

Religion und Literatur in Deutschland nach 1945: katholische Perspektiven

Georg Langenhorst

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Langenhorst, Georg. 2013. "Religion und Literatur in Deutschland nach 1945: katholische Perspektiven." In *Religiöse Thematiken in den deutschsprachigen Literaturen der Nachkriegszeit (1945-1955)*, edited by Natalia Bakshi, Dirk Kemper, and Iris Bäcker, 11–32. Paderborn: Fink.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Religion und Literatur in Deutschland nach 1945: Katholische Perspektiven

Die Öffnung zur Moderne fiel der Katholischen Kirche nach 1945 nicht leicht. Das gilt auch für die der Gegenwart durchaus aufgeschlossen gegenüberstehende katholische Publizistik dieser Zeit. Idealtypisch lässt sich die vorherrschende Fixierung auf schwärmerisch überhöhte Idealbilder einer weit zurückliegenden Vergangenheit an der Wahrnehmung von zeitgenössischer Literatur zeigen. Selbst im Blick auf Werke der so genannten „katholischen Literatur“ der damaligen Zeit sprach ein Literaturkritiker der renommierten Zeitschrift *Stimmen der Zeit* im Jahre 1952 davon, es handele sich dabei vielfach um Beispiele einer „Experimental-Häresie“, „krass im Stil“, um Bücher voll von „abnormen Menschen“, um eine „unerfreuliche Gesellschaft“ von Leuten, „mit denen man nichts zu tun haben möchte“.¹

Hinter solchen Urteilen liest man die Sehnsucht nach Texten wie den *Hymnen an die Kirche* einer Gertrud von le Fort, nach den Gedichten einer Ruth Schaumann oder eines Konrad Weiss, nach den Sonetten oder historischen Porträts und Romanen eines Reinhold Schneider, nach den in historische Zeiten zurück gespiegelten Werken eines Werner Bergengruen, Edzard Schaper oder eines Stefan Andres. Aber die Versuche, die Gegenwart in aller Härte und Realistik literarisch abzubilden – selbst die Entwürfe von vermeintlich katholischen AutorInnen wie Elisabeth Langgässer, Graham Greene oder Georges Bernanos –, lösten Unsicherheit aus, Unmut, Protest. Mit Vehemenz wurde die Tendenz kritisiert, dass „über Konvertiten, Revertiten, Asphaltproblematiker und andere Außen-seiter soviel Staub aufgewirbelt“² werde, so ein weiterer Beitrag aus den *Stimmen der Zeit* zwei Jahre später. Warum diese harschen Zurückweisungen und Aburteilungen? Welche Erwartungen hatte der Katholizismus in Deutschland an Literatur? Welche Lesegewohnheiten verbargen sich hinter Urteilen wie den zitierten?

¹ Herzog 1951/52, S. 422-423.

² Stopp 1953/54, S. 428.

1. „Katholische Literatur?": Streit um ein Programm

Gewiss, der von Karl Muth zur Wende ins 20. Jahrhundert ausgelöste „katholische Literaturstreit“³ hatte Erfolge gezeigt:

- Die Katholische Kirche hatte sich wenigstens in Teilen kulturell der Gegenwart geöffnet.
- Sie hatte die enge Fixierung auf das konfessionelle Binnenmilieu und die Abwehr der geistigen Strömungen ihrer Zeit aufgesprengt.
- Sie hatte mit der 1903 erfolgten Gründung der Zeitschrift *Hochland* (Untertitel *Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und der Kunst*) eine wirkmächtige publizistische Plattform gefunden.
- Sie hatte nach Jahrzehnten literarischer Zweitklassigkeit im Rahmen der internationalen Bewegung des „renouveau catholique“ AutorInnen und Werke mit weltweit anerkannter Bedeutung hervorgebracht.

Gleichwohl blieb die katholische Kulturpolitik einer Verhaftung auf traditionell geprägte Vorgaben treu. So leicht ließ sich der „kulturelle Nachholbedarf des deutschen Katholizismus“⁴ (Wolfgang Frühwald) nicht auffangen. 1955 veröffentlichten die deutschen Bischöfe ein Hirtenwort explizit „zur katholischen Literatur der Gegenwart“. Zunächst danken sie dort „den katholischen Dichtern und Schriftstellern“ für „ihre großen Leistungen im Dienste am Wort“; allerdings verdeutlicht schon diese Formulierung die Fixierung auf ein funktionales und auf die Institution Kirche hin zugespitztes Verständnis von Literatur. Vollends offenbar wird diese Auffassung in den Folgeausführungen: Vom „Standpunkt katholischen Glaubens und katholischer Sittenlehre“ aus sei von den SchriftstellerInnen „zu fordern“(!), „dass die von Gott gesetzten sittlichen und religiösen Maßstäbe unverrückt ihre Gültigkeit behalten“. Zudem gelte es darauf zu achten, dass „nicht der falsche, verhängnisvolle Eindruck entsteht, zwischen der nüchternen Wirklichkeit des Lebens und dem Sittengesetz [...] klaffe ein unüberbrückbarer Gegensatz.“ Und neben Forderung tritt Wunsch:

So wenig wir einer frömmelnden Illusionsliteratur das Wort reden, so sehr möchten wir wünschen, dass unsere Literatur nicht nur die Diagnose der Zeit stellt, sondern auch mit zu ihrer Gesundung beiträgt.⁶

Für die Literatur sollen also klare Leitbilder gelten: Die Orientierung an den kirchlich vermittelten sittlichen sowie religiösen Maßstäben, aber auch die Aufgabe der stützenden, fördernden und aufbauenden Erneue-

³ Vgl. Osinski 1993, S. 339-402.

⁴ Vgl. Neumann 2007.

⁵ Frühwald 1986, S. 10.

⁶ Hirtenwort der deutschen Bischöfe zur katholischen Literatur der Gegenwart (1955), zit. nach Schmid 1994, S. 207.

rung von einzelnen Menschen oder auch der gesamten Gesellschaft, deren Grundzustand indirekt als Krankheit diagnostiziert wird. Mit diesen Vorgaben an eine Bestätigungsliteratur, die das noch einmal in eigener Sprache und Form benennt, was die Kirche inhaltlich zuvor festgelegt hat, vertreten die Bischöfe Positionen, die in der Auseinandersetzung um die so genannte „christliche Literatur“ oder in konfessioneller Zuspitzung eben um die „katholische Literatur“ in diesen Jahren auch von anderen vertreten wurden. Christliche Literatur – was soll das sein?

Die bis heute richtungsweisende Begriffsbestimmung stammt von dem katholischen Literaturwissenschaftler Gisbert Kranz. 1961 konnte er noch weitgehend unangefragt schreiben, er stelle in seinem Werk *Christliche Literatur der Gegenwart* schlicht „Werke der Weltliteratur“ vor, „die aus christlicher Gläubigkeit das Christentum darstellen“.⁷ Nach intensiven Diskussionen in den Folgejahren findet sich in seinem monumentalen *Lexikon der christlichen Weltliteratur* (1978) folgende differenziertere, aber bewusst weit gefasste, nach zwanzigjährigem Ringen um ein passendes Konzept getroffene Definition:

Christliche Literatur ist Schrifttum, gleich welcher Gattung und welcher Thematik, das aus christlichem Verständnis von Gott, Mensch und Welt entstanden ist und ohne Berücksichtigung dieses christlichen Verständnisses nicht adäquat interpretiert werden kann.⁸

Die größten Anstrengungen und Auseinandersetzungen um diese explizit „christliche Literatur“ – und fast stets in einer Zuspitzung auf die „katholische Literatur“⁹ – stammen signifikanterweise aus den fünfziger und sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Warum interessierte man sich gerade in dieser Zeit für diese Thematik? Welche Motivationen und Interessen lassen sich aus heutiger Sicht erkennen? Aufschlussreich, dass die zeitgenössischen literarischen Zeugen, die damals aufgerufen wurden, fast ausnahmslos Autoren des benannten „renouveau catholique“ waren, also jener internationalen Autorenbewegung, die sich auf eine katholische Weltsicht und Ästhetik rückberief. Schon die Bezeichnung „re-nouveau“ verdeutlicht ein konservatives Element. Bei aller erneut notwendigen Binnendifferenzierung im Blick auf sehr unterschiedliche Autoren, Stile, Intentionen, Werke, Mischungen und Durchdringungen: diese Bewegung verweigerte sich bewusst der Moderne. Sie setzte ihr Entwürfe entgegen, die eher „der Antimoderne in Gestalt neuer integraler Sinnstiftungen und Leitbilder“¹⁰ verpflichtet waren. Als Reaktion auf die Herausforderungen, Krisen und Erschütterungen der Moderne wurde fast stets die Rückkehr

⁷ Kranz 1961, S. 7.

⁸ Kranz 1978, S. 4.

⁹ Vgl. Schomerus-Wagner 1950, Meidinger-Geise 1958.

¹⁰ Kühlmann/Luckscheiter 2008, S. 11.

zu den traditionellen Weltbildern einer geschlossenen Wirklichkeitssicht propagiert: religiös, christlich, konfessionell, literarisch-ästhetisch.

Das 1950 erstmals erschienene, bis 1967 in sechs Auflagen verbreitete Werk *Dichtung und Glaube* des katholischen Germanisten Wilhelm Grenzmann erwies sich als außerordentlich wirkmächtig: zehn Gegenwartsschriftstellern, deren Werk unter dem Obertitel „Literatur der Krisis“ präsentiert wird (darunter Thomas Mann, Benn, Kafka) werden acht Porträts von Autoren unter der Rubrik „Literatur aus dem Glauben“ (darunter Bergengruen, Reinhold Schneider und Werfel) gegenübergestellt. Grenzmann betont mit dieser Konzeption ganz bewusst „die Rückgewinnung der Übernatur als eines Teils der Wirklichkeit“, denn damit würden „Diesseits und Jenseits zu einer Einheit“ verbunden und „dem Menschen die ihm zugemessene Stellung im Schnittpunkt zwischen Natur und Übernatur“¹¹ angewiesen. Krise – Glaube, Herausforderung – Reaktion, Frage – Antwort, dieses Schema durchzieht idealtypisch nicht nur dieses Buch, sondern einen Großteil der theologisch-literarischen Werke katholischer Provenienz dieser Zeit. In der – deutlich schwächeren – Bewegung einer bewusst christlichen Dichtung für die Gemeinden findet sich ein evangelisches Pendant.

Was beide vereint: Auf der einen Seite steht eine vielgestaltige Absage – an die Freiheit der Vernunft, an die Autonomie der Kunst, an den Glauben an Fortschritt und Entwicklung durch menschliche Selbstbesinnung. Auf der anderen Seite verbinden sie sich in der inhaltlichen wie ästhetischen Verweigerung von zentralen Grunderkenntnissen der Moderne – im Blick auf die Erschütterungen des Ich und aller feststehenden Weltbilder, auf die Auflösung der ästhetischen Gesamtentwürfe, auf das Eingeständnis tiefster Verstörung, auf fundamentale Prozesse des Zweifels bis Verzweifels angesichts der Weltkriege, im Blick auf die Shoah, die drohende atomare und ökologische Selbstzerstörung.

In einigen der damals zusammengestellten Anthologien und Überblicksdarstellungen zur christlichen Literatur werden diese Absagen und Verweigerungen unübersehbar: 1956 benennt etwa Edgar Hederer in seiner Programmschrift *Der christliche Dichter* das Ziel des idealtypisch skizzierten Autors: „Der Christ bedarf einer Welt des Glaubens“.¹² Und wie kann dieses Bedürfnis gestillt werden?

Dichter können ihm [dem Christen] glauben helfen; sie schaffen – indes die Massen abfallen vom Glauben – ein sicheres Gefühl, dass man miteinander ist vor Gott.¹³

¹¹ Grenzmann 1967, S. 32.

¹² Hederer 1956, S. 15.

¹³ Hederer 1956, S. 7.

1955 hatten Hermann Friedmann und Otto Mann ein umfangreiches Kompendium *Christliche Dichter der Gegenwart* herausgegeben, mit der expliziten Zielsetzung, „Dichter des christlichen Glaubens sichtbar“ machen zu wollen als Gegenprogramm zur „Krise der modernen Kultur“, die „weitgehend der Preisgabe der gebundenen Religion zugunsten einer“ bloßen „Weltanschauung“¹⁴ entsprungen sei.

Die damit benannte doppelte Frontstellung – einerseits gegen die Leitvorstellungen der Moderne, andererseits gegen deren Erschütterungen – betraf freilich immer eher die um Systematisierung bemühten Wissenschaftler, zumeist religiös gebundene Germanisten, als die damit erfassten SchriftstellerInnen selbst, in deren Werk sich in unterschiedlicher Dichte und Art sehr wohl Zeichen von Erschütterung, Auflösung und Formsuche finden. Ziel der klassischen Studien zur christlichen Literatur war und ist der Nachweis, wie stark das Christentum die Weltliteratur beeinflusst hat. Es geht um die Etablierung christlicher Weltdeutung durch und in Literatur. Im Medium literarischer Entwürfe soll die Strahlkraft des christlichen Weltbildes ganz bewusst gegen andere Deutungen von Wirklichkeit gesetzt werden. Als absolut überragende Methode derartiger Verfahren wurde das *biographische Prinzip* etabliert. „Der christliche Dichter“ wurde zu einem Idealtyp stilisiert, der als Vorbild christlichen Lebens fungiert. Von seinem prophetischen, geradezu apostolischen Auftrag her wirken seine Werke als literarische Verkündigung. Erneut sei zunächst repräsentativ auf Edgar Hederer und seine Programmschrift *Der christliche Dichter* von 1956 verwiesen. In idealisierender Verklärung schreibt er:

Der christliche Dichter schaut von Christus her, mit einem Auge, das das rechte Maß für die Welt hat und begabt ist, die Dinge zu sehen, wie sie in der Wahrheit sind. Er weiß eine Wahrheit, die jenseits der Bedingungen steht, die die Kultur bietet.¹⁵

Dieses Dichterbild neigt zu mythischer Überhöhung, so dass man sogar zu einer „Wallfahrt zur Dichtung“ aufrufen konnte, weil Dichtung „dem Höchsten“ unterstehe und Dichter als „Boten, denen eine Sendung aufgetragen ist“, verstanden werden, die „von Gott dazu bestimmt“ sind und „ein Zeugnis des Ewigen ablegen“¹⁶ müssen.

Elisabeth Langgässer – selbst eine jener Schriftstellerinnen, die als „katholische Dichterinnen“ immer wieder genannt werden¹⁷ – hat sich mehrfach auch theoretisch zur Frage nach dem Selbstverständnis christli-

¹⁴ Friedmann/Mann 1955, S. 5.

¹⁵ Hederer 1956, S. 15.

¹⁶ Nigg 1966, S. 8

¹⁷ Vgl. differenzierend: Müller 1990, S. 126-150, Kuschel 2007, S. 38-62.

cher Literatur geäußert. Tatsächlich, sie sei „zur Zeugenschaft für diese Welt aufgerufen“, weil sie direkt in jenem Siedepunkt stehe,

wo der Kampf zwischen Gott und dem Widersacher in dem Herzen des Menschen [...] ausgetragen und wie von niederfahrenden Blitzen das verdeckte Schlachtfeld erhellt wird, das tiefer liegt als das Schlachtfeld der Gegenwartskatastrophen.¹⁸

Konsequenz dieses biographischen Prinzips: Die klassischen Darstellungen zur christlichen Literatur stellen vor allem *Autorenporträts* von ‚christlichen Dichtern‘ zusammen. Von der Gesamtbiographie aus werden Texte als Veranschaulichung der biographischen Stilisierung eklektisch skizziert und gedeutet. Es geht vor allem um die Nachzeichnung des christlichen Geistes, finde sich das spezifisch Christliche der christlichen Dichtung doch „im Geist, in der Haltung, in der Weltauffassung“.¹⁹ Alle möglichen Formen von Werkinterpretation – von vornherein sekundär – sind diesem Ziel unterworfen. Dabei wird die ästhetische Dimension, der Blick auf die Form, weitgehend vernachlässigt. Das ist insofern konsequent, als dass auch die meisten Werke der klassischen christlichen Literatur auf Formexperimente und Innovationen verzichten, Form ganz und gar dem selbst auferlegten ‚Auftrag‘ unterwerfen. Reinhold Schneider reflektiert 1942(!) ganz bewusst über diese Selbstbeschränkung: In dieser Zeit von Chaos und Untergang könne „ein Künstler nur von ganzem Herzen bitten und beten, dass er durch Eitelkeiten nicht verdorben werde“. So suche er „keinen neuen Gedanken“ und keine neue Form, sondern nur „den Dienst am Geoffenbarten“.²⁰

Dass auch diese Art künstlerischer Selbstbescheidung formal-ästhetische Konsequenzen nach sich zieht, die analytisch-literaturwissenschaftlich erhoben werden können, wurde in der Forschung zur christlichen Literatur meistens vernachlässigt oder übersehen. Wenn ein hermeneutisches Deutungsmuster auch im Blick auf formalästhetische Aspekte der dargestellten Literatur herangezogen wurde, dann meistens – im Gefolge von Erich Auerbach – das Mimesis-Konzept. Elisabeth Langgässer führt ihr davon angeregtes poetologisches Verständnis wie folgt aus: Die Fabel der Heilsgeschichte sei „immer und überall die gleiche. Ihre Elemente heißen Sünde, Gnade und Erlösung“. Diese für jegliche Form christlicher Literatur konstitutive „Grundstruktur des Erlösungsvorgangs“ sei „einfach und unveränderlich wie das Mysterium selbst“ und dieser „erhabenen Eintönigkeit des Mysteriums [...] entspricht die typologische Charakterisierung der Handlungsträger“.²¹ Nachahmung, typologische Übertra-

¹⁸ Langgässer 1961, S. 37.

¹⁹ Kranz 1975, S. 11.

²⁰ Schneider 1942, S. 13f.

²¹ Langgässer 1961, S. 21.

gung, Wiederentdeckung identischer Figurenkonstellationen, Deutungsmuster von Vorausdeutung und Erfüllung werden in solchem Verständnis zu konstitutiven Elementen von Textproduktion und Textinterpretation.

2. Rückzug in die Geschlossenheit der Vormoderne: Hans Urs von Balthasar

Biographisches Prinzip, Mimesis, Typologie, Figuralität – damit sind die methodischen Verfahren der ersten Stufe einer spezifisch katholischen Literaturproduktion und -deutung in einem bewusst vormodernen Kontext benannt. Wie sehr die grundsätzliche Verhältnisbestimmung der Beziehung von „Theologie und Literatur“ zunächst einer damit skizzierten vormodernen Hermeneutik verpflichtet war, wird am deutlichsten in dem imposanten Gesamtwerk eines der maßgeblichen Wegbereiter dieses interdisziplinären Feldes von theologischer Seite, Hans Urs von Balthasars.²² Zeitlebens betonte er, „von Haus aus Germanist“²³ zu sein. Tatsächlich schloss er zunächst ein philologisches Studium mit einer Dissertation ab, bevor er in den Jesuitenorden eintreten und dort alle Stufen der theologischen Ausbildung durchlaufen sollte. Das dreibändige Werk *Die Apokalypse der deutschen Seele* (1937/39), eine geistesgeschichtliche Gesamtschau „des neuzeitlichen deutschen Geisteslebens“,²⁴ wird Grundgedanken dieser ersten Dissertation aufnehmen.

Von vornherein ist deutlich, dass hier ein genialer Denker die Entwicklungen seiner Zeit wahrnimmt und nach einer neuen geistesgeschichtlichen Synthese sucht. All die Aufbrüche und Abbrüche, all die Abgründe der Moderne sieht von Balthasar ganz genau. Anders als spätere Protagonisten der Sammelbewegung zur ‚christlichen Literatur‘ stellt er sich der Moderne in aller Nüchternheit. Und in der *Theologie* seiner Zeit sieht er zunächst keine Ansätze, sich diesen Herausforderungen der Gegenwart zu stellen. Im Gegenteil: Sie langweilt ihn. Auf der Suche nach Anregung stößt er hingegen auf die *Literatur*. Sie wird ihm zum Ansatz der Auseinandersetzung mit der Moderne. In dem 1954 veröffentlichten Buch über Bernanos gibt von Balthasar offen zu, bei „den großen katholischen Dichtern mehr originales und groß und in freier Landschaft wachsendes Gedankenleben“ zu finden „als in der etwas engbrüstigen und bei kleiner Kost genügsamen Theologie“.²⁵

²² Vgl. Kuschel 1992, Lochbrunner 2005.

²³ Balthasar 1976, S. 73.

²⁴ Haas 1989, S. 392.

²⁵ Balthasar 1954, S. 9.

Deshalb also die erste umfassende und weitreichende Hinwendung zur Literatur bei einem deutschsprachigen Theologen von Rang im 20. Jahrhundert. „Gedankenleben“ in der Auseinandersetzung mit der Moderne sucht er, bleibt aber interessanterweise fast ausschließlich dem Bereich der christlichen Literatur verhaftet. So entstehen Bände oder Werkdeutungen über Paul Claudel, Charles Péguy, Georges Bernanos oder Gerald Manley Hopkins. Aus dem Bereich der deutschen Literatur interessiert ihn ein Autor mehr als jeder andere: Reinhold Schneider. Beide verbindet eine intensive Weggefährtschaft:²⁶ ausgezeichnet durch ein gemeinsames Interesse am iberischen Sprachraum, durch einen intensiven Briefwechsel, durch gegenseitige Einladungen und wechselseitige publizistische Unterstützung.²⁷ Als erste Gesamtwürdigung überhaupt erscheint 1953 – Schneider ist gerade 50 Jahre alt – von Balthasars Buch *Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk*. Schneider wird es als „mir ungemein hilfreiche Interpretation“²⁸ würdigen.

Von Balthasars Schneider-Deutung kann paradigmatisch verdeutlichen, was ihn an Literatur reizt und wie er sie hermeneutisch einsetzt. Dem Buch ist als Vorrede ein Brief vorangestellt, der in aller Deutlichkeit benennt, warum von Balthasar dieses Buch schreibt, wen und was er in Schneider sieht. Er erkennt in Schneider einen „Künder und Darsteller“ einer „Auftragsweisheit“.²⁹ So diene seine eigene Darstellung dieses „ungewöhnlichsten Werks des heutigen Deutschland“ vor allem dazu – so von Balthasar in direkter Anrede an Schneider – „Ihrem christlichen Zeugnis noch unbedenklicher Gehör zu schaffen“. Denn dort erklinge „der Schrei des aus dem Paradies vertriebenen Menschen, der einsieht, dass er außerhalb des göttlichen Bezirks keine Heimat hat“.³⁰ Darum also geht es von Balthasar: Er sucht – Schneider erneut direkt anredend – „Ihre Idee, deren Rang und Fruchtbarkeit“, sucht „Ihre weisende Kraft in der Stunde“.³¹ Schneider ist für ihn ein Prophet, damit ein „Beauftragter und Ausgerüsteter des Heiligen Geistes, ungefragt und widerwillig vielleicht, aber hineingezwungen“ in sein „hartes Amt“.³² Schneider „transzendiert in den Raum der Geschichte hinein“, bei ihm ist das „Christentum wieder Licht und Gericht allen Geschehens“, ist „das einsame Hören auf Gottes

²⁶ Vgl. Briesemeister 2000.

²⁷ 1951 gab Hans Urs von Balthasar in dem von ihm gegründeten Einsiedeler Johannes-Verlag eine Auswahl von Schneiders Aufsätzen heraus unter dem von ihm programmatisch gewählten Titel *Rechenschaft. Worte zur Jahrhundertmitte*. Zum Briefwechsel Schneider/von Balthasar und zur Dokumentation der wechselseitigen publizistischen Unterstützung vgl. Lochbrunner 2007.

²⁸ Schneider 1954, S. 8.

²⁹ Balthasar 1953, S. 9.

³⁰ Balthasar 1953, S. 10-11.

³¹ Balthasar 1953, S. 11.

³² Balthasar 1953, S. 15.

Wort die Urzelle aller fruchtbaren Aktion“ und der „Verzicht der Erwählten und Gesendeten die innere Form aller Weltverwandlung und Welteroberung“, ja, hier findet er „eine katholische Form“, die „in der Seele der Beauftragten lebt“.³³

Konsequenz all dieser Stilisierungen: Obwohl mit literaturwissenschaftlichen Methoden bestens vertraut, deutet von Balthasar Schneiders Werk ausschließlich ideengeschichtlich-inhaltlich. Im Gegensatz zu den meisten anderen Deutungen von ‚christlicher Literatur‘ gibt er ganz transparent an, das „Biographische oder die ästhetische Bewertung“³⁴ wegzulassen. Da es allein um die Darstellung des stilisierten Lebens- und Weltentwurfs einer ‚christlichen Existenz‘ in der Zeit geht, ist weder eine biographische oder gesellschaft-zeitgeschichtliche noch eine ästhetische Auseinandersetzung erforderlich. Hier geht es um Geistigkeit, Zeugnis, immer gleiche Figuralität, ewig gültige Typologie – die literarische Form ist dabei letztlich genauso unwichtig wie die konkrete Person und ihr Leben.

Die Germanistin Sabine Haupt hat dieses Verfahren als Variante einer „metaphysisch radikalisierten Form von geistesgeschichtlicher Textinterpretation“³⁵ treffend charakterisiert und erkennt in der verwendeten Hermeneutik eine grundsätzliche „Enthistorisierung und Entrationalisierung der Geistesgeschichte“ mithilfe eines „dezidiert projektiven Verfahrens“.³⁶ Von Balthasar greift wiederholt zur „Entkontextualisierung“³⁷ von Zitaten, um sie so sinnwidrig seinen Gedanken anzupassen. Grundsätzlich „verflacht und verfälscht“ er so „das poetische Potenzial des Textes“,³⁸ weil er vor allem deren ästhetischen Eigenwert ignoriert.

Um welchen Preis eine solch einseitige Rezeption erfolgt, lässt sich bei Hans Urs von Balthasar selbst aufzeigen. Als dessen Schneider-Buch 1953 erschien, konnte noch niemand ahnen, dass in Schneiders stets von tiefen Einschnitten und Wandlungen geprägtem Leben und Werk³⁹ eine letzte entscheidende Wende noch ausstand. Von Balthasars Faszination galt ganz und gar *den* Werken Schneiders, die eine explizit vormoderne Weltsicht gestalteten und eine geschlossene christliche Wirklichkeitsdeutung spiegelten. Schneider selbst entwickelte sich weiter. Nach 1945 stellte er sich schonungslos den Abgründen der Moderne, die alle scheinbar sicher geglaubten Deutungsmuster ins Wanken brachten. Nur in wenigen

³³ Alle Zitate in: Balthasar 1990, S. 32.

³⁴ Balthasar 1953, S. 11.

³⁵ Haupt 2006, S. 41.

³⁶ Haupt 2006, S. 52.

³⁷ Haupt 2006, S. 55. Stefan Bodo Würffel spricht direkter von „manipulierten Zitaten“, in: Würffel 2006, S. 73.

³⁸ Haupt 2006, S. 57.

³⁹ Vgl. Langenhorst 2008.

Werken wird der Epochenwandel von Vormoderne zur Moderne so radikal deutlich wie in denen Reinhold Schneiders. In den autobiographischen Skizzen von *Verhüllter Tag* (1954) und *Winter in Wien* (1958) begegnet man einem Gottzweifler und Sinngrübler, einem um Form und geistigen Halt ringenden Suchenden.

Ein Teil der Leserschaft reagierte schockiert: Wo war hier der viel gepriesene Prophet, das idealisierte Modell christlicher Existenz in der Zeit? So sehr Schneider in seinen letzten Jahren eine politisch umstrittene Figur war, so sehr lehnte man ihn nun auch als literarische Figur ab. Selbst der vorherige Lobredner von Balthasar sieht sich in Schneider getäuscht, ja: von ihm betrogen. Um seine vorherige Idealisierung aufrechterhalten zu können, grenzt er sich von diesem Reinhold Schneider scharf ab. Am deutlichsten in einem 1965 verfassten Essay, der 1990 in der posthum erschienenen autobiographisch-rückblickenden Schrift *Mein Werk* noch einmal abgedruckt wird. Hier nennt er Schneider eine „tragische Äolsharfe“, die „später wirklich zerbrach und an Stelle der genauen nur noch verworrene Klänge von sich gab“, welche ausschließlich „den Dekadenten interessant erschienen und das wirklich Prophetische seiner größten Werke verdunkelten“. ⁴⁰ Schneider wird nun in neuer Weise stilisiert als der

Einsame, Tragische, Scheiternde, der um die größten Aufträge wusste, den eigenen aber nicht ohne die heimliche Rechthaberei des überforderten Iob auszuleben vermochte. ⁴¹

Schärfer kann man sich nicht absetzen: „Verworrene Klänge“ also finden sich im Spätwerk, und daran sind nur „Dekadente“(!) interessiert. Schneider ein rechthaberischer Ijob, überfordert ... Was von Balthasar hier in aller Klarheit formuliert, fasst er in seiner posthum erschienenen Neuausgabe *Nochmals – Reinhold Schneider*, die überraschend 1991 erscheint, klausulierter zusammen. In den wenigen, den früheren Ausführungen neu vorangestellten Abschnitten wirft er dem Schriftsteller vor, in diesem Spätwerk „mit seiner eigenen Existenz zu argumentieren“ und dieses so „der Termitenarbeit einer mehr oder weniger tiefen Psychologie“ ⁴² preiszugeben. Implizite Logik: Ein ‚Prophet‘, ein ‚Modell christlichen Lebens‘, gar ein ‚moralisches Gewissen Deutschlands‘ – so ja die aus der Vormoderne entlehnten Etikette, mit denen Schneider behängt wurde, – muss eben völlig hinter dem allgemeinen Auftrag, dem zu Verkündenden, der moralisch-vorbildhaften Funktion zurückstehen. Sein individuelles Ergehen, seine Zweifel, Sorgen, Nöte stören genauso wie ein Blick auf das konkrete Handwerkszeug, mit dem er arbeitet. Das Literarische, das

⁴⁰ Balthasar 1990, S. 57.

⁴¹ Balthasar 1990, S. 58.

⁴² Balthasar 1991, S. 10-11.

Ästhetische – es muss zurücktreten wie das Biographische. Gegen die somit von ihm monierte doppelte Regelverletzung Schneiders behauptet von Balthasar unermüdlich die weiterhin gültige Größe der „Hauptwerke“⁴³ dieses Dichters.

Allgemein gilt dieser Grundzug: Von Balthasar erkennt das Aufbrechen der Moderne klarsichtig wie nur wenige, zieht sich in der Auseinandersetzung damit aber ganz und gar auf die inhaltlichen wie ästhetischen Geschlossenheiten der Vormoderne zurück. Wer gegen dieses Deuteschema verstößt – Schriftsteller wie Reinhold Schneider, Theologen wie Hans Küng –, wird von ihm mit allen Mitteln bekämpft. Das scheint bis heute der Reiz von Balthasars zu sein: die Bereitstellung eines genialen theologisch-ästhetischen Gesamtentwurfs, der sich in aller Weite und kompetenten Durchdringung den Herausforderungen des Geistesgeschichte stellt, der in seinem Gegenentwurf aber in die Geschlossenheit eines vormodernen Weltbildes zurückgeht, ohne sich letztlich den Erschütterungen und Brüchen der Moderne im Innersten ausgesetzt zu haben. Diesem Projekt dient maßgeblich das transzendental-ästhetische Gesamtwerk von Balthasars in *Herrlichkeit* (1961-69) sowie in der *Theodramatik* (1973-83), ein insgesamt zwölfbändiges Opus, das nicht weniger versuchen wird als einen neuen Gesamtentwurf der systematischen Theologie unter ästhetisch-literarisch-philosophischer Perspektive.

Welche theologisch-literarische Hermeneutik prägt Balthasars Werk? Er übernimmt die Deutungskategorien von Mimesis, Typologie und Figuralität, drängt das Biographische und konkret Kontextuelle in den Hintergrund. Anders als vielen Deutungen im Bereich von ‚christlicher Literatur‘ geht es ihm also durchaus um konkrete Werke und ihre Geistigkeit.

Er fügt dem freilich ein eigenständiges herausforderndes Element hinzu: Vor allem in der *Theodramatik* wendet er sich noch einmal einem ganz anderen literarischen Feld zu: den großen dramatischen Entwürfen von Shakespeare über Ibsen zu Brecht, Ionesco oder Pirandello. Denn ein entscheidender Anstoß wächst für ihn doch aus dem Bereich des Literarischen hinaus und wird tatsächlich zum *kreativen* Anstoß für die Theologie. Die Analyse des formalen Aufbaus des Dramas in all seinen geschichtlichen Entwicklungen und Entfaltungen von der Antike bis in die Gegenwart liefert ihm die Schlüsselkategorien für eine neue Durchleuchtung christlicher Theologie. Das „Kategorialsystem des Dramatischen“⁴⁴ wird neu zu einem Kategorialsystem des Theologischen, ohne dass dies als wirkliche Neuschöpfung verstanden würde:

⁴³ Balthasar 1991, S. 11.

⁴⁴ Balthasar 1973, S. 116.

Es geht gewiss nicht darum, die Theologie in eine neue, ihr bisher fremde Form zu gießen. Sie muss diese Form von sich her fordern, ja sie implizit und an manchen Stellen auch explizit immer schon in sich haben.⁴⁵

Nur um ein neuartiges Bewusstmachen gehe es ihm also. Die kreative Leistung von Balthasars liegt denn auch darin, die Systematische Theologie mit den neu gewonnenen Kategorien eigenständig ausformuliert zu haben. Balthasar selbst schreibt im Vorwort zur *Theodramatik*:

Die Welt des Theaters wird uns nicht mehr hergeben als ein Instrumentar, das später, im Theologischen, nur in gründlicher Transposition verwendbar sein wird.⁴⁶

Instrumentalisierung von Literatur – sie wird hier offen angesprochen. Das imposante Werk Hans Urs von Balthasars erweist sich so – bei aller Fülle der verwendeten Primärtexte wie Sekundärliteratur – als ein in sich geschlossenes theologisches Denksystem, das die Literatur – abgesehen von formalen Inspirationen und inhaltlichen Bestätigungen von bereits binnentheologisch Gewusstem – nicht braucht. „Dialogisch im Sinne solidarischer Wahrheitsfindung mit nichttheologischen oder nichtchristlichen Zeugnissen ist die Balthasarsche Theologie nicht“, befindet Karl-Josef Kuschel: „Die Ästhetik liefert ihm die Gestalt der Theologie, der kirchlich verfasste Glaube den Gehalt.“⁴⁷ Hier geht es vor allem um Bestätigung beziehungsweise um Anregung zur rhetorisch äußerst kreativen, inhaltlich aber bloß wiederholenden Neuformulierung einer vormodern-geschlossenen theologischen Weltsicht.

3. Romano Guardini: Dichter als Propheten in der Moderne

Während Hans Urs von Balthasars „Literaturtheologie“⁴⁸ also im Angesicht der wahrgenommenen Moderne inhaltlich, hermeneutisch und ästhetisch ein letztlich noch vormodernes Gesamtmodell entwirft, stehen andere theologisch-literarische Ansätze katholischer Provenienz dieser Zeit bereits unter dem expliziten Vorzeichen, sich dialogisch auf die Moderne einzulassen. Erstmals deutlich wird dies bei dem zweiten großen Wegbereiter theologisch-literarischer Forschungen aus katholischer Perspektive neben von Balthasar, bei dessen akademischem Lehrer Romano Guardini.⁴⁹

⁴⁵ Balthasar 1973, S. 113.

⁴⁶ Balthasar 1973, S. 11.

⁴⁷ Kuschel 1992, S. 112-123.

⁴⁸ Vgl. Krenski 2007.

⁴⁹ Vgl. Langenhorst 2011.

Der in seiner Zeit viel gelesene und enorm einflussreiche Guardini hatte immer schon die Berufung zum Theologen mit der Neigung zur Literatur, den Künsten und der Philosophie verbunden: ein begeisterter Leser von früh auf. Im Rückblick kann er so über seine Studienjahre in München schreiben:

Was für mich damals wirklich bedeutungsvoll wurde, war die Stadt und die künstlerisch-literarische Luft in ihr. [...] Ich ging ins Café und nahm an endlosen Diskussionen über Literatur und bildende Kunst teil.⁵⁰

Diese tiefe Jugendprägung sollte später entscheidende Konsequenzen nach sich ziehen: Neben kleineren Arbeiten etwa über Dante, Goethe, Shakespeare, Wilhelm Raabe oder Mörike entstehen im Laufe der Jahre und meistens über mehrere Vorstufen drei große Monographien über prägende Dichter und ihr Werk: über Dostojewski (1932), Hölderlin (1939) und schließlich über Rilke (1953). Aber warum bei ihm die Hinwendung zur Literatur? Was fasziniert Guardini gerade an diesen Autoren? Wie versucht er seinen Lesern deren geistige Welten zu erschließen?

Zwei Motivbündel sind es vor allem, die Guardinis Hinwendung zur Literatur beleuchten. In seiner epochalen Schrift *Das Ende der Neuzeit* (1950) formuliert er eine grundlegende Kritik am rationalistisch-technologischen Zweckdenken der Moderne, die nicht zufällig zu den Katastrophen der Weltkriege und der Nazidiktatur geführt habe. Es geht Guardini in seinem gesamten Schaffen zentral darum, in diese Zeitströmung hinein die geistig-geistliche Gegenkraft des Christentums als wirklicher Alternative zu profilieren. Der Verweis auf die großen dichterisch-religiösen Denker der Geschichte hilft ihm, ein solches Gegenprofil auszugestalten. Denn welches Christentum wollte er als spirituelle Gegenkraft stärken? Nicht das starre System vormoderner Theologie, das sich für ihn mit dem Konzept der Neuscholastik verband; nicht die hierarchisch-festgefügte Form römischer Herrschaft und petrifizierter liturgischer Routine. Mit Guardini gibt es kein Zurück in die Vormoderne, kein Verbleiben in der Vormoderne. Das Christentum muss sich in der Auseinandersetzung mit der Moderne bewähren, neu formieren, anders konzeptioniert werden. Um eine dem entsprechende lebendige und Grenzen sprengende Spiritualität aufzuzeigen, um die tiefe Wirkkraft echter Geistigkeit zu demonstrieren, braucht Guardini Zeugen – eben die großen literarischen Entwürfe, die er auswählt. Guardinis „Privat-Kanon der Dichtung“, die „der Tradition des Seher- und Prophetentums verpflichtet ist“, fungiert als „geistig-geistliche Gegenkraft“ gegen den „Zeitungeist des rationalistisch-technizistischen Verzweckungsdenkens“ auf der einen

⁵⁰ Guardini 1984, S. 66-67.

und gegen ein „verengtes kirchliches Offenbarungsverständnis“⁵¹ auf der anderen Seite.

Von daher nur wenig überraschend und so ganz anders als bei von Balthasar: Guardini kommt es nicht primär darauf an, explizit christliche Zeugen aufzurufen, die das vorgängig Geglaupte nur noch einmal in besonders eindrücklicher Form bestätigen. Die von ihm aufgerufenen Schriftsteller verbindet er vielmehr in der Kategorie der ‚Seher‘; Seher-tum verstanden als Begabung zum visionären Propheten. Das also macht seine Schriftsteller zu religiösen Zeugen – die Fähigkeit, hellsichtiger, tiefer, klarer als andere die Wahrheit zu sehen und zu benennen.

So etwa führt Guardini Hölderlin ein: Sein Werk gehe nicht wie bei anderen aus den Kräften des Künstlers hervor, die sich durch „Echtheit des Erlebnisses, die Reinheit des Auges, die Kraft der Formung und der Genauigkeit bestimmt“. Nein, bei ihm stammt das Besondere „aus der Schau und Erschütterung des Sehers“. Der Ursprung seines Schaffens „liegt um eine ganze Ordnung weiter nach innen oder nach oben“, so dass es „im Dienst eines Anrufs“ stehe, dem sich zu entziehen bedeuten würde, „einer das individuelle Sein und Wollen überschreitenden Macht zu widerstehen“.⁵² In Hölderlins Werk begegne dem Leser also nicht nur die Stimme eines genialen Menschen, vielmehr werde in der Stimme dieses ‚Sehers und Rufers‘ eine göttliche Stimme hörbar. Guardini beschreibt den Dichter also als echten Propheten und kann so konsequent folgern: Diese Dichtungen zeichnen sich durch den „Charakter der ‚Offenbarung‘“ aus, selbst wenn er einschränkend hinzufügt: „das Wort in einem allgemeinen Sinn genommen“ in Bezug auf Phänomene, in denen etwas hervortritt, das „nicht primär und einfachhin gegeben ist, sondern als ein Dahinterliegendes, Verborgenes, Eigentliches durch sie hindurch zur Gegebenheit gelangt“.⁵³

Was Guardini über Hölderlin explizit ausführt, prägt seine Autorenwahl und Textdeutung grundsätzlich. Bei Dostojewski reizt ihn die Möglichkeit, die religiöse Ergriffenheit der herausragenden Figuren in dessen Romanwerk aufzuzeigen. Diese Menschen seien „in besonderer Weise dem Schicksal und den religiösen Mächten ausgesetzt“.⁵⁴ Die seherische Kraft des Schriftstellers gestaltet diese Konstellation zur Erleuchtung der menschlichen Seele allgemein. Sucher interessieren ihn, verstörte und verstörende Grenzgänger, in sich Gefährdete und zwischen verschiedenen Lebensentwürfen und Erwartungen Zerrissene. Sie sind ihm seelenverwandte Zeugen des ‚Endes der Neuzeit‘. An ihnen, mit ihnen muss sich

⁵¹ Kuschel 2004, S. 174.

⁵² Guardini 1939, S. 11-12.

⁵³ Guardini 1990, S. 75.

⁵⁴ Guardini 1932, S. 11.

eine neue Spiritualität, ein neues, tragfähiges Weltbild bewähren. Deshalb auch die Hinwendung zu Rilke, dem „vielleicht differenziertesten deutschen Dichter der endenden Neuzeit“.⁵⁵ Dieser sei – wie Hölderlin – „medial veranlagt“⁵⁶ gewesen, habe sich ebenso „in der Situation des Sehers“ verstanden, „überzeugt, eine Botschaft auszusprechen, die ihm aus einem Ursprung heraus ‚diktiert‘ worden sei, der wohl nicht anders als religiös genannt werden“⁵⁷ könne. Rilke sah sich – so Guardini – als

Propheten, der Organ ist; der weitergibt, was göttliche Stimme durch ihn spricht, und selbst, als Mensch, seinem eigenen Wort in der Haltung des Hörenden und langsam Eindringenden gegenübersteht.⁵⁸

Dass dieses Religiöse ausdrücklich Formen und Aussagen annehme, die im „Widerspruch zum Christlichen“⁵⁹ stehen, gehört zur Provokation dieses Entwurfs. Nicht Bestätigung seines eigenen Verständnisses von Christentum sucht Guardini hier, sondern kritische Auseinandersetzung mit Person und Werk dieses ‚Sehers‘ zum Zwecke des Ringens um echte und tragfähige Wahrheit. Am Ende bleibt die Ambivalenz von Faszination und Distanz, von Verlockung zum Lesen und gleichzeitiger Warnung. Was sich im Werk Rilkes vollziehe, seien

Verbrennungsvorgänge, die zwar Verborgenen beleuchten, Schwingungen freisetzen, Resonanzen wecken – in denen aber auch etwas zerfällt, was zum Gefüge, man möchte sagen, zur Ehre der Sprache gehört.⁶⁰

Guardini wagt es also, die Dichtung mit der Frage nach Wahrheit zu konfrontieren und sie von dort aus zu bewerten. Am Ende bleibt gerade im Blick auf Guardinis Rilke-Lesart die Ambivalenz von Faszination und Distanz, von Verlockung zum Lesen und gleichzeitiger Warnung.

Auffällig: Romano Guardini kannte zahlreiche Schriftstellerinnen und Schriftsteller seiner Zeit. Mit vielen war er befreundet, viele lud er zu Lesungen ein, tauschte Briefe aus, las ihre Werke. An keiner Stelle aber hat er Werke der für ihn zeitgenössischer Literatur interpretiert. Eine signifikante, sicherlich bewusst strategische Zurückhaltung! Seine Auseinandersetzung mit Literatur setzte offensichtlich die Vorlage von abgeschlossenen Lebenswerken voraus. Er wollte seine Deutungen nicht von persönlicher Bekanntschaft oder durch freundschaftliche Verpflichtung trüben lassen. Texte und ihre geistigen Welten interessierten Guardini theologisch konzeptionell, nicht Schriftstellerinnen oder Schriftsteller als Zeugen der Gegenwart.

⁵⁵ Guardini 1953, S. 13.

⁵⁶ Guardini 1953, S. 14.

⁵⁷ Guardini 1953, S. 19.

⁵⁸ Guardini 1953, S. 20.

⁵⁹ Guardini 1953, S. 21.

⁶⁰ Guardini 1953, S. 422-423.

Wie sehr Guardini an einer dezidiert persönlichen Aneignung und spirituellen Deutung von literarischen Entwürfen gelegen ist, wird an dem von ihm gewählten Verfahren deutlich. „Ich war bemüht, in möglichst enge Fühlung mit den Texten selbst zu kommen“,⁶¹ schreibt er repräsentativ im Vorwort zum Hölderlin-Buch. Es geht ihm grundsätzlich nicht um eine Auseinandersetzung mit Literatur im wissenschaftlichen Sinne, sondern bewusst um seine individuelle Lesart, geführt von „philosophischen Absichten“.⁶² So kokettiert er fast schon damit, selbst zentrale Werke der philologischen Sekundärliteratur bewusst nicht gelesen zu haben, nimmt für sich das Recht heraus, diese „Literatur auf jenes Mindestmaß beschränken zu dürfen, das nötig war, um über die Tatsachen unterrichtet zu sein“.⁶³

So sympathisch der Grundzug einer möglichst engen Auseinandersetzung mit den Urtexten selbst scheinen mag, diese Entscheidung zieht weitreichende Konsequenzen nach sich. Guardinis Deutungen sind bis heute lesenswerte Interpretationen, ihre wissenschaftliche Anschlussfähigkeit bleibt jedoch gering. Seine Literaturdeutungen stehen als Marksteine einer katholisch-theologischen Literaturrezeption dar, die Literatur so ernst wie möglich nimmt in dem Sinne, sie so eng wie nur irgend möglich in den spirituellen Duktus und Kontext hereinzunehmen. Dichter als ‚Seher‘; dichterische Werke als Zeugnisse im Dienste des göttlichen Anrufs, ja: als Werke der Offenbarung – hier wird Literatur radikal theologisch gedeutet. Dabei gilt es zu beachten: Später relativiert Guardini im Nachwort zu seinen Mörike-Deutungen unter dem Titel *Bemerkungen über Sinn und Weise des Interpretierens* (1957) den zuvor selbst formulierten Anspruch, Literatur könne etwas Prophetisches haben. Er tadelt Rilke, sich selbst als Propheten verstanden zu haben, denn die Dichtkunst ist „von dem, was im wirklichen Propheten redet“, „um ein Unendliches verschieden“, ohne dass Guardini die hier angemahnte Differenz genauer ausführen würde. Hier gesteht er den Dichtern nur noch zu, dass es ein ‚Mehr‘ gibt, das aus ihnen redet, zu bestimmen als „das Dasein selbst“.⁶⁴

Zeitgenössische Entwürfe des theologisch-literarischen Dialogs werden denn auch an dieser Stelle kritisch ansetzen und fragen, ob die Eigenständigkeit des ästhetischen Bereichs hier nicht auf dem theologischen Feld geopfert wird. Der amerikanische Germanist Theodore Ziolkowski – stellvertretend genannt – lobt Guardinis Literaturdeutung zwar wegen ihrer „nüchternen Verbindung von sorgfältiger Textanalyse und christli-

⁶¹ Guardini 1939, S. 17.

⁶² Guardini 1939, S. 23.

⁶³ Guardini 1939, S. 17.

⁶⁴ Guardini 1992, S. 242.

cher Hermeneutik“⁶⁵, weist anhand von Guardinis Mörike-Deutung jedoch nach, dass dieser an „entscheidender Stelle [...] dem Text seinen eigenen Glauben, seine eigene Erwartung“⁶⁶ aufkrotyiert und das Religiöse dort findet, wo er es gesucht hat.

Was *verbindet* Hans Urs von Balthasars und Romano Guardinis theologische Literaturdeutung?

1. Gegen die vorherrschenden Bestrebungen in der Auseinandersetzung mit der ‚christlichen Literatur‘ geht es beiden unmittelbar um die Texte, weniger um die biographisch ausgeleuchteten und überhöht typisierten Autoren. Sie legen die literarischen Werke aus, integrieren diese Deutungen in ihre theologisch geprägte Weltsicht. Dazu ziehen sie nur peripher biographische, kulturell-kontextuelle oder philologische Sekundärliteratur heran; es geht ihnen um authentische *eigene* Deutungen.

2. Drei zentrale Schriftsteller werden von beiden Theologen unabhängig voneinander ausführlich gedeutet: Goethe, Rilke und Dostojewski.

3. Die Literatur liefert beiden Theologen eine Sprache, Authentizität und Aktualität, die sie bei den zeitgenössischen Theologenkollegen nicht finden. Beide vernehmen bei den großen von ihnen gedeuteten Dichtern eine ‚prophetische‘ Kraft, die freilich nicht im Sinne biblischer Prophetie verstanden wird.

4. Von Balthasar wie Guardini erkennen klarsichtig den Epochenbruch, den sie selbst erleben und bezeugen. Die religiös bestimmte Vormoderne wird mehr und mehr abgelöst von einer Moderne, die sich nicht nur philosophisch, ökonomisch und politisch definieren lässt, sondern zunehmend das Alltagsleben der Menschen bestimmt. Dieser Wandel konfrontiert das Christentum mit neuen Herausforderungen, denen sie sich mit ihren theologischen Entwürfen stellen wollen.

Soweit die Gemeinsamkeiten der beiden theologischen Zugänge zur Literatur. Es finden sich jedoch auch zentrale *Unterschiede*:

1. Während Guardini ganz eng bei der Deutung von Texten bleibt, geht es von Balthasar um die Schärfung eines geistigen Profils, das die Stilisierung der Dichterpersönlichkeit oder der ‚Dichterseele‘ mit einschließt.

2. Guardini greift ausschließlich auf abgeschlossene Gesamtwerke zurück, von Balthasar betrachtet daneben auch zeitgenössische, noch entstehende literarische Entwürfe. Das Risiko: Ändern Autoren ihre Schreibweise und Schreibinhalte, kommt es bei von Balthasar – wie exemplarisch am Fall Reinhold Schneiders deutlich wird – zu harten Absetzungen und Verwerfungen. Das von ihm konzipierte ‚geistige Profil‘ gibt die Norm vor, an die sich – so der implizite Maßstab – auch die Schriftsteller halten müssen.

⁶⁵ Ziolkowski 1986, S. 115.

⁶⁶ Ziolkowski 1986, S. 119.

3. Für von Balthasar liegt die orientierungsgebende Kraft des Christentums in der Konzentration auf ein bewährtes und a priori vorausgesetztes Glaubenssystem. Dieses muss zwar neu formuliert werden, es handelt sich aber tatsächlich nur um eine *Neuformulierung*, nicht um eine Neukonzeption. Guardini geht weiter: Während er der Literatur Theologiekritik oder sogar Infragestellung von Theologie zugesteht, fordert er dem Christentum den Mut ab, sich in einem neuen Paradigma grundsätzlich neu zu definieren. Von Balthasars Theologie bleibt so letztlich vormodern; Guardinis Theologie wagt den Schritt in die offene Suche.

4. Entsprechend unterschiedlich ist ihre Literatúrauswahl: Von Balthasar sucht einerseits Literatur, die das Christentum inhaltlich bestätigt oder zumindest so gedeutet werden kann, vor allem Werke des *Re-Nouveau catholique*. Andererseits sucht er im Drama formale Anstöße für die erneuerte Formulierung des gleichbleibend feststehenden Inhalts. Guardini hingegen sucht Literatur, die das Christliche verlässt, die von außen die Herausforderungen der Zeit benennt und zugleich in ihrer visionären Kraft aufzunehmen versucht. Seine christlichen Literaturdichtungen ringen mit den Texten formal wie inhaltlich um Neues.

Die Entwürfe von Guardini und von Balthasar sind eigenständige, ganz im Katholizismus verankerte Denksysteme, die eng an das jeweilige geistige Denksystem gebunden sind. Beiden Theologen ging es in ihren theologisch-literarischen Werken nicht darum, eine neue Hermeneutik zu entwerfen oder ‚Schulen‘ zu bilden. Tatsächlich hat ihre jeweilige Literaturdeutung bis heute kaum produktive Anregungen zur Weiterführung dieser Ansätze und Entwürfe geliefert.

4. Ausblick

Die Generation eines Heinrich Böll hat mit dem Begriff ‚christliche‘, geschweige denn ‚katholische Literatur‘ nichts mehr anfangen können und wollen. Im Gegenteil: Sie setzt sich von Begriff und Konzept explizit ab: „Unsere bekanntesten ‚christlichen Dichter‘“, so fasst Heinz Linnerz eine von ihm 1960 durchgeführte Umfrage zusammen, „empfinden die Bezeichnung als zu eng und lehnen sie deshalb ab“.⁶⁷ Ein Großteil der SchriftstellerInnen, die sich vor 1945 explizit als christliche AutorInnen verstanden hatten, schrieb unberührt so weiter wie zuvor. Nur wenige erkannten wie Reinhold Schneider, dass es nun einer anderen Form und einer anderen inhaltlichen Ausrichtung bedurfte. Gertrud von le Fort und viele andere aber trieben ihr ästhetisches und weltanschauliches Schreiben weiter, als wäre nichts geschehen – zum Preis der Selbstmarginali-

⁶⁷ Linnerz 1960, S. 87.

sierung. Was Wolfgang Braungart über Ruth Schaumann schreibt, lässt sich auf viele ihrer GenerationskollegInnen übertragen: „Wenn Schaumann in den 1920er-Jahren“ noch

einigmaßen auf der Höhe der Literatur der Zeit war, so ist sie es um 1950 eben nicht mehr. Schaumanns Dichtung ist jetzt in ihrer Sprache nur noch eklektisch und epigonal, in ihrer religiösen Haltung weiterhin konsequent affirmativ, als sei nichts geschehen, als sei religiöses Sprechen völlig kontextlos.⁶⁸

Kein Wunder, dass Böll und seine GefährtInnen sich von einem solchen Verständnis vehement absetzen mussten.

Von ‚christlicher‘, von ‚katholischer Literatur‘ ist seitdem kaum noch die Rede, obwohl es durchaus denkbar ist, den Begriff neu, konstruktiv und zukunftsweisend zu füllen.⁶⁹ Nur wenig überzeugend sind etwa die Anmerkungen des heftig gegen alle Veränderungen in der Katholischen Kirche polemisierenden Schriftstellers Martin Mosebach in einem 2006 veröffentlichten Aufsatz zum Thema „Was ist katholische Literatur?“ Er charakterisiert diese Literatur dort ausschließlich als „ein Phänomen des zwanzigsten Jahrhunderts“, ⁷⁰ verbunden mit der Klage, dass „der Gegenwart die Fühlung mit der katholischen Welt beinahe vollständig verlorengegangen“⁷¹ sei. Dass und wie Religion und Konfession in neuer Form in Werken von so unterschiedlichen und prägenden GegenwartsautorInnen wie Ulla Hahn, Thomas Hürlimann, Arnold Stadler, Ralf Rothmann, Hanns-Josef Ortheil und anderen gegenwärtig ganz neu Gestalt erhält, habe ich an anderer Stelle ausgeführt.⁷²

Aber auch die katholische Literatursichtung und -wertung hat sich radikal verändert. Seit Mitte der sechziger Jahre fand in der katholischen Publizistik eine intensive Wahrnehmung und Rezeption der autonomen Literatur statt, während der klassischen christlichen Literatur immer weniger Beachtung zukam – eine Tendenz, die sich bis heute fortsetzt. Besprechungen von Gegenwartsliteratur in einflussreichen Zeitschriften wie den *Stimmen der Zeit*, der *Orientierung* oder der *HerderKorrespondenz* sind seitdem selbstverständlich. Pionier dieser neuen Wertschätzung wurde vor allem Paul Konrad Kurz. 1967 erschien der erste seiner einflussreichen Bände *Über moderne Literatur*, in denen er andernorts veröffentlichte Rezensionen großer zeitgenössischer literarischer Werke neben zusammenfassende und betrachtende Essays über das theologisch-literarische Spektrum stellte. Der siebte und letzte der gleichnamigen

⁶⁸ Braungart 2008, S. 377.

⁶⁹ Vgl. dazu: Langenhorst 2007, S. 11-39.

⁷⁰ Mosebach 2006, S. 105.

⁷¹ Mosebach 2006, S. 117.

⁷² Vgl. Langenhorst 2009, S. 77-149.

Bände sollte 1980 erscheinen, ergänzt von vier weiteren, ähnlich konzipierten Folgebänden bis in die neunziger Jahre hinein. Kurz sah seine spezifische Aufgabe dabei vor allem in der Sichtung und Deutung des literarischen Feldes, weniger in der systematischen theologischen Rezeption des aufbereiteten Befundes.

Anders profiliert sich der Ansatz von Karl-Josef Kuschel, der zum Gründervater der eigenständigen akademischen Disziplin von „Theologie und Literatur“ werden sollte, die seit 1980 vor allem von katholischer Seite aus betrieben wird und ganz im Zeichen der Anerkennung der Autonomie beider Bereiche und des Dialogs steht.⁷³ Neueste Entwicklungen einer katholisch-theologischen Literaturbetrachtung tasten sich schließlich vor in eine Verhältnisbestimmung von „Theologie und Literatur“ jenseits des Dialogparadigmas. Ein weiter Weg: Von einer ganz auf Bewahrung und Bestätigung des Katholischen fixierten Literaturwahrnehmung im ersten Jahrzehnt nach dem Zweiten Weltkrieg hin zu einer in der Postmoderne verankerten Hermeneutik, die der Zeit, der gegenwärtigen Literatur und der theologischen Tradition entspricht.

Literatur:

- Balthasar, Hans Urs von (1953): *Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk*. Köln, Olten.
- Balthasar, Hans Urs (1954): *Bernanos*. Köln, Olten.
- Balthasar, Hans Urs (1973): *Theodramatik I: Prolegomena*. Einsiedeln.
- Balthasar, Hans Urs (1976): Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Michael Albus, in: *HerderKorrespondenz*, 30, 1976; 72-82.
- Balthasar, Hans Urs (1990): *Mein Werk. Durchblicke*. Einsiedeln, Freiburg.
- Balthasar, Hans Urs (1990): *Nochmals – Reinhold Schneider*. Freiburg.
- Braungart, Wolfgang (2008): Ruth Schaumann – Autorin und Künstlerin des katholischen Milieus. In: Kühlmann, Wilhelm/Luckscheiter, Roman (Hg.) (2008): *Der Renouveau catholique und die deutsche Literatur*. Freiburg, Berlin, Wien. 361-379.
- Briesemeister, Dietrich (2000): Hans Urs von Balthasar und Reinhold Schneider. In: Kapp, Volker/Kiesel, Helmuth/Lubbers, Klaus (Hg.) (2000): *Theodramatik und Theatralität. Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar*. Berlin. 227-247.
- Friedmann, Hermann/Mann, Otto (Hg.) (1955): *Christliche Dichter der Gegenwart. Beiträge zur europäischen Literatur*. Heidelberg.
- Frühwald, Wolfgang (1986): Katholische Literatur im 19. und 20. Jahrhundert. In: Rauscher, Anton (Hg.) (1986): *Religiös-kulturelle Bewegungen im deutschen Katholizismus seit 1800*. Paderborn u. a. 9-26.
- Fuchs, Ottmar (2011): *Im Raum der Poesie. Theologie auf den Wegen der Literatur*. Ostfildern.

⁷³ Vgl. Langenhorst 2005, S. 66-74. Neuerdings: Fuchs 2011, Garhammer 2011.

- Garhammer, Erich (2011): *Zweifel im Dienst der Hoffnung. Poesie und Theologie*. Würzburg.
- Grenzmann, Wilhelm (1950): *Dichtung und Glaube. Probleme und Gestalten der deutschen Gegenwartsliteratur*. 6. Aufl. 1967. Frankfurt, Bonn.
- Guardini, Romano (1932): *Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskis großen Romanen*. Leipzig.
- Guardini, Romano (1939): *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*. Leipzig.
- Guardini, Romano (1953): *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien*. München.
- Guardini, Romano (1958): *Religion und Offenbarung*. Nachdruck 1990. Mainz, Paderborn.
- Guardini, Romano (1984): *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen*. Aus dem Nachlass hg. von Franz Henrich. Düsseldorf.
- Guardini, Romano (1992): *Sprache – Dichtung – Deutung. Gegenwart und Geheimnis*. Hg. von Franz Henrich. Mainz, Paderborn.
- Haas, Alois M. (1989): Hans Urs von Balthasars „Apokalyptik der deutschen Seele“. Im Spannungsfeld von Germanistik, Philosophie und Theologie, in: *Communio*, 18, 1989; 382-395.
- Haupt, Sabine (2006): Vom Geist zur Seele. Hans Urs von Balthasars theologisierte Geistesgeschichte im Kontext der zeitgenössischen Germanistik und am Beispiel seiner Novalis-Auslegung. In: Hallensleben, Barbara/Vergauwen Guido (Hg.) (2006): *Letzte Haltungen. Hans Urs von Balthasars „Apokalypse der deutschen Seele“ – neu gelesen*. Fribourg. 40-62.
- Hederer, Edgar (1956): *Der christliche Dichter*. Einsiedeln.
- Herzog, Bert (1951/52): Bemerkungen zur katholischen Literatur der Gegenwart, in: *Stimmen der Zeit*, 149, 1951/52; 420-426.
- Kranz, Gisbert (1961): *Christliche Literatur der Gegenwart*. Aschaffenburg.
- Kranz, Gisbert (1975): *Christliche Dichtung heute*. Paderborn.
- Kranz, Gisbert (1978): *Lexikon der christlichen Weltliteratur*. Freiburg.
- Krenski, Thomas (2007): *Hans Urs von Balthasars Literaturtheologie*. Hamburg.
- Kühlmann, Wilhelm/Luckscheiter, Roman (2008): Vorwort. In: Kühlmann, Wilhelm/Luckscheiter, Roman (Hg.) (2008): *Der Renouveau catholique und die deutsche Literatur*. Freiburg, Berlin, Wien. 9-16.
- Kuschel, Karl-Josef (1992): Theologen und ihre Dichter. Analysen zur Funktion der Literatur bei Rudolf Bultmann und Hans Urs von Balthasar, in: *Theologische Quartalschrift*, 172, 1992; 98-116.
- Kuschel, Karl-Josef (2004): Zwischen Modernismuskrise und Modernekritik: Romano Guardini, in: *Theologische Quartalschrift*, 184, 2004; 158-184.
- Kuschel, Karl-Josef (2007): „Fortsetzung des Holocaust mit anderen Mitteln“? Elisabeth Langgässer und das Problem der Judentaufe. In: Kuschel, Karl-Josef (2007): *Gott liebt es sich zu verstecken. Literarische Skizzen von Lessing bis Muschg*. Ostfildern. 38-62.
- Langenhorst, Georg (2005): *Theologie und Literatur. Ein Handbuch*. Darmstadt.
- Langenhorst, Georg (Hg.) (2007): *Christliche Literatur für unsere Zeit. 50 Leseempfehlungen*. München.
- Langenhorst, Georg (2008): Reinhold Schneider heute lesen? Theologisch-literarische Annäherungen. In: Emde, Friedrich/Schuster, Ralf (Hg.) (2008): *Wege zu Reinhold Schneider. Zum 50. Todestag des Dichters*. Passau. 1-30.

- Langenhorst, Georg (2009): „Ich gönne mir das Wort Gott“. *Annäherungen an Gott in der Gegenwartsliteratur*. Freiburg, Basel, Wien.
- Langenhorst, Georg (2011): Romano Guardini und die Literatur, in: *Stimmen der Zeit*, 229, 2011; 690-700.
- Langgässer, Elisabeth (1961): *Das Christliche in der christlichen Dichtung. Vorträge und Briefe*. Olten, Freiburg.
- Linnerz, Heinz (Hg.) (1960): *Gibt es heute christliche Dichtung?* Recklinghausen.
- Lochbrunner, Manfred (2005): Romano Guardini und Hans Urs von Balthasar. Integration von Theologie und Literatur, in: *Communio*, 34, 2005; 169-185.
- Lochbrunner, Manfred (2007): *Hans Urs von Balthasar und seine Literatenfreunde. Neun Korrespondenzen*. Würzburg.
- Meidinger-Geise, Inge (1958): *Katholische Dichtung in Deutschland. Dichter und Werke*. Köln.
- Mosebach, Martin (2006): Was ist katholische Literatur? In: Mosebach, Martin (2006): *Schöne Literatur. Essays*. München. 105-129.
- Müller, Karlheinz (1990): Poesie und Glaube. Grenzen und Möglichkeiten christlicher Dichtung im 20. Jahrhundert am Beispiel Elisabeth Langgässers. In: Bossle, Lothar/Pottier, Joel (Hg.) (1990): *Deutsche christliche Dichterinnen des 20. Jahrhunderts*. Würzburg. 126-150.
- Neumann, Veit (2007): *Die Theologie des Renouveau catholique. Glaubensreflexion französischer Schriftsteller in der Moderne am Beispiel von Georges Bernanos und François Mauriac*. Frankfurt am Main u. a.
- Nigg, Walter (1966): *Wallfahrt zur Dichtung*. Zürich, Stuttgart.
- Osinski, Jutta (1993): *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*. Paderborn u. a.
- Schmid, Susanna (1994): „Handlanger der Vergänglichkeit“. *Zur Literatur des katholischen Milieus 1800-1950*. Paderborn u. a.
- Schneider, Reinhold (1942): Mein Anliegen. Dienst am Geoffenbarten. In: Schneider, Reinhold (1978): *Gesammelte Werke*. Bd. 9: Das Unzerstörbare. Religiöse Schriften. Hg. von Edwin Maria Landau. Frankfurt am Main. 11-14.
- Schneider, Reinhold (1954): *Verhüllter Tag. Bekenntnisse eines Lebens*. Ungekürzte Taschenbuchausgabe 1959. Freiburg.
- Schomerus-Wagner, Johanna (1950): *Deutsche katholische Dichter der Gegenwart*. Nürnberg.
- Stopp, Frederick J. (1953/54): Der katholische Roman im heutigen England. Graham Greene und Evelyn Waugh, in: *Stimmen der Zeit*, 153, 1953/54; 428-443.
- Wüffel, Stefan Bodo (2006): Endzeit-Philologie. Hans Urs von Balthasars germanistische Anfänge. In: Hallensleben, Barbara/Vergauwen Guido (Hg.) (2006): *Letzte Haltungen. Hans Urs von Balthasars „Apokalypse der deutschen Seele“ – neu gelesen*. Fribourg. 63-82.
- Ziolkowski, Theodore (1986): Theologie und Literatur: Eine polemische Stellungnahme zu literaturwissenschaftlichen Problemen. In: Jens, Walter/Küng, Hans/Kuschel, Karl-Josef (Hg.) (1986): *Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs*. München. 113-128.