

Literatur die noch von Gott wußte

Zur Frage nach dem religiösen Quellenwert literarischer Aussagen

Eugen Biser, München

Die Suche nach religiösen Erkenntnisquellen wird von einem zweifachen Interesse, einem allgemeineren und einem speziellen, geleitet. Das allgemeinere ergibt sich aus dem immer heftigeren Verlangen des gläubigen und glaubensbereiten Menschen nach religiöser Erfahrung. Er begibt sich auf die Quellensuche in der heimlichen Hoffnung, daß sich an den ursprünglichen ‚Fundorten‘ des Religiösen Impulse einstellen, die zur Erfahrung oder doch wenigstens zum Mitvollzug der an und für sich dem Erfahrungsbereich entrückten Glaubensgehalte verhelfen. Das spezielle Interesse betrifft die Theologie. Kein aufmerksamer Beobachter der theologischen Szene kann sich der Erkenntnis einer überhandnehmenden Abstraktion verschließen. Wo Wirklichkeiten erschlossen und Inhalte vermittelt werden sollten, sieht er sich vor einem fast undurchdringlichen Wall von Methodenproblemen gestellt. Unwillkürlich fragt man sich, ob diese Entwicklung aus einem Sachzwang und nicht vielmehr aus der Tatsache hervorging, daß die ‚Sache‘ der Theologie verloren zu gehen droht, daß die Theologie also den vielberedeten ‚Gegenstandsverlust‘ erlitt. Ohne die Klärung dieses Fragepunkts abzuwarten, gehen religiöse Randgruppen längst schon zur ‚Aktion‘ über, indem sie auf den Weg kollektiver (psychedelischer) Bewußtseinserweiterung verweisen, von der Ausflucht in die künstlichen Paradiese der Drogenszene ganz zu schweigen. In Form eines Signals bestätigen diese Vorgänge die Dringlichkeit der Frage. Denn offensichtlich fließt die im theologischen Binnenraum zugängliche Quelle nach dem Eindruck vieler nicht mehr reichlich genug, um ihren Durst zu stillen. Dabei läuft es im Grunde auf dasselbe hinaus, ob der verringerte Zustrom oder die komplizierte Vermittlung daran die Schuld trägt. So zeigte es sich bereits bei der nach der Jahrhundertmitte leidenschaftlich geführten Diskussion um die Erfahrung der ‚Gottesfinsternis‘. Während Martin Buber, der Schöpfer des Ausdrucks, die Verfinsterung des Himmelslichts dem reflektierenden ‚Überbewußtsein‘ zur Last legte, dachten die Vertreter der ‚Gott-ist-tot-Theologie‘ an ein wirkliches Versiegen der himmlischen Lichtquelle. Für Buber bestand das Hindernis in der fast zwanghaften Selbstbespiegelung des Ich, das sich dadurch sogar beim Versuch, sich betend zu Gott zu erheben, in den Rücken fällt:

Der Angreifer ist das Bewußtsein, das Überbewußtsein dieses Menschen hier, daß er betet, daß er *betet*, daß *er* betet. Und der Angreifer

scheint unüberwindlich. Das Subjektwissen des sich Hinwendenden um seine Hinwendung, dieser Rückhalt des nicht in den Akt mit eingehenden Rest-Ich, dem er ein Gegenstand ist, depossidiert den Augenblick, despontaneisiert ihn¹.

Im Unterschied dazu suchen die Sprecher der ‚Radical Theology‘ die Ursache der Verfinsterung in einem die Dimensionen des Göttlichen verschüttenden welt- und heilsgeschichtlichen Verhängnis². Indessen würden gerade die profiliertesten unter ihnen dem Versuch nicht widersprechen, der dem von ihnen signalisierten Notstand auf dem Weg neuer ‚Quellen-suche‘ Abhilfe schaffen möchte.

Im Raum des christlichen Glaubens wurden neben Schrift und Tradition immer schon Mystik und Meditation als derartige Quellen anerkannt. Darüber blieb eine weitere fast unbeachtet, auf welche die biblischen Schriften selbst schon hinwiesen: die Literatur. Denn die Bibel bezieht sich nicht nur von ihren alttestamentlichen Anfängen an fortwährend auf literarische ‚Vorlagen‘ und Aussagen; vielmehr erhebt sie sich wiederholt auch selbst zum Rang hoher Literatur. Das Buch der Psalmen, das Hohelied, der Prediger und der paulinische Hymnus auf die Liebe (1 Kor 13) sind dafür beredte Beispiele. Für diese enge Verflechtung läßt sich nur ein hinreichender Grund angeben: Bibel und Literatur haben miteinander wurzelhaft zu tun, so daß sie im Grenzfall durchaus füreinander in Anspruch genommen werden können. So entnahm die große Barockdichtung, besonders in den Dramen Calderons, ihre Sujets mit Vorliebe biblischen Berichten und Gleichnissen. Heute legt sich das umgekehrte Verfahren nah. Da sich die Entwicklung und Verfeinerung der theologischen Methoden, ungeachtet ihrer glänzenden Einzelergebnisse, den Zugang zu den biblischen Aussagen eher blockiert als erleichtert, muß allen Ernstes gefragt werden, ob am Ende nicht die Literatur im Rahmen ihrer Möglichkeiten über den entstandenen Engpaß hinweghilft. Aber gibt es denn im Zeitalter der sich zusehens verweltlichenden Welt noch so etwas wie ‚religiöse Literatur‘?

Was ist Religion?

Um mit dieser recht verfänglichen Frage nicht auf einen Holzweg zu geraten, ist es unerläßlich, sich zuvor über das Wesen des Religiösen zu

¹ M. Buber, Werke I: *Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, 596 f. Dazu die hervorragende Studie von Christian Schütz: *Verborgenheit Gottes*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1975.

² Einen instruktiven Durchblick bietet die Untersuchung von Heinrich Döring: *Die Abwesenheit Gottes*, Paderborn 1977; dazu auch mein Beitrag: *Der abwesende Gott*. Über die religiöse Leitkategorie im Selbstverständnis der Gegenwart, in: *Wort und Wahrheit* 18 (1963) 34–46.

verständigen. Aber was ist Religion? Wenn die schon in der Antike einsetzenden Erklärungsversuche etwas gezeigt haben, dann die relative Unlösbarkeit dieser Frage. Seit der Religionsphilosophie Max Schelers kam aber auch der Grund dieser Unlösbarkeit zum Vorschein. Er liegt im Menschen, der zwar das Prinzip aller Vergegenständlichung, selbst aber als solches der Vergegenständlichung prinzipiell entzogen ist. Wenn aber vom Menschen nicht gesagt werden kann, ‚was er ist‘, dann auch nicht vom Akt seiner Erhebung zu Gott, weil er nie mehr als darin er selber ist. Doch wenn auch der Sinn dieser Erhebung nicht auf einen begrifflichen Nenner zu bringen ist, gibt doch schon der Vorgang als solcher wichtige Aufschlüsse. Noch Scheler hat diesen Vorgang als ‚Aufschwung‘ gedeutet, obwohl ihm seine zeitbedingte Erschwerung durchaus vor Augen stand. Doch seine Problematik liegt tiefer; sie liegt sogar im Kern des religiösen Vollzugs. Wer auch nur aus ganzem Herzen nach Gott fragt, läßt sich auf ein extremes Risiko ein. Denn die Gottesfrage kann nicht wertneutral gestellt werden. Sie reißt den Fragenden von der Verankerung seiner Weltlichkeit los, um ihn auf Gedeih und Verderb an den zu verweisen, den er im Zug seiner Frage als die endgültige Position seines Daseins erfährt³. In diesem Übergang von einer abbrechenden Verankerung in eine angestrebte liegt ihre Problematik. Denn davon rührt es her, daß sich das Licht, dem er fragend entgegenstrebt, jäh verdüstert und daß der erfragte Gott jene fast dämonischen Züge annimmt, die ihn umgekehrt als die radikale Infragestellung des Menschen erscheinen lassen. So mischt sich in die Hoffnung Angst und in die aufkeimende Gewißheit Skepsis. Doch führt diese Skepsis ebensowenig in die Verzweiflung wie die Angst ins Bodenlose. Vielmehr bedarf es dieser Erschütterungen, damit die Verstrickung in die Alltagswelt mit ihren fragwürdigen Sicherheiten zerrissen und die Freiheit für das letztlich Unverbrüchliche gewonnen wird. Erst auf der Bahn dieser Freiheit kommt die Gottesfrage ans Ziel. Wie sie als Risiko begann, endet sie als Hingabe. Und sie kann es, weil sich die Gewichte unmerklich verlagern. Was sich zunächst fast ins Dämonische zu verfremden drohte, erweist sich als der einzig tragfeste Boden, der Grund aller Gewißheit. Und dies gerade nicht nach Art eines unverbrüchlichen Prinzips, sondern als väterliche Huld, die, wie im Gleichnis vom verlorenen Sohn, den Heimkehrenden an sich zieht. Deshalb sieht sich die Gottesfrage an ihrem Ziel nicht etwa beschwichtigt, sondern beantwortet. Und durch diese Beantwortung kommt sie erst wirklich zur Ruhe.

Zwar steht davon vieles in den biblischen Schriften, vor allem im Buch der Psalmen; eindrucksvolle Belege bietet aber auch die Dichtung, und dies

³ Näheres in meinem Beitrag: *Der Gang der Gottesfrage. Vom spekulativen Kern der Meditation*, in: *Geist und Leben* 50 (1977) 31–40.

durchaus auch außerhalb des als ‚religiös‘ firmierten Bereichs. So spricht Hans Erich Nossack bei der Betrachtung eines Urmensch-Schädels von dem, „der den Mut hat, Noah zu sein“. Und er meint damit jenen Aufbruch, den auf ihre Weise die Gottesfrage vollzieht. Was die mit ihr verknüpfte Angsterfahrung anlangt, so loteten sie zwei Dichtungen aus, die im Hinblick auf den zweiten Weltkrieg entstanden sind: Werner Bergengruens Roman ‚Am Himmel wie auf Erden‘ und Gertrud von le Forts Novelle ‚Die Letzte am Schafott‘. Wie schon in den Analysen Kierkegaards erscheint hier die Angst als der ‚Schwindelblick‘ in den Abgrund des Nichts, aber auch als der Einlaß in die Erfahrung eines letzten Getragenen- und Aufgehobenseins, die sich auf dem Tiefpunkt der Ängstigung einstellt. So ergeht, mit Bergengruen gesprochen, aus dem Abgrund der religiös angenommenen Angst immerfort der Ruf: „Fürchtet euch nicht!“ Damit stellt sich aber noch eindringlicher als zuvor die Frage nach dem Sinn der Literatur und nach ihrem Verhältnis zur Religion.

Was ist religiöse Literatur?

Im Anschluß an Ausführungen le Forts muß darauf zunächst negativ geantwortet werden⁴. Danach ist religiöse Literatur weder eine Angelegenheit der Thematik noch eine bloße Frage der religiösen Einstellung des Literaten. Mit dem Hinweis auf die Motive wäre zu viel, mit dem auf die persönliche Einstellung zu wenig gesagt. Entscheidend ist nicht das, was verhandelt wird, sondern die Art, wie dies geschieht. Und darin geht alle wahre Dichtung einen eigenen Weg. Es ist ein Weg, abseits von der Straße des Gelingens, des Erfolgs und des Triumphs, dafür aber in der Schattenzone der Hinfälligkeit und des Scheiterns. Denn die Sieger im Lebenskampf, die Erfolgreichen, haben nach Überzeugung le Forts der Dichtung wenig zu sagen. Um so entschiedener hält sie es mit den Geschlagenen, den Erniedrigten und Beleidigten, die sie auf ihrem Schmerzensweg in Untergang und Tod begleitet. Deshalb lebt die Dichtung, im Unterschied zum begrifflichen Denken, auch nicht aus dem Griff nach dem Wesen, sondern aus der Gebärde der Barmherzigkeit, die sich der hinfälligen Daseinsgestalten annimmt. Und darin besteht ihre wurzelhafte Verwandtschaft mit dem Glauben, sofern sich dieser letztlich auf die erbarrende Liebe Gottes bezieht. Im Blick auf diesen letzten Bezugsgrund steht alle Literatur, soweit sie ihrem innersten Formgesetz getreu ist, in einem elementaren Verhältnis zur Religion, ist alle große Literatur wurzelhaft

⁴ Dazu meine zum 100. Geburtstag der Dichterin veröffentlichte Skizze: *Der Weg ins Geheimnis*, in: Stimmen der Zeit 194 (1976) 651–667, die als Vorgriff auf eine monographische Würdigung des Gesamtwerks mit dem Titel: *Überredung zur Liebe* gedacht ist.

religiös. Deshalb gibt sie dann aber auch Aufschluß über das Religiöse, auch dort, wo thematisch davon gar nicht die Rede ist. Deshalb muß ihr in diesem Sinn ein echter Quellenwert zuerkannt werden. Und dieser Quellenwert erstreckt sich durchaus auch auf die schwierige Frage, ob die Literatur auch Aufschluß über das Offenbarungsgeschehen zu geben vermag, wenn man nur bereit ist, dieses als ein zwar abgeschlossenes, jedoch in die Geschichte hineinstrahlendes Ereignis gelten zu lassen.

Wenn sich somit auch nicht nach Art einer Definition angeben läßt, was religiöse Literatur ist, so liegt doch eine Funktionsbestimmung im Bereich des Möglichen. In diesem Sinne ist religiöse Literatur das sprachliche Sensorium für die Anwesenheit des Heils im Grund der Welt. Damit soll keineswegs gesagt werden, daß nicht auch die profane Literatur der Welt ‚auf den Grund geht‘. Aber während sie in der Regel nur die Verfallsstruktur der Weltgestalten nachzeichnet, kommt in der religiösen Literatur die geheimnisvolle Gegenbewegung dazu zu Wort. Am eindringlichsten wurde diese von Gertrud von le Fort herausgearbeitet. Sie leuchtet nicht weniger radikal als etwa T. S. Eliot, Albert Camus oder der späte Reinhold Schneider die Hinfälligkeit des Daseins aus. Aber sie verfolgt im Unterschied zu diesen die Verfallsbewegung bis zu der Stelle, wo, wie es in ihrer Revolutionsnovelle heißt, „kein Fallen mehr möglich ist“, weil der Absturz aufgefangen wurde von der in ihm gefühlten ewigen Huld. Sie bildet im Sinn der le Fortschen Dichtung den Abgrund im Grund aller Dinge und als solcher das heilsgeschichtliche Grundereignis, auf das alle welt- und geistesgeschichtlichen Ereignungen zurückbezogen sind. Nicht als besäße die religiöse Literatur davon eine besondere ‚Information‘; wohl aber sieht sie sich in diese sonst unerreichte Dimension dadurch eingeweiht, daß sie auf ihrem Weg an der Seite der Scheiternden und Fallenden den Weg der barmherzigen Liebe mitgeht und dieser Weggemeinschaft schließlich auch bewußt wird. Getragen von diesem Wissen, redet sie aus einer sonst nicht gegebenen Kompetenz. Und darin besteht ihr religiöser Quellenwert.

Das Medium ‚Mensch‘

Um es ganz klar zu sagen: Literatur ist kein ‚Orakel‘, dem ungeahnte Auskünfte in Sachen Religion zu entnehmen sind. Damit würde gerade ihre religiöse Funktion vollständig verkannt. Zwar schließt das nicht aus, daß in ihr bisweilen verschollene, vielleicht sogar noch völlig unbekannte Erkenntnisse ans Licht kommen. Doch geht es bei der Frage nach ihrem Quellenwert nicht um derartige „Zusatzinformationen“. Etwas ganz anderes drängt sich, von dieser Frage aufgerufen, in den Vordergrund. Und das ist der Mensch, den die Literatur als ihr Zentralthema unablässig um-

kreist und den sie radikaler als jede philosophische Analytik auslegt. Denn jede andere Deutung handelt immer nur von ihm und macht ihn dabei zum Gegenstand ihrer Interpretation. Die Literatur aber bringt ihn von seinem innersten Wesen her zur Sprache. Sie ist, auch wenn sie scheinbar von ganz anderem spricht, eine einzige menschliche Selbstaussage. Zwar handelt, um es mit einem einzigen Beispiel zu verdeutlichen, Dantes „Göttliche Komödie“ von den drei Bereichen des mittelalterlichen Weltbilds. Doch erzählt das Inferno mindestens ebensoviel vom Haß seines Autors wie das Purgatorio von seiner Sehnsucht und das Paradiso von seiner Liebe. Und es gibt kein wahrhaft großes literarisches Werk, mit dem es sich nicht genauso verhielte.

Man könnte das auch mit dem Satz umschreiben, jedes literarische Werk sei eine Konfession. Damit würde noch deutlicher unterstrichen, was es mit der literarischen Selbstaussage des Menschen auf sich hat. Es ergeht ihm in der Tat nicht anders als Dante, der sich unter Beatrices schonungslosem Liebesblick bis in seine Wurzeln hinein bloßgelegt weiß. Insofern ist Beatrices Liebesblick nur eine bildhafte Fassung der uralten Frage, die den Menschen ungleich radikaler als die philosophische Frage „zur Rede stellt“. Demgemäß lautet sie auch nicht wie noch in der klassischen Fragestellung Kants: Was ist der Mensch? Stattdessen hat sie den Wortlaut der Frage, mit welcher der Gott der Paradiesesgeschichte nach dem Menschen ruft: Wo bist du? Wie damals werden unter der überhellen Leuchtkraft dieser Frage auch heute noch alle Verstecke durchsichtig und alle Sicherungen brüchig. Wer sich – wie Adam und wie im Grunde jeder Literat – von dieser Frage getroffen sieht, kann sich nicht mehr bei Vorletztem beruhigen, mit Vertröstungen abfinden, auf Vorwände hinausreden. Er muß Farbe bekennen, und diese ‚Farbe‘ ist, wie man in freier Abwandlung eines Kierkegaard-Worts sagen könnte, keine andere als das farblose Weiß des Nichts. Vom Nullpunkt dieses Nichts nimmt deshalb alle große Literatur ihren Ausgang. Sie kann weder sich noch ihren Lesern etwas vormachen, sondern immer nur von dem her sprechen, was alle vermeintlichen Geltungen in Frage stellt und alle Scheinsicherheiten untergräbt. Aber mit diesem Nichts verhält es sich wie mit dem Tod. Und nicht umsonst sind gerade die großen Dichtungen der Frühzeit, angefangen vom Gilgamesch-Epos und der Odyssee bis hin zu den griechischen Tragödien, Todesdichtungen. Als solche aber reden sie nicht nur von dem unumgänglichen „Felsen des Verdrusses“ (Novalis), sondern auch von der großen Freiheit, die im Durchgang durch das Schreckenstor des Todes beginnt. Und deshalb weiß das Zeugnis der Dichtung schließlich auch von dem Ziel, dem die im Tod gewonnene Freiheit entgegenstrebt. Und das ist gerade nicht das Nirwana des Vergessens und der vollständigen Auslöschung, sondern

jene letzte, unverbrüchliche Geborgenheit, die Gertrud von le Fort am Schluß ihrer meisterlichen Erzählung „Das Gericht des Meeres“ als die bergende, tröstende Liebesumarmung Gottes beschrieben hat. Nachdem sich die fast noch kindliche Heldin der (auf eine bretonische Überlieferung zurückgehenden) Geschichte weigerte, das Kind des mörderischen Eroberers ihrer Heimat durch das magische Schlummerlied in den Tod zu singen, verfällt sie selbst der Rache eines ihrer Landsleute, der sie bei der Rückfahrt vom königlichen Flaggschiff ins Meer wirft:

Es kam die Qual des Ertrinkens – plötzlich nahm sie wieder jemand in die Arme – sie war gerettet, das Leben ward ihr geschenkt! Die brausenden und sausenden Gewässer wurden sanft wie die kleinen Wellen am Strande, wenn sie einen Nachen schaukeln – Anne hörte dicht an ihrem Ohr eine Stimme, süß wie die Stimme der Mutter an der Wiege ihres kleinen Bruders Alain: sie sang dasselbe Lied, das Anne dem Kind des königlichen Mörders gesungen hatte – sie sang es zu Ende.

Damit ist auch schon die Frage nach dem Medium beantwortet, aus welchem die Literatur ihre religiöse Einsicht schöpft. Es ist der durch das uranfängliche ‚Wo bist du?‘ zur Rede gestellte, aus seinem Versteck herausgerufene, von den vordergründigen Verankerungen losgekettete und dadurch in jeder Hinsicht ‚freigegebene‘ Mensch; der Mensch, der sich gleichzeitig ausgesetzt und aufgefangen, infragegestellt und beantwortet, preisgegeben und einbezogen weiß. Es ist der Mensch der Angst und der Bestätigung, der Zweifel und der Gewißheit, der Vereinsamung und der Geborgenheit. Es ist der radikal Alleingelassene, der zugleich versteht, daß seine Preisgegebenheit die Bedingung dafür war, daß er den an ihn ergangenen Ruf überhaupt vernehmen konnte und daß er es über sich bringt, ihm zu antworten. Und damit wird nun auch vollends klar, weshalb es nicht das selbstmächtige, sondern das übermächtige, sich selbst entgleitende und entfremdete Menschentum ist, das die Dichtung mit ihrer Sprachgewalt beschwört; weshalb sie es also, anders ausgedrückt, mit den Angeschlagenen, an den Rand Gedrängten, den Gedeimütigten und Erniedrigten hält anstatt mit den Erfolgreichen und königlich Großen.

Leicht läßt sich das durch eine Gegenprobe in Form einiger dichterischer Bestimmungen des Menschseins belegen. „Was ist des Menschen Leben?“, fragt ein spätes Hölderlin-Fragment. Und die Antwort des Dichters lautet zunächst ganz traditionell: „ein Bild der Gottheit“. Beim Rückgang auf das göttliche Modell dieses Bildes muß er jedoch gestehen: „Jemehr ist mirs unsichtbar, schiebet sich in Fremdes“. So ist der Mensch zwar Bild Gottes, aber Bild des sich in das je größere Geheimnis Entziehenden. Von da führt kein allzu weiter Weg zum „denkenden Schilfrohr“ Pascals, zu Nietzsches

Metapher vom „Seil über dem Abgrund“ und zu le Forts Beschreibung des vom Schwindelblick der Angst ergriffenen Menschseins, das erst im Absturz zum Grund aller Dinge Halt gewinnt. Das ist zugleich der Mensch, der nach Nossack den Aufbruch ins Unversicherbare wagt, der nach Claudel am Angelhaken seiner ewigen Bestimmung hängt, und der am Ende aller Vergeblichkeit, mit dem „Landpfarrer“ von Bernanos zu der Einsicht kommt, daß „alles . . . Gnade“ ist. Im Medium der Selbsterfahrung dieses Menschen gewinnt die Literatur jene Einsichten ins Weltgeheimnis, die ihrem Zeugnis religiösen Quellenwert verleiht. Denn dieser Mensch ist, mit Nossack gesprochen, nicht erst aufgrund einer nachträglichen Wahl, sondern von seiner ursprünglichen Bestimmung her homo religiosus: jenes einzigartige Wesen, das erst im Ausgriff nach dem Unendlichen sich selbst und sein eigenes Seinkönnen erreicht.

Der religiöse Quellenwert

Bestünde daran ein Zweifel, so würde er spätestens durch die Tatsache entkräftet, daß der Mensch, so wie er Thema der Dichtung ist, von Gott und Göttlichem redet. Dem Gegensatz seiner Bestimmungen entspricht es aber ebenso sehr, daß seine Aussagen scheinbar heillos auseinandergehen. Kaum scheint von der Klage der Gottverlassenen und Gottvergessenen eine Brücke zu den Stimmen hinüberzuführen, die von Erfahrungen des Lichts, des Sinnes und des Trostes reden, zu schweigen von jenen Zeugnissen, die, um den Buchtitel Edzard Schapers aufzugreifen, von der ‚Macht der Ohnmächtigen‘ und der ‚Freiheit des Gefangenen‘ wissen. Aber genauso entspricht es der Ambivalenz der Attribute, in welcher, mit dem Menschen zusammen, das Gottesgeheimnis erscheint. Es ist das Geheimnis, das sich aus der Eindeutigkeit des Feststellbaren, wie schon der späte Hölderlin sah, immerfort ins Fremde, Ungreifbare, Unversicherbare ‚verschiebt‘. Deshalb erscheint es, wie T. S. Eliot in seinem nach Beethovens vier letzten Quartetten benannten Gedicht-Zyklus sagt, als das Geheimnis der Nacht und der „leeren Räume zwischen den Gestirnen“ und der Weg zu ihm als ein Weg von „Nichts in Nichts“. Als solches ist es in der ganzen Bitterkeit dieses Ausdrucks das Geheimnis des abwesenden Heils, der sich entziehenden Nähe, der verweigerten Huld. Doch steht die Dichtung mit gleicher Autorität dafür ein, daß in Sachen Gottes das Nichts nicht das letzte Wort behält. Und deshalb spricht sie mit gleichem Nachdruck vom Erweis der Gnade unter der sengenden „Sonne Satans“ (Bernanos), von dem aus der Strömung des Chaos aufscheinenden Weltenschild mit dem Sinnbild und Inbegriff des kampflosen Friedens (Broch), von der Fühlung der ewigen Liebe im Verlust aller vordergründigen Sicherung und von der im Tod erlangten vollkommenen Geborgenheit in ihr (le Fort). Für

einen Augenblick mag es scheinen, als höben sich diese Zeugnisse gegenseitig auf. Doch dieser Eindruck trügt. Die Gnade ist keine Alternative zur Gottverlassenheit, sondern die Frucht des an Gott erlittenen Leidens. Und die Rede von der Gottesfinsternis deutet ihrer ganzen Metaphorik nach darauf hin, daß die mit ihr bezeichnete Nacht einem neuen Tagesanbruch weicht. Mit einem eher beiläufig gesprochenen Wort hat Gertrud von le Fort diese Spannungseinheit der scheinbar unvereinbaren Zeugnisse deutlich gemacht. In ihrem Vortrag „Unser Weg durch die Nacht“ (von 1950) versichert sie:

Nicht nur der lichte Tag, auch die Nacht hat ihre Wunder. Es gibt Blumen, die nur in der Wildnis gedeihen, Sterne, die nur am Horizont der Wüste erscheinen. Es gibt Erfahrungen der göttlichen Liebe, die uns nur in der äußersten Verlassenheit, ja am Rande der Verzweiflung geschenkt werden.

Sofern die literarische Selbstaussage des Menschen von solchen ‚Grenzerfahrungen‘ gespeist wird, ist sie immer auch, deutlicher oder verhaltener, Aussage über den gefundenen Lebenssinn und damit über Gott. Denn in Aussagen dieser Art bestätigt die Literatur, daß sie den Ruf ‚Wo bist du?‘ nicht nur vernahm, sondern, zumindest ansatzweise, auch beantwortet. Und in diesen wenn auch noch so fragmentarischen Antworten beweist sie vollends ihren religiösen Quellenwert.

Die erblindete Hoffnung

Auf den ersten Blick erscheint die literarische Szene, wie sie sich heute darstellt, auf eine bestürzende Weise durch das Versiegen dieser Quelle gekennzeichnet. Vom religiösen Bezug blieben, wenn überhaupt etwas, nur verwischte Spuren, von der mit Entzücken oder Schrecken erfahrenen Transzendenz nur schwer lesbare Chiffren, vom Kampf mit dem Engel nur das dürftige ‚Nachspiel‘ in Gestalt der Gesellschafts- und Kulturkritik. Dazu kommt, daß sich das literarische Interesse auf breiter Front von den gegenständlichen Gegebenheiten abkehrte, um sich introvertiert den Bedingungen der poetischen Gestaltung und der sprachlichen Kommunikation zuzuwenden. Der ‚nouveau roman‘ steht für die eine, die sprachkonstruktive Lyrik für die andere Entwicklung. Bei dieser Abkehr von der religiösen Gegenstandswelt zieht die Gegenwartsliteratur einen Restbestand der verlorenen Transzendenz wie einen Kometenschweif nach sich, der ihren Aussagen bisweilen die Signatur eines verhohlenen und, wie in Ingeborg Bachmanns „Psalm“, halb zurückgenommenen Fingerzeigs gibt:

Zur Ansicht hängt karfreitags eine Hand
am Firmament, zwei Finger fehlen ihr,
sie kann nicht schwören, daß alles,

alles nicht gewesen sei und nichts
sein wird . . .

Die ‚Zurücknahme‘ erfolgte, motivgeschichtlich gesehen, so rasch, daß das Gefälle schon im Verhältnis von Bachmann zu Eich sichtbar wird. Während sich in Eichs Gedicht „Schuttablage“ die Scherben einer Ziertasse, auf der noch die Aufschrift „Glaube, Hoffnung, Liebe“ lesbar ist, mit den Brennesseln zum Symbol eines flammendurchbrochenen Herzens zusammenfügen, kauert in Bachmanns „Frühem Mittag“ nur noch die Hoffnung „erblindet im Licht“. Die Verabschiedung der Transzendenz gelingt nur zögernd. Noch bleibt ihr Nachglanz, auch wenn ihn die erblindete Hoffnung nur noch zu fühlen, nicht mehr zu sehen vermag.

Das deckt sich erstaunlich genau mit der Zeitdiagnose Bubers, nach welcher die die Lebenswelt des heutigen Menschen überschattende Gottesfinsternis durch sein ‚Überbewußtsein‘ heraufbeschworen wurde und demgemäß nur auf dem Weg zu einer neuen Naivität zu überwinden ist. Damit tritt aber die ‚Kehre‘, in der die Gegenwartsliteratur begriffen ist, in einen unvermutet positiven Aspekt, besonders dort, wo sie (wie in den Romanen Frischs) dem Problem der Identitätskrise nachgeht oder, wie in dem (kaum beachteten) Hauptwerk Nossacks „Nach dem letzten Aufstand“ (von 1961), den Zugang zum verlorenen Paradies der versöhnten Gegensätze auskundschaftet⁵. Die Literatur dieser Zeit hat zwar den Namen Gottes vergessen. Aber sie müht sich, mit Jorge Luis Borges gesprochen, um die Zeichen, aus denen er neu entziffert werden kann⁶.

⁵ Dazu mein (noch unveröffentlichter) Beitrag: *Das übersehene Hauptwerk. Zu Hans Erich Nossacks Roman: „Nach dem letzten Aufstand“*.

⁶ So die unter dem Titel *Labyrinthe* zusammengefaßten Erzählungen (München 1962), vor allem die (auf das Mikrokosmosmotiv anspielende) Erzählung *Das Aleph*, sowie die Erzählungen *Die Inschrift Gottes* und *Averroes auf der Suche* (mit einem ausdrücklichen Hinweis auf den anselmischen Gottesbeweis).