

Zu diesem Heft

Im Jahr des Reformationsjubiläums, in dem dieses Heft erscheint, *muss* man sozusagen an die frühen Bestseller der Reformation erinnern: Von Martin Luthers Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“ wurden im August 1520 viertausend Exemplare gedruckt und innerhalb einer Woche verkauft, eine für damalige Verhältnisse außerordentlich hohe Zahl. In kürzester Zeit erschienen vierzehn weitere Auflagen der Schrift. Von der im gleichen Jahr entstandenen Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ hat es in kurzer Zeit achtzehn Auflagen gegeben. Und der Bibelübersetzung Luthers war ein bis dahin nie gekannter Erfolg beschieden. In den Jahren 1522 bis 1534 erschien das Neue Testament in 85 Ausgaben¹ und war damit nicht nur *der* Bestseller seiner Zeit, sondern auch der SteadySeller (d.h. guter Umsatz bei langer Umsatzzeit).

Hochachtung vor diesem (auch merkantilen) Bucherfolg ist allerdings nicht der Grund für das vorliegende Heft. Der Grund lässt sich an einem Zitat von Ernst Jandl festmachen:

„Dass ich überhaupt immer wieder auf dieses Wort, auf diesen Begriff Gott, wenn man will, zurückgeworfen werde, könnte als ein Kleben an diesem Begriff bezeichnet werden, wobei zwischen ‚ich klebe an Gott‘ und ‚ich glaube an Gott‘ ein ganz enormer Unterschied ist, aber ich glaube, kein totaler. Denn auch ein Glauben an Gott bedeutet ein Kleben an Gott, ein Nicht-Loskommen.“²

Zweierlei kommt hier zum Ausdruck: Ein Dichter (und zwar keiner, der der explizit religiösen Literatur zuzurechnen ist) sagt hier von sich, dass er an Gott „klebe“, und er betont im gleichen Atemzug, dass das nicht mit „glauben an Gott“ gleichzusetzen sei. Wie unter einer Lupe kommt hier eine Entwicklung zum Vorschein, die das Verhältnis von Literatur und Theologie seit geraumer Zeit prägt. Die große Distanz, die dieses Verhältnis (oder

1 Karl Schottenloher, *Bücher bewegten die Welt. Eine Kulturgeschichte des Buches* 1968 (2), 1.200f.203. Vor der Reformationszeit war „Das Narrenschiff“ von Sebastian Brant aus dem Jahr 1494 das meistverkaufte Buch.

2 Ernst Jandl im Gespräch mit Cornelius Heil (1998), www.literatur-religion.net/diskurs/d5hell.pdf (Zugriff am 1.3.2017).

eher Nicht-Verhältnis) lange bestimmte, ist einem beiderseitigen Interesse gewichen. In der (vor allem systematischen und praktischen) Theologie wird die Literatur zunehmend zur Kenntnis genommen, umgekehrt beschäftigt sich die Literatur in zunehmendem Maß mit religiösen Stoffen, wobei sie durchaus den Unterschied zwischen „kleben“ und „glauben“ wahrt. Und die Bestseller der letzten Jahrzehnte wie die „Harry Potter“-Bände, um nur diese exemplarisch zu nennen, haben mit ihren vielfältigen religiösen Anspielungen das Interesse der Religionspädagogik, aber auch der Theologie insgesamt und der Kulturwissenschaft geweckt. So legt sich das Thema „Religion in Bestsellern“ gerade für die Zeitschrift „Glaube und Lernen“ nahe.

Im „Kennwort“ geht Ernstpeter Maurer von der idealistischen Religionsphilosophie (Schleiermacher, Hegel) aus und gewinnt daraus Maßstäbe für die religiöse und die literarische Rede. Inkommensurable Erfahrungen kommen in beiden Bereichen zur Sprache, wobei festgehalten wird: Ohne Inkommensurabilität kann nicht von Gott geredet werden, aber nicht jede Inkommensurabilität ist schon Reden von Gott. Die grundlegende Angewiesenheit des Menschen auf Narrativität und deren Fähigkeit eine eigene Wahrheit mit sich zu führen, kann Literatur und Religion verbinden.

Narrativität ist auch in Markus Mühlings Beitrag ein zentrales Stichwort. In Geschichten erster Ordnung (der primären Narrativität) ereignet sich die Welt. Dieses ereignishafte Geschehen ist aber nicht als solches wahrnehmbar, sondern immer nur vermittelt in erzählten Geschichten (die die sekundäre Narrativität bilden). Zwischen beiden besteht ein Wechselverhältnis: Die „Erzählung der Welt“ ruft die menschliche Erzählpraxis hervor, diese Erzählpraxis gestaltet umgekehrt aber auch die Welt mit. Die sekundäre Narrativität bringt viele verschiedene Formen hervor, Kunst, Film, Literatur. Auch die biblische Erzählpraxis ist hier anzusiedeln, und aus diesen und anderen Geschichten speist sich der Glaube, der deshalb nicht als Lehre zu verstehen ist, sondern als Weise der Wahrnehmung, als Perspektive auf die „Erzählungen der Welt“, als „Weglinienperspektive“, an deren Konturierung literarische Produkte Anteil haben und auch selbst Prägestkraft entwickeln können.

Georg Langenhorst stellt den Wandel im Verhältnis von Literatur und Religion kenntnisreich dar, warnt aber zugleich vor einem unkritischen Gebrauch des Schlagworts „religious turn“. Denn zwar werden religiöse Motive und Themen in der Literatur zunehmend aufgegriffen, sie dienen aber überwiegend dem literarischen Spiel, nicht der Stiftung grundlegender Lebensorientierung. Religion stellt damit einen thematischen Strang unter vielen anderen aktuellen Strömungen dar. Faktisch bestätigt dieser Befund

den enormen Traditionsabbruch der kirchlich vermittelten Religion in der gegenwärtigen Gesellschaft. Deshalb lässt sich die aktuelle Belletristik zwar nicht für die Theologie oder die Religionspädagogik verzwecken; weil aber Bestseller aktuelle Themen und gesellschaftliche Strömungen aufgreifen, lohnt es sich von ihrem Umgang mit der Religion zu lernen.

Der Theologie und Kulturwissenschaftler Gernot Meier geht davon aus, dass die Festlegung auf ein bestimmtes religiöses Symbolsystem ohne personale Variationsmöglichkeiten in der Postmoderne zu einem Ende gekommen sei. Deshalb fordert er die Theologie auf, das herkömmliche christliche Religionssystem (aber auch Religionssysteme überhaupt) nicht lediglich zu reinterpretieren, sondern religionsgenerierende Phänomene wahrzunehmen und entsprechenden Kompositionsprozesse zu begleiten. Dabei wird der Blick auf publikumswirksame Bücher, Filme oder Spiele wichtig, da ihre neuen Mythen dazu beitragen können, grundlegende Fragen des Menschseins gleichsam „von außerhalb“ zu betrachten.

Ulrich Schmidt beschäftigt sich in seinem Beitrag mit religiösen Motiven im deutschen TV-Krimi und hier besonders mit dem Film „Und vergib uns unsere Schuld“ aus der Reihe „Polizeiruf 110“. Die Art religiöser Bezüge ist in Krimis breit gefächert. Im Beispielkrimi wird ein religiöses Thema, und zwar der Umgang mit (eigener) Schuld, sogar ausdrücklich und mit bemerkenswerter Gründlichkeit thematisiert. Dabei stellt dieser Film die üblichen Erwartungen an einen Krimi auf den Kopf: Der Polizist, dessen Aufgabe es ist, Schuldige zu überführen, wird selbst schuldig, während der Täter seine Bestrafung fordert und sie nicht bekommt. Die Vielschichtigkeit dieses Krimis überrascht und macht zugleich aufmerksam für religiöse Themen und Motive in Kriminalfilmen überhaupt.

Eva Jenny Korneck zeigt anhand von (Bilder-) Büchern zur Schöpfung, wie sich ein komplementäres Verhältnis von Schöpfungsglaube und naturwissenschaftlicher Weltbetrachtung kindgerecht anbahnen lässt. Sie macht deutlich, wie die für die biblischen Schöpfungserzählungen wichtigen Aspekte der Beziehung zwischen Menschen und Gott sowie der Bedrohung und der Bewahrung der Schöpfung konkret aufgegriffen und im Verstehenshorizont von Kindern zur Sprache gebracht werden können.

Diesen Artikeln wie auch der lesenswerten Rezension zum Buch von Ottmar Fuchs „Im Raum der Poesie“ wünsche ich geneigte, kritisch-interessierte Leserinnen und Leser.

Peter Müller

Religion in der (populären) Literatur

Ernstpeter Maurer

Der Begriff „Religion“ ist unscharf. Nun könnte das damit zusammenhängen, dass „Religion“ auf die Grenze des Denkens verweist, so dass hier nicht im strengen Sinne zu begreifen ist. Ein weiteres Problem liegt darin, dass das Wort „Religion“ keineswegs wesentlich zur Selbstbeschreibung dessen gehört, was wir als „Religionen“ bezeichnen. Der christliche Glaube wird zwar an prominenter Stelle so genannt – Calvin gibt seiner Gesamtdarstellung der Dogmatik den Titel *Institutio christianae religionis* –, aber damit sind keine spezifischen theologischen Konsequenzen verbunden. Erst im 18. Jahrhundert setzt sich ein systematischer Wortgebrauch durch, der „Religion“ unterscheidet von der kirchlichen bzw. überlieferten Glaubenspraxis, etwa als vernunftgemäße „natürliche Religion“, die daraufhin auch nach dem „Gemeinsamen“ aller Religionen sucht.¹ Eine profilierte Bestimmung findet sich bei Schleiermacher und Hegel. Hier wird Religion zwar zu einer Region des Geistes neben Wissenschaft, Moral und Kunst, aber durchaus als deren Begründung. Insofern zielt Religion stets auf eine letzte Instanz, auf das Unbedingte, das Unendliche, den Sinn des Ganzen.

Da in der Philosophie des Deutschen Idealismus eine klassische Klärung der Struktur von Religion vorliegt, orientiere ich mich zunächst an Friedrich Schleiermacher, in zweiter Linie an Hegel. *Schleiermacher* beschreibt Religion als Anschauung und Gefühl – in Abgrenzung von Wissen oder Wollen, also auch von Metaphysik und Moral.² „Gefühl“ präzisiert er später als unmittelbares Selbstbewusstsein.³ Im Unterschied zu einem Bewusstsein meiner selbst, in dem ich mir zum Gegenstand der Betrachtung werde, ist das unmittelbare Selbstbewusstsein die ursprüngliche, innerste Erfahrung

1 Vgl. Falk Wagner, Religion II. Theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch, TRE 28, 522–545, hier 522.

2 Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), Stuttgart 1969, 35 u.ö.

3 Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube (1830, hg. von M. Redeker), Berlin 1960 (7), §§ 3–5.

meiner Identität. Der Unterschied kann exemplarisch skizziert werden als Differenz zwischen der Selbstmissbilligung und der Scham.⁴ Wird Religion – oder später: Frömmigkeit – als Gefühl bestimmt, so meint das ein ganz besonderes Gefühl, umgekehrt ist nicht jedes Gefühl bereits im engeren Sinne religiös. Wohl aber erlebe ich im unmittelbaren Selbstbewusstsein stets mein Innerstes, weshalb keine genaue Grenze gezogen werden kann. Daher kann immer gefragt werden, ob religiöse Motive oder krypto-religiöse Stoffe schon auf der Ebene des *religiösen* Gefühls rezipiert werden.

Ein Gefühl im Sinne Schleiermachers ist eine so oder so gefärbte, auf meine Welt bezogene Bestimmung meines unmittelbaren Selbstbewusstseins. Solche Gefühle sind daher immer relativ, weil ich mich stets erlebe in meiner Welt, immer relativ abhängig von anderem und zugleich relativ frei, mich darauf zu beziehen. Frömmigkeit im strengen Sinne ist hingegen ein Gefühl der nicht mehr relativen, sondern absoluten – in der berühmten Wendung: *schlechthinigen* – Abhängigkeit, die nicht mehr auf „etwas“ bezogen sein kann, sondern in der ich mich selbst mitsamt meiner Welt als Einheit erfahre, die von woanders her gegründet sein muss, weil ich sie zugleich als gegeben erfahre. Es leuchtet ein, dass hier keine begriffliche Sprache mehr angemessen sein kann, weil Begriffe eine (möglichst klare) Unterscheidung der Erkenntnis von der erkennbaren Wirklichkeit voraussetzen.

Nun liegt in Schleiermachers Gedankengang das unmittelbare Selbstbewusstsein immer schon jeder Erkenntnis und jedem Wollen, also dem Wissen und dem Handeln voraus. Daher darf Religion nicht mit Metaphysik oder Moral verwechselt werden, soll beide aber durchdringen und letztlich begründen. Die Gefühle überhaupt, die als solche noch keineswegs religiös sind, weil sie ja immer nur relativ, auf die Welt bezogen sind, werden im Idealfall von der Frömmigkeit, also von einem ganz bestimmten Gefühl her geprägt. Die Gefühle als Bestimmungen des unmittelbaren Selbstbewusstseins entziehen sich natürlich allesamt dem Begreifen. Ich kann mich selbst betrachten und vielleicht auch mein Verhalten differenziert beschreiben, aber dann bin ich meiner selbst in vermittelter Weise bewusst, ich erkenne mich prinzipiell so, wie andere mich auch erkennen könnten. Dabei distanziere ich mich von mir selbst. Davon hebt sich die in der Regel unthematische und selbstverständliche Erfahrung meiner Identität ab, die ja aus den angegebenen Gründen nicht im engen Sinne *objektiviert* werden kann. Sie tritt aber in unterschiedlichen Nuancen hervor, im Wechsel der Gefühle werde ich meiner selbst inne. Daher kann ich Gefühle zur Sprache bringen, aber

4 Vgl. a.a.O., 17.

nicht „von außen“ beschreiben, also keine Begriffe bilden. Darin zeichnet sich zum einen ein *gleitender Übergang* ab: Gefühle überhaupt stehen in mehr oder weniger deutlichem Bezug zum Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit. Das ist auch wichtig, weil das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit nicht isoliert bleiben kann, weil es sonst nicht zur Sprache zu bringen wäre. Sprache setzt immer einen Bezug zu meiner Welt voraus, verbleibt also im Bereich des Relativen, kann aber durchsichtig werden für die Erfahrung des Absoluten.

Aus diesem Grund ist es zum anderen nicht erstaunlich, wenn auch in umgekehrter Richtung die religiöse Sprache in die nicht-religiöse Erfahrung eindringt. Der Ausruf „Gott sei Dank!“ ist nicht immer ein Zeichen tiefer Frömmigkeit, wohl aber artikuliert er in der Regel eine bestimmte Färbung des unmittelbaren Selbstbewusstseins, etwa die erleichterte Heiterkeit angesichts einer überstandenen Prüfung. Das eher schlichte Beispiel macht deutlich: Religiöse Motive breiten sich aus und machen sich dabei selbständig, können aber auch ihre Herkunft wieder durchscheinen lassen. Es wäre in vielen Fällen – etwa bei „Gott sei Dank!“ – überzogen, sogleich eine theologische Interpretation anzusetzen. Religiöse Motive (sofern sie nicht gänzlich zur Redensart verflacht sind) sind ein Indiz für Erfahrungen, die mich im Innersten treffen, und daher können sie auch literarisch genutzt werden, um solche Erfahrungen zu gestalten, nicht zuletzt um Fremderfahrungen so zu gestalten, dass der Leser davon berührt oder fasziniert wird.

Schließlich kann nun gefragt werden, wie wir der inflationären Verwendung des Wortes „Religion“ entgehen können. Religiöse Motive und religiöse Lebensformen etwa im Sport (in Dortmund kann ich ein Lied davon singen) sind keinesfalls im strengen Sinne Religion, denn in dem von Schleiermacher abgesteckten theoretischen Rahmen müsste in solchen Lebensformen eine unbedingte Abhängigkeit aufleuchten, die zugleich meine Einheit mit der Welt als vorgegeben erfahrbar macht. Davon kann noch keine Rede sein, wenn ich von der tragischen Verwicklung des Helden in die Katastrophe *ergriffen* oder durch eine fantastische Doppelwelt *fasziniert* werde (von Phänomenen der massenhaften Begeisterung gar nicht zu reden). Wohl aber kann ein Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit schwerlich ohne Ergriffenheit oder Faszination erlebt werden. Es liegt also bei der inflationären Rede von „Religion“ eine schlichte *Verwechslung notwendiger und hinreichender Bedingungen* vor.

Ein anderes Problem sei nur kurz angedeutet: In der aktuellen Diskussion wird „Religion“ oft als Oberbegriff verwendet, um Ähnlichkeiten oder Unterschiede zwischen „Religionen“ namhaft zu machen. Es handelt sich also stets um eine Außenperspektive – wie sie von Religionswissenschaftlern

notwendig eingenommen werden muss. Wenn wir dem Gedankengang bei Schleiermacher folgen, ist eine solche objektivierende Betrachtung „von außen“ zumindest prekär, geht es doch um die innerste Identität menschlicher Personen. Der idealistisch-philosophische Gedankengang bezieht sich klar auf den evangelischen Glauben und entfaltet „von innen her“ ein grundlegendes Muster, das sich dann auch im Vergleich zu ähnlichen Lebensformen – den „Religionen“ – als aufschlussreich erweisen kann, aber mit äußerster Vorsicht anzuwenden ist.

Schleiermachers Erörterung des Gefühls, nicht unbedingt des religiösen, führt in unserem Zusammenhang weiter (auch über Schleiermachers Ansatz hinaus): Es gehört zur Grunderfahrung menschlicher Existenz als Person, dass ich meine Identität *erzählend* zur Sprache bringe und auch darin erst gestalte. Dieser narrative Grundzug ergibt sich daraus, dass ich meine innerste Identität nicht begrifflich, „von außen“ beschreiben kann und doch nuanciert *äußern* will. Die Sprache kann sich dann durchaus der Begriffe bedienen, wird sie aber in eigentümlicher Weise verwenden. Dabei können Erzählungen ganz selbstverständlich religiöse Motive aufnehmen oder auch damit spielen. Wir sollten also zurückhaltend sein, wenn es um eine religiöse oder gar theologische Interpretation solcher Erzählungen geht. Der Bezug zwischen Religion und künstlerisch gestalteter Sprache ist auf einer formalen Ebene stets mehr oder weniger plausibel. Gerade aus diesem Grund kann die Verwendung des Wortes „Religion“ schnell wieder inflationär werden.

Der spielerische Umgang mit religiösen Motiven ist indessen nicht immer „unernst“. Zur Grunderfahrung menschlicher Existenz als Person gehören nach Schleiermacher die Gefühle relativer Abhängigkeit und relativer Freiheit. Als relativ abhängig erfahre ich mich, sofern alle meine Selbstäußerungen in die Sprache eingelassen sind, die mir vorgegeben ist. Daher kann ich mich umgekehrt als relativ frei erfahren, wenn es mir gelingt, mit dieser Vorgabe zu spielen. Darin zeichnet sich die Freiheit zur Distanz ab, die mich als eigenständige Person charakterisiert (und nicht mit einem „freien Willen“ zu tun hat). Solche Distanz bleibt aber leere Negativität, wenn ich mich nur von meiner Welt unterscheide. Sie wird lebendig (und faszinierend), wenn es mir gelingt, andere Welten zu schaffen. So gehört der Sinn für *inkommensurable Erfahrungen* zur lebendigen Selbsterfahrung und findet sich selbstverständlich auch in religiösen Motiven und Erzählungen. Hier wird nicht nur der Aspekt der *Narrativität* neu beleuchtet, es wird auch plausibel, inwiefern *Fiktion* ihre eigene Wahrheit mit sich führen kann.

Ein kurzer (und natürlich bis an die Schmerzgrenze „elementarisierter“) Blick auf die Religionsphilosophie bei *Hegel* macht auf einen weiteren Aspekt aufmerksam: Es geht sowohl Hegel als auch Schleiermacher in der

Frömmigkeit bzw. in der Religion um eine letzte Einheit von Denken und Sein. War bei Schleiermacher das Gefühl als Mitte der Person auch der Fluchtpunkt aller Metaphysik und Moral, so bleibt für Hegel die Religion noch vorläufig gegenüber dem philosophischen Begriff. Das liegt an einem problematischen und doch unvermeidlichen Grundzug der Religion: Sie artikuliert sich als Vorstellung. Für Schleiermacher kommt es darauf an, die Gefühle sprachlich darzustellen, aber dabei verlieren sie ihre Unmittelbarkeit. Vor allem können sie nun wieder falsch, nämlich als gegenständliche Beschreibungen verstanden werden. Das will Hegel durch die „Aufhebung“ der Religion in den Begriff überwinden. Mit „Begriff“ meint Hegel nun gerade nicht den Begriff im logischen Sinne und als Ergebnis der objektivierenden Erkenntnis, sondern ein bewegtes, *lebendiges* Denken, das seinerseits ergriffen ist von der umgreifenden Bewegung des Geistes. Der Begriff ist bei Hegel also *nicht abstrakt*. Religion wird durch einen solchen Begriff nicht derart aufgehoben, dass sie erledigt wäre, sondern sie wird geklärt. Die Vorstellungen müssen flüssig werden. Insofern übernimmt die Philosophie hier schlicht die Aufgabe der Theologie. Es sollte klar sein, dass wir Wörter wie „Gerechtigkeit“ oder „Barmherzigkeit“ der menschlichen Erfahrung entnehmen und in analoger Weise auf Gott übertragen. Die religiöse Sprache ist daher durchgehend metaphorisch, was ihren Reichtum und ihren Gehalt ausmacht – sie muss aber (auch selbstkritisch) reflektiert werden, weil sich die Metaphern verfestigen und verselbständigen können. Dann werden Metaphern wörtlich genommen und verlieren ihre Kraft oder sie entfalten destruktive Potenzen, wie etwa die Rede von Gott als einem gerechten Richter im Sinne der menschlichen *iustitia*.

Die Aufgabe der Reflexion ist nicht nur unumgänglich, weil sich die Vorstellungen verhärten können. Vor allem gilt es zu entfalten, wie Religion alle anderen Bereiche des Geistes durchdringt. Das Paradigma der Einheit von Denken und Sein ist für Hegel das geniale Argument des *Anselm von Canterbury*: Das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, ist zugleich größer als alles, was gedacht werden kann. Diese letzte Einheit von Denken und Sein ist der lebendige Begriff der Wahrheit, der alles Denken und alle Erkenntnis der Wahrheit umgreift.⁵ Werden derart fundamentale Perspektiven erschlossen, so können solche „Durchblicke“ nicht einfach zur Deckung gebracht werden mit dem objektivierenden Zugang zur Wirklichkeit, sei es im alltäglichen, sei es im naturwissenschaftlichen Sinne. Es

5 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophie der Religion*, Band1 (hg. von G. Lasson), Hamburg 1974 (3), 218ff.

kommt daher zu einer „Hintergründigkeit“, die unterschiedliche Gestalten annehmen kann. Die scheinbar objektive Wirklichkeit kann transzendiert werden auf ihre Tiefe hin, sie kann in Bewegung versetzt werden und verliert ihre Selbstverständlichkeit. Soll wirklich von Gott die Rede sein, so kann die Wirklichkeit Gottes nicht einfach zur Deckung kommen mit dem, was wir als wirklich hinnehmen. Je mehr die Vernunft zum Kriterium für die Erfahrung objektiver Wirklichkeit wird, desto deutlicher tritt der Konflikt hervor: Die Vernunft muss ihrerseits ihren Grund finden in einer Dimension, die nicht mehr vernünftig begründet sein kann. Das bedeutet nicht, dass solch ein Grund unvernünftig ist, vielmehr liegt er der Vernunft zugrunde. Davon kann nicht mehr begrifflich geredet werden. Daher die Affinität der Sprache des Glaubens zur *ästhetischen* Gestaltung. Metaphern und Erzählungen bzw. dramatische Gestalten sind nicht eliminierbar (warum sollten wir sie auch beseitigen?). Es wird erneut deutlich, warum die Grenze zum inflationären Gebrauch des Begriffs „Religion“ schwer zu ziehen ist: Wenn Religion alles Denken und auch alle Wirklichkeit durchdringt, kann alles *irgendwie* auf Religion verweisen oder in eine religiöse Perspektive gebracht werden. Daher sollten wir nur dort von „Religion“ oder „religiös“ sprechen, wo es zu einer kreativen und produktiven Erweiterung oder gar Veränderung unserer Selbst- und Welt-Erkenntnis kommt.

Auch der Beitrag von Markus Mühlhng in diesem Heft verweist auf die unhintergehbare Narrativität unseres personalen Lebens. Wir finden unsere Identität durch die Geschichten, die wir erzählen. Wir könnten das nicht einfach nachträglich konstruieren, wäre die personale Wirklichkeit nicht ihrerseits schon „im Werden“. Die Teilgeschichten müssen sich letzten Endes als „dramatisch kohärent“ erweisen, auch wenn sie kein geschlossenes System bilden. Damit wird die Bestimmung bei Schleiermacher in eine narrative Bewegung transformiert, was mit der oben gegebenen Skizze konvergiert. Schwierig ist die Bestimmung der *Kohärenz* von Geschichten. Es kann nicht die formallogische Konsistenz gemeint sein, die auf den Ausschluss des Widerspruchs zielt. Das tritt hervor, wenn die Einheit des personalen Lebens auch inkommensurable Erfahrungen umgreift und gerade dadurch spannend wird. Die Chance ästhetischer Gestaltung liegt exakt in der Unterscheidung der Kohärenz von logischer Konsistenz. Es gilt durchaus einen Zusammenhang zu schaffen. Es wäre ein pathologisches Phänomen, wenn mein unmittelbares Selbstbewusstsein in mehrere Personen zerfallen könnte. Entsprechend sollte Wirklichkeit nicht in heterogene Bereiche zerrissen werden. Ist das aber nur zu vermeiden, wenn das Denken auf der gleichsam punktförmigen Einheit eines spannungsfreien „Ich“-Zentrums besteht, der eine letztlich homogene „objektive“ Wirklichkeit entspricht?

Markus Mühling verweist mit Recht auf die Kohärenz der vielen einzelnen Geschichten, die durch den christlichen Erzählsammenhang geschaffen wird, der also seinerseits nicht ein abgeschlossenes begriffliches System, sondern eine dramatische Geschichte zur Sprache bringt.

Nehmen wir den Gedanken der fundamentalen Narrativität ernst, so zeichnet sich ab, wie der Fiktion eigentümliche Wahrheit zukommen kann. Die Identität einer Person – aber auch einer umfassenderen Gemeinschaft – liegt in der Geschichte, die erzählt wird. Natürlich sollte man eine Lebenslüge unterscheiden können von einer (teils) fiktiven Geschichte, die nicht zur Deckung kommt mit historischen Fakten und doch Zukunft erschließt. Wenn Erzählungen identitätsstiftend sind, weil sich in ihnen Wirklichkeit erschließt, die nicht einfach mit der unmittelbar erfahrenen oder naturwissenschaftlich rekonstruierten Realität übereinstimmt, so eignet ihnen in einer eigentümlichen Weise Wahrheit. Paradigmatisch ist dafür der Text Gen 2f. Hier wird eine Geschichte erzählt, in der die menschliche Wirklichkeit so zur Sprache kommt, dass sich menschliche Personen in der Geschichte jeweils auf ganz individuelle Weise selbst erkennen können. Das dürfte damit zusammenhängen, dass die Urverfehlung *erzählt* und eben nicht theoretisch reflektiert wird (es ist darum auch alberne Pedanterie, wenn man den Text als Ätiologie bereits erschöpfend auszulegen meint.) Das könnte nun im Rahmen von Schleiermachers Religionstheorie so interpretiert werden: Mein unmittelbares Selbstbewusstsein wird durch die Erzählung in Bewegung versetzt, meine Identität wird mir fragwürdig bzw. die Frage nach einer Einheit meiner selbst mit dem Grund meiner Welt wird mir aufdringlich etc. Es kommt mir an dieser Stelle freilich weniger auf eine bestimmte Interpretation an als auf die Differenz zwischen Gen 2f und der Aufnahme religiöser Motive in fiktionaler Literatur. Denn: Ich werde nicht in derselben Weise bewegt, wenn ich den *Herrn der Ringe* lese. Die narrative Kohärenz eines Romans oder Dramas hat zunächst nichts mit mir zu tun. Gerade so kann sie mich allerdings auch wieder bewegen, vor allem: faszinieren. Das erfährt jeder, der mit der Lektüre einer Erzählung nicht mehr aufhören kann.

Nun ist ein erster Unterschied zu sehen zwischen der Tendenz von Religion im engeren Sinne, auf Umgreifendes und Innerstes sich zu richten, und dem spielerischen Umgang mit Religion in der Literatur. Die Differenz ist auch auf einer formalen Ebene nachzuzeichnen: Ich kann mich in einer Erzählung oder in einem Drama selbst vergessen, ganz unabhängig von den Motiven und Stoffen. Dieser Vorgang ist nicht schon eine religiöse Erfahrung, wohl aber wird das unmittelbare Selbstbewusstsein nuanciert, weil unterschiedliche Zeiterfahrungen auseinandertreten. Das könnte der Hintergrund sein für die Faszination, wie sie vor allem von der *Fantasy*-Literatur

ausgeht. Diese Faszination setzt eine kohärente Darstellung des Fremden voraus (insofern ist sie von einem Abenteuerroman nicht prinzipiell zu unterscheiden) und kann dabei natürlich auch auf religiöse Motive zurückgreifen. Es wäre übertrieben, solche Motive theologisch zu interpretieren, denn die liegen auf der Ebene des oben zitierten Ausrufs „Gott sei Dank!“ und sind wenig signifikant. Das kann – gleichsam komplementär – in der Gegenrichtung verfolgt werden: Ein Drama kann gänzlich ohne religiöse Motive auskommen und doch das Geheimnis der menschlichen Person in erschütternder Weise auffächern. Solche Erschütterung ist nicht an eine tragische Verwicklung gebunden. *Figaros Hochzeit*, *Don Giovanni* und *Così fan tutte* als unbestrittene Höhepunkte des Musikdramas setzen bei der *opera buffa* an, die sie dann freilich weit hinter sich lassen. Dabei wird lediglich in *Don Giovanni* die Transzendenz in allerdings höchst ironischer Weise wieder ins Spiel gebracht.⁶ Die Komödie kann also erschüttern und damit das unmittelbare Selbstbewusstsein durch die Konfrontation mit der geheimnisvollen Tiefe der menschlichen Person bewegen – zugleich aber als Komödie auch die spielerische Distanz wahren. Diese Distanz könnte wiederum relevant sein, denn die spielerische Freiheit gehört zu den existentiellen Grunderfahrungen (s.o.).

Der Ansatz bei der idealistischen Religionsphilosophie verhilft so zu einer gewissen Orientierung und warnt zugleich vor allzu schnellen Einordnungen. Auch ohne religiöse Motive kann ein literarisches Gebilde erschüttern und sogar grundlegende Perspektiven auf die Wirklichkeit erschließen. Wenn das Geheimnis der menschlichen Person „zur Aufführung gelangt“, so bleibt die Erkenntnis dessen, was überhaupt ist, nicht unberührt. Der *spielerische* Umgang mit literarischen Gebilden kann dabei entweder ein Indiz dafür sein, dass es eben doch nicht so ernst gemeint war – er kann aber auch zum Spiel gehören und die Differenz übergreifen. Wer wird sich schon mit Faust identifizieren oder gar mit Mephistopheles? Dennoch kann Goethes „Tragödie“ (?) das Bewusstsein der Rezipienten nachhaltig erweitern. Die Distanz könnte sogar für eine solche Wirkung essentiell sein: Wenn mich ein literarisches Werk belehren *will*, werde ich seine künstlerische Qualität vermutlich in Frage stellen. Hier zeichnet sich eine subtile Dialektik ab. Die Faszination geht von einem *vielschichtigen* Gebilde aus, das nicht auf eine bestimmte Intention festzulegen ist. Das hängt mit der bereits erör-

6 Insbesondere *Don Giovanni* und davon ausgehend Mozarts reifes Opernschaffen überhaupt hat Sören Kierkegaard zu tief sinnigen theologisch-philosophischen Überlegungen angeregt: Entweder – Oder. Ein Lebensfragment. Herausgegeben von Victor Eremita (1843), hg. von H. Diem und W. Rest, München 1975, 57–163.