

Gisbert Kranz

Christliche Literatur als Provokation

Zu neueren Arbeiten der Literaturtheologie

„Nie wieder Claudel!“ Das war eine der Parolen, die im Mai 1968 von Studenten an Pariser Mauern gesprüht wurde. Gleichzeitig verkündeten auch katholische Kritiker den Tod der christlichen Literatur, einige mit halbem Bedauern, andere geradezu programmatisch. Gleichzeitig stellten Zeitschriften, die in Text und Kritik neue christliche Dichtung vorzustellen pflegten, wie *Hochland*, *Wort und Wahrheit*, *Begegnung*, *Der Kranich*, *Echo der Zeit* und andere, schließlich auch die *Schweizer Rundschau* ihr Erscheinen ein. Und gleichzeitig sah es so aus, als seien zwischen Literaturwissenschaft und Theologie alle Brücken abgebrochen.

Zehn Jahre später erscheint bei Herder das *Lexikon der christlichen Weltliteratur* (1978), das mehr als hundert christliche Autoren nennt, die erst nach 1960 ihr Debüt gaben. Ein Kritiker dieses Lexikons machte 1978 eine stattliche Liste weiterer jüngerer christlicher Schriftsteller auf, die eigentlich ebenfalls einen Platz in diesem Werk verdient hätten, und da hatte er völlig recht. Man braucht, will man heutige christliche Dichtung präsentieren, nicht mühsam ein paar Namen zusammenzuklauben; man befindet sich eher in einem *Embaras de richesse*. Übrigens hatte dieser Kritiker noch 1970 behauptet, es gebe keine christliche Literatur, und es werde auch in Zukunft keine mehr geben. Es ehrt ihn, daß er seine Meinung geändert hat und nun Überblicke über neue „christliche Lyrik“ veröffentlichte.

Die Lage selbst hat sich ja auch geändert. Nicht, als gebe es keine Aversionen mehr gegen Claudel (dessen Name hier als Symbol für eine ganze Generation christlicher Dichter steht). Aber daß die protestantische *Theologische Realencyklopädie* 1980 einen langen Artikel über Claudel brachte und daß es heute acht wissenschaftliche Zeitschriften gibt, die sich ausschließlich dem Studium Claudels widmen, von denen die der University of Dallas erst 1972 und die von Tokyo erst 1977 gegründet wurde, ist ein beachtenswertes Faktum. Bereits 1970 begann die erste interdisziplinäre Zeitschrift für Theologie, Linguistik und Literaturwissenschaft *Linguistica Biblica* zu erscheinen, die Experten in allen Ländern als Leser und Beiträger hat. Diese Arbeiten blieben der breiteren Öffentlichkeit verborgen. Dagegen schlug in der Mitte der siebziger Jahre ein Streit um Begriff und Realität der christlichen Literatur und um die Möglichkeit ihrer wissenschaftlichen Erforschung, der in verschiedenen Zeitschriften der Bundesrepublik, der Schweiz und Österreichs ausgetragen wurde, heftige Wellen.

Inzwischen ist die wissenschaftliche Arbeit über Literatur unter theologischem Aspekt, besonders die Erforschung der christlichen Dichtung lebender Autoren, in den USA beträchtlich in die Breite gegangen. Die japanischen Germanisten – die meisten von ihnen bekennen sich nicht zum Christentum – hielten einen Kongreß über christliche Literatur. In Polen arbeiten eine ganze Schar von Literaturwissenschaftlern daran, Literatur unter religiösem Aspekt zu analysieren und zu deuten.

An der Katholischen Universität Lublin besteht seit einigen Jahren ein eigenes Institut zur Erforschung der religiösen Literatur, das bereits eine stattliche Reihe von Veröffentlichungen aufzuweisen hat. In Verbindung mit dem Lehrstuhl für Literaturtheorie der KUL organisierte dieses Institut im Mai 1979 einen internationalen Gelehrtenkongreß über das Thema „Das Heilige in der Literatur“, dessen Vorträge 1981 gesammelt im Druck vorgelegt wurden in dem Band XXVIII 1 der *Roczniki Humanistyczne* unter dem Titel *Sacrum w literaturze*. Jedem Vortrag ist eine ausführliche englische Zusammenfassung beigegeben. Der Literaturtheoretiker Stefan Sawicki, ein Schüler Roman Ingardens, betont, das Ziel, Theologie auch in solcher Literatur zu entdecken, die Gott nicht erwähne und anscheinend innerhalb des Weltlichen bleibe, müsse methodisch und kooperativ unter Einbeziehung der gesamten Weltliteratur angegangen werden. Wie Professor Sawicki das komparatistische Überschreiten der Grenzen zwischen den Nationalliteraturen fordert, so postuliert Jan Błonki das ökumenische Überschreiten der Grenzen zwischen den Konfessionen (beides ist in Deutschland schon seit dem Ende der fünfziger Jahre üblich). Maria Jasińska-Wojtkowska stellt methodologische Überlegungen an; die anderen 13 Beiträger untersuchen Texte verschiedener Dichter in lateinischer, polnischer, englischer und deutscher Sprache.

Auf französisch erschien 1978 in Lublin, herausgegeben von dem oben genannten Forschungsinstitut, der Sammelband *La littérature contemporaine polonaise et le sacré*. Sieben Forscher untersuchen die religiöse Literatur Polens der letzten 40 Jahre, das Drama, den Roman und die Lyrik. Stefan Sawicki kommt zu dem Ergebnis, daß im Lauf dieser vier Jahrzehnte die spezifisch katholische Literatur zurückging (169), daß aber die religiösen Elemente in der Literatur, nicht nur der katholischen, sondern der gesamten, sich sehr verstärkten. „Was auch immer die Ursachen sein mögen, die Tatsache selbst ist unbestreitbar. In der letzten Zeit gewinnt die Beziehung der Literatur zur Religion wachsende Bedeutung, in der ganzen Welt ebenso wie bei uns“ (174). Das war übrigens konstatiert, ehe es den polnischen Papst gab. Seitdem ist in Polen eine „neue katholische Literatur“, die Sawicki 1978 bereits im Anrücken sah (178), erstanden, ermutigt nicht nur durch den Papst, der ein polnischer Dichter ist, sondern auch durch den katholischen Schriftsteller Czesław Miłosz, der 1980 den Nobelpreis erhielt und jetzt dabei ist, die Bibel ins Polnische zu übersetzen.

Auch in Deutschland ist in den siebziger Jahren die interdisziplinäre Arbeit zwischen Literaturwissenschaft und Theologie, oft in glücklicher Personalunion,

kräftiger vorangetrieben worden. Es seien aus dem Universitätsbereich nur einige der wichtigsten deutschsprachigen Wissenschaftler genannt, die nach 1970 Beiträge zur Erforschung der Gegenwartsliteratur unter theologischem Gesichtspunkt, besonders der heutigen christlichen Dichtung, geleistet haben: Hans Jürgen Baden, Eugen Biser, Rudolf Bohren, Heinrich Fries, Ernst Josef Krzywon, Dietmar Mieth, Dorothee Sölle, Manfred Züfle und Henning Schröer. Von zwei weiteren, die 1978 ihr Erstlingsbuch vorlegten, sei jetzt ausführlicher die Rede.

Der evangelische Theologe *Ralph P. Crimmann* legte in den Europäischen Hochschulschriften (I/240, Frankfurt 1978) ein Buch vor mit dem vielversprechenden Titel *Literaturtheologie. Studien zum Vermittlungsproblem zwischen Germanistik und Theologie, Dichtung und Glaube, Literaturdidaktik und Religionspädagogik* lässt die Erwartungen schon etwas schrumpfen; aber auch er verspricht weit mehr, als das schmale Bändchen hält. Crimmann versteht unter Literaturtheologie „eine wissenschaftliche und didaktische Disziplin..., die sich über die immanente Werkinterpretation hinaus mit theologischen Fragestellungen zur Literatur befaßt. Es soll mit ‚Literaturtheologie‘ also nicht in erster Linie ein Spezialgebiet der Germanistik oder der Systematischen Theologie angesprochen werden, sondern mehr die Praktische Theologie in den Blick genommen werden“ (9). Schon diese Sätze des Anfangs verraten die theoretische und sprachliche Unbeholfenheit, die das ganze Buch kennzeichnet. Der Verfasser sieht in der Literaturtheologie eine Grenzwissenschaft, „die ähnlich der Literatursoziologie die Brücke zum benachbarten Fach schlägt“ (10). So gesehen, wäre sie aber nicht der Praktischen Theologie zuzuordnen, sondern der Literaturwissenschaft, und zwar, da sie sich nicht auf die Literatur einer einzigen Sprache beschränken kann, der Komparatistik.

Gerade hier hapert es bei Crimmann. Seine Arbeit erfaßt nur deutsche und fast ausschließlich nichtkatholische Autoren, ist weder komparatistisch noch ökumenisch und deshalb in der literaturtheologischen Forschung ein Rückschritt. Crimmann meint, der Nutzen der Literaturtheologie sei ein doppelter: der Literaturwissenschaft ermögliche sie, „die zahlreichen religiösen und christlichen Fragestellungen auch der modernen Literatur“ wahrzunehmen und aufzuarbeiten (10); für die christliche Theologie mache sie literaturwissenschaftliche Methodik fruchtbar für „eine theologische Rezeption der Dichtung“ (11). Gut. Aber nicht mit provinziellen Scheuklappen.

Crimmann will „zunächst an fünf historischen Paradigmen die enge Verflochtenheit der Literaturwissenschaft mit der Theologie aufzeigen“ (11). In Wirklichkeit stellt er lediglich Analogien in den Methoden beider Wissenschaften fest, aber kaum Beispiele von Zusammenarbeit oder partnerschaftlichem Gespräch, um das es ihm zu tun ist. Das zweite „Paradigma“ z. B., das „Historismus“ betitelt ist, besagt lediglich, daß im 19. Jahrhundert sowohl in der Germanistik als auch in der

Theologie historisch gearbeitet wurde. Für die Germanistik nennt der Verfasser die Literaturgeschichten von Gervinus, Hettner, Scherer und Dilthey, nicht aber die von August Friedrich Christian Vilmar, der in der Geschichte der evangelischen Theologie und zugleich in der Geschichte der Germanistik einen bedeutenden Platz einnimmt. Vilmar veröffentlichte 1845 eine der ersten deutschen Literaturgeschichten; sie wertet vom lutherischen Standpunkt aus und hatte in 60 Jahren 26 Auflagen.

So enttäuschend unergiebig dieser erste historische Teil (13–55) ist, so dürfzig wirken der programmatische (56–76), der interpretatorische (77–104) und der didaktische Teil (105–150). Das Literaturverzeichnis (151–164) nennt Werke, die der Verfasser offensichtlich nie gelesen hat; andere Titel, die hier zu erwarten sind, fehlen. Crimmanns Arbeit macht immerhin deutlich, daß eine großangelegte, wissenschaftstheoretisch fundierte systematische Literaturtheologie ein dringendes Desideratum ist.

Weit gewichtiger als Crimmanns Buch, dem Umfang wie der Substanz nach, ist *Karl-Josef Kuschels* beeindruckendes Werk *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, das als Band 1 der Reihe Ökumenische Theologie erschien (Köln, Gütersloh 1978; 3. durchgesehene Auflage 1979). Sein literarischer wie theologischer Horizont ist beträchtlich weiter, ist ökumenisch und komparatistisch, sein interpretatorisches und kritisches handwerkliches Können gediegener, sein Reflexionsniveau höher, seine Sprache klar, seine Darstellungskunst bedeutend. Von theologischer wie von literaturwissenschaftlicher Seite wurde diese Arbeit zu Recht als notwendig und unentbehrlich begrüßt: beide Wissenschaften könnten und müßten aus ihr Impulse empfangen.

Kuschel will „die Frage zu klären versuchen, ob der Begriff der ‚christlichen Literatur‘ – neu verstanden – eine im Rahmen dieser Diskussion des Verhältnisses von Theologie und Literaturwissenschaft tauglicher und adäquater Begriff sein kann“. Er will „den Nachweis erbringen, daß eine Kriteriologie christlicher Literatur... möglich ist“ (1). Die These dieses katholischen Theologen, der sich zugleich als Germanist qualifiziert hat, lautet: „Christliche Literatur heute ist... möglich“ (2). Der evangelische Literaturwissenschaftler Walter Jens stimmt ihr in seinem Geleitwort nachdrücklich zu. Den Begriff „christliche Literatur“ definiert Kuschel so: „eine Literatur..., in der – direkt oder indirekt – Person und Sache Jesu Christi von ausschlaggebender, entscheidender, maßgebender Bedeutung zum Verständnis des Textes sind“. Jesus müsse nicht „Gegenstand“ der Handlung sein. „Aber er muß direkt oder indirekt, offen oder verborgen, real oder transfigural, personhaft oder zeichenhaft maßgebend für das Verständnis des Textes sein, ausschlaggebend für das, worauf es dem Text entscheidend ankommt“ (2). Nicht, als dürfe man die literarischen Mittel der Jesusdarstellung vernachlässigen. Im Gegenteil: Kuschels Interesse „ist literaturwissenschaftlich und theolo-

gisch zugleich“, er fragt „nach der literarischen und theologischen Adäquatheit dieser Darstellung“ (3) und findet, „daß die Qualität des Christlichen eines literarischen Textes größer werden kann, je höher die Qualität des Literarischen ist“ (65), daß sich christlicher Gehalt und künstlerische Form nicht notwendig reziprok verhalten müssen.

Kuschel grenzt sich nachdrücklich gegen Dorothee Sölles Behauptung von 1973 ab, „christliche Literatur“ sei ein wissenschaftlich untauglicher Begriff. Schon zwei Jahre vor Kuschel schrieb der Moraltheologe Dietmar Mieth (*Dichtung, Glaube und Moral*, Mainz 1976, 16): „Christliche Dichtung prinzipiell für unmöglich zu halten, ist kaum gestattet.“ Nach den (in dieser Zschr.) 1973 bis 1975 erschienenen Arbeiten des Literaturtheoretikers Ernst Josef Krzywon zur Theorie der christlichen Literatur ist dieser Satz nicht mehr gewagt. Kuschel stimmt Mieth zu: Moderne theologische Literaturkritiker bekämen das von ihm „herausgearbeitete Phänomen nicht in den Griff, wenn sie den Begriff ‚christliche Literatur‘ pauschal ablehnen“ (301). Anderseits weigert sich Kuschel, traditionalistische, apologetische, selbstbestätigende, klerikalistische Werke oder ästhetische Maßstäbe ausklammernde Literatur als christliche Literatur zu bezeichnen. „Angestrebt wurde mit unserer Begriffsdefinition ein Begriff christlicher Literatur, der sowohl das spezifisch Christliche völlig unzweideutig zum Ausdruck bringt als auch den Interessen der Literatur auf künstlerische Qualität gerecht wird und so gerade nicht Literatur Schablonen unterwirft, für Herrschaftsinteressen instrumentalisiert und auf schon Gewußtes festlegt“ (302).

Die christliche Literatur der letzten Jahre sei für die Theologie „eine Herausforderung“ (315), habe „die Funktion der Stimulanz“ und „des kritischen Korrektivs“ (316), insofern sie – da Chalkedon und die johanneische Akzentsetzung auf die Gottheit Jesu nicht überzeugend literarisierbar seien – ganz konkret die Menschlichkeit Jesu betone. „Moderne christliche Literatur hat die Funktion der Auslegung von Lebenssituationen... Sie zeigt Wege in die Nachfolge, nicht abstrakt, sondern konkret“ (317). Darin stimmt Kuschel mit Eugen Biser (den er nirgends zitiert) überein. Biser verwies die Theologie auf die „Literatur als theologische Erkenntnisquelle“ (in: *Gott in der Literatur*, Linz 1976, 5–33), weil Dichtung, im Unterschied zur sehr abstrakt gewordenen Theologie, konkret sei und stärker die Menschlichkeit Jesu darstelle, die von der Theologie vernachlässigt worden sei. Wie Biser bezieht Kuschel auch Werke von Autoren ein, die selbst sich nicht als Christen verstehen. Die Resultate, zu denen seine Analysen kommen, sind fraglos für Germanisten wie für Theologen bedenkenswert. Kuschel stellt sie zur Diskussion.

Ist es für Kuschels Ziel, das Jesusbild in der zeitgenössischen Dichtung möglichst repräsentativ darzustellen und zugleich, auf der Basis des von ihm ausgebreiteten und analysierten Textmaterials, Kriterien christlicher Literatur zu entwickeln, unbedingt erforderlich, die jüngeren Autoren zu rühmen auf Kosten der alten,

meist längst verstorbenen? Kuschel nennt die alten „traditionell“. Sind die heutigen traditionslos? Besteht zwischen der christlichen Literatur der ersten Jahrhunderthälfte und der christlichen Literatur der zweiten Jahrhunderthälfte wirklich eine so große Kluft, wie Kuschel glauben machen will?

Gewiß bemüht sich Kuschel, dieser „traditionellen“ Dichtung gerecht zu werden: Ästhetisch füge sie „sich nahtlos ein in die Gemeinschaft zeitgenössischer Romanciers“ wie Kafka, Hemingway und Broch (78); sie sei „unbequem für die Herrschenden in Kirche und Gesellschaft“ (78), „eine Brücke zur ökumenischen Verständigung“ und der modernen Theologie „weit voraus“ (79f.); ihre Autoren seien „authentische Interpreten der Botschaft Jesu“ (81). Aber dann schlagen immer wieder Kuschels Vorurteile durch, und er gibt lauter schlechte Zensuren. „Der Dichter selbst ist es, der die Konflikte schnürt, die Aufteilung besorgt, die Rollen verteilt, ...selbst die eingeschränkte Perspektive des Tagebuchs entlarvt sich schnell als fiktive Hilfskonstruktion“ (82). Gilt nicht, was Kuschel hier der älteren christlichen Literatur ankreidet, auch von der neueren, von ihm gut benoteten Literatur? Daß die ältere christliche Literatur „Drohbotschaft statt Frohbotschaft“ sei (85), ist eine unzulässige Verallgemeinerung; für Bernanos und Claudel z. B., diese großartigen Kinder der Freude, trifft sie überhaupt nicht zu.

So selbstbewußt, schneidig und rhetorisch wirkungsvoll Kuschel seine handfesten Thesen vorträgt – eine genaue Prüfung zeigt, daß er im Eifer des Gefechts sich häufig selbst widerspricht. Zum Beispiel behauptet er von der „traditionellen“ christlichen Literatur, zu der er Langgässers „Unauslöschliches Siegel“, Greenes „Die Macht und die Herrlichkeit“ und Bernanos’ „Tagebuch eines Landpfarrers“ zählt: „Nicht Person und Sache Jesu Christi spielen in dieser christlichen Literatur die entscheidende Rolle...“, sondern gnostische Doktrinen (88); vorher aber versichert Kuschel: „Die Figuren von Bernanos und Greene sind doch nicht deshalb so eindringlich, weil sie eine theologische Doktrin repräsentieren, sondern weil sie das widerspiegeln, was Jesus von Nazaret verkörperte, weil in ihren Figuren sich Züge des Mannes aus Nazaret verbergen“ (81).

Kuschel meint, Dobraczyński's Roman „Gib mir deine Sorgen“ sei „schon zum Zeitpunkt überlebt, als er 1954 in Deutschland erschien“; er stimme weder theologisch noch literarisch (48), weil er Bultmanns Entmythologisierung nicht berücksichtige (48–53) und mit unserer heutigen Welt nicht vermittelt sei (53–67). Er könne nicht überzeugen (54). Kuschel erwähnt aber den außerordentlichen Erfolg dieses Romans, der allein in deutscher Übersetzung in 14 Jahren 16 Auflagen erreichte (41), der für Millionen die christliche Botschaft „wieder lebendig..., lesbar, verständlich“ macht (47), der „mehr zur Verbreitung und Vertiefung der christlichen Botschaft getan [habe] als historische Wissenschaft und dogmatische Theologie“ (48).

Kuschel behauptet von der „traditionellen“, „konventionellen“ christlichen Literatur „ungleichzeitiges Bewußtsein“ (67). Aber diese Werke erreichten „eine

Popularität wie wenige Romane der Weltliteratur“ (70). Haben ihre Millionen Leser ebenfalls „ungleichzeitiges Bewußtsein“? Die geistigen Traditionen, denen diese Werke verpflichtet sind, können nicht tot, die „Konventionen“, denen sie entsprechen, nicht überall außer Kraft sein. Denn die Behauptung, daß „diese Art christlicher Literatur Mitte der fünfziger Jahre beinahe völlig aus der literarischen Öffentlichkeit verschwindet“ (91), ist Wunsch, nicht Tatsache.

Zwar waren einige der von Kuschel als passé abgewerteten Autoren nach ihrem Tod eine Zeitlang in den Buchläden nicht aufzutreiben, aber inzwischen sind sie wieder in hohen Auflagen präsent; andere christliche Autoren der ersten Jahrhunderthälfte haben nie aufgehört, auf dem Markt zu sein. Die acht größten nichtchristlichen deutschen Taschenbuchverlage präsentieren 1982 Andres, Belloc, Bergengruen, Bernanos, Chesterton, Claudel, T. S. Eliot, Klepper, Lagerlöf, Langgässer, le Fort, C. S. Lewis, Sayers, Reinhold Schneider, Ina Seidel, Undset, Werfel, Wilder. Darüber hinaus werden viele Werke der alten christlichen Autoren in christlichen Taschenbuchreihen neu aufgelegt. Kuschel selbst schreibt, Dobraczyński's Jesus-Roman sei noch 1975 auf dem Markt (327), und Papinis „Briefe Papst Cölestins VI.“ (1947) hätten „bis heute nichts von ihrer Aktualität eingebüßt“ (Stellvertreter Christi?, 1980, 99).

Kuschels Widersprüche röhren vielleicht daher, daß hier die Redlichkeit des Autors von ihm unbemerkt in Konflikt geriet mit dem Elan, mit der er seine Hauptthese beweisen will. Diese Vermutung wird erhärtet durch weitere Beobachtungen.

In dem Bestreben, die „traditionelle Form christlicher Literatur [zu] kontrastieren mit der parallel entstehenden modernen Literatur“ (38), wobei die „traditionelle“, die noch in die zweite Jahrhunderthälfte hinein sich fortsetzt, als hoffnungslos veraltet erscheinen soll, markiert Kuschel die Unterschiede stärker, als sie in Wirklichkeit sind; er stellt Behauptungen auf, die zwar seine These stützen, aber nicht Stich halten.

So vergleicht er zwei motivgleiche Gedichte, Reinhold Schneiders „An einen Priester, dessen Kirche völlig zerstört wurde“, und Huchels „Bericht des Pfarrers vom Untergang seiner Gemeinde“: „Welch ein Unterschied schon rein formal: bei Schneider die gebundene Sonettform, Geschlossenheit, ein Ganzes, Vollkommenes suggerierend; bei Huchel die ungebundene Versform, freirhythmisch, unge reimt, eher Gebrochenheit, Zerrissenheit, Fragmentarisches andeutend“ (35f.). Abgesehen von „Sonettform“, stimmt in diesem erstaunlichen Satz kein einziges Wort. Freilich ist Schneiders Text ein Sonett. Die Sonett-Form hat Kuschel schon drei Seiten vorher als altmodisch abgetan (32), ohne zu sehen, daß sie noch in den siebziger Jahren von jüngeren Autoren lebensvoll angewandt wird (in den romanischen Literaturen noch von den Jüngsten mit größter Selbstverständlichkeit, aber auch in Deutschland: vgl. Deutsche Sonette, hrsg. v. H. Kircher, Stuttgart 1979. F. Ph. Ingold, geb. 1942, veröffentlichte 1981 bei Klett-Cotta einen ganzen Band moderner Sonette: „Unzeit“). Daß es zum Wesen der Sonettform gehöre, „Geschlossenheit, ein Ganzes, Vollkommenes“ zu suggerieren, trifft nicht zu; und auch dieses Sonett von Reinhold Schneider verschärft in seiner Formstreng den „Jammer“, die „Greuel“ und das Leiden, von dem es spricht, ist also weit davon entfernt, Vollkommenes vorzustellen. Huchels Gedicht ist keineswegs „ungereimt“, jeder der 41 Verse hat einen Endreim; es

handelt sich nicht um „ungebundene Versform“, sondern um eine Variation der Kanzone, die noch strenger und komplizierter gebaut ist als ein Sonett; was Kuschel „freirhythmisch“ nennt, ist in Wirklichkeit die für die Kanzone charakteristische Heterometrie. Auch Kuschels inhaltliche Interpretation der beiden Gedichte verbiegt sie dem Kontrastschema zuliebe. Der Priester bei Schneider sei „die feste Bastion des Glaubens, die alle Stürme nicht erschüttern kann“ (sic! soll wohl „können“ heißen); „bei Huchel dagegen die Erschütterung..., verzweifelt“ (36). In Wirklichkeit ruft Schneider dem Priester zu: „Erbebe nicht mehr“; dieser Priester ist also doch erschüttert. Anderseits hat Huchels Pfarrer in aller Erschütterung nicht aufgehört zu beten; noch vor dem Deus absconditus „mein Gebet“. Weil Kuschel Reinhold Schneiders Imperativ „Erbebe nicht mehr“ übersieht, mißversteht er auch die fünf Verse, die jeweils mit „Du bist“ beginnen. Hier handelt es sich nicht um „hymnische Preisung des Priesters“ (36), sondern um den Versuch, einen Erschütterten durch den Appell aufzurichten, glaubend einer verborgenen Wirklichkeit innezuwerden. Schneiders Sonett, das muß eine Interpretation berücksichtigen, ist ein in eine konkrete Situation hineingesprochenes Gelegenheitsgedicht. „Bei Huchel“, so behauptet Kuschel richtig, „werden Kriegsgeschehen und Tod Christi interpretatorisch ineinandergeschoben... Christus wird als Mitbetroffener in das Geschehen mit einbezogen.“ Jetzt ist natürlich, wie schon etliche Male vorher, der Kontrast fällig, und der stimmt überhaupt nicht: „Bei Schneider dagegen herrscht abgeklärte Distanz...: Christus bleibt außerhalb!“ (36). Dabei übersieht Kuschel Schneiders Schlußvers: „Gott leidet mit“. 22 Zeilen vorher hat Kuschel noch das Gegenteil behauptet: „Bei Schneider wird der Leidende mit Christus identifiziert (Hüllt sich der König selbst in Dein Gewand).“ Jetzt heißt es: „Christus bleibt außerhalb!“

Ergebnis der Nachprüfung: Kuschels Kontrastierung des Schneider-Textes als restaurativen mit dem Huchel-Text als progressivem beruht auf fehlerhafter Interpretation beider Texte (Übrigens hat Kuschel in seinem Buch *Stellvertreter Christi? Der Papst in der zeitgenössischen Literatur*, Köln-Gütersloh 1980, eine wesentlich günstigere Meinung von Reinhold Schneider, dessen Dramen „Innozenz und Franziskus“ und „Der große Verzicht“ dort, ohne Übergehung ihrer tatsächlichen Schwächen, sehr positiv beurteilt werden).

Warum dieses Nachrechnen? Weil, mit Aby Warburg zu reden, Gott im Detail steckt. Eine gültige Synthese gewinnt man als Resultat aus richtigen Analysen. Wenn man dagegen die Analyse durch Anpassung an die vorweggenommene Synthese verfälscht, kommen Polarisierungen zustande, die auf dem Papier Eindruck machen, aber der Wirklichkeit nicht entsprechen. Obwohl Kuschel seinen Analysen und Interpretationen einen gewissen Drall gibt, weisen seine Widersprüche auf eine Differenziertheit hin; die aber geht in der Zusammenfassung verloren. Die Teilergebnisse der ersten neunzig Seiten des Buchs sind trotz aller schon hier vorhandenen Schematisierung viel zu komplex, um die umwerfend pauschale und einlinige Synthese auf Seite 91 zu rechtfertigen. Da heißt es, die „restaurative christliche Literatur“ habe „im Raum des Kirchlichen oft nur der frommen Selbstbestätigung“ gedient (91); vorher und nachher wird derselben christlichen Literatur ausführlich das genaue Gegenteil bescheinigt (78–80; 176f.).

Kuschels Vergleich kann schon deshalb kein überzeugendes Ergebnis zeitigen, weil er – entscheidender methodischer Fehler! – zu heterogene Textgruppen vergleicht. Er stellt als Repräsentanten der christlichen Literatur der ersten Jahrhunderthälfte Reinhold Schneider, Dobraczyński, Bernanos, Greene, Lang-

gässer vor, lauter gläubige, engagierte Katholiken, und vergleicht sie mit der „christlichen Literatur“ der zweiten Jahrhunderthälfte, die er durch Huchel, Eich, Frisch, Borchert, Andersch, Hochhut, Seghers, Leonard Frank, Domin, Nelly Sachs, Aichinger, Celan, Peter Weiss, Herburger und Koeppen repräsentiert sieht, lauter Autoren, die sich nicht als Christen verstehen (plus ein paar Christen wie Böll und Dürrenmatt). Ein Vergleich dieser Textgruppen führt zu einer optischen Täuschung. Bei der ersten Gruppe erscheint die Identität, die der jeweilige Autor im Glauben seiner Kirche findet, als fragwürdige Selbstbestätigung unkritischer Insider, wogegen bei der zweiten Gruppe die Glaubens- und Kirchenkritik der Outsider, die ihre Identität anderswo suchen und ihren eigenen Unglauben bestätigen, als kritische „christliche Literatur“ erscheint, weil auch in ihr Jesus vorkommt.

Hätte Kuschel die zweite Textgruppe der Outsider nach 1945 verglichen mit Werken ebenfalls nichtchristlicher Autoren der ersten Jahrhunderthälfte wie G. Hauptmanns „Narr in Christo Emanuel Quint“, Th. Manns „Joseph und seine Brüder“ oder „Der Erwählte“, Döblins „Berlin Alexanderplatz“, Rilkes Lyrik und Joyces „Ulysses“, oder hätte er jene erste Gruppe älterer katholischer Autoren (R. Schneider, Bernanos usw.) verglichen mit jüngeren Werken von Katholiken wie Lavants „Kreuzzertretung“, Scharpenbergs „Bildgespräche mit Zillis“, M. L. Wests „Des Teufels Advokat“, Sparks „Ballad of Peckham Rye“, Patons „Cry the Beloved Country“, David Jones’ „The Sleeping Lord“ oder Roman Brandstaetters „Das Lied von meinem Christus“, so wäre der Vergleich jeweils auf derselben Ebene erfolgt. Unterschiede wären dann deutlich auf Epochstile oder Personalstile zurückzuführen gewesen, da die Differenz zwischen Glaube und Unglaube (oder Agnostizismus) als mögliche Ursache eliminiert gewesen wäre.

Gravierender als das Fehlen methodischer Exaktheit ist der Mangel an wissenschaftstheoretischer und hermeneutischer Reflexion. Worauf stützt Kuschel seine forschenden Urteile? Er antwortet selbst: „Maßstab unserer theologischen Kritik ist das Evangelium Jesu Christi selber, wie es im Neuen Testament bezeugt ist“ (87). Wie naiv! Es müßte heißen: Maßstab seiner theologischen Kritik seien geschichtlich bedingte Interpretamente des Neuen Testaments, die innerhalb der Wissenschaft nicht unbetritten sind, die von ihren klügeren Verfechtern selbst keineswegs als endgültiges, ein und für allemal gesichertes Ergebnis der Wissenschaft, sondern vorsichtig als Hypothesen zur Diskussion gestellt werden, Hypothesen, die morgen schon wissenschaftlich überholt, als unhaltbar erwiesen sein könnten. Der Rückgriff auf das Neue Testament hilft schon deshalb nicht weiter, weil es „das Evangelium Jesu Christi“ nur in vielfacher Brechung und Deutung enthält. Ebenso unkritisch schreibt Kuschel, seine „Qualitätskriterien christlicher Literatur“ seien „„objektiver“ theologischer und literarischer Natur“ (64f.). Solcher Objektivitäts-glaube ist heute obsolet. Kuschel fordert, „ohne geistesgeschichtliches Apriori: kritisch, vom Standpunkt der Gegenwart aus“ (59) zu schreiben und zu urteilen;

aber „den“ Standpunkt „der“ Gegenwart gibt es in einer pluralistischen Welt nicht, und der je eigene Standpunkt des einzelnen ist nie „objektiv“, sondern stets durch viele Faktoren bedingt.

Selbstverständlich weiß Kuschel das alles. Nur vergißt er es manchmal. Er konstatiert, daß die „restaurative christliche Literatur nach 1945 bestimmten ideologischen Interessen dienstbar gemacht wurde“ (91). Gilt das nicht auch von (beispielsweise) dem literarischen Werk von Walter Jens, dem Kuschel Beifall zollt? Freilich handelt es sich um eine andere Ideologie. Jens bekannte sich zur sozialkritischen und sozialutopischen Intention und zur sozialistischen Position seiner Schriftstellerei (von Kuschel zitiert 217f.).

Vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zu unseren Tagen haben die aufklärerischen Ideologiekritiker immer wieder sich gegenseitig vorgeworfen, ideologisch reaktionär zu sein. Unlängst droschen die Vertreter der „Kritischen Theorie“ und die des „Kritischen Rationalismus“ aufeinander ein. Findet man auf diesem Weg ein sicheres Kriterium, mit dem man ideologische Verzerrungen der sozialen und politischen Wirklichkeit, ideologische Verschleierung von Ungerechtigkeit zu entlarven vermag? Verhindert man auf diese Weise, daß neue Feindbilder aufgebaut werden und verheerende Wirkungen hervorbringen? Angesichts des Schauspiels von Menschen, die unter dem Vorwand, inhumane Herrschaft zu beseitigen, selbst nach Herrschaft trachten, die, sobald sie erlangt ist, dann ihrerseits inhuman wird, angesichts dieses Trauerspiels, das sich vor unseren Augen in immer kürzeren Abständen wiederholt, muß man fragen, ob es nicht sinnvoller wäre, von der Gepflogenheit, stets dem wissenschaftlichen, weltanschaulichen oder politischen Gegner Ideologie vorzuwerfen, abzugehen und statt dessen sich selbst zu prüfen, ob man nicht ideologieverdächtig ist. Wer andere wegen „Ideologie“ attackiert, baut ja auch ein Feindbild auf und wird ideologieverdächtig.

Übrigens wirkt die Angst einiger Literaturtheologen, von germanistischer Seite des Ideologieverdachts beschuldigt zu werden, und die daraus resultierende krampfhafte Bemühung, diese Beschuldigung schon im voraus abzuwehren (z. B. Crimann 11 u. 77), lächerlich. Die meisten Marxisten halten den christlichen Glauben ohnehin für eine Ideologie zur Stützung von Herrschaftsinteressen und werden sich dieses Dogma weder durch Anpassungsstrategien noch durch rabulistische Rhetorik ausreden lassen. Warum nicht schlicht zugeben, daß es christlichen Glauben und christliche Literatur nie ohne ideologische Beimischung gegeben hat? Wer will da so naiv sein und so tun, als sei die progressive christliche Literatur nach 1945 von Ideologie frei? Wie Christen trotzdem eine Neuauflage der mittelalterlichen Kreuzzugsidealologie, des neuzeitlichen Hexenwahns, des religiös motivierten Imperialismus und ähnlich verhängnisvoller Ideologien zu verhindern helfen können; wie christlicher Glaube als vertrauende Antwort auf Jesus und sein Wort sich als eine Gegenposition zu allen Ideologien bewährt, darüber nachzudenken, zählt heute zu den wichtigsten Aufgaben überhaupt.

Das Hauptanliegen Kuschels ist seine Überzeugung: „Es gibt gerade auch nichtkirchliche oder nicht-christliche Autoren, die christliche Literatur schreiben können“ (305). Aber ist es sinnvoll, Dichtungen, die alles andere als christlich intendiert sind, zur christlichen Literatur zu zählen? Immer wieder sieht Kuschel sich genötigt, zu beteuern, eine „Vereinnahmung“ sei nicht beabsichtigt. Er bezeichnet sogar einen Roman, der den Jesus des Neuen Testaments bekämpft, einen ungekreuzigten Jesus fordert und auch nach Kuschels Urteil „nicht die ursprüngliche christliche Botschaft“ enthält, als „christliche Literatur“ (203). Die „Blechtrömmel“ freilich lässt Kuschel außerhalb, da sie funktionslose „Blaspphemie“ sei (203 ff.).

Keine Frage: „Auch diese nicht-christliche Literatur kann Gegenstand der Literaturtheologie sein... Christliche Literatur wäre innerhalb des Materialobjekts der Literaturtheologie nur ein Ausschnitt“ (Lexikon der christlichen Weltliteratur, 34). Die Erforschung der christlichen Literatur, die weltliche Sprache, Stoffe und Motive verwendet, und die Erforschung nichtchristlicher Literatur, die religiöse Sprache, Stoffe und Motive verwendet, sind zwei verschiedene Arbeitsgebiete der Literaturtheologie, die einander nicht ausschließen. Da sie sich nicht im Wege stehen, sich sogar ergänzen, wäre Polemik zwischen ihren Vertretern unsinnig.

Daß die Diskontinuität zwischen der christlichen Literatur vor 1945 und der späteren „modernen“ von manchen heute stärker betont wird als die zweifellos vorhandene Kontinuität, ist verständlich. Vermutlich wird man das Jahr 1910 einmal für den ungleich wichtigeren Epocheneinschnitt halten. Verständlich ist auch, daß die christlichen Autoren der ersten Jahrhunderthälfte jetzt für eine Weile etwas abgewertet oder gar ignoriert werden; auch daß literaturtheologische Arbeiten, die dem Trend entgegen die bleibende Aktualität dieser Autoren nachweisen, nicht beachtet werden. Nur wäre es – im Interesse des Fortschritts der Literaturtheologie – höchst bedauerlich, sollten so fundierte Arbeiten wie beispielsweise *Eugen Bisers Buch Überredung zur Liebe: Die dichterische Daseinsdeutung Gertrud von le Forts* (Regensburg 1980) ungelesen bleiben.

Es ist zu hoffen, daß die literaturtheologischen Arbeiten der letzten Jahre weitere wissenschaftliche Untersuchungen dieser Art stimulieren, daß die bereits vorliegenden und noch zu erwartenden Resultate auch von den Kritikern in den Medien zur Kenntnis genommen werden und daß schließlich, was das Wichtigste wäre, aufgrund der Wechselwirkung zwischen Literaturkritik und Literaturproduktion der Aufschwung der christlichen Dichtung sich fortsetze, als ein Zeugnis für die unverminderte Lebendigkeit des Glaubens und als eine Provokation für alle, die eine humanere Gesellschaft wollen.