

Paul Konrad Kurz

Katholizismus und Literatur

Den Katholizismus, hatte Heinrich Böll einmal gemeint, werde, wer von Kind auf in ihm aufwuchs, nicht los, auch dann nicht, wenn er aus der Kirche austrete. Natürlich war der „gute Mensch vom Rhein“, der zu aggressiven Wortausfällen getrieben werden konnte, für Freund und Feind ein katholischer Schriftsteller – und dies, anders als Graham Greene, bis zu seinem Tod. Kein kirchenfrommer Autor, der die römische Kirche als „mystischen Leib Christi“ feierte, vielmehr einer, der mit ihrer irdischen Mangel-Gestalt stritt und sich kirchenpolitisch einmischte, wo es um unzureichende politische Gegenrede und neue parteipolitische Bündnisse ging.

Böll brauchte kein moralisches, kein kulturpolitisches, kein literarisches Programm. Er schrieb aus seinen Erfahrungen. Er erzählte seine Sympathie mit den leidenden Menschen. Er plädierte aus einer biblischen und aufgeklärten Utopie des dem Krieg entronnenen Menschen Vorstellungen des Lebens von friedlichen Menschen in einem friedlichen Land. Aber nie und nimmer wollte er „christliche Literatur“ im Sinn des „Renouveau catholique“ schreiben, keine „Hymnen an die Kirche“ (Le Fort), kein „Unauslöschliches Siegel“ (Langgässer), kein Mysterienspiel nach Art von „L'Annonce faite à Marie“ oder Welttheater als „Seidener Schuh“ (Claudel); nicht einmal „Begnadete Angst“ (Bernanos/Le Fort) und auch Greenes Schnapspriester, in dessen jämmerlicher Gestalt sich die „Herrlichkeit“ der Gnade offenbart.

Nein, Böll – und seine Generation – mußte nach den unerhörten Macht- und Wahnerfahrungen des Zweiten Weltkriegs, nach den Herrschafts- und Mordprogrammen, einen anderen Ausgangspunkt nehmen, den erfahrener und erlittener Wirklichkeit. Nicht um die Deutung des Höheren ging es, sondern um die Darstellung des Niedrigsten, das in seiner Mordgestalt, in seiner Leidensgestalt, in seiner verdrängten und verschleierte Gestalt und geschichtlichen Verantwortung erkannt sein wollte. Die Zeit des Höheren, die Zeit der Programme und des poetischen Glaubens war literarisch und kirchlich (vorerst) vorbei. Es mußte standgehalten, das Geschehene angeschaut werden. Auch Voraussetzungen des Geschehenen waren zu bedenken. „Inventur“ war fällig, die wirkliche, nicht bloß liturgische „*memoria passionis*“ notwendig. Bei Böll geschahen Erinnerung und Einspruch, Warnung, und dann doch wieder die wehrlose Utopie, die sich zu Wort meldende Hoffnung der Armen. Da schlug christliche Hoffnung ihre weltlich trotzig Augen auf.

Zur gegenwärtigen Situation

Wir haben einmal versucht, zu begründen, warum „christliche Literatur“ in der Nachkriegszeit, deutlich vernehmbar im Verlauf der fünfziger Jahre, zu Ende ging¹. Da gab es dann Lamentationen wie „Christen schaffen die christliche Literatur ab“. Aber was vital anwesend ist, kann keiner abschaffen, in einer republikanischen Gesellschaft nicht einmal verbieten. Doch christliche Themen, Anfragen, Proteste, Gestalten und Hoffnungen sind durchaus auffindbar in der Literatur jener Jahrzehnte, allerdings meist in einem anderen Kontext, in anderer sprachlicher und formaler Gestalt. Nicht mehr in einen christlichen Gesamthorizont integriert, vielmehr punktuell, partiell, segmentiert, unter veränderter Perspektive, verbunden mit anderen zeitgenössischen Blickrichtungen. Wie das Zeitalter bekommen auch Literatur und Kunst von Zeit zu Zeit, und vor allem in Zeiten des Umbruchs, neue Augen. Meist gehen sogar Literatur und Kunst voraus in ihrem Aufmerken, ihrer Wahrnehmung, ihrer Kritik. Wo so vieles in unserer Welt fehlläuft, bekam die Gesellschaftskritik (und die Kirchenkritik) einen anderen Stellenwert in der Literatur. Die meisten Schriftsteller haben in diesem Jahrhundert – nicht daß sie unfehlbar oder schlechthin „das Gewissen der Nation“ gewesen wären – politische Verantwortung früher und heftiger begriffen als viele Bürger. Manche waren und sind unbequem, manche rebellisch, heute – nach der Wiedervereinigung der Republik – nicht wenige zerstritten. Menschlich und bürgerlich, individualistisch und republikanisch sehen die Schreibenden unter den Zeitgenossen aus. Da kommt das biblische „Du sollst dir kein Bildnis machen“ auf einmal in einem menschlichen Kontext auf die Bühne (bei Max Frisch gegenüber einem Judenjungen). Da findet der göttliche Auftrag „Du sollst deines Bruders Hüter sein“ auf einmal in weltlicher Rede literarischen Ausdruck (bei Hilde Domin und im Roman des erst jüngst zu literarischen Ehren gekommenen Johannes Mario Simmel)².

Das Mysterienspiel, das Neubarocke und das Neuromantische in der pathetischen, ungebrochenen Gestalt gibt es nicht mehr. Aber unerwartet tauchte das Neubarocke auf in ironischer Gestalt bei Wiens Inge Merkel im Roman „Die letzte Posaune“ (1985). Anstelle der „Verkündigung“ eine „subversive Madonna“ bei Böll; eine clowneske Grundgestalt, die sich zur Freiheit eines Christenmenschen und zu Papst Johannes XXIII. bekennt. Anstelle der „Hymnen an die Kirche“ die jesuanisch-biblischen „Leichenreden“ von Kurt Marti mit dem Auftrag zur Verantwortung gegenüber den Mitlebenden (der erfolgreichste Lyrikband in den späten 60er und frühen 70er Jahren). Wir könnten von den Klage-, Protest- und Bittpsalmen „Zerschneide den Stacheldraht“ des damaligen Armenpriesters Ernesto Cardenal aus Nicaragua sprechen (1967), von seinem Buch über die wahrhaft menschliche, kosmische und göttliche Liebe („Das Buch von der Liebe“, 1971). Wir könnten – zumindest thematisch – von den zahlreichen Jesusromanen und von den neu erzählten biblischen Grundgestalten (Abraham, David, Bathseba, Hiob,

Kain und Abel, der verlorene Sohn u. a. m.) sprechen. Wir könnten auf die argumentative Gottesbeteuerung „Weil Gott nötig ist“ in Hartmut Langes Roman „Die Selbstverbrennung“ (1982) verweisen, auf verschiedene Tendenzen des neuen Mystischen in einer Kette von Romanen und Erzählungen bei Peter Handke, auch bei Botho Strauß, jüngst vor allem in den Erzählungen von Patrick Roth („Riverside. Christusnovelle“, 1991, „Johnny Shines oder Die Wiedererweckung der Toten“, 1993). Auffallend, daß all diese Texte nicht (mehr) in katholischen, christlichen oder religiös orientierten Verlagen, sondern in literarischen Häusern erschienen.

Nach anhaltender Beschäftigung mit dem Spannungsfeld Literatur und Religion darf man aus heutiger Sicht sagen: Erst nach dem Zweiten Weltkrieg, erst nach den Umbrüchen dieses Jahrhunderts sind Christen als Autoren durch die Forderungen der Aufklärung gegangen: durch ihre Voraussetzungen, Postulate, den erweiterten Blick, die Sehweise. Selbst der große katholische Autor Reinhold Schneider mußte lange nach dem Ersten Weltkrieg noch dem romantischen Reichsgedanken anhängen, der den republikanischen Weg sperrte. In apokalyptischer Sprache rief er prophetisch das Gericht über die Nazimächtigen. Aber in seinen Aufzeichnungen „Winter in Wien“ (1958) hat er unüberhörbar das Ende der christlichen Literatur eingeläutet. Es waren Sturmglocken, die wir als Todesglocken, dann aber – nach durchlittenem Karfreitag mit Gottesfinsternis – als Osterglocken hören durften.

Der Bruch, den die Aufklärung in das moderne Bewußtsein brachte, war für Christen problematischer als für Menschen, die sich in ihrem Bewußtsein und Verhalten schon weitgehend aus kirchlichen Bindungen gelöst hatten. Schwierig war das für ihr Denken, ihre Wahrnehmung, ihr moralisches Verhalten, ihre politische Option. Schwierig waren ästhetische Apperzeption und formale Gestaltung, wenn sie sich aus dem überlieferten Kanon entfernten, schwierig neue inhaltliche Auseinandersetzungen, die nicht mehr innerhalb des christlichen Credo-Rahmens (wie im Barock) und auch nicht mehr auf den Bildungslinien der antikisierenden Klassik verliefen.

Zweihundert Jahre später kann ein Christ mit einem durch die Aufklärung gegangenen und hindurchgehenden Bewußtsein ohne kirchlich bedingte moralische Nöte schreiben. Wenn er aber mit seiner Kirche nicht gebrochen hat noch brechen will, wenn er sich der biblischen Offenbarung und deren Konkretisierung in einer geschichtlichen Gemeinschaft verpflichtet weiß, geht das auch heute kaum ohne Konflikte ab. Er ist mit einer vom Credo signierten Ganzheitsbewußtsein aufgewachsen. Er erkennt und bejaht die geschichtliche Gestalt, die Weisung und den Wahrheitsanspruch des Jesus aus Nazareth nicht nur individuell, sondern universal für das Zusammenleben der Menschen und den Gang der Welt. Die Kämpfe: aufklärerische Literatur dort – kirchliche Verengung hier, sind, wenn auch argumentativ nicht in jeder Hinsicht befriedigend ausgetragen, so doch abgeebbt. Heute besteht eher das Problem, daß die Christen als Gruppe in der literarischen

Auseinandersetzung nicht ins Gewicht fallen, und daß auf der anderen Seite die Christen vor lauter Bürgerlichkeit sich ihrer Differenz nicht mehr bewußt sein wollen.

Zwei Fragen stellen sich. Sind Christen als Leser von Literatur so in aufgeklärt republikanischer Bürgerlichkeit aufgegangen, daß sie die Frage nach einer spezifisch christlichen Perspektive ihrer Person- und Weltsicht nicht mehr stellen? Und sind Christen als Autoren – trotz Julien Green, Heinrich Böll, Ernesto Cardenal, dem anfechtbaren Alexander Solschenizyn, auf deutschsprachiger Ebene trotz Kurt Marti, Walter Jens oder des neumystisch orientierten Patrick Roth – als Autoren von Literatur nicht mehr von Bedeutung für den öffentlichen Diskurs? Sei es, daß der öffentliche literarische Diskurs ihre Memoria, ihre jesuanische Blickrichtung, ihren eschatologischen Vorbehalt gegen jede bloß ästhetische oder politische Utopie, nicht mehr mithören will, sei es, weil die literarischen Stimmen von Christen sprachlich und formal, in ihrer Wahrnehmung, ihrer Leidensfähigkeit, ihrer Sensibilität und argumentativen Auseinandersetzung hinter den Fähigkeiten, dem sensibel kritischen Bewußtsein, der öffentlichen Solidarität bedeutender zeitgenössischer Autoren zurückbleiben?

Provokation und Anspruch des Jesus von Nazareth bleiben. Mit seiner Botschaft die Provokation des Christlichen. Das Christliche ist, literarisch betrachtet, nicht nur Stoff oder Stofflieferant (so für Bert Brecht, Umberto Eco, Harry Mulisch). Das Christliche initiiert und befördert eine Wahrnehmung und Deutung von Welt. Es bedingt Schreibhaltung und Perspektive des Autors. Allerdings muß man, ungemäße Erwartungen und Ansprüche dämpfend, hinzufügen, daß kein literarischer Mensch als Schreibender in seiner oder anderer Leute Christlichkeit aufgeht. Lebendiger Glaube muß sich nicht in Überzeugung verfestigen; Überzeugungen können ein Schutz vor Wahrheit, ein Schutz vor dem Lebendigen sein. Sie können die Wahrnehmung abstupfen, einschläfern, auf eine ungemäße Weise beruhigen. Orthodox im strengen Sinn waren meist nur Auftragsliteratur und Erbauungsliteratur. Erbaulichkeit statt Wahrnehmung der Konflikte, Trost statt Zulassung des Schmerzes, metaphysische Verschleierung statt Aufdeckung empirischer Verhaltensweisen waren schlechte Alternativen; sie wären unstatthafte Erwartungen. Der Mann aus Nazareth hat die ihm zugemutete und ihn einkreisende Wirklichkeit ausgehalten. Er hat sie durch Wort und Tun gewaltig geöffnet. Dem Christen als Schreibenden ist waches Aufmerken auf erfahrbare Wirklichkeit zumutbar.

Aber vermutlich sind nicht alle Informationen sogleich unter der Perspektive des Glaubens faßbar oder gar literarisch gestaltbar. Eine integralistische Ganzheit aller Wahrnehmungen, Impulse, Ausdrucksformen ist dem differenzierten modernen Bewußtsein kaum möglich. Alle Versuche führen zu einer unstatthafte Simplifizierung und Ideologisierung. Man darf weder eine Orthodoxie noch ein geschlossenes Weltbild als Maßstab für die Wahrnehmung oder Gestaltfindung und -gebung von Literatur und Kunst machen. Die Individualisierung des Gottesbil-

des, die Segmentierung des Bewußtseins, im positiven Fall verbunden mit äußerster Intensität der Wahrnehmung, die moderne Umfragen als Tatsache – auch unter Kirchenchristen – vermelden, sind nicht aus der Welt zu schaffen. Sie haben bei Schriftstellern und Künstlern, so kann man im nachhinein sehen, schon vor mehr als zweihundert Jahren begonnen, bei Lessing nicht nur im „Nathan“, bei Schiller nicht nur im zerfallenden Gottesbild der „Räuber“ und der „Götter Griechenlands“ (das berühmte Gedicht, in der 1. Fassung von 1788) als Kritik an einem freudlosen, kirchlich verengten, ästhetisch nicht offenen (protestantisch erfahrenen) Christentum. Und Heinrich Heine, Nietzsches Stichwortgeber in der Sache „Gott ist tot“, ist als sensibel wahrnehmende, aber religiös bereits (jüdisch und christlich) ausgegliederte Person individuell angetreten gegen die moralisch verengt jüdische und gegen eine freudlos „nazarenische“ Gottesvorstellung.

Der Einbruch der Moderne im Gefolge der Aufklärung

In einer umfänglichen monographischen Arbeit ist die Bonner Germanistin *Jutta Osinski* (geb. 1952) ausgezogen, die „Mesalliance“ zwischen Katholizismus und deutscher Literatur im 19. Jahrhundert aufzuspüren und an den wissenschaftlichen Pranger zu stellen. Nach Begrifflichkeit, trockenem Substantiv- und Abstrakta-Stil, nach Kapitelgliederung und den sechzehnhundertsiebenundvierzig Anmerkungen dürfte es sich um eine Habilitationsschrift handeln³.

Osinski beginnt ihren Diskurs mit der katholisierenden Romantik am Ende des 18., Anfang des 19. Jahrhunderts. Sie führt ihn über den älteren, katholisch denkenden Friedrich Schlegel, über Görres und den katholischen Brentano weiter bis zu Martin Deutingers katholischem Universalitätsanspruch um die Mitte des Jahrhunderts in Bayern, zur Gründung des Borromäusvereins in Bonn (1844), zu Kulturkampf, der Gründung der Görresgesellschaft und der schönggeistigen Konvertitin Ida Gräfin Hahn-Hahn. Poetisches, Programmatisches, dichterische Individualität und Kulturgeschichtliches, Autoren-, Kritiker- und Rezeptionsästhetik werden zusammengetragen und von Osinski vernetzt. Ihre Speerwürfe gelten „klerikalen“ Ansprüchen und der Propagierung „klerikaler“ Gesinnung. Zuletzt greift sie über den Jahrhundertrand hinaus zu Karl Muth und seiner Zeitschrift „Hochland“. Sie anerkennt Muths Kritik am Milieukatholizismus, kritisiert aber seine geschichtslose Erlebnispoetik und deklariert insgesamt die Bemühungen Muths und des „Hochland“-Kreises als „Reformkatholizismus im Abseits“.

Die Autorin hat ihre Fakten recherchiert. Sie fährt ihre Sätze aus zahlreichen poetischen und mehr noch programmatischen Werken ins Feld. Angeleitet von emanzipatorisch aufklärerischer, von ideologischer Fixierung nicht freier Vernunft, breitet sie ein großes Wissensmaterial aus. Nicht bedenkt sie den Kontext der Literatur im Umbruch von der (Weimarer) Klassik zur Frühromantik und schließlich, trotz restaurativer Tendenzen der späteren Romantik, zur „Moderne“, mit ihren Brüchen des Bewußtseins, der Perspektive, mit dem Einzug des sozial Inferioren und des Politischen (am deutlichsten bei Georg Büchner und Heinrich

Heine) in die Literatur, nicht die soziale und bildungsmäßige Situation katholischer Christen im damals protestantisch geprägten Deutschland, überhaupt nicht den Generalangriff der aufklärerischen Vernunft auf den Glauben. Gegenüber diesem Affront konnten sich katholische Christen, überwiegend bäuerliche und handwerkliche Menschen, nicht wehren. Ihre Wortführer reagierten lange Zeit nur defensiv, apologetisch. Sie argumentierten mit der Überlegenheit des „Glaubens“ vor dem bloßen „Wissen“. Die Katholiken zogen sich, weil sie sich gefährdet sahen, größtenteils aus dem kulturellen Raum zurück. Erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts versuchten sie, vom Rhein her, weniger aus dem katholischen Süden, erste Aufbrüche.

Literarisch kann die *klassische Ganzheitsvorstellung* gegen die Umbrüche einer im einzelnen noch undeutlichen (ersten) Moderne nicht hoch genug gewertet werden, wenn man das ein- und umbrechende 19. Jahrhundert betrachtet. Erinnern wir uns an die literarische Situation vor und nach 1800. *Goethe* hatte in Weimar seine großen literarischen Summen entwickelt. Dramatisch den „Faust“: durch die Welt, durch Phantasmagorien, Streben, Liebe, Schuld, durch Ab- und Aufstiege zu schöner Letzt in den Himmel. Episch gestaltete er seinen Bürgersohn „Wilhelm Meister“. Der bildet sich in der Welt des Theaters, verkehrt in der theosophisch orientierten „Turmgesellschaft“, wird, sich und die Welt konkretisierend, Wundarzt, öffnet sich einer „Weltfrömmigkeit“ (Goethes Wort), die Leben ins Konkrete und sozial Weite gestaltet. Lyrisch gelöst und heiter führt Goethe den Dichter im „West-Östlichen Divan“ durch Poesie, Weisheit, Schenke, liebende Frauen ins „Paradies“. Jedesmal eine große poetische Ganzheit. Dreimal wird erfahrbare Welt poetisch ausgeschritten. Wenig konnten dem genialischen Menschen Goethe die Französische Revolution, die Kriege und die Brüche der Aufklärung anhaben.

Anders *Schiller*. Bei ihm ist der Dichter bereits aus dem schönen Einssein vertrieben, in den Zustand intellektueller Reflexion geraten. Es ist der Stand der „Kultur“, nicht mehr – wie bei Goethe – der „Natur“. Mit Hilfe ästhetischer Reflexion muß er die verlorene Einheit suchen. Durch eine neue, bewußte Spontaneität soll er zu „Anmut und Würde“ gelangen. Das ist die unausweichliche Situation des modernen Dichters. Der „moderne Dichter“ kann nur mit Hilfe der Kultur, des bewußten Nachdenkens, zurückkehren in das (unschuldige) Reich der Natur.

Heinrich Kleist hat es dann auf seine Weise formuliert im Aufsatz „Über das Marionettentheater“ (1810). Nur wenn „die Grazie“ durch ein „unendliches Bewußtsein“ hindurchgeht, kann sie zurückkehren in den „Stand der Unschuld“. Dann ist sie bewußt und spontan eins mit sich selbst. Das theologische und philosophische Weltbild, der Zusammenhang des Ganzen war Kleist über Kants „Kritik der Vernunft“ und der „Urteilkraft“ zerbrochen. Schiller wollte eine moralische und ästhetische Ganzheit durch „Anmut und Würde“ retten, Kleist – moderner, in der Zerspaltung weiter gejagt – sah als äußerste Möglichkeit gegen die Gefährdung ein alle Spaltung transzendierendes Bewußtsein, ohne es real zu erhoffen.

Heinrich Heine, nochmals generationsjünger, bekannte dann in seiner „Reisebilder“-Prosa, daß er ein „zerrissener Mensch“ mit „zerrissenem Gemüt“ sei. Ironisch klagt er die „Byronische Zerrissenheit“. In der Anrede an den Leser:

„Ach, teurer Leser, wenn Du über jene Zerrissenheit klagen willst, so beklage lieber, daß die Welt selbst mitten entzwei gerissen ist. Denn da das Herz des Dichters der Mittelpunkt der Welt ist, so mußte es wohl in jetziger Zeit jämmerlich zerrissen werden. Wer von seinem Herzen rühmt, es sei ganz geblieben, der gesteht nur, daß er ein prosaisches weitabgelegenes Winkelherz hat. Durch das meinige ging aber der große Weltriß.“ (Die Bäder von Lucca, 1829)

Das war, eingeläutet von den Frühromantikern, literarisch die Geburt der Moderne. Durch ihre „progressive Universalpoesie“ (Friedrich Schlegel, 1798, „Athenäums-Fragmente“), durch diesen programmatischen Entwurf alles (wieder) zu vereinen, die poetischen Gattungen, Poesie und Natur, Poesie und Philosophie, das Leben, die endlichen Kräfte und das Unendliche, wollten sie moderner Zerspaltung entgegenwirken. Ein Großteil der aphoristischen „Athenäums-Fragmente“ gilt der Begründung der „modernen Poesie“⁴. In seinem großen Aufsatz „Über das Studium der griechischen Poesie“ (1795/97) entwickelt Schlegel den Weg der „Bildungsgeschichte der modernen Poesie“. In einer ersten Periode sieht er einen „einseitigen Nationalcharakter“ in der ästhetischen Bildung, in einer zweiten Periode „herrschte die Theorie und Nachahmung der Alten“ (d. i. am Anfang und im Kern der deutschen Klassik); zuerst ein Übergewicht des Subjektiven, dann der Wille zum Objektiven. Aber Nachahmung, Theorie, Kunst „blieben einseitig und national“. Die dritte Periode bringt hervor die „Anarchie aller individuellen Manieren, aller subjektiven Theorien und verschiedenen Nachahmungen der Alten. Und die endliche Verwischung und Vertilgung der einseitigen Nationalität ist die Krise des Übergangs von der zweiten zur dritten Periode.“ Das Subjektive und das Objektive wären darin nicht mehr Gegensätze. In der „modernen Poesie“ sollte dann „die durchgängige Herrschaft des Objektiven“ erreicht werden. Die wenig später formulierten „Athenäums-Fragmente“ betrachten als die eigentliche moderne Poesie die romantische. Für den anderen großen Frühromantiker *Novalis* gilt: „Die Welt muß romantisiert werden. So findet man den ursprünglichen Sinn wieder“ (1798). Der ursprüngliche Sinn und die wieder zu findende ursprüngliche Ganzheit lagen nicht weit auseinander. Die neue Ganzheit – nach dem Verlust der naiven – visierten Schiller wie Kleist an.

Der junge *Friedrich Schlegel* sah im Katholizismus „das naive Christentum“. „Der Protestantismus ist sentimentaler (im Schillerschen Sinn, d. h. reflektierter) und hat außer seinem polemischen revolutionären Verdienst auch noch das Positive, durch die Vergötterung der Schrift die einer universellen und progressiven Religion auch wesentliche Philologie veranlaßt zu haben“ (Athenäums-Fragmente). Später, nach seinem Aufenthalt in Paris und durch die Begegnung mit den Brüdern Boisseree in Köln nahm Friedrich Schlegel, zusammen mit seiner jüdischen Frau Dorothea Veit, den katholischen Glauben an (1808). Ab 1809 war er bei der Hof-

und Staatskanzlei in Wien angestellt. Die Zukunft sah der katholisch gewordene Friedrich Schlegel in der Wiederherstellung katholischer Ganzheit. Das romantisch Ausgreifende, „Progressive“, in Wirklichkeit eher Restaurative, war jetzt das Katholische. Katholische Kirchlichkeit und restaurative Romantik verbanden sich.

Die *Frühromantiker* hatten eine spiritualisierende Ganzheit gewonnen. Die sich in das praktische Leben ausbreitende bürgerliche Realität vernachlässigten sie. Das Eindringen sozialer und politischer Interessen, die Ansprüche aufklärerischer Emanzipation von Staat (Fürstenherrschaft) und Kirche bestärkte ihr poetisches Denken offenbar nur in der Abwehrhaltung. Bis zu den Äußerungen republikanisch revolutionärer Gesinnungen des „Jungen Deutschland“ (1835 durch Bundesratsbeschuß in Frankfurt verboten) war es freilich noch weit.

Unterwegs zu republikanischer Gesinnung war seit den späten 20er Jahren des 19. Jahrhunderts *Heinrich Heine*. Er äußerte seinen Affront gegen die Autoritäten von Staat und Kirche immer entschiedener. Mit der Herauslösung des Individuums aus der obrigkeitlichen Bindung trat der einzelne auch aus deren ganzheitlichem Weltbild heraus. Die Segmentierung des Bewußtseins hatte begonnen, die „Zerrissenheit“, die Vereinzelung des intellektuell bewußten, gegen Staat und Kirche anstrebenden Menschen. Heine beschuldigte insbesondere die christliche Kirche, daß sie die Welt in Geist und Materie, den Menschen in Seele und Leib gespalten habe: „Die Welt des Geistes wird durch Christus, die Welt der Materie durch Satan repräsentiert.“ Das sei „die eigentliche Idee des Christentums“, „und wir Modernen fühlen noch immer Krämpfe und Schwäche in den Gliedern“.

Wiederholt taucht bei Heine – jetzt in ganz anderem Kontext als bei Goethe, der sie noch besaß, und bei Schiller, der sie ästhetisch anvisierte – die Sehnsucht und Forderung nach einer neuen *Harmonie*, Heilung, Ganzheit auf. Politische Bewegung und Kunst, sogar die industrielle Veränderung sollen helfen zur Veränderung der Verhältnisse, zu einer neuen, glücklichen Gegenwart des Individuums in der Gesellschaft. Heine kann nicht mehr – wie Goethe – die Ganzheit festhalten, noch wie Schiller sich damit begnügen, sie ästhetisch anzuvisieren. Er will diese neue Ganzheit real hergestellt sehen, das heißt durch ein aufklärerisches Bewußtsein in einer aufgeklärten, republikanisch freien Gesellschaft.

Die Ganzheit aus Glauben und Wissen, aus staatlicher Ordnung und kirchlicher Gemeinschaft, aus sinnlichen Kräften und übersinnlicher Ahnung, die Beheimatung der Person in der irdischen und Offenheit zur überirdischen Welt sahen die katholischen und die katholisierenden Romantiker – sehr viel anders als der jüngere, republikanische Heine – in einer Art Mittelalter-Vision, allen voran Novalis in seinem Aufsatz „Die Christenheit oder Europa“ (1799). Es war die romantische Vision einer Gott-Welt-Mensch-Einheit, eine Utopie in die Vergangenheit projiziert, aber erstrebenswert für die auseinanderfallende Gegenwart. Sie ist beseelt von einem fast kindlichen Vertrauen in die Kräfte des Glaubens und der Liebe, durchdrungen von Mißtrauen gegen den Rationalismus der Zeit (mit seinen Auf-

spaltungen und seiner individualistischen Selbstbehauptung), angetrieben von einem Affront gegen die „lutherische Reformation“ und die „französische Revolution“, die religiös, politisch und bewußtseinsmäßig Spaltung bewirken.

Novalis, Ludwig Tieck, eine Zeitlang sogar August Wilhelm Schlegel „katholisierten“. Eichendorff war von Geburt katholisch, Brentano wurde kirchlich katholisch, Friedrich Schlegel, der Verfasser des modernen Geschlechterromans „Lucinde“ (1799), konvertierte 1808 zum katholischen Glauben: ein Skandal, den ihm die protestantisch bürgerlichen und die literarischen Zeitgenossen damals und heute nicht vergeben haben. Wenn auch die Motive der Konversion, Reversion, Sympathie zum Katholischen im einzelnen verschieden waren, so läßt sich doch ein gemeinsamer Zug erkennen: die Sehnsucht nach persönlicher Ganzheit und Einheit, nach der möglichen Harmonie der sinnlichen und geistigen Kräfte (die dann der jüngere Heine so vehement verneinte), vielleicht auch – aus heutiger Sicht – Angst vor gewaltsamen Veränderungen, Angst vor dem unbekanntem Neuen.

Heute wissen wir, daß die philosophierenden visionären Romantiker zwar die Gefahren der umbrechenden Zeit, nicht aber die geschichtlich wirksamen und geschichtlich notwendigen Kräfte der Zeit erkannten. Sie wollten eine schöne Einfachheit bewahren, eine verlorene Ganzheit aller Lebensbeziehungen wiederhergestellt sehen. Aber die gesellschaftlichen und individuellen Kräfte differenzierten sich. Sie verlangten andere Bewußtseins- und Verhaltensformen. Die katholisierenden Romantiker haben sich, aus späterer Sicht, getäuscht. Sie wollten sich dem anstehenden literarischen, philosophischen, politischen Streit der Aufklärung entziehen. Ihre Einheits- und Ganzheitsvision ist poetisch, als zeitgeschichtliche Stellungnahme und Gegenentwurf verständlich. Aber die tatsächlichen, politisch und kulturell wirksam werdenden Kräfte liefen in anderer Richtung. Auch Heinrich Heine hat sich mehr als eine Generation später in seinem saint-simonistisch getönten Ganzheitsglauben der Versöhnung aller Kräfte (Revolution und Materialismus, republikanische Freiheit und Poesie in einem lustvollen In-der-Welt-Sein) getäuscht⁵. Aber er hat die neuen politischen und kulturellen Kräfte erkannt.

Wenn man, wie Jutta Osinski, fast zweihundert Jahre später in den Streit gegen die katholische Romantik eintritt, muß man den zeitgeschichtlichen Kontext bedenken, die Umbrüche, die Bestrebungen, die Reaktionen, das Undeutliche, die Gefährdungen, ehe man schnell fertig den Katholischen ihren Unwillen der Anpassung an den Geist der Zeit und, im Gefolge, ihre geistige Inferiorität vorwirft. Sie hatten Werte zu verteidigen.

Wenn ein Zeitalter neue Augen bekommt, haben niemals alle gleichzeitig Anteil an diesem Neuen. Das Bewußtsein der Menschen war damals nicht nur in seinen sozialen und kirchlichen Großgruppen sehr verschieden, sondern auch stände- und bildungsmäßig. Viele denkende Menschen, staatliche und kirchliche Obrigkeiten sahen sich durch die Französische Revolution und deren Kriege, geistig durch die Aufklärung bedroht. Alle revolutionären Veränderungen haben schwere Lei-

den verursacht, Gewalt, sogar mörderische, ausgelöst. Die ländliche, weniger gebildete und obrigkeitlich geführte katholische Bevölkerung war zu einer dialogischen, argumentativen Auseinandersetzung mit den Kräften der Aufklärung damals nicht fähig. Man war, vor allem obrigkeitlich, irritiert und versuchte, die Irritation von den Untergebenen fernzuhalten. Brecht begriff in seinem „Galileo-Galilei“-Stück, was die Veränderung vom ptolemäischen zum kopernikanischen Weltbild im 17. Jahrhundert für das katholische, zumal kirchenstaatliche Italien bedeutet: den Verlust der schönen Ganzheit von Weltbild, Arbeit, Gehorsam und Seelenfrieden. Der katholische Himmel brach über der katholischen Erde zusammen. Brecht läßt die sozialen und seelischen Folgen des Umbruchs des Weltbilds den kleinen Mönch (in der 8. Szene) aussprechen: „Es ist ihnen (den armen Bauern) versichert worden, daß das Auge der Gottheit auf ihnen liegt, forschend, ja beinahe angstvoll; daß das ganze Welttheater um sie aufgebaut ist, damit sie, die Agierenden, in ihren großen und kleinen Rollen sich bewähren können.“ Jetzt aber wird ihnen dieser Welttheater-Himmel durch Galilei genommen. Der galileische Schock und der spätere philosophische, politische, literarische Aufklärungsschock provozierten Angst, Irritation, Abwehr. Dies war und ist der Gang der Geschichte. Die Wahrheit ist historisch nie in „reiner“ Gestalt gekommen. Die neue Wahrheit war auch nie schlechthin im Recht gegenüber einer älteren; die ältere „Wahrheit“ meist auch nicht im Recht, die neue, in Graden vernünftige oder vernünftiger, nicht zuzulassen.

In Jutta Osinskis „Katholizismus und deutsche Literatur“ steht der Katholizismus – sie beläßt es durchgängig bei diesem vagen, meist pejorativ eingesetzten Abstraktum – vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum Beginn des zwanzigsten nur dumm, borniert, engstirnig, „klerikal“ da. Was die Katholiken credohaft, sozial und politisch zu verteidigen hatten, verteidigen wollten und auch mußten, dafür hat die Autorin nicht nur keine Sympathie und keine Nachsicht, sondern auch zu wenig historischen Blick. Die literarischen, literatursoziologischen und -politischen Fakten werden mit kalten Sammleraugen zusammengetragen, systematisiert und von jemand, der durch die späten Aufklärungsdekaden der 70er und 80er ging, gnadenlos abgeurteilt, wie in einem Tribunal. Als wäre der „Weltriß“, den die Aufklärung politisch, sozial und geistig verursacht hat, keine Tatsache. Als hätte ihn die katholische Bevölkerung nicht notwendig stärker erfahren als die protestantische.

Die frühromantische „Katholizität“

Überwiegend im protestantischen Raum hat sich, beflügelt vom reformatorischen Interesse am Wort, die klassische deutsche Literatur entwickelt. Im protestantischen Kulturraum faßte die philosophische und literarische Aufklärung in

Deutschland Fuß. Nach dem literarischen Barock (stärker und nachhaltiger wirkte im katholischen Raum bekanntlich der architektonische) gab es im 18. Jahrhundert keine namhafte katholische Literatur. Sie beschränkte sich auf den Bereich der Lehrdichtung. Man war im katholischen Raum nicht neugierig auf das sich neu formulierende Welt- und Personbewußtsein. Man trieb die eigene Erkundung in dieser Richtung sprachlich nicht voran. Eine solche Erkundung roch nach Aufklärung, Aufklärung nach Säkularisierung, Säkularisierung nach Relativierung der Autoritäten, nach Infragestellung der Autorität des Glaubens, sogar Abfall vom hergebracht Katholischen. Die Möglichkeiten der Kommunikation waren damals in jeder Hinsicht beschränkt, nicht nur mit Andersdenkenden, sondern auch untereinander wegen der Stände- und Bildungsschranken. Die Beschränkung der Kommunikation wurde obrigkeitlich gefördert.

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts taucht im kulturprotestantischen Raum mit der Frühromantik (ihre Kernzelle war Jena) das Modell universaler Harmonie als „Katholizität“ auf. Die sprachliche Seitenverkehrung überraschte. Das Neue, das Erstrebenswerte, das Katholische sollte das „Moderne“ sein? Bei einigem Zusehen wird erkennbar, daß diese Katholizität nicht eigentlich kirchlich-religiös, sondern poetisch gemeint war, nicht konfessionell, sondern „katholisch“ im ursprünglich gemeinten Sinn von umfassender Ganzheit. Diese neu anzuvisierende Ganzheit hieß bei Friedrich Schlegel „progressive Universalpoesie“. Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis, der Neuerer, meinte sogar: „Priester und Dichter waren im Anfang eins.“ Natürlich evozierte das Wort „Priester“ im protestantischen Kontext eine katholische Bedeutung. Wahrscheinlich waren die Funktionen archaischer öffentlicher Sprecher in ihrer Gruppe, wie schon Herder meinte, nicht getrennt. Aber diese frühe Ganzheit von Religion und Poesie war nicht Programm, sondern Folge einer sozial und sprachlich noch nicht geschehenen Differenzierung. Novalis aber erhob die undifferenzierte Ausgangssituation stellvertretender Rede zum Programm für die geistig auseinanderbrechende, politisch brüchig werdende Welt. Das Programm für zukünftiges Denken und Handeln war eine rückwärts gewandte Utopie. Novalis wollte „dem Endlichen seinen unendlichen Schein“ wieder geben (Fragmente über Poesie, 1798). Er und die katholisierenden Frühromantiker plädierten für die alte mythische Ganzheit in modern umbrechender Zeit.

Novalis, obschon Bergingenieur, empfahl als Dichter nicht die Auseinandersetzung mit der anbrandenden Rationalität. Er suchte für das poetische und geistig zu befördernde Bewußtsein Schutz in schönen „glänzenden Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Weltteil bewohnte“. Novalis lobte den Papst, daß er dem „eingeschränkten Wissen“ (der Vernunft) den „unendlichen Glauben“ vorzog. Diese, mit romantischen Augen anvisierte ganzheitliche Welt aus Denken und Fühlen, Glauben und Wissen, aus Hiersein und dem Bewußtsein des unendlichen Geheimnisses, nannte Novalis die

„echtchristlichen“, „die echt katholischen Zeiten“ (Die Christenheit oder Europa, 1799). Was er nicht sehen wollte, war gerade dieser Streit zwischen einem das ganze Bewußtsein durchdringenden Glauben und einer sich ausdifferenzierenden, selbst behauptenden und selbst bestimmenden Vernunft, die Christenmenschen bis heute beschäftigt. Aus heutiger Sicht muß man diese katholisierende Poeterei als welt- und problemflüchtig bezeichnen. Die Frühromantiker sahen die auseinanderbrechende Einheit und Ganzheit des Lebens. Ihre poetische Vision wollte die andrängende Realität ausschließen. Sie wollten die Probleme auf der Realebene durch eine Art Meta-Poesie heilen.

Daß kirchlich-katholisch geprägte Menschen, ob Professoren, Laien oder Priester, Gefallen fanden an dieser poetischen Recht- und Heiligsprechung des Katholischen, ist verständlich. Diese höhere, poetische Rechtfertigung schien das Kirchenvolk und die Kirchenleitung zu schützen vor dem Ansturm der aggressiven Aufklärung. Sie ersparte eine Zeitlang die Auseinandersetzung von Vernunft und Glaube, von gottgewollter Obrigkeit und republikanischer Freiheit, um sie schließlich weit ins 20. Jahrhundert hinüberzuschieben. An dessen Ende aber haben hellwache Christen die Lektionen der Aufklärung gelernt. Mit deren Streit- und Energiepotential sind sie freilich noch immer beschäftigt. Offenbar gehört es zu den Nöten der Geschichte, daß Generationen und soziale Gruppen Problemaufgaben, die ihnen gestellt sind, in ihrer eigenen Zeit nicht befriedigend lösen können und sie deshalb offen, verlegen oder verschleiert nachfolgenden Generationen übergeben.

„Autonomie“ der Kunst

Das Grundproblem des katholischen Literaturverständnisses lag in der Tat darin, daß Katholiken der Poesie und Literatur ihre Autonomie nicht zugestehen wollten, von ihrem (aus heutiger Sicht) integralistischen Glaubens- und Weltverständnis her (gipfelnd im „Syllabus“ Pius' IX., 1864) nicht konnten. Eben dies, die Autonomie der Literatur (am entschiedensten geäußert seit etwa 1826 von Heinrich Heine), ist ihr Aufklärungsanspruch. Die Wissenschaft hat ihn durchgesetzt, die Literatur Jahrzehnt für Jahrzehnt auf ihre Weise praktiziert. Katholiken heute kennen den zeitgeschichtlichen Konflikt und die Leidensgeschichte.

Der Konflikt löste sich erst im Verlauf der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts auf, in Deutschland praktisch mit den katholischen Autoren Heinrich Böll, Reinhold Schneider, Luise Rinser. Sie mußten allerdings ihren Konflikt mit konservativen katholischen Gruppierungen weiter austragen. Theoretisch und obrigkeitlich brach das Zweite Vatikanische Konzil in der „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute“ eine Bresche, indem es den Autoren und Künstlern das Recht auf ihre Erfahrungen und die Freiheit, diese Erfahrungen zu gestalten, zu-

sprach. Deutlicher und differenzierter drückte sich Papst Johannes Paul II. am 19. November 1980 in München aus. Er gab – wie den historischen Konflikt der Kirche mit Galilei – den kulturgeschichtlichen Konflikt der Kirche mit der Literatur und Kunst zu. Er sprach vor den Münchenern Künstlern, Schriftstellern, Publizisten nicht nur von Offenheit und Dialog, sondern ausdrücklich von Autonomie:

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

Eine grundsätzlich neue Beziehung von Kirche und Welt, von Kirche und moderner Kultur und damit auch von Kirche und Kunst wurde durch das Zweite Vatikanische Konzil geschaffen und grundgelegt. Man kann sie bezeichnen als Beziehung der Zuwendung, der Öffnung, des Dialogs. Damit ist verbunden die Zuwendung zum Heute, das „Aggiornamento“. Die Konzilsväter widmen in der Pastorkonstitution „Gaudium et spes“ der richtigen Förderung des kulturellen Fortschritts ein eigenes Kapitel (Nr. 53–62) und gehen, wie in der alten Kirche, ohne Enge und Ängstlichkeit das Problem mit Freimut an. Die Welt ist eine eigenständige Wirklichkeit, sie hat ihre Eigengesetzlichkeit. Davon ist auch die *Autonomie* der Kultur und mit ihr die der Kunst betroffen. Diese Autonomie ist, recht verstanden, kein Protest gegen Gott oder gegen die Aussagen des christlichen Glaubens; sie ist vielmehr der Ausdruck dessen, daß die Welt Gottes eigene, in die Freiheit entlassene Schöpfung ist, dem Menschen zur Kultur und Verantwortung übergeben und anvertraut. Damit ist die Voraussetzung gegeben, daß die Kirche in ein neues Verhältnis zur Kultur und zur Kunst eintritt, in ein Verhältnis der Partnerschaft, der Freiheit und des Dialogs.“⁶

Die hier von höchster Stelle vorgetragene Lösung des Konflikts zwischen Katholiken und Literatur/Kunst, das Eingeständnis früherer Ängstlichkeit, die vom Papst selbst zugestandene „Autonomie“ der Kultur und Kunst scheint Osinski nicht zu kennen. Bewußtes Verschweigen oder Unkenntnis aus alter undialogisch akademischer Fachenge?

Schon Franz Schnabel hatte in seiner „Deutschen Geschichte im neunzehnten Jahrhundert“ geschrieben, daß der Katholizismus Gegenentwurf zu einer zunehmend glaubenslosen und glaubensfeindlichen Umwelt war. Deshalb mußte dieser sein Verhältnis zur Literatur anders bestimmen als in Jahrhunderten, in denen das christliche Weltbild ungebrochen Geltung hatte. Ging die Literatur davor, ob mittelalterlich, protestantisch oder katholisch, weithin konform mit dem Zeitgeist, so konnte das die katholische poetische Produktion und vor allem die katholische Literaturrezeption nach der Aufklärung mit ihrer emanzipatorischen Glaubensbestreitung nicht mehr. Das ganze Verhältnis von Glaube, Gesellschaft, Religion, Wissen, Welt mußte neu geklärt werden. Die Katholiken brauchten dafür fast

zweihundert Jahre. Fast so lang brauchte die fortschrittstrunkene, ihre eigene Grenzen verkennende, die Vernunft instrumentalisierende Aufklärung, um ihre falsche Sicherheit und Überheblichkeit gegenüber der Geschichte zu erkennen.

Der Weg der Literatur ging im 19. Jahrhundert von der romantischen Ästhetik zu Stufen einer realistischen. Wenig erkannt wurden zu ihrer Zeit der realistisch bewußte Georg Büchner, der sich durch deutsche Reise- und französische Salon-Prosa äußernde Heinrich Heine. Akzeptiert wurde der poetische Realismus (Stifter in Wien, Keller in Zürich, Fontane in Berlin). Der Berlinerische und Hauptmannsche Naturalismus drang nicht bis in die katholisch süddeutschen Lande. Die katholische „Glaubensästhetik“ Schlegels oder gar Deutingers konnte sich durch poetische Werke nicht ausweisen. Die namhaften katholischen Autoren des Jahrhunderts – Eichendorff, Droste-Hülshoff, Stifter – schrieben nicht aus oder mit einer Glaubensästhetik als Programm. Die Meßlatte transzendierender Spiritualität und die Riesenelle der Gottebenbildlichkeit waren zu keiner Zeit, nicht einmal in der weltlichen Literatur des Hochmittelalters oder in der Prosa des Barock, literarische Maßstäbe. Spiritualität und Gottebenbildlichkeit, Erlösungssehnsucht vor allem, scheinen gelegentlich auf. Aber gestaltet wurden Zeitmythen, Zeiterfahrungen, Zeitvorstellungen. Obschon Programmatisches mehr oder minder ausdrücklich zu jeder Zeit in die Literatur (und Kunst) einfließt (man denke an die „Bewältigung der Vergangenheit“ nach 1945 oder an postmoderne Tendenzen, z. B. bei Umberto Eco heute), kann man daraus kein ästhetisches Programm machen. Besser würde man von Zeittendenzen, Zeitinteressen sprechen.

Die Debatte Gesinnungsästhetik – Kunstästhetik wurde in jüngster Zeit auf einer ganz anderen Ebene entfacht, nämlich rückblickend im Bereich der „Gruppe 47“ und der einstigen DDR-Literatur. Erhielten Autoren wie Böll, Andersch, Walser aus der ehemaligen Gruppe, Christa Wolf und Stefan Heym als ehemalige DDR-Schriftsteller, von der Literaturkritik (und vom Leser) einen moralischen Bonus für ihre gesellschaftskritischen Äußerungen? Hat die Literaturkritik über Jahrzehnte weit mehr moralisch und gesinnungsmäßig als kunstästhetisch kritisiert?⁷ Die Auseinandersetzung zwischen Gesinnungsästhetik und Kunstästhetik, zwischen moralischer und solidarischer Zeitgenossenschaft hier und sprachlich-formalen Gestaltungskriterien dort wird wohl nie zu Ende gehen. Die katholische und katholisierende Romantik, eine theologische Universalästhetik gehören einer vergangenen Zeit an.

Spiritualisierende Aufbrüche gibt es heute bei bedeutenden Autoren der mittleren und jüngeren Generation. Wir nannten Peter Handke, Botho Strauß, Patrick Roth. Reagieren sie gegen eine flache Beschreibungsliteratur? Gegen eine gesellschaftskritische Literatur, die journalistisch bereits benannte Einsichten in eine mehr oder weniger gebrochene Fabel packt? Wenden sie sich von der zunächst gerühmten, dann bezichtigten „authentischen Literatur“ ab (authentische Fälle inzwischen vom Fernsehen aufbereitet und verkauft)? Von den phantasiearm aufge-

kochten Paarbeziehungen und Trennungsgeschichten im Roman? Oder äußert sich bei diesen und anderen Autoren ein genuin spiritueller Impuls, der bequeme, von den Kritikern approbierte, von den Lesenden akzeptierte Aussage- und Darstellungsmuster durchbricht?

Die katholische Romantik liegt heute weit zurück. In ihr reagierten Dichter, Literaturtheoretiker und, im Gefolge, Kirchenleute gegen jene aufklärerischen Kräfte, durch die sie ihre poetische Ganzheit und (oder) ihren christlichen Glauben bedroht sahen. Sie entwarfen universalistisch ästhetische Ansprüche gegen eine, wie ihnen schien, zerfallende, dissonante, das schöne christliche Glaubensbild zersetzende Welt. Auch die reformkatholischen Unterscheidungen und ästhetischen Bemühungen der „Hochland“-Generation von 1900 und den Jahrzehnten danach liegen weit zurück. Die Nachfolgeredakteure und Beiträger gelangten nach dem Zweiten Weltkrieg kulturpolitisch nicht mehr in die zweite Jahrhunderthälfte mit ihrer veränderten Aufgaben- und Fragestellung. Kirchenpolitisch gelang ihnen kein „aggiornamento“ im Geist christlicher Ökumene und einer sich soziologisch, zum Teil auch literarisch neu orientierenden Theologie. Die Impulskraft der „Hochland“-Generation(en) war erloschen. Nicht erloschen sind die Erkundungs- und Gestaltungsimpulse, aus denen Christenmenschen, religiös wache Menschen unterschiedlicher Herkunft heute schreiben.

Die schwer zu entziffernde, mühsam zu begreifende, stets kritisierbare Gegenwart ist von jeder Generation wahrzunehmen und sprachlich zu benennen: aggressiv oder ironisch, Streitbar oder humorvoll, moralistisch oder gelassen. Weder eine bloße Beschreibungsliteratur noch eine Literatur, die sich (selbstherrlich oder selbstgenügsam) ihre eigene formalästhetische Ebene schafft, können genügen. Die literarischen Leser erwarten von poetischen Texten immer noch ein Stück Deutung menschlicher Existenz und gesellschaftlicher Gegenwart. Wahrnehmung und sprachliche Gestaltung vorausgesetzt, kommt kein Autor, keine Literatur ohne einen gewissen Deutungshorizont aus, nicht in Nord-, nicht in Südamerika, und auch nicht in Europa. Religiöse Menschen (und das sind die meisten Autoren in einer Form) glauben, daß die Textur des Menschen und seiner Welt nicht bloß materieller Natur ist. Das zeigte vor einigen Jahren sogar der marxistische Kirgise Tschingis Aitmatow in seinem Roman „Der Richtplatz“ (1987).

Juden glauben, daß diese geschichtliche Welt durch den biblischen Gott bezeichnet ist. Christen glauben, daß sich die biblische Bezeichnung der Welt zuletzt in der Gestalt und den Worten des Jesus aus Nazareth offenbarte. Der biblische Gott und sein menschengewordener Sohn haben diese Welt durch ihre Worte bejaht, gedeutet, signiert. Das ist die biblische, die jesuanische Provokation. Sie wird, wenn Christen schreiben, aufscheinen. Nicht predigerhaft, plakativ, besserwisserisch. Auch nicht als verfügbares Zitat. Wohl aber als Erkennen, das einen Vorgang in einer andere Perspektive, einen Konflikt in anderem Licht zeigt, dem Schmerz und der Hoffnung eine vielleicht andere Dimension gibt. Der göttliche Anspruch

der Menschwerdung ist nie weniger, bequemer, billiger, leichter; in keinem Fall verkürzt, in jedem Fall offener, kommunikativer, radikaler. Von ihren verstörten Zeitgenossen müssen Christen sich die Frage gefallen lassen, ob und wie weit sie den Schmerzerfahrungen sich ausgeliefert, den Auseinandersetzungen des Lebens sich gestellt, den Forderungen solidarisch erwiesen haben. Literarisch stellt sich die Frage, ob und wie Christen als Schreibende (und Redende) ihr Erkennen, Erkunden, ihre argumentativen Urteile sprachlich so mitteilen, daß ihre Erfahrung authentisch, ihre Aussage sprachlich geformt, ihre Sehweise bedeutsam, ihre Mitteilung interessant erscheint.

ANMERKUNGEN

- ¹ Warum ist die christl. Literatur zu Ende?, in: P. K. Kurz, Über moderne Lit., Bd. 3 (Frankfurt 1971) 129–150.
- ² C. Stern, Du sollst Deines Bruders Hüter sein. Laudatio auf J. M. Simmel zur Verleihung der Kesten-Medaille des PEN-Zentrums, in: SZ 20. 11. 1993.
- ³ Jutta Osinski, Katholizismus u. deutsche Literatur im 19. Jahrhundert. Paderborn: Schöningh 1993. 447 S. Osinskis Darst. ist materialreich. Sie läßt d. größere zeugeschichtl. Blick auf d. Aufklärungsproblematik d. Romantiker u. insbes. kath. Christen im 19. Jh., auf deren soziale Schichtung, kulturpol. Verteidigungsposition, d. Veränderung u. Aufarb. d. Problematik in d. letzten Jahrzehnten vermessen. Die Gliederung geht in drei Kap. v. Begriffen aus, in drei Kap. v. Personen (Schlegel, Deutinger, Muth). Die Auseinandersetzung d. in ihrer Zeit Betroffenen erfährt zu wenig Sympathie. Kalt scheint d. Neonlicht d. Besserwissenden aus gesichertem hist. Abstand über d. „Katholizismus im 19. Jahrhundert“.
- ⁴ Der Einbruch d. „Moderne“ in d. Lit. geschah nach d. Franz. Revolution, um 1800. Der junge F. Schlegel gebraucht d. Attr. „modern“ wiederholt für d. Situation d. jungen Dichter in den 90er Jahren. Schiller spricht in seiner berühmten Abh. „Über naive und sentimentalische Dichtung“ v. 1795/96 v. „modernen Dichter“. Er setzt d. „sentimentalischen“, reflektierenden Dichter mit d. „modernen“ gleich. In einem Brief an Humboldt v. 26. 10. 1795 schreibt er v. d. „modernen Realität“. Nachdrücklicher Gebrauch v. „modern“ u. „Wir Modernen“ dann bei H. Heine. Von einer zweiten, dissonanteren Situation d. Moderne in Lit. u. Kunst spricht man um 1900. Heute spricht man v. „Postmoderne“, die ihrerseits eine Unterart u. Periode d. „Moderne“ ist.
- ⁵ In seiner zunächst für d. Franzosen geschriebenen Abh. „Die romantische Schule“ (franz. 1833, dt. erw. 1836) schreibt Heine: „Diese Ganzheit finden wir auch bei den Schriftstellern des heutigen Jungen Deutschlands, die nimmermehr die Politik trennen von Wissenschaft, Kunst und Religion, und die zu gleicher Zeit Künstler, Tribun, Apostel sind“ (Elster, Bd. 5, 328; Briegleb, Bd. 3, 468). Mit „Tribun“ meinte Heine d. pol. Engagement d. Künstlers, mit „Apostel“ d. rel. Interesse, bei ihm ein v. d. Frühsozialisten Saint-Simon geprägter Sensualismus. S. dazu P. K. Kurz, Künstler, Tribun, Apostel. Heinrich Heines Auffassung vom Beruf des Dichters (München 1967).
- ⁶ Verlautb. d. Ap. Stuhls 25 (Bonn 1980) 184f.
- ⁷ Zur Auseinandersetzung „Gesinnungsästhetik – Kunstästhetik“ seit den 90er Jahren siehe P. K. Kurz, Es geht um mehr als Christa Wolf. Zum jüngsten dt. Lit.streit, in dieser Zschr. 211 (1993) 352–356, jetzt auch in: P. K. Kurz, Komm ins Offene (Frankfurt (1939) 280 ff.