

Christliche Literatur – geschrieben von Nichtchristen?

Kann eine Diskussion um den Begriff einer „christlichen Literatur“ im Rahmen der heutigen Diskussion zwischen Literatur und Theologie noch sinnvoll sein? Überblickt man die neueren, weiterführenden methodischen Ansätze auf diesem Dialogfeld in Deutschland (K. Marti, P. K. Kurz, D. Sölle, D. Mieth) und vor allem in den Vereinigten Staaten (A. N. Wilder, N. A. Scott, C. I. Glicksberg, G. Gunn, V. Ruland), so scheint es sich hier methodisch um eine irrelevante Fragestellung zu handeln. Galt es im angelsächsischen Sprachraum mit den Essays so prominenter Autoren wie T. S. Eliot („Religion and Literature“) und C. S. Lewis („Christianity and Literature“) bereits in den dreißiger Jahren als ausgemacht, daß Literaturkritik „ergänzt werden sollte durch Kritik von einem entschiedenen ethischen und theologischen Standpunkt aus“¹, so setzte in Deutschland erst in den fünfziger Jahren die literartheologische Debatte um eine „christliche Literatur“ mit aller Heftigkeit ein. Rückblickend gilt: Die Debatte um Sinn und Unsinn einer „christlichen Literatur“ wurde in den fünfziger Jahren theologisch wie literarästhetisch ausgefochten und schien Ende der sechziger Jahre entschieden².

Eine sinnvolle Fragestellung?

Mutet es daher nicht wie ein rührendes, wissenschaftsgeschichtlich wie erkenntnistheoretisch aber unfruchtbares und methodisch fragwürdiges Unternehmen an, die Debatte um die „christliche Literatur“ erneut zu revitalisieren? Hat nicht *Heinrich Böll* schon 1958 in seiner meisterhaft kurzen Skizze zum Verhältnis Theologie – Literatur („Rose und Dynamit“) die ästhetische Fragwürdigkeit und theologische Problematik von „christlicher Literatur“ als literaturtheologischer Kategorie herausgestellt?³ Das fatale Selbstbestätigungsinteresse, das ein christliches Publikum an „seine“ Dichter herantrüge („Die Christen erwarten herkömmlicherweise von einem Roman, den ein Christ geschrieben hat, die literarische Bestätigung der Glaubenswahrheiten, den Beweis dafür, daß das Glück in der Ordnung liegt“)? Die Marktmechanismen, denen eine solche Literatur unterworfen sei („Christliche Literatur ist ein Marktbegriff“)? Den unlösbaren Zusammenhang von Ästhetik und Theologie im Werk eines Autors („Die Literatur, die von Christen gemacht wird, ist einzig und allein den Maßstäben der Literatur unterworfen... und je mehr sich ein Christ als Künstler auf Stil und Ausdruck

konzentriert, desto christlicher wird sein Werk“)? Das Ganze gipfelte bei Bölls Kritik in der durchaus differenziert vorgetragenen Warnung:

„Schreiben ist ein gefährliches Unternehmen, denn die Geliebte läßt sich nicht auf Legalisierung des Verhältnisses ein; sie will nicht geheiratet werden; die Liebe kann ihr nie zur Pflicht gemacht werden, und eines scheut sie am meisten: wenn der Partner sie in das Korsett seiner Gedanken zwingt; sie rächt sich, indem sie ihm hölzerne Kinder gebärt: christliche Literatur (oder solche, der die Uniform des sozialistischen Realismus passen würde). Es gibt Glücksfälle, wo einer zugleich ein Genie und ein Heiliger war: der Sonnengesang des hl. Franz, die Gedichte des hl. Johannes vom Kreuz, Literatur, die von Christen gemacht wurde und doch christliche Literatur ist.“

Was kann also – so gewarnt – „christliche Literatur“ als literartheologische Kategorie für den Dialog Literatur und Theologie heute noch austragen? Als *erste Antwort* gilt: Eine erneute Debatte um die „christliche Literatur“ läßt sich nur dann wissenschaftsgeschichtlich wie methodenkritisch rechtfertigen, wenn sie nicht unter Absehung, sondern im Horizont gegenwärtig diskutierter methodologischer Ansätze im Dialogfeld Theologie – Literatur geführt wird. Sinnvoll ist eine solche Debatte nur, wenn sie als kriteriologische geführt wird, das heißt, wenn hier gestritten wird um eine *adäquate Kriteriologie zur Bestimmung des authentisch Christlichen*, wie es sich im Medium literarischer, also genuin nicht-theologischer Texte, in einem breiten Spektrum von Möglichkeiten bricht. Daß diese von der Literatur her geführte Debatte um das authentisch Christliche im Horizont unserer Welt auch von nicht geringer theologischer Brisanz ist, wird im folgenden noch deutlich werden.

Die Debatte um die christliche Literatur läßt sich freilich heute adäquat nur dann führen, wenn wir an ihre *Geschichte erinnern*, die oft von verkürzten, mißverständlichen oder bewußt polemischen Argumenten gekennzeichnet war. Sie kann hier nur kurz skizziert werden. Festzuhalten ist: Spätestens seit die Generation der Schneider und Langgässer, der Le Fort und Andres, der Bergengruen und Klepper abgetreten ist, gilt, daß unser Verhältnis zu dieser Art christlicher Literatur historisch bestimmt ist und „christliche Literatur“ zu einer Art „literarischem Epochenbegriff“ (D. Mieth) wurde⁴. Zahlreiche theologische Literaturkritiker wie P. K. Kurz, W. Ross und J. Kopperschmidt haben denn auch Ende der sechziger Jahre nicht gezögert, vom „Ende der christlichen Literatur“ zu sprechen, Äußerungen, deren Erkenntniswert ungefähr so groß war wie der vergleichbarer Parolen der damaligen Epoche vom „Ende der Literatur“, vom „Ende des Theaters“, vom „Ende der Kunst“ überhaupt. Denn so wenig wie Literatur, Theater und Kunst aufhörten zu existieren (ja sich als erstaunlich anpassungs- und wandlungsfähig erwiesen), so wenig hörte christliche Literatur auf zu existieren, wenn man (vorläufig bestimmt) unter christlicher Literatur besonders die literarischen Texte versteht, die ein sich als Christ bekennender Autor unter Verwendung signifikanter, vom Rezipienten auch als solche wahrnehmbarer Kriterien des Christlichen geschrieben hat.

Selbstverständlich hat es solche Autoren auch Ende der sechziger Jahre gegeben; es gibt sie noch heute, und keiner der oben genannten Literaturkritiker hat dies je bestritten. Gemeint war mit der Parole vom „Ende der christlichen Literatur“ auch nicht die Bestreitung von christlicher Literatur überhaupt, sondern das Ende einer bestimmten Art, als Christ Literatur, nämlich „christliche Literatur“, zu schreiben. Denn die Tatsache (von Böll und Dürrenmatt schon in den fünfziger Jahren ins Spiel gebracht), daß selbst Autoren, die sich persönlich als Christen verstanden, keinen Wert mehr auf das Epitheton „christliche Literatur“ legten (weil sie nicht um ihres Glaubens, sondern um der Qualität ihrer literarischen Produktion willen anerkannt sein wollten), war unüberhörbares Signal eines Klimawechsels im Verhältnis Theologie und Literatur. Namen wie Johannes Bobrowski, Luise Rinser, Kurt Marti, Eva Zeller, Rudolf Otto Wiemer oder Gertrud Fussenegger mögen hier nur stellvertretend für andere stehen. Die Gründe für diesen Klimawechsel waren weitgehend rezeptionsästhetischer Natur und können mit Dorothee Sölle so zusammengefaßt werden: „Ein Autor, der sich heute als christlicher Schriftsteller bezeichnet, läuft Gefahr, als gesellschaftsunkritisch, klerikal, dogmatisch, wissenschaftsfeindlich zu gelten.“ Die Schlußfolgerung daraus: „Der Begriff einer christlichen Dichtung impliziert also weder eine Methode noch einen Wertmaßstab, der allgemeine Gültigkeit hätte. Die Frage, ob es heute christliche Dichtung gebe und wo sie zu finden sei, muß als ein Scheinproblem angesehen werden.“

Es bedurfte dabei keineswegs der (nicht immer unpolemischen) Bemühungen von Gisbert Kranz – der zwecks Falsifikation der These vom Ende der christlichen Literatur bienenfläßig lange Listen heute noch existierender christlicher Literaten zusammenstellte und publizierte⁵ –, um zu erkennen, wie einseitig die These von Dorothee Sölle war. Ganz einem rezeptionsästhetisch geprägten und somit negativ besetzten Begriff von christlicher Literatur verhaftet, unterschlug Sölles Begriffsbestimmung nicht nur die faktische, auch wirkungsästhetisch feststellbare *kritisch-emanzipatorische Funktion* der „christlichen Literatur“ im Raum des Christlichen und Kirchlichen, sondern auch die einer christlichen Literatur inhärente Dialektik. Keine Frage doch, daß diese traditionelle christliche Literatur „besser“ war als der Markt christlicher Konsumenten, der sie selbstbestätigend vereinnahmte, und keine Frage auch, daß diese Literatur oft genug quer lag zu einer dogmatisierend oder moralisierend verengten Erwartungshaltung eines christlichen Publikums, das etwa auf einen Mann wie Reinhold Schneider (als es Anfang der fünfziger Jahre in der Wiederaufrüstungsdebatte politisch ernst wurde) aggressiv-feindselig reagierte.

Es wäre deshalb literaturgeschichtlich wie theologisch unverantwortlich, einen Mann wie Reinhold Schneider lediglich mit Schlagworten wie gesellschaftsunkritisch, klerikal oder dogmatisch abtun zu wollen. Bei allem, was Schneider auch an allzu affirmativen Texten geschrieben hat, seine Grundhaltung blieb geprägt von

der genuin christlichen Motiven entstammenden Äquidistanz zur bürgerlichen Gesellschaft und einer allzu verbürgerlichten Kirche, seine Spiritualität bestimmt von einer für die Brüche und Widersprüche menschlichen Lebens sensibilisierten und für die Illusionen und Hoffnungen der Menschen hellstichtig machenden Theologie des Kreuzes. Und es wäre auch umgekehrt absurd zu behaupten, eine Literatur sei schon deshalb nicht christlich, weil sie „traditionalistisch, selbstbestätigend, klerikal“ sei oder „ästhetische Maßstäbe ausklammere“⁶.

Alles kommt heute darauf an, im Zusammenspiel von Theologie und Ästhetik eine adäquate Theopoetik zu erarbeiten, in der auch „christliche Literatur“ als literaturtheologische Kategorie ihren oft ideologischen Charakter verlöre. Und wer wollte bestreiten, daß diese poetologisch wie theologisch gleichermaßen schwierige Aufgabe das heute vordringliche Desiderat einer Literaturtheologie im Raum des Christlichen ist?

Zum anderen: „Ich habe immer den Eindruck gehabt, daß das Christentum noch gar nicht angefangen hat; vielleicht kommen Sie, indem sie den Terminus abschaffen helfen, dann auf etwas wie christliche Literatur“, sagte Heinrich Böll einmal in einem Gespräch 1969⁷ und wiederholte damit einen Grundgedanken, der sich bereits in „Rose und Dynamit“ findet: „Es gibt keine Theologie der Literatur. Gäbe es sie, sie würde zu verblüffenden Ergebnissen kommen, würde manchem Nichtchristen attestieren müssen, daß er ‚verkündet‘, und manchen Christen in Bann tun müssen, weil er, indem er um des Marktes willen die Kunst verletzt, die Ordnung verletzt.“ Beide Äußerungen Bölls veranschaulichen die *Dialektik im Begriff einer christlichen Literatur*, die sich nicht selten sogar zu einer Paradoxie verdichtet. Das heißt: Aus dem dialektisch formulierbaren „je weniger plakativ-bekennerisch christlich Literatur ist, desto ‚christlicher‘ kann sie sein“, wird oft das paradoxe: „gerade im Raum nicht-christlicher Literatur ist das ‚Christliche‘ oft genug aufgehoben, verborgen anwesend.“ Nimmt man Bölls Beobachtungen ernst, kommt man um die Feststellung nicht herum: So wie es christliche Literatur gibt, die „unchristlich“ werden kann, so nicht-christliche Literatur, die faktisch „christlich“ ist.

Angesichts dieser komplexen Diskussionslage bei der Begriffsbestimmung von christlicher Literatur muß es methodologisch in der Tat wie ein nostalgisches Nachhutgefecht anmuten, den Dialog Theologie – Literatur weitgehend auf die Suche nach einer (immer noch aktiven) christlichen Literatur, nach (immer noch existierenden) christlichen Autoren und nach (immer noch aktuellen) christlichen Themen zu verengen. Lohnender scheint vielmehr, gerade in intentional nicht als christlich verfaßten Texten Spuren des Christlichen zu entdecken, nach „verborgener Theologie“ zu suchen und Elemente des Religiösen, seien sie auch noch so gebrochen präsent, zu sichten. Und hier lag denn auch der Schwerpunkt der Forschung im Bereich von Theologie und Literatur in den letzten 15 Jahren im Blick auf das Jesus-, Gottes- und Kirchenbild, die ethische Relevanz literarischer

Texte, das Problem der Säkularisation biblischer und theologischer Sprache sowie im Blick auf einzelne Autoren.

Eine *zweite Antwort* ist nun auf unsere Ausgangsfrage hin formulierbar: Christliche Literatur ist vor dem Horizont gegenwärtiger Diskussion um das Verhältnis von Theologie und Literatur nur dann noch eine erkenntnisfördernde literaturtheologische Kategorie, wenn ihre Dialektik, ja Paradoxie ernst genommen und in ihrer theologischen Relevanz reflektiert wird. „Christliche Literatur“ wäre dann mehr als eine Kategorie der Vergewisserung, welchen Anteil das Christliche am Gesamt von Literatur besitze; sie verlöre möglicherweise dann auch das, was sie in den Augen vieler mit den Produkten des sozialistischen Realismus gemein hat: den Charakter einer Art Parteiliteratur, deren Funktion in der ästhetischen Ausschmückung fixierter Normen und Dogmen bestünde. Christliche Literatur erhielte so ihr ästhetisches und theologisches Recht, das ihr als Literatur im Raum der Theologie zukommt: genuine, eigenen Gesetzen gehorchende Erkenntnisquelle zu sein für theologisches Denken, das noch unabgeschlossen sein will.

Was sind Konstitutivfaktoren christlicher Literatur?

Die Dialektik, ja Paradoxie christlicher Literatur wird freilich nur dann theologisch brisant, wenn man die bisherige Definition christlicher Literatur überprüft. Gewiß kann man lange über eine adäquate Definition christlicher Literatur streiten, doch gibt Gisbert Kranz eine von vielen akzeptierte Begriffsbestimmung wieder, wenn er schreibt: „Das Christliche der christlichen Dichtung liegt nicht im Stoff, sondern im Geist, in der Haltung, in der Weltauffassung.“⁸ Es ist also, wie Kranz an anderer Stelle noch deutlicher sagt, die „Intention des Autors“, die im wesentlichen Literatur zur christlichen macht⁹. Hinzu treten noch zwei weitere Faktoren, die Kranz im Anschluß an E. J. Krzywón formuliert: Text und Rezipient. Die Grundthese von Kranz ist somit: Nur ein Autor, der sich als Christ bekennt, ist fähig, christliche Literatur zu produzieren. Oder, um mit Krzywón zu formulieren: „Erst das Zusammenwirken aller Faktoren – Bewußtsein und Intention des Subjekts, Qualität und Qualifikation des Werktextes im literarischen wie christlichen Sinn und dessen Interpretation bzw. Rezeption – konstituieren das Phänomen ‚christliche Literatur‘.“¹⁰

Wer wollte bestreiten, daß christliche Literatur von der Autorintention bestimmt sein, wer in Abrede stellen, daß erst recht beim Zusammenspiel von Autor, Werk und Rezeption christliche Literatur bestimmt werden kann? Das Problem freilich ist: Kann, darf christliche Literatur *nur* von der Autorintention her bestimmt werden, *nur* gar vom Zusammenspiel der Trias Autor–Werk–Rezeption? Wird so nicht gerade die Dialektik verkannt, von der Böll gesprochen

hatte? Wie ist es mit Texten, deren Autoren gar nicht christliche Literatur herstellen wollten, die aber doch – auf paradoxe Weise – christliche Literatur sind? Wie ist es mit Texten, deren Autor intentional christliche Literatur verwirklichen wollte, deren Christlichkeit in Wirklichkeit aber völlig unüberzeugend ist? Wie ist es mit Texten, deren verborgene Christlichkeit vom Rezipienten noch gar nicht erkannt oder direkt verkannt wurde? Diese Rückfragen zeigen, wie wenig eine solch abgehobene Begriffsbestimmung in praxi weiterhilft.

Die Begriffsbestimmung christlicher Literatur von Kranz und Krzywon scheinen einem normativen Begriff des Christlichen verhaftet und sich so dem bereits christlich-dogmatisch Festgelegten und Sanktionierten anzuliefern. „Christliche Literatur“ als literartheologische Kategorie wird so nur im Raum des Binnenchristlichen anwendbar. Sie verlöre aber gerade auf diese Weise ihre das theologische Denken weitertreibende, erkenntnisfördernde Funktion. Das heißt: Auf der Ebene der Abstraktion muß die Debatte um die christliche Literatur in eine Sackgasse führen. Wir kommen nur dann in der kriteriologischen Debatte ein Stück weiter, wenn wir empirisch vom Textbefund ausgehen und die Diskussion induktiv mit Hilfe von „Fallstudien“ weiterzuführen versuchen.

Borchert und Huchel: Paradigmen religiöser Kritik

Aus der Zeit unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg stammt die Erzählung „Jesus macht nicht mehr mit“, geschrieben von *Wolfgang Borchert*. Es ist die Geschichte von einem Soldaten mit dem Spitznamen Jesus, der die Aufgabe hat, sich in Gräber zu legen, damit diese maßgerecht ausgehoben werden können. Plötzlich aber verweigert dieser „Jesus“ den Dienst; er läuft von seiner Einheit davon, und auch die wütenden Befehle des Unteroffiziers, die ihm nachgeschrien werden, vermögen ihn nicht aufzuhalten:

„Ich muß ihn melden. Der Unteroffizier machte einen feuchten wattigen Nebelballen in die eisige Luft. Melden muß ich ihn, das ist klar. Das ist Dienstverweigerung. Wir wissen ja, daß er einen weg hat, aber melden muß ich ihn.

Und was machen sie dann mit ihm? grinste der andere.

Nichts weiter. Gar nichts weiter. Der Unteroffizier schrieb sich einen Namen in sein Notizbuch. Nichts. Der Alte läßt ihn vorführen. Der Alte hat immer seinen Spaß an Jesus. Dann brüllt er ihn zusammen, daß er zwei Tage nichts ißt und redet, und läßt ihn laufen. Dann ist er wieder ganz normal für eine Zeitlang. Aber melden muß ich ihn erst mal. Schon weil der Alte seinen Spaß dran hat. Und die Gräber müssen doch gemacht werden. Einer muß doch rein, ob es paßt. Das hilft doch nichts.

Warum heißt er eigentlich Jesus, grinste der andere.

Oh, das hat weiter keinen Grund. Der Alte nennt ihn immer so, weil er so sanft aussieht. Der Alte findet, er sieht so sanft aus. Seitdem heißt er Jesus. Ja, sagte der Unteroffizier und machte eine neue Sprengladung fertig für das nächste Grab, melden muß ich ihn, das muß ich, denn die Gräber müssen ja sein.“¹¹

Diese Geschichte läuft so ganz einem theologischen Selbstbestätigungsinteresse

an Jesus quer. Ärgerlich daran ist nicht nur, daß der Name Jesus auf das Niveau eines Spitznamens heruntergekommen ist, auf das billige Klischee vom „sanften Jesus“, das hier zugleich bestätigt und der Lächerlichkeit preisgegeben wird; ärgerlich ist auch die ganze Gestalt des Namensträgers: Diese verklemmte, schüchterne, beinahe pathologisch verstörte Figur, deren Verweigerungsakt zu allem Überfluß gar nichts Heroisches, sondern etwas hilflos Lächerliches hat; es verschafft den Herrschenden ein wenig amüsante Abwechslung.

Und doch: Schaut man genau zu, so bekommt diese Geschichte vom Ende her ihre Doppelbödigkeit. Denn nicht um die Affirmation eines billigen Klischees geht es in dieser Geschichte. Vielmehr legen die Soldaten in der Verspottung der „Sanftheit“ Jesu ihre eigene Brutalität bloß. Die Konfrontation mit diesem „Jesus“ hat demaskierenden Charakter. Sein Verweigerungsakt stellt den gesetzmäßig vollzogenen und für natürlich gehaltenen Kreislauf von Töten und Begrabenwerden für kurze Zeit in Frage. Deutlich wird, daß in einer Zeit, in der das „Unerhörte alltäglich“ (I. Bachmann)¹² geworden ist, schon der hilflose Akt des Sich-Verweigerns wie der Einbruch des Humanen in eine sich verkapselnde Welt der Gewalt und des Todes wirkt.

Das heißt: In der Sanftheit dieses Jesus ist ein Stück Menschlichkeit und Sensibilität gerettet, die verhindert, Kriegsgräber für ein Stück Normalität zu erklären. Umgekehrt: Unter den Bedingungen völliger Brutalisierung und Abstumpfung ist die Sanftheit der Sanften, die Verweigerung auch des Namenlosen ein Politikum ersten Ranges. Und ist es nicht der Name „Jesus“, der diesem Anonymus des 20. Jahrhunderts seine Identität verschafft, ihm ein Profil verleiht (er ist der einzige Namensträger in diesem Stück der Gesichtslosen) und ihn unverwechselbar macht? Die Geste der Verweigerung bekommt so das Signum einer stellvertretenden Zeichenhandlung. Was als Spitzname gedacht war, bekommt unter den gegebenen Umständen den Charakter symbolischer Signifikanz: Wie Jesus sein, heißt sich der Gewaltlogik verweigern, ein Stück Menschlichkeit retten, sich aber auch der Lächerlichkeit und dem Spott der Herrschenden und Befehlsgeber preiszugeben.

Peter Huchel: Dezember 1942

„Wie Wintergewitter ein rollender Hall
Zerschossen die Lehmwand von Bethlehems Stall.

Es liegt Maria erschlagen vorm Tor
Ihr blutig Haar an die Steine fror.

Drei Landser ziehen verumumt vorbei.
Nicht brennt ihr Ohr von des Kindes Schrei.

Im Beutel den letzten Sonnenblumenkern,
Sie suchen den Weg und sehn keinen Stern.

Aurum, thus, myrrham offerunt...

Um kahles Gehöft streicht Krähe und Hund.

...quia natus est nobis Dominus.
Auf fahlem Gerippe glänzt Öl und Ruß.
Vor Stalingrad verweht die Chaussee.
Sie führt in die Totenkammer aus Schnee.“¹³

Man könnte dieses Gedicht als Abgesang auf Bethlehem lesen. Man könnte Stalingrad für die denkbar schroffste Antithese zu Bethlehem halten in diesem Text und Bethlehem für erledigt erklären. Wird nicht Strophe für Strophe dem Bild aus der Weihnachtsgeschichte das Gegen-Bild von der Kriegswirklichkeit entgegeng gehalten? Der Stall zerschossen, Maria erschlagen, die Magier ohne Zielpunkt, verloren im Weglosen, Öl und Ruß als Requisiten einer Welt technischer Perversion im Kontrast zu den Geschenken, die Zuwendung signalisieren: Gold, Weihrauch und Myrrhe? Wie ein versteinertes Fossil ragt ja unverkennbar das Vulgata-Zitat (fragmenthaft zerrissen) in eine unheimliche Sprach- und Bildwelt. Hat Stalingrad Bethlehem wiederlegt?

Nein, dieser Text wäre mißverstanden, läse man ihn als Affirmation einer Welt voll Schrecken und Grauen, wie sie Stalingrad symbolisiert. Der Leser soll nicht in seinem Geschichtspessimismus und politischen Fatalismus bestätigt, sondern zum Weiterdenken aufgefordert werden. Das Gedicht will zu Ende gedacht sein. Deshalb ist Bethlehem hier die notwendige erkenntniskritische Kontrastfolie zu Stalingrad. An Bethlehem wird nämlich sichtbar, was in Stalingrad passiert ist, was durch Stalingrad zerbrochen und zerfetzt wurde. Das Gedicht hat also nur der verstanden, den die Frage nicht losläßt: Warum ist dies mit Bethlehem passiert, worin liegen die Gründe, daß Stalingrad so sichtbar triumphieren konnte? Wird der Text so in Brechtscher Manier gegen den Strich gelesen, wird aus der offenkundigen Antithese eine unabweisbare Dialektik von Bethlehem und Stalingrad¹⁴.

Dann wird deutlich, daß ja auch Bethlehem selber keine Idylle vom „Knaben im lockigen Haar“ war, sondern die stets gefährdete Gegenutopie zu einer Welt der Gewalt und Friedlosigkeit. Dann entlarvt nicht nur Stalingrad die falsche Idylle von Bethlehem, sondern zeigt Bethlehem im Angesicht von Stalingrad, wie es trotz allem sein könnte. Dann ist „Dezember 1942“ bei allem Realismus und aller Härte der Benennung von Wirklichkeit in erster Linie ein „Warngedicht“: Es zeigt die Zerbrechlichkeit von Bethlehem und warnt davor, Bethlehem als Hoffnungsschiffre der Menschheit verkommen zu lassen.

Borchert und Huchel: zwei Autoren, auf die die Bezeichnung „christliche Schriftsteller“ wohl kaum zutreffen würde; zwei Autoren, die intentional gewiß nicht „christliche Literatur“ schreiben wollten. Zwei Texte aber, wer könnte das bestreiten, in denen das aufleuchtet, was Person und Sache Jesu Christi im Kern ausmachen, in denen das sichtbar und hörbar wird, wofür der Nazarener selber stand: Verweigerung und Protest, Humanität und Sensibilität, Hoffnung und Frieden.

Herburger und Domin: Paradigmen marxistischen und jüdischen Denkens

Von Günter Herburger stammt die Geschichte „Birne in der Kirche“, eine Abenteuergeschichte für Kinder¹⁵. „Birne“ ist in diesen Geschichten ein technischer Gegenstand mit menschlichen Eigenschaften, die Glühbirne einer Straßenlaterne, die nachts „arbeitet“, tagsüber aber auf Entdeckungsreise geht.

Die Geschichte beginnt damit, daß Birne mit „der schönen Frau“ eine Kirche besichtigt. Die „schöne Frau“ erklärt die Bedeutung dessen, was in der Kirche geschieht, und Birne wird stutzig: „Ich finde das blöd, in jeder Kirche hängt dieser Jesus am Kreuz. Er sieht schrecklich aus, und die Geschichten, die man erzählt bekommt, sind alle alt. Warum hat man überhaupt Kirchen, wenn alles, was damit zu tun hat, längst vergangen ist?“ Draußen vor der Kirche passiert ein Verkehrsunfall. Doch anstatt den Verletzten zu helfen, stehen die Leute nur herum und reden. Da bittet Birne Jesus, von seinem Kreuz herunterzusteigen und zu helfen. Als die Leute merken, daß Jesus vom Kreuz heruntergestiegen ist, werden alle ganz aufgeregt und wollen ihn wieder in die Kirche zurücktragen. Doch Jesus weigert sich: „Wollt ihr denn immer einen Verletzten als Vorbild?“ Er entzieht sich der Menge und zieht aus der Kirche aus: „Seitdem wird in Kirchen wieder gelacht, vielleicht sitzt Jesus manchmal auch unter der Gemeinde, auf jeden Fall hängt kein Verletzter mehr am Kreuz. Die Kreuze wurden abgeschafft.“

Auch hier gilt: Wen an dieser Geschichte nur stört, wie drastisch und salopp zugleich hier vom Gekreuzigten geredet wird, hat deren Hintergründigkeit nicht verstanden. Diese Geschichte ist Reaktion auf einen Prozeß sakraler Überhöhung und ekklesialer Domestizierung, der aus Jesus einen sozial folgenlosen Fetisch frommer Anbetung gemacht hat. Die Enttabuisierung ist dabei nur die Befreiung Jesu zu seiner eigentlichen Bestimmung: der Praxis aktiver Solidarität und dienender Nächstenliebe. Gleichzeitig ist die Geschichte Reaktion auf die Spätfolgen einer fatalen Wirkungsgeschichte christlicher Kreuzestheologie, die im ethischen Bereich mit Verweis auf den „Verletzten als Vorbild“ Werte wie Hingabe, Schicksalsergebenheit und Demut privatistisch verengt als „christliche Tugenden“ propagierte. Sinnspitze dieser Erzählung ist somit die Verlebendigung des toten, passiv in die Kirche eingekapselten Jesus und dessen Befreiung in die Welt hinein zu den konkreten Nöten und Hoffnungen der Menschen; gleichzeitig die „Verlebendigung“ der Kirche zu einem Raum befreiter Menschlichkeit.

Von Hilde Domin stammt ein Gedicht mit dem Titel: „Ecce Homo“:

„Weniger als die Hoffnung auf ihn

das ist der Mensch

einarmig

immer

Nur der gekreuzigte

beide Arme

weit offen

der Hier-Bin-Ich“¹⁶

Ein Text, der Annäherung betreibt an das, was man die *Conditio humana* nennen könnte, prägnant gedeutet in der Aufnahme des biblischen, der Passionsgeschichte Jesu entstammenden Wortes vom „Ecce Homo“. Schon in diesem lateinischen Zitat wird der Doppelaspekt des Textes evoziert, da es sowohl mit „Seht, welch ein Mensch“ als auch mit „Seht – der Mensch“ zu übersetzen ist. Von diesem Kontrast „Mensch schlechthin“ und „der Gekreuzigte“ lebt dieses Gedicht. Die erste Zeile steht dabei wie ein zweiter Titel über dem ganzen: Der Mensch ist so beschaffen, daß er stets hinter den Hoffnungen zurückbleibt, die man auf ihn setzt. Menschsein ist also immer verkürztes, sich selbst verfehlendes, hinter sich selbst zurückbleibendes Menschsein, was die erste Strophe im Bild von der Einarmigkeit zu versprachlichen versucht. Mit der zweiten Strophe kommt die Antithese ins Spiel, evoziert durch das „nur“. Der „gekreuzigte“ ist durch die beiden weit geöffneten Arme gekennzeichnet. Die Kleinschreibung läßt dabei bewußt in der Schwebe, ob hier der Mensch als „gekreuzigter“ oder der „Gekreuzigte“ direkt gemeint ist. Die assoziative Anspielung auf „den Gekreuzigten“, der hier als Kontrastfigur einarmigen Menschseins fungiert (auch im Titel schon evoziert), ist aber unüberhörbar.

Die weit geöffneten Arme können bedingungslose Offenheit für den anderen ebenso symbolisieren wie wehrloses Ausgeliefertsein. Wenn aber die beiden Strophen kontrastierend gegeneinander gestellt sind, wird dann nicht der Gekreuzigte zum Spiegel für die Defizite des Menschseins? Deutet sich Menschsein hier nicht selber als defizitär im Kontrast zum Gekreuzigten? Nur der Gekreuzigte erweist sich hier als bedingungslos offen, ist umgekehrt aber als bedingungslos Offener gerade auch der Gekreuzigte. Führt es zu weit, wenn man assoziativ folgert: Ist der Preis bedingungsloser Offenheit diesem Text zufolge das Kreuz? Sind die ausgestreckten Arme der Offenheit für die anderen gleichzeitig die angenagelten Arme, die am Kreuz verbleiben? Ist also, wer bedingungslos offen ist für die anderen, der Kreuzesgestalt am nächsten?

Herburger und Domin: der eine marxistischer, die andere jüdischer Provenienz. Keine „christlichen Dichter“ also, keine gewollte „christliche Literatur“, und doch, wer könnte das bestreiten, Texte, die von Person und Sache Jesu engagiert und betroffen Zeugnis geben.

Wie aber soll man Texte, in denen Jesus von Nazaret nicht bloß „vorkommt“, sondern in denen er und das, was er verkörpert, zum Leuchten kommt, anders nennen als christliche Literatur? Literatur, maßgeblich bestimmt von ihm und seiner Sache? Literatur, in der – direkt oder indirekt – Person und Sache Jesu Christi von ausschlaggebender, entscheidender, maßgeblicher Bedeutung zum Verständnis des Textes sind? Maßgeblich zur Bestimmung „christlicher Literatur“ kann also nicht allein die Autorintention sein, sondern muß in erster Linie der Text sein und dessen maßgebender Bezug zu Jesus Christus und seiner Sache.

Von diesem empirischen Befund her wird deutlich, wie verengt ein Begriff

christlicher Literatur ist, der allein die Autorintention zum Kriterium macht, ja wie mißverständlich eine solche Bestimmung wird, wenn diese zum Hauptkriterium erhoben wird. So wird bei Kranz Eichendorffs „Taugenichts“ deshalb zur „christlichen Dichtung“, weil der Autor sich nun einmal als Christ verstand und die Natur so gestaltet habe, „daß sie transparent wird für Übernatur“¹⁷. Ob im Text selber Person und Sache Jesu Christi von maßgebender Bedeutung sind, spielt dabei keine Rolle mehr. Der empirische Befund zwingt uns also zu der Feststellung: Es gibt gerade auch nichtchristliche Autoren, die christliche Literatur geschrieben haben. Den Texten wird damit keine ideologische Schablone aufgepreßt, kein frommes Etikett aufgeklebt; die Autoren werden nicht zu „christlichen Dichtern“¹⁸. Die Texte drängen sich vielmehr selber auf als das, was sie faktisch sind: Texte, maßgeblich bestimmt von Person und Sache Jesu, moderne christliche Texte.

Christliche oder christophorische Literatur?

Warum haben wir an einer solchen Begriffsbestimmung ein theologisches Interesse? Gewiß nicht, um die Texte nichtchristlicher Autoren christlich zu vereinnahmen¹⁹. Wäre der hier vorgeschlagene Begriff christlicher Literatur eine triumphalistische Kategorie theologisch-missionarischen Vereinnahmungsdenkens, desavouierte er sich selber. Er wäre auch völlig falsch verwandt, brächte man ihn unter den gegenwärtig gespannten und von Mißverständnissen und Abwehrreaktionen gekennzeichneten Verhältnissen gegenüber Schriftstellern in Anschlag. Weder als triumphalistische Vereinnahmung von Literatur noch als kumpanehafte Anbiederung an Schriftsteller ist er tauglich. Er kann nur dann seine erkenntnisfördernde Funktion erfüllen, wenn er ausschließlich als *kritisch-heuristische Kategorie binnenchristlichen, binnentheologischen Denkens* verwandt wird. Seine Erkenntnisfunktion ist also primär nach innen, in den Raum theologischen Denkens gerichtet, ist binnenkritisch akzentuiert, bevor er möglicherweise auch als Kategorie kritischer Selbsterhellung und Selbstaufklärung von Schriftstellern selber benutzt wird. Eine *dritte, abschließende Antwort* auf unsere Eingangsfrage kann nun formuliert werden: Der Begriff „christliche Literatur“ bekommt nur dann seine erkenntnisfördernde Funktion beim Versuch, theologisch mit Literatur umzugehen, wenn er als kritische Rezeptionskategorie (nicht als Wertungskategorie!) eines theologischen Denkens gebraucht wird, das sich in der Auseinandersetzung mit Literatur (sei sie von christlichen oder nichtchristlichen Autoren geschrieben) Erkenntnisgewinn verspricht.

Seine binnenkritische Funktion für die christliche Theologie kann ein solcher Begriff von christlicher Literatur aber nur erfüllen, wenn man von theologischer Seite bereit ist, mit den christlichen Texten nichtchristlicher Autoren eine *Rezep-*

tions- und Wirkungsgeschichte des Christlichen anzuerkennen und zu legitimieren, die man sich oft genug vom Leib hielt (weil dogmatisch defizitär) oder bloß propädeutisch als externe Zeugnisse zur Kenntnis nahm, ohne sie inhaltlich theologisch ernst zu nehmen. Solche Texte als christliche Literatur anzuerkennen heißt, ihnen ein *genuines Heimatrecht* im Raum christlicher Reflexion zu verschaffen und ihnen als weitere Versprachlichung des einen „Geheimnisses“ Jesu Christi die gleiche Würde und den gleichen Rang einzuräumen, der auch Texten christlicher Provenienz zusteht. Diese Wirkungsgeschichte christlich legitimieren heißt Ernst machen damit, daß der Nazarener auch außerhalb theologisch-dogmatisch vorstrukturierter Bahnen des Denkens und unabhängig von kirchlich-institutionell gelenkten Kanälen menschlichen Redens glaubwürdig bezeugt werden kann.

Auf die Terminologie soll es dabei nicht ankommen. Wer wüßte nicht, wie belastet der Begriff „christliche Literatur“ ist? Um Mißverständnisse und falsche Identifikationen zu vermeiden, habe ich den neutraleren Begriff einer „*christophorischen Literatur*“ vorgeschlagen²⁰, um das beschriebene Phänomen zu benennen. Mit diesem Begriff wäre vielleicht das Mißverständnis vermieden, moderne Literatur solle hier doch christlich vereinnahmt werden. Man würde vielleicht der Tatsache besser gerecht, daß moderne Literatur sich gerade jeder theologischen oder kirchlichen Inanspruchnahme entzieht, dennoch aber von Jesus und seiner Sache glaubwürdig reden kann; daß moderne Literatur bewußt außerhalb des kirchlichen, gar christlichen Lagers von Jesus überzeugend reden kann und will. Um im Bild zu bleiben: Jesus von Nazaret wird von moderner Literatur durch die säkulare Welt getragen, nachdem er oft aus der christlichen verdrängt, von „christlichen Autoren“ entschärft oder in einem christlichen Milieu absorbiert worden ist. Jesus von Nazaret kann sich diesem „Christo-phorus“ moderne Literatur getrost anvertrauen; er hat in ihr eine Stütze, die ihn trägt vom Ufer seiner Zeit an das Ufer der unsrigen. Christophorische Literatur ist also nichts anderes als über-setzende Literatur.

Letztlich geht es also in der Debatte um die christophorische Literatur um einen Streit darüber, wie das genuin Christliche in unserer Zeit verstanden werden kann. Literatur wird in ihrem Erkenntniswert für die Theologie dabei nur dann ernst genommen, wenn auch der Theologe sich nicht von vorneherein im Besitz der Wahrheit wähnt, sondern auf dem Weg zu ihr, wenn das, was Jesus von Nazaret bedeutet, noch nicht von vorneherein auf bestimmte Denk-, Sprach- und Bildmuster festgelegt ist, sondern sich immer wieder neu versprachlichen muß in der Konkretion von Mensch und Welt. Dies heißt nicht, die Funktionsdifferenz von Theologie und Literatur nivellieren. Ein literarischer Text kann für die Theologie ebensowenig von vorneherein „Evangelium“ sein wie eine theologische Ausdeutung für Literaten „Wort Gottes“. Daß beide auch ihre eigenen Erkenntnisquellen, ihre eigenen, möglicherweise auch nicht mehr vermittelbaren Plausibilitäten, Legitimationen und Loyalitäten haben, ist unbestritten.

Und unbestreitbar ist auch, daß christophorische Literatur im Vergleich zur Theologie freier ist. Sie kann, was der Theologie oft versagt bleiben muß: Sie kann Gegen-Modelle entwickeln, Alternativen aufzeigen, utopische Entwürfe anfertigen. Sie kann dort weitergehen, wo die Theologie noch einhalten muß, an Schrift oder Tradition gebunden. Sie kann das „so könnte es gewesen sein“ ausformulieren, wo die Theologie sagen muß „so steht es geschrieben“. Hier liegt ihre Chance, ihr wahrer Erkenntniswert für die Theologie. Sie kann das theologische Denken vorantreiben bis an die Grenzen des Unfaßlichen, Unanschaulichen, Nicht-mehr-Sagbaren, und dies auch im Grotesken und Paradoxen verschlüsseln. Sie kann der Theologie – wie der Böllsche Clown seiner Gesellschaft – Impertinenzen sagen, denn auch ihre Sehweise theologischer Probleme ist die der Vertrautheit und Fremdheit zugleich, der Nähe und Distanz gleichzeitig; auch ihre Perspektive ist die „von unten“, die der Opfer, der Betroffenen; auch sie arbeitet mit Pointierungen, Verfremdungen und Übersärfungen, um das, was vertraut fremd, was selbstverständlich problematisch und was endgültig vorläufig zu finden. Sie kann die Kühnheit haben, all die „unmöglichen“ Außenseiter und unschuldigen Opfer, die Atheisten und Skeptiker, die Unfrommen und Ketzer, die Narren und Irren mit Christus in Beziehung zu setzen und Theologie daran zu messen, wieviel sie zur Menschwerdung gerade auch dieser Menschen beiträgt.

ANMERKUNGEN

¹ T. S. Eliot, Religion and Literature, in: Religion and Modern Literature. Essays in Theory and Criticism, hrsg. v. G. B. Tennyson u. E. E. Ericson, Jr. (Grand Rapids, Mi. 1975) 21.

² Vgl. zur Konkretion und Vertiefung der ganzen Problematik: K.-J. Kuschel, Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur (Köln, Gütersloh 1978); ders., Stellvertreter Christi? Der Papst in der zeitgenössischen Literatur (Köln, Gütersloh 1980).

³ H. Böll, Rose und Dynamit (1958), in: Aufsätze, Rede, Kritiken, Bd. 1 (München 1969) 37f.

⁴ D. Mieth, Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik (Mainz 1976), 16.

⁵ G. Kranz, Christliche Dichtung heute. Bibliographie der Neuerscheinungen von 1960–1975, der Taschenbücher, Schulausgaben und Interpretationen (Paderborn 1975); ders., Lexikon der christlichen Weltliteratur (Freiburg 1978).

⁶ So der unhaltbare Vorwurf von G. Kranz gegenüber meiner in „Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur“ entwickelten Position: G. Kranz, Christliche Literatur als Provokation, in dieser Zschr. 200 (1982) 274–284, bes. 278. Kranz übersieht dabei meine Ausführungen zur Poetik christlicher Literatur S. 64: „Selbstverständlich kann auch solche Literatur christliche Literatur sein, deren theologisches Niveau niedrig und deren literarische Ansprüche gering sind... Dennoch ist nicht jeder Text christlicher Literatur gleich gute oder gleich schlechte Literatur.“ Kranz verengt bei seiner Besprechung mein Buch völlig auf die für mich sekundäre Debatte um die christliche Literatur. Im Vordergrund stand für mich die Herausarbeitung der Wirkungsgeschichte der Jesusfigur in Texten zeitgenössischer, vornehmlich nichtchristlicher Autoren.

⁷ Heinrich Böll – Im Gespräch, in: Internationale Dialog-Zschr. 2 (1969) 291–295; 292.

⁸ G. Kranz, Christl. Dichtung heute, 11.

⁹ Ders., Lexikon der christl. Weltliteratur, 15–22.

¹⁰ E. J. Krzywon, Was konstituiert christliche Literatur?, in dieser Zschr. 189 (1973) 672–680; 678.

¹¹ W. Borchert, Jesus macht nicht mehr mit, in: Das Gesamtwerk (Hamburg 1949) 178–181, Zitat 181.

- ¹² I. Bachmann, *Alle Tage*, in: *Die gestundete Zeit. Anrufung des Großen Bären. Gedichte* (München 1974) 28.
- ¹³ P. Huchel, *Dezember 1942*, in: *Chausseen, Chausseen. Gedichte* (Frankfurt 1963) 64.
- ¹⁴ Diese Interpretation des Huchelschen Gedichts ist den Ausführungen von W. Jens verpflichtet, in: Vorwort zu K.-J. Kuschel, *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, XII–XVIII.
- ¹⁵ G. Herburger, *Birne kann alles. 26 Abenteuergeschichten für Kinder* (1971; Reinbek 1974) 94–99, Zitate 96, 98f.
- ¹⁶ H. Domin, *Ecce Homo*, in: *Ich will Dich. Gedichte* (München 1970) 19.
- ¹⁷ G. Kranz, *Lexikon der christl. Weltliteratur*, 19. Bezeichnend für das verengte Verständnis von christlicher Literatur, daß Autoren wie Lessing, Büchner, Keller, C. F. Meyer, M. L. Kaschnitz, W. Jens, M. Frisch, A. Andersch hier nicht vorkommen.
- ¹⁸ Und dies schon deshalb nicht, weil die meisten der genannten Autoren auch Texte geschrieben haben, in denen Jesus „vorkommt“, oft in Form von Verweisen und Anspielungen, in denen Jesus aber keine maßgebende Funktion zum Verständnis des Textes hat. Vgl. etwa: W. Borchert, *Der Kaffee ist undefinierbar*, in: *Das Gesamtwerk*, 195–201; P. Huchel, *Vor Nimes 1452*, in: *Gezählte Tage, Gedichte* (Frankfurt 1972) 33; G. Herburger, *Kongs Kinder*, in: *Eroberung der Zitadelle* (Darmstadt 1972) 9–44; H. Domin, *Banges Neujahr*, in: *Nur eine Rose als Stütze* (1959; Frankfurt 1974) 65. Dieselbe Theorie christlicher Literatur ließe sich auch an Texten wie Max Frischs „Chinesische Mauer“, Rolf Hochhuts „Der Stellvertreter“ und Anna Seghers „Das Siebte Kreuz“ zeigen, die in ihrer Tiefenstruktur von Jesus, dem Leidenden und Gekreuzigten, verstanden werden können.
- ¹⁹ Daß es trotz der von G. Kranz geäußerten Bedenken (in dieser Zschr., a. a. O. 284) „sinnvoll“ ist, hier von „christlicher Literatur“ zu sprechen und nicht nur von der „Erforschung nichtchristlicher Literatur, die religiöse Sprache, Stoffe und Motive verwendet“, ist der Zweck dieser Ausführungen. Der Begriff „christliche Literatur“ für die hier analysierten Texte sollte so lange nicht aufgegeben werden, bis sein kritisch-heuristisches Potential ausgeschöpft ist. Anders gesagt: Es besteht ein theologisches Interesse daran, die Definition christlicher Literatur nicht denen zu überlassen, die ihn verengen wollen auf den Bereich des christlich Gewußten oder Sanktionierten. Allerdings ist Kranz zuzustimmen, daß die Ergebnisse beider Ansätze möglicherweise dieselben sein können, so daß in der Tat „Polemik zwischen ihren Vertretern unsinnig“ sein dürfte.
- ²⁰ Vgl. K.-J. Kuschel, *Jesus*, 298–309.