

Knut Wenzel

Hören auf das Niegesagte

Die poetische Kraft der Religion

Die Konstellation¹ will es, dass ein Katholik auf einer protestantischen Veranstaltung vor dem Hintergrund des Reformationsjubiläums in einem städtischen und gesellschaftlichen Kontext manifester Religionsirrelevanz spricht – was für ein weiter Weg! Ob die Kraft der kulturellen Impulsverstärker hier noch ausreicht, um die Nachricht über diese Distanz zu befördern? „Altgläubige“, Protestanten, Säkulare: Wird diese Abfolge nicht immer als eine Erzählung des Fortschritts vorgetragen, dessen Stufen das jeweils ihnen Vorausgehende überwunden haben? Hier aus dem Abyssus der überwundenen Vorgeschichte zu sprechen heißt, der Fortschrittsgeschichte eine Verlustbilanz einzutragen. Was das für das Verhältnis von Katholizismus und Protestantismus bedeutet, wollen wir uns für das nächste Ökumene-Jubiläum aufheben. Gravierender ist der Übergang von einer gesellschaftlichen Religionsbezogenheit zu einer Religionsabstinenz und dann -vergessenheit eben dieser Gesellschaft. Im Durchgang durch das Material religiöser Selbstartikulationen und der Artikulationen nichtreligiöser oder dezidiert antireligiöser oder gar sich transreligiös verstehender Positionen muss eine Vermittlung illusorisch erscheinen. Durch

die Landschaften dieser Selbstartikulationen hindurch – der katholischen, der protestantischen, der säkular un- oder anti-religiösen – wäre der Weg unendlich und unüberschaubar; wer ihn gehen wollte, müsste schnell sich an Franz Kafkas kaiserlichen Boten erinnert fühlen, dem es zu Lebzeiten nicht einmal gelingt, den riesigen kaiserlichen Palast hinter sich zu lassen, weswegen die ihm anvertraute Botschaft unzugestellt bleibt.² Dass wir ohnehin, in einem prinzipiellen Sinn, nie ankommen, nicht allein aus eigener Kraft erreichen können, was wir anstreben, und dass dieses Angestrebte uns bestenfalls zufallen kann, und dann in unausrechenbar anderer Gestalt als wir uns vorgestellt haben, dass die Möglichkeit einer solchen Ankunft das wäre, was in religiöser Sprache *Gnade* heißt, und dass solches Ankommen, wenn es schon unausrechenbar ist, auch ausbleiben, scheitern, pervertiert werden kann – dies sei einmal dahin gestellt. Unser Ziel ist bescheidener, wir wollen nicht in der ganzen Vehemenz unserer Wirklichkeit, sondern nur im Hier und Jetzt irgendwie ankommen, und selbst das erscheint, angesichts der horizontalen Erstreckung der Landschaft, unerreichbar. Vielleicht geht es aber mit einer vertikalen

¹ Vortrag, gehalten am 19. November 2017 in der Nikolaikirche zu Rostock auf Einladung von Eckart Reinmuth im Rahmen des vom Institut für Text und Kultur der Universität Rostock und der St.-Johannis-Kantorei Rostock konzipierten und durchgeführten, theologisch-musikalischen Projekts *Ex Auditu*, dem nach *Credo* (2011), *In Principio* (2013) und *In Aeternam – Variationen in Zeit und Ewigkeit* (2015) vierten, theologische Vorträge, Kunstausstellungen und Konzerte aufeinander beziehenden Projekt dieser Art.

² Vgl. *Franz Kafka, Eine kaiserliche Botschaft* (1917), in: *ders., Ein Landarzt. Kleine Erzählungen*, München–Leipzig 1920.

Abkürzung: Dass wir durch eine Tiefenbohrung schnell gemeinsamen Grund erreichen können, ist mein Vorschlag. Denn erst, wenn eine solche gemeinsame Basis erreicht, identifiziert, benannt ist, kann das eigentliche Thema dieses Abends, das ich mit diesen Vorüberlegungen ungebührlich belastet habe, angegangen und damit dieser Vortrag überhaupt erst begonnen werden.

Die Religionen nämlich, mitsamt den christlichen Konfessionsgemeinschaften, sind nicht für sich selbst da. Sie sind übrigens auch nicht pure Ausgeburten menschlicher Projektionen. Sie sind einem Zweck unterstellt. Sie dienen der Artikulation, der Anreicherung, der Aktualisation von etwas, über das sie keine Verfügung haben, das sie nur entgegennehmen können. Mit Bedacht spreche ich in diesem Moment von einem „etwas“ und lege mich nicht fest, welcher Natur dieses sei; im Gespinnst von Wirklichkeit und Wahrnehmung soll es, jedenfalls zum jetzigen Zeitpunkt, nicht identifiziert, namhaft gemacht werden. Denn das – Identifizierung und Benennung – sind stets auch Akte, die Gewalt ausüben, zufügen. Worum es hier geht, ist aber jedweder Gewalt weder verfügbar noch von ihr zufügbare. In dieser Entzogenheit, in dieser unendlichen Ferne ist dieses „etwas“ aber zugleich unüberbietbar nahe. *Interior intimo meo* (mir näher als ich mir selbst) – so lautet dies in der Prägung des Augustinus.³ Fern – nah, fremd – vertraut, unendlich – intim: Wenn wir so sprechen, sind die Anleihen bei der Sprache der Mystik unübersehbar. *Loin-près*, der Fern-Nahe, das ist der Hoheitstitel, mit dem Marguerite Porete, die Mystikerin des 13./14. Jahrhunderts, den göttlichen Herren ihres mystischen Be-

gehrens belehnt. Die Mystik ist dabei als eine Sprache aufzufassen, die nicht durch Benennung identifiziert, sondern Wahrnehmungshorizonte, Erfahrungsräume und Artikulationsspektren weitest möglich aufspannen will. Sie ist dem auf der Spur, was den Religionen nicht gehört und was sie deswegen elektrisiert; dieses „etwas“, das aller Verfügung entzogen und zugleich „mir näher als ich mir selbst“ ist, entspricht dem, was die Philosophie das Absolute nennt.

Die Denkgeschichte kennt – oder anerkennt – das Absolute nur in zwei Verwirklichungsgestalten (wo immer sonst Absolutheit anfällt, so nur als Ableitung dieser zwei): nämlich in der Realität Gottes – Gott als der Reale Absolute – und in der Konkretion des Menschen – der Mensch als konkret-absolut, als die Verleiblichung der Seele (die Beseelung des Leibs). Um nur zwei Gewährsleute dieser bipolaren Konstellation des Absoluten zu bemühen:

John Henry Newman, diese schlechthin ökumenische Existenz – er hat als Jugendlicher ein Erweckungserlebnis, das er evangelikal deutet; er durchläuft eine Karriere als Prediger, Intellektueller und Reformator der anglikanischen Kirche; er konvertiert schließlich zum Katholizismus, seine intellektuelle und persönliche Reputation aufs Spiel setzend – Newman, der in einer retrospektiven Verteidigung seiner religiösen Biografie auch als Katholik noch die evangelikale Deutung seines Erweckungserlebnisses in ihrer Gültigkeit anerkennt, dieser Newman schreibt im selben Zusammenhang, dass er nur zwei Absolutheiten anerkennt: Gott und das eigene Selbst. Eine Religion, die Heilige Schrift, eine verbindliche Doktrin, eine Kirche, ein Papst –

³ Aurelius Augustinus, Bekenntnisse, III,6,11.

all dies taucht in dieser Bestimmung der Konstellation des Absoluten nicht auf.⁴

Und dann ist da Meister Eckhart. Eckhart kann denselben analytischen Begriff, dieselbe Bezeichnung sowohl für Gott als auch für die menschliche Seele in ihrer tiefsten Bedeutungs- oder Wirklichkeits-schicht verwenden und das als *Seelengrund* bezeichnen. Beides, Gott und Seelengrund, ist ihm *Nichts*. Freilich ist dies nicht in einem ontologischen Sinn gemeint. Weder Gott noch Seelengrund sind ihm „nichtig“, ohne Seinsgewicht, im Gegenteil. Von solcher Bedeutsamkeit sind sie vielmehr, dass sie letztlich jeder Bestimmung, jedem Diskurs entgehen. Gott und Seelengrund – der Mensch in der Bedeutungstiefe seiner Seele – sind schlechthin unbestimmbar, unbestimmt, und nur in diesem Maß – nichts. Nichts sind sie gemessen am Maß eines endlichen Etwas, unbestimmt also im Sinn einer maßlosen Überbietung und nicht in der Unterbietung von allem „etwas“. Dadurch, dass Eckhart dasselbe Wort, Nichts, auf Gott wie auf den Menschen in seinem Seelengrund anwendet, trägt er in diesen Zusammenhang aber noch eine weitere, durchaus verwirrende Un/Bestimmung ein: Besteht hier nur eine Homonymie oder werden bewusst Differenzbestimmungen verwischt, und wird durch diese Verwischung ein Indifferenzpunkt zwischen Gott und Mensch evokativ geltend gemacht: da nämlich, wo der Mensch, nach einem Wort Karl Rahners, „Berührung mit dem Absoluten“⁵ aufnimmt, in seinem Seelengrund?

Was diese Denker womöglich nur tentativ formulieren, als Denkmöglichkeit,

soll hier nicht bis in eine letzte Konsequenz gedacht werden. Es hilft aber, deutlicher zu sehen: Menschen sind disponiert, Erfahrungen zu machen, die sie überwinden, sprachlos machen, die größer sind als sie selbst, Erfahrungen in der Dimension des Unendlichen, die ihnen, den Endlichen, widerfahren; Erfahrungen verstörender Fremdheit, die zugleich als unbedingt bedeutsam wahrgenommen werden. In ihrer Fremd-Vertrautheit, ihrer Nah-Ferne sind sie Erfahrungen des Absoluten, absolute Erfahrungen. Menschen können absolute Erfahrungen machen, Religiöse werden sie mit Gott assoziieren, Nicht-Religiöse nicht. Die Möglichkeit von Erfahrungen dieser Art ist aber beiden gemeinsam. In dieser Konstellation der Differenz im Gemeinsamen können beide voneinander lernen: Die Religiösen, dass sie ihrer Assoziation solcher Erfahrungen mit dem Göttlichen nicht so sicher sein sollten; die Nicht-Religiösen, dass die Reichweite der ihnen zueigen seienden Erfahrungsmöglichkeit weit – sozusagen absolut – über den Horizont ihrer weltanschaulichen Überzeugungen hinaus gehen kann.

Mehr noch aber: Mit absoluter Erfahrung ist nicht nur eine Sonderkategorie von Erfahrungen gemeint, sondern eine absolute Dimension am Grund unserer Erfahrungen überhaupt: dass am Grund jeder Erfahrung, auch der alltäglichsten, die Wirklichkeit selbst, das Wirkliche der Wirklichkeit, und wir uns selbst gegenwärtig sind. Nicht dass wir uns dieses Grunds ständig bewusst wären. Aber hin und wieder überrascht uns in einer gegebenen Er-

⁴ Vgl. hierzu Knut Wenzel, Glaube als Biographie. Die Modernität John Henry Newmans, in: Claus Arnold / Bernd Trocholepczy / Knut Wenzel (Hg.), John Henry Newman. Kirchenlehrer der Moderne, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009, 158–179.

⁵ Die Seele ist, so Karl Rahner in seiner Untersuchung der thomanischen Erkenntnistheorie, der Ort, „wo das Absolute an den Menschen grenzt“. Karl Rahner, Geist in Welt, in: ders., Sämtliche Werke 2, Solothurn–Düsseldorf / Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1996, 24.

fahrung der Schatten oder Schleier der Wirklichkeit selbst – und im selben Moment wissen wir, dass dieser Schatten oder Schleier immer schon da ist; er wird uns so sehr am Gegenstand einer konkreten Erfahrung bewusst, wie wir ihn in uns selbst wissen, und wie er für sich besteht. An einem endlichen Objekt die Wirklichkeit so als solche erfahren, dass in dieser Erfahrung ich selbst zu mir komme – das heißt eine absolute Erfahrung machen. Diese radikale, also wurzelhafte Dimension von Erfahrung ist gleichwohl, wenn nicht alltäglich, so doch allgemein möglich. Auch wenn die Erfahrung als solche, die überwältigende Erfahrung zumal, eine Dimension des Heterogenen hat, wie sie vom Begriff des *Widerfahrnisses* zum Ausdruck gebracht wird – es ist an uns, was an Tiefendimension unseres Erfahrungsvermögens wir zulassen. Wir können auch mit einer gedrosselten Wahrnehmungsoffenheit durch die ungeheuren Räume unserer Erfahrung gehen; diese Transzendenzverschlossenheit ist aber dann eine selbst gewählte und keine natürlich vorge setzte.

Selbst das religiöse Bewusstsein kann einer solchen immanentistischen, transzendenzversiegelten Drosselung unterworfen sein; Menschen können ihre Religion praktizieren, um sich dadurch ihrer Transzendenzoffenheit gerade nicht auszusetzen, sondern zu entziehen; solche Religionspraxis ist wie das Laufen in einem Hamsterrad. In ihren zentralen Bestimmungen – dass das Fundament unserer Wirklichkeit sich nicht von selbst versteht, sondern in der Rechtfertigung besteht und dass diese Effekt der Gnade ist, die stets *extra nos*, außerhalb unserer Verfügung verbleibt und uns in die Passivität der Empfangenden versetzt, dass die-

se Gnade durch keine von uns produzierte Einsicht, sondern *sola scriptura*, durch kein von uns zu erfüllendes Religionsgesetz, sondern *sola fide*, durch keine von uns erbringbare Leistung *whatsoever*, sondern *sola gratia* erwirkt wird – kann Martin Luthers Theologie auch als fundamentaler Einspruch gegen diese Verdinglichung der Religion aufgefasst werden, gegen ihre Deformation zu einer Transzendenzvermeidungspraxis.

Umgekehrt kann übrigens ein ausdrücklich nicht-religiöses Bewusstsein durchaus transzendenz- oder absolutheitsoffen sein, ohne damit seine Religionsabstinenz preiszugeben. Was ich nun als Zeugnis einer solchen Transzendenzoffenheit ohne notwendigen Religionsbezug zitiere, ist sicher Ihnen vertrauter, näher, als mir: „Was auch immer es sei, // das über uns die Räume / aufreißt und riesig macht / und fällt in unsere Träume / in einer finsternen Nacht. // Ich mach ein Lied aus Stille, / ich mach ein Lied aus Licht. / So geh ich in den Winter. / Und so vergeh ich nicht.“⁶

In diesen Zeilen Eva Strittmatters könnte die gesuchte Abkürzung, die vertikale Tiefenbohrung gefunden sein: die allgemein-anthropologische Möglichkeit der Erfahrung von etwas, „was auch immer es sei“, „das über uns die Räume aufreißt und riesig macht“ und „in unsere Träume [fällt] in einer finsternen Nacht“, und dass in der Aneignung und Durchformung dieser Erfahrung („ich mach ein Lied“) die diskrete Leuchtspur einer Hoffnung sich einfädelt: „so vergeh ich nicht“. Auf wunderbare Weise korrespondieren Eva Strittmatter und John Henry Newman in der Bestimmung einer Konstellation des Absoluten: Newman, wenn er lapidar Schöpfergott und menschliches Selbst als die nennt, die allein

⁶ Aus: Eva Strittmatter, Vor einem Winter, in: *dies.*, Ich mach ein Lied aus Stille, Berlin 1973.

er als absolute Größen anerkennt; Strittmatters, die von den weiten Räumen der Transzendenz und von der in der Grammatik des Wunschs und erst in der letzten Zeile artikulierten schüchternen Gewissheit der Unvergänglichkeit des eigenen Ich spricht.

Diese Möglichkeitsstruktur – in der Erfahrung der Transzendenz sich selbst geben zu bekommen – ist, das zeigt Strittmatters Gedicht, nicht an sich schon religiös; sie ist allgemein, von jedweden weltanschaulichen Ausgangspunkt aus, beanspruchbar und darf deswegen als anthropogen gelten.

Es ist aber diese Struktur – der Mensch mit sich in seiner Offenheit aufs Absolute – für sich genommen noch gar nichts, oder schlimmer als das, nämlich schrecklich. Ist das nicht ein schreckliches Bild: der Mensch mit sich allein im Horizont des Absoluten, ein Horizont, der schnell zu einem schwindelerregenden Abgrund, einem alles verschlingenden Schlund werden kann? Vergessen wir nicht auch diese Lektion Martin Luthers, dass Gott eben nicht nur der *Deus revelatus* ist, der in und durch Jesus Christus geoffenbarte, ansprechbare und sich in dieser Offenbarungspräsenz intim vertraut machende Gott, den Jesus Vater nennt, sondern eben auch der *Deus absconditus*, der bleibend verborgene und in dieser Verborgenheit abgründige, ja fürchterliche Gott. Eine Lektion, über die der theologische Geist und das gläubige Gemüt sich nicht beruhigen lassen wollen – auch wenn diese Lektion mit *De servo arbitrio* (Vom versklavten Willen) in einer für den Katholiken schwer, eigentlich gar nicht verdaulichen Schrift steht.

Aber mit Religionen ist es so: Vieles, was an ihnen fasziniert, kommt in schräger

Fassung – in *queerer* Gestalt – daher. Das Faszinierende an Religionen ist oft auch das Irritierende an ihnen. Sie sind da gar nicht so anders als zeitgenössische Kunst. Wahrscheinlich könnte man eine komplette *Documenta* mit Artefakten der Religionen bestücken, müsste nur die Herkunft etwas verschleiern, und hätte das schönste, anregenste, forderndste Kunstereignis am Start. Doch zurück zu dem Ernst, den die Ironie nie leugnet, vielmehr verfremdet zur Geltung bringt.

Luthers *Deus absconditus* ist schon nicht mehr das bloße Grauen, purer Abgrund, sondern bereits theologische Figur, das Schreckliche, gebannt in theologischer Bearbeitung. Dies ist es, was der Kunstwissenschaftler und Bildtheoretiker Horst Bredekamp dem Bild zutraut: dass es das, was es zeigt, zugleich bannt.⁷ Freilich, nicht Gott selbst wird hier in den Vergleich mit dem Bild gezogen, das wäre theologisch durchaus unzulässig. Vielmehr ist es der theologische Begriff, der in diesem Vergleich bild-analoge Aspekte zu erkennen gibt. Bredekamp gehört, neben Gottfried Boehm und Hans Belting, zu jenen Kunstwissenschaftlern, die eine Theorie des Bildakts ausgearbeitet haben, welche dem Bild eine Dimension der Aktivität zuspricht. Das Bild ist nicht nur totes, oder doch wenigstens regloses, Objekt des Betrachtens; es macht etwas mit den Betrachtenden, während sie es anschauen. Vor allem macht es etwas mit der Wirklichkeit, indem es oder während es betrachtet wird. Es ist eigen-aktiv. Und es wird exakt um dieser Eigen-Aktivität willen beansprucht. Unser Umgang mit Bildern wird von einer Faszination angetrieben: von der Sehnsucht, durch die Bilder eine Transformati-

⁷ In seiner Dankesrede zur Verleihung des Schillerpreises: *Horst Bredekamp*, Lasst uns zu Indiern werden. Was wir von Friedrich Schiller lernen können, wenn wir den Gang ins Museum antreten: Vom Sinn des Spielens mit Bildern, in: FAZ, Nr. 262, 11. November 2017, 11.

on zu erfahren, an uns selbst und an der Wirklichkeit: was uns selbst betrifft, dass uns durch die Bilder Möglichkeiten unserer selbst eröffnet werden, von denen wir keine Vorstellung hatten; was die Wirklichkeit betrifft, dass sie so im Bild vor-gestellt und zugleich gebannt werde, dass wir sie leichter ertragen. Wird aber den Bildern solche über die Wirklichkeit verfügende Handlungsmacht zugetraut, gewinnt das Bilderverbot unmittelbar an Plausibilität. Wird nicht hier den Bildern etwas zugeschrieben, was niemandem gebührt als Gott, nämlich die Gewalt über die Wirklichkeit? Die transformative Macht der Bilder ist etwas anderes als ein Vermögen zur technischen Bearbeitung von Wirklichkeit, sie ist schöpferisch. Nicht von ungefähr leitet Bredekamp, unter Bezugnahme auf den Begründer der Kulturwissenschaft, Aby Warburg, diese Macht der Bilder aus dem religiösen Ritual her; im von Warburg 1896 detailliert beschriebenen Schlangenritual der Pueblo-Indianer findet eben das statt: die Beschwörung des Bedrohlichen – und dessen Bannung im selben Akt. Heraufbeschwörung und Bannung der Gefahr im identischen Ritualakt führt zur Eröffnung neuer Freiheitsräume. Warburg nennt die hierdurch gewonnene Sphäre der Freiheit „Denkraum der Besonnenheit“. Bredekamp schließt unmittelbar daran an, indem er dem Bild das Vermögen zuschreibt, die freiheitsproduktive *performance* des Rituals auf Dauer zu stellen. Damit ist jedoch das Bild in einen Zusammenhang zur Religion gerückt, der grundsätzlich ansetzt als eine nur historische Herleitung des Bilds – sowohl als Tafelbild wie als Skulptur – aus dem Sakralbild und Kultobjekt, nämlich eine Wesensidentität

erkennt: Das Bild *funktioniert* wie ein religiöses Ritual. Bilder schlechthin berühren das Religiöse, sie haben Umgang mit dem Absoluten. Deswegen das Bilderverbot, das, je nach Schärfe seiner Auslegung, klare Grenzen ziehen und jeden Übergriff in den Bereich des Heiligen abwehren soll, oder eine Pragmatik, eine Kultur des Umgangs mit dem Bild und seiner Macht vorschlagen will, nämlich dem Bild nicht zu trauen, ihm insbesondere nicht zu viel zuzutrauen.

Nun ist es aber so, dass ich von Luthers theologischer Figur des *Deus absconditus* auf das Bild gekommen bin. Was vom Bild zu sagen war, gilt demnach auch für das Wort, vielleicht nicht für den harten Begriff, dem das Bildhafte kaum noch anzusehen ist, Begriffe sind, nach einem Wort Jacques Derridas, abgenutzte, blind gewordene Metaphern, Münzen, die ihre bildgebenden Prägungen in der Zeit ihres Gebrauchs eingeüßt haben,⁸ vielleicht also nicht mehr so sehr für den harten Begriff, aber für die sprachliche Figur gilt die Diagnose des Bildhaften im Wort. Das Bild gibt unserer Imagination eine externe, anschauliche Gestalt; die sprachliche Figur ist nur der äußere Anlass für die innere Aktivität der Einbildungskraft; in beiden Fällen kommt es zur Evokation innerer Bilder, die *als solche* nicht veröffentlicht werden können, aber zugleich uns im Innersten unmittelbar berühren. Sie sind wie Träume; was wir von unseren Träumen mitteilen können, sind unsere Erzählungen von ihnen, nicht aber sie selbst. Die äußeren Spuren der inneren Bilder sind im Fall des Bilds das Artefakt einer fremden Hand – ein Leonardo, ein Fra Angelico, ein Caspar David Friedrich –, im Fall der Sprache ein

⁸ Vgl. Jacques Derrida, Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text, in: *ders.*, Randgänge der Philosophie (Passagen Philosophie), Wien ²1999, 229–290.

abstraktes Zeichen. In beiden Fällen, nur je anders verwirklicht, ist zwischen Innen und Außen ein Verhältnis der Diskretion gewahrt.

Eine Grenze zwischen Bild und Sprachfigur wird nicht klar aufrecht zu erhalten sein, jedenfalls nicht so, dass eine Theologie des Worts sich gänzlich rein zu halten vermöchte von allem Bildhaften. An dieser Stelle sei die katholische Einflechtung erlaubt, dass, einem Gedanken Karl Rahners folgend, das Wort der Verkündigung, insofern es die Eröffnung neuer, heilvoller Lebensmöglichkeiten – und darin eben in einem emphatischen Sinn *Wort* – ist, nichts anderes als ein Sakrament ist, das ja auch die zeichenhafte Erschließung neuer Gnadenwirklichkeit ist; während im Gegenzug das Sakrament zugleich Wort ist: Zu-Sage, was Rede, Kommentar, Begründung andeutend enthält.⁹

Das Wort, das von innen her zu einem Bild sich öffnet (und dessen Bedeutungs-fülle den Katholiken ans Sakrament denken lässt) – für solche Bild-Wort-Sprache existiert ein präziser Begriff: Poesie. Religion, als Sprache verstanden, hat Anteil am Poetischen. Wie kommt es aber zu einer solchen Sprache, die unbegrifflich bleibt, bildverhaftet, deswegen ungenau anscheinend, stattdessen vielsagend, auslegungsbedürftig, nie erschöpfend interpretiert? Literatur insgesamt, und, so kann interpoliert werden, insbesondere die Poesie, ist, so der Schriftsteller Thomas Hettche, Dokument der Suche nach Trost für unsere leeren Herzen.¹⁰ Poesie, Religion, sei gegründet in der Suche nach Tröstung der

leeren Herzen: das ist als Antwort akzeptabel – wenn das Wort von der Leere nicht zu banal-wörtlich genommen wird. Unsere Herzen – wir in unseren Herzen – sind radikal und unendlich offen. Vorhin war die Rede von der Transzendenzoffenheit des Menschen. Wie sollte in seiner absoluten Offenheit dies Herz über ein Wort verfügen? Es ist stumm, und wenn das Wort der Fülle das Maß gibt, leer. Aber es ist voll – voll der unendlichen Offenheit, die es leer sein lässt. Die Tröstung der leeren Herzen – das ist, diesseits des Jenseits, auf Erden und nicht im Himmel, in der relativen Vorläufigkeit aller Absolutheit, das Angebot einer Sprache, die das stumme Herz nicht übertönt, sondern aufnimmt, weswegen so viel Schweigen in jedem Wort der Poesie ist.

Auch die Sprache der Religion enthält so viel Schweigen. So ist etwa in der Erzählung des Lebens Jesu dessen Schweigen nachgerade ein Leitmotiv: Jesus, der, als ihm eine „Ehebrecherin“ vor-geführt wird, um ihn zu provozieren, *schweigt* – und sich stattdessen niederkauert und mit dem Finger in den Sand schreibt: das einzige biblische Zeugnis übrigens dafür, dass Jesus etwas geschrieben hätte, nur dass uns dieses Schrift-Stück nicht überliefert ist; Schweigen also auch in der Schrift.¹¹ Sodann Jesus, der vor dem Hohen Rat¹² und erneut vor Pontius Pilatus¹³, mithin in der Phase, da sich über sein Leben, sein Geschick, alles entscheidet – schweigt. Jesus, der schließlich, als die Qual der Kreuzigung ihn in den Augenblick seines Sterbens bringt, seinerseits durch das Schweigen des Vaters gehen

⁹ Vgl. Karl Rahner, Wort und Eucharistie, in: *ders.*, Sämtliche Werk. Bd. 18: Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2003, 596–626.

¹⁰ Vgl. Thomas Hettche, Unsere leeren Herzen. Über Literatur, Köln 2017.

¹¹ Vgl. Joh 8,6.

¹² Vgl. Mt 26,63.

¹³ Vgl. Mt 27,14.

muss, und der in diesem Schweigen an dem, von dem komplett verlassen er sich fühlt, festhält, so dass der schweigende Vater nur noch im klagenden und sterbenden Sohn gegenwärtig ist.¹⁴ Und Maria, die angesichts der Zumutung, die der Engel ihr überbringt – sie, die einfache Frau, soll nicht weniger als Gott selbst zur Welt bringen –, zurückweicht, was übrigens die Ikonographie der Verkündigung deutlicher und eindeutiger ausgearbeitet hat als die Lukasperikope¹⁵, so etwa in Sandro Botticellis *Annunziazione di Cestello* von 1489/90. In einer zugleich außerordentlich eleganten Bewegung und Gestik des Zurückweichens, das aber kein Abwenden ist, zeigt die Figur Mariens sich hier in einer Haltung gestischen Schweigens. Und es ist auch die Person Mariens, in der sich der Nexus des Schweigens mit dem Herzen, von dem ich eben ausgegangen bin, verwirklicht, ist sie es doch, die, was die Hirten von der an sie auf dem offenen Feld, in der tiefen Nacht ergangenen Offenbarung und Verheißung berichten, „in ihrem Herzen bewahrt und bewegt“¹⁶ – auch das eine Arbeit des Schweigens. – Und schließlich, um wenigstens diesen einen Ausgriff in die reiche Schatzkammer des Alten Testaments zu unternehmen, Elija, der dem Herrn begegnet, nicht im Sturm, nicht im Erdbeben, nicht in der Feuersbrunst – all das klassische Theophanie-Motive, Begleitnaturalien von Gotteserscheinungsspektakeln, die eins nach dem anderen verabschiedet werden –, sondern in einem „sanften, leisen Säuseln“¹⁷. Wenn Natur schweigen kann, dann so.

Wie die Poesie hat auch die Religion das Schweigen, dem wir soeben nur in Mo-

tivspuren gefolgt sind. Dieses Schweigen ist mehr und eigentlich von ganz anderer Art als eine Leerstelle, ein Ausfall des Sprechens. In diesem Schweigen, leicht wahrnehmbar an der Motivoberfläche der Religion und dabei tief in sie hineinreichend, nimmt die Religion die vorsprachliche, aphatische Möglichkeit der Erfahrung des Absoluten durch das Endliche – Elija, der Gott begegnet und ihn nicht hört und ihn nicht sieht – auf, und um dieses Zentrum aus Schweigen lagert sich die Sprache.

Wir hören, indem wir auf die Religion hören, auf unser Herz, das selbst keine Sprache hat – es sei denn, die „unartikulierte Sprache des Herzens“¹⁸. Wir hören auf unser Herz in einer anderen Sprache, in der Anders-Sprache der Poesie, der Religion. Sie kommt auf uns zu. Wir hören, wenn es gelingt, in ihr, in ihrem anderen Idiom, nicht etwa das Immergleiche, sondern das Niegessagte – aber als würde dies uns mitten durch das Herz ertönen. Der fremde Klang uns näher denn wir uns selbst: Musik.

In unseren Herzen, in den tiefsten Gründen unseres Glaubens, die wir als Menschen – und nicht als Religiöse oder sonstwie weltanschaulich Gebundene – miteinander teilen, sind wir sprachlos. Aus diesen Gründen suchen wir nach Sprache; ohne dass wir sie schon kannten, soll sie unseren Glaubensgründen, von denen wir kein Wissen haben, vollgültigen Ausdruck verleihen. Die Religion stellt sich als die weitest ausschwingende, profundest tiefenscharfe Sprache vor. Nehmen wir sie beim Wort; damit finge unsere Evaluierung der Religion überhaupt erst an.

¹⁴ Vgl. Mk 15,34; Ps 22.

¹⁵ Vgl. Lk 1,26–36.

¹⁶ Lk 2,19.

¹⁷ 1 Kön 19,11–13.

¹⁸ *Inarticulate Speech Of the Heart* – heißt ein Album von Van Morrison von 1983.

Der Autor: *Knut Wenzel, Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie am Fachbereich Katholische Theologie der Goethe Universität Frankfurt; Forschungsschwerpunkte: Theologische Anthropologie, Theologie der Säkularität, Theologische Ästhetik, Religion und Popkultur; wichtige Ver-*

öffentlichungen: Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2003; HoboPilgrim. Bob Dylans Reise durch die Nacht, Ostfildern 2011; Offenbarung – Text – Subjekt. Grundlagen der Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016.