

Christentum und säkulare Literatur

Friedrich Nietzsche ist der Evangelist der Botschaft „Gott ist tot“. Herausfordernd hat er seine Selbstdeutung unter den christologischen Titel „Ecce homo“ gestellt, denn er sah sich als Erlöser neuer Art: Er wollte die Menschheit vom Gotteskomplex erlösen. Doch die Rede vom Tod Gottes ist ein alter gedanklicher Bestand der christlichen Theologie, wie noch der klassische Philosoph Hegel wußte und aussprach. In seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ zitiert er einen Kirchenliedvers des barocken lutherischen Theologen Johannes Rist: „O große Not! / Gott selbst liegt tot.“¹ In der Verwandtschaft der Formulierungen ist der Gegensatz der Mitteilungen extrem. Nietzsche will die Menschheit von ihrem selbsterzeugten Denkgebilde Gott befreien; Rist macht eine dogmatische Aussage zum erlösenden Kreuzestod dessen, der „wahr Mensch und wahrer Gott“ ist. Dieser Gottestod führt in die Auferweckung und damit zum Sieg über den Tod. Er ist das Eckdatum des christlichen Glaubens.

Diese Verschlingung gegenläufiger Bezüge illustriert die gewaltige kulturprägende Kraft des Christentums. Die Entstehungsschübe einer programmatisch weltlichen Welt in Renaissance und Aufklärung konnten ihr nichts anhaben. Die kulturelle Kraft des Christentums reicht ungebrochen über die epochalen Schwellen der westlichen Welt hinweg. Die Stoßrichtung der Aufklärung geht zwar auf Vernunftautonomie und Selbstbegründung des Menschen, die in letzter Konsequenz eine Emanzipation nicht nur von der Kirche, sondern vom Christentum meint. Seitdem ist nichts mehr wie vorher. Doch jeder Schritt fort aus der Zentrierung von Gesellschaft und Kultur in Kirche und Christentum, die durch viele Jahrhunderte bestanden hat, wirkte sich auch als Streuung des Christentums aus.

Das zerstreute Christentum erwies sich als eine Fülle von Samenkörnern auf fremdem Boden. Mit jedem künstlerischen Werk, das sich von den traditionellen christlichen Themen abwandte und den autonomen Menschen darstellte, das die Sphäre der sich selber genügenden Wirklichkeit durch Gestaltung erweiterte, das Weltfrömmigkeit gegen Kirchenfrömmigkeit ausspielte, schleppten die Träger dieser Bewegung biblisch-christliches Gut gleichsam an den Fußsohlen in die neueröffneten Räume ein und setzten dort dessen Wirkungs- und Formungsenergien frei, so daß die sich säkularisierende europäische Welt seit der Aufklärung auf Schritt und Tritt diese Imprägnierung aufweist, ja, daß sogar die antichristliche Polemik in ihren Zuspitzungen auf die Formulierungshilfe des Christentums zurückgreift – siehe das Nietzsche-Wort vom Tod Gottes.

Literarische Indienstnahme biblischer und theologischer Elemente

Auch das Stichwort „Weltfrömmigkeit“ führt auf einen heidnischen Sämann christlicher Samenkörner. Gottfried Keller, nicht Nietzsches Freund, aber sein Zeitgenosse, ein Anhänger der Feuerbachschen Philosophie, die den Gottesbegriff als Projektion menschlicher Wünsche und Ängste psychologisch aufzulösen unternahm, ist ein Repräsentant solcher Programmatik. Er feiert im „Grünen Heinrich“ einen von Weltlichkeit strahlenden Gott, den er aggressiv dem Gott der reformierten Kirche in der Schweiz gegenüberstellt, in der er aufgewachsen ist². In den „Sieben Legenden“ setzt der Pantheist Keller die Gottesmutter Maria als Patronin ganzheitlicher Liebe ein, und in dem Erzählgedicht „Der Narr des Grafen von Zimmern“ stellt er ein Meßwunder eigener Art dar, indem er vom Ciborium Glanz und Veilchenduft ausgehen läßt: „Der Herr, der durch die Wandlung geht, er lächelt auf dem Wege.“

So verfährt ein Dichter, der in seiner Jugend an einem Freischarenzug gegen das katholische Luzern teilgenommen und zahlreiche antiklerikale Gedichte geschrieben hat und der die katholische Messe als Pomp und Theater einschätzt. Er benötigt Bilder und Motive des Christentums in der Topographie seiner dichterischen Welt, einmal um einen Dualismus zwischen lebensfeindlicher Ordnung und heidnischer Lebensfülle zu etablieren, andererseits aber auch, um Symbole höchster harmonischer Weltfülle zu gewinnen, deren Glanz transitorisch vor der dunklen Folie der Melancholie aufleuchtet³.

Ein weiteres Beispiel für die nichtchristliche Verwendung christlicher Symbolik: die Erlösungshandlung in „Faust II“. Sie entfaltet eine katholisch-kirchliche Sphärenordnung, obwohl Goethe sich als dezidierten Nichtchristen bezeichnet hat. Aber christliche Vorstellungen, Bilder, Redeweisen hat er auf Schritt und Tritt gebraucht – in doppeltem Sinn: er hat sie benutzt, und er war darauf angewiesen. Die Gebetsformel „Jungfrau, Mutter, Königin / Göttin bleibe gnädig“ (Vers 12102f.), die sich an die Mater gloriosa richtet – bei Goethe höchste Repräsentation der Göttlichkeit der die Welt tragenden Liebe – richtet, greift mit der Anrede „Jungfrau, Mutter, Königin“ auf eine marianische Vorstellung zurück. Aber Goethe benutzt diese Formel in einer Klimax als Überstieg zur heidnischen Vorstellung einer „Göttin“, deren Vorbild die Große Mutter ist. Gottesmutter und Magna Mater werden verschmolzen.

Freilich ist solches Gebrauchmachen vom Christentum, von der Bibel und der kirchlichen Tradition eine Weise, sie in Dienst zu nehmen, anderen Intentionen ein- und unterzuordnen. Wir sind in unserer modernen Kultur und Gesellschaft weit weg von Christus als Weg, Wahrheit und Leben, von der Kirche als Mitte der Welt. Die Kirchen sind in der Defensive, oft im Rückzug. Wo sich der verunsicherte christliche Schriftsteller noch bekenntnishaft christlich gibt, wird er im Nachhutgefecht gegen den Zeitgeist zuweilen eng und konventionell. Das mag

auf Autoren wie Paul Claudel, Graham Greene, George Bernanos, den späten Alfred Döblin nicht zutreffen. Trotzdem suche ich die Dialektik und Dramatik des hier in Rede stehenden Prozesses mit Vorliebe an ihren äußersten Punkten auf, wo Christliches im Fallenlassen weitergetragen wird.

Denn gerade das Mitnehmen des Christlichen aus der Mitte ins Exzentrische, seine Säkularisierung, seine Funktionalisierung, seine Vermischung mit anderen Traditionen und geistigen Welten erzeugt einen erstaunlichen Reichtum an Figuren der Gedanken und Bilder, eine enorme Vielfalt an Ober-, Zwischen- und Untertönen. Das Spektrum reicht von der Pathosformel bis zur Blasphemie, von der Ausformulierung eines nichtchristlichen Glaubens mit christlichen Mitteln bis zur Überhöhung anthropologischer und politischer Konzepte. So stellt Heinrich von Kleist das Vertrauen zwischen Liebenden unter die Christusformel „Glauben und nicht Sehen“⁴. So vollzieht der Nationalismus Begriffsanleihen bei der Andachtssprache wie nationale „Erweckung“, völkische „Wiedergeburt“, nationaler „Erlöser“⁵. So entstehen Witze, Parodien, Blasphemien bis hin zu albernen Sprachspielen der Werbung.

Verlust der kulturellen Zeichensysteme?

Wenn ein Prospekt für die Mercedes-A-Klasse den Anfang des biblischen Schöpfungsberichts benutzt, um unter dem Titel „Am Anfang ist das Licht“ die hervorragende Beleuchtungsausstattung dieser Mini-Nobelkarosse anzupreisen, und verkündet: „Der Himmel kann warten“, denn: „Steigen Sie einfach in die A-Klasse ein, und schon sind Sie im siebten Himmel“ – dann kann man Ärgernis nehmen, aber auch staunen über die Zuversicht dieser Profitgeier der Spaßkultur, daß da überhaupt in den Köpfen der Yuppie-Generation, die speziell angesprochen wird, noch Bibelerinnerungen sind, die man parodistisch plattwalzen kann. Immerhin hat der inzwischen zum Klassiker entschärfte ehemalige linke Bürgerschreck Bertolt Brecht 1928 auf die Frage nach seinem tiefsten Literatureindruck die bekannte, ebenso kokette wie provokante Antwort gegeben: „Sie werden lachen, die Bibel.“⁶ Erst wenn niemand mehr die Spur dieses Eindrucks nicht nur bei Brecht, sondern auch bei Günter Grass, Friedrich Dürrenmatt, Max Frisch, Tankred Dorst, James Joyce, Jorge Luis Borges, Paul Celan, Fedor Dostojewski, George Tabori, Michail Bulgakow, Tschingis Aitmatow und vielen anderen wird entziffern und vernehmen können, wird es in den Köpfen finster werden.

Was ich bisher gesagt und meist an literarischen Beispielen erläutert habe, ist Basiseinsicht jedes Sprach-, Literatur-, Kunst- und Kulturwissenschaftlers oder sollte es jedenfalls sein. Gewiß gibt es ein ungefähres Verständnis literarischer und künstlerischer Werke auch ohne volle Kenntnis des kulturellen Bestands, der in Form und Inhalt eingegangen ist, aber es kann keine Tiefenschärfe gewinnen

und verfehlt generell den Zugang zu einem für Literatur und bildende Kunst gleichermaßen konstitutiven Moment. Es ist die Vielstimmigkeit, die Vielstrahligkeit der Darstellung und Weltentwürfe, der Reichtum an Nuancen und Schattierungen, die eine Totalmobilisierung unserer Imagination und unserer Wahrnehmungsfähigkeit bewirken. Um dieser Feststellung in Hinblick auf das Christentum einen besonderen Nachdruck zu geben, um den Spuren des Christentums in den Werken und in unserer Kultur generell forschend nachzugehen, braucht man kein Christ zu sein. Man kann dabei völlig neutral bleiben.

Christentum und Antike als Bild- und Motiv-Arsenale

Neutral läßt sich auch das Verhältnis zwischen Christentum und Antike als den zwei großen Bild-, Gedanken- und Vorstellungsarsenalen der westlichen Kultur und Kunst beschreiben. Ihre Durchmischung hat in der deutschen Literatur ihre Höhepunkte bei Goethe und Friedrich Hölderlin. Dem Christentum wohnt dabei aus verschiedenen Gründen die noch größere Sprengkraft und Reichweite inne. Der wichtigste scheint mir zu sein, daß das Christentum als Bezugspunkt bis in unsere Gegenwart aktuell, die Antike lediglich in vielfachen Brechungen historisch vermittelt präsent ist. Wenn man Zeus in einer Dichtung polemisch heraufruft, ist kein Ärgernis mehr im Spiel, wohl aber, wenn man den jüdisch-christlichen Gott in der ungebrochenen Kontinuität seiner Gegenwart in Kirche und Synagoge zitiert. Ein scheinbares Gegenbeispiel beweist die Richtigkeit dieser Aussage: Goethes Prometheus-Hymne, ein Anti-Gebet, gewann ihre gewaltige zeitgenössische Wirkung, gewinnt auch ihre heute noch spürbare Wirkungskraft erst daraus, daß, wie zumindest damals der gebildete Leser wahrnahm, hinter dem göttlichen Tyrannen Zeus, gegen den Prometheus den Raum seiner Autonomie abgrenzt, der christlich-jüdische Gott steht, der zurückgewiesen wird.

Es kommt hinzu, daß die heidnischen Götter nur durch den längst erstorbenen Kult verbürgt sind, der christlich-jüdische Gott aber ist es durch Buch und Schrift. Aus ihnen kann er jederzeit lebendig hervortreten. Die antiken Göttermythen hingegen waren nicht Verkündigung, sondern Sagen, und so stellte die antike Mythologie durch viele Jahrhunderte hindurch, ja, schon in der Antike selber nicht den Anspruch der Glaubenswahrheit, sondern der Literatur. Gerade das ermöglichte es, daß nach dem Verbindlichkeitsverlust der geistigen Welt des Christentums in Kultur und Gesellschaft vielfältigste gleichberechtigte Vermischungen zwischen antiker Mythologie einerseits, biblischem und theologischem Gut andererseits stattfanden⁷. So verweist der Name der Heldin Phöbe in Wilhelm Raabes Roman „Unruhige Gäste“ gleichzeitig auf die christliche Glaubensbotin dieses Namens aus dem Römerbrief und auf Artemis, die jungfräuliche Jägerin, die Schwester des Phoebus Apollo, und beide Namensbedeutungen sind der

Kreuzungspunkt einer christlichen und einer antik-mythologischen Symbolik im Roman, die einander kommentieren und relativieren.

Wer jedenfalls die Elemente des Christentums und der Antike nicht buchstabieren kann, wer die Bibel und die antike Mythologie und ihre synkretistischen Vermischungen und Konstellationen nicht kennt und in literarischen oder bildkünstlerischen Neukonstellierungen nicht wiederzuerkennen vermag, wer für atmosphärische Beimischungen nicht aufnahmefähig ist, weil er die Ingredienzien nicht kennt und spürt, dem wird Wesentliches nicht nur der alten, sondern auch der neueren Kunst verschlossen bleiben. Am 5. Juni 1997 erschien in der „Badischen Zeitung“ ein Artikel des Gießener Soziologen Reimer Gronemeyer: „Die Schriftkultur endet als T-Shirt.“ Dort steht zu lesen: „Meine Studenten können die Bronzetafeln einer mittelalterlichen Kirchentür mit den klassischen Geschichten (Adam und Eva, Kain und Abel, Abraham und Isaak) nicht mehr entziffern... Was vom Buch und vom Lesen nachbleibt, wenn man sie aus diesem Zusammenhang löst, erinnert an die blecherne Lockente auf dem Teich, mit der Jäger eine Falle stellen: tot und dumm.“

Ich nehme diesen Vertreter einer Wissenschaft, die sich nicht auf Literatur richtet, als Zeugen für die Drohung eines neuen Analphabetismus, der im Verlust der kulturellen Zeichen liegt. Ich erinnere mich an das kulturstolze bundesrepublikanische Gelächter über eine DDR-Anekdote aus den 60er Jahren: Ein Abiturient habe im Abituraufsatz geschrieben: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein“, wie ein großer sowjetischer Autor gesagt hat.“ Das Gelächter würde uns heute im Halse steckenbleiben, denn wer von unseren Abiturienten würde noch hinter dem systemkritischen sowjetischen Autor Wladimir Dudinzew den erheblich größeren biblischen Autor erkennen, den der Sowjetschriftsteller mit dem Titel seines Romans von 1956 zitiert hat?

Der Stellenwert christlicher Elemente in literarischen Werken

Allerdings ist es mit der Aufdeckung der kulturellen Zeichenwelt nicht getan. Es ist um der Vielgesichtigkeit der Moderne willen fast genauso wichtig, den Stellenwert und die Perspektive zu erfassen, mit dem und in der Christliches auftaucht und verwendet wird. Beides kann sogar beim gleichen Autor wechseln. Brechts „Hauspostille“ ist ohne die Gattungstradition der christlichen Hauspostille als spezielle Form des Andachtsbuchs nicht goutierbar, aber das macht Brechts Postille natürlich nicht zum christlichen Werk. Er zitiert die Tradition der Postille, um sie zu parodieren. Das wunderbare Brechtsche Weihnachtsgedicht „Maria“ hingegen steht punktuell christlichem Denken sehr nahe. Georg Büchners Robespierre überhöht sich zum Blutmessias, aber diese Feststellung reklamiert „Dantons Tod“ gewiß nicht als christliches Drama. Es ist ein antichristliches Drama.

Goethes „Hermann und Dorothea“ stilisiert die Französische Revolution als ein Pfingstereignis und den Flüchtlingszug als Auszug der Kinder Israels, aber das zeigt nicht ein expansives Christentum Goethes, sondern seine Tendenz, die Französische Revolution zu entpolitisieren. Goethes „Faust II“ führt in eine mit Hilfe des Christentums artikulierte Erlösung des Strebenden durch Liebe, und man kann darüber streiten, ob dieser Erlösungsglaube als Glaube ernst zu nehmen ist oder nicht. Aber die Meinung, dieser Glaube sei der Ernst dieses Werks, indiziert nicht eo ipso eine christliche Faust-Interpretation⁸. Zwar sind die Bilder dieses Glaubens weitgehend christlich, zwar ist die Struktur des hier sich darstellenden Erlösungsglaubens weitgehend christlich, zwar ist dieses Szenario undenkbar ohne christlichen Hintergrund. Trotzdem kann man den Inhalt dieses Glaubens für nichtchristlich halten (was ich tue), ja, man kann das Ganze sogar als Parodie einschätzen (was ich nicht tue).

Überspitzt gesagt: Man mußte nicht Christ sein, um Hitler für den Messias seines Volkes zu halten. Im Gegenteil. Wer mit Ernst Christ war, dürfte diese Verwechslung vermieden haben, gerade weil sie über christliche Bildlichkeit und Vorstellungsformen lief. Die Feststellung der Verwendung von Denkformen, die Bestimmung des gedanklichen Inhalts dieser Formen und die Erörterung der Funktion dieser Anleihe sind dreierlei.

Verselbständigung christlicher Elemente in säkularer Literatur

Generell ist die Annahme einer folgenlos freien Disponibilität religiöser Formeln und eines frei schaltenden Stilwillens zur Säkularisierung christlicher Metaphorik zu vordergründig. Beim Rückgriff auf christliche Elemente für die Konstitution eines säkularen dichterischen Weltbilds werden historische Kraftquellen und Bedeutungszentren berührt, die Eigenrecht und Eigenmächtigkeit entfalten können. Wenn Bertolt Brecht in der Schlußszene der „Mutter Courage“ die stumme Katrin, die durch Mißhandlung sprachlos gemachte menschliche Kreatur, aufs Dach klettern und die Trommel schlagen läßt, weil sie die Bewohner der nächtlich schlafenden Stadt Halle vor dem verderbenbringenden Sturm der Kaiserlichen warnen will, mit denen ihre Mutter als Marketenderin zieht, dann tut sie eine Tat der Menschenliebe, für die sie ihr Leben gibt, mit der sie aber das Leben vieler rettet. Diese Tat steht im strikten Widerspruch zur Gesamttendenz des Stücks, den Menschen als Produkt der Verhältnisse darzustellen, denen er sich im Akt der großen Kapitulation ein für allemal anpaßt, mögen sie auch noch so absurd sein – wie eben der Krieg es ist.

Aber Katrin, die Mißhandelte und Mißachtete, agiert spontan, aus einer ursprünglichen Menschlichkeit, deren Quelle niemand kennt, den Spielregeln der sie umgebenden Gesellschaft zuwider, und deshalb wird sie niedergeschossen. Sie

handelt auch im Widerspruch zu der von Brecht stark herausgestellten Untätigkeit der frommen Bauern, die sich aufs Beten beschränken, wo die Tat der Liebe gefordert wäre. Aber trotz der antichristlichen Polemik noch in dieser Szene ist der Dramenschluß des kommunistischen Dramatikers tendenziell christlich, ja soteriologisch. Die stumme Katrin hat sich, unter dem Gebet der Bauern, auf den Weg der Nachfolge Christi begeben. Singt Mutter Courage anfangs: „Das Frühjahr kommt, Wach auf, du Christ!“, und meint sie mit dieser Parole absurderweise den Aufbruch der Soldateska in das Geschäft und die Geschäftigkeit des Kriegs, dann erwacht Katrin Jahre später unvermerkt in einer Januarnacht zu ihrem geistlichen Frühling. Singt der Feldprediger beim Geschirrspülen das Horenlied auf die Passion Christi mit dem Schluß: „Solches stellten sie uns an/ Mit dem Menschensohne“, dann ist das untergründig der Kommentar zum Märtyrertod der stummen Katrin, der überhaupt nicht in das Programm von Brechts begrifflich formulierter Dramaturgie paßt⁹.

Forschungsinteresse als Historiker und Literaturwissenschaftler

Indem ich mich hier verallgemeinernd zur kulturellen und literarischen Säkularisierung äußere, ziehe ich eine persönliche wissenschaftliche Bilanz und spreche von einem lebenslänglichen Forschungsinteresse. Es setzt ein mit meiner von Heinz Gollwitzer angeregten, von Franz Schnabel vertretenen historischen Dissertation aus dem Jahr 1956 über Pietismus und patriotische Erweckung an der Schwelle des 18. zum 19. Jahrhundert und reicht bis zu meinem vorläufig letzten Buch von 1997: „Christus im Spiegel der Dichtung“. Ich wollte mir und anderen Geschichte und Literatur tiefer verständlich machen, indem ich den Anteil und die Bedeutung christlicher Bestände aufdeckte und interpretierte.

Ich wollte als Historiker zeigen, was es etwa für die Eigenart des deutschen Nationalismus bedeutet, daß er seine Prägung weitgehend durch Nachfahren der protestantischen Frömmigkeitsbewegung des Pietismus erfahren hat; was es politisch heißt, wenn etwa der pietistische Staatsrechtslehrer Friedrich Carl von Moser Montesquieus aufklärerischer Formel „l' esprit des loix“, der Geist der Gesetze, 1765 die Begriffsneuschöpfung vom „deutschen Nationalgeist“ entgegenstellt. Montesquieus Prägung meint, die Gesetze eines Staates müßten den natürlichen und historischen Gegebenheiten Rechnung tragen; ihr Geist soll nicht ein allgemeiner, sondern ein konkreter sein, sozusagen die Essenz der spezifischen Gegebenheiten. Moser meint genau das Gegenteil: der deutsche Nationalgeist werde nach Art des Pfingstwunders in einer Art Erweckungserlebnis erscheinen und sich über alle Verschiedenheiten und Bedingtheiten ausgießen.

Mit meinem 1957 erfolgten Übergang von der Geschichts- zur Literaturwissenschaft erweiterte sich meine Fragestellung von der Geistes- und Begriffsge-

schichte auf die künstlerische Motiv- und Formengeschichte, da die literarischen Werke als Kunstgebilde nicht nur durch ihre begrifflichen Aussagen, sondern als fiktionale Weltentwürfe durch alle ihre Gestaltelemente wie Handlung, Figurenkonstellation, Bildverknüpfung, Sprachduktus usw. sprechen.

Am Beispiel: Lessings „Nathan der Weise“ wird verflacht, wenn man das ganze Drama zusammenzieht auf die berühmte Erzählung des Helden von den drei Ringen vor dem Sultan Saladin¹⁰. Diese Toleranzpredigt erklärt erzählerisch argumentativ die drei monotheistischen Weltreligionen für gleichwertig in ihrer Eigenschaft, zu tätiger Nächstenliebe herauszufordern. Der Glaube erscheint funktionalisiert, zur Motivation guten Handelns. Nun wird aber diese Erzählung im Handlungsgang polarisiert mit einer anderen, in welcher der scheinbar so rationale Jude Nathan dem Klosterbruder die Tiefe seines Herzens öffnet: Nach einem fürchterlichen Judenpogrom, in dem Christen alle Angehörigen Nathans verbrannt hatten, übergab ihm der Klosterbruder ein verwaistes Christenkind, und Nathan, der wie Hiob mit seinem Gott gehadert hatte, brachte die Glaubenskraft auf, dieses Kind als Geschenk und Pfand göttlicher Liebe zu verstehen und anzunehmen. Das heißt: nicht sekundär wird der Glaube gerechtfertigt durch gutes Handeln, sondern gutes Handeln wird im letzten ermöglicht durch Glauben. Das ganze Stück erweist sich gegründet in einem vorgreifenden Glauben an eine göttliche Weltordnung, die der Mensch glaubend, liebend und hoffend entziffert und heraufführen hilft.

Im Brennpunkt: der soteriologische Christus

Auch in meinem eben genannten Buch über „Christus im Spiegel der Dichtung“ richtet sich die gründende Fragestellung auf Gestalt und Leistung christlicher Elemente in literarischen Werken, allerdings nun zentriert auf die Mitte des christlichen Glaubens: den messianischen, soteriologischen Christus, wie er uns als Bezugsfigur schon in Brechts „Mutter Courage“ begegnete. Welche Spuren zieht er, welche Spiegelungen erfährt er als Heilsträger und Erlöser in der Dichtung, speziell der weltlichen Dichtung? Dabei ist die theologische Urspiegelung schon mitgedacht und eingeschlossen: sein spiegelverkehrtes Bild im Antichrist und dessen literarische Rezeptionen. Zugleich ist mitgedacht und eingeschlossen die liturgische Gegenwart Christi in Brot und Wein und deren Umdeutung in literarischen Werken.

Dieses Thema in seiner Breite und in der tiefen Dialektik der formalen und inhaltlichen Momente der Dichtung darzustellen, würde allein für die deutsche Literatur Bände erfordern. Ich bediene mich deshalb der exemplarischen Interpretation von Werken paganer Literatur, in denen der soteriologische Bezug positiv oder negativ präsent ist. Das kann sich an der Textoberfläche abspielen, wenn

etwa in der sozialkritischen Idyllik von Johann Heinrich Voß, wo der liberale Adlige, der seine Bauern freiwillig aus der Leibeigenschaft entläßt, als Erlöser und Heilsbringer stilisiert ist. Er „löst ... die rostigen Ketten der Knechtschaft“ und läßt damit „Heil nach ... erbarmungswürdigem Unheil“ entstehen. Wie Christus das Joch der Sünde bricht, so der adlige Gutsherr „des Fronen Joch“¹¹.

Das christologische Modell kann aber auch in die Grundvorstellungen und die Tiefendynamik der Texte eingehen, sogar ohne daß die Textoberfläche markant davon gezeichnet wäre, und dabei noch stärker konstitutiv wirken. So taucht etwa in Goethes Sturm-und-Drang-Hymne „Ganymed“ hinter dem antik-mythologischen Bild des homoerotischen Knabenraubs durch den Göttervater Zeus gleich zweifach ein Christusbezug auf: Die panentheistische Gott-Welt-Vorstellung des jungen Goethe schwankt hier lyrisch-enthusiastisch in der unlösbaren Spannung, Gott zugleich als identisch mit der Welt und weltbegründend darstellen zu wollen. Ich, Vater, Frühling-Geliebter treten momenthaft aus dem einen umfassenden Göttlichen heraus und benötigen aufblitzende vorgegebene Umrisse zu ihrer Präsentation. So sucht die sprechende Seele – allegorisch traditionell auch beim Mann weiblich vorgestellt – zunächst den irdischen Frühling-Geliebten als Mittler zum himmlischen Vater, so wie die christliche Seele den Bräutigam Christus als Mittler zum Vater sucht. Und aus dem Scheitern dieser Bewegung – die Gestaltvorstellung des Frühlings löst sich im Prozeß der Hymne auf – ergibt sich ein neuer Anlauf, in dem nun das Ich selbst, mit dem allliebenden Vater vereinigt, eine Himmelfahrt selbstherrlich ohne Vermittlungen erfährt – das geniehafte Selbstgefühl ermächtigt sich zur Selbsterlösung; unter Anleihen beim Christentum eine Emanzipationsbewegung von ihm¹².

Derartigem Rezeptionsgeschehen von großer innerer Dramatik geht das zuletzt genannte Buch nach. Ich beginne mit einer 1618 in Konstanz aufgeführten Märtyrerkomödie des Jesuiten Jacob Bidermann, die – noch voll auf dem Boden der Kirche und der Theologie – den Märtyrer in der *Imitatio Christi*, auf dem Weg der Christusförmigkeit zeigt, wodurch sein Opfer selber heilende und – im Namen Christi – erlösende Kraft gewinnt. Ich ende mit dem 1996 in Köln uraufgeführten Triptychon „Der Gott der Pfeile“ von Tankred Dorst, dessen erstes Teilstück eine Bearbeitung des ungenannten Bidermann-Dramas ist, nur daß jetzt der Name Christi in der Bearbeitung getilgt ist – der Held ist der Märtyrer eines unbekannten Gottes, der nur ihn allein im Tod ergreift. Für alle anderen bleibt dieser Tod stumm und folgenlos, als bedeutendes Zeichen erkennbar, aber in seiner Zeichenbedeutung unentzifferbar; eine in ihrer Stummheit erschütternde Botschaft: Gott ist eine Leerstelle, um die alles kreist. Christus wird im mittleren Teilstück indirekt mit einer Anspielung auf Gerhart Hauptmanns Drama „Michael Kramer“ als unvollendbares Bild eines mäßigen Malers evoziert, das durchgehend hinter einem geschlossenen Vorhang verbleibt. Der Altar bleibt karfreitächlich verhüllt.

In diesem Anfang und diesem Ende des Buchs liegt gewiß ein Hinweis auf eine geistesgeschichtliche, glaubensgeschichtliche und kirchengeschichtliche Linie, aber trotzdem geht es in der Folge der exemplarischen Interpretationen nicht zuerst um Chronologie und historische Entwicklung, sondern mehr noch um einen Fächer der oft gleichzeitigen Möglichkeiten der Literatur, auf Jesus als den Christus zu antworten.

Somit kann ich nun mein Unternehmen auch abgrenzen gegen literaturtheologische Fragestellungen anderer Art. Ich suche literarische Spiegelungen Christi auf, und Spiegelungen bedeuten Reflexion und Brechung, die an einer Grenze erfolgen. Ich suche nicht, wie etwa Josef Kuschel in zwei schönen Büchern, den „Jesus incognito“, der uns im geringsten unserer Brüder menschlich begegnen kann – damit auch in den fast zahllosen Gestalten der modernen Literatur, die an der Nacht- und Notseite des Lebens wohnen¹³. Ich meine auch nicht, wie die frühe Dorothee Sölle, die Frage der Unterscheidung christlicher oder nichtchristlicher Literatur mit einer Rollenverteilung zwischen Theologie und Kirche einerseits, Literatur andererseits überspringen zu können, die den literarischen Werken den Part einer inoffiziellen, verborgenen, zuweilen sogar sich selbst verborgenen Christlichkeit zuspricht¹⁴.

Die Aufklärung bleibt für mich die zentrale Epochenschwelle im Verhältnis von Christentum und Literatur. Ich suche im seitdem herrschenden Auseinanderdriften nicht den kleinsten gemeinsamen Nenner, an dem eine humanistische Identifikation mit Jesus, dem Mann aus Nazareth, und eine theologische Abschleifung des christologischen Anspruchs ineinander übergehen können, sondern ich zielen auf Divergenzen zwischen dem Christentum als Erlösungsbotschaft und einer säkularen Dichtung, die den Menschen vom Menschen her in den Blick nimmt und die christliche Botschaft allenfalls dahingestellt sein läßt. Gleichzeitig geht es mir darum, die unterscheidende Interpretation der Werke in ihrer literarischen Autonomie und ihre „Anstößigkeit“ für eine christliche Selbstverständigung dergestalt aufeinander zu beziehen, daß gerade das Trennende zum Reflexionsanstoß wird – eben als Grenze, an der die Spiegelungen Christi stattfinden. Das scheint mir sowohl den Werken wie dem Glauben angemessener als eine Lektüre, die nach dem Motto: „Die Kirche hat einen großen Magen“ das Verdauliche verdaut und das Unverdauliche links liegenläßt.

Wie kann man als Christ Literaturwissenschaftler sein – und umgekehrt?

Mit diesen Überlegungen habe ich bereits kenntlich gemacht, wie meine Fragestellungen in dem Band „Spiegelungen Christi“ einen Schritt über meine früheren Forschungen hinausgehen. Ich habe wie in allen meinen vorhergehenden Publikationen zum Themenbereich der Säkularisation wissenschaftliche Argumentati-

onsgänge und Interpretationen entwickelt, die sich der Fachkritik stellen und die, wie ich hoffe, eine gewisse wissenschaftliche Tragweite haben. Zuletzt aber möchte ich hier den Standort des neutralen wissenschaftlichen Beobachters ausdrücklich überschreiten, indem ich die von diesem Punkt aus gewonnenen Ergebnisse reflektierend auf mich und die Möglichkeiten der christlichen Existenz beziehe. Ein lediglich literaturwissenschaftlich interessierter Leser kann von diesem Rückbezug absehen. Für mich ist er grundlegend, denn ich versuche damit, mein Verhältnis als Christ zu meiner gewiß weltlichen Wissenschaft, eben der universitären Literaturwissenschaft, noch einmal genauer zu fassen und als „Professor“ darüber Rechenschaft abzulegen.

Für dieses Verhältnis ist auffällig und charakteristisch, daß mein Weg zum Christentum gerade von der Wissenschaft herkam. Das Studium der Bibel, Luthers und der Pietisten unter der historischen Fragestellung meiner Dissertation nach Pietismus und Patriotismus im deutschen Sprachraum hat mich zum Christentum geführt. Trotzdem und gerade deshalb hoffe ich, lebenslänglich die Grenzverwischung zwischen den Sphären vermieden zu haben, und zwar nicht durch die Abspaltung eines wertneutralen Fachmanns aus meiner Gesamtexistenz, sondern mit Hilfe der Einsicht, daß meine wissenschaftlichen Gegenstände – seit meiner Wendung zur Germanistik die literarischen Phänomene – zwar voraussetzen, daß man sich auf sie einläßt, aber indem man durch sie hindurchgeht.

Dichtungen sind Weltentwürfe, Entwurfswelten¹⁵. Ich will sie nicht auf meinen Boden ziehen, sondern in ihrer Eigenart verstehen. Darauf leben und sterben – das kann man mit dem Evangelium, aber nicht mit Goethes „Faust“ oder Musils „Mann ohne Eigenschaften“. Das eine ist Verkündigung. Die anderen sind Weltspiele, bei denen ich neugierig und gespannt darauf bin, was herauskommt. Das eine beansprucht mich unbedingt. Das andere lädt mich bedingungsweise ein, mir Erfahrungsräume und Weltperspektiven öffnen zu lassen. Für mich als Wissenschaftler heißt das: In einem Erkenntnisprozeß, der aus dem Hin und Her zwischen Identifikation und Distanzierung hervorgeht, gewinnen die Erkenntnisobjekte in dem Maß an Konturschärfe, in dem ich als Erkenntnissubjekt an ihnen Konturschärfe gewinne. Meine Position wird mir klarer, indem mir die Positionierung der Werke klarer gelingt. Damit ist die Spannung benannt, die ich herzustellen und aufrechtzuerhalten versuche zwischen meinem Glauben und den Werken, die ich in ihrem Eigenrecht interpretierend zu erfassen bestrebt bin.

Die säkulare Literatur als Herausforderung des Christen

So erfahre ich den Respons, der mir als modernem Christen aus der Erschließung der Werke und der literarhistorischen Phänomene und Prozesse in ihrer Paganität und Weltlichkeit zukommt. Ich kann diesen Respons, von mir absehend, an ei-

nem theologiegeschichtlichen Fall erläutern: Die „Gott-ist-tot“-Parole Nietzsches, deren antichristliche Polemik sich, wie gezeigt, auch aus theologischen Wurzeln speist, hat nun umgekehrt die moderne Theologie herausgefordert und damit befruchtet. Ohne daß ich hier auf die vielstrahlige Gott-ist-tot-Theologie unserer Tage eingehen möchte, soll nur so viel festgestellt werden, daß sie Nietzsches Behauptung auf den Boden der Theologie zurückholt und von da aus die Radikalität des Kreuzesgeschehens neu bedenkt.

Ich wäre glücklich, wenn auch ich den Funken weiterspringen lassen könnte. Neutral und distanziert kann man feststellen, daß, wie skizziert, das Christentum gerade mit der Auflösung der Bindekraft der Kirche, der Gemeinde und des Glaubens mit besonderem Nachdruck zum Ferment der allgemeinen Kultur geworden ist, und man kann angesichts der Dramatik und Reichweite dieses Prozesses fragen, ob es damit nicht seine Substanz aufzugeben im Begriff ist, ob es nicht in dem Maß an Glaubenswirkung verloren hat, in dem seine Kulturwirkung ausgestrahlt ist, ob nicht mit der Breite die Tiefe geschwunden ist. Allein durch Beschreibung und Analyse ist diese Frage nicht beantwortbar; allenfalls kann man auf das hinweisen, was ich oben an Brechts „Mutter Courage“ erläutert habe: daß das Christentum, säkular in Dienst genommen, unvermerkt die säkulare Dichtung in Dienst nehmen und umpolen kann. Das ist beschreibbar. Letztlich aber fordert die literarische Säkularisation vom Christen eine Glaubensantwort, und sie kann ihn an einen tragenden Grund seines Glaubens heranführen.

Ich möchte ihn mit einer Berufung auf Dietrich Bonhoeffer mehr andeuten als erörtern: Die Offenbarung Gottes findet nicht jenseits der Grenze der säkularen Welt statt, so daß Gott verlöre, was das Säkulum gewinnt. Vielmehr erscheint Gott in Christus inmitten der säkularen Welt, als Anwesenheit dessen, der sich hinausdrängen läßt, als Offenbarung der Macht des Ohnmächtigen. Noch und gerade ohne Gott als mächtigen und verfügbaren Helfer, noch und gerade nach dem Zusammenbruch aller religiösen Gottesbilder steht der Christ vor Gott. Und in der Tat: Was ich als Wissenschaftler nur feststelle, das kann für mich als Christen eine Stärkung bedeuten, weil ich es zu glauben vermag und als Glaubender erfahre: Christus ist Licht vom unerschöpften Licht, im Doppelsinn: Es ist als Leuchten Gottes nicht erschaffen, und es ist unerschöpflich. In ihm erscheint eine Kraft, die sich bis in die gottfernten Winkel der Welt ausgibt, ohne sich zu verschleifen oder zu verflüchtigen. Ja noch mehr: Gerade in der säkularen Dichtung in ihrer Eigenart als säkulare Dichtung kann sich Gott darstellen.

Freilich nicht in der Fülle einer entfalteten theologischen Aussage, aber aspekthaft und punktuell in einer Grundsätzlichkeit, in einer Problematik, in einer extremen Konsequenz, die zuweilen stärker bewegen als theologisch ausgewogene Rechtgläubigkeit. Und was heißt schon Ausgewogenheit? Glaubens-, Theologie- und Kirchengeschichte lehren, daß auch im Schoß der Kirche und der Gemeinde das Ganze als Ganzes nie begriffen und ergriffen werden kann. Auch theologisch

erscheint Gott in immer neuen Brechungen, und diese Brechungen gehören zu seiner Verherrlichung – als Herr in der Knechtsgestalt.

So kann es auch geschehen, daß innerchristlich oder außerchristlich polemische Dichtungen durch Isolieren, Herausleuchten, Verzerren, Konterkarieren von Glaubens- und Verkündigungsgehalten des Christentums ein Stachel im Fleisch der Kirche und Gemeinde werden, daß sie dem, der bereit ist, sich treffen zu lassen, schockartig ein Licht aufstecken, gerade indem sie anderes radikal ausblenden – man denke an Dostojewskis Großinquisitor oder seinen christusförmigen Idioten, man denke an Gerhart Hauptmanns „Der Narr in Christo Emmanuel Quint“, man lasse sich ein auf Friedrich Dürrenmatts Kreuzigung des christusförmigen Christen an den Windmühlenflügeln Don Quijotes. Überall hier kann und darf der Christ nicht nur Spuren, sondern Zeugnisse Christi erkennen – im Negativ, in der Kontrafaktur, in der Karikatur, eben: in Spiegelungen.

Wo bleibt die Offensive?

So gehe ich in meinem letzten Buch erstmals und ausdrücklich ausformuliert interpretierend jeweils bis an den Punkt, der bisher als eine Art magnetischer Nordpol in verborgener Weise mein wissenschaftliches Denken geortet hat: den Punkt, wo mich als Christen auch nichtchristliche oder antichristliche Dichtungen provozierend in Anspruch nehmen. Als Literaturwissenschaftler möchte ich über die Interpretation der einzelnen Werke hinaus einen Beitrag leisten zur Erkenntnis der Kulturbedeutung des Christentums auch in einer sich immer rascher und tiefer säkularisierenden Welt. Als Christ möchte ich denkende Christen herausfordern, sich in ihrem Glauben der modernen Welt zu stellen mit der Zuversicht, daß, laut Römerbrief, denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten dienen.

Christen haben keinen Grund, sich entmutigt ins stille Kämmerlein zurückzuziehen, weil draußen der Wind der Welt weht, denn auch im Wind der Welt ist der Wind des göttlichen Geistes. Wir müssen nur wagen, offensiv zu werden, aus uns herauszugehen, dann kann jedes Ärgernis sich in einen positiven Anstoß verwandeln, tiefer nachzudenken, weiter auszugreifen, uns eindringlicher zu artikulieren, Stellung zu nehmen, praktisch und damit „wirklicher“ zu werden. Jedes Buch, das wir lesen, fordert uns dazu heraus, jedes Buch der Dichtung in besonderer Weise, weil sie an unser Gesamtpotential an Gefühl, Phantasie und Intelligenz appelliert. Noch die schärfste Negation kann dazu beitragen, die Position klarzumachen. Noch die weiteste Entfernung vom Christentum kann, solange überhaupt ein Bezug aufrechterhalten wird, zur Entfernung, zum Wegnehmen von Ferne führen. „Du bist so nah, als weiltest du nicht hier“, sagt Paul Celan, ein Meister der literarischen Umkehrtheologie, in einem frühen Gedicht¹⁶. Er meint die Geliebte, aber gerade deshalb ist das Wort auch auf Christus anwendbar.

Ferne vermag in Nähe umzuschlagen, tatsächlich, wie in einem Schlag. Auch Christen, gerade Christen, sollen in den schwarzen Spiegel blicken, den manche Werke uns entgegenhalten; wissen sie doch ohnehin, daß sie hier nur in einem dunklen Spiegel sehen.

Die Welt der Literatur bringt uns in unseren Erfahrungen und Entscheidungen auf den Prüfstand. Ästhetische Wahrnehmung muß gerade nicht zu dem führen, was Søren Kierkegaard als ästhetische Existenz kritisiert und der christlichen Existenz gegenüberstellt. Die christliche Existenz kann Tiefe und Weite gewinnen durch ästhetische Erfahrung, wenn die Polarität von Wirklichkeitswelt und Möglichenkeitswelt klar ist. Der heiligen Teresa wird zugeschrieben, sie habe auf den Vorwurf, sie erfreue sich zu sehr des Essens, geantwortet: Fasten ist Fasten und Rebhuhn ist Rebhuhn. Nur wer Rebhuhn genießen kann, kann richtig fasten, und umgekehrt. In diesem Sinn möchte ich sagen: Leben ist Leben, und Lesen ist Lesen. Das eine hilft beim anderen. Auch dem Christen.

ANMERKUNGEN

¹ E. Jüngel, Gott als Geheimnis d. Welt. Zur Begründung d. Theol. d. Gekreuzigten im Streit zw. Theismus u. Atheismus (Tübingen ⁶1992) 54–137, v.o. 84.

² G. Keller, Der grüne Heinrich. 2. Fassung, in: Werke, Bd. 3 (Frankfurt 1996) 313.

³ Für meine Keller-Deutung s.: G. Kaiser, Die heilige Musa u. d. Musen. Himmel, Erde u. d. Ort d. Dichtung bei Gottfried Keller, in: ders., Bilder lesen. Stud. zu Literatur u. bildender Kunst (München 1981) 76–128; ders., Gottfried Keller: Das gedichtete Leben (Frankfurt 1981).

⁴ I. Graham, Der zerbrochene Krug – Titelheld von Kleists Komödie, in: Heinrich v. Kleist. Aufsätze u. Essays, hg. v. W. Müller-Seidel (Darmstadt 1973) 272–295.

⁵ Zum Zshg. hier u. später: G. Kaiser, Pietismus u. Patriotismus im literar. Dtl. Ein Beitr. zum Problem d. Säkularisation (Frankfurt ²1973).

⁶ Th. O. Brandt, Die Vieldeutigkeit Bertolt Brechts (Heidelberg 1968) 13.

⁷ Zum Zshg.: G. Kaiser, Gesch. d. dt. Lyrik von Goethe bis zur Ggw., 3 Bde. (Frankfurt ²1996) Bd. 1, 552–559: Chr. Tradition u. antike Mythologie; ders., Erscheinungsformen d. Säkularisierung in d. dt. Literatur d. 18. Jh., in: Säkularisierung u. Säkularisation vor 1800, hg. v. A. Rauscher (München 1976) 91–120.

⁸ G. Kaiser, Ist der Mensch zu retten? Vision u. Kritik der Moderne in Goethes „Faust“ (Freiburg 1994).

⁹ A. Schöne, Bertolt Brecht. Theatertheorie u. dramat. Dichtung, in: Euphorion 52 (1958) 290f.

¹⁰ G. Kaiser, Lessings „Nathan der Weise“. Glaube, Liebe, Hoffnung: d. Grund d. Toleranzdramas, in: Pastoraltheologie 80 (1991) 568–584.

¹¹ J. H. Voß, Idyllen. Faksimiledruck (Heidelberg 1968) 82, 92.

¹² G. Kaiser, Gesch. d. dt. Lyrik, Bd. 1, 325–328. Zum geistesgeschichtl. Zshg: H.-G. Kemper, Herders Konzeption einer Mythopoesie u. Goethes „Ganymed“, in: Von d. Natur zur Kunst u. zurück. Neue Beitr. zur Goethe-Forschung (FS G. Wunberg, Tübingen 1997) 39–77. Bei seiner Kritik an meiner Ganymed-Interpretation übersieht Kemper, daß meine Feststellung der chr. Bezüge keineswegs eine Vereinnahmung der Hymne für das Christentum bedeutet. Ich stimme mit ihm überein, daß in dieser Rezeption eine Absatzbewegung vom Christentum liegt.

¹³ K.-J. Kuschel, Der andere Jesus. Ein Lesebuch moderner literar. Texte (Gütersloh 1983); ders., Jesus in der dt.sprachigen Gegenwartsliteratur (Zürich 1978); ders., Ausdruck der Kultur – Protest gegen die Kultur. Das Jesus-Paradox in Filmen u. Romanen d. Ggw., in: Conc 33 (1997) 4–13; P. K. Kurz, Gott in d. modernen Literatur (München 1996).

¹⁴ D. Sölle, Zum Dialog zw. Theol. u. Literaturwiss., in: Internat. Dialog-Zs. (1969) 296–318; dies., Realisation. Stud. zum Verhältnis v. Theol. u. Dichtung nach d. Aufklärung (Darmstadt 1973).

¹⁵ Zu meiner Auffassung von Literatur: G. Kaiser, Wozu noch Literatur? Über Dichtung u. Leben (München 1996).

¹⁶ „Der Tauben weißte ...“: P. Celan, Ges. Werke, Bd. 1 (Frankfurt 1983) 61.