber kann denn hier wirklich von einer religiösen Sprachlosigkeit gesprochen werden? Ich meine, Theologie und religiöse Bildung wären gefordert, den Äußerungen der Schülerinnen und Schüler wertschätzend zuzuhören, ihre Sprache zu Wort kommen zu lassen. Das theologische Vorurteil im Blick, dass Gott auch heute Sprache werden kann, geht es auch darum, sich in der eigenen professionellen Sprache anfragen zu lassen. Statt auf Defizite hinzuweisen, wäre für mich eine erste Aufgabe religiöser Bildung: Den Lernenden helfen, ihre eigene Sprache zu entdecken, eine Sprache, in der *sie* plausibel von Gott sprechen können.

– Als besonderes Merkmal fällt ins Auge, wie wichtig eine weitere Gruppe von Schlüsselwörtern ist: Sehr häufig beziehen sich die Schüler und Schülerinnen in ihren Texten von sich aus und ohne Impuls von außen auf Erfahrungen der Negativität. Sehr sensibel sind sie für Leidenerfahrungen. Dabei setzen sie sich weni-

ger von bestimmten Gottesvorstellungen ab (insbes. im Sinne der Theodizeefrage), sondern nehmen das Leid als Anlass, über Gott nachzudenken. Das Leid bringt hier nicht die Gottesrede zum Schweigen, sondern stößt sie erst an. Was könnten Theologie und religiöse Bildung hieraus lernen? Offenbar gibt es auch für junge Menschen von heute produktive Keimzellen des Sprechens über die Gottesfrage, es gibt Erfahrungen, die ein eigenes Nachdenken über Gott in Gang bringen. Solche Keimzellen des Sprechenslernens von Gott wären als Keimzellen religiöser Bildung aufzuspüren und anzubieten. Und mit Johann B. Metz an die Theologie zurückgefragt: Wie leidsensibel sind eigentlich Theologie und kirchliche Verkündigung?²⁸

– Besonders groß dargestellt und damit auch besonders bedeutsam sind weitere Schlüsselwörter: nämlich die Pronomen Ich, mich und mir. Religiöse Sprache ist für diese Schülerinnen und Schüler eine ganz und gar ich-bezogene Sprache. Das macht deutlich: Gottesrede ist für sie etwas streng Subjektives.²⁹ Verzichtet man einmal auf die fast reflexhafte Warnung vor religiösen Subjektivismen, so lässt sich hieraus lernen: Kirchliche und theologische Rede von Gott sagt selten ‚ich‘, sondern meistens ‚wir‘. Dieses Wir aber ist für heute aufwachsende Menschen eine Fremdsprache. Zu fragen wäre, ob nicht auch ein Prediger und auch eine Theologin von Zeit zu Zeit die Ich-Perspektive wagen könnten. Umgekehrt ist allerdings klar, dass religiöse Sprache nicht

²⁸ Vgl. *Johann B. Metz*, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. ³2007; vgl. *Eva-Maria Stögbauer*, *Die Frage nach Gott und dem Leid bei Jugendlichen wahrnehmen. Eine qualitativ-empirische Spurensuche* (RpBf 1), Bad Heilbrunn 2010.

²⁹ Auf die Selbstreferenzialität jugendlicher Gottesvorstellungen ist schon vielfach hingewiesen worden (vgl. etwa im Blick auf die Gottesrede: *Norbert Mette*, „Dass Gott ein Tätigkeitswort werde“ [Kurt Marti] – eine religionspädagogische Option, in: *ders.*, *Praktisch-theologische Erkundungen 2* [Theologie und Praxis 32], Berlin 2007, 263–274, 265).

nur aus der Ich-Perspektive sprechen kann. Religiöse Sprachkompetenz muss mindestens auch die Fähigkeit umfassen, über die Gründe und Konsequenzen der eigenen Gottesrede begründet Auskunft geben zu können.

– Und schließlich: Auch die Texte der Jugendlichen kommen nicht ohne den Bezug zur überlieferten religiösen Sprache aus. Die religiöse Semantik, derer sich Jugendliche bedienen, hat ihre Herkunft sehr oft in einem traditionellen Kontext, wodurch religiöse Kommunikation überhaupt erst möglich wird.³⁰ Im Grunde gibt es keines der hier zu sehenden Schlüsselwörter, das nicht auch in der überlieferten religiösen Sprache seinen Platz hätte: die positiven Erfahrungen, die Erfahrungen des Leidens, das Sprechen von der eigenen Gottesbeziehung als Ich, die Rede vom Menschen und ebenso der – wenn auch hier oft distanzierende – Bezug auf die Kirche und ihren Glauben oder die Bibel. All diese Merkmale sind auch für die christli-

che Gottesrede zentral. Schülerinnen und Schüler stehen also gar nicht außerhalb dieser Tradition, sie setzen allerdings deutlich eigene Schwerpunkte.

4 Für einen multiperspektivischen Zugang zur ‚Fremdsprache Religion‘

Was zeigt nun der Blick auf die unbekannte religiöse Fremdsprache der Lernenden? Es eröffnen sich, so bin ich überzeugt, neue Perspektiven, und es zeigen sich Wege aus der scheinbar ausgeweglosen Diagnose der religiösen Sprachkrise. Allerdings wäre dann anzuerkennen: Der Weg zur religiösen Sprache kann heute nicht mehr als Einbahnstraße von der Tradition zu den Lernenden hin gedacht werden. Vielmehr scheint es um Kreuzungspunkte zu gehen, die aus verschiedenen Richtungen angegangen werden können (vgl. Abbildung 2): Religiöse Sprachkompetenz entsteht nicht

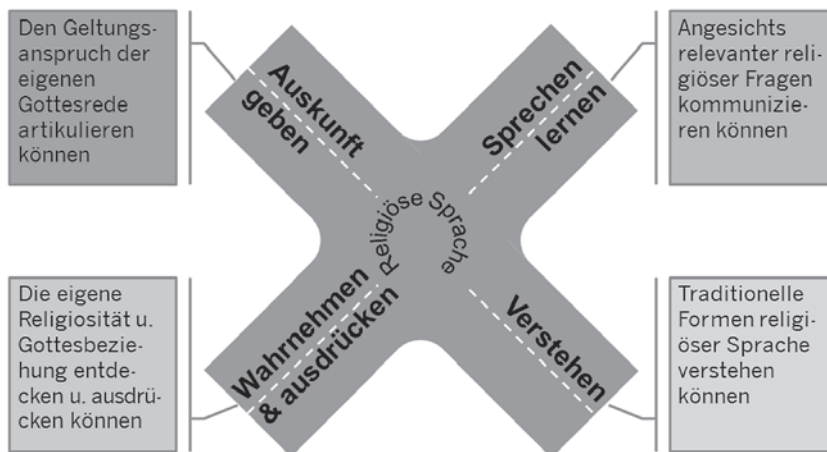


Abb. 2: Wege eines multiperspektivischen Zugangs zur „Fremdsprache Religion“

³⁰ Vgl. Andreas Prokopf, *Religiosität Jugendlicher. Eine qualitativ-empirische Untersuchung auf den Spuren korrelativer Konzeptionen* (PThh 98), Stuttgart 2008, 241.

auf dem einen, immer schon vorgegebenen Weg, sondern es müssen alternative Wege möglich sein, die im erfolgreichen Fall auf demselben Kreuzungspunkt zusammenlaufen:

- der eine Weg lautet: Entdeckenlernen der eigenen religiösen Sprache,
- ein zweiter: Sprechenlernen angesichts relevanter religiöser Fragen,
- ein dritter: begründet Auskunft geben lernen über den Geltungsanspruch der eigenen Rede von Gott und
- schließlich auch, aber eben nicht exklusiv: das Verstehenlernen überlieferter religiöser Sprachformen, welche die jüdisch-christliche Glaubensüberlieferung auszeichnen.

Im Anfang war das Wort – sind nun die Worte am Ende – weil die Religion des Wortes Gottes eine Fremdsprache geworden ist? Ich meine, es lohnt sich, sich von einer ausschließlich negativen Lesart der Metapher ‚Fremdsprache‘ zu verabschieden. Wo der theologisch begründete Mut zum Perspektivenwechsel besteht, muss keineswegs das Ende der theologischen Worte befürchtet werden. Denn positiv

gewendet könnte der Vergleich mit einem modernen Fremdsprachenunterricht eine elementare, aber heilsame Einsicht vermitteln: Eine Sprache lernen ist mehr als nur Vokabeln büffeln und Grammatik pauken. Sprachkompetenz entsteht dort ...

- ... wo auch anfanghafte und fehlerhafte Sprechversuche der Lernenden ihren Wert haben und zugelassen werden,
- ... wo Sprechsituationen geschaffen werden, in denen sich den Lernenden der Gebrauch des Gelernten aus sich heraus als plausibel erweist,
- ... wo Lernende erleben können, dass sich ihnen mit der neuen Sprache auch eine neue Welt eröffnet,
- ... wo schließlich dann auch mühsam gelernte Vokabeln und eingeprägte Grammatik ihren Sinn haben, weil deutlich wird, dass sie zum Gebrauch einer lebendigen Sprache befähigen.

Der Autor: *Dr. theol., Privatdozent am Seminar für Religionspädagogik, religiöse Erwachsenenbildung und Homiletik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.*