

nicht überzeugend, „daß zwischen der geistigen Leistung bei der ‚Erfindung‘ oder Abwandlung eines Faustkeils und einer Formel zur atomaren Reaktion und Strahlung ein substantieller, ein qualitativer Abstand liegt“³. Nur aus einer vollmenschlichen Anlage heraus vermochte der vorzeitliche Mensch Werkzeuge zu schaffen und eine Kultur aufzubauen. Die Grundlagen seines geistigen Seins müssen die gleichen wie bei den heutigen Menschen gewesen sein⁴.

Das Bild Gottes im Spiegel der französischen Literatur

André Espiau de la Maëstre

Der zeitgenössische Atheismus ist bekanntlich zum ausgesprochenen Antitheismus geworden, zu einer Art „Religion der Gottlosigkeit“ (Lukács), die sich besonders im atheistischen Neohumanismus des französischen Existentialismus herauskristallisiert hat. Es ist dies keine abstrakte Lehre von weltfremden Philosophen, sondern vielmehr der Niederschlag eines tiefgreifenden Erlebnisses, das durch das Medium des Romans, des Theaters, des Films oder des Essays einem großen Laienpublikum vermittelt wird und zur Massenpsychose werden kann.

Wird das Bild Gottes durch diesen „postulatorischen Atheismus“ der bekanntesten französischen Existentialisten radikal kaltgestellt, wenn nicht vollkommen entstellt, so hat sich zugleich und sogar früher, und ohne jedwede bewußte apologetische Antwort zu bezwecken, ein echt christliches Bild Gottes in der modernen und zeitgenössischen katholischen Literatur geformt und sich zu einem grundlegenden, äußerst fruchtbaren Wert des Romans, des Theaterstücks und überhaupt der Dichtung entwickelt. In den Fußspuren eines Léon Bloy ihren eigenen, humanistischen und religiösen Weg gehend, haben Charles Péguy, Paul Claudel, Georges Bernanos und dessen Epigonen einen vollkommen neuen Begriff in der Geschichte der französischen Literatur geprägt, den Begriff nämlich einer christlichen, tief erlebten, echt theologischen Dichtung. Im Gegensatz zu den meisten Dichtern des 19. Jahrhunderts, die von Vigny an bis Baudelaire und sogar Verlaine nur einen vagen Deismus kannten, setzen sich nun diese katholischen Dichter mit einem Gott auseinander, der, in die Geschichtlichkeit selbst eingeschaltet, die konkrete, erlebte Zeitlichkeit, das ganze existentielle Dasein jedes einzelnen Menschen von innen

³ F. EPPEL: *Das atektonische Zeitalter*. Die geistigen Dimensionen der Paläolithmenschen, Quartär 10/11 (1958/1959), S. 49.

⁴ Das Thema ist ausführlich behandelt in: P. OVERHAGE SJ: *Zur Frage einer Evolution der Menschheit während des Eiszeitalters*. II. Teil. Endocraniale Ausgüsse und die Evolution des menschlichen Gehirns, *Acta Biotheoretica* 16 (1962) S. 27–56. Hier ist auch die reiche Literatur verzeichnet. Siehe auch: P. OVERHAGE SJ: *Zur Frage einer Evolution des menschlichen Gehirns während des Eiszeitalters*, in: S. BEHN: *Der beständige Aufbruch*, Festschrift für Erich Przywara, Nürnberg 1959, S. 22–39.

heraus beherrscht und verlebendigt. Diese theoanthropologische Sicht hat somit eine Literatur der „Inkarnation“ erzeugt und genährt, die denselben Charakter eines zeitnahen, tiefpersönlichen Erlebnisses aufweist wie das existentielle Engagement des atheistischen Existentialismus. Denn dem Erlebnis der Angst und Hoffnungslosigkeit der Atheisten haben die katholischen Denker und Schriftsteller ihr Erlebnis der Hoffnung und sogar der Hoffnung in der Angst entgegengestellt, dem Erlebnis der Ichgefangenschaft und der metaphysischen Einsamkeit ihr Erlebnis der Liebe, des echten Mitseins, der Kommunikation und der mystischen Kommunion, dem Erlebnis der antiteleologischen Absurdität des Menschen und des Kosmos ihr Erlebnis der Kohärenz in der Finalität, ihr Erlebnis der Vorsehung und des Sinnes der *conditio humana*. Ein Bild Gottes ist somit entstanden, das bei aller Verschiedenartigkeit der dichterischen Darstellungen, der Hauptakzente und der komplexen Nuancen, die es bei L. Bloy, P. Claudel, Ch. Péguy oder G. Bernanos charakterisieren, immerhin ein gemeinsames Hauptelement besitzt, nämlich, daß dieses Bild Gottes keine abstrakte Geisteskonstruktion, sondern ein tiefes Erlebnis, ein vitales Phänomen ist, das mit dem konkreten Leben, mit dem existentiellen Einsatz jedes einzelnen Dichters vollkommen verwachsen, als solches die geheimnisvolle Tiefe, aber auch die unerschöpfliche Dynamik des menschlichen, persönlichen Daseins widerspiegelt und zum Ausdruck bringt. Bloys, Claudels, Péguys oder Bernanos' literarisches Schaffen bildet nämlich den ehrlichen, aufrichtigen Ausdruck einer tieferlebten Einstellung zur Welt und zum Menschen, die echte, wahrhaftige Aussage ihrer tiefsten Persönlichkeit, das immer noch lebende, ruhige oder zitternde Diagramm ihres seelischen Werdeganges, ein im wahrsten Sinne des Wortes „inkarniertes“ Zeugnis.

Es würde natürlich den Rahmen dieses Artikels sprengen, wollte man das komplette Inventar jener geistigen und religiösen Schatzkammer aufnehmen, die sie uns hinterlassen haben. Es sei uns erlaubt, nur zwei kennzeichnende Punkte dieses katholischen dichterischen Erbgutes hervorzuheben, zwei besonders zeitgemäße Aspekte jenes echten Gottesbildes, das die plumpe Einfalt, die ungerechte und unheilvolle Anonymität, die Substanzlosigkeit der existentialistischen Gotteskarikatur vollauf zu kompensieren vermag. Wir meinen zuerst einmal die Überwindung und mystische Verklärung der Angst vor dem Bösen, dem Schmerz und dem Tod durch das Medium der seelischen Kommunion, des übernatürlichen Miterlebens der Agonie und des Todes Christi; und zweitens das sichere, siegreiche und dynamische Sichbewußtwerden der Kohärenz und der grundsätzlichen Finalität des Menschen und des Kosmos. Haben Bloy, Péguy und Bernanos vor allem die erste Perspektive durch ihr Leben und ihr Schaffen besonders illustriert und zum allgemeingültigen Wert erhoben, so hat sich Claudel seinerseits für den zweiten Aspekt der *conditio humana* und der Vorsehung Gottes besonders eingesetzt. Neben den Dichtern und Apologeten eines gewissen christlichen Absurden, der epische Poeta, der mitschaffende Exeget des göttlichen Sinnes. Weder Claudel, der apollinische Beschauer des

Seins, noch die ersteren, die existentiellen Tragiker der Inkarnation, haben diese Aspekte oder Werte des Christentums entdeckt, geschweige denn erfunden: sie alle aber haben sie dichterisch verklärt, sie in echt literarische, fruchtbar poetische Werte verwandelt und somit das Bild Gottes in der französischen Literatur außerordentlich bereichert.

Obwohl Léon Bloy, der „Pilger des Absoluten“, der älteste dieser katholischen Dichter niemals einen persönlichen Kontakt mit seinen jüngeren Kollegen gehabt hat, kann man ihn jedoch mit dem Abstand der Jahre als ihren geistigen Ahnherrn betrachten. Sein Einfluß ist unverkennbar, und er hat in seinem Leben und durch sein ganzes Schaffen die zwei Werte illustriert und mystisch vertieft, die eben das ganze Oeuvre seiner Nachfolger durchziehen: die Überwindung der Angst durch die Kommunion mit der Agonie Christi und der Verherrlichung der Vorsehung.

„Ich bin traurig geboren, traurig in einer tiefen fürchterlichen Art“, schrieb Léon Bloy an seine Braut im Jahre 1890. „Das bloße Wort ‚Unglück‘ riß mich in Begeisterung hinein. Ich denke, daß ich das von meiner Mutter habe . . . und die Hauptanziehungskraft des Christentums ist für mich die Unermeßlichkeit der Schmerzen Christi gewesen, die grandiose, transzendente Schrecklichkeit dieser Passion. Als ich ein Mann wurde, hielt ich grausam die Versprechungen meiner kläglichen Kindheit, und die Mehrzahl der wahrhaft furchtbaren Leiden, die ich durchgemacht habe, sind sicherlich mein eigenes Werk gewesen, sind durch mich gegen mich selbst dekretiert worden mit einer wilden Raserei.“ (Übersetzt von K. Pfleger, in seinem ausgezeichneten Nachwort zu „Exégèse des lieux communs“, deutsch erschienen unter dem Titel „Dem Teufel aufs Maul geschaut“. Herderbücherei Nr. 132, 1962, S. 111/12).

So hat Léon Bloy, der in seinen bekannten Romanen „Der Verzweifelte“ und „Die arme Frau“ und in seinen zahlreichen Tagebüchern sein eigenes tragisches Leben verwertet hat, sein ganzes Schicksal als „Passion“ betrachtet und erlebt, an dem er „mit einer wilden Raserei“ wie an „seinem eigenen Werk“ gearbeitet hat. In ihm haben sich Transzendenz und Immanenz, Ewigkeit und Zeitlichkeit, Schmerz und Freude, Hoffnung und Verzweiflung, Anbetungshymnen und manchmal gotteslästerliche Revolte auf die seltsamste Weise vereinigt. Und die Urquelle dieser paradoxen existentiellen Einheit hat er selbst angegeben:

„Ich weiß es, ohne es zu verstehen, daß das göttliche Vorherwissen und die menschliche Freiheit gar nicht miteinander versöhnt zu werden brauchen, weil beide genau, absolut, inhaltlich und wesentlich EIN und DASSELBE sind.“ (Tagebuch 1904, Mercure de France, S. 262/63).

Von dieser hohen Warte eines intuitiven Glaubens her hat Léon Bloy das metaphysische Abenteuer der menschlichen Existenz erblickt, bis zum äußersten gespannt, und eben in dieser „Hochspannung zwischen Gott und Mensch“ die existentielle Wahrheit seines eigenen Schicksals, aber auch seines unzerreißbaren Mit-

seins mit der ganzen Menschheit erlebt, im Schoß einer göttlichen Vorsehung, die „immer, auch auf krummen Zeilen, gerade“ schreibt und das Gleichgewicht der menschlichen Seelen, immer sicher wiederherzustellen vermag.

„Unsere Freiheit hängt mit dem Gleichgewicht der gesamten Welt untrennbar zusammen“, schrieb er schon 1886 in seinem Roman „Der Verzweifelte“. „Das eben muß man verstehen, will man sich über das tiefe Mysterium der Reversibilität nicht wundern, wie die philosophische Bezeichnung für das große Dogma der Seelengemeinschaft lautet. Jeder Mensch, der eine freie Tat vollführt, projiziert seine Persönlichkeit ins Unbegrenzte. Die ganze christliche Philosophie basiert auf der unaussprechlichen Bedeutung des individuellen freien Aktes und auf dem Begriff einer allumfassenden und unzerstörbaren Gemeinschaft.“ (Mercure de France, S. 108/09.)

„Das Projizieren der menschlichen Persönlichkeit ins Unbegrenzte durch die freie Tat, die unaussprechliche Bedeutung des individuellen freien Aktes“: dies sind lauter Formeln, durch die auch ein Sartre, ein Camus oder ein Malraux ihr neohumanistisches atheistisches Bekenntnis zum Ausdruck bringen könnten. Und das allein besagt die tiefe existentielle Bedeutung jener „Passion als Schicksal“, wie sie Léon Bloy erlebt hat.

Dasselbe Bekenntnis zu einem existentiellen Christentum hat sich aber auch Charles Péguy durch sein ganzes Leben zu eigen gemacht, und mehr noch als Léon Bloy, mit dem er trotz Jacques Maritains Bemühungen nie verkehren wollte, ist Péguy in den Fußstapfen der katholischen Heiligen, die die geheimnisvolle Lichtsäule seines ganzen religiösen Werdeganges gewesen ist, Jeanne d'Arc, in das Mysterium des Bösen, des Leidens und der Seelenverdammnis vorgedrungen. Zuerst läßt Péguy seine Jeanne d'Arc gegen eine Vorsehung revoltieren, die die ewige Verbannung einer, wenn auch einzigen Menschenseele zuläßt. Darin sieht er nicht nur einen fragwürdigen Sieg der Gerechtigkeit über das göttliche Erbarmen, sondern auch ein Versagen, ein Fiasko der Allmacht und des Rettungswillens Gottes. Und im Geist einer verzweifelten Solidarität mit der ganzen Menschheit will er, als Erfüllung seiner eigenen Mission, als Vollendung seines ganzen Wesens, mit der ganzen Schwere seines Existenzwertes das universelle Gleichgewicht der Seelen wiederherstellen, ganz gleich ob er selbst dabei seine eigene Seele verliert:

O mein Gott . . . wenn ich, um von der ewigen Abwesenheit
Die Seelen der Verdammten zu befreien, die vor dieser Abwesenheit wahn-
sinnig sind,
Meine eigene Seele der ewigen Abwesenheit preisgeben muß,
Dann, o Gott, gehe meine Seele in die ewige Abwesenheit ein . . .

(Mystère de la Charité, Pléiade, 958/59)

Es ist ergreifend, zu sehen, daß Péguy lange vor allen Existentialisten oder Absurdisten von heute dem Problem der angeblichen Absurdität der Welt so leidenschaftlich gegenübergetreten ist und die Problematik jedes christlichen Schicksals

so packend unterstrichen hat. Er und die Jeanne d'Arc, die er erdichtet hatte, verurteilten zuerst mit einer heroischen Absolutheit eine Welt, in deren Vollendung das Böse und der Schmerz, der Haß und die Angst noch einen Platz haben sollten, und in der Betrachtung der Diesseitigkeit war ihnen die geheimnisvolle Vermengung des Guten und des Bösen ein skandalöses Rätsel und eine Quelle der Verzweiflung. „Was fürchterlich ist in der Wirklichkeit des Lebens“, schrieb er 1902, „ist nicht so sehr das dauernde Nebeneinander von Gut und Böse, sondern ihr gegenseitiges Sichineinanderflechten, ihr gegenseitiges Sichdurchdringen und manchmal ihre seltsame, geheimnisvolle Verwandtschaft.“

Das Wiedererwachen seines christlichen Glaubens und das dauernde Erlebnis des Leidens lehren ihn aber allmählich Jeanne d'Arcs Revolte und tollkühne Hingabe in eine tiefere Erkenntnis des Mysteriums der Schöpfung, der Liebe Gottes und der Hoffnung verwandeln. Im Menschensohn Christus, in dessen „tödlicher Traurigkeit“ im Garten Gethsemane erblickt er die einzig denkbare Lösung des göttlichen Skandals: es ist dies das Mysterium der „begnadeten Angst“, das Mysterium der ganzen menschlichen Problematik und der christlichen Berufung, der zufolge die Christenheit eine Gemeinschaft von Heiligen und Sündern ist, die unzertrennbar auf jene „Achse der Trostlosigkeit“ gestellt worden sind, die sich Péguy selbst als seinen vorbestimmten Platz ausgesucht hatte, um „dem Härtesten entgegenzugehen und das Schmerzvollste zu erleiden und das treffsichere Übel gerecht zu erleben...“ Eine machtlose Revolte hat somit einer echten Kommunion Platz gemacht, die die immer zitternde Hoffnung verherrlicht, jene „geheimnisvolle zweite Tugend unter den drei göttlichen Tugenden, ohne die die Gnade in der Welt vergehen würde...“

Denselben tiefen, intuitiven Sinn für die Tragik der *conditio humana*, für den furchtbaren Ernst eines „inkarnierten“, erlebten Christentums und zugleich für die unzerreißbare Einheit der ganzen Menschheit in der Gemeinschaft der Seelen dokumentiert auch nun jener dritte katholische Dichter, der als geistiger Sohn Péguy's geschrieben hat: „Ich halte Péguy nicht gerade für einen Heiligen, aber er ist ein Mensch, der auch nach seinem Tod für uns in Rufweite bleibt, der für Geist und Empfinden eines jeden Einzelnen von uns erreichbar bleibt und der jedesmal antwortet, wenn wir ihn rufen.“ Es ist Georges Bernanos. Und mit ihm, der übrigens auch an Léon Bloys existentielles Christentum unmittelbar anknüpft und für den er einen ergreifenden Nachruf geschrieben hat, rundet sich vor unseren Augen jenes Bild Gottes ab, das die katholischen Tragiker, die sogenannten „Christen des Karfreitags“ aufgestellt haben. Die packendsten seiner erdichteten Romanfiguren hat bekanntlich Bernanos nach jener, die ganze Problematik der *conditio humana* befruchtenden Pflanzstätte der göttlichen, begnadeten Angst, als Zeugen und Mit-schaffende verlagert. Der Pfarrer Donissan und Chantal de Clergerie, die Priorin de Croissy und Blanche de La Force, die alle in der Verklärung der Angst das Schlüsselwort und beinahe das Sakrament der mystischen Freude und der seelischen

Vollendung gefunden haben, treffen aber ebenda den Menschen und Christen Georges Bernanos selbst, der im Tagebuch seines Landpfarrers folgende, abgründige Geheimnisse der Seele aufschließende und zugleich den psychologischen und metaphysischen Analysen der existentiellen Denker unserer Zeit erstaunlich entsprechende Zeilen geschrieben hat:

„Ich glaube immer mehr: das, was wir Schwermut, Angst und Verzweiflung nennen – wie um uns einzureden, es handle sich um gewisse Seelenregungen –, ist eben die Seele selbst. Denn nach dem Sündenfall ist die Lage des Menschen derart, daß er alles nur unter der Form der Angst wahrzunehmen vermag. Auch der dem Übernatürlichen gegenüber Gleichgültigste bewahrt bis in das Vergnügen hinein das dunkle Bewußtsein des erschreckenden Wunders, daß sich auch nur eine einzige Freude bei einem Wesen entfalten kann, das fähig ist, seine eigene Vernichtung zu denken, und sich gezwungen sieht, seines Fleisches wütende Empörung gegen diese widersinnige und schauerliche Annahme mit seinen allzeit unzureichenden Vernunftschlüssen mühevoll zu beschwichtigen. Wäre nicht Gottes wachsameres Erbarmen, würde der Mensch, wie mir scheint, beim ersten Bewußtwerden seiner selbst in Staub zerfallen“ (aus „Tagebuch eines Landpfarrers“, in *Oeuvres romanesques*, Pléiade, S. 1183/84).

Daraus aber auf eine billige Romantik der Weltendämmerung oder auf ein hoffnungsloses, passives Resignieren der menschlichen Seele zu schließen wäre vollkommen falsch. Man weiß im Gegenteil, daß Bernanos, genauso wie Bloy oder Péguy, gewußt hat, „Hoffnung aus der Verzweiflung zu schöpfen, und Ewigkeit aus einer Handvoll Erde zu kneten“. Im vollen Bewußtsein der tragischen Problematik der menschlichen Freiheit hat sogar Bernanos eine jubelnde, siegreiche Hymne an die Schönheit des Kosmos und des Menschen angestimmt, die nur im großen epischen Schwung der Fünf Oden von Claudel ihresgleichen finden kann:

„Ich habe geträumt“, schrieb Bernanos in seinem Tagebuch 1939. „Ich wußte wohl, daß es Träume waren. Die Illusion ist nur ein Kümmerling, ein Zwerg von einem Traum: ich aber wollte meine Träume grenzenlos. Und darum eben haben sie mich nicht enttäuscht. Könnte ich mein Leben von vorne anfangen, dann würde ich danach trachten, meine Träume noch größer zu gestalten, weil das Leben unermesslich größer und schöner ist, als ich es selbst im Traum geglaubt hatte, und ich viel kleiner bin. Ich habe von Heiligen und Helden geträumt und die Zwischenstufen unseres Geschlechtes übergangen: nun aber sehe ich, daß es diese Zwischenstufen kaum gibt, daß es allein auf die Heiligen und die Helden ankommt. Die Zwischenstufen sind ein Brei, ein Magma: wer eine Handvoll davon erfaßt hat, der kennt schon alles übrige. Dieser Schleim würde nicht einmal verdienen, einen Namen zu besitzen, wenn ihm die Heiligen und die Helden nicht einen geben würden, seinen Namen, den Namen: MENSCH“ (aus „*Les enfants humiliés*“, S. 199/200).

Somit erzeugt und nährt die bernanossche Theologie der Inkarnation, der göttlichen „begnadeten Angst“ eine Anthropologie der Hoffnung, der heldenhaften Heiligkeit, der unbeschränkten Weltbejahung und der christlichen Freude.

„Unser Anteil am Glück“, schrieb Bernanos noch im Jahre 1938, als er von der Insel Mallorca her die Greueltaten des spanischen Bürgerkriegs mitansehen mußte, die ihn an der Güte und dem elementaren humanen Sinn der Menschen hätten verzweifeln lassen können, „unser armseliges Glück haftet allenthalben an der Erde, und an unserem letzten Tag wird es wieder mit uns zu Erde: das Wesen unseres Unglücks ist übernatürlich . . . Das Leben bringt keine Enttäuschung. Das Leben besitzt nur ein Wort und das hält es auch. Denen, die das Gegenteil sagen, kann man nicht helfen. Sie sind Heuchler oder Feiglinge. Mich haben die Menschen nicht enttäuscht, und ich selbst habe mich ebensowenig enttäuscht. Ich war auf Schlimmeres gefaßt, das ist alles. Was ich vor allem im Menschen sehe, das ist sein Unglück. Das Unglück des Menschen ist eben das WUNDER der Welt“ (aus „Les grands cimetières sous la lune“, S. 80 und 280).

Ein Mann hat diese Zeilen geschrieben, der aus eigener Erfahrung um das Unglück des Menschen wußte, und ganz im Geist von Bloy und Péguy, in der Angst Hoffnung zu schöpfen vermochte, in der Verlassenheit und Einsamkeit Mitsein und echte Kommunion, sogar im Absurden selbst, d. h. in den scheinbar unlösbaren Antinomien des Schicksals, im „göttlichen Betrug“, den geheimen Triumph des Sinnes begrüßen konnte, die beste Dokumentation der Sinnhaftigkeit des Menschen und des Kosmos.

Ganz anderen geistigen, seelischen und religiösen Horizonten entstammend, hat schließlich auch Paul Claudel, der machtvolle und tiefsinnige „Beschauer der vorhandenen Dinge“, der unermüdliche „Inspektor der Schöpfung“, durch sein ganzes Schaffen zur exemplarischen Gestaltung und Vollendung desselben Bildes Gottes beigetragen. Obwohl er selbst, besonders in seinen letzten Greisenjahren, die tragische Botschaft des Hiob zutiefst vernommen hat und sogar vom Problem des Bösen verfolgt wurde, kann man doch ruhig sagen, daß der Epiker der „Ars poetica mundi“ und der Fünf Großen Oden, der Dramatiker von „Mariae Verkündigung“ und vom „Seidenen Schuh“ nicht zu den „Christen des Karfreitags“ gehört, die sich in die apokalyptische Atmosphäre der Demütigung und des Skandals der göttlichen Agonie hineingelegt haben. In diesem Sinne wäre es ein paradoxes, wenn nicht illusorisches Unternehmen, in Claudels Schaffen und Botschaft nach Elementen oder Kraftlinien zu suchen, die man der manchmal morbiden Angst oder dem tiefen Gefühl der menschlichen Absurdität der existentiellen Denker und Schriftsteller gleichsetzen oder entgegenstellen könnte. Ist eben Claudel, Rhapsode eines göttlichen Providentialismus, der aus dem Übel und der Sünde selbst das Gute und das Glück souverän schöpft, nicht gleichfalls ein christlicher Denker, dessen totalitäre Auffassung Gottes und „postulatorischer Optimismus“ die existentielle Problematik des Menschen und die angsterfüllte Seele unserer Epoche in mancher

Hinsicht ignorieren ließ? Kann nun Claudel, auserkorener Herold eines komfortablen Essentialismus uns eine Botschaft vermitteln, die einen existentiellen Wert besitzt und auf das Neoevangelium des postulatorischen Atheismus, der totalen Inkohärenz und des kosmischen Antifinalismus eine gültige Antwort zu bilden, ein zeitgemäßes Bild Gottes zu bieten vermag?

Will man, den landläufigen Richtlinien der im allgemeinen frommen und erbaulichen Interpretationen von Claudels Werken zufolge, aus ihm vor allem den christlichen Dichter kat' exochen, einen Doktor der Theologie, der Mystik oder der Bibelexegese, beinahe einen Kirchenvater der modernen Zeiten machen, will man insbesondere den claudelschen Prometheismus, den claudelschen Willen zur Macht ignorieren, Claudels ungeheueren Ehrgeiz eines „Vereinigers der Erde Gottes“ zu einer Art Sublimierung des katholischen Apostolats oder des paulinischen Weltmissionierungsgeistes stempeln: dann wird man immer Gefahr laufen, an Claudels Originalität und unermesslicher, echt christlicher Bedeutung vorbeizufabulieren. Es fällt selbstverständlich niemandem ein, die wunderbaren, tief religiösen und mystisch inspirierten Akzente der claudelschen Lyrik auch nur im geringsten anzuzweifeln oder bagatellisieren zu wollen. Noch weniger kann man ihm seinen, den allerersten Platz auf dem Parnas der abendländischen Dichtung abstreiten.

Um aber die authentische Aussage des christlichen Denkers Claudel genau zu definieren, ist es angebracht, auf die fundamentale Resonanz seines echt persönlichen, existentiell miterlebten Schaffens zu horchen. Es ist dies aber der Ausdruck einer allumfassenden Theozentrik, eines souveränen, unfehlbaren Finalismus. Claudels sämtliche Werke bilden, aus ihrer Substanz selbst heraus, die epische, lyrische oder dramatische Illustration einer einzigen, großen, unerschöpflichen Idee, den Niederschlag einer elementaren, grundlegenden Überzeugung, den Glauben nämlich an die schicksalhafte Finalität des Menschen und des Kosmos. Von seiner Bekehrung an bis zu seinem Tod hat Claudel sozusagen nichts anderes getan, als jene wesentliche Entdeckung seines Verstands und seines Glaubens auszuwerten: die Welt besitzt einen Sinn und der Mensch, als Sieger über den Tod, nimmt an der Ordnung des Kosmos aktiv Anteil. Der Mensch ist kein umherirrendes Wesen, das von ungefähr auf eine Erde ohne Ursprung und Finalität hingeworfen wird. Er ist im Gegenteil ein Geschöpf – und dies ist eben die Urquelle seiner Würde und seiner Freiheit –, ein Geschöpf, das mitten durch die Finsternis der Geschichte, durch die Abirrungen seines individuellen Lebens hindurch immer weiter ein Schicksal, sein bewußtes und bedeutungsschweres Schicksal trägt und mit-schafft. Der Tod endlich ist überhaupt nicht das „monströse und schmutzige Abenteuer, das keine Tür öffnet“ (A. Camus, aus „Hochzeit des Lichtes“), er ist im Gegenteil die sichere Schwelle zur Transzendenz, zur Wiedererstehung des Leibes und zu der endgültigen Besitzergreifung des wahren, immerwährenden Glücks.

Die panische, physiologische Angst vor dem Tod war die existentielle Invariable von Claudels Psyche bis zum Tag seiner endgültigen Bekehrung im Jahre 1890:

erst die Wiedereroberung des religiösen Glaubens hat ihm die Möglichkeit gegeben, dem Tod kaltblütig entgegenzusehen, und ihm die Sicherheit des Sieges über den Tod eingefloßt. Die Verdrängung der Angst durch den Glauben hat dann einen unaussprechlichen, unbezwingbaren Jubeltrieb ausgelöst. Es genügt hier, die Figur von Mara aus „*Mariae Verkündigung*“ – Mara, die von Claudel selbst zur Hauptheldin dieses Theaterstücks gemacht wird –, zu erwähnen, als Symbol der „Freude am Leben“ und des Sieges über den Tod durch die wundertätige Vermittlung ihrer Schwester Violaine. Der unstillbare Jubel der Fünf Großen Oden kennt gleichfalls keinen anderen Ursprung: denn eben aus jenen „vielen Worten und erfundenen Geschichten“ hat der Dichter eine Hymne gestalten wollen an den Gott, der ihn „vom Tod befreit“ und selbst „ins Herz des Menschen den Abscheu des Todes gelegt“ hat. Deshalb erblickt er seine eigene Sendung als Dichter, den Sinn seines ganzen Schicksals und das Paradigma seines ganzen literarischen Schaffens eben in dieser seiner Mission, den Sieg des Lebens über den Tod, den Sieg des Menschen über die Sinnlosigkeit eines blinden Fatums zu verklären. Claudels ganzes Schaffen bildet somit eine einzige Hymne an die Sinnhaftigkeit des Daseins. Will man nun diese grundlegende Struktur fest im Auge behalten, ihre maßgebende Schwerkraft abwägen, so klärt sich alles von selbst, auch die düsteren Szenen seiner Theaterstücke, die Revolte seines „Goldhauptes“ oder noch die späteren Gotteslästerungen seines Hiob: alles gewinnt eine Dichte und eine Substanz, die eines einzigartigen Kunstwerkes, daß, alle literarischen Gattungen überragend, die göttliche Weltparabel des Guten und des Bösen ausdrückt und verherrlicht. Im Spiegel des claudelschen Schaffens wird somit das Bild Gottes zur glorreichen Darstellung der Schöpfung, der Vorsehung und der Vollendung. Gott, als Alpha und Omega des Kosmos und des Menschen, ist der ewige, transzendente, aber auch zugleich unaufhörlich in der Zeitlichkeit tätige Pol des Seins, die Urquelle des Sinnes.

Gleichzeitig wird schließlich ersichtlich, daß die claudelsche Botschaft, genauso wie die existentielle Aussage der Werke von Bloy, Péguy und Bernanos, in den Ländern oder intellektuellen Kreisen, die die metaphysische Einsamkeit der existentialistischen Psyche und die Angst vor dem Absurden bedrohen oder schon angesteckt haben, heute zur rechten Zeit erklingen mag. Denn in der Perspektive der göttlichen Transzendenz und in den Augen des übernatürlichen Glaubens ist schließlich alles eins: die Erde und die Sonne und die ganze Schönheit des Kosmos, die Claudels Hymnik dem Bilde Gottes einverleibt, besitzen dieselbe existentielle Symbolik wie das Blut und die Nacht, die am Karfreitag den Sohn Gottes, die Erde und das Sonnenlicht überflutet haben. Sie sind alle Gottes Sakramente, Zeichen der Allgegenwart der Transzendenz, aber auch Aufforderung an die Kontingenz zum Mitschaffen an der Entstehung und Vervollkommenung jenes Bildes Gottes, das jeder Mensch sein kann, wenn er es will.