

Communicatio Socialis

ZEITSCHRIFT FÜR PUBLIZISTIK IN KIRCHE UND WELT

in Verbindung mit
Michael Schmolke und Karl R. Höller
herausgegeben von
FRANZ-JOSEF EILERS SVD

18. Jahrgang 1985

Oktober - Dezember

Nr. 4

Literatur und Christentum

Provokative Herausforderung und meditative
Übereinstimmung

von *Wilhelm Gössmann*

1. Christliche Literatur im kulturgeschichtlichen Kontext

Über das Verhältnis von Christentum und Literatur heute und in nächster Zukunft kann man auf recht unterschiedliche Weise nachdenken. Naheliegend wäre es, eine umfassende Analyse über Autoren und deren Werke vorzunehmen, die mit dem Attribut „christlich“ zu bezeichnen sind, um daran zu deklarieren, was sich als Zeittendenz entwickelt, eine lohnende Arbeit für die Vermittlung wie für die schriftstellerische Produktion. Sie liefert Material, zeigt die inneren Spannungen auf und kann das Christliche im Gesamtbereich der Literatur aufweisen. Solche Arbeit wird und wurde geleistet (Paul Konrad Kurz, Paul Hübner, Friedrich Kienecker, Gisbert Kranz, der Kreis um Walter Jens), beschränkt sich jedoch notgedrungen auf den Gegenwartsbezug, erfordert Abgrenzung und eine genaue Bestimmung dessen, worin das unterscheidend Christliche liegt. Der Zustand der zeitgenössischen Literatur ist jedoch so, daß dies nicht möglich ist und auch nicht sinnvoll erscheint.¹

Ein anderer Ansatzpunkt wäre ein theoretisch orientierter, wobei theologische Vorstellungen in den Vordergrund rücken. Man geht von Glaubensüberzeugungen des Christentums aus und stellt von dort konkrete Forderungen an die Dichtung, gleichsam ein

Dr. Wilhelm Gössmann, Professor für Literaturwissenschaft und Literaturdidaktik an der Universität Düsseldorf; von 1973 – 1983 war er Vorsitzender der Heinrich Heine-Gesellschaft.

Programm von oben. Kirchliche Stellen unterliegen in hohem Maße, wenn auch meist unbewußt gesteuert, einer solchen Auffassung. Schriftsteller und Schriftstellerinnen, die im Spannungsfeld von Literatur und Christentum stehen, brauchen zwar Anregungen aus dem Bereich der theologischen Wissenschaft, aus der religiösen wie auch kirchlichen Erfahrung. Eine bloße Auftragskunst ist aber im Bereich der Literatur viel weniger möglich, als es für die bildenden Künste zutreffen mag. Es gibt keine gedichtete Dogmatik; sie gab es auch nicht im Mittelalter, auch nicht bei Dante.

Wissenschaft, kritisches theologisches Denkvermögen sind voneinander – hier liegen sogar die großen Herausforderungen – dennoch kennt die Literatur einen ihr eigenen Wahrheitsanspruch. Dichtung steht der Theologie ebenbürtig gegenüber und ist ihr nicht unterzuordnen. Religion geht gleichsam in beides ein. Eine solche Auffassung konnte bisher vom Christentum nicht gutgeheißen werden, heute aber wird sie akzeptiert. Die christliche Gebrauchsliteratur ist bei diesen Überlegungen auszuklammern. Sie unterliegt auch literarischen Ansprüchen, ist aber durch Anlaß, Zielgruppe und vorgegebene Thematik anders bestimmt.

Nach diesen Repliken erscheint es sinnvoll, die christliche Literatur, wenn es sie gibt, ganz innerhalb der allgemeinen Literatur zu sehen und nach den Regeln der Literaturkritik zu rezensieren. Dieser Ansatzpunkt ist goldrichtig, übersieht jedoch die Einstellung des heutigen Literaturmarktes. Friedrich Schlegel schreibt in einem Aphorismus: „Wer entsiegelt das Zauberbuch der Kunst und befreit den verschlossenen heiligen Geist? – Nur der verwandte Geist!“² Jede Kunstrichtung und -strömung braucht Gönner, sie braucht verständige Leute, die sich dafür öffentlich engagieren. Was in dieser Hinsicht eine literarische Zeitschrift wie das „Hochland“ gerade wegen ihrer katholischen Intellektualität tun konnte, ist schon lange Vergangenheit. Wer sucht heute aus, fordert, bestimmt den ungeschriebenen Literaturkanon? Literatur braucht Gunst, auch die christlich orientierte, keine Überbegünstigung aus irgendwelchen Gründen. Der Erwartungshorizont der Literaturkritik ist zur Zeit profan eingeebnet, ist deshalb zwar weit, berücksichtigt aber – abgesehen von der Jugendliteratur – keine speziellen Interessengruppen.

Ohne das christliche Element in der Literatur zu isolieren, kann man doch nachweisen, daß aus der christlichen Tradition in Europa und über Europa hinaus der Literatur wichtige Problemstellungen und Aufgaben zufallen. Ihre Vernachlässigung wäre fatal, Versäumnisse liegen schon genug vor. Was Martin Walser von drei schwäbischen Dichterinnen ausführt, im Hinblick auf deren landschaftlich bedingten kulturellen Hintergrund, könnte man auf das Christentum anwenden: „Der Ton ist aus nichts als Vergangenheit. Vielleicht ist immer, wenn etwas aufhört, nachher ein Ton da. Aber den muß man fassen können. Sich nach ihm sehnen, ist eins; ein anderes, ihn zu fassen . . . Der Ton. Darin hat die Gegend sich, wenn sie will. Darin hat die Welt, wenn sie will, die Gegend. In so einem Ton ist aufgehoben, was war. Und die Einbildung, so aufgehoben sei etwas zu bewahren, ist angesichts der Deutlichkeit, mit der die Vernichtung protzt, etwas Wärmedes. Wärmen wir uns also.“³

Ein Ton in der Formulierung Walsers ist schon sehr viel. Er macht eine sprachliche Tieffenschicht bewußt. Gut wäre es, wenn der Ton der christlichen Tradition zu einem vorwärts tastenden Wort, zu zukunftsträchtigen Metaphern würde. Ob etwas bloß der Vergangenheit verschwistert bleibt oder Zukunftsperspektiven freilegt, hängt nicht nur von dem betreffenden literarischen Werk ab, sondern auch von der Art der Vermittlung. Hierfür bietet sich der noch wenig eingebürgerte Begriff der Literarisierung an. Man sollte nicht so sehr von christlicher Dichtung oder auch Dichtung von Christen

sprechen, besser von Literatur für Christen, wobei dann Literatur das gesamte Spektrum meint. Durch Literatur literarisieren, in der Sprache Schillers ausgedrückt, ästhetisch erziehen: die Öffentlichkeit, die Kirche, Halb-Christen und profan Denkende. Durch Kunst und Literatur auch die Kirche aufgeschlossen zu machen, dort liegt die Herausforderung, dort ist das Feld einer schier unbegrenzten, aber auch ständig verhinderten Möglichkeit. In einem die Vermittlung und Wirkung einbeziehenden kulturpolitischen Kontext, so möchte ich das Verhältnis von Literatur und Christentum sehen und beurteilen.

Zum Verständnis von christlicher Literatur – gerade auch in unserer Zeit, in der dieser Begriff fragwürdig geworden ist – kann ein literaturgeschichtlicher Überblick klärend wirken. In Anlehnung an Friedrich Schlegel, der diesen Begriff in seiner modernen Bedeutung erkannte und mit ihm wissenschaftlich umging, sind drei geschichtliche Abschnitte zu unterscheiden.⁴

Zunächst die frühe Zeit. Sie wurde viel problematischer erlebt, als man es heute mit historischem Abstand wahrnimmt. Christliche Dichtungen, die sich vor allem in der Form von Legenden ausbildeten, standen in den ersten christlichen Jahrhunderten kirchlicherseits in dem Verdacht, den entstehenden oder eben abgesegneten Kanon der kirchlichen Schriften aufzubrechen. Was wir heute als christliche Dichtungen ansehen, wurde vielfach als apokryphe Literatur diffamiert, ein Umstand, der darauf hinweist, wie wenig die Kirche mit dem fiktionalen Erzählen zurecht kam. Dennoch: eine Unzahl christlicher Motive geht auf die außerbiblische Literatur zurück, besonders im Bereich der Kindheitsgeschichte Jesu: Verkündigung an einer Quelle, das Purpurspinne Marias, Ehebund unter der goldenen Pforte.⁵ Dichtung und christliche Fabulierkunst haben sich behauptet und im Laufe der Zeit Anerkennung verschafft, neben der in theologischen Schriften und liturgischen Texten sich ausbildenden Literarizität.

Der zweite Einschnitt liegt am Beginn des Mittelalters, eng verquickt mit der Entstehung der modernen europäischen Sprachen und Literaturen. Dieser Vorgang war so geschichtsträchtig, daß die gesamte europäische Literatur gewissermaßen christlich wurde und in dieser Form nachgewirkt hat. Namen sind fast willkürlich: Dante, Wolfram von Eschenbach, Calderon, Racine, Milton. Ein längeres Schlegel-Zitat soll dazu einen Einblick verschaffen. Dabei finden wir bei Schlegel ein klares Plädoyer für eine christliche Dichtung, die von den Gegebenheiten des Lebens und der Kultur ausgeht und diese deutet:

„Was die Entwicklung und die ganze Gestaltung der christlichen Dichtkunst überhaupt so eigen-tümlich bestimmt hat, ist: daß ihr überall eine heidnische Poesie vorangegangen war, deren Andenken bei den Nationen, nachdem sie christlich geworden, doch nie völlig erloschen ist, und daß sie selbst dagegen der natürlichen Grundlage einer eigenen und eigentümlichen Mythologie ent-behrte. Auf einem zwiefachen Wege suchte man nun die Übereinstimmung zwischen dem Christentum und der Poesie zu erreichen; entweder man ging von dem Christentum selbst aus und suchte eine vollständige, nicht bloß das Leben, sondern auch die Welt und die Natur umfassende Symbolik zu entwickeln, welche mit dem reinen Lichte der Wahrheit zugleich allen Glanz und die Fülle der geistigen Schönheit vereinigte, und eben dadurch an die Stelle der alten heidnischen Mythologie für die christliche Kunst treten, und dieser zum Ersatz derselben dienen könnte. Diesen Weg, welcher von der Symbolik, einer so viel als möglich ganz christlichen nämlich, ausgeht und diese auf die Welt und in das Leben hinüberträgt, ist vorzüglich die ältere allegorische Schule unter den italienischen Dichtern gegangen, und eben dadurch sind sie auch noch von den eigent-lich romantischen Dichtern unterschieden, von denen sie sich auch selbst sorgfältig ab trennen. Indessen ist jenes Streben und Suchen nach einer vollständigen christlichen Lebens-, Welt- und Natur-Symbolik zwar wohl in einem hohen Grade für die Malerei, aber niemals zur allgemeinen Befriedigung für die Poesie gelungen; auch im Dante nicht, vielweniger aber in den späteren ähnlichen Versuchen von Tasso und Milton. Der andre Weg für die neue Poesie ist nun, wenn sie nicht

von dem Ganzen eines allumfassenden Welt-Gedichts, sondern von dem Einzelnen ausgeht, wie es ihr gerade gegeben ist, von dem Leben selbst, von der sagenhaften Geschichte, der einzelnen Legende, selbst von Fragmenten der alten heidnischen Mythologie, falls sie eine höherere Deutung und geistige Umwandlung zulassen; und daß sie diese poetischen Einzelheiten und Anklänge mehr und mehr in das Gebiet der geistigen Schönheit nach christlichen Begriffen zu steigern und zu verklären strebt. Darin ist nun Calderon vor allen anderen der Erste und Herrlichste, wie Dante unter den christlichen Dichtern auf dem andern Wege als der Größte voransteht. Und dieser zweite Weg, welcher nicht die Symbolik von oben herab, im ganzen und mit einemmale in die Erscheinung hinein trägt, sondern das Leben von jedem einzelnen Anklangen aus, hinaufführt zur symbolischen Schönheit, ist das eigentlich unterscheidende Merkmal des Romantischen, insofern wir dieses noch von dem Christlich-Allegorischen unterscheiden.“⁶

Der dritte Einschnitt ist aber erst für uns entscheidend geworden. Er liegt in der Zeit Schlegels selbst, hat sich nach ihm noch härter verdeutlicht. Aufklärerische Wissenschaft, die Nachwirkungen der Französischen Revolution und das Aufkommen eines profanen Lebensgefühls schafften eine neue kulturelle Situation. Nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Literatur ist nun eine Infragestellung des Christentums zu beobachten, eine partielle Verneinung. Es entstand eine liberale, von den offiziellen Kirchen losgelöste Literatur und mit ihr eine breite literarische Religionskritik. In diesem, damals noch anfänglichen Prozeß, suchte Schlegel nach einer neuen Orientierung: einmal die Abgrenzung und Ausgrenzung der Vorstellung von einem christlichen Staat, von einer christlichen Philosophie und auch eben einer christlichen Dichtkunst. Seither wird der Begriff des Christlichen in Verbindung mit der Dichtung als Unterscheidungsmerkmal gebraucht, mit der Gefahr der Isolierung und des Ghettos.

Schlegel wollte Unterscheidungen. Aber sein Verständnis des Christentums bewahrte ihn noch davor, einseitig und beschränkt zu werden. Für ihn besteht Christentum aus dem „inneren Leben“, dem „inneren Wort“, worin die „Wiedergeburt des Bewußtseins“ geschieht. In diesem Sinne ist jede Literatur insoweit christlich, wie sie dazu beiträgt, diese Bezirke aufzuschlüsseln. In diesem Sinne bestand sie schon vor dem Christentum und besteht sie weiter. Schlegel ist also viel moderner zu beurteilen, als es zumindest viele seiner Zeitgenossen und späteren Interpreten getan haben.

Die Profanität, eine nachchristliche Profanität – das ist die große Provokation bis heute geblieben. Die Literatur hat seit Schlegel unterschiedlich darauf reagiert und wurde dadurch selbst zur Provokation. Bei den modernen christlichen Klassikern, wenn man Beranos, Claudel, Elisabeth Langgässer, Alfred Döblin, Reinhold Schneider und Gertrud von le Fort so nennen darf, war die Provokation die Glaubenserfahrung, Glaubenserfahrung bis in die dunkelsten Bereiche. Bei den heutigen Schriftstellern ist es insbesondere das gesellschaftskritische Moment, die Sprachsuche nach dem Verlust eines hohen metaphysischen Denkens, hervorgerufen durch den sogenannten Realismusschock. Die Profanität und die darin enthaltenen konträren Implikationen von Liberalität und Unfreiheit, von Toleranz und ideologischer Fixierung, von Humanität und Gewalt, Weltfrieden und totaler Bedrohung, von verkabelter Bildung und zerstreuendem Konsum, bleibt wie früher das Heidentum die große Herausforderung, nicht, um verteufeln zu müssen, sondern um sich damit auseinanderzusetzen.

Der Begriff der christlichen Literatur ist bei uns heute nicht mehr so gebräuchlich wie in der Nachkriegszeit. Auch hat sich der offizielle Sprachgebrauch der katholischen Kirche geändert, im Protestantismus lag sowieso Flexibilität vor, beziehungsweise äußerte sich das Interesse anders, stärker theologisch. Das wichtigste kirchliche Dokument hierzu ist die Ansprache von Papst Johannes Paul II. an die Künstler und Publizisten im Herkulesaal München am 19. November 1980. Zumindest haben hier moderne Ghostwriter gearbeitet, und ihre Intentionen wurden anerkannt. Bei dieser Rede muß man beachten,

wie vorher in offiziellen kirchlichen Kreisen über Kunst und Literatur gesprochen wurde. Es fällt nicht das Wort von der christlichen Kunst, vielmehr ist die Autonomie von Literatur und Kunst vorausgesetzt und anerkannt.

Als zentrales Thema wird das Bild vom Menschen, die Wahrheit vom Menschen, das Ecce Homo, hervorgekehrt. Die ihr eigene Aufgabe, die die moderne Kunst für die Kirche leisten kann, ist nach diesem Dokument der Dienst der Konkretion. Die Literatur zeigt die Zustände unserer Gesellschaft auf, den Sinnverlust, die Dämonie von Macht und Destruktion, Leid und Erlösungsbedürftigkeit. Man sollte sich in Zukunft viel häufiger auf die Aussagen dieser Ansprache beziehen.

Gewiß ist es auch gut, den Begrüßungstext von August Everding mitzulesen. Während die Ansprache des Papstes insbesondere thematisch bestimmt ist, kommt in der Begrüßungsrede das Spielerische des Künstlerischen zum Vorschein, aber auch, wie sehr ein Sinn für das Numinose in jedem Künstler steckt. Wie wichtig soziale Erfahrungen, Fragen und Bewegungen heute auch sind, die ästhetischen sind nicht minder wichtig. Ohne eine Literarisierung bleibt der Sprachgebrauch allzu leicht angepappt und nivelliert sich.

„In den neuzeitlichen Jahrhunderten, am stärksten seit 1800, lockerte sich die Verbindung von Kirche und Kultur und damit von Kirche und Kunst. Das geschah im Namen der Autonomie und wurde im Namen einer fortschreitenden Säkularisierung verschärft. Zwischen Kirche und Kunst entstand ein Graben, der immer breiter und tiefer wurde. Dies wurde am offenkundigsten im Bereich der Literatur, des Theaters und später des Films. Die gegenseitige Entfremdung vermehrte sich durch die Kritik an Kirche und Christentum, ja an Religion überhaupt. Die Kirche wurde ihrerseits – das ist einigermaßen verständlich – mißtrauisch gegen den modernen Geist und seine vielfältigen Ausdrucksgestalten. Dieser Geist galt als glaubens- und kircheneindlich, als offenbahnungs- und religionskritisch. Die Haltung der Kirche war Abwehr, Distanzierung und Widerspruch im Namen des christlichen Glaubens.“⁷

Eine grundsätzlich neue Beziehung von Kirche und Welt, von Kirche und moderner Kultur und damit auch von Kirche und Kunst wurde durch das Zweite Vatikanische Konzil geschaffen und grundelegt. Man kann sie bezeichnen als Beziehung der Zuwendung, der Öffnung, des Dialogs. Damit ist verbunden die Zuwendung zum Heute, das „Aggiornamento“.⁷

Theoretisch steht einem Neuverständnis von Christentum und Literatur nichts mehr im Wege. Spannungen und Widersprüche werden sich auch in Zukunft aus bestimmten literarischen Projekten ergeben. Man muß sie sogar herbeiwünschen, damit nicht bloße Gleichgültigkeit um sich greift.

2. Die Bibel als Literatur

Seit dem letzten Konzil, auf dem die Theologie des Wortes aufgewertet wurde, wird die Bibel zwar noch mehr verehrt und in der Liturgie noch häufiger beweihräuchert, aber das Hören und Lesen der biblischen Texte ist zur Routine geworden. Höchste Zeit, über Form und Sinn der Bibellektüre neu nachzudenken, zumal am Verständnis der Bibel über Funktion und Möglichkeit christlicher Literatur nachgedacht werden kann.

Wird christliche Literatur heute vielfach verdächtigt und heruntergespielt, so besitzt die Bibel als Chronik der Menschheit heute einen höchsten Rang. Noch immer ist sie der bedeutendste Rückverweis, und wer sich auf sie beruft, ist, um einen Aphorismus Friedrich Schlegels abzuwandeln, ein rückwärts gekehrter Prophet. Noch zwei Aphorismen von demselben frühen Friedrich Schlegel: „Die Bibel ist unter den Werken des Künst-

lers, was der Künstler selbst unter den Menschen“.⁸ Oder: „Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist der elastische Punkt der progressiven Bildung und der Anfang der modernen Geschichte.“⁹

Bei den folgenden Überlegungen soll ein Gesichtspunkt herausgegriffen werden: das literarische Lesen mit der Konsequenz und Erwartung, die man normalerweise an Literatur stellt, wodurch die Bibel in gleicher Weise zu einem literarischen Buch gemacht wird.

Viele lesen die Bibel schon literarisch. Wer die Bibel literarisch liest, sie literarisch gelesen hat, versteht sie literarisch, hat sie vielleicht für eigene literarische Werke ausgewertet. Hier aber hatte die Orthodoxie, die jüdische wie die christliche, ihre strenggläubigen Einwände. Man befürchtete eine ästhetische Aufweichung, eine literarische Unverbindlichkeit, sah eine säkularisierte Kunstreligion aufkommen. Als Moses Mendelssohn aus jüdischer Tradition seine sprachlich geschliffene, mit dem Kunstverständ der Aufklärungszeit erprobte Bibelübersetzung vorlegte, bewunderte man sie, und doch war den damaligen Rabbinern eine holperige, unpoetische Prosa weniger verdächtig.

Die literarische Bibellektüre hat eine verhältnismäßig lange Geschichte. Im Grunde begleitete sie die Bibel seit ihrer Entstehung. Hierbei konnte es durchaus passieren, daß literarisch konzipierte Bücher wie das Hohe Lied und das Buch Jona, durch die Aufnahme in den biblischen Kanon dem religiösen Verständnis (vielleicht sogar Mißverständnis) überantwortet wurden. Für das Alte Testament war dies kein allzu großes Problem, da ein allgemeiner Literaturbegriff alles einschloß.

Es gibt die Apokryphen, auch die neutestamentlichen, die in gewisser Hinsicht literarische Spiegelungen kanonisierter Erfahrungen sind. Als solche können sie Geltung beanspruchen, wenn auch ihr Anspruch, Bibel zu sein, kategorisch abgelehnt wurde. Es gab im Mittelalter die biblischen Nachdichtungen, am Anfang aus missionarischen Erwägungen, später zur religiösen Auferbauung.

Durch die Bibelübersetzung Luthers, gewiß religiös gemeint und doch mit einmaliger Sprach- und Vorstellungskraft ausgestattet, wurde die literarische Verfügbarkeit der Bibel erst wirklich bedeutsam. Der größte Teil der Barockdichtung ist geistlich, das heißt in diesem Zusammenhang, biblisch inspiriert. Und doch ist der Umschlag ins Ästhetische erst eine Epoche später anzusetzen, als man die Bibel wie die neu entstehenden Romane las, wobei diese allerdings den Erbauungscharakter der Bibel noch lange beibehielten.

Innerhalb des Protestantismus, wo sich dieser Prozeß vorwiegend ereignete, spürte man die Zäsur zunächst kaum, da die Prediger nur gut predigen konnten, wenn sie auch literarisch verfuhrten. Eine Zeitlang bestand also ein faszinativer literarisch-religiöser Mischungsprozeß: Literatur führt zur Erfahrung des Religiösen, und das Religiöse empfindet sich literarisch. Dies traf natürlich nur für eine kleine intellektuelle Oberschicht zu.

Das vor der Klassik, in der Aufklärung entstandene ästhetische Lesen und Erleben der Bibel, wofür in Deutschland besonders Lessing und Herder stehen, findet sich besonders gut ausgeprägt bei Goethe. In längeren Passagen seines autobiographischen Alterswerkes „Dichtung und Wahrheit“ hat er nicht nur über die Art seiner Bibellektüre berichtet, sondern sich auch eingehend Rechenschaft zu geben versucht. Bei aller Hochachtung der Bibel hat Goethe sie wie andere literarische Werke gelesen. Die traditionellen Glaubenswahrheiten läßt er dabei auf sich beruhen, greift exegetische Frage-

stellungen auf, kritisiert und überwindet sie, damit die Bibel nicht toter Buchstabe bleibe:

„Daß in der Bibel sich Widersprüche finden, wird jetzt niemand in Abrede sein. Diese suchte man dadurch auszugleichen, daß man die deutlichste Stelle zum Grunde legte, und die widersprechende, weniger klare jener anzähnlichen bemüht war. Ich dagegen wollte durch Prüfung herausfinden, welche Stelle den Sinn der Sache am meisten ausspräche: an diese hielt ich mich und verwarf die anderen als untergeschoben . . .“¹⁰

Goethe erzählt von sich, daß er als Protestant (pietistisch beeinflußt), im Religionsunterricht die Bibel mehrmals durchlaufen habe. Er konnte also zeitlebens auf bibelfestes Wissen zurückgreifen. Sein Opus ist voll von Anspielungen und biblischen Auswertungen.¹¹ Hier lag seit je ein wichtiger Gesichtspunkt der literarischen Bibelzitation: Die Leser brachten ein biblisches Vorwissen mit, woran anzuknüpfen war. So war es den Schriftstellern möglich, mit biblischen Texten, Bildern und Figuren vielfältig zu arbeiten, vom affirmativen Einverständnis bis hin zu einer kritischen Lebenserfahrung, vom sprachlichen Bewußtmachen bis hin zur sprachlichen Verfremdung.

Im katholischen Bereich hat es ein ausgeprägtes Bibellesen nicht gegeben wie im Protestantismus und Judentum. In der Romantik bemühte man sich, auch im katholischen Bereich die Bibel als Volksbuch, als universellen Roman literarisch zu verankern. Ein Beispiel hierfür sind die Aussagen Friedrich Schlegels in seiner „Geschichte der alten und neuen Literatur“. Er schätzt das Neue Testament besonders. Es ist für ihn Kunde des „Lebendigen Wortes“, in der die Seele das eingeschriebene ewige Evangelium entdecken kann, „durch welches auch das, was noch früher verschlossen blieb, wenn die Zeit gekommen ist, entsiegelt werden soll“. Man hört den Anklang an Lessing heraus, der bekanntlich vom neuen, den Buchstaben überwindenden Evangelium gesprochen hat. Schlegel sieht die Bibel vor allem heilsgeschichtlich: Anfang – Ende – Mittelpunkt, und ästhetisch, ohne sie im Ästhetischen zu belassen:

„Das Christentum aber, nicht bloß an sich, sondern auch in seiner schriftlichen Auffassung, oder das Evangelium, ist das Licht von oben gewesen, durch welches jene andern Elemente neu verklärt und auch für die Kunst und Wissenschaft in eins gestaltet worden sind. Wir müssen hier des neuen Testaments um so mehr gedenken, da der literarische Einfluß desselben für das Mittelalter und selbst für die neuere Zeit durch Inhalt und Form nicht bloß in der Moral und Philosophie, sondern auch in der Kunst und Poesie, unberechbar groß gewesen ist. Durch dieses göttliche Licht von oben, welches das Evangelium in seiner Einfalt und Klarheit in die Welt gebracht hat, wird der künstlerische Verstand und philosophische Scharfsinn der Griechen, der praktische Weltverstand der Römer, und der prophetische Tiefsinn der Hebräer erst zu einem vollständigen Ganzen wahrhafter Erleuchtung und Einsicht für das Leben wie für die Wissenschaft vollendet und beschlossen . . .“

Der Prophet des Neuen Bundes macht den vollständigen Schluß für das ganze Gotteswerk, und dieses geheimnisvolle Buch der Zukunft bildet nebst der Genesis oder der Offenbarung des Anfangs, die andre Handhabe für die heilige Arche der Schrift, in deren Umkreis das vierfache Evangelium den lichten Mittelpunkt des Ganzen bildet, zu welchem aber Anfang und Ende den eigentlichen Schlüssel des tieferen Sinns enthalten . . .

Der Geist der Allegorie ist übrigens im neuen Testamente nicht minder vorwaltend als im alten; besonders ist die eine besondere Art derselben, welche Parabel genannt wird, obwohl sie auch schon im alten Testamente vorkommt, hier am mannigfachsten angewandt und entwickelt, und begründet recht eigentlich die kindliche Lehrart des Evangeliums . . .

Vorzüglich in diesen kindlichen Gleichnissen und sinnbildlichen Volksgeschichten und Parabeln ist das Evangelium Urbild für alle späteren Legenden geworden, so wie diese wiederum die Quelle und Vorratskammer aller christlichen Kunst gewesen sind, zunächst der bildenden, dann aber auch der Poesie.“¹²

Es ist nicht verwunderlich, daß Heine besonders das Alte Testament geschätzt hat. Wir stoßen bei ihm nicht nur auf ein fundiertes Bibelwissen, sondern auch auf Aufsehen erregende Äußerungen über die Bibellektüre. Daß die Bibellektüre bei Heine von vornherein literarisch motiviert ist, liegt auf der Hand. Einmal setzt er die ästhetische Tradition der Romantik fort, zum anderen braucht er die Bibel, da die Bibelkenntnisse seines Publikums gute Anknüpfungspunkte bilden für seine kritischen, aufklärerischen Absichten.

Bei Heine finden sich ironische Brechungen von Bibelzitaten, literarisch spitze Parodien, politische Uminterpretationen,brisante Nacherzählungen, die bei alttestamentlichen Geschichten gern das sinnliche, das erotische Moment hervorkehren. Die Bibel wird bei ihm ein spannendes, unterhal tendes und lehrreiches Buch zugleich. In seinen letzten Jahren hat er die Bedeutung des Bibellesens, vor allem als Überwindung innerer Leere und Einsamkeit, herausgestellt. Seine religiöse Umkehr, allerdings ohne kirchliche oder konfessionelle Festlegung, verdankt er, wie er selbst schreibt, der Bibellektüre:

„In der Tat, weder eine Vision, noch eine seraphitische Verzückung, noch eine Stimme vom Himmel, auch kein merkwürdiger Traum oder sonst ein Wunderspiel brachte mich auf den Weg des Heils, und ich verdanke meine Erleuchtung ganz einfach der Lektüre eines Buches – Eines Buches? Ja, und es ist ein altes, schluchtes Buch, bescheiden wie die Natur, auch natürlich wie diese; ein Buch, das werkeltätig und anspruchslos aussieht, wie die Sonne, die uns wärmt, wie das Brot, das uns nährt; ein Buch, das so traulich, so segnend gütig uns anblickt, wie eine alte Großmutter, die auch täglich in dem Buche liest, mit den lieben, bebenden Lippen, und mit der Brille auf der Nase – und dieses Buch heißt auch ganz kurzweg das Buch, die Bibel. Mit Fug nennt man diese auch die Heilige Schrift: wer seinen Gott verloren hat, der kann ihn in diesem Buch wiederfinden, und wer ihn nie gekannt, dem weht hier entgegen der Odem des göttlichen Wortes.“¹³

Das „Geistliche Jahr“ Annette von Droste-Hülshoffs ist das Resultat einer lebenslangen literarischen Bibellektüre. Es kann Wegweisung dafür sein, wie Leseerfahrungen und Lebenserfahrungen ineinander übergehen. Grundlage ist dabei nicht die ganze Bibel, es waren vielmehr, katholischer Tradition entsprechend, die sonntäglichen Evangelien des Kirchenjahres. Mit ihnen hat sich die Droste in einer höchst persönlichen Weise auseinandergesetzt: das biblische Wort als Korrektur und Weiterführung der eigenen Aussage. Ihr kommt es nicht darauf an, biblische Geschichten nur wiederzugeben, sie will sich selbst verstehen und fördert dadurch ein tieferes Bibelverständnis zu Tage.

Indem sie biblische Erfahrungen bis in die seelischen Tiefenschichten hinein umzusetzen versucht, unter Verwendung alter und neuer Metaphern, wird die Vergangenheit des Textes aufgehoben und in die Gegenwärtigkeit des eigenen Erlebens gestellt. Sie gebraucht, wie nicht anders zu erwarten, in manchen ihrer geistlichen Gedichte die Paraphrase, die umschreibende Erzählung. Aber dort trifft sie erst den Kern biblischer Aussagen, wo sie die Sprache der Bibel in eigener dichterischer Instanz abwandelt, kein Anempfinden, kein Nachempfinden, sondern lebensnahe eigenes Formulieren.¹⁴

Die Entdeckung der Bibel als literarisches Buch hat ihr neue, bisher ungekannte Lese-Erfahrungen eröffnet. Diese gilt es zu sichern und innerhalb der heutigen Diskussion um die Bibel fruchtbar zu machen. Es wäre schade, wenn die literarische Lektüre der Bibel nur außerhalb der Kirche angesiedelt bliebe. Damit das literarische Verständnis auch in der Kirche zum Zuge kommt, müssen nicht wenige Barrieren und Vorurteile überwunden werden.

Ich erinnere mich noch an eine Vorlesung von Romano Guardini, in der er heftig gegen den Joseph-Roman Thomas Manns zu Felde zog. Ihm war der freie literarische Umgang

mit dem Alten Testament, wie Thomas Mann es tat, ein Skandalon. Guardini hatte, wie kein anderer vor ihm, die ästhetischen Möglichkeiten im Christentum neu aufgewiesen und auch für die Bibellektüre brauchbar gemacht. Dabei hat er jedoch die Wahrheitsfrage noch streng theologisch gestellt. Er befürchtete eine Verfälschung der biblischen Intentionen. Guardini urteilte aus der religiös anspruchsvollen kirchlichen Tradition und konnte und wollte nicht erkennen, was dennoch an Substanz bei Thomas Mann verblieben oder sogar hinzugekommen war.

Dasselbe Urteil hätte Guardini mit seinen damaligen Voraussetzungen auch über den Roman von Stefan Heym fällen müssen „Der König David Bericht“, in dem der biblische Text in fiktionaler Weise redaktionell untersucht und in Frage gestellt wird, als Kaschierung eines großartigen Königsbildes.

Thomas Mann nennt die Bibel ein „gewaltiges Monument“ der Weltliteratur, eine „Menschheitschronik“, ein „aus dem Gestein verschiedener geologischer Zeitalter zusammengewachsenes Buchgebirge“. Gewiß sind dies sakrale Übertreibungen, die die singuläre Bedeutung der Bibel für die gesamte Geistesgeschichte herausstellen sollen.

Die Wahrheitsfrage Guardinis ist bis heute offen geblieben. In einem von mir durchgeföhrten Seminar über biblische Metaphern stellten sich letztlich zwei Positionen heraus, die sich nicht gegenseitig ausschließen müßten: Die Bibel als Glaubensaussage und Grundlegung des christlichen Glaubensbewußtseins auf der einen Seite, die Bibel als bedeutsame, wenn nicht sogar unentbehrliche literarische Lektüre für alle, ohne den direkten Hintergedanken einer Bekehrung zum Christentum.

Sah man bislang in der literarischen Bibellektüre in der Nachfolge Goethes und Heines einen von der Glaubenssubstanz der Bibel wegführenden Säkularisierungsprozeß, so kann man heute einen eher umgekehrten Weg erkennen und anbahnen: das literarische Verständnis der Bibel als Zugang zu den großen Fragen der Menschheitsgeschichte. Mögen einige beim ästhetischen Verständnis stehenbleiben, andere darüber hinausgehen. Wer aber mag entscheiden, wo das Ästhetische aufhört und wo das Religiöse ohne literarisches Vorverständnis in eine selbstgerechte Ideologie umschlägt? Das Lesen der Bibel ist immer von Nutzen, wenn sich menschliche Erfahrungen klären, bestätigen oder in Frage stellen. Die Bibel gehört allen.

Dies Plädoyer für die literarische Bibellektüre soll andere Formen der Bibelbenutzung nicht beiseiteschieben, sie eher auflockern, ergänzen und erweitern. Vielen ist es so ergangen, daß sie nur langsam die große Scheu vor der Bibel als etwas Heiligem und Unantastbarem überwandern und dazu kamen, die Texte unvoreingenommen zu lesen, sogar mit einem besonderen Unterhaltungsinteresse. Die Geschichten, die in der Bibel erzählt werden, erhalten aufgrund ihrer literarischen Qualität einen unerschöpflichen Reichtum. Eine voreilige theologische Deutung verstellt nicht selten die Lust am Lesen.

Um ein vielseitiges literarisches Verständnis der Bibel zu fördern, dazu ist die Literatur aufgerufen. Kein bloß schöngestiges Aneignen und äußeres Zitieren ist gemeint. Ich spreche auch nicht gegen eine, sondern für eine exegetische Auseinandersetzung, aber mit eigenen literarischen Konsequenzen. Muß man zum Beispiel auch die Kindheitsgeschichte Jesu, wie sie bei Matthäus und Lukas vorliegt, historisch in Frage stellen, so braucht sich die Literatur nicht um ein historisches Bibelverständnis zu kümmern. Sie bringt Verständnis für eine poetische Wortwörtlichkeit: Mit der Poesie zurückgewinnen, was die wissenschaftliche Analyse zerstückelt und entmythisiert. Bethlehem bleibt ein biblischer Topos, die drei Magier bleiben die unvergleichlichen Sterndeuter, der Baum

des Lebens wächst seit der Steinzeit im Paradies und wird noch immer zum Baum der Erkenntnis. Diesen poetischen Fortbestand kann und muß die Wissenschaft respektieren, bis auf höherer Ebene einmal wieder unser zerrissenes Bewußtsein zur Einheit findet.

Die Literatur mit ihren eigenen Erfahrungsweisen sorgt dafür, daß die Wissenschaft nicht übermächtig wird und das an sie Ausgelieferte nicht in ihren Händen allein bleibt. Das ist Provokation, auf einen kurzen Nenner gebracht: die Auseinandersetzung zwischen der theologischen Argumentation und der religiösen Metaphorik.

1. Exkurs: Die profane Jesusgestalt in der Literatur

Wie die Herausforderung durch die Profanität aussehen kann, läßt sich an der Jesusgestalt, der zentralen Figur, der sich christliche Literatur zuwenden kann, aufzeigen. In einem kurzen Text „Der Einzug in Jerusalem“ habe ich einige traditionelle und modische Jesus-Titel addiert und dann diese litaneiartige Provokation dem Kreuzigungsweg vorangestellt:

Auf einer Eselin
Jesus
der Wundertäter
der Geschichtenerzähler
der Brotvermehrer
der Weltverbesserer
der Weisheitslehrer

Jesus
wie man ihn sich wünscht
wie man ihn gerne braucht
einen Superstar
einen Revolutionär
einen Propheten
einen Gottessohn

Hosanna
die Steine müßten schreien:
Kreuzigt ihn¹⁵

Es wären noch weitere Jesus-Titel zu nennen und zu überprüfen, zum Beispiel der Königstitel im Gegensatz zum Wanderprediger, das Bild vom Weltenrichter zur traditionellen Heilandsgestalt oder der Titel des Meisters, des Erlösers und Leidensknechtes. Die Literatur verhält sich der Jesusgestalt gegenüber manchmal sehr grell, häufiger aber noch nähert sie sich sehr scheu, wendet sich lieber dem mittelalterlichen Spiegelbild Franz von Assisi zu.

Die historische Sichtweise der Jesusgestalt verläuft parallel zur Entstehung der Bilder aus der Schule der Nazarener. Theologiegeschichtlich liegt der Neubeginn ohne Zweifel bei der Leben-Jesu-Forschung, die versucht hat, durch den Jesus des Glaubens (Dogmatik, Liturgie) zurückzufragen nach dem historischen Jesus von Nazareth.

Die beiden wichtigsten Werke dieser Richtung, das von David Friedrich Strauß (1835/36) und von Ernest Renan (1863), sind vornehmlich selbst Literatur, keine wissenschaftlichen Abhandlungen im Traktatstil. Es sind Bücher, die einen großen Leserkreis angeprochen und Grundverhaltensmuster im Denken hervorgerufen haben. Es ist an der

„Am Abend nahm er mit den Jüngern sein letztes Mahl ein. Es war dies nicht, wie man später irrtümlich angenommen hat, das übliche Passahmahl; indessen wurde für die Urkirche dieses Abendessens das wahre Passahmahl und das Siegel des neuen Bundes. Jeder Jünger knüpfte daran seine teuersten Erinnerungen, und gar mancher von den rührenden Zügen aus dem Leben des Meisters, die ja jeder im Gedächtnis treu bewahrte, wurden mit diesem Mahl in Verbindung gebracht, das der Eckstein christlicher Liebe und der Ausgangspunkt der trefflichsten Einrichtungen geworden ist. Gewiß floß in dieser Stunde das Herz Jesu über von zärtlicher Liebe zu der kleinen Gemeinde, die ihn umgab. Sein heiterer, starker Geist fühlte sich frei und leicht trotz der düsteren Ahnungen, die ihn erfüllten. Für jeden seiner Freunde hatte er ein liebevolles Wort.“

Aus: „Das Leben Jesu“ von David Friedrich Strauß

„So in den Gedanken seines nahen Todes vertieft, mochte er diesen zugleich aus dem Gesichtspunkt eines Opfertodes, sein Blut als die Weihe eines neuen Bundes zwischen Gott und der Menschheit betrachten, und um der Gesellschaft, die er begründen wollte, einen lebendigen Mittelpunkt zu geben, mochte er diese Brot- und Weinverteilung als eine zu wiederholende Feier anordnen. Das alles war natürlicherweise möglich; ob aber alles auch wirklich so wie es die Evangelisten uns berichten, vor sich gegangen, ist eine andere Frage.“

Am Text von Renan, der für die Entwicklung in Frankreich exemplarisch ist und bis zur Position Leon Bloys weitergewirkt hat, erkennt man den Stil des verständlichen Nacherzählens. Man könnte verführt sein zu meinen, es handele sich um nichts weiteres als um eine Fortsetzung des frommen Erbauungsschrifttums. Viel eher muß die profane Tendenz erkannt werden: Jesus als große Persönlichkeit, entkleidet des Heiligenscheins, wenn auch von stimulierender Anziehungskraft, eine literarisch konzipierte Figur. Die Nähe des 19. Jahrhundert-Kitsches mag dies noch unterstreichen.

Am Text von David Friedrich Strauß, der den modernen deutschen Entwicklungsstrang bis hin zur Theologie Bultmanns anzeigt, fällt dagegen die kritische Einstellung auf: ein Fragen, was gewesen sein könnte, der Versuch eines natürlichen Verstehens und Erklärens auf biblischer Grundlage, und gleichzeitig eine profane Infragestellung von außen. Eine solche literarische Einstellung zog theologische Konsequenzen nach sich und führte zu einem profanen Verständnis der Jesusgestalt.

Progressiver noch als diese beiden Dokumente aus der Leben-Jesu-Forschung ist innerhalb der Dichtung des 19. Jahrhunderts der literarische Zugriff Heinrich Heines gewesen. Man hat seine religionskritischen Äußerungen, besonders in katholischen Kreisen, vielfach übersehen oder falsch eingeschätzt. In der Tat aber ist er nach Lessing der wichtigste Religionskritiker. Eines seiner Stilmittel ist die Lächerlichkeit. Durch seine kritische Fragestellung hat Heine den politischen Jesus entdeckt, einen Jesus der gesellschaftskritischen Emanzipation, wie man im Jargon der vergangenen Jahre sagen könnte. An zwei Texten kann man sich die Position Heines verdeutlichen.

Aus: „Deutschland – ein Wintermärchen“, Caput XIII

Und als der Morgennebel zerrann,
Da sah ich am Wege ragen,
Im Frührotschein, das Bild des Mannes,
Der an das Kreuz geschlagen.

Mit Wehmut erfüllt mich jedesmal,
Dein Anblick, mein armer Vetter,
Der du die Welt erlösen gewollt,
Du Narr, du Menschheitsretter!

Sie haben dir übel mitgespielt,
Die Herren vom hohen Rate.
Wer ließ dich auch reden so rücksichtslos
Von der Kirche und vom Staate!

Zu deinem Malheur war die Buchdruckerei
Noch nicht in jenen Tagen
Erfunden; du hättest geschrieben ein Buch
Über die Himmelsfragen.

Der Zensor hätte gestrichen darin
Was etwa anzüglich auf Erden,
Und liebend bewahrte dich die Zensur
Vor dem Gekreuzigtwerden.

Ach! hättest du nur einen andern Text
Zu deiner Bergpredigt genommen,
Besässt ja Geist und Talent genug,
Und konntest schonen die Frommen!

Geldwechsler, Bankiers, hast du sogar
Mit der Peitsche gejagt aus dem Tempel –
Unglücklicher Schwärmer, jetzt hängst du am Kreuz
Als warnendes Exempel!

Aus: „Die Stadt Lucca“, Kapitel VII

„Es ist der Gott, den ich am meisten liebe – nicht weil er so ein legitimer Gott ist, dessen Vater schon Gott war und seit undenklicher Zeit die Welt beherrschte: sondern weil er, obgleich ein geborener Dauphin des Himmels, dennoch, demokratisch gesinnt, keinen höfischen Zeremonialprunk liebt, weil er kein Gott einer Aristokratie von geschorenen Schriftgelehrten und galionierten Landsknechten, und weil er ein bescheidener Gott des Volkes ist, ein Bürger-Gott, un bon dieu citoyen. Wahrlich, wenn Christus noch kein Gott wäre, so würde ich ihn dazu wählen, und viel lieber als einem aufgezwungenen absoluten Gottes, würde ich ihm gehorchen, ihm, dem Wahlgotte, dem Gottes meiner Wahl.“

Bei einer Besprechung des Textes aus dem „Wintermärchen“ meinten verschiedene, es wäre ein religiöses Spottgedicht, dem aber von anderer Seite sofort widersprochen wurde. Woher kam dieser Eindruck? Man erwartet, daß vom Kreuz und zum Kreuz in der Sprache der Frömmigkeit geredet wird. Da dies hier nicht geschieht, können solche Reaktionen entstehen. Wir müssen damit rechnen, daß so manches, was aus der Sprache der Frömmigkeit herausfällt, eben nicht Spott ist. Heine betreibt literarische Religionskritik, eine literarische Form, welche die fromme Literatur in allen Hochreligionen begleitet hat.

Man muß bei dem „Wintermärchen“ Heines nach dem Sinn öffentlichen Redens fragen, um diesen Text richtig zu verstehen. Jesus hat, wie Heine es mit dem Stilmittel der Kontrastierung verdeutlicht, nicht harmlos gepredigt, hat die Leute nicht fromm auferbaut, er hat so geredet, daß er dafür ans Kreuz kam; rücksichtslos von der Kirche und vom Staate. Wenn er so geredet hätte, wie die Kirche und der Staat es wünschten, es zu Heines Zeit durch Zensur vorschrieben – ein herrliches Ironiesignal – dann wäre ihm die Schande des Kreuzes erspart geblieben.

Martin Buber, Jude wie Heine, hat pathetisch von Jesus als dem großen Bruder gesprochen. Heine dagegen redet Jesus mit „mein armer Vetter“ an. Damit durchbricht er das Tabu der Frömmigkeitswelt und trifft auf einen Jesus, der wie er ein armer Jude ist. Jesus bleibt nicht in frommer Verklärung, sondern wird in seinem öffentlichen Scheitern benannt. Ein so enttabuisierter Jesus kann nicht auf den Raum der Kirche und eines frommen Sprechens beschränkt bleiben. Er rückt in die profane Welt, wird zum politischen Exempel.

Eine ähnliche Auseinandersetzung wie mit dem Gekreuzigten hat Heine mit dem königlichen Christus vorgenommen. Der Text aus der „Stadt Lucca“ besitzt viele ironische Untertreibungen, kommt aus einem literarischen Schwebzustand nicht heraus. Aber gerade dadurch wird es dem Literaten Heine möglich, Jesus in ein demokratisches Sozialgefüge hineinzukonzipieren. Man möchte zu dieser Zeit diese Ansätze übersehen. Heute werden sie überdeutlich. Gewiß mag hier ein dogmatisches Verlustkonto zu verbuchen sein, gleichzeitig wird aber, außerhalb der traditionellen Theologie, in der Profanität von Literatur ein neuer Zugang zu dem Jesus von Nazareth freigelegt: ein bürgerlicher, ein proletarischer, kein adeliger, und doch höchst respektabler Jesus von Nazareth.

3. Sakralsprache und Literatur

Viele Probleme im Verhältnis von Christentum und Literatur gehen auf Unsicherheiten im Sprachgebrauch zurück. Je nach Alter, nach Gruppierung oder sozialer Herkunft steht man auf einer anderen Stufe in der Entwicklung von der Sakralsprache zur Profansprache. Gemeint ist damit der Säkularisierungsprozeß, der noch immer unterschiedlich angeeignet, akzeptiert und beurteilt wird. Die Wurzeln reichen weit zurück, bis in jene Zeiten, die kulturgeschichtlich gleichsam am Anfang stehen und von der Religionswissenschaft gerade heute neu hervorgekehrt werden. Hier liegt meiner Meinung nach ein wichtiges Aufgabengebiet für die Literatur. Sie hat exemplarisch Spracharbeit über ihren Rahmen hinaus zu leisten.¹⁶

Zwei Überlegungen zum Christentum sind hierbei von aufschlußreicher Wirkung:

1. These: Das Christentum ist eine Pfropfreligion. Das paulinische Bild vom aufgepfropften Reis auf einen Wildling kann dabei wegweisend sein. Eine solche theologische Vorstellung geht davon aus, daß im Wesen des Christentums frühere Religionen präsent geblieben sind und nachwirken. Daß das Bewußtsein des Judentums im Christentum nachwirkt und nachwirken soll, steht außer Frage. Wie aber verhält es sich mit dem Heidentum, das sich im Übergang von der Jäger- zur Nomadenkultur, von der Sammler- zur Ackerbau- und Stadtkultur entwickelt hat? Fast alle Metaphern, Opferriten und Segnungen reichen in diese Religion von Himmel und Erde zurück, mag sie sich noch so verschieden entfaltet haben. Die ersten Kapitel der Genesis spiegeln noch diesen religiengeschichtlichen Zustand. Heutige Remythisierungen wissen um diese Ursprünge. Ein solches Denken ruft Zustimmung und Verdächtigung hervor, auch viele Zwischenstufen sind wirksam: verschiedene Formen von Mystik, Frömmigkeit und Meditation.

2. These: Das Christentum besteht aus verschiedenen Christentümern, wobei eine neue Dreiteilung notwendig geworden ist: katholisch, mitzuverstehen ist das orthodoxe Christentum, protestantisch, wozu auch die vielen Untergruppierungen und Sekten gehören, und säkularisiert, ein Entwicklungsprozeß, der mit Lessing und Heine zunächst den protestantischen Bereich betraf und heute auf den katholischen voll übergegriffen

hat: ein Kulturchristentum mit loser oder keiner kirchlichen Bindung, ein Bereich, von dem die progressiven modernen Anstöße ausgegangen sind und ausgehen, vor allem ästhetisch-künstlerisch und sozialpolitisch. Dies säkularisierte Christentum kann von humanistischen Zielvorstellungen geprägt sein, von den demokratischen Grundsätzen der Französischen Revolution, von einem hohen Kulturbewußtsein überhaupt. Es ist nicht immer klar auszumachen, welche Rolle Religion, Christentum und Kirche hierbei spielen.

Das alles hat babylonische Sprachverwirrung ausgelöst. Jeder hat einen anderen sprachlichen Heimatbezug und möchte ihn erhalten oder entwickeln. Die Schattierungen zwischen sakral und profan bestimmen so manches Gruppenbewußtsein.

Um den Unterschied in seiner grundsätzlichen Bedeutung herauszustellen, seien zwei Zitate von dem bekannten Religionswissenschaftler Mircea Eliade angeführt:

„Jede Welt ist das Werk der Götter, denn sie ist entweder unmittelbar von den Göttern geschaffen oder von Menschen, die den exemplarischen Akt der Schöpfung rituell erneuerten, geweiht und damit kosmisiert worden. Der religiöse Mensch kann nur in einer geheiligen Welt leben, weil nur eine solche Welt am Sein teilhat und somit wirklich existiert . . . Der religiöse Mensch empfindet ein tiefes Heimweh nach der göttlichen Welt, er sehnt sich nach einem Haus, das dem Haus der Götter gleicht, so wie es die Tempel und Heiligtümer taten. In diesem Heimweh drückt sich der Wunsch aus, in einem Kosmos zu leben, der rein und heilig ist, so wie er es im Anfang war, als er aus den Händen des Schöpfers hervorging . . . Das Erlebnis der heiligen Zeit sollte dem religiösen Menschen erlauben, in periodischer Wiederkehr den Kosmos wiederzufinden, wie er in principio, in dem mythischen Augenblick der Schöpfung war.“

Und die Kehrseite davon:

„Erst in der modernen europäischen Gesellschaft hat der areligiöse Mensch sich voll entfaltet. Der moderne areligiöse Mensch nimmt eine neue existentielle Situation auf sich: er betrachtet sich als Subjekt und Agent der Geschichte, und er verweigert sich dem Transzendenten. Anders ausgedrückt, er akzeptiert keine Art von Menschlichkeit außerhalb der menschlichen Verfassung, wie sie sich in den verschiedenen geschichtlichen Situationen erkennen lässt. Der Mensch macht sich selbst, und er kann sich nur wirklich selbst machen in dem Maß, als er sich selbst und die Welt de-sakralisiert. Das Sakrale steht zwischen ihm und seiner Freiheit. Er kann nicht er selbst werden, ehe er nicht vollends demystifiziert ist. Er kann nicht wirklich frei sein, ehe er den letzten Gott getötet hat.“¹⁷

Religionsgeschichtlich betrachtet muß man also einen scharfen Gegensatz zwischen sakral und profan betonen: das Profane als Negation des Sakralen. In allen archaischen Religionen ist dieser Gegensatz anzutreffen. Das Sakrale ist etwas vom Profanen völlig Verschiedenes, ist jener Bezirk, in dem sich das Göttliche sinnspendend zeigt. Das Profane dagegen ist das Ungeformte, die nicht vom Menschen und damit von den Göttern bewohnte Erde. In heiligen Bezirken und von altersher festliegenden Zeitperioden wird – oder besser – wurde durch überlieferte Handlungen, Zeichen und Texte die Welt des Alltagslebens in die Sphäre des Göttlichen hineingehoben. So erst bekam das Leben seine Beständigkeit. Das Sakrale war die Realität schlechthin.

Heute kann es nicht mehr um diesen alten Gegensatz gehen, sondern um den Gegensatz einer sakral gewesenen Vergangenheit und einer profan zu verstehenden Zukunft. Für unser geschichtliches Bewußtsein ist dieser Übergang, der sich schon lange abspielt und vom Christentum noch immer aufgehalten wird, von größter Wichtigkeit. Das Profane erscheint nun als die Realität schlechthin, und alles Sakrale wirkt leer, überlebt und nicht zuletzt auch unwirklich. Der Gegensatz von profan und sakral ist nicht mehr ein gegenwärtig erfahrbarer, sondern ein aus der Geschichte gewußter, ein in der Erinnerung verbleibender.

Viele versuchen nach dem Konzil, das katholische Christentum wieder auf ein sakrals Verständnis der Welt festzulegen, ja sogar einzuengen. Wie sehr dies auch in außerkirchlichen Vorstellungen erwünscht sein kann, hat das Buch von Lorenzer „Das Konzil der Buchhalter“ gezeigt. Aber die Stimmen mehren sich, das Christentum an diesem Prozeß der Profanität teilnehmen zu lassen.

„Die Möglichkeit einer profanen Zukunft ist deshalb noch keine fatalistische Prognose für das Christentum, weil dieses mehr ist als Religion. Es hat nicht nur dazu beigetragen, daß die profane Welt von heute entstanden ist, sie bleibt ihm wesensverwandt, so paradox dies klingen mag.“¹⁸

Von dem Gegensatz sakraler Vergangenheit und profaner Zukunft ist die Sprache sowohl als Kommunikationsmittel als in ihrem metaphorischen Aussagegehalt betroffen. Man würde es sich jedoch zu einfach machen, wenn man glaubte, die profane Sprache könnte die religiösen Erfahrungen von heute ohne weiteres wiedergeben. Auch ein Rückzug auf die Form der alten Sakralsprache bleibt ein Rückzug. In der Spannung von sakral und profan muß sich glaubwürdiges literarisches Sprechen bewähren.

Mit dem Begriff der Sakralsprache kann man eine Vielzahl von Sprachgeschichten zusammenfassen, die den Traditionszusammenhang gewährleisten. Die wichtigsten Kennzeichen sind folgende:

- Sakralsprache ist vorwiegend mythologische Rede und als solche Manifestation des Numinosen in Kosmos und Geschichte.
- Der Gebrauch der Sakralsprache ist gebunden an vorgeschriften Anlässe, an heilige Orte und Zeiten und im Wortlaut über Jahrhunderte hin gleichbleibend. Eine willkürliche Veränderung kam einem Sakrileg gleich.
- Sakralsprache wurde dort gesprochen, wo Religionen mit Stamm, Reich oder Staat gleichsam numinos identisch gesetzt wurden. Sie verlangte hier vor allem ein hoheitliches Sprechen, festgelegtes Zeremoniell, Proklamationskraft und rechtskräftige Formeln.
- Zur Sakralsprache gehört ein hoher literarischer Anspruch. Sie konnte deshalb nicht Umgangssprache sein, wenn auch die Umgangssprache von ihr sakralisiert werden konnte.
- Das Verlesen eines sakralen Textes stand normalerweise einer dazu geweihten oder privilegierten Person zu, in vorgeschrriebener Haltung und Gewandung.

Die Erfahrungsbereiche solchen Sprechens sind heute im Schwinden. Sie hatten bislang noch ihren Ort in der lateinischen Liturgie, auch in bestimmten Formen ländlicher Religiosität. Ein demokratisches Sprechen ist seinem Wesen nach nicht mehr sakral. Dennoch vermag es Autorität zu begründen und auszudrücken. Es ist nicht erstaunlich, daß es dabei Rückgriffe auf eine gewisse sakrale oder religiöse Vorgegebenheit braucht, wie zum Beispiel in der Präambel des Grundgesetzes der Bundesrepublik oder der Verfassung eines Bundeslandes. „Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen von dem Willen beseelt, seine nationale und staatliche Einheit zu wahren und als gleichberechtigtes Glied in einem vereinten Europa dem Frieden der Welt zu dienen, hat das Deutsche Volk . . .“

Es ist nicht so, wie man denken könnte, daß sich im Laufe der Zeit eine schon bestehende profane Sprache ständig erweitert hätte, es ist viel eher so, daß Bereiche, die von der Sakralsprache beherrscht wurden, sich ihrer sakralen Dignität entledigten und so eine neue Form profanen Sprechens ausgelöst haben. Die profane Sprache steht also nicht einfach neben der Sakralsprache, sondern ist weitgehend ein Ergebnis aus einem heute noch fortgehenden Prozeß der Entsakralisierung.

Die Entwicklungslinien der Entsakralisierung oder Säkularisierung der Sprache, denen jeweils ein religiöser Neugewinn entspricht, können hier nur stichwortartig nachgezogen werden.

- Schon die Propheten entsakralisierten und säkularisierten die eigene und die umliegende Religiosität, um die neuen heilgeschichtlichen Erfahrungen benennen zu können.
- Jesus selbst hat nach den Evangelien Umgangssprache gesprochen, mit narrativer wie rhetorischer Poesie, und damit die sakrale GesetzesSprache abgelöst.
- Die griechische Philosophie leistete ihren Beitrag zur Entsakralisierung und lieferte wichtige Voraussetzungen für die entstehende Wissenschaftssprache der Theologie.
- Das neuzeitliche naturwissenschaftliche Denken zerstörte die tradierte Sakralität des Kosmos; die moderne Verwissenschaftlichung und Demokratisierung unserer Gesellschaft haben einen vorläufigen Schlußpunkt gesetzt.

Für die Literatur und damit auch für die christliche Literatur ist nun aufschlußreich, daß sie sich im Prozeß der Entsakralisierung und Säkularisierung, der Verwissenschaftlichung und Profanisierung anders verhalten hat. Zum Teil schloß sie sich dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch an, die christliche Literatur der Sprache der theologischen Wissenschaft, besonders nachhaltig bis heute im protestantischen Kirchenbereich. Wichtiger als dieser Anpassungsprozeß sind die für die Literatur typischen Reaktionen. Die Dichtung entsakralisierte ein bestimmtes traditionelles Vokabular und säkularisierte gleichzeitig neue Erfahrungen, sei es die erotische Liebe oder die Natur, seien es politische Zukunftserwartungen, seien es die Arbeit, die Technik, die Krankheit oder der Tod.

Die Dichtung hob die archaischen religiösen Erfahrungen im Ästhetischen auf und wurde dadurch zum wichtigsten Hort religiöser Erinnerung und Rückbesinnung. Ein Schlagwort in diesem Zusammenhang ist die Remythisierung. Namen wie Hölderlin und Thomas Mann zeigen die Randbreite dieser Entwicklung auf. Aber im Grunde ist jeder Schriftsteller davon betroffen, und wenn es nur Formen sind, sich gegen die Remythisierung zu wehren. Einige spezielle Punkte müssen noch eigens herausgestellt werden:

- Die literarische Subjektivität. - Während die Sprache der Wissenschaft darauf abzielt, möglichst objektiv, logisch, informativ, verlässlich und für den Verstand überprüfbar zu sein, geht die Sprache der Literatur bewußt einen anderen Weg, nämlich den der Subjektivität des Künstlers. Sie wird zum Maßstab, dient der Sondierung und bewirkt die fiktional-ästhetische Umsetzung.
- Überstrapazierung der Metapher. - Verlust und Neugewinn in dieser sprachlichen Entwicklung gehen zu Lasten und auf Kosten der Metapher. Sie macht einen bisher nicht bekannten Wandel durch. Die schwebenden, differenzierten Erfahrungen spiegeln sich auf recht unterschiedlichen metaphorischen Ebenen. Wortkombinationen, paradoxe Aussagen, Bildbrüche, ironische, ins Lächerliche gehende Anspielungen haben für die Schriftsteller den Schreibprozeß ungemein erschwert und das Leseverständnis an die Willkür und Unverständlichkeit ausgeliefert, unverständlich für die, die nicht ähnlichen Strömungen angehören. Einheitlichkeit wird nur in überdauernden oder neu sich konstituierenden Gruppen erreicht, die oft genug allgemeine Geltung und Anerkennung beanspruchen.

- Sinnhaftigkeit und Sinnlichkeit. - Daß Literatur immer sinnenhaft und sinnlich gewesen ist, steht außer Zweifel. Wo immer die Sinnlichkeit verdächtigt oder sogar diffamiert wurde, war die Kunst und Literatur mitbetroffen. Die Sinnenfeindlichkeit des Christen-

tums ist oft genug angeprangert worden, am schärfsten vielleicht von Heinrich Heine, der aber auch gleichzeitig aufgrund des im Katholizismus nachwirkenden heidnischen Elementes diesen partiell gegenüber dem Protestantismus in Schutz genommen hat. Die vom Christentum akzeptierte Literatur könnte dazu beitragen, eine sinnlich erfahrbare Religiosität zu fördern, eine religiöse Sprache weiterzuentwickeln, die eben anders ist als die theologische Begrifflichkeit oder die althergebrachte Frömmigkeitssprache.

- Das unliterarische Publikum. - Solange die Literatur bestimmte Tendenzen und Erwartungen in der Kirche bestätigte, fand sie große Resonanz. Lange Zeit war es ein gemeinsames Bildungsbewußtsein, das Literatur attraktiv erscheinen ließ. Bei den modernen christlichen Klassikern war es zudem der Werbeeffekt der Kirche. Als beides nachließ, ließ auch das Interesse nach. Für viele literarische Werke ist heute das christliche Publikum zu konservativ festgelegt, mit dem Abstand vom Konzil zunehmend. Christliche Schriftsteller und Schriftstellerinnen, wenn sie sich so verstehen, sind sie meist unter den säkularisierten, außerkirchlichen Christen. Es ist sicherlich nicht schlecht, in diesem Horizont zu schreiben, da hier Religion und Menschenleben am ehesten übereinstimmen, da hier das Wagnis der inneren Freiheit am ehesten Raum hat.

Provokation und Meditation – mit diesen beiden Begriffen kann man den Möglichkeitsbereich christlicher Literatur aufdecken. Sie sind als kontrastive Momente zu denken. Im kulturpolitischen Kontext ist die Provokation durch den Prozeß der Säkularisierung vorgegeben. Indem dieser Prozeß einbezogen wird, entsteht die für das Christentum entscheidende Herausforderung, erhält die Literatur ihre Zeitidentität. Daß umgekehrt der christliche Glaube immer eine Provokation darstellt, wenn er in der Radikalität der Bibel auftritt, braucht nicht näher begründet zu werden. Das Meditative im Kontrast zur Provokation macht ein Gedicht nicht zu einem Gebet, einen Roman nicht zu einer frommen Betrachtung, wohl aber hebt es die Verabsolutierung des Ästhetischen auf, sorgt dafür, daß die fiktionale Umsetzung von gesellschaftlicher, psychischer, historischer Realität ins Ästhetische sich in der Person des Autors verankert, eine über sich hinausweisende, um nicht zu sagen, eine von der Transzendenz geprägte Atmosphäre annimmt. Solches wäre hoffenswert.

2. Exkurs: Die Metaphernsprache bei Annette von Droste-Hülshoff und Elisabeth Langgässer

Als Beispiel für die Subjektivität literarischer Erfahrung kann jenes Gedicht der Droste angesehen werden, das bei einem modernen Verständnis ihres Werkes ganz zentral ist. Es ist das Gedicht „Das Spiegelbild“, in dem die Dichterin nach ihrem eigenen Selbst forscht und vor dessen Abgründigkeit zurückschreckt, sich aber dennoch annimmt. Die Ich-Erkundung, gespiegelt im Spiegelbild, führt in eine Tiefenschicht eigener Fremdheit, der sie sich „unbeschuh“ wie Moses dem Dornbusch naht. Eine biblische Metapher, die seit altersher für die wichtigste Form der Gotteserfahrung steht, wird hier mit der Selbsterfahrung gekoppelt, an sich ein ungeheuerer Vorgang, wenn man nicht von einer allgemeinen biblischen Verfügbarkeit ausgeht, ein blasphemischer und zugleich ein ungemein christlicher Vergleich. Vor der Entdeckung der Tiefenpsychologie geschieht hier eine im letzten nicht näher zu bezeichnende Form der Selbstentdeckung, einer, so könnte man sagen, weiblichen Selbstbejahung.

Es ist gewiß, du bist nicht ich,
Ein fremdes Dasein, dem ich mich
Wie Moses nahe, unbeschuhet,
Voll Kräfte, die mir nicht bewußt,
Voll fremden Leides, fremder Lust;
Gnade mir Gott, wenn in der Brust
Mir schlummernd deine Seele ruhet!¹⁹

Die Spannung von Ich und Spiegelbild führt im „Geistlichen Jahr“ der Droste oft zu einer dialektischen Glaubensaussage. In der bekannten Eingangsstrophe vom „Pfingstmontage“ heißt es:

O Glaube! wie lebend'gen Blutes Kreisen,
Er tut mir not;

Hierauf die harte Selbsteinschätzung: „Ich hab' ihn nicht.“ Diese Zerreißprobe wird auszuhalten versucht durch das Angebot einer Liebe, die selbst wiederum nur in der Form des Verlangens existiert. Die Metaphernsprache der Droste überwindet einen Glauben des Verstandes, des Fürwahrhalts und stößt ins Zentrum des Menschen vor, postuliert Lebendigkeit. Hierfür dienen insbesondere ihre vegetativen Metaphern.

Eine Vorstufe solcher Metaphern liegt in der einfachen Beschreibung von Sträuchern, Pflanzen, Gräsern, Blumen und Kräutern, um so ein Stück Schöpfung einzufangen. Der Zugriff ist die exakte Beobachtung, manchmal darüber hinaus noch ein botanisches Wissen, wie es zu ihrer Zeit in populärwissenschaftlichen Büchern vermittelt wurde. Je intensiver das Naturerlebnis, desto imaginativer werden die vegetativen Metaphern. Von diesen geht dann ein magnetisierender, die Psyche fesselnder Reiz aus. Es ist die Wechselwirkung von Natur und Seele, die den Metaphern ihre religiöse Transparenz gibt.

In dem Legendengedicht „Das verlorene Paradies“ hat die Droste dies eindringlich ins Bild gesetzt. Hier läßt sie Eva, noch ganz in der Unschuld paradiesischer Natur, im Traum Schuld und Tod menschlicher Existenz vorwegnehmen. Es entsteht Trunkenheit, ausgelöst durch die Gewitterstimmung, eine Verwirrung zwischen schmerzlicher Süße und verbotenem Wissen, eine Erregung, die Leib und Seele betrifft. Was sich in diesem Zustand ereignet hat, bleibt aufgespart in dem Bild der Rose, die die Farbe des Blutes aufgesogen, die nicht mehr dornenlos ist, sondern voller Dornen dem Menschen Schmerz zufügt.

Die Spiegelbild-Erfahrung, die Hoffnung auf Glauben sowie die vegetative Bildintensität können bei der Droste zu einer paradoxen geistlichen Aussage zusammenkommen: Heilung durch das dichterische Wort im Zusammentreffen mit dem in der Bibel verkündeten Gotteswort:

Fragst du mich, wer ich bin? Ich berg' es nicht:
Ein Wesen bin ich sonder Farb' und Licht,
Schau mich nicht an; dann wendet sich dein Sinn;
Doch höre! höre! höre! denn ich bin
Des Rufers in der Wüste Stimme.

In Nächten voller Pein kam mir das Wort
Von ihm, der Balsam sät an Sumpfes Bord,
Im Skorpion der Heilung Öl gelegt,
Dem auch der wilde Dorn die Rose trägt,
Das faule Holz entzündet sein Geglimme.

(Am vierten Sonntage im Advent)

Als Gegenbild zu einer Welt, die wachsen und blühen läßt, gibt es bei der Droste auch die Vision einer Erde, die voller Verödung und Zerstörung ist, auf der Leben nicht mehr möglich zu sein scheint. Dazu die entsprechenden Verse aus dem Gedicht „Die Mergelgrube“, die erst in unserer Zeit eine besondere Aktualität bekommen haben:

Vor mir, um mich der graue Mergel nur,
Was drüber sah ich nicht; doch die Natur
Schien mir verödet, und ein Bild erstand
Von einer Erde, mürbe, ausgebrannt;
Ich selbst schien ein Funken mir, der doch
Erzittert in der toten Asche noch,
Ein Findling im zerfallnen Weltenbau.
Die Wolke teilte sich, der Wind ward lau;
Mein Haupt nicht wagt' ich aus dem Hohl zu strecken,
Um nicht zu schauen der Verödung Schrecken,
Wie Neues quoll und Altes sich zersetze –
War ich der erste Mensch oder der letzte?

Der Gegensatz von einer bewachsenen grünen Erde und einer erstorbenen verödeten ist bei der Droste der Hintergrund für jede vegetative Metapher. Es ist die Alternative von erfülltem und entzogenem Leben. Dabei kann sogar das Verdorrte und Morsche in paradocher Weise für das Heilshafte stehen.

Noch ein kurzer Blick auf die Lyrik Elisabeth Langgässers, die sich im Anschluß an die Droste neu und sicher auch verständlicher liest. Die Dichterin selbst hat ihre Lyrik – unter den damaligen Voraussetzungen – im Sinne eines christlichen Naturgedichtes hochstilisiert. Dies soll nicht bestritten werden.

Fragt man aber nach der lyrischen Erfahrung, die diesen Gedichten zugrunde liegt, dann ist es die immer wiederkehrende Anstrengung, Sinnlichkeit und Intellektualität in Einklang zu bringen. Die Vorerfahrung ist die Sinnlichkeit, eine durch und durch erotisch durchstimmte Sinnlichkeit, wofür der Bereich der wachsenden, blühenden und sich befruchtenden Natur steht. Dahinein bringt die Dichterin die Bewußtseinsebene des antik Mythischen und des biblisch Religiösen.

Durch das Mythische wird die Natur in ihrer weiblichen Sinnlichkeit benennbar: Proserpina, Demeter, werden die Befruchtungsvorgänge sinnbildlich präsent. Durch das biblisch Religiöse wird eine Überwindung angedeutet. Das Mysterium der jungfräulichen Geburt soll zumindest bewußtseinsmäßig aus dem zeugenden und befruchtenen Zusammenhang herausführen in einen quasi unschuldigparadiesischen Zustand. Hierdurch erfolgt konsequenterweise auch eine Dämonisierung der naturhaften Sinnlichkeit.

Zur heutigen Langgässer-Interpretation müßte es gehören, daß man dieses Konzept, autor- und lesergesteuert, durchbricht und dann neu zurückfragt, daß man den Überbau zumindest weniger betont und an dessen Stelle die Breite der Naturerfahrung gelten läßt. Nur so kommt man dazu zu erkennen, daß Elisabeth Langgässer etwas ungemein Wichtiges in ihrer Lyrik versucht und grundgelegt hat: eine sinnlich erfahrbare Religiosität. Dabei die erotische naturhafte Schöpfungsgrundlage nicht ausgeklammert, sondern einbezogen zu haben, macht ihre Courage aus. Wie Sinnlichkeit in Übersinnlichkeit übergeht, dafür hält die Dichterin den wichtigen Begriff „Verwandlung“ der Metamorphose, bereit. In ihren Briefen hat sie genügend Signale gegeben. Man darf nicht zu früh das sogenannte christliche Endresultat ins Spiel bringen. So heißt es bei ihr:

„Die Proserpina ist nichts wie eine ausgegrabene Scherbe; da nehmst sie, nackt, grausam, ungereinigt, wie sie ist!“

„... aber es gibt jetzt eine sehr aufregende und anregende Zwischenform in der Art wie „Blätter und Steine“ – keine Dichtung und nicht strenge Wissenschaft, sondern etwas, das den Stempel des „Nochnicht“ trägt wie die Made, die Puppe, die Larve ... Als eben diese „Zwischenformen“ gehören sie dem Unterirdischen, dem Reich der Magie an; es sind die Tiere der Proserpina und ihre Heimat ist der Hades. So verwende ich diese Geschöpfe auch in meinen Gedichten: als das Vorgeformte, das sich noch nicht entschieden hat; das Hermaphroditische, das Zwitternde – aber damit auch das Lügnerische, Doppeldeutige.“²⁰

Als Beispiel für eine sinnenhafte Erotik, die nicht im Naturhaften stecken bleibt, sei von Elisabeth Langgässer das Gedicht „Daphne an der Sonnenwende“ angeführt:

Wird die Verfolgte sich retten
vor seiner düsteren Brunst?
Ihre Gelenke zu ketten,
wirft er ihr Erdrach und Kletten
zu als ein Zeichen der Gunst.

Glühend, erreicht sie des flachen,
ländlichen Gartens Geviert,
Löwenmaul sperrt seinen Rachen,
ach, und wie feurige Drachen
blühen die Bohnen verwirrt.

Mitleidlos wölben die lauen
Frühsommeräpfel die Brust,
schließt ihre Finger, die schlauen,
Demeter schnell um der blauen
Kapseln betäubende Lust.

Ist eine Zuflucht noch offen?
Lodern dort Fittiche auf?
Da, zwischen Seufzen und Hoffen,
hemmt, von Verwandlung betroffen,
plötzlich das Jahr seinen Lauf . . .

Mit der Darstellung des Verhältnisses von Christentum und Literatur sind wir bis nah an unsere Gegenwart herangekommen. Es kam darauf an, Vorstellungen zu korrigieren und weiterführende Gesichtspunkte ins Spiel zu bringen, um sowohl lesend wie schreibend, wie auch beurteilend den vielfältigen Problemen gerecht werden zu können. Der ästhetischen Erfahrung wird innerhalb des Christentums zu wenig Beachtung geschenkt.

Anmerkungen

1 Ein Großteil der Literatur über christliche Dichtung findet sich in: *Gisbert Kranz: Lexikon der christlichen Weltliteratur*, Freiburg 1978, das selbst ein offenes Konzept verfolgt: „Der Begriff 'christliche Literatur' errichtet kein Getto – als ob für christliche Leser allein christliche Dichtung interessant sei, oder als ob christliche Literatur sich nur an Christen wende.“ Schon dadurch, daß die theologische Literatur einbezogen wird, ist erkennbar, daß der Akzent auf dem Thematisch-Inhaltlichen liegt.

2 *Friedrich Schlegel: Ideen 148*, Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hrsg. von Ernst Behler. Bd. 2, hrsg. von Hans Eichner. Paderborn 1967, 271

3 *Martin Walser: Vom hiesigen Ton*. In: Linien, hrsg. von der Literarischen Gesellschaft (Scheffelbund) Karlsruhe. Karlsruhe 1985, 6

- 4 Schlegel als Bezugsperson bei der Klärung des Begriffs der christlichen Literatur zu nehmen, hat viele Vorteile, zumal sein Standardwerk „Geschichte der alten und neuen Literatur“ (1812/1822) als wichtiges Dokument der Literaturgeschichtsschreibung gewürdigt worden ist, nicht zuletzt auch von Heinrich Heine. Hierbei darf aber nicht übersehen werden, daß trotz des universalen Anspruchs Schlegels dieser der Romantik und romantischen Vorstellungen verpflichtet blieb. Wie er auch darüber hinaus verwies, dazu vergleiche meinen früheren Aufsatz: Der Weg Friedrich Schlegels zu einer nachromantischen Ästhetik. In: Hochland. München, 54. Jahrgang 1961, Erstes Heft, 43 – 59.
- 5 Die Apokryphen als Dichtungen anzusehen und zu bewerten, dazu vgl. *Elisabeth Gössmann: Die Verkündigung im dogmatischen Verständnis des Mittelalters*. München 1957, 26 – 39.
- 6 *Friedrich Schlegel: Geschichte der alten und neuen Literatur*. Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Bd. 6, hrsg. von Hans Eichner. Paderborn 1961, 284f. Im Unterschied zu den christlich orientierten Romantikern ist man heute eher bestrebt, das Vor- oder Außerchristliche in der Literatur des Mittelalters und der nachfolgenden Zeit zu betonen.
- 7 Ansprachen und Predigten von Papst Johannes Paul II. bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland, Kevelaer 1980, 184f
- 8 *Friedrich Schlegel: Philosophische Lehrjahre*. Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Bd. 18, hrsg. von Ernst Behler, 1963, 253
- 9 *Friedrich Schlegel: Athenäum 222*, Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Bd. 2, hrsg. von Hans Eichner, 1967, 201
- 10 *Johann Wolfgang von Goethe: Dichtung und Wahrheit*, 12. Buch, Goethes Werke, Hamburger Ausgabe, Bd. 9, 1955, 509
- 11 Vgl. *Günter Niggli: Biblische Welt in Goethes Dichtung*. In: *Literatur und Religion*, hrsg. von Helmut Koopmann und Winfried Woesler. Freiburg 1984, 131 – 149
- 12 *Friedrich Schlegel: Geschichte der alten und neuen Literatur*. Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Bd. 6, hrsg. von Hans Eichner, 1961, 151 – 153
- 13 *Heinrich Heine: Vorrede zur zweiten Auflage von: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. Heinrich Heine, Sämtliche Werke, hrsg. von Klaus Briegleb, Bd. 5. München 1976, 512
- 14 Näher eingegangen bin ich auf das „Geistliche Jahr“ in dem Kapitel „Das ‚Geistliche Jahr‘ als Confessio“ in dem Buch „Annette von Droste-Hülshoff. Ich und Spiegelbild. Zum Verständnis der Dichterin und ihres Werkes“. Düsseldorf 1985, 89 – 109
- 15 *Wilhelm Gössmann: Religion: das Menschenleben. Eine literarische Wiedergabe biblischer Erfahrungen*. Kevelaer 1981, 87
- 16 Die Ausführungen greifen zurück und führen weiter, was ich in den beiden Büchern schon vor längerer Zeit dargelegt hatte: *Sakrale Sprache*. München 1965; *Glaubwürdigkeit im Sprachgebrauch*. München 1970
- 17 *Mircea Eliade: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Hamburg 1957 (rororo-Taschenbuch), 38f, 120
- 18 *Elisabeth Gössmann: Religiöse Herkunft – profane Zukunft. Das Christentum in Japan*. München 1965, 7
- 19 Das Spiegelbild. Annette von Droste-Hülshoff, Sämtliche Werke, hrsg. von Günther Weydt und Winfried Woesler, Bd. I. München 1973, 142
- 20 *Elisabeth Langgässer: Gedichte*. Hamburg 1959 (Vorwort), 19 und 15

SUMMARY

Because the concept of christian literature is questioned today a historical overview should give new insights. The main difficulty in this will be the change from sacred to a profane understanding of literature. This now is also recognized by the official church as the Pope's speech in Munich 1980 proofs. Literature in her special actual experiences appears as challenge and partner of Religion and Theology. Under this aspect also the bible is seen in a new light. The literate understanding of the bible is the decisive base in the discussion between Christianity and literature. Bible reading outside the inner church tradition therefore is examined (Goethe, Heine, Th. Mann). Thus the christian conscience is broadened. Also the person of Jesus in profane literature has own aspects. Instead of the earlier distance towards these texts they are today recognized. With the De-sacralization in general one can register a Resacralization in Literature. This way literature preserves the sacred-religious origins who are lost in modern conscience. A final analysis of the use of metaphor as important for christian language understanding shows new perspectives. The considerations start with a critical reference to Friedrich Schlegels position.

RÉSUMÉ

Un aperçu sur l'histoire de la littérature est présenté pour en fournir de nouveaux éléments du sujet, étant donné qu'aujourd' hui la définition de la littérature chrétienne est devenue douteuse. On montre, comme problème principal, la transformation d'une compréhension sacrale de la littérature à une compréhension profane. L'opinion publique de l'Eglise en tient compte aussi, fait prouvé p.e. par le discours du Pape au Herkulesaal à Munich en 1980. La littérature, avec ses expériences actuelles, apparaît en même temps comme défi et partenaire de la religion et de la théologie. La Bible aussi gagne à nouveau de la signification sous l'aspect de la lecture littéraire. La compréhension littéraire est une base décisive dans la discussion entre le christianisme et la littérature. La lecture de la Bible en dehors de la tradition interne de l'Eglise (Goethe, Heine, Th. Mann) est examinée de plus près. Ainsi, la conscience chrétienne s'élargit. Le personnage de Jésus a ses propres aspects dans la littérature profane. Au lieu de distancer ces textes d'autrefois, on y trouve aujourd'hui une appréciation positive. Mais la désacralisation générale correspond du côté littéraire également à une re-sacralisation. La littérature protège avec sa sensibilité esthétique, ce qu'on perd dans la conscience moderne, l'origine sacrée religieux. Une analyse finale de l'utilisation métaphorique, qui est importante pour la définition du langage chrétien, montre de nouvelles perspectives. L'origine de ces considérations est la position de Friedrich Schlegel, en l'acceptant d'une manière critique.

RESUMEN

En razón del actual cuestionamiento del concepto de literatura cristiana, una revisión histórica debería dar a conocer otros aspectos más profundos. La principal dificultad para esto será el cambio de un entendimiento sagrado hacia un entendimiento profano de la literatura. Esto ahora es también reconocido por la Iglesia oficial, como lo muestran los discursos del Papa en Munich el año 1980. La literatura en su experiencia actual aparece como un desafío y una asociada de la Religión y la Teología. Bajo este aspecto, incluso la Biblia es vista bajo una nueva luz. La comprensión literaria de la Biblia es la base decisiva en la discusión entre Cristianismo y literatura. La lectura de la Biblia al exterior de las tradiciones de la Iglesia es por lo tanto examinada (Goethe - Heine - Th. Mann). De esta manera la conciencia cristiana se amplia. Incluso la persona de Jesús tiene sus propios aspectos en la literatura profana. En vez del distanciamiento inicial hacia estos textos, ellos son hoy día reconocidos. Con esta desacralización general se puede constatar al mismo tiempo una re-sacralización en la literatura. Así la literatura preserva el origen sagrado y religioso que se perdían en la conciencia moderna. Un análisis final del uso de la metáfora como elemento importante para comprender el lenguaje cristiano muestra nuevas perspectivas. Estas consideraciones se iniciaron con una referencia crítica a la posición de Friedrich Schlegel.