

Paul Konrad Kurz SJ
Literatur und Christentum

Ein Literaturbericht

Es gibt gegenwärtig keine Zeitschrift, die bewußt und ausdrücklich christliche Literaturkritik betreibt, kaum eine, die erarbeitete Aspekte des Christlichen auf dem Feld der Literatur konsequent vorstellt. Das hat verschiedene Gründe. Christen müssen und wollen heute vorab zeigen, daß sie die Welt verstehen, daß sie nicht nur aus dem katholischen, sondern auch aus dem christlichen „Ghetto“ auszubrechen bereit sind. Die Welt verstehen heißt für sie weithin die Welt der „anderen“ verstehen. Dennoch – und viele Christen wissen es – dürfen sie nie aufgeben sich selbst zu verstehen. Aufgegeben ist ihnen die Polarität, sich selbst zu verstehen in dieser Welt *und* diese Welt auf den eigenen Verstehenshorizont zu beziehen. Das in zweifacher Richtung zu lenkende Erkennen macht freilich ihre Zerreißprobe aus, das angestrengte Fragen ihre „Krise“. Vorwürfe fallen dem leicht, der jeweils den anderen Pol ausklammert. Aber weder eine ausgeklammerte Welt noch ein ausgeklammerter Glaube können uns weiterhelfen.

Zwei Weisen der Literaturbetrachtung erscheinen heute nicht mehr hoffähig: die bürgerliche und die christliche. Hoffähig erscheint im Augenblick allein die gesellschaftliche Relevanz, der politische Aspekt der Literatur, die in ihrer Spitze marxistische Gesellschaftskritik und den revolutionären Impuls als neue Jugendbewegung zeigt.

Wer die Publikationen der jüngsten Zeit verfolgt, dem fällt auf, daß dem Phänomen der Literatur von protestantisch theologischer Seite ein gutes Stück mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird als von katholischer. Wie im vergangenen Jahr¹ seien auch in diesem Publikationen zum Phänomen christlicher Literatur und christlicher Literaturkritik vorgestellt.

„Europas christliche Literatur“

Als Sammel- und Nachschlagewerk sei Gisbert Kranz' *„Europas christliche Literatur von 500–1500“* und *„1500 bis heute“* an erster Stelle genannt². Kranz beschäftigt sich seit geraumer Zeit mit dem Phänomen der christlichen Literatur. Er hat für die, inzwischen abgebrochene, Pattloch-Enzyklopädie zwei Bände geschrieben und er hat

¹ In dieser Zschr. 181 (1968) 259–269.

² G. Kranz, *Europas christliche Literatur*. Bd. I: Von 500–1500. Bd. II: Von 1500 bis heute. München, Paderborn, Wien: F. Schöningh 1968. 525 S., 656 S., Lw. 34,-, Lw. 44,-.

den Begriff der „christlichen Dichtung“ in der Zeitschrift „Wort und Wahrheit“ (1963) grundsätzlich behandelt. „Shaws ‚Heilige Johanna‘ oder Schillers ‚Maria Stuart‘ sind keine christliche Dichtung“, sagte er dort. „Gogols ‚Revisor‘ und ‚Die toten Seelen‘ sind christliche Dichtung, obwohl sie keinen religiösen Stoff behandeln. Das Christliche der christlichen Dichtung liegt nicht im Stoff, sondern im Geist, in der Haltung, in der Weltauffassung.“ Als Kriterium für christliche Literatur definiert Kranz: „wenn der christliche Glaube für die Dichtung so konstitutiv ist, daß ich sie ohne Verständnis ihres Christlichen nicht zu erfassen vermag“ (Wort und Wahrheit, 304). Christliche Literatur stellt also das Humanum anders dar als eine nicht-christliche, humanistisch aufgeklärte, atheistische, existentialistische, marxistische Literatur, obschon auch sie am abendländischen und christlichen Erbe teilhaben kann. Christus und das christliche Erlösungsmysterium ist ausdrücklich in die Optik des christlichen Schriftstellers eingegangen.

Kranz hat diesen Begriff für sein neues großes Werk nicht mehr behandelt, sondern vorausgesetzt. Er setzte mit Bedacht den umfassenderen Begriff „Literatur“ anstelle von „Dichtung“, so daß der literarische Theologe Dionysius ebenso Platz findet, wie der christliche Philosoph Berdjajew, Erasmus ebenso wie Sebastian Brant, Leibniz so gut wie Klopstock, Franz von Baader wie Brentano, Bernanos und Guardini, Heinrich Böll und Teilhard de Chardin.

Der erste Band (von 500 bis 1500) umfaßt den Selbstwerdungsprozeß des christlichen Abendlands, das Selbst- und Weltverständnis des Menschen auf dem alles durchdringenden Grund des christlichen Gottes. Gott ist die Arbeitsthese für die Erklärung der Verfaßtheit der Welt. Der zweite Teil (von 1500 bis heute), mit Humanismus und Reformation einsetzend, zeigt weniger den weltlichen Auflösungsprozeß des theologischen Weltbilds als den zunehmend differenzierteren Frageprozeß angesichts der aufklärenden Vernunft. Was so entstand, ist eine europäische Geistesgeschichte des Christlichen vom Literarischen her: Lesebuch und Nachschlagewerk in einem. Kranz trug ein großes Kompendium der Namen, der Werke, der Interpretation und, im Anhang, der wissenschaftlichen Literatur (in Auswahl bis 1968) zusammen. Man muß den Mut, den Fleiß und die breite Literaturkenntnis des Verfassers bewundern. Daß ein so umfängliches Werk nicht von eigenen Primärstudien ausgehen kann, sondern Vorhandenes sammelt und ordnet, liegt in der Natur der Sache. So konnte Kranz die ausgezeichnete Kritik gegenüber unserem herkömmlichen Mittelalterbild für das Barock, die Aufklärung, die Romantik oder gar die letzte Jahrhundertwende nicht in gleicher Weise ausführen. Hier hätte das Studium allgemein geistesgeschichtlicher, kunst- und literargeschichtlicher Werke der geistigen Tendenzen der Zeit den gesellschaftlichen Hintergrund, die Veränderungen und Umbrüche des Bewußtseins, also das Kampffeld, schärfer hervortreten lassen. Immerhin findet sich ein Kapitel über „Revolution und Romantik“. Aber wie steht es mit dem „christlichen Humanismus“ der Goethezeit? Ist „Iphigenie“ nicht eine Gestalt aus eminent christlichem Geist? Haben Grimms- hausen im 17. Jahrhundert und der protestantische Pfarrer Mörike im 19. Jahrhundert keine christliche Literatur geschrieben? Ist Jean Pauls „Rede des toten Christus vom

Weltgebäude herab, daß kein Gott sei“ nicht ein Schlüsseltext für die Krise des christlichen Selbstverständnisses lange vor Nietzsche? Wie steht es mit Hölderlins „Christus“-Bild und dem zu jener Zeit einsetzenden Kampf um die „Mythe“?

Kranz führt sehr breit, auf zweihundert Seiten, ins zwanzigste Jahrhundert herein. Da dieses Jahrhundert das am wenigsten gesichtete ist, fällt hier der Mangel an Primärstudien stärker auf. Der „andere“ Christian Morgenstern und Oskar Loerke wurden als Christen von der christlichen Literaturkritik bisher nicht gesichtet. Man weiß um die Konversion Reinhard Johannes Sorges, aber nicht um die von Hugo Ball, weiß um des Novalis „Die Christenheit oder Europa“, aber nicht um Hermann Brochs „Schlafwandler“-Trilogie und seine Essays über den „Wertzerfall“. Wäre Theodor Haecker³ neben Ferdinand Ebner nicht plastischer geworden? Albert Paris Gütersloh mit seiner christlichen „Materiologie“ und Gerd Gaiser mit seiner Auferstehungsthematik finde ich nicht einmal im Namensregister erwähnt. Vertritt nach Bergengruen und Stefan Andres neben Heinrich Böll nicht auch Carl Amery als Schriftsteller christliches Bewußtsein? Müßte man, wenn man Johann A. Möhler und Karl Barth darstellt, nicht auch Gogarten und Tillich darstellen, wenn man Ernst Bloch anführt, nicht auch Jürgen Moltmann erwähnen? Wie steht es insgesamt mit dem Form- und Sprachbewußtsein der christlichen Schriftsteller? Haben sie nur auf „Inhalte“ ausgegriffen? Ich gebe zu, solche Fragen und Ansprüche übersteigen wahrscheinlich die informativischen und interpretatorischen Möglichkeiten eines einzigen Verfassers. Sie machen jedoch die Spannung zwischen rückblickender Aufbewahrung und gegenwärtigem Problembewußtsein sichtbar. Kranz hat ein notwendiges und bedeutendes Handbuch geschaffen, es mit Registern und weiterführender Bibliographie ausgestattet. Der Benutzer des Handbuchs sollte sich aber bewußt bleiben, daß er über das Aufbereitete hinaus zur eigenen Auseinandersetzung und Fragestellung vorstoßen sollte.

„Literatur und Bekehrung“

In Absicht und Anlage von ganz anderer Art ist *Hans Jürgen Baden* „*Literatur und Bekehrung*“⁴. Baden, evangelischer Pfarrer und Publizist, verfolgt seit mehr als zwei Jahrzehnten Themen gegen den Strom. Er veröffentlichte 1965 „Literatur und Selbstmord“, dargestellt an den drei westlichen Autoren Cesare Pavese, Klaus Mann, Ernest Hemingway. Die Selbstmorde der Schriftsteller in der UdSSR (Kuznezow, Jessenin, Majakowski, Zwetajewa u. a.) sind mangels Material hier kaum darzustellen und werden drüben verschwiegen. Für die genannten westlichen Autoren wurde nach Baden der Selbstmord unausweichlich, weil das Werk die Sinnfrage der Existenz nicht

³ Zu Th. Haecker siehe V. Eid, Die Kunst in christlicher Daseinsverantwortung nach Theodor Haecker. Würzburg: Echter 1967, 219 S. Brosch. 29,50.

⁴ H. J. Baden, Literatur und Bekehrung. Stuttgart: Klett 1968. 291 S. Kart. 20,-.

mehr zu tragen vermochte. Sie gelangten zu einem Punkt, wo Schreiben fraglich, Erzählen unmöglich wurde und Autorschaft keinen Trost mehr gewährte.

Im neuen Buch „Literatur und Bekehrung“ untersucht Baden die Lebenskrise der Schriftsteller in umgekehrter Richtung: nicht zum Nichts, sondern zum Alles, zur Transzendenz. Im Phänomen, das man als „Bekehrung“ bezeichnet, begegnet der Mensch einer Wirklichkeit – oder der Idee einer Wirklichkeit –, die sein ganzes früheres Leben und Denken in Frage stellt, überwältigt, umpolt, ihn zu einer neuen Wertung der Menschen, Dinge, Ereignisse zwingt. In der christlichen Bekehrung (es gibt auch die ideologische) stößt der Schriftsteller auf „Gott“, der sein beobachtendes Auge hinfort ausrichtet, sein Schreiben richtet. Schreiben als Absolutum (wie bei Rilke, Gide, Benn), Schreiben als oberste und einzige Gottheit verträgt sich nicht mit dem einen und „eifersüchtigen“ Gott der Offenbarung.

In der Einleitung beschäftigt sich Baden zunächst mit den „Klassikern“ der Bekehrung: Paulus, Augustinus, Pascal. Er unterscheidet eine „augenblickliche“ und eine „gleitende Bekehrung“. Die drei genannten zeigen nach Baden eine auffallend augenblickliche Bekehrung. Bei Augustinus war es freilich der Anfang eines langen geistigen Prozesses. Und das berühmte „Mémorial“ Pascals ist mehr das Dokument einer intensiven mystischen Erfahrung des Glaubenden als das einer Bekehrung. In einem weiteren einleitenden Kapitel fragt Baden nach dem „Verhältnis von Wahrheit, Kunstwerk und Person“. „Man kann nicht schreiben, wenn man nicht überzeugt ist, die Literatur sei alles“, bekannte Sartre. Benn: „Das Moralische und Religiöse habe ich keine Organe zu erleben.“ Rilke fürchtete durch Hinwendung zum Christentum unproduktiv zu werden. Gide beanspruchte die Freiheit des „verlorenen Sohnes“, der reuelos auch den zu Hause gebliebenen zum Auszug ermutigt. Die Möglichkeit der Bekehrung setzt für den Schriftsteller dort ein, wo er feststellen muß, „daß sein Dasein nicht mit dem Schreiben identisch ist“ (53). Solange er ganz in sein Werk eingehen kann und mit diesem Eingang und Ausgang zufrieden ist, zerbricht er nicht „an der tödlichen Diskrepanz zwischen privater Existenz und Werk-Existenz“. Beim artistischen (Rilke, Benn) und existentialistischen Schriftsteller (Sartre, Camus) wurde diese Identität weithin und offenbar lebenslang erreicht. In diesen Jahren kommt, abgesehen vom marxistischen Humanismus, ein neuer Typ hinzu, den man als einen kritischen Humanismus der Beschreibung bezeichnen könnte, ein Humanismus ohne Rezept zum Leben, ein Schreiben, das sich durch Schreiben rechtfertigt. Wo Schreiben der Sinnfrage nicht mehr genügt, wo die vehemente Konfrontation mit einem Wissen geschieht, das den bisherigen Horizont angreift, mit einem Erkennen, das eine schreib-versicherte Geschlossenheit aufsprengt, hat die „Bekehrung“ ihren Ort, werden Basis und Horizont des Bewußtseins verändert.

Nicht-Bekehrte und Kritiker argumentieren: „Die Gnade wird durch literarische Subalternität erkaufte.“ Große Literatur setze heute den Verlust der Glaubensgewißheit voraus. Nach ihrer Ansicht „scheidet der bekehrte Schriftsteller aus der Avantgarde zwangsläufig aus, verzichtet auf jedes Experiment und verkriecht sich in einem

geistesgeschichtlichen Gehäuse. Die schöpferische Leidenschaft erlahmt“ (64f.). Diese Möglichkeit ist nicht auszuschließen. Baden stellt aber mit Recht in Abrede, daß grundsätzlich und notwendig „der Geist durch die Bekehrung beschränkt, erniedrigt werde“. Denn „der Glaube bewirkt eine neue Optik“, die ein „mehr“ an Wirklichkeits-erkenntnis zuläßt (19). Einzuräumen wäre, so meine ich, daß durch die Zustimmung zum Heil der Blick für die unmittelbar anstehende Wirklichkeit sich trüben kann, daß die neue Optik nicht so sehr ein quantitatives „mehr“ als eine qualitativ andere Sehweise erzeugt. Zahlreiche Autoren machte die Bekehrung zunächst und auf lange Zeit intensiv produktiv: Claudel, Le Fort, Graham Greene, Elisabeth Langgässer, Reinhold Schneider. Einen Bernanos oder Mauriac hat die Gnade nicht steril, sondern teilnehmend sehend und produktiv gemacht. Auch einem Bertolt Brecht hat die Bekehrung zum Marxismus nichts genommen, ihm vielmehr eine neue und größere Produktivität und Avantgarde ermöglicht. Was für den „bekehrten“ Brecht logisch gut ist, sollte auch für einen bekehrten Christen logisch billig sein. Sterilität, so meine ich und versuche die von Baden angeschnittene Frage zu beantworten, ist weder eine Frage der „Gnade“ noch der Nicht-Gnade, sondern des Lebendigen, der schöpferischen Unruhe, des anhaltend geistigen Prozesses, der Fähigkeit und Kraft zur Auseinandersetzung, des sehenden Teilnehmens, der vitalen Phantasie, des schriftstellerischen Eros, des Kampfes wider den zu leichten Frieden, und das heißt zuletzt gegen sich selbst. Ich glaube, abgesehen vom Altersproblem, gibt es nur für Schriftsteller zweiten Grads jene Gefährdung der Produktivität durch die „Gnade“, weil sie zu schnell in den windgeschützten Port, zu selbstverständlich in die georteten Kanäle der Heilsgewißheit einfahren. Sie haben zu früh oder aus mangelnder Kraft die Ungewißheit der menschlichen Existenz, das Wagnis und die Gefährdung aufgegeben. Sie denken fast nur noch deduktiv, von gefahrlosen Obersätzen her. Beim alternden Christen kann freilich, etwas früher als beim Nicht-Christen, der Eindruck entstehen, daß diese selbstgefällige Welt sich etwas zu wichtig und zu weinerlich, zu pubeszent und zu pantalonisch gebärdet.

Zurück zu Baden. Im Hauptteil seines Buchs untersucht er die religiöse Bekehrung bei Claudel, T. S. Eliot, R. A. Schröder, Döblin. Er zeigt in einem weiteren Kapitel den Widerstand Gides gegen die Bekehrungsversuche der Freunde Claudel und James. Er färbt an Reinhold Schneiders „Winter in Wien“ das „Erlöschen der Gnade“ heraus. Er beschäftigt sich in einem letzten Kapitel mit dem Phänomen der „ideologischen“ Bekehrung zum marxistischen Kommunismus und der Abwendung vom „Gott, der keiner war“.

An Claudel sieht Baden die „augenblickliche Bekehrung“ verwirklicht in jenem „Überfall“ der Gnade am Weihnachtstag 1886 in Notre-Dame. Er interpretiert das autobiographische Dokument, das Claudel auf Drängen seiner Freunde 1909 niederschrieb und erst 1913 veröffentlichte. In Claudels Herausgerissenwerden aus der alten „Haut“ erkennt Baden die „nova creatura“ des Neuen Testaments (2 Kor 5, 17). Wie sich das neue Bewußtsein orientieren mußte, was der Mensch Claudel des weiteren erfuhr,

welche Auseinandersetzung und Gestalt dieses bekehrte Bewußtsein im Werk schuf, wird nicht mehr verfolgt⁵.

Das Muster einer „gleitenden Bekehrung“ sieht Baden bei *T. S. Eliot*. Entwicklung und Übergang werden werkimmanent von den Versen des „Waste Land“ (1922) über die „Hollow Men“ (1925) zu „Ash Wednesday“ (1930) interpretiert. Wie Eliot erlitt auch *R. A. Schröder* im ersten Weltkrieg und den Jahren danach den Zusammenbruch des bürgerlich-klassizistischen Humanismus. Dieser konnte angesichts der großstädtisch proletarischen Gegenwart nicht mehr bestehen. Es war die Zeit, da Theodor Haecker konvertierte und eine Reihe der expressionistischen Dichter sich dem „messianischen Kommunismus“ (Otten, Rubiner, Zech, J. R. Becher) zuwandten. Im Gegensatz zu Claudel und Eliot „scheint bei Schröder der persönliche Bruch auch einen ästhetischen zur Folge zu haben... Wenn er Choräle schreibt oder die Sonntagsevangelien reimt, begibt er sich sozusagen in die Sakristei und hat lediglich das Kruzifix und eine alte Lutherbibel bei sich... Die Klausur wirkt zugleich isolierend im negativen Sinn. Der Dichter hat der Welt den Rücken zugewendet, er begnügt sich mit den traditionellen Bildern, Zeichen, Abkürzungen der Welt, welche die fromme Überlieferung für ihn bereithält“ (142). Der Weg dieser Erbauungsverse führt nicht durch die Welt hindurch, sondern an ihr vorbei ins Museum der Trostsprüche.

Das Kapitel über *Döblin* schließt sich an dessen Bekenntnisbericht „Schicksalsreise“ (1949) an. Dessen Bekehrung in den späten dreißiger Jahren in Frankreich sieht Baden durch eine helllichtige Interpretation in der Hiobgestalt des Franz Biberkopf aus „Berlin Alexanderplatz“ (1929) vorgezeichnet. Leider bleibt unerwähnt, daß Döblin entscheidende religiöse Impulse in Richtung auf das Alte Testament und die Gegenwart des von ihm gesuchten Sakralen schon 1924 auf seiner Polenreise empfing. Auf den Spuren des verlorenen Vaters begegnete Döblin bei den Rabbinern und Frommen des Ostjudentums dem von ihm zeitlebens gesuchten „Elementaren“. Schade auch, daß Baden Döblins letzten Roman „Hamlet oder Die lange Nacht nimmt ein Ende“ (veröffentlicht erst 1956) nicht mehr interpretierte. An diesem Roman hätte die literarische Gestaltwerdung der Konversion und die Frage nach dem Erlahmen der schöpferischen Leidenschaft untersucht werden können.

Vom „Winter in Wien“ (1958) her interpretiert Baden „Das Erlöschen der Gnade“ beim späten *Reinhold Schneider*. „Der vereinsamte, zynische und bittere Tagebuchschreiber in Wien ist kaum mehr jener priesterlichen Figur vergleichbar, welche mit religiösen Traktaten und Sonetten geradezu die Funktion eines Trösters des ‚heimlichen Deutschland‘ während des Dritten Reiches versah“ (65). Baden wirft den Freunden Schneiders vor, sie stilisierten die „skeptische“ Lebensphase Schneiders vom Freiburger „Heiligen“ her aus der Ära des Dritten Reichs. Baden stellt sogar die „Echtheit des

⁵ Siehe dazu die Claudel-Aufsätze des seit Kriegsende in Wien lebenden katholischen Theologen und Schriftstellers A. Espiau de la Maëstre und sein Buch „Das göttliche Abenteuer. Paul Claudel und sein Werk“ (Salzburg 1968). Zur Frage einer „indirekten Verkündigung“ bei Claudel siehe L. Zinke, Paul Claudel – Ansätze indirekter Verkündigung. Würzburg: Echter 1968. 317 S. Brosch. 29,50.

Bekehrungserlebnisses“ in Frage (218). Schneider habe sich am Ende „der außerchristlichen Tragik unterworfen“ (217). „Der Ausschluß von der Gnade ist erfolgt, die Bilder des Glaubens sind unerreichbar geworden“ (232). Der zweite Teil dieses Satzes stimmt. Daraus den Vordersatz, den Ausschluß der Gnade zu folgern, scheint mir nicht statthaft. Mir scheint eher, daß sich Schneider aus der „psychologischen“ Erfahrung der Krankheit und der abgründigen, schon anlagemäßig vorhandenen Schwermut „logisch“ nicht mehr befreien konnte. Zwischen „ich will nicht mehr glauben“ und „ich kann nicht mehr glauben“ besteht ein großer Unterschied. Auch Gottes Sohn hat am Kreuz seine Gottverlassenheit ausgescrien. Die Erfahrung des augenblicklich trostlosen Zustands kann offenbar in der „Dunklen Nacht“ die erfahrungsmäßig nicht mehr erreichbare „Übernatur“ überborden. Über des späten Schneiders „Unglaube oder die negative Mystik“ hat I. Fr. Görres schon 1959 Genaueres gesagt (in: *Der göttliche Bettler*). Die „Evangelischen Kommentare“ schreiben 1969 in einem Redaktionsartikel über den „Tod Gottes“, der späte Schneider bezeuge die „Gewißheit, daß ewiges Leben etwas anderes ist als die ewige Wiederkehr des Gleichen“, bezeuge eine andere Vorstellung als die gängige von unserem Eingehen in Gottes „Jenseits“ (Heft 4, 202).

Im abschließenden Kapitel über die *ideologische* Bekehrung und ihre Zurücknahme hält sich Baden an die berühmten Bekenntnisse von Arthur Koestler, André Gide, Ignazio Silone⁶, Louis Fischer, Richard Wright, Stephen Spender aus „Ein Gott, der keiner war“ (deutsch 1950). Durch Konfrontation mit einem Schriftsteller, der die Spannungen der Ideologie anscheinend bis zum Tod aushielt, etwa mit Bertolt Brecht, hätte das Kapitel und die Problematik vertieft werden können.

Hans Jürgen Baden schlägt mit seiner Untersuchung „Literatur und Bekehrung“ eine einsame Lichtung in den gegenwärtigen literarkritischen Wald. Ein methodisch schärferes Bewußtsein und eine weiterführende Analyse der literarischen Werke könnten das Phänomen noch weiter verfolgen.

„Mimesis und Imitatio Christi“

Eine im Thema ungewöhnliche, methodisch sehr exakte Arbeit legt der Münchener Literaturhistoriker *Rudolf Eppelsheimer* vor⁷. Guardini signalisierte in seinem Hölderlinbuch (21955), daß dem abstrahierenden Denken die konkrete Beziehung Gottes zu den Dingen, dem modernen Menschen die Fülle der religiösen Sinngestalten verloren gehe. Der Sinn der lyrischen Existenz Hölderlins liege in der Wiederentdeckung der

⁶ Von Ignazio Silone ist inzwischen das aufschlußreiche Buch „Das Abenteuer eines armen Christen“ (Köln 1969) über Papst Cölestin V. und seine Abdankung erschienen. Im einleitenden Kapitel bekennt Silone: „Ich ... befinde mich sozusagen schon in der nachmarxistischen Zeit. Das gilt sowohl für meine Empfindungen wie für meine Überzeugungen.“

⁷ R. Eppelsheimer, *Mimesis und Imitatio Christi*. Bei Loerke, Däubler, Morgenstern, Hölderlin. Bern, München: Francke 1968. 269 S. Lw. 24,80.

Gestalt und Vielfalt des Numinosen. Der Abbruch im Schaffen habe sein Werk unvollendet gelassen. Von hier aus und eingedenk der modernen Naturwissenschaft, die, in der Descartes-Nachfolge, Materie-Objekt und Geist-Subjekt nicht mehr bloß trennen, sondern auch wieder verbinden will, setzt die Untersuchung Eppelsheimers ein. In langjähriger literarischer Beschäftigung wurde ihm deutlich: „Die deutsche Lyrik hat Hölderlins Thematik aufgenommen. Sie kehrt bei Loerke, Däubler und Morgenstern wieder“ (94). Loerke wurde von der Literaturhistorie und Literarkritik vorab der Naturlyrik des „grünen Gotts“ um Wilhelm Lehmann zugezählt. Bei Däubler sah sie den kosmogonischen Impuls, verharmloste ihn aber als „romantischen Klassizismus“, sah ihn im übrigen bloß als Vorläufer des expressionistischen „Geist“-Ausbruchs. Morgenstern wird vom Gedächtnis der Zeitgenossen fast nur als Autor der „Galgenlieder“ und eines skurrilen lyrischen Humors erinnert. Der andere Aspekt, der kosmisch-christliche, wurde kaum vorgezeigt. Eppelsheimer stellt fest: „Loerke, Däubler und Morgenstern, wie Hölderlin von Haus aus protestantisch, kehren dieser Konfession den Rücken, und der christliche Glaube überhaupt tritt für sie zurück, bis sich ihre Lyrik in Natur und Geschichte zum Mythischen durcharbeitet und darin zur Christus-erkenntnis“ (168).

Auf der anderen Seite, der theologischen, kommt der „kosmische Christus“ des Johannes-Evangeliums, der Johannes-Apokalypse und des Kolosserbriefs den meisten Dogmatikern wenig in den dogmatischen Sinn. Sie fordern heute – darin sind sogar Barth und Bultmann einig – eine Trennung von Glaube und Weltbild, mit dem Ergebnis freilich, daß das Weltbild nicht mehr in den Glauben eingeht und Religion zusehends abstrakter wird. Von den katholischen Theologen hat Urs von Balthasar in „Das Herz der Welt“ (1945) und in seinen Bänden „Herrlichkeit“ diesen kosmisch-christlichen Aspekt bedacht. Vor allem aber ist es die Prophetengestalt Teilhard de Chardins, die den kosmischen, ja kosmologischen Aspekt des Glaubens und der Gestalt Christi für die moderne, naturwissenschaftliche Welt neu entdeckt hat. Eppelsheimer, der als Literaturhistoriker eine erstaunliche Kenntnis protestantischer Theologie ausweist, kennt die genannten katholischen Theologen offenbar nicht. Doch kann er den Amerikaner Joseph A. Sittler von der Weltkirchenkonferenz in Neu Delhi (1961) zitieren. Sittler stellte fest: „Die theologische Herrlichkeit einer kosmischen Christologie schlummert zumeist noch fest verschlossen, tief im Herzen, tief im Erinnern der Kirche . . . Ihre sprungbereite Wirkkraft wartet darauf, frei zu werden“ (245).

Was heißt nun „Mimesis und Imitatio“ für eine literarhistorische Untersuchung? Erich Auerbach hat in seinem berühmten Werk „Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur“ (1946) den von Plato und Aristoteles her kommenden Mimesis-Begriff vorab im Bereich der Epik untersucht. Auf die Lyrik ist der Begriff noch kaum angewandt worden. Man untersucht heute mehr unter dem Leitwort „poiesis“ als „mimesis“, lieber das Verhältnis der Verse zur Revolution als zur Imitatio Christi. Der Dichter als literarischer Ingenieur (seit Valéry) will nicht nachahmen, sondern machen, nicht lauschen, sondern entwerfen, nicht einem Leitbild folgen,

sondern kritisch beschreiben, nicht nachsinnen, sondern protestieren, nicht „innerlich“, sondern „äußerlich“ konkret sein. Der Mimesis-Begriff setzte immer schon „Natur“ (im weitesten Sinn) und ihre „Ordnung“ voraus. Eine emanzipierte Gesellschaft hingegen will ihre „Ordnung“ der Freiheit selbst bestimmen. Nicht zufällig kommen alle vier von Eppelsheimer untersuchten Dichter von der Natur her, oder gehen, wie Morgenstern, auf eine gnostische Natur-Erkenntnis zu. Alle vier sehen in der Natur ein „Geheimnis“, verehren sie. Mimesis erweist sich bei Hölderlin, Däubler, Morgenstern und Loerke schließlich als „Imitatio Christi“, als Suchen, Erkennen und Gestalten des kosmischen Christus. Darum steht die Untersuchung unter dem Zeichen des Helios-Christus, des Sonnenrads mit dem Christusmonogramm.

Eppelsheimer geht, bei genauer Kenntnis der wissenschaftlichen Literatur und Diskussion, in der Deutung jedesmal von Einzelgedichten aus. Er interpretiert sie, bleibt dicht am Text, zeigt Entwicklungen und Werkzusammenhänge, weist jedesmal auf, wie mythische Naturerfahrung und dichterische Erkenntnis auf die Gestalt Christi zuläuft. Er kann bei *Oskar Loerke* sogar belegen, wie dessen Gottesgestalt in Einklang mit dem trinitarischen Gott des Neuen Testaments steht. *Theodor Däublers* Denken kreist um seinen frühen Satz „Gott ist die Sonne im Kristall“. Däubler kommentiert seinen „Nordlicht“-Mythos: „Jesu Menschwerdung offenbart, daß das neue Erkennen auf der Erde zu höchstem Leben führen wird: wir sind nicht verloren, keinesfalls dem Nichts preisgegeben. Dadurch, daß dieser dunkle Stern ausersehen ward, keine verfaulende Frucht zu werden, daß der Schöpfer ihn wieder entflammt hat, er ihm Seinen Sohn sandte“ (120f.). Der „Galgelieder“-*Morgenstern* von 1905 notierte bereits: „Ein Mensch, dessen ganzes Leben darauf gerichtet ist, das Rätsel Christi zu lösen“ (158). Morgensterns Verse, schreibt Eppelsheimer, heben den kommenden „O Mensch“-Schrei der Expressionisten schon auf, weil er um den Haltegrund des Menschen weiß, den die meisten expressionistischen Lyriker verloren haben. Da Eppelsheimer bei den übrigen Autoren nach dem Verhältnis der lyrischen Christusgestalt zur christlichen Theologie fragt, hätte man bei Morgenstern eine deutlichere Unterscheidung gnostischer und der von Rudolf Steiner empfangenen anthroposophischen Vorstellungen erwartet.

Weil Hölderlin die Auseinandersetzung der Mimesis als Imitatio Christi am intensivsten austrug und weil er von den dargestellten Autoren des zwanzigsten Jahrhunderts her einsichtiger wird, untersucht Eppelsheimer seine Aussage vom historischen Ende her, aber eben doch als den, an dem sich die Fragestellung am meisten bewähren muß und zugleich gipfelt. Eppelsheimer kann überzeugend zeigen, was Heidegger an Hölderlin weginterpretieren will: die christliche Tradition und die göttliche Epiphanie, was der um die Hölderlinforschung so verdiente Friedrich Beissner nicht wahrhaben will: das rechtmäßige Schauen der Christusgestalt in mythischen Bildern, was tiefenpsychologische Deutungsversuche (Rosteutscher) durch handliche archetypische Schemata verflachen. Beissner umschreibt den „Fürsten des Fests“ in der berühmten „Friedensfeier“ gekünstelt abstrakt als „die gestaltgewordene Bereitschaft zu neuer schöpferischer

Gottesbegegnung“ (167). Eppelsheimer erkennt in ihm neu die Christusgestalt. Nach langjähriger Beschäftigung mit Hölderlin spricht er sogar von den Entsprechungen eines „trinitarischen Parallelismus“: Sonne und Christus, Aether und Gottvater, heilige Erde und Heiliger Geist. In der religionsgeschichtlich gar nicht so ungewöhnlichen Beziehung der Gestalt Christi auf die Sonne kann er u. a. auf Hugo Rahners „Griechische Mythen in christlicher Deutung“ (1945) verweisen. Aber wie steht es mit den berühmten Halbgöttern bei Hölderlin? Dionysos ist nach Eppelsheimer die „Manifestation der erdhaft kosmischen Seite Christi“, nicht der „Gott des gemeinen Rausches, sondern der Gott harmonischer Befreiung, Lösung und Erlösung dithonisch elementarer Kräfte“ (216). Herakles ist „nichts anderes als der Mensch in Christo“ (217). Im Kapitel über das „Brautfest“ hätte man den Hinweis auf den Mythos vom „hieros gamos“, der heiligen Hochzeit zwischen dem Gott und dem irdischen Menschen (der menschlichen Erde) erwartet. Die altchristliche Theologie hat hier die Typologie entwickelt von Christus als dem neuen Adam, der sich mit der Kirche als der neuen Eva verbindet.

Eppelsheimer hat seine Arbeit mit methodischen und zeitgeschichtlichen Überlegungen eingeleitet. Er rundet sie mit dem Ausblick auf eine „kosmische Christologie“. Hier hätte eine Reflexion über die Möglichkeit einer Christus-Lyrik heute interessiert. Wo und wann und unter welchen Bedingungen ist sie möglich, wo und wann und unter welcher Gestalt nicht mehr?⁸

„Die neue Welt der Schriftsteller“

Die bisher vorgestellten Bücher beschäftigten sich vorab mit literarischer Vergangenheit. Kurt Lüthi, 1923 im Kanton Bern geboren, fünfzehn Jahre Pfarrer und seit 1964 Ordinarius für reformierte Theologie in Wien, will den gegenüber zeitgenössischer Literatur befremdeten und ratlosen Christen mit seiner Handreichung an die literarische Gegenwart heranzuführen⁹. Er bezeugte seine Aufmerksamkeit gegenüber dem Phänomen zeitgenössischer Kunst bereits 1963 in dem zusammen mit Kurt Marti und Kurt von Fischer herausgegebenen Buch „Moderne Literatur, Malerei und Musik. Drei Entwürfe zu einer Begegnung zwischen Glaube und Kunst“. Im vorliegenden Bändchen benennt Lüthi auf knappstem Raum Tendenzen der heutigen Literatur, kommentiert und konfrontiert sie mit Theologie.

Literatur ist weithin aus den überkommenen weltanschaulichen Ordnungen ausgebrochen. Sie sucht in Beschreibung und Kritik das Offene, beansprucht auch im

⁸ Auf zwei sehr exakte literarhistorische Arbeiten zum Phänomen der christlichen Literatur aus jüngerer Zeit sei hier verwiesen: J. Nettesheim, Die geistige Welt der Dichterin Annette Droste zu Hülshoff. Münster: Regensburg 1967. 211 S. Lw. 29,-; I. Ackermann, Vergebung und Gnade im klassischen deutschen Drama. München: W. Fink 1968. 250 S. Lw. 36,-.

⁹ K. Lüthi, Die neue Welt der Schriftsteller. Theologische Argumente für die Literatur der Gegenwart. Stuttgart, Berlin: Kreuz-Verlag 1968. 77 S. Kart. 3,50.

Sprechen radikale Freiheit, das Experiment. Nach E. R. Curtius und W. Jens charakterisiert Lüthi die heutige literarische Grundsituation als eine „alexandrinische“. „Alexandrinische Situation“ heißt „ein Markt und ein Warenhaus von Ideen, Philosophien, Religionen. Der Abschied von allen geschlossenen Räumen und Kulturen und dafür eine Diasporasituation jeder Religion und Idee. Transit als Grundstimmung, Aufgebrochenheit nach allen Seiten! Deshalb auch keine Absolutheitsansprüche mehr, sondern das Wagnis, sich von jedem Partner kritisch befragen zu lassen.“ Alexandrinismus bedeutet also Pluralismus und Begegnung, bedeutet weiter Polarität (z. B. das Machbare und das Zufällige, das textliche Berechnende und das assoziierende Spiel in der Sprache), bedeutet eine anti-ideologische Einstellung, dialogische Situation.

An ausgewählten literarischen Texten dokumentiert Lüthi die antiideologische und pluralistische Situation. Er zeigt die damit verbundene Auflösung des Vaterbilds, die ironische Zersetzung des Gottesbilds, die gesteigerte Erfahrung des Fremdseins und der Angst in der immer weniger überschaubaren schaubaren Welt, den Verlust der Identität des Menschen, weil, müßte man hinzufügen, eine sich auflösende und anonym werdende Gesellschaft sie zuerst verloren hat und die Auflösung aller menschlichen Leitbilder längst im Gang, beinahe abgeschlossen ist. Ergebnis: die heutige Literatur beunruhigt und provoziert, stellt den auf seinen „Bildern“ sitzenden Bürger und Christen in Frage. Eine frühere Literatur, vorab eine klassizistische und mehr noch eine klassizistisch verstandene, bestätigte des christlichen Bürgers Streben zu Höherem auf vorgegebener, bekannter Basis. Die heutige Literatur ist eine Herausforderung des Glaubens.

Den Bemühungen der Schriftsteller kommt Lüthi als Theologe entgegen. Er sieht in ihrer Benennung der Dinge (eine solche ist bereits im Schöpfungsauftrag der Bibel enthalten) Humanisierung. In der Literatur, die dem Menschen und der Gesellschaft zur Gestalt verhilft (u. U. auch ihre Nicht-Gestalt aufzeigt), sieht Lüthi eine Parallele zur Gestaltwerdung Gottes in der Inkarnation. Die provokative Literatur sucht den mündigen und kritischen Menschen. Auch der Glaube des Christen müsse sich immer mehr in die mitmenschliche, also horizontale und dialogische Situation hineinbegeben, in die sich die Literatur bereits hineinbegeben habe. Die Literatur zeige den „homo faber“ und den „homo ludens“. Für den ersten verweist Lüthi auf die Theologie Gogartens. „Für die Thematik des ‚homo ludens‘ haben wir leider bisher keinen Gogarten, weil offenbar die Theologie zu wenig erfaßt, daß man Gott nicht nur im tätigen Arbeiten lobt, sondern auch im gelösten Spiel.“ Hier hätte der Theologe Lüthi auf die katholischen Theologen Hugo Rahner und Urs von Balthasar verweisen müssen. Hugo Rahner hat auf der Eranostagung 1948 in der Schweiz eine Theologie des „homo ludens“ vorgetragen. Sie wurde zuerst im Eranosjahrbuch 1949, zuletzt in einem Herder-Taschenbuch (Nr. 222) veröffentlicht. Und Balthasar hat in den bereits erwähnten Bänden „Herrlichkeit“ die in Vergessenheit geratende theologische Perspektive des Kontemplativen in einer theologischen Ästhetik und Literatur vorgetragen. Daß der „homo faber“ übrigens nicht nur eine positive Gestalt ist, hat bereits Bergson und hat der Schweizer Schrift-

steller Max Frisch in seinem gleichnamigen Roman (1957) gezeigt. Die mehr zustimmende als kritische Einstellung des Verfassers zur zeitgenössischen Literatur zeigt sich auch darin, daß jener Bereich, den Marxisten und Soziologen mit „Entfremdung“, die Christen aber herkömmlicherweise mit „Sünde“ und „Erbsünde“ bezeichnen, bei Lüthi nicht zur Sprache kommt. Auch das Problem der Extreme in der heutigen Literatur, z. B. extreme Machbarkeit – extremer Spieltrieb, extremer Freiheitsanspruch – extremes Wehklagen über die (bereits gehandhabte extreme) Freiheit, Spiel als extreme Deformation, Karikatur und Groteske, extremer Traum und extreme Zellen-, Gefängnissituation, wäre mehr zu bedenken. Wie steht es mit einer extrem zur Aktion drängenden Literatur, die eine kontemplative Literatur des Spiels und der Gelassenheit verdächtigt, sogar ablehnt?

Lüthi gibt dem literarischen Äußerungen gegenüber hilflosen Christen eine sehr weit führende Beschreibung und Handreichung. Da zeitgenössische Literatur empfohlen werden soll, kommt die Kritik weniger zur Sprache. Am Ende weist der Verfasser auf die fehlende, jüngst von Karl Rahner geforderte „theologische Kairologie“, die in der Tat auch auf dem Feld der Literatur weiterführen könnte.

„Narren und Totentänzer“

Auch ein Buch über das Drama sei vorgestellt. „*Narren und Totentänzer*“¹⁰ ist ein ungewöhnliches Theaterbuch, weil hier einer von Theater und von Theologie etwas versteht. Sierig weiß, was auf der Bühne seit 45 geschah, weiß um die Auseinandersetzung des Glaubens in der Gegenwart. Da der Verfasser unseren Lesern wenig bekannt ist und inzwischen verstarb, sei er kurz vorgestellt.

Sierig ist 1925 in Kassel geboren, war im Krieg Soldat, nach dem Krieg Regieassistent und Dramaturg in Lübeck und Hannover. Er studierte Theaterwissenschaft und Theologie. 1956 ordiniert, arbeitete er zunächst als Studentenpfarrer und Schriftleiter der Kirchenzeitung in Hamburg. Seit 1960 war Sierig Hauptpastor und Studienleiter des theologischen Seminars der Hamburgischen Landeskirche. Nach kurzer Krankheit starb Sierig am 21. November 1968, am gleichen Tag, da sein Buch „Narren und Totentänzer“ erschien.

Sierigs Buch will einen „gänzlich vernachlässigten Aspekt der Interpretation moderner Dramatik zur Geltung bringen“, nämlich eine *theologische Interpretation*. „Theologische Interpretation sucht den Menschen in seiner gottlosen Vorfindlichkeit und in der Idealität der Übereinstimmung mit dem Gott, der die Welt und den Menschen veränderte. Damit ist aber theologische Interpretation nicht allein nur eine Sache, die das Theater zu verstehen sucht als eine höchst relevante menschliche Äußerung, son-

¹⁰ H. Sierig, *Narren und Totentänzer. Eine theologische Interpretation moderner Dramatik*. Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses 1968. 333 S. Linson 18,50.

dern zugleich auch als einen Beitrag zur Sache der Theologie selbst, ... nämlich der Tatbestand einer offenkundigen Parallelität der Erscheinungen in Theologie und Theater der Gegenwart. Theologische Interpretation will das Gespräch zwischen zwei so wesentlichen Ereignissen, wie es Bühne und theologisches Bedenken der Existenz sind, darstellen.“ Sie „ist weit entfernt davon, eine Abwertung nicht-religiösen Theaters vorzunehmen und eine quantitative Aufwertung dort, wo religiöse Züge erkennbar werden, ohne daß literarische Qualität dieses rechtfertigen kann“ (Einl.).

In einem ersten Kapitel gibt Sierig einen eindrucksvollen Überblick über die Entwicklung des Theaters in der Bundesrepublik seit 45. Er bezeichnet die erste Periode als das Jahrzehnt des „Welttheaters“. Welttheater im doppelten Sinn, einmal geographisch als Hereinlassen der übrigen (zunächst westlichen) Welt. Dazu gehört die Aufnahme des existentialistischen Dramas von Sartre und Camus. Welttheater aber auch im barocken und christlich-mythischen Sinn (Claudel, Th. Wilder, Giraudoux). In das zweite Nachkriegsjahrzehnt bricht das Revolutionstheater Brechts, bricht – diesem entgegengesetzt – das absurde Theater Becketts und Ionescos. Auch das Theater der sogenannten „zornigen jungen Männer“ (Osborne, Bond) tritt bereits auf die Bühne. Eine neue Zäsur zeichnet sich mit dem Übergang vom zweiten zum dritten Jahrzehnt ab. Theater wird fast nur noch als politisches Theater zugelassen (Hochhuth, Peter Weiss, Grass). Im Westen und im Osten bleibt die erhoffte große Veränderung aus. Die verändernde Funktion des Theaters auf die Gesellschaft wird in Frage gestellt und zugleich vehement postuliert. Die Hoffnung wurde ärmer, die Kritik heftiger. Von Polen und der Tschechoslowakei her (Mrozek, Klima, Havel) bemächtigt sich das absurde Theater auch des Politischen.

Auf dem genannten Hintergrund verfolgt Sierig in den folgenden Kapiteln theologische Themen, die von Gott und Teufel über die Liebe des Paares, Tod und Sünde bis zur Kritik an der Kirche und zum Thema der Revolution reichen. Eine Fülle von Stücken und Namen, über die das Register orientiert. Von den großen Namen habe ich nur Christopher Fry, William Faulkner, Edward Albee nicht gefunden. Was in Sierigs thematischer Interpretation geistesgeschichtlich und theologisch sichtbar wird, ist die veränderte Einstellung des Menschen zu Gott, Sittlichkeit, Sünde, zu Kirche und Gesellschaft, zu Glück- und Paradiessuche, zu Protest und Revolution, ist die Antastbarkeit und Antastung ungefähr aller überlieferten Kategorien, die Absage an die Leitbilder, die hartnäckige Suche des Menschen nach dem Humanen allein von sich her und im Entwurf.

Zwei Anhänge geben ausgewählte Theaterkritiken und Predigten, die Bibelworte auf Theaterstücke beziehen, sich von Theateraussagen zur Bibelaussage anregen lassen. Das ganze Buch ist vom Theater her auf den Christen zugeschrieben. Es ist umfassender, als der Titel „Narren und Totentänzer“ vermuten läßt. Für den attackierten, in Frage gestellten, sich behauptenden und orientierenden Christen ist Sierigs Theaterbuch über die Jahre seit 1945 hilfreich und nützlich.