

Menschen, in ausdrücklichem Tun realisieren muß . . . Einem Menschen, der über seiner Arbeit das Gebet vergißt . . . wird über kurz oder lang nur noch der ‚ferne‘ Gott gegenüber stehen . . . Wenn aber ein Mensch umgekehrt in seinem Gebet, in seiner Kontemplation die Verantwortung für den Mitmenschen und die Welt von sich abweisen würde, dann wäre das das sicherste Kriterium für die Unwahrhaftigkeit seines Gebetes . . . Es gibt kein besseres Mittel gegen jede Art von Götzendienst, der sich in aller Sünde birgt, als der Nächstendienst“²⁶.

Auch aus Gott können wir einen Götzen unseres Egoismus machen. Darum ist es gut, daß unser Glaube in der Konfrontation mit dem Atheismus von falschen Bildern gereinigt wird. „Was heißt dies anderes, als daß die Angst des Unglaubens den Christen ergreifen muß, damit er losläßt und immer wieder losläßt? Der Glaube ist stets und immer ein ‚Mehr‘ . . . Man wird der Wirklichkeit selbst konfrontiert, man wird gezwungen, die Sache selbst und nicht mehr das Reden über die Sache zu betrachten. Die Spitze des Fragens dringt zugleich ins eigene Sein ein und fordert den letzten Einsatz heraus. Man ist – wie Meister Eckhart schreibt – gezwungen, sich ‚nackt‘ dem ‚nackten‘ Gott zu stellen“²⁷.

Das Kloster der Zukunft muß ein Modell christlichen Lebens sein. Ein Ort, an dem Gläubige und Ungläubige sich angenommen, verstanden und auf einen Weg mitgenommen wissen. Dieser Weg heißt Jesus Christus.

Auf der Suche nach dem Religiösen in der zeitgenössischen Literatur

II. Teil

Paul Konrad Kurz SJ, München

Silja Walter, Kurt Marti, Ernesto Cardenal verstehen ihr Leben radikal von Jesus her und stehen in der kirchlich gebundenen Nachfolge Jesu. Sie zeigen drei Möglichkeiten christlichen Schreibens heute: verinnerlicht und traditionell Silja Walter, experimentell und sprachkritisch Kurt Marti, sinnengebunden-mystisch und jesuanisch revolutionär Ernesto Cardenal. Außer-

²⁶ Gott finden – in Einsamkeit oder in Nächstenliebe?, S. 20/21.

²⁷ Abwesenheit Gottes, S. 29 und 26.

halb dieser „orthodoxen“ Positionen und einer rezipierten „christlichen Literatur“ gibt es viele Formen religiöser Äußerungen, die man in der Vergangenheit wenig beachtete und die auch heute meist nur punktuell aufleuchten, ohne daß Zusammenhänge und grundsätzliche Überlegungen, so etwas wie eine Phänomenologie des Religiösen in weltlicher Literatur entstünde.

Da waren unter den deutschsprachigen Autoren Hugo Ball, Christian Morgenstern, Theodor Däubler, Oskar Loerke, Ernst Barlach, Alfred Döblin, Nelly Sachs, in neuerer Gegenwart Ernst Wilhelm Eschmann, Max Tau, Hans Erich Nossack, Marie Luise Kaschnitz, Friedrich Dürrenmatt, Johannes Bobrowski¹, Paul Celan, Christa Reinig, auch Alfred Andersch, Ingeborg Bachmann, Martin Walser und andere. Die religiöse Substanz oder zumindest die religiöse Tangente ist bei keinem der genannten Autoren zu übersehen. Unter den nicht deutschsprachigen Autoren wären z. B. Werke von William Faulkner, Jerome D. Salinger, Saul Bellow, Nikos Kazantzaki, Michail Bulgakow, Alexander Solschenizyn, Jean Cayrol, Daniel Berrigan sowie die junge lateinamerikanische Literatur in ihrer religiösen Aussage zu betrachten. Von dem 1943 in Bolombolo (Kolumbien) geborenen William Agudelo erschien eben ein Tagebuch von so elementar-poetischer und christlicher Substanz, wie wir das aus Mitteleuropa nicht mehr kennen².

Die Gottesfrage ist nicht verstummt

Die Gottesfrage ist keineswegs verstummt. Sie hat die Basis des mittelalterlich-rationalistischen Systemdenkens verloren, das bekannte Feld der kategorialen Eigenschaften Gottes. Der Verstehens- und Vorstellungshorizont hat sich verlagert – auch und gerade für das, was wir Gott nennen. Wir sind kritischer geworden gegenüber unseren eigenen Vorstellungen von Gott. So vieles, was die Menschen in ihrer Stammesgeschichte und in ihrer persönlichen Geschichte Gott nannten, erwies sich als Nicht-Gott.

In ihren Tagebuchaufzeichnungen schreibt Marie Luise Kaschnitz unter dem 14. April 1966: „Jemand hat das Gewissen den letzten, eigentlichen Gottesbeweis genannt, aber damit kommt man nicht weiter, warum hat es damals geschwiegen (d. i. als die Toten, denen man nicht genug Liebe erwies, noch lebten) und meldet sich erst, wenn es zu spät ist...“ Sie notiert unter dem 17. April: „In einer von Martin Buber erzählten chassi-

¹ D. Sölle, *Für eine Zeit ohne Angst – Christliche Elemente in der Lyrik Johannes Bobrowskis*, in: *Almanach 2 für Literatur und Theologie* (Wuppertal 1968).

² W. Agudelo, *Unser Lager bei den Blumen auf dem Felde. Ein lateinamerikanisches Tagebuch* (Wuppertal: Peter Hammer Verlag 1972).

dischen Legende wird der Rabbi Israel von den versammelten Chassidim gefragt, wie sie Gott dienen sollten. Der Rabbi, so heißt es, verwunderte sich und antwortete: „Weiß ich's denn?“ Und dann erzählt der Rabbi seine Geschichte vom ungeheueren Balanceakt des Lebens, das, schuldig geworden, über den Abgrund muß, das Wagnis auf sich nehmen, und vertrauen entweder können oder erlernen muß, um die Gnade in der Nicht-Sicherheit der Existenz zu erfahren. Der Mensch „ein Seiltänzer Gottes“, reflektiert Kaschnitz. Bei Kafka und Buber wie bei Kaschnitz noch – und heute offenbar bei einigen Jungen schon wieder – „Metaphysik“. In den Aufzeichnungen „Steht noch dahin“ (1970) notiert Kaschnitz:

Metaphysik

Es gibt Menschen, die ohne Metaphysik oder, um es deutlicher zu sagen, ohne Gott nicht auskommen können. Sie verlangen nichts von ihm und stellen ihn nicht zur Rede, eine sinnliche Vorstellung (alter Vater) haben sie schon lange nicht mehr. Sie suchen ihn nicht in der Kirche, aber auch nicht im Wald. Am ehesten noch in den Augen ihrer Mitmenschen. Auch in den Augen derer, die ihn leugnen? Gerade in diesen, ja.

Da schreibt der als Sozialist angetretene Alfred Andersch, der Mitbegründer der „Gruppe 47“ (er lebt heute in Berzona/Tessin), 1951 im Bericht über seine Desertion von der deutschen Truppe an der Italienfront: „Wie an jenem Nachmittag in Vejano, gehe ich gern von Häusern fort, in die Wildnis, weil ich nur in der Wildnis mit Gott oder dem Nichts allein sein kann. Die Freiheit ist das Alleinsein mit Gott oder dem Nichts. Ich weiß nicht genau, ob es Gott gibt. Aber es scheint mir ziemlich absurd, anzunehmen, es gäbe ihn nicht . . . Ich gebe zu, daß man auch in der Gemeinschaft der Gläubigen zu Gott sprechen kann. Es gab aber keine solche Gemeinschaft mehr . . . Ich war unmittelbar zu Gott. Wie alle Menschen hatte ich das ewige Menschenrecht, gegen alles zu protestieren, was sich zwischen Gott und mich drängen wollte. Der Geist der alten protestantischen Revolutionäre, die meine Vorfahren waren, hat mich jederzeit erfüllt. Dabei weiß ich nicht einmal genau, ob es Gott gibt. Aber ich habe immer zu ihm gebetet.“ Andersch veröffentlichte seinen Desertionsbericht unter dem Titel „Die Kirschen der Freiheit“. Freiheit zunächst und vor allem von der Naziherrschaft, vom Dienst in ihrer Armee, dann aber Freiheit auch als „Alleinsein mit Gott“, niedergeschrieben vom Herausgeber des „Ruf“, der damals (1946/47) „Unabhängigen Blätter der Jungen Generation“, niedergeschrieben vom Mitbegründer der „Gruppe 47“. Andersch' Gestalt des Pfarrers Helander aus dem Roman „Sansibar oder der letzte Grund“ (1957) stellt mehr religiöse Fragen über Gott und seine Welt als die gleichzeitig erscheinenden Erzählungen Bergengruens. In der Tat, wo war denn Gott für die Flüchtlinge aus dem Nazi-Reich 1938?

Sehr einfach – Gott war abwesend, er lebte in der größten überhaupt denkbaren Ferne, und die Welt war das Reich Satans. Die Lehre des großen Kirchenmannes in der Schweiz, der Helander anhing, war so einfach wie überzeugend. Sie erklärte, warum Gott die Welt als einen schalltoten Raum konstruiert hatte. In einem solchen Raum konnte man Gebete nur für sich selbst sprechen, nur in die eigene Seele hineinflüstern. Keinesfalls durfte man sich einbilden, von Gott gehört zu werden. Man betete nur, weil man wußte, daß es Gott gab; er weilte zwar in unerreichbarer Ferne, aber es gab ihn, er war nicht etwa tot . . .

Es machte die Größe dieser Lehre aus, daß sie keinen Trost gab. Aber sie machte auch das Martyrium sinnlos; welchen Sinn hatte es, sich foltern zu lassen und zu schreien, wenn Gott davon einfach keine Kenntnis nahm . . .? Merkwürdig, dachte Helander, daß die Aufrechtesten unter seinen Amtsbrüdern diejenigen waren, die der trostlosen Lehre anhingen . . . Sie hatten zu sterben, weil sie das Reich der anderen ohne jeden Kompromiß zum Reich des Bösen erklärten, wie die Lehre es vorschrieb. Sie starben trostlos einen absurd Tod; es gab für sie keine Gewißheit der Gnade.

Das Theodizee-Problem wie in den Tagen des Hiob-Autors und des Kohelet-Predigers. Mit dem großen Schweizer Kirchenmann ist Karl Barth und seine dialektische Theologie gemeint. Also hat Andersch ihn gelesen, Andersch, der als Kommunist in München in den frühen dreißiger Jahren aufbrach. Wird er enden wie Döblin? oder den Zweifel des Intellektuellen aushalten?

Gott und Religion auch bei dem um eine Generation jüngeren und heute kommunistisch gesinnten Martin Walser. Kontrastiert mit dem Händler-Bewußtsein Anselm Kristleins in der „Halbzeit“ ist die Rede des Intellektuellen Edmund und nochmals kontrastiert mit beiden sind die Eintragungen von Anselms Frau Alissa in ihre Exzerpthefte, mit Zitaten aus Augustin, Thomas von Aquin, Kierkegaard, Eckehart. Alissa: „Edmund hat gesagt: ‚Wenn es einen Gott gäbe, wie könnte es dann noch etwas Wichtigeres geben als Gott.‘ Und er hat uns bewiesen, daß uns Gott bei weitem nicht das Wichtigste ist.“ Später trägt sie ein: „Bis jetzt ist Gott ein Zeichen der Erschöpfung, ein Ausruf vor dem Zusammenbruch, ein Signal, das die Niederlage anzeigt, die es verhindern sollte. Im Augenblick wäre es besser, es gäbe Gott nicht.“ Natürlich äußert auch Walser, der seine christ-katholische Kindheit als Klumpen im Bauch hat, Religionskritik. „Die Religion mauert. Und in der Schule wird jedes Maienlüftchen konserviert, wenn es sich bloß reimt, aber daß in jedem Kind ein Taifun wächst, davon erfährt einer erst, wenn es ihn beutelt, wirft und oft genug erledigt.“ Das steht im Roman „Das Einhorn“ (1966). Anselm Kristlein, zum Schriftsteller avanciert, soll im „Einhorn“-Roman versuchen, etwas Genaues über die Liebe zu schreiben, etwas, das der Wirklichkeit standhält. Und Anselm

weiß und schreibt nieder: „Der Gott des 138. Psalms sah mich im blanken Münchner Märzlicht sitzen und schreiben: LIEBE (Arbeitstitel). Entwurf eines Sachromans im Auftrag von Frau Melanie Sugg. Sie will kein Hohes, eher ein Genaues Lied.“ Im 138. Psalm redet der verfolgte Mensch mit dem allwissenden und allgegenwärtigen Gott, dessen Allgegenwart er geradezu thematisiert.

Der Psalm wird von Walser nicht – wie es wahrscheinlich ein christlicher Dichter getan hätte – zitiert. Aber er ist da, ausdrücklich im Bewußtsein des Autors. Das 4. Kapitel im Romanteil „Wörter für die Liebe“ schließt: „Also sah mich der Große Bruder des 138. Psalms wieder sitzen und schreiben vom März bis April und im April.“ Es scheint, daß der Autor Walser zu dieser Zeit Bischof Robinsons „Honest to God“ („Gott ist anders“) gelesen hat. Robinson stellt über den Psalm im Anschluß an Paul Tillich eine lange Betrachtung an. Aus diesem „locus classicus“, schreibt er, „hat die klassische Theologie ihr Bild von einem allmächtigen Wesen außerhalb der Welt, jenseits von uns, entworfen, das alles vermag, alles weiß und über allem mit nimmermüden Augen wacht – eine Art himmlischer ‚Big Brother‘“. Walser hat das Wort vom „Großen Bruder“ aufgenommen. Den sechs Romanteilen stellt er jeweils ein methodisches oder deutendes Zitat voran, dreimal ein Augustinus-Zitat über die Not des Gedächtnisses („Das Gedächtnis ist gleichsam der Magen der Seele“, 226), einmal Shakespeare, einmal Heinrich Hertz und einmal, an zweiter Stelle, Psalm 22, 22: „Befrei mich aus des Löwen Rachen, / Mich Armen vom Gehörn des Einhorns.“ Es ist das berühmte Klagelied, das dem leidenden und sterbenden Messias in den Mund gelegt wird. „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ beginnt der Psalm. Bei aller Ironie ist die Beziehung der Schreibsituation, das Nicht-fertig-werden mit dem Schreiben über, und indirekt mit Liebe und Geschlecht selbst nicht zu überhören. Die Übertragung von religiösem Vokabular in den profanen Bereich, die den ganzen Roman durchläuft, hat zwar den ästhetischen Reiz der Auffindung und Übertragung, aber eben doch bei aller Entmythologisierung auch den Reiz der neuen Mythisierung. Im neuen Roman „Die Gallistlsche Krankheit“ (1972) hat der Umschlag des Josef Georg Gallistl vom kranken, dahinsiechenden, in dieser kapitalistischen Welt ausweglos dem Ableben verfallenden Helden zum gesundenden, Frühling und Zukunft und neues Leben in der kommunistischen Partei atmenden Josef Georg den Charakter einer Konversion und Auferweckung. Religiös Enttäuschte sind allemal gute Konvertiten. Immerhin schrieb Martin Walser: „Christentum ist auch ohne Herrschaft vorstellbar, Kapitalismus nicht“ (Die Zeit, 3. März 1972). Die Gegnerschaft ist deutlich.

Das Phänomen des Religiösen muß literarisch neu durchdacht werden

Unsere Gesellschaft ist längst nicht mehr monolithisch christlich, auch nicht mehr zweikonfessionell. Christliches und Kirchendchristliches, Christliches und Religiöses sind nach dem Zeugnis der Religionssoziologen offenbar nicht mehr identisch. Wenn man heute nach dem Religiösen in der zeitgenössischen weltlichen Literatur fragt – und es wäre gut, die Frage nicht gänzlich zu unterlassen – muß man zunächst das Feld dieses Religiösen neu ins Auge fassen. Um einen Gegenstand wahrzunehmen, muß das Auge mit einer dem Gegenstand angemessenen Optik ausgestattet sein. „Wär nicht das Auge sonnenhaft“, sagt Goethe. Wir nehmen nur wahr, wo wir bereits eine Voreinstellung haben, zumeist nur, was wir schon irgendwie wissen. Auf unser Thema angewandt, wer als Leser auf die „christliche Literatur“ von gestern oder vorgestern eingestellt ist, findet unter den Zeitgenossen wenig und kann nur enttäuscht sein. Daß der mit solchen Erwartungen ausgestattete Leser zunächst einmal über sich selbst und über sein Auge enttäuscht sein müßte, das sagen ihm unsere Sonntagsblätter leider nicht. So viele Christen urteilen, bevor sie wahrnehmen. Es war schon immer leichter, Wahrheit zu besitzen als sich ihr auszusetzen. Als hätte die Armut Jesu nicht mit Ausgesetztheit zu tun.

Formen des Religiösen, auch des Ersatz- und Pseudo-Religiösen, sind in unserer Gesellschaft allenthalben wahrnehmbar. Die verschiedenen „Wellen“ zum Beispiel, von der „Bewältigungswelle“ (d. i. der Vergangenheit) über die Wohlstandswelle bis zur Protest- und zur Sex- und Drogenwelle, nicht zu reden von der Jesus-Welle, haben, in unterschiedlicher Hinsicht, religiösen Charakter. Er reicht von Buße, Freiheit und Veränderung über Formen der Bewußtseinsarbeit und Erweckung bis zu einer intensiveren Selbsterfahrung, zu Rausch und ekstatischer Einung, von Mitwissen zu Hilfe und Solidarität, auch zu Transzendenz. Soll man Religion einfach von Gott her definieren? Sieht nicht dieser Gott allemal sehr verschieden aus? „Die Formulierung eines Begriffs der Religion führt vor kaum lösbare Schwierigkeiten. Will man sich nicht mit terminologischen Festsetzungen begnügen, sondern mit dem Begriff zugleich das Wesen der Religion anzeigen, so gerät man zwangsläufig in die Problematik apriorischer und aposteriorischer Erkenntnismöglichkeit überhaupt. Angesichts dieses Dilemmas empfiehlt sich die Methode der Phänomenologie“, schreibt Heinz Robert Schlette im „Lexikon für Theologie und Kirche“. Die Vorstellungs-, Ausdrucks- und Wertwelt der Religion ist in der Geschichte keineswegs konstant geblieben. Religion im weitesten Sinn hat ein Mensch, wenn er sein Leben in Beziehung setzt zu einem Sinn-Grund, der das Einzelwesen und die Gesellschaft überschreitet, der alle

Lebensbereiche des Menschen anspricht, ausrichtet und richtet und also absoluten Charakter annimmt. Insofern diesem Absoluten zugleich der Charakter des Heiligen zukommt, unterscheiden sich die Religionen von quasi-religiösen Zügen in Kommunismus und Humanismus.

Auch Paul Tillichs Definition von Religion als „Tiefe“, als Seinstiefe, könnte für eine literarische Betrachtung helfen. „Die Tiefe des Denkens ist ein Teil der Tiefe des Lebens . . . Der Name der unendlichen Tiefe und des unerschöpflichen Grunds alles Seins ist Gott . . . Der Name des unendlichen und unerschöpflichen Grunds der Geschichte ist Gott. Das ist es, was das Wort Gott bedeutet und worauf die Worte ‚Reich Gottes‘ und ‚göttliche Vorsehung‘ hindeuten . . . Vielleicht solltet ihr diese Tiefe Hoffnung – einfach Hoffnung – nennen. Denn wenn ihr im Grunde der Geschichte Hoffnung findet, seid ihr einig mit den großen Propheten, die in die Tiefe ihrer Zeit schauen konnten“³.

Züge der Herstellung eines intensiveren und geradezu absoluten *Gewissens* der *Verantwortung* für alle Menschen sowie die Sehnsucht nach und Ausdrucksformen von Transzendenz sind in der heutigen weltlichen Literatur auf Schritt und Tritt zu beobachten, zum Beispiel auch bei Hans Magnus Enzensberger. Leichter zu erkennen sind die philosophischen Ausdrucksformen bei Bloch oder Marcuse.

Und nun das Schwierigste, wogegen einige Christen sofort Einspruch erheben werden, weil sie klar definierte, dogmatische Begriffe in Gefahr sehen. Es ist dazu nochmals zu sagen, daß es zunächst nicht um die Auffindung des Christlichen in dogmatischer Reinheit geht, sondern um die Auffindung des Religiösen überhaupt in einer Literatur, die auf den ersten Blick nichts damit zu tun zu haben scheint. Hat zum Beispiel das „*Gesetz*“, von dem der Christ nach Paulus durch Jesus befreit wurde, vielleicht (entfernt) etwas mit dem ungeheueren Verlangen der heutigen Menschen nach Befreiung von „*Herrschaft*“ über Menschen durch Menschen zu tun? Befreiung von Herrschaft ist ein großes Thema heutiger Literatur. Hat das, was biblisch als „*Erlösung*“ bezeichnet wird, etwas mit „*Veränderung*“ oder „*Befreiung*“ zu tun? Vielleicht meint das biblische Wort „Erlösung“ einen beträchtlichen Teil dessen, was viele Menschen heute „*Veränderung*“ nennen. Ein Mann wie Brecht meinte mit „*Veränderung der Verhältnisse*“ durchaus das Gut- und Freundlichwerden des Menschen und seine Befreiung in diesen Verhältnissen. Jesus hat mit dem Gebot der „Liebe“ – man denke an das Gleichnis vom „barmherzigen Samariter“ oder an die Pflicht zur wiederholten, aktiven Vergebung – offenbar nicht bestimmte Regeln festgesetzt, sondern eine Sensibilität für den anderen. Wenn also ein

³ P. Tillich, *In der Tiefe ist Wahrheit* (Stuttgart 1952), 51 ff.

Schriftsteller heute die Kontaktlosigkeit und Gleichgültigkeit moderner Menschen anzeigt, das gefühllose, routinierte Desinteresse am anderen kritisiert, wenn er den rücksichtslosen Wohlstandsdruck, die Erfolgs- und Prestigezwänge, die Sensibilität für den anderen gerade nicht zulassen, bloßstellt, hat er per modum negationis – man nennt das Gesellschaftskritik – das erschreckende Fehlen und die Unterdrückung der Liebe in dieser Gesellschaft und damit indirekt auch ihre Gottlosigkeit und Gleichgültigkeit gegenüber Jesus und angesichts unserer Rede von Christlichkeit und Religion dargestellt. Sollte die Intensität der Darstellung den Leser erschrecken (statt ihn einzulullen und ihn und die Gesellschaft in ihrer Lüge zu bestätigen), so könnte sich Erkennen einstellen, könnten Katharsis (Trauer), Buße, Veränderung möglich werden.

Zugegeben, viele fordern heute eine „Veränderung“ mehr aus dem Horizont der soziologischen Utopie als aus dem Auftrag Jesu. Wenn zeitgenössische Literatur diese aggressive, wölfische, ausbeuterische Welt (jeder ist auf seinen Vorteil und Machtvorsprung bedacht) durch Sartire bloßstellt und in der Groteske anklagt, so wäre zumindest die mögliche Verbindung zum Religiösen nicht von vornherein auszuschließen. Sie könnte vom Autor mit gemeint sein, vom wachen Leser durch eigene Bewußtseinsarbeit hergestellt werden. Warum reden Soziologen und Schriftsteller heute oft mehr von einer qualitativen Veränderung zu einer Art „eschaton“ als Christen? Warum mußten sie das „Prinzip Hoffnung“ neu ins Bewußtsein dieses von einer christlichen Gesellschaft getragenen, aber untergangsgestimmten Jahrhunderts einbringen? Jesus forderte eine radikale neue Sensibilität des Menschen gegenüber dem Menschen, so sehr, daß jene, die diese neue Sensibilität verweigerten, ihn umbringen ließen. Der Sache nach haben Kunst und Literatur immer mit einer neuen und intensiven Sensibilität für den Menschen und seine Welt zu tun. Unter soviel Angst ist offenbar nicht auszutreiben die Vorstellung von einer Zeit ohne Angst, unter soviel Entfremdung die Sehnsucht nach Selbstwerdung, unter soviel Morden das Verlangen nach Leben, unter soviel Vereinzelung die Mitmenschlichkeit des Du. Wenn die Bejahung eines Letzten im Menschen und eines dem Menschen übergeordneten Grunds und Sinns Religion ist, dann haben wir es bei diesen und ähnlichen Äußerungen mit Religion zu tun.

Da schreibt Günter Herburger eine Pop-Utopie „Jesus in Osaka“. Dieser Jesus ist eine Gegenfigur zu Jesus aus Nazaret und Jesus aus Rom. Trotz aggressiver Kreuzabnahme und veropter Fortschrittsutopie werden Bilder eines befreiten Lebens entworfen. Jesus befreit die Menschen mit Hilfe der Technik zu sich selbst. In seinen Kindergeschichten „Birne kann alles“ läßt Herburger seine technische Märchenfigur, die Glühbirne als

„technischer Gegenstand mit menschlichen Eigenschaften“, unter anderem „den Gerechtigkeitssinn Jesu besitzen“ (Vorwort). In einer der Geschichten passiert ein Verkehrsunfall. Die Leute gaffen und helfen nicht.:

Da fliegt die Birne durch die Unterführung in die Kirche und ruft? „He, Jesus, wir brauchen dich! Draußen liegen Verletzte. Komm herunter von deinem Kreuz!“ „Sofort“, sagt Jesus. „Ich muß mir nur noch die Nägel aus Händen und Füßen ziehen.“ Er macht sich vom Kreuz los und steigt herunter. Birne, die neben ihm herschwebt, zeigt ihm den Weg durch die Unterführung. Auf der Straße stillt er sofort die Wunden der Verletzten. Einen Sterbenden belebt er wieder durch Mund-zu-Mund-Beatmung. Die Neugierigen, die nur zugeschen und nichts getan haben, staunen, wie leicht es diesem Mann aus der Kirche fällt, Verletzten zu helfen. „Jeder kann helfen“, ruft Jesus. „Ihr müßt nicht staunen, sondern handeln.“ „Jesus, Jesus“, ruft die schöne Frau. „Das ist Jesus! Er ist von seinem Kreuz gestiegen.“ „Jesus, Jesus“, rufen alle. Sie heben ihn hoch und tragen ihn in die Kirche zurück. Sie können sich nicht vorstellen, daß es Jesus auch außerhalb der Kirche gibt . . .⁴

Viele von uns können sich in der Tat nicht vorstellen, daß es Jesus und Religion auch außerhalb der Kirchen geben könnte. Jesus selbst war offenbar kein Vertreter des Tempels, keine priesterliche Sakralgestalt, kein sakrales Inbild, das man hüten mußte, sondern ein Mensch mit einer verblüffenden, aus Bewußtsein und Erfahrung geborenen Freiheit. Es ist den Christen in unseren Gegenden in mehr als einem Jahrtausend offenbar nicht gelungen, diese Gesellschaft zu einer wahrhaft christlichen zu machen. Wenn Schriftsteller heute von einer Wirklichkeitserfahrung und Vorstellungswelt von außerhalb des verfassungsmäßig Christlichen antreten, sollten ihnen das Christen nicht von vornherein zum Vorwurf machen.

Transzendenz und Epiphanie als Wahrnehmung und literarischer Ausdruck

Es wäre auch neu zu fragen nach Ausdrucksformen der „Epiphanie“ und der „Transzendenz“ in der modernen und zeitgenössischen Literatur. Die *Transzendenz* bei Kafka, Döblin, Musil, Benn, bei den „Dichtern“ also. Gottfried Benn sagte in der Rede auf Heinrich Mann (1931), daß Kunst überhaupt „die letzte Transzendenz innerhalb des großen europäischen Nichts“ sei. Benn plädierte hier für das Artistenevangelium, die Überschreitung der inhaltlichen Wertverluste des europäischen Geistes durch künstlerische Form. Anders manifestiert sich Transzendenz als Überschreiten eines bloß vordergründigen Bewußtseins bei *Kafka*. Um 1919/20 notiert er in seinen Oktavheften: „Schreiben als Form des Gebets.“ Gustav

⁴ G. Herburger, *Birne kann alles, Sechsundzwanzig Abenteuergeschichten für Kinder* (Neuwied und Berlin 1971), 79.

Janouch spricht zu Beginn der zwanziger Jahre mit Kafka wiederholt über Dichtung, Dichtung im Gegensatz zu „Literatur“. Kafka: „Dichtung erweckt.“ Janouch: „Dichtung tendiert also zu Religion.“ Kafka: „Das würde ich nicht sagen. Zum Gebet aber sicherlich.“ *Musils* Suche nach dem „anderen Zustand“, nach mystischer Transzendenz im „Mann ohne Eigenschaften“ ist bekannt. Walter Muschg, der Herausgeber der Werke *Döblins*, nennt in seinem Nachwort „Berlin Alexanderplatz“ „Döblins erste christliche Dichtung“:

Die im „Manas“ geschehene große Wendung nach innen setzt sich durch, nur nicht in indischer, sondern in christlicher Bildersprache. Vor allem das Alte Testament wird als Kontrapunkt zum Großstadtlärm hörbar. Am Beginn des zweiten Buches, wo der entlassene Biberkopf sein Leben von vorn anfängt, taucht zum erstenmal die Geschichte von Adam und Eva auf, deren Anklänge seine ersten Erlebnisse begleiten. Im vierten Buch, nach dem ersten Rückfall, setzt ihn Döblin mit Hiob gleich und lässt ihn innerlich dessen Leiden und Versuchungen durchmachen. Hier und im fünften Buch ... setzen die pessimistischen Sätze des Predigers über die Nichtigkeit des Menschen ein, auch der Prophet Jeremia hat das Wort. Das sechste Buch, wo das Verbrecherleben wieder nach Biberkopf greift, bringt das Bild der Hure Babylon aus der Apokalypse, das bis zum Schluß als Sinnbild für das Versinken im Bösen auftritt; hier wird auch unvermittelt die Erzählung von der Opferung Isaaks eingeschoben. Im siebenten und achten Buch drängen sich Worte des Predigers über die Unabänderlichkeit und Ungerechtigkeit alles Geschehens vor. Da diese Bibelstellen in Abständen immer wieder anklingen, verstärkt sich der religiöse Unterton immer mehr; schon in der Heilsarmeeszene wird ja das Bekehrungsmotiv angeschlagen. Das Heilige mischt sich in das Profane, man spürt, daß auch ganz unheilige Episoden eine religiöse Bedeutung haben ... Der Roman endigt als Mysterium von der Wiedergeburt des Menschen, das der Expressionismus so oft gestaltete ...

Wir haben in der jüngsten Literatur von der Transzendenz z. B. bei Martin Walser gesprochen. Heinrich Böll wurde nicht ausdrücklich erwähnt, weil das Christliche und sogar Katholische bei ihm offensichtlich ist, seine Substanz ausmacht. Noch in Wolfgang Hildesheimers Roman „Tynset“ (Frankfurt 1965) kann man einen Zipfel von Transzendenz entdecken. Der Name selbst erscheint als Chiffre für einen Ort und eine meditativ-intellektuelle Suche nach Transzendenz, wobei der Kontakt mit der vielfältig zerstreuenden Oberflächenwelt sozusagen ausgerastet wird. Vielleicht läßt sich die Sehnsucht nach Transzendenz sogar noch in den popig-frivolen Stereotexten „Vom Leben und Lernen“ des Peter O. Chotjewitz aufdecken.

Durch viele zeitgenössische Texte laufen Züge, die man als „Transzendenz des Schmerzes“ bezeichnen darf: hier die Hiob-Gestalt als Narren-

gestalt, dort eine anonyme Überwältigung, die dem Menschen auflauert, hier und dort die Verdunkelung des Gottesbildes, ein Zurückweichen, ein Abstand, das Auseinandertreten von Gott und Mensch, die Verkleinerung, die Nichtfaßbarkeit der Ferne. Erich Przywara, der in seinen Exerzitienbetrachtungen die Formel „Deus semper major“ („Gott, der je größere“) geprägt hat, wurde im Alter auf die Formel „Deus semper minor“ („Gott, der je kleinere“) gestoßen. Eine geradezu unendliche Formel, auch für die Literatur. Man denke an Beckett, an Kafka, an Brecht, an Paul Celan.

Der Soziologe Peter L. Berger erregte jüngst Aufsehen mit seinem Buch „Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz“ (1970). Berger legt dar, daß die „eindimensionale Gesellschaft“ mit ihrem uniformierenden Bewußtsein auf religiöse Transzendenz verzichtet – was nicht ausschließt, daß sie ihrerseits Pseudoformen ausbildet. Eine „kognitive Minderheit“ hält nach seiner Meinung an religiösen und metaphysischen Deutungen der Wirklichkeit fest. Es wäre theologisch wichtig, meint Berger, die verschwiegenen Bedürfnisse nach und heutige Ausdrucksformen von Transzendenz zu erkennen. Er nennt einige Beispiele: die tröstende Geste der Mutter, die das (numinose) Urvertrauen des Kindes wiederherstellt; das Spiel, das die Bindung an Zweck, Ort und Zeit partiell außer Kraft setzt; der Humor, der die Gegenwart als vorläufige, nicht letztgültige Dimension transzendentiert (im Gegensatz zum totalitären Ernst der Weltverbesserer); der Schrecken, der im Innewerden großer Schuld (z. B. bei Eichmann), aber auch und gerade in der Kunst angesichts des Schönen (man denke an Rilke oder den jungen Joyce) sichtbar werden kann. „Spiel“ und „Humor“, das elementare Staunen oder Erschrecken, die Erfahrung oder der Ausdruck von Freiheit sind zentrale Vorstellungs- und Ausdruckskategorien der Dichtung und Literatur, aber auch der Religion, worauf Moltmann neuerdings aufmerksam macht⁵. Vielleicht steckt auch im „Zweifel“, der sich in der zeitgenössischen Literatur so breit macht, eine Form von Transzendenz; Zweifel schon bei Kafka, im „Jugendbildnis des Dichters“ von Joyce. Zweifel heute an allen Systemen und geistigen Schnellgaststätten mit parteilichen Nutzungsrechten⁶.

⁵ „Huizinga und van der Leeuw haben gezeigt, daß Religion keineswegs nur aus Not geboren ist (wie Marx meinte), sondern viel mehr noch in Spiel, in der Darstellung, Phantasie gründet. Im Fest mit den Göttern beschworen Menschen nicht nur magisch die Götter zur Hilfe in Not, sondern sie stellten sich und ihr Leben auch vor dem Ganz-Anderen der Götter dar, um ihnen wieder zu entsprechen wie im Ursprung der Zeit“ (J. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel* [München 1971]). – Zum Spiel in der Literatur s. A. Liede, *Dichtung als Spiel*, 2 Bde. (Berlin 1963). Zu Spiel, Fest und befreiender Narrheit siehe H. Cox, *Das Fest der Narren* (Stuttgart 1970).

⁶ Zum „Zweifel“ bei Dürrenmatt und anderen Zeitgenossen siehe P. K. Kurz, *Über*

Den schwierigen, weil stets relativen Begriff der *Transzendenz* und ihre Problematik in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft hat der protestantische Theologe Jürgen Moltmann in seinem Aufsatz „*Die Zukunft als neues Paradigma der Moderne*“ jüngst dargelegt. Die Erfahrung der „Grenze“ und die Versuche des Übersteigens wurden in der Geschichte auf verschiedene Weise gemacht. Heute „wächst das Gefühl der Entfremdung durch soziale Verdinglichung und politische Ohnmacht des einzelnen. Und aus diesem Leiden des Menschen an seiner eigenen Welt, die ihren Schöpfer versklavt, entstehen neue, ekstatische Formen der Transzendenzversuche und -erfahrung.“ Dabei entsteht freilich ein Problem, das auch und gerade wiederum literarisch sichtbar wird. „Die sich festigende, sich ver-selbständige und netzartig sich immer dichter um den Menschen formierende Immanenz seiner eigenen Welt setzt eine freischwebende Transzendenz der in ihrer Welt heimatlos gewordenen Seele frei. Da die moderne Subjektivität nicht mehr in der Lage ist, ihre eigene Welt zu beherrschen, wird die innere Transzendenz ein Übersteigen der gegenwärtigen gesellschaftlichen Systeme in Richtung auf eine qualitativ andere Zukunft. Der neue Glaube: Das ‚Ganz-Andere‘ der Transzendenz wird dann als das ‚Ganz-Ändernde‘ begriffen und das ‚Überschreiten‘ als das Veränderung der Geschichte von ihrer qualitativ neuen Zukunft her“⁷.

Transzendenz drückt sich literarisch bisweilen mehr sprachlich-formal als inhaltlich aus. Romano Guardini hat schon 1959 in seinem Vortrag „*Die religiöse Sprache*“ Texte und Autoren einbezogen, die nicht im herkömmlichen Sinn als christlich religiös bezeichnet werden können. Da schreibt zum Beispiel Paul Klee unter die Zeichnung eines Engelwesens: „Einst werd ich liegen im Nirgend / bei einem Engel irgend.“ Guardini zitiert ausgiebig Rilke. Auch Hans Arps „Wortträume“ könnten herangezogen werden. Guardini dachte an intensive dichterische Texte, die, indem sie Welt und Dinge (und Träume) durch Sprache erscheinen lassen, diese „öffnen“ und auf ein Anderes, nicht mehr rein Weltliches verweisen, zu einer „neuen Sinn-Realisation“ führen. Sie machen „Transzendenz“ sichtbar durch „Epiphanie“, im Sinn von Joyce, wie gleich noch zu zeigen sein wird. „Das Religiöse bejaht, intensiviert, erhöht das Welthafte und stellt es zugleich in Frage, erschüttert es, führt von ihm weg – so sehr, daß es den Erfahrenden mit allem Welthaften in Konflikt bringen kann. Dieses Doppelverhältnis kehrt in der religiösen Aussage wieder und gibt ihr ihre eigentlich dialektische Struktur. Sie kann sich jedes Weltelement aneignen und es auf das Numinose übertragen; die religiöse Literatur aller Zei-

moderne Literatur III (Frankfurt 1971) 61 ff. Zum „Zweifel“ mehr theologisch siehe G. Rein (Hrsg.), *Dialog mit dem Zweifel* (Stuttgart 1970).

⁷ In: Internationale Dialogzeitschrift (Freiburg 1969), 2–13.

ten und Völker zeigt es. Das tut sie aber so, daß sie zugleich die Sicherheit seines irdischen Standes, seine welthafte Dichte und Eindeutigkeit auflockert. Sie meint zunächst das betreffende Weltelement; durch es hindurch aber ein Anderes; jenes Andere, das in der religiösen Erfahrung zur Gegebenheit gelangt“ (Guardini).

In seiner Nietzsche-Dissertation macht Manfred Kaempfert, im Anschluß an Guardini, auf den Transzendenz-Charakter der Sprache bei Nietzsche aufmerksam. Nietzsche, schreibt er, „kennt Augenblicke, in denen etwas, das jenseits unseres Wesens liegt, zu einem Diesseits wird. Die Welt redet in stummer Sprache Offenbarung des Seins; besonders sind es die ausgezeichneten Zeiten Mittag und Mitternacht, an denen sie sich dafür öffnet“⁸.

Der Begriff „Epiphanie“ sollte in diesem Zusammenhang neu bedacht werden. Christen kennen das Wort vom Epiphanielfest am 6. Januar (Erscheinung der Magier, Taufe am Jordan, Weinwunder in Kana). Epiphanie heißt Aufleuchten, Erscheinung, meint ein plötzliches Hellwerden des Verborgenen oder so für gewöhnlich nicht Angeschauten. Der junge James Joyce hat, von Thomas von Aquin herkommend, in seiner Ästhetik eine ausdrückliche „Epiphanie“-Lehre entwickelt. Sie ist der zentrale Punkt seiner Ästhetik und darin dem Brecht'schen Verfremdungseffekt vergleichbar. Die Richtung des Erkennens ist jedoch gänzlich verschieden. Für Joyce ist Kunst Epiphanie, Aufleuchten der „Seele“, des Wesens eines Dings, eine Dynamik, die kontemplativ verläuft. Für Brecht ist Kunst zwar auch Erkennen, aber vorab zur Herstellung einer neuen Gesellschaft, eine dynamische Anstrengung, die das Ästhetische übersteigt.

Im Anschluß an Thomas von Aquins Definition der Schönheit („schön ist, was beim Anschauen Wohlgefallen erregt“) erörtert Stephan Daedalus – das kaum verhüllte Rollen-Ego des Autors – die drei Aquinatischen Eigenschaften der Schönheit: „integritas, consonantia, claritas“. „Schönheit“, sagt er, „erfordert dreierlei: Integrität, eine Ganzheit, Symmetrie und Strahlen“. Stephan erklärt seinem Freund Cranly, er habe die dritte Eigenschaft lange nicht begriffen. Thomas sage, „claritas est quidditas“, und das sei das Aufleuchten des Wesens, die Wesenserkenntnis. „Diesen Augenblick nenne ich *Epiphanie*. Zuerst erkennen wir, daß es eine organisierte und komposite Struktur hat und tatsächlich ein *Ding* ist. Und wenn die Beziehung der Teile ausgezeichnet ist, wenn die Teile der besonderen Absicht entsprechen, dann erkennen wir, daß es *das Ding* ist, welches es ist. Seine Seele, seine Weisheit kommt aus dem Kleid seiner äußeren Erscheinung auf uns zu. Die Seele

⁸ R. Guardini, *Die religiöse Sprache*, in: *Die Sprache* (Vortragsreihe der Bayerischen Akademie der schönen Künste), München 1959, 30 f. M. Kaempfert, *Säkularisation und neue Heiligkeit. Religiöse und religionsbezogene Sprache bei Friedrich Nietzsche* (Berlin 1971), 289 f.

des gewöhnlichsten Objekts, dessen Struktur so bestimmt wird, scheint uns zu strahlen. Das Objekt vollendet seine Epiphanie⁹. Im „Jugendbildnis des Dichters“ kommt Joyce nochmals auf die Epiphanielehre zurück. Der junge Joyce hat sich Notizhefte als „Epiphaniehefte“ angelegt. Sie waren so etwas wie die Skizzenbücher der Maler, die ihm „eine plötzliche geistige Manifestation“, „die zartesten und flüchtigsten Augenblicke“ sammeln sollten¹⁰.

Zweifellos meint Eduard Mörike in seinem berühmten Gedicht „Auf eine Lampe“ mit der Schlußzeile jenes Aufscheinen, das Joyce als Epiphanie bezeichnet: „Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst.“ Auch in der neueren und zeitgenössischen Literatur gibt es mehr „Epiphanisches“ als der Leser gemeinhin erwartet.

Das sind einige Überlegungen zum Thema „Auf der Suche nach dem Religiösen in der zeitgenössischen Literatur“. Peter Handke, der wie Grass, Walser oder Böll sein christkatholisches Trauma mitbekommen hat und durch Polemik und religiöse Abstinenz Vergangenheitsbewältigung zu treiben versuchte, läßt in seiner jüngsten Erzählung „Der kurze Brief zum langen Abschied“ (1972) seinen Ich-Erzähler in einer katholischen Kirche sinnieren:

Die Religion war mir seit langem zuwider, und trotzdem spürte ich auf einmal eine Sehnsucht, mich auf etwas beziehen zu können. Es war unerträglich, einzeln und mit sich allein zu sein. Es mußte eine Beziehung zu jemand anderem geben, die nicht nur persönlich, zufällig und einmalig war, in der man nicht nur durch eine immer wieder erpreßte und erlogene Liebe zueinandergehörte, sondern durch einen notwendigen, unpersönlichen Zusammenhang. Warum hatte ich zu Judith (d. i. seine Frau, die sich von ihm getrennt hat) nie so bedenkenlos freundlich sein können wie jetzt beim Anblick dieser Kirchenkuppel, oder dieser Wachstropfen auf dem Steinboden? Es war scheußlich, mit einem solchen Gefühl nicht aus sich heraus zu können. So mußte man dastehen, in nichts als in Gegenstände und Vorgänge vertieft, mit einer stumpfsinnigen Frömmigkeit¹⁰.

Diese stumpfsinnig-technische Welt und der Einzelne in ihr, der zugleich sich emanzipieren (von wem?) und kommunizieren (mit wem?) will, werden neu nach Religion fragen, vielleicht nach einer weniger verwalteten, sicher nach einer Religion, die zur Kommunikation befreit und Kommunikation stiftet. Welt und Religion und der Mensch im Spannungsfeld beider: das ist das neue Thema der stets sich erneuern müßenden Religion und Literatur*.

⁹ J. Joyce, *Stephan Daedalus* (Frankfurt 1963, Fischerbücherei), 153 f. Siehe dazu W. Höllerer, *Die Epiphanie als Held des Romans*, in: Akzente 1961, 125–156, 275–285.

¹⁰ P. Handke, *Der kurze Brief zum langen Abschied* (Frankfurt 1972), 165.

* Von P. K. Kurz erschienen im Knecht-Verlag, Frankfurt, *Über moderne Literatur. Standorte und Deutungen*. Bd. I 1967 (3. Auflage 1970), Bd. II 1969, Bd. III 1971.