

GEORG LANGENHORST

# THEOLOGIE & LITERATUR

EIN HANDBUCH



**Georg Langenhorst**  
**Theologie und Literatur**

Georg Langenhorst

# Theologie und Literatur

Ein Handbuch



Wissenschaftliche Buchgesellschaft

**Umschlaggestaltung: Peter Lohse, Büttelborn.**  
**Umschlagbild: Tommaso da Modena (1325/26–1379),**  
**Albertus Magnus am Schreibpult, 1352,**  
**Treviso, Capitolo dei Domenicani.**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.  
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,  
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in  
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2005 by Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt  
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier  
Printed in Germany

**Besuchen Sie uns im Internet: [www.wbg-darmstadt.de](http://www.wbg-darmstadt.de)**

**ISBN 3-534-17257-4**

# INHALT

Hinführung .....	9
------------------	---

## ERSTER TEIL:

### GESCHICHTLICHE UND HERMENEUTISCHE ENTWICKLUNGSLINIEN

I. Wegmarken der theologisch-literarischen Begegnung .....	13
--	----

<b>1. Literaturwissenschaftliche Grundlegungen</b> .....	15
1.1. Erich Auerbach: „Mimesis“ und „Figurale Methode“ .....	15
1.2. Albrecht Schöne: „Säkularisation als sprachbildende Kraft“ .....	17
<b>2. Evangelische Grundpositionen</b> .....	20
2.1. Paul Tillich: „Theologie der Kultur“ und „Korrelation“ .....	20
2.2. Frage-Antwort: Das Deuteschema des „Kulturprotestantismus“ ....	22
2.3. Hans-Eckehard Bahr: „Poiesis“ - Profanität aller Künste .....	26
<b>3. Katholische Grundpositionen</b> .....	27
3.1. Romano Guardini: Dichter als „Seher“ .....	29
3.2. Hans Urs von Balthasar: „Theodramatik“ und „Herrlichkeit“ .....	32
<b>4. Der Streit um die „christliche Dichtung“</b> .....	37
4.1. Rückblick: Sammelbewegungen zur „Christlichen Literatur“ .....	37
4.2. Das Christliche der „Christlichen Dichtung“ .....	40
4.3. Ein bleibend umstrittener Begriff .....	43
4.4. Ein Blick in die Zukunft .....	47

II. Das Dialogparadigma der 70er Jahre: Grundlegende Studien .....	49
--	----

<b>1. Aufbruch der Praktiker: Neue Wege in der Religionsdidaktik</b> .....	51
1.1. Hinhören auf die Sprache der Menschen .....	51
1.2. Im Spannungsbogen von Einverständnis und Herausforderung ....	54
<b>2. Dorothee Sölle: Von „Realisation“ zu „Theopoesie“</b> .....	56
2.1. Weltliche Konkretion von Religion .....	57
2.2. Hinwendung zur Theopoesie .....	60
<b>3. Dietmar Mieth: Vom ethischen Mehrwert des Ästhetischen</b> .....	61
3.1. Epik und Ethik: Erneuerung der Haltungsethik und Entwurf von Modellen .....	62
3.2. Strukturelle Analogie - produktive Kollision .....	65
<b>4. Karl-Josef Kuschel: Auf dem Weg zu einer Theopoetik</b> .....	66
4.1. Wegbereiter: Walter Jens und Hans Küng .....	66
4.2. Von Jesus bis Lessing: Ein weites Feld .....	67
4.3. Hermeneutische Impulse: „Christopoetik“ und „Theopoetik“ .....	69
4.4. Leitbilder: Moderne, Weltliteratur, Interreligiosität .....	72
<b>5. Der Weg ins 21. Jahrhundert</b> .....	75

**ZWEITER TEIL:  
THEMATISCH-SYSTEMATISCHER ÜBERBLICK**

<b>I. Bibel und Literatur</b> .....	77
1. <i>Überblicksdarstellungen: Ausleuchtungen des Gesamtpanoramas</i> .....	77
1.1. Dokumentationsbände akademischer Tagungen .....	78
1.2. Systematisierende Sammelbände .....	79
2. <i>Untersuchungen zu alttestamentlichen Büchern, Stoffen, Figuren</i> .....	83
2.1. Die Psalmen .....	83
2.2. Hiob .....	87
2.3. David und Saul .....	90
2.4. Weitere alttestamentliche Gestalten .....	93
3. <i>Untersuchungen zu neutestamentlichen Büchern, Stoffen, Figuren</i> ...	95
3.1. Jesus .....	95
3.2. Judas .....	102
3.3. Maria .....	103
3.4. Apokalypse .....	106
3.5. Weitere neutestamentliche Gestalten und Themen .....	107
4. <i>Untersuchungen zur Bibelrezeption einzelner SchriftstellerInnen</i> ...	110
4.1. Heinrich Heine .....	112
4.2. Else Lasker-Schüler .....	113
4.3. Rainer Maria Rilke .....	115
4.4. Thomas Mann .....	116
4.5. Nelly Sachs .....	120
4.6. Bertolt Brecht .....	121
4.7. Heinrich Böll .....	122
4.8. Erich Fried .....	123
4.9. Ingeborg Bachmann .....	124
4.10. Weitere SchriftstellerInnen .....	126
5. <i>Tendenzen im Forschungsbereich von Bibel und Literatur</i> .....	128
<b>II. Systematische Theologie und Literatur</b> .....	130
1. <i>„Religion“ im Werk einzelner SchriftstellerInnen</i> .....	130
1.1. Überblicksdarstellungen .....	130
1.2. Annäherungen an SchriftstellerInnen christlicher Provenienz .....	134
1.3. Annäherungen an SchriftstellerInnen jüdischer Provenienz .....	138
2. <i>Dogmatik/Fundamentaltheologie und Literatur</i> .....	143
2.1. Gott in der Literatur .....	146
2.2. Gottesrede nach der Shoah - Literatur und Theodizee .....	150
2.3. Gottesbildern einzelner AutorInnen .....	154

2.4. Weitere Fragestellungen .....	156
<i>Satan</i> .....	156
<i>Brot und Wein</i> .....	157
<i>Theologen als Literaturleser</i> .....	158
<i>Poetische Dogmatik / Theopoesie / „Ästhetische Theologie“</i> ....	159
<b>3. Christliche Ethik/Moraltheologie und Literatur</b> .....	163
3.1. Grundlegungen .....	163
3.2. Schuld .....	165
3.3. Lebenskunst und <i>ars moriendi</i> .....	168
3.4. Einzelfragen im Werk ausgesuchter AutorInnen .....	171
<b>III. Historische Theologie und Literatur</b> .....	176
<b>1. Historische Gestalten</b> .....	176
1.1. Heiligenlob .....	177
1.2. Katholische Glaubenszeugen .....	179
1.3. Reformatoren .....	181
<b>2. Typen und Repräsentanten</b> .....	183
2.1. Pfarrer und Ordensleute .....	183
2.2. Päpste .....	184
<b>3. Historische Epochen</b> .....	186
3.1. Die Conquista Amerikas .....	186
3.2. Der „Milieukatholizismus“ .....	187
<b>IV. Praktische Theologie und Literatur</b> .....	191
<b>1. Religionspädagogik: Religionsunterricht und Literatur</b> .....	192
1.1. „Literaturtheologie“ als didaktisches Prinzip .....	192
1.2. Literarische Texte im Kontext der Korrelationsdidaktik .....	196
1.3. Religion im Kinder- und Jugendbuch .....	198
<b>2. Pastoraltheologische Studien</b> .....	202
2.1. Praktische Theologie und Ästhetik .....	203
2.2. Autobiographie und Identität .....	204
<b>3. Homiletik: Predigt und Literatur</b> .....	206
3.1. Abschied von der „Zitierhomiletik“ .....	207
3.2. Zum Verhältnis von Verkündigung und Literatur .....	210

**DRITTER TEIL:****AUSBLICK: ABSCHIED VOM DIALOG-PARADIGMA**

<b>1. Dialog als gescheitertes Gesprächsangebot der Theologie .....</b>	<b>214</b>
1.1. Verweigerung der Literaturwissenschaft .....	215
1.2. Zurückhaltung der Literaten .....	217
1.3. Entlastung von falschen Zwängen .....	219
1.4. Innere Dialogprozesse .....	221
<b>2. Dichtung als „Fremdprophetie“? .....</b>	<b>223</b>
2.1. Dichter als Propheten? .....	223
2.2. Fremdprophetie - ein ungeeigneter Begriff .....	225
2.3. Kritischer Umgang mit postmoderner Hermeneutik.....	226
<b>3. Theologie und Literatur: Gewinndimensionen .....</b>	<b>229</b>
3.1. Textspiegelung .....	230
3.2. Sprachsensibilisierung .....	231
3.3. Erfahrungserweiterung .....	232
3.4. Wirklichkeitserschließung .....	232
3.5. Möglichkeitsandeutung .....	234
<b>4. Perspektiven .....</b>	<b>235</b>
 <b>Dokumentation .....</b>	 <b>237</b>
 <b>Register</b>	
I. SchriftstellerInnen .....	265
II. WissenschaftlerInnen .....	267

## HINFÜHRUNG

Seit über dreißig Jahren hat sich im deutschsprachigen Raum der eigenständige Forschungsbereich von ‚Theologie und Literatur‘ an der Schnittstelle zwischen den Bezugswissenschaften von Theologie, Literaturwissenschaft und Ästhetik herausgebildet. Zwar gab es auch schon vorher immer wieder Brückenschläge zwischen diesen Disziplinen, aber erst durch einige grundsätzlich angelegte systematische Studien seit Anfang der 70er Jahre wurde aus solchen einzelnen Entwürfen ein wirklich eigenständiger akademischer Forschungsbereich.

Dieser Paradigmenwechsel lässt sich im Blick auf große theologische Lexika anschaulich darstellen. Exemplarisch aufgerufen: Die zweite Auflage des katholischen ‚Lexikon für Theologie und Kirche‘ (relevante Bände: 1959-1961) lässt das Stichwort „Literatur“ völlig unbeachtet - abgesehen von kurzen Einträgen zu „Literaturpädagogik“ und zum „Literaturstreit“. Unter dem programmatischen Stichwort „Dichtung“ finden sich hingegen breite Überblicke über die Ausbreitung der unterschiedlichen Nationalliteraturen, stets jedoch unter der Maßgabe des spezifischen Beitrags der explizit ‚christlichen‘ Literatur. So endet der Überblick über den deutschsprachigen Bereich mit *Gertrud von le Fort*, *Werner Bergengruen* und *Ruth Schaumann*. Ganz anders nun in der aktuellen dritten Auflage des ‚LThK‘ von 1997. Zunächst fällt die Verschiebung des Stichwortes in den neuen Konnotationsbereich auf: Schweigen bei „Dichtung“, ausführliche Betrachtungen bei „Literatur“. Jetzt werden neben Ausführungen zur „konfessionellen Literaturgeschichte“ Unterpunkte breit entfaltet wie die „Herausbildung und Entfaltung der modernen Literatur“ - in einem Bogen, der von *Rainer Maria Rilke* über *Gottfried Benn* bis hin zu *Peter Handke* reicht -, aber auch „Literatur und Religion“ als Forschungsbereich, „Verkündigung und Literatur“ als Spezialfall dieser Forschungen, schließlich „Literaturdidaktik“ als Stichwort, das die Annäherungen von Literaturwissenschaft und Theologie mit aufnimmt.

In diesen Verschiebungen und Entfaltungen zeigt sich das Aufkommen des neuen Forschungsbereiches, den man - mit bewusst anderer Schwerpunktsetzung und auch in weiteren Möglichkeiten der Begriffskombinationen - auch ‚Religion und Literatur‘ oder ‚Theologie und Literaturwissenschaft‘ nennen kann. In den englischsprachigen Ländern lässt sich eine vergleichbare Entwicklung beobachten. Schon seit den 50er Jahren ist dort die Disziplin ‚Theology and Literature‘ zu einem eigenständigen Studiengang mit Abschlüssen auf allen Ebenen herangereift. Drei eigenständige akademische Zeitschriften zeugen von diesen Entwicklungen: *Christianity and Literature* (seit 1951); *Religion and Literature* (seit 1965); *Literature and Theology* (seit 1987).

Von den damit skizzierten Entwicklungen soll in diesem Buch die Rede sein, liegt doch bislang trotz zahlreicher Einzelstudien über breit gefächerte The-

menfelder und trotz immer wieder erscheinenden Themenheften unterschiedlicher Fachzeitschriften keinerlei zusammenfassender Überblick über Erträge, Tendenzen und Perspektiven dieses Forschungsbereich vor. „Insgesamt“ - so Bernd Auerochs im 2002 erschienenen Überblicksartikel zu „Literatur und Religion“ der aktuellen Neuauflage des evangelischen Grundlexikons ‚Religion in Geschichte und Gegenwart‘ - „bietet das Verhältnis von Literatur und Religion im 20. Jahrhundert ein uneinheitliches und facettenreiches Bild.“ (B. Auerochs 2002, Sp. 398) Genau die damit implizit eingeforderte differenzierte Durchleuchtung dieser Uneinheitlichkeit und dieses Facettenreichtums will das vorliegende Handbuch leisten, freilich im Bewusstsein der Uneingrenzbarkeit des damit benannten Gegenstandes. Deshalb sollen gleich zu Beginn fünf grundlegende Einschränkungen und inhaltliche Vorentscheidungen benannt werden:

- Die vorliegenden Ausführungen beschränken sich weitgehend auf den *deutschen Sprachraum*. Eine weltumspannende Sichtung müsste als Gemeinschaftswerk mehrerer AutorInnen unterschiedlicher Kulturräume in enger Kooperation konzipiert sein. Das wäre ein ungemein spannendes Zukunftsprojekt, für welches dieses Buch Vorarbeiten liefern kann. Hier sind nur gelegentliche Seitenblicke in andere Sprachräume möglich.
- Die zweite Einschränkung betrifft den *Zeitraum* der Untersuchung. Um sich ganz auf die Herausbildung des neuen Forschungszweiges konzentrieren zu können, soll tatsächlich der damit benannte Zeitrahmen seit Beginn der 70er Jahre im Brennpunkt der Ausführungen stehen. Die Diskussion von 1945 bis 1970 ist sehr detailliert, wenn auch mit fragwürdigen Wertungen nachgezeichnet in der von *Dietrich Schlüter* im Jahr 2001 vorgelegten Dissertation „'Christliche Literatur' und ihre Kanonisierung seit 1945“. Um die historischen Wurzeln der Annäherung an die Spannungsbeziehung von Theologie und Literatur verstehen zu können, werden aber auch in dem hier vorliegenden Überblick Rückgriffe auf zentrale Wegmarken unumgänglich. Vor allem relevante Vordenker des 20. Jahrhunderts müssen benannt und charakterisiert werden, um die Erbspuren und Neuansätze entdecken zu können. Weiter zurückgehende Traditionen von der Antike bis hin ins 19. Jahrhundert können hingegen kaum berücksichtigt werden.
- Unter *Literatur* wird drittens primär die Auseinandersetzung mit fiktionaler Gegenwartsliteratur (Epik, Drama, Lyrik) verstanden, also vor allem mit Werken aus der jeweiligen Lebens Epoche der beteiligten WissenschaftlerInnen. Darüber hinaus wird auch in diese Lebens Epoche zentral hineinwirkende ältere Literatur berücksichtigt, aber weitgehend unbeachtet soll jene Form der Literaturbetrachtung bleiben, die vor allem ein literaturhistorisches Interesse auszeichnet. Sie erweist sich nämlich vielfach als Spielart der theologiegeschichtlichen oder literaturgeschicht-

lichen Spezialforschung, in welcher gerade die gegenseitigen Herausforderungen zwischen Theologie und Literatur nicht im eigentlichen Sinne zum Tragen kommen.

- Die wichtigste Vorentscheidung für die vorliegende Untersuchung betrifft die der gewählten *Perspektive*. Im Blick auf den vermeintlichen Dialog von ‚Theologie und Literatur‘ wird unübersehbar, dass es eine Schiefelage zwischen den Dialogpartnern gibt, die es schlicht zu konstatieren gilt: Das Interesse der beteiligten Theologen ist ungleich intensiver als das der Literaturwissenschaftler. Ein Schwergewicht der tatsächlich erfolgenden Forschungen ist in der Theologie beheimatet, deshalb trägt diese Untersuchung ihren Titel in genauer Kalkulation. Es geht also nicht allgemein um ‚Literatur und Religion‘ sondern bewusst formuliert um ‚Theologie und Literatur‘. Wichtig zur Einschätzung ist freilich die Beobachtung, dass alle zentralen Protagonisten der wissenschaftlichen Auseinandersetzung in ihrer Ausbildung sowohl TheologInnen als auch LiteraturwissenschaftlerInnen sind. Fern von jeglichem ‚Dilettantismus‘ handelt es sich also fast stets um Prozesse eines bereits inneren Dialogs in den WissenschaftlerInnen selbst. Beheimatung und primäre Zielperspektive der Ausführungen dieses Buchs ist jedoch so der Bereich der Theologie in Öffnung zur Literaturwissenschaft.
- Die somit vorherrschende theologische Perspektive ist in sich noch einmal deutlich markiert. Zwar liegt der Anspruch dieses Handbuches darin, nicht nur interdisziplinär sondern auch im breiten Sinne ökumenisch zu arbeiten, der *Standort* des Verfassers liegt aber im Bereich katholischer Theologie. Die Öffnung auf im evangelischen und jüdischen Bereich vollzogene Diskurse wird zwar in breitem Sinne angestrebt. Die hermeneutische Beheimatung wird sich aber nicht verleugnen lassen, soll deshalb von vornherein transparent benannt werden.

Eine lückenlose Erfassung der Forschungsliteratur ist dabei bei bestem Bemühen unmöglich. Weder können alle relevanten Einzelaufsätze auch nur erwähnt werden, noch lassen sich sämtliche themenspezifische Studien berücksichtigen. Aufsätze werden nur dort, wo sie wesentliche Forschungsschritte im jeweiligen Feld markieren, benannt und charakterisiert. An Rückmeldungen über im Rahmen des Forschungsbereichs dieser Untersuchung vorliegende, aber nicht aufgeführte Studien bin ich jederzeit interessiert.

Dieses Buch ist dabei nicht als rein beschreibende Studie konzipiert. Ich bemühe mich zwar, zunächst den Forschungsstand zu dokumentieren und das Profil der jeweiligen Arbeitsfelder weitgehend objektiv auszuleuchten, werde aber auch begründend werten und eigene Positionen beziehen. So werden sich unterschiedliche Texttypen finden: dokumentarische Reihungen, kommentierte Literaturberichte, zusammenfassende Analysen, perspektivische

Charakterisierungen, nach transparent benannten Kriterien erfolgende Wertungen sowie eigene Thesen und Perspektiven. Nur in dieser Mischform scheint mir eine den Diskurs anregende Einführung in den Themenbereich möglich. Durch die gewählte Zugangsstruktur werden einzelne Arbeiten unter je eigener Perspektive in mehreren Kontexten angeführt. Leichte Überschneidungen lassen sich so nicht immer vermeiden. Da es in diesem Handbuch um die Darstellung des *Forschungsfeldes* geht, kann die Auseinandersetzung mit den Primärtexten selbst in dieser Studie nicht betrieben werden, sie findet in den angezeigten Studien statt.

Das vorliegende Manuskript wurde im Wesentlichen im Mai 2004 abgeschlossen, danach nur noch leicht ergänzt und aktualisiert. Die Referate, Beiträge und Diskussionen des interdisziplinär, international und ökumenisch ausgerichteten Forschungskongresses zu „Theologie und Literatur 2004“, den ich im Oktober 2004 mit Prof. Dr. *Erich Garhammer* in Würzburg organisiert habe, können hier somit noch nicht berücksichtigt werden. Sie bieten - in der zeitgleich zu diesem Handbuch publizierten Form (vgl. *E. Garhammer/G. Langenhorst* 2005) - die Möglichkeit, den Forschungsstand in differenzierter Perspektive weiterzuverfolgen.

Dieses Buch basiert auf der Forschungsarbeit von über zehn Jahren. Allen Anregern und Mitdenkern auf diesem Weg zu danken ist unmöglich. An der konkreten Erarbeitung dieses Manuskriptes haben mitgewirkt: Meine Sekretärin Frau *Heidi Pabst*, die studentischen MitarbeiterInnen *Judith Handl*, *Angelika Wiesinger* und *Simon Arneth*, mein wissenschaftlicher Mitarbeiter Dipl. Theol. *Walter Leitmeier*, meine Frau Dr. *Annegret Langenhorst*. Im vorgegebenen Rahmen wäre das Buch ohne die vielfältigen Hilfen nicht zu realisieren gewesen. Dafür bin ich dankbar.

## ERSTER TEIL:

### GESCHICHTLICHE UND HERMENEUTISCHE ENTWICKLUNGSLINIEN

#### I. Wegmarken der theologisch-literarischen Begegnung

Wenngleich der Forschungsbereich ‚Theologie und Literatur‘ erst seit den 70er Jahren ein spezifisches Eigenprofil entwickelt, gab es wichtige Vorläufer, Brückenbauer zwischen den Disziplinen, deren Erbspuren noch weit in die Gegenwart hinein reichen. Ihnen soll zunächst die Aufmerksamkeit gelten: Was war ihr eigenständiger Zugang zu diesem Begegnungsfeld? Welche bleibenden Erkenntnisse und Ergebnisse sind mit ihrem Werk verbunden, welche über sie selbst hinaus weisenden hermeneutischen Zugänge? Was also bleibt als Substanz bis in Gegenwart und Zukunft hinein? Ich werde mich im Folgenden ganz eng an diesen Ausgangsfragen und der erkenntnisleitenden Struktur dieses Buches orientieren müssen. Würdigungen der entsprechenden Personen und ihrer jeweiligen Gesamtwerke sind hier nicht möglich. Auch kann es nicht um einen Blick auf die Anfänge der theologisch-literarischen Betrachtungen in Amerika gehen, wo vor allem *Amos Niven Wilder* und *Nathan A. Scott* von den frühen 50er bis in die 80er Jahre hinein mit zahlreichen zentralen Publikationen prägend waren. Ebenfalls nicht leistbar ist schließlich ein Überblick über die spannungsvolle Beziehung von Theologie und dem gesamten Bereich der Ästhetik (vgl. *A. Grözinger* 1987). Vielmehr muss ich mich so eng wie möglich innerhalb des ästhetischen Feldes auf die Literatur und auf die Entwicklungen im deutschsprachigen Raum konzentrieren.

Über Jahrhunderte ließ sich das Verhältnis von Theologie und Literatur mit einem einfachen Schlagwort charakterisieren: „Konfrontation“ (*K.-J. Kuschel* 1991, S. 380). Bis hinein in die Gegenwart reichen die Argumente derjenigen, die eine unüberbrückbare Kluft zwischen Religion und Literatur, Ethik und Ästhetik, Offenbarung und Fiktionalität konstatieren. Der Chor solcher Stimmen kann unterschiedliche Stimmlagen aufnehmen: von griechischen Philosophen wie *Plato*, über mittelalterliche und neuscholastische Dogmatiker bis zu dialektischen Theologen im Gefolge *Karl Barths*. Ihre inhaltlich gemeinsame, wenn auch unterschiedlich begründete Überzeugung: Kunst - und darin Literatur - verschleiert Wahrheit. Im Dienst an der Wahrheit ist der Wahrheitsanspruch der Künste zurückzuweisen. Im spezifisch christlichen Argumentationsmodell: Je stärker man die alleinige Heilsfunktion von Gnade, Glaube, Schrift, Offenbarung oder Tradition betone, umso mehr müsse man radikal negieren, dass sich Ansätze dazu auch außerhalb der christlichen Tradition, etwa in den Künsten finden können. Literatur kann dann nur auf zwei Wegen funktionale Bedeutung im theologischen Diskurs zukommen:

einerseits als Kontrastfolie zur umso schärferen Zeichnung der eigenen - theologischen - Wahrheit, oder andererseits als im Dienste der Kirche stehender Ausdruck des christlichen Lebens.

Zum wirkmächtigen Zeugen der somit postulierten notwendigen Diastase zwischen dem Bereich der Ästhetik und des Glaubens wird immer wieder *Sören Kierkegaard* (1813-1855) aufgerufen, ohne dessen selbst bereits ästhetische Spielerei von Masken, Identitäten und oft biographisch-situativ erklärbaren Positionen ausreichend zu berücksichtigen. Vor allem in „Entweder - Oder“ (1843) hatte der dänische Philosoph tatsächlich die vom ihm „ästhetische Lebensanschauung“ (*S. Kierkegaard* <sup>1</sup>1843, S. 24) benannte Einstellung schärfstens zurückgewiesen. Der Dichter als Repräsentant dieser Anschauung sei ein im Innersten einsamer, unglücklicher, melancholischer Mensch, welcher der Welt nur mit „Indifferenz“ (ebd., S. 178) gegenüberstehen könne, denn „das Ästhetische liegt in der Relativität“ (ebd.). So aber werde ihm jegliche Form verbindlicher und verantworteter Lebensführung unmöglich gemacht. Die Anhänger des Dichters zwingen ihn jedoch durch ihren Durst nach ästhetischen Umgestaltungen der Wirklichkeit immer tiefer hinein in seine Elendsexistenz und verfallen so demselben Verdikt: „Die Menschen scharen sich um den Dichter und sagen zu ihm: Singe bald wieder; das heißt: möchten doch neue Leiden deine Seele martern, und möchten doch die Lippen so geformt bleiben wie bisher; denn der Schrei würde uns bloß ängstigen, die Musik aber, die ist lieblich.“ (ebd., S. 27) Dem ästhetischen gegenüber steht so der ethische Lebensentwurf, der allein ein Leben in Sinn, Verantwortung und Wahrhaftigkeit ermöglicht. Hier gilt „entweder - oder“: „Man muss wählen, entweder das Ästhetische zum Totalgedanken zu machen und so alles auf diese Weise zu erklären oder das Religiöse“ (*S. Kierkegaard* <sup>1</sup>1849, S. 108) - so Kierkegaard in einer Tagebuchaufzeichnung aus dem Jahre 1849 in einer Reflexion über sein Gesamtwerk. Die Kluft zwischen Ästhetik und Ethik, darin aufgehoben zwischen Literatur und Theologie scheint unüberbrückbar.

Sämtliche neueren Versuche einer Aufarbeitung des Verhältnisses von ‚Theologie und Literatur‘ richten sich gegen derartige Überzeugungen. Alle im Folgenden dargestellten Ansätze und Einzelpublikationen verbindet die Einsicht, dass diese Beziehung im Modell der Konfrontation ungenügend bestimmt ist. Bei allen unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen, bleibenden Spannungen und gegenseitigen Herausforderungen: Das Aufblühen der Disziplin von ‚Theologie und Literatur‘ wird getragen von dem Versuch einer konstruktiven Verhältnisbestimmung jenseits des Konfrontationsmodells.

## 1. Literaturwissenschaftliche Grundlegungen

Zwei große literaturtheoretische Grundschriften - verbunden mit zwei immer wieder aufgerufenen Schlagworten - prägten die ersten hermeneutischen Entfaltungen einer systematischen Betrachtung der Beziehung von Theologie und Literatur: *Erich Auerbachs* (1892-1957) Hauptstudie „Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur“ (1946) und *Albrecht Schönes* Untersuchung „Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne“ (1958), zehn Jahre später in überarbeiteter Neufassung herausgegeben. Ohne eine knappe Skizzierung der komplexen Hauptlinien ihrer Argumentation sind spätere Anschlussdiskurse kaum nachvollziehbar. Wofür also stehen die beiden Grundbegriffe „Mimesis“ und „Säkularisation“ im Kontext unserer Fragestellung?

### 1.1. Erich Auerbach: „Mimesis“ und „Figurale Methode“

In „Mimesis“ geht Erich Auerbach der Hauptfrage nach, wie Literatur Wirklichkeit adäquat abbilden kann. Er kontrastiert zunächst die homerische und die biblische Erzählweise, um so die für die abendländische Literatur entscheidende poetologische und hermeneutische Weichenstellung durch den zunehmenden Einfluss biblischer Wirklichkeitssicht herausstellen zu können. Wie lässt sich das Verfahren nachzeichnen, durch das die jüdisch-christliche Weltsicht zum Wahrnehmungs- und Deuteraster je gegenwärtiger Wirklichkeit werden kann? Die entscheidende Leistung der jüdisch-christlichen Wirklichkeitsdeutung liegt Auerbach zufolge in der Überwindung der strikten antiken Stiltrennung von erhabenem und niedrigem Stil, einer Trennung, welche realistische literarische Abbildung unmöglich machte. Auerbachs zentrale These: Erst im Kontext des Christentums ließ sich Wirklichkeit literarisch angemessen abbilden. Zum einen eben durch die Überwindung der klassisch vorgegebenen Stiltrennung: „Der eigentliche Mittelpunkt der christlichen Lehre, Inkarnation und Passion, war (...) mit dem Stiltrennungsprinzip ganz unvereinbar. (...) Dass der König der Könige wie ein gemeiner Verbrecher verhöhnt, bespien, gepeitscht und ans Kreuz geschlagen wurde - diese Erzählung vernichtet (...) die Ästhetik der Stiltrennung vollkommen; sie erzeugt einen neuen hohen Stil, der das Alltägliche keineswegs verschmäht, und der das sinnlich Realistische, ja das Hässliche, Unwürdige, körperlich Niedrige in sich aufnimmt“ (*E. Auerbach* 1959, S. 73f.).

Die angestrebte Abbildung von Realität in dieser neuen Mischung konnte sich aber zum anderen nur über ein bestimmtes hermeneutisches Verfahren durchsetzen: über das mimetische Prinzip der Typologie in Form der *figuralen Deutung*. Dieses Prinzip war ursprünglich in der Bibeldeutung und der Homilie beheimatet. Jüngere biblische Erzählungen wurden aufgrund älterer

biblischer Erzählungen ausgelegt. Vor allem in der erfüllungstypologischen, auch „allegorisch“ genannten Ausdeutung, in welchem neutestamentliche Ereignisse als Erfüllung vorheriger alttestamentlicher Ereignisse verstanden wurden, findet sich ein Grundtyp dieses hermeneutischen Verfahrens.

Dieses zunächst binnentheologische Deutungsmuster wurde nun auch in christlichen Werken der Patristik und bis weit ins Mittelalter hinein als literarisch produktives Verfahren angewendet, indem man historische Ereignisse aus biblischen Vorlagen deutete. Auerbach dazu: Das „Deuten in einem bestimmten Sinne wird zu einer allgemeinen Methode der Wirklichkeitsauffassung; die jeweils neu in den Gesichtskreis tretende fremde Welt, die sich meist so, wie sie sich unmittelbar bietet, als ganz unbrauchbar für die Verwendung innerhalb des jüdisch-religiösen Rahmens erweist, muss so gedeutet werden, dass sie sich in diesen einfügt.“ (ebd., S. 18f.) Die Deutung der Wirklichkeit wird demnach an das vorgegebene biblische Wahrnehmungsraster angepasst. Die traditionelle Deutungsvorgabe scheint dabei zunächst die jeweils neu betrachtete Wirklichkeit zu dominieren. Doch auch der Ursprungspol bleibt in diesem Deutungsprozess nicht unveränderlich gleich: „Während also einerseits die Wirklichkeit des Alten Testaments als volle Wahrheit mit dem Anspruch auf Alleinherrschaft auftritt, zwingt sie eben dieser Anspruch zu einer ständigen deutenden Veränderung des eigenen Inhalts.“ (ebd., S. 19) Die jeweils neu wahrgenommene Wirklichkeit regt also auch zu einer ständigen dynamischen Selbstüberprüfung der Deutungskategorien an. Als Grundtypus der literarischen Darstellung von Wirklichkeit zeichnet sich die biblische Sicht so aus durch „Hervorhebung einiger, Verdunkelung anderer Teile, Abgerissenheit, suggestive Wirkung des Unausgesprochenen, Hintergründlichkeit, Vieldeutigkeit und Deutungsbedürftigkeit, weltgeschichtlicher Anspruch, Ausbildung der Vorstellung vom geschichtlich werdenden und Vertiefung des Problematischen.“ (ebd., S. 26)

Die damit bereits in groben Zügen skizzierte „figurale Methode“ - so Auerbach in „Mimesis“ im Rückgriff auf einen eigenen Aufsatz von 1938, der hier aufgenommen wird - „stellt einen Zusammenhang zwischen zwei Geschehnissen oder Personen her, in dem eines von ihnen nicht nur sich selbst, sondern auch das andere bedeutet, das andere dagegen das eine einschließt oder erfüllt. Beide Pole der Figur sind zeitlich getrennt, liegen aber beide, als wirkliche Vorgänge oder Gestalten, innerhalb der Zeit (...) und nur das Verständnis (...) ihres Zusammenhangs ist ein geistiger Akt.“ (ebd., S. 75). In der Auslegung von *Dorothee Sölle*: „Der Zusammenhang zwischen den beiden Vorgängen oder auch Personen wird nicht von der zeitlichen oder kausalen Entwicklung her verstanden, sondern er liegt in der Bedeutung des einen Pols, der veritas oder des antitypus, der den anderen, die figura oder den typus, trägt, erhellt, verständlich macht“ (*D. Sölle* 1973, S. 50). Der Zusammenhang zwischen den beiden Polen wird dabei von Auerbach explizit theo-

logisch bestimmt: Das „Jetzt und Hier ist nicht mehr Glied eines irdischen Ablaufs, sondern es ist zugleich ein schon immer Gewesenes und ein sich in Zukunft Erfüllendes; und eigentlich, vor Gottes Auge, ist es schon ein Ewiges, Jederzeitliches, im fragmentarischen Erdgeschehen schon Vollendetes.“ (E. Auerbach 1959, S. 75) Konsequenterweise ist die Berücksichtigung der jeweils konkreten geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit für die dem Prinzip der Figuralität verpflichteten Deutung weitgehend unerheblich.

Das Mimesis-Konzept ist zwischenzeitlich erheblich weiterentwickelt und modifiziert worden (vgl. etwa W. Braungart 1996, S. 234-252; V. Schlör 1998, S. 11-164). Einige für die Begegnung von Literatur und Theologie maßgeblichen Impulse wurden jedoch von Auerbach angeregt. In Bezug auf die Ablösung von klassischen literarischen Idealen und Normvorgaben sieht dieser ja große Parallelen zwischen dem mimetischen Stil christlicher Prägung und der Herausbildung des modernen literarischen Realismus, auch wenn sich diese Entwicklungen „unter ganz verschiedenen Bedingungen vollzogen und ganz verschiedene Ergebnisse gezeitigt haben“ (E. Auerbach 1959, S. 516). Gerade deshalb bietet sich das von Auerbach wiederentdeckte doppelpolige hermeneutische Verfahren der figuralen Methode als Interpretationsgrundlage für theologisch-literarische Deutungen auch nach wie vor an - sei es im Fall der direkten literarischen Bibelrezeption, sei es aber auch im Blick auf indirekte Spiegelungen biblisch-theologischer Muster auf einer tieferen Ebene. „Der Ansatz Auerbachs“ - schreibt Karl-Josef Kuschel in seiner Studie über „Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur“ - „wurde nach 1945 für die Christus-Interpretation in außerbiblichen Texten fruchtbar gemacht“ (K.-J. Kuschel 1978, S. 16). Aber nicht nur dort: ‚Typologie‘ wird geradezu zu einem theoretisch breit ausdifferenzierten und praktisch vielfach fruchtbar gemachten Grundkonzept von „Hermeneutik und Textproduktion“ (V. Hartmann 1998, S. 38-67) im 20. Jahrhundert. Davon wird später zu berichten sein. Zunächst jedoch zu einer weiteren Grundstudie, die in Teilen auf Auerbachs Ansatz aufbaut.

## 1.2. Albrecht Schöne: „Säkularisation als sprachbildende Kraft“

Albrecht Schöne versucht in seiner Studie über die Dichtung deutscher Pfarrersöhne - konkret bezieht er sich auf Andreas Gryphius, Jakob Michael Reinhold Lenz, Jeremias Gotthelf, Gottfried August Bürger und Gottfried Benn - aufzuzeigen, dass „die Erkenntnis von Säkularisationsphänomenen (...) für die Auslegung dichterischer Texte wichtig werden“ (A. Schöne 1968, S. 33) kann. Säkularisation, dieser „umstrittene, mehrdeutige und darin fruchtbare Begriff“ (D. Sölle 1973, S. 62), wird von Schöne als wertfreier kulturtheoretischer Beschreibungsbegriff verwendet. „Säkularisation meint Sprachübertragung“ (A. Schöne 1968, S. 285). Der Begriff erweist sich in

dem hier gemeinten Sinne dann als sinnvoll, „wenn Worte und Wendungen, sprachliche Formen, Figuren, Bilder, Motive aus dem religiösen Sprachbereich, in dem sie geprägt oder doch überformt und mit spezifischem Sinn begabt worden sind, herausgelöst und dichterischem Gebrauch überantwortet werden“ (ebd., S. 26). Es geht also um „Übertragungen sprachlicher Bestände aus der Bibel, dem Gesangbuch, der Liturgie in den Sprachzusammenhang einer nicht zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmten Dichtung“ (ebd., S. 30).

Im Schlussteil seiner grundlegenden Studie skizziert Schöne eine „Typologie der Säkularisierungsformen“ (ebd., S. 268), mit deren Hilfe die Funktion säkularisierter Sprachformen in literarischen Texten bestimmt werden kann. Säkularisierung zeigt sich zunächst in Formen von „Parodie“, welche „im Dienste humoristischer, satirischer, polemischer Absichten“ wirkt, und die aus „der Spannung zwischen heterogenen Stilebenen“ entsteht, „die miteinander gegeben werden müssen und deren Höhenunterschied die Wirkungsenergien“ erzeugt (ebd., 269f.). Eine der Parodie nahe stehende Form der literarischen Säkularisierung ist die „Blasphemie“, angesichts sich ändernder Wirkungsweisen bestimmbar nur von der „Wirkungsabsicht des Autors“ (ebd., S. 272). Parodie wie Blasphemie verdeutlichen dabei einen zentralen Grundzug jeglicher säkularisierender Rezeption: „Wohl aber“, so Schöne, „haftet im Grunde *jeder* dichterischen Verwendung, Usurpation und Profanierung kultischer Sprache ein mehr oder minder starker blasphemischer oder parodistischer Zug, der zwar keineswegs zu allen Zeiten und für alle Leser deutlich wird (...), der aber den Tempelraub der Säkularisation begleitet, auch wenn er nicht ins Bewusstsein tritt. Denn eine der entscheidenden Herausforderungen zu säkularisierender Gestaltung stammt aus der Einsicht in die außergewöhnliche, ja einzigartige Bedeutung religiöser Sprache - die nun gerade *durch* Wiederholung und Übertragung verletzt und aufgehoben wird.“ (ebd., S. 273)

Ein weiteres Verfahren sieht Schöne in der „postfiguralen Gestaltung“ (ebd., S. 274) im Blick auf menschliche Figuren oder exemplarische Begebenheiten. Diese hatte er zuvor - in Berufung auf *Auerbach* - in seiner Studie mehrmals verdeutlicht und konkretisiert als „Verfahren einer figuralen Textauslegung“ (ebd., S. 88) im dichterischen Bereich, in welchem „dem Kunstwerk jene Bedeutungskraft und Wirkungsgewalt“ übertragen wird, die „den religiösen Modellformen kraft ihres ursprünglichen Gehaltes innewohnen“ (ebd., S. 90). Davon abzuheben ist die „Verweisungstechnik“, die nicht auf Identität von Modell und Figur abzielt, sondern auf „Parallelismen, die zwischen zwei verschiedenen (und in ihrer Unterschiedenheit erhaltenen) Bereichen Verbindungen stiften und Bezüge herstellen“ (ebd., S. 287). Im Begriff der „Kontrafaktur“ fasst man einerseits Phänomene der „Umdichtung eines weltlichen Liedes in ein religiöses Lied“ („geistliche Kontrafaktur“, ebd., S.

289) zusammen, umgekehrt die Umdichtung eines geistlichen Liedes in ein weltliches („weltliche Kontrafaktur“, ebd., S. 292). In beiden Fällen bleiben zwar „Wortlaut, Sprachform, Szenenbau des Modells (...) erhalten, aber die Gestalt dessen, der diese Sprache spricht oder dem sie gilt, wird ausgetauscht.“ (ebd.) Als letzte, nur „mit äußerster Vorsicht“ zu verwendende Kategorie nennt Schöne den „Begriff des Ersatzes“ (ebd., S. 298), der Formen des Ausgleichs für als untauglich erkannte Traditionen benennt.

Mit diesem Begriffsspektrum - Parodie, Blasphemie, postfigurale Gestaltung, Verweis, Kontrafaktur und Ersatz - bietet Schöne ein über das Mimesis-Konzept der figurativen Methode hinausgehendes Deutungsraaster an, mit dessen Hilfe man Texte des theologisch-literarischen Spektrums betrachten kann. Noch im Jahr 2000 konnte Schöne selbst den Ertrag seines Ansatzes wie folgt würdigen: „Eher doch verbirgt sich Theologie in Dichtwerken, die von weltlichen Dingen handeln, dabei aber vom Sprachgebrauch religiöser Texte zehren.“ Diese „haben mit vielfältig produktiven Impulsen eingewirkt auf die säkulare Literatur, haben Spuren von unabsehbarer Reichweite in ihr hinterlassen. Denn was man da fallweise und eben zu ganz anderen Zwecken aus den Schatzkammern der heiligen Schriften entleihen konnte an Sprachformen und Redeweisen, an Bildern und Motiven, Figuren und Geschehnissen, besaß eine unschätzbare Mitgift: es war im hochgespannten Kraftfeld der Religiosität aufgeladen worden mit Bedeutungs- und Wirkungsenergien, die sich in weltliche Dichtung transformieren ließen.“ Wie weit reicht diese Ausstrahlungskraft? „Das gilt auch dort, wo solche säkularisierenden Transformationen ihren religiösen Herkunftsbereich nicht unangetastet lassen, vielmehr - theologieverdrossen, religionskritisch, kirchenfeindlich - gegen ihn eingesetzt werden. Noch was man als diffamierende Parodie oder Blasphemie zu verstehen geneigt ist, selbst die Lästerung und der Frevel leben von der Dignität dessen, an dem gefrevelt wird (und bezeugen sie, wie widerwillig auch immer).“ (A. Schöne 2000, S. 8) - Besser kann man die Grundthese von „Säkularisation als sprachbildende Kraft“ nicht zusammenfassen.

Beide Ansätze, der von Auerbach wie der von Schöne, sind im Folgenden aufgegriffen, dabei jedoch in ihren Einseitigkeiten immer wieder kritisiert und differenziert worden. Als Paradigmen verdeutlichen sie jedoch aus literaturwissenschaftlicher Sicht das Spannungs- und Konkurrenzverhältnis, in dem Theologie und Literatur über Jahrhunderte gedeutet wurden. Wie aber wurde dieses Verhältnis von theologischer Seite aus betrachtet, sofern nicht das Konfrontationsmodell vorherrschte? Da die wissenschaftliche Entwicklung bis in die 70er Jahre hinein - zum Teil darüber hinaus - weitgehend in konfessioneller Eigenständigkeit erfolgte, legt sich zunächst ein getrennter Blick auf die Entwicklungswege in den beiden christlichen Großkonfessionen nahe.

## 2. Evangelische Grundpositionen

Gerade in der evangelischen Theologie findet sich eine breit bezeugte Tradition der scharfen Trennung zwischen Kultur und Glauben. Bei allem Wissen um den engen „Zusammenhang von neuerer deutscher Literatur und Protestantismus“ (J. Rohls/G. Wenz 2004, S. 12) öffnete man sich nur zögerlich für die Literatur der Moderne, und wenn, dann zunächst vor allem für Werke der christlichen Literatur. In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts finden sich so durchaus immer wieder Annäherungen an den Bereich von Theologie und Literatur, es kam jedoch „kaum zu grundsätzlichen Aufarbeitungen des Problems“ (H. Schröer 1991, S. 296).

Exemplarisch lässt sich diese Tendenz am besonderen Interesse für das Werk Dostojewskis aufzeigen: 1921 hatte *Eduard Thurneysen* seine viel beachtete Studie über den russischen Erzähler veröffentlicht. In den eigenen Grundfesten von der Lektüre erschüttert, interessiert ihn Dostojewski als Dichter, der „das tiefste Misstrauen gegen das zur Kirche gewordene Christentum in sich getragen“ habe, und doch gerade den in der Kirche „rein erhaltenen Rückverweis auf die kompromissfreie Urgeschichte des Christentums“ (E. Thurneysen 1963, S. 7) innig geliebt und literarisch gestaltet habe. In dieser Charakterisierung klingt eben nicht kulturprotestantische Synthese, sondern eher das reformatorisch-barthianische Grundinteresse des theologischen Deuters an. Mit *Romano Guardini* wird 1932 ein weiterer bedeutender, dieses Mal katholischer Theologe Dostojewskis Faszination nachspüren, dazu später an anderer Stelle mehr. Doch 1957 befasste sich mit *Martin Doerne* ein weiterer evangelisch-systematischer Theologe gerade mit dem Werk dieses Schriftstellers, schließlich gewinne „Dostojewskijs christliches Dichtertum“ seine „Eigenart und Anredekraft in der beständigen Mit-Gegenwart“ des „atheistischen Gesprächspartners“ (M. Doerne 1957, S. 4). 1969 wird Doerne ein Buch mit einem Vergleich der „christlichen Utopien“ Tolstojs und Dostojewskis folgen lassen. Deutlich in all dem: Die Tendenz der Konzentration auf spezifisch christliche Literatur - wenn auch in der kirchenkritischen und theologisch herausfordernden Form eines Dostojewski - hielt bis in die 50er Jahre vor.

### 2.1. Paul Tillich: „Theologie der Kultur“ und „Korrelation“

Weitaus bedeutsamer für die Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Literatur wurde der grundlegende kulturtheologische Ansatz von *Paul Tillich* (1886-1965). In dem frühen Aufsatz „Über die Idee einer Theologie der Kultur“ (1919) hatte er grundlegend das Verhältnis von Theologie und Kultur neu zu definieren versucht. Jenseits der bislang üblichen Verhältnisbestimmungen in den Begriffen von Autonomie oder Heteronomie der Kultur

deutet er diese Beziehung im Begriff der Theonomie. Von diesem Konzept her sei der Entwurf einer „Kulturtheologie“ zu verfolgen, denn nur diese „leistet eine allgemeine religiöse Analyse sämtlicher Kulturschöpfungen“ (P. Tillich 1967, S. 20). In „Religion und Kultur“ (1948) konkretisiert er seine Ausführungen im Kontext des von ihm entworfenen allgemeinen Religionsbegriffs. Die „Theologie der Kultur“ könne „die Kluft zwischen Religion und Kultur“ überbrücken, wenn man Religion verstehe als „unbedingtes Angangensein“, als „Zustand des Ergriffenseins von etwas Unbedingtem, Heiligem, Absolutem“. Denn so verstanden „gibt sie jeder Kultur Sinn, Ernst und Tiefe und schafft aus dem kulturellen Material eine eigene religiöse Kultur“ (ebd., S. 86). Als Konsequenz des Zusammendenkens von göttlicher und weltlicher Sphäre kann Tillich später in seinem Essay über „Aspekte einer religiösen Analyse der Kultur“ (1959) zugespitzt nicht nur postulieren, dass „die Kluft zwischen einer heiligen und einer profanen Sphäre im Prinzip aufgehoben ist“, sondern griffig formulieren: „Religion ist die Substanz der Kultur und Kultur die Form der Religion.“ (ebd., S. 101f.) Der Vorwurf, Tillich folge mit solchen Vorstellungen einem „idealistischen Verständnis der Kultur“, welches das „faktische Elend“ und die Not ignoriere, welche „Kultur immer auch“ (A. Grözinger 1987, S. 78) bedeute, muss hier ein nicht weiter überprüfter Hinweis bleiben.

Entscheidend für unsere Fragestellung: Im Konzept der Korrelation gelingt es Tillich später, diese Beziehung von Kultur und Religion weniger harmonisch-integrativ als relational-verbunden zu verstehen. Korrelation - für Tillich hermeneutisches Grundprinzip jeglicher systematischen Theologie - definiert er wie folgt: „Die Methode der Korrelation erklärt die Inhalte des christlichen Glaubens durch existentielles Fragen und theologisches Antworten in wechselseitiger Abhängigkeit.“ Das zieht einen methodischen Doppelschritt für Theologietreibende nach sich: „Die Theologie formuliert die in der menschlichen Existenz beschlossenen Fragen, und die Theologie formuliert die in der göttlichen Selbstbekundung liegenden Antworten in Richtung der Fragen, die in der menschlichen Existenz liegen.“ (P. Tillich 1951, S. 74f.) Das Problem: Wie gelangt man zu einer Ausformulierung dieser „Fragen, die in der menschlichen Existenz liegen“? Für Tillich war klar, dass auch „Bilder, Gedichte und Musik“ in diesem Sinne genuine Gegenstände von Theologie sein können, aber explizit „nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer ästhetischen Form, sondern im Hinblick auf ihre Fähigkeit, durch ihre ästhetische Form gewisse Aspekte dessen auszudrücken, was uns unbedingt angeht“ (ebd., S. 21). Noch einmal positiv gewendet: „Die Analyse der menschlichen Situation bedient sich des Materials, das die menschliche Selbstinterpretation auf allen Kulturgebieten verfügbar gemacht hat. Die Philosophie trägt dazu bei“ - und nun explizit genannt - „ebenso die Dichtkunst, die dramatische und epische Literatur“ (ebd., S. 77). Literatur ist also als „etwas Vorläufiges“ (ebd., S. 20)

Teil „menschlicher Selbstinterpretation“ und als solcher deshalb theologischer Analysegegenstand, weil sie hilft, die menschliche Situation als existentielle Fragedimension zu beleuchten, auf welche die christliche Botschaft die verlässlichen Antworten gibt.

Welche Methode legt sich Tillich zufolge nun für eine derartige Analyse der Kultur nahe? Antwort: „Der Schlüssel zum theologischen Verständnis einer Kulturschöpfung ist ihr Stil.“ (ebd., S. 50) Solche „Stilkunde“ - so räumt er ein - „ist im selben Maße Kunst wie Wissenschaft, und es bedarf religiöser Intuition, um in die Tiefe eines Stils zu schauen und auf die Ebene durchzudringen, wo die Beziehung zum Unbedingten in ihren treibenden Kräften sichtbar wird.“ Dann jedoch deutlich als Anforderungsprofil benannt: „Das jedoch sind die Forderungen, die an den theologischen Kulturhistoriker gestellt werden, und in Erfüllung dieser Aufgabe erschließt er der systematischen Theologie eine schöpferische Quelle.“ (ebd., S. 51) Kunst in all ihren Erscheinungsformen erschließt also nach Tillich eine originäre Erkenntnis-sphäre. In „Die religiöse Deutung der Gegenwart“ (1926) konkretisiert er diesen Gedanken noch einmal: Die Kunst „zeigt an, wie beschaffen eine Geisteslage ist; sie zeigt es unmittelbarer, direkter an als die Wissenschaft (...) Sie hat etwas Offenbarerisches in ihren Symbolen, während die wissenschaftliche Begriffsbildung das Symbolische zurückdrängen muss zugunsten der sachlichen Angemessenheit. Die Wissenschaft ist wichtiger für das Werden einer Geisteslage, die Kunst ist wichtiger für ihre Erkenntnis.“ (P. Tillich 1968, S. 33) „Dichtung“, so Tillich weiter, wirke dabei auf die „religiöse Lage einer Zeit kraft der Überlegenheit des Wortes über Linie und Farbe direkter und umfassender“ als die bildende Kunst. Und im Kontext der Zwanziger Jahre sieht er die Dichtung in einen „Kampf gegen den Geist der bürgerlichen Gesellschaft“ (ebd., S. 37) engagiert, „vielleicht“ gerade im Begriff „sich zu einem gläubigen Realismus zu entwickeln“ (ebd., S. 40). Allgemein gesagt: Literatur - zu erschließen über Stilkunde, aber nicht zu analysieren unter ästhetischen Gesichtspunkten - ist für Tillich vor allem ein authentischer, direkter, darin offenbarerischer Zugang zur Geisteslage einer Gesellschaft. Mit ihrer Hilfe sind die entscheidenden existenziellen Fragen zu formulieren, auf welche die Theologie korrelativ Antworten geben muss und kann.

## 2.2. Frage-Antwort: Das Deuteschema des „Kulturprotestantismus“

Der Ansatz Tillichs lässt sich in den Kontext einer Position einordnen, die sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts in der evangelischen Tradition etablierte: jene Position, die man mit dem später geprägten, zunächst als polemische Fremdbestimmung verwendeten Begriff des ‚Kulturprotestantismus‘ bezeichnen kann. Hinter diesem bis heute umstrittenen Begriff verbergen sich

höchst unterschiedliche theologische Richtungen, die ein zentrales Merkmal teilen und den Begriff als Sammelbezeichnung dadurch rechtfertigen. Das allen zum Kulturprotestantismus gerechneten Gruppierungen und Positionen Gemeinsame besteht darin, dass sie sich um den Ausgleich von Kultur und Christentum bemühen, unter der Voraussetzung, dass die moderne Kultur nicht etwas Schlechtes oder Verwerfliches ist. *Friedrich Wilhelm Graf* umschreibt den ‚Kulturprotestantismus‘ in seinem 2001 erschienenen Lexikonartikel in der aktuellen dritten Auflage von ‚Religion in Geschichte und Gegenwart‘ als „eine gedachte kulturelle Ordnung, in der Glaube und Vernunft, protestantischer Berufsbegriff und modern-kulturelle Weltbemächtigung mediatisiert sind“, so dass die „Freiheit von Wissenschaft (...) und Kunst“ (*F. W. Graf* 2001, Sp. 1851) als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Ein grundlegend verbindender Zug in den unterschiedlichsten Ausprägungen der theologischen Ansätze, die man unter diesem Begriff subsumieren kann, liegt fast stets in der Behauptung einer inneren Identität künstlerischen und religiösen Erlebens. Die zugrunde liegende Vorstellung kann als die Annahme einer direkten und „linearen, notwendigen Fortsetzung der ästhetischen Ergriffenheit in eine Glaubenserfahrung im christlichen Sinne“ (*H.-E. Bahr* 1961, S. 38) hinein verstanden werden.

Angeregt durch Tillichs kulturtheologische Impulse entwickelte sich eine eigenständige Auseinandersetzung mit literarischen Texten, die bis heute als ein Grundmodell der Verhältnisbestimmung von ‚Theologie und Literatur‘ dient. Zunächst war das Aufblühen dieser Disziplin in Amerika unter *Nathan R. Scott* und *Amos N. Wilder* ganz maßgeblich von Tillichs Impulsen bestimmt. Im deutschsprachigen Bereich stehen seit Beginn der 60er Jahre vor allem zwei Namen für eine existenzial-praktische Wahrnehmung der Literatur in vergleichbarem Geist: *Hans Jürgen Baden* (1911-1988) und *Friedrich Hahn* (1910-1985). Baden veröffentlichte zahlreiche Bände über Literatur unter religiösen und philosophischen Gesichtspunkten. Wie es der Titel seiner einflussreichen Essaysammlung von 1963 „Der verschwiegene Gott“ verrät, geht es ihm eben nicht mehr um jene Literatur, in welcher sich das christliche Dogma bestätigend widerspiegelt, sondern um zeitgenössische Brechungen des Religiösen und der Gottesfrage. „Was ist der Mensch?“ (*H. J. Baden* 1963, S. 9): Unter der Perspektive dieses „alterslosen Themas“ sichtet und deutet er zeitgenössische literarische Werke und Lebensläufe herausragender SchriftstellerInnen „im Vorfeld des Ewigen“ (ebd., S. 8). Nicht um eine theoretische Durchdringung des Feldes von ‚Theologie und Literatur‘ geht es ihm dabei, sondern um immer wieder neue Einzelinterpretationen literarischer Werke, in denen sich das Lebens- und Zeitgefühl seiner Zeitgenossen bündelt. Die Würde jeglicher Dichtung beruht für ihn dabei auf einer theologisch begründeten Sicht: „Auf jeder bedeutenden Dichtung liegt ein Abglanz des göttlichen Schaffens, und der Dichter erweist sich im schöp-

ferischen Akt (ob er es wahrhaben will oder nicht) als Gottes Ebenbild, als imitator dei.“ (ebd., S. 116)

Friedrich Hahns Ansatz ist von vorn herein didaktisch ausgerichtet. Ihm geht es vor allem um die Möglichkeiten, mit Hilfe literarischer Texte religionspädagogisch arbeiten zu können. Auch hier gibt der Titel einer frühen Publikation die zentralen Hinweise: „Moderne Literatur im kirchlichen Unterricht“ (1963). Drei Ziele gibt Hahn an, warum es sinnvoll sein kann, sich im Rahmen religiöser Bildung mit moderner Literatur zu beschäftigen: Sie „kann zur Klärung der eigenen Position und der meiner Zeitgenossen beitragen“; sie kann „zur Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Geist der Zeit (...) zurüsten“; schließlich können die „Stimmen moderner Dichter den Menschen der Gegenwart in seiner Sprache zum Evangelium rufen“, wenn sie „zur Dolmetscherin der biblischen Botschaft“ werden (F. Hahn 1963, S. 11). Im Kern zielt Hahn in seinen vielfach eingesetzten Veröffentlichungen darauf ab, „große Lebensfragen im Textvergleich“ zu erschließen - so der Untertitel seines wirkmächtigsten Buches „Bibel und moderne Literatur“ von 1966. Biblische und theologische Existenzdeutungen werden nebeneinander gestellt, um sich so gegenseitig neu zu beleuchten. Die literarischen Texte treten dabei freilich „in ein dienendes Verhältnis“ (H. Schröer 1972, S. 30) zur biblischen Botschaft. Hahns Modell der theologischen Literaturbetrachtung kann so als das „kerygmatisch-existentielle“ (ebd., S. 23) bezeichnet werden. Baden und Hahn setzen so bei den von Tillich formulierten Grundlegungen an, reduzieren jedoch tendenziell den Kerngedanken von Korrelation wie folgt: Literarische Texte werden als authentische, ästhetisch gefilterte Zeugnisse von existentiellen Fragen angesehen, die in Konfrontation mit den Texten des Glaubens den angezielten korrelativen Wechselprozess auslösen. Thomas Kucharz hat in seiner Untersuchung zur Bedeutung von Literatur im Werk großer evangelischer Theologen nachgewiesen, dass dieser Ansatz grundsätzlich durchaus auf Einschätzungen Tillichs im Rahmen seiner ‚Theologie der Kultur‘ selbst zurückgeführt werden kann, denn: Tillich sah „in der Kunst, der Philosophie, aber auch der Literatur den genuinen Ausdruck der menschlichen Situation, auf die der Glaube zu antworten hat“ (Th. Kucharz 1995, S. 290). Die bloße methodische Reduktion auf ein Schema von Frage (Literatur) und Antwort (Theologie) stellt jedoch eine unangemessene Reduktion des umfassenderen und differenzierenderen korrelativen Modells dar, das folglich in der späteren religionspädagogischen Diskussion neue Ausformungen erfahren sollte. Aus heutiger, freilich historisch zu falsifizierender Sicht kann Hahns Ansatz so als „typisches Beispiel dafür“ angeführt werden, dass häufig diejenigen, „die am lautesten vor der Instrumentalisierung der Literatur warnen“, diese „am eifrigsten betreiben“ (J. Bauke-Rüegg 2004, S. 11).

Die Konsequenzen einer hermeneutisch noch weitgehend unreflektierten theologisch verorteten Deutung von Literatur in diesem vermeintlich ‚korrelativen‘ Schema von ‚Frage und Antwort‘ ließe sich exemplarisch an mehreren Werken aus den 60er Jahren zeigen (vgl. etwa: *L. W. Kahn* 1964; *H. Blanke* 1966; *H. Heidepriem* 1966). Sie stimmen strukturell darin überein, sich zunächst durchaus (weitgehend) vorbehaltlos auf die Literatur ihrer Gegenwart einzulassen und die vielfältigen Stimmen der zeitgenössischen AutorInnen in ihrer Sperrigkeit und Härte unverstellt zu Wort kommen zu lassen. Darin liegt ihr bleibender Wert. Die Fragwürdigkeit - zumindest vom heutigen Stand der Diskussion aus - liegt darin, dass hier „einfach ein dogmatisches Schema auf die Dichtung“ (*H. Schröer* 1972, S. 23) übertragen wird. Ein Beispiel für diese Tradition: *Heinz Beckmann* präsentiert in „Godot oder Hiob. Glaubensfragen in der modernen Literatur“ (1965) ein überzeugendes Spektrum jener Literatur, in welcher die Grunderschütterungen der Kriegsgenerationen authentisch in Sprache gerinnen. Aber wie geht ein Christ mit dem Szenario dieser Erschütterungserfahrungen um? Nun, so Beckmann, diese Literatur sei zwar weitgehend eine „Literatur des Unglaubens, des Fatalismus und des Nihilismus“, aber gerade so „proviziert“ sie „Glauben, und zwar einfach schon dadurch, dass die Fragen dieser Literatur in ihrer Radikalität überhaupt nur noch mit Glauben zu beantworten sind“ (*H. Beckmann* 1965, S. 38f.). Das von Tillich her vertraute und bei Hahn durchgängig praktizierte Verfahren schimmert erneut durch: Die Literatur stellt - ganz authentisch und bis ins Letzte herausfordernd - die Fragen, die Theologie (und nur sie!) gibt die Antworten. Ja, funktional noch verschärft: Die so drastisch gestellten Fragen provozieren und produzieren diesen Glauben!

Anders in *Hartmut Sierigs* Buch „Narren und Totentänzer. Eine theologische Interpretation moderner Dramatik“ (1968). Sierig breitet einen Überblick über das Drama seiner Zeit aus, legt als spezifisches Wertungsraster jedoch seine eigene theologische Interpretation an. Was kennzeichnet diese Art der Deutung? - „Theologische Interpretation sucht den Menschen in seiner gottlosen Vorfindlichkeit und in der Identität der Übereinstimmung mit dem Gott, der die Welt und den Menschen veränderte.“ Voraussetzung dafür wird der „Tatbestand einer offenkundigen Parallelität der Erscheinungen in Theologie und Theater der Gegenwart“ (*H. Sierig* 1968, S. 9f.). Konsequenz der behaupteten „offenkundigen Parallelität“: In seinen Deutungen geht Sierig von theologischem Vokabular aus, von theologischen Deutemustern, um die Dramen von hierher ein- und zuzuordnen. Das Erkenntnisraster ist theologisch vorgeprägt, auch die Erkenntnisprozesse orientieren sich an der damit vorgegebenen Ebene. Dass etwa Becketts „Warten auf Godot“ einlinig zu einem Warten auf Gott werden muss, und das Drama als Ganzes allein als „Parabel der sogenannten Parusieverzögerung“ (ebd., S. 118) gedeutet wird, ist genauso naheliegend wie falsch. Schon kurz nach Erscheinen dieser Stu-

die hatte *Dorothee Sölle* mit Recht angemahnt: „Die Untersuchung lässt sich methodisch nicht auf ihren Gegenstand ein, sondern fragt ihn von außen ab (...) zu früh, zu rasch, zu unübersetzt. (...) Sierig insistiert auf den theologischen Vokabeln, statt auf den Sachen zu insistieren.“ (*D. Sölle* 1969, S. 304f.) Wie aber sind solche hermeneutischen Fragwürdigkeiten in der wissenschaftlichen Betrachtung von ‚Theologie und Literatur‘ zu vermeiden?

### 2.3. Hans-Eckehard Bahr: „Poiesis“ - Profanität aller Künste

Der neben Tillich zweite grundlegende theoretische Ansatz zur wissenschaftlichen Bestimmung der Beziehung von ‚Theologie und Literatur‘ findet sich in der 1961 veröffentlichten Studie von *Hans-Eckehard Bahr* (\*1928): „Poiesis. Theologische Untersuchungen der Kunst“. Zwar steht hier die Dichtkunst nicht im Mittelpunkt, der Grundansatz hat jedoch entscheidende Konsequenzen für den Bereich von ‚Theologie und Literatur‘. Für Tillich und seine kulturprotestantisch orientierten Schüler lag der primäre Wert von Literatur darin, den anthropologischen Fragehorizont zu erhellen, der dann jedoch ausschließlich binnentheologisch zu beantworten sei. Im Bestreben „über das von Tillich Erarbeitete hinauszugelangen“ (*H.-E. Bahr* 1961, S. 54), setzt Bahr nun ganz anders an. Im gedanklichen Anschluss an den freilich nur am Rande zitierten Ansatz von Auerbach argumentiert er nach einer systematischen Sichtung der bisher vorliegenden Ansätze primär inkarnatorisch und legt so eine „streng christologische Ästhetik“ (*A. Grözinger* 1987, S. 85) vor. Inspiriert von einem kleinen frühen Aufsatz des Dichterpfarrers *Kurt Marti* (\*1921) über die „Befreiung der bildenden Künste zur Profanität“ durch Christus (vgl. *K. Marti* 1958) führt Bahr nun aus: Vom Heilsereignis in Jesus Christus ausgehend haben alle Unterscheidungen zwischen ‚sakraler‘ und ‚profaner‘ Kunst ihre Berechtigung verloren. Nicht mehr der ‚heilige Raum‘ des Tempels steht nun im Zentrum, sondern das überall in der Welt wirksame personale Prinzip der Inkarnation. In Bahrs komplexer Diktion: „Gottes Eintreten in die Sichtbarkeit bedeutet, dass auch die sichtbare Gestalt, das leibhaftig Konkrete unserer Welt eine neue Dignität bekommt. Das Heimischwerden Gottes in der profanen Welt nötigt uns, die Formen dieser Welt unbefangen von Gott entgegenzunehmen und allen nichtchristlich griechischen Separationen (...) entschieden entgegenzutreten.“ (*H.-E. Bahr* 1961, S. 246) Gott ist diesem Verständnis zufolge in der Welt präsent. Und alle Werke dieser Welt sind nun unterschiedslos ‚profan‘, aber gerade nicht im Sinne einer Abwertung, sondern einer christologisch bedingten Aufwertung: „Seit Christus wird alle Kunst grundsätzlich profan. (...) Christus bedeutet also die Freigabe der wirklichen, der profanen Welt als Spielraum der Kunst.“ (ebd., S. 247)

Konsequent betrachtet Bahr in seiner - eher der Kunst allgemein, und darin zuvorderst der bildenden Kunst gewidmeten - Studie auch die Literatur. Was sei das Spezifikum der ‚christlichen Literatur‘ seiner Gegenwart - er nennt Namen wie *Böll, Eliot, Waugh, Mistral, Bernanos* und *le Fort*? Sie seien „im strengen Sinne nicht mehr geistliche, sondern wesentlich weltliche Dichter“: „Indem sie sich ganz in die Weltlichkeit einlassen und die Diesseitigkeit als Schauplatz ihrer Dichtung nicht verlassen, folgen sie dem Strukturgesetz der Inkarnation“ (ebd., S. 248). Aus dieser Sicht bekommt aber grundsätzlich jegliche Form von Kunst als authentisches Werk dieser Welt ihren eigenen Wert.

Die praktische Ausformulierung der Konsequenz eines solchen Ansatzes übernahm zwei Jahre später *Kurt Marti*, der ja bereits 1958 einen ersten Grundaufsatz zum Verhältnis von Theologie und Kunst veröffentlicht hatte, sich nun aber ausführlich zur spezifischen Frage nach ‚Theologie und Literatur‘ äußert. Der zentrale, oft zitierte Angelpunkt seiner Ausführungen: „Literatur ist Lob der Sprache. Moderne Literatur ist im Besonderen: Lob der Sprache vor dem Horizont der Sprachlosigkeit. Damit haben wir eine Definition von Literatur gewonnen, die *alle* literarischen Texte einschließt. Zugleich hoffen wir so die theologische Funktion *aller*, auch nicht-christlicher literarischer Texte, einsichtig machen zu können.“ (*K. Marti* 1963, S. 154) Um nicht missverstanden zu werden erläutert er, dass dieses ‚Lob‘ sich zunächst rein auf die Form als solche bezieht, nicht auf etwaigen christlichen Inhalt: „Literatur als menschliche Äußerungsform, für die der Ausdruck primär, die ihrem Wesen nach, *ex opere operato*, Lob der Sprache ist, *ist* also nicht notwendig Lob des Schöpfers oder der Schöpfung.“ Aber: „Dem Christen ist es (...) erlaubt, ihre faktische Existenz im Lichte seines Glaubens zu sehen.“ (ebd., S. 160) ‚Christlichkeit‘ wird hier also nicht zum produktionsästhetischen Kriterium, vielmehr zum Phänomen der Rezeptionsästhetik.

Durch Bahrs und Martis Überlegungen öffnet sich eine neue hermeneutische Plattform, um grundsätzlich jede Form von Literatur wahr- und theologisch ernstnehmen zu können. Was unklar bleibt, ist zunächst die Frage, ob damit unterschiedslos jegliche Form von ästhetischer Gestaltung aus theologischer Sicht gleich gültig ist. In der Zuspitzung der eigenen Zielausrichtung verständlich: Die Dimensionen einer spezifisch theologischen Wertung und einer ästhetischen Qualitätsprüfung bleiben hier zunächst außen vor.

### 3. Katholische Grundpositionen

Die scharfe Trennung von menschlichen Werken und Werken des Heils, die in der evangelischen Tradition lange Zeit vorherrschend war, hat in der katholischen Tradition keine gleichwertige Entsprechung. Über die Lehre der *analogia entis* war es seit dem Mittelalter kein Problem, Gott als Schöpfer

und Erlöser auf der einen Seite und den Menschen als Künstler und Mitschöpfer auf der anderen zusammen zu denken. Der katholische Philosoph *Theodor Haecker* (1879-1945) kann so in seinem Buch über „Schönheit“ (1936) ausführen: „Kunst gehört zur Natur, zum Wesen des Menschen“. Keine Frage für ihn, dass also „die Gnade die Natur voraussetze“, das aber bedeute, dass „das Element des Übernatürlichen und der Gnade, das durch die Inkarnation, die Menschwerdung Gottes, eingeht in die christliche Kunst und dort eine hierarchische Einigung und Einheit herstellt, zur Voraussetzung hat nicht bloß die Natur in einem entleerten und abstrakten Sinne, sondern ganz konkret die Natur als *Kunst*, die Kunst als Natur (...) und den spezifischen Habitus des künstlerisch schaffenden Menschen.“ (*Th. Haecker* 1936, S. 178f.; vgl. *K. Masser* 1986) Gottes Gnadenwirken läuft in dieser Vorstellung jedem menschlichen künstlerischen Handeln voraus, umgekehrt verweist das Kunstschaffen des Menschen auf Gott.

Hintergrund solcher Vorstellungen ist ein weitgehend ungebrochenes Verhältnis von Kirche und Kunst, das spätestens seit der Säkularisierung so nicht mehr besteht. Außerdem berücksichtigen solche Überlegungen traditionell eher die anderen Künste als die Literatur, von einer eigenständigen Theorie über das Verhältnis von ‚Theologie und Literatur‘ kann hier somit noch nicht gesprochen werden. Drängender als die Frage nach einer solchen theologisch-ästhetischen Theorie war in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Erkenntnis der kulturellen Randstellung und Rückständigkeit des katholischen Milieus überhaupt. *Karl Muth* (1867-1944), ab 1903 Begründer und Herausgeber der Zeitschrift „Hochland“, hatte 1898 mit der Streitschrift „Steht die katholische Belletristik auf der Höhe der Zeit?“ unnachgiebig auf das Faktum der katholischen Provinzialität und Rückständigkeit hingewiesen. Er klagte: „Dieses ewige Widerstreben gegen die eigene Zeit, dieses beharrliche Verwerfen ihrer äußeren Weisen, dieses hilflose Verstricktsein in literarische und künstlerische Velleitäten, anstatt unser Wollen und Können in zeitgemäße Einkleidungen unter die Leute zu bringen, das muss uns schließlich geistig isolieren und um jeden bestimmenden, führenden Einfluss bringen.“ (*K. Muth* 1898, S. 81) In ihrer Studie über „Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert“ bündelt *Jutta Osinski* speziell den Angriff Muths auf die Literaturrezeption im katholischen Milieu: „Der grundsätzliche Vorwurf, den Muth der klerikaln Literaturkritik macht, ist, dass sie den katholischen Tendenzroman befördere und guthelße, indem sie ihn als ästhetisch wertvolle Literatur charakterisiere.“ Doch es gehe nicht länger an, „die Literaturkritik dem Klerus und den Jesuiten zu überlassen“ (*J. Osinski* 1993, S. 343).

Muth konnte so nicht nur eine lebhaftige Debatte entfachen, sondern zugleich Gegenmaßnahmen auf unterschiedlichsten Ebenen initiieren, wie etwa die Gründung von „Hochland“. Noch im Jahre 1950 konnte eine Zusammenstel-

lung unter dem Titel „Deutsche katholische Dichter der Gegenwart“ (herausgegeben von *Johanna Schomerus-Wagner*) erscheinen, mit dem Ziel das katholische Literaturschaffen öffentlich ins Bewusstsein zu heben und dadurch aufzuwerten. Die Bemühungen gingen insgesamt aber nicht über einen langsamen Anschluss des katholischen Milieus an die gesamtgesellschaftlich-kulturelle Entwicklung hinaus (vgl. *S. Schmidt*, 1994). Eigenständige theologisch-literarische Reflexionsansätze im katholischen Bereich waren hingegen das Werk zweier großer grenzensprengender Persönlichkeiten: *Romano Guardini* sowie *Hans Urs von Balthasar*. Was ihre ganz unterschiedlichen Werke verbindet ist der Grundcharakter: Beide Male handelt es sich um geniale Einzelentwürfe, die so sehr an der jeweiligen Persönlichkeit ausgerichtet waren, dass eine Schulenburg, eine fruchtbar weiterführende Rezeption kaum angestrebt und kaum möglich war.

### 3.1. Romano Guardini: Dichter als „Seher“

Romano Guardini (1885-1968) hatte immer schon die Berufung zum Theologen mit der Hinneigung zur Dichtung, 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.“ (*R. Guardini* 1984, S. 66f.) Diese tiefe Jugendprägung sollte später entscheidende Konsequenzen nach sich ziehen: Neben kleineren Arbeiten etwa über Dante, Goethe, Shakespeare, Wilhelm Raabe oder Mörike (vgl. *G. Fröhlich* 1998) entstehen im Laufe der Jahre und meistens über mehrere Vorstufen drei große Monographien über prägende Dichter und ihr Werk: über - wie schon erwähnt - Dostojewski (1932), Hölderlin (1939) und schließlich über Rilke (1953). Warum überhaupt die Hinwendung zur Literatur? Und 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 seine grundlegende Kritik am rationalistisch-technologischen Zweckdenken der Moderne, die nicht zufällig in die Katastrophen der Weltkriege und der Nazidiktatur hineingesteuert war. Es geht ihm in seinem gesamten Schaffen zentral darum, in diese Zeitströmung hinein die geistig-geistliche Gegenkraft des Christentums als wirkliche Alternative zu profilieren. Der Verweis auf die großen dichterisch-religiösen Denker der Geschichte hilft ihm ein solches Gegenprofil auszugestalten. Denn welches Christentum wollte Guardini als spirituelle Gegenkraft stärken? Nicht das starre System rückwärts-gewandter Theologie, das sich für ihn mit dem Konzept der

Neuscholastik verband; nicht die hierarchisch-festgefügte Form römischer Herrschaft und petrifizierter liturgischer Routine. Nein, um eine lebendige, grenzensprengende Spiritualität aufzuzeigen, um die tiefe Wirkkraft echter Geistigkeit zu demonstrieren, braucht er andere Zeugen - eben die großen literarischen Entwürfe, die er auswählt.

Dabei kommt es Guardini nicht primär darauf an explizit christliche Zeugen aufzurufen. Die von ihm näher betrachteten Schriftsteller verbindet er vielmehr in der Kategorie der ‚Seher‘, in der 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. Und warum gerade diese Autoren? *Hermann Kunisch* weist als Besonderheit der guardinischen Literaturdeutungen auf die jeweilige biographisch-persönliche (und so durchaus auch zufällige) Betroffenheit hin: „Am Anfang der Auseinandersetzung mit einer geistigen Gestalt steht bei Guardini immer das Angerührtsein, das Betroffensein von Größe, Intensität und Wertfülle.“ (*H. Kunisch* 1976, S. 10) Wie folgt führt Guardini etwa 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“ (*R. Guardini* 1939, S. 11f.). In Hölderlins Werk begegne dem Leser also nicht nur die Stimme eines genialen Menschen, sondern in der Stimme dieses ‚Sehers und Rufers‘ werde 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“ (*R. Guardini* 1958, S. 75).

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“ (*R. Guardini* 1932, S. 11). Die seherische Kraft des Schriftstellers gestaltet diese Konstellation zur Erleuchtung der menschlichen Seele allgemein. Sicher interessieren Guardini, 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 eine neue Spiritualität, ein neues tragfähiges Weltbild bewähren. Deshalb auch die Hinwendung zu Rilke, dem „vielleicht differenziertesten deutschen Dichter der endenden Neuzeit“ (*R. Guardini* 1953, S. 13). Dieser sei - wie Hölderlin - „medial veranlagt“ (ebd., S. 14) 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“ (ebd. S. 19) 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“ (ebd., S. 20). Dass dieses Religiöse ausdrücklich Formen und Aussagen annehme, die im „Widerspruch zum Christlichen“ (ebd. S. 21) 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 vollzieht, seien „Verbrennungsvorgänge, die zwar Verborgenheiten beleuchten, Schwingungen freisetzen, Resonanzen wecken - in denen aber auch etwas zerfällt, was zum Gefüge, man möchte sagen, zur Ehre der Sprache gehört“ (ebd., S. 422f.). Guardini wagt es also, die Dichtung mit der Frage nach Wahrheit zu konfrontieren und sie von dort aus zu bewerten.

Wie sehr es Guardini an einer sehr 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“ (*R. Guardini* 1939, S. 17), 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“ (ebd., S. 23). So kokettiert er fast schon damit, selbst zentrale Werke der philologischen Sekundärliteratur bewusst nicht gelesen zu haben, nimmt für sich das Recht in Anspruch, diese „Literatur auf jenes Mindestmaß beschränken zu dürfen, das nötig war, um über die Tatsachen unterrichtet zu sein“ (ebd., S. 17).

So sympathisch der Grundzug einer möglichst engen Auseinandersetzung mit den Urtexten selbst scheinen mag, diese Entscheidung zieht weitreichende Konsequenzen nach sich: Guardinis Deutungen bleiben langfristig lesenswerte Interpretationen, ihre wissenschaftliche Anschlussfähigkeit bleibt jedoch gering. Seine Literaturdeutungen stehen als Marksteine einer theologischen Rezeption, die Literatur so ernst wie möglich nimmt in dem Sinne, sie so eng wie nur irgend möglich in den theologisch-spirituellen Duktus und Kontext

hineinzunehmen. Dichter als ‚Seher‘; dichterische Werke als Zeugnisse im Dienste des göttlichen Anrufs, ja: als Werke der Offenbarung - hier wird Literatur radikal theologisch gedeutet. Zwar relativiert er 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“ (*R. Guardini* 1992, S. 242), 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“ (ebd.). Spätere Entwürfe des theologisch-literarischen Dialogs werden denn auch hier kritisch ansetzen und fragen, ob die Eigenständigkeit des ästhetischen Bereichs hier nicht auf dem theologischen Feld geopfert werde. *Theodore Ziolkowski* - stellvertretend genannt - lobt Guardinis Literaturdeutung zwar wegen ihrer „nüchternen Verbindung von sorgfältiger Textanalyse und christlicher Hermeneutik“ (*Th. Ziolkowski* 1986, S. 115) weist anhand von Guardinis Mörike-Deutung jedoch nach, dass dieser an „entscheidender Stelle (...) dem Text seinen eigenen Glauben, seine eigene Erwartung“ (ebd., S. 119) aufkrotyiert und das Religiöse dort findet, wo er es gesucht hat.

### 3.2. Hans Urs von Balthasar: „Theodramatik“ und „Herrlichkeit“

Als Student in Berlin hatte er einen Vorlesungszyklus über Kierkegaard bei dem 20 Jahre älteren Romano Guardini belegt. Nach dessen Tod wird er ein erstes umfassendes Werkportrait über seinen akademischen Lehrers vorlegen, in welchem er auch dessen Literaturdeutungen würdigt als Interesse an Gesprächspartnern „von Rang, die tiefer und ursprünglicher fragen als die andern und deshalb im Lauschenden, der zu einer Stellungnahme aufgerufen wird, auch tiefere Quellen entspringen lassen“ (*H. U. von Balthasar* 1970, S. 53). Und wie Guardini sollte er ein ganz eigenes theologisches System vorlegen, in welchem die Frage nach Ästhetik, speziell die Frage nach Literatur einen vorrangigen Platz einnehmen wird. Direkte Wirkspuren der theologisch-literarischen Ausführungen Guardinis wird man dennoch nur spärlich finden im imposanten Gesamtwerk des Schweizer *Hans Urs von Balthasar* (1905-1988). Denn wie das Werk des Älteren wird auch sein Zugang sich als ganz individueller Entwurf verstehen, als ein Werk ohne Lehrer. Und auch das Rezeptionsschicksal - zumindest im Dialogfeld von ‚Theologie und Literatur‘ - wird ähnlich verlaufen: ein Werk (fast) ohne Schüler.

Hans Urs von Balthasar hat immer wieder betont, sich vor allem als Germanist zu verstehen, erst in zweiter Linie als Theologe. In einem Gespräch mit *Michael Albus* hebt er hervor, er „habe nie einen theologischen Doktor ge-

macht“, er sei vielmehr „von Haus aus Germanist“ (*H. U. von Balthasar* 1976, S. 73). Tatsächlich hat der gebürtige Luzerner zunächst Germanistik studiert und dieses Studium mit der philologischen Promotion 1928 in Zürich abgeschlossen, bevor er in den Jesuitenorden eintreten und dort sämtliche Stufen der philosophischen und theologischen Ausbildung durchlaufen sollte. Seine umfangreiche Dissertation wird später eingehen in ein erstes dreibändiges Hauptwerk: „Die Apokalypse der deutschen Seele“ (1937/39), einer groß angelegten Überprüfung der deutschen Geistesgeschichte, welche „die Absicht verfolgt, das Erkennende und dichterische Weltgestalten der Moderne analytisch auf seine Tauglichkeit hin zu überprüfen“ sowie „das im Wesen des Menschen angelegte Transzendieren als eine Bewegung zu fassen, in der ein Transzendentes, auf das hin transzendiert wird, tatsächlich in den Blick kommt“ (*A. M. Haas* 1989, S. 390).

Herrscht in dieser „Bestandsaufnahme der eschatologischen Mystik des neuzeitlichen deutschen Geisteslebens“ (ebd., S. 392) noch ein eindeutiger Vorrang der Beschäftigung mit der Philosophie vor, so wird sich in den Folgejahren die Literatur gleichberechtigt an deren Seite schieben. In umfangreichen Bänden legte von Balthasar einen imposanten, in sich geschlossenen Versuch vor, das Ganze der christliche Theologie von der Ästhetik her neu durchzudenken. Bevor es zu den späteren großen Entwürfen einer transzendental-ästhetischen Grundbesinnung in „Herrlichkeit“ (sieben Bände von 1961-69) und einer am Strukturmuster des Dramas orientierten heilsgeschichtlichen Dogmatik in „Theodramatik“ (fünf Bände von 1973-83) kommen sollte, steht zunächst die Literatur selbst im Vordergrund.

Kernpunkt der literarischen Beschäftigung sind für von Balthasar die Werke des ‚renouveau catholique‘, jener internationalen literarischen Bewegung einer Rückbesinnung auf die Grundwerte des Katholischen, die in Frankreich ihr bleibendes Zentrum gefunden hatte. Von Balthasar - von Kindheit an deutsch und französisch sprechend - nahm sich in die Pflicht „eine Art Brückenfunktion zwischen dem deutschen und französischen Sprachraum“ (*Th. Krenski* 1995, S. 56) zu übernehmen. Er übersetzte, kommentierte und edierte zentrale Werke von *Paul Claudel* (unter ihnen das Welttheaterdrama „Der seidene Schuh“), *Charles Péguy* und anderen, verfasste eine Monographie über *Georges Bernanos* (1954). In „Herrlichkeit“ finden sich aber auch maßgebliche Ausführungen zu dem englischen Dichter *Gerard Manley Hopkins*, die exemplarisch für die grundlegend weltliterarische Offenheit von Balthasars stehen.

Warum aber überhaupt diese Zuwendung zu den Dichtern? Von Balthasar gibt offen zu, dass er „bei den großen katholischen Dichtern mehr originales und groß und in freier Landschaft wachsendes Gedankenleben“ finde „als in der etwas engbrüstigen und bei kleiner Kost genügsamen Theologie“ seiner Zeit, so in der Hinführung zum Buch über Bernanos (*H. U. von Balthasar*

1954, S. 9). Literatur als „formgewordene kirchliche Existenz“ (ebd., S. 11) dient hier - vor den Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils - der Entdeckung und Pflege von gedanklicher Freiheit und Größe.

Aber das literarische Interesse richtet sich auch auf deutschsprachige Autoren: Schon 1953 war eine Monographie über *Reinhold Schneider* erschienen, der von Balthasar den Franzosen seelenverwandt zu sein schien. Ganz eindeutig geht von Balthasar dabei von Schneider als christlichem Dichter aus, ja: er schreibt sein Buch, um „das ungewöhnlichste Werk des heutigen Deutschland zu ehren und aufzuschließen“, spezifisch zugespitzt um Schneiders christlichem Zeugnis „noch unbedenklicher Gehör zu schaffen“ (*H. U. von Balthasar* 1953, S. 10). Dass ein solcher Entwurf im Rahmen des Christentums, ja in göttlichem Auftrag erfolgt, steht für von Balthasar fest, ist für ihn Schneider doch „Künder und Darsteller dieser Auftragswahrheit“ (ebd., S. 9). Ähnlich wie Guardini - und zeitgleich mit dem evangelischen Schriftsteller und Gründer der Kulturzeitschrift ‚Ekkart‘ *Kurt Ihlenfeld*, der seine Sichtung der Literatur von 1945 bis 1950 unter den Titel „Poeten und Propheten“ stellt - benutzt auch von Balthasar die Kategorie des Propheten, um Auftrag und Amt des Dichters zu charakterisieren: „Propheten sind Beauftragte und Ausgerüstete des Geistes, ungefragt und widerwillig vielleicht, aber hineingezwungen in ihr hartes Amt. Reinhold Schneider weiß, dass er dazugehört.“ (ebd., S. 15) Das methodische Verfahren, um diesen christlich-prophetischen Entwurf vorzustellen, zeichnet sich durch eine aufschlussreiche Reduktion aus. Bewusst und transparent schreibt von Balthasar: „Manches, wie das Biographische oder die ästhetische Bewertung (...) bleibt weg.“ Es gehe einzig - so im Schneider direkt zugewidmeten Brief, welcher dem Buch vorangestellt ist, um „Ihre Idee, deren Rang und Fruchtbarkeit (...), um Ihre weisende Kraft der Stunde“ (ebd., S. 11). Mit anderen Worten: Es geht hier nicht um Schneider als Schriftsteller (‚ästhetische Bewertung‘), sondern um Schneider als öffentlichen Promotor jener Form von Christentum, die von Balthasar seinerseits schätzt und fördert.

Zwei Beobachtungen sind aufschlussreich: Einmal wird sich von Balthasar mit dem Spätwerks *Reinhold Schneiders* überwerfen. 1991 gibt er eine erweiterte Fassung „Nochmals - Reinhold Schneider“ heraus, in der sowohl die inhaltliche Ausrichtung wie die formale Gestaltung der späten autobiographischen Schriften scharf zurückgewiesen wird. Wo das Buch selbst die Distanz noch wohlwollend verschleierte und das Spätwerk durch die betonte Größe des Frühwerks gerechtfertigt wird, finden sich an anderen Orten eindeutig formulierte Einschätzungen: Er spricht von Schneider als jemandem, der „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“ (*H. U. von Balthasar* 1990, S. 57). Das priorische hermeneutische Deu-

temuster des Dichters als Bestätiger der Theologie und der Rolle als Prophet führt zur radikalen Abwertung des zuvor doch so sehr geschätzten Schriftstellers. Und zweite Beobachtung: Das Buch blendet von Anfang an die originäre, die ästhetische Frage aus, um sich allein auf die Inhalte, auf ihre Bedeutung und Bewertung zu konzentrieren. Konsequenz: Hier geht es nicht um eine dialogische Begegnung von ‚Theologie und Literatur‘, sondern um eine Einbettung von Literatur auf theologische Aussagen. Ganz analog gelangt der evangelische Theologe *Albrecht Grözinger* in seiner Studie „Praktische Theologie und Ästhetik“ (1987) zu der Einsicht, „dass von Balthasar eine autonome Ästhetik und eine ihr entsprechende autonome ästhetische Praxis letzten Endes nicht denken kann, wenn eine solche immer erst noch einer ‚wahren Bestimmung‘, von der nur die Theologie weiß, entgegengeführt werden muss.“ (*A. Grözinger* 1987, S. 214)

Mit der Konzentration auf Schneiders Werk wächst bei von Balthasar jenes Interesse, das seinen wirklich großen künftigen Wurf befruchten sollte: das Interesse am Theater. Neben Claudel fasziniert ihn Calderóns „Großes Welttheater“, aber auch andere große dramatische Entwürfe studiert er intensiv. So nimmt jene Idee Gestalt an, die ihn einige zentrale Jahre seines Schaffens umtreiben wird: die Idee einer Theologie, die sich der Kategorien des Theaters bedient. Im ersten Band zur Theodramatik (1973) nennt er die selbst gestellten Aufgaben: Es sei angebracht „eine Art *Kategorialsystem des Dramatischen* aufzustellen“ (*H. U. von Balthasar* 1973, S. 116), denn von dort sei er „wie von selbst an die Aufgabe verwiesen, eine Theo-Dramatik zu entwickeln“ (ebd., S. 17). Es ist unmöglich, hier die zwölf dickleibigen Bände von „Herrlichkeit“ und der „Theodramatik“ - Zeugnisse umfangreichster Lektüre und Geistesweite - auch nur ansatzweise entsprechend würdigen zu wollen. Einzig die Frage kann beleuchtet werden, welche Rolle der Literatur in diesem Entwurf zugeschrieben wird.

Der selbstverständliche Wahrnehmungsrahmen für alle Betrachtungen von Balthasars ist die theologisch-christliche Weltansicht. In diesen Rahmen wird Literatur hineingenommen, insofern sie Grundprobleme der Beziehung von Gott und Mensch in authentischer Weise zur Sprache bringt. Deshalb interessiert ihn einerseits jene Sparte der Literatur, die in sich selbst bereits die religiöse Dimension explizit anspricht und der Tradition der klassischen christlichen Literatur zugeordnet werden kann, stellvertretend wurden Schneider, Bernanos oder Claudel bereits benannt. Entscheidend ist hier die inhaltliche Thematik, neben der eigenständigen ästhetischen Qualitätskriterien kein Raum zukommt. Andererseits interessiert ihn jedoch ein ganz anderes literarisches Feld: das der großen dramatischen Entwürfe 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 den Bereich der 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 oben benannte „Kategorialsystem des Dramatischen“ wird neu zu einem Kategorialsystem des Theologischen, ohne dass dies als wirkliche Neuschöpfung verstanden würde: „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.“ (ebd., S. 113) Nur um ein neuartiges Bewusstmachen gehe es ihm also. Die kreative Leistung von Balthasars liegt denn auch darin, die Grundlagen der Systematischen 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.“ (ebd., S. 11)

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 auch der 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“ (K.-J. Kuschel 1992c, S. 112) befindet *Karl-Josef Kuschel*: „Die Ästhetik liefert ihm die Gestalt der Theologie, der kirchlich verfasste Glaube den Gehalt“ (ebd., S. 113). Hier geht es nicht - wie im Gefolge von Tillich - um Frage und Antwort, sondern um Bestätigung beziehungsweise um Anregung zur rhetorisch äußerst kreativen, inhaltlich aber bloß wiederholenden Neuformulierung. *Dietmar Mieth* mutmaßt schon 1976 völlig zu Recht: „Von der zeitgenössischen Literatur dürfte nicht viel übrig bleiben, wenn sie in Balthasars großen Bogen gerät.“ (*D. Mieth* 1976a, S. 26) Dieser „große Bogen“ ist ein gigantisch-genialer Entwurf, der für sich selbst steht „wie ein erratischer Block“ (*W. Lesch* 1994, S. 15): Abgesehen von ehrfurchtsvoller Zurkenntnisnahme oder von der Wiedergabe der zentralen Deutungslinien des imposanten Werkes (vgl. *V. Kapp/H. Kiesel/K. Lubbers* 2000; *W. T. Dickens* 2003) verweigert sich dieses Werk - zumindest bis dato - weitgehend jeglicher kreativen Rezeption nach vorn. Bei genauer Betrachtung geht von Balthasars hermeneutischer Beitrag zum Forschungsfeld von ‚Theologie und Literatur‘ also in seinem Hauptwerk über die zuvor geleisteten Vermittlungen im Kontext des ‚renouveau catholique‘ nicht hinaus.

#### 4. Der Streit um die „christliche Literatur“

Unabhängig von den genannten einzelnen großen Entwürfen der Betrachtung von ‚Theologie und Literatur‘ brach in den sechziger Jahren ein Streit aus, dessen Nachwirkungen bis heute zu spüren sind (vgl. *D. Schlüter* 2001): der vor allem in katholischen Kreisen ausgetragene Streit um die sogenannte ‚christliche Literatur‘. Virulent wurde dieser Begriff erst in dem Moment, als man sich von ihm verabschiedete. Im Jahr 1966 veranstaltete die Katholische Akademie in Bayern ein Symposium über „Moderne Literatur und christlicher Glaube“. Berühmt-berüchtigt wurde ein Beitrag von *Werner Ross*, der seine programmatische Ausgangsfrage „Ist die christliche Literatur zu Ende?“ provokativ-eindeutig mit „Ja“ beantwortete: „Tatsächlich, die christliche Literatur ist zu Ende, oder, vorsichtiger formuliert, es scheint, dass es mit einer bestimmten Form christlicher Literatur, mit einer bestimmten Epoche christlicher Dichtung zu Ende sei.“ (*W. Ross* 1968, S. 129) Dabei gesteht er rückblickend ein: „Es gab eine christliche Literatur als Gesamtphänomen, mit großen Persönlichkeiten und bedeutenden Werken und mit einer in der Breite wirkenden zweiten Garnitur“ (ebd., S. 131). Ihren Höhepunkt in unserem Jahrhundert habe diese Tradition in Deutschland etwa bei *Gertrud von le Fort*, *Reinhold Schneider* oder *Elisabeth Langgässer* gefunden. Nur: Diese „christliche Literatur von gestern“ könne auf die Lage der Gegenwart, ihre Fragen, Nöte, Probleme und ästhetischen Ansprüche „keine Antwort geben“ (ebd., S. 135). Sekundiert wurde Ross von anderen, etwa von *Curt Hohoff*, der ebenfalls 1966 feststellt, dass „die christliche Dichtung heute epigonal“ (*C. Hohoff* 1966, S. 125) geworden sei oder von *Paul Konrad Kurz*, der 1971 nachdrücklich behauptete: „Interesse und Markt für christliche Literatur sind geschwunden. (...) Die ‚christliche Literatur‘ der Revertiten und Konvertiten ist zu Ende.“ (*P. K. Kurz* 1971, S. 130).

##### 4.1. Rückblick: Sammelbewegungen zur „Christlichen Literatur“

Ross, Hohoff und Kurz stießen mit ihren Äußerungen in ein Wespennest. Empört wurden sie von Verfechtern des Konzeptes einer nach wie vor wirkmächtigen ‚christlichen Literatur‘ als Nestbeschmutzer erklärt, als ideologisch Verblendete, vom Zeitgeist Verführte. Diese Empörung lässt sich nur verstehen, wenn man den großen Aufwand betrachtet, mit dem nach 1945 das Orientierung stiftende Erbe der ‚christlichen Literatur‘ beschworen, dokumentiert, strategisch aufzuwerten versucht wurde, gerade angesichts des zunehmend schwindenden Einflusses. Sicherlich stimmt hier die Beobachtung *Dietrich Schlüters*: die traditionelle Literaturtheologie reagierte „auf ihre allmähliche Marginalisierung im kulturellen Kontext mit einem schärferen Tonfall und mit deutlicheren Abgrenzungen“ (*D. Schlüter* 2001, S. 114).

Für die schwindende Bedeutung ließen sich zahlreiche Indikatoren benennen. Einer sei aufgeführt: *Die zwei großen, über Jahrzehnte hinweg einflussreichen Kulturzeitschriften beider Kirchen gerieten in den späten fünfziger Jahren mehr und mehr in die Krise. Auf evangelischer Seite wurde der traditionsreiche, 1924 gegründete „Eckart“, das „Blatt für evangelische Geisteskultur“ 1960 zunächst als „Eckart-Jahrbuch“ in veränderter Form weitergeführt, 1968 dann gänzlich eingestellt. Das „Hochland“, die „Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst“ auf katholischer Seite - 1903 gegründet - konnte sich noch bis 1971 halten. Eine detaillierte Untersuchung der Wahrnehmung und Deutung von Literatur in diesen Schlüsselzeitschriften wäre ein noch nicht geleisteter wichtiger Beitrag zum Verständnis der Geschichte von ‚Theologie und Literatur‘. In jedem Fall: Das Einstellen beider Zeitschriften signalisiert den Epochenbruch. Bewusst gegen diese Indikatoren wurden große Überblicke über die Leistung christlicher Literatur für die Weltliteratur zusammengestellt. Der Kölner Verlag Jakob Hegner stellte unter dem Gesamttitel des „Homo viator“ 1962/63 zwei große Bände christlicher zeitgenössischer Theaterstücke zusammen, dann 1964/66 zwei ähnliche Bände „christlicher Erzählungen“. 1964 und 1965 erschienen im Hamburger „Furche“-Verlag umfangreiche Inhaltsbeschreibungen von Gegenwartromanen unter der Rubrik „Christliche Themen in der Literatur der Welt“. Protagonisten diese Sammelbewegung waren vor allem dem Christentum verpflichtete Literaturwissenschaftler. Einige zentrale Werke dieser Tradition seien kurz charakterisiert.*

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 werde „Diesseits und Jenseits zu einer Einheit“ verbunden und „dem Menschen die ihm zugemessene Stellung im Schnittpunkt zwischen Natur und Übernatur“ angewiesen (*W. Grenzmann 1967, S. 32*). Das Stichwort der „Krisis“ greift 1962 *Joachim Burkhart* auf, um in seiner philologischen Dissertation „Die Krisis der Dichtung als theologisches Problem“ aufzuzeigen, wie das evangelisch-theologische Verständnis von Dichtung den Dichter zu seiner eigentlichen Kreativität befreit.

In ähnlichem Geist wie Grenzmann veröffentlichten *Hermann Friedmann* und *Otto Mann* 1955 ihr umfangreiches Kompendium „Christliche Dichter der Gegenwart“, das 1968 unter der nun alleinigen Federführung von *Otto Mann* eine weithin überarbeitete Neuauflage erleben sollte. Sie wollen „Dichter des

christlichen Glaubens sichtbar“ machen als Gegenprogramm zur „Krise der modernen Kultur“, die „weitgehend der Preisgabe der gebundenen Religion zugunsten einer Weltanschauung“ (*H. Friedmann/O. Mann* 1955, S. 5) entspringe. Hier wird man kritisch anmerken dürfen: In solchen direkt benannten Frontstellungen wird der latente oder transparent benannte Hang zur konservativen, modernitätskritischen Weltanschauung vieler - keineswegs aller! - Forscher im Bereich der klassischen christlichen Literatur deutlich. Für sie dient die Rückbesinnung auf die vermeintlichen Blütezeiten der christlichen Literatur zur Glorifizierung einer theologisch-politisch zurückliegenden Epoche.

Als besonders produktiv auf dem Gebiet der Dokumentation und Interpretation ‚christlicher Literatur‘ erwies sich der Katholik *Gisbert Kranz*, der von 1959 bis 1991 immer wieder umfangreiche Programmschriften und Kompendien zur christlichen Literatur herausgab, darunter das über 600 Seiten starke Sammelwerk über „Europas christliche Literatur 1500-1960“ (1961) oder das umfangreiche „Lexikon der christlichen Weltliteratur“ (1978). Auch *Hans von Arnim* („Christliche Gestalten neuerer deutscher Dichtung“, 1962) oder der Belgier *Charles Moeller* - mit seinem in Deutschland weit verbreiteten, im französischen Original sechs- (1953-1993), in deutscher Übersetzung zweibändigen Wurf „Literatur des Zwanzigsten Jahrhunderts und Christentum“ (1960/61) sowie mit „Der Mensch vor dem Heil“ (1967) - bleiben diesem Paradigma der identifikatorischen theologischen Literaturdeutung verhaftet. Und damit sind nur die Protagonisten einer breit ausgespannten Bewegung benannt.

Als Sonderzweig dieser sich auf sich selbst besinnenden Sammelbewegung kann die konfessionelle Variante gelten. So gab es innerhalb des Spektrums der christlichen Literatur Bemühungen, den spezifischen Beitrag katholischer Schriftsteller zur deutschen literarischen Kultur als deutschsprachigen Beitrag zur europäischen Bewegung des ‚renouveau catholique‘ herauszustellen. *Johanna Schomerus-Wagner* stellte 1950 einen Überblick über „Deutsche katholische Dichter der Gegenwart“ zusammen, dem *Inge Meidinger-Geise* 1958 eine systematisierende Betrachtung über „Katholische Dichtung in Deutschland“ folgen ließ. Vor allem im englischsprachigen Raum wird die Auseinandersetzung um den ‚Katholischen Roman‘ bis in die Gegenwart weitergeführt (vgl. *G. Kellogg* 1970; *A. J. Menendez* 1988; *B. Engler/F. Link* 1991; *G. Langenhorst* 1998c).

Diesen katholischen Sammelbewegungen stehen evangelische Parallelbewegungen zur Seite. Auffällig, dass eine noch 2004 von *Jan Rohls* und *Gunther Wenz* herausgegebene Vorlesungsreihe über „Protestantismus und deutsche Literatur“ die Beiträge zum 20. Jahrhundert mit *Hermann Hesse* und *Thomas Mann* enden lässt und die Auseinandersetzung mit theologisch-literarischen Vorarbeiten fast gänzlich unterlässt. Zuvor versuchte *Ernst Klee* 1969 gerade

die „Evangelische Dichtung des Zwanzigsten Jahrhunderts“ als eigene Bewegung darzustellen. Derartige Sammelbewegungen haben dabei nie einen rein dokumentarischen Selbstzweck, sie wollen vielmehr Orientierung geben, ein bewusstes ästhetisches und weltanschauliches Programm setzen. Es geht, so *Hans von Arnim*, darum, „ein dichterisches Zeugnis“ darzustellen, „das in seiner Tiefe und Wucht selbst zur Verkündigung wird“ (*H. v. Arnim* 1962, S. 16). Um welches Zeugnis ging es also?

#### 4.2. Das Christliche der „Christlichen Dichtung“

Wenn etwas an sein Ende gelangt ist, muss es eine klar erkennbare Gestalt und Blütezeit gehabt haben. Was war es denn, das Christliche der Literatur? Und wann war sie denn, die Blütezeit dieser Gattung? Fast schon rührend zu lesen, wenn in einer 1960 erschienenen Untersuchung über „den christlichen Roman“ der Verfasser konstatiert, dass die von ihm untersuchte zeitgenössische christliche Literatur „so deutlich profiliert die wesentlichen Motive unseres Glaubens in dichterischen Werken“ von „hohen und zweifellos lang nachwirkenden Ranges“ (*W. Horkel* 1960, S. 28) hervorgebracht habe. Zweifellos lang nachwirkend? Schon 1959 hatte die Katholische Akademie in Bayern einen ersten Kongress zum Verhältnis von ‚Literatur und Theologie‘ veranstaltet, doch der Themenumschwung zwischen den beiden Tagungen von 1959 und 1966 markiert den Epochenbruch.

1963 wird *Werner Ross* in dem im *Hochland* abgedruckten Essay über „Das Unbehagen in der christlichen Literatur“ eine „schleichende Stimmung der Unsicherheit, eine Störung des Gesundheitsgleichgewichts“, eine Veränderung „an dieser Grundkonstellation der christlichen Dichtung“ (*W. Ross* 1963, S. 520f.) diagnostizieren, die ihn dann drei Jahre später das Ende der christlichen Literatur konstatieren lassen wird. 1959 stand noch gut traditionell die Frage nach „dem Christlichen der christlichen Literatur“ im Zentrum. *Curt Hohoff* konnte in seinem Münchener Hauptvortrag diese Frage ohne Schwierigkeiten beantworten, zunächst tautologisch: „Das Christliche in der christlichen Literatur ist selbstredend das Christliche.“ Dann selbstsicher und ohne Anflug von Zweifel: „Wir wissen, was das Christliche ist, und wir wissen, was christliche Literatur ist“ (*C. Hohoff* 1960, S. 77). Schließlich konkret: „Es ist das Thema von Sünde, Gnade und Erlösung des Menschen durch Christus. Dies ist das eigentliche Thema der Heiligen Schrift beider Testamente, und dieses Thema muss sich noch spiegeln in den letzten und naivsten Produkten einer Literatur, die christlich genannt werden will.“ (ebd., S. 83) Hohoff bestimmt hier den Begriff ‚christliche Literatur‘ also ganz eng anhand des Kriteriums der Inhaltlichkeit, gibt aber bereits offen zu, dass es die damit definierte Gestalt von Literatur nicht mehr gibt: „Überspitzt kann man sagen:

es gibt christliche Schriftsteller, aber keine christliche Literatur mehr“ (ebd., S. 94), eben weil sie sich nicht mehr an das vorgegebene Inhaltsraster hält. Mit der Konzentration auf den Inhalt überwindet Hohoff bereits die vorhergehende Stufe der Definition, die sich allein auf die Person des christlichen Dichters konzentrierte. Sie arbeitete vor allem mit dem Konzept des ‚Auftrags‘, der göttlichen Bestimmung zur Verkündigung in Form von Literatur. Noch 1956 kann *Edgar Hederer* in seiner Programmschrift „Der christliche Dichter“ dessen Profil in aller Mystifizierung aufzeigen: „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; doch steht er nicht jenseits der Gesetze, die der Kunst innewohnen.“ (*E. Hederer* 1956, S. 15) Konsequenz für die Bedeutung seines Schaffens: „Der Christ bedarf einer Welt des Glaubens (...) Dichter können ihm glauben helfen; sie schaffen - indes die Massen abfallen vom Glauben - ein sicheres Gefühl, dass man miteinander ist vor Gott; sie lassen Gott neu begegnen“ (ebd., S. 7). Noch 1976 beschwört *Gustav Sichelschmidt* christliche Schriftsteller „als geistige Führer“, als „Autoren deren Stimmen ermutigend zu uns herüberdringen“ gegen den in der sonstigen Kultur drohenden „geistigen Hungertod“ (*G. Sichelschmidt* 1976, S. 7). Kein Wunder, dass dieses Dichterbild zu mystischer Überhöhung neigt und 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“ müssen (*W. Nigg* 1968, S. 8).

*Elisabeth Langgässer* - selbst eine jener Schriftstellerinnen, die als „christliche Dichterinnen“ immer wieder genannt werden - hat sich mehrfach auch theoretisch zur Frage nach dem Selbstverständnis christlicher 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“ (*E. Langgässer* 1961, S. 37), so die Schriftstellerin in einem Vortrag aus dem Jahre 1949, in dem sie als Beispiele für das von ihr aufgerissene Szenario Hiroshima und Stalingrad nennt, aber Auschwitz verschweigt. Wie kommt sie zu dieser Einschätzung? In einem ein Jahr zuvor gehaltenen Vortrag hatte sie Programm und Form der christlichen Literatur direkt erläutert, unwissentlich wie eine Bestätigung der Ausführungen von Auerbachs Mimesis-Konzept: 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 unver-

änderlich wie das Mysterium selbst“ und dieser „erhabenen Eintönigkeit des Mysteriums (...) entspricht die typologische Charakterisierung der Handlungsträger“ (ebd., S. 21). Inhalt und Form christlicher Literatur sind damit genau bestimmt.

*Curt Hohoff* stimmt vor allem der zentralen Bedeutung der geistigen Einstellung des Schriftstellers zu, wenn er 1966 schreibt: die Kategorisierung als christlicher Schriftsteller „ergibt sich (...) aus einem Willensakt des Künstlers, aus seiner Zustimmung zum christlichen Weltssystem“ (*C. Hohoff* 1966, S. 15). Ähnlich *Heinz Giesecke* 1961 in einer Annäherung an christliche Lyrik: „Der Dichter versteht sich als Mund der Kirche, der Gemeinde oder des christlichen Bruders. Seine Lyrik ist Selbstaussage, sofern er Glied der Kirche ist und ihre Verkündigung sich zu eigen macht.“ (*H. Giesecke* 1961, S. 17) Nicht der Inhalt, sondern vor allem die Einstellung des Autors prägt also diesen Ansätzen zufolge die Zuordnung zur Kategorie der ‚christlichen Literatur‘. Andere Schwerpunkte setzt *Joachim Burkhardt*, der 1967 ein „unbewusstes Christentum in literarische Zeugnissen“ konstatiert, und zwar „nicht nur im Sinne eines Traumas, das der Bewohner des christlichen Abendlandes nun einmal hat, sondern auch als Ahnung und neue Einsicht“ (*J. Burkhardt* 1967, S. 47). Hier wird nun weder der Inhalt des Werks noch die Lebenseinstellung des Autors zum entscheidenden Kriterium, sondern eine Art archetypische Urverbundenheit.

Christlichkeit der Literatur - bestimmt über das Selbstverständnis, eine Art archetypischer Verbundenheit des Dichters oder über den Inhalt der Dichtung? Anders *Gisbert Kranz*, der vielleicht wirkmächtigste Streiter für die positive und bleibende Bedeutung der ‚christlichen Literatur‘. 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“ (*G. Kranz* 1961, S. 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“ (*G. Kranz* 1978, S. 4) Zum Kriterium wird hier ein - schwer zu definierender - ‚Geist‘, in welchem die Dichtung verfasst wurde, und der von an Stimmigkeit interessierten Deutern ähnlich erspürt werden muss: „Das Christliche der christlichen Dichtung liegt nicht im Stoff, sondern im Geist, in der Haltung, in der Weltauffassung“ (*G. Kranz* 1975a, S. 11). *Wilhelm Grenzmann* hatte schon auf der 1959 abgehaltenen Münchener Tagung ganz ähnlich argumentiert: Unter ‚Christlicher Dichtung‘ sei „keine Eingrenzung

auf Stoff und Motiv zu verstehen, sondern die aus dem Geist des Christentums entsprungene Verdeutlichung der Welt im Wort“ (*W. Grenzmann* 1960, S. 16).

Gegen die Versuche derart zugleich fragwürdiger wie vorgeblich eindeutiger Definitionen regte sich aber schon früh Widerstand. *Heinz Linnerz* führte 1960 eine Umfrage zu der Frage durch „Gibt es heute christliche Dichtung?“ Die bis heute höchst lesenswerten Antworten von *Böll*, *Andersch* und *Jens*, aber auch von *le Fort*, *Bergengruen*, *Schaper* und weiteren ergeben ein komplexes, heterogenes Bild. Einige Grundlinien werden dennoch deutlich: Erstes Ergebnis schon 1960: „Unsere bekanntesten ‚christlichen Dichter‘ empfinden die Bezeichnung als zu eng und lehnen sie deshalb ab.“ (*H. Linnerz* 1960, S. 87) Der Begriff ist also eher eine Sekundärzuschreibung von Literaturkritikern als eine von SchriftstellerInnen selbst als tauglich empfundene Kategorie. Zweitens: Wenn der Begriff ‚christliche Dichtung‘ überhaupt als hilfreich empfunden wird, dann nicht in dem Sinne, dass damit harmlos-naive Bestätigungen kirchlicher Lehren verbunden wären, vielmehr die Unbedingtheit einer Welterfahrung in der Spannung von Heilszusage und brutaler Gegenwartserfahrung von Heillosigkeit. Gerade in diesem Sinne könne auch „der nichtchristliche Dichter (...) zum Zeugen für die christliche Heilswahrheit werden“ (ebd., S. 89). Angesichts der Unschärfe und Missverständlichkeit dieses Begriffs, angesichts der in ihm latent angelegten Tendenz einer „Amalgamierung von Literatur und Theologie“ (*J. Bauke-Rüegg* 2004, S. 119), wird drittens eher für dessen Ablösung plädiert, denn erstaunlich sei, „wie ahnungslos und verschwommen alle Welt einen literarischen Begriff handhabt, der sich bei näherem Zusehen in zahlreiche neue Fragen und Ungewissheiten auflöst“ (*H. Linnerz* 1960, S. 91). Selbst *Gisbert Kranz* räumt ein, dass dieser Begriff „unscharf ist“ (*G. Kranz* 1978, S. 14), um ihn seinerseits dennoch als weiterhin nützlich und unaufgebbar zu verteidigen. Dennoch bleibt zu fragen: ‚Christliche Literatur‘ - ein für heutige Diskurse als untauglich durchschauter, überholter, lediglich rückblickend eingrenzender Epochenbegriff?

#### 4.3. Ein bleibend umstrittener Begriff

Tatsächlich: Inzwischen gehört die Rede vom Ende der ‚christlichen Literatur‘ zu den weithin selbstverständlich gewordenen, hier bis zum Überdross zitierbaren Topoi theologisch-literarischer Arbeiten. Dass der Begriff heute eher als Epochenbezeichnung für die dem ‚renouveau catholique‘ angegliederte literarische Bewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, für ihre vorkonziliare Theologie und vormoderne Ästhetik verwendet wird, lässt sich erneut ex negativo belegen. In zwei Publikationen von 1988 und 1990 versucht ein Kreis um *Lothar Bossle* und *Joel Pottier* mit eindeutig erkennbaren

politischen Interessen „christliche Literatur im Aufbruch“ darzustellen. Die Rückerinnerungen an *Gertrud von le Fort*, *Ruth Schaumann*, *Elisabeth Langgässer* und andere wird mit dem Verweis auf eher periphere christliche Autoren der Gegenwart verbunden, um so zu behaupten, dass „der Strom nie stockte“, dass sich weiterhin „authentische Dichterstimmen in den Dienst der Tradition“ (*J. Pottier* 1988, S. 9) stellen. Damit könne man „die Unglücksraben der 60er Jahre“ (ebd. S. 10) Lügen strafen, die vorschnell das Ende der „christlichen Literatur“ beschworen hätten. Mit vergleichbaren Untertönen beschwört *Willibald Kammermeier* noch 1993 den „Abgesang“ auf christliche Dichtung, in dem „in herbstlicher Verklärung noch einmal alles aufscheint, was groß und strahlend gewesen ist“, auch wenn „unaufhaltsam der Winter hereinbricht“ (*W. Kammermeier* 1993, S. 9). Die Funktionalisierung von ‚christlicher‘ Literatur im Dienste reaktionärer Gesinnung tritt in solchen - auch nur wenig rezipierten - Randphänomenen der Erforschung von ‚Literatur und Theologie‘ deutlich zu Tage.

Zukunftsträchtiger sind Versuche, bei aller Ablehnung des mit anderen Konnotationen überlasteten Begriffs der ‚christlichen Literatur‘ die bleibende Bedeutung des Christentums für die Literatur hermeneutisch treffend zu beschreiben. Ein - sozusagen verspätet ausgetragener - Disput aus den 80er Jahren kann dazu hilfreiche Hinweise vermitteln. 1973 hatte *Ernst Josef Krzywon* in der Zeitschrift „*Stimmen der Zeit*“ einen Versuch vorgelegt, „Konstitutivfaktoren der christlichen Literatur“ (*E. J. Krzywon* 1973b, S. 673) zu benennen, um den unscharfen Begriff handhabbar und sinnvoll einsetzbar zu machen. Er schlägt vor, das Zusammenspiel der drei Faktoren ‚Autor‘, ‚Werktext‘ und ‚Rezeption bzw. Interpretation‘ als zentrales Merkmal zu etablieren: obwohl „keiner der hier beschriebenen Faktoren allein das Phänomen christlicher Literatur zu konstituieren vermag (...) enthalten alle drei Faktoren wesentliche Elemente, die für die Konstituierung des Phänomens ‚christliche Literatur‘ unabdingbar und elementar sind“ (ebd., S. 678). Zudem müsste man genau klären, was denn die „Christlichkeit“ dieser drei Faktoren genau ausmacht, wo und wie die Grenzen zum „Nicht-Christlichen“ gesetzt werden.

*Karl-Josef Kuschel* schloss sich in seiner Dissertation „Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur“ (1978) zunächst jenen Stimmen an, die das Ende der klassisch-christlichen Dichtung konstatieren, um dann jedoch ein differenziertes Neuverständnis von christlicher Literatur, besser „christophorischer Literatur“ (*K.-J. Kuschel* 1978, S. 308) zu formulieren. Diese könne auch von Nichtchristen geschrieben sein, gehe es doch allein darum, dass dort Christus „zum Verständnis von Mensch und Welt der Maßgebende, Entscheidende, Ausschlaggebende ist“ (ebd.). Kuschel löst also aus der von Krzywon vorgeschlagenen Trias den Faktor ‚Autor‘ heraus. Diese Provokation konnte nicht ohne Antwort bleiben. *Gisbert Kranz*, der hier einen grund-

sätzlichen Angriff auf sein Lebenswerk witterte, unterzog Kuschels Ansatz erneut in einem Aufsatz der „Stimmen der Zeit“ einer Generalkritik im Blick auf einen grundlegenden „Mangel an wissenschaftstheoretischer und hermeneutischer Reflexion“ (G. Kranz 1982, S. 282). Der Begriff ‚christliche Literatur‘ sei weiterhin sinnvoll, aber nur, wenn man eben nicht dazu übergehe, „Dichtungen, die alles andere als christlich intendiert sind (...) zur christlichen Literatur zu zählen“ (ebd., S. 284).

Kuschels Replik ließ nicht lange auf sich warten: Er wirft Kranz vor, „christliche Literatur nur von der Autorintention her“ (K.-J. Kuschel 1982, S. 743) zu bestimmen, und mehr noch: die Begriffsbestimmungen „von Kranz und Krzywon scheinen einem normativen Begriff des Christlichen verhaftet“ zu sein „und sich so dem bereits christlich-dogmatisch Festgelegten und Sanktionierten anzuliefern“ (ebd., S. 744). Ralph P. Crimmann sekundiert, indem er den Ansatz von Kranz „vom Ansatz her als verfehlt“ bezeichnet, weil die Unklarheit bleibe, „was nun als ‚christlich‘ zu fassen ist“ (R. P. Crimmann 1982, S. 704). Kranz seinerseits weist diese Kritik als einseitig zurück und präzisiert seinen Ansatz, indem er Krzywons drei Kriterien aufgreift und noch einmal erweitert: Er geht nun von „vier Faktoren aus, die christliche Dichtung konstituieren“: ‚Sache‘, ‚Autor‘, ‚Adressat‘ und ‚Mittel‘. „Erst das Zusammenspiel von Sache, Autor, Adressat und Mittel ermöglicht christliche Dichtung.“ (G. Kranz 1987, S. 12) Der Begriff und das zugehörige Konzept bleiben - aufgrund der zweifelhaften genauen Definierbarkeit, was die Christlichkeit dieser vier Faktoren konkret auszeichnet - umstritten.

Das Ergebnis dieser Auseinandersetzungen ist in jedem Fall eindeutig: Der Begriff ‚christliche Literatur‘ wird heute als Deutungsraster *gegenwärtiger Dichtung*, als Grundlage der Begegnung von ‚Theologie und Literatur‘ kaum noch gebraucht. Einen Ausweg aus der Begriffsmisere bieten die drei Beschreibungskategorien von Magda Motté. Sie unterscheidet drei Dimensionen, die in theologisch relevanten Texten nachgewiesen werden können: Zunächst ist dies die „allgemein ethisch-existentielle“ Ebene, die in Texten „mit allgemein menschlichen Themen“ (M. Motté 1996, S. 28) aufscheint. Daneben tritt die „transzendental-religiöse Dimension“, in der „die Erlösungsbedürftigkeit unserer Welt nicht durch Selbsterlösungsprogramme beantwortet und das Ich nicht zum Mittel- und Zielpunkt des Universums stilisiert“ wird, sondern menschliche Grunderfahrungen transzendiert werden, das heißt, dass der Mensch „sich auf einen letzten, alles umfassenden Sinngrund verwiesen fühlt, von dem er sich abhängig weiß und dem er sein Leben verdankt“ (ebd. S. 33). Als dritte mögliche Dimension könne schließlich der direkte Bezug auf „die jüdisch-christliche Botschaft“ gelten. Angesichts der benannten Schwierigkeiten, diese Dimension genau zu definieren, „sollte es genügen, als ‚jüdische‘ Texte jene zu bezeichnen, die die Frage nach dem unnahbaren Gott und dem Schicksal seines Volkes Israel aufwerfen, und als

‚christlich‘ jene, die aus dem Geist Jesu leben, das heißt, Umkehr, Auferstehung und ewiges Leben über den Tod hinaus thematisieren und dies auch durch Signale im Text (...) zum Ausdruck bringen“ (ebd., S. 38).

Einen anderen, sehr eigenwilligen Ausweg aus dem Begriffsdilemma sucht der Literaturwissenschaftler *Wilhelm Gössmann*. Zur Beschreibung der bleibenden Prägewirkungen des Christentums auf die Gegenwartskultur, auch nach Säkularisierung und Profanisierung ganz unabhängig von den persönlichen Überzeugungen der Kulturtreibenden, schlägt er in einer gleichnamigen Studie von 1990 - 2002 in erweiterter Form vorgelegt - den Begriff „Kulturchristentum“ vor: „Kulturchristentum ist ein moderner Begriff, mit dem die säkularisierten Prozesse in einer vom Christentum bestimmten Kultur (...) beschrieben werden können.“ Hinter Begriff und Konzept verbirgt sich die Erwartung: „Eine kulturchristliche Argumentation kann dafür sorgen, dass in der Öffentlichkeit die Impulse, die aus der christlichen Tradition hervorgegangen sind, erkannt und wahrgenommen werden.“ (*W. Gössmann* 2002, S. 21) Die heuristische Potenz dieses Konzeptes lässt sich nur schwerlich einschätzen, weil der Ansatz bislang kaum rezipiert wurde. Das mag aber daran liegen, dass Gössmann selbst jegliche hermeneutische Auseinandersetzung mit den vorliegenden theologisch-literarischen Entwürfen verweigert und somit den wissenschaftlichen Anschluss seinerseits unterlässt.

Einen dritten Versuch des konstruktiven und zukunftsweisenden Umgangs mit dem Begriff ‚christliche Literatur‘ hat 2001 *Dietrich Schlüter* vorgelegt. In seiner - leider noch nicht in Druck erschienenen - germanistischen Dissertation über „‚Christliche Literatur‘ und ihre Kanonisierung“ unterzieht er die gesamte Szenerie des theologisch-literarischen Diskurses einer in ihrer Radikalität anregenden Kritik. Sein zentrales Anliegen, die Ablösung einer inhaltlichen Bestimmung des Begriffs durch eine Analyse seines jeweiligen pragmatischen Einsatzes, vermag jedoch kaum zu überzeugen. Die von ihm angezielte „Metatheorie von christlicher Literatur“, seine „prä-theologischen Gedanken zum Gebrauch des Begriffs“ (*D. Schlüter* 2001, S. 442) verschieben das Problem. Möglich, aber nicht zwingend und auch für seine eigenen Ausführungen nur wenig ergiebig ist sein Grundansatz: „Der Satz, bei diesem oder jenem Werk handele es sich um christliche Literatur, ist nicht nach Wahr-Falsch-Kriterien entscheidbar, sondern gewinnt seine Bedeutung erst im Rahmen eines jeweiligen Zuordnungs- und Kanonisierungsinteresses.“ (ebd., S. 57f.) Hier verschiebt sich die Perspektive einseitig auf den Bereich der rezeptionsästhetischen Dimension.

Immer wieder einmal wird versucht, die Diskussion über das Verhältnis von Christentum und Literatur im Sinne der ‚christlichen Literatur‘ neu zu beleben und ihr öffentliches Gehör und eine wissenschaftliche Diskussionsplattform zu verschaffen. Das - auf lange Sicht betrachtet - Scheitern solcher Projekte weist aber nachdrücklich auf die Berechtigung der Rede vom ‚Tod

der christlichen Literatur' hin. Die Anthologie „Rufe. Religiöse Lyrik der Gegenwart“, herausgegeben von *Erhard Domay*, *Johannes Jourdan* und *Horst Nitschke*, brachte es 1979 und 1981 auf zwei Bände. *Carsten Peter Thiede* stellte zunächst 1985 zwei Bände mit Grundtexten der christlichen Literatur in deutscher Sprache zusammen, gab dann in sieben Bänden unter dem Reihentitel „Christlicher Glaube und Literatur“ von 1987-1996 thematisch breit gestreute Aufsatzsammlungen heraus, meistens angeschlossen an vorherige Studientagungen. Der thematische Bogen spannt sich dabei von der Erinnerung an *Reinhold Schneider* über Jesus-Interpretationen bis hin zum Motiv der Apokalypse. Zusammen mit *Karl-Josef Kuschel* und *Wolfgang Frühwald* gründete er unter der Schirmherrschaft der Reinhold-Schneider-Gesellschaft 1997 das „Forum zur christlichen Literatur im 20. Jahrhundert“ unter dem Titel „Wesen und Widerstand“, um eine „anregende, herausfordernde Vermittlung christlicher Literatur“ (*C. P. Thiede* u.a. 1997, S. 10) in die Gegenwart hinein zu dokumentieren und anzuregen. Mangels Absatz und Rezeption musste auch dieses Unternehmen schon nach der zweiten Ausgabe 1998 eingestellt werden.

#### 4.4. Ein Blick in die Zukunft

Im künftigen Umgang mit den Fragen, wo explizit christliche Spuren in der Literatur zu beobachten und wie sie zu deuten sind, steht angesichts der zeitlichen Distanz zur Diskussion um die ‚christliche Literatur‘ eine programmatische Neubesinnung an. Es gibt sie durchaus noch und wieder, die Orte, „wo Literatur zum Bekenntnis wird“, so der programmatische Untertitel einer Textsammlung über „Die Kirchen der Dichter“, herausgegeben von *Hanno Helbling* aus dem Jahr 1990. Als zentraler Zugang zu solchen Texten sollte die Grundeinsicht dienen, dass sich die Formen der Präsenz des Christentums in der heutigen Gesellschaft im Kontext der Postmoderne radikal verändert haben. Entsprechend wird man auch damit zu rechnen haben, dass sich die literarischen Formen der Abbildung oder Spiegelung dieser Präsenz verändern müssen. Nur neue Suchmuster nach ‚dem Christlichen‘ in der Gegenwartsliteratur werden sich als sinnvoll erweisen können. Es wird also künftig vor allem um Transformationen der klassisch-christlichen Literatur gehen, um Erbspuren der Tradition. *Curt Hohoff* konnte solche Perspektiven noch 1994 im Kontext einer konservativ ausgerichteten Dekadenzhermeneutik entwickeln, wenn er angesichts des „Zerfallsprozesses des christlichen Glaubens“ auf „Spurensuche in einer Reliktenflora“ verweist, in welcher „der Same lebt“, aus dem „sich die Gattung erneuern“ (*C. Hohoff* 1994, S. 7) könne.

Hinweise auf vergleichbare Prozesse unter der Perspektive einer zukunfts-offenen Entwicklung habe ich im Blick auf „zeitgenössische Erben des katholi-

schen Romans“ (*G. Langenhorst* 1998c) und allgemein auf die „neue Unbefangenheit“ (*G. Langenhorst* 2002b) von SchriftstellerInnen der Gegenwart Religion und der Gottesfrage gegenüber angedeutet. Gegen die eher skeptische Einschätzung *Magda Mottés*, dass „das Ergebnis“ der Suche nach religiösen Spuren in der Literatur des anbrechenden Jahrhunderts „bescheiden“ (*M. Motté* 2004, S. 14) bleibe, schließe ich mich eher den Analysen *Bernhard Groms* an, der darauf verweist, dass es gerade in der Gegenwartslyrik eine „neue Rede vom Spirituellen“ gebe, die sich zwar „jeder strengen Typisierung widersetzt“, aber auf ein „unterschiedlich deutliches Abrücken vom lange Zeit vorherrschenden Religionstabu“ (*B. Grom* 2004, S. 128) verweise. Grundlegende Studien zu einem solchen neuen Verständnis von christlichen Spuren in der Literatur bleiben aber lohnenswerte Aufgabe der Zukunft. Vielleicht wird es dann ein neues Verständnis von ‚christlicher Literatur‘ geben können - im Anschluss an die drei oben aufgeführten Unterscheidungskategorien von *Magda Motté*: jenseits aller Versuche einer vor allem rückwärtsgewandten Bewahrung der Tradition; aber auch nicht in verkrampfter Abgrenzung von solchen Tendenzen; das analog zum Verständnis der ‚jüdischen Literatur‘ geprägt wäre: nicht einengend, nicht dogmatisch festlegend, nicht instrumentalisierend, sondern in aller Offenheit beschreibend: dass ein Text aus einem zumindest christlich mitgeprägten Kontext stammt, erkennbar Inhalts-, Motiv- und Sprachimpluse aus ihm schöpft, von ihm her verstanden und interpretiert werden sollte, sei es innerhalb des christlichen Kontextes oder aus ihm herausdeutend...

Die Ausführungen um den Fragekomplex rund um die ‚christliche Literatur‘ haben den Bogen bereits eröffnet in Richtung auf Diskurse der Gegenwart. Ihr geistesgeschichtlicher Ort liegt vor allem in den späten fünfziger und den sechziger Jahren, das ist deshalb auch der Ort ihrer Platzierung innerhalb dieses Habbuches. Von den vorausseilenden Ausblicken sollte der Weg uns nun jedoch zurückführen in die für unser Thema zentrale Achsenzeit der 70er Jahre. Hier liegt der Bruch mit der Vergangenheit, hier werden die hermeneutisch entscheidenden Prägungen der Zukunft gesetzt.

## II. Das Dialogparadigma der 70er Jahre: Grundlegende Studien

Noch während Hans Urs von Balthasar seine Theodramatik entwickelt und bis 1983 weiter entfaltet, kommt es gegen Ende der sechziger und mit Beginn der siebziger Jahre zu einer grundlegenden „Neuorientierung im Verhältnis zwischen Theologie und Literatur(-wissenschaft)“ (U. Balth 1983, S. 260). Nun werden wegweisende Studien verfasst, die das Verhältnis von ‚Theologie und Literatur‘ neu im Paradigma des Dialogs entfalten. Denn während Guardini und von Balthasar Literatur in ihre fest vorgeprägten theologischen Denksysteme integrierten; während Tillich und seine Gefolgsleute Literatur ausschließlich der Dimension der Frage zuordneten, auf welche die Theologie dann in sich geschlossen zu antworten habe; während der Streit um das Christliche der ‚christlichen Literatur‘ unverdrossen weitergeführt wurde, entstehen nun aus theologischer Perspektive hermeneutisch reflektierte Entwürfe unter der selbstverständlich werdenden doppelten Vorgabe:

- Erstens, Literatur in ihrer ganzen Vielfalt und Breite - gerade außerhalb der Deuteschablone der ‚christlichen Literatur‘ - nicht zu vereinnahmen und theologisch zu verzwecken, sondern ihre Autonomie und ihren unbedingten ästhetischen Selbstwert vorbehaltlos zu akzeptieren;
- Zweitens, die Auseinandersetzung mit Literatur dialogisch kreativ, prozessorientiert und in ständiger Beachtung der unauflösbaren Einheit von Form und Inhalt aufzunehmen, im Wissen um gegenseitige Nähe und wechselseitige Herausforderung.

Theologischer Hintergrund dieser paradigmatischen Neuaufbrüche war im evangelischen Bereich die Überwindung der kategorialen Trennung von Ästhetik und Ethik, von Literatur und Glaube, wie sie im Gefolge der Kierkegaard-Rezeption lange Zeit vorherrschend war. Henning Schröder kann in einem grundlegenden Aufsatz 1966 unwidersprochen feststellen, dass die von dem dänischen Philosophen „seinerzeit mit damals guten Gründen aufgerichtete Trennung von ästhetischem und ethischem Stadium nur noch als Warnung brauchbar ist, nicht aber als Prinzip“ (H. Schröder 1966, S. 106). Schon 1958 hatte Amos Niven Wilder - in den USA dazu aufgerufen, „die Kluft zwischen Theologie und moderner Literatur zu überbrücken“ („bridging the gulf“, A. N. Wilder 1958, S. 39). Ähnlich mit leichter Verzögerung im deutschsprachigen Raum: Programmtisch rief der evangelische Schweizer Theologe Kurt Lüthi 1968 in der Schrift „Die neue Welt der Schriftsteller“, Untertitel „Theologische Argumente für die Literatur der Gegenwart“ aus: „Moderne Literatur - eine Herausforderung des christlichen Glaubens! Meines Erachtens müsste die Theologie den Dialog mit dem Schriftsteller suchen“ (K. Lüthi 1968, S. 53). Genau dieser Appell wurde - unabhängig von

konkreten Bezügen auf die Programmschrift Lüthi - in den 70er Jahren aufgenommen und umgesetzt.

Im katholischen Bereich setzte das *aggiornamento* des Zweiten Vatikanischen Konzils neue Rahmenbedingungen der Begegnung von ‚Theologie und Literatur‘. Stimmig zur gesamten Grundausrichtung der zukunftsorientiert geöffneten Konzilstexte hatte die „pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute“ *Gaudium et spes* auch eine explizite Aussage über die Bedeutung von Literatur und Kunst in ihre Ausführungen aufgenommen:

„Auf ihre Weise sind auch Literatur und Kunst für das Leben der Kirche von großer Bedeutung. Denn sie bemühen sich um das Verständnis des eigentümlichen Wesens des Menschen, seiner Probleme und seiner Erfahrungen bei dem Versuch, sich selbst und die Welt zu erkennen und zu vollenden; sie gehen darauf aus, die Situation des Menschen in Geschichte und Universum zu erhellen, sein Elend und seine Freude, seine Not und seine Kraft zu schildern und ein besseres Los des Menschen voraussehen zu lassen. So dienen sie der Erhebung des Menschen in seinem Leben in vielfältigen Formen je nach Zeit und Land, das sie darstellen.“ (GS 62)

Diese positive Wertschätzung der Literatur - unabhängig von ihrer weltanschaulichen Ausrichtung! - ermutigte zu einer grundlegenden hermeneutischen Neueinschätzung. Ein erster Schritt, auf evangelischer Seite von Baden und Hahn vorbereitet, bestand darin, die wirklich aktuelle zeitgenössische Literatur zunächst überhaupt zu sichten und sie zum Gegenstandsbereich der hermeneutischen und didaktischen Ausführungen heranzuziehen. Unverzichtbare Vermittlungsdienste als Wegbereiter der modernen Literatur in den kirchlichen Bereich hinein leistete dabei auf katholischer Seite *Paul Konrad Kurz* (\*1927). 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 Bände sollte 1980 erscheinen, ergänzt durch vier weitere ähnlich konzipierte Folgebände bis in die 90er Jahre hinein. Kurz sieht seine spezifische Aufgabe dabei vor allem in der Sichtung und Deutung des literarischen Feldes, weniger in der systematischen theologischen Rezeption des aufbereiteten Befundes. In einem ersten zentralen Aufsatz über „Literatur und Theologie heute“ - als Vortrag gehalten 1966 in der Katholischen Akademie Bayerns in München - gibt er die Richtung seiner künftigen Tätigkeit vor: „Die Theologen werden den Erkenntnisanspruch der Literatur ernst nehmen müssen. Sie werden begreifen müssen, dass Schriftsteller ein oft erstaunliches Sensorium für Wahrnehmungen des Wirklichen besitzen.“ (*P. K. Kurz* 1967, S. 125) Das Material für solche notwendigen Erkenntnisprozesse aufzubereiten wird fortan die selbstgestellte Hauptaufgabe für Paul Konrad Kurz werden. Auch als Herausgeber weit verbreiteter Anthologien literarisch-theologischer Texte gehört er so zu den zentralen

Wegbereitern des theologisch-literarischen Feldes modernen Gepräges im deutschsprachigen Raum.

## 1. Aufbruch der Praktiker: Neue Wege in der Religionsdidaktik

Noch bevor es zu grundlegenden hermeneutischen Reflexionen über die Beziehung von Theologie und Literatur im neuen Paradigma des Dialogs kommen sollte, spürten die Religionspädagogen die Chancen und Notwendigkeiten einer Berücksichtigung von modernen literarischen Texten in Religionsunterricht und Erwachsenenbildung. Innerhalb weniger Jahre entstehen zahlreiche hermeneutisch reflektierte und didaktisch aufbereitete Textsammlungen, konzipiert direkt für den Einsatz in der Praxis. Dieser maßgebliche Beitrag zum Vortreiben des Dialogs von ‚Theologie und Literatur‘ „vor allem im Bereich der Religionspädagogik und Kerygmantik“ (*E. J. Krzywon* 1973a, S. 563) wurde bislang weitgehend verschwiegen. Bis heute gilt jedoch, dass „gerade von dieser theologischen Fächergruppe die konkretesten Dialogprogramme initiiert“ (*W. Lesch* 1994, S. 16) worden sind und werden.

### 1.1 Hinhören auf die Sprache der Menschen

Die Textsammlungen von Friedrich Hahn auf evangelischer Seite wurden in unserer Studie bereits genannt, nun zogen katholische ReligionspädagogInnen, LiteraturdidaktikerInnen und weitere evangelische AutorInnen nach. Einige zentrale Werke aus dieser Tradition sollen kurz benannt und charakterisiert werden, auch deshalb, weil die meisten der hier erstmals auftretenden AutorInnen den Diskurs von ‚Theologie und Literatur‘ in den folgenden Jahrzehnten maßgeblich mitbestimmen sollten. Um eine umfassende Charakterisierung kann es hier nicht gehen.

Eine frühe religionspädagogische Besinnung auf den Wert von Dichtung für religionspädagogische Prozesse stammt von *Hubertus Halbfas* (\*1932). In seiner einflussreichen programmatischen Frühschrift „Fundamentalkatechetik“ (1968) findet sich der Abschnitt „Die Sprache der Dichtung“. „Dichtung“ - so Halbfas hier - „ist jene Sprache, die uns das Sein des Seienden offenbar macht und ein Leben in der Mitte der Wirklichkeit ermöglicht.“ (*H. Halbfas* 1968, S. 214) Weil es dem Religionsunterricht wesentlich um „eine fundamentale Sprachlehre“ geht, muss die Betrachtung von Bibel und christlicher Tradition in ihm „in einen Wechselbezug zum dichterischen Wort gestellt“ werden, der „freilich nicht als vorübergehendes Propädeutikum missverstanden werden darf, sondern als ein eigenständiges, sorgfältiges Hinhören auf die Sprache des Menschen“ (ebd., S. 219) gesehen werden soll. In dem zusammen mit seiner Frau *Ursula Halbfas* 1972 herausgegebenen, programmatisch betitelten „Lesebuch für den Religionsunterricht“ „Das

Menschenhaus“ finden so selbstverständlich zahlreiche literarische Texte einen konstitutiven Platz. Damit sind religionsdidaktisch bis heute gültige Weichen gestellt. Halbfas' umfassendes Werk der Folgejahre sollte bis in die 90er Jahre hinein im Rahmen seiner ‚Symboldidaktik‘ beständig und sorgsam literarische Texte als konstitutive Elemente mit aufnehmen und ihnen eigenständigen Platz einräumen. Die Beobachtung, dass sowohl die Erfassung der Texte als auch die Beachtung der hermeneutischen Entwicklungen der Begegnung von ‚Theologie und Literatur‘ bei Halbfas spätestens in den 70er Jahren aufhört und so zu wirklich zeitgenössischen Beiträgen kaum noch vordringt, schmälert seinen Beitrag nur geringfügig.

Neben und nach Halbfas sind andere relevante Ansätze zu nennen: Angeregt von den Aufbrüchen des Zweiten Vatikanischen Konzils startete der Essener Ludgerus-Verlag 1970 eine Buchreihe unter dem programmatischen Titel „Christliche Strukturen in der modernen Welt“. In der thematisch breit ausgefächerten Reihe übernahm der Paderborner Theologe und Germanist *Friedrich Kienecker* (\*1920) den Bereich der Literatur. Gleich der erste Band widmete sich dem Thema „Der Mensch in der modernen Lyrik“, gefolgt von thematisch ähnlichen Bänden zum modernen Drama, zur modernen Prosa, schließlich auch zu „Beispielen moderner christlicher Lyrik“. Neben einigen allgemeinen Einführungen werden jeweils aktuelle Texte oder Textauszüge abgedruckt und für den Einsatz in Lernprozessen gedeutet. Zum zentralen Bezugspunkt, der einerseits den Kern der literarischen Werke, andererseits das Interesse der theologischen Perspektive auszeichnet, wird jeweils die Frage nach dem Menschen in seinem heutigen Lebenskontext. Nicht mehr um eine Hereinnahme der literarischen Beispiele in eine theologisch gedeutete Welt geht es dabei, sondern zunächst um die Anerkennung ihres eigenen Anliegens: „Moderne Dichtung bezeugt und verschärft radikal (...) die Bewusstseinskrise, durch die der Mensch hindurchgehen muss, um aus den vielfältigen Formen der Selbstentfremdung so zu sich selbst zu kommen, dass er bei sich bleiben kann.“ Konsequenz: Sie versteht „eine ihrer wesentlichen Funktionen darin, den seiner Welt allzu sicheren Zeitgenossen in Frage zu stellen, ihn so zu disponieren und zu provozieren, dass er ohne eine Antwort, die verbindlich eine Antwort wäre (...) nicht mehr existieren kann.“ (*F. Kienecker* 1970, S. 12)

Das spezifisch religionspädagogische Ziel in der Auseinandersetzung mit der so verstandenen autonomen Dichtung ist einerseits der Wahrnehmung heutiger Lebenswirklichkeit im Spiegel der ästhetisch gestalteten literarischen Zeugnisse verpflichtet, andererseits der Überprüfung und Bewährung des Christlichen angesichts der solcherart bezeugten Herausforderungen. Der Christ hört „auf das Wort der Dichtung als ein ‚de profundis‘, das ihn in Anspruch nimmt mit einer Antwort, die er durch das Leben ausdrückt“ (ebd., S. 20). Das zugrundeliegende Paradigma ist also nicht so sehr - wie bei den

Tillich-Schülern - das Prinzip von ‚Frage und Antwort‘, sondern eher das von ‚Herausforderung und Überprüfung‘. Methodisch konsequent werden die Zugangsschritte sauber differenziert: Zunächst erfolgt eine textimmanente literaturwissenschaftliche Analyse, im zweiten Schritt eine den Kontext einbeziehende Interpretation, erst am Schluss werden „weiterführende Perspektiven“ benannt, die nun explizit die christlichen Herausforderungen und die im Christentum beheimateten analogen Strukturmuster andeuten.

Zum theologischen Bezugspartner wird für Kienecker *Karl Rahner* (1904-1984), der sich nur in einem kleinen Aufsatz von 1960 zur Frage „Das Wort der Dichtung und der Christ“ explizit zur Frage nach dem hermeneutischen Stellenwert der Literatur äußerte. Ein - vielzitiertes - Schlüsselzitat wird auch von Kienecker aufgenommen: „Die Fähigkeit und die Übung, das dichterische Wort zu vernehmen, ist eine Voraussetzung dafür, das Wort Gottes zu hören.“ (*K. Rahner* 1960, S. 448). Gegen jegliche missverständliche Einnengung dieses Satzes, als sei die Beachtung von Dichtung eine *notwendige* Voraussetzung oder als erschöpfe sich der Wert der Literatur in dieser propädeutischen Funktion, knüpft Kienecker insofern an Rahner an, als dass er den Dialog von Theologie und Dichtung zu einem originär erkenntniserhellenden Feld ausgestaltet. Diesen Dialog „vor offenem Horizont“ (*F. Kienecker* 1991, S. 15) kann nur angemessen ausführen, „wer verstanden hat, dass moderne Dichtung vor allem Appell-Charakter hat: Frage, Zweifel, Angst, Hoffnung, Aufforderung zu Solidarisierung für die Expedition nach der Wahrheit, dies ist es, was lesend neu eingeübt werden soll“ (ebd., S. 39) - gerade eben auch aus theologischer und religionspädagogischer Perspektive.

Mit Kieneckers in Textauswahl wie hermeneutischer Rahmensetzung Bahn brechenden Büchern - exemplarisch für „ein methodisch abgesichertes phänomenologisches Interpretieren aus christlichem Geist (...), das auf der Prämisse katholischen Analogiedenkens beruhte“ (*D. Schlüter* 2001, S. 196) - begann eine ganze Folge ähnlich konzipierter Werke für die religionspädagogische Praxis. 1971 Jahr gab *Sigrid Berg* (\*1934) zwei Bände mit Hinweisen zu „kurzen literarischen Texten für den Religionsunterricht“ heraus. Ein Jahr später veröffentlichte *Wilhelm Höck* „weltliche Erzählungen von Gott in der modernen Literatur“. In einem didaktischen Begeleitheft warnte *Gert Otto* (\*1927) explizit vor einer möglichen „falschen Inanspruchnahme literarischer Werke durch die Theologie“ (*G. Otto* 1972, S. 23), die er etwa in Friedrich Hahns Ansatz gegeben sah. 1973 erschien eine Loseblattsammlung der Trierer Religionspädagogen *Adelheid Hardt*, *Elisabeth Schmitz* und *Alfons Thomé*, in der „Dichter und Propheten“ vorgestellt werden. „Moderne Dichtung im Religionsunterricht“ sei unverzichtbar, weil diese „in hervorragender Weise eine Chiffre‘ unserer Zeit ist“. Literatur vermag „sehend zu machen, zu beunruhigen, zu befreien, vielleicht zu erschüttern und dadurch zum

Selbst- und Weltverständnis beizutragen“ (*E. Hardt* u.a. 1973, S. 14f.), so die Verfasser in der sorgsam abwägenden Hinführung.

Ein Jahr später stellt *Alfons Thomé* seine weiterführende Monographie unter das Thema „Moderne Problemliteratur im Religionsunterricht“. Literarische Texte können - so der Verfasser im Geist seiner Zeit - „einen starken Antrieb zur Problemverarbeitung leisten“. Schüler sollen „künstlerische Reifungs- und Klärungsprozesse“ nachvollziehen, in ihnen sollen sie „gleichsam ständig hin- und hergeschüttelt werden“, sollen sie „prüfen, verwerfen und sich entscheiden lernen“ (*A. Thomé* 1974, S. 11). In solchen Sätzen spürt man den utopischen Schwung des Aufbruchs, das grenzenlose Vertrauen und die ungebrochene Erwartung in die didaktischen Chancen des neuen Ansatzes. Ebenfalls 1974 stellte schließlich *Franz W. Niehl* (\*1942), gleichfalls Religionspädagoge in Trier, eine Sammlung „Moderne Literatur und Texte der Bibel“ zusammen, 1973 und 1976 der Münsteraner Philologe *Karl-Heinz Bloching* „Texte moderner Schriftsteller zur Meditation“ und „Literarische Texte über Gott“. Dieser ‚Boom‘ weist nachdrücklich auf eine besondere religionspädagogische Sensibilität für das Themenfeld von ‚Theologie und Literatur‘ in diesen Jahren hin.

## 1.2. Im Spannungsbogen von Einverständnis und Herausforderung

Die zwei in didaktischer Hinsicht entscheidenden Studien waren bereits 1972 erschienen, je eine im evangelischen und katholischen Bereich, unabhängig voneinander entstanden, erstaunlich eng auf den jeweiligen konfessionellen Hintergrund und Diskussionsrahmen bezogen und dann auch jeweils dort rezipiert. Die katholische Germanistin *Magda Motté* (\*1936) legte ein grundlegendes Buch über „Religiöse Erfahrung in modernen Gedichten“ vor, das sich eng an Kieneckers Ansatz anschließt, ihn aber weiterführt. Nicht so sehr der Mensch allgemein steht für Motté im gemeinsamen Erkenntnisinteresse von Dichtung wie Religion, sondern die menschliche Erfahrung: „Das Wort des Lyrikers ist vor allem deshalb von Bedeutung, weil er im poetischen Bild eine zwar unmittelbare, aber dennoch gleichsam gefilterte Erfahrung wiedergibt“ (*M. Motté* 1972, S. 36). Diese als umfassendes Bild für Identität und Lebensentwurf geprägte Kategorie von Erfahrung wird im literarischen Werk zum Angebot, zur Herausforderung an die Leser, ist doch „vor allem der Dichter als der besonders wache, hellhörige und sensible Mensch (...) offen für solcherart tiefgreifende, daseinsbereichernde Erfahrung“ (ebd., S. 37). Die in den Texten spürbaren Erfahrungen der Dichter werden zu Anregungen, über die eigenen Erfahrungen als Mensch und gegebenenfalls als gläubiger Mensch zu reflektieren. Weil die Literatur diesen unersetzbaren Eigenwert hat, schließen sich für Motté zwei zentrale methodische Grundforderungen an:

„1. Es verbietet sich, die Dichtung als ‚Hilfsobjekt‘, z. B. zur Einstimmung, als Anknüpfungspunkt oder als literarisches Beispiel zur Veranschaulichung eines theologischen Sachverhaltes zu benutzen, ohne das literarische Werk als solches in seinem Wert zu würdigen.

2. Das literarische Kunstwerk darf andererseits auch nicht die Stelle des Wortes Gottes, der Heiligen Schrift, einnehmen, sodass Dichtung und Bibel auf eine Stufe gestellt werden. Die Bibel muss als Wort Gottes deutlich von der Dichtung unterschieden werden.“ (ebd., S. 40)

Diese beiden Vorbehalte gegen vorschnelle und einseitige Funktionalisierung auf der einen, und gleichmacherische Einebnung der Unterschiede von profan und sakral auf der anderen Seite sollten fortan - bis zum Aufkommen von postmodernen Intertextualitätskonzepten - zum Grundbekenntnis sämtlicher Auseinandersetzungen um ‚Theologie und Literatur‘ und ihren didaktisch-methodischen Anwendungen gehören.

Während Mottés Studie sich explizit auf den Religionsunterricht konzentriert, weitet das im gleichen Jahr erschienene Buch „Moderne deutsche Literatur in Predigt und Religionsunterricht“ des evangelischen Pastoraltheologen *Henning Schröer* (1931-2002) den Blick zusätzlich auf den Bereich der Homiletik. Ganz offen gesteht er dabei ein: „Die Religionspädagogen sind den Homiletikern in dieser Frage (...) ein Stück voraus.“ (*H. Schröer* 1972, S. 5) Die Bedeutung dieser Studie liegt zunächst darin, dass sie sich nicht nur als didaktisches Praxisbuch versteht, sondern den Stand des Dialogs von Theologie und Literatur - „den es wohl erst in Ansätzen gibt“ (ebd., S. 12) - bis zu diesem Zeitpunkt zu Beginn der 70er Jahre präzise aufarbeitet, freilich unter weitgehender Ignorierung der Beiträge von katholischer Seite. Das Verhältnis von ‚Theologie und Literatur‘ bestimmt Schröer dabei als eine „Spannung von Einverständnis und Herausforderung“, die sich aus einer „gemeinsamen hermeneutischen Situation“ ergibt, nämlich der „Bemühung um konkrete, freie und lebendige Sprache vor dem Horizont von Sprachlosigkeit und Sprachsteuerung“ (ebd., S. 35f.).

An vier thematischen Feldern untersucht er diesen Spannungsbereich: im Blick auf die „Gottesfrage“, die „Gegenwart und Zukunft des Menschen“, das „Todesproblem“ und schließlich „Jesus“. Angesichts der dort vorgelegten gründlichen Sichtungen sollte keine Folgestudie zu diesen Fragestellungen ohne die Beachtung der hier erfolgenden Grundlegungen verfasst werden. Tatsächlich werden Schröers Vorgaben aber nur selten angemessen beachtet. Im Rückblick auf seine Erarbeitungen bestimmt Schröer abschließend die theologische Relevanz literarischer Texte wie folgt: Es handelt sich um eine „Herausforderung, die weder auf absolute Konfrontation noch auf Religionsersatz zielt, sondern auf die Kritik am theologischen Missbrauch der Sprache und auf die Frage nach der Wahrheit und Kraft religiöser Sprache als notwendiger Überschuss für urbane Hoffnung“ (ebd., S. 178).

## 2. Dorothee Sölle: Von „Realisation“ zu „Theopoesie“

Unabhängig von den Vorarbeiten der Religions- und LiteraturdidaktikerInnen: Der zentrale Anstoß zu einer grundlegend hermeneutisch-theoretischen Neubesinnung der Verhältnisbestimmung von ‚Theologie und Literatur‘ ging von *Dorothee Sölle* (1929-2003) aus. Wie viele andere Protagonisten dieses Feldes war sie beides zugleich: studierte Literaturwissenschaftlerin und Theologin. In dieser doppelten Qualifikation war ihr an einer vollständigen Revision der bisherigen Ansätze gelegen. Denn, so der Befund in einem ersten Grundaufsatz „Zum Dialog zwischen Theologie und Literaturwissenschaft“, erschienen in der „Internationalen Dialogzeitschrift“ von 1969: Dieser Dialog sei „von Missverständnissen und Abwehrreaktionen auf beiden Seiten gekennzeichnet“ (*D. Sölle* 1969, S. 296). Ganz analog hatte schon *Paul Konrad Kurz* in seinem Vortrag über „Literatur und Theologie heute“ von 1966 formuliert: es herrsche „gegenseitige Geringschätzung“ und „Misstrauen“, ja „Abneigung zwischen Literatur und Theologie“ (*P. K. Kurz* 1967, S. 102). Zwei getrennte Bereiche seien mit den jeweiligen Schlagworten aufgerufen, die nicht viel miteinander zu tun hätten, dies auch nicht wollten, in gegenseitiger Vorverurteilung befangen.

Wie für Kurz, so war auch für Dorothee Sölle dieser Zustand unerträglich, weil im literarischen wie im theologischen Feld durch gegenseitige Ignorierung zentrale Chancen und Aufgaben in der modernen Gesellschaft verpasst würden. Doch was war zu tun? Kurz hatte sich dafür entschieden, die moderne Literatur in den Bereich von Theologie und Kirche werbend bekannt zu machen. Sölle - wie Kurz in zweiter Linie selbst als Lyrikerin tätig - setzte andere Schwerpunkte. Ihre Strategie griff auf zwei Ebenen: Zum einen hatte sie schon 1967 ein erstes öffentliches Medium für die Begegnung von Theologie und Literatur mitgeschaffen, den fortan jährlich im Wuppertaler Peter Hammer Verlag erscheinenden „Almanach für Theologie und Literatur“. Zunächst herausgegeben im Team mit *Wolfgang Fietkau*, *Arnim Juhre* und *Kurt Marti* sollte dieses Unternehmen mit zwischenzeitlichen redaktionellen Verschiebungen bis 1981 fünfzehn Bände stark werden und gerade im evangelischen Bereich breite Resonanz finden. Das Ziel dieser Reihe bestand darin - so formuliert im „Prolog“ des ersten Bandes - , dem „geheimen und doch mächtigen Spannungsfeld zwischen Literatur und Theologie, zwischen Religio und Poesie“ (*Almanach* 1967, S. 8) ein Öffentlichkeitsmedium bereitzustellen. Vor allem wurde hier Raum gegeben für noch unveröffentlichte Primärliteratur, also kürzere Prosatexte und vor allem Gedichte, die in irgendeiner Weise den Raum von Religion streiften. Hier veröffentlichten deutschsprachige AutorInnen wie *Ernst Jandl*, *Christa Reinig*, *Ilse Aichinger* oder *Ingeborg Drewitz*, aber auch internationale AutorInnen - vor allem aus Lateinamerika - wie *Gabriel Garcia Marquez*, *Ernesto Cardenal* oder *Edu-*

*ardo Galeano*. Für viele AutorInnen wurde dieser Almanach so ein wichtiges Publikationsorgan zur Steigerung der eigenen Bekanntheit. In einer weiteren Rubrik wurden neben diesen Primärtexten aber auch theologisch-literarische Studien veröffentlicht, von Dorothee Sölle selbst, aber auch Texte von *Paul Tillich*, *Rudolf Bohren*, *Schalom Ben-Chorin* und anderen.

## 2.1. Weltliche Konkretion von Religion

Die zweite Strategie Dorothee Sölles zur Neubegründung des Bereichs von ‚Theologie und Literatur‘ war letztlich für dieses Feld entscheidender: 1970 legte sie ihre drei Jahre später in Druck erscheinende germanistische (!) Habilitationsschrift vor: „Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung“ - sogleich wahrgenommen als eine Arbeit, die „in der wissenschaftlichen Literatur zum Thema Theologie und Literaturwissenschaft einen hervorragenden Platz einnimmt“ (*E. J. Krzywon*, 1974a, S. 63).

Sölle knüpft in kritischer Aufnahme an vier in dieser Studie bereits charakterisierte hermeneutische Vorgänger an: einmal an *Paul Tillich* und seine Öffnungen hin zu einer „Theologie der Kultur“; dann an *Hans-Eckehard Bahr*s Studie „Poiesis“ und ihren neuen Zugang zur Gegenwartskunst; außerdem an die von *Erich Auerbach* etablierte „figurale Methode“; schließlich an *Albrecht Schönes* Konzept von „Säkularisierung“. Die Erbspuren dieser Vorgänger finden sich gleich in der ersten Setzung: „Wir gehen hier von den Voraussetzungen aus, dass sich das unbedingt Angehende, ‚the ultimate concern‘, im Kunstwerk verbirgt und die Theologie die Aufgabe hat, dieses Verborgene zu entdecken. Sie findet in der Sprache der Kunst eine nicht-religiöse Interpretation der religiösen Erfahrungen und der theologischen Begriffe.“ (*D. Sölle* 1973, S. 20f.) Zur präzisen Benennung ihres Ansatzes prägt sie jenen Begriff „Realisation“, welcher ihrer Arbeit den Titel gibt. Wie folgt definiert sie ihn: „Die Funktion religiöser Sprache in der Literatur besteht darin, weltlich zu realisieren, was die überlieferte religiöse Sprache verschlüsselt aussprach. Realisation ist die weltliche Konkretion dessen, was in der Sprache der Religion ‚gegeben‘ oder ‚versprochen ist.“ (ebd., S. 29)

„Realisation“ als „Grundbegriff einer theologischen Interpretation von Dichtung“ (ebd., S. 31) - damit werden also jene Phänomene in der Literatur beleuchtet, die in klassisch theologischen Begriffsfeldern wie ‚Sünde‘, ‚Erlösung‘ oder ‚Gnade‘ verortet würden. Die moderne Literatur denkt und spricht nun aber nicht mehr in diesen Kategorien. Sehr wohl kennt sie jedoch analoge Problemzusammenhänge. Darum geht es: Wahrzunehmen, wie die Literatur („gerade die betont nicht-christliche Literatur“ - *D. Sölle* 1969, S. 304) heute in allen Differenzierungen vom Menschen spricht. In ganz eigener Weise werden so Phänomene angesprochen, die in theologischen Denk- und

Sprachspielen mit anderen Begriffen ausgedrückt werden. Bis dato hatte man diesen Zusammenhang mit Albrecht Schöne im Begriff „Säkularisierung“ zu fassen versucht. Oder man hat „statt von Säkularisierung“ zu sprechen die Perspektive umgedreht und die „Sakralisierung des Weltlichen in der Literatur“ (L. W. Kahn 1964, S. 16) aufgerufen, was freilich nur die gewendete Rückseite derselben begrifflichen Medaille war. Diese Begriffe und dahinter liegenden Konzepte lehnt Sölle ab und ersetzt sie durch den Zentralbegriff „Realisation“. Schöne wirft sie in seiner Kritik an jeglicher figuralen Deutung aus Angst vor Verfälschung des Originals „Offenbarungspositivismus“ (D. Sölle 1973, S. 53) und „Schriftfetischismus“ (ebd., S. 55) vor. Und „Säkularisierung“ taue nicht als Kategorie zur Beschreibung der komplexen Beziehung von Theologie und Literatur, weil dieser Begriff zunächst ideengeschichtlich „wertfrei geworden und daher unbrauchbar für literarische Kritik“ sei, weil er zudem im Verwendungskontext von Schöne „von seinem geistesgeschichtlichen Ursprung abgelöst, enthistorisiert und als jederzeit möglicher Vorgang nivelliert“ werde. Zudem müsse das, was „genetisch Säkularisierung“ heiße, funktional „als Sakralisierung beschrieben werden“ (ebd., S. 85), so Sölle im Rückgriff auf *Marti, Bahr* und *Kahn*.

Unabhängig davon, ob man Sölles Wertungen hier zustimmen mag: Deutlich wird, dass „Realisation“ ganz im Gegensatz zu dem bislang vorherrschenden Begriff „Säkularisierung“ ein positives Verhältnis zu den damit beschriebenen Veränderungen und Entwicklungen setzt. Nicht durch Negativbestimmungen des ‚nicht-mehr‘, sondern im Sinne von „Gewinn an Sprache, an Ausdrucksmöglichkeit, an angeeigneter Welt“ (ebd., S. 30). Theologische, allgemein: religiöse Sprache braucht dieses Sich-Einlassen auf die heutige Sprache der Dichter, „sie ist nicht wirkliche, gegenwärtige, wirkende Sprache, solange sie nicht weltlich konkretisiert wird“ (ebd.).

Ist damit die traditionelle theologische Sprache aufzugeben? Dazu Sölle schon 1969: „Erst wenn die Sache, um die es geht, sich herausgearbeitet hat in einer sprachlich orientierten und die Struktur selber theologisch reflektierenden Verbalisierung, dann kann, als eine Hilfsmaßnahme der Verständigung, der nun verifizierte theologische Begriff fallen.“ (D. Sölle 1969, S. 305) Aber erneut die entscheidende positiv wertende Wendung: Religiöse Sprache „verleugnet sich nicht in ihrer Übersetzung in weltliche Sprache, sie kommt vielmehr darin zum Ziel“ (D. Sölle 1973, S. 19). Wie solche Deutungsprozesse konkret aussehen können, das zeigt Dorothee Sölle in ihrer Studie exemplarisch an mehreren Beispielen auf, etwa an *William Faulkners* „A Fable“, im Werk von *Jean Paul* oder zentral bei *Alfred Döblin*. Einige Grundzüge lassen sich nennen:

- Grundsätzlich befürwortet Dorothee Sölle die „Überwindung werkimmanenter Interpretation“ (ebd., S. 27), weil Kunstwerke nur in ihrem Zeit-, Personen- und Weltbezug wirklich wichtig werden. Gerade die

Prozesse der „Realisation“ lassen sich nur aufzeigen, wenn man den Einzeltext in möglichst viele Kontexte hineinstellt und aus mehreren Perspektiven immer wieder neu beleuchtet.

- Im Rahmen dieses Zugangs richtet sich das Interesse „auf Stil, Formen und Strukturen, nicht in erster Linie auf Gegenstände oder Inhalte eines Kunstwerks“ (*D. Sölle* 1969, S. 331), so Sölle schon 1969 in ihren dann weitverbreiteten „Thesen über die Kriterien des theologischen Interesses an Literatur“.
- Sie knüpft an *Erich Auerbachs* Grundprinzip der „figuralen Methode“ an, teilt dabei jedoch nicht dessen eigene kritische Anfrage an das Prinzip im Blick auf mögliche Erstarrung der Deutemuster. „Die Problematik der figuralen Methode als einer Möglichkeit postfiguraler Gestaltung“ lasse sich auf die beantwortbare Frage reduzieren, „wie das Gleichgewicht“ zwischen Typus und Antitypus „gewahrt bleiben kann“ (ebd., S. 52). Zahlreiche literarische Werke lassen sich in kritischer Beerbung von diesem hermeneutischen Schlüssel her erhellen.
- In „Zitat, Metapher und Parodie“ (ebd., S. 74) lassen sich darüber hinaus Endstufen der Auseinandersetzung mit ursprünglich religiösen, nun säkularisierten Sprachformen erblicken. Sie deuten auf besondere Entwicklungen ‚realisierter‘ Sprache hin.
- Voraussetzung einer jeglichen Annäherung an Literatur in dem gewählten hermeneutischen Rahmen ist die vorbehaltlose Anerkennung der Autonomie der Dichtung. „Emanzipation von geistlicher Herrschaft bedeutet ästhetisch Autonomie der Kunst.“ (ebd., S. 77) Konsequenz: „Das bedeutet zweierlei: 1. Das Kunstwerk ist, wie ein Mensch, ‚um seiner selbst willen‘ da. 2. Es ist, wie der Mensch, je mehr es selber, umso mehr es ‚für andere‘ da ist.“ (*D. Sölle* 1969, S. 311)
- Besonderes Augenmerk für Prozesse der Realisation kommt der Rezeption von Sprachmaterial der Bibel zu, denn dieses „spielt in der abendländischen Literatur bis in die Gegenwart eine bedeutende Rolle, die gänzlich unabhängig ist von der weltanschaulichen Konfession des Dichters. Es gehört zum theologischen Interesse an Literatur, die Art, wie dieses Material verwandt wird, zu untersuchen, wenn sich dieses Interesse auch nicht auf die Felder der Motivforschung, der Sprachanklänge, der Zitationen beschränken kann.“ (*D. Sölle* 1973, S. 93)
- Die zentrale Grundperspektive theologischer Literaturbetrachtung im Zeichen der „Realisation“ ist die Offenheit: „Erst wenn der Theologe nicht mehr das Schon-benannte wiederzutreffen hofft, erst dann lässt er sich auf die Suche ein, ohne Vorsprung vor dem Autor der Dichtung (...) In einem gewissen Sinn behandelt das theologische Interesse an Literatur

die Dichter wie Theologen, die in einer fremden, erst zu lernenden Sprache von der gleichen Sache handeln.“ (*D. Sölle* 1969, S. 318)

Deutlich wird hier die Zielrichtung ihres Ansatzes: Theologie braucht die Auseinandersetzung mit der Literatur, weil sie sonst in der Gefahr stünde, zeitlos, kontextlos, sprachlos und dadurch letztlich bedeutungslos zu werden. Damit führte diese Studie - wie *Paul Konrad Kurz* in einer zeitgenössischen Besprechung anmerkte - tatsächlich „einen wichtigen Schritt weiter (...) in der Begegnung von Theologie und Literatur“ (*P. K. Kurz* 1975, S. 39).

## 2.2. Hinwendung zur Theopoesie

Theoretisch hat sich Dorothee Sölle nach dieser grundlegenden Studie nur noch selten mit dem Themenfeld von ‚Theologie und Literatur‘ befasst. Sie schrieb Gedichte, verstanden als theopoetische Texte, verfasste gelegentliche weitere Literaturdeutungen, etwa über *Bertolt Brecht*, *Heinrich Böll*, *Nelly Sachs* oder *Paul Celan* (vgl. *D. Sölle* 1996b), ging aber nur noch selten auf den hermeneutischen Rahmen näher ein: 1988 erschien ein Aufsatz unter dem von Kafka entlehnten Titel „‚Das Eis der Seele spalten‘. Theologie und Literatur auf der Suche nach einer neuen Sprache“. Fünfzehn ereignisreiche Jahre nach dem Erscheinen der Habilitationsschrift haben sich die Fronten verschoben: „Theologie und Poesie haben heute mehr gemeinsam als zuvor“, schreibt Sölle nun, freilich in negativer Zuschreibung: „Beide sind heimatvertrieben, beide gelten als irrelevant.“ (*D. Sölle* 1988, S. 18) In der jeweiligen Marginalisierung sind jedoch neue Annäherungen möglich. Wie? Sölle entwirft eine Vision: „Ich ziehe die beiden engeren Begriffe ‚Poesie‘ und ‚Gebet‘ den weiteren - Literatur und Theologie - vor, weil sie mich näher zum Kern der Sache bringen. Mein metaphysisch-ästhetischer Traum ist die vollkommene Poesie, die zugleich ein Gebet wäre.“ (ebd., S. 3) In der Vision von Theopoesie - ein Begriff, der schon 1976 von dem Amerikaner *Amos N. Wilder* konzeptionell umrissen wurde - verschwimmen die Unterschiede von Poesie und Gebet, fallen sie in eins zusammen. „Es gibt einen Punkt, wo die überkommenen Unterscheidungen von Theologie und Literatur unwichtig sind, ja trivialisierend wirken“ (ebd. S. 4), schreibt Dorothee Sölle, um anhand eigener theopoetischer Texte den Fluchtpunkt solcher angezielter Konvergenz aufzuzeigen. Die Zielausrichtung ihrer jetzigen Ausführungen, existentielle Anschlussfähigkeit, überlagert damit völlig das früher vorherrschende Grundinteresse, die wissenschaftliche Anschlussfähigkeit im Diskurs. Von dieser wissenschaftlich orientierten Auseinandersetzung um ‚Theologie und Literatur‘ hat sich Dorothee Sölle weitgehend verabschiedet.

Eine letzte Station: 1995 führte Dorothee Sölle ein Gespräch mit dem Salzburger Germanisten und Theologen *Josef P. Mautner* (\*1955) über Literatur und Religion, das ein Jahr später unter dem Titel „Himmelsleitern“ veröffent-

licht wurde. Einerseits in Rückblicken, andererseits in Gegenwartsanalysen wird in diesem generationenübergreifenden Gespräch deutlich, welche Bedeutung Literatur für Sölle hatte und weiterhin hat. Der Rückblick lässt noch einmal die Faszination für jene Form von Literatur spüren, in welcher „religiöse Grundthemen wie Nicht-zu-Hause-Sein-in-der-Welt und Angst, Sünde und Vergebung, Krankheit und Heilung, Tod und Auferstehung in ganz anderen Gestalten wieder erschienen“ (D. Sölle 1996a, S. 12). Deutlich scheint hier das Grundkonzept von „Realisation“ durch, ohne noch einmal explizit benannt zu werden. Freilich gibt sie dann zu: „So was ist passé. (...) Heute gibt es nur noch wenige Gemeinsamkeiten zwischen Literatur und Religion.“ (ebd., S. 13) Darf man folgern, dass damit auch das hermeneutische Konzept von „Realisation“ für sie an Bedeutung verloren hatte?

### 3. Dietmar Mieth: Vom ethischen Mehrwert des Ästhetischen

Die katholische Diskussion um ‚Theologie und Literatur‘ fand mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung statt, führte dann jedoch zu intensiven und breit verzweigten Auseinandersetzungen. Erste Überlegungen des Jesuiten *Ernst Josef Krzywon* hinsichtlich einer noch zu erarbeitenden „hypothetischen Literaturtheologie“ setzten Anfang der 70er Jahre zwar ein beachtliches theoretisches Niveau, blieben aber weitgehend ohne Anschluss. Vielleicht war sein Ansatz zu sehr literaturwissenschaftlich ausgerichtet, definierte er „Literaturtheologie“ doch als „Disziplin bzw. Teiltheorie der Literaturwissenschaft“ und so als „Wissenschaft bzw. Theorie im Hinblick auf die sie bedingende und von ihr geprägte Theologie“ (E. J. Krzywon 1974b, S. 112). Aber auch wenn er diese Vorstellung später schwerpunktmäßig leicht korrigierte, indem er den „Forschungsbereich einer Literaturtheologie“ nun „als literarisch realisierte Rede von Gott“ zu bestimmen versuchte, „als theologisch qualifiziertes Sprachkunstwerk“ (E. J. Krzywon 1975, S. 199), so blieb sein Ansatz letztendlich ein kaum rezipierter Zwischenruf. Er fand in den „Studien zum Vermittlungsproblem zwischen Germanistik und Theologie“ des evangelischen Theologen *Ralph P. Crimmann* mit dem programmatischen Titel „Literaturtheologie“ (1978) zwar noch einmal Nachhall, im Rückblick muss man jedoch von einem „offensichtlich gescheiterten Projekt einer eigenen ‚Literaturtheologie‘“ (W. Engemann 2000, S. 229) sprechen. Der künstlich geschaffene und Missverständnisse hervorrufoende Begriff „Literaturtheologie“ hat sich damit aus der Diskussion weitgehend verabschiedet, sollte auch nicht wieder aufgewärmt werden.

### 3.1. Epik und Ethik: Erneuerung der Haltungsethik und Entwurf von Modellen

Der entscheidende hermeneutische Neuansatz wurde anderswo gesetzt. Im Jahr 1976 legte der katholische Theologe und Germanist *Dietmar Mieth* (\*1940) seine moraltheologische Habilitationsschrift vor, die wegen ihres Umfangs in zwei separaten Teilen erschien: „Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik“ sowie „Epik und Ethik. Eine theologisch-ethische Interpretation der Josephsromane Thomas Manns“. Es handelt sich dabei um den ersten systematisch angelegten „Versuch, den Beitrag der Dichtung zur Konstituierung ethischer Modelle zu klären“ (*D. Mieth* 1976a, S. 14). Ein wesentlicher Impuls geht dabei von der kritischen Auseinandersetzung mit Dorothee Sölles Realisations-Konzept aus. In vielem stimmt Mieth ihr zu: in der grundsätzlichen Akzeptanz der Autonomie von Dichtung; in der Kulturanalyse, in welcher christlicher Literatur im klassischen Sinn kein zentraler Platz mehr zukommt; in der Ablehnung des Säkularisierungs-Begriffs; aber auch im kritischen, sehr genau ausdifferenzierten Anknüpfen am Ansatz von Paul Tillich. Neu für Mieth stellt sich die Frage nach der Verhältnisbestimmung von ‚Theologie und Literatur‘ im spezifisch ethischen Feld. Wie bestimmt sich hier „das Problem der Analogie zwischen Dichtung und Glaubensinterpretation“ (ebd., S. 26)? Es könne sich ja nicht in jener missverständlichen Rezeption des Schlagwortes vom Erkennen der ‚Zeichen der Zeit‘ (Zweites Vatikanisches Konzil) erschöpfen, welches die Idee des Dialogs auf „ein Frage-Antwort-Spiel zwischen Literatur und Theologie“ (ebd., S. 29) reduziere.

Der gedankliche Weg hin zu einer eigenen Konzeption schärft sich für Mieth in der kritischen Zurückweisung von Konzepten, welche die Rolle des Dichters mit der des Propheten vergleichen, vor allem aber in Auseinandersetzung mit einigen Grundaspekten des „Realisationskonzeptes“. Betreibe Sölle nicht letztlich „eine Umkehrung des allegorischen Verfahrens der Bibel und der Kirchenschriftsteller an weltlichen Texten“? Vorwurf: „Sie allegorisiert die christliche Tradition in die eine gesellschaftliche Wirklichkeit hinein, neben der es nichts anderes mehr gibt.“ (ebd., S. 87) So sehr Realisation also geeignet sei, den „Vorgang der Adaption religiöser Sprache in Dichtung besser zu umschreiben“, so sehr bleibe doch „die Unzulänglichkeit des Realisationsbegriffes als theologisches Kriterium der Literaturinterpretation“ (ebd.) zu bemängeln. Wohl sei nachzuvollziehen, dass Realisation „in einer theologischen Polemik gegen eine Verkündigung, die auf das Jenseits fixiert ist“ (ebd., S. 88), beheimatet sei, letztlich verkündige sie so aber „die spiritualistische Hoffnung auf eine Reinigung des Glaubens durch seine Preisgabe“ (ebd., S. 89), so die scharfe Kritik von Mieth. Realisation sei also wohl ein

literarisch hilfreicher Schlüssel, zu gewinnen jedoch nur auf Kosten einer völligen Preisgabe jeglichen Eigenprofils von Theologie.

Dass diese Kritik in ihrer Zielrichtung berechtigt sein mag, in ihrer Reichweite jedoch weit über Sölles Vorgaben hinausschießt, in der die theologische Sprache ja sehr wohl ihre an der Realität überprüfte Bedeutung behält, sei hier nur knapp angemerkt und auf entsprechende Beobachtungen in den Ausführungen zu Sölle zurück verwiesen. Sölle hatte betont: Mit „Realisation“ sei gerade „nicht gemeint, dass religiöse Aussagen restlos übersetzbar seien in nicht-religiöse Sprache oder dass die heutige Theologie unter den religiösen Chiffren nur psychologische und gesellschaftliche Sachverhalte verschleiert ausgesprochen finde, die sich ohne Verlust auch in anderer Sprache ausdrücken ließen. Wohl aber wird in der weltlichen Interpretation konsequent für alle religiösen Begriffe eine welthafte Vermittlung gesucht“. (*D. Sölle* 1973, S. 16) Mieth profiliert demnach seinen eigenen Standpunkt, indem er die Gegenposition - auch gegen deren tatsächliche Ausdifferenzierung - ins Extrem übersteigert und dann pauschal zurückweist. Sein eigenes Programm zur Verhältnisbestimmung von ‚Moraltheologie/Ethik und Literatur‘ entwirft Mieth in mehreren Schritten.

*Erster Schritt:* Die Einführung der Kategorien „Teilerfahrung“ und „Möglichkeit“ zur Bestimmung der Funktion von Literatur. Im Gegensatz zu Sölle geht Mieth davon aus: „Um Dichtung theologisch positiv zu würdigen, muss man keineswegs auf die kritischen Vorbehalte des Glaubens verzichten.“ (*D. Mieth* 1976a, S. 93) Um diese positive Würdigung vollziehen zu können, hilft die Kategorie der „Teilerfahrung“, denn: „Vom Glauben her gesehen, fungiert Dichtung nicht als Ersatz von Theologie, sondern als Bestandteil zeitlicher menschlicher Erfahrung, die zu den Erfahrungen des Glaubens verlängert werden kann oder diesen widersteht.“ Diese Möglichkeiten der Verlängerung oder des Widerstandes sind als Teilerfahrungen in jedem konkreten Fall auszuloten. Die Kategorie der „Möglichkeit“ betont dabei, dass die „literarisch-fiktionale Wirklichkeit nicht mit der Realität des göttlichen Bereichs verwechselt“ werde und dass „die literarischen Gestalten besser als konkrete Utopien denn als ‚Realitäten‘ begriffen“ werden sollten (ebd.).

*Zweiter Schritt:* Der Verweis auf „strukturelle Entsprechung und Analogie“ (ebd., S. 94) zwischen Dichtung und Glaube, die als „Beziehungsgefüge eigener Ordnung füreinander transparent gemacht“ (ebd., S. 96) werden können. Die theologische Verankerung für diese Möglichkeit des Aufweisens solcher struktureller Entsprechungen liegt „im theologischen Verstehen der Analogielehre“ (ebd.) begründet, so Mieth in Anknüpfung an katholischer Tradition. Für die konkrete Literaturinterpretation wichtig wird die doppelpolige Grundstruktur des Analogiebegriffs. Er entfaltet immer beides zugleich: die „Perspektive der Entsprechung, der Transparenz, der kritischen Korrektur und die Perspektive der Ableitung, der ‚Integrierung‘.“ (ebd.) Es geht also

nicht nur um den Aufweis von Parallelstrukturen oder Abweichungen, sondern immer auch um die theologische Reflexion des erhobenen Befundes.

*Dritter Schritt:* Diese Beziehung bestimmt Mieth als „doxologische Relation“ (ebd.). Es geht ihm dabei nicht um den - aberwitzigen - Versuch, sämtliche autonome Dichtung inhaltlich als Lobpreis Gottes zu bestimmen. Aus theologischer Sicht - so Mieth - könne freilich indirekt gezeigt werden, wie Dichtung letztlich doxologisch strukturiert ist. „Eine theologische Literaturinterpretation kann jedoch zeigen, wie die Wirklichkeit des Glaubens durch die anthropologische Potentialität durchbricht (...) Dort, wo die autonome Kunst Redlichkeit, Offenheit und Objektivität hat, kann auch das Authentisch-Theologische, die Doxologie, nicht völlig verstellt werden.“ (ebd., S. 98)

*Vierter Schritt:* Welchen Beitrag leistet nun die Dichtung für theologische Ethik? Mieth zufolge dient sie „der argumentativen Präzision der verbindlichen Werte der menschlichen Person (...) auf zweifache Weise: auf indirekte Weise, soweit sie trotz aller Vorbehalte in ‚Aussage‘ übersetzbar ist, die als Argument verwendet werden kann; auf direkte Weise, insofern sie eine konkrete Art der menschlichen Person bezeugt.“ (ebd., S. 102) Gerade diese zweite Weise sei der zentrale Beitrag von Dichtung, weil sie eben keine rein rationale Argumentationskette bereitstellt, sondern „ein mehrdeutiges anschauliches Bild“ (ebd.). Hier tritt die „Evidenz der Vorstellung (...) an die Stelle der Schlüssigkeit der Konklusion“ (ebd., S. 105).

In vier abschließenden und zusammenfassenden Thesen bündelt Mieth seine Überlegungen über die künftige Arbeit „an poetischen Texten und theologischen Interessen“ (ebd., S. 107).

- Die besondere „Affinität zwischen dem authentisch Ethischen und dem authentisch Ästhetischen“ (ebd., S. 109) zeigt sich besonders an den Grenzen jedweder wissenschaftlicher Spezialisierung, in jenen kühnen Entwürfen von „Totalität und Sinnerfahrung“ (ebd., S. 107), die allein im Bereich von Fiktion möglich scheinen. In diesen Entwürfen wird die Frage nach dem sittlichen Lebensentwurf als Ganzem möglich.
- Die Berücksichtigung von Dichtung verhilft dazu, den Menschen wieder als „sittliche Person“ im umfassenden Sinne zu sehen. Sie rückt das Interesse „an der sittlichen Strukturgenese der Person generell vor das Interesse an der Verbindlichkeit und Gültigkeit einzelner Vorschriften“ (ebd., S. 111).
- Angesichts der Krise der Normethik verweist Dichtung auf die Notwendigkeit und Möglichkeit einer „Erneuerung der Haltungsethik“ (ebd., S. 112).
- Diese Haltungsethik wird plastisch, indem Literatur „ethische Modelle“ konstituiert, „Vorbilder“ im positiven Sinne, also als „Angebot mit ‚in-nerkritischen Zügen‘“ (ebd., S. 114).

In zwei großangelegten Interpretationen legt Mieth im Folgenden selbst dar, wie an diesem Programm orientierte Literaturdeutungen aussehen können. Die Wahl des Tristanromans von *Gottfried von Straßburg* sowie von *Thomas Manns* „Joseph-Romanen“, somit zweier Werke aus völlig verschiedenen Epochen, weist darauf hin, dass dieses Modell prinzipiell unbegrenzt angewendet werden kann. In der Folgezeit hat Mieth in Aufsätzen auch immer wieder selbst solche Interpretationen im Blick auf zentrale Werke weiterer Schriftsteller (*Ingeborg Bachmann, Friedrich Dürrenmatt, Milan Kundera*) vorgelegt.

### 3.2. Strukturelle Analogie - produktive Kollision

Nach Erscheinen der Habilitationsschrift hat Mieth aber nicht nur sein Programm in konkreten Einzeldeutungen zu verdeutlichen versucht. In einer Reihe von programmatischen Aufsätzen hat er darüber hinaus seine theoretisch-pragmatischen Ausführungen - kompakt zusammengefasst in seiner Freiburger Antrittsvorlesung über „Narrative Ethik. Der Beitrag der Dichtung zur Konstituierung ethischer Modelle“ (vgl. *D. Mieth 1977*) - ergänzt und erweitert.

In seinem Beitrag zum Tübinger Symposium „Theologie und Literatur“ von 1984 betont Mieth zunächst seine Frontstellung gegen rein thematisch orientierte Arbeiten in diesem Bereich: „Religiöse Motivsuche, die sich rein an thematischen Querverbindungen orientiert und etwa Themen der Theologie aus der Literatur rekonstruiert, ist (...) außerordentlich problematisch.“ (*D. Mieth 1986*, S. 165) Diese Front wird auch später von ihm immer wieder benannt: Es sei sicherlich „ein Hauptproblem der theologischen Beschäftigung mit der Literatur, dass sie zur Inhaltsanalyse neigt (...), das heißt das Wiederentdecken von Motiven der religiösen Tradition.“ (*D. Mieth 1988*, S. 61) Solche „triumphalistische Begrüßung von bekannten Motiven“ (*D. Mieth 1992*, S. 61) bleibe hermeneutisch ungenügend. Worin bestehe die bessere Alternative? Im analytischen Ernstnehmen der Form, im Aufweis, dass die ästhetische Form das entscheidende Spezifikum von Literatur ausmache: „Ohne die Rekonstruktion der Form gibt es keine Unmittelbarkeit des Motivs“ (*D. Mieth 1986*, S. 176f), so schärft er die unbedingt anzuerkennende Grundregel ein. Nur über die Formanalyse lassen sich dann im zweiten Schritt Reflexionen über ‚Literatur und Theologie‘ allgemein herausarbeiten. Neben dem zuvor geprägten hilfreichen Begriff der „strukturellen Entscheidung“ prägt Mieth nun einen zweiten wichtigen Begriff, den der „produktiven Kollision“ (ebd., 175), schließlich liege „das Erkenntnisinteresse der literaturtheologischen Interpretation (...) nicht zuletzt im Aufweis der Verschiedenheit des ästhetischen Zugangs vom theologischen Zugang“ (ebd., S. 170). Mit diesem Begriffspaar lässt sich die Beziehung differenziert beleuch-

ten, ohne freilich ein „Patentrezept“ (*I. Kann* 1992, S. 29) für Hermeneutik und Methodik theologisch-literarischer Studien vorzulegen. Auch ist die Warnung zu beachten, dass „Mieths Suche nach strukturellen Entsprechungen und Analogien zwischen theologischer Ethik und Dichtung“ die „Gefahren formaler Allgemeinheit und vorschneller Einengung“ (ebd., S. 33) in sich bergen kann.

Mieth geht es in seinem theologisch-literarischen Ansatz schon in der Habilitationsschrift vor allem um die Erforschung der Potentiale von „narrativer Ethik“. Im von ihm herausgegebenen Sammelband „Erzählen und Moral“ (2000) wird dieses Grundinteresse noch einmal besonders hervorgehoben. Wenn sich „Ethik als Reflexionstheorie der Moral definieren“ lasse, stelle sich die Frage, in wie fern das (literarische) Erzählen eine solche Reflexionsform sei. Dazu eindeutig: „Der Roman ist eine Ethik, insofern er erzählend Moral reflektiert.“ (*D. Mieth* 2000, S. 79) Eine solche narrativ präsentierte Ethik lässt sich freilich nicht als Normenethik bestimmen, vielmehr geht es um „eine Ethik des guten Lebens“, „nicht vorschreibend, sondern anbietend“ (ebd.). Dem Lesenden wird ein ethischer Lebensentwurf in ästhetischer Authentizität angeboten, der ihm die freie Entscheidung lässt: „Die ästhetische Erfahrung kann, aber muss nicht, eine moralische Erfahrung produzieren.“ (ebd., S. 80) Gerade in dieser Angebotsstruktur lässt sich der „ethische Mehrwert des Ästhetischen“ (*Chr. Gellner* 2000, S. 278) entdecken.

#### 4. Karl-Josef Kuschel: Auf dem Weg zu einer Theopoetik

Mit der breit rezipierten Dissertation „Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur“ betritt 1978 ein weiterer, ja der wohl einflussreichste deutschsprachige Protagonist der wissenschaftlichen Begegnung von ‚Theologie und Literatur‘ das Feld: *Karl-Josef Kuschel* (\*1948). Der grundlegend dialogische Charakter seines Ansatzes, der wiewohl eindeutig im Bereich der katholischen Theologie beheimatet bleibt, wird schon durch die doppelte Betreuung dieser Arbeit durch *Hans Küng* und *Walter Jens* deutlich.

##### 4.1. Wegbereiter: Walter Jens und Hans Küng

Jens und Küng waren beide auf je eigene Weise entscheidende Wegbereiter der wissenschaftlichen Begegnung von ‚Theologie und Literatur‘. Küng hatte bereits 1974 in „Christ sein“ ein Kapitel über den „Christus der Literaten“ aufgenommen. Im Folge der Betreuung der Dissertation von Kuschel richtete er zudem in seinem Tübinger Institut für ökumenische Forschung einen fest etablierten Arbeitskreis über ‚Theologie und Literatur‘ ein, aus dem in den Folgejahren zentrale Impulse und wichtige Arbeiten für diesen Bereich entstanden. Jens arbeitete selbst als Schriftsteller immer wieder an theologi-

schen Themen (vgl. *K.-J. Kuschel* 2003), steuerte grundlegende Essays zum Themenbereich bei, gab zudem von 1978 bis 1983 die achtbändige Reihe „Assoziationen. Gedanken zu biblischen Texten“ heraus, in denen vor allem Gegenwartsschriftsteller zu Wort kamen.

Drei zentrale Früchte der theologisch-literarischen Zusammenarbeit von Jens und Küng bedürfen der besonderen Erwähnung. 1984 veranstalteten sie zusammen mit Kuschel ein großes Symposium in Tübingen, zu dem vier Gruppen geladen waren: SchriftstellerInnen (wie *Peter Härtling*, *Kurt Marti* oder *Luise Rinser*), LiteraturwissenschaftlerInnen (wie *Albrecht Schöne*, *Theodore Ziolkowski* oder *Walter Killy*), Theologen (wie *Eberhard Jüngel*, *Walter Kasper*, *Jürgen Moltmann*) und PublizistInnen. Erstmals diskutierte ein derart illustrierter Kreis einige Tage lang zu dem Thema „Theologie und Literatur. Möglichkeiten und Grenzen eines Dialogs“. Auf Anregungen aus diesem fruchtbar kontroversen Symposium - in einem zwei Jahre später erschienenen Band dokumentiert - wird in diesem Buch an jeweils passender Stelle eingegangen. Nach dem Symposium hielten Jens und Küng zwei vielbeachtete und jeweils in Buchform veröffentlichte Vorlesungsreihen im Rahmen des ‚Studium generale‘ der Universität Tübingen. Sie beleuchteten das Werk großer Dichter jeweils aus literaturwissenschaftlich-rhetorischer und theologisch-literarischer Perspektive. In „Dichtung und Religion“ (1985) sind Vorlesungen zu *Pascal*, *Gryphius*, *Lessing*, *Hölderlin*, *Novalis*, *Kierkegaard*, *Dostojewski* und *Kafka* dokumentiert. „Anwälte der Humanität“ (1989) konzentriert sich auf Person und Werk der drei Literaturnobelpreisträger *Thomas Mann*, *Hermann Hesse* und *Bertolt Brecht*. Mit ihren Spurenlegungen, beispielhaften Einzelanalysen und strategischen Impulsen sind Jens und Küng so unverzichtbare Wegbereiter nicht nur für die Dissertation Kuschels, sondern auch für einen ganzen Zweig der Begegnung von Theologie und Literatur.

#### 4.2. Von Jesus bis Lessing: Ein weites Feld

Das Interesse der Dissertation von Kuschel? „Es ist literaturwissenschaftlich und theologisch zugleich.“ (*K.-J. Kuschel* 1978, S. 3) Einige Grundzüge des äußerst produktiven Schaffens Kuschels bis heute treten in dieser Arbeit bereits klar hervor: die Konzentration auf konkrete Textdeutungen, also die Auseinandersetzung mit den Primärtexten unter intensiver Hinzuziehung der relevanten Sekundärliteratur; die motivisch-theologischen Sichtungen mit dem Ziel systematisch-theologischer Ausdeutung; die nur in zweiter Linie erschließbaren oder explizit formulierten theoretisch-hermeneutischen Reflexionen auf der Metaebene des wissenschaftlichen Diskurses.

Welche Ausführungen zum theologisch-literarischen Dialog liegen diesem Ansatz zugrunde? Kuschel greift zunächst die von Sölle und den religionspädagogischen Beiträgern benannten Abgrenzungen auf: Die Begegnung von

‚Theologie und Literatur‘ erfolgt von nun an ganz im Zeichen der gegenseitigen Autonomie und der Absage an eindimensionalen Missbrauch, jegliche Instrumentalisierung oder Funktionalisierung. So aber geht es um „eine gegenseitige Herausforderung“, und zwar „dort, wo man sich vielfach überschneidet: in der Darstellung der Wirklichkeit des Menschen und seiner Welt“ (ebd., S. 4). Wie ist das gewählte Paradigma der inhaltlichen gegenseitigen Herausforderung genau zu bestimmen? Beide Bereiche können einander zum „kritischen Korrektiv“ werden: Literatur als kritisches Korrektiv „gegenüber einer theologischen Sprache, die die Wirklichkeit des Menschen oft durch hohle, abgegriffene, Unantastbarkeit und Unveränderlichkeit beanspruchende Formeln verstellte, statt sie zu erhellen“ (ebd.); Theologie als Korrektiv, weil sie die Literatur herausfordert, „die Frage nach dem Menschen, die Frage nach dem Zustand der Welt, wie sie ist, (...) die Frage also nach dem Ganzen von Mensch und Welt in Raum und Zeit, in den vielfältigen Dimensionen der Wirklichkeit offen zu halten“ (ebd., S. 5).

Diese herausfordernde Dimension als gegenseitiges kritisches Korrektiv bezeichnet aber nur die eine Seite der Beziehung. Die andere ist von Gemeinsamkeiten zwischen den - so der Tübinger Germanist *Richard Brinkmann* - „freundlichen Brüdern“ (*R. Brinkmann* 1977, S. 219) „Theologie und Literaturwissenschaft“ geprägt, eine Bezeichnung, die man angesichts des grammatischen Geschlechts doch wohl besser durch den Begriff „freundliche Schwestern“ ersetzen müsste. Sie sollten sich besinnen, so wieder Kuschel, auf die Bundesgenossenschaft „im Kampf um eine Sprache, die sich dem Einverständnis der Mächtigen entzieht, die der gelenkten, verkauften und abgerichteten Sprache mit Misstrauen begegnet und sich der perfekt funktionierenden Gesellschaft verweigert“ (*K.-J. Kuschel* 1978, S. 5). Gerade in Kenntnis der Tatsache, dass „die Beziehungen von Literatur und Religion bis heute aufs schwerste belastet“ (ebd., S. 10) sind, versteht sich die Arbeit als Vorstoß zu diesem Vermittlungsprozess. Leidenschaftlich plädiert Kuschel dafür, dass die Theologie die Chancen der Wahrnehmung von Literatur endlich nutzen möge, Literatur verstanden als „Seismograph“, „mit dessen Hilfe Theologie und Kirche die geheimen religiösen Erschütterungen und Bewegungen der Menschen hätten erspüren können“ (ebd., S. 11).

In den Folgejahren wird Kuschel ein umfangreiches Werk vorlegen, in dem einerseits diese Chancen, die sich über die Wahrnehmung von Literatur eröffnen, ausdifferenziert werden, in dem sich der Blick andererseits weiten wird auf den Dialog der Weltreligionen. An den jeweils thematisch gebotenen Stellen des Buches werden diese Beiträge einzeln charakterisiert und diskutiert. Hier beschränke ich mich auf Grundzüge: Kuschel arbeitete einerseits motivgeschichtlich weiter. Studien und kommentierte Textsammlungen entstehen so über einzelne biblische Motivgruppen, über den Papst (1980), über Maria (1984, 1990a), über Jesus im Kontext von Weltliteratur (1999),

oder in systematischer Perspektive über die Frage nach Schuld (1990b), Gott im Leid (1992b) oder das „Weihnachten der Dichter“ (2004b). Andererseits widmete er sich den religiös-literarischen Entwürfen großer Autoren, sei es in ausführlichen Aufsätzen (1991) oder in detaillierten Monographien (über *Lessing* 1998/2004a, *Heine* 2002, *Walter Jens* 2003). Darüber hinaus veröffentlichte er Interviews mit zeitgenössischen SchriftstellerInnen - fast stets zunächst in der Zeitschrift *Publik-Forum* abgedruckt - als Gespräche über Religion und Literatur (1985a/1992a). Schließlich stellte er als Herausgeber einer einflussreichen wissenschaftlichen Reihe zu ‚Theologie und Literatur‘ im Mainzer Matthias-Grünwald Verlag (ab 1994) ein Podium für Dissertationen und Ertragsbände in diesem Feld zur Verfügung. In diesen breitgefächerten Wirkungsfeldern wird die prägende Wirkung und herausragende Stellung Kuschels in diesem Bereich deutlich.

#### 4.3. Hermeneutische Impulse: „Christopoetik“ und „Theopoetik“

Welche grundlegenden Impulse gehen von Kuschels auf seine Dissertation folgenden Werken für die hermeneutische Auseinandersetzung um ‚Theologie und Literatur‘ aus? Eine erste grundlegende Bestandsaufnahme stammt aus dem Jahr 1983, als Kuschel für eine bis heute maßgebliche Spezialausgabe der Zeitschrift „Themen der praktischen Theologie - Theologia Practica“ zum Thema „Theologie - Literatur - Literaturwissenschaft“ einen Überblicksartikel beisteuert: „Theologie und Literatur: Wo stehen wir heute?“

Erster Ansatzpunkt: Die aus den 60er Jahren stammende Klage der grundlegenden Entfremdung zwischen beiden Bereichen stellt sich nun anders dar. Angesichts zahlloser gegenseitiger Annäherungen seien die „Zeichen eines neuen Verhältnisses von Theologie und Literatur(wissenschaft) unübersehbar“ (K.-J. Kuschel 1983a, S. 110). Die Aufarbeitung der bis dahin vorliegenden Studien führen Kuschel zu den Schlussfolgerungen, dass „immer mehr Theologen“ begonnen haben, „bei der theologischen Rezeption literarischer Texte auch literaturwissenschaftliche Fragestellungen ernstzunehmen“. Umgekehrt haben „immer mehr Literaturwissenschaftler und Autoren“ damit begonnen, theologische Elemente in literarischen Texten auf ihre Funktion und Bedeutung zu untersuchen oder religiös-theologische Fragestellungen in ihrem Werk zu verarbeiten“ (ebd., S. 118). Konsequenz: „Tabus sind hier gebrochen, neue Sprachmöglichkeiten erschlossen, Berührungspunkte abgebaut.“ (ebd., S. 119) Noch einmal neun Jahre später kann Kuschel bilanzieren: „Das Gespräch zwischen Theologie und Literatur hat in den letzten Jahren bemerkenswerte Fortschritte gemacht.“ (K.-J. Kuschel 1992c, S. 98)

Doch was sind die hermeneutischen Folgerungen aus diesem Befund? Im Vorwort zu der ebenfalls 1983 erschienenen Anthologie „Der andere Jesus“ benennt Kuschel drei Dimensionen, die sich dem theologisch orientierten

Rezipienten von Literatur öffnen: „Wirklichkeitsgewinn“ in den von den AutorInnen beschriebenen Ebenen von Welt, „Sprachanreicherung“ durch die Auseinandersetzung mit den sorgsam Sprachsetzungen der DichterInnen, schließlich „Erfahrungsgewinn“ (K.-J. Kuschel 1983b, S. 11f.) in den durch die ästhetische Formung konkret spürbaren Welterfahrungen. Mit diesen drei Gewinndimensionen ist ein erster hermeneutischer und didaktischer Rahmen vorgegeben, der die Beschäftigung mit literarischen Texten für Theologen und Religionspädagogen strukturiert.

Kuschels Beitrag zum dem Tübinger Symposium von 1984 zieht erneut eine Art Zwischenbilanz. Seine abschließenden Grundthesen führen Gedanken von *Dietmar Mieth* weiter. Was verbindet, was trennt ‚Theologie und Literatur‘? Kuschel dazu: Verbindendes? „Möglich scheint also der Nachweis strukturell gleicher Grundmodelle literarischer und theologischer Weise der Erfahrung von Wirklichkeit. Literarische und theologische Existenzdeutung können sich finden in einer Koalition der Betroffenheit angesichts der Ungesicherheit menschlicher Existenz.“ (K.-J. Kuschel 1986, S. 218) Trennendes? „Theologie und Literatur sind von ihren je verschiedenen Voraussetzungen her in einem Wettstreit verwiesen um die adäquate Weise, Polarität und Ambivalenz menschlicher Grunderfahrungen zu deuten. (...) Sosehr Theologie literarische Texte als Ausdruck kritischer Zeitgenossenschaft ernst nehmen kann, sosehr sie tiefenstrukturell gleiche Grundmuster in der Deutung von ‚Größe und Elend‘ des Menschen feststellen kann, sosehr sie Konvergenzen im Denk- und Sprachstil zu konstatieren vermag, so wenig kann sie - will sie ihr Spezifikum nicht schlechterdings preisgeben - auf Rückfragen nach den Bedingungen und Normen menschlichen Handelns und Verhaltens verzichten.“ (ebd.) Was aber wäre dann der mögliche ‚Mehrwert‘ theologischer Erkenntnis, der umgekehrt auch Literaten reizen sollte: Die Gewinnung von „Tiefenschärfe in der Wahrnehmung und Deutung der Ambivalenz und strukturellen Offenheit menschlicher Existenz“ (ebd., S. 219).

Die hier vorangetriebenen hermeneutischen Klärungen erhalten 1991 eindeutige Konturen. In „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter“ zeichnet Kuschel zehn „literarisch-theologische Porträts“, biographisch-werkgeschichtliche Deutungen von *Heinrich Heine* bis *Rolf Hochhuth*, um in einem ausführlichen programmatischen Schlusskapitel die Beobachtungen zu bündeln und zu kommentieren: „Auf dem Weg zu einer Theopoetik“. Diese Ausführungen sind das Herzstück der expliziten hermeneutischen Reflexion Kuschels zum Feld von ‚Theologie und Literatur‘. Kuschel zeichnet zunächst zwei - im Rahmen dieses Buches schon bekannte - Grundmodelle nach, mit denen bislang das Verhältnis dieser beiden Bereiche beschrieben wurde. Im „Konfrontationsmodell“ - realisiert etwa in evangelischer Tradition bei *Kierkegaard* oder *Karl Barth*, in katholischer Tradition in den Argumentationsstrukturen der Neuscholastik - ging es darum, sich „von der Position einer antithe-

tischen Offenbarungstheologie aus (...) von der Religiosität der Schriftsteller und ihrer Produkte“ abzusetzen“ (K.-J. Kuschel 1991, S. 380f.). Im „Korrelationsmodell“ im Gefolge Paul Tillichs und des Zweiten Vatikanischen Konzils hingegen werde Literatur „als Ausdruck authentischer, zeitgenössischer Erfahrung von Menschen“ ernst genommen. Durchaus könne man sich so „durch die Vision einer anderen Religiosität nicht bedroht, sondern bereichert fühlen, das eigene christliche Erbe selbstkritisch befragen und in einen Dialog“ eintreten, um die Werke der Literatur letztlich jedoch lediglich als „Hinweise, Spuren, Ansätze zur volleren Wahrheit“ zu kennzeichnen, die eine „richtig praktizierte christliche Theologie freilich als ganze zu kennen beansprucht“ (ebd., S. 382f.).

Kuschel benennt zunächst die Stärken, welche die beiden in sich ganz verschiedenartigen Modelle verbinden, vor allem die „Eindeutigkeit in der Abgrenzung von allen Zeugnissen der Kultur, um der Zeugnisse der Offenbarung willen“ (ebd., S. 383). Hier werde jeweils eindeutig getrennt in Bereich des Menschen und Bereich Gottes, mit der Konsequenz, dass es letztlich immer um „die Entscheidung“ geht, „auf welche Wahrheit sich der Mensch zu verpflichten bereit ist“ (ebd.). Die Stärke dieser Eindeutigkeit sei gleichzeitig ihre Schwäche. In beiden Fällen gehe es gerade nicht um wirklichen Dialog, echte Begegnung, offene Herausforderung, sondern nur scheinbar um ergebnisoffene Auseinandersetzung: „Reduziert die Konfrontationsmethode den Dialog Theologie-Literatur auf einen Konflikt von Ideologie und Wahrheit, so die beschriebene Korrelationsmethode auf das Schema von Frage und Antwort.“ (ebd., S. 384)

Zwei kritische Anmerkungen zu diesem Zwischenergebnis sollen an dieser Stelle kurz benannt werden, um sie später explizit auszuführen. Zum einen überzeichnet Kuschel die Position der Korrelation, die schon bei Tillich selbst differenzierter dargestellt wird. Vor allem in der didaktischen Weiterentwicklung ist der Begriff der Korrelation jedoch keineswegs auf das Schema von ‚Frage und Antwort‘ zu reduzieren, wird auch in den religionspädagogischen Werken im Zusammenhang mit literarischen Werken anders verwendet. Außerdem vermisst man in diesen so wichtigen hermeneutischen Ausführungen die explizite Auseinandersetzung mit *Bahr, Sölle, Mieth* und anderen genannten Protagonisten des theologisch-literarischen Diskurses, die zwar anderweitig benannt und zum Teil auswählend beerbt, aber nicht wirklich hermeneutisch beleuchtet werden.

Zentrales Anliegen in den Ausführungen Kuschels ist die Profilierung seines eigenen Ansatzes, die „Methode der strukturellen Analogie“. Was ist darunter zu verstehen? Der Doppelblick auf „Entsprechungen und Entfremdungen“: „Entsprechungen suchen heißt nicht vereinnahmen. In strukturellen Analogien denken heißt gerade nicht vereinnahmen. (...) Wer strukturell-analog denkt, kann Entsprechungen des Eigenen im Fremden wahrnehmen.“

(ebd., S. 385). Umgekehrt gilt: „Auch das Widersprüchliche zur christlichen Wirklichkeitsdeutung“ muss klar erkannt und benannt werden, denn „nur so wird ja das Verhältnis von Theologie und Literatur ein Verhältnis von Spannung, Dialog und Ringen um die Wahrheit“ (ebd.). Worin liege das Spezifische, die neue Qualität dieses Modells für den angestrebten und beständig praktizierten Dialog? Im Ernstnehmen der literarischen Werke als „autonome Selbstzeugnisse der Dichter“ dürfe sich christliche Theologie eben gerade nicht „als Antwortgeberin auf alle existentiellen Fragen“ (ebd., S. 385f.) präsentieren. „Ziel ist eine Theologie mit einem anderen Stil“ (ebd.).

#### 4.4. Leitbilder: Moderne, Weltliteratur, Interreligiosität

Wie die damit erhobene Forderung nach der „Erstellung von literarischen Kriterien einer glaubwürdigen Rede“ (ebd.) konkret aussehen könne, das deutet Kuschel in den folgenden Ausführungen nur an. Er nimmt den hier angespannenen Faden jedoch 1997 in der Studie „Im Spiegel der Dichter“ wieder auf, um sie hier als „Umrisse einer Poetik des Menschen“, „Umrisse einer Theopoetik“, und „Umrisse einer Christoetik“ zu bündeln, die hier im Einzelnen nicht zusammengefasst werden sollen. Methodisch wichtig: Auch hier sind die Ergebnisse Folgerungen aus den ausführlichen Deutungen von zentralen Werken zeitgenössischer Literatur, in denen sich die Fragen nach „Mensch, Gott und Jesus“ - so der Untertitel des Buches - spiegeln. Während diese drei „Umrisse“ das bis dahin vorliegende Werk Kuschels bündeln und zusammenfassen, wird in den jüngsten Publikationen das auf Zukunft hin gerichtete hermeneutische Profil seines Ansatzes noch klarer konturiert. Es stützt sich auf drei zentrale Leitbilder, die je später desto deutlicher Kuschels Ansatz prägen: Eine Verpflichtung auf den Geist der Moderne; eine daraus resultierende Ausrichtung auf die großen Werke der Weltliteratur; eine ebenfalls daran anschließende Betrachtung der Literatur unter interreligiöser Perspektive.

Die grundlegende Ausrichtung Kuschels auf den Geist der Moderne wird in der Auseinandersetzung mit einem neuen ästhetischen Gewährsmann deutlich, mit *George Steiner* (\*1929). Dieser hatte 1989 mit seinem Buch „Von realer Gegenwart“ eine breite internationale Diskussion um das Wesen echter Kunst und den (Un-)Wert aller sekundären Diskurse ausgelöst, an der sich auch Kuschel mit einem 1994 erschienenen Aufsatz beteiligt hatte. Steiners Ansatz ist ganz dem Geist der Moderne verpflichtet, dem Vertrauen auf die aufklärerische Kraft der Vernunft, auf die Lehren der großen Meister der Menschheit, auf den Glauben an die Vermittelbarkeit von Bedeutung. Insofern bekämpft er vehement die postmodernen Theorien und hermeneutischen Spielarten der Postmoderne, in denen Kategorien wie ‚Bedeutung‘, ‚Sinn‘ und ‚Kanon‘ aufgelöst werden, in dem die reinen Text-zu-Text-Beziehungen

im Zentrum stehen, während sämtliche Aspekte der Kontexte unberücksichtigt bleiben. Bei allen kritischen Nachfragen stimmt Kuschel Steiners Ansatz insofern zu, als dass dort die Besonderheit der direkten Begegnung mit großen Kunstwerken hervorgehoben wird. Gegen die Inflation des Sekundären in unserer Zeit wird die Einzigartigkeit der Auseinandersetzung mit Kunst selbst betont. Kunst sei letztlich nur vor ihrem transzendenten Hintergrund zu verstehen. Es müsse - so Steiner - „die Mittel zum Dialog mit Gott geben, die in unseren dichterischen, musikalischen, künstlerischen Hervorbringungen niedergelegt sind“ (G. Steiner 1989, S. 293).

„Alle große Kunst hat Transzendenzcharakter“ (K.-J. Kuschel 1997, S. 22), so Kuschels Zusammenfassung von Steiners Grundthese. Fraglich, ob diese Behauptung letztlich haltbar und sinnvoll ist - aber für Kuschel steht Steiner darin in einer Reihe mit *Paul Tillich* und *Romano Guardini*, dass er einen „partiellen Offenbarungscharakter oder Vorscheincharakter der Kunst“ bejahet und zur Grundlage der eigenen Literaturdeutung mache. Das führt Kuschel zu jenen poetologisch-theologischen Bestimmungen, die auch seinen eigenen Ansatz tragen. Das Kunstwerk ist „Ausleuchtung des Mysteriums des Menschen“, „Ausleuchtung des Geheimnisses seiner Wahrheit“, und genau dort könne „in der Tat ‚vorscheinend‘ etwas von der Wahrheit aufleuchten, die Gott in Fülle ist“. „Das Kunstwerk ist somit nicht mehr, aber auch nicht weniger als der Ort des Wahr-Scheinlichen, dessen partielle Wahrheit der Aufhebung, d. h. der Bestätigung, Kritik und Überbietung durch die vollkommene Wahrheit bedarf, die der unbegreiflich Gott selber ist“ (ebd.). So bleibt eine ambivalente Bestimmung des Kunstwerkes, welche die doppelte Auseinandersetzung in Suche nach Analogie und Widerspruch begründet - es verbleibt „wie alle Werke des Menschen in der Schweben von Wahrheitslicht und Wahrheitstäuschung“ (ebd., S. 28).

Aus solchen Aussagen wird deutlich, dass Kuschel die Literatur als ein Mittel sieht, Einsicht und Erkenntnis zu fördern, Verstand und Vernunft zu etablieren, aber nicht im Gegensatz zu Religion, sondern im Kontext von Religion, die immer über diese Größen hinausgeht. Die spezifische Ausrichtung an ‚moderner‘ Literatur dient dem Durchsetzen der Moderne innerhalb eines kirchlich-theologischen Kontextes, der oft genug immer noch von vormoderne, vorkritischen, voraufklärerischen Strukturen geprägt ist. Angesichts dieser Vorgabe erklärt sich nun die Wahl jener Autoren, die Kuschel in besonderem Maße faszinieren, denen er eigene Studien widmet: Es sind die Meister der Aufklärung, der Vernunft, die Vorkämpfer der Moderne, die dennoch eine Verbindung von Aufklärung und Religion anstreben: *Lessing* und *Heine*. Selbst ein *Walter Jens* passt noch formgenau in diese Linie. Diese Ausrichtung an den „Lehren der Meistern“ - auch bei Steiner zentral und eben typischer Grundzug der Moderne, gleichzeitig zentral abgelegter Topos in den Ansätzen der Postmoderne - zeigt sich etwa dann, wenn immer wieder

angemahnt wird, dass heutige Denkansätze nicht ‚unter dem Niveau‘ (vgl. etwa *K.-J. Kuschel* 1998, S. 343) der Erkenntnis von solchen großen Lehrern bleiben dürften.

Die erste Konsequenz dieses Ansatzes besteht also aus einer immer stärkeren Hinwendung zu den großen literarisch-denkerischen Meistern bei gleichzeitig abnehmendem Interesse an den weniger gewichtigen literarischen Werken etwa der jeweiligen aktuellen Gegenwart. Die zweite Konsequenz benennt Kuschel im Vorwort zu „Jesus im Spiegel der Gegenwartsliteratur“: „Weltliterarisch denken“ (*K.-J. Kuschel* 1999, S. 18)! Während Kuschel zu Beginn seiner Tätigkeit ganz auf den deutschen Sprachraum - darin auch ganz auf die ‚kleinen‘ aktuellen Werke - konzentriert war, weitet sich das Betrachtungsfeld kontinuierlich auf die Weltliteratur, aber eben auf das, was als ‚große Literatur‘ gelten kann. Der Kontext der postmodernen Welt in ihrer zunehmenden interkulturellen Mischung wird hier wahr- und aufgenommen: In der „Pluralität der Kulturen, der Koexistenz der verschiedenen, kulturell je anders strukturierten Deutungsmuster“ ist so etwas wie ein „globales ästhetisches Bewusstsein“ (ebd., S. 19) gewachsen. Und als Konsequenz gilt es fortan, die Konzentration auf nationale Tradition aufzugeben und den weltliterarischen Rahmen zu beachten. Während Kuschel - erneut wie Steiner - also die Veränderungen der Lebenswelt in der Postmoderne selbstverständlich wahrnimmt, verweigert er den innerhalb dieser Postmoderne beheimateten hermeneutisch-philosophischen Deutungsmustern die Gefolgschaft. Weltliteratur ja, aber in Konzentration auf die großen Werke und ihre zeitgeschichtlichen und biographischen Kontexte.

Auch der dritte Leitbegriff der jüngeren theologisch-literarischen Arbeiten Kuschels folgt dieser Doppelkonstruktion: Wahrnehmung der Lebensbedingungen der Postmoderne aber Verpflichtung auf die Ansätze der Moderne als Lösungsweg für die aktuellen Probleme. Neben die Ausrichtung auf die Weltliteratur tritt die Ausrichtung auf die interreligiöse Perspektive: Immer mehr konzentriert er sich auf die Frage, wie die Weltreligionen - in erster Linie, aber nicht ausschließlich Judentum und Islam im Rahmen des abrahamischen ‚Triologs‘ - im Spiegel der Literatur dargestellt werden und welche Lernchancen aus dieser Koppelung entstehen. Das erste Lessing-Buch von 1998 wird so als Band 1 einer im Düsseldorfer Patmos Verlag neu angelegten Reihe zu „Weltreligionen und Literatur“ angekündigt. So wie zuvor und weiterhin die Literaturbetrachtung der Durchsetzung der Moderne innerhalb von Theologie und Kirche diente, so soll sie nun zum interreligiösen Verständigungsprozess beitragen.

## 5. Der Weg ins 21. Jahrhundert

Die Schriften und hermeneutischen Ansätze von Sölle, Mieth und Kuschel bilden bis heute das entscheidende Grundgerüst, von dem aus fast alle deutschsprachigen Beiträge und Untersuchungen im Feld von ‚Theologie und Literatur‘ ausgehen, sei es in übernehmender Rezeption, sei es in geringfügiger Abweichung oder eigener Akzentsetzung. Zwei Beobachtungen überraschen bei der Sichtung der seitdem entstandenen Arbeiten:

- Zum einen fällt auf, dass nach wie vor selbst Dissertationen und Habilitationsschriften explizit in diesem Themenfeld verfasst werden, ohne den theoretischen Forschungsstand und die methodischen Erkenntnisse auch nur ansatzweise zur Kenntnis zu nehmen. Zum Teil wird auf eine hermeneutische Selbstvergewisserung im Kontext der vorliegenden Ansätze völlig verzichtet. Dieser Befund betrifft literaturwissenschaftliche (etwa *P. Eckstein* 2000, *R. Kranz-Löber* 2001, *F. Marx* 2001) wie theologische (etwa *S. Lehr-Rosenberg* 2003) Arbeiten. Nicht um eine Übernahme der Vorgaben ginge es dabei, sondern um eine kritische Überprüfung und strukturierte Darstellung des eigenen Ansatzes. Für wissenschaftliche Arbeiten, die auf Transparenz und Anschlussfähigkeit angewiesen sind, ist diese Unterlassung kaum nachvollziehbar.
- Zum zweiten überrascht der Befund, wie rigoros die deutschsprachige Diskussion sich vom internationalen Forschungsfeld abgekoppelt hat. Zwar werden immer wieder auch nicht-deutschsprachige Autoren und ihre Werke analysiert, zwar finden sich gelegentliche Verweise auf französische- oder englischsprachige Theorieansätze (*N. Frye*, *H. Bloom*, *G. Steiner*, *P. Ricoeur*, *J. Derrida*, *E. Lévinas*), fast nie werden solche Verweise aber zu einem eigenständigen wissenschaftstheoretischen Ansatz ausformuliert und praktisch durchbuchstabiert. So finden sich auch kaum Auseinandersetzungen mit den Grundstudien der in Amerika und England intensiv betriebenen akademischen Disziplin „theology and literature“ (vgl. etwa *T. Wright* 1988; *D. Jasper* 1989), an deren Vorgaben sich anderssprachige Ansätze (etwa aus den Benelux-Staaten, Skandinavien, Polen, Frankreich) orientieren. Selbst die Beiträge zu der seit 1987 international etablierten Fachzeitschrift „Literature and Theology“ (Oxford University Press) bleiben weitgehend unrezipiert im deutschen Sprachraum. Umgekehrt werden die deutschsprachigen Studien international nur wenig beachtet. In der weltweit agierenden und einflussreichen „International Society for Literature, Theology and Culture“ befinden sich nur zwei deutschsprachige Mitglieder. Die internationale Anbindung und intensive gegenseitige Auseinandersetzung gehört so zu den wichtigen künftigen Aufgaben in diesem Forschungsfeld.

Im deutschsprachigen Raum, auf den wir uns ja im Wesentlichen beschränken, sind seit den 80er Jahren zahlreiche Aufsätze, Anthologien, Untersuchungen und Studien im Bereich von ‚Theologie und Literatur‘ entstanden. Sie sollen im Folgenden gesichtet, ausgewertet und auf ihre zentralen Ergebnisse hin untersucht werden. Als Ordnungsraster soll dabei nicht länger die Chronologie dienen, sondern die inhaltlich bestimmte Grundstruktur der theologischen Einzeldisziplinen dienen. In einem Betrachtungsweg über biblische, systematische, historische und praktische Theologie werden die diesen Gebieten zugehörigen Arbeiten und Verfahrensweisen vorgestellt und ausgewertet. Nicht jede Zuordnung ist dabei zwingend. Auch kann man kritisieren, dass hier vor allem die in den Literaturwissenschaften verfassten Arbeiten in ein ihnen fremdes theologisches Schema hineingepresst werden. Das Verfahren erhebt keinen Klassifizierungsanspruch. Andere Darstellungswege wären denkbar. Der gewählte Zugang soll allein der besseren Transparenz und Strukturierung dienen, zu der das vorgeschlagene Raster mögliche Orientierungen bietet.

## ZWEITER TEIL: THEMATISCH-SYSTEMATISCHER ÜBERBLICK

### I. Bibel und Literatur

Die Analyse der Beziehung von Bibel und Literatur gilt geradezu als *das* klassische Feld von ‚Theologie und Literatur‘. Ihre Bedeutung in zwei einander ergänzenden Fragerichtungen ist schon früh erkannt und seit vielen Jahrzehnten immer wieder analysiert und interpretiert worden. Zunächst steht dabei die motiv- und stoffgeschichtliche Fragestellung im Vordergrund. Hier wird untersucht, wie - und gegebenenfalls warum - biblische Motive oder Stoffe, Themen und Sprachmuster in der Literatur aufgegriffen und bearbeitet werden. Die Entwicklungsgeschichte biblischer Stoffe wird dazu in chronologischen Längsschnitten entweder gleichwertig in einer Reihe mit anderen großen Themenfeldern dargestellt (vgl. *E. Frenzel* 1983) oder aber als eigenständige Stoffgruppe präsentiert (vgl. *M. Bocian* 1989). Die zweite Fragerichtung geht nicht von einem Stoff oder Motiv aus, stellt vielmehr die Werke eines einzelnen Autors oder einer Autorin, gegebenenfalls einer AutorInnengruppe oder einer literarische Epoche ins Zentrum und fragt nach der Bedeutung der Bibel innerhalb der untersuchten Texte. Der mögliche theologische Anschlussdiskurs versucht diesen Befund für die Auslotung der Bedeutungsschichten der jeweiligen biblischen Quellen fruchtbar zu machen. Während sich die literaturwissenschaftliche oder komparatistische Erhebung also fast ausschließlich auf die Wirkungsgeschichte im Blick von der Bibel auf die literarische Rezeption konzentriert, schlägt die mögliche theologische Deutung den Bogen wieder zurück. Die literarische Rezeption wird ihrerseits zur Anfrage an die biblischen Quellen, und im Spannungsraum beider Textgruppen erschießt sich die aktuelle Bedeutungsvielfalt.

#### 1. Überblicksdarstellungen: Ausleuchtungen des Gesamtpanoramas

Wie fruchtbar die Untersuchung der Beziehung von Bibel und Literatur ist, zeigt sich schon an der Fülle der Publikationen in diesem Feld. So werden immer wieder Anthologien aufgelegt, die relevante Primärtexte zusammenstellen (vgl. *H. Hakel* 1968; *G. Kutzleb* 1985) und fast stets im Blick auf den konkreten Einsatz in religionspädagogischen Praxisfeldern kommentieren (vgl. *Th. Eggers* 1980; *H. K./S. Berg* 1986-1990; *S. Mühlberger/M. Schmid* 1994). Auf einige dieser Textsammlungen wird im Kontext der religionspädagogischen Fragestellung in diesem Buch später explizit eingegangen. Die Produktivkraft solcher Anthologien wird neuerdings in einer Textsammlung deutlich, die 2004 von dem evangelischen Theologen *Johann Hinrich Clausen* herausgegeben wurde. In „Spiegelungen“ werden 80 Gedichte aus der

Weltliteratur aus der Zeit nach 1945 jeweils 80 biblischen Texten gegenübergestellt. Aus den gleichberechtigten Spiegelungen soll sich eine „Wiederbegegnung von Religion und moderner Lyrik“ (J. H. Claussen 2004, S. 12) - charakterisiert als „schwierige Schwestern“, die „durch ihre Familienähnlichkeiten eher getrennt als verbunden“ (ebd., S. 11) sind - ergeben. Der Nutzwert dieser äußerst kreativen Textauswahl und -kommentierung wäre noch größer, wenn der Herausgeber auch nur ansatzweise die Ergebnisse des Forschungsdiskurses von Theologie und Literatur zur Kenntnis genommen hätte. Bezüge dazu fehlen jedoch völlig.

### 1.1. Dokumentationsbände akademischer Tagungen

Neben solchen Anthologien finden sich mehrere Versuche, den Befund in lexikonartigen Sammelwerken zusammenzufassen oder in Aufsatzbänden im Spiegel unterschiedlicher Zugänge zu beleuchten. Derartige Zugänge können einerseits versuchen, die ganze Weltliteratur zu beleuchten (aus englischsprachiger Sicht: S. Liptzin 1985; T. Fabiny 1999; aus niederländischer Sicht L. Goosen 1990; aus deutschsprachiger Sicht W. Gössmann 1991), oder aber sich auf bestimmte Nationalliteraturen zu beschränken: etwa auf die englische (D. L. Jeffrey 1992), die französische (P.-M. Beaude 1997), oder im spezifischen Blick auf ausgesuchte Autoren der ‚DDR-Literatur‘ (M.-E. Lüdde 1993; G. Hansen 1995).

Für den Gesamtbereich der deutschsprachigen Literatur beziehungsweise der deutschsprachigen Forschung liegen bis dato aus den letzten 20 Jahren sieben größere eigenständige Überblickswerke vor. Vier davon gehen auf fachspezifische Symposien oder Akademietagungen zurück, sind so weniger als systematische Gesamtzugänge konzipiert, vielmehr als Zusammenstellung facettenreicher Einzelperspektiven. 1988 erschien der Dokumentationsband eines zwei Jahre zuvor in Innsbruck abgehaltenen Symposiums „Die Bibel im Verständnis der Gegenwartsliteratur“ (J. Holzner/U. Zeilinger 1988), in dem erstmals eine breites Spektrum verschiedener literaturtheologischer Zugänge zur Bibel nebeneinander gestellt wurde. Einige Aufsätze (etwa von Dietmar Mieth) beleuchten die Bibelrezeption bedeutender Schriftsteller des 20. Jahrhunderts wie Georg Trakl, Nelly Sachs, Ingeborg Bachmann, Christine Lavant oder Günter Grass, andere (wie etwa von Josef Imbach) arbeiten stoffgeschichtliche Längs- oder Querschnitte heraus, in denen auch komparatistische Perspektiven sowie die Ausweitung auf andere Sprachräume Beachtung finden.

In der Anlage ähnlich sind jene Beiträge, die zum größten Teil auf eine Akademietagung der katholischen Rabanus-Maurus-Akademie in Mainz zurückgehen und 1995 unter dem breit ansetzenden Sammeltitel „Bibel und Literatur“ veröffentlicht wurden (J. Ebach/R. Faber 1995). Die thematisch wie

formal weit ausgespannten Beiträge aus der Perspektive unterschiedlicher akademischer Disziplinen richten sich, so im Vorwort deutlich benannt, gegen die Tendenz, dass „die Welt der Bibel (...) unterzugehen im Begriff ist“ (ebd. S. 8). Sie sind verfasst in der Überzeugung, dass ein Verstehen unserer Kultur - und darin aufgehoben unserer Literatur - nur über ein Verstehen des bleibend prägenden biblischen Wurzelgrundes möglich ist. Das spezifische Profil der hier versammelten Beiträge erwächst aus der pragmatischen Vorgabe, dass „die triftigsten und einschlägigsten Rezeptionen des Neuen wie Alten Testaments bei Autoren zu beobachten sind, die (auch) im Widerspruch zur Bibel stehen“ (ebd., S. 12). ‚Widerspruch‘ als Beschreibungskategorie - selbst in Bezug auf die hier versammelten Beiträge - beschränkt freilich die spannungs- und ungemain facettenreiche Beziehung von Bibel und Literatur auf ein zu enges Konzept.

Nur in Seitenblicken beschäftigt sich der von *Bettina Knauer* herausgegebene Band „Das Buch und die Bücher“ (1997) mit Werken des 20. Jahrhunderts. Die thematisch völlig unverbundenen Beiträge sind sorgsam gearbeitete germanistische Essays, verfasst allerdings ohne jegliche Anknüpfung an den wissenschaftlichen Gesamtdiskurs und ohne erkennbar angezielte Anschlussfähigkeit. Im Jahr 2003 schließlich wurde der um einige Beiträge angereicherte Dokumentationsband einer Tagung der Katholischen Akademie Schwerte vorgelegt, der sich zwar zentral mit den in den 90er Jahren veröffentlichten biblisch inspirierten Werken des Schriftstellers *Patrick Roth* auseinandersetzt, daneben aber ein breiteres Themenspektrum zu Fragen nach vom Neuen Testament inspirierten Motiven in der modernen Literatur aufnimmt (*E. Garhammer/U. Zelinka* 2003).

## 1.2. Systematisierende Sammelbände

Neben diesen auf eine Tagung oder ein Symposium bezogenen Sammelbänden liegen zwei großangelegte, jeweils zweibändige Werke vor, die Ergebnis eines systematischen Forschungsprojektes sind. Da es sich das eine Mal um ein primär literaturwissenschaftliches, das andere Mal um ein primär theologisches Projekt handelt, ergänzen und befragen sich die beiden Grundlagenwerke ideal. 1989 gab der Freiburger Amerikanist *Franz Link* - engagiert in der katholischen Görresgesellschaft und von dort aus gefördert - unter dem programmatischen Titel „Paradeigmata“ Studien zur „Literarischen Typologie des Alten Testaments“ heraus (*F. Link* 1989). Zu den Grundlinien dieses direkt an Auerbachs ‚Mimesis‘-Konzept anschließenden Doppelbandes: Es handelt sich zum Einen um eine Konzentration auf die literarische Rezeptionsgeschichte des Alten Testaments; zum Zweiten sind die Beiträge fast ausschließlich Literaturwissenschaftler und bestimmen ihre Zugänge von den Fragestellungen und Methoden dieses Faches; zum Dritten erfolgt der Unter-

suchungsblick primär unter der Vorgabe, große Werke der *Weltliteratur* zu betrachten. Immer wieder werden dabei auch relevante deutschsprachige Titel benannt und interpretiert, ihnen kommt jedoch nur eine Nebenrolle zu. Nicht um eine lexikographisch-umfassende Titelnennung geht es diesem Sammelwerk, sondern um exemplarische, aber breit sichtende Deutungen. Im Vorwort klärt der Herausgeber das primäre Interesse und den hermeneutischen Zugang: Es geht hier um „Untersuchungen zu der Wiederkehr der durch das Alte Testament begrenzten Anzahl von Grundmustern in der Literatur“ (F. Link 1989, S. 13) angesichts der Annahme, „dass das Alte Testament wohl eines der an solchen Grundmustern reichsten literarischen Werke der Welt sein dürfte“ (ebd., S. 15). Diese Grundmuster behalten als „literarische Typologie“ ihre Bedeutung auch „außerhalb ihres ursprünglich religiösen Kontextes“, ja, selbst dann, „wenn dieser Kontext geleugnet wird (...) allerdings in der Form der Persiflage oder Parodie“ (ebd.).

In einer ausführlichen Auswertung werden grundlegende Erträge der auf über 900 Seiten versammelten Beiträge versucht. Zwar scheinen - so ein erstes Ergebnis - „biblische Themen“ im 20. Jahrhundert „wieder in zunehmender Häufigkeit aufzutreten“ (ebd., S. 938), ist es doch „unverkennbar, dass Altes und Neues Testament (...) in der abendländischen Literatur weiter produktiv bleiben“ (ebd., S. 944). Bezüglich der konkreten Gestaltung dieser produktiven Rezeption würden jedoch „durch die poetologischen Positionen der Autoren (...) die Vorgaben der Urtexte weitgehend aufgelöst“, auch wenn „die traditionelle typologische literarische Anverwandlung alttestamentlicher Texte produktiv“ (ebd., S. 937f.) bleibe. Wie? Der Herausgeber hält fest, dass „die Begegnung mit dem Alten Testament in der Literatur unseres Jahrhunderts vorwiegend kritisch, wenn nicht negierend ist“ (ebd., S. 938). Die biblische Vorlage „gewinnt in der Literatur des 20. Jahrhunderts als ganzes eine neue Bedeutung, indem der Anspruch erhoben wird, es umzuschreiben oder es durch ein anderes zu ersetzen“ (ebd., S. 939). Diese Gesamturteile lassen sich im Blick auf die im Folgenden aufgeführten systematisch erarbeiteten Einzelstudien so undifferenziert nicht aufrechterhalten. Die vorgenommenen Wertungen bleiben fragwürdig, weil erstens die primäre Bewertung der biblischen Grundlagen unklar bleibt und zweitens die zugrunde liegende Textauswahl keineswegs als repräsentativ gelten kann. Bei allen Rückfragen an die Versuche zusammenfassender Deutung: Mit diesem Sammelwerk liegt ein erstes Standardwerk im Zugang zu ‚Altem Testament und Literatur‘ vor, das vor allem die stoff- und motivgeschichtlichen Entwicklungslinien überzeugend erschließt.

Ihm zur Seite steht seit 1999 ein einzigartiges Kompendium für den systematischen Zugang zum Bereich von ‚Bibel und Literatur‘. Als Ergebnis eines mehrjährigen Projektes konnte der Salzburger Religionsphilosoph *Heinrich Schmidinger* das zweibändige, insgesamt 1200 Seiten umfassende Werk „Die

Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts“ (*H. Schmidinger* 1999) präsentieren. Erarbeitet von einem Team namhafter TheologInnen und LiteraturwissenschaftlerInnen konzentriert sich der erste Band auf „Formen und Motive“, der zweite auf „Personen und Figuren“. Innerhalb des gesetzten Rahmens - Konzentration auf die deutschsprachige Literatur des 20. Jahrhunderts - versucht das Werk eine umfassende Sichtung und Dokumentation von Primärtexten und Sekundärliteratur mit exemplarischen Deutungen herausragender Texte zu verbinden.

Unter dem bewussten Anspruch der Interdisziplinarität soll deutlich gemacht werden, dass die Bibel bis „in die Gegenwart ein zentraler Text geblieben“ ist, den „zahlreiche literarische Texte (...) in einem mehr oder weniger engen Kontext zitieren“ (ebd., S. 7), so der Herausgeber im Vorwort. Als hermeneutischen Ansatz übernimmt das Kompendium das Modell des Dialogs im Sinne einer gegenseitigen Herausforderung von Literaturwissenschaft und Theologie. Beide könnten „viele ihrer eigenen ‚Forschungsgegenstände‘ nicht weitreichend genug erfassen, wenn sie die Erkenntnisse der jeweils anderen Wissenschaft nicht mitberücksichtigen“ (ebd., S. 8), so die eindeutige Setzung. Die Literaturwissenschaft könne „zu keinem adäquaten Verständnis zahlreicher Werke der modernen Literatur“ gelangen, „wenn sie keine Kenntnis der Bibel und ihrer Auslegungstraditionen“ besitze, umgekehrt verschleße die Theologie all zu oft ihre Augen „vor Interpretationsmöglichkeiten der biblischen Texte“, die sie „mit der faktischen Rezeption der biblischen Botschaft sowie ihres Fortwirkens in Tradition und Kirche seitens der Literatur als eines Ausdrucks der jeweiligen menschlichen Wirklichkeitsdeutung“ (ebd.) konfrontiere.

Unter dieser Vorgabe der gegenseitigen Herausforderung - realisiert durch die Kooperation von Vertretern beider Disziplinen - öffnet das Werk die Zugänge primär über stoff- und motivgeschichtliche, formal eher theologisch gesetzte Ordnungen. Die Einzelbeiträge sind dem eigenen Anspruch zufolge jedoch „schwerpunktmäßig von der Literaturwissenschaft bestimmt“ (ebd., S. 10), auch wenn klar benannt wird, dass eine noch stärker literaturwissenschaftliche Grundausrichtung sich „noch stärker auf Gattungs- und Formfragen konzentriert“ hätte, oder „nach Autoren/Autorinnen, Werken, Zeitabschnitten, intertextuellen Zusammenhängen, Texttraditionen oder Leitthemen“ (ebd.) geordnet sein könnte. Derart konzipierte Werke bleiben ein reizvolles Desiderat. Für alle weiteren Studien und Forschungen in diesem Gebiet wird dieses Kompendium mit seiner biblisch-thematisch ausgerichteten Systematik künftig jedoch in jedem Fall als Standardwerk gelten.

Dass es die Forschungen nicht abschließt, sondern zu weiteren Untersuchungen anregt, belegt die Publikation von weiteren Studien in den Folgejahren. Die Aachener Germanistin *Magda Motté* - Mitarbeiterin am Schmidinger-Kompendium und seit über 30 Jahren vielfach ausgewiesene Kennerin im

Dialogfeld von Theologie und Literatur - erkannte während der Arbeit an diesem Projekt, dass einem spezifischen Feld bislang zu wenig Beachtung geschenkt worden war: Was fehlte, war ein detaillierter Blick auf die literarische Rezeptionsgeschichte der biblischen Frauengestalten. Zu oft standen sie - schon in der Bibel selbst, auch in der Literatur und bis hin zur wissenschaftlichen Wahrnehmung - im Schatten der großen Männer. Dieses selbstindizierte Desiderat wurde zur Verpflichtung. Im Jahr 2003 erschien ihre Studie zu den „Biblischen Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts“ (*M. Motté* 2003). Sie ist gleicherweise als „Nachschlagewerk und Interpretationshilfe“ (ebd., S. 13) konzipiert und bietet demnach einerseits im zweiten Teil breit gefasste tabellarische Überblicke, Literaturübersichten und Register, andererseits im vorgeschalteten ersten und eigentlichen Hauptteil detaillierte Analysen und Einzelinterpretationen. Im Zentrum steht der Bereich der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts, der so umfassend wie möglich gesichtet und dokumentiert wurde - im offen gelegten Eingeständnis „dass sicherlich noch nicht alles erfasst ist, was zum Thema gehört“ (ebd., S. 9). Daneben treten aber auch - mit bewusst anderem Anspruch - „wichtige Publikationen ausländischer Autoren“, um „stoff- und motivgeschichtliche Untersuchungen“ (ebd., S. 13) auf eine noch breitere Basis zu stellen.

Der Hauptteil des Buches „Beispiele literarischer Adaption biblischer Frauen in Werken des 20. Jahrhunderts“ nähert sich in acht Kapiteln dem Gesamtspektrum jener Frauengestalten, die in der literarischen Rezeptionsgeschichte eigenes Profil erhalten. In der Reihenfolge der Kapitel hält sich die Verfasserin weitgehend an die katholische Ordnung der Bibel. Zunächst werden die jeweiligen biblischen Gestalten kurz porträtiert. In Überblicken und exemplarischen Deutungen herausragender Einzeltexte wird daraufhin das spezifische Profil herausgearbeitet. Das Ergebnis der Studie ist erstaunlich: Ein reichhaltiger Fundus an bislang nur wenig beachteten Texten wird entfaltet, auch wenn die Verfasserin immer wieder beklagt, dass einzelne Gestalten literarisch immer noch weitgehend ignoriert werden und der Befund eher zu einem Mangelbericht wird. Nur ganz wenige biblische Frauengestalten führen ein wirkliches Eigenleben in der literarischen Rezeptionsgeschichte: Letztlich erschöpft sich das Spektrum jener Gestalten, die eine eigene Untersuchung rechtfertigen und reizvoll erscheinen lassen würden, in Eva, Rut, Judit, Ester, Maria und Maria Magdalena. Vor allem der Befund zu Maria, der Mutter Jesu überrascht. Zwar lassen sich hier zahllose Titel nennen, viel zu oft handelt es sich dabei jedoch um Beispiele „verehrender Darstellung oder Nachahmung“ (ebd., S. 212), deren ästhetische Qualität sehr fragwürdig bleibt. Hier „fehlt ein Werk von weltliterarischem Rang, in dem Maria als irdische Person ganz ernst genommen und die schwierige Beziehung zu ihrem Sohn aufgearbeitet wird“ (ebd., S. 217).

Überhaupt wird das Kriterium der ästhetischen Qualität zur Trennscheibe zwischen der Rezeption männlicher und weiblicher Bibelgestalten. Was die Verfasserin von der Tradition der Frauen im Kontext des israelitischen Königtums festhält, lässt sich auf andere Bereiche übertragen: „Literarisch überzeugend sind jedoch nur wenige Werke: einige Gedichte von *Rainer Maria Rilke*, *Else Lasker-Schüler*, *Gertrud Kolmar* und *Paul Celan*.“ (ebd., S. 139) Vor allem im Bereich von Roman und Dramatik wurden und werden biblische Frauen nur selten auf hohem literarischen Niveau in das Zentrum gerückt. Beispiele dafür wären etwa *Lion Feuchtwangers* Roman „Jefta und seine Tochter“ (1957) oder *Inge Merks* „Sie kam zu König Salomo“ (2001). Weltliterarisches Format wird tatsächlich am ehesten im Bereich der Lyrik erreicht. Neben den aufgerufenen AutorInnen wären aus anderen Kontexten sicherlich noch Texte von *Nelly Sachs* oder *Rose Ausländer* zu nennen. Die vorliegende Untersuchung schließt so eine Lücke einerseits im Forschungsfeld von Theologie und Literatur, andererseits im Bereich der biblischen Rezeptionsforschung.

## 2. Untersuchungen zu alttestamentlichen Büchern, Stoffen, Figuren

Neben den bislang aufgeführten Sammelbänden oder Überblicksdarstellungen konzentrieren sich die meisten Einzelstudien - oftmals als Dissertationen oder Habilitationsschriften verfasst - auf einzelne Spezialaspekte wie die Rezeptionsgeschichte spezifischer Bücher, Stoffe oder Figuren. In diesem Bereich liegen neben den grundlegend Orientierung gebenden Aufsätzen aus dem ‚Schmidinger-Kompendium‘ auch zahlreiche weitere, verstreut veröffentlichte Einzelaufsätze vor, die hier in der Regel nicht berücksichtigt werden können. Wir konzentrieren uns auf geschlossene Studien, deren Grundlagen, methodische Zugänge und zentrale Ergebnisse kurz umrissen werden sollen. Für konkrete Textdeutungen muss auf die Studien selbst verwiesen werden. Der Zugang zu dem folgenden Fragekomplex eröffnet sich dabei von germanistischer wie von theologischer Seite gleichermaßen, die Perspektive wird jeweils angegeben.

### 2.1. Die Psalmen

Ohne Zweifel bilden die Psalmen jene literarische Gattung der Bibel, welche die Weltliteratur am stärksten beeinflusst hat. Sie haben „die stärkste literarische Wirkung entfaltet und den Anstoß zu einer kaum überschaubaren Fülle von Übersetzungen, Nachdichtungen und Paraphrasen gegeben, aber auch zu ganz eigenständigen Gedichten, die sich formal und/oder inhaltlich mehr oder weniger deutlich auf die biblischen Psalmen beziehen“ (C. Hell/W. Wiesmüller 1999, S. 158), so *Cornelius Hell* und *Wolfgang Wiesmüller* in einem

grundlegenden Aufsatz aus dem ‚Schmidinger-Kompendium‘. Dabei ist schon die konkrete definitorische Bestimmung umstritten, was das denn überhaupt sei, ein ‚Psalm‘. Beschränkt sich diese Gattungsbezeichnung auf Texte, die von ihren Verfassern eben so genannt wurden? Bedarf es des Nachweises eindeutiger inhaltlicher oder formaler biblischer Erbspuren? Gibt es klar benennbare gemeinsame Kennzeichen?

*Paul Konrad Kurz* - oben als Protagonist der Vermittlung von Literatur in den theologischen Kontext hinein benannt - hat zwei grundlegende Textsammlungen mit Psalmen des 20. Jahrhunderts vorgelegt. In der ersten, 1978 publiziert, definiert er wie folgt: „Ein Psalm ist ein religiöses Gedicht in freien Rhythmen, das eine Anrufung Gottes enthält.“ (*P. K. Kurz* 1978, S. 312) In der in weiten Teilen veränderten Neukonzeption von 1997 öffnet er diese offenbar zu stark einengende Definition noch einmal und schreibt nun vorsichtiger: „Der Psalm ist ein Gedicht in freien Rhythmen, das eine spirituelle Aussage, meist die Anrufung Gottes, spricht.“ (*P. K. Kurz* 1997, S. 270) Dieser Definition zufolge wird die Charakterisierung eines Psalms als zwangsläufig „religiöses Gedicht“ genau so zurückgenommen, wie die unbedingt erforderliche Ausrichtung auf - den personal verstandenen - Gott.

Tatsächlich erfassen diese beiden Charakteristika einen Großteil jener zeitgenössischen Gedichte nicht oder nur unzureichend, die in den Anthologien anschaulich präsentiert werden. Bei *Bertolt Brecht* und *Paul Celan* etwa kann man in keinem Fall ungebrochen von „religiösen Texten“ sprechen, in denen eine „Anrufung Gottes“ zu finden sei. Zwar rezipieren beide fruchtbar und differenziert die biblischen Psalmen, zwar schreiben beide Gedichte, die sich selbst als „Psalmen“ verstehen lassen, doch in bruchstückhaftem Versatz, in ironischer Absetzung, spielerischer Distanz, als satirische Gegenfolie. Gerade die Texte dieser beiden Protagonisten deutschsprachiger Lyrik des 20. Jahrhunderts hat sich deshalb *Arnold Stadler* in seiner germanistischen Dissertation als Untersuchungsgegenstand gewählt (*A. Stadler* 1989). Ihn reizt der Aufweis „der besonders plastischen, je konträr realisierten Einbeziehung des Buches der Psalmen in das eigene lyrische Werk“ (ebd., S. 271) bei beiden. Denn bei Brecht - dem spielerischen Erben eines religiös-literarischen Luthertums - „erscheinen die Psalmen unter dem Aspekt der Machbarkeit als Experiment mit einer literarischen Form (...) einbezogen in einen handwerklich-technischen Vorgang“. Bei Celan hingegen - dem Juden, der um ein geistiges Überleben nach der Shoah ringt - erweisen sie sich „als eine jenseits jeglicher Vorliebe oder Abneigung situierte Aufgabe“. Celan habe vor „der Notwendigkeit“ gestanden, „die Psalmen als die Gesänge der Väter, als Bestandteil der Überlieferung wahrzunehmen“ (ebd.). In jeder Werk zeige sich auf je eigene Weise, dass „die Enttabuisierung des sakralen Ranges im größeren Zusammenhang der Säkularisierung“ für den „Bereich der Dichtung einen Zugewinn“ (ebd., S. 272) bedeute. Stadler, katholischer Theologe und

Germanist, wurde in den 90er Jahren selbst als Schriftsteller bekannt, unter anderem ausgezeichnet mit dem renommierten Büchner-Preis (1999). Die Faszination durch die Psalmen regte ihn 1999 zur Herausgabe einer eigenen Übertragung an, erschienen unter dem provokativen Titel „Die Menschen lügen. Alle!“ Warum der Versuch einer Neuübersetzung? Nun, diese einzigartigen „Zeugnisse der Weltliteratur, die diese immer wieder beeinflusst und bereichert haben“ (A. Stadler 1999, S. 111), seien viel zu oft „zu Tode übersetzt“ worden in Versuchen der philologischen Präzision. Auf der Strecke bleibe dabei die Lebendigkeit, die Erfahrungstiefe, die lebensnahe Wucht der Originaltexte. Stadler: „Darin wollte ich diesen Texten möglichst treu sein, indem ich versucht habe, die Psalmen als Gedichte wiederzugeben.“ (ebd., S. 112)

Im gleichen Jahr wie die Dissertation Stadlers erschien eine zweite germanistische Untersuchung von *Inka Bach* und *Helmut Galle*. Anders als Stadler konzentrieren sie sich nicht nur auf zwei Autoren - obwohl sowohl Brecht als auch Celan hier ebenfalls ausführlich berücksichtigt werden - sie unternehmen vielmehr den breit gespannten Versuch einer Untersuchungen zur Geschichte der lyrischen Gattung „Psalm“ vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, deren Schwerpunkt auf „den zahlreichen Psalmenparaphrasen in metrischer und gereimter Form (...) vom frühen 16. bis zum späten 18. Jahrhundert“ (*I. Bach/H. Galle* 1989, S. 2) liegt. Aus dem 20. Jahrhundert werden - neben Überblicksdarstellungen zur Psalmenrezeption im Expressionismus, in der christlichen Dichtung und in der deutschsprachigen Lyrik nach 1945 - vor allem *Rainer Maria Rilke*, *Else Lasker-Schüler*, *Nelly Sachs* und *Martin Buber* als weitere wichtige Psalmdichter betrachtet. Deutlich wird hier der Versuch, eine spezifisch religiöse Lesart der zeitgenössischen Psalmen zurückzuweisen, „Psalmen“ dabei verstanden als „jedes Gedicht (...), das sich deutlich als Ganzes - inhaltlich oder formal - auf einen bestimmten Psalm oder auf eine abstrakte generische Vorstellung vom Psalm bezieht“ (ebd., S. 8). Diese Zielausrichtung führt zu nicht immer haltbaren Gesamturteilen, wie jenem, das behauptet: „Die Psalmdichtung im 20. Jahrhundert vollzieht sich weitgehend außerhalb der christlichen Konfessionen“ (ebd., S. 353). Solche Urteile sind Ergebnisse stark selektiver Texterfassung, die sich nur in äußerst differenzierter Sichtung und Definition - was etwa heißt „außerhalb“? - falsifizieren ließen.

Die Zielrichtung der Untersuchung von *Bach/Galle* ist anders gelagert. Im Resümee verweisen die Verfasser darauf, dass die Verbindungslinie der biblischen zu den Texten des 20. Jahrhunderts in einer komplexen Verknüpfung von Übernahme und Ablehnung zu finden sei. Die „Motivationen für psalmische Dichtung“ unserer Zeit bestehe zum einen in dem Anliegen, von dem „sakralen Vorbild die Würde der Sprachgebärden, den Ernst der Aussagen und die Intensität des Ausdrucks“ (ebd., S. 419) erben zu können, auf der

anderen Seite jedoch in der Rückweisung der Transzendenz, ja im „Konstatieren der Immanenz“ (ebd., S. 417). Die doppelgesichtige Rezeption werde vor allem deutlich bei der Suche nach einer adäquaten „Sprache des Leidens und des kollektiven Gedenkens“. In diesem Bereich finden sich, so die Verfasser dieser Studie, die zentralen Psalmtexte der Literatur des 20. Jahrhunderts: „Im Psalm wird nach einer noch unverbrauchten lyrischen Sprache gesucht, nach einer ‚verantwortlichen‘ Ausdrucksform für Erfahrungen, die sich einer literarischen Verarbeitung verweigern, aber dennoch nach ihr verlangen.“ (ebd., S. 419). Literarische Psalmen unserer Zeit knüpfen demnach vor allem an der Tradition der Klagepsalmen an, weniger bei den für die biblische Gattung gleichfalls zentralen Sprachgesten wie Lob, Preis, Dank und Bitte. Der besondere sprachliche Reiz der Psalmen liegt darin, „sprachliche Orientierung“ für solche Dichter zu bieten, denen „die traditionellen lyrischen Formen fragwürdig geworden sind“. Gerade für solche Dichter findet sich in der „Schroffheit biblischer Reihungstechnik“ und in der dort vorherrschenden „parataktischen Satzstruktur“ ein Vorbild für „harte Fügungen und archaische Einfachheit“ (ebd., S. 415f.), die sie selbst in ihrer Zeit anstreben.

Aus dem Jahr 1995 stammt die in Salzburg verfasste germanistische Dissertation von *Reinhard Ehgartner*, die ihrerseits an die vorherigen Arbeiten anknüpft und nun speziell die „Psalmen in der deutschsprachigen Literatur nach 1945“ in den Blick nimmt. Der Verfasser betont angesichts der Gefahr der Beliebigkeit im Umgang mit der Bezeichnung eines zeitgenössischen Textes als Psalm das strenge Kriterium des expliziten Bezugs. Das Verbindende von Psalmtexten unserer Zeit besteht für ihn allein darin, dass sich so benennbare Gedichte „auf formale oder inhaltliche Wesensmerkmale der alttestamentarischen Psalmen beziehen“ oder zumindest anspielen auf „gängige Vorstellungen, die mit dieser altorientalischen Lyrik verbunden werden“ (*R. Ehgartner* 1995, S. 163).

In einer vor kurzem vorgelegten Studie wird die spezifische Psalmrezeption eines einzelnen Autors analysiert, die des Österreichers *Thomas Bernhard* (1931-1989) in seinem eher wenig beachteten lyrischen Frühwerk. *Susanne Gillmayr-Bucher* nutzt dabei ein bislang im Feld der Begegnung von Theologie und Literatur kaum benutztes hermeneutisches Verfahren. Sie stützt sich in ihrem Zugang auf Intertextualitätstheorien. Da sich die Psalmen Thomas Bernhards nicht direkt auf konkret benennbare einzeln identifizierbare Vorbildtexte beziehen, die unmittelbar eins zu eins in seine Erfahrungswelt übertragen würden, bedarf es eines differenzierten Vergleichsinstrumentariums zwischen biblischen und modern-poetischen Texten. Um einen möglichst präzisen Vergleich erreichen zu können, erhebt die Verfasserin zunächst eine semantische Wortfeldanalyse der biblischen Psalmen. Mit Hilfe von computergestützten Datenbanken wird diese Analyse nun ebenfalls auf die literari-

schen Texte übertragen, um dann im Vergleich Parallelstrukturen wie Abweichungen genau beschreiben zu können. So entsteht ein dichtes Netz von Ausdeutungen, in denen das besondere Profil der Psalmgedichte Bernhards klar hervortritt. Bei aller erstaunlich engen formalen und motivischen Nähe zu den biblischen Vorbildern: zwei zentrale Eigenprägungen bleiben. Zum einen wird die „Kommunikationsbeziehung zwischen dem lyrischen Ich und Gott“ (S. Gillmayr-Bucher 2002, S. 381), die in der Anspielung „Psalm“ als Erwartungshaltung aufgebaut wird, in den Texten selbst nicht eingelöst. Hier bleibt das Ich ein Orientierung suchender, klagender, zweifelnder, hoffnungslos einsamer Rufer ohne Antwort. Zum anderen handelt es sich dabei jedoch um ein spezifisch christlich geprägtes Ich, das durch alle Hoffnungslosigkeit hindurch „die Vorstellung vom Durchleiden des Lebens“ im Sinne eines „Übergangs in ein neues Leben“ kennt, so dass „dem Leidenden die letzte Hoffnungslosigkeit genommen“ werden könne (ebd., S. 382).

Im Jahr 2004 erschien schließlich die literaturwissenschaftliche Habilitationsschrift von *Gregor Gumpert* „Lust an der Tora“, in welcher er sich explizit den „Lektüren des ersten Psalms im 20. Jahrhundert“ widmet, sich dabei vor allem auf Übersetzungen, Übertragungen und Deutungen dieses Psalms konzentriert.

In all den genannten Untersuchungen wird deutlich, dass Psalmen außerhalb des explizit religiösen Kontextes Zeugnisse von Krisendichtungen sind. In ihnen werden die Erschütterungen des Paradigmas der Moderne vor, während und unmittelbar nach dem ersten Weltkrieg deutlich, etwa bei *Franz Werfel*, *Georg Trakl* oder *Jakob van Hoddis*; in ihnen kann der Versuch unternommen werden, angesichts der Shoah Sprache gegen die Sprachlosigkeit zu finden (etwa bei *Paul Celan* oder *Nelly Sachs*); in ihnen können sich politische Krisen spiegeln, etwa im Blick auf Befreiung aus Unterdrückung (*Ernesto Cardenal*) oder Angst angesichts des menschengemachten Ökozids (*Peter Huchel*); schließlich können sie Zeugnisse tiefer existentieller Krisen sein (etwa bei *Christine Lavant*, *Thomas Bernhard*, *Ernst Meister* oder *Ralf Rothmann*). Die Produktivkraft der biblischen Vorbilder zeigt sich in der bleibenden Spannweite der Anknüpfungspunkte und Ausdeutungsmöglichkeiten, die sich nicht auf Kategorien wie Säkularisierung, Absage an Transzendenz oder Beschränkung auf die Klage reduzieren lässt.

## 2.2. Hiob

Dass die Bibel selbst allein schon aufgrund der ihr eigenen ästhetischen Qualität zu den herausragenden Werken der Weltliteratur zählt, wird im Blick auf das Alte Testament nicht nur an den Psalmen deutlich, sondern vor allem im Blick auf das Hiobbuch. Deshalb kann der Befund nur wenig überraschen, dass Hiob auch in der Rezeptionsgeschichte der Bibel eine herausragende

Rolle zukommt. Zwar sind andere biblische Figuren - wie etwa David - häufiger literarisch bearbeitet worden, die zugleich existenzielle wie ästhetische Dichte der modernen Hiob-Texte wird jedoch nur selten erreicht. Die Texte aus jüdischer Tradition - etwa von *Joseph Roth*, *Nelly Sachs*, *Yvan Goll* oder *Karl Wolfskehl* - verbinden die Rückbesinnung auf den biblischen Hiob mit den Erfahrungen des jüdischen Volkes, oder ganz persönlich: mit den eigenen Erfahrungen als Teil des jüdischen Volkes. In ihnen wird Hiob zum „Zeitgenossen“ der Erfahrungen des 20. Jahrhunderts, zur letzten kollektiv wie individuell sinnstiftenden Identifikationsfigur angesichts von Verfolgung, Vertreibung und Genozid.

Neben kleineren Arbeiten zur Hiobrezeption in englisch- und französischsprachiger Literatur liegen zwei neuere germanistische Annäherungen an Hiob vor. Der erste Teil der in chronologischer Abfolge seinen Stoff entfaltenden Dissertation von *Ulrike Schrader* widmet sich dabei dem Weiterwirken Hiobs in der Literatur vor dem 20. Jahrhundert. Im zweiten Teil werden wesentliche Wegmarken im 20. Jahrhundert beleuchtet. Da jedoch eine intensive Auseinandersetzung mit dem biblischen Hiobbuch bewusst unterbleibt, fehlt den Ausführungen die Möglichkeit des präzisen Vergleichs von Vorlage und Neugestaltung. So nachvollziehbar der Verzicht zunächst scheint, dass diese literaturwissenschaftlich orientierte Arbeit „sich zu theologischen Fragestellungen nur zurückhaltend zu äußern“ (*U. Schrader* 1992, S. 5) habe, so sehr wird der Verzicht selbst auf eine rein literarische Betrachtung des Hiobbuches hemmend. Auch innerhalb des selbstgesteckten Zieles „bestimmbare stoffliche Bezüge zwischen Literatur und dem Hiobbuch aufzugreifen und nach der literarischen Funktion des biblischen Buches bzw. der Gestalt Hiobs im einzelnen Werk zu fragen“ (ebd., S. 6), bleibt schon die reine Texterfassung und Aufarbeitung des Forschungsstandes grob lückenhaft (durch das Übersehen zentraler Texte etwa von *Alfred Döblin*, *Johannes R. Becher*, *Eva Zeller* u.a.). Alle Gesamtergebnisse bleiben deshalb genauso fragwürdig wie abschließende Einzelurteile: Das folgende Fazit stimmt deshalb nur zum Teil: „Jüdische und nicht-jüdische Denker greifen auf das Buch Hiob zurück, um es als Chiffre für das Leid unter der nationalsozialistischen Diktatur und dem befohlenen Holocaust zu verwenden.“ (ebd., S. 229) Der Begriff Chiffre gibt die komplexen problemgeschichtlichen und konkret textlichen Beziehungen nur ungenügend wider.

Mit anderem Anspruch verfasst sind die Ausführungen der Wiener Germanistin *Brita Steinwendtner* in ihrem Buch „Hiobs Klage heute“ (1990). Sie entstanden als kleine Vortragsreihe für die Salzburger Hochschulwochen und bieten eine gute Einführung in die Thematik, ohne ihren Gegenstand in aller Differenziertheit wissenschaftlich ausleuchten zu wollen oder zu können.

Meine eigene theologische Dissertation zum Thema - 1994 als erster Band der Reihe „Theologie und Literatur“ des Mainzer Matthias-Grünewald-

Verlags erschienen - steht unter dem dreifachen Anspruch „einer umfassenden rezeptionsgeschichtlichen, problemorientierten und interdisziplinären Arbeit“ mit dem Doppelziel, „einerseits die Bedeutung der Hiobsgestalt in der Literatur unseres Jahrhunderts und andererseits die Bedeutung dieser literarischen Rezeption für die Theologie“ (G. Langenhorst 1994, S. 22) zu erheben. Der hermeneutische Anspruch verpflichtet sich so - im Anschluss an Sölle, Mieth und Kuschel - auf eine zweifache dialogische Korrelation: „Zunächst wird die Hiobliteratur mit dem biblischen Hiobbuch selbst in eine erste korrelative Beziehung gesetzt: Welche gegenseitigen Herausforderungen und Neuerkenntnisse ergeben sich aus der jeweiligen Spiegelung?“ (ebd., S. 29) Diese erste Korrelation verbindet so die Erhebung der intertextuellen Bezüge - ohne direkte Verwendung von Begrifflichkeit und Ansatz von Intertextualitätstheorien - mit der problemgeschichtlichen Fragestellung nach dem menschlichen Umgang mit Leiderfahrungen. Im folgenden Schritt wird der spezifisch christlich-theologische Anspruch dieses Zugangs in der zweiten Korrelation eingelöst, „in der die zuvor benannte Hiobherausforderung mit spezifisch christlichen Hiobdeutungen korreliert wird“ (ebd.). Am Ende steht kein eindeutiges Hiobbild, keine ‚Lösung‘ des von ihm verkörperten Problems, sondern ein breit gefächertes vielgesichtiger Zugang zu einer Gestalt, die „mehr als irgendeine andere biblische Gestalt“ gleichermaßen „die alttestamentliche und die modern-literarische Problematik des Leidens“ (ebd., S. 321) als archetypische Symbolgestalt verkörpert.

Dass die literarische Hiobrezeption vor allem in den Werken deutschjüdischer SchriftstellerInnen bleibende herausfordernde Ausgestaltung erfahren hat, wurde in den genannten Studien bereits eindrucksvoll nachgewiesen. Wie sehr Hiob jedoch insgesamt zu einem jüdischen Archetyp der Selbst-, Volks-, und Zeitdeutung wurde, lässt sich aus der 2003 vorgelegten theologisch-wirkungsgeschichtlich ausgerichteten Studie der Schweizerin *Gabrielle Oberhänkli-Widmer* deutlich herauslesen. Sie verfolgt in diachronischer Entfaltung die Wirkungsgeschichte Hiobs in der jüdischen Literatur von der Antike bis in die Moderne. Vor allem aus dem hebräischen Sprachraum weist sie bislang nur wenig bekannte - und hier erstmals zumindest in Auszügen in deutscher Übersetzung zur Verfügung stehende - Hiobtexte nach, so das monumentale Gedicht „Die Frau Hiobs“ des Lyrikers *David Schimoni* (1964 gedruckt, Jahre vorher entstanden), das Theaterstück „Die Leiden Hiobs“ des Dramatikers *Chanoch Levin* von 1981, oder den 1995 veröffentlichten Roman „Nenn mich nicht Hiob“ von *Jossel Birstein*. Deutlich wird, dass die „Gestalt“ Hiobs „nicht verbraucht“ ist. Angesichts der enormen Spannweite der Hiob-Interpretationen legt sich jedoch der Schluss nahe, „dass sich biblische (...) Figuren den Künsten wie leere Gussformen anbieten, in welche verschiedenste und auch gänzlich unvereinbare Inhalte gefüllt werden können“ (G. Oberhänkli-Widmer 2003, S. 335).

### 2.3. David und Saul

David ist fraglos die schillerndste Figur der Bibel - König, Dichter und Frauenthron, Kriegsherr, Musiker und Urbild des Messias. Die zentrale Rolle, die er schon in der Bibel einnimmt, und die sich auch in der jüdischen wie christlichen Rezeptionsgeschichte widerspiegelt, bestätigt sich im Blick auf die Literatur. Keine alttestamentliche Gestalt wurde häufiger in Lyrik, Prosa und Drama aufgegriffen und gestaltet. An der lyrischen Ausgestaltung beteiligten sich Dichter wie *Rainer Maria Rilke*, *Else Lasker-Schüler*, *Nelly Sachs*, *Johannes R. Becher* oder *Heinz Piontek* - und damit sind nur wenige relevante Namen benannt. Daneben treten Dramen und Romane, unter denen *Stefan Heyms* „Der König David Bericht“ von 1972 und „God Knows“/„Weiß Gott“ (1984) des Amerikaners *Joseph Heller* sicherlich herausragen.

Umso überraschender bleibt der Befund, dass sich eine gründliche Aufarbeitung der literarischen David-Rezeption bis heute nicht findet. Zwar veröffentlichten die Amerikaner *Raymond-Jean Frontain* und *Jan Wojcik* im Jahr 1980 einen Sammelband zum Thema „The David Myth in Western Literature“; zwar beschäftigt sich der evangelische Alttestamentler *Walter Dietrich* in kleineren Aufsätzen immer wieder kenntnisreich mit neueren David-Romanen; zwar finden sich in dem gewaltigen Kompendium über „König David - biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt“ aus dem Jahre 2003 vier instruktive Aufsätze über einzelne Ströme der literarischen Davidrezeption (vgl. *W. Dietrich/H. Herkommer* 2003, S. 761-830) - eine Untersuchung mit gründlicher Erfassung der Primärliteratur und systematischer Deutung des Befundes ist aber immer noch ein Desiderat der theologisch-literarischen Forschung. Erste Ansätze liegen vor: In jüngster Zeit erschienen zwei germanistische Dissertationen, die sich spezifischen Teilaspekten der literarischen Davidrezeption widmen.

Im Jahr 2000 erschien die Studie „König David“ von *Pia Eckstein*, in welcher die Verfasserin „eine strukturelle Analyse aus der Hebräischen Bibel“ und die thematische „Wiederaufnahme“ Davids „im Roman des 20. Jahrhunderts“ vornimmt, so der Untertitel. Im Zentrum der Studie steht die Gegenüberstellung der literaturwissenschaftlich analysierten Daviderzählungen der Bibel mit den beiden Romanen von Heym und Heller, weitere werden am Rande mit in den Diskurs einbezogen. Der hermeneutische Zugang dieser Studie bestimmt sich durch die Aufnahme von Grunderkenntnissen der Intertextualitätstheorien. „Ambiguität“ wird zur Schlüsselskategorie, mit der schon die spannungsgeladenen, sich widersprechenden, stets neu öffnenden und schließenden biblischen Daviderzählungen charakterisiert werden. Kaum ein anderer biblischer Erzählkranz ist so sehr von Sprüngen, Leerstellen, gegenläufigen Erzählzügen geprägt wie die David-Tradition, die hierin als Extrembeispiel dennoch repräsentativ ist. Stefan Heym greift - so die Verfasserin -

diese Erkenntnis auf und gestaltet sie in seinem Roman zum Prinzip: er hat „einen Roman über die Struktur eines ambigen Textes geschrieben“, der folglich selbst dieses Prinzip zur eigenen Formentscheidung nutzt: „Die Ambiguität des analysierten Textes entsteht aus seiner Struktur, folglich muss mittels der Struktur auch die Ambiguität zum Thema des Romans werden.“ Was heißt das für die David-Erzählung, gespiegelt im modernen Roman? - „Die Unmöglichkeit, die Aussage auf eine Bedeutung festzulegen, ihre Vielfalt, Widersprüchlichkeit und Konfliktbeladenheit ist sowohl Anlass als auch Gegenstand, und schließlich wieder Ergebnis von Heyms Argumentation. Sein Text lenkt die Aufmerksamkeit auf den Spielraum des Bibeltextes.“ (P. Eckstein 2000, S. 289) Wer war David, was wissen wir von ihm? Nach dem Lesen der in sich vielstimmigen Romane kehren Lesende mit neuen Fragen zur Bibel selbst zurück, um auch dort die Vielstimmigkeit neu zu entdecken.

Im Schlussteil ihrer Untersuchung weitet die Verfasserin diese Erkenntnis grundsätzlich auf andere Romane aus, in denen Einzelepisoden der Bibel neu gestaltet werden - sei es bei *Thomas Mann*, *Lion Feuchtwanger*, *Joseph Roth* oder *Stefan Andres*. Das Aufgreifen der biblischen Erzählungen führt die dort angelegten erzählerischen Potentiale weiter, verweist so immer wieder auf das in sich plural angelegte Original selbst zurück. Die Bibel selbst erscheint als „ideales Modell, an welchem gezeigt werden kann, wie Intertextualität funktioniert, wie Strukturen das Einzelne organisieren, über das Einzelne hinausgreifen und ein Großes bilden, jede Geschichte autonom für sich lebt und dennoch ins Ganze untrennbar eingebunden ist.“ (ebd., S. 395) Aus - explizit hervorgehoben! - „streng literaturwissenschaftlich“ vorgetragener Analyse kann so erklärt werden, was biblische Texte so besonders macht: die „durch die Struktur entwickelte Ambiguität. Der biblische Text verweigert sich einer Festlegung auf eine eindeutige Aussage und verlangt vom Leser, sich der Möglichkeit verschiedener, gleichberechtigter Lesarten zu stellen.“ (ebd., S. 389) Die Beachtung literarischer Bibelrezeption - etwa in den Romanen von Heym oder Heller - kann genau diese Grunderkenntnis fördern.

David ist die Kerngestalt eines ganzen Stoffkranzes, in dessen Zentrum er steht, der sich aber auch verselbständigen kann: eigenständige Randfiguren sind sein Vorgänger und Schwiegervater Saul, sein Sohn und Nachfolger Salomo, sein Freund Jonathan, der Prophet Samuel, Davids Frauen Michal, Abigail und Bathseba, seine Pflegerin Abischag von Schunem, sein Sohn Abschalom und seine Tochter Tamar. Zu jeder dieser Figuren ließe sich eine eigene Rezeptionsgeschichte schreiben. Am ergiebigsten wird dabei die Auseinandersetzung zwischen Saul und David, also die Geschichte von Davids Machtergreifung. Sie ist in derart dramatischen, fast tragisch zu nennenden Zügen erzählt, dass sich als Rezeptionsform das Drama geradezu aufdrängt. Tatsächlich findet die spezifische Saul-David-Rezeption so vornehmlich auf

der Bühne statt, auch wenn sämtliche David-Romane die Saul-Tradition in breiten Zügen mit aufnehmen und sich einige eigenständige Saul-Gedichte finden - etwa von *Rainer Maria Rilke*, *Nelly Sachs*, *Else Lasker-Schüler* und *Ricarda Huch*.

Die schwedische Germanistin *Inger Nebel* hat in einer im Jahr 2001 erschienenen Spezialuntersuchung die Saul-Dramen zwischen 1880 und 1920 einer genauen Erforschung unterzogen. Sie kann an die 40 spezifische Saul-Dramen nachweisen, darunter Werke von *Karl Wolfskehl*, *Paul Heyse* oder *Reinhard Johannes Sorge*. Auch *Nebel* arbeitet mit Kategorien des Intertextualitätskonzeptes, um die Bezüge zwischen „Hypotext und Hypertexten in einem so großen Quellenmaterial systematisch verfolgen zu können“ (*I. Nebel* 2001, S. 54). Sie arbeitet einen Katalog von „Referenzthemen im Saul-Drama-Quellenmaterial“ (ebd., S. 56) heraus, um die einzelnen Dramen auf die Rezeption dieser Bezüge zu untersuchen. Die Konzentration auf diese textimmanenten Beziehungen - also wie in der Arbeit von *Eckstein* der weitgehende Verzicht auf die Einbeziehung kontextueller Faktoren wie Autorenbiographie, Gesamtwerk der Autoren, oder gesellschaftliche Verhältnisse - führt auch hier zu einer engen Konzentration auf die Textbezüge, freilich auf Kosten der Durchleuchtung weiterführender Fragen. Die Verfasserin wendet sich explizit gegen den Anspruch „die Frage nach möglichen Hintergründen zu der Fülle von Saul-Dramen in den Jahrzehnten um die Jahrhundertwende 1900“ (ebd., S. 6) zu erforschen, denn diese Frage sei „eher soziologischer Art“, deren Beantwortung tendenziell „unter dem Mangel an nachprüfbarer Objektivität“ (ebd.) leide.

Ob sich in dieser Zeit tatsächlich eine besondere Faszination für das „Tragische, Schwere und Unverständliche der menschlichen Bedingungen“ (ebd., S. 272) mit einer neuen Offenheit für biblische Themen und dem Interesse am Themenkomplex von Macht und Machtverfall sowie einem neuen Interesse gerade an Kaiser/Königsgestalten verbunden habe - so die bewusst als Vermutung vorgetragenen Überlegungen der Verfasserin -, das könnte sich im näheren Blick auf Zeitumstände und die Verfasserbiographien im jeweiligen Kontext durchaus verifizierend erschließen, erst recht, wenn man die im gleichen Zeitraum entstandenen Gedichte hinzuziehen würde. Das diesem Ansatz zu Grunde liegende Wissenschaftsverständnis wäre also noch einmal kritisch zu diskutieren. Im Ergebnis führt es jedenfalls dazu, dass hier eine transparent erarbeitete und objektiv analysierende Studie vorliegt, die ihren Befund aber bestenfalls in Ansätzen deutet und damit die Chance verspielt, dem theologisch-literarischen Feld einen wirklich herausfordernden oder ‚anschlussfähigen‘ Baustein hinzuzufügen.

## 2.4. Weitere alttestamentliche Gestalten

Neben den benannten Untersuchungen finden sich nur wenige weitere Einzelstudien zu anderen alttestamentlichen Gestalten. Der österreichische Theologe und Komparatist *Peter Tschuggnall* - in den 90er Jahren Organisator von drei Innsbrucker Symposien über „Religion/Literatur/Künste“ und dann Herausgeber der Tagungsbände (*P. Tschuggnall* 1998-2001) - widmete seine theologische Dissertation der Frage nach Gen 22, also dem „Abraham-Opfer als Glaubensparadox“. Er konfrontiert hier den bibeltheologischen Befund mit der literarischen Rezeption dieser Erzählung, um so „neuerer“ Variationen des Abraham-Opfers in der Dichtung und Deutungen in der philosophischen Literatur als Aufweis der mannigfaltigen (Um-)Deutungsmöglichkeiten der biblischen Erzählung darzulegen“ (*P. Tschuggnall* 1990, S. 10). Ihr Hauptaugenmerk richtet die Studie jedoch auf die Deutung dieser Erzählung durch *Sören Kierkegaard*. Literarische Erbspuren des Abrahamopfers im engeren Sinne spannen sich zwischen zwei Polen aus: sie dienen einerseits „eindrucksvoller Rückbesinnung und aufrüttelnder Vergegenwärtigung des Holocausts, um vergangenes Unrecht aufzuzeigen, dem Vergessen zu entreißen und den Menschen künftiger Generationen als mahndes Bild vor Augen zu führen“. Sie können aber andererseits auch anhand dieser biblischen Erzählung „soziologische, psychologische und theologische Problemstellungen aufweisen und beispielsweise Beziehungskonflikte und Stimmungsschilderungen beschreiben“ (ebd., S. 172).

*Magda Motté* beklagt in ihrer Studie zur Rezeptionsgeschichte der biblischen Frauen in der Literatur zu Recht, dass die wissenschaftliche Erforschung dieser Frage unzureichend bleibt: „Nur wenige der literarischen Werke zu biblischen Frauen (...) wurden von der Literaturwissenschaft beachtet und in Aufsätzen, Dissertationen oder Monographien bearbeitet“ (*M. Motté* 2003, S. 325). Die von ihr eindrucksvoll belegte „Dokumentation von Leerstellen“ (ebd., S. 326) betrifft die Theologie gleichermaßen und lädt geradezu dazu ein, sicherlich hochinteressante Spezialstudien zu verfassen, etwa zu Mirjam, Ester, Judit oder anderen. Von Motté übersehen wird dabei eine Studie, in welcher die Rezeption der Susanna-Erzählung aus dem dreizehnten Kapitel des Danielbuches verfolgt wird. Die Spuren dieser Erzählung um eine versuchte, mit göttlichem Beistand verhinderte und gesühnte Vergewaltigung wird von *Paul F. Casey* zwar in englischer Sprache, aber bezogen auf den deutschen Sprachraum in einer 1976 vorgelegten Untersuchung nachgezeichnet. Aus dem 20. Jahrhundert werden freilich nur zwei zu Beginn des 20. Jahrhunderts aufgeführte periphere Dramen behandelt. Auch die Motivgeschichte um Susanna ist somit noch nicht vollständig erforscht.

Eine bis in unsere Zeit weitergeführte Studie liegt vor, verfasst als germanistische Dissertation: *Birgit Hartberger* konzentriert sich in der 1992 vorgeleg-

ten Arbeit auf die lyrische Rezeption Ruths. Anhand von 12 Einzelgedichten (etwa von *Rose Ausländer*, *Gottfried Benn* oder *Yvan Goll*) legt die Verfasserin einen explizit motivgeschichtlich konzipierten Beitrag vor. Überraschend dabei das Verfahren: Alle Gedichte werden in doppeltem Anlauf analysiert: Zunächst erfolgt jeweils eine „Detailanalyse“, im zweiten Durchgang wird dem eine „Gesamt-Interpretation der Gedichte auf dem Hintergrund der dichterisch individuellen Eigendiktion“ (*B. Hartberger* 1992, S. 150) angefügt. Die Prinzipien der Textimmanenz und der kontextuellen Deutung werden hier also radikal entkoppelt, was zur Folge hat, dass man etwa dem Ruth-Gedicht von *Else-Lasker Schüler* zunächst auf S. 106-114 begegnet, dann wieder auf S. 217-225. Verwirrend und wenig ergiebig!

Auch die Gesamtwertungen leiden unter fragwürdigen Vorentscheidungen dieser Arbeit. Zunächst unterlässt die Verfasserin eine Begründung der Gedichtauswahl, unterschlägt so zahlreiche weitere Ruth-Texte (etwa von *Franz Werfel*, *Silja Walter*, *Eva Zeller*, *Fritz Rosenthal*, *Drutmar Cremer* u.a.), die das Gesamtbild verändert hätten. Die Beobachtung, dass in keinem der Gedichte „der gesamte Stoff zusammenhängend aufgegriffen und zugrunde gelegt“ (ebd. S. 265) werde, gilt wohl für ein jegliches Gedicht, das auf einer literarische Quelle aufbaut, wäre es sonst doch bloße Paraphrase oder *Nacherzählung*. Zudem versäumt die Verfasserin ihrerseits, das biblische Ruthbuch auch nur annähernd zufriedenstellend als Stoff zu beleuchten. Den Gedichten fehlt so die Kontrastfolie. Dass „keiner der Dichter (...) einen religiösen Bezug“ (ebd., S. 270) aufnehme und „alle Motive profaniert bzw. säkularisiert“ (ebd., S. 275) würden, kann eben nur dann als Urteil stehen, wenn unbeachtet bleibt, dass das biblische Ruthbuch auf der Textebene selbst weitgehend eine ‚profane‘ Erzählung mit nur indirekten religiösen Bezügen darstellt. Und die mahnende Feststellung, dass die Dichter die biblische Ruth-Geschichte „als Steinbruch für (...) eigene inhaltliche Intentionen“ (ebd., 274) nutzen, verkennt die Grundstrukturen von Rezeption, denn welcher literarische Rückgriff auf biblische Texte erfolgt aus anderen Motiven denn aus „eigenen inhaltlichen Intentionen“? So bleibt diese Studie ein Beispiel für konzeptionell unausgereifte Zugänge im theologisch-literarischen Bereich.

Von allen Prophetengestalten des Alten Testaments regt vor allem Jona zur literarischen Rezeption an. Das mag zum einen daran liegen, dass seine Geschichte wie nur wenige andere die Kinderphantasie anspricht und so als Fabel im ‚kollektiven Gedächtnis‘ der westlichen Kulturen einen bleibenden Platz einnimmt, zum anderen daran, dass sein Buch primär eine Erzählung ist, nicht eine viel schwerer rezipierbare Spruchsammlung. Eine gründliche Studie zu Jona steht ebenfalls noch aus, zwei gut aufbereitete Materialsammlungen mit dem Abdruck zentraler Texte liegen jedoch vor (*U. Steffen* 1974; *S. Frieling* 1999).

Ein im weitesten Sinne alttestamentliches Motiv bedarf schließlich noch der Beachtung: die Rede von Engeln, innerbiblisch wie außerbiblisch ein religiöses Grundmotiv. Doch auch außerhalb des explizit religiösen Kontextes findet sich eine erstaunlich rege Verwendung dieses Motivs, gerade auch in der Literatur des 20. und 21. Jahrhunderts. In einer kleinen Studie setzt sich *Sturmius M. Wittschier* das Ziel, zumindest „einen Denkweg“ „in die deutschsprachige Engel-Literatur unseres Jahrhunderts“ zu bahnen (*St.-M. Wittschier* 1988, S. 10). Seine Betrachtungen zur Verwendung des Engel-Motivs etwa bei *Rilke*, *Kafka*, *Dürrenmatt* oder *Huchel* münden in den Versuch, die Motivation für die literarische Rede von Engeln zu ergründen. Die Rede vom Engel erweist sich für ihn als „Bild unserer Sehnsucht, vollkommen, d. h. ganz erdentreu-ausdrücklich und zugleich ganz mystisch-schweigend zu reden“ (ebd., S. 104). *Ellen Stubbe* legt 1995 ein Buch über Engel vor, das ebenfalls explizit den literarischen Engelsdarstellungen Raum gibt. In einer unkommentierten Anthologie aus dem Jahre 1996 sammelt der evangelische Pfarrer *Herbert Vincon* schließlich über 120 literarische Texte der Moderne, in denen von Engeln die Rede ist. Zusammen mit der Studie von Wittschier erschließt diese Textsammlung das Themenfeld umfassend.

Im Rückblick auf die benannten reizvollen Einzelstudien wird abschließend deutlich, dass hier noch zahlreiche Untersuchungsgegenstände brach liegen, die einer künftigen Bearbeitung harren: Detailstudien nicht nur - wie oben bereits benannt - zu den herausragenden weiblichen Figuren, sondern auch zu Adam-und-Eva im Kontext des Paradies-Motivs (*J. Daemmrich* 1997 blickt auf die Weltliteratur, streift nur in wenigen Seitenblicken den deutschsprachigen Bereich), oder zu Kain-und-Abel, zu Mose, Jeremia, zur Rezeption des Hohen Liedes oder des Predigers Kohelet: In solchen Studien könnten sich motivgeschichtliche, theologische, intertextuelle und kulturtheologische Fragestellungen zu spannender Lektüre und weitreichender Erkenntnis über die Wirkweisen und Bedeutungsströme biblischer Quellen mischen.

### 3. Untersuchungen zu neutestamentlichen Büchern, Stoffen, Figuren

Ähnlich wie das Alte hat auch das Neue Testament die Weltliteratur immer wieder maßgeblich beeinflusst: weniger in der Vorgabe von mythisch-archetypischen Urerzählungen, als in der Erzählung der „greatest story ever told“ - so ja zumindest der Titel eines der klassischen Jesusfilme der 60er Jahre, realisiert durch *George Stevens*. Anders als im Blick auf das Alte Testament findet sich in der aktuellen Forschungsliteratur kein Werk, das die literarische Rezeption des Neuen Testaments als eigenständiges Themenfeld untersuchen würde. In den oben genannten Gesamtüberblicken über die Bibel sind freilich intensive Betrachtungen des Neuen Testaments mit eingeschlossen. Die Konzentration der Betrachtungen liegt dabei eindeutig auf der

Kerngestalt selbst: auf der Frage, wie, warum und zu welchem Zweck Jesus in der Literatur aufgegriffen und neu gestaltet wird.

### 3.1. Jesus

Die Rezeptionsgeschichte Jesu in der Weltliteratur gehört zu den meistuntersuchten Fragen im gesamten Forschungsfeld von ‚Theologie und Literatur‘. Neben ungezählten Aufsätzen - etwa zentral von *Paul Konrad Kurz* oder *Josef Imbach* - findet sich sogar eine in Buchform publizierte Spezialbibliographie zu den „Literary Lives of Jesus“ (*A. Birney* 1989). Groß angelegte Überblicke bieten ausgesuchte Textproben und Zugänge zur Rezeption Jesu in der Weltliteratur des 20. Jahrhunderts (*Th. Ziolkowski* 1972; *J. Imbach* 1983; *F. Castelli* 1987-1992; *K.-J. Kuschel* 1997 und 1999). Andere beschränken sich auf Überblicksdarstellungen in spezifischen Sprachräumen (Französisch: *A. Dabezies* 1987; Englisch: *W. Hamilton* 1993; Russisch: *W. Kasack* 2000). *Gerhard Kaisers* 1997 veröffentlichte Essays über „Christus im Spiegel der Dichtung“ beziehen ihre Gegenstände eher unsystematisch aus der breiten Zeitspanne „vom Barock bis zur Gegenwart“ und zielen ab auf „Spiegelungen des soteriologischen Christus, des Erlösers und Heilsträgers, der sich als der Weg, die Wahrheit und das Leben bezeichnet“ (*G. Kaiser* 1997, S. 11; ähnlich schon *R. Eppelsheimer* 1968).

Im Gegensatz zu diesen Ansätzen konzentrieren sich die systematisierenden Untersuchungen im Blick auf den deutschen Sprachraum - zumindest schwerpunktmäßig - einerseits eher auf die Rezeption des *Menschen* Jesus, von dem die Christen sagen, dass er Gottes Sohn und der Erlöser der Menschen sei, und andererseits auf jeweils genau abgegrenzte und aufeinander aufbauende Zeiträume und literarische Epochen. In chronologischer Reihung erschließen sie das Themenfeld:

- Der Germanist *Uwe Kaechler* konzentriert seine Fragestellung auf „Die Jesusgestalt in der Erzählprosa des deutschen Naturalismus“ (1993), also auf Texte aus der Epoche von 1880 bis 1914.
- Zeitgleich entstand eine in zwei Bänden publizierte weitere germanistische Dissertation, die vom theologischen Begriff der „Leben-Jesu-Forschung“ ausgeht und von hierher die Literarisierung dieses Stoffes von 1780 bis 1945 verfolgt. Die katholische Theologin und Germanistin *Elisabeth Hurth* analysiert in „Von der Evangelienparaphrase zum historisierenden Jesusroman“ (1993a) die theologischen, soziokulturellen und formalen Grundlagen zur folgenden Literarisierungsgeschichte, bezogen auf den Zeitraum von 1780 bis 1880. In „Der literarische Jesus“ (1993b) verfolgt sie diese Entwicklung im Blick auf die von 1880 bis 1945 entstandenen Werke fort. Hier geht es ihr darum „die deutschsprachige Jesusroman-Literatur vor 1945 als eine Gattung mit übergreifenden struk-

turellen und thematischen Eigenarten“ dokumentarisch herauszuarbeiten und nach den „Möglichkeiten und Grenzen dieser Romangattung im Spiegel des Verhältnisses von Theologie und Literatur“ (E. Hurth 1993b, S. 5) zu fragen.

- „Bis 1945“, diese Grenzsetzung nach vorn nahm Hurth deshalb vor, weil *Karl-Josef Kuschel* in seiner Dissertation von 1978 über „Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur“ eben den Zeitraum von 1945 bis 1977 bereits intensiv beleuchtet hatte. Diese Dissertation wurde oben bereits als Meilenstein in der Entwicklung der deutschsprachigen Forschungsrichtung Theologie und Literatur benannt und gewürdigt.
- Den Zeitraum von 1978 bis 1998 beleuchtete ich selbst in meiner vor allem der Literatur, in Seitenblicken auch dem Film gewidmeten Untersuchung über die - so der Untertitel - „Wiederentdeckung Jesu in Literatur und Film der Gegenwart“, Haupttitel: „Jesus ging nach Hollywood“ (G. Langenhorst 1998). Und auch danach wurden Jesusromane geschrieben, die künftiger Erforschung harren...

Welche Grundzüge lassen sich aus diesen Studien über die Entwicklung Jesu in der Literatur zumindest in Grobzügen nachzeichnen? Hurth kann nachweisen, dass das Aufblühen der Jesusliteratur im ausgehenden 19. Jahrhundert als eine direkte Reaktion auf das in der Exegese vor allem von *Albert Schweitzer* konstatierte Ende der wissenschaftlichen „Leben-Jesu-Forschung“ angesehen werden kann. Die Absage an die Forschung wurde zum Sprungbrett für Fiktion. Dabei bot sich vor allem der Roman als Gattung an: „Innerhalb der literarischen Jesusdarstellungen setzte sich neben der Christuslyrik und dem Christudrama vor allem die romanhafte Jesusdarstellung gegen die von Schweitzer verurteilten psychologisch-erbaulichen, rationalistischen und liberalen Leben-Jesu-Entwürfe durch“ (E. Hurth 1993b, S. 4). Viele derartige Romane - in ihrer Zeit vielgelesen - sind heute in ästhetischer Hinsicht wohl auch zu Recht „gänzlich vergessen“ (ebd.). In anderen Werken dieser Zeit - etwa in *Gerhart Hauptmanns* „Der Narr in Christo Emanuel Quint“ (1910), *Ricarda Huchs* „Der wiederkehrende Christus“ von 1926 oder *Jakob Wassermanns* „Christian Wahnschaffe“ (1919) - deuten sich jedoch bereits die für moderne Jesusroman-Literatur charakteristischen „Techniken literarischer Verschlüsselungen, Verfremdungen und indirekter Darstellungen der Jesusfigur“ (ebd., S. 186) an. Speziell im Naturalismus lässt sich gemäß der selbstgestellten Aufgabe „die moderne Gesellschaft mit einem Maß an Authentizität darzustellen, das auch wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht wird“, konkret die Tendenz aufzeigen, „die in die Gegenwart versetzte Jesusgestalt“ (U. Kaechler 1993, S. 7) darzustellen.

„Die Zeit der konventionellen, traditionellen Jesusliteratur ist (...) endgültig vorbei“ (K.-J. Kuschel 1978, S. 41) - von dieser grundlegenden These geht *Karl-Josef Kuschel* in seinem Ansatz aus. Die Jesusliteratur aus den von

Hurth und Kaechler untersuchten Zeiträumen, aber bis hin zu Werken, die Ende der 50er Jahre entstehen, repräsentieren für Kuschel eine Form von Literatur, die danach - ‚heute‘ - ästhetisch wie theologisch nicht mehr überzeugen können. In kritischer Rezeption greift Kuschel dabei auf die Vorgaben des amerikanischen Germanisten *Theodore Ziolkowski* zurück. Dieser hatte in seinem 1972 erschienenen, vielfach aufgelegten Buch „*Fictional Transfigurations of Jesus*“ fünf Grundtypen der aus seiner Sicht herausfordernden literarischen Jesusrezeption herausgearbeitet und an Beispielen aus der Weltliteratur erläutert: das Modell des „christian socialist“, das der „christomaniacs“, des „mythic Jesus“, des „comrade Jesus“, schließlich das Modell des „fifth gospel“. Auch wenn Kuschel den fehlenden Einbezug theologischer Kategorien bei Ziolkowski anmahnt, so teilt er doch wesentliche hermeneutische Grundentscheidungen mit dem Amerikaner. Die „direkte oder indirekte Jesusdarstellung im historisierenden und psychologisierenden Roman“ wird - so populär auch immer sie bleibe - noch 20 Jahre später in konsequenter Weiterführung der Linie von 1978 als „literarischer Typus von geringerem ästhetischen Gewicht“ (*K.-J. Kuschel* 1997, S. 333) abqualifiziert. Ganz ähnlich hatte Ziolkowski schon 1972 geschrieben: „For the most part, however, the fictionalizing biographies have not been works of literary distinction.“ (*Th. Ziolkowski* 1972, S. 17).

Verständlich wird diese aburteilende Front, wenn man die Zielrichtung in beiden Arbeiten berücksichtigt. Beiden Verfassern geht es um die Herausarbeitung des besonderen Wertes und der spezifischen Herausforderung eines anderen Typus der literarischen Jesusrezeption, der sich eher in Anspielungen, Brechungen, versteckten Hinweisen realisiert. Ziolkowski hatte dafür den umfassenden Begriff „Transfiguration“ ins Spiel gebracht, von ihm definiert als „fictional narrative in which the characters and the action, irrespective of meaning or theme, are prefigured to a noticeable extent by figures and events popularly associated with the life of Jesus as it is known from the Gospels“ (ebd., S. 6). Während der klassische Jesusroman also die Handlung in die Zeit Jesu legt, spielen Jesustransfigurationen in anderen Zeiten, meistens in der jeweiligen Gegenwart. Sie arbeiten - so *Magda Motté* - mit den Prinzipien „konsequenter Entmythologisierung, Entkleidung aller historischen Kostüme und Reduzierung des Geschehens oder einer Gestalt auf wenige wesentliche Züge“ (*M. Motté* 1997, S. 51). Geht es bei dem ersten Typus also vor allem um die konkret biblischen Gestalten und die damaligen Geschehnisse, so werden bei dem zweiten Typus heutige Ereignisse oder Charaktere mit Jesus und seiner Zeit verglichen, kontrastiert oder in genau bestimmbarer Beziehung gesetzt.

Kuschel konzentriert seine Betrachtungen nun nicht nur auf den Roman, sondern grundsätzlich auf zeitgenössische Literatur, die in der gerade genannten Weise mit Jesus verbunden ist, auf ihn zurückverweist oder von ihm

aus in unsere Zeit deutet. So könne man eine „'andere Gestalt' moderner christlicher Literatur“ (*K.-J. Kuschel* 1978, S. 301) aufzeigen, in welcher das Christliche in Spiegelungen, Brechungen, Andeutungen und Transfigurationen sozusagen inkognito aufscheine. So verstanden sei deutlich, dass „Jesus von Nazareth tatsächlich eine der großen Gestalten ist, die im Zentrum auch der zeitgenössischen Literatur stehen“, ja: geradezu „die große, manchmal offene, manchmal geheime Bezugsgestalt“ (ebd., S. 387), so im neu angefügten Nachwort zur Taschenbuchausgabe von 1987. Belegt durch vielschichtige Textsichtungen, exemplarische Tiefeninterpretationen und pointierte Folgerungen geht es Kuschel hierbei keineswegs um den aus seiner Sicht abwegigen Versuch einer Re-Christianisierung der Literatur durch ‚Hereinnahme durch die Hintertür‘, vielmehr um eine präzise begriffliche Fassung der zuvor vielfach belegten Beobachtung, „dass Christus in dieser modernen Literatur zum Verständnis von Mensch und Welt der Maßgebende, Entscheidende, Ausschlaggebende ist“ (ebd., S. 308). Für Werke, die dieser Definition entsprechen, schlägt er den von ihm künstlich zusammengefügte Begriff der „christophorischen Literatur“ vor, der gerade nicht theologisch unangemessen vereinnahme. Vor allem in der Abgrenzung gegen andere Typen der literarischen Jesusrezeption werde das Profil solcher Literatur deutlich. Denn diese drei weiteren Grundtypen lassen sich aufzeigen: „jesuphorische Literatur“ als Beschreibung einer „Art Literatur, in der Jesus von Nazareth ohne normative Deutungsfunktion als eine unter anderen Figuren Erwähnung findet“; „christologische Literatur“, die sich dadurch auszeichnet „mit der orthodoxen ‚Lehre‘ über Jesus Christus kongruent“ zu sein, also kirchliche Bestätigungsliteratur; schließlich „jesulogische Literatur, die das Leben des historischen Jesus (...) zum Gegenstand“ (ebd.) habe.

„Christophorische Literatur“ im Werk von *Heinrich Böll*, *Rolf Hochhuth* oder *Alfred Andersch*, bei *Hilde Domin*, *Nelly Sachs* oder *Paul Celan* und vielen anderen? - Bei aller Zustimmung zu der grundsätzlichen theologisch-literarischen Lesart solcher Texte, bei allem Anschluss an die hermeneutische Wende weg von den historisierenden Romanen hin zu den vielfach gebrochenen Texten der literarischen Moderne - der Begriff selbst hat sich in der Forschungsliteratur nicht durchgesetzt. Auch in Kuschels späteren Arbeiten zur literarischen Jesusrezeption wird er nicht mehr aufgegriffen. Wichtiger ist ihm nun anderes. Zunächst die Internationalisierung der Betrachtung: Auch der Bereich der Literatur wächst im Zeitalter der Globalisierung zusammen. Mehr und mehr weitet sich Kuschels Blick so auf große zentrale Werke der Weltliteratur. Die zweite Entwicklung ist damit angedeutet. Immer weniger interessiert sich Kuschel für aktuelle, in seinen Augen offensichtlich sekundäre Werke der Jesusliteratur, vielmehr wendet sich der Blick auf große Meilensteine der literarischen Beerbung des Nazareners. 1997 können so wesentliche Einsichten über die Jesusrezeption, nun in der *Weltliteratur* noch einmal

verschärft formuliert werden. Theologisch steht für Kuschel fest: „Die Diskrepanz zwischen dem Jesus der Literaten und dem Christus von Kirche und Dogma ist nicht nur erschreckend, sondern scheint prinzipiell unüberwindbar.“ (K.-J. Kuschel 1997, S. 305). Diese Diskrepanz ist um so überraschender, wenn man die große Sympathie berücksichtigt, mit der Jesus in der Literatur behandelt wird. Kuschel spricht hier vom Topos der „Schonung Jesu“, werde dieser selbst doch „in den allermeisten Fällen von der Kritik ausgespart, milde geschont, ja oft selbst zum schärfsten Kritiker einer Kirche und Gesellschaft, die sich ihrer Legitimation von ihm her allzu sicher weiß“ (ebd., S. 443). Denn das eine könne man vom Umgang der SchriftstellerInnen mit Jesus gewiss lernen - den Respekt vor der bleibenden Geheimnishaftigkeit, Entzogenheit, Andersartigkeit und Unfassbarkeit: „Jesus entzieht sich aller direkten Darstellbarkeit; wer zugreift, vergreift sich; wer begriffen zu haben meint, hat sich vergriffen.“ (ebd.)

Diese „unbegreifliche Fremdheit Jesu“ (K.-J. Kuschel 1999, S. 15) wird auch zum Grundtopos in der 1999 von Kuschel herausgegebenen und umfassend kommentierten Anthologie „Jesus im Spiegel der Weltliteratur“, durch das Buch von 1997 vorbereitet als „Jahrhundertbilanz“ in weltliterarischer Perspektive: ein imposanter Gesamtblick auf unterschiedliche Kulturen, Epochen, Persönlichkeiten, Prägungen, Ausdeutungen, Aktualisierungen und Verfremdungen; Texte von *André Gide* bis *Toni Morrison*, von *James Joyce* bis *Ilya Ehrenburg*, von *Ignazio Silone* bis *Günter Grass*. Gibt es eine verbindende Spur in diesen Texten jenseits der „Schonung Jesu“ und jenseits der Grundcharakterisierung Jesu als nie statisch begreifbar, fixierbar, ein für alle Mal zu definierend? Kuschel versucht die Umschreibung eines solchen spezifischen Profils Jesu aus Sicht der Weltliteratur des 20. Jahrhunderts so: „In Jesu Geschichte kommt es zu einer einzigartigen Verbindung von Utopie, Untergang und neuer Utopie; von Liebesbotschaft, Hinrichtung und Aufrichtung; von Hoffnung, Ausrottung und unausrottbarer Hoffnung. Diese Trias macht die spezifische Grundstruktur des Jesus-Dramas aus. Niemand in der Weltliteratur verkörpert wie er die Dialektik von Ohnmacht und Macht, Scheitern und Sieg, Niederlage und Größe.“ (ebd., S. 20)

Angesichts der Zuwendung zu den großen Werken der Weltliteratur schwächte sich Kuschels Interesse an den Weiterentwicklungen der literarischen Jesusliteratur abseits dieser großen Bühne nach 1980 merklich ab. Im Kontext seiner Umorientierung konnte er kaum wahrnehmen, dass sich eine zentrale prognostische Feststellung aus der Arbeit von 1978 nicht bewahrheiten sollte. Dass die „Zeit der traditionellen Jesusliteratur (...) endgültig vorbei“ (s.o.) sei, war in den 70er Jahren gängige Meinung sämtlicher Kulturbeobachter. *Paul Konrad Kurz* schrieb etwa in einem viel zitierten Beitrag: „Der unmittelbare Zugang zu einem historischen, in seiner Umwelt und unserer Denkweise gleichermaßen beheimateten Jesus ging nicht nur den Exege-

ten und Theologen, sondern auch den Schriftstellern verloren. Darum ist der (...) Jesusroman zu Ende.“ (P. K. Kurz 1971, S. 177)

Gegen diese breit bezeugte Verabschiedung des historisierenden Jesusromans oder der „jesulogischen Literatur“ erlebt diese Gattung jedoch seit Beginn der 80er Jahre eine neue Blütezeit, die bis heute anhält. Im Blick auf eine umfangreiche, international hochkarätig besetzte Spezialbibliographie der Jesusliteratur kann man „von einer unerwarteten Renaissance, einer völlig überraschenden Wiederentdeckung von Jesus als literarischer Figur“ (G. Langenhorst 1998, S. 25) sprechen. Wie kommt es gegen alle gut begründeten Prognosen zu dieser Neuentdeckung? Was reizt SchriftstellerInnen wie die Amerikaner Gore Vidal, John Irving, Norman Mailer, Jim Crace oder Barbara Wood, den Kirgisen Tschingis Aitmatow, die Schweden Marianne Fredriksson und Sven Delblanc, den Portugiesen José Saramago, die Franzosen Gerald Messadié und Jean d'Ormesson, die Österreicher Michael Köhlmeier und Nikolaus Glattauer, oder die Deutschen Luise Rinser, Patrick Roth oder Michael Kleeberg an der Gestalt und Geschichte Jesu?

Drei unterschiedliche, sich ergänzende, für jedes Werk in je eigener Wichtigkeit zu bestimmende Deutungsansätze seien gewagt. Erster Punkt: Die Blütezeit des historischen Romans allgemein. Historische Romane erfreuen sich fast deckungsgleich zur Wiederentdeckung Jesu einer neuen Beliebtheit. In fast jeder Buchhandlung gibt es eine eigene Abteilung für dieses Mode-Genre. Markiert wird dieses vielschichtige, von der Trivialliteratur bis in anspruchsvolle Literatur reichende Phänomen von Umberto Ecos Welterfolg „Der Name der Rose“ von 1980. Einerseits wirkte dieses Buch wie ein Katalysator für den Erfolg historischer Romane allgemein, andererseits griff es natürlich bereits vorhandene derartige Strömungen auf und wurde gerade darum so erfolgreich. Megaseller wie „Der Schamane“ oder „Der Medicus“ von Noah Gordon schlossen sich an und beherrschten die Spitzenplätze in den Verkaufslisten. Die Renaissance des Jesusromans seit 1980 ist in dieser umgreifenden Bewegung der allgemeinen Wiederentdeckung des historischen Romans beheimatet.

Zweiter Punkt: Das neuerwachte theologische Interesse am historischen Jesus durch die Qumran-Debatte. Kaum einer der angeführten Schriftsteller versäumt es, Funde oder kolportierte Scheinfunde aus Qumran in den jeweiligen Roman einzubauen oder zumindest im Hintergrund für sich nutzbar zu machen. Das Interesse an Jesus wurde durch diese Debatte in ungewöhnlich breiten gesellschaftlichen Kreisen geweckt oder wiedererweckt. Und schließlich ein dritter Punkt: Vielleicht spiegelt sich in dieser Wiederentdeckung des Jesusromans ein tiefer Wunsch, sich Jesus plastisch anzunähern. In den 50er und 60er Jahren lag die befreiende Kraft der sich damals allmählich etablierenden Exegese gerade darin, kritische Distanz zu den festgefügt traditionellen Jesusbildern zu schaffen. Jesus musste buchstäblich freigelegt werden

von den zu eng dogmatisch belegten Deckschichten. In einer solchen Atmosphäre war der literarisch dargestellte Christus inkognito Zeuge einer sich ausweitenden und Kraft freisetzenden Christologie. Das kulturelle Gesamtklima der letzten Jahre hat sich freilich verändert. Heute stellt sich die Frage nach dem tatsächlichen Kern, nach der ureigenen Identität des Christentums neu. Vor lauter ‚inkognito‘ ging das Gefühl für den ‚kognito‘ verloren. Im Kontext vorherrschender kritisch-analytischer Distanz zu Jesus wuchs das Bedürfnis nach neuer - nachkritischer - Nähe.

Im Rahmen dieser drei Erklärungsansätze werden die Jesusromane der Gegenwart geschrieben. Einschätzungen und Voraussagen darüber, wie lange eine solche Phase der Wiederentdeckung Jesu gerade im historisierenden Roman anhalten mag, verbieten sich angesichts der schlechten Erfahrungen mit Prognosen in diesem Bereich.

### 3.2. Judas

Nur zu *einer* neutestamentlichen Figur neben Jesus finden sich zugleich eigenständige wie umfassende rezeptionsgeschichtliche Forschungen: zu Judas. Keine Gestalt hat die Phantasien der Bibelleser mehr fasziniert und angefragt als der vermeintliche Verräter, der doch ein enger Freund Jesu war; als der vermeintlich Verworfenen, ohne den der Weg der Erlösung so doch nicht möglich gewesen war; als das Urbild antijüdischer Stereotypik, dessen Mitwirken in der Heilsgeschichte doch so unerlässlich scheint, dass man - in fiktiver Verkleidung - sogar den Antrag zur nachträglichen Seligsprechung des Mannes aus Iskariot in Rom eingereicht hat (*Walter Jens*). Aus der Perspektive dieses Gegenspielers lässt sich die Geschichte Jesu so reizvoll neu erzählen, dass es eine ganze Bibliothek von Judas-Texten gibt, Werke verfasst von Autoren wie *Conrad Ferdinand Meyer* bis *Paul Claudel*; von *Alexander Puschkin* bis *Erich Mühsam*.

Die Sichtung und Ordnung wurde in einem Schlüsselaufsatz von *Josef Imbach* vorbereitet. Er porträtiert zunächst die vielen unterschiedlichen literarischen „Gesichter“ des Judas, analysiert die unterschiedlichen Präsentationstechniken, um am Ende zu dem Schluss zu gelangen, dass „der Fall Judas in fast allen Fällen mit einem Freispruch endet“ (*J. Imbach* 1985, S. 140). Die SchriftstellerInnen machen sich zu Anwälten des Verurteilten, um die Geschichte des vermeintlichen Verrates gegen den Strich zu bürsten und dadurch neu frag-würdig werden zu lassen, so auch die Quintessenz einer jüngeren Untersuchung von *Reinhard Dithmar* (2002). Eine erste kommentierte Sammlung mit Judas-Texten von der Aufklärung bis zur Gegenwart legte 1991 der katholische Theologe *Bernhard Dieckmann* vor. Das Interesse seiner Darstellungen liegt darin aufzuzeigen, wie Judas „in der Geschichte zum Topos geworden“ ist, „mit dessen Hilfe sich die Menschen mit ihrer Bedro-

hung durch die Mitmenschen, den Tod, das Zerstörerische, das Böse auseinanderzusetzen“ (B. Dieckmann 1991, S. 19f.). Nicht um eine umfassende motiv- oder stoffgeschichtliche Dokumentation geht es ihm also, sondern um die Aufklärung einer Dämonisierungsgeschichte, die durch die symbolische Identifikation der Person des Judas mit dem Volk der Juden als Beispiel antisemitischer Demagogie fungieren kann. Wo Imbach im Blick auf Romane unserer Zeit zu dem Ergebnis kam, dass sich die SchriftstellerInnen größtenteils als Anwälte des Judas verstehen, ist der Befund im historischen Rückblick über zwei Jahrhunderte differenzierter. Judas als auf ewig verurteilter Verräter, als Urbild des Bösen schlechthin? - „Zahlreiche Zeugnisse aus der Literatur der letzten zweihundert Jahre setzen sich mit ihm auseinander; sie modifizieren es, kritisieren es, bekräftigen es aber auch.“ (ebd., S. 20)

Der aufklärerische, gegen die Traditionsgeschichte gerichtete Impuls zur Neubetrachtung des Judas - und darüber auch zur Neubetrachtung der Ereignisse um den Tod Jesu und die Deutung dieses Todes - verbindet die Studie von Dieckmann mit der fünf Jahre später erschienenen, kommentierten und umfangreich angelegten Anthologie von Judastexten der Schweizer Herausgeber *Matthias Krieg* und *Gabrielle Zangger-Derron*. Was streben sie an mit der Dokumentation der Judas-Texte? Sie wollen Judas „als Bestandteil unserer Kultur in Geschichte und Gegenwart“ reetablieren, „ob sprichwörtlich oder literarisch, ob in antisemitischer Polemik oder in gedanklicher Deutung“ (M. Krieg/G. Zangger-Derron 1996, S. 43). Judas soll „aus der Verdrängung geholt, vollumfänglich rehabilitiert, und an den gebührenden Platz in Theologie und Kirche gesetzt werden, als theologische Denkfigur und so als unser Judas“ (ebd., S. 42) - so die unverhohlenen ausgesprochene Zielsetzung des Buches. Damit wird idealtypisch eine unterschwellige Motivstruktur der gesamten wissenschaftlichen Betrachtung von ‚Bibel und Literatur‘ deutlich. Die Beachtung der literarischen Rezeptionsgeschichte soll stereotype Wahrnehmungsmuster aufbrechen, Fragwürdigkeiten in den biblischen Erzählungen selbst, vor allem aber in den sich verselbständigenden Traditionsgeschichten aufdecken und über die so erzeugten Spannungen neue, sich kritisch dialektisch spiegelnde Deutungszugänge ermöglichen.

### 3.3. Maria

Überraschend bleibt der Befund, dass sich bis dato keine umfassende Studie zum Fortleben Marias in der Literatur findet. Vier wesentliche Publikationen können als zentrale Vorarbeiten für ein solches Projekt gelten. Für das 1984 erschienene, 11 Jahre später neu aufgelegte „Handbuch der Marienkunde“ verfasste *Karl-Josef Kuschel* einen 55seitigen „Überblicksartikel“ (K.-J. Kuschel 1984, S. 664), in dem er grundlegende Entwicklungslinien der Marienliteratur vom Mittelalter bis in die Gegenwart nachzeichnet und an exem-

plarischen Texten verdeutlicht. Den Nachweis, dass das Marienmotiv „wie nur wenige Motive der deutschen Literatur“ mit „imponierender Konstanz“ durch „fast alle Jahrhunderte deutscher Dichtung gewandert“ (*E. Haufe* 1989, S. 285) ist, führt *Eberhard Haufe* in einer von ihm zusammengestellten Anthologie, die 1989 erschien, ihren Endpunkt jedoch leider schon im Bereich der klassischen christlichen Literatur des 20. Jahrhundert findet, bei *Konrad Weiss* und *Ruth Schaumann*.

Ein Jahr später veröffentlichte *Kuschel* im Anschluss an seine vorher veröffentlichten Ausführungen seinerseits eine kommentierte Textsammlung, um den Reichtum und die Spannweite der literarischen Marienertexte nun bis in unsere unmittelbare Gegenwart hinein zu dokumentieren und zugänglich zu machen. Im Spektrum dieser Texte von *Walther von der Vogelweide* bis *Alfred Döblin*, von *Novalis* bis *Heinrich Böll*, *Rainer Maria Rilke* bis *Otto F. Walter* wird deutlich dass die „Sache Marias (...) nicht erledigt“ scheint, dass „die Ausstrahlung dieser Figur nicht verblasst“ ist. Dies sei um so bedeutsamer angesichts der Beobachtung, dass umgekehrt die „kirchliche Mariologie, die kirchliche Lehre also ‚über‘ Maria (...) für ungezählte Zeitgenossinnen und Zeitgenossen radikal an Plausibilität eingebüßt“ (*K.-J. Kuschel* 1990, S. 13) habe. Im Spiegel der Literatur - so unterschiedlich die vielfältigen Ausgestaltungen auch immer sein mögen - wird Maria immer wieder überraschend aktuell, etabliert sie sich auch unabhängig von kirchlichen Deutungen und religiösem Brauchtum in der Literatur als „unverzichtbare, unaustauschbare Urgestalt menschlicher Selbsterfahrung - gerade angesichts von Brüchen, Ängsten und Krisen der jeweiligen Zeit“ (ebd., S. 16).

Eine erste differenzierte germanistische Untersuchung zum Marienmotiv legte im Jahr 2001 *Anika Davidson* vor. Sie konzentriert sich auf die Funktion der Marienrezeption im Werk von *Rainer Maria Rilke* und *Günter Grass*, wo das Marienmotiv jeweils eine frühe Schaffensphase entscheidend prägt, um dann später fast völlig in den Hintergrund zu treten. Die Dissertation mit dem zunächst wenig aussagekräftigen Titel „*Advocata Aesthetica*“ überzeugt durch einen genau reflektierten hermeneutischen Zugang. Was zeichnet die Marienrezeption allgemein aus? In der Moderne könne Maria ein „nur noch ästhetisch interessierendes, wahrnehmbares und zu fassendes Bild“ sein, so die Verfasserin in mutiger Verallgemeinerung. Andererseits präsentiere sich Maria „gerade wegen des Glaubensverlustes in ihre religiösen Zuständigkeiten als Gewähnsfrau des Ästhetischen“ (ebd., S. 16). So also werde sie zur „*Advocata aesthetica*“: „nicht nur im Sinne eines Patronats für die Poesie, sondern auch eines poetologischen Paradigmas (...); sie ist nicht nur Muse der Dichter, sondern (...) auch Muster des Ästhetischen schlechthin“ (ebd., S. 39), so die Setzung in dieser Arbeit.

Mit der Wahl ihrer Autoren präsentiert die Verfasserin zwei Paradigmen unterschiedlicher literarischer Rezeption: Rilke dient ihr als Repräsentant der

„Suche nach dem Signifikat“ (A. Davidson 2001, S. 51), Grass als Beispiel für das „Spiel mit den Signifikanten“ (ebd., S. 229). Was unterscheidet diese beiden „semiotischen Mechanismen einer ‚Arbeit am Mythos‘“ (ebd., S. 20)? Im ersten Verfahren („Suche nach dem Signifikat“) repräsentiert Maria die Sachhälfte, „es geht um sie als Signifikat, das mittels anderer stellvertretender Bilder zur Disposition gestellt oder neu geschrieben wird“ (ebd., S. 15). Im zweiten Verfahren („Spiel mit den Signifikanten“) fungiert Maria hingegen als Bildhälfte, es geht ausschließlich „um die sie attributiv umgebenden Signifikanten, mit Hilfe derer neue Geschichten (...) erzählt werden“ (ebd.). Die hier vorgelegte Unterscheidung der „prinzipiell unterschiedlichen Verfahrensweisen im Rahmen von Motiv-, Mythos-, und Toposforschung“ (ebd., S. 20) ist sicherlich sinnvoll, löst die hermeneutische Differenz in der Arbeit selbst auch ein. Der Vorwurf jedoch, dass diese Differenzierungen „bei der Beschäftigung mit mythisch/biblischen Vor-Bildern“ fast stets „ungeschieden in einen ‚Topf‘ geworfen“ würden, „ohne der semiotischen Differenz und der daraus resultierenden Wirkungsweise (...) annähernd gerecht zu werden“ differenziert seinerseits ungenügend. Die Rede von „Signifikat“ und „Signifikanten“ stellt eine *mögliche* Begrifflichkeit im Rahmen einer bestimmten Zugangstheorie vor. Im theologisch-literarischen Feld sind häufig andere Begrifflichkeiten gebräuchlich, die zwar nicht derselben Theorie entstammen, sehr wohl aber vergleichbare Differenzierungen anzielen.

Die unabhängig von solchen Einzelfragen überzeugende Arbeit präsentiert mit Rilke und Grass Vertreter der jeweiligen Paradigmen, die in aller Unterschiedlichkeit dennoch verbunden sind. „Was beide Herangehensweisen (...) eint und zugleich beider Modernität verbürgt, ist eine Art befremdlicher Übererfüllung, die sie dem jeweiligen Verfahren angedeihen lassen und es auf diese Weise konsequent unterminieren. (...) Wegen dieser von beiden Autoren gezielt betriebenen, signifikativen Verabsolutierung (...) ist beider Innovationsleistung auf dem ‚Marienacker‘ der modernen Literatur im Grunde unübertroffen.“ (ebd., S. 29f.) Erkauft ist ein solches Urteil der Verfasserin freilich um den Preis der Nichtberücksichtigung anderer Entwürfe. Vor allem die äußerst differenzierten literarischen Transformationen Marias quer durch das Gesamtwerk *Heinrich Bölls* müsste hier Beachtung finden (vgl. die Beiträge in G. Langenhorst 2002a). Am Ende der vorliegenden Untersuchung werden noch einmal die Unterschiede der Herangehensweisen betont: Während Rilke Marias „Geschichte neu-erzählt und sie dabei ganz bewusst vom Ballast der Zuschreibungen und Zumutungen frei schreiben will, steht Grass die Geschichte, mithin die Marienrezeption derart im Wege, dass ihm der freie, direkte Blick auf eine ‚ursprüngliche‘, noch nicht instrumentalisierte ‚Maria‘ verstellt ist. (...) Rilke versucht dabei - in einer Art Untererfüllung - durch Tilgung des traditionellen Vokabulars, durch Verschweigen der berühmten ‚schönen Stellen‘, durch manchmal bewusst lakonische Inszenie-

rung die Rezeptionsgeschichte samt ihren Ver- und Überzeichnungen beiseite zu schieben (...). Grass dagegen reagiert mit ironischer Übererfüllung; er ‚schwelgt‘ in mariologischer Terminologie, traditionellen Metaphern“ (ebd., S. 397).

### 3.4. Apokalypse

Lediglich ein weiteres neutestamentliches Motiv hat in der theologisch-literarischen Forschung bislang eigenständige Beachtung gefunden: das letzte Buch der Bibel, die „Offenbarung des Johannes“. Die Frage, wann und wie diese Weltzeit untergehen wird, hat zahllose SchriftstellerInnen immer wieder, vor allem jedoch in ‚apokalyptisch sensiblen‘ Zeiträumen angetrieben: Weltuntergangsstimmungen lassen sich deutlich nachweisen vor allem im Expressionismus, im Kontext des zweiten Weltkriegs und der Shoah, in Auseinandersetzung mit der Stationierung von Atomwaffen in Europa Mitte der 50er Jahre, sowie während des Höhepunktes der ökologischen Krise Mitte der 80er Jahre - angezeigt etwa durch *Günter Grass* ‚Die Rätin“ (1986). Um die Jahrtausendwende zum 21. Jahrhundert wurde eine solche Stimmung zwar medial aufgeputscht, die Künstlichkeit dieses Bemühens zeigt sich jedoch unter anderem daran, dass kaum nennenswerte literarische Zeugnisse mit apokalyptischen Tönen aus dieser Zeit vorliegen. „Mehr als eine bloß mathematische Zahl wie bei der Jahrtausendumstellung sind es wohl die konkreten Zeitumstände, welche einen Schub von Weltuntergangsstimmung in Gesellschaft und Literatur letztlich befördern.“ (*G. Langenhorst* 1999, S. 183) Neben einzelnen Überblicksaufsätzen, in denen Grundlinien der Motiventwicklung apokalyptischer Literatur im 20. Jahrhundert nachgezeichnet werden (*K.-J. Kuschel* 1994c; *C. P. Thiede* 1996; *G. Langenhorst* 1999), liegen mehrere Aufsatzbände vor, in denen apokalyptische Studien zu einzelnen AutorInnen nebeneinander gestellt werden (vgl. *G. Kaiser* 1991; *J. Jablkowska* 1996; *Ch. Uhlig/R. Kalkofen* 2000).

Die Sammlung aufschlussreicher Einzelaufsätze, die *Gunter E. Grimm*, *Werner Faulstich* und *Peter Kuon* 1986 unter dem Titel „Apokalypse“ herausgegeben haben, versucht einen analytischen „Zugriff auf literarische Unterangangsbeschreibungen der neueren Zeit“, welcher „die Vielfalt und Formen ihrer ästhetischen Vermittlung selbst in den Blick hebt“ (*G. E. Grimm* u.a. 1986, S. 10). Hier wird deutlich, dass es in all diesen Zeugnissen drei gemeinsame intellektuell wie künstlerisch-formal prägende Stukturmerkmale modernen Endzeitbewusstseins gibt: „Totalität“ - also das Bewusstsein, dass sich „heute niemand diesem weltweiten Vorgang entziehen kann“; „Entropie“ - also die Schilderung der „Auflösung aller Herrschafts- und Ordnungssysteme“; schließlich „Irreversibilität“ - das Wissen um die Unaufhaltsamkeit der „einmal in Gang gebrachten Maschinerie“ (ebd., S. 9f).

In einer neu vorliegenden Studie werden die benannten Vorarbeiten aufgenommen und gebündelt. *Rita Müller-Fieberg* untersucht in ihrer 2003 vorgelegten Dissertation das apokalyptische Motiv des „neuen Jerusalems“. Die im Bereich der Exegese beheimatete Dissertation schlägt ganz bewusst den Bogen über den alttestamentlich-jüdischen Kontext der biblischen Apokalyptik hinaus in die Wirkungsgeschichte vor allem in der Literatur. Wie in nur wenigen exegetischen Studien zuvor nimmt die Verfasserin die hermeneutische Diskussion des theologisch-literarischen Feldes auf, um sie Vorbildlich in den Gesamtduktus der Arbeit zu integrieren. Warum? Die Autorin gibt eine doppelte Begründung ihres Ansatzes: „Zum einen stellt die Offenbarung des Johannes in ihrer kunstvollen ästhetischen Formung selbst ein poetisches Meisterwerk dar und vermochte daher auch immer wieder andere Autoren dazu einladen, aus ihrer Sprache, aus ihren Bildern und ihrer Dramatik zu schöpfen. (...) Zum anderen eröffnet der Dialog zwischen Theologie und Literatur Zugangsmöglichkeiten zu biblischen Texten und neue Verstehensdimensionen, die die Exegese nicht ungenutzt lassen sollte.“ (*R. Müller-Fieberg* 2003, S. 29) Nach einer gründlichen exegetischen Verortung folgt die Verfasserin den Modellen literarischer Rezeption der Johannesoffenbarung in einer umfangreichen und differenziert erschlossenen Sichtung. So findet sich in der Literatur des 20. Jahrhunderts durchaus „Fortführung traditioneller christlicher Zukunftshoffnung“ (ebd., S. 292), etwa bei *Jochen Klepper* oder *Reinhold Schneider*. Bei anderen Schriftstellern wie *Gerhart Hauptmann* oder *Stefan Heym* lässt sich hingegen gerade im Gebrauch apokalyptischer Bilder die deutliche „Infragestellung jenseitig-endzeitlicher Heilserwartung“ (ebd., S. 296) konstatieren. Im Werk *Ernesto Cardenas* erkennt die Verfasserin eine „Aufhebung des Dualismus von Diesseits und Jenseits“ (ebd., S. 301). Gänzlich andere Rezeptionsströme projizieren die biblische Rede vom ‚himmlischen Jerusalem‘ auf irdische Größen: wie bei *Else Lasker-Schüler* kann sich dies auf das reale Jerusalem ihrer Zeit beziehen (vgl. ebd., S. 310). Im Kontext der literarischen Darstellung der historischen Ereignisse um die Wiedertäufer kann aber auch - wie in *Friedrich Dürrenmatts* Stück „Die Wiedertäufer“ (vgl. ebd., S. 320) - eine andere Stadt (in diesem Fall Münster) die Rolle des ‚himmlischen Jerusalem‘ einnehmen. Schließlich finden sich „Transpositionen auf die Beziehungsebene“ (ebd., S. 325), nachgewiesen etwa an Texten von *Kurt Marti* oder *Paul Celan*.

### 3.5. Weitere neutestamentliche Gestalten und Themen

Neben den genannten Werken zu Jesus, Judas, Maria und zur Apokalypse liegen nur wenige weitere literarisch-biblische Untersuchungen vor. Eine derartige Studie über Johannes den Täufer datiert aus dem Jahre 1952 (vgl. *I. Rex* 1952) und kann folglich nicht den aktuellen Stand spiegeln. Auch hier

stehen reizvolle Untersuchungen gerade zu männlichen Figuren des Neuen Testaments also noch aus: zur Rezeption von Petrus und Paulus etwa oder zur umfangreichen Pilatusliteratur.

Wichtige Vorarbeiten liegen zunächst vor zu zwei weiblichen neutestamentlichen Figuren: Salome und Maria Magdalena. Gleich drei Untersuchungen beleuchten jene biblische Randfigur, die in ihren erotischen Assoziationen eher ein mythisches Eigenleben führt denn als primär biblische, theologisch bedeutsame Gestalt zu gelten: Salome, die Tochter der Herodias. Schon in der 1965 erstellten Dissertation über die großen „Salome-Dichtungen“ des 19. Jahrhunderts stellt *Roland Schaffner* fest, dass die Rezeption dieser Figur sich fast vollständig vom biblischen Kontext ablösen kann: Salome wird „nicht nur zur Zentralgestalt der biblischen Begebenheit“, sondern „aus ihr herausgelöst, zum Typus der mondbleichen, kalten, tyrannischen Jungfrau“ (*R. Schaffner* 1965, S. 5) stilisiert. Dieser Deutespur folgt auch eine Untersuchung aus dem Jahre 1998. Allgemein lasse sich feststellen, dass Salome in der Literatur zum „Gattungstyp der Femme fatale“ (*L. Winterhoff* 1998, S. 7) mutiert, deren konkrete Ausgestaltung viel über die Psyche und Phantasie des jeweiligen Verfassers verrät. Derartige Spuren lassen sich in einer Linie von *Heine*, *Mallarmé*, *Flaubert*, *Oscar Wilde* oder *Huysmans* überzeugend nachzeichnen, in deren Werken Salome als „Inkarnation der weiblichen, wollüstigen Verführerin“ aufscheint, „die das männliche Objekt ihrer Begierde ins Verderben stürzt“ (ebd., S. 62). Im Nachwort zu seiner umfassenden Textauswahl verdeutlicht *Thomas Rohde* noch einmal die sehr stark zeitbedingte Aktualität der Salome-Rezeption: Sie sei zwar „eine Präfiguration des Traumas der Moderne“, eine Gestalt, an welcher die Sinnleere und der Verlust aller Sicherheit gebenden geistigen Verankerungen deutlich werde. Mit „dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs 1914 und den neuen Traumata, die er mit sich bringt (...) ist die ästhetizistische Salomefigur für die Kunst passé“ (*Th. Rohde* 2000, S. 290). Einzigartig an diesem Stoff ist also zweierlei: Die ganz eng bestimmbare zeitgeschichtliche Aktualität in der Kunst des ‚fin de siècle‘; andererseits die fast vollständige Ablösung von der biblischen Hintergrundfolie.

Die neben der Mutter Jesu zweite zentrale Frauengestalt des Neuen Testaments, Maria Magdalena, ist ihrerseits immer wieder neu beschrieben und fiktiv ausgestaltet worden. *Magda Motté* erläutert in einem zentralen Kapitel ihres Buches zur literarischen Rezeption der biblischen Frauengestalten die Gründe für diese Beliebtheit: In der Person der Maria Magdalena laufen mehrere Traditionsstränge zusammen, „die viel Stoff zu spannungsreicher legendärer und literarischer Gestaltung bieten“. Außerdem vereinigen sich in ihr „der Legende nach die polarsten Formen der Liebe, die käufliche und die geistige“ (*M. Motté* 2003, S. 230). Von *Friedrich Hebbel* bis *Luise Rinser* und *Lilian Faschinger* spannt sich eine breite Liste der BeiträgerInnen zur

Maria-Magdalena-Literatur, die sich vor allem im Blick auf englische und französische Titel ins Unüberschaubare addieren würde. In zwei Einzelstudien wird versucht, diese Traditionsströme zu bündeln und zu sichten (S. Haskins 1993, I. Maisch 1996). Beide widmen sich jedoch grundsätzlich der Rezeptionsgeschichte dieser Figur, das spezifisch literarische Fortleben ist nur einer von mehreren hier berücksichtigten Rezeptionssträngen. Gleichfalls verbindet beide Studien der feministisch-aufklärerische Grundzug: Im Blick auf die Verurteilungs- und Schmähtradition wird Maria Magdalena als ein herausragendes Beispiel der patriarchalischen Unterdrückungsgeschichte in den Kirchen und den westlichen politischen Gesellschaftssystemen präsentiert und ihr ‚Fall‘ - vergleichbar zu den Judas-Studien - zur Revision vorgelegt. Sie sei heute eine „Mischgestalt“ (I. Maisch 1996, S. 165) geworden, eine „Frau zwischen Mythos und Emanzipation“ (ebd., S. 176), die vor allem das Frauenbild der jeweiligen Verfasser dechiffriere. Die Engländerin Susan Haskins zählt so in ihrer Studie eine „Flut von halb-mystischen Romanen und Kurzgeschichten aus der Feder von Feministinnen“ auf, die ohne „das feministische Element“ schlichtweg als „romantische Liebesgeschichten“ gelesen werden könnten. Die Verfasserinnen „bedienen sich der altvertrauten Formeln und verschieben die Akzente, um weibliche Erfahrungen zu beschreiben, die wenig oder gar nichts mit der Maria des Evangeliums zu tun haben“ (S. Haskins 1993, S. 416).

Neben diesen biblischen Gestalten wirken biblische Erzählmuster anregend auf die Literatur. Die überaus reichhaltige Wirkungsgeschichte der Wundererzählungen und der Gleichnisse Jesu ist dabei noch ungeschrieben. Ein neuerer Sammelband untersucht das Gleichnismotiv des „guten Hirten“ (M. Fischer/D. Rothaug 2002), streift dabei entgegen der Ankündigung im Buchtitel den Bereich der Literatur jedoch nur am Rande. Der literarisch fruchtbarste Gleichnistext ist ohne Frage die Parabel vom verlorenen Sohn. Die Liste der modernen Bearbeiter reicht von Robert Walser, Franz Kafka, André Gide und Rainer Maria Rilke zu Hans Sahl, und damit sind erneut nur herausragende Rezeptionsstufen benannt. In einem knapp 70 Seiten umfassenden Bändchen von Werner Brettschneider aus dem Jahre 1978 wird dargelegt, „wie das Thema vom verlorenen Sohn in den zwei Jahrtausenden, seitdem es im Lukasevangelium erzählt wurde, von den Menschen, die es neu erzählten, in seinem Kern und in seiner Substanz verwandelt wurde“ (W. Brettschneider 1978, S. 7). Aus mehreren später verfassten Aufsätzen zu diesem Problemzusammenhang ragt ein 1999 verfasster Beitrag des Berliner Germanisten Reinhard Dithmar heraus, der nachweist, dass und wie diese Parabel in der Literatur des 20. Jahrhunderts vor allem „zu einem Gleichnis vom verlorenen Vater“ (R. Dithmar 1999, S. 236) und parabolisch in die jeweilige Erzählsituation hineingespiegelt wird.

#### 4. Untersuchungen zur Bibelrezeption einzelner SchriftstellerInnen

Die bislang vorgestellten wissenschaftlichen Beiträge zum Themenfeld von ‚Bibel und Literatur‘ blicken in stoff- und motivgeschichtlicher Absicht und diachronischer Aufreihung von der Bibel und ihren einzelnen Bausteinen aus auf die von ihr angeregten literarischen Werke, fragen gegebenenfalls vom literarischen Befund zurück zur damit neu eröffneten biblischen Deutungsgeschichte. Ein zweiter Typus von Arbeiten in diesem Bereich dreht die Perspektive um. Solche Ansätze konzentrieren sich auf die konkret vorfindliche Bibelrezeption im Werk einzelner SchriftstellerInnen, auf die Fragen, welche Motive, Stoffe und Spuren wann, wie und warum aufgenommen und ausgestaltet werden. Auch zu diesem umfassenden Fragekomplex liegen zahlreiche Einzelaufsätze vor, die hier kaum Beachtung finden können. Ebenso wenig lassen sich die in Seitenblicken aufgenommenen Hinweise auf die Bibelrezeption einzelner SchriftstellerInnen im Rahmen geschlossener Monographien zu diesen AutorInnen hier aufnehmen.

Ein wesentlicher systematisierender Zugang über solche einzelnen Bausteine liegt seit kurzem vor: Der in Luzern lehrende Theologe und Literaturwissenschaftler *Christoph Gellner* arbeitete einige Jahre an einem umfassenden Buchprojekt, das die Bibelrezeption großer SchriftstellerInnen des 20. Jahrhunderts zunächst in Einzelaufsätzen beleuchtete, die in unregelmäßiger Erscheinung vor allem in der *Orientierung* und anderen Zeitschriften publiziert wurden. 2004 erschien „Schriftsteller als Bibelleser. Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts“. Gellner stellt hier die „lebens- und werkgeschichtliche Bedeutung der Bibel im Denken und Schreiben namhafter deutscher Autorinnen und Autoren des 20. Jahrhunderts“ (*Ch. Gellner* 2004, S. 15) ins Zentrum. In 13 Porträts zeichnet er nach, wie die Bibel gelesen, verstanden und ihrerseits zur Literatur produzierenden Kraft wurde. Deutsch-jüdische Lyrikerinnen wie *Else Lasker-Schüler*, *Rose Ausländer* oder *Hilde Domin* stehen dabei neben Erzählern wie *Günter Grass*, *Heinrich Böll*, *Stefan Heym* oder *Anna Seghers*. Bekannte und vieluntersuchte Autorinnen wie *Ingeborg Bachmann* stehen neben bislang eher vernachlässigten Schriftstellerinnen wie *Erich Fried*, *Günter Kunert*, *Grete Weil* oder *Christine Lavant*. Der Abdruck zentraler Texte oder Textpassagen sorgt dafür, dass die Deutungen überprüfbar sind. Im Geflecht dieser Porträts - einzeln als Einführung in das jeweilige Werk oder im Gesamtzusammenhang als systematische Entfaltung zu lesen - wird so eine „doppelte Herausforderung“ (ebd., S. 15) zwischen Germanistik und Theologie im Ringen um die gegenseitigen Chancen und Grenzen sprachlicher Annäherung an Wirklichkeit deutlich. Die Bibel erweist sich als „archetypisch-universales Menschheitssymbol“ (ebd., S. 9), dessen Anregungspotential nie ausgeschöpft und dessen Deutevielfalt innerkirchlich immer noch zu wenig wahrgenommen und wert-

geschätzt wird. Mit diesem Buch liegt eine wichtige Ergänzung zum ‚Schmidinger-Kompendium‘ vor, weil in dem dort gewählten motivgeschichtlichen Blick die Verbindungslinien im Werk der einzelnen AutorInnen nicht hinreichend berücksichtigt werden konnten. Die auf Motive, Stoffe und Themen konzentrierte Untersuchung der Bibelrezeption wird hier durch die Analyse des grundsätzlichen Rezeptionsverfahrens einzelner AutorInnen gespiegelt (vgl. auch die Essaysammlungen von *St. Mosès* 1987, *H. Bloom* 1989).

Zur Frage der spezifischen Bibelrezeption einzelner deutschsprachiger SchriftstellerInnen liegen zahlreiche gründliche Einzelstudien vor. Wichtige solcher Arbeiten sollen im Folgenden exemplarisch näher charakterisiert werden. Nur zwei große Dichternamen seien für die AutorInnen vor dem 20. Jahrhundert aufgerufen, auf das wir uns erneut aus pragmatischen Gründen weitgehend beschränken wollen: Goethe und Heine. Dass für beider Werk die Bibel eine entscheidende Quelle, Fundgrube, stofflicher wie stilistischer Anregungsschatz, aber auch Anlass zu historisch-kritischen Spekulationen im Blick auf Wahrheitsgehalt und Anspruch dieser Texte war, ist schon lange literaturwissenschaftlich bekannt und erforscht. Drei neuere Studien konzentrieren sich auf die Frage nach *Johann Wolfgang von Goethes* (1749-1832) theologische Grundpositionen. Während der katholische Theologe *Peter Hofmann* die spezifische Bibelrezeption in seiner Habilitationsschrift über „Goethes Theologie“ (*P. Hofmann* 2001) in Randbemerkungen streift, konzentriert sich der evangelische Neutestamentler *Hans Hübner* auf eine motivgeschichtliche Korrelation von „Goethes Faust und dem Neuen Testament“: Er bemüht sich „um die Horizontverschmelzung von germanistischen und theologischen Überlegungen“ (*H. Hübner* 2003, S. 20f.) und beleuchtet die Faustdichtung so Szene um Szene auf ihre spezifisch theologischen Aspekte hin. *Luz-Maria Linder* schließlich stellt sich die Aufgabe, „die von Goethe immer wieder thematisierte Rezeption der Bibel in theoretischem Postulat, literarischer Darstellung und realer Erscheinung zu durchleuchten“ (*L.-M. Linder* 1998, S. 1). Er kann detailliert nachweisen, dass sich Goethes Auseinandersetzung mit der Bibel auf vielfältige Weise niederschlägt, als „hermeneutische Reflexion, fiktionale Darstellung, kritische Bearbeitung“ (ebd., S. 189). Was diese unterschiedlichen Betrachtungsweisen verbindet, ist das „starke hermeneutische Problembewusstsein des Dichters“ (ebd., S. 192). Aber so sehr Goethe sich auch vom klassischen, von der Theologie erhobenen Offenbarungsanspruch der Bibel distanzierte, so sehr wertete er die Bedeutung der Bibel in anderer Hinsicht auf. *Linder* weist nach, „dass Goethe den in theologischer Hinsicht depotenzierten Bibeltext mit neuem ästhetischen Wert versteht. Seiner Säkularisierung folgt eine (...) Ästhetisierung“ (ebd., S. 195).

#### 4.1. Heinrich Heine

Wie Goethe so ist auch *Heinrich Heine* (1797-1856) einer jener Schriftsteller, welche die Bibel in vielfachen Formen und Motiven rezipieren, ohne selbst ‚religiöse Autoren‘ sein zu wollen. Der Rückgriff auf die Bibel - vor allem auf Hiob, Lazarus und Jesus - erfolgt hier in assoziativen Anregungen, Brechungen, Spiegelungen oder parodistischen Verfremdungen. Dieser Sachverhalt ist gerade im Blick auf Heine vielfach untersucht worden (vgl. die Hinweise bei *K.-J. Kuschel* 2002, S. 351f.) und regt immer neue Darstellungen an (vgl. *M. Schneider* 2004; *H. Hübner* 2005).

Bereits aus dem Jahre 1970 stammt die germanistische Dissertation von *Peter Guttenhöfer* über „Heinrich Heine und die Bibel“. Herausgearbeitet wird hier, dass für Heine die Bibel zwar auch - in zweiter Linie - „thematisch wirksam“ wurde, die „Bedeutung in diesem Bereich“ sei jedoch „bei weitem nicht so hoch wie im stilistischen“ (*P. Guttenhöfer* 1970, S. 58). Neben kürzeren Ausführungen über die direkt biblischen Themen in Heines Werk zeigt diese Arbeit deshalb auf, wie die biblische Sprache - die der Lutherübersetzung - Heines Werk maßgeblich beeinflusst. Diesen Aspekt greift auch eine 1973 erstellte englischsprachige Untersuchung von *Margaret Anne Rose* auf, die nur in Teilübersetzung auf Deutsch vorliegt. Ihr geht es vor allem um zwei bei Guttenhöfer vernachlässigte Aspekte im Blick auf Heines Werk. Zum einen will sie die „parodistische Intention seiner Umfunktionalisierungen der Bibel“ offen legen (*M. A. Rose* 1976, S. IX). Zum anderen weist sie jedoch nach, dass Heine gerade die vordergründig biblischen Zitate und Anspielungen „oft nicht direkt aus der Bibel, sondern aus der Lyrik und Prosa anderer Schriftsteller“ (ebd., S. IXf.) übernimmt, und dass diese Interferenzen Konsequenzen für die Deutung von Heines Bibelrezeption nach sich ziehen.

In einer neueren germanistischen Dissertation widmet sich *Beate Wirth-Orthmann* dem Christusbild Heinrich Heines. In genauer Textsichtung kann sie nachweisen, dass „Heines ‚Christus-Bild‘ eklektisch ist. Er greift Elemente aus der christlichen und jüdischen Lehre bzw. Tradition, dem *Alten und Neuen Testament*, der Philosophie des Gnostizismus-Manichäismus und des deutschen Idealismus, den Erklärungen der Menschenrechte, der Französischen Revolution und des Liberalismus auf und wendet sie in Verbindung mit eigenen Interpretationen auf ‚Christus‘ an.“ (*B. Wirth-Orthmann* 1994, S. 16) Und zu welchem Ziel erfolgt diese spezifische Mischform der Christusrezeption? „‚Christus‘ als das personifizierte Liebesgebot steht bei ihm als Symbol für die Befreiung der Menschen vom Joch der staatlichen und kirchlichen Macht, also von der Unterdrückung schlechthin.“ (ebd.)

Während neuere Annäherungen wie *Manfred Schneiders* Buch über „Heinrich Heine und die Religion“ (2004) oder *Hans Hübners* „Der freche und der

fromme Poet. Heinrich Heine und sein Glaube“ (2005) eher populäre Einführungen in das Thema als wissenschaftliche Auseinandersetzungen bieten, arbeitet *Karl-Josef Kuschel* in seiner 2002 erschienenen Studie über Heines geistige Bewältigung seiner todbringenden Krankheit vier Grundtypen der heineschen Bibelrezeption heraus, die an die jeweiligen Lebenssituationen angekoppelt sind. Über lange Jahre bewunderte Heine die Bibel, zunächst aber weniger im Blick auf die konkreten Inhalte als vielmehr im Blick auf die Form und Funktion. Sie diene ihm zur „Kontrastierung eigener religionspolitischer Interessen“, zur „Absicherung seiner eigenen religionspolitischen Konzeption“ (*K.-J. Kuschel* 2002, S. 206), oder - im Bild gesprochen - als „Bollwerk gegen die Welt“ (ebd., S. 202). In einer zweiten Stufe weicht diese religionsvergleichend-distanzierende Bibeldeutung einer identifikatorischen Lektüre. Nun sucht er tatsächlich „Orientierung für Leben und Sterben“ in der Bibel, also „nicht länger Erleuchtung an der Schrift vorbei, sondern Erleuchtung durch die Schrift“ (ebd., S. 208). Erneut im von Heine selbst geprägten Bild gesprochen: die Bibel wird ihm zu „Sonne und Brot“ (ebd., S. 207). Zum Ende seines Lebens hin weitet sich auch diese Bibeldeutung noch einmal. In einem dritten Schritt erkennt Heine in der Bibel ein einzigartiges „Erziehungsbuch der Menschheit im Blick auf mehr Demokratie, mehr Gleichheit, mehr Geschwisterlichkeit“ (ebd., S. 240), um auch diese Bildwelt noch ein letztes Mal zu steigern. Nicht nur „Erziehungsbuch“ ist ihm die Bibel schließlich, sondern die „große Hausapotheke der Menschheit“, in welcher „auch Gifte eine heilsame Wirkung entfalten können“ (ebd., S. 255). Nur bei wenigen SchriftstellerInnen lässt sich der Prozess der Bibellektüre im ständigen Wechselspiel zur eigenen künstlerisch-kreativen Bibelgestaltung so eindrücklich nachzeichnen wie bei Heinrich Heine. In chronologischer Reihung - orientiert am Geburtsjahr - sollen im Folgenden jeweils diejenigen AutorInnen des 20. Jahrhunderts aufgerufen werden, deren Bibelrezeption in eigenen Studien näher untersucht wurde.

#### 4.2. Else Lasker-Schüler

Im Werk *Else Lasker-Schülers* (1869-1945) finden sich zahllose Verweise auf biblische Figuren, Erzählungen und Sprachformen. Die konkrete Form ihrer Bibelrezeption war jedoch in ihrer Sperrigkeit und scheinbar undurchdringlichen Unzugänglichkeit lange ein Rätsel. Die durchaus vorliegenden älteren Einzelaufsätze vor allem zu den „Hebräischen Balladen“ sind zwar ein eindrücklicher Beleg für das „wachsende und bestehende Interesse an der intertextuellen Verwobenheit von Bibel und Werk der Schriftstellerin“ (*A. Henneke-Weischer* 2003, S. 21; vgl. *A. Hammer* 2004, S. 155-205), bieten aber noch keinen wegweisenden Zugang zur Hermeneutik der spezifisch literarischen Rezeption. Im Jahr 2003 erschien unter dem Titel „Poetisches

Judentum“ eine umfassende Spezialstudie zur „Bibel im Werk Else Lasker-Schülers“, so der Untertitel. *Andrea Henneke-Weischer* vermeidet in ihrer bei Karl-Josef Kuschel in Tübingen erarbeiteten Dissertation eine zu enge Konzentration auf die „Hebräischen Balladen“, nimmt tatsächlich das Gesamtwerk der Dichterin in den Blick. In kaum einem anderen Werk werde der Zugang durch die „spielerische Kombinationskunst, die Vermengung von Realität und Fiktion sowie die Auflösung der Grenze zwischen Werk und Autorin“ (ebd., S. 22) so erschwert. In diesem kombinatorischen Spiel kommt der Bibel ein herausragender Platz zu, schließlich war „vor allem die hebräische Bibel ein ständig verfügbares Material- und Zitatenservoir“ (ebd., S. 115), wie Henneke-Weischer überzeugend nachweisen kann. Eine Konsequenz dieser so ganz eigenständigen Form der Rezeption liege jedoch darin, dass sie sich angesichts ihres „völlig freien Bibelumgangs“ (ebd., S. 350) „zunächst jeder Systematik entzieht“ (ebd., S. 349).

Nach einer genauen Beschreibung dieses Verfahrens versucht die Verfasserin all den Schwierigkeiten zum Trotz eine Skizzierung von „Else Lasker-Schülers poetischer Hermeneutik der Bibel“ (ebd., S. 357). Im differenzierten Gesamtbild kommt sie zu einer für die hermeneutische Grunddiskussion im Feld von Theologie und Literatur bedeutsamen Erkenntnis, wenn sie feststellt: Die „Verwendung säkularisierter sakraler Begriffe, Wörter und Bilder, die sich in Teilen von Else Lasker-Schülers Werk aufweisen lässt, ist Dorothee Sölles Idee der ‚Realisierung‘ diametral entgegengesetzt“ (ebd., S. 386). Genauer: „Statt religiöse Themen weltlich zu realisieren, wird (...) religiös-biblische Sprache als Material für die Literatur benutzt“ (ebd. S. 387). Henneke-Weischer schlägt deshalb für diese Form der Bibelrezeption einen eigenen hermeneutischen Begriff als Gegenbegriff zu ‚Realisation‘ vor: ‚Materialisation‘: „Materialisation benutzt die Tradition, und zwar ihrem Buchstaben nach unter Absehung ihrer geistigen Tendenz“ (ebd.). Lasker-Schüler entwerfe in ihrer Bibelrezeption eine eigene „Text-Religio“: „Die Elemente der Tradition sorgfältig wahrnehmend und an sie zurückbindend, erschreibt die Dichterin sich im Medium der Kunst konstruktiv eine ‚Religio‘. In ständig wechselnder Welt-, Transzendenz-, und Selbstsicht entwirft sie eine subjektiv verortete und verantwortete (avantgardistische) ‚Kunst-Religion‘, die um die Pole Ich - Schrift (Buch, Literatur) - Gott kreist und deren Schnittstelle die Rezeption der Bibel bildet.“ (ebd., S. 388)

Henneke-Weischers in der Theologie verortete Arbeit begnügt sich nicht mit dieser Analyse, sondern schlägt den hermeneutischen Bogen in drei Schritten zurück. Zunächst bestimmt sie den Ort dieser literarischen Bibelrezeption für das exegetische Selbstverständnis. Nicht um eine nur missverständliche „literarische Exegese“ könne es dabei gehen, impliziere dieser Begriff eben doch eine letzte „Verbindlichkeit der Heiligen Schrift, die wiederum aus ihrem Offenbarungscharakter und ihrer Kanonizität erwächst“ (ebd., S. 404). Viel-

mehr schreibe solche Literatur die „Wirkungsgeschichte/Rezeptionsgeschichte der Bibel fort“ (ebd., S. 405), öffne somit den Interpretationsspielraum der biblischen Texte nach vorn. In einem zweiten Schritt belegt Henneke-Weischer, dass Lasker-Schülers poetische Hermeneutik zwar sehr wohl im Kontext jüdischer Bibelauslegung zu sehen ist, die Vorgaben dieser Tradition aber ebenfalls immer wieder frei aufsprengt. Ihr Werk steht so paradigmatisch für die Schnittstelle, den „Zusammenhang zwischen jüdischer Bibelauslegung und säkularisierter Bibelrezeption“ (ebd., S. 417). Im dritten Schritt bedenkt Henneke-Weischer schließlich die möglichen Konsequenzen der Auseinandersetzung mit Lasker-Schülers Werk für die Praktische Theologie. Auf diese Ausführungen soll jedoch später im entsprechenden Kontext eingegangen werden.

### 4.3. Rainer Maria Rilke

Nach Heine und Lasker-Schüler findet sich wohl vor allem im Werk *Rainer Maria Rilkes* (1875-1926) die intensiv betriebene und herausforderndste Stufe literarischer Bibelrezeption. Fast alle zentralen biblischen Gestalten und Motive finden in seinem Werk künstlerische Aufnahme. Umso überraschender, dass die einzige umfassende Untersuchung zu diesem Zusammenhang - neben zahllosen Einzelstudien und Einzeldeutungen in Aufsätzen oder Unterkapiteln in größeren Abhandlungen - aus dem Jahre 1938 stammt (vgl. *M. Sievers*). Diese Arbeit ist zwar, so *Manfred Windfuhr* in einem neueren Überblicksartikel, „als Stoffsammlung noch von Nutzen, in interpretatorischer Hinsicht aber weitgehend überholt“ (*M. Windfuhr* 2001, S. 42).

Windfuhr deutet an, wie prägend die Bibel für Rilkes Denken und Schaffen war als „Grundlage für die innere Bildungsgeschichte“ (ebd.). In seinem Bestreben um eine „Erneuerung der religiösen Grundverhältnisse“ (ebd., S. 46), die zurück wollte zum ursprünglichen Geist der Bibel, fand er dort zunächst einen schier unerschöpflichen Fundus von Einzelgeschichten, von Alltagserfahrungen, die er mit der für ihn so typischen Haltung des „mit Allen-Mitleidens“ (ebd., S. 43) aufnehmen und umformen konnte. Darüber hinaus aber las er aus der Grundsicht dieser Geschichten jene Vorstellung heraus, die ihn selbst faszinierte, die „Vorstellung eines werdenden, dialogischen Gottes“ (ebd.), die sein eigenes Werk gleichfalls prägen sollte. Insgesamt lässt sich eindrücklich nachweisen, dass die Bibel „ein gewaltiges Stoffreservoir und eine der ersten Inspirationsquellen für das Lebenswerk Rilkes“ (*U. Fülleborn* 1999, S. 24) war. Neuere Arbeiten über die allgemeine Bedeutung von Religion im Werk Rilkes streifen seine Bibel-Rezeption (vgl. *H. Imhof* 1983; *A. Cid* 1992) nur am Rand. Aus all diesen Vorarbeiten wird deutlich: Die gründliche Untersuchung der spezifischen Bibelrezeption im Gesamt-

werk Rilkes gehört so zu einem der wichtigsten Forschungsdesiderate im Feld von ‚Bibel und Literatur‘.

#### 4.4. Thomas Mann

Im Blick auf *Thomas Mann* (1875–1955) begegnet uns eine andere Art der literarischen Bibelrezeption. Nicht um biographische Lesarten der Bibel und deren produktive Umsetzung vor allem in der Lyrik geht es hier, sondern um die fruchtbare Ausgestaltung biblischer Anregungen in der Epik. Zu dieser Thematik gibt es zahllose Abhandlungen. In keiner Untersuchung über die Josephsromane fehlen die Hinweise auf die Bezüge zu den alttestamentlichen Quellen; jede Beschäftigung mit der Mose-Novelle „Das Gesetz“ - gründlich erforscht von *Reinhard Dithmar* (1999) - untersucht die Bezüge zu den Schriften des Pentateuchs. Einige Einzeluntersuchungen ragen aus dieser unüberschaubar breiten Sekundärliteratur der Thomas-Mann-Forschung heraus.

*Käte Hamburger* veröffentlichte 1981 ein Buch unter dem umfassende Sichtung versprechenden Titel „Thomas Manns biblisches Werk“. Es handelt sich dabei um die leicht überarbeitete Wiederveröffentlichung zweier älterer Abhandlungen, einmal zum Josephs-Roman (1965), das andere mal über „Das Gesetz“ (1963). In ihrem neu verfassten Vorwort arbeitet *Käte Hamburger* zunächst den besonderen Charakter biblischer Stoffe allgemein heraus, der sie „von historischen und selbst mythenhistorischen unterscheidet“: Die „biblische Überlieferung ist sanktionierte Überlieferung, d. h. sie ist nicht bloß Überlieferung, sondern ein Text, so dass nicht nur sie selbst, sondern auch ihr Wortlaut im Bewusstsein der abendländischen Menschheit lebt und ihr mehr oder weniger sakrosankt ist“ (*K. Hamburger* 1981, S. 13). Insofern unterscheidet sich „eine biblische Dichtung“ wie die Thomas Manns „von jeder anderen historischen Dichtung unter dem Gesichtspunkt ihres Verhältnisses zur Wirklichkeit“. Bei historischen Stoffen lässt sich die Wirklichkeit aus den Quellen ermitteln, aber dem bibelhistorischen Dichter ist „die Realität seines Stoffes schon durch den Bibeltext gegeben“, der eine eigene Wirklichkeit darstellt, unabhängig davon, ob sich der moderne Dichter „außerdem der Bibelwissenschaft bedienen will, die den Grundtext zwar exegetisch erweitert und erklärt, aber nicht Quelle für die Orientierung über dessen Existenz“ (ebd., S. 15) werden kann.

Diese Besonderheit des Stoffes vereinigt die beiden großen von den Erzählungen des Pentateuch inspirierten Dichtungen Thomas Manns, obwohl der konkrete Umgang damit sehr unterschiedlich ausfällt. Das „Gesetz“ - so *Käte Hamburger* - lese sich am besten als sehr freie, aber in der bewussten Spannung von Bibeltext und modern historisch-kritisch verstandener Bibel-exegese verfasste „Paraphrase“ des Bibeltextes, die sich „bald weiter vom

Grundtext entfernen, bald näher an ihn heranrücken kann“ (ebd., S. 269). Dieses Verfahren lasse eine „Vielzahl von Schattierungen“ zu: „im Stilistischen die Verknüpfung von Bibelzitat mit modernem Rede- und Berichtstil; im Sachlichen in der Darstellung der biblischen Begebenheiten verwoben mit den geringeren oder größeren Abweichungen (...) oder mit der Einbeziehung von Fakten und Hypothesen der Bibelforschung (...) mit Ummontierungen (...) mit Hinzufügungen“ (ebd. S. 269f.). Der Josephsroman ist ganz anders konzipiert. Hier wird die biblische Erzählung zu einem gewaltigen „Mythus als Symbol des Menschenwesens“ (ebd., S. 148) überhaupt ausgestaltet. Thomas Manns Selbstaussage, er habe diesen „Mythus ins Humane umfunktioniert“ wird dabei relativiert: Es gelte, so Käte Hamburger, „die Schicht, die das Verhältnis Josephs zum Mythus ausmacht, von derjenigen abzuheben, in der das Verhältnis des Mythus zu Joseph sichtbar“ werde, denn während Josephs „mythische Göttlichkeit“ humoristisch aufgelöst und somit „entlarvt“ werde, werde sie „in der zweiten, darunter liegenden“ Dimension „in einem anderen, symbolischen Sinn wiederhergestellt“ (ebd., S. 165).

*Dietmar Mieth* hatte den zweiten Teil seiner epochalen Habilitationsschrift zum Verhältnis von Literatur und theologischer Ethik als separat veröffentlichte „Interpretation der Josephsromane Thomas Manns“ (1976b) konzipiert, streifte dort die konkrete Form der Bibelrezeption jedoch nur in Seitenblicken. Zwei an Mieth anschließende evangelisch-theologische Untersuchungen rücken den Umgang Thomas Manns mit der Bibel in den Mittelpunkt. *Klaus Borchers* konzentriert sich in seiner 1980 vorgelegten Dissertation auf die Unterscheidung von „Mythos und Gnosis im Werk Thomas Manns“. Er versucht unter anderem nachzuweisen, „wie Thomas Mann sich durch eine Art unausgesprochener ‚Entmythologisierung‘ einer gewissen theologischen Erfassung des Divinum“ (*K. Borchers* 1980, S. 174) annähere, welches zwar nicht mit der christlichen Gottesvorstellung gleichzusetzen sei, wohl aber als „ein sowohl bewusstseinstranszendentes als auch wirklichkeitsimmanentes Absolutum“ (ebd., S. 384f.) charakterisiert werden könne. 1992 erschien eine weitere - schon fünf Jahre vorher abgeschlossene - Dissertation unter dem Titel „Humanisierung des Mythos - Vergegenwärtigung der Tradition“ als Untersuchung über „theologisch-hermeneutische Aspekte in den Josephsromanen von Thomas Mann“. Der Verfasser, *Christoph Jäger*, erkennt in seinen sehr detailliert durchgeführten Vergleichen von biblischer Vorlage und literarischer Realisierung unter anderem, dass „Thomas Manns Hermeneutik (...) eine ganzheitliche Auslegung“ praktiziere, die „analog zur alten Lehre vom vierfachen Schriftsinn gesehen werden“ könne, und „auf einen Humanisierungsprozess“ abziele, „in den der Leser identifizierend mit einbezogen sein soll“ (*Ch. Jäger* 1992, S. 308).

Differenzierter und präziser werden die biblischen Rezeptionsmechanismen in zwei neueren Studien aus exegetischer Sicht betrachtet. Der Verfasser,

*Friedemann W. Golka*, ist evangelischer Alttestamentler und konzentriert sich in seinem Zugang - völlig anders als etwa die Literaturwissenschaftlerin Hamburger - ganz und gar auf die exegetische Perspektive: Anhand von „Jakob“ (1999) und „Joseph“ (2002), beide betrachtet als „biblische Gestalt und literarische Figur“, erhebt Golka laut Untertitel „Thomas Manns Beitrag zur Biblexegese“. Ziel dieser Bände ist es, „eine holistische Exegese der biblischen Israel-Josephsgeschichte weiter zu fördern“ (*F.W. Golka* 2002, S. 9). Kapitel um Kapitel verfolgt Golka die Entwicklung der biblischen Erzählungen im Buch Genesis, um dann jeweils aufzuzeigen, was und wie Thomas Mann übernommen, umgestellt, ergänzt, verändert hat.

Drei allgemeine Kategorien kennzeichnen demnach „den Beitrag Thomas Manns zur Biblexegese“. Zunächst ist sein Werk ein Beispiel für die „Ausgestaltung der Endgestalt des Pentateuch“ (ebd., S. 206). Golka präsentiert Mann als frühen Befürworter des *canonical approach*, der biblische Erzählungen nicht zuvörderst in vermeintlich unterscheidbare Quellenschichten zu zergliedern versucht, sondern die kanonische Endgestalt als Ausgangspunkt aller Deutung setzt. Durch Manns „geniale ‚Quellensynthese‘“ gelinge es ihm, die Erzählungen als „einen einheitlichen, durchlaufenden Erzählfaden“ (ebd.) zu lesen und durch logische Auffüllungen plausibel zu machen. Das zweite hermeneutische Prinzip Manns identifiziert Golka als „scriptura ipsius interpres“, als jenen „Grundsatz rabbinischer wie reformatorischer Bibelauslegung“ (ebd., S. 210), demzufolge sich die heilige Schrift selbst interpretiert. Immer wieder belegt Golka Thomas Manns Mischungstechnik, in der unterschiedliche alttestamentliche Szenen oder Zitate ineinander montiert werden, in der neutestamentliche, selten auch Elemente aus der Kirchengeschichte oder Kirchenliedfragmente in die Handlungslinie aus dem Buch Genesis eingespeist werden. Dieses Verfahren dient letztlich dem dritten Grundprinzip der mannschen Bibeldeutung, der zufolge „der Mythos als Interpretament des Bibeltextes“ fungiere. Mann habe „dem Bibeltext den Mythos als Interpretament quasi übergestülpt“ (ebd., S. 213). Doch wo im Blick auf die Jakobsgeschichte die „erstaunliche Remythologisierung“ (*F. Golka* 1999, S. 149) schlicht konstatiert wird, stellt der Verfasser im Blick auf die Josephsgeschichte Rückfragen. Dort weite sich der Mythos zu „einem heiligen Spiel“, bei dem geweiht werden dürfe, gelacht, bei dem jedoch die letzte Frage offen bleibe - so der Exeget - ob es „die Tiefe der biblischen Darstellung“ erreiche, in welcher „der real zerbrochene *Schalom* einer Familie auch wirklich geheilt wird“ (*F. Golka* 2002, S. 215).

Die letzte hier zu nennende Spezialstudie zur Bibelrezeption bei Thomas Mann widmet sich einer zuvor häufig unterbewerteten Thematik: den „Christusfigurationen“ in seinem Werk. Auf dieses Thema konzentriert sich die germanistische Habilitationsschrift von *Friedhelm Marx* (2002). Überraschend bei dieser gründlich gearbeiteten Studie ist zunächst das weitgehende

Ausblenden zentraler theologisch-literarischer Arbeiten zum Jesus- oder Christusbild (*Hurth, Schmidinger, Kuschel*), die zum Teil sehr genaue Lesarten auch der menschlichen Christusrezeption enthalten. Kuschel hatte etwa 1999 explizit darauf verwiesen, dass und wie Thomas Mann „die Jesusgeschichte als mythische Struktur literarisch verarbeitet“ habe und zwar „in drei großen Romanwerken“ (*K.-J. Kuschel* 1999, S. 148). Derartiger Ausblendung oder Nichtzurkenntnisnahme ist einer Habilitationsschrift unwürdig. Inhaltlich lenkt Marx das Interesse auf ein vielfach übersehenes, im Werk Thomas Manns durchgängig bezeugtes neutestamentliches Deutungsmuster, dessen Beachtung der lange Zeit vorherrschenden Konzentration auf Manns Rezeption des Pentateuch und der gesamten Hebräischen Bibel zum Opfer fiel. „Figuration“, mit diesem Begriff greift er im expliziten Verweis die von *Theodore Ziolkowski* her bekannte Kategorie der Transfiguration auf - in leichter Abwandlung.

Nicht um direkte stoffliche Übertragung oder auch Paraphrase ging es Mann im Blick auf Christus, sondern darum, „seinem Erzählwerk durch mythische Konstellationen eine spezifische Doppelbödigkeit zu verleihen“. Und genau für diese „Präsenz christologischer Motive außerhalb ihres ursprünglich evangelischen Kontextes“ eigne sich der Begriff „Christusfigurationen“ (*F. Marx* 2002, S. 15) ideal. In eindrucklichen Deutungsüberblicken kann Marx nachweisen, wie prägend derartige Figuren in Zitat, Anspielung oder Motivkonstellation das gesamte Werk Thomas Manns bestimmen. Zentral dabei: Angesichts der Gefahr all zu leichter Identifizierungen und monotoner Wiederholungen gleichartiger Motivstrukturen sichere Mann „seine erzählerischen Christusfigurationen“ gegen jegliche mögliche „parabolische Eindeutigkeit ab“ (ebd., S. 327). Außerdem lässt sich bei aller Kontinuität eine beträchtliche „Variationsbreite der literarischen Christusfigurationen erkennen“ (ebd., S. 30). Neben der Absicht, seinen Erzählungen eine mythische Tiefenschärfe zu verleihen, tritt ein zweiter Aspekt, der den Schriftsteller motiviert habe, diese Christusfigurationen in sein Werk einzubauen. Den Hintergrund - so Marx - „bildet die Affinität zwischen Christus und dem Künstler“. Thomas Mann habe schon früh in poetologischen Selbstreflexionen „die Lebensformen des Schriftstellers als Martyrium der Erkenntnis und als Passion“ (ebd.) beschrieben. Im Schicksal Christi spiegele sich so das Schicksal des Schriftstellers und umgekehrt. Diese Doppelbödigkeit bestimme auch das unterschwellige Christusbild im Werk Thomas Manns. Und welche emotionale Haltung und Beziehung bestimmt diese Christusbezüge? Sie „lassen zwar eine tiefe und vielschichtige Sympathie mit der Gründergestalt des Christentums erkennen“ so Marx, „stellen allerdings bis zuletzt keine rettende Wahrheit in Aussicht“ (ebd., S. 331).

#### 4.5. Nelly Sachs (1891-1970)

Nelly Sachs führt die Traditionslinie jener großen LyrikerInnen von *Heine* über *Rilke* und *Lasker-Schüler* fort, in deren Werk der Bibel ein zentraler Platz zukommt. Eine Vielzahl von Gedichttiteln oder Überschriften von szenischen Spielen spielt auf biblische Figuren an. Auch in den Texten selbst gibt es zahllose direkte Hinweise, Assoziationen, Sprachspuren, die auf die Bibel verweisen. *Paul Kersten* legte 1970 eine erste Übersicht über „Die Metaphorik in der Lyrik von Nelly Sachs“ vor, in welcher den „biblischen, mystischen und literarischen Traditionen“ zunächst gemeinsam 20 Seiten gewidmet waren (*P. Kersten* 1970, S. 162-182). Diese Spuren wurden danach in zahlreichen Einzelaufsätzen in zunehmender Ausdifferenzierung genauer untersucht. *Peter Michel* beleuchtete in seiner Dissertation von 1981 über die „Mystischen und literarischen Quellen in der Dichtung von Nelly Sachs“ die einzeln aufgeführten Stationen des Alten Testaments auf immerhin schon 35 Seiten, während die gleichfalls bedeutsamen neutestamentlichen Spuren seltsamerweise unter der Überschrift „christliche Mystik“ subsumiert wurden. So zutreffend die genau belegte Beobachtung ist, dass die Dichterin „Gestalten und Motive aus dem Neuen Testament (...) mit Vorliebe verwandt“ (*P. Michel* 1981, S. 26) hat, so sehr verwundert hier doch die Vernachlässigung der Bildwelt des Neuen Testaments, auch wenn erneut die Grundrichtung der Beobachtung stimmt: „Christliches Gedankengut ist im Werk der Nelly Sachs nicht dominant, setzt aber in einigen Werkpassagen wichtige Akzente“ (ebd., S. 158).

Welche? *Beate Sowa-Bettecken* betont in ihrer Dissertation von 1992, dass der Rückgriff auf die biblischen Elemente hier nur als „biblische Tradition in Scherben“ (*B. Sowa-Bettecken* 1992, S. 37) verstanden werden kann. Es gehe im Werk der Dichterin nicht um ein geradliniges Fortschreiben biblischer Tradition, sondern um Anknüpfung in Zerbrochenheit, Diskontinuität und Differenz. Auch abseits der leicht als biblisch inspiriert identifizierbaren großen Motive und Szenen bleibt das Mittel- und Spätwerk von Nelly Sachs von biblischen Spuren geprägt. Doch auch hier signalisieren „Verfremdungen, brüchige Bilder, entfremdete und entfremdende Zitate, Motivfragmente“, dass „das Gedicht unheil ist, dass in einer zerbrechenden Welt schon ein Satzkontinuum unmöglich erscheint“. Diese Gedichte sind gerade in ihren biblischen Bezügen „Unterbrechung, Suspendierung, Zäsur“ (ebd., S. 257). Auch andere germanistische Dissertationen (vgl. *U. Klingmann* 1980; *C. Beil* 1991; *U. Rudnick* 1995; *J. Kuric* 1999; *R. Kranz-Löber* 2001) über diese Dichterin streifen die Frage der Bibelrezeption, ohne jedoch wirklich Neues zum Erkenntnisstand hinzuzufügen - übrigens fast durchgehend ohne die spezifisch literarisch-theologischen Forschungen auch nur zur Kenntnis zu nehmen. Was so bis heute fehlt, ist eine grundlegende Erforschung der bibli-

schen Rezeption im Werk dieser Dichterin, eine Studie, die sich gerade nicht nur an einzelnen und ausgesuchten Motiven orientiert, sondern im Querschnitt und Motivvergleich die Rezeptionsformen und -strukturen erfasst und deutet. Vorarbeiten, Hinweise und feingefühlte Deutungen dazu finden sich in dem 1998 von *Michael Braun* und *Birgit Lermen* verfassten Band „Nelly Sachs - „an letzter Atemspitze des Lebens““ (*M. Braun/B. Lermen* 1998, S. 138-215).

#### 4.6. Bertolt Brecht (1898-1956)

Dass sich bei Bertolt Brecht „Bibelzitate und biblisches Denken (...) in fast allen Stücken und darin meist an zentralen Stellen“ (*H. Pabst* 1977, S. 152) finden, ist schon eine oft wiederholte Beobachtung, die sich auf die brechtsche Lyrik ausweiten lässt. Präzise und umfassend erarbeitete Untersuchungen dazu finden sich jedoch bislang nur in Ansätzen. *Hans Pabsts* Annäherung an „Brecht und die Religion“ von 1977 konzentriert sich - wie im Zitat schon deutlich geworden - sehr einseitig auf die Dramen Brechts, schenkt Lyrik und Prosa nur am Rande Beachtung. In einem zentralen Kapitel seiner Untersuchung kann er jedoch aufzeigen, dass Brecht die Bibel „als ein kritisches Element der Kirche und der ihr verwandten Gesellschaft“ sieht, welches er nun seinerseits als „Instrument zur Widerlegung der bestehenden Kirche und ihrer Gesellschaft“ (ebd., S. 153) benutzt. Brecht selbst setzt Verweise auf die Bibel also in klar benennbaren funktionalen Zusammenhängen ein, indem er sie auf ihre „kritische, fordernde und stabilisierende“ (ebd., S. 168) Funktion konzentriert; kritisch, indem er die herrschaftskritischen Aspekte der Bibel betont und ihren herrschaftsstabilisierenden Missbrauch bloß legt; fordernd, indem er sich die starke Motivationskraft der Bibel zu Gunsten von Veränderungen auf Gerechtigkeit hin zu Nutze macht; schließlich stabilisierend, indem die Bibel revolutionäre und systemverändernde Helden stützt und bestärkt. Zudem bedient sich Brecht aus dem schier unerschöpflichen biblischen Stoffreservoir, weil er dort Stoffe und Motive mit „Modellcharakter für gegenwärtige Situationen“ (ebd., S. 178) vorgeprägt findet.

Die bis dato gründlichste Untersuchung zur Bibelrezeption Bertolt Brechts legte 1983 der Germanist *Eberhard Rohse* vor. Im Zentrum seiner Dissertation steht zwar die Frage danach, wie Brechts Frühwerk von seinem Religionsunterricht beeinflusst wurde, doch zieht er die Ausdeutungsfäden von dort aus in das Gesamtwerk Brechts. Zunächst kann der Verfasser in äußerst gründlicher Detailanalyse nachweisen, wie sehr Brechts lebenslanger Umgang mit der Bibel durch die Prägungen seines Religionsunterrichts bestimmt war. So wird deutlich, dass das immer wieder kontextfrei zitierte Bonmot Brechts aus dem Jahre 1928 - als Antwort auf die Frage, was ihn als stärkster

Leseindruck am meisten geprägt habe - „Sie werden lachen: die Bibel“ weit mehr ist als eben das. Die Bibel dürfte - so Rohse - „in der Tat als der wohl ‚stärkste Eindruck‘ Brechts bezeichnet werden (...) als höchst produktiver, problemstiftender und strukturprägender Rezeptions-Impuls in Brechts gesamter literarischer Produktivität gerade von den Anfängen an“ (*E. Rohse* 1983, S. 283).

Deutlich wird hier vor allem herausgearbeitet, dass sich die späteren Grundlinien der Bibelrezeption schon aus dem Frühwerk wie dem Einakter „Die Bibel“ (1913) oder den ersten Gedichten herleiten lassen. Der „poetische und durchaus ‚theologische‘ Umgang mit dem biblischen Überlieferungspotential“ kehre wieder in der später ausgearbeiteten und praktisch entfalteten Dramentheorie und Lyrikkonzeption: „in der Verwendung von biblischen Zitaten und Anspielungen, von biblischen Motiven und Postfigurationen sowie in noch immer theologisch qualifizierten kritischen Argumentationen“ (ebd., S. 281). Überraschend zu sehen, „mit welcher Konstanz die für den Bibel-Einakter und die frühe Lyrik konstitutive biblische Motivik in allen Phasen der späteren Werk-Entwicklung, in unterschiedlichsten Kontexten und Bedeutungen, geradezu leitmotivisch wiederkehrt“ (ebd.). Als derartige Leitmotive nennt Rohse „die Motivik der Passion Christi (Verrat, Verleugnung, Leiden, Hilflosigkeit und Gottverlassenheit, Tod als Opfertod, Totenbeweiung, Grablegung etc.) bzw. auch von Tod und Auferstehung Christi (Erniedrigung und Erhöhung, Tod und Verklärung, Rettung des Lebens anderer im stellvertretenden Opfertod eines einzelnen)“; „fernerhin die ins Sozialethisch-Politische transformierte Motivik von Nächstenliebe und Nachfolge Christi (Nächstenliebe und Barmherzigkeit: als mitmenschlich-sozial engagierte Hilfsbereitschaft, als Opferbereitschaft für andere bis hin zu Selbsterniedrigung und Tod)“; die „apokalyptisch geprägte eschatologische Katastrophen-, Untergangs- und Gerichts-Motivik (Sintflut, Sodom und Gomorrha, Jüngstes Gericht)“; schließlich die motivischen „Prägungen und Konstellationen aus der (...) Judith-Geschichte“ (ebd., S. 281f.). Deutlich wird insgesamt der „nahezu durchgängig werkkonstitutive, zugleich literarisch-formprägende wie auch realitätsbezogen-kritische Rückgriff Brechts auf die Bibel als fundamentales poetisches (und selbst noch theologisch relevantes) Gestaltungs- und Wahrheitspotential unter den Bedingungen neuzeitlich-kritischer Säkularität“ (ebd., S. 349).

#### 4.7. Heinrich Böll (1917-1985)

Auch Heinrich Bölls umfangreiches Erzählwerk ist voller biblischer Bezüge. In den zahlreich vorliegenden Untersuchungen (vgl. etwa *K.-J. Kuschel* 1978/1991; *M. Nielen* 1987; *W. Jens/H. Küng* 1989) zur allgemeinen Bedeutung von Religion im Werk des Literaturnobelpreisträgers wird immer wieder

auf die vorherrschende Rolle vor allem des Neuen Testaments verwiesen - sei es in den jesuanischen Spiegelungen oder in den vielfach gebrochenen Anspielungen auf Maria. Wie grundlegend diese biblischen Bezüge als Zugang zum Werk verstanden werden können, ist in neueren Untersuchungen deutlich geworden. In seinem Beitrag zum literarisch-theologischen Jubiläumsband „30 Jahre Nobelpreis Heinrich Böll“ (vgl. *G. Langenhorst* 2002) kann *Christoph Gellner* detailliert nachweisen, warum der Bibel „eine zentrale Bedeutung in Bölls Erzählkosmos“ zukommt: „oft ‚gegen den Strich‘ gelesen und zu beunruhigenden, ja, entlarvenden Pointen zugespitzt“ verleiht sie „seiner stets auf das Jesuanische konzentrierten Kirchen- und Gesellschaftskritik jene religiöse Tiefenschärfe (...), die sie von billigem Antiklerikalismus und affektgeladenem Antikatholizismus deutlich unterscheidet“ (*Ch. Gellner* 2002, S. 130).

In der 1998 vorgelegten theologischen Dissertation „Christus als Ärgernis“ widmet sich *Volker Garske* speziell der Rezeption der Gestalt Jesu im Romanwerk Bölls. Dass Jesus die zentrale Bezugsfigur im gesamten Schaffensbogen des Katholiken Bölls darstellt, war schon vorher erkannt worden. Durch genaue Textanalysen kann Garske nun jedoch nachzeichnen, welche Funktionen und Motivationen den literarischen Einsatz des Nazareners bestimmen. An erster Stelle nennt auch er die kritisierende Funktion: „Die Rede von Jesus von Nazareth wurde zum literarischen Mittel der Darstellung einer Welt, die nicht in Ordnung ist. Jesus diente als kritisches Korrektiv, das Defizite des Menschseins anprangerte.“ (*V. Garske* 1998, S. 277) Diese Funktion wäre jedoch einseitig überbetont, stellte man ihr nicht als zweites eine utopisch-hoffnungsstiftende Funktion an die Seite, schließlich bot die literarische Christusrede eben auch „die Möglichkeit der Benennung alternativer Heilserfahrungen“, in denen Jesus als „Garant der Menschenwürde“ und als „Befreier“ (ebd.) aufgerufen wird.

In dieser Spannung von Kritik und Heilsgarantie wird die Rede von Jesus eingesetzt, um sämtliche Formen des Missbrauchs von Religion und Gottesdienst im Volkskatholizismus und in den politischen Instrumentalisierungen von Religion anzuprangern. Der Rückbezug zur Bibel wird zum Warnschild gegen ihren ideologisierenden Missbrauch. Um seinerseits damit nicht selbst Ideologisierung und Missbrauch zu betreiben, hatte Böll immer wieder betont, dass Jesus für ihn beides zugleich ist: einerseits in immer neuen Auslotungen „der Entscheidende“, andererseits aber eben auch „stets ‚der Andere‘“ (ebd., S. 278), der in keiner Person, in keinem Bild ganz aufgeht und sich so jedem sicheren Zugriff entzieht. Zeigt sich in solche Aussagen eine zu einseitige theologische Indienstnahmen eines doch literarischen Werkes? Garske kann überzeugend nachweisen, dass seine Deutungen nicht gegen den Autor Böll oder über ihn hinausgehend erfolgen, sondern dass Böll „die Leser sei-

ner Romane geradezu herausfordert, die theologische Perspektive mit in eine Interpretation einzubringen“ (ebd., S. 30).

#### 4.8. Erich Fried (1921-1988)

Seit 1995 läuft an der evangelischen Fakultät der Universität Erlangen/Nürnberg ein Forschungsprojekt unter der Leitung des praktischen Theologen *Martin Nicol*, das sich explizit „Biblischen Spuren in der deutschsprachigen Lyrik nach 1945“ widmet. Hermeneutisch erhält dieses Projekt sein spezifisches Profil dadurch, dass es im Theorierahmen von Intertextualität nach der Wechselwirkung zwischen biblischen und lyrischen Texten fragt und so eine eigene, eine andere „art“ - bewusst im Doppelsinn: „Art und Weise“ und engl. „art“ also „Kunst“ - der Auslegung biblischer Texte profiliert (vgl. *T. Gojny* u.a. 2002). Eine umfassende Datenbank soll diese Beziehung erschließen. Der eigene hermeneutisch-methodische Zugang wird an der ersten größeren Studie deutlich, die im Rahmen dieses Projektes erstellt wurde. In ihrer Dissertation blickt *Tanja Gojny* auf „Biblische Spuren im Werk Erich Frieds“; aufschlussreicher Untertitel: „Zum intertextuellen Wechselspiel von Bibel und Literatur“. Nach transparent durchgeführter und systematischer Sichtung der Intertextualitätstheorien erstellt die Verfasserin ein hermeneutisch-methodisches Strukturraster, das sich auch auf andere biblisch-literarischen Beziehungen übertragen ließe. Hiermit wird ein neues Analyseinstrument zur Verfügung gestellt, das der Erforschung der Beziehung von Bibel und Literatur neue Impulse verleihen kann.

Die Ergebnisse in Bezug auf Fried, in dessen Werk noch einmal im Anschluss an die Traditionskette von *Heine* bis *Nelly Sachs* eine Vielzahl biblischer Anspielungen zu finden sind: Biblische Bezüge dienen ihm grundsätzlich zur „Steuerung des Rezeptionsprozesses“ (*T. Gojny* 2004, S. 357). Mit ihnen wird bewusst „Intertextualität“ signalisiert, also das Anknüpfen an und Anspielen auf andere Texte und Traditionen. So wird besondere über den Text hinausgehende Aufmerksamkeit geweckt und - etwa durch Variation oder Modifikation - im Text gesteuert. Biblische Bezüge tragen so entscheidend zur „Bedeutungskonstitution bzw. Sinnkomplexion“ (ebd., S. 361) bei. Außerdem kommt den biblischen Bezügen eine zentrale „Gedächtnisfunktion“ (ebd., S. 362) zu. Biblische Texte, ihre Kontexte, Assoziationen und Rezeptionstraditionen werden gerade auch als religiöse Zeugnisse, also als für Menschen ‚heilige‘ Texte in den kulturellen Diskurs der Gegenwart eingebracht, um ihre bleibende Geschichtsmächtigkeit zu betonen. In diesem Prozess werden sie nicht nur wiederholt, rekontextualisiert, variiert, sondern ihrerseits zwangsläufig neu ausgelegt und umgedeutet. Wie bei allen intertextuellen Verfahren, so erfolgt auch die Aufnahme biblischer Motive zunächst aus Spaß, Lust am Spiel, ästhetischem Vergnügen. Dieser Aspekt darf jedoch

nicht isoliert betrachtet werden („l'art pour l'art“), behält seine unverzichtbare Bedeutung vielmehr in der Kombination mit den anderen Ausführungen.

Welche Bewertung des Prätextes Bibel erfolgt in den Gedichten Frieds? Eindeutig vorherrschend ist die kritische Aufnahme: Kritisiert werden biblische Texte selbst, sowie „aus der Bibel abgeleitete dogmatische Vorstellungen“ (ebd., S. 375). Entscheidend jedoch: Umgekehrt dienen Bezugnahmen auf die Bibel der Kritik „an Missständen etwa in der Politik oder in der Gesellschaft“ (ebd., S. 376) - eine Funktion, die wir schon bei Brecht oder Böll kennen gelernt haben. Fried setzt die Bibel also in ihrer humanisierenden und friedensstiftenden Kraft ein gegen andere repressive biblische Texttraditionen und deren selektive Auslegung nach Fremdinteressen. Derartige „affirmative Wirkungsstrategien“, solche Einsätze biblischer Bezüge mit positiv „legitimierender Funktion“ (ebd., S. 388) finden sich vor allem im Blick auf die Ethik Jesu.

#### 4.9. Ingeborg Bachmann (1926-1973)

Ingeborg Bachmanns zahlreiche Verweise auf die Bibel sind - anders als bei den meisten bisher genannten AutorInnen - versteckter, indirekter, künstlerisch gebrochen und verkleidet. In einer ersten theologisch-literarischen Untersuchung versuchte *Hermann Weber* 1986 die „religiöse Dimension der Sprache und biblisch-christliche Metaphorik“ - so die Hinweise des Untertitels - in ihrem Werk genauer zu untersuchen. Nur vor dem Hintergrund der grundsätzlichen sprach- und religionsphilosophischen Voraussetzungen der Dichtungen Ingeborg Bachmanns - gestützt auf ihre Rezeption von *Ludwig Wittgenstein*, *Martin Heidegger*, *Robert Musil* und *Simone Weil* - könne man „die Form beurteilen, in der biblisch-christliche Sprache“ (*H. Weber*, S. 18) in ihrem Werk eingesetzt wird. In einem Längsschnitt durch die Werkgeschichte werden derartige Elemente näher beleuchtet. Unter den Schlagworten von der „'Ausfahrt' aus einem Glauben ‚im Anfang‘“, vom „Mensch als Erbe der Transzendenz“, von der Reflexion über das Verbleiben „im Gefängnis der alten Sprache: Sünde und Erbsünde“, von „Sehnsucht nach geschenkter Erlösung“, bis hin zu der „Ahnung eines anderen Gottes“ zieht der Autor den Spannungsbogen der biblisch-christlichen Metaphorik im Werk der Österreicherin aus.

In einem zwei Jahre später veröffentlichten Schlüsselaufsatz kann *Dietmar Mieth* - Zweitgutachter der weberschen Dissertation - zeigen, dass die Dichterin eine „Inversionstechnik für die biblische Montage“ (*D. Mieth* 1988, S. 61) benutzt, Inversion dabei verstanden als „nicht nur eine Umkehrung, sondern unter Umständen auch eine Zurücknahme ins Verschwinden oder (...) ins Schweigen“ (ebd., S. 62). Mieth beleuchtet hier aber nicht nur die Technik der bachmannschen Bibelrezeption, sondern auch die Motivation der

Dichterin, überhaupt auf biblische Motive und Sprachformen zurückzugreifen: Weil es ihr „auf authentische Erfahrung durch authentische Sprache ankommt, wird die biblische Sprache als authentische Sprache, die authentische Erfahrung wiedergibt, aufgenommen und montiert“ (ebd., S. 68).

Im Jahr 1992 erschien die Dissertation der katholischen Theologin *Marie-Luise Habel* über „biblisch-christliche Motive, Figuren und Sprachstrukturen im literarischen Werk Ingeborg Bachmanns“. Ausgehend von der Hypothese, „es gebe Beziehungen zwischen dem literarischen Werk Ingeborg Bachmanns und biblisch-christlichen Inhalten und Ausdrucksformen“ (*M.-L. Habel* 1992, S. 42), versucht die Verfasserin zu klären, „was“ an biblischen und christlichen Gedanken in deren Texten anklinge, „wie“ diese Inhalte sprachlich umgesetzt werden und „welche Wirkung“ (ebd., S. 45) diese Passagen in den jeweiligen Texten erzielen. Sie betrachtet dabei sowohl die bis dahin noch wenig beleuchtete Prosa als auch die bekanntere Lyrik. Zwei zentrale Kapitel der Arbeit widmen sich - anders als bei Weber - im Querschnitt den „Elementen aus dem Alten Testament“ sowie den „Elementen aus dem Neuen Testament“. Insgesamt gelingt es der Verfasserin zahlreiche inhaltliche, figurale und strukturelle Vergleichsmomente aufzuzeigen, vor allem aber elf verschiedene Formen der Rezeption biblisch-christlicher Elemente herauszukristallisieren, die im Spektrum von der „Identifikation der literarischen mit religiösen Figuren“ (ebd., S. 186) über „Negation von biblischen Aussagen oder Glaubenstraditionen“ (ebd., S. 188) bis hin zu „Ironie und Persiflage“ (ebd., S. 191) changieren können. Bachmann arbeite also mit diesen verschiedenen Elementen „in kritischer Absicht“, freilich nicht „um der Kritik willen“, sondern zum Zwecke einer „Bewahrung von Menschlichem, das auch in Religiösem aufgehoben ist“ (ebd., S. 192). Biblische Elemente können dabei inhaltlich ganz eng angelehnt an ihren eigentlich „religiösen Bedeutungshintergrund“ dichterisch gestaltet, aber auch als „stofflich-materiale Experimente“ (ebd., S. 209) aufgegriffen werden. Bachmanns Bibelrezeption zeigt so die Spannbreite ganz unterschiedlicher Ansätze auf, die inhaltlich wie formal vielfältig bleiben.

#### 4.10. Weitere SchriftstellerInnen

Mit den genannten SchriftstellerInnen sind jene genannt, zu deren literarischer Bibelrezeption eigenständige Studien erarbeitet wurden. Selbstverständlich liegen weitere fachbezogene Publikationen zu diesen und anderen AutorInnen vor, aber eben nicht als eigenständige Studie, oder nur zu einzelnen Werken, oder nur als Aufsatz oder Essay. Wenige solcher Einzelstudien sollen zum Abschluss dieses Kapitels kurz charakterisiert werden. Schon benannt wurde die in diesen Kontext einzuordnende Studie von *Susanne Gillmayr-Bucher* zur spezifischen Psalmen-Rezeption bei *Thomas Bernhard*.

In vergleichbarer Konzentration auf *ein* biblisch inspiriertes Werk untersuchte *Gunter E. Grimm* in seiner 1972 vorgelegten germanistischen Dissertation detailliert die Hiob-Dichtung *Karl Wolfskehl*s (1869-1948). Zwei weitere Dissertationen beleuchten die spezifische Bibelrezeption in Werken der sogenannten ‚DDR-Literatur‘: *Marie-Elisabeth Lüdde* (1993) konzentriert sich dabei auf *Franz Fühmann*, *Peter Hacks* und *Stefan Hermlin*, *Gisela Hansen* (1995) auf *Erwin Strittmatter* und *Christa Wolf*.

*Bertram Rohde* legte 2002 eine Dissertation vor, in welcher er detailgenau *Franz Kafkas* (1883-1924) Bibellektüre und ihren Einfluss auf dessen Werk untersuchte. Kafka habe sich von „der Auseinandersetzung mit den Grundtexten der jüdischen und christlichen Tradition (...) einen Zugang zur Tradition seiner Väter“ (*B. Rohde* 2002, S. 13) erhofft. Die intensive Schriftlektüre habe ganz zwangsläufig zahlreiche prägende Spuren - mal strukturell oder sprachlich, mal motivisch - im Werk hinterlassen. Auch im Werk *Lion Feuchtwangers* (1884-1958) finden sich bemerkenswerte Gestaltungen biblischer Spuren. „Die Jüdin von Toledo“ (1955) erzählt eine Geschichte, die wesentlich am Vorbild der Ester-Rolle konzipiert wurde. Der Roman „Jefta und seine Tochter“ (1957) verweist schon im Titel auf die Vorbildgeschichte aus dem Richterbuch. Und bereits im Roman „Jud Süß“ (1925) fanden sich Motivspuren aus dem biblischen Buch Rut. Diese literarischen Anknüpfungen gerade an Frauengestalten der Hebräischen Bibel stehen im Zentrum der germanistischen Dissertation (1998) von *Tanja Kinkel* - selbst inzwischen eine renommierte Schriftstellerin. Ihr geht es nicht primär um die Aufarbeitung der Bibelrezeption Feuchtwangers, sondern um „vier seiner weiblichen Figuren, ihre Verwurzelung in alttestamentarischen Quellen und literarischen Traditionen (...) und ihr von ihm gestaltetes Verhältnis zu nichtjüdischen und jüdischen Machtmenschen“ (*T. Kinkel* 1998, S. 10).

In der 2001 veröffentlichten Dissertation „Die Frömmigkeit des Zweifels“ legt schließlich *Anja Reuter* eine äußerst genau am Text entlang arbeitende, wissenschaftlichen Kriterien allerdings kaum entsprechende Untersuchung über „biblisch-messianische Motive“ im Roman „Ahasver“ (1981) von *Stefan Heym* (1913-2001) vor. *Hans-Peter Ecker* hatte in „Poetisierung als Kritik“ schon 1987 eine umfassende Motivstudie zu diesem Roman um die Legende des ‚ewigen Juden‘ vorgelegt, in welchem biblische Motive jedoch nur am Rand erwähnt wurden. Reuter kann nun nachweisen, dass die „wohl wichtigste Textgrundlage des Romans (...) die Bibel selbst“ (*A. Reuter* 2001, S. 28) ist. Einerseits in wörtlichen Zitaten, andererseits in sinngemäßen Paraphrasierungen, aber auch in Form von „Synthese aus Zitat und Fiktion“ (ebd.) greift Heym auf die Bibel zurück. Diese Rückgriffe oder sehr bewusst eingesetzten Reduzierungen und Sinnverschiebungen dienen vor allem der „angestrebten Charakterisierung von Ahasver als Verfechter des gewaltsamen Kampfes für soziale Gerechtigkeit, der versucht, Jesus mit Hilfe der

Schrift von dessen gewaltlosem Weg abzubringen“ (ebd., S. 29). Sehr deutlich wird hier die - allerdings transparent eingesetzte - „polemische und apologetische Nutzbarmachung von Zitaten“ (ebd., S. 30) oder von biblischen Motiven für einen den biblischen Schriften selbst fremden Zweck.

### 5. Tendenzen im Feld von Bibel und Literatur

Im Rückblick auf die erstaunlich breit gestreuten Untersuchungen zum Feld von ‚Bibel und Literatur‘ lässt sich eine Zwischenbilanz ziehen. Mit den großen Sammelwerken und in den zahlreichen Einzelstudien liegt ein dichtes Deutungsnetz vor, das den Forschungsbereich sehr gut umspannt und Zugänge aus unterschiedlichen Richtungen und Ebenen ermöglicht. Dass es dabei noch genügend weitere spannende Themen zu bearbeiten gibt, wurde an entsprechenden Stellen immer wieder vermerkt. Lassen sich aus all dem die Konturen eines wissenschaftstheoretischen Gesamtbildes erkennen? Kann man Tendenzen aufzeigen, die für das gesamte Forschungsfeld von ‚Bibel und Literatur‘ grundsätzlich stimmen? Hat etwa *Stéphane Mosès* recht, wenn er die „verheerenden Veränderungen, die die biblischen Grundbegriffe und Motive im Laufe ihres Rezeptionsprozesses innerhalb der modernen Kultur durchgemacht haben“ vergleicht mit „einer Schrift, die allmählich verblasst, auseinander fällt und schließlich unentzifferbar wird“, weil mit ihr in der zeitgenössischen Literatur „ein eher willkürliches Spiel mit inzwischen sinnlos gewordenen Formen“ (*St. Mosès* 1987, S. 10) getrieben wird? Und kann man *Franz Link* zustimmen, wenn er den Befund der von ihm herausgegebenen Studien so zusammenfasst, dass „die Begegnung mit dem Alten Testament in der Literatur unseres Jahrhunderts vorwiegend kritisch, wenn nicht negierend ist“ (*F. Link* 1989, S. 938)?

Die angeführten Studien geben keinen Anlass zu solchen dekadenzhermeneutisch angehauchten Wertungen. Zum einen belegt der blühende Forschungszweig von ‚Bibel und Literatur‘ auf der Metaebene die bleibende Virulenz ‚der Schrift‘ und der von ihr angeregten ‚Schriften‘. Aber auch die Rezeptionsspuren der aufgezeigten Motive oder umgekehrt die Spuren der Bibelrezeption im Werk der aufgerufenen SchriftstellerInnen verweisen auf ein ungleich differenzierteres Bild: Die Bibel wird ganz unterschiedlich gelesen und literarisch fruchtbar gemacht, oftmals ja schon im Werk eines einzelnen Schriftstellers: Sie wird bestaunt und bestätigt; kritisiert und verflucht; weiter gedacht und psychologisch ausgemalt; entlarvt und gegen den Strich gebürstet; identifikatorisch personalisiert und kollektiv ausgedeutet; parodiert und lächerlich gemacht; therapeutisch aufgesogen und befreiungstheologisch ideologisiert; zur Gewinnung von Tiefenschärfe und Überhöhung eingesetzt aber auch auf Chiffrenfunktion reduziert... Das Gesamtbild lässt sich nicht scharf stellen und auf wenige Zielperspektiven hin reduzierend festlegen. In

seiner Pluralität wird es produktiv und anregend bleiben. Von hier aus - von dieser „anderen art der Auslegung“ (vgl. *T. Gojny* 2004, S. 484), von dieser „TheoArt“ im „Spannungsfeld von Ästhetik und Theologie“ (vgl. *P. Tschuggnall* 2004) - ließe sich eine offene und anregende „poetische Hermeneutik der Bibel“ (*A. Henneke-Weischer* 2003, S. 349) gewinnen, die deren bleibende Wirkkraft und anregende Ausstrahlung in vielfältige Kontexten deutlich macht.

Was für den inhaltlichen Befund gilt, lässt sich analog auf die formalen Betrachtungen übertragen. Studien und Beiträge zu diesem Feld arbeiten mit völlig unterschiedlichen hermeneutischen und methodischen Zugängen. Die Grenzlinie verläuft dabei weniger parallel zu der konkreten Beheimatung im Feld von entweder Theologie oder Literaturwissenschaft, als vielmehr in der Frage nach einem hermeneutischen Problembewusstsein überhaupt. Gerade in neueren Arbeiten (vgl. *I. Nebel*; *P. Eckstein*; *T. Gojny*; *S. Gillmayr-Bucher*) wird jedoch die Tendenz deutlich, zunehmend Verfahren der Intertextualitätstheorien auf das Verhältnis von ‚Bibel und Literatur‘ zu beziehen und anzuwenden. Diese Versuche zu einem neuen Zugang zu den „vernetzten Texten“ (vgl. *T. Gojny* u.a. 2002) initiieren hermeneutische Impulse, die über das von Sölle, Mieth und Kuschel gesetzte Raster hinaus führen können. Zum derzeitigen Zeitpunkt werden freilich breiter aufgenommene Erkenntnisse oder Verfahren noch nicht deutlich. Selbst die in unserem Kontext aufgerufenen Arbeiten verstehen unter „Intertextualität“ und ihrer Fruchtbarmachung für die theologisch-literarischen Fragestellungen ganz Unterschiedliches. Angesichts der - einander zum Teil widersprechenden, sich überschneidenden, mit unterschiedlichen Begrifflichkeiten operierenden - Vielzahl von Intertextualitätstheorien ist hier eine wirklich hilfreiche und anwendbare wissenschaftstheoretische Grundlage noch nicht erkennbar. Auch wäre jede puristische Anwendung einzelner intertextueller Verfahren wohl eher ein Rückschritt als ein Erkenntnisgewinn, weil jeder theoretische Ansatz zum Zweck der Eigenprofilierung dazu neigt, andere Zugänge auszuschließen. Das wäre dann wohl die große hermeneutische Herausforderung als Konsequenz dieser Zwischenbilanz: Die Erarbeitung einer praktikablen Theorie der wissenschaftlichen Betrachtung von ‚Bibel und Literatur‘, in welcher die Vorgaben der Siebziger Jahre aufgenommen, mit den Ergebnissen der Studien der Folgejahre verknüpft, schließlich mit den theoretischen Ansätzen der Intertextualitätstheorien zusammengebracht und auf ihren literarisch-theologischen Ertrag auf Zukunft hin überprüft würden...

## II. Systematische Theologie und Literatur

Die hermeneutisch bedeutsamsten Arbeiten im Bereich von ‚Theologie und Literatur‘ wurden im Kontext der systematischen Theologie verfasst. Ob *Tillich*, *Guardini* oder von *Balthasar*, ob *Sölle*, *Mieth* oder *Kuschel* - es handelt sich um Vertreter der systematisch-theologischen Disziplinen von Dogmatik, Fundamentaltheologie oder Christlicher Ethik. Umso überraschender ist der Befund, dass es in keinem Feld so viele und so systematisch-gründlich verfasste Studien gibt wie im gerade betrachteten Feld von *Bibel* und Literatur. Eine auch nur in Ansätzen vergleichbare Vielfalt und Ertragssichtung wird sich aus der Sicht keiner anderen theologischen Disziplin aufzeigen lassen.

### 1. „Religion“ im Werk einzelner SchriftstellerInnen

Unabhängig von der konkret einzelwissenschaftlichen Verortung fällt eine ganze Reihe von Untersuchungen ins Auge, die allgemein die Frage nach Religion im Werk eines bestimmten Autors oder einer ausgesuchten Schriftstellerin beleuchten. Letztlich bleibt es für derartige Arbeiten unwichtig, ob sie im Fachbereich Dogmatik oder Fundamentaltheologie, im Feld von Ethik oder Pastoraltheologie, in der vergleichenden Literaturwissenschaft oder in der Germanistik konzipiert oder als Qualifikationsarbeit eingereicht wurden. Derartige Arbeiten sollen zumindest exemplarisch und ohne den Anspruch auf Vollständigkeit im Folgenden zwar genannt, im Sinne der Konzentration aber nicht näher charakterisiert werden, auch wenn man den einzelnen Studien so sicherlich kaum gerecht werden kann.

#### 1.1. Überblicksdarstellungen

Noch vor solchen Einzelstudien ist jedoch eine ganze Reihe von Überblicks- oder Sammelbänden zu nennen, in denen die Frage nach Religion im Werk von SchriftstellerInnen in Einzelaufsätzen dargestellt wird. Solche Bände können ganz allgemein den „Fragen des Vorkommens religiöser Metaphern in Gedichten des 20. Jahrhunderts“ (*H. Krötke* 1998, S. 14) gewidmet sein - so in einer lesenswerten Sammlung, in der 26 evangelische TheologieprofessorInnen ihnen wichtige Gedichte interpretieren. Der Blick auf literarische Texte kann so als „verdichteter Glaube“ (vgl. *K. Hurtz* 1993) verstanden werden. Solche Bände können aber auch nach klar erkennbaren Kriterien geordnet und zusammengestellt sein: Als erstes Kriterium erweist sich die Möglichkeit chronologischer Zuordnung. Die von *Helmut Koopmann* und *Winfried Woessler* 1984 unter dem Titel „Religion und Literatur“ zusammengestellten Beiträge konzentrieren sich so auf die Frage „ob die Literatur vor

allem im 18. und 19. Jahrhundert fähig gewesen sei, den Wahrheitsanspruch der Dichtung, der seit der Aufklärung immer wieder dem der Theologie gegenübergestellt worden ist, zu verdeutlichen und aufrechtzuerhalten“ (*H. Koopmann/W. Woesler* 1984, S. 7).

Unter der Federführung der Germanisten *Wolfgang Braungart* und *Manfred Koch* veranstaltete die katholische Rabanus-Maurus Akademie unter ihrem damaligen Direktor *Gotthard Fuchs* drei große weitgehend literaturwissenschaftlich orientierte Symposien zum Thema „Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden“, jeweils zu den Epochen um 1800, 1900 und 2000, deren Beiträge in den Tagungsbänden nachzulesen sind. Die Beiträge des letzten Bandes - vor allem konzentriert auf die deutschsprachige Literatur - spannen sich aus in Betrachtungen zu Autoren von *Paul Celan* bis *Peter Handke* oder *Botho Strauß*, ausgewählt im Bewusstsein, große Lücken zu lassen, denn - so die Herausgeber - „bei welchem Autor von Rang finden sich keine Bezugnahmen auf religiöse Themen und Motive“ (*W. Braungart/M. Koch* 2000, S. 17). In den Beiträgen deutet sich eine zunehmende Offenheit der Fachgermanistik für Fragen nach dem Zusammenhang von Religion und Literatur an.

Als zweites Kriterium der Ordnung von Sammel- oder Überblicksbänden zur Frage nach dem Stellenwert von Religion in Werk und Leben einzelner SchriftstellerInnen wird das der Regionalität oder des Sprachraumes herangezogen: 1993 gaben *Joseph Blättig* und *Stephan Leimgruber* einen umfangreichen Band über „die Sinnfrage in der modernen Literatur der viersprachigen Schweiz“ heraus, in dem fast alle wichtigen Schweizer Autoren von *Jeremias Gotthelf* bis *Thomas Hürlimann* unter der Fragestellung nach philosophisch-religiösen Aspekten in ihrem Werk porträtiert werden. In einem 1995 von *Karlheinz F. Auckenthaler* herausgegebenen Sammelband fällt der Blick auf „Numinoses und Heiliges in der österreichischen Literatur“. Österreichische erzählende Literatur der Gegenwart - von *Christoph Ransmayr* bis *Norbert Gstrein* - steht auch im Zentrum einer 1997 veröffentlichten Einzelstudie von *Brigitte Schwens-Harrant* über „Theologie im Gespräch mit Literatur“. Hier wird der Versuch unternommen, anhand der ausgesuchten Texte „den Erfahrungen der Menschen von heute nachzuspüren“ (*B. Schwens-Harrant* 1997, S. 234), um von dort aus das Gespräch von Seiten der Theologie aufzunehmen. Ebenfalls auf die Literatur der letzten 20 Jahre konzentriert sich *Joan Kristin Bleicher* in ihrer germanistischen Dissertation „Literatur und Religiosität“ (1993). Ihr Betrachtungsfeld umfasst jedoch die gesamte „deutschsprachige Gegenwartsliteratur“ im Blick auf „zeitgenössische literarische Darstellungsformen des Religiösen“ im Kontext einer „allgemeinen gesellschaftlichen Hinwendung zum Irrationalismus“ (*J. K. Bleicher* 1993, S. 15). Einige weitere Veröffentlichungen beleuchten den englischsprachigen Raum unter vergleichbaren Fragestellungen: etwa im Blick auf die bemerkenswerten „Er-

zählliteratur englischsprachiger katholischer Autoren des 20. Jahrhunderts“ (B. Engler/F. Link 1991) von *Graham Greene* bis *David Lodge*, oder in weltweit ausgespannter internationaler Perspektive unter der Vorgabe der Spurensuche nach „Spiritualität und Transzendenz“ (S. Bach 2001). Schließlich legte der Romanist *Wolf Lustig* 1989 in seiner Dissertation „Christliche Symbolik und Christentum im spanischsprachigen Roman des 20. Jahrhunderts“ ein Standardwerk für diesen Bereich vor.

Am häufigsten entscheiden sich HerausgeberInnen oder VerfasserInnen solcher Werke jedoch für ein drittes Kriterium neben Chronologie und Regionalität: das Kriterium der Religions- oder Konfessionszugehörigkeit der SchriftstellerInnen. Wie im Kontext der Ausführungen zur „christlichen Literatur“ oben bereits erwähnt: Bis weit in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein war das Kriterium der christlichen Konfession maßgeblich: hier finden sich zahllose Sammeldarstellungen zu explizit katholischen (im Blick auf den deutschen Sprachraum etwa *J. Schomerus-Wagner* 1950; *I. Meidinger-Geise* 1958; im Blick auf den internationalen ‚renouveau catholique‘ etwa *K. H. Bloching* 1966) oder evangelischen (etwa *E. Klee* 1969; *J. Rohls/G. Wenz* 2004) SchriftstellerInnen. Seit ungefähr 1950 tritt das spezifisch konfessionelle Kriterium mehr und mehr in den Hintergrund, um den allgemeinen Blick auf ‚christliche Literatur‘ zu öffnen. Das Erbe dieser Tradition wird in zum Teil voluminösen Überblicksdarstellungen festgehalten und als Hort der Orientierung gegen das ‚Chaos der Moderne‘ aufgerichtet (vgl. etwa *H. Friedmann/O. Mann* 1955; *G. Kranz* 1959, 1961, 1978).

Während diese tendenziell eher konservativ-traditionalistisch-christlich ausgerichteten Sammelbände der Vergangenheit angehören, hat die Germanistik auf ganz anderer Ebene in den letzten beiden Jahrzehnten das deutsch-jüdische Erbe in der Literatur wieder entdeckt und in zahlreichen Sammelbänden und Kompendien dokumentiert, in denen die religiöse Komponente zumindest auch eine zentrale Rolle spielt. Solche Bände können exemplarische Aufsätze zu herausragenden jüdisch-deutschen Schriftstellerinnen nebeneinander stellen (*G. E. Grimm/H.-P. Bayerdörfer* 1985; *H. A. Strauss/Ch. Hoffmann* 1985; *St. Mosès/A. Schöne* 1986; *D. Hoffmann* 2002a). Sie können aber auch als „deutsch-jüdische Literaturgeschichte im Überblick“ (*H. Schütz* 1992) verfasst, als umfassendes „Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur“ (*A. B. Kilcher* 2000) oder als „Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur“ (*D. Hoffmann* 2002b) konzipiert sein. Aufgezeigt wird hier, wie Bibel, Auslegungstraditionen, jüdisches Alltagsleben, aber auch explizit gelebte Religiosität Spuren hinterlassen haben, die literarisch transformiert werden. Im neuesten derartigen Sammelband belegen die von *Daniel Hoffmann* herausgegebenen Beiträge exemplarisch, dass und wie „Ritual und Liturgie des jüdischen Gottesdienstes in die literarischen Werke assimilierter, ihrem jüdischen Glauben zum Teil schon sehr stark entfremdeter deutsch-jüdischer Schrift-

steller der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Einzug gefunden haben“ (*D. Hoffmann* 2002a, S. 10).

Neben derart strukturierte Überblicke - geordnet nach den Prinzipien von Zeitraum/Epoche, Region/Sprache und Konfession/Religionszugehörigkeit - treten weitere Untersuchungen einzelner Verfasser, die in einer von ihnen individuell begründeten Auswahl religiös-literarische Annäherungen an mehrere SchriftstellerInnen zusammenstellen. Paradigmatisches Vorbild - ob bewusst oder unbewusst - solcher Zusammenstellungen ist die wirkmächtige Sammlung „Dichtung und Glaube“ des katholischen Germanisten *Wilhelm Grenzmann*, die von 1950 bis 1967 sechs weit verbreitete Auflagen erlebte.

Auch die anderen Verfasser der hier genannten Werke verfolgen mit ihren Zusammenstellungen keineswegs nur ein dokumentarisches Interesse, präsentieren die von ihnen ausgewählten Literaten und Werke vielmehr in klar benannten Absichten. *Hans Bänziger* stellt in seinem doppelbändigen Werk „Kirchen ohne Dichter?“ (1992/1993) „das literarische Interesse der Autoren am Kirchlichen“ und „das Verhältnis der Literatur zu religiösen Institutionen“ (*H. Bänziger* 1992, S. 8f.) in den Mittelpunkt und muss zwangsläufig zu ernüchternden Ergebnissen gelangen. Ganz anders gingen *Walter Jens* und *Hans Küng* auf das Thema zu. In ihren später in Buchform publizierten Vorlesungen aus dem Tübinger ‚Studium generale‘ beleuchteten sie jeweils von ihrer transparent benannten Position aus - der eine als Literat und Rhetoriker, der andere als Theologe - zunächst acht große Denker und Dichter von *Pascal* über *Hölderlin* bis *Kafka* (*W. Jens/H. Küng* 1985), dann die drei deutschsprachigen Literaturnobelpreisträger *Thomas Mann*, *Hermann Hesse* und *Heinrich Böll* (*W. Jens/H. Küng* 1989). Ziel dieser Bücher ist „der Aufweis von Konstanten und Variationen im großen Gespräch, das die Schriftsteller seit dem siebzehnten Jahrhundert über Möglichkeiten und Grenzen des Glaubens in aufgeklärter Zeit führen, und zwar radikaler, konsequenter und damit oft aufschlussreicher als Theologen und Literaturwissenschaftler von Profession“ (*W. Jens/H. Küng* 1985, S. 7f.).

1991 veröffentlichte *Karl-Josef Kuschel* neun „literarisch-religiöse Porträts“ von *Heinrich Heine* bis *Rolf Hochhuth*, in denen er seinerseits dem nachspüren will, „was die Dichter, die großen unter ihnen vor allem im 20. Jahrhundert, zu sagen haben zum Thema Gott“ (*K.-J. Kuschel* 1991, S.11). *Peter Görge*n stellt in seinem 1995 erschienenen Buch „Seitensprünge“ „Literaten als religiöse Querdenker“ vor - von *Heinrich von Kleist* bis zu *Johannes Kühn* oder *Peter Handke* -, die aufgrund ihrer Neigung zu synkretistischen Mischungen einen in seiner Sperrigkeit herausfordernden „Seitenweg der christlichen Reflexion“ (*P. Görge*n 1995, S. 9) eröffnen können und sollen. *Daniel Hoffmann* schließlich arbeitet in seiner 1998 veröffentlichten germanistischen Habilitationsschrift „Die Wiederkunft des Heiligen“ vor allem den Aspekt der Resakralisierung heraus, vorgestellt als ein literarisches Konzept

gegen das Chaos der Kriegserfahrungen bei heute eher marginalisierten SchriftstellerInnen der Weltkriegsgenerationen - von *Ricarda Huch* und *Elisabeth Langgässer* bis *Georg Britting* oder *Wilhelm Lehmann*.

## 1.2. Annäherungen an SchriftstellerInnen christlicher Provenienz

Neben solche Überblickswerke, in denen das Werk vieler AutorInnen unter religiös literarischer Perspektive beleuchtet wird, treten detailliert ausgearbeitete Studien, die sich dem Phänomen Religion in Werk und Leben einzelner SchriftstellerInnen widmen. Der umfassende Betrachtungsbogen umschließt dabei meistens sämtliche oder zumindest mehrere der möglichen Faktoren wie: religiöse Sozialisation und biographische Entwicklungsgeschichte des fraglichen Autors bzw. der Autorin; konfessionelle Prägungen und religiöse Einflüsse; biblische Spuren und Rezeptionsverfahren im Werk; Konturen des Gottesbildes; Grundmuster der Ethik. Erneut lassen sich mehrere Gruppierungen derartiger Studien erkennen. Sollten derartige Studien mehr als einen Autor näher betrachten, wird hier nur der jeweils speziell Aufgerufene erwähnt.

Ein erster Teilbereich umfasst das weite Feld der ‚klassisch christlichen Literatur‘. Studien zu den AutorInnen dieser Tradition enthalten grundsätzlich qua definitionem Ausführungen zur Frage nach der Bedeutung von Religion in ihrer Biographie und in ihrem Werk. An dieser Stelle können deshalb nur ausgewählte Beispiele genannt werden, von denen aus die spezielle Forschungsliteratur zu erschließen ist. Aufgeführt werden auch ausschließlich AutorInnen, zu denen eigenständige und für unsere Fragestellung relevante Buchveröffentlichungen aus den letzten 20 Jahren vorliegen. Erste Beobachtung: Drei neuere Studien untersuchen - ohne Anschluss an den theologisch-literarischen Diskurs - die Beziehung von großen Schriftstellern des 19. Jahrhunderts zur Religion: *Christian Bunnens* wendet sich 1987 dem Werk *Fritz Reuters* (1810-1874) zu; *Eckart Beutel* 2003 *Theodor Fontane* (1819-1898), um - so der Untertitel der letztgenannten Arbeit - „neuzeitliches Christentum im Beziehungsfeld von Tradition und Individuation“ zu beleuchten; *Heinrich Detering* schließlich untersuchte 1990 in einer von *Albecht Schöne* betreuten Dissertation den Problemzusammenhang von „Theodizee und Erzählverfahren“ im Werk *Wilhelm Raabes* (1831-1910). Diese Studien fallen aus dem eigentlich gesetzten Betrachtungsrahmen des vorliegenden Handbuchs heraus, sie deuten aber hin auf die aktuell ebenfalls erfolgende Ausweitung des Forschungsfeldes auch über den Zeitraum des 20. und 21. Jahrhundert hinaus. Im Folgenden zu dieser Zeitspanne: Die Nennung erfolgt in chronologischer Orientierung am Geburtsjahr der jeweiligen SchriftstellerIn:

- Zahlreiche deutlich theologisch-literarisch konzipierte Studien liegen vor zu *Gertrud von le Fort* (1876-1971), in denen Person und Werk unter un-

terschiedlichen theologischen Perspektiven beleuchtet werden: sei es in Form von Gesamtannäherungen (*H. Bach* 1976; *G. Kranz* 1976<sup>3</sup>1995; *E. Biser* 1980), unter der Fragestellung nach dem „Beitrag“ ihres Romanwerks zum „ökumenischen Gespräch“ (*R. Göllner* 1973), oder neuerdings in einer Untersuchung über die Bedeutung der „Mystik“ in ihrem Werk (*R. Goslich* 2003).

- Einige Annäherungen an *Rudolf Alexander Schröder* (1878-1962) nehmen dessen Gesamtwerk unter christlicher Perspektive in den Blick, so bei *Rudolf Wentorf* (1965), *Herbert Lölkes* (1983) oder *Marion Heide-Münnich* (1996).
- Zum lange Zeit vergessenen Werk von *Ida Friederike Görres* (1901-1971) liegt eine neue theologisch-literarische Grundeinführung vor (*M. Kleinert* 2002).
- Viel untersucht ist dagegen das Werk *Jochen Kleppers* (1903-1942), ausgespannt zwischen den drei Polen Biographie (z. B. *C. Koepcke* 1983, *D. Block* 1992), Tagebücher (*E. D. Araki* 1993) und geistlicher Lyrik.
- Ebenso umfangreich ist die Forschungsliteratur zum Werk von *Reinhold Schneider* (1903-1958). Auch hier stehen allgemeine Einführungen (*K.-W. Reddemann* 1978; *C. P. Thiede* 1980; *H. U. von Balthasar* 1991; *C. Koepcke* 1993; *C. Ensberg* 1995) neben vor allem zeitgeschichtlich und politisch orientierten Untersuchungen, die für unsere Fragestellung nicht von Belang sind.
- Erneut in einer Einzeluntersuchung wird das Werk *Edzard Schapers* (1908-1984) unter der Fragestellung der „Transparenz der Wirklichkeit“ in seinem Werk (*I. Sonderegger-Kummer* 1971) analysiert.
- Untersuchungen zu ‚christlichen Schriftstellern‘ beschränken sich keineswegs allein auf das Werk bereits verstorbener VerfasserInnen. In einer 1998 vorgelegten theologischen Dissertation werden so die „theologischen Grundlagen“ (*U. Wolitz* 1998) im Werk der Schweizer Ordensfrau *Silja Walter* (\*1919) herausgearbeitet.
- Auch das Werk des Schweizer Dichterpfarrers *Kurt Marti* (\*1921) wurde bereits gründlichen theologisch-literarischen Betrachtungen und Analysen unterzogen (*E. R. Rinke* 1990; *Ch. Mauch* 1992).
- Schließlich legte *Alex Stock* 1994 eine Untersuchung zur „poetischen Theologie“ des niederländischen Jesuiten und Lieddichters *Huub Oosterhuis* (\*1933) vor.

Die theologisch-literarischen Deutungen in Bezug auf die bislang benannten AutorInnen stehen im Kontext der Diskussion um die explizit ‚christliche Literatur‘, ein Anspruch, den die hier aufgeführten SchriftstellerInnen auch selbst an sich und ihr Schreiben gestellt haben. Ein weiterer Typus von Arbeiten zur allgemeinen Bedeutung von Religion ist nun zu nennen, in dem die

AutorInnen zwar aus christlichem Hintergrund stammen, aber nicht als ‚christliche Autoren‘ kategorisiert werden wollten und können: Zum Teil verstehen sie sich durchaus als vom Christentum geprägte und sich mit ihm auseinandersetzende SchriftstellerInnen, ihr Schreiben vollzieht sich aber abgelöst von dieser Bindung. Ein anderer Teil hat sich von den christlichen Wurzeln weitgehend oder vollkommen losgesagt. Auch versteht sich die literaturwissenschaftliche Rezeption dieser Autoren keineswegs als Beitrag zur Diskussion um ‚christliche Literatur‘.

- Das Werk *Stefan Georges* (1868-1933) zählt zu den umstrittensten literarischen Entwürfen aus der Zeit um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. In seiner - in zwei Teilen publizierten - Habilitationsschrift ordnet *Wolfgang Braungart* das Werk Georges im Kontext des „Ästhetischen Katholizismus“ als Idealfall zur Veranschaulichung der spannungsgeladenen Wechselbeziehung von „Ritual und Literatur“ (vgl. *W. Braungart* 1996; 1997).
- In einer gründlichen Untersuchung, in welcher „Todeserfahrungen“, „Jesusbild“ und die „Frage nach Gott“ eigens thematisiert und in den Gesamtkontext der Frage nach „Religiosität und Literatur“ eingeordnet werden, untersucht *Ulrike Suhr* in ihrer evangelisch-theologischen Dissertation von 1992 Leben und Werk von *Marie Luise Kaschnitz* (1901-1974).
- Die nächste hier zu nennende Autorin ist *Luise Rinser* (1911-2002). Die christlichen Spuren in ihren Werk wurden vielfach untersucht, etwa unter dem Schlagwort der „Utopie Hoffnung“ (*G. Gill* 1991), unter der Frage nach Schuld und Schuldüberwindung (*Th. Lothar* 1991), oder als Suchbewegung „zur mystischen Religiosität“ (*S. Polat* 2001).
- In einer germanistischen Dissertation von 1992 untersuchte *Reinhard Kiefer* - zugleich Literaturwissenschaftler und evangelischer Theologe - das Werk des westfälischen Lyrikers *Ernst Meister* (1911-1979) unter der Fragestellung der „negativen Theologie“.
- Eine gründliche Untersuchung zur Rolle von Religion, zur Bedeutung der Bibel und zum Gottesbild im Werk der Österreicherin *Christine Lavant* (1915-1973) steht trotz einzelner Vorarbeiten und überaus herausfordernden Texten noch aus. 1998 veröffentlichte die katholische Theologin *Veronika Schlör* eine Dissertation, die ihr Material zwar aus dem Bereich der lavantschen Lyrik nimmt, die sich jedoch primär der „Hermeneutik der Mimesis“ (*V. Schlör* 1998) widmet und die Gedichte eher als Veranschaulichung der theoretischen Hypothese präsentiert.
- Dass sich auch in den Romanen und Gedichten *Johannes Bobrowskis* (1917-1965) zahlreiche Anspielungen und kreative Transformationen biblisch-christlichen Erbes finden, ist schon früh erkannt und in Einzel-

aufsätzen dargestellt worden. Die einzige größere Monographie zu diesem Thema legte *Alex Stock* 1991 vor.

- Schier unüberschaubar ist die Literatur, die sich mit Religion, Kirche und der Gottesfrage im Werk des Literaturnobelpreisträgers *Heinrich Böll* (1917-1985) befasst. Bereits erwähnt wurden Studien zum spezifischen Gebrauch der Bibel im Werk Bölls. Auf eine spezifisch moraltheologisch orientierte Untersuchung wird später verwiesen. Andere Studien rücken die Konfrontation von „Urchristentum und Wohlstandsgesellschaft“ (*E. Lenhardt* 1984) ins Zentrum, untersuchen allgemein „religiöse und gesellschaftliche Motive im Romanwerk“ (*G. Wirth* 1969/1987), verweisen grundlegend auf die „Verbindung von Frömmigkeit und Weltverantwortung“ (*M. Nielen* 1987, S. 127) bei Heinrich Böll, deuten Literatur im Blick auf Bölls Werk als „Theologieersatz“ (*St. Güstrau* 1990; vgl. *G. Schwikart* 1996) oder untersuchen kritisch-konstruktiv das Kirchenbild Bölls im Vergleich mit der amtskirchlich propagierten Ekklesiologie (*M. Helm* 2005). Insgesamt wird in all diesen Studien die außerordentliche „literarisch-theologische Wirkkraft Heinrich Bölls“ (vgl. *G. Langenhorst* 2002) deutlich.
- Ein Wanderer zwischen den Welten von Literatur, Literaturkritik, Rhetorik, Kulturmanagement und Theologie ist *Walter Jens* (\*1923). Als Mitorganisator des „Tübinger Kongresses zu Theologie und Literatur“ (1984) sowie in den oben genannten Dialogvorlesungen mit *Hans Küng* und in vielen weiteren Publikationen zum Thema ist Jens zudem als eine treibende Kraft der Begegnung dieser beiden Bereiche hervorgetreten. *Karl-Josef Kuschel* legte anlässlich des achtzigsten Geburtstags von Jens, dem „Literat und Protestant“ (*K-J. Kuschel* 2003), eine Gesamtchau dessen Werkes vor.
- Bei einem Namen muss eine eklatante Fehlmeldung angezeigt werden, ausgerechnet bei dem deutschsprachigen Literaturnobelpreisträger *Günter Grass* (\*1927). Dass Grass vom Danziger Katholizismus entscheidend geprägt war, dass diese Prägung in seinem Werk wirkmächtige Spuren hinterlassen hat, wurde schon in den biblisch-theologischen Ausführungen zu Jesus, Maria oder zum Apokalypse-Motiv angedeutet und wird uns im Kontext der Untersuchungen zur Theodizeefrage (vgl. *R. Ammicht-Quinn* 1992) wieder begegnen. Eine umfassende Untersuchung zur Frage nach Religion im Werk von Grass steht dennoch weiterhin aus, auch wenn *Volker Neuhaus* - einer der profiliertesten Grass-Kenner und neben seiner Tätigkeit als Literaturwissenschaftler auch ausgebildet als evangelischer Theologe - Überlegungen über „das christliche Erbe bei Günter Grass“ (*V. Neuhaus* 1988) immer wieder in Essays behandelt.
- In einer kleinen Studie von 2003 beleuchtet *Reinhard Kiefer* - bereits hervorgetreten als theologisch-literarischer Deuter des Werkes von Ernst

Meister - das lyrische Werk von *Paul Wühr* (\*1927) unter theologischer Perspektive.

- Das sperrige und facettenreiche Werk *Thomas Bernhards* (1931-1989) wurde vielfach untersucht, immer wieder auch mit Seitenblicken auf religiöse und theologische Fragestellungen. In theologischer Gesamtschau wurden bislang nur sein Proasawerk und seine Lyrik näher beleuchtet. *Rainer Heplers* kleine Arbeit von 1997 über „die Gottesfrage im Prosa-werk“ erliegt dabei bei aller Vorsicht der Tendenz zur Vereinnahmung. Die umfassende Studie von *Susanne Gillmayr-Bucher* konzentriert sich hingegen unter stark exegetischer Perspektive ausschließlich auf „Die Psalmen im Spiegel der Lyrik Thomas Bernhards“.
- Im Jahr 2000 legte der österreichische Theologe *Gerald Rauscher* eine erste Einführung zum Werk *Rolf Hochhuths* (\*1931) aus theologisch-literarischer Perspektive vor. Die Werkdeutungen „über Schöpfer, Schöpfung und Geschöpf“ im Werk des Dramatikers werden durch die Wiedergabe eines Gespräches mit dem Autor über diese Themen abgerundet.
- Schließlich erscheint 2005 ein Sammelband, in dem das theologisch-literarisch herausfordernde erzählerische Werk *Patrick Roth's* (\*1953) in dem Spannungsbogen zwischen den filmischen Anregungen Hollywoods und den motivischen Anklängen an die Bibel in multiperspektivischen Zugängen beleuchtet wird (*G. Langenhorst* 2005).

### 1.3. Annäherungen an SchriftstellerInnen jüdischer Provenienz

Was oben zu den explizit ‚christlichen SchriftstellerInnen‘ beobachtet wurde, trifft nun in einem dritten Blick auf allgemein ausgerichtete Studien zur Frage nach Religion im Werk von SchriftstellerInnen des 20. Jahrhunderts auch auf die Traditionslinie der ‚deutsch-jüdischen DichterInnen‘ zu: Angesichts des künstlerischen Selbstverständnisses, des zeitgeschichtlichen Kontextes und der sich daraus ergebenden inhaltlich wie formalen Ausrichtung der Literatur in dieser Tradition kann keine literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit diesen AutorInnen auf Ausführungen zum Themenfeld von Religion verzichten. Erneut kann hier deshalb nur exemplarisch auf solche Studien verwiesen werden, die sich in besonderer Weise der theologisch-literarischen Fragestellung widmen, die relevante AutorInnen behandeln und Wesentliches zu der Diskussion der letzten 20 Jahre beitragen. Zu ergänzen wären - in Einzelkapiteln oder Aufsätzen etwa aus den oben genannten Sammelwerken immer wieder beschriebene - Ausführungen zum Verhältnis von Religion und Literatur im Blick auf weitere AutorInnen wie *Arthur Schnitzler*, *Elsa Lasker-Schüler*, *Karl Wolfskehl*, *Jakob Wassermann*, *Karl Kraus*, *Max Brod*, *Lion Feuchtwanger*, *Kurt Tucholsky*, *Ernst Toller*, *Elias Canetti*, *Rose Aus-*

*länder, Ivan Goll oder Stefan Zweig*. Wie zuvor, so gehen wir auch im Folgenden chronologisch vor, orientiert an den Geburtsjahren der aufgerufenen SchriftstellerInnen.

- Gleich der erste der hier aufzuführenden Autoren, *Alfred Döblin* (1878-1957), erscheint als theologisch-literarischer Problemfall. Denn wie lässt sich der religiöse Weg des jüdischen Arztes bis hin zu seiner Konversion zum Katholizismus im Jahre 1941 und seines religiösen Bekenntnisbuches „Der unsterbliche Mensch“ von 1946 nachzeichnen und dabei beiden Religionen - Judentum und Christentum - gerecht werden? Fast alle literaturwissenschaftlichen Abhandlungen behandeln die Wendung zum Christentum als psychopathischen Unfall, erklärlich nur dadurch, dass Döblin „in diesen Jahren der Isolation (...) den Zwiespalt seines Denkens und Empfindens durch den förmlichen Eintritt in die katholische Kirche“ (*K. Schröter* 1978, S. 126) habe auszugleichen versucht. In christlich-literarischen Darstellungen ist umgekehrt die Gefahr einer Überbetonung des Religiösen groß, so etwa in *Monique Weyembergh-Boussarts* Döblin-Studie von 1970 über dessen „Religiosität in Persönlichkeit und Werk“. Der „Kernpunkt von Döblins Denken und Schaffen sei „wohl das Religiöse“ gewesen, von „Anfang an wurde der Schriftsteller dadurch angezogen“, weil der „Kern seines Wesens (...) tief mystisch gewesen zu sein“ (*M. Weyembergh-Boussart* 1970, S. 373) scheint. *Dorothee Sölle* überwindet diese doppelseitige Schwierigkeit in ihrer Habilitationsschrift „Realisation“, indem sie Döblins Schreiben ohne falsche Scheu im Rahmen ihrer Gesamtheorie als eines ihrer Hauptzeugnisse und so als literarische „Einübung ins Christentum“ präsentiert (vgl. *D. Sölle* 1973, S. 281-367; *dies.*, 1996, S. 86-154). Erst 1999 war es jedoch offensichtlich möglich, eine unvoreingenommene und detaillierte biographisch wie literarisch orientierte Nachzeichnung von Döblins „Weg zum Christentum“ als „Weg eines verunsicherten Subjekts, das schließlich im christlichen Glauben seinen Orientierungspunkt findet“ (*F. Emde* 1999, S. 383) nachzuzeichnen.
- Ähnlich umstritten, wenn auch aus anderen Gründen, ist die Frage nach Religion im Werk *Franz Kafkas* (1883-1924). *Max Brod*, Freund und Herausgeber der Werke Kafkas, hatte eine religiöse Deutung vorgegeben. Dieser Zugang wird heute kritischer gesehen, vor allem, weil jede einlinige und einseitig identifikatorische Interpretation überhaupt in Frage gestellt wird. *Wiebrecht Ries* hatte 1977 eine „religionsphilosophische Studie über Franz Kafka“ unter dem Titel „Transzendenz als Terror“ vorgelegt. *Julius H. Schoeps* veröffentlichte 1985 den Briefwechsel Max Brods und Hans-Joachim Schoeps um die Frage der Legitimität einer einseitig religiösen Interpretation Kafkas. *Karl Erich Grözinger* gab mit *Stéphane Mosès* und *Hans Dieter Zimmermann* 1987 einen Sammelband

zur Frage nach Kafka und dem Judentum heraus im Bewusstsein, dass „die Kafka-Interpreten“ vielfach zwar wissen, „dass Kafka Jude war“, ohne sich freilich „der Tragweite dieses Jude-Seins für Leben und Werk des Dichters“ (*K. E. Grözinger* u. a. 1987, S. 7) bewusst zu sein. Grözinger ließ diesem Sammelband 1992 eine Spezialstudie über „Kafka und die Kabbala“ folgen, die 2003 in überarbeiteter Neuauflage herausgegeben wurde. Hier werden erstmals Kafkas hebräische und jiddische Quellen ausführlich dargestellt, so dass Kafkas enge Beheimatung im Judentum neu deutlich wird. 2002 erschien schließlich eine detaillierte Untersuchung über Kafkas Bibellektüre und deren Einfluss auf sein Werk (*B. Rohde* 2002). Die grundlegende Frage nach Kafkas Beziehung zur Religion wurde davor und danach in weiteren Studien aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet (vgl. etwa *J. Hubbert* 1995, *W. Klaghofer* 2000, *B. Hawkins* 2003). Diese Diskussion wird sicherlich weiter gehen.

- In der literaturwissenschaftlichen Auseinandersetzung um *Arnold Zweig* (1887-1962) kommt der Frage nach der Stellung zum Judentum eher ein untergeordneter Rang zu. Ein internationales Kolloquium anlässlich des einhundertsten Geburtstags nahm die explizite Auseinandersetzung mit „der jüdischen Komponente in Zweigs Werk und Leben“ (*D. R. Midgley* u.a. 1989, S. 6) mit auf. In einer ersten systematischen Annäherung beleuchtet *Eva Raffel* die spezifische Beziehung Zweigs zum Ostjudentum (*E. Raffel* 2002).
- Die Annäherung an die Frage nach Religion in Leben und Werk *Franz Werfels* (1890-1945) erweist sich als ähnlich heikel wie bei *Alfred Döblin*. Auch *Werfel* ist zumindest geistig ein Wanderer zwischen Judentum und Christentum, auch wenn er sich - anders als *Döblin* - wohl nie taufen ließ. In Darstellungen der 50er und 60er Jahre konnte er so kurzerhand unter der Kategorie der „christlichen Dichtung“ subsumiert werden (vgl. etwa *H. Friedmann/O. Mann* 1955; *G. Kranz* 1961). Es könne „kein Zweifel sein, dass er ein christlicher Dichter ist“ (*H. von Arnim* 1961, S. 134), zumindest befinde er sich „im Vorraum der christlichen Welt“ (*W. Grenzmann* 1950, S. 306). Die neuere literarisch-theologische Forschung versucht vorsichtiger, den genauen Ort zwischen den Religionen, literarisch bestimmt durch die Spannweite zwischen dem „*Jeremia*“-Roman (1937) und dem „*Lied von Bernadette*“ (1941) zu bestimmen. *Frank Joachim Eggers* umschreibt die Position in seiner 1996 erschienenen Annäherung an Religion im Werk *Werfels* im Kontext der Modernitätskritik wie folgt: „Aus Juden wurden Katholiken, auch wenn sie sich (...) nicht taufen ließen.“ (*F. J. Eggers* 1996, S. 11). Trotz der „Gratstellung zwischen Christen- und Judentum“ habe sich *Werfel* „katholischen Glaubensinhalten verpflichtet“ (ebd., S. 279) gefühlt. In einer zwei Jahre später veröffentlichten Dissertation vermeidet *Volker Hartmann* derart ein-

deutige Aussagen. Da er „Religiosität als Intertextualität“ bestimmt, konzentriert er seine „Studien zum Problem der literarischen Typologie im Werk Franz Werfels auf die vielschichtigen Text-zu-Text-Beziehungen, die sich biographischer Verknüpfung und deshalb derart klarer Zuordnung verweigern. Werfel habe stets „Fürsprecher (...) unter theologisch geschulten Lesern gefunden“ (V. Hartmann 1998, S. 28f.), das liege unter anderem an der „besonders auffälligen Bezugnahme auf Texte der jüdisch-christlichen Überlieferung“: motivisch, stilistisch, oft aber ganz direkt „schon im Titel auf biblische Gestalten und Geschichten“ (ebd., S. 36) verweisend. Ziel dieser Arbeit ist der Versuch „die interpretative Leistungsfähigkeit verschiedener Typologie-Konzepte“ im Blick auf die „Vielzahl und Vielgestaltigkeit“ (ebd., S. 36f.) der biblisch-religiösen Verweise im Werk Werfels zu überprüfen. Ohne Auseinandersetzung mit diesen germanistischen Studien - entsprechend ohne wissenschaftliche Anschlusswilligkeit - zeichnet der Fundamentaltheologe *Wolfgang Klaghofer* 2000 noch einmal den lebens- und werkgeschichtlichen Weg Werfels unter den Kategorien der Gottesverdunkelung und des Exodus nach.

- Zur Frage nach dem Stellenwert der Religion im Werk von *Nelly Sachs* (1891-1970) liegen zahlreiche Untersuchungen vor. Die meisten konzentrieren sich auf die spezifische Art der Bibelrezeption, wurden deshalb im Kontext dieser Thematik bereits benannt und werden hier nicht wiederholt. Andere Schwerpunktsetzungen: *Ulrich Klingmann* legte 1980 eine erste allgemein-grundsätzliche Annäherung an den Fragekomplex von „Religion und Religiosität in der Lyrik von Nelly Sachs“ vor. *Beate Sowa-Bettecken* beleuchtete 1992 unter dem programmatischen Schlagwort einer „Sprache der Hinterlassenschaft“ die „jüdisch-christliche Überlieferung in der Lyrik von Nelly Sachs“. *Claudia Beil* setzte den Schwerpunkt ihrer 1991 erschienenen Untersuchung unter dem Titel „Sprache als Heimat“ auf die Frage nach „Jüdischer Tradition und Exilerfahrung in der Lyrik von Nelly Sachs“. In einer englischsprachigen Untersuchung bindet *Ursula Rudnik* 1995 das Werk von Nelly Sachs an die allgemeine Diskussion um die Möglichkeit religiöser Metaphern und der Rede von Gott nach der Shoah im Bereich von Literatur an, ähnlich wie *Annette Jael Lehmann* 1999. *Ruth Kranz-Löber* ergänzt diese Arbeiten 2001 um eine grundsätzliche Untersuchung zur Frage nach der „Shoah in der Lyrik von Nelly Sachs“. Einen eigenständigen Zugang beleuchtet *Johanna Kuric* in der 1999 erschienenen Dissertation „Das Denken der Alterität in der Lyrik von Nelly Sachs“, in welcher das Werk der Dichterin unter der hermeneutischen Perspektive der Philosophie von *Emmanuel Levinas* betrachtet wird. *Erika Schweizer* stellt schließlich in einem „theologischen Diskurs“ das Werk von Nelly Sachs in eine „geist-

liche Geschwisterschaft“ zum Werk von *Simone Weil* (*E. Schweizer* 2005).

- Mit *Joseph Roth* (1894–1939) kommt noch einmal ein ganz anderer jüdischer Schriftsteller in den Blick, für den die Shoah durch seinen frühen Tod nicht zum literarischen Hauptthema wurde. Er gehört im Gegenteil wie *Döblin* und *Werfel* zu jenen Autoren, deren Leben und Werk zwischen Katholizismus und Judentum ausgespannt war. In einer für diese Thematik frühen Dissertation führt *Hansotto Ausserhofer* 1970 die Fragen über „Joseph Roth und das Judentum“ als „Beitrag zum Verständnis der deutsch-jüdischen Symbiose im 20. Jahrhundert“ in die Diskussion ein. Als bei Roth exemplarisch aufgezeigte spezifische Merkmale der von Juden dieser Epoche verfassten Literatur arbeitet er die drei Motive „Einsamkeit“ als „schuldig-schuldlose Isolation“ (*H. Ausserhofer* 1970, S. 316), „Ruhelosigkeit“ als das „ahasverische Element“ (ebd., 322) und den „Botengang“ als „charakteristischer Sendungsauftrag“ (ebd., S. 329) heraus. Gegen die in der Forschungsliteratur der Folgejahre vorherrschende Tendenz, die religiöse Thematik im Werk Roths herunterzuspielen, hat vor allem die 1984 erschienene Arbeit von *Esther Steinmann* „Von der Würde des Unscheinbaren“ neue Akzente gesetzt: Hier wird betont, dass das Werk Roths sich durch „eine grundsätzliche religiöse Disponiertheit“ (*E. Steinmann* 1984, S. 8; vgl. *A. Hammer* 2004, S. 103–154) auszeichnet. Zwei bereits im Kontext anderer Autoren benannte neuere Untersuchungen präzisieren diese Ausführungen. Während *Frank Joachim Eggert* (1996) in „Ich bin ein Katholik mit jüdischem Gehirn“. Modernitätskritik und Religion bei Joseph Roth“ die Ausführungen Steinmanns um die Auseinandersetzungen Roths mit dem Katholizismus erweitert, wendet sich *Eva Raffel* (2002) dem spezifischen Verhältnis Roths zum Ostjudentum zu.
- In Aufsätzen liegen mehrere theologisch-literarische Deutungen des Werks von *Hilde Domin* (\*1912) vor. Eigenständige und umfangreiche Untersuchungen finden sich - in Ansätzen - in dem Zugangsband zu Person und Werk von *Birgit Lermen* und *Michael Braun* (1997). *Stefanie Lehr-Rosenbergs* pastoraltheologische Habilitationsschrift „'Ich setzte den Fuß in die Luft, und sie trug'. Umgang mit Fremde und Heimat in Gedichten Hilde Domins“ (2003) schließt weder an den theologisch-literarischen Diskurs an, noch greift sie den literaturwissenschaftlichen Forschungsstand auf. Der Zugang zum Themenfeld „Fremde und Heimat“ wird hier an exemplarischen Gedichten zwar gründlich erschlossen, eine grundlegende Studie aus theologisch-literarischer Sicht über Hilde Domin liegt jedoch noch nicht vor.
- Auf die zwei Studien zum „Ahaser“-Roman *Stefan Heyms* (1913–2001) wurde bereits im Kontext des Kapitels zu Bibel und Literatur verwiesen.

2002 veröffentlichte *Hermann Gellermann* eine zusammenfassende Studie zur Frage nach Religion im Werk Heyms, in der vor allem die „Zusammenhänge und Probleme“ von „Judentum und Sozialismus (...) in Literatur und Gesellschaft“ untersucht werden.

- In der 2002 erschienenen theologischen Dissertation „Von der humanisierenden Kraft des Scheiterns“ wird erstmals das Gesamtwerk von *George Tabori* (\*1914) unter theologisch-literarischer Perspektive beleuchtet. *Stefan Scholz* stellt Tabori hier als „Fremdprophet in postmoderner Zeit“ vor.
- Der letzte der hier aufgeführten jüdischen Autoren ist gleichzeitig der am meisten untersuchte: *Paul Celan* (1920-1970). Schon im Bereich ‚Bibel und Literatur‘, etwa im Blick auf die Psalmen, wurden immer wieder Studien genannt, in denen Texte von Celan analysiert werden. Zahlreiche weitere Untersuchungen und ungezählte Aufsätze beleuchten sein differenziertes Verhältnis zum Judentum. Nur spezifisch dieser Frage gewidmete Arbeiten können hier genannt werden, die Grundthematik wird in jedem Celan-Buch thematisiert. Zwei bereits im Blick auf andere AutorInnen genannte Studien betrachten zusätzlich das Werk Celans: *Beate Sowa-Bettecken* in „Sprache der Hinterlassenschaft“ neben Nelly Sachs (1992); *Beth Hawkins* in „Reluctant theologians“ neben Franz Kafka (2003). Eine der ersten grundlegenden theologisch-literarischen Einzelstudien überhaupt legte 1979 *Heinz Michael Krämer* vor. „Eine Sprache des Leidens. Zur Lyrik von Paul Celan“ kann so als früher Meilenstein der theologisch-literarischen Betrachtung allgemein und der Annäherung an Celan im Speziellen gelten. 1997 veröffentlichte *Lydia Koelle* einen der außergewöhnlichsten Beiträge zur Celan-Forschung. In der theologischen Dissertation „Paul Celans pneumatisches Judentum. Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Shoah“ konzentriert sie sich vor allem auf Celans späte Auseinandersetzung mit dem Judentum anlässlich einer Israelreise 1969. Im Jahr 2000 erschienen zwei unmittelbar theologische Celan-Deutungen aus christlicher Perspektive. *Albrecht Schöne* deutet in der kleinen, programmatisch betitelten Schrift „Dichtung als verborgene Theologie“ das Einzelgedicht „Einem, der vor der Tür stand“ im Kontext des Gesamtwerks. *Jan-Heiner Tück* schließlich stellt in „Gelobt seist du Niemand“ Gesamtzüge aus Celans Dichtung als „theologische Provokation“ vor.

## 2. Dogmatik/Fundamentaltheologie und Literatur

Das thematische Frageinteresse im spezifischen Dialogfeld von dogmatisch-fundamentaltheologischer Theologie und Literatur konzentriert sich bislang auf wenige spezielle Einzelaspekte. Zunächst findet sich in zahlreichen Ar-

beiten, die im Geist des Dialog-Paradigmas der 70er Jahre konzipiert sind, eine Appellstruktur, die auf systematisch-theologische Konsequenzen aus dem zuvor aufgezeigten Befund abzielt, ohne diesen Appell selbst einzulösen. Aus der Beachtung literarischer Texte werden Schlussfolgerungen für den Umgang mit Sprache, Wirklichkeitsdeutungen und theologischen Denkmodellen eingefordert. Gerade in diesem Grundzug realisiert sich offenbar der ‚dialogische‘ Charakter der Begegnung von Literatur und Theologie.

*Karl-Josef Kuschel* demonstriert dies idealtypisch in seinem Buch „Im Spiegel der Dichter“ (1997). Am Ende der drei Großkapitel über das Menschenbild, das Gottesbild und das Bild Jesu in der Literatur werden Konsequenzen für das jeweilige theologische Denken und Reden formuliert als „Umriss einer Poetik des Menschen“, „Umriss einer Theopoetik“ und „Umriss einer Christopoetik“. Das Ernstnehmen und Hören auf die zuvor präsentierten literarischen Texte wird hier - beispielsweise - verstanden als Blick auf „Marksteine einer zu entwerfenden Theopoetik, d. h. einer heutigem Sprach- und Zeitbewusstsein adäquaten Stillehre angemessenen Redens von Gott“ (*K.-J. Kuschel* 1997, S. 280). Über den bloßen Appell hinaus wird hier versucht, umrisshaft die jeweils möglichen Konsequenzen für die Theologie anzudeuten. Ähnliche Grundmuster finden sich in zahlreichen theologisch verorteten Beiträgen.

Im Jahr 2004 wurde - nach langem ‚Schweigen‘ - ein neuer grundlegender evangelisch beheimateter Ansatz über ‚Theologie und Literatur‘ aus systematisch-theologischer Perspektive vorgelegt. *Jan Bauke-Rüegg* entwickelt in „Theologische Poetik und literarische Theologie?“ eine grundsätzlich angelegte, historisch und hermeneutisch orientierte Sichtung dieses Spannungsverhältnisses, um den von ihm vorgeschlagenen theologischen Umgang mit literarischen Texten in drei großen Untersuchungen zu überprüfen: In bewusst internationaler Ausrichtung beleuchtet er Romane des schwedischen Schriftstellers *Lars Gustafsson*, des Nordamerikaners *John Updike*, sowie die Trilogie der „Versuche“ des Österreicherers *Peter Handke*. Verbunden sind diese drei dadurch, dass sie „alle keine Scheu vor theologischen Aussagen“ (*J. Bauke-Rüegg* 2004, S. 257) haben.

Bauke-Rüegg legt - so die eigene Zielangabe - ein „engagiertes und strikte aus der theologischen Perspektive heraus konzipiertes Plädoyer für den möglichen theologischen Erkenntnisgewinn des Umgang mit literarischen Texten“ (ebd., S. XI) vor. In einem umfassenden Zugang zur Thematik unterzieht er zunächst das bisherige Forschungsfeld einer Generalkritik, die sich freilich häufig auf ausgesuchte Punkte bezieht, sehr verschiedenartige Ansätze undifferenziert nebeneinander stellt, vor allem den langsamen Entstehungsprozess der Disziplin von Theologie und Literatur und ihre Entwicklungsstufen nicht genügend berücksichtigt. Völlig zu Recht moniert er dabei „terminologische Unschärfen im Spannungsfeld ‚Theologie und Literatur‘“ (ebd., S. 25), ein

Feld, das sich ihm als „Unschärferelation“ darbietet und so eigene „Orientierungsversuche“ (ebd., S. 43) provoziert, die als „eine Art theologische Prolegomena für künftige transdisziplinäre Arbeiten im Spannungsfeld ,Theologie und Literatur““ (ebd., S. 68) dienen sollen.

In einem breiten Bogen von der Antike bis zur Gegenwart zeichnet Bauke-Rüegg so die Geschichte des Verhältnisses von Glauben und Literatur, dann auch von Theologie und Literatur nach. Um dem Dilemma der bisherigen Arbeiten auf diesem Bereich zu entgehen, gibt er vor, sich „zunächst einmal ohne theologische Hinterabsichten auf die literarischen Texte einzulassen und sie in ihrer Autonomie wahr- und zur Kenntnis nehmen und interpretierend zu verstehen“ zu suchen (ebd., S. 262). Die gründlichen Werkporträts münden schließlich ein in einen „Konstruktionsversuch“ zu „einem möglichen theologischen Umgang mit literarischen Texten“ (S. 557), dessen Eigenprofil angesichts der Pauschalkritiken im Hinführungsteil freilich wenig konturiert bleibt und keineswegs so innovativ wirkt, wie es der Anschein vorgibt. Zunächst weist Bauke-Rüegg auf die „Wirklichkeit als gemeinsamer Horizont von Theologie und Literatur“ (ebd., S. 558), in dem der Schriftsteller die Rolle als „Fachmann für Wahrnehmung und sprachlichen Ausdruck“ (ebd., S. 567) einnimmt. Im zweiten Schritt verweist er auf Literatur als „das Andere der Theologie“ (ebd., S. 570), das sich durch unbedingt zu beachtende Autonomie, Offenheit und Mehrdeutigkeit auszeichnet. Schließlich verweist er auf die „andere ‚Theologie‘ der Dichter“, auf dem „Weg von der Wirklichkeit der Welt zu ihren Möglichkeiten“ (ebd., S. 581). Überraschenderweise endet das Buch mit dem zuvor so vehement in Frage gestellten Modell des Dialogs: „Theologie und Literatur sind für ihren je eigenen Vollzug und mit all ihren signifikanten und keineswegs voreilig aufzuhebenden Differenzen wechselseitig aufeinander und auf den offenen Dialog miteinander angewiesen.“(ebd., S. 596). Bei aller möglichen Kritik an einzelnen Darstellungen und Wertungen sowie Rückfragen in Bezug auf den letztlich bleibenden hermeneutischen Ertrag: Mit dieser Studie legt Bauke-Rüegg einen wesentlichen Baustein zum theologisch-literarischen Diskurs vor, der die bisherigen Beiträge sichtet, gewichtet, eigene Ansätze entwirft und kreativ auf drei bislang eher wenig betrachtete Autoren bezieht.

Neben derartige grundsätzliche Studien über das Verhältnis von systematischer Theologie und Literatur, die stets Formulierungen von Herausforderungen und erst noch einzulösenden Erwartungen an den ‚Dialogpartner‘ Theologie enthalten, finden sich einzelne Arbeiten, die systematisch-theologische Einzelfragen ins Zentrum stellen.

## 2.1. Gott in der Literatur

In seiner 1985 erschienenen ersten Durchsicht über „Gottesbilder - Menschenbilder“ in der Literatur stellte *Karl-Josef Kuschel* mit Verwunderung fest: „Eine umfassende monographische Darstellung der Gottesthematik in der Literatur nach 1945 fehlt immer noch“ (*K.-J. Kuschel* 1985b, S. 94). Dieser Befund gilt bis heute. Neben zahlreichen, jeweils ihre Texte eher zufällig auswählenden Einzelaufsätzen und un- oder schmalkommentierten Textsammlungen (vgl. z. B. *D. Block* 1972; *K.-J. Kuschel* 1985c; *F. W. Niehl* 1988; *K. Vellguth* 2001; *K. Seehafer* 2001; *J. Sixel* 2003) fehlt eine - möglicherweise in Monographieform gar nicht leistbare - gründliche Aufarbeitung zur Frage nach Gott in der Literatur des 20. Jahrhunderts. *Johannes Klein* versuchte 1974 mit geringer Resonanz den „Kampf um Gott“ als untergründiges Grundmotiv der deutschen Dichtung nachzuweisen. In *Elisabeth Frenzel*s grundlegendem Kompendium über „Motive der Weltliteratur“ wird die Frage nach Gott dagegen unter den zwei Stichworten „Gott auf Erdenbesuch“ und „Gottesurteil“ (*E. Frenzel* 1999, S. 284-311) abgehandelt, ohne jedoch auf neuere Untersuchungen zu diesen spezifischen Motivgeschichten verweisen zu können. So wird vielleicht allein im Mosaik mehrerer einzelner Annäherungen an das umfassende Themenfeld das mögliche Profil eines solchen Unternehmens deutlich.

Wie schwer sich die Systematische Theologie mit den Annäherungen an die Gottesthematik in der modernen Literatur tut, wird eindrücklich deutlich in einem Buch des evangelischen Theologen *Horst G. Pöhlmann* aus dem Jahre 1970 mit dem Titel „Anmerkungen eines Theologen zur modernen Dichtung“. Was kennzeichnet für ihn das Ergebnis seiner Sichtung?

„Zweifellos wird in den nichtchristlichen Interpretationen des göttlichen Namens das Begriffsvehikel Gott all zu oft vor den Karren einer Philosophie gespannt oder zum Grenzwort für alles Unbegreifliche vernutzt. Viel ideologischer Quark wird in die Vokabel Gott gestopft. Gott scheint oft nur noch die Verabsolutierung eigener Süchte und Sehnsüchte zu sein, ein Zauberwort, das Lieblingsgedanken bannen soll, ein religiöser Gebrauchsartikel, der mit allerlei Gefühlswerten und Seelenauswürfen behängt wird. Und vielleicht ist die Vokabel Gott oft nicht einmal mehr gut genug zur ideologischen Herrgott-schnitzerei, wenn sie abgegriffen wird zur bloßen Arbeitshypothese, zum Prunkwort, zum Schockwort oder Wirkwort, zur Phrase und Pose, zum frechmanipulierten Begriffsbesteck. Gott scheint in der modernen Dichtung Kittbrösel für alles und nichts zu sein.“ (*H. G. Pöhlmann* 1970, S. 19)

Wie viel aufgebauschte Rhetorik, die nicht einmal selbstkritisch den eigenen Sprachgebrauch reflektiert! Keine Spur von Verständnis für die Eigengesetzlichkeiten der Kunst, die nur über Formanalysen erschließbar wird. Und keine Überraschung, dass diese „Anmerkungen eines Theologen“ in einer gänz-

lich unkritischen Selbstbestätigung orthodoxer Binnenauslegung dessen enden, was ‚die Theologie‘ immer schon wusste. Aburteilung der Literatur von Seiten der (selbstherrlichen) Theologie - diese Tradition muss im Rahmen der Verhältnisbestimmung als Beispiel für das Weiterleben des Konfrontationsmodells benannt werden. Dass es umgekehrt Aburteilungen der Theologie(n), der Kirche(n) und Religion(en) von Seiten der Literatur gab, soll dabei nicht verschwiegen werden...

Ein - abgesehen von einzelnen Aufsätzen (vgl. z. B. *W. Binder* 1971; *J. Kopperschmidt* 1973) - erster systematischer Problemaufriss im Kontext einer tatsächlichen Begegnung von ‚Literatur und Theologie‘ wurde im Jahr 1976 von den Österreichern *Gottfried Bachl* und *Helmut Schink* veröffentlicht: „Gott in der Literatur“. Sie versammeln acht Aufsätze, die aus breit gespannter Perspektive Spuren des Religiösen in der Literatur und deren Stellenwert ausloten. Von zentraler Bedeutung ist dabei vor allem der Eröffnungsaufsatz von *Eugen Biser*, in dem die Frage nach „Literatur als theologischer Erkenntnisquelle“ reflektiert wird, getragen vom Appell, die Dichtung theologisch wahr- und ernstzunehmen. Gerade auch aus der „ungleich härteren Sprache der Gegenwartsdichtung“ spreche „eine Stimme, der sich die Theologie nur um den Preis der Aktualität und Lebensnähe verschließen könnte“ (*E. Biser* 1976, S. 33).

Der Schweizer Franziskaner *Josef Imbach* hatte schon ein Jahr vorher eine kommentierte Textsammlung über „Gott in der Gegenwartsliteratur“ veröffentlicht - freilich auf Italienisch. 1992 folgte eine konzeptionell vergleichbare, inhaltlich stark aktualisierte Text/Kommentar-Version auf Deutsch unter dem Titel „Sehnsucht nach dem verlorenen Gott“. Ganz ähnlich wie in *Magda Mottés* - auch im Titel benachbartem - Buch „Auf der Suche nach dem verlorenen Gott“ (1996) werden hier breit angelegte Untersuchungen im theologisch-literarischen Feld unter einem bündelnden Titel subsumiert, ohne dass letztlich klare Deutungslinien bezüglich des Buchtitels herausgearbeitet würden. Dieser Befund betrifft auch das ebenfalls 1996 von *Paul Konrad Kurz* veröffentlichte Buch unter dem vielversprechenden Titel „Gott in der modernen Literatur“. Wie die beiden zuvor genannten Werke ist es jedoch gerade nicht als strukturierter Überblick konzipiert, sondern eher als weitgehend eklektische Sammlung einzelner, innerlich nur wenig verbundener - als Einzelbeiträge lesenswerter - ‚Essays zur Gottesfrage in der erzählenden Literatur‘. Es dient dem Nachweis, dass Gott „von jeder Generation neu zu entdecken, sprachlich zu vergegenwärtigen“ (*P. K. Kurz* 2003, S. 11) ist - so Kurz im Vorwort der Neuauflage des Buches von 2003. Der ‚systematische Ertrag‘ und die ‚Überblickswirkung‘ bleiben so jedoch gering.

Im Frühling des Jahres 1998 veranstaltete das Seminar für Deutsche Literatur der Universität Freiburg (Schweiz) ein Symposium zum Thema „Gott und Götze in der Literatur der Moderne“. Der gleichermaßen betitelte Dokumen-

tationsband erschien ein Jahr später. Überrascht von dem Befund, dass ein „für die abendländische Kultur grundlegender Antagonismus wie derjenige zwischen ‚Gott‘ und ‚Götze‘ bislang so gut wie nicht untersucht ist“, werden hier Referate präsentiert, die „exemplarisch die vielfältigen Beziehungen zwischen Säkularisierung, Rationalisierung und Technisierung einerseits, Sakralisierung, Re-Mythologisierung und Fetischisierung andererseits in literarischen Texten zur Diskussion stellen“ (*R. Sorg/St. B. Würffel* 1999, S. 21f.). Die Mehrzahl der - sehr unterschiedliche Felder beleuchtenden - Beiträge geht von der an einer Stelle klar formulierten Prämisse aus: „Die Poetik der literarischen Moderne ist im Großen und Ganzen eine Poetik des Atheismus. Götzen mögen darin noch eine Rolle spielen, Götter schwerlich, und Gott eigentlich überhaupt nicht.“ (*H. Fricke* 1999, S. 152) Diese perspektivisch verzerrte Wahrnehmung hält keiner Überprüfung stand und sagt deshalb mehr über die vorurteilsbeladenen Ausblendungen der jeweiligen Verfasser als über die vermeintliche Sachaussage.

Systematische Wege der Spurensuche nach ‚Gott‘ in der modernen Literatur sind in anderen Publikationen vorgezeichnet. In seinem materialreichen Streifzug durch Texte zum Thema „Gottesbilder in der Literatur unserer Zeit“ erhebt *Karl-Josef Kuschel* 1985 die Zwischenbilanz, dass moderne Literatur eindrückliches Zeugnis gebe von dem „geistesgeschichtlichen Konflikt zwischen der Entlarvung der Rede von Gott alsbarer Illusion, kruder Ideologie“ auf der einen Seite und „der Bejahung der Rede von Gott als Weise von Selbstausslegung, Selbstaufklärung, Selbstdeutung des Menschen in seiner Welt“ (*K.-J. Kuschel* 1985, S. 52) auf der anderen. Aufschlussreich im Hinblick auf das vorherrschende Frageinteresse Kuschels ist die Beobachtung, dass sein Deutungsschwerpunkt für den hier noch zweipoligen Konflikt in den Folgepublikationen sich immer mehr einseitig auf die eine Waagschale konzentriert. In der 1997 veröffentlichten Studie „Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts“ konzentriert sich das Kapitel zur Gottesfrage einerseits auf ganz wenige Autoren, stehen die Ausführungen zudem ganz im Licht der Theodizeefrage, jenes Aspektes, den er zuvor als „Entlarvung der Rede Gottes alsbarer Illusion, kruder Ideologie“ charakterisiert hatte. Diese Problematik bildet zwar in der Tat einen zentralen Kernpunkt der Gottesfrage, deckt diese aber - auch im Blick auf die dichterische Gestaltung - bei weitem nicht ab. Während das Interesse des Spurensuchers an Belegen für die „Rede von Gott als Weise von Selbstausslegung, Selbstaufklärung, Selbstdeutung des Menschen in seiner Welt“ also abnimmt, konzentriert es sich auf Spuren der „Erfahrung der Erschütterung und Ungesicherheit durch Gott und vor Gott“ (*K.-J. Kuschel* 1997, S. 287), auf „die Rede vom Abgrund Gottes“ (ebd., S. 288). Das Ziel dieser Konzentration liegt im transparent benannten Versuch, bei den Dichtern theologisch zu lernen: „Die Panzer der Gleichgültigkeit und der Unangefochtenheit wä-

ren abzustreifen, die eigene Verwundbarkeit zu zeigen, die Zweifel nicht zu unterdrücken, die Anfechtungen nicht zu verschweigen.“ (ebd., S. 286).

*Magda Motté* hat zur Jahrtausendwende einen gründlichen Überblicksaufsatz zur Frage nach „Gott in der modernen Literatur“ verfasst, der in zwei leicht modifizierten Varianten publiziert wurde. Sie knüpft an Kuschels 1985 vorgelegten Versuch einer grundlegenden Übersicht an. Zunächst ist ihr Urteil über den Befund noch skeptisch: Überblicke man „die Publikationen der letzten Jahrzehnte“ so finde man „nur wenige Romane, Dramen, Filme und Gedichte, in denen die Frage nach Gott als Zentrum des Denkens und richtungsweisende Kraft des Handelns dargestellt wird“ (*M. Motté* 2001, S. 60). Warum? Bei den meisten SchriftstellerInnen diagnostiziert sie „Zweifel, Unsicherheit oder Desinteresse“ als den möglichen „Grund für ihr Schweigen“ (ebd., S. 60f.) Dann jedoch erkennt sie, dass der Befund bei verändertem Blickwinkel eben doch erstaunlich reichhaltige, im Folgenden von ihr entfaltete Ergebnisse zu Tage fördert. Dazu bedarf es der Suche „im versteckten, gelegentlich zur Sprache gebrachten Hinweis, zum anderen im Negativbild verzweifelter Selbstüberschätzung des Menschen oder in herausfordernder Anklage“ (ebd., S. 61). Solche Spuren zeigt sie auf. Das Panorama ist dabei breiter angelegt als im konzentrierten, aber dadurch einseitigen Suchblick Kuschels. Motté weist Texte der Gottesrede nach, in denen der „Verlust des Kindergläubens“ angesprochen wird, die den „Missbrauch des Namens Gott“ thematisieren, in denen die „Suche nach Sinn, Suche nach Gott“ aufscheint, in denen „rebellische Fragen“ formuliert werden, die „ironisch-satirische Annäherung“ an die Thematik wählen, die aus der Spannung von „Gottesverlust - Gottesferne“ verfasst sind, schließlich aber auch Texte von „Hoffnung und Zuversicht“.

In meinem eigenen Buch „Gedichte zur Gottesfrage“ (*G. Langenhorst* 2003) versuche ich die gelegten Spuren aufzunehmen und in vier großen Abschnitten jeweils zwölf repräsentative Texte zur Gottesfrage in der Moderne zu präsentieren und zu deuten: Auf eine Grundlegung mit „Gedichten zur Gottesfrage bis 1945“ folgen Texte, die als „Zeugnisse zerbrechender Gottesgewissheit“ betrachtet werden können. Eine dritte Tradition von Texten changiert in der Spannung „zwischen Gebet und Gegengebet“. Den Abschluss bilden Gedichte, in denen eine „neue Annäherung an Gott“ deutlich wird. Über diese repräsentativen Texte soll ein umfassendes Spektrum der Gottesrede in der Literatur in chronologischer Folge, thematischem Querschnitt und strukturierter Übersicht präsentiert werden. Ein offen angegebene Ziel dieses Buches liegt dabei darin, gegen die „rein säkularisierten Beobachtungsmuster eines Großteils der Germanistenzunft“ aufzuzeigen, „dass und wie die Gottesfrage immer ein Thema der Literatur - auch im 20. und 21. - Jahrhundert war und bleibt“ (ebd., S. 31).

## 2.2. Gottesrede nach der Shoah - Literatur und Theodizee

Einige Studien konzentrieren ihre Betrachtungen auf jenen Aspekt, den Kuschel in das Zentrum seiner Untersuchung von 1997 stellte: auf die Frage nach der Möglichkeit von Gott zu reden, über Gott literarisch - und dann auch theologisch - zu schreiben angesichts der Shoah, angesichts der neu verschärften Theodizeefrage des 20. Jahrhunderts. Diese Frage wird immer dann - auch in germanistischen Untersuchungen - gestreift oder auch zentral betrachtet, wenn das Werk der deutsch-jüdischen DichterInnen des 20. Jahrhunderts wie *Rose Ausländer*, *Paul Celan*, *Nelly Sachs* oder *Hilde Domin* analysiert wird (vgl. etwa *U. Rudnik* 1995; *L. Koelle* 1997; *R. Kranz-Löber* 2001). Sie überschneidet sich zudem mit den Zielausrichtungen von Untersuchungen, die vom biblischen Hiob ausgehen (vgl. etwa *G. E. Grimm/H. P. Bayerdörfer* 1986; *G. Theobald* 1993), oder von Studien mit eher ethischer oder pastoraltheologischer (vgl. etwa *St. Scholz* 2002; *St. Lehr-Rosenberg* 2003) Ausrichtung.

In ihrer Dissertation über den „Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage“ (1992) räumt die katholische Theologin *Regina Ammicht-Quinn* literarischen Texten breiten Raum ein. Vor allem anhand von *Günter Grass'* Jahrhundertroman „Die Blechtrommel“ weist sie im literarischen Bereich den ihr zentral wichtigen Wechsel von der doktrinalen zur praktisch-authentischen Theodizee nach, der nicht mehr theoretisch-philosophisch, sondern erfahrungsbezogen und existentiell die Frage nach Gott angesichts des Bösen stellt und in unterschiedlicher Art behandelt. Die Beobachtung und der Nachweis, dass eine breite „Strömung innerhalb der zeitgenössischen Literatur“ von „einem umfassenden und intensiven Interesse am Problem der Theodizee zeugt“ (*R. Ammicht-Quinn* 1992, S. 181), dient dem grundlegenden Gedankengang der Verfasserin. Während die Behandlung des Problems „in philosophischen und theologischen Texten häufig und bewusst vergeistigt“ erscheine, weisen die literarischen Zeugnisse auf „eine andere Form theologischer und philosophischer Hermeneutik als die reine Abstraktion des Problems“. Über die Literatur wird so dem „Erfahrungsbegriff“ eine „zentrale Rolle“ (ebd., S. 193) zugeschrieben. Die Texte der Schriftsteller werden hier also als - ästhetisch gestaltete - Zeugnisse „authentischer Erfahrung“ verstanden und dienen der theologischen Argumentation als wesentliche Stütze.

Im gleichen Jahr wie die genannte Dissertation erschien die in Gemeinschaftsarbeit erstellte Studie des Tübinger Alttestamentlers *Walter Gross* mit *Karl-Josef Kuschel* zur Frage, ob „Gott verantwortlich“ sei für das Übel. Sie stellen zunächst fest, dass es eine „bemerkenswerte Konvergenz von alttestamentlichen und modernen literarischen Texten“ gibt, „Konvergenzen zwischen der radikal theozentrischen und anklagenden Rede vom Übel im Alten Testament und der radikal erfahrungsbezogenen protestierenden Rede vom

Leiden in modernen literarischen Texten“ (K.-J. Kuschel 1992b, S. 13). Im Blick auf die - jeweils durch einen repräsentativen und doch herausragenden Text aufgerufene - Literatur könne man von einem „magischen Viereck‘ heutiger Rede von der Theodizee“ (ebd., S. 166) sprechen, ausgedehnt zwischen der Rede vom ‚leidenden Gott‘, die das „Stillstellen aller Theodizee“ bewirke; der Rede von der ‚Schuld Gottes‘ einerseits als „Ermüdung der Theodizee“; der erneuten Rede von der ‚Schuld Gottes‘ nun jedoch als „Verweigerung der Theodizee“; schließlich der Rede von der ‚Vergebung der Schuld Gottes‘ als „Verunmöglichung der Theodizee“. Diese Impulse münden ein in einen theologischen Diskurs, der dazu aufruft, die Theodizeefrage „um Gottes und des Menschen willen“ (ebd., S. 209) offen zu halten im „Vertrauen auf die Selbstrechtfertigung Gottes“, in der „Hoffnung also darauf, dass Gott selbst eines Tages die verbleibenden Rätsel seiner Schöpfung auflösen wird“ (ebd., S. 211). Die literarischen Texte werden hier weniger - wie bei Ammicht-Quinn - als Zeugnisse von Erfahrung, als vielmehr als darauf aufbauende Zeugnisse von denkerischen Entwürfen von Wirklichkeit präsentiert, deren Überzeugungskraft stärker eingeschätzt wird als die der Zeugnisse der gleichfalls aufgenommenen und nachgezeichneten theologisch-geschichtlichen Perspektiven. Überspitzt gesagt: Die Argumentationsschärfe moderner literarischer Texte wird hier korrelativ mit ausgewählten alttestamentlichen Texten verbunden, um dieses Bündel konfrontativ gegen theologisch-dogmatische Aussagen von Tradition und Gegenwart zu setzen im Dienste eigener systematischer Schlussfolgerungen.

In der als fundamentaltheologische Habilitationsschrift vorgelegten Grundlagenstudie von *Gerd Neuhaus* über „Theodizee - Abbruch oder Anstoß des Glaubens“ (1993) wird als ein zentraler Kronzeuge *Albert Camus* aufgerufen (*G. Neuhaus* 1993, S. 122-163; 337-340; vgl. zuvor schon *G. Linde* 1975). Vor allem der Roman „Die Pest“ (1944) wird hier als Zuspitzung der Theodizeefrage präsentiert, ohne über die Besonderheiten der Textsorte „Roman“ im Kontext philosophischer und theologischer Traktate zu reflektieren. In der Folgestudie „Frömmigkeit der Theologie“ (2003) wird derselbe Roman erneut als „radikalste Artikulationsgestalt der Theodizeefrage“ (*G. Neuhaus* 2003, S. 51) gedeutet und als Herausforderung für theologische Reflexionen in den Gesamtduktus der Studie eingefügt. Der Aspekt der Theodizee steht erneut im Zentrum einer 2005 veröffentlichten theologischen Dissertation über „die existentielle Problematik des Leidens im Werk von Albert Camus aus theologischer Sicht“ (*J. R. Greipel*).

In der 1994 veröffentlichten Dissertation von *Reinhold Boschki* „Der Schrei“ wird die Frage der Theodizee - nun konkret: des Weiterlebens und Weiterschreibens nach Auschwitz - im Blick auf einen, wenn nicht den zentral wichtigsten Zeugen konkretisiert: *Elie Wiesel*. Wie kein anderer steht der Friedensnobelpreisträger für die Erfahrung eines Überlebenden der Shoah, der

sein Überleben zum Thema seines bezeugenden Schreibens als „Dokument des Eingedenkens“ (*R. Boschki* 1994, S. 15) gestaltet. In aller Behutsamkeit wird hier über Wiesels Schriften - mit dessen im Vorwort dokumentierten ausdrücklichen Einverständnis! - der Versuch unternommen, „Auschwitz als Anfrage an die Theologie zu benennen, ohne die Leiden zu verzwecken“ (ebd., vgl. auch *S. Melchardt* 2001). Das Schreiben nach Auschwitz wird dabei im Bewusstsein der Problematik jeglicher ästhetisierenden Umgestaltung bewusst als unumgängliche Sprachsuche verstanden: „Literatur nach Auschwitz“ könne „im Bewusstsein der Unzulänglichkeit ihrer Sprache angesichts der Katastrophe (...) nur eines sein: Sprachsuche.“ (ebd., S. 60) Die gründliche Darstellung der Schriften Wiesels mündet so ein in die Ausformulierung von Konsequenzen für die christliche Theologie, die sich dem Aufruf des ‚Wartens auf die Theodizee‘ von Gross/Kuschel anschließen, aber noch eigene Akzente setzen. Fortan müsse man - so Boschki - sich bemühen, grundsätzlich „Antijudaismus-kritische Theologie zu schreiben“ (ebd., S. 235), in welcher der „Wiederentdeckung der Klage für Theologie und Glaube“ (ebd., S. 239) ein entscheidender Rang einzuräumen ist, und in der man - allen berechtigten Versuchungen zu verstummen zum Trotz - „trotzdem beten“ darf, ja muss, in dem Bewusstsein, dass in „diesem trotzigen ‚Dennoch‘ unserer Rede zu Gott und im Zögern beim Gebet (...) das Moment der Anklage bereits enthalten“ (ebd., S. 240) ist.

Die damit aufgeworfene Frage nach dem ‚Gebet nach Auschwitz‘ steht im Zentrum einer weiteren katholisch-theologischen Dissertation, die 1997 von *Thomas Dienberg* unter dem Titel „Ihre Tränen sind wie Gebete“ veröffentlicht wurde. Diese Studie widmet sich überhaupt zum ersten Mal in aller Ausführlichkeit der Frage nach dem Gebet als „Schnittstelle zwischen Literatur und Theologie“ (*Th. Dienberg* 1997, S. 199). Bei aller zu Recht angemahnten Notwendigkeit, die Bereiche von Theologie und Literatur „strikt voneinander zu trennen“ und allzu „vorschnelle Vereinnahmungen oder Parallelisierungen bis hin zur Gleichmacherei (...) mit Vorsicht zu genießen“ (ebd.), kann das Gebet tatsächlich als Schnittstelle gesehen werden. „Die Grenzen erscheinen fließend“ (ebd., S. 201) hebt Dienberg hervor. Gerade deshalb lassen sich Gemeinsamkeiten im Blick auf die Möglichkeit oder Unmöglichkeit aufzeigen, „nach Auschwitz‘ weiterhin Literatur zu verfassen und nach Auschwitz weiterhin zu beten. Der Befund zur Frage nach der Rolle des Gebets in der ‚Holocaust-Literatur‘ der ersten und zweiten Generation fördert ein differenziertes Bild zu Tage: In den Schriften der ersten Generation, der ‚direkt Betroffenen‘, tauchen immer wieder Reflexionen über die Grenze, Reichweite, den Sinn und Unsinn des Betens auf, weder „selbstverständlich“ noch als „Randposition“, vielmehr als „ein Punkt, der Reibungsfläche bietet, an dem sich die Geister scheiden“ (ebd., S. 312f.). In den Texten der zweiten Generation hingegen, spielt es „vielfach keine Rolle mehr“

(ebd., S. 361), ja wird es „zu einem spielerischen Moment inmitten eines Baukastenspiels“ (ebd., S. 360), das sich bestenfalls als Stilmittel eignet, „um zu provozieren“ (ebd., S. 365). Doch wie es in all der Gebrochenheit eines ‚Trotzdem‘ in der Holocaust-Literatur bedarf, so bedarf es auch - so Dienberg - des Betens nach Auschwitz. Zur Gestaltung dieses Neuanfangs des christlichen Gebetes nach der Shoah könne die „Verarbeitung von Auschwitz in der Literatur und die Kenntnisnahme des Wechsels von Rezeption des Gebets in der Literatur“ (ebd., S. 433) helfen. In ihrer bereits oben benannten Arbeit zu Paul Celans Gottes-Rede plädiert *Lydia Koelle* in ähnlicher Zielrichtung für „eine versehrte Theologie nach der Shoah“ (*L. Koelle* 1997, S. 397).

In seiner fundamentaltheologischen Dissertation „Umgrenzte Leere“ (1998) wendet sich der Dominikaner *Ulrich Engel* der Romantrilogie „Ästhetik des Widerstands“ (1975-1981) von *Peter Weiss* zu, um von ihr her Konsequenzen für die „Praxis einer politisch-theologischen Ästhetik“ zu formulieren. Der Versuch „theologische und ästhetische Fragestellungen miteinander ins Gespräch zu bringen“ dient somit dem Ziel, „einen Ansatz theologischer Ästhetik zu entwickeln, der hinsichtlich seiner Interessen jenseits aller Moden und Instrumentalisierungsstrategien“ (*U. Engel* 1998, S. 9) anzusiedeln ist. Angesichts von Weiss' komplexen Reflexionen über Widerstand, Utopie und Vergänglichkeit in der historischen Spanne vom Spanischen Bürgerkrieg bis in die Zeit des Naziregimes verbiete sich - so Engels Fazit - „jedwede Herrlichkeits- (Balthasar) oder Anwesenheits-Ästhetik (Steiner)“, auszugehen sei vielmehr „vom radikal ‚atheistischen‘ Gedanken einer Abwesenheit Gottes, die - wenn überhaupt - allein handelnd im geduldig-ungeduldigen Hoffen auf eine messianische Zeit zu bestehen ist“ (ebd., S. 409). Worin also bestehe die Hauptaufgabe einer politisch-theologischen Ästhetik? „Inmitten der historisch-gesellschaftlichen Konflikte und Zusammenstöße ist (...) das mühsame Erlernen herrschaftskritischen Sehens aufgegeben. Dieses zielt auf die Dekonstruktion und den Umsturz der durch den schönen Schein verschleierte falschen Verhältnisse.“ (ebd., S. 411) Mit diesen Aussagen markiert diese Studie den am deutlichsten politisch zugespitzten Eckpunkt des theologisch-literarischen Feldes in den letzten Jahren.

„Schreiben im Angesichts des Schreckens“ - diese Problematik macht nicht bei der Shoah halt, sondern betrifft die bleibende Schwierigkeit literarischen Schaffens auch nach 1945 angesichts des zunehmenden Bewusstseins über all die weltweit ständig verübten Gräueltaten. In seiner literaturwissenschaftlichen Dissertation unter dem genannten Titel untersucht der evangelische Theologe und Germanist *Bertram Salzman* die Frage, ob und wie sich deutschsprachige SchriftstellerInnen unserer Zeit dieser globalen Verantwortung stellen. Als „topologische Fragestellung“ geht er der Frage nach, „wie weit sich in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur ein Bewusstsein für die ethische Problematik findet“ und welchen Beitrag die Literatur „zu einer

Phänomenologie des Lebens im Angesicht des Schreckens“ (*B. Salzmann* 2002, S. 29) leistet.

In der sich anschließenden „poetologischen Fragestellung“ gerät die Frage in den Blick, „welche Rolle und Funktion sich Literatur angesichts ferner Leidenserfahrungen selbst zuschreibt“ (ebd.). In einem breiten Deutungsbogen von *Brecht, Günter Eich* und *Günter Grass* zu *Enzensberger, Johnson, Nicolas Born* und anderen kann der Verfasser zeigen, dass SchriftstellerInnen unserer Zeit - im Umgang mit dem Elend in der Ferne - ihr eigenes Schreiben und das Wesen von Literatur überhaupt einerseits verstehen als „Rettungsanker im Weltmeer des Leides und der Schuld“ (ebd., S. 208). Andere schriftstellerische Reaktionen lassen sich erfassen im Verständnis von Literatur als „Medium einer Phänomenologie des Lebens im angesichts des Leidens“ (ebd., S. 221), die sich ausspannen lässt im Bogen von „Erschrecken und Scham“, „Anspruch und Abwehr“, „Schlafen und Wachen“, „Zuschauerschaft und Blindheit“, „Identifikation und Distanz“ sowie „Ohnmacht und Schuld“. Schließlich finden sich drittens Spuren eines Verständnisses von Literatur als „Widerstand gegen die Flucht vor der Verantwortung wie gegen naives Verantwortungspathos“ (ebd., S. 230). Als Quintessenz seines Befundes entwirft Salzmann schließlich Umrisse einer „Literadizee“ (ebd., S. 237), einer Rechtfertigung des Schreibens angesichts des (fremden) Leides.

### 2.3. Gottesbilder einzelner AutorInnen

Nur wenige Untersuchungen widmen sich explizit der Nachzeichnung des Gottesbildes einzelner AutorInnen. Diese Perspektive wird meistens im Kontext einer grundsätzlichen Charakterisierung von Religion im Werk der jeweiligen Schriftsteller dargestellt.

- *Heinz Beckmann* kann so 1974 ohne scharfe Trennungsstriche allgemein die religiösen Provokationen und die spezifischen Auseinandersetzungen um das Gottesbild im Werk *Ernst Barlachs* untersuchen.
- Auch *Emil Webers* 1980 vorgelegte Dissertation über „Friedrich Dürrenmatt und die Frage nach Gott“ entpuppt sich bei näherem Hinsehen als allgemeine Annäherung an die religiöse Dimension im Werk des Schweizer, konzentriert sich zudem ausschließlich auf das Frühwerk. So bleibt es hier bei so grundsätzlich-allgemeinen Schlussfolgerungen, dass etwa „die Herausforderung von Dürrenmatts früher Prosa für den Theologen darin“ bestehe, „dass sie ihm mit der Zumutung konfrontiert, sein Dasein wieder als Wagnis zu begreifen und sich von seinem mit Antworten gepflasterten Weg wieder auf den Weg zu machen, auf dem jeden Augenblick die Frage auf dem Spiel steht, ob denn wirklich Gottes Gnade in dieser endlichen Schöpfung unendlich sei, unsere einzige Hoffnung?“ (*E. Weber* 1980, S. 242f.)

- Als hermeneutisch ähnlich unreflektiert erweist sich *Peter Deiblers* Annäherung an *Robert Musil* in seiner fast ausschließlich werkimmanent arbeitenden Dissertation über die Frage „Ist der Mann ohne Eigenschaften ein Gottsucher?“ (*P. Deibler* 2002)
- *Heinrich Imhof* schließlich legte 1983 eine von der Tiefenpsychologie C. G. Jungs her inspirierte Annäherung an *Rainer Maria Rilkes* „Gottesbild als Spiegelung des Unbewussten“ vor. Ausgehend von der These von „Rilkes Achristlichkeit“ (*H. Imhof* 1983, S. 19) versucht der Verfasser in detaillierten Textstudien nachzuweisen, wie für Rilke der „christliche Vatergott der Kindheit ‚stirbt‘“ und wie an dessen Stelle „ein neuer ‚Gott‘“ tritt, der „im Menschen in der Seelentiefe entstehen soll“ (ebd., S. 33). Dieser Gott sei für Rilke „in die sichtbare Welt der Dinge und in die unsichtbare Welt der Ahnen und Toten geschlüpft“ (ebd., S. 49). Bei allen in sich schlüssigen Deutungen steht und fällt der hier gewählte Zugang mit der Verlässlichkeit der vorausgesetzten tiefenpsychologischen Schlüsselkategorien.

Pragmatisch-vorbildhaft für die Untersuchung zum Gottesbild eines einzelnen Schriftstellers ist die Dissertation des katholischen Theologen *Stefan Heil* von 1999. In „Die Rede von Gott im Werk Ödön von Horváths“ wendet er sich nicht nur einem bislang in der theologisch-literarischen Diskussion zu Unrecht vernachlässigten Autor zu, er zeichnet auch sensibel und formbewusst die Entwicklung des in dessen Werken aufscheinenden Gottesbildes nach. Vier Entwicklungsstufen kann er aufzeigen. Schon im Frühwerk findet sich eine breite Vielfalt literarischer Gottesrede, die jedoch in einem Punkt übereinstimmt: Gemeinsam zeichnen sich die Texte aus dieser Werkperiode zunächst aus durch „die ontologische Bestimmung der Existenz und des Handelns Gottes als Exponenten einer als entseelt erfahrenen Wirklichkeit“. Die Rede von Gott „konstituiert im jeweiligen Text eine transzendente Bedeutungsebene als Transzendenzkritik“ (*St. Heil* 1999, S. 125). In den um das Jahr 1930 herum erfassten Volksstücken wie „Glaube Liebe Hoffnung“ und den in diesem Kontext entstandenen Prosawerken Horváths ändern sich jedoch „Semantik und Pragmatik der Rede von Gott“. Hier zeigt sich eine erste „Transformation der Rede von Gott als Wechsel von der Transzendenzkritik zur Religionskritik“ (ebd., S. 183f.). Mit dem erneuten Wechsel von der Ausrichtung an der Dramaturgie des Volksspiels hin zur Komödiendramaturgie in den Jahren 1933 bis 1936 - beispielhaft realisiert in „Don Juan kommt aus dem Krieg“ - ändert sich die literarische Gottesrede ein weiteres Mal. Heil führt aus: „Durch die Verlagerung in die Komödie destruiert Horváth die Relevanz Gottes für das Suchbild nach Menschlichkeit in der Wirklichkeit. Gott wird zum deus ex machina der Komödie und damit zum Komödiengott.“ (ebd., S. 209) Doch auch damit ist der Endpunkt der sich wandelnden literarischen Gottesrede noch nicht erreicht. Im Spätwerk Horváths - etwa in

der Tragödie „Der jüngste Tag“ oder im Roman „Jugend ohne Gott“ - wird „Gott mit Wahrheit“ gleichgesetzt, die sich „im Innern des Menschen erfahren“ lässt. Konkreter Ort dieser „Gottese Erfahrung ist das Gewissen“ (ebd., S. 278). Im Nachzeichnen der Wandlungen des literarisch präsentierten und vom Schriftsteller selbst bewusst ästhetisch funktionalisierten Gottesbildes setzt Heil Maßstäbe: durch die genauen Werkanalysen, durch den Aufweis des Zusammenhangs von Veränderungen der Kontextbedingungen und der poetologischen Konzeption auf der einen und der sich daraus ergebenden veränderten Gottesrede auf der anderen Seite.

Die Stringenz dieser Untersuchung wird ex negativo noch einmal deutlich, wenn man sie mit der vier Jahre später vorgelegten Studie von *Peter Baumann* über „Ödön von Horváth: ‚Jugend ohne Gott‘ - Autor mit Gott? Analyse der Religionsthematik anhand ausgewählter Texte“ vergleicht. Ohne Bezug auf die gründliche Vorstudie von Heil referiert er einerseits völlig ohne System in den „theologischen Grundlagen“ zwölf theologische Gegenwartspositionen - rein zufällig ausgesucht, und an keiner Stelle mit einem roten Faden untereinander oder im Kontext der gesamten Arbeit eingebunden - rein inhaltsbezogen nach. Dasselbe Verfahren der bloß inhaltlichen Nachzeichnung - ohne Auseinandersetzung mit der Fachliteratur - prägt auch die Auseinandersetzung mit Horváth, deren Ertrag gering bleibt. Lediglich die im Titel aufgerufene Frage wird am Ende „mit einem deutlichen JA!“ (*P. Baumann* 2003, S. 548) beantwortet. Als was erscheint dem Verfasser der Schriftsteller Horváth, dessen Wandlungen und bewusste Wendungen Heil so differenziert herausgearbeitet hat? Baumann bezeichnet ihn als „einen modernen, gläubigen, sich aber stets auf der Suche befindenden, die Religion immer wieder hinterfragenden und die Institution ‚Kirche‘, vor allem den Katholizismus intensiv kritisierenden Christen, der den Humanismus lebte und ab und zu auch erleben durfte, aber auch mitansehen musste, wie jener in Deutschland mit Füßen getreten wurde, dass die Kreatur Gottes, seine ebenbildliche Schöpfung also, nicht mehr allein glücklich und zufrieden sein konnte.“ (ebd., S. 547) Sprachstil wie Inhalt sprechen für sich. Anhand dieser beiden Studien zum gleichen Thema wird die Spannweite gegenwärtiger wissenschaftlicher Beiträge im Feld von ‚Theologie und Literatur‘ deutlich - neben der vorbildlichen Untersuchung steht die andere, die als Dissertation niemals hätte angenommen werden dürfen...

## 2.4. Weitere Fragestellungen

### *Satan*

Kein Kompendium über Stoffe und Motive der Weltliteratur kommt aus ohne einen ausführlichen Beitrag zum Thema „Lucifer“/„Satan“/„Teufel“ als literarisches Grundmotiv (vgl. *H. S.J.I. G. Daemmrich* 1995, S. 302-305; *E. Frenzel* 1998, S. 702-707). Ausführlich untersucht wurde dieser Themen-

komplex in jüngerer Zeit jedoch nur selten. In seiner Studie von 1979 über „Lucifer. Stationen eines Motivs“ kann *Ernst Osterkamp* mit Recht darauf verweisen, dass der Anspruch, „die Geschichte des Lucifermotivs in der Neuzeit mit erreichbarer Vollständigkeit zu schreiben (...) bei der immensen Stofffülle kaum etwas anderes zum Resultat haben“ könnte „als eine kommentierte Bibliographie“ (*E. Osterkamp* 1979, S. 1). Als Konsequenz aus dieser Erkenntnis konzentriert er sich auf wenige zentrale Stationen des Motivs in der Literaturgeschichte, um jeweils zu fragen, „warum sich eine Zeit eines Motivs erinnert, was an ihm für sie aktuell ist, worin sie sich in ihrer eigenen Problematik wiedererkennt, wie sie es nach ihren eigenen Bedürfnissen zrichtet“ (ebd., S. 4). Unbegründet bleibt, warum der Autor den motivgeschichtlichen Streifzug in der wilhelminischen Ära bei peripheren Autoren wie *Karl Wagenfeld* oder *Inge von Holtzendorff* enden lässt. Der wirklich spannende Brückenschlag in die Hauptströme der Literatur des 20. Jahrhunderts unterbleibt und schränkt so die Aussagereichweite dieser Untersuchung ein.

Ganz anders geht der Marburger Germanist *Walter Falk* an dieses Thema heran. Einerseits fällt sein Blick speziell auf die Gegenwartsliteratur, andererseits deutet er die von ihm angeführten literarischen Werke in erster Linie ideologisch: „Des Teufels Wiederkehr“, so der Titel eines seiner Bücher von 1983, ist für ihn - schon im Untertitel erkennbar - „alarmierendes Zeichen der Zeit“. Im Blick auf *Tankred Dorst*, *Adolf Muschg* oder *Stefan Heym* und andere Gegenwartsautoren spricht er von dem „Gefühl, dass der jetzt erfahrenen Vernichtungsgewalt letztlich überhaupt nichts Menschliches gewachsen ist“, so dass zu deren „Beschreibung das Bild des Teufels aus der religiösen Tradition aufgegriffen wird“ (*W. Falk* 2002, S. 131), so in einem später publizierten Aufsatz zur gleichen Thematik. Die vorschnell aufgesetzte Deutebrille und die ausschließlich ideologisch bestimmte Suche nach einem „höheren Sinnzusammenhang“ (*W. Falk* 1983, S. 51) hindern den Verfasser jedoch an einer genauen formalen wie motivisch differenzierenden Analyse. Die literarische Geschichte des Teufels in der Literatur des 20. Jahrhunderts bleibt so noch ungeschrieben.

### *Brot und Wein*

Einer der ungewöhnlichsten Beiträge zum Forschungsbereich von ‚Theologie und Literatur‘ der letzten Zeit stammt von dem Mannheimer Germanisten und Medienwissenschaftler *Jochen Hörisch*. In der 1992 vorgelegten Studie „Brot und Wein“ sammelt er - zum Teil zuvor separat publizierte - Beiträge über „die Poesie des Abendmahls“, so der Untertitel. Sein Interesse an diesem Thema liegt einerseits darin aufzuzeigen, dass und in wie weit der „Ritus um Brot und Wein (...) Sein und Sinn“ (*J. Hörisch* 1992, S. 16) über Jahrhunderte im christlichen Abendland zusammenfasste. Andererseits zielen seine Ausführungen dahin nachzuzeichnen, dass dieser Ritus seine grundle-

gend sinnstiftende Dimension in den letzten Jahrzehnten an zwei neue - zumindest vordergründig sinnstiftende - Dimensionen abgetreten hat, an das Geld und die Massenmedien: die „Aufgabe, ontosemiotische Verbindlichkeit herzustellen, hat das Abendmahl längst an den Gott des Geldes abgetreten“ (ebd., S. 18).

Angesichts dieses Ablösungsprozesses zeichnet Hörisch die zentralen Stufen der literarischen Bedeutungsgeschichte des Motivs von Brot und Wein sozusagen im abschließenden Rückblick noch einmal nach. Der höchst eigenständige Deutweg - gespeist aus Reflexionen über die griechische Mythologie, biblische Quellen und die Entfaltung der Lehre vom Abendmahl bzw. der Eucharistie in der christlichen Tradition - führt über zahlreiche weitere Zwischenstufen von *Goethe*, *Hegel*, *Hölderlin* und *Kant* bis zu *Thomas Mann*, *Paul Celan* oder *Peter Handke* im 20. Jahrhundert. Überraschend für Hörisch: „Dem Abendmahl erweist die große Literatur des 20. Jahrhunderts eine auffallend verlässliche Reverenz“, was umso mehr erstaunlich sei, da es ja seine zentrale sinnstiftende Funktion abgegeben habe. Es spreche „für die bedeutende Kraft von Brot und Wein, dass sie noch ihr Ende zu codifizieren vermag. Nach dem Ende selbst der letzten Formen einer substantialistischen Ontosemiologie haben deshalb Abendmahlmotive in der Dichtung keineswegs ein abruptes Ende gefunden“ (ebd., S. 266), so Hörisch im Verweis auf zahlreiche Beispiele. Sein eigenes Projekt, zu dem diese Studie den Auftakt bildet, führte er 1996 mit dem Band „Kopf oder Zahl - Die Poesie des Geldes“ sowie mit dem Abschlussband „Ende der Vorstellung - Die Poesie der Medien“ (1999) erfolgreich zu Ende. Eine kreative sakramentaltheologische Deutung des Befundes seiner erstgenannten Studie bliebe ein spannend-herausforderndes Unternehmen...

#### *Theologen als Literaturleser*

Eine ganz anders konzipierte systematisch orientierte Arbeit untersucht die Frage, wie große Theologen Literatur lesen und rezipieren. *Karl-Josef Kuschel* hatte 1992 einen ersten Aufsatz über diese Fragestellung vorgelegt und mit *Hans Urs von Balthasar* sowie *Rudolf Bultmann* jeweils einen katholischen wie evangelischen Vertreter vorgestellt (vgl. *K.-J. Kuschel* 1992c). Der evangelische Theologe *Thomas Kucharz* weitete diese Fragestellung grundsätzlich und systematisch aus, wählte als Repräsentanten die großen evangelischen Theologen *Karl Barth*, *Rudolf Bultmann* und *Paul Tillich*: „Welche Spuren“ habe die Beschäftigung mit Literatur „tatsächlich im Leben und im Werk bedeutender Theologen hinterlassen?“, so die Ausgangsfrage, verbunden mit Reflexionen über den „theologischen Ort der Literatur innerhalb der jeweiligen Theologie“ (*Th. Kucharz* 1995, S. 14). Die Ergebnisse der höchst lesenswerten Studie können hier nur in knapper Form gebündelt werden.

Bei allen drei aufgerufenen Theologen zeigen sich „weitgehende und interessante Spuren und Wirkungen der Literatur in ihrem Leben und in ihrer Theo-

logie“ (ebd., S. 324), die sich für jeden anders konkretisierten. Kucharz hebt für jeden die besonders auffälligen und herausfordernden Aspekte hervor. Deutlich wird jeweils der enge Bezug von theologischem Grunddenken und Art und Reichweite der Literaturrezeption. „Bei Barth faszinierte vor allem das Phänomen ‚prophetischer Literaturrezeption‘ am Beispiel Dostojewskijs“, auch wenn diese Kategorie als „möglicherweise unangemessene Funktionalisierung von Literatur“ kritisiert werden könne. „Bei Bultmann war es in erster Linie die Brückenfunktion der Literatur in der Geschichte, die (...) eindrucksvoll den Grundgedanken der existentialen Interpretation belegte und veranschaulichte, dass es ein Geist ist, der sich in allen Kulturen ausdrückt, und dass die Existentialien zu allen Zeiten dieselben sind“. Bei Tillichs Literaturrezeption ließ sich schließlich „eine starke biographische Färbung des theologischen Systems feststellen“, außerdem ein auffallend „starkes Interesse an aktueller ‚mainstream‘-Literatur“, um „unter dem Blickwinkel der jeweiligen religiösen Lage der Zeit bzw. der Form“ auf die „menschlichen Fragen in der jeweiligen Zeit“ (ebd., S. 346f.) schließen zu können. Eine Fortschreibung dieses Projektes im Blick auf große evangelische Theologen der Folgegenerationen (*Moltmann, Jüngel, Pannenberg*) wäre genauso ein dringendes Desiderat theologisch-literarischer Forschungen wie eine vergleichbare Arbeit auf katholischer Seite über *Guardini* und *von Balthasar* in der älteren Generation, *Eugen Drewermann, Hans Küng, Josef Ratzinger* oder *Walter Kasper* in der jüngeren.

#### *Poetische Dogmatik / Theopoesie / „Ästhetische Theologie“*

Drei Ansätze lassen sich am Ende dieses Blickes auf die dogmatisch/fundamentaltheologischen Auseinandersetzungen mit der Literatur aufzeigen, in denen versucht wird, dieses Beziehungsgeflecht in jeweils ganz eigenständiger Perspektive neu durchzubuchstabieren. Alle drei zeichnen sich - zumindest bislang - dadurch aus, dass sie so eigenständig sind, dass eine wissenschaftliche Anschlussfähigkeit, eine kreative Rezeption kaum möglich ist, weil der jeweilige Zugang ganz auf die entsprechenden Persönlichkeiten zugeschnitten ist.

Der katholische Kölner Theologe *Alex Stock* (\*1937) ist immer schon ein Grenzgänger im Bereich von Theologie und den Künsten gewesen. Sein Werk hat vor allem für die theologische Betrachtung der bildenden Künste viele fruchtbare Ansätze hervorgebracht. In den Jahren von 1995 bis 2001 legte er eine umfangreiche vierbändige Buchserie vor, die sich unter dem Gesamttitel einer „poetischen Dogmatik“ in vierfachem Anlauf der Aufgabe stellt, eine Neubetrachtung der Christologie zu entwerfen. Unter den Einzelschritten „Namen“ (1995), „Schrift und Gesicht“ (1996), „Leib und Leben“ (1998) sowie „Figuren“ (2001) geht es dem Verfasser darum, die „von der Hl. Schrift durchaus inspirierte und von der magistralen Tradition nicht getrennte, aber von beiden doch nicht schlechthin dirigierte religiöse Einbil-

dungskraft“ (*A. Stock* 1995, S. 8) nutzbar zu machen für eine neue Annäherung an das klassische Feld der Christologie. Nach liturgischem Vorbild werden so alle möglichen „poetischen“ (im Sinne der *poemata*, der ‚Werke‘) Elemente aufgenommen: alt- und neutestamentliche Lesungen, Oratorien, altkirchliche Hymnen oder Homilien, aber eben auch Texte aus der modernen Literatur oder Betrachtungen zu Bildern aus der Kunstgeschichte. Entscheidende, an die ästhetischen Konzeptionen der Postmoderne angelehnte methodische Idee: „Die Elemente werden nicht homogenisiert zu einem logisch/sprachlich oder chronologisch/historisch flüssigen Ablauf, sondern in einer Art intarsienförmiger Montage zusammengefügt.“ (ebd., S. 9) So präsentiert sich das Gesamtwerk als ein Unternehmen, welches das Lesen um des Lesens willen fördert, an systematisierbaren Erkenntnissen, hermeneutischen Reflexionen oder wissenschaftlichen Rezeptionsbestrebungen aber von vornherein nicht interessiert ist. Literarische Texte sind hier eine von zahlreichen Gattungen, die außerhalb ihres ursprünglichen Kontextes als Mosaiksteinchen eines neuen Bildes herangezogen werden.

Ein deutliches Zwischenergebnis sämtlicher bisherigen Ausführungen liegt in der Beobachtung, dass die gesamte evangelische Gegenwartstheologie der Begegnung von ‚Theologie und Literatur‘ viel reservierter gegenüber steht als die katholische Theologie - ein Befund der sich schon in den reinen Zahlen der vorgelegten Studien, aber auch in der hermeneutischen Prägekraft der Beiträge widerspiegelt. Neben den grundlegenden Ansätzen von *Dorothee Sölle* und jetzt auch *Bauke-Rüegg*, kleineren Projekten wie dem Forschungsprojekt zur lyrischen Bibelrezeption von *Martin Nicol* oder den Thomas Mann-Studien von *Friedemann Golka*, sowie weiteren herausragenden Studien zu Einzelfragen gibt es aber in der jüngsten Vergangenheit zwei bemerkenswerte Vorstöße von evangelischer Seite. Unter dem programmatischen Titel der „Theopoesie“ veröffentlichten *Henning Schröer*, *Gotthard Fermor* und *Harald Schroeter* 1998 den Dokumentationsband eines in Bonn abgehaltenen hermeneutischen Symposions zum gleichen Thema, in dem die „ästhetische Wende der Theologie seit etwa zwanzig Jahren“ (*H. Schröer* u.a. 1998, S. 8) kritisch aufgearbeitet wird. Diese Vorgabe prägt die Beiträge des Bandes: Tatsächlich geht es hier eher um eine theologische Selbstreflexion unter dem Stichwort Poesie als um eine Wahrnehmung und hermeneutische Würdigung von zeitgenössischer Literatur, oder - wie aus dem Untertitel „Theologie und Poesie in hermeneutischer Sicht“ eigentlich zu erwarten - von „Poesie“. *Hermann Timm* beleuchtet in seinem instruktiven Beitrag zumindest die Motivation für die theologische Hinwendung zur Ästhetik: „Aus der Hinwendung zur poetisch-imaginativen Symbolsprache spricht das Verlangen, dichter zu denken, als es in der monologen, einsilbig reinen Worttheologie des Weltkriegsjahrhunderts möglich war. Dichter heißt konkreter, leibhafter, lebensvoller.“ (*H. Timm* 1998, S. 51) Den Bezug zu Literatur unserer

Zeit stellt er selbst jedoch nicht her. Diese Aufgabe bleibt *Henning Schröer* - seit den 60er Jahren Protagonist der Wahrnehmung literarischer Texte im hermeneutisch-theologischen Diskurs - überlassen, wird dadurch jedoch bereits wieder in den Bereich der anwendungsbezogenen praktischen Theologie abgeschoben. Eine wirklich ausgeführte Auseinandersetzung mit modernen literarischen Texten als Herausforderung für binnentheologische Denkwege unterbleibt. Die Weiterführung des Projektes „Theopoesie“ in dieser Richtung wäre ein spannendes Unterfangen.

Einen völlig eigenständigen Zugang zum Bereich von ‚Theologie und Literatur‘ schafft schließlich der evangelische Theologe *Klaas Huizing* (\*1958) - zugleich ein vielbeachteter Romancier. In seiner dreibändigen „Ästhetischen Theologie“ (2000-2004) legt er unter assoziativen Bezügen auf Literatur, Film und elektronische Medien eine pointierte Neudeutung dessen vor, was das Christentum im 21. Jahrhundert auszeichnen kann. In diesem höchst eigen-willigen Gesamtentwurf der „Ästhetik als Elementarwissenschaft der Theologie“ (*K. Huizing* 2000, S. 16) fließen unterschiedliche geistige Ströme zusammen: Entwürfe der evangelischen Klassiker *Hamann*, *Lavater* und *Schleiermacher*, Konzeptionen neuerer poetologischer Theologien von *Hermann Timm*, *Albrecht Grözinger* und *Ulrich H. J. Körtner*, postmoderne hermeneutische Theorien von *Edgar McKnight*, *Jacques Derrida*, *Emmanuel Levinas* oder *Paul Ricoeur* - um die wichtigsten geistigen Gewährsmänner Huizings zu nennen.

Der erste Band widmet sich so unter dem Titel „Der erlesene Mensch“ einer „literarischen Anthropologie“ (2000). Unter der provokanten Überschrift „Theologie = (Bibel)Ästhetik“ (ebd., S. 16) zeigt der Verfasser auf, wie sehr das Christentum als Schrift- und Lesereligion verstanden werden muss. Weil dieses Verständnis aber abgeschliffen, aufgeweicht, verwässert ist, bedarf es der Literatur: „die Dichter und Schriftsteller besitzen die nötige Sensibilität, um diese ursprünglichen Erfahrungen in Texten zu verdichten und damit für den Leser zu reinszenieren“ (ebd., S. 17). Diese funktional bestimmte Motivation führt zu einem breiten, vielverzweigten, aber eben unsystematischen Bezug auf zahlreiche Werke der Welt- und Gegenwartsliteratur innerhalb der gesamten „Theologischen Ästhetik“. Literarische Texte sind als Zeugnisse der Gegenwartserfahrung und -deutung Medien, die das Wesen des Menschen als erlesungsbedürftig/erlösungsbedürftig aufzeigen und zugleich helfen, die Bibel als Urschrift wieder neu in ihrer authentischen, lebensverändernden Kraft wahrzunehmen.

Der zweite Teil entwickelt unter dem Titel „der inszenierte Mensch“ eine „Medien-Anthropologie“ (2002), in der weniger literarische Texte als vor allem die elektronischen Massenmedien zu einer Neubetrachtung klassischer Theologumena herangezogen werden. Ziel ist hier die „Suche nach audiovisuellen, von allen dogmatischen Richtigkeiten entlasteten Reinszenierungen

der jesuanischen Lebenskunst“ (K. Huizing 2002, S. 12), anders gesagt die Skizzierung einer Darstellung von Theologie, in der „Medienästhetik als Medienanthropologie“ (ebd., S. 21) aufscheint. Wie folgt definiert Huizing dabei den „ästhetischen Religionsbegriff“: „Christliche Religion speist sich aus dem Eindruck, den die urbildliche Legende durch den Einsatz eines Ensembles von Güte-Gesten gemacht hat, der auch heute noch religiöse Virtuosen zu medialen Cover-Versionen inspiriert, Alltagsrezipienten ermuntert und motiviert, sich spielerisch mit dieser (Medien)Legende zu identifizieren, um einen hermeneutischen Prozess des Wiedererkennens und ein Reflexivwerden der Biographie auszulösen, der im Idealfall eine Neukonstitution oder eine Wiedergeburtserfahrung evoziert und auf lebensweltliche Darstellung drängt.“ (ebd., S. 164)

Der dritte Teil der „Theologischen Ästhetik“ widmet sich dem „dramatisierten Mensch“, bietet also - neben einem Theaterstück unter dem Titel „Jesus am Kamener Kreuz“ - eine „Theater-Anthropologie“ (vgl. K. Huizing 2004). In einem weiten Bogen von *Kierkegaard*, *Lessing* oder *Schiller* bis hin zu *Schleiermacher* und *Wackenroder* verdeutlicht Huizing hier, wie eine „Realisation zweiter Potenz“ ermöglicht werden könne, die Lesende und Mitspielende „zur großen Konversion“ dränge. Wann und wie werde eine solche „Realisation“ möglich? „Realisiert ein Kunstwerk die dramatische Bewegtheit, lädt es zur Identifizierung mit einem Helden ein, um diese Erfahrung spielerisch einzuholen, dann ist diese Kunst in einem schwachen Sinn verwandt mit religiöser Erfahrung“, so Huizing zunächst, um dann zu präzisieren: „Realisiert sie allerdings den Austrag der Bewegung auf einen glückenden Abschluss hin, dann kommt das religiöse Element forciert ins Spiel.“ (ebd., S. 133).

Die entscheidende Neukonzeption Huizings im Blick auf das - für ihn selbst nicht zentrale Bedeutung einnehmende - Feld von Theologie und Literatur liegt in der grundlegenden Radikalität, in der er den Menschen als *homo legens* bestimmt und deshalb das Christentum neu als schriftgeleitete und über Schrift vermittelte Wahrnehmungs- und Lebenskunst profiliert. Überraschend an diesem Entwurf ist zunächst wie (fast) ausschließlich er binnen-evangelische Diskurse betreibt und katholische Entwürfe weitgehend ignoriert - hier könnte eine ökumenische Ausweitung der Perspektive noch einmal eine neue Dimension der wissenschaftlichen Anschlussfähigkeit bereitstellen. Überhaupt ist eine Anknüpfung an die Arbeiten von Huizing fast unmöglich, handelt es sich doch um eine Aneinanderreihung von - in sich originellen - theologisch-ästhetischen Kabinettsstückchen, die weniger Inhalt und Bedeutung vermitteln wollen, als vielmehr mit viel Witz und in unverbraucht-frischer Sprache den Lesenden im Prozess des Lesens den Gewinn des Lesens als solchen erleben lassen. Nach hermeneutisch-wissenschaftlichen

Reflexionen über den Stellenwert von literarischen Texten in theologischen Diskursen wird man hier demnach vergeblich suchen.

*Jan Bauke-Rüeggs* Wertung im Blick auf die unterschiedlichen Entwürfe im Kontext von poetischer oder ästhetischer Theologie ist deshalb zuzustimmen: Diese Diskussion „ist eine rein theologieimmanente Fragestellung und Debatte, bietet aber keine theologische Theorie des Umgangs mit (nichttheologischen) literarischen Texten“ (*J. Bauke-Rüegg* 2004, S. 202).

### 3. Christliche Ethik/Moraltheologie und Literatur

In den bereits genannten Arbeiten zum literarisch-theologischen Umgang mit der Frage nach Gott angesichts des Leids, mit der damit zusammenhängenden Frage nach den Möglichkeiten oder Unmöglichkeiten des Gebets nach Ausschwitz oder nach der Verantwortung des Schriftstellers angesichts von bezeugtem Leid ist schon deutlich geworden, dass dogmatische Fragen in eine ethische Perspektive münden können. Die Verschiebung der ‚doktrinalen Theodizee‘ in die ‚authentische Theodizee‘ ist ein Paradebeispiel für einen solchen Perspektivenwechsel. Das Interesse einer spezifisch ethisch/moraltheologischen Betrachtung der Beziehung von ‚Theologie und Literatur‘ liegt nun grundsätzlich auf anderer Ebene als die dogmatisch/fundamentaltheologische Fragestellung. *Dietmar Mieths* Arbeiten in diesem Gebiet sind in diesem Buch als zentrale theoretische Grundlegung mehrfach benannt worden. Doch schon vorher gab es Bemühungen um Verbindungen von ‚Ethik und Literatur‘.

#### 3.1. Grundlegungen

*Josef Blank* gab 1971 einen Band mit vier größeren Aufsätzen zu dieser Thematik heraus: „Der Mensch am Ende der Moral. Dargestellt an Beispielen neuerer Literatur“. Im Vorwort spezifiziert Blank sein besonderes Interesse: „Entgegen mancher oberflächlichen Meinung“ sei „ein umfangreicher Teil moderner Literatur an den Grundproblemen der Moral leidenschaftlich interessiert“, so der Theologe, „der ethische Impuls erweist sich noch immer als ein höchst wirksames Motiv für Dichtung“ (*J. Blank* 1971, S. 7). Moderne Dichtung gebe die Erschütterungen der Gesellschaft wider. Wenn in ihr deshalb von einem vorgeblichen ‚Ende der Moral‘ die Rede sei, dann falle das nicht auf sie selbst zurück, sondern auf die Gesellschaft als Kontext: „Was sich der Dichtung entnehmen lässt, ist eher die Veränderung, die mit der Moral vor sich geht. Diese Veränderung zielt (...) auf ein Umdenken besonderer Art. Es ist der *Metánoia*, wie sie der Jesus der Bergpredigt gefordert hat, näher verwandt als der Verkündigung neuer Gebote.“ (ebd., S. 8) In den in diesem Buch folgenden Darstellungen zur Frage nach erschütternden Zä-

surerfahrungen und Schuld dient der Verweis auf die aufgerufenen literarischen Texte so vor allem der Bewusstwerdung von Veränderung, dem Aufspüren relevanter zeitgenössischer Grunderfahrungen und deren Deutung.

1999 erschien eine systematisch angelegte Studie, in welcher der Ansatz von Mieth aufgenommen und mit neueren philosophisch-ästhetischen Theorien etwa von *Martin Seel* oder *Josef Früchtel* konfrontiert wurde, um grundsätzlich darüber nachzudenken, was den ‚ethischen Mehrwert des Ästhetischen‘ auszeichnet. In „Ästhetische Erfahrung und Moral“ zeigt *Marcus Düwell* auf, dass - bei aller bleibenden potentiellen Ambiguität des Ästhetischen - es immer wieder neu Entdeckungsräume für noch nicht bekannte Lebens- und Handlungsmöglichkeiten bereitstellt. In der ästhetischen Transformation von Erfahrungen und Sehnsüchten „eröffnet der spielerische Umgang mit bestehenden Wirklichkeitsauffassungen neue Weltansichten, schafft Spielräume für Verhaltensmöglichkeiten, die bislang nicht gesehen wurden, und verhilft Erfahrungsdimensionen zur Artikulation, die in den etablierten Verhaltens- und Ausdrucksformen nicht in den Blick geraten“ (*M. Düwell* 1999, S. 12). In solcherart fiktional eröffneten Spielräumen des Handelns, die frei sind von sozialen Zwängen und Notwendigkeiten, kann sich ethisches Verhalten entfalten. Nur indirekt oder in Seitenbemerkungen geht Düwell auf konkrete Konsequenzen für den speziellen Bereich von ‚Literatur und Moral‘ ein. Ganz deutlich weist er darauf hin, dass für ihn „die Narrativität nur *eine* unter mehreren ästhetischen Erfahrungsmöglichkeiten“ darstellt, deren spezifische Chancen freilich in „der besonderen Variabilität und der Reflexionsmöglichkeiten des sprachlichen Ausdrucks“ liegen und der so „eine explizite Kontinuitätsstiftung in Bezug auf den Zeitverlauf“ (ebd., S. 268) möglich ist. Dadurch jedoch „können in der Narration übergreifende Deutungs-zusammenhänge aktualisiert werden“, wodurch sie für die „Reflexion auf die Bedingungen personaler Identitätsbildung (...) eine besondere Erfahrungsmöglichkeit“ (ebd., S. 269) anbietet.

Eine programmatisch-differenzierte Entfaltung der Konsequenzen dieser ästhetisch-ethischen Debatte für den Bereich der Literatur wäre noch zu entwerfen. Hinweise dazu lassen sich nicht nur der Schrift von Düwell entnehmen, sondern auch dem von *Dietmar Mieth* herausgegebenen Sammelband über „Erzählen und Moral“ aus dem Jahr 2000. Im Vorwort fasst der Herausgeber die spezifische Aufgabe dieses Bandes, darüber hinaus aber des Feldes von ‚Ethik und Literatur‘ grundsätzlich noch einmal zusammen: Es geht um die „Wechselwirkung zwischen ‚narrativen Ethiken‘ in der Gestalt unverbindlicher, aber bedenkenswerter Einsichten und systematischer Erfahrung der menschlichen Identität als Voraussetzung und Ziel eines Strebens nach menschlichem Gelingen“ (*D. Mieth* 2000, S. 7). Schon 1994 hatte der österreichische Germanist und Theologe *Josef Mautner* eine grundlegende Studie über das Verhältnis von erzählender Literatur und einer „Theologie des Er-

zählens“ vorgelegt, in welchem das Konzept der Narrativität als „Suche nach einer Sprachform, die eine wechselseitige Beziehung von Wissenschaft und Erfahrung, von Theorie und Praxis zu verwirklichen sucht“ (*J. Mautner* 1994, S. 15), präsentiert wird. In konkret thematischen Kontexten werden solche Ansätze zugleich greifbar und fruchtbar.

### 3.2. Schuld

Eines der zentralen literarischen Themen, die aus ethischer Sicht im Zentrum des Interesses stehen, ist der Fragezusammenhang um den Umgang mit Versagen, Sünde und Schuld. Gerade die Schriftsteller entwickeln „eine große Sensibilität hinsichtlich der Schuldfrage“, so *Josef Imbach* in seiner 1989 erschienenen, bestens kommentierten Anthologie „Nachdenken über Schuld“. Schriftsteller „kämpfen an gegen Schuldverdrängung und Schuldvergessenheit“ (*J. Imbach* 1989, S. 9). In den zahlreichen Textbeispielen aus der Literatur des 20. Jahrhunderts von *Alfred Andersch* bis *Martin Walser* zeichnet sich dabei ein Trend eindeutig ab: der „Abschied von einer individualistisch-privatistischen Moral, die sich vorwiegend mit dem Wesen der persönlichen Sünde befasste“ (ebd.). Nein, in der Literatur unserer Zeit ist kaum noch die Rede von ‚Sünde‘. Die spezifisch religiöse Dimension der Schuldproblematik kommt kaum mehr zur Sprache, gerade darin erweist sich die Literatur „als Spiegel der Zeit und als Spiegel einer säkularen Gesellschaft“ (ebd., S. 11). Stattdessen wird von Schuld in all ihren Facetten erzählt, fast stets verbunden mit Reflexionen um die „Frage nach der Verantwortung“ (ebd., S. 10), in der sowohl die Mitmenschen wie auch Gott als Verursacher von Leid in den Blick geraten können. Im Blick auf das von Imbach entfaltete breit gespannte Panorama der Schuld-Beschreibungen ist die Moraltheologie herausgefordert, ihre eigenen traditionellen Konzeptionen von Sünde und Schuld noch einmal neu zu bedenken und neu zu formulieren.

Ein Jahr nach Imbachs grundlegendem Überblick erschien der theologisch-literarischer Dialogband „Wie kann denn ein Mensch schuldig werden?“ von *Urs Baumann* und *Karl-Josef Kuschel*. Kuschel erkennt in dem von ihm verantworteten Teil des Buches - im Blick auf die reichhaltige Rede von Schuld in der modernen Literatur - vor allem drei verbindende Grundmotive. Zum einen schreiben die Schriftsteller an gegen eine „Vergleichgültigung der Schuld“. Indem sie gerade „schuldige, schulfähige oder mit Schuld konfrontierte Menschen“ (*K.-J. Kuschel* 1990b, S. 64) porträtieren, widersetzen sie sich der Tendenz zur Schuldverdrängung oder -verschweigung. Zum zweiten geht es in der Gegenwartsliteratur aber kaum noch um die Darstellung von Schuld als fatalem, unabänderbarem Urzustand des Menschen. Schuld wird auf Verantwortung befragt und deshalb beschrieben „um der Veränderbarkeit des Menschen und seiner Strukturen willen“. Das „Interesse der Literatur an

der Schuldfrage ist also nicht moralistisch, sondern emanzipatorisch.“ (ebd., S. 66) So kann man schließlich drittens den Platz der Schuldrede in der modernen Literatur als „jenseits von Moralismus und Schuldvergessenheit“ bestimmen, weil es ihr weder um eine Rückkehr zur Rede von der Sünde und Verderbtheit des Menschen geht, noch um die Leugnung seiner Verantwortlichkeit, vielmehr um die Darstellung des Menschen als „verantwortungs- und schulfähiges Individuum (...), verflochten und verstrickt in Strukturen und Prozesse, die nicht zum Alibi für Ohnmacht werden können“ (ebd., S. 66f.).

In mehreren eigenständigen Untersuchungen werden diese allgemeinen Bestimmungen zum Verständnis von Schuld in der Literatur konkretisiert und vertieft. Schon von 1966 stammt eine germanistische Dissertation, welche die Frage nach „Schuld und Überwindung der Schuld in den Dramen *Ernst Barlachs*“ beleuchtet und dort eine dreifache Dimension herausarbeitet: „die Schuld im Irdischen zu sein, Schuld des Daseins schlechthin“; „die persönliche Schuld, die aus eigener Handlungsfreiheit des einzelnen Menschen möglich wird“; schließlich „die Schuld, berufen zu sein“ (F. Deppert 1966, S. 159f.; vgl. auch H. Gross 1967) und an dieser Berufung zu scheitern. Einen ähnlichen Zugang wählt *Thomas Lothar* in seinem Blick auf die „Schuldproblematik in Luise Rinsers literarischem Werk“ (1991). So sehr „Luise Rinsers Schuldbegriff in einem fest verankerten Glauben an christliche Werte“ wurzle, so sehr sei er mit einem „ausgeprägten Gespür für ‚Unrecht‘ sowohl in persönlichen als auch in gesellschaftlichen Belangen“ (T. Lothar 1991, S. 239) verbunden. Schuld könne so bei Rinser als „existentielle Notwendigkeit zur menschlichen Weiterentwicklung“ (ebd., S. 245) betrachtet werden.

Neuere Untersuchungen betrachten das breite Themenspektrum ‚Schuld‘ aus unterschiedlichen thematischen Teilperspektiven. In ihrer moraltheologischen Dissertation „Schuld und Zeit“ (1992) untersucht die katholische Theologin *Irene Kann* den im Titel benannten Zusammenhang. „Das Verhältnis zur Zeit wird immer dringlicher zum ethischen Problem“ (I. Kann 1992, S. 18), so ihr problemgeschichtlicher Ausgangspunkt. Die Haltung zu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bestimmt im Kontext der Postmoderne maßgeblich richtiges oder falsches Handeln. Deshalb setzt sich die Verfasserin die Aufgabe, „die Zusammenhänge zwischen Schuld- und Zeitproblematik freizulegen und aufzuweisen“ (ebd., S. 33). Sie nimmt sich dazu die literarischen Entwürfe dreier großer Autoren des 20. Jahrhunderts vor: *Thomas Mann*, *Robert Musil* und *Peter Handke*. Diese drei verbinde, dass sie einerseits im Blick auf die theologisch-literarische Rezeption noch nicht „ermüdend strapaziert“ seien, zum zweiten, dass es um „bekannte Schriftsteller des 20. Jahrhunderts“ gehen solle, schließlich handele es sich bei allen dreien um Autoren, die „ausdrücklich einen ungewöhnlich hohen ethischen Anspruch an ihr Werk stellen“ (ebd., S. 32). Nach ausführlichen und sensiblen Textdeutungen

arbeitet die Verfasserin heraus, dass „der Umgang mit der Zeit“ sich tatsächlich „als ein Schlüsselproblem moderner Literatur erwiesen“ habe, „mit dem Gelingen und Versagen, Schuld und Unschuld der Protagonisten engstens verknüpft sind“ (ebd., S. 253). Dieser bislang nur wenig betrachtete Zusammenhang bedarf so der Berücksichtigung in künftigen moraltheologisch-ethischen Ausführungen.

Im Jahr 2000 erschien eine germanistische Dissertation über „Die Schuld-Thematik in Hanns Henny Jahns *Fluss ohne Ufer*“. Der Verfasser *Joachim Gerdes* untersucht hier die juristischen, theologischen, psychologischen und philologischen Implikationen der genannten Romantrilogie (1949-1961), welche die lebenslange Freundschaft zweier Männer beleuchtet, deren Lebensbund auf der geteilten Schuld an einer gemeinsam begangenen Mordtat beruht. Das Romanwerk - „reich an religiöser Metaphorik und nicht zuletzt auch unmittelbarer theologischer Reflexion“ (*J. Gerdes* 2000, S. 145) - lasse sich zusammenfassend als „Fundamentalkritik an psycho-theologischen Erklärungsmustern des Schuld-Phänomens“ (ebd., S. 190f.) deuten, um diesen einen episch entfalteten „unverstellten existenziell-ontologischen Zugang zum Problem der Schuld“ (ebd., S. 189) entgegen stellen zu können.

In der jüngsten deutschen Geschichte kommt der Frage nach Schuld und Schuldbewältigung im Zusammenhang mit dem Ende der DDR, mit der so genannten ‚Wende‘, eine besondere Bedeutung zu. Dieser Fragezusammenhang steht im Zentrum einer weiteren moraltheologischen Dissertation, die im Jahr 2000 von *Angelika Walser* vorgelegt wurde: „Schuld und Schuldbewältigung in der Wendeliteratur“. Im Blick auf das Werk von sechs repräsentativen, allesamt in den 90er Jahren erschienenen Romanen von in der DDR aufgewachsenen zeitgenössischen SchriftstellerInnen geht die Verfasserin dabei den folgenden Fragen nach: „Wie erinnert sich ein Schriftsteller an die DDR? Wen hält er für schuldig? Wie geht er mit Schuld um? Existiert Schuld überhaupt für ihn? Hält er Erinnerung an die DDR für notwendig und warum? Was schlägt er vor, um Schuld zu bewältigen?“ (*A. Walser* 2000, S. 20) Aus der detaillierten Analyse der ausgewählten Romane wird die besondere Struktur der Rede von Schuld im Rückblick auf die DDR deutlich: „Dass einzelne schuldig wurden, hängt mit den gewaltförmigen Strukturen zusammen, in denen sie aufwuchsen“ - so die Verfasserin im Versuch einer Zusammenfassung der literarischen Darstellungen. Dies bedeute jedoch „nicht einfach eine moralische Entlastung“, schließlich hing „der Fortbestand der gewaltförmigen Strukturen in der DDR (...) ganz entschieden von den einzelnen Typen ab, die auf unterschiedliche Art und Weise von den Strukturen profitierten und Interesse daran hatten, sie zu erhalten“ (ebd., S. 205). Angesichts der eindeutigen Erkenntnis, dass Schuld hier nie religiös gedeutet werde, sondern „Schuld am Mitmenschen im humanistisch-ethischen Sinn“ (ebd., S. 230) bedeute, erarbeitet die Verfasserin abschließend eine an Mieths

Kategorien anschließende Gegenüberstellung von „analogen Entsprechungen“ (ebd., S. 234) zwischen dem literarischen Befund und theologischen Schulddeutungen auf der einen und „analogen Widersprüchen“ (ebd., S. 253) auf der anderen Seite.

Entsprechungen sieht Walser zunächst in der gemeinsamen Rede vom Menschen als „Opfer von Strukturen“ (ebd., S. 234), in der „Kritik an gesellschaftlichen Entschuldigungs-Mechanismen“ (ebd., S. 243) sowie in dem „Postulat und Gegenentwurf“ von „Erinnerung an die Opfer der Geschichte“ (ebd., S. 248). Widersprüche sieht sie in der zu einseitigen Betonung der „Schuldlosigkeit des DDR-Menschen in der Wendeliteratur“ (ebd., S. 253), der die christliche Moraltheologie - bei aller Zustimmung - die Überzeugung von der bleibenden Bedeutung personaler Schuld entgegen setze. Die Literatur zeichne sich durch „völlige Ratlosigkeit“ und die Verweigerung von Andeutungen im Blick auf „Hilfestellung zur Schuldbewältigung aus“ (ebd., S. 259), betone höchstens die Möglichkeit des klärenden und urteilenden Gerichts, während Vorstellungen von Vergebung hier keinen Platz fänden. Schließlich stehe dem in der Literatur vorherrschenden Konzept der Schuldbewältigung durch Erinnerung an Schuld, die zusätzliche biblisch inspirierte „Erinnerung an Heil“ (ebd., S. 261) entgegen. So kann die Verfasserin abschließend unterlegen: „Die Theologie ist bei der *Schulddarstellung* der Literatur deutlich unterlegen. Sie bietet dagegen einen hoffnungsverheißenden Weg der *Schuldbewältigung*, indem sie nach wie vor Selbsterkenntnis, Reue und Umkehrbereitschaft als echte Möglichkeit annimmt und an ihnen festhält.“ (ebd., S. 270) Diese theologischen Anmahnungen wirken - bei aller behutsamen Formulierung - wie besserwisserische Einmischungen von außen. Sie sind einerseits ein Rückfall in die an Tillich angelehnten hermeneutischen Prinzipien von ‚Fragen des Lebens‘ und ‚Antwort der Theologie‘. Zudem sind sie ein (zu teuer bezahlter) Tribut an den Anspruch eines „*Dialogversuchs* zwischen Theologie und Literatur“ - so der Untertitel der Arbeit - in dem die differenzierte Darstellung einer aufgesetzten, dem Dialoganspruch abgerungenen Schlussdeutung zum Opfer fällt. Über Konsequenzen für diesen Dialoganspruch selbst wird am Ende dieses Buches nachzudenken sein.

### 3.3. Lebenskunst und *ars moriendi*

Neben der Hinwendung zum Fragekomplex von Sünde, Schuld, Verantwortung und Vergebung bestimmt ein zweiter Themenkomplex das Feld von ‚Moraltheologie/Ethik und Literatur‘: der Spannungsbogen der Frage nach der Lebenskunst als *ars vivendi* auf der einen und der Kunst des guten Sterbens, der *ars moriendi* auf der anderen Seite.

*Ars vivendi*: In seinem Buch „Projekt Lebensmitte“ (1994) meditiert der Eichstätter Moraltheologe *Bernhard Sill* über die sinnvolle Gestaltung der

mittleren Lebensphase. Bevor er sich der „Psycho-Logik“ sowie der „Theo-Logik“ dieser biographischen Zeitspanne zuwendet, eröffnet er seine Überlegungen mit einem „Blick in den Spiegel der Dichtung und Literatur“ (*B. Sill* 1994, S. 21-69). Offensichtlich ist die Literatur also - neben vielem anderen - eine mögliche Quelle für Hinweise auf gelingendes Leben. Wie sehr sie Hinweise zu „Weisheit, Kunst und Lebenskunst“ enthält, wird in der so betitelten Dissertation von *Christoph Gellner* - betreut von *Karl-Josef Kuschel* und *Dietmar Mieth* - aus dem Jahre 1997 deutlich. Gellner untersucht die Bedeutung von „fernöstlicher Religion und Philosophie“ im Werk von *Hermann Hesse* und *Bertolt Brecht* und fügt so dem Themenfeld von Theologie und Literatur überhaupt erste Hinweise auf die - grundsätzlich gebotene - Ausweitung auf eine interreligiöse Betrachtungsausweitung hinzu. Für das Jahr 2005 hat derselbe Autor eine Weiterführung der hier aufgenommenen Annäherung gerade an *Hermann Hesse* als Kristallisationsfigur der Fernostfaszination im Westen angekündigt (vg. *Ch. Gellner* 2005).

Zwei Ziele hat sich Gellner für seine Studie von 1997 gesetzt: Zum einen will er „die produktionsästhetische Bedeutung der Auseinandersetzung mit asiatischer Weisheit, Ethik und Religion im Werk zweier maßgeblicher deutschsprachiger Autoren unseres Jahrhunderts darstellen“ (*Ch. Gellner* 1997, S. 20). Zum anderen zielt er jedoch auch darauf ab, „deren ökumenisch-theologische Herausforderung zur Diskussion“ (ebd.) zu stellen. Es geht also darum, in ein „theologisch-ethisches Gespräch einzutreten, das um die Frage kreist: Wie ist eine Neubestimmung dessen, was Weisheit ist, auf dem Niveau dieser beiden Schriftsteller möglich?“ (ebd.)

Diese Untersuchung setzt - neben ihrer gründlichen Betrachtung der beiden Schriftsteller und ihres Werkes - grundsätzliche hermeneutische Maßstäbe für die Betrachtung von Literatur unter theologisch-ethischer Perspektive. Erste Klärung: Literatur kann nicht als Offenbarungsquelle betrachtet werden, etwa mit gleichem Anspruch wie biblische oder sonstige religiöse Urtexte. Wohl aber kann sie als „im Raum christlicher Theologie nicht zu vernachlässigende zeitdiagnostische Erfahrungsquelle“ (ebd., S. 21) dienen. Das hier vorgestellte idealtypische hermeneutische Modell besteht also in der Vorstellung von einem „wechselseitig herausfordernden Spannungsverhältnis“, aus dem heraus ein „wirkliches Gespräch zwischen Theologie und Literatur (...) in Anknüpfung und Widerspruch, in Entsprechung und Konfrontation“ (ebd., S. 22) entstehen kann. Der spezifisch „ethische ‚Mehrwert‘ des Ästhetischen“, ausgerichtet am Interesse des Aufweises von „Möglichkeiten authentischer Lebensführung“, wird dann wie folgt bestimmt: „gegenüber der unanschaulichen Abstraktion normativer Moralsysteme“ können „in poetischen Entwürfen und Modellen sittlich relevante Einsichten in einer begrifflich, argumentativ nie einzuholenden Konkretheit, Plastizität und Exemplarität zur sprachlich-gestischen Anschaulichkeit gebracht werden“ (ebd., S. 23). Als Konse-

quenz aus dieser programmatischen Vorgabe steht am Ende dieser Arbeit ein „offener Dialog“ (ebd., S. 263ff.), in dem die „doppelte Herausforderung“ der weisheitlich bestimmten Fernostrezeption im Werk von Brecht und Hesse mit Konzepten der biblischen Weisheitstheologie verglichen wird. „Was von Hesse und Brecht zu lernen wäre“ kann so neben theologischen Ausführungen über die „durchkreuzte Weisheit“ als „bleibende Provokation“ stehen bleiben.

*Ars moriendi*: Neben solchen Ansätzen zu einer theologisch-literarisch reflektierten *ars vivendi* stehen zahlenmäßig ungleich umfangreichere Abhandlungen über die *ars moriendi*, die ‚Kunst des guten Sterbens‘. Die Auseinandersetzung mit dem Tod gehört sicherlich zu einem der zentralen Themen der Literatur überhaupt. *Magda Motté* spricht so von der „Allgegenwart des Todes im Leben und in der Literatur“ (*M. Motté* 1996, S. 179). In zahlreichen Einzelaufsätzen, Sammelbänden (vgl. *H. H. Jansen* 1989; *C. P. Thiede* 1996) und Anthologien (vgl. bes. *F. Waller* 1988; *E. /I. Jooß* 1993; *U. Baltz-Otto* 1992/1998/1999) stehen dazu gut aufbereitete Materialien zur Verfügung.

In einer neueren Untersuchung wird die Frage nach der ‚Kunst des guten Sterbens‘ als literarischem Thema jedoch in systematisch-ethischer Perspektive explizit gestellt. Der Verfasser ist *Bernhard Sill*, von dem schon das oben betrachtete Buch zur Lebenskunst stammte. Er selbst verklammert beide Bereiche: „Wer sich in den Dingen der Kunst zu leben auskennt, der weiß auch: sie muss die Kunst zu sterben bei sich haben“ (*B. Sill* 1999, S. 14). Unter dieser Vorgabe nimmt er in „Ethos und Thanatos“ (1999) das Werk so unterschiedlicher Persönlichkeiten wie *Matthias Claudius*, *Leo Nikolajewitsch Tolstoi*, *Rainer Maria Rilke*, *Max Frisch* und *Simone de Beauvoir* in den Blick. Im Bewusstsein, damit nur ausgewählte Beispiele genauer entfalten zu können, schreibt *Sill* zur Begründung, warum er überhaupt die Literatur zu diesem Thema befragt: „Der zu guten Teilen reichhaltige Fundus der Dichtung und Literatur“ diene als „Speicherbecken eines Lebenswissens, das dazu tauglich ist, in den Dingen der Kunst gut zu sterben so nicht gescheit, so doch gescheiter zu machen“ (ebd., S. 27). Er versteht seinen Beitrag als Versuch „typisch narrative Ethik“ (ebd., S. 30, vgl. *B. Sill* 1996) zu betreiben. Nach ausführlicher und einfühlsamer Nachzeichnung der Todesthematik im Werk der benannten Autoren wird der ‚Ertrag‘ noch einmal gebündelt: Warum der Gang zu den Dichtern? Was ist hier der ‚ethische Mehrwert des Ästhetischen‘? *Sill*: „Das ‚Lehramt‘ der Dichtung taugt dazu, ‚modell‘-haft sichtbar zu machen, was es heißt: die Sache der Kunst des guten Sterbens gelingt, und was es heißt: die Sache der Kunst des guten Sterbens gelingt nicht“ (ebd., S. 273). Literatur ist hier also beides zugleich „Speicherbecken des Lebenswissens“, und darin „Modell“ zur Lebensbewältigung.

Als motivische Weiterführung der Ausführungen *Sills* lassen sich zwei neuere Studien lesen, die zwar nicht unmittelbar moraltheologisch-ethische Aus-

richtungen haben, derartige Diskurse aber anregen können. Der katholische Fundamentaltheologe *Wolfgang Klaghofer* zeichnet in „Die Fragen der Toten“ (2004) den Umgang mit Sterben und Tod im Werk von *Elias Canetti*, *Jean Améry* und *Elie Wiesel* nach, verbunden dadurch, dass sie „durch ihre Mutter jüdisch geworden sind, durch ihre Geburtsorte im Umkreis der alten Österreichischen Donaumonarchie aufgewachsen sind, durch die politischen Ereignisse als Lebensunwerte puniziert worden sind“ (*E. Klaghofer-Treitler* 2004, S. 17), und diese - in sich ganz ungleichen - Lebenserfahrungen in autobiographischen Schriften niedergelegt und überliefert haben. Neben die Deutungen solcher Autobiographien treten Interpretationen einer anderen literarischen Gattung: In „Auf der Suche nach dem Sinn des Todes“ - einer von *Magda Motté* betreuten germanistischen Dissertation - untersucht *Alexander Joist* „Todesdeutungen in der Lyrik der Gegenwart“. Konkret geht es ihm um die „Rezeption philosophischer Thanatologie und christlicher Eschatologie in der Gegenwartslyrik“ (*A. Joist* 2004, S. 15). Nach einem gründlichen Überblick über den Gesamtbereich der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur stellt er drei ganz unterschiedliche Zugänge zum Thema vor: Das Werk *Günter Kunerts* steht für die „skeptische Rezeption verschiedener Todesdeutungen“, das Werk von *Johannes Kühn* für „das eher christlich orientierte Todesverständnis“, schließlich die Lyrik von *Durs Grünbein* für den „postmodernen Umgang“ mit der Annäherung an Sterben und Tod (ebd., S. 16). Deutlich wird in den detailliert ausgeführten Werkporträts, dass das Thema Tod in der Gegenwartslyrik „keineswegs verdrängt“ wird, dass die konkreten Todesdeutungen - repräsentiert im Werk der drei ganz eigens profilierten Autoren - freilich „verschiedene Tendenzen“ (ebd., S. 231) aufweisen.

### 3.4. Einzelfragen im Werk ausgesuchter AutorInnen

Neben den beiden Schwerpunktthemen Schuld und Lebenskunst/Sterbenskunst werden im Begegnungsbereich von ‚Moraltheologie/Ethik und Literatur‘ weitere Einzelthemen genauer untersucht. Zwei Grundtypen von Untersuchungen lassen sich hier unterscheiden. Im ersten Typus wird versucht, das Gesamtwerk eines einzelnen Autors oder einer Schriftstellerin unter ethischer Perspektive allgemein auszuleuchten. Im zweiten Typus wird zwar auch das Werk eines einzelnen Schriftstellers betrachtet, jedoch unter einer spezifischen ethischen Einzelfrage - in der Arbeit von *Irene Kann* mit der Konzentration auf den Fragekomplex von „Schuld und Zeit“ oder im Blick auf *Joaachim Gerdes’* Konzentration auf die Schuldfrage im Werk von *Hanns Henny Jahnn* sind wir diesem Grundtyp bereits begegnet. Zur breitflächigen Ausleuchtung des Werks einzelner Autoren im Kontext einer Entfaltung der narrativen Ethik liegen mehrere Studien vor.

- So untersucht *Andreas Mersch* in seiner 1989 erschienenen Dissertation den Fragekomplex von „Ästhetik, Ethik und Religion bei Hermann Broch“. Zunächst arbeitet Mersch heraus, dass - bei allen Differenzen - die „Konvergenzpunkte“ zwischen dem Werk Brochs und der christlichen Theologie vor allem in den „Übereinstimmungen auf dem Gebiet der menschlichen Erfahrungen liegen“, spezifischer gesagt Erfahrungen, bei denen das „Erleben des Transzendenzbezuges als Fundament des Handelns angesehen wird“. Der Ort des solcher Art erspürten Transzendenzbezuges ist bei Broch die Erfahrung von Sterben und Tod: „Dieses Erleben und die davon geprägte Erfahrung gelten (...) als Fundament sinnvoller Lebensgestaltung“ (*A. Mersch* 1989, S. 125f.). Unter dieser Perspektive analysiert der Verfasser im Hauptteil seiner Arbeit das posthum veröffentlichte und nicht mehr abgeschlossene Letztwerk Brochs, den mit direkt ‚religiösen‘ Themen und Reflexionen befrachteten ‚Bergroman‘.
- Brochs Romantrilogie „Der Schlafwandler“ (1930-32) als Beispiel für die Konvergenzen von „Kulturbruch und Glaubenskrise“ untersucht 2001 der Germanist *Paul Michael Lützel*.
- *Werner Ego* legt 1992 als katholisch-theologische Dissertation unter dem Titel „Abschied von der Moral“ eine „Rekonstruktion der Ethik Robert Musils“ vor.
- *Heinrich Jürgenbehring* schließlich unterzieht in seiner evangelisch-theologischen Dissertation von 1994 das Gesamtwerk Heinrich Bölls einer Überprüfung im Blick auf „ethische und religiöse Themen“. Zwei ethische Themenfelder werden dabei besonders hervorgehoben: die individuelle ethische Frage nach Liebe und Sexualmoral sowie die sozialetische Frage nach der „Umformung“ dieser Liebe „in gesellschaftliche Zusammenhänge“, also die Frage nach „Bölls Entwurf einer ‚Gegen-Gesellschaft‘“ (*H. Jürgenbehring* 1994, S. 160). Die Untersuchung leidet dabei vor allem an einer grundsätzlich angelegten Schiefelage. Der Verfasser versucht, die aus Bölls Werken erschließbaren ethischen Grundprinzipien mit anderen geistigen Positionen zu vergleichen. Bölls Positionen werden von katholischer Seite mit ausgesuchten Äußerungen des römischen Lehramtes konfrontiert. Von evangelischer Seite werden jedoch die viel weiter greifenden Ansätze einzelner Theologen aufgeführt - etwa von *Brunner*, *Thielicke*, *Barth* oder *Robinsohn* (die Böll allesamt nicht kannte, zumindest nicht bewusst rezipierte). Während Bölls Positionen als Ergebnis dieses Doppelvergleichs zunächst eindeutig als „außerhalb des von der katholischen Lehre vorgegebenen Rahmens“ gekennzeichnet werden, stimme er zumindest „in der Betonung des Primates der Liebe vor allem Institutionellen (...) mit einigen evangelischen Theologen überein“ (ebd., S. 156). Hätte sich der Verfasser der Mühe

unterzogen, als Vergleichsgröße auch einzelne katholische Theologen in das Gespräch einzubeziehen, wäre der Befund anders ausgefallen. Hermeneutischer Ansatz und vorgebliches Ergebnis halten der Überprüfung nicht stand.

Der zweite Typus moraltheologisch-ethischer Arbeiten zu einzelnen Schriftstellern konzentriert die Untersuchung von vornherein auf einen bestimmten Aspekt. So untersucht *Rupert Guth* in einer 1987 in Salzburg eingereichten katholisch-moraltheologischen Dissertation das Werk von *Peter Handke* unter der Perspektive, welche Rolle „das Prinzip Phantasie“ - so der Titel der Arbeit - dort einnimmt. Sein - so der Untertitel - „Gespräch zwischen Ethik und Literaturwissenschaft“ arbeitet vor allem den Aspekt der „humanisierenden Kraft der Phantasie“ (*R. Guth* 1987, S. 274) als Grundantrieb des Menschen heraus. Die Erkenntniskraft dieser Untersuchung bleibt jedoch gering. Einer der wichtigsten neueren Beiträge zum ethisch-literarischen Feld wurde hingegen 1999 von der Mieth-Schülerin *Hille Haker* vorgelegt. Unter dem programmatischen Titel „Moralische Identität“ untersucht sie „literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion“, indem sie *Uwe Johnsons* vierbändiges Opus „Jahrestage“ exemplarisch herausgreift und unter den Vorgaben ihrer Fragestellung interpretiert. Einerseits geht es hier darum „den Konnex von Identitätsforschung und Lebensgeschichte bzw. Biographieforschung herzustellen“ (*H. Haker* 1999, S. 9); im zweiten Schritt wird dann der „Begriff der moralischen Identität“ (ebd., S. 10) genauer in den Blick genommen; erst im dritten Schritt beginnt dann das Gespräch mit der Literatur. *Haker* bestimmt den hermeneutischen Ort dieses Gesprächs aus ethischer Sicht wie folgt: „Der ethischen Reflexion wird es darum gehen, die in der Literatur manifestierte Ethik zu rekonstruieren, zum anderen aber konfrontiert sie die narrative Ethik mit der theoretischen Reflexion der Ethik.“ Diese aus der Literatur herausgefilterte „narrative Ethik“ besitze „eine zeit- und problemdiagnostische Funktion, die sie zu einem Korrektiv der philosophischen und theologischen Ethik werden lässt. Insofern wird das Verhältnis von Ästhetik und Ethik als wechselseitige Kritik der jeweiligen Perspektive kenntlich gemacht und die Autonomie beider Bereiche gewahrt.“ (ebd., S. 12)

*Johnsons* Jahrestage legen sich - der Verfasserin zu Folge - aus vielen Gründen als exemplarischer Gegenstand einer solchen Untersuchung nahe: Zunächst, weil hier das Anknüpfen an den aktuellen Forschungsdiskurs leicht möglich ist, vor allem jedoch deshalb, weil hier zwei große ethische Themen in besonderer Weise im Zentrum stehen: einerseits die - andernorts schon benannte - Frage nach Schuld, vor allem aber die in dieser Untersuchung im Zentrum stehende Frage nach Identität. Welchen Beitrag kann nun gerade der Blick auf die Literatur zur Klärung des Identitätsbegriffs beisteuern? - „Die (literarische) narrative Identität (...) kann (...) Dimensionen der individuellen

Existenz thematisieren, die jenseits der Literatur kaum artikulierbar erscheinen, wie etwa die Phase des Lebensbeginns, die der Erinnerung unzugänglich ist, und die Erfahrung des Todes, und dadurch eine formale Einheit der Identität konstruieren, die der immer vorläufigen Erzählung der existenziellen Lebensgeschichte verwehrt ist“ (ebd., S. 166). Zudem leiste sie einen unverzichtbaren Beitrag dazu, „dem Anliegen einer jeden Existenz, eine kontinuierliche Identität zu entwickeln bzw. zu bewahren“ gerecht werden zu können, und Beispiele von der Möglichkeit zu entwerfen, „das Leben als Ganzes verantworten zu können“. Gerade so stellen literarische Kunstwerke „Modelle der Wirklichkeit dar: sie zeigen die Welt, wie sie sein könnte“ (ebd.).

Was ist nun der spezifisch ethisch-literarische Beitrag der Sichtung von Johnsons „Jahrestagen“? Sein Werk kann gelesen werden als „Mahnung, die Möglichkeiten des guten Lebens nicht zu überschätzen“, schließlich bringe doch erst „die Perspektive der gescheiterten Hoffnungen, der Gewalterfahrungen und des Unglücks (...) in angemessener, nämlich unverzerrter Weise die Notwendigkeit eines Strebens nach Glück und dem Gelingen des eigenen Lebens als Quelle der Selbstidentität zum Ausdruck“ (ebd., S. 271). Ein weiterer deutlich zu Tage tretender Punkt sei - neben anderen - die Einsicht, dass der Einzelne „nicht nur die Verantwortung für seine Handlungen vor den bestehenden Institutionen“ trage, sondern eben „auch für die Struktur dieser Institutionen selbst“ (ebd.).

Einige weitere ethisch-literarische Arbeiten aus der jüngeren Zeit sprengen den Rahmen unserer Untersuchungen - einmal durch die literarische Epoche, das andere Mal durch die Konzentration auf nicht-deutschsprachige Autoren - sollen aber zumindest kurz charakterisiert werden. *Christian Schenk* untersucht in einer weiteren von *Dietmar Mieth* betreuten Dissertation die Frage: „Muss Literatur moralisch sein?“ (2000), konzentriert die Beantwortung dieser Frage auf „Friedrich Schiller und den Streit um Ethik und Ästhetik“ heute. Er zeigt auf, dass „die Kunsttheorie und Philosophie Friedrich Schillers mit beinahe durchweg ethischer Implikation“ im Licht der „Theorie der Rezeptionsästhetik“ betrachtet einen gewinnbringenden „Beitrag zu einer Ethik der Existenz“ (*Ch. Schenk* 2000, S. 284) liefern kann. Zwei weitere ethisch-literarische Arbeiten analysieren das Werk des französischen existentialistischen Denkers und Schriftstellers *Jean Paul Sartre*. *Walter Lesch* untersucht in „Imagination und Moral“ (1989) Die „Interferenzen von Ästhetik, Ethik und Religionskritik in Sartres Literaturverständnis“. *Christine Hober* betrachtet in ihrer in Bonn verfassten katholisch-moraltheologischen Dissertation das Werk Sartres unter der Schlüsselkategorie des Absurden, indem sie diesen mit Sartres Namen und Werk eng verbundenen Schlüsselbegriff als „Grenzbegriff menschlichen Handelns“ (2001) bestimmt. Überraschend: Abgesehen von dem allgemein floskelhaften Satz: „Unbedingt dazu gehört auch die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Literatur, die in besonderer

Weise die Grundbefindlichkeiten menschlichen Daseins zu reflektieren vermag“ (Ch. Hober 2001, S. 11) - kann diese Studie gänzlich ohne hermeneutische Anknüpfungen und Reflexionen auskommen; die Anschlussfähigkeit an aktuell relevante ethisch-literarische Diskurse bleibt entsprechend gering.

Schon mehrfach wurde im Rahmen dieses Buches auf den Reiz verwiesen, den das Werk *Thomas Manns* auf theologisch-literarische Untersuchungsansätze ausübt. Doch Werk und Person sind auch unter ethischer Fragestellung relevant. In seiner 2002 erschienenen - erneut von *Karl-Josef Kuschel* und *Dietmar Mieth* betreuten - Dissertation widmet sich *Peter Mennicken* unter der Überschrift „Für ein ABC des Menschenbenehmens“ dem „Menschenbild und Universalethos bei Thomas Mann“. In einer ausführlichen Betrachtung sowohl der literarischen als auch der politisch-essayistischen Schriften wird hier herausgearbeitet, wie Thomas Mann die „Einführung eines für alle Völker verbindlichen Sittengesetzes“ nachdrücklich befürwortete, und somit aus heutiger Perspektive „ein feines Gespür für die Erfordernisse der zukünftigen Weltgesellschaft“ (*P. Mennicken* 2002, S. 226) bewies. Er wird in dieser Studie so als ein geistiger Vorläufer des Projektes Weltethos (*Hans Küng*) betrachtet. Gleichzeitig wird in aller notwendigen Differenziertheit klargestellt, dass der Künstler Thomas Mann in erster Linie an einem anderen Thema interessiert war: an der Darstellung des Menschen „in seiner zwiespältigen Natur“, an der Nachzeichnung des Menschen in seiner „Gefährdung durch seine Triebe und irrationalen Regungen“ (ebd.). Vor allem in der zweiten Lebenshälfte Manns nehme jedoch der „Ruf nach einem ‚neuen‘ oder auch ‚religiösen Humanismus‘“ (ebd., S. 228) einen vorherrschenden Platz in seinem Gesamtwerk ein.

Im zusammenfassenden Blick auf die ethisch/moraltheologisch ausgerichteten Untersuchungen im Feld von ‚Theologie und Literatur‘ fällt zunächst auf, dass die Aufmerksamkeit fast ausnahmslos auf Romane und Erzählungen abzielt. Die Arbeiten sprechen - oft unreflektiert - im Blick auf Literatur selbstverständlich und exklusiv von ‚*narrativer Ethik*‘, so dass der gesamte Bereich der Lyrik unbeachtet bleibt. Dramatische Texte werden - abgesehen von Deutungen einiger Dramen *Dürrenmatts* oder *Taboris* - in allen theologisch-literarischen Feldern nur am Rande betrachtet, deren ‚Fehlen‘ hier ist demnach nicht so ungewöhnlich. Dieser Befund ist aber umso bedeutsamer, als dass lyrische Texte im Bereich von ‚Bibel und Literatur‘, aber auch im Bereich von dogmatisch/fundamentaltheologischen Fragestellungen mindestens gleichwertig, oft genug vorrangig betrachtet werden. Zwei Folgefragen legen sich aus hermeneutischer Sicht nahe: Ist Lyrik aus ethischer Perspektive irrelevant, unergiebig oder einfach nur hermeneutisch schwer auswertbar? Und vernachlässigt der gesamte theologisch-literarische Forschungsbereich zu seinem Schaden die breitgefächerte Ebene des Theaters? Hier bleibt Raum für aufschlussreiche Folgestudien.

### III. Historische Theologie und Literatur

Der wissenschaftliche Ertrag der Betrachtung von ‚Kirchengeschichte und Literatur‘ bleibt im Vergleich mit den anderen theologischen Grunddisziplinen erstaunlich gering. Dieser Befund überrascht insofern, als dass gerade die Gattung des historischen Romans „sich seit einigen Jahren einer ungeahnten neuen Beliebtheit“ (*G. Langenhorst* 1998a, S. 236) erfreut. Auch kirchengeschichtliche Themen haben in diesem Boom einen festen Platz, sei es im reißerisch aufgemachten Aufgreifen der klassischen Skandalthemen wie den Kreuzzügen, den Ketzerverfolgungen oder den unheilvollen Schüben der Judenverfolgung, sei es aber auch im Blick auf ganz gewöhnliche Etappen der Kirchengeschichte wie das Aufkommen der Orden oder das Leben einzelner bleibend bedeutsamer Heiliger. Auch im Bereich des Dramas oder der Lyrik finden sich immer wieder solche thematischen Bezüge, wenngleich man hier nicht von einem vergleichbaren Boom sprechen kann.

Die Zurückhaltung der kirchengeschichtlichen Beachtung literarischer Texte ist also wohl kaum auf mangelndes Material zurückzuführen, eher auf die hermeneutische Unsicherheit im Blick auf den erkenntnistheoretischen Stellenwert derartiger Texte. Eine zentrale Rolle mag hier die folgende, von vielen (Kirchen-)Historikern vollzogene grundsätzliche Trennung spielen: Auf der einen Seite steht der wissenschaftlich-historische Anspruch auf Objektivität, auf der anderen die Abwertung literarischer Texte als für den wissenschaftlichen Erkenntnisprozess irrelevant. *Godehard Ruppert* schildert seine Erinnerung an den einflussreichen katholischen Kirchengeschichtler *Erwin Iserloh*. Dieser habe in seinen Vorlesungen vehement gewarnt „vor der ‚parfümierten Geschichte‘ jener Romanschreiber, die sich mit historischen Themen beschäftigen. Derlei läse ein zukünftiger (Kirchen-)Historiker nicht! Es verderbe die notwendige Distanz zum Thema.“ (*G. Ruppert* 1990, S. 293) Einige Ausnahmen von diesem wirkmächtigen Verdikt sollen jedoch im Folgenden charakterisiert werden. Schließlich lassen sich literarische Texte ja auch positiv als „Aneignungshandlungen“ charakterisieren, welche „die ‚Unbestimmtheitsstellen‘ der Geschichte konkretisieren“ (*W. Wunderlich* 1978, S. 8) Da aus kirchengeschichtlicher Sicht insgesamt nur wenige Studien zur literarischen Rezeption vorliegen, sollen die wenigen Ansätze zumindest benannt und dabei - im Sinne einer programmatischen Ermutigung - auch zentrale Aufsätze zum Themenfeld aufgeführt werden.

#### 1. Historische Gestalten

Eine alte literarische Gattung, eingebettet zunächst in den liturgischen Kontext der römisch-katholischen Tradition, ist das Heiligenlob. Diese Gattung

wächst jedoch aus dem binnenliturgischen Bereich hinaus und findet in säkularisierter und transformierter Form auch in der Moderne ihre Fortschreibung.

### 1.1. Heiligenlob

*Gisbert Kranz* veröffentlichte 1975 eine Anthologie über das „Heiligenlob moderner Dichter“. Das thematische und chronologische Panorama spannt sich aus von *Christopherus* und *Georg* über *Dominikus* und *Elisabeth* von *Thüringen* bis hin zu *Therese* von *Lisieux* und *Maximilian Kolbe*. Die Liste der aufgerufenen Dichter enthält Namen wie *Rilke* und *Claudel* bis hin zu *Reinhard Johannes Sorge* oder *Albrecht Haushofer*. Im Spektrum dieser vielen Gestalten wird schon deutlich, dass die literarische Ausgestaltung großer kirchengeschichtlicher Figuren - ob offiziell kanonisiert oder nicht - ein reizvolles und vielfach versuchtes Unterfangen darstellt. Überraschender Weise ist dieses Themenfeld jedoch bislang wissenschaftlich kaum untersucht worden. In *Elisabeth Frenzels* *Klassiker „Stoffe der Weltliteratur“* (letzte vorliegende Auflage von 1998) finden nur wenige nicht-biblische Heiligenfiguren Aufnahme und Erwähnung: *Thomas Beckett*, *Franziskus*, *Elisabeth von Thüringen* und die ‚Jungfrau von Orleans‘. Der Überblicksaufsatz zum Thema ‚Märtyrer‘ (*E. Frenzel* 1999, S. 484-498) aus dem ergänzenden Kompendium über ‚Motive der Weltliteratur‘ bleibt seinerseits ohne Hinweis auf neuere Untersuchungen. Für Angaben zur älteren Forschungsliteratur legt sich ein Blick in dieses Doppelkompendium jedoch in jedem Fall nahe.

Die Forschungslage stellt sich bei all den genannten Figuren - und vergleichbaren Gestalten wie *Thomas Morus* oder *Bartolomé de Las Casas* - ähnlich dar: Deutlich ist auf der einen Seite, dass diese Figuren ein reich bezeugtes und in sich buntschillernd herausforderndes literarisches Eigenleben quer durch mehrere Nationalliteraturen hindurch führen, dass diese Spuren aber bestenfalls in sehr alten Untersuchungen oder in kleineren Aufsätzen der letzten Zeit untersucht und ausgewertet wurden. Auf der anderen Seite bezieht sich diese Abteilung literarisch-theologischer Forschungen durch die Konzentration auf Heiligengestalten vor allem - aber keineswegs exklusiv - auf den Bereich der Rezeption in katholischen Traditionen.

Der heilige *Jakobus der Ältere* (+ um 44) sprengt die Kategorien: eine biblische Gestalt, deren Verehrung jedoch erst nach der ‚Wiederentdeckung‘ seiner Gebeine im Spanien des neunten Jahrhunderts im Kontext der Reconquista einsetzt; ein Heiliger, dessen um die Wallfahrt zu seinem Heiligtum entstandener Kult die historischen Wurzeln völlig überdeckt; eine mit Gewaltphantasien überladene Mythengestalt, die als ‚matamoros‘ (‚Maurentöter‘) den Konflikt zwischen Christen und Muslimen, aber dann als ‚mataindios‘ (‚Indiotöter‘) auch zwischen den Eroberern Amerikas und der dortigen

Urbevölkerung symbolisiert. In einem Sammelband über die Wirkung des „Jakobskult in ‚Kunst‘ und ‚Literatur‘“ (1998) widmet sich *Annegret Langenhorsts* Beitrag vor allem den zeitgenössischen Spuren dieser Tradition: „Die Ambivalenz Jakobs, des Apostels, des Pilgers und des Kriegers“, so ihr Resümee, lasse ihn „auch in der Literatur zur schillernden, zwiespältigen Figur werden.“ (*A. Langenhorst* 1998b, S. 238)

Der literarisch meistbeschriebene Heilige ist wohl *Franz von Assisi* (1182-1226). Allein die Sichtung der auf ihn bezogenen Literatur - etwa von *Hermann Hesse*, *Reinhard Johannes Sorge*, *Ruth Schaumann*, *Rainer Maria Rilke*, *Reinhold Schneider*, *Luise Rinser*, *Nelly Sachs* oder *Franz Fassbind* - wäre ein langwieriges Unterfangen. Aus den 20er und 30er Jahren liegen mehrere Anthologien und Untersuchungen über literarische Franziskus-Text vor, eine umfassende Sichtung aus neuerer Zeit fehlte bis vor kurzem. *Josef Imbach*, selbst Franziskaner, legte 1982 eine längere Untersuchung vor, in der er erste Sichtungen zu den jüngeren Beiträgen zur Franziskus-Literatur versucht, auch wenn „die Gestalt des Armen von Assisi in den letzten dreißig Jahren kaum mehr Gegenstand literarischer Bemühungen war“ (*J. Imbach* 1982, S. 631). Deutlich wird hier, dass es sich bei diesen literarischen Franziskusgestalten nie „um eine ‚Reproduktion‘“ handelt, „sondern immer um eine Interpretation seiner Persönlichkeit“, die von der Weltsicht der jeweiligen Verfasser abhängig ist, sei es in Richtung Institutionskritik oder Schöpfungsfrömmigkeit, unbedingter Christusnachfolge oder Ökopolitik: „die Schriftsteller schildern ihn so, wie sie ihn zu sehen wünschen“ (ebd., S. 660) - so das Schlussfazit. Im Jahr 2004 erschien eine Anthologie, in der entgegen der Annahme von Imbach mehr als 70 moderne Franziskus-Gedichte vorgestellt und interpretiert werden. Der Sammler und Deuter *Jürgen Werinhard Einhorn* - wie Imbach Franziskaner - hatte bereits zuvor einzelne Aufsätze zum Thema vorgelegt. Nun präsentiert er eindrucksvoll Stationen des ungewöhnlich ergiebigen Weiterlebens des Franziskus in der Lyrik, den er so als den „Heiligen der Poesie“ (*J. W. Einhorn* 2004, S. 219) vorstellt. Jenseits aller historisierenden Porträtiertung oder frömmelnden Verklärung tritt Franziskus gerade in den neueren Texten - so Einhorn - „in Gewändern der Armut aus seinen Bildern heraus und lädt den Hörenden und Lesenden ein, Verantwortung für die Welt zu erkennen und zu übernehmen“ (ebd.). Im Zentrum der Darstellung stehen also vor allem die ethischen Implikationen dieser Gestalt.

Über *Elisabeth von Thüringen* (1207-1231) finden sich allein seit Mitte des 19. Jahrhunderts mehr als 50 Dramatisierungen, daneben zahlreiche epische Darstellungen, bei denen jedoch „die Grenze zwischen Hagiographie, Biographie und Roman flüchtig“ (*E. Frenzel* 1998, S. 193) bleibt. Auch hier liegen zwar ältere Untersuchungen der bis dahin erfassbaren Literatur vor, aktuelle Studien aber fehlen.

Weniger als kirchen- denn vielmehr als profangeschichtlicher Stoff ist *Jeanne d'Arc*, die Jungfrau von Orleans (1412-1431), in die internationale Literatur eingewandert. Auch die umfangreiche Rezeptionsgeschichte dieser Gestalt - im deutschsprachigen Bereich von *Schiller* über *Brecht* bis zu *Anna Seghers* reichend - bedürfte noch der aktuellen Aufarbeitung. Als Vorarbeit kann eine frühe motivgeschichtliche Studie von *Wilhelm Grenzmann* (1929) dienen. Der aktuellere Überblick von *Werner Brettschneider* aus dem Jahre 1970 liefert weitere wichtige Hinweise. Der Reiz dieser Figur als literarischer Herausforderung lässt sich offensichtlich auf mehreren Ebenen bestimmen. Zum einen ist tatsächlich „kaum eine andere Person des Mittelalters (...) uns so bekannt“, weil ihre Prozessakten „ihr Leben und ihre Gedanken mit ungewöhnlicher Genauigkeit“ (*W. Brettschneider* 1970, S. 66) vor uns ausbreiten. Von diesem präzisen Bild ausgehend werden zwei zentrale Ausdeutungsrichtungen ausgeschöpft. Bei Autoren wie *Max Mell* erscheint Johanna „als ein überwältigendes Beispiel, ja als Inkarnation des Religiösen“. Sie „wird zu einer Christus ähnlichen Figur, in der und durch die Gott Gestalt annimmt“ (ebd., S. 68). Bei anderen Autoren wie *Bertolt Brecht* wird sie jedoch zur „Parabel einer säkularisierten Idee des Heiligen“, wird hier doch „im realen Menschen, der ganz irdisch bleibt, dem Irrtum und der Schuld verhaftet, in der realen Person Johannas die Möglichkeit des Großartigen sichtbar“ (ebd., S. 69) gemacht.

## 1.2. Katholische Glaubenszeugen

Zwei weitere literarisch vielfach aufgegriffene Heilige veweisen primär in den englischen Sprachraum. Mit beiden Märtyrergestalten verbindet sich das Selbsterhaltungsstreben der englischen Katholiken in einer anglikanisch-protestantisch dominierten Kultur. Die literarischen Beiträge aus deutscher Sicht bleiben in beiden Fällen marginal. Die Geschichte des Erzbischofs von Canterbury *Thomas à Becket* (1118-1170) ist - abgesehen von der Novelle *Conrad Ferdinand Meyers* „Der Heilige“ (1879) - vor allem dramatisch ausgestaltet worden, am wirkmächtigsten bei *T. S. Eliot* und *Jean Anouilh*. *Brita Püschel* zeichnet in ihrer anglistischen Dissertation von 1963 die literarische Rezeptionsgeschichte bis zu Eliots - bis heute viel gespieltem - „Murder in the Cathedral“ (1935) nach, deren Spannweite auszumessen ist zwischen den Polen einer rein „säkularisierten Auffassung Thomas Becketts“, eines „einseitig historischen Interesses“ und dem Versuch „den Einbruch des Göttlichen“ in das „Dasein greifbar und sichtbar“ (*B. Püschel* 1963, S. 174) zu machen.

Auch das Schicksal von *Thomas Morus* (1478-1535), Lordkanzler, Humanist und Schriftsteller, ist vielfach in Dramen neu bearbeitet worden. In seiner diesen Dramen gewidmeten Dissertation kann der Anglist *Friedrich-Karl Unterweg* mehr als 140 Dramen über Morus aus einer Zeitspanne von 400

Jahren nachweisen und charakterisieren. 24 davon sind ursprünglich in deutscher Sprache verfasst. Insgesamt kann man dabei eine strukturelle Verschiebung feststellen: vom „Tendenzstück“ als katholisierendes „Kampfmittel der Jesuiten“ im 17. und 18. Jahrhundert hin zum „Staatsdrama, mit dem der eigenen Zeit ein Spiegel vorgehalten wird“ im 19. Jahrhundert, bis der Stoff schließlich im 20. Jahrhundert - neben dem Einsatz als „Medium zur christlichen Erziehung junger Menschen“ - entfaltet wird als Veranschaulichung der „Möglichkeit der Gewissensfreiheit des Individuums“ (*F.-K. Unterweg* 1990, S. 274).

*Bartolomé de Las Casas* (1484-1566) ist zwar weder offiziell kanonisiert worden noch als Märtyrer gestorben, dennoch zählt er durch seinen unermüdlischen Einsatz für die Anerkennung der Menschenrechte für die Indios Lateinamerikas zu den ‚Heiligen des Volkes‘, deren Vorbildcharakter in Amerika und Europa bis in die Gegenwart hinein lebendig gehalten wird. *Annegret Langenhorst* kann in einem Aufsatz nachweisen, dass sein vielgestaltiges literarisches Wiederaufgreifen im 20. Jahrhundert ihn einerseits undifferenziert als Typos des „Conquistakritikers schlechthin“ stilisiert. So kann er als Typos „derart an inhaltlicher Genauigkeit verlieren, dass die tatsächlichen Positionen des Dominikaners im Prozess der Rezeption aus dem Blick geraten“ (*A. Langenhorst* 1997, S. 17). Vor allem im Blick auf die Gestaltungen *Reinhold Schneiders* und *Alfred Döblins* liegen jedoch andererseits differenziertere Auseinandersetzungen vor, entstanden „bezeichnenderweise während des Nationalsozialismus“ (ebd., S. 21). *Las Casas* wird hier als christlich-humanes Gegenbild gegen den Zeitgeist gestellt. An dieser Figur kann so deutlich werden, warum (kirchen-)historische Gestalten in der Literatur überhaupt aufgegriffen werden: Neben dem tatsächlich rückgewandten Interesse an den geschichtlichen Ereignissen dienen sie als Folie zur Spiegelung der jeweiligen Gegenwart. Interessant: In einer neueren Untersuchung wird speziell der Frage nachgegangen, wie *Reinhold Schneiders* Erzählung „*Las Casas vor Karl V.*“ (1938) im Deutschunterricht der Oberstufe behandelt werden kann (*N. Hofen* 2001). Hier gehen Kirchengeschichtsdidaktik und Literaturdidaktik gemeinsame Wege.

Wir bleiben noch einmal im Kontext Lateinamerikas: In ganz eigener Weise wird das Leben und Werk der mexikanischen Ordensfrau *Sor Juana Ines de la Cruz* (1648-1695) zum Thema theologisch-literarischer Untersuchungen. Ihr breit gespanntes literarisches Werk gehört zu den Höhepunkten der spanischen Barockliteratur, die Rückerinnerung erfüllt also zunächst binnenliterarische Ziele. Sie selbst wird jedoch zugleich zum Stoff moderner literarischer Bearbeitungen, etwa von *Gabriela Mistral*, *Pedro Salinas* oder *Octavio Paz*, weil sie als „eine dichtende Ordensfrau (...) beide Aspekte“ verbindet, „die Sprache und die Religion“ (*H. Wustmans* 2001, S. 49), so die katholische Theologin *Hildegard Wustmans* in ihrer 2001 erschienenen Dissertation zu

Leben, Werk und aktueller theologischer Bedeutung von Sor Juana. Im geschichtlichen Rahmen der frühen Kirche in Lateinamerika wird so am Werk dieser ungewöhnlichen Ordensfrau „das Erwachen des Subjekts in der eigenen Sprache“ (ebd., S. 312) deutlich.

### 1.3. Reformatoren

Während sich die eher katholisch ausgerichtete Literatur und Forschung vorwiegend an den Märtyrer- und Heiligengestalten orientierte, stehen für die evangelisch ausgerichteten Autoren und literaturtheologischen Forscher andere Figuren im Vordergrund: die Gestalten der Reformatoren. Vor allem *Martin Luther* (1483-1546) ist zur Zentralgestalt ungezählter Romane, Gedichte und Dramen geworden. „Eine Flut literarischer Zeugnisse (...) dokumentiert die Tradition von Gestalt, Leben und Werk Luthers als dramatischen Stoff“ (*W. Wunderlich* 1978, S. 149). Quer durch die Epochen ziehen sich die literarischen Spuren, die erneut bereits in den 20er und 30er Jahren motivgeschichtlich aufgezeichnet wurden, aber auch in unserer Zeit systematisch untersucht wurden.

Die umfangreichste Sichtung und Darstellung legte 1973 *Kurt Aland* vor. In „Martin Luther in der modernen Literatur“ zeichnet er eindrücklich die vielfältigen Spiegelungen Luthers nach, gibt jedoch eindeutig sein theologisches Grundinteresse an der Fragestellung an: er wolle „denen, für die Martin Luther etwas bedeutet (...), zu einem klareren Verständnis der Gestalt des Reformators verhelfen“ (*K. Aland* 1973, S. VII), so Aland im Vorwort. Gegen die binnentheologisch vorherrschende Ignorierung der Bedeutung Luthers außerhalb der eigenen Zunft will er die „ganze Reihe von Dichtern bzw. Schriftstellern“ zu Wort kommen lassen, „deren Stellungnahme für die fort-dauernde Wirkung Luthers auch im modernen deutschen Geistesleben charakteristisch ist“ (ebd., S. 6). Zum Darstellungs- und Bewertungsmaßstab wird Aland dabei immer wieder die Frage nach der historischen Zuverlässigkeit der literarischen Darstellung. *Dieter Fortes* Drama um „Martin Luther und Thomas Münzer“ (1971) wird so schon in der Kapitelüberschrift mit der Alternative „Erfindung oder Wahrheit“ (ebd., S. 88) konfrontiert. Die freien Erfindungen werden folglich als Verfälschungen gebrandmarkt, das Drama schließlich in die „Kategorie des politischen Tendenzstückes“ (ebd., S. 117) von lediglich zeitgeschichtlicher, aber nicht literarischer Bedeutung abqualifiziert. *John Osbornes* „Luther“ (1962) wird hingegen als historisch sorgsam gearbeitetes Stück gepriesen, wobei das historisch begründete Urteil ästhetisch formuliert wird: „hier gelangen wir ohne Zweifel in den Bereich der Literatur“ (ebd., S. 118). Die folgenden Ausführungen über *Stefan Zweig*, *Hermann Hesse* und *Ricarda Huch* bleiben eher oberflächlich, orientiert an der Vorgabe der Darstellung des ‚richtigen Lutherbildes‘. Im Zentrum des

Buches steht jedoch - überraschenderweise - eine intensive, über 200 Seiten lange Nachzeichnung der Auseinandersetzung *Thomas Manns* mit Luther und im Zusammenhang damit mit der evangelischen Kirche überhaupt. Aland zeichnet den Lebensweg Manns unter dieser Perspektive nach bis zu dem nicht mehr realisierten, aber intensiv geplanten, mit langwierigen Vorarbeiten versehenen Stück „Luthers Hochzeit“, zu dem eine umfangreiche Materialsammlung erhalten ist. Hier wäre - so Aland in ehrfürchtiger Anerkennung - „der lange Weg Thomas Manns zu Luther zu einem Abschluss gelangt, es ist wohl nicht zuviel gesagt: zu einem krönenden Abschluss“ (ebd., S. 429).

Bei aller heutigen Anerkennung für das Unterfangen Alands als Versuch, jene „Mauer“ einzureißen, welche „die Zunft der Theologen um Luther“ errichtet hat; bei allem Respekt vor der Sichtung und Deutung des literarischen Materials: Alands Studie zeigt ungewollt auf, wie schief eine hermeneutisch unreflektierte theologische Betrachtung von Literatur werden kann, wenn sie nur aus ihrer eigenen Disziplin stammende Wertungsmaßstäbe anlegt, sei das Historizität, orthodoxe Passgenauigkeit oder exegetische Stimmigkeit. Ohne einen Blick auf die Eigengesetzlichkeiten der Ästhetik wird die theologische Perspektive zur Richterin, die den eigenen Blick als Trennschwert zwischen ‚gelungen‘ und ‚gescheitert‘ einsetzt und so nur das Eigene im Fremden bestätigend und dadurch ermutigend wiederfindet. Im Bild Alands gesprochen: Zwar geht es ihm um das Niederreißen der Mauern theologischer Binnenbetrachtung, er lässt aber außerhalb der Mauern nur das gelten, was im Binnenraum als richtig anerkannt wird. So verkommt die vorgebliche Begegnung von Theologie und Literatur zur einseitigen Indienstnahme.

Der Germanist *Hartmut Laufhütte* hat in seiner Passauer Universitätsrede von 1984 einen anderen, einen literaturwissenschaftlich orientierten Zugang zur dichterischen Rezeption Martin Luthers vorgelegt. Doch auch sein Aufsatz - bewusst gegen Alands Buch verfasst, das leichthin und begründungslos als „unergiebig“ (*H. Laufhütte* 1984, S. 4 ) abgetan wird - ist nicht mehr als ein erster Durchgang durch zentrale Stationen der literarischen Lutherrezeption, die zumeist von Aland her bereits bekannt waren. Die Zurückhaltung der Literaturwissenschaftler in der Annäherung an diese Fragestellung begründet Laufhütte zunächst damit, dass „der weitaus größte Teil der Luther-Belletristik von Verfassern stammt, deren Namen man in Literaturgeschichten und Autorenlexika vergeblich sucht“ (ebd.). Und selbst die vorliegenden Werke werden abschlägig bewertet: Trotz der dort „verbreiteten Dokumentationsattitüde überwiegt die heftige Selbstdarstellung der jeweiligen Gegenwart, kommt es zu Polemik und Reklamation: zur weitgehenden Instrumentalisierung des Gegenstandes“. Hintergrund dieses hermeneutisch an nicht aufgedeckte Vorentscheidungen aufgehängten (Ver-)Urteilens: „Auf der Strecke bleibt dann, was das Eigentliche sein sollte: die religiöse Sub-

stanz als geschichtlich Gewordenes und aktuell Verbindliches“ (ebd., S. 34). Die Bestimmung dieser Vorgabe als „das Eigentliche“ wird weder begründet noch zur Diskussion gestellt.

Auffällig: Letztlich unterliegt der Germanist derselben Engführung und nicht offengelegter Bindung an Vorentscheidungen wie der Theologe. Nur von dort her ist seine Schlussreflexion konsequent: „So mag denn auch der ‚homo religiosus‘ Luther für die Dichtung unfassbar sein.“ (ebd., S. 35) Eine hermeneutisch reflektierte, umfassend den Stoff sichtende und auswertende Untersuchung zum Lutherbild in der deutschsprachigen Literatur ist so nach wie vor ungeschrieben. Dies gilt auch für die Aufarbeitung weiterer reformatorischer Stoffe und Gestalten (Calvin, Zwingli, Melancthon, ...). Vor allem eine eigene Rezeptionsgeschichte der Wiedertäufer-Bewegung - markiert etwa durch *Dürrenmatts* Wiedertäufer-Drama (1967) oder durch den Roman „Kristus“ von *Robert Schneider* um Jan van Leiden (2004) - bleibt trotz Vorarbeiten (*W. Böth* 1979; *K. Schupp* 2002) bislang ungeschrieben.

## 2. Typen und Repräsentanten

Neben die genannten individuellen historischen Gestalten treten Typen, also Vertreter von genau benennbaren kirchlichen Gruppierungen. Besonders beliebt - bis hin zu dem 2004 vorgelegten Roman „Gottesdiener“ von *Petra Morsbach* - sind zunächst Repräsentanten des Pfarrerberufs.

### 2.1. Pfarrer und Ordensleute

Nachdem schon in den dreißiger und fünfziger Jahren Studien über das Pfarrerbild in der Literatur erarbeitet wurden, beschäftigen sich nun auch einige neuere Untersuchungen mit dieser Fragestellung. 1995 legte *Gerd Schimansky* einen Überblick über 54 zum größten Teil aus dem 20. Jahrhundert stammende Titel vor, in denen evangelische Pfarrer eine wichtige Rolle spielen, um so einen zum Nachlesen anregenden „vielschichtigen Pfarrerspiegel“ zu entwerfen, „der die gegenwärtig wirkenden Pfarrerinnen und Pfarrer nach ihrem Berufsverständnis fragt“ (*G. Schimansky* 1995, S. 7). Ohne Bezug auf Sekundärliteratur legte *Fulbert Steffensky* 2004 Gedichte und Romanauszüge aus der Literatur der letzten 200 Jahre vor, in denen „der Pfarrer und das Pfarrhaus in der Literatur“ zum Thema werden (*F. Steffensky* 2004). Unter der Überschrift „Pfarrer, Rabbis, Detektive...“ spürt eine weitere kleine Publikation der besonderen Rolle von „Religion im Kriminalroman“ nach (vgl. *L. Lemhöfer/K.-H. Eimuth* 2001).

In einer neueren Untersuchung beschäftigt sich schließlich die katholische Theologin *Elisabeth Hurth* mit dem literarisch vermittelten Bild des Priesters. Diese „theologiegeschichtlich bestimmte“ Arbeit zielt darauf ab, „das ge-

genwärtige Priesterbild von seiner Genese her darzustellen“ (*E. Hurth* 2003, S. 7). In einem weiten Bogen von der Biedermeier-Epoche bis in unsere Gegenwart zeichnet die Verfasserin anhand exemplarischer Texte den Wandel der literarischen Darstellung der (vor allem katholischen) Pfarrergestalten nach. Zusammenfassendes Ergebnis im Blick auf zeitgenössische Texte von *Böll, Rinser, Handke, Evelyn Schlag, Mario Blatter* und vielen anderen: Der Priester werde „nicht mehr so sehr als Kultdiener, Sakramentenspender oder Gemeindeleiter gesehen, er gilt vielmehr als ‚Mann Gottes‘ (1 Tim 6,11), der an der Seite der Mitmenschen steht und sie für Gott zu gewinnen sucht“, also als ein „Mensch unter Menschen in der Rolle eines Helfers, Beraters und Trösters“ (ebd.).

Schon aus dem Jahr 1977 stammt die umfassend angelegte Untersuchung von *Herbert Märzhäuser* über die „Darstellung von Mönchtum und Klosterleben im deutschen Roman des 20. Jahrhunderts“. Die stoffgeschichtliche Arbeit versucht zunächst, „das monastische Material zu sammeln, zu beschreiben und zu vergleichen, die Unterschiede der Erscheinungsformen des klösterlichen Lebens bei verschiedenen Dichtern zu untersuchen“ (*H. Märzhäuser* 1977, S. 24). Die so gewonnenen Erkenntnisse werden jedoch in einem zweiten Schritt literarisch, historisch, soziologisch und theologisch gedeutet, es geht dem Verfasser um eine Synthese der „sichtbar gewordenen Akzente, Konstellationen, Entwicklungen und Mutationen des Monastischen“ (ebd., S. 29). Dazu werden insgesamt 200 Romane aus der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts bis 1975 gesichtet und in tabellarisch typisierender Darstellung erfasst, elf davon - von *Thomas Manns* „Zauberberg“ bis *Heinrich Bölls* „Billard um halbzehn“ - sehr detailliert unter der vorgegebenen Fragestellung analysiert. Die formale Typisierung dieser Romane spannt sich aus von historischen Romanen, die „historische Stimmigkeit des Monastischen anstreben“ (ebd. S. 222), über historische Romane, die „Geschichte subjektiv-metaphysisch deuten“ (ebd., S. 225), bis hin zu Gegenwartsromanen, in denen Klosterleben und Mönchtum eine Rolle spielen. Daneben finden sich aber auch utopische oder erbauliche Romane. Anhand zahlreicher weiter differenzierter Parameter versucht der Verfasser, das angestrebte Gesamtbild zu verdeutlichen. „Weder quantitativ noch qualitativ“ lässt sich dabei letztlich eine kontinuierliche Entwicklung aufzeigen, „sondern nur differenzierte Darstellung und variierte Motive“ (ebd., S. 317).

## 2.2. Päpste

Einer dritten historischen Gruppierung widmete sich schließlich *Karl-Josef Kuschel* mit seinem damals zweiten großen Beitrag zum theologisch-literarischen Feld: dem Papsttum. In „Stellvertreter Christi?“ (1980) zeigt er auf, dass „das Papsttum über Kirche und Theologie hinaus in der Literatur eine

externe Wirkungsgeschichte entfaltet hat“, die das Papsttum in seiner „ganz Sperrigkeit, Fremdheit, Unintegrierbarkeit, aber auch mit Chancen, Möglichkeiten und Hoffnungspotentialen“ (K.-J. Kuschel 1980, S. 7) widerspiegelt. Ein imposantes Panorama von Texten des 20. Jahrhunderts wird aufgezeigt: von *Franz Werfel* bis *Friedrich Dürrenmatt*, von *Bertolt Brecht* bis *Wolfgang Hildesheimer*, von *Reinhold Schneider* bis *Morris West* und vielen anderen reicht das Spektrum der aufgerufenen Autoren; vom Verweis auf konkrete historische Papstfiguren wie *Innozenz III.* und *Cölestin V.* aus fernerer Zeiten, über *Pius XII.*, *Johannes XXIII.* oder *Paul VI.* aus jüngerer Vergangenheit bis hin zu bloß gesichtslosen Repräsentanten oder zukünftig erhofften Utopiegestalten reicht der Bilderbogen der aufgerufenen Figuren; von beißender Institutionskritik bis emphatischer Verklärung, von Kritik an Machtmissbrauch bis zum Aufzeigen von Hoffnungsprojektionen, vom Scheitern an moralischen Ansprüchen bis zur Beschwörung von Utopien einer künftig besseren Weltordnung reichen die Ausdeutungsrichtungen der Schriftsteller. In einem Grundzug - so Kuschel - treffen sie sich bei aller sonstigen Verschiedenheit: „Ein im Geist des Nazareners erneuertes universales Papsttum als Motor einer universal zu erneuernden Kirche: das ist das Bild, das Schriftsteller heute vom Papsttum zeichnen, und das ist die theologische Herausforderung, die in diesem literarischen Material steckt.“ (ebd., S. 201) Auch wenn dieser Befund wohl nicht allen literarischen Werken gerecht wird, in denen die Papstfigur aufgegriffen wird, so wird doch deutlich, dass sich an dieser herausragenden Figur - ob als historisches Individuum oder als Typus - in einzigartiger Weise die problemgeschichtliche Verbindung von Blicken in die Geschichte, auf Kirche als Institution und in ihrem moralischen Anspruch, vom Umgang mit Macht und dem Setzen auf Utopien darstellen lässt.

Die Tradition der literarischen Bearbeitungen des Papst-Motivs wäre nur unzureichend benannt, würde man die Legende der ‚Päpstin Johanna‘ unterschlagen, jene sagenumwobene Gestalt der Johanna von Ingelheim, die es als Frau in Männerkleidung unter dem Namen Johannes Angelius um das Jahr 855 zum Papst gebracht haben soll. Unabhängig von der historischen Debatte um diese Frau lässt sich eine breite, über acht Jahrhunderte reichende literarische Tradition aufzeigen, in welcher dieser Frau ein literarisches Eigenleben zukommt. Wie umfangreich diese Traditionslinie von *Boccaccio* und *Petrarca* bis hin zu dem Bestseller ‚Die Päpstin‘ von *Donna W. Cross* aus dem Jahre 1996 tatsächlich ist, hat *Elisabeth Gössmann* in ihrer Studie ‚Die Päpstin Johanna. Der Skandal eines weiblichen Papstes‘ (2000) umfassend dargestellt. Wie immer man diese Traditionslinie und die ästhetische Qualität der einzelnen Werke bewerten mag, zumindest ihre Funktion lässt sich eindeutig bestimmen. Es ist jene Funktion, die dieser Legende „von Anfang an zukam“: „negative Zustände und Entwicklungen in kirchlichen Institutionen

zu repräsentieren oder zu entlarven“, denn eine „bekämpfte oder nicht mehr ernstgenommene, aber sich immer noch als mächtig gebärdende Institution wird durch die Päpstin lächerlich gemacht“ (*E. Gössmann* 2000, S. 337). Auch hier - in ernsthafter wie trivialer Form - schreibt die Literatur also an einer Gegengeschichte, einer Gegengeschichte aus der Perspektive der Opfer und Unterdrückten.

### 3. Historische Epochen

Ein drittes kirchengeschichtliches Motiv neben den historisch herausragenden Einzelgestalten oder den Repräsentanten zentraler kirchlicher Gruppierungen bleibt zu betrachten: die literarische Verarbeitung prägnanter kirchengeschichtlicher Epochen, in denen weder einzelne Gestalten noch bestimmte Gruppen, sondern vielmehr die Epoche selbst zum Thema von Literatur und folglich zum Thema von literaturtheologischen Untersuchungen wird. Auch hier könnte man sich im Blick auf herausfordernde Epochen und im Wissen um zahlreiche literarische Bearbeitungen unterschiedliche fruchtbare Studien vorstellen: zu den Kreuzzügen etwa, zum Motiv des ‚Ketzers‘ oder der ‚Ketzerbewegungen‘, zur Inquisition oder zu den Hexenverfolgungen. „Heutige Romanautoren“ - so *Annegret Langenhorst* in einem vor kurzem erschienenen Aufsatz zur Rezeption kirchengeschichtlicher Themen in der Gegenwartsliteratur - „verbindet ein kirchenkritischer Standpunkt, von dem aus sie vornehmlich berüchtigte Kapitel der Kirchengeschichte beleuchten: Skandale, Tragödien und Legenden sind der Stoff, der ein Massenpublikum an der Kirchengeschichte interessiert.“ (*A. Langenhorst* 2003, S. 414). Die wissenschaftliche Erfassung und Auswertung solcher keineswegs ausschließlich populistischen Literatur steht noch aus. Nur zu zwei großen Themenfeldern finden sich gründliche Untersuchungen.

#### 3.1. Die Conquista Amerikas

Das erste große kirchengeschichtlich auf eine Epoche bezogene literarische Thema ist die Conquista, die Eroberung und Missionierung Amerikas im Namen des christlichen Gottes. Das gesamte Themenfeld zerfällt in zahlreiche historische Einzelmotive, die stoffgeschichtlich eigens untersucht werden, sich jedoch vor allem auf die allgemein ‚profanhistorischen‘ Aspekte beschränken: die Gestalten von Christoph Columbus, Hernan Cortéz oder die Eroberung Mexikos - zu diesen Stichworten findet man in den einschlägigen stoff- oder motivgeschichtlichen Kompendien ausführliche Literaturberichte. Zu den spezifischer kirchengeschichtlich relevanten Themen wie - schon benannt - der Figur des Bartolomé de Las Casas oder dem Schicksal der Jesuitenreduktion in Paraguay (vgl. dazu *A./G. Langenhorst* 1994) finden

sich hingegen schon weitaus weniger Spezialuntersuchungen. In ihrer kirchengeschichtlichen Dissertation „Der Gott der Europäer und die Geschichte(n) der Anderen“ (1998) untersucht *Annegret Langenhorst* erstmals umfassend das Themenfeld der - so der Untertitel - „Christianisierung Amerikas in der hispanoamerikanischen Literatur der Gegenwart“. Die Arbeit unternimmt dabei einen kulturellen Brückenschlag: Zunächst wird die deutschsprachige Literatur befragt und im Blick auf den erstaunlich reichhaltigen und differenzierten Befund zu diesem Thema in Werken von Autoren wie *Brecht* oder *Peter Hacks*, *Döblin* oder *Anna Seghers* dargestellt. Schon hier zeigt sich ein „Perspektivenwechsel hin zu einer Geschichte der Opfer“, in welcher „der Indio“ als „der bessere Christ“ erscheint und „eigentlich Europa zu evangelisieren sei“ (*A. Langenhorst* 1998a, S. 106f.).

Im Hauptteil der Arbeit kommen jedoch - eingespannt in den Rahmen eines breiten Panoramablicks auf den gesamten literarischen Befund - sechs große lateinamerikanische Autoren aus unterschiedlichen Kulturen mit ihrer jeweiligen heutigen Sicht auf die Missionierung zu Wort: *Pablo Neruda*, *Miguel Angel Asturias*, *Alejo Carpentier*, *Ernesto Cardenal*, *Abel Posse* und *Carlos Fuentes*. Bei aller inhaltlichen wie formalen Differenzierung werden zwei Grundmotive der literarischen Darstellungen herausgearbeitet: Grundsätzlich „nimmt die Literatur eine kritische Opposition zur herkömmlichen Geschichtsschreibung ein“ (ebd., S. 353) - es geht um Gegenversionen, Umkehrungen, Perspektivenwechsel im Dienste der Erhellung von gegenwärtigen Auseinandersetzungen. Zweite Gemeinsamkeit: „Immer wieder thematisieren die Autoren - trotz oder gerade wegen ihrer zum Teil bewusst betonten antichristlichen Haltung - die religiöse Dimension von Conquista und Missionierung“ (ebd.) und zwar in breiter thematischer und urteilsmäßiger Differenzierung, in der freilich immer wieder „indianischer Widerstand, indianische Theologie und Religiosität“ (ebd., S. 354) durchschimmert. Gerade so wird die schon in der deutschsprachigen Literatur erkennbare Wende zur Perspektive der Opfer deutlich. An dieser Stelle schließt sich auch die theologische Anknüpfung im Blick auf die Kirchengeschichtsschreibung an, die im Schlussteil der Arbeit im Blick auf die „strukturelle Nähe“ (ebd., S. 356) der zeitgenössischen literarischen wie (kirchen-)historischen Diskurse aufgenommen wird und in ein engagiertes Plädoyer für die „Entdeckung einer ‚Option für die Anderen‘“ (ebd., S. 395) einmündet.

### 3.2. Der „Milieukatholizismus“

Die zweite intensiv untersuchte literarisch-kirchengeschichtliche Epoche führt uns in eine völlig andere Sphäre, in den Bereich des deutschen Milieukatholizismus aus den Jahren von etwa 1800 bis 1950. Für den Bereich der katholischen Kinder- und Jugendliteratur von 1750 bis 1850 legte *Hans*

*Mendl* 1995 eine detailreiche Einzeluntersuchung vor, auf die in anderem Kontext noch einmal einzugehen sein wird. Alle anderen Untersuchungen konzentrieren sich auf die ‚hohe Literatur‘. *Bernhard Doppler* legte 1980 so eine Studie vor, in der er anhand des Werks und der Rezeption der ‚katholischen Volksschriftstellerin‘ *Enrica von Handel-Mazzetti* (1871-1955) das Feld von „katholischer Literatur und Literaturpolitik“ (vgl. *B. Doppler* 1980) in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts exemplarisch beleuchtete.

Gleich zwei danach erschienene differenzierte Betrachtungen öffnen arbeits- teilig die Perspektive auf die gesamte Epoche. *Jutta Osinski* konzentriert sich in ihrer 1993 erschienenen Studie auf das Verhältnis von „Katholizismus und deutscher Literatur im 19. Jahrhundert“. In aller Differenziertheit zeichnet diese „möglichst neutrale Untersuchung“ (*J. Osinski* 1993, S. 14) ohne innere Verpflichtung dem untersuchten Gegenstand gegenüber - also ‚von außen‘ - den Zerfall der Einheit von Christentum und Kultur spätestens seit der Säku- larisation ab 1803 nach. Eher an poetologischen Programmschriften als an konkreten literarischen Werken interessiert, wird zunächst die spezifisch katholische Hinwendung zur Literatur durch Autoren wie *Friedrich Schlegel*, *Joseph Görres*, *Clemens Brentano*, *Annette von Droste Hülshoff* oder *Joseph von Eichendorff* als bewusste Oppositionsbewegung „zur Aufklärung kultur- protestantischen Gepräges“ (ebd. S. 12) herausgearbeitet. Diese Katholizis- musbegeisterung im Kontext einer romantischen Universalitätsutopie ver- schwindet jedoch in der Folgegeneration völlig, so dass der Katholizismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts kulturell weitgehend isoliert war und zu Recht als rückständig galt. Neben kirchenpolitischen Gründen war dafür - so die Autorin - auch das literarische Konzept des katholischen Milieus verantwor- tlich. Durch die vorwiegend restaurative Ausrichtung sowohl der literarischen Werke als auch der katholischen Literaturkritik verlor es erstens sein „kriti- sches Potential“ (ebd., S. 404), leistete zweitens einer „Verengung der uni- versal konzipierten Literatur aufs Nationale“ (ebd., S. 403) Vorschub, was schließlich zu einer „Ausgrenzung des Katholischen aus der Literaturge- schichte“ (ebd.) führte, geradezu zu einer „Literaturunfähigkeit“ (ebd., S. 404).

Die Fortschreibung dieser Geschichte bis hinein in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts findet sich in der ein Jahr später veröffentlichten, so die Ausein- andersetzung mit Osinskis Arbeit noch nicht aufnehmenden Dissertation „Handlanger der Vergänglichkeit“ von *Susanna Schmidt*. Zwar analysiert sie den von Osinski untersuchten Zeitraum ebenfalls, beschreibt dessen Ge- schichte jedoch nicht aus der bewusst distanziert-äußeren Perspektive, son- dern ‚von innen‘. Außerdem ist sie weniger an poetologisch-theoretischen Konzepten interessiert als vielmehr an konkret entstandener Primärliteratur. Ausgehend von dem katholischen Grundprinzip einer „Literatur für alle“ (*S. Schmidt* 1994, S. 14) - im Gegensatz zu jeglicher elitären Autonomieästhetik

formuliert - wird hier nachgezeichnet, wie die führenden, heute allesamt weitgehend vergessenen Vertreter dieses Konzeptes wie *Christoph von Schmid*, *Ida von Hahn-Hahn* oder die schon erwähnte *Enrica von Handel-Mazzetti* sich in ein kulturelles Abseits steuerten. Mit der Gründung der Zeitschrift ‚Hochland‘ zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde ein bewusster Gegenversuch gestartet, angetrieben von dem Ziel, den „Anschluss der katholischen Literatur an die Heimatkunst“ (ebd., S. 168) zu erreichen. Angeregt von dem aus Frankreich einfließenden ‚renouveau catholique‘ wurde dessen Tradition der explizit katholischen Literatur in den Werken von *Gertrud von le Fort* oder *Reinhold Schneider*, aber auch in den unbekannteren Arbeiten *Alfred Döblins* nach seiner Konversion bis in die vierziger Jahre hinein fortgeschrieben. Bei aller inneren Differenzierung, bei aller Kritik an Erscheinungsformen und Dogmen der Katholischen Kirche kann als gemeinsames Kennungszeichen dieser Tradition zunächst die Frontstellung gegen den Liberalismus gelten, dann der Versuch der Aufrechterhaltung traditionell christlicher Werte und formal betrachtet schließlich die „allegorische Konstruktion im Rückgriff auf den geistlichen Schriftsinn“ (ebd., S. 207).

Da sich spätestens mit den Fünfziger Jahren das typische katholische Milieu weitgehend aufgelöst hatte, sei folglich auch die daran gebundene ‚katholische Literatur‘ verschwunden. Im Blick auf die Gegenwart könne so die „Frage nach einer ‚katholischen Literatur‘ nicht mehr gestellt werden“ (ebd., S. 209), so die Verfasserin abschließend. Die aktuelle Fortschreibung einer Literaturgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Frage, ob, wo und wie das Katholische in der Literatur seitdem weiterlebt und sich durch ein eigenes, sicherlich in Form und Inhalt neu ausgerichtetes Profil auszeichnet, bleibt eine jedoch noch einzulösende Aufgabe. Das Ende des katholischen Romans zu postulieren, hat sich in Voruntersuchungen jedenfalls „als vorschnelle Verabschiedung einer nach wie vor wirkmächtigen Literaturgattung erwiesen“. Es geht also nicht um die Feststellung des Endes dieser Gattung, sondern um eine Analyse ihrer „absolut notwendigen Transformation“ (*G. Langenhorst* 1998c, S. 149).

Im Gesamtblick auf die Rezeption literarischer Traditionen aus kirchengeschichtlicher Perspektive lässt sich festhalten, dass es bislang nur erste Ansätze von ernsthaften Betrachtungen gibt. Eine spezifische Hermeneutik der historisch-literarischen Begegnung ist - im Gegensatz zu klar profilierten Ansätzen im biblischen oder systematischen Feld - noch nicht einmal in Grundzügen erkennbar. Hier bleibt also ein doppeltes reizvolles Betätigungsfeld: einerseits die Aufgabe, in konkreten Einzelstudien die Lücken in der Erfassung und Deutung zu schließen; andererseits der Entwurf einer eigenen allgemeinen Hermeneutik der Bedeutung von literarischen Texten im kirchengeschichtlichen Diskurs. Schließlich sei hier nur angedeutet, dass - wie im Blick auf künftige systematisch-theologische Studien im Bereich von

‚Theologie und Literatur‘ - eine Ausweitung der Perspektiven auf interreligiöse Fragestellungen, die über die bereits intensiv erforschte Beziehung von ‚Judentum und Literatur‘ hinausgehen, eine der wichtigsten Aufgaben für das 21. Jahrhundert sein wird: Wie wird der Islam, das Leben Mohammeds, die Lebenspraxis von Moslems, die Konfliktgeschichte zwischen Okzident und Orient in der Literatur bearbeitet? Wann, wo und wie werden fernöstliche Religionen in der westlichen Literatur thematisiert (vgl. *Ch. Gellner 2005*)? Welche Rolle spielt die christliche Missionsgeschichte im Kontext solcher Fragestellungen?

## IV. Praktische Theologie und Literatur

Im Kapitel „Wegmarken“ über die grundlegende Neuorientierung im Feld von ‚Theologie und Literatur‘ in den Siebziger Jahren wurde schon darauf verwiesen, dass dieser Aufbruch vor allem von den ReligionspädagogInnen und PastoraltheologInnen initiiert wurde. Die beiden 1972 veröffentlichten Studien von *Magda Motté* über „Religiöse Erfahrung in modernen Gedichten“ und *Henning Schröer* über „Moderne deutsche Literatur in Predigt und Religionsunterricht“ markieren diese zunächst praktisch ausgerichtete Orientierung. Im Gefolge dieser Ansätze sind bis heute zahlreiche didaktisch kommentierte Anthologien und Lesebücher erschienen, in denen unter thematisch geordneten Gesichtspunkten literarische Texte und didaktisch-methodische Kommentare für den Einsatz in Religionsunterricht, Gemeindearbeit und Erwachsenenbildung zusammengestellt und aufbereitet sind, oft verbunden mit äußerst differenzierten hermeneutischen Reflexionen. Solche Bände liegen etwa vor:

- zu religiöser Lyrik in unserer Zeit (*K. Marti* 1965; *E. Domay* u. a. 1979/81; *J. P. Wallmann* 1981; *P. K. Kurz* 1984; *C. P. Thiede* 1986; *P. Fietzek* 1992);
- zu allgemein biblischen Themen: in Konzentration auf Erzählungen (vgl. *Th. Eggers* 1980); als Gesamtüberblick (*H. Vincon* 1988-1990); unter der Sammelüberschrift „Biblische Texte verfremdet“ in zwölf thematisch strukturierten Bänden (*H.K./S. Berg* 1986-1990); in Konzentration auf Gedichte (*S. Mühlberger/M. Schmid* 1994; *G. Langenhorst* 2001; *J. H. Claussen* 2004); in der Neuerzählung alttestamentlicher Stoffe (*F. Vilschhofen* 2003);
- zu speziellen biblischen Themen: über das Motiv ‚Babel‘ (*H. Krellmann* 1989); zu Jona (*S. Frieling* 1999); Hiob (*G. Langenhorst* 1995); zu den Psalmen (*P.K. Kurz* 1978 und 1997); über Jesus (*K.-J. Kuschel* 1983 und 1999; *K. Vellguth* 2004); Judas (*B. Dieckmann* 1991; *M. Krieg/G. Zangger-Derron* 1996; *R./V. Dithmar* 2002); schließlich Maria (*K.-J. Kuschel* 1990a);
- zu weiteren Gestalten oder Figuren wie zu Heiligen allgemein (*G. Kranz* 1975a); speziell über Franziskus (*J. W. Einhorn* 2004); oder über Engel (*H. Vincon* 1996);
- zur Gottesfrage: allgemein (*K.-J. Kuschel* 1985c; *F. W. Niehl* 1988; *K. Vellguth* 2001; *K. Seehafer*, 2001; *J. Sixel* 2003), oder speziell in Gedichten (*D. Block* 1972; *G. Langenhorst* 2003);
- zu pastoraltheologisch-ethischen Themenfeldern: über Schuld (*J. Imbach* 1989); in Auseinandersetzung mit der Frage nach Trost angesichts von

Sterben und Tod (*F. Waller* 1988; *E./I. Jooß* 1993; *U. Baltz-Otto* 1992/1998/1999);

- in der von *Georg Bubolz* und *Gerhard Röckel* herausgegebenen Reihe „Lektüren für den Religionsunterricht“ (2001) als didaktisch und methodisch kommentierte, für den Unterricht elementarisierend gekürzte literarische ‚Ganzschriften‘.

Daneben stellt der Buchmarkt regelmäßig zu den Festtagen ungezählte und hier ungenannte Sammelwerke zu Weihnachten (z. B. *K.-J. Kuschel* 2004b) oder Passion und Ostern (z. B. *V. Garske* 2005), aber auch zu sonstigen allgemeinen - im weitesten Sinne religiösen - Motiven zur Verfügung. Neben solche Praxisbücher treten jedoch auch systematisierende Untersuchungen, die versuchen, das Feld von ‚praktischer Theologie und Literatur‘ zu sichten und hermeneutisch zu strukturieren.

## 1. Religionspädagogik: Religionsunterricht und Literatur

Auffällig: Die ersten Studien im Feld von ‚Religionspädagogik und Literatur‘ aus den 70er und frühen 80er stammen sämtlich von evangelischer Seite, seit den 90er Jahren ist dieses Feld - bei veränderter hermeneutischer und didaktischer Fragerichtung - fast ausschließlich eine katholische Domäne.

### 1.1. „Literaturtheologie“ als didaktisches Prinzip

Im Blick auf die grundlegenden Studien der 70er Jahre wurde bereits auf *Ralph P. Crimmanns* Dissertation von 1978 verwiesen, in welcher dieser den Begriff der „Literaturtheologie“ zu begründen und zu füllen versucht. Der wissenschaftstheoretische Ort dieser Arbeit ist die Religionspädagogik, mündet die Studie doch in ein leidenschaftliches Plädoyer für den Einsatz moderner lyrischer Texte im Religionsunterricht vor allem der Kollegstufe. Fünf zentrale didaktische Chancen räumt Crimmann der Dichtung im Rahmen eines solchen Unterrichtseinsatzes ein: Zunächst erhofft er sich, dass Schülerinnen „die gesellschaftliche und religiöse Wirklichkeit durch das Medium dichterischer Gestaltung“ in besonderer Weise erleben können, und sich so begeistern „für eine Form der Daseinsbewältigung, die heute selten geworden ist: die musisch-ästhetische“ (*R. P. Crimmann*, S. 106). Zweitens biete zeitgenössische und säkulare Dichtung die seltene Chance, „dem Schüler so zu begegnen, wie es seiner Lebens- und Welterfahrung entspricht“ (ebd., S. 107). Drittens könne Literatur „unter Umständen“ durch „ihre provokativen Inhalte“ die SchülerInnen „zu einem tieferen Fragen führen“, die sie dann „offen sein lässt für eine Antwort, die der christliche Glaube geben kann“ (ebd.). Gerade hier wird das Erbe des oberflächlich auf *Tillich* zurückgeführten Frage-Antwort-Schemas von Dichtung und Literatur deutlich. Viertens -

eine im Kontext der sozialkritisch sensiblen 70 Jahre verständliche Grundthese - komme der Dichtung die Aufgabe zu, „dass sie unsere gesellschaftliche, politische, traditionelle und religiöse Wirklichkeit analysiert“ und ihr „auch neue Impulse“ (ebd.) gebe. Schließlich - nun wird der vereinnahmende Grundzug vollends deutlich - „mag es bisweilen der Dichtung auch gegeben sein, die biblische Botschaft von der Versöhnung Gottes mit den Menschen mittelbar oder direkt in das dichterische Wort umzusetzen“ (ebd., S. 108). Die positive Leistung dieser Arbeit liegt in der methodisch behutsamen und differenzierten praktischen Umsetzung des somit skizzierten Programms. Hermeneutische Selbstkritik im religionsdidaktischen Feld fehlt ihr jedoch.

Bereits 1975 war ein Themenheft über „Religionsunterricht, Literatur und Sprache“ der religionspädagogischen Zeitschrift „Der Evangelische Erzieher“ erschienen, in dem gleich zwei Aufsätze kritisch den bis dahin üblichen Einsatz literarischer Texte im religionspädagogischen Kontext beleuchteten. Ein erster Vorwurf betrifft das grundsätzliche Verständnis von Literatur: Vorherrschend sei dort eine „Literaturauffassung typisch für die der fünfziger und frühen sechziger Jahre“, ausgezeichnet dadurch, dass sie die zeitgenössische „rationalistische, strukturalistische und linguistische Wende in der Literaturwissenschaft noch nicht verarbeitet“ (M. Hussong 1975, S. 362) habe. Vier Hauptvorwürfe werden erhoben, die sich auch auf die Literaturrezeption nach 1975 beziehen lassen: „Eine unpräzise Auffassung vom Verhältnis Literatur - Wirklichkeit“; die „Neigung zu mystifizierender Betrachtung von Literatur“; die „Missachtung der ideologischen Komponente der Literatur“ durch eine „im Grunde ahistorische Auffassung von ‚Wahrheit‘“; schließlich das „Außerachtlassen der Bedingungen des Rezeptionsprozesses“ (ebd., S. 365f.). So lasse sich nur ein „theoretisches Defizit“ konstatieren, im Verbund mit einer „problematischen Praxis“ - so der Titel des einen Aufsatzes. Hier gehe es angesichts der enormen „Diskrepanz (...) zwischen Anspruch und Wirklichkeit“ (B. Wolf 1975, S. 380) im Umgang mit moderner Literatur im Religionsunterricht um „domestizierte Texte“, so der Titel des anderen. Bei aller scharfsichtigen Analyse, bei aller bleibend berechtigten Beachtung dieser Beiträge als Warnstimmen gegen allzu leicht funktionalisierten Missbrauch literarischer Texte wird aus heutiger Sicht deutlich, dass diese Beiträge selbst einem einseitigen Literaturverständnis ihrer Zeit verpflichtet sind, das seinerseits längst schon wieder überholt ist. Darf man diese in sich ja berechtigten Warnstimmen also vielleicht so weiterzudeuten: Mit Vorsicht sollte man alle Bestrebungen beobachten, die sich in literaturtheologischen Deutungen an schnellleibige Moden der Literaturwissenschaft und rasch wechselnden hermeneutischen Zeitgeist anschließen?

Eine erste wirklich umfassende kritische Sichtung des theologisch-literarischen Feldes aus religionspädagogischer Perspektive legte 1979 der evangelische Theologe Rolf Siermann vor. In seiner Dissertation „Literatur und

Ideologie im Religionsunterricht“ konzentriert er die Fragestellung - erneut dem Geist seiner Zeit entsprechend - vor allem auf die „ideologiekritische Behandlung literarischer Texte“, so der Untertitel. Zwar gebe es eine „Vielzahl“ an bis zu diesem Zeitpunkt bereits „vorliegenden Unterrichtsvorschlägen, Textsammlungen und Monographien zur Behandlung von Literatur im RU“, so seine Ausgangsbeobachtung, dennoch sei „die Funktion von Literatur im bisherigen RU wenig untersucht worden“ (R. Sistermann 1979, S. 10). Er entwirft, charakterisiert und belegt sechs Kategorien, um das Spektrum auszuleuchten, wie „literarische Texte bisher im RU behandelt worden sind“: als „Zeugnisse des Unglaubens“, als „Hilfen zum Verständnis biblischer Texte“, als „Dokumente religiöser Sprache“, als „Fragen an den christlichen Glauben“, als „Beiträge zur Aufarbeitung aktueller Probleme“, schließlich als „Antworten auf die religiöse Frage“ (ebd., S. 16). Allgemein könne man sagen, dass „das Frage-Antwort-Schema sich (...) neben dem hermeneutischen Schema der Zuordnung von Parallel-, Kontrast-, und Beispieltexten noch immer größter Beliebtheit erfreut“ (ebd., S. 29). Crimmanns Ansatz - der Sistermann noch nicht bekannt sein konnte - bestätigt diese Beobachtung nachdrücklich.

Sistermanns Gegenentwurf: Eine „theologische Interpretationsmethode“ müsse „Texte auf die in ihnen verborgenen oder offen dargestellten Mythen hin untersuchen und diese in Relation zu den Mythen“ stellen, „in denen der christliche Glaube Ausdruck findet“ (ebd., S. 152). Dazu können sowohl werkimmanent-formalistische, als auch dialektisch-materialistische oder weltanschaulich-existentielle Methoden angewendet werden. Das Interesse richte sich also nicht auf den „Text an sich“, sondern an den „Glaube, der in ihm zum Ausdruck kommt“ (ebd., S. 153). Fünf Typen von modernen Mythen, die sich in literarischen Texten finden, arbeitet er heraus, benannt als „Mythos vom Heil - durch Eigentum und Ware“, „in der Ordnung der Natur und der Familie“, „im Krieg und in der Nation“, „in einer anderen Welt“, „durch die Arbeiterklasse“ (ebd., S. 176). Diese Mythen zu entziffern, zu durchschauen und kritisch mit der christlichen Vision von Heil zu konfrontieren, wird so zum Ziel dieser an literarischen Texten vollzogenen „eigenständigen theologischen Ideologiekritik“ (ebd., S. 180). Die Studie von Sistermann überzeugt durch ihre analytisch schlüssige Aufarbeitung des Bestands an Entwürfen im Bereich von Religionsdidaktik und Literatur bis zu diesem Zeitpunkt. Die Ausführungen dazu fassen bis heute die Entwicklung schlüssig zusammen. Der eigene Ansatz - sehr stark bezogen auf den zeitgeschichtlichen Kontext - bedürfte einer eingehenden Auseinandersetzung, die hier nicht zu leisten ist, schon weil die Rezeption dieses Ansatzes minimal blieb.

1983 veröffentlichte die Mainzer evangelische Theologin und Germanistin *Ursula Baltz* (\*1940) ihre Dissertation unter dem Titel „Theologie und Poesie. Annäherungen an einen komplexen Problemzusammenhang“. Neben

einer - in mehreren Anläufen erfolgenden - Verhältnisbestimmung dieser beiden Größen versucht sie eine neue didaktische Verortung unter dem Stichwort der „Erzählung“. In scharfer Rückweisung der bisherigen Konzepte einer „narrativen Theologie“ - der Begriff sei „in sich nicht tragfähig“ - fordert sie die Erweiterung dieser Ansätze um Reflexionen auf die Poetizität: „Es wäre also zu fragen, ob Narrative Theologie - wenn man den Begriff zu Recht gebraucht - für ihre Konzeption nicht zwangsläufig und konstitutiv den Dialog mit Dichtung voraussetzt“ (U. Baltz 1983, S. 165). In einer kritischen Untersuchung der vorliegenden Konzepte zum Einsatz von Erzählung im Religionsunterricht kommt sie zu einem vernichtenden Urteil: „Erzählung als literarische Aufgabe, als Poesie“ - offensichtlich ihr ureigenes Anliegen - „steht kaum zur Debatte. Das theologisch-pädagogische Problem der Nacherzählung biblischer Geschichten dominiert so stark in der neueren Diskussion, dass alles andere dagegen in den Hintergrund tritt.“ (ebd., S. 240) Zu einer gründlichen Entfaltung des eigenen religionspädagogischen Gegenprogramms gelangt die Verfasserin bei aller Kritik und Ablehnung anderer Konzepte hier jedoch kaum.

Am Ende ihrer Studie steht vielmehr eine gründliche Sichtung der bis dahin „deutlichen Beziehungsprobleme zwischen Theologie und Literatur-(wissenschaft)“ (ebd., S. 258), deren Hauptproblem für sie in der Gefahr zur Vereinnahmung besteht: „Wenn Literatur theologisch oder christlich vereinnahmt wird, bedeutet das immer: Sie wird in ihrer eigenen Aussage und in ihrem eigenen Welt- und Menschenverständnis nicht ernstgenommen. Sie wird vielmehr auf vorher feststehende religiöse und christliche Fragen hin abgetastet und parallelisiert.“ (ebd., S. 268) Vor allem im Anschluss an *Sölles* Realisationskonzept mündet die Arbeit in ein flammendes Plädoyer für den Dialog: „Theologie und Poesie brauchen den Dialog, weil die Grundstruktur beider dialogisch ist. (...) Theologie, Aussage des Glaubens und seiner Erfahrung ist ohne poetische Realisation nicht möglich.“ (ebd., S. 290) Den wohl auch kaum möglichen Gegenbeleg, warum Poesie ohne Theologie nicht möglich sei, führt die Verfasserin nicht auf. Ihr vorgebliches Dialogkonzept entpuppt sich so als flammendes, aber einseitiges Plädoyer an die Theologie, sich auf Poesie als konstitutive Erkenntnisquelle einzulassen.

Wenige Jahre später legte die Verfasserin - inzwischen verheiratet mit dem ebenfalls in der ästhetisch-theologischen Begegnung engagierten Mainzer Pastoraltheologen *Gert Otto* - im vierten Band des „Jahrbuchs für Religionspädagogik“ einen grundlegenden Ansatz zur Frage nach ‚Religion und Literatur‘ unter spezifisch religionsunterrichtsdidaktischer Perspektive vor. Er mündet in das überraschende Plädoyer, „Deutsch, Religion(en), unter Einschluss des neuen Faches Ethik, und Philosophie zu einem Lernbereich zusammenzufassen“ (U. Baltz-Otto 1988, S. 35). Nur so ließen sich die grundlegenden Gemeinsamkeiten und Zusammengehörigkeiten im Bereich des

Ästhetischen ohne künstliche Trennungen stimmig didaktisch erschließen. Warum? „Die Unterscheidung zwischen ‚literarischen‘ und ‚religiösen‘ Texten erweist sich unter der Kategorie des Ästhetischen in wissenschaftsmethodischer wie in didaktisch-unterrichtsmethodischer Hinsicht auf weite Strecken hin als irreführend“ (ebd., S. 36). Die „‚Methoden‘ der Untersuchung ‚literarischer‘ und ‚religiöser‘ Texte sind dieselben“ - so die These - lediglich „die Kontexte ‚literarischer‘ und ‚religiöser‘ Texte sind unterschiedlich“ (ebd., S. 40). Auch diese Deutungen und Vorschläge fanden wenig Anschluss in Folgestudien oder auf Lehrplan- und Unterrichtsebene. Die Einebnung der Texttypen und der Methodik ihrer didaktischen Erschließung fand eben so wenig Zustimmung wie die Reduktion der Unterschiede allein auf die Kontexte der Betrachtungen. Und dass sich der Deutschunterricht auf die eingeforderte Öffnung hin zu einer wie oben postulierten „Lernbereichsdidaktik“ einließe, erwies sich als kühne Vision, die Eigenes aufzugeben bereit wäre ohne jegliche Aussicht auf auch nur annähernd gleichwertigen Ersatz.

## 1.2. Literarische Texte im Kontext der Korrelationsdidaktik

Mit diesen drei Studien verstummte die Reflexion um ‚Religionspädagogik und Literatur‘ im evangelischen Raum. In *Horst Klaus Bergs* einflussreicher Bibeldidaktik „Ein Wort wie Feuer“ werden literarische Texte - immerhin - unter den Rubriken der „wirkungsgeschichtlichen Auslegung“ und der „Auslegung durch Verfremdung“ (*H. K. Berg* 1991, S. 331-385) subsumiert. Zehn Jahre nach den Positionsklärungen von *Ursula Baltz-Otto* wurde die systematisierende Diskussion im katholischen Bereich jedoch wieder neu aufgenommen. Neu an diesen Studien ist, dass sie bewusst den Anschluss an die literaturtheologischen Debatten der Vorjahre im Gefolge von *Sölle*, *Mieth* und *Kuschel* suchen und hermeneutisch reflektieren.

1998 erschien *Clauß Peter Sajaks* Untersuchung „Exil als Krisis“, die sich als „Beitrag zu der noch ausstehenden Integration von Exilliteratur in eine narrative Religionsdidaktik“ (*C. P. Sajak* 1998, S. 14) versteht. Im Anschluss an *Johann Baptist Metz‘* Konzeption von Narrativität verortet sich diese Studie als Plädoyer „für eine neue politische, der konkreten gesellschaftlichen Wirklichkeit verpflichteten Glaubensreflexion“ (ebd., S. 12). Exilliteratur wie Holocaust-Literatur werden hier als „Gedächtnisliteratur“ bestimmt, „in der Menschen von Verfolgung und Flucht, von Vertreibung und Exil, von seelischer und wirtschaftlicher Not, von Existenzsicherung und Existenzkrise erzählen“ (ebd., S. 13). Der Verfasser konzentriert sich dabei auf die zugleich repräsentativen wie herausragenden Entwürfe von *Stefan Zweig*, *Franz Werfel* und *Bertolt Brecht*. Ihre Werke werden im Kontext der Fragestellung nach dem „Ort biographischer Selbstkundgabe“ (ebd., S. 93) als „Ort der Memoria passionis“ (ebd., S. 110) und als „Ort religiöser Wirklichkeitserschließung“

(ebd., S. 129) analysiert und auf theologisch-literarische wie religionsdidaktische Perspektiven hin untersucht. Literatur wird hier vor allem als „Medium der Erfahrungsverdichtung, Erfahrungsdeutung und Erfahrungsweitergabe“ religionsdidaktisch fruchtbar gemacht. Die Arbeit - abgerundet durch eine repräsentative und direkt nutzbare Textsammlung - schließt mit dem Ausblick auf konkrete Möglichkeiten des Einsatzes von Texten aus der Exilliteratur in unterschiedlichen unterrichtlichen Kontexten des Religions- und fächerverbindenden Unterrichts.

Über diesen Rahmen hinaus formuliert Sajak jedoch noch allgemeine „Perspektiven einer narrativen Religionsdidaktik“, die den Anschluss an thematisch anders ausgerichtete Arbeiten eröffnen. Welchen Chancen und Schwierigkeiten bieten sich beim Einsatz literarischer Texte im Religionsunterricht, welchen Stellenwert können sie dort einnehmen? Erstes Stichwort - „Fragen“: „Literatur formuliert, konzentriert, tradiert und reflektiert existentielle Fragen, die gerade mit den elementaren Fragen junger Menschen heute korrespondieren, in einer den ganzen Menschen ansprechenden Form.“ (ebd., S. 207) Zweites Stichwort - „Hilfe zur Identitätsfindung“: „Die in der Literatur zum Ausdruck kommenden Probleme (...) entsprechen den entwicklungspsychologischen Grunddispositionen junger Menschen, sie entsprechen der Frage nach Identität und nach dem eigenen Platz in der Wirklichkeit dieser Welt“. Drittes Stichwort - „Deutung der Wirklichkeit“: „Literarische Wirklichkeitsdeutung kann zur Reflexion der eigenen Wirklichkeitserfahrung anregen und zu ehrlicher Selbstkundgabe im Rahmen eines erfahrungsorientierten, personalen Vermittlungsgeschehens einladen.“ (ebd.) Letztes Stichwort - „Lehrplanbezug“: „Die Themen der Curricula für den Religionsunterricht finden sich sowohl als religiöse wie auch als existentielle Fragestellungen in der Literatur wieder.“ (ebd., S. 208)

Im Rahmen der Auflistung von Arbeiten, die sich mit der Gottesfrage in der Literatur befassen, wurde *Stefan Heils* 1999 veröffentlichte Studie „Die Rede von Gott im Werk Ödön von Horváths“ schon genannt. Ihre wissenschaftstheoretische Heimat hat diese Arbeit jedoch nicht im Bereich der systematischen Theologie, sondern im Feld der Religionspädagogik. Darauf macht der Untertitel aufmerksam, handelt es sich hierbei doch um „eine erfahrungstheologische und pragmatische Autobiographie- und Literaturinterpretation - mit einer religionsdidaktischen Reflexion“. In dem damit benannten Schlussteil der Arbeit stellt Heil didaktische Grundsatzüberlegungen und methodische Vorschläge für die Arbeit mit Horváths Texten im Religionsunterricht der gymnasialen Oberstufe vor - gegebenenfalls in Kooperation mit dem Deutschunterricht. Welche spezifisch religionsdidaktischen Dimensionen können im Blick auf diese Texte aktiviert werden? Heil gliedert seine Hinweise in fünf jeweils näher ausgeführten Schlagworten: „Paradigma“ - in Horváths Texten wird das „Sich-Verfügen-Lassen durch Gott“ (*St. Heil* 1999,

S. 321) deutlich; „Perspektivität“ - die Perspektivität auf Wirklichkeit ist hier „vor allem durch Sprache, Gesellschaft und Gewissen determiniert“ (ebd., S. 322); „Kontextualität“ - im Blick auf „Jugend ohne Gott“ kann „der literarisch-historische Kontext von 1937 (...) über modellhafte Identifikationsmöglichkeiten und der Textanalyse mit dem Kontext“ (ebd., S. 323) unserer Zeit verbunden werden; „Handeln“ - „Wandlung zu neuem Menschsein und damit Handlungskompetenz resultiert bei Horváth aus der Erfahrung Gottes“ (ebd., S. 324); schließlich „Mitteilbarkeit“ - als „Vergleich unterschiedlicher Wirklichkeitsbestimmungen“ (ebd., S. 325) zwischen Lüge und Wahrhaftigkeit.

### 1.3. Religion im Kinder- und Jugendbuch

Eine weitgehend eigenständige religionspädagogisch-literarische Forschungsrichtung befasst sich mit der Frage nach Religion im Kinder- und Jugendbuch. *Friedrich Hahn* - oben benannt als einer der Pioniere der systematischen Betrachtung von Literatur auf evangelischer Seite im Gefolge *Paul Tillichs* - widmete sich in seiner 1968 verfassten Schrift „Zwischen Verkündigung und Kitsch“ explizit auch diesem Themenkomplex. Sein Resümee ist freilich ernüchternd: „religiöse Probleme und spezifisch christliche Fragestellungen“ spielten in dem von ihm überschaubaren Zeitraum vor allem der 50er und 60er Jahre „nur eine untergeordnete Rolle“. Und wenn, dann geschehe die Auseinandersetzung „in einer diese Probleme verharmlosenden, ja verflachenden Weise“ (*F. Hahn* 1968, S. 87). Man hat diesen Beitrag Hahns als „schonungslose Kritik an der herkömmlichen Kinder- und Jugendliteratur“ bezeichnet, welche „die Wende in der Geschichte dieses Genres markiert“ (*J. Rabl* 1981, S. 8). Bei näherem Hinsehen wird freilich die einseitige theologische Wertungsbrille deutlich: Hahn vermisst Belege dafür, „die paulinische Rechtfertigungslehre in einer kindgemäßen Gestalt auszudrücken“, und angesichts dieser Erwartung scheint ihm „das Religiöse, das Christliche (...) häufig auf ethische Kategorien reduziert“ (ebd., S. 88).

Ähnliche Wertungen und Abqualifizierungen finden sich immer wieder in den Untersuchungen über den Stellenwert von Religion in der Kinder- und Jugendliteratur. *Magda Motté* kann so 1989 monieren, dass „der Bereich christlicher Glaube und Gott in der Lyrik für Kinder fast völlig ausgeklammert“ werde, die „Ausbeute an religiösen und christlichen Texten“ sei „äußerst mager“ (*M. Motté* 1989, S. 47). Bis 1998 ändert sie diese Wertemuster nicht, nun spricht sie von einem „nicht sehr erfreulichen Ertrag religiöser Literatur für junge Leser auf dem überbordenden Büchermarkt“ (*M. Motté* 1998, S. 857). Solche Wertungen verraten mehr über die - fragwürdige, weil an bestimmte theologisch-inhaltliche Erwartungen gebundene - Wahrnehmungshermeneutik, als über den tatsächlichen Befund. Erst in einem ausführ-

lichen Beitrag aus dem Jahre 2003 deutet Motté den Übergang zu einem differenzierteren Wahrnehmungsraster über die „Möglichkeiten (...), die belletristische Literatur für den Religionsunterricht bieten kann“ (*M. Motté* 2003b, S. 17) an.

Andere Studien weiten zunächst den zeitlichen Horizont des Untersuchungsspektrums aus. 1991 veröffentlichte *Sybille Peter-Perret* eine vor allem historisch ausgerichtete Studie über die religiöse Kinder- und Jugendliteratur des 18. Jahrhunderts als „Zeitalter des Um- und Aufbruchs“ (*S. Peter-Perret* 1991, S. 53), in dem die eigenständige Gattung des Kinder- und Jugendbuches überhaupt erst entstand. *Hans Mendl* nimmt in seiner 1995 erschienenen katholisch-religionspädagogischen Dissertation diesen Faden auf, knüpft aber stärkere Verbindungen in die Gegenwart. Er untersucht in „Literatur als Spiegel christlichen Lebens“ „religiöse Kinder- und Jugenderzählungen katholischer Autoren 1750-1850“. Zunächst zeichnet er die Wege nach, wie sich „in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts schrittweise und inspiriert von vielfältigen theologischen, pädagogischen und literarischen Einflüssen eine eigenständige katholische Kinder- und Jugendliteratur ausformte“, die sich durchaus bereits an die aufkommende „philanthropische Pädagogik mit den Postulaten Kindgemäßheit und Anschaulichkeit“ anschloss (*H. Mendl* 1995, S. 175). Im Blick auf das 19. Jahrhundert „überrascht die Zahl von katholischen Autoren, die vor allem zwischen 1830 und 1850 religiöse Erzählungen für Kinder und Jugendliche verfassten und bis zur Jahrhundertmitte hin den Sektor der religiösen Kinder- und Jugendliteratur des ganzen deutschsprachigen Raumes beherrschten“ (ebd., S. 363). Bei aller Differenzierung lassen sich einige Grundtendenzen ausmachen: die „zunehmende Entschulung und Literarisierung“ (ebd., S. 370) dieser Bücher, die „Entpädagogisierung des Vorsehungsmodells“ (ebd., S. 374), die weitergehende „Konfessionalisierung“ (ebd., S. 376) im Kontext des langfristig politisch spürbaren Kulturkampfes. Mendl legt mit dieser Studie den historischen und systematischen Grundstein der Betrachtung von Religion im Kinder- und Jugendbuch.

Die meisten anderen Beiträge zu diesem Fragekomplex konzentrieren sich auf zeitgenössische und heute einsetzbare Kinder- und Jugendromane. Dazu liegen vor allem Aufsatzbände vor, die fast immer auf themenbezogene kirchlich organisierte Akademietaugungen zurückgehen und jeweils ein breites Panorama erschließen. Als Grundbaustein gilt die 1979 von *Reinhold Jacobi* herausgegebene Sammlung über „Kinderbuch und Religion“, in der „zum ersten Mal (...) seit längerer Zeit das Bezugsfeld Kinderbuch und Religion in verhältnismäßig vielseitiger Sicht angegangen“ (*R. Jacobi* 1979, S. 12) wird. Nicht zufällig wird der Katholische Kinder- und Jugendbuchpreis auch seit diesem einschneidenden Jahr 1979 verliehen. Ausgangspunkt für Jacobis Sammelband ist die zur Frage erhobene Beobachtung, woran es liege, „dass es das religiöse Kinder- und Jugendbuch erzählenden Inhalts nahezu über-

haupt nicht mehr“ (ebd., S. 7) gebe. Die vorgelegten Beiträge konvergieren in dem durchgängigen „Plädoyer für Vorsicht und Zurückhaltung in der expliziten Verwendung christlicher Elemente im Kinder- und Jugendbuch“ (ebd., S. 10), verständlich als Gegenbewegung zu einer zu stark missionierenden, manipulierenden, ästhetisch fragwürdigen Tradition der religiösen Kinderliteratur der Tradition. Weil das „zeitgenössische Kinder- und Jugendbuch (...) weithin säkularisiert“ (ebd., S. 71) ist, brauchte die wissenschaftliche Auseinandersetzung um Religion im zeitgenössischen Kinder- und Jugendbuch neue grundlegende Wahrnehmungsraster und Wertungskriterien.

Den wichtigsten Beitrag zur Erarbeitung eines solchen neuen Zugangs bietet der 1982 von *Anneliese Werner* herausgegebene Sammelband „Es müssen nicht Engel mit Flügeln sein“ über „Religion und Christentum in der Kinder- und Jugendliteratur“. Hier werden - angesichts der Tatsache, dass das wissenschaftliche Interesse an religiöser Kinder- und Jugendliteratur überhaupt „erst Ende der 60er Jahre“ (*A. Werner* 1982, S. 9) einsetzte - erstmals systematische Zugänge zum Themenbereich erarbeitet. So wird ein differenzierter Katalog von Merkmalen religiöser Kinder- und Jugendliteratur seit der Aufklärung vorgelegt (vg. S. 24ff.). Hilfreich und prägend ist aber insbesondere die Unterscheidung von drei grundlegend verschiedenen Typen zur Betrachtung von Religion im Kinder- und Jugendbuch: Die Herausgeberin des Bandes definiert zunächst den Typus der „unter ethischen Aspekten relevanten, nichtintentional religiösen Jugendliteratur“ als Literatur, „welche die Notwendigkeit von Normorientierungen für gesellschaftliches und partnerschaftliches Verhalten bewusst macht“. Davon zu unterscheiden wäre die „religiöse Jugendliteratur“, die „konkreten Anlass gibt, über existentielle Probleme des Menschen (...) nachzudenken und sie in einem transzendenten Bezug zur Entscheidung stellt“. Eigens zu benennen bleibt die explizit „christliche Jugendliteratur“, welche „die Elemente der christlichen Botschaft (...) und christliche Glaubensinhalte (...) thematisiert und problematisiert und (...) bezeugt“ (ebd., S. 55). Diese Grundunterteilung in „nicht intentional religiös“, „religiös“ und „christlich“ findet sich in leichten Variationen und mit wechselnder Begrifflichkeit fortan immer wieder in der Diskussion. Deutlich wird dabei, dass der dritte Typus - die bewusst „christliche Kinder- und Jugendliteratur“ - immer weniger wichtig wird, ganz analog zu der Entwicklung in der ‚Erwachsenenliteratur‘. Die Forschungen konzentrieren sich folglich mehr und mehr auf die ersten beiden Typen.

Eine erste religionspädagogische Dissertation zu diesem Themenbereich wurde 1982 von *Josef Rabl* veröffentlicht, der sich zuvor bereits mehrfach publizistisch in den Diskurs eingeschaltet und 1981 eine Sammlung von zentralen Aufsätzen verschiedener Verfasser herausgegeben hatte (vgl. *J. Rabl* 1981). In „Religion im Kinderbuch“ bietet er einen thematisch weitgespannten Überblick über die Primärliteratur und den Forschungsstand. Er

plädiert dabei nachdrücklich für eine Beachtung der implizit ethischen Dimensionen der Kinder- und Jugendliteratur: „Der Leser wird sensibilisiert für den Mitmenschen, für die Kreatur, er wird aufgefordert und angeleitet, sich in die Rolle des Nächsten, des Mitmenschen zu versetzen und die Wirklichkeit aus anderer Perspektive zu sehen“. Deshalb - so Rabl in Anlehnung an die rahnersche Theologie - könnten „viele soziale Verhaltensmuster und Wertvorstellungen“ dieser Literatur „als anonymes christliches Ethos bezeichnet werden“ (*J. Rabl* 1982, S. 260). Von diesem Verständnis aus formuliert er 15 Thesen, um „innerhalb der Kinderliteratur ein Feld abzustecken, in dem religionspädagogisch Bedeutsames geschieht“ (ebd., S. 263). Durchgesetzt hat sich dieser hermeneutische Zugang aufgrund seiner fehlenden Präzision und pragmatischer Folgenlosigkeit nicht.

Den besten Überblick über die Diskussion zur Frage der Rolle von Religion im Kinder- und Jugendbuch in den letzten Jahren (vgl. auch *M. Voss-Eiser* 1981; *G. Krems* 1981) bietet die inzwischen vierzehnbändige Reihe „Spurensuche“, herausgegeben von einem in der Besetzung wechselnden Team unter der Federführung von *Marlies Göcking*, *Willi Fähmann* und *Michael Schlagheck*. Diese Bände dokumentieren jeweils die Beiträge zu den seit 1989 jährlich veranstalteten Tagungen zu diesem Themenfeld, ausgerichtet von der Katholischen Akademie im Bistum Essen „Die Wolfsburg“. Das bisher behandelte Themenspektrum spannt sich aus von Grundsatzklärungen über spezifische Themen wie „Schuld, Sünde, Vergebung“, „Leid - Tod - Hoffnung“ bis hin zu „Ja zur Schöpfung - ja zum Leben“. Die Bände schließen an die nüchterne Bilanz an, die den Beitrag von *Hubertus Halbfas* zum „Handbuch der Kinder- und Jugendliteratur“ von 1984 abrundet, dass nämlich „die Lage des religiösen Kinder- und Jugendbuches noch ohne Anzeichen für einen neuen Aufschwung“ (*H. Halbfas* 1984, S. 242) sei. Der immer wieder detailliert entfaltete Befund, der neben den zuvor vor allem beachteten erzählenden Gattungen nun auch die Lyrik, Bilderbücher und Kinder- und Jugendbibeln berücksichtigt, lässt sich insgesamt so zusammenfassen: Bei all den Spurensuchen nach Religion im Kinder- und Jugendbuch zeigt sich immer wieder, „dass die Spuren des Religiösen (...) unübersehbar sind“. Deutlich wird jedoch gleichzeitig, dass „die Spuren von Freude am Glauben oft nur mühsam erkennbar sind“ (*Spurensuche* 1993, S. 8). Religiöse Fragen, Motive und Strukturen finden sich also in großer Zahl, vor allem „angesichts menschlicher Grenzsituationen“ (*Spurensuche* 1997, S. 191), explizit christliche Motive oder Grundausrichtungen bleiben jedoch die Ausnahme. Nicht grundlos widmet sich der zehnte Band der Reihe (1997) dem Thema „Verwehte Spuren?“. Eine grundsätzliche theoretische Durchdringung und Gesamtdarstellung des in diesen Aufsatzsammlungen zusammengetragenen Befundes auf dem Stand heutiger Sichtungen und Erkenntnisse bleibt insgesamt ein Desiderat der Forschung.

Im Jahr 2001 erschien immerhin eine philologische Studie, welche die religionspädagogische Auseinandersetzung um eine wesentliche Dimension bereicherte. *Siegfried Schröer* untersucht in „Jugendliteratur und christliche Erlösungshoffnung“ weitgelesene „Klassiker“ der Jugendliteratur wie „Krabat“ (*Otfried Preußler* 1971) oder „Ronja Räubertochter“ (*Astrid Lindgren* 1981), aber auch neuere Werke wie *Gudrun Pausewangs* „Die Verräterin“ (1995) oder *Renate Günzel-Horatz*’ „Hannah“ (1997). Er will nachweisen, „dass und wie Jugendbuchautoren selbst in Zeiten des Transzendenzverlusts und der Traditionsvergessenheit, der Infragestellung der überkommenen Religionen und des Bedeutungsschwundes des christlichen Glaubens (...) christliche Motive aufgreifen, zur Tradierung christlichen Glaubens beitragen und damit jungen Menschen bei der Weltorientierung und der Lebensbewältigung helfen“. Konkreter Zugang: „Dies soll an der ‚Darstellung des Bösen und seiner Überwindung‘ in den genannten Büchern exemplifiziert werden.“ (*S. Schröer* 2001, S. 2). In Reflexion auf das gesamte Forschungsfeld von Theologie und Literatur, aber ohne jeglichen Bezug zur religiösen Jugendbuchforschung kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, dass es sich bei solchen Romanen sicherlich nicht um „christliche Literatur“ im traditionellen Verständnis handele, wohl aber könne man sie „in einem tieferen Sinne als ‚christlich‘ bezeichnen“, weil sie „erzählend darstellen, was Christum treibt“, welches Sein und welches Handeln sein Erlösungsprogramm voranbringen“. Zumindest von „Jugendliteratur aus christlichem Geist“ (ebd., S. 255) könne man bei dieser Literatur sprechen, deren Bedeutung für (religions-)pädagogische Prozesse neu wahrzunehmen und zu fördern sei.

Die Hoch-Zeit der religiösen Kinder- und Jugendbuchforschung lag sicherlich um das Jahr 1980. Eine neue Sichtung aus heutiger Perspektive - etwa unter Berücksichtigung des Sensationserfolges der Harry-Potter Bücher (vgl. dazu aus theologisch-religionspädagogischer Sicht etwa *C. Cornelius* 2003; *Ch. Drexler/N. Wandinger* 2004) - wäre ein wichtiger Beitrag zur Gesamtdiskussion um Religionspädagogik und Literatur. Neu zu leisten wäre dabei vor allem der bislang weitgehend unterbliebene Versuch, die spezifische Betrachtung von Kinder- und Jugendliteratur mit den allgemeinen Diskursen um ‚Theologie und Literatur‘ zu verbinden.

## 2. Pastoraltheologische Studien

Neben der Religionspädagogik hat die Pastoraltheologie früh ein wissenschaftliches Interesse an der Auseinandersetzung mit den Künsten entwickelt. Auf *Hans-Eckehard Bahrs* zentrale Studie „Poiesis“ von 1961 wurde bereits im Kapitel „Wegmarken“ verwiesen. Dem stehen auf katholischer Seite nur wenige Entwürfe entgegen. *Ludger Zinke* legte 1968 seine von *Theoderich Kampmann* betreute Dissertation über *Paul Claudel* vor, der er den pro-

grammatischen Untertitel „Ansätze indirekter Verkündigung“ beifügte. Aus heutiger Sicht interessant: die harte Frontstellung gegen den Ansatz von Bahr. „Ausgehend von der radikal durchgehaltenen Theologie der gottfernen Schöpfung im Sinne Luthers“ könne dieser „der künstlerischen Aussage keine christliche Geltung zugestehen“. Der Mangel dieses Ansatzes werde schon dadurch ersichtlich, dass er „nicht auf hermeneutische Bemühungen zurückgeht, sondern mittels eines dogmatischen Apriori postuliert“ (L. Zinke 1968, S. 286) werde. Im traditionell katholisch verankerten Vertrauen auf die *analogia entis* setzt Zinke diesem Ansatz das Verständnis von Dichtung als spezifisch christlichem Zeugnis entgegen, da „im Dichterwort berechnete Fragen des Menschen laut werden, die zu beachten sich für den Theologen lohnt“. Konkret: „Dem Dichterischen eignet eine verkündigende Funktion, die im Vorfeld der kirchlichen Wortverkündigung große Bedeutung gewinnen kann.“ (ebd., S. 10) Deutlich wird hier also der propädeutische Charakter der Dichtung betont, die - zwar „indirekte“, aber doch explizite - Indienstnahme für die Verkündigung. Dichtung könne - so an anderer Stelle über Literatur mit explizit religiösem Anspruch - „zum gottesdienstlichen Geschehen werden“ (ebd., S. 255).

## 2.1. Praktische Theologie und Ästhetik

Bahrs Entwurf ist von anderen evangelischen Pastoraltheologen aufgegriffen und weiter entwickelt worden. Fast stets geht es dabei um allgemeine Annäherungen an das Phänomen der ‚Ästhetik‘. Der Literatur wird dabei in Seitenverweisen zunächst nur ein untergeordneter Stellenwert zugeschrieben. *Rudolf Bohren* - selbst als Lyriker hervorgetreten - veröffentlichte 1975 die einflussreiche Studie „Das Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik“. In einem kühnen Doppelgedanken verbindet er hier einen praktisch-theologischen Entwurf (Gottes Sein als „Praktisch-Werden“) mit einer ästhetischen Vision (Gottes Sein als „Schön-Werden“), wobei ‚Ästhetik‘ hier sowohl die Dimension der Wahrnehmung als auch der Gestaltung umfasst: „Das Praktisch-Werden Gottes ist ein Schön-Werden, weil Gott selbst schön ist. Gott wird uns in seiner Gegenwart schön, so dass wir ihm in unserer Gegenwart schön werden“ (R. Bohren 1975, S. 14) - so der zentrale Grundgedanke. Zur Explikation können dabei auch literarische Texte aufgerufen werden. „Ich finde“, so Bohren, „in der Dichtung Aussagen, ich rufe herbei, zitiere (...), mache auf ein Sprachmal, ein Zeichen aufmerksam, ich bediene mich seiner, um anzudeuten, wohin der Weg gehen soll“ (ebd., S. 5). Diese theologische Begründung der Ästhetik, diese ästhetische Definition der Theologie setzt einen neuen Meilenstein, auch wenn Bohren - so *Albrecht Grözinger* mit Recht - seiner Grundthese „in der materialen Entfaltung in seinem Buch nicht voll gerecht wird“ (A. Grözinger 1987, S. 87), vor allem

im Blick auf den nur angedeuteten, nie hermeneutisch entfalteten Rückgriff auf Dichtung.

Grözinger selbst versucht eine solche grundlegende und materialreich ausgeführte Synthese in seiner Studie „Praktische Theologie und Ästhetik“ von 1987. Am Beispiel von *Thomas Manns* „Doktor Faustus“ geht er hinsichtlich der Interdependenz dieser beiden Größen - vorgegeben, weil jede religiöse Erfahrung ein ästhetisches Moment enthält - von einem „Voraus‘ des Dichters vor dem wissenschaftlichen Theologen“ (ebd., S. 26) aus. Eine „theologische Ästhetik“ habe somit die dreifach gestaffelte Aufgaben, zunächst den „ursprünglichen Zusammenhang“ von Theologie und Poesie „in Erinnerung zu rufen und nach den Konsequenzen der späteren Trennung zu fragen“ (ebd., S. 25). Dann müsse sie zeigen, dass „die ästhetische Analyse, die, von der Form ausgehend, den Inhalt in den Blick zu bekommen versucht, eine unersetzliche Aufgabe“ darstellt und dass der theologischen Ästhetik somit eine „erkenntnistheoretische Funktion“ (ebd., S. 26) zukomme. Schließlich stelle das ‚ästhetische Voraus‘ der theologischen Wissenschaft „ein unerlässliches ‚opus alienum‘“ (ebd.) als Mittel zur ständigen Selbstreflexion zur Verfügung.

Auffällig an diesen Grundstudien ist die weitgehende Konzentration auf Theorie. Weniger in Auseinandersetzung mit konkreten Werken der Kunst - der Literatur etwa - werden die Erkenntnisse und Perspektiven formuliert, als vielmehr im abstrakt-theoretischen Diskurs. Für die konkrete Hermeneutik und Ertragssichtung im Blick auf ‚Theologie und Literatur‘ bleiben sie so letztlich wenig ergiebig. Dieser Befund ändert sich im Blick auf mehrere pastoraltheologische Studien, die seit Beginn der 90er Jahre entstanden sind. Zahlreiche - in anderen Kontexten in dieser Studie benannte - Arbeiten sind so im Bereich der praktischen Theologie entstanden (vgl. etwa *U. Suhr* 1992; *M.-E. Lüdde* 1993; *St. Scholz* 2002; *St. Lehr-Rosenberg* 2003; *T. Gojny* 2004), auch wenn ihr konkret ausformulierbarer Ertrag für das Selbstverständnis der Disziplin ‚Pastoraltheologie‘ eher schmal bleibt.

## 2.2. Autobiographie und Identität

Ein zweiter Typus praktisch-theologischer Arbeiten im Feld von ‚Theologie und Literatur‘ rückt die Frage der literarischen Spiegelung des Subjekts ins Zentrum, konzentriert sich deshalb auf die religiös-literarischen Aspekte der modernen Autobiographieforschung, die uns in *Stefan Heils* Untersuchung zu *Ödon von Horváth* oder in *Wolfgang Klaghofer-Treitlers* Annäherung an „Die Fragen der Toten“ (2004) schon begegnet ist. In seiner Dissertation „Sehnsucht nach dem ganz anderen“ untersucht der evangelische Theologe *Gunter Volz* „Religion und Ich-Suche am Beispiel von *Klaus Mann*“ (1994). Dieser im theologisch-literarischen Betrachtungsfeld nur selten beachtete

Autor könne „als einer der modernen Schriftsteller gelten, der trotz seiner Distanz zur Kirche in seinem Werk dennoch Spuren der Auseinandersetzung mit (christlich-jüdischer) Religion und Kirche erkennen lässt“. So eröffne sich die Möglichkeit, „der gegenseitigen Bedingtheit von Religion und (Auto-)biographie (...) nachzugehen“ (G. Volz 1994, S. 27). Zeigen lasse sich, dass Religion für die Biographie und Subjektwerdung „ambivalent“ bleibe: „Religion kann innerhalb der (auto-)biographischen Selbstkonstruktion des Ich nicht nur Krisenerfahrung kompensieren, sondern auch durch die Übermächtigkeit dieser Erfahrungen überboten werden“, wenn „die Sehnsucht nach dem ganz anderen in Todessehnsucht umschlägt“ (ebd., S. 248). Volz zieht am Ende seiner Untersuchung allgemeine Konsequenzen „für praktisch-theologische Handlungsfelder“ (ebd., S. 267), vor allem im Blick auf die „(auto-)biographische Dimension der Homiletik“ (ebd.) sowie auf „Seelsorge als Wahrnehmung von Bruch-Erfahrungen“ (ebd., S. 272).

Eine Ausweitung der hiermit skizzierten Perspektiven legte 1999 Lutz Friedrichs vor, eigenständig vor allem im Blick auf den gewählten hermeneutischen Zugang. In seiner evangelisch-theologischen Dissertation „Autobiographie und Religion der Spätmoderne“ wendet er sich wie Volz der ansonsten wenig betrachteten Literaturgattung der Autobiographie zu, repräsentiert durch Wolfgang Koepfens „Jugend“ (1976) und Peter Handkes „Die Wiederholung“ (1986). Sein hermeneutisches Konzept: Während ein Großteil der bislang vorliegenden theologisch-literarischen Studien „auf das Repertoire der klassischen Hermeneutik“ (L. Friedrichs 1999, S. 37), also auf Fragen der Produktions- und Darstellungsästhetik zurückgreifen - so Friedrichs mit dem mahnenden Unterton eines festgestellten Defizits - geht es ihm um „wirkungsästhetische Überlegungen und Analysen“ (ebd., S. 39). Das also ist sein Ziel: „den religiösen Dimensionen literarischer Autobiographien im Anschluss an wirkungsästhetische Theorien der Literaturwissenschaft rekonstruktiv auf die Spur zu kommen“ (ebd., S. 41). Friedrichs orientiert sich dabei an Paul Tillichs weitem, funktional bestimmten Religionsbegriff.

In kompliziertem Duktus kann er das Verhältnis von ‚Religion und Literatur‘ im Blick auf seinen Untersuchungsgegenstand und die Theorie der Rezeptionsästhetik dann wie folgt bestimmen: Literatur werde „dann religiös wirksam (...), wenn sie Biographie (...) in kritischer Umcodierung herrschender Sinnansprüche (...) in der Weise expressiv ästhetisiert (...), dass Leserinnen und Leser zur poetischen Realisation der Tiefendimension ihrer Biographie angestiftet werden“ (ebd., S. 47). Als Methode für sein Vorgehen wählt er einen dreifach gestaffelten Zugang: „Im Zusammenspiel von Thema, Erzählstruktur und Erwartungshorizont kann (...) eine religiöse Dimension der autobiographischen Kommunikation rekonstruiert werden.“ (ebd., S. 55) Als Ergebnis seiner Deutungen kann Friedrichs der „Literatur der Moderne“ die „Funktion einer Haggadah, einer weitererzählenden Auslegung der jüdisch-

christlichen Tradition“ (ebd., S. 209) zuschreiben, ja von einem „prophetischen Profil spätmoderner Autobiographik“ (ebd., S. 208) sprechen. Solche „prophetischen Provokationen“ manifestieren sich für ihn „neben der theokratischen Grundtendenz im sprachkritischen Unterbrechen, im Entpragmatisieren transzendentaler Bedingungen konventioneller Biographik und Autobiographik“, weil in diesen Texten „religiöse Traditionen zu Versatzstücken expressiv-mythopoetischer Selbstdeutungsprozesse“ (ebd., S. 219) werden.

Friedrichs legt hier zweifellos einen kreativen und eigenständigen Beitrag zum Feld von ‚Theologie und Literatur‘ vor. Seine Textdeutungen und Schlussfolgerungen überzeugen, trotz der zu oft gesucht komplizierten Diktion. Den angestrebten Nachweis einer überzeugenden hermeneutischen Alternative zum diagnostizierten „Defizit an ästhetischer Reflexion“ (ebd., S. 37) in den sonstigen Studien im literarisch-theologischen Feld bleibt er jedoch schuldig: Trotz breit entfaltetem Theorieapparates verbleiben die Textdeutung und Schlussfolgerungen letztlich innerhalb des Spektrums sonstiger Vorgaben. Und dass „theologisch zentrale Begriffe wie Kreuz und Auferstehung“ hier autobiographisch zwar „nicht realisiert“ würden, dass die ausgedeuteten Erzählungen jedoch „in der Nähe zu dem“ stünden, „was mit diesen Begriffen theologisch angesprochen ist“; dass Religion hier „biographisch perspektiviert“ sei „in ihrer Grundspannung zwischen Fragment und Ganzheit“ (ebd., S: 226) - so die Ausblicke auf der Schlussseite - hätte auch ohne den vielleicht doch überbewerteten Theorieansatz herausgearbeitet werden können.

### 3. Homiletik: Predigt und Literatur

Als jener Teilbereich der Pastoraltheologie, der sich explizit mit der Wortverkündigung auseinandersetzt, ist die Homiletik in besonderem Maße offen für die Anregungen und Herausforderungen der Literatur. Exemplarisch für diese hier nicht in allen Einzelheiten aufzurufende Tradition mag der einflussreiche Marburger Exeget *Rudolf Bultmann* (1884-1976) stehen, ein wirkmächtiger Prediger, der die Predigt in den Dienst seiner wissenschaftlichen Entwürfe stellte, allen voran der ‚existentialen‘ Auslegung der Schrift und dem Programm der Entmythologisierung. *Thomas Kucharz* kann in seiner Spezialuntersuchung zeigen, dass die zahlreichen literarischen Zitate, Versatzstücke und Kernelemente in Bultmanns Predigt vor allem die Funktion hatten, „durch die Verwendung von Literatur die Vergegenwärtigung des biblischen Textes“ zu erreichen. „Literatur dient also in Bultmanns Predigten dem Brückenschlag quer durch die Zeiten und wird zum Steg über Lessinggarstigen Graben zwischen notwendigen Vernunftwahrheiten und zufälligen Geschichtstatsachen.“ (*Th. Kucharz* 1995, S. 214) In ähnlichem Sinne wurde Literatur immer schon von vielen - vor allem evangelischen - Theologen des 20. Jahrhunderts als Predigtanregung und Sprachhilfe aufgegriffen, ohne dass

darüber theoretisch-systematische Reflexionen vorliegen müssten. Dieser Befund wird sich auf dem Weg in die Gegenwart ändern.

### 3.1. Abschied von der „Zitierhomiletik“

*Kurt Marti* - Prediger und Lyriker - hatte in einem vielzitierten Aufsatz von 1968 „Wie entsteht eine Predigt? Wie entsteht ein Gedicht?“ einen ersten systematisierenden „Vergleich von Predigt- und Gedichtenstehung“ und einen „Versuch der Nutzenanwendung“ (*K. Marti* 1976, S. 67) skizziert. Unter anderem mahnt er dort an, der Prediger müsse vom Lyriker lernen, dass „sein Wort erst dann glaubhaft und wirksam werden wird, wenn in ihm die lebendige Subjektivität des Zeugen mitenthalten ist“ (ebd., S. 71). Einen zentralen, explizit benannten und ausgearbeiteten Stellenwert erhält die Beachtung von Literatur in der Homiletik jedoch erst bei *Rudolf Bohren*, auf dessen Studie „Praktische Theologie als theologische Ästhetik“ schon verwiesen wurde.

Seine 1971 erstveröffentlichte, bis 1993 immer wieder neu aufgelegte und somit äußerst einflussreiche „Predigtlehre“ steht unter dem expliziten Anspruch, „im Kontext moderner Literatur geschrieben“ (*R. Bohren* 1993, S. 59) zu sein. Predigende sollten „offen sein für das, was aus der Dichtung anspricht“ (ebd.). Weil Dichtung wie Predigt „das gleiche Material gebrauchen, die Sprache“ besteht zwischen beiden eine besondere Nähe. Lernen kann der Prediger - Bohren zufolge - vor allem durch die Art und Weise, wie in Dichtung Welt zur Sprache kommt: „Der Weltverlust, den unsere Predigt-sprache signalisiert, kann nur im Kontext“ der „Dichtung überwunden werden“ (ebd., S. 60). Daneben jedoch können Prediger „das kritische und reflektierte Verhältnis zur Sprache“ (ebd., S. 61) von den Dichtern lernen. An mehreren Stellen seiner umfangreichen „Predigtlehre“ kommt Bohren so immer wieder auf literarische Anregungen zu sprechen.

Die wichtigsten Ausführungen finden sich in einem zentralen Kapitel, in dem Predigt bestimmt wird im Spannungsfeld „zwischen Zungenrede und moderner Poesie“ (ebd., S. 339). Angesichts der Sprachnot und des Sprachzerfalls in der Theologie plädiert Bohren leidenschaftlich für die Zungenrede, weil dort „die Möglichkeiten der Sprache überholt“ (ebd., S. 332) werden. Bei seiner Suche nach modernen Entsprechungen ist ihm bewusst, dass sich „Phänomene wie das korinthische Zungenreden und literarische Texte der Moderne“ eigentlich „nicht miteinander vergleichen“ lassen (ebd., S. 337), gleichwohl versucht er eine Ausweitung des Verständnisses von Zungenrede. Im - freilich auf wenige Splitterzitate reduzierten - Blick auf Autoren wie die Dadaisten, *Nelly Sachs*, *Ingeborg Bachmann* oder *Eugène Ionesco* zeigt er die „Zweipoligkeit der Tendenz zur Überwindung der Sprachlosigkeit“ auf: „man strapaziert einerseits die Sprache, dehnt sie, um ihr neue Geheimnisse zu entlocken. Andererseits erhofft man eine Sprache aus neuem Geist, aus

Licht.“ (ebd., S. 339) Angesichts dieser Spannung versucht Bohren aufzuzeigen, dass der heilige Geist sich im Werk von SchriftstellerInnen in einer der Zungenrede vergleichbaren Weise zeigen kann: „Wenn der Geist im Lyriker wirkt, was immer erst zu prüfen ist, schenkt hier der Geist neue Sprache.“ (ebd., S. 340) Solche Lyrik stehe - genau wie auch manche Predigten - in der Gefahr, auf „Unverständlichkeit“ zu stoßen, „auf die Ratlosigkeit auch, die sie hervorrufft“ (ebd., S. 341). Aber diese Erfahrung, „unpopulär und schwierig“ (ebd., S. 341f.) zu erscheinen, könne gerade ein Qualitätskriterium sein.

Bohren ist sich der einseitigen Blickrichtung seiner Betrachtungen durchaus bewusst, nimmt sie aber in Kauf. Gegen derartige theologische Vereinnahmungen und homiletische Verzweckungen von Literatur ist an verschiedenen Stellen Einspruch erhoben worden. So mahnt etwa *Ursula Baltz* zurecht an, dass hier „literarische Kategorien und dogmatisch-theologische Setzungen mitunter unvermittelt miteinander kombiniert werden“ (*U. Baltz* 1983, S. 244). Eine wissenschaftliche Tradition hat sich folglich aus den Ansätzen von Bohrens „Homiletik im literarischen Kontext“ nicht entwickelt. Neben Bohren hat vor allem *Gert Otto* immer wieder auf den Wert literarischer Texte für die Predigt und allgemeiner: auf die poetische Dimension der Predigt verwiesen. In einem 1983 erschienenen Aufsatz über „Literatur in der Predigt“ in dem von ihm herausgegebenen Themenheft zu „Theologie - Literatur - Literaturwissenschaft“ der Zeitschrift „Themen der Praktischen Theologie - Theologia Practica“ bündelt er zuvor an unterschiedlichen Stellen veröffentlichte Überlegungen. Literarische Texte können in besonderer Weise „Denkhilfe“ oder „Sprachhilfe“ sein, sie stellen notwendige „Bilder bereit“, regen „zur Übernahme von Formen an“ und vermitteln „Realität“ (*G. Otto* 1983, S. 41-44) so *Otto* in klarer Abgrenzung gegen jegliche vorschnelle Indienstnahme, einseitige Funktionalisierung und reduktivistische Konzentration auf ‚christliche Literatur‘. *Ursula Baltz* und *Henning Luther* sprechen im gleichen Themenheft von der „Angewiesenheit des Theologen auf literarische Kultur“, gerade weil „Literatur als Anwalt von Subjektivität“ (*U. Baltz/H. Luther* 1983, S. 49) fungiere, so „die ‚Innenseite‘ von Problemfeldern“ ausleuchten könne, was wiederum unverzichtbare „Anknüpfungs- und Identifizierungsmöglichkeiten“ eröffne (ebd., S. 50).

Ein Jahr später erschien ein zentraler theoretischer Ansatz, um die literarisch-homiletische Beziehung neu zu definieren, ein Ansatz, dessen explizite Durchführung freilich noch einige Jahre auf sich warten lassen sollte. *Gerhard Marcel Martin* schlägt in seiner breit diskutierten Antrittsvorlesung über „Predigt als ‚offenes Kunstwerk‘“ (1984) erstmals den Bogen zwischen den Ansätzen der Homiletik und den Erkenntnissen der Rezeptionsästhetik im Gefolge von *Umberto Eco*s Semiotik.

Solchen stets nur in andeutenden Essays präsentierten Ansätzen zum Trotz; im Angesicht aller wohlmeinenden Beteuerungen, in der Literatur „Lerner-

fahrungen“ von großer Bedeutung im Blick auf „Schönheit, Bildkraft und Doppelbödigkeit der Sprache“ (H. Siegel 1982, S. 466) gemacht zu haben - lange Zeit blieb jener Befund gültig, den Henning Schröer schon 1972 erhoben hatte, dass nämlich über die „Wichtigkeit der Texte moderner deutscher Literatur für die Predigt (...) noch keine tragfähige Theorie entwickelt werden“ (H. Schröer 1972, S. 187) könne, schlicht und einfach schon deshalb, weil es viel zu wenige verlässliche Untersuchungen über den faktischen Einsatz von Literatur in Predigten gebe. Ursula Baltz-Otto konnte dies noch 1989 so bilanzieren: „Es gibt kaum homiletische Reflexionen zur Frage der Einbeziehung von Literatur in die Predigt“ und „kaum Analysen, wie Literatur in Predigten einbezogen und verarbeitet wird.“ (U. Baltz-Otto 1989b, S. 86).

Diesem Mangel half eine 1992 veröffentlichte Dissertation ab. Elisabeth Grözinger analysierte in „Dichtung in der Predigtvorbereitung“ die „homiletische Rezeption literarischer Texte“. Sie untersuchte dazu systematisch die Jahrgänge von 1968 bis 1984 der Zeitschrift „Predigtstudien“, blickte dabei in besonderem Maße auf die „Rezeption von Texten der drei meistzitierten Schriftsteller/Dichter (Bertolt Brecht, Max Frisch und Kurt Marti)“ (E. Grözinger 1992, S. 9). Nur wenige Ergebnisse ihres differenzierten Befundes sind hier aufzuführen. So ergibt sich die Auswahl der literarischen Texte nicht von diesen selbst her, sondern „ausnahmslos durch den Predigttext, dessen Motive oder Thematik“ (ebd., S. 356). Ziel des Einsatzes solcher Texte ist in erster Linie „die Verdeutlichung und Aktualisierung der Predigttexte“ (ebd.). Die Verfasser der Predigten lassen sich dabei meistens nur sehr oberflächlich auf die Literatur und ihren Eigenwert ein. Realistisch ist es, von einer „marginalen Position vieler literarischer Texte und Textfragmente“ (ebd., S. 357) in diesen Predigten zu reden, auch wenn die Texte durchaus angemessen und nicht völlig gegen deren ursprünglichen Sinn verwendet werden. Grundsätzlich ist so das Interesse an Literatur „entscheidend vom homiletischen Interesse des Rezipienten bestimmt“ (ebd., S. 358). Angesichts dieser funktionalen Perspektive werden auch die Beobachtungen verständlich, dass sich erstens „das Interesse primär an problemlos verwendbaren Texten“ ausrichtet, und dass zweitens die Texte „bereits ‚etablierter‘ und theologisch relevanter Autoren“ (ebd., S. 359) bevorzugt werden. Rudolf Bohrens Plädoyer für sperrige, experimentelle Literatur, in der die „Möglichkeiten der Sprache überholt“ werden, wird hier also auffälligerweise gerade nicht aufgegriffen. Bedenklich, dass all diejenigen Texte von vornherein ausgesiebt werden, „die im kirchlichen Kommunikationsprozess störend, ja provokativ wirken könnten“ (ebd., S. 361). Grözingers Arbeit schließt so ihrerseits mit einem Plädoyer, die oberflächliche Funktionalisierung von Literatur in der Predigt zu vermeiden und Literatur als wirklich dialogischen Partner ernst zu nehmen.

Die Einlösung dieses Plädoyers lässt sich in Ansätzen erst im Modell der „Literaturgottesdienste“ finden, welche *Johann Hinrich Claussen, Thies Gundlach* und *Peter Stolt* 2001 in dokumentarischer, programmatischer und anregender Absicht veröffentlichten. Sie verabschieden sich endgültig von der „Zitierhomiletik“, weil sich Literatur heute „nicht mehr so einfach in den homiletischen Dienst nehmen lasse“ (*J. H. Claussen* u.a. 2001, S. 13). In den vorgelegten Beispielen setzen sie vielmehr darauf, dass „literarische mit christlichen Texten kontrastiert“ werden müssten, dieser „Zusammenstoß“ könne fruchtbare Erträge bringen: „Widerspruch, Dissonanz, Umformung, Travestie, Verwandlung, aber auch unvermuteten Zusammenklang“ (ebd., S. 14). Hier werden reizvolle neue Perspektiven gesetzt, die sich bislang freilich weder an die wissenschaftliche Auseinandersetzung von ‚Theologie und Literatur‘ allgemein, noch an die Tradition der Literaturbetrachtung in der (evangelischen) Predigt erkennenbar anschließen. Bis dato letzte Station: In ihrem anregenden Buch über „Schöpfungsräume. Auf dem Weg einer Praktischen Theologie als Kunst der Hoffnung“ (2003) nimmt *Anne M. Steinmeier* in einem Kapitel über „Dichtung und Predigt“ erste Hinweise in die gerade angeregte Richtung auf. In Auseinandersetzung mit ausgesuchten Werken von *Ingeborg Bachmann, Paul Celan* und *Christa Wolf* formuliert sie Ansätze von homiletischen Perspektiven einer „Theologie der Sprache“ als „Rede von Wahrheit“ (*A. M. Steinmeier* 2003, S. 118/120). Genauer ausgearbeitete Neuansätze zu diesem Fragezusammenhang wären spannend.

### 3.2. Zum Verhältnis von Verkündigung und Literatur

Der Homiletik kommt traditionell in der evangelischen Theologie ein wesentlich höherer Stellenwert zu als im katholischen Bereich. Umso überraschender, dass eine im Blick auf die Religionspädagogik feststellbare Tendenz sich nun auch in diesem Feld nachweisen lässt: nach einer eindeutigen Dominanz der Einbeziehung von Literatur in den wissenschaftlichen Diskurs auf evangelischer Seite ausgehend von den 70er Jahren übernimmt die katholische Theologie seit den 90er Jahren dieses Feld mit neuem Theorieanspruch und neuer hermeneutischer Perspektive in grundlegenden Untersuchungen.

Ein 1995 veröffentlichter Beitrag von *Klaus Müller* über „Homilie und Poesie“ - weiterentwickelt aus Grundgedanken eines Kapitels aus seiner „Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten“ (1994) - belegt dieses neue Interesse. Worin besteht Müllers Überzeugung nach das Interesse des Predigers an dem mit diesen beiden Begriffen aufgerufenen „engen, aber nicht immer einfachen Verwandtschaftsverhältnis“? Müller benennt, belegt und verdeutlicht sieben mögliche Dimensionen der „Verwandlung“, die das Hören auf die Poesie für den Prediger erbringen kann: Das Lernen „medialer Askese“, das Entwickeln eines Sprachgefühls für „Prägnanz der Motive“ und „Metaphorisierung der Sprache“, den Gewinn von „Welthaltigkeit“, das

phorisierung der Sprache“, den Gewinn von „Welthaltigkeit“, das Gespür für „Sprachgenauigkeit“ und „Behutsamkeit“, schließlich eine „Einübung ins Schweigen“ (vgl. *K. Müller* 1995).

Vor allem der Würzburger Pastoraltheologe *Erich Garhammer* (\*1951) hat sich der Aufgabe einer systematischen Aufarbeitung dieses Verhältnisses verschrieben. In zahlreichen Aufsätzen zeichnet er seit 1994 das Spannungsverhältnis von ‚Theologie und Literatur‘ nach, konzentriert auf die Frage nach der Beziehung von ‚Verkündigung und Literatur‘. In zwei Monographien werden diese Überlegungen und Ausführungen gebündelt. In „Verkündigung als Last und Lust“ (1997), präsentiert als „praktische Homiletik“, kommt dem Blick auf literarische Texte bereits ein zentraler Platz zu. Der „Blick in die moderne Literatur“ wird hier zum grundlegenden hermeneutischen „Zugang“ (*E. Garhammer* 1997, S. 7). In einem zentralen Kapitel wird so „die Heilige Schrift im Spiegel von Schriftstellern“ (ebd., S. 36-85) beleuchtet. Die Verweise auf literarische Texte durchziehen aber sämtliche Ausführungen dieses Buches. In den Schlussthesen wird das Interesse noch einmal deutlich benannt. Von den Schriftstellern wird nicht eine direkt erschließbare Sprachschule des Predigens erwartet: Aber die „Poeten werden immer eine kritische Instanz bilden, die die Verkündigungssprache auf ihre Echtheit abklopft“ (ebd., S. 184). Nicht Imitation, sondern Überprüfung und Übertragung in den eigenen Bereich prägt das Interesse des Predigers an Literatur. Jetzt erst kommt es zu einer systematischen Anknüpfung an die 1984 von *Gerhard Marcel Martin* angeregte Verknüpfung von Semiotik, Rezeptionsästhetik und Homiletik im Blick auf Literatur. Predigt wird nun verstanden als „offenes Kunstwerk“ (vgl. *E. Garhammer/H.-G. Schöttler* 1998), dessen Strukturgesetze sich vor allem durch die Beachtung der Erkenntnisse der Rezeptionsästhetik erschließen.

Was sich in diesen Büchern andeutet, wird in dem im Jahr 2000 veröffentlichten Folgeband endgültig zur Programmatik: „Literarisch predigen“. Was versteht Garhammer unter diesem Begriff und Konzept? Von der Grundwahrheit des Glaubens literarisch predigen heißt zunächst nicht, „dieses Geheimnis in Wortspielen aufzulösen, es zu funktionalisieren, sondern ganz im Gegenteil: es heißt dem Unerwartbaren, Unverrechenbaren, Unaussagbaren mit einer Sprache zu begegnen, die nicht durch Klischees trivialisiert und durch Banalitäten verbraucht ist“ (*E. Garhammer* 2000, S. 7). Zu diesem Zweck werden hier zahlreiche Beispiele für das „Zusammen-lesen von Hl. Schrift und Literatur“ (ebd., S. 9) vorgelegt. In Betrachtungen zu *Horst Bienek*, *Tankred Dorst*, *Arnold Stadler* und vielen anderen Gegenwartsautoren zeigt der Verfasser auf, wie deren Texte unter anderem dazu helfen können, „biblische ‚Schlüsselwörter‘ ganz neu zu versprachlichen“. Außerdem wird angesichts der sorgsamsten Lektüre solcher Texte deutlich, „dass man über bestimmte Zäsuren (...) nicht einfach mit der alten Gewissheit hinwegreden“

und deshalb „nicht zu vollmundig vom letzten Geheimnis reden kann“ (ebd., S. 16f.).

Die von Garhammer betreute Dissertation von *Jörg Seip* wendet sich ganz folgerichtig einer ersten systematischen „kriteriologischen Verhältnisbestimmung von Literatur und Verkündigung“ zu. Seip geht aus von der Frage: „Kann das theologische vom literarischen Sprachspiel lernen, ohne dieses zu kopieren oder zu vereinnahmen?“ (*J. Seip* 2002a, S. 4) Seine Grundthese lautet dabei: „Das Missverhältnis des kirchlichen Lehramts zur Literatur liegt in einer divergierenden Sprach- und Begriffsauffassung, was eine fehlerhafte Rezeption zur Folge hat“ (ebd., S. 17), später konkretisiert: „Kirchliche Verkündigung tut sich mit literarischen Texten deshalb so schwer, weil sie deren fiktionalen Charakter nicht ernst nimmt oder zumindest nicht immer wahrnimmt.“ (ebd., S. 158) Der Aufweis dieses Missverhältnisses wird in imponierender Materialfülle, mit ständigen Verweisen auch zur aktuellen Literatur und in einem großen historischen Bogen von *Boccaccio* über *Lessing*, vom katholischen Literaturstreit Anfang des 20. Jahrhunderts bis zu *Umberto Eco* und *George Steiner* in unserer Zeit nachgezeichnet. Vor allem durch die schon von Garhammer/Schöttler angeregte Aufnahme des Kriterienrasters der Rezeptionsästhetik versucht Seip, das Besondere des Prinzips der Fiktionalität in Parallelität und Abgrenzung zum Offenbarungsverständnis zu klären. Entscheidende, bislang zu sehr vernachlässigte, und nun gerade auch für die Predigt neu fruchtbar zu machende Gemeinsamkeit: literarische Texte - eben auch die biblischen - „provizieren den Leser zu eigener Sinnbildung durch Leerstellen und Unbestimmtheiten“. Das Besondere an den Offenbarungstexten liegt darin, dass ihre spezifische Art der Fiktionalität „ihren Grund eben nicht in einer Fiktion hat, sondern in der Offenlegung, der Offenbarung, die an den Menschen als ‚Hörer des Wortes‘ ergangen ist“, so dass man zusammenfassend sagen kann: „Offenbarung erfolgt mittels eines fiktionalen Sprachspiels, ohne selber fiktional zu sein“ (ebd., S. 312).

Aus dieser Vorgabe ergeben sich drei Konsequenzen für die Homiletik: Zum einen kann sie die Bedingungen und Wirkungen von Literatur als Material in Predigten erforschen. Zum zweiten kann sie, wie vielfach erfolgt, entsprechende Materialsammlungen bereitstellen (vgl. etwa *W. Jens* 1978-1983; *H. Vincon* 1988-90; *R. Stertenbrink* 1998; *E. Domay/V.-S. Winkler* 2002; *J. Sixel* 2003). Zum dritten geht es in dem von Seip vorgelegten Programm einer „Re-Literarisierung der Verkündigung“ (ebd., S. 314) aber zentral darum, diesen ‚poetologischen‘ Grundzug von Verkündigung für das Predigen grundsätzlich fruchtbar zu machen, also auch unabhängig vom möglichen Einsatz literarischer Texte. Seip bündelt seine Schlussfolgerungen in elf - in sich noch mehrfach unterteilte, und dadurch insgesamt zu breitgefächerte und wenig übersichtliche - Thesen. Bausteine des von ihm favorisierten Profils von Verkündigung wären demnach etwa Offenheit, Mut zu Leer-

stellen, Vertrauen auf die Verweiskraft metaphorischer Sprache und die Fähigkeit zur Sinnkonstruktion bei den Rezipienten. „Literatur und Verkündigung kommen in der Funktion überein: sind sie offen angelegt und beteiligen den (...) Leser/Hörer, werden sie als sinnbildend wahrgenommen.“ (ebd., S. 413) In einem im gleichen Jahr veröffentlichten Aufsatz über „Homilie als Literatur?“ bündelt Seip noch einmal die Gewinnchancen: Literatur „ermöglicht einen anderen, oft verstellten Blick auf das Eigene“, sie hilft dem Prediger dazu, „mehr Möglichkeiten für unsere Wirklichkeit parat zu haben“, und sie hilft in ihrem fiktionalen Charakter, selbst „mit Lügen die Wahrheit ans Licht“ (*J. Seip* 2002b, S. 265) zu bringen.

Mit den Studien von Garhammer und Seip ist die systematische Betrachtung von Predigt und Poesie, von Homiletik und Literatur erstmals auf solide hermeneutische Grundlagen gestellt worden, an die sich künftige Diskurse anschließen können. Wenn *Tanja Gojny* in ihrer oben benannten Arbeit zur Bibelrezeption Erich Frieds etwa von einer „anderen art der Auslegung“ (*T. Gojny* 2004, S. 484) spricht, dann wird auch hier auf die homiletischen Anknüpfungsmöglichkeiten an den neueren literarisch-theologischen Studien angespielt. Und kein Zufall etwa, dass *Andrea Henneke-Weischers* gleichfalls oben benannte Studie zur Bibelrezeption im Werk Else Lasker-Schülers mit einem ausführlichen Ausblick über „Else Lasker-Schülers moderne Bibelhermeneutik und die Praktische Theologie“ endet. Denn tatsächlich kann man hier „Impulse für die Homiletik“ (*A. Henneke-Weischer* 2003, S. 431) gewinnen, die sich von der Gewinnung eines Modells „erfahrungsbezogener Begegnung mit der Bibel“ (ebd., S. 437) über die Skizzierung eines „Gegenmodells zu einer rein abstrahierenden Deutung“ (ebd., S. 438) bis zur „Stimulanz für eine lebendige Verkündigung“ (ebd., S. 439) bestimmen und differenziert ausführen lassen.

In all den Arbeiten zur Pastoraltheologie und zur Homiletik wird in jedem Fall deutlich, dass die praktische Theologie von ihrem Selbstverständnis her grundsätzlichen Annäherungen an das Feld von ‚Theologie und Literatur‘ Raum geben kann. Lohnenswerte künftige Forschungsthemen wären zum Beispiel systematisierende Untersuchungen über die Frage, wie sich in der Literatur das gottesdienstliche Handeln der Kirche außerhalb von Predigt widerspiegelt, also auch im Blick auf die sogenannten ‚Kasualien‘ wie Taufe, Erstkommunion/Konfirmation, Trauung oder Bestattung. Ein zweibändiges Werk mit dem Titel „Liturgie und Dichtung“ - 1983 von *Hansjakob Becker* und *Reiner Kaczynski* herausgegeben - streift nur in Seitenblicken die moderne Literatur. Vor allem der systematisierende Blick auf die diachrone Entwicklung von Liturgie und Dichtung durch die Epochen hindurch bis in die Gegenwart könnte ein reizvoller Spiegel für pastoraltheologische Selbsteinschätzungen sein. Hierzu liegen aber nur erste, untereinander unverbundene Ansätze vor.

## DRITTER TEIL: Ausblick: Abschied vom Dialog-Paradigma

Die wissenschaftlich betriebene Begegnung von ‚Theologie und Literatur‘ steht seit der Etablierung dieser Disziplin vor mehr als dreißig Jahren unter dem hermeneutischen Schlagwort des ‚Dialogs‘. Kaum eine der vorliegenden und in diesem Buch charakterisierten Studien verzichtet auf diese Bezeichnung. Im Rückblick auf die vielfältigen Entwicklungen und hermeneutischen Klärungen der Forschungen wird aus heutiger Sicht deutlich, dass diese Bestimmung immer eher eine - strategisch durchaus hilfreiche - idealtypische Wunschvorstellung als ein tatsächlich adäquater Analysebegriff war. Am Ende dieser Studie steht deshalb das eindeutige *Plädoyer sich von der Vorstellung eines ‚Dialogs von Theologie und Literatur‘ zu verabschieden.*

Dialog, darunter versteht man „das Geschehen des Gesprächs, in welchem der Andere als er selbst zu Wort kommt wie ich selber“, ein „sprachlich verfasstes interpersonales Mitteilungs- und Austauschgeschehen“, eine Weise des „voraussetzungsfreien, auf unmittelbare Begegnung zielenden Umgangs des Menschen mit dem Menschen, bei dem keiner den anderen als Mittel missbraucht“ (LthK Bd. 3 <sup>3</sup>1995, Sp. 192-194), so einige Definitionen aus den fachspezifischen Beiträgen zur Neuausgabe des „Lexikon für Theologie und Kirche“. Vor allem in der progressiven Theologie der 60er und 70er Jahre diente der Dialogbegriff als Synonym für das neu gewonnene Selbstverständnis: Theologie wurde begriffen als „Dialog mit der Welt von heute“ (K. Lüthi 1971). Der Begriff ist geprägt vom Schwung des Aufbruchs zu einer offenen Begegnung mit der Welt der Gegenwart, welcher auf katholischer Seite vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausging. Genau so war der Begriff auch in die wissenschaftliche Debatte um den theologischen Stellenwert von Dichtung eingeführt und von den Protagonisten seit dieser Zeit durchgängig verwendet worden (*Sölle, Mieth, Kuschel*). Das Idealbild eines solchen echten Dialogs fand man dabei in der interkonfessionellen Begegnung von Protestantismus und Katholizismus, oder in der interreligiösen Begegnung von Christentum und Weltreligionen verwirklicht. Dort standen sich jeweils formal gleichwertige Gesprächspartner mit zumindest vergleichbaren Verständigungsinteressen gegenüber.

### 1. Dialog als gescheitertes Gesprächsangebot der Theologie

Genau diese Grundvoraussetzung war von Anfang an in der Begegnung von ‚Theologie und Literatur‘ nicht gegeben. Bei näherem Hinsehen aus rückblickender Distanz ist unübersehbar, dass dieser Begriff fast ausschließlich von der *einen* Seite des anvisierten Dialogs verwendet wurde im Sinne einer beschwörenden Einladung: von Seiten der Theologen. Ohne jede falsche Apo-

logetik oder Überheblichkeit lässt sich feststellen, dass die Begegnung von ‚Theologie und Literatur‘ fast stets von theologischer Seite angeregt wurde, dass von hier aus ihre Interessen, hermeneutischen Verfahren und Methoden entwickelt wurden. Weder Schriftsteller selbst noch Literaturwissenschaftler haben sich jemals wirklich auf diese Ebene eingelassen. „Was nützt es“ – fragen die österreichischen Theologen *Clemens Sedmark* und *Peter Tschuggnall* in ihrer 1998 vorgelegten semiotisch-theoretischen Reflexionsstudie zum theologisch-literarischen Diskurs „Sie haben nur ihre Zeichen“ - „wenn wir uns bereit erklären zu einem Dialog, uns aber nicht vergewissern, ob mein Gegenüber die gleiche Auffassung darüber hat, was der ‚Dialog‘ eigentlich soll?“ (*C. Sedmark/P. Tschuggnall* 1998, S. 144) Oder verschärfend: Was nützt es, wenn es sich bei der einen Seite eines ‚Dialogs‘ nur um imaginäre Partner handelt, denen ein einseitiges Angebot gemacht wird, zum Teil ohne ihr Wissen, ohne ihr Interesse, geschweige denn ihre Zustimmung?

Von vornherein lag also eine Schiefelage der Interessen vor, die es heute zu benennen und zu korrigieren gilt. Ziel dieser klärenden Befreiung ist ein selbstbewusstes Benennen des Anliegens von ‚Theologie und Literatur‘, seiner Chancen und Grenzen, seines Anspruchs und seiner Bescheidenheit. Konsequenz wird hier im Folgenden also auch jene Perspektive ins Zentrum der Ausführungen gestellt, die bereits in der Hinführung zu diesem Buch transparent angegeben wurde: Es geht vor allem um die Charakterisierung des Feldes von ‚Theologie und Literatur‘ aus theologischer Sicht. Eine Gegenperspektive aus literaturwissenschaftlicher Sicht wäre als Ergänzung im Sinne einer ‚produktiven Kollision‘ ungemein wünschenswert - ist aber aus den genannten Gründen unwahrscheinlich.

### 1.1. Verweigerung der Literaturwissenschaft

Erste Beobachtung: Im Sinne eines *wissenschaftlichen* Dialogs könnte allein die Begegnung von Theologie und Literaturwissenschaft gleichartige Partner zusammenführen. Tatsächlich war das aber nie Ziel der Begegnung. Das im Nachhinein erschließbare Ziel lag vielmehr in der theologischen Beachtung und Betrachtung literarischer Texte mit Hilfe literaturwissenschaftlicher Methoden. Im Vorwort zum Dokumentationsband des Tübinger Symposions zu „Theologie und Literatur“ von 1984 sehen sich die Herausgeber genötigt, die Hinzuziehung von Literaturwissenschaftlern zum Thema überhaupt zu rechtfertigen. Nur mühsam können sie Gründe dafür anführen, etwa weil „ohne die kritische Distanz vermittelnden Literaturgeschichtler ein solches Unternehmen leicht seine Originalität überschätzt“, oder weil die Literaturwissenschaft „dem aktuellen Unternehmen durch Verweis auf historische Modelle Profil und Tiefenschärfe“ gibt, außerdem „kritische methodische Instrumentarien zur Verfügung“ stelle, die „verhindern, dass literarische

Texte theologisch oder religiös falsch rezipiert, das heißt intentionswidrig vereinnahmt werden“ (*W. Jens/H. Küng/K.-J. Kuschel* 1986, S. 6f.). Aufschlussreich, dass selbst das Grundsatzreferat zur Frage „Braucht die Literatur(wissenschaft) das theologische Gespräch?“ mit *Dietmar Mieth* einem Theologen übertragen wurde. Scharf formuliert: Literaturwissenschaft dient also als Hilfswissenschaft, als Mahnerin vor Missbrauch sowie als Bereitstellerin von Methoden - kaum verwunderlich, dass sich die Literaturwissenschaftler auf dieses Dialogangebot bestenfalls zögerlich einließen. Es war im Blick auf die Literaturwissenschaft nie ernst gemeint.

So kann es nur wenig überraschen, dass der Germanist *Klaus Jerziorkowski* auf dem gleichen Symposium die Perspektive provokativ umdreht, wenn er konstatiert: „Unter Gesichtspunkten der Textbeschaffenheit kehrt sich die Rangordnung (...) um“ (ebd., S. 186). Literaturwissenschaftler haben auf das Dialogangebot immer zurückhaltend reagiert, weil sie die Auseinandersetzung mit der implizit mitgedachten Zuschreibung einer Vorherrschaft und das Recht auf Normierungen der Theologie ablehnten oder deren Wissenschaftlichkeits- und damit Dialogfähigkeitsanspruch von vornherein bezweifelten. Das führt konsequent dazu, dass zahlreiche literaturwissenschaftliche Studien im Themenfeld Arbeiten aus dem theologischen Bereich nicht einmal bibliographisch zur Kenntnis nehmen. Diese Schiefelage wird von beiden Seiten mehr und mehr erkannt und moniert. Bei aller Nähe gehen sich - so der Literaturwissenschaftler *Johannes Anderegg* noch im Jahre 2002 - beide Disziplinen „meist - im guten Fall: respektvoll - aus dem Weg: Die Theologie fürchtet sich, zu Recht, vor den Relativierungen, die eine literaturwissenschaftliche Sicht nach sich ziehen kann, und die Literaturwissenschaft (...) will, ebenfalls zu Recht, jede Eingrenzung der Perspektive vermeiden, die für die Theologie konstitutiv zu sein scheint.“ (*J. Anderegg* 2002, S. 328).

Selbst wenn er die aktuellen Diskurse und Publikationen kaum verfolgt zu haben scheint, kommt der evangelische Theologe *Wilfried Engemann* doch zu einem stimmigen Ergebnis: Die „Verhältnisbestimmungen zwischen den beiden Schwestern Theologie und Literaturwissenschaft“ seien „nur punktuell vorgenommen worden“, und wenn, dann „ist es häufiger die Theologie, die ihre Schwester in Gespräche verwickelt“ (*W. Engemann* 2000, S. 233). *Dietrich Schlüter* hebt hervor: „Das Angebot zum Dialog ist in der Regel theologisch motiviert, und der Dialog als solcher ist in der Regel theologisch begründet.“ (*D. Schlüter* 2001, S. 16) *Jan Bauke-Rüegg* stellt fest, dass „von literaturwissenschaftlicher Seite“ ein „Interesse an theologischen Fragestellungen meist zu fehlen“ (*J. Bauke-Rüegg* 2004, S. 56) scheint. Der katholische Theologe *Jörg Seip* spricht schließlich davon, dass „eine gewisse Einseitigkeit ausmachbar“ sei: „während in literaturwissenschaftlichen Lehrbüchern vor allem in den letzten Jahren ein mögliches und notwendiges Kapitel über ‚Theologie und Literatur‘ oder ‚Religion und Literatur‘ fehlt - es hätte

nach einem bewährten Dialog ja mittlerweile ergänzt werden können-, erscheinen in theologischen Zeitschriften beinahe monatlich literaturwissenschaftliche Themen unter theologischer Hinsicht.“ (*J. Seip* 2002a, S. 49). Es geht also darum, das „Ausbleiben des Dialogs“ (ebd., S. 58) zu benennen, zu akzeptieren und daraus die rechten Schlüsse zu ziehen.

Aus diesen Beobachtungen legt sich in der Tat die Frage nah: Warum nicht schlicht konstatieren: Das ja durchaus vorhandene Interesse von Literaturwissenschaftlern an religiösen Themen, Stoffen und Motiven, an aus religiösen Traditionen stammenden Sprachformen, aber auch an religionswissenschaftlichen Grundkenntnissen steht auf einer anderen Erkenntnis- und Motivationsebene als das theologische Interesse an Phänomenen im Bereich der Literatur. Interesse aneinander und - im besten Falle - neugierige Gespräche miteinander bleiben ja ein sinnvolles Ziel, aber unter der klaren Vorgabe unterschiedlicher Erwartungen, Fragen, Interessen und Standpunkte. Also klar formuliert: Einen wissenschaftlichen Dialog zwischen Literaturwissenschaftlern und Theologen mit gleicher Interessenlage hat es nie gegeben, kann es wohl auch nicht geben, er ist auch nicht erstrebenswert.

## 1.2. Zurückhaltung der Literaten

Zweite Beobachtung: Wenn schon nicht die *Literaturwissenschaft* als Dialogpartnerin der Theologie fungiert, dann aber doch die Literatur selbst. Das ist es doch, was Theologen an Dichtung reizt: die direkte Auseinandersetzung mit Texten und deren Verfassern. Doch auch hier wird man eindeutig festzustellen haben: Die beiden Größen, Theologie auf der einen und Literatur auf der anderen Seite, sind auf ganz unterschiedlichen Ebenen verankert. Einmal handelt es sich um eine akademische, nach transparent-wissenschaftlichen Methoden betriebene Disziplin, zum anderen um authentische subjektive Kunstwerke. Es geht also - schreibt der österreichische Theologe *Walter Raberger* in einem kürzlich erschienenen Aufsatz - „um die Freilegung der Differenz zwischen dem Darstellungsgeschehen und der Frage nach Wahrheithaftigkeit und Geltung des Präsentationsgehaltes“. Theologie bezieht sich „argumentativ auf die Geltungsproblematik dessen (...), was in der Literatur als Weltverhalten und Erlebnisgestalt zum Ausdruck kommt“ (*W. Raberger* 2004, S. 43/45).

Wenn die beiden Begriffe von ‚Theologie‘ und ‚Literatur‘ stimmig zusammen kommen könnten, dann auf der Ebene individueller Erfahrung. Doch wenn, dann träfen hier die Ebenen des persönlichen Glaubens sowie des persönlichen Leserlebnisses oder Schreiberlebnisses aufeinander - auch das hat ‚Theologie und Literatur‘ nie im Blick haben wollen. Die immer wieder postulierte Ebene des Dialogs als ‚gegenseitige Herausforderung‘ entpuppt sich so als leere Hülse. Eine Wissenschaft und ein Künstler können sich nicht

auf gleicher Ebene gegenseitig herausfordern. *Hans Küng* formuliert auf dem Tübinger Kongress diesen Anspruch idealtypisch. Was fordert er von Schriftstellern ein? Sie müssten sich in diesem Dialog „noch eindringlicher bewusst machen, wie ethisch-religiöse Themen auf der Höhe heutigen ästhetischen wie theologischen Problembewusstseins sprachlich verarbeitet werden müssten“ (*H. Küng* 1986, S. 27). Wo die Theologie als Wissenschaft angemahnt wird, ihr Eigenes im Lichte der literarischen Texte noch einmal neu zu überprüfen, werden Schriftsteller zu einer Beachtung wissenschaftlicher Theologie aufgefordert.

Auf diesen Eingriff in die Autonomie, Kreativität und Spontaneität ihres künstlerischen Schaffens haben sich Schriftsteller - mit guten Gründen - genauso selten eingelassen wie die Literaturwissenschaftler auf anderer Ebene. Sie verstehen ihrerseits die Begegnung mit Theologen nicht als Dialog im Sinne der Begegnung auf gleicher Ebene, sondern als ein durchaus mit Neugier geführtes *Gespräch auf Einladung der Theologen*, welche allein die Initiatoren und Fragenden waren. Das wird an den zahlreichen Schriftstellergesprächen deutlich, die *Karl-Josef Kuschel* geführt und dokumentiert hat. Hier treffen nicht Gleichrangige mit gleichem Erkenntnisinteresse aufeinander, sondern ein Fragender und ein Befragter, auch wenn sich die Gespräche an einzelnen Stellen öffnen (vgl. *K.-J. Kuschel* 1985/1992a). Und wenn - selten genug - Schriftsteller sich direkt zum Themengebiet der Religion äußern (vgl. *A. Grabner-Haider/P. Kruntorad* 1971) oder sich auf die Kanzel wagen um zu ‚predigen‘ (vgl. *G. Kunert* 1989; *H.-J. Schädlich* 1991), dann bleibt das stets in deutlicher Markierung ein Experiment, ein ‚Auswärtsspiel‘. Ob in Interviews oder Predigten: Die Rollenzuteilung bleibt grundsätzlich gewahrt und steht sinnbildlich für die Begegnung von ‚Theologie und Literatur‘.

Eine ganz anders gelagerte, leichter zurückzuweisende Anfrage formuliert *Bernd Auerochs* in seinem Grundsatzartikel über „Literatur und Religion“ in der neuen Fassung des RGG von 2002. In diesem Feld würde „doch immer wieder auf Texte rekurriert, die thematisch die theologische Interpretation nahe legen“, weil etwa in theologisch-literarischen Untersuchungen die „spielerischen, unernsten, ironischen Elemente von Literatur (...) deutlich unterrepräsentiert“ (*B. Auerochs* 2002, Sp. 401) seien. Recht zu geben wäre ihm darin, dass es deutlich benennbare und in dieser Studie auch immer wieder deutlich benannte LieblingsautorInnen gibt, die tatsächlich in theologisch-literarischen Untersuchungen - bis zur Übersättigung - strapaziert werden. Aber die damit monierte Konzentration auf besonders ergiebige Gesprächspartner lässt sich auch in anderen Feldern zeigen, etwa im Blick auf die Auseinandersetzung von ‚Philosophie und Theologie‘ oder ‚Naturwissenschaften und Theologie‘, ohne dass es dort so scharf angemahnt würde. Angesichts der breiten Spanne von AutorInnen, Gattungen, Themen und Tonla-

gen, die in dieser Studie jedoch ebenfalls deutlich benannt wurden, entspringt das Urteil von Auerochs schlicht peinlicher Ignoranz: Leicht über ein Forschungsfeld pauschal zu urteilen, wenn man es nicht kennt! Sein Versuch, theologisch-literarische Untersuchungen ebenso pauschal lediglich „als eine spezielle Variante der Literaturdidaktik“ zu deuten, weil sie zumindest in der Gefahr stehe „die für die moderne Hermeneutik so wichtige Grenze zwischen Verstehen und Applikation“ zu überspielen (ebd., Sp. 401f.), muss sich so dem gleichen Verdikt unterziehen: ohne detaillierte Kenntnis des Forschungsfeldes gerade der 80er und 90er Jahre kein Recht auf allgemeine Wertung! Nicht dieser Einwand also ist es, sondern die oben aufgeführten Grundsatzüberlegungen die zu der zweiten programmatischen Quintessenz hinleiten: Einen wirklichen Dialog hat es nicht nur zwischen Literaturwissenschaft und Theologie nie gegeben, sondern auch nicht zwischen Literatur und Theologie!

### 1.3. Entlastung von falschen Zwängen

Dritte Beobachtung: Wenn diese beiden Analysen stimmen, gilt es Konsequenzen zu ziehen: Der noch 2004 von *Jan Bauke-Rüegg* vehement beschworene Begriff des Dialogs in diesem Bereich (vgl. *J. Bauke-Rüegg* 2004, S. 596) ist als vorübergehend hilfreicher, strategisch bestimmter Zielbegriff zu sehen, dessen künftiger Gebrauch in diesem Zusammenhang jedoch abzulehnen ist. Nicht um Dialog geht es im Feld von ‚Theologie und Literatur‘, sondern um Begegnungen, deren jeweilige Interessenstruktur in jedem Einzelfall klar offen zu legen ist und nicht mit dem idealistisch verschleiern den Begriff ‚Dialog‘ gekennzeichnet werden sollte. Diese Offenlegung enthebt theologisch-literarische Arbeiten auch von der zum Teil lästigen und oft genug aufgesetzt wirkenden Pflicht, in jeder Arbeit nach einem literarischen Befund eine theologische Stellungnahme anzufügen, als bedürfe es dessen in jedem Falle. Hier geht es nicht um Begegnungen von ‚fremd‘ und ‚eigen‘, in denen der Proporz gewahrt bleiben müsste, sondern um ein komplexes, in sich vielfach verwobenes Feld von Beziehungen, die in jedem Einzelfall anders liegen und transparent aufzudecken sind. Der Umgang mit Literatur ist in sich selbst bereits theologisch bestimmt, deshalb bedarf es nicht zwangsläufig der explizit theologischen Ortsbestimmung am Ende.

Diese Befreiung vom selbst auferlegten Dialog-Paradigma führt gleich zu mehreren programmatisch entscheidenden Entlastungen. Zunächst findet sich von theologischer Seite immer wieder die Klage, die Rezeption des ‚Dialogs‘ bei den anderen Partnern - also bei den Schriftstellern und Literaturwissenschaftlern - bliebe so gering. Das kann - überspitzt formuliert - bis hin zur flehentlichen und meistens vergeblichen Anbiederung an die vermeintlichen Dialogpartner gehen, doch bitte ernstgenommen zu werden. Die Ansätze zur

Etablierung einer ‚Literaturtheologie‘ in den 70er Jahren können als solche Versuche gesehen werden. „Literaturtheologie“ versuchte der Jesuit *Ernst J. Krzywon* ja als „Disziplin bzw. Teiltheorie der Literaturwissenschaft“ zu etablieren und so als „Wissenschaft bzw. Theorie im Hinblick auf die sie bedingende und von ihr geprägte Theologie“ (*E. J. Krzywon* 1974b, S. 112) zu bestimmen. *Ralph P. Crimmann* schrieb, dass es nur darum gehen könne, dass „künftig beide Wissenschaften den methodischen Ansatz einer zukünftigen Literaturtheologie gemeinsam verantworten“ (*R. P. Crimmann* 1978, S. 56) müssten. Ein ungehörter Appell! Aus heutiger Sicht lässt sich erkennen, dass diese Klagen, Strategien und Bitten nur dann begründet wären, wenn es sich wirklich um eine dialogisch-gleichberechtigte Beziehung handelte. Da weder Schriftsteller noch Literaturwissenschaftler diese Vorgabe je auf breiter Basis akzeptiert haben, ist auch die mangelnde Rezeption verständlich. Das mag zwar in Einzelfällen tatsächlich zu bedauern sein, weist aber unmissverständlich darauf hin, dass die im deutschen Sprachraum etablierte Variante von ‚Theologie und Literatur‘ in erster Linie eine theologische Disziplin ist und hier ihre primäre Rezeption und wissenschaftliche Anschlussfähigkeit suchen muss. Diese Bestimmung hat nichts zu tun mit einem von *Theodore Ziolkowski* diagnostizierten „literaturtheologischen Imperialismus“ im „Versuch, die ganze Welt bzw. die ganze Weltliteratur zu vereinnahmen“ (*Th. Ziolkowski* 1986, S. 119), ist vielmehr umgekehrt der Versuch einer Selbstbescheidung.

Neben die Entlastung von der fast stets enttäuschten Erwartung, vom vorgeblichen Dialogpartner auch ernstgenommen und rezipiert zu werden, tritt eine zweite: die Entlastung von dem Anspruch, die eigene Wissenschaftlichkeit durch übergroße Anpassung an vermeintliche Standards des Partners immer wieder in besonderer Weise unter Beweis stellen zu müssen. *Karl-Josef Kuschel* geht in seinem 1997 erschienenen Buch „Im Spiegel der Dichter“ diesen Weg vor, indem er auf dem Recht zu einen eigenen Zugang beharrt: „Ich probiere in diesem Buch erstmals einen eigenen Stil“, schreibt er, „versuche beides zugleich: problemorientiert zu analysieren und zugleich ein wenig biographisch zu erzählen.“ Selbstkritische Rückfrage: „‚Funktionalisiere‘ ich damit die Literatur?“ Und eigene Antwort: „Ja, und warum auch nicht? So wie jeder Leser einen guten Text ‚funktionalisiert‘, wenn er ihn zu ‚seinem‘ Text macht, d. h. wenn er entdeckt, dass dieser Text ihm ein Stück Wahrheit in Wahrhaftigkeit sagt, das er braucht.“ (*K.-J. Kuschel* 1997, S. 2) Nicht um eine Ausblendung literaturwissenschaftlicher Erkenntnisse geht es also hierbei, sondern um eine Ausblendung fremdbestimmter Ansprüche. In transparenter Selbstbestimmung sind methodische Ansätze offen zu legen. Zu dieser überzeugenden Selbstbestimmung wird in einer Ernst zu nehmenden theologisch-literarischen Arbeit eine Aufarbeitung des jeweils anderen Forschungsstandes gehören. Die methodologischen Konsequenzen aus dieser Erhebung

aber sind nach eigenem Erkenntnisinteresse transparent zu machen und frei zu bestimmen.

Dritte Entlastung durch die Befreiung vom Dialog-Paradigma: Viele theologische Arbeiten leiden unter dem Zwang, die angestrebte Dialogizität durch eine vorgebliche Antwortstruktur einlösen zu müssen. Der ‚Herausforderung‘ durch die Literatur wird eine ‚Entgegnung‘ von der Theologie angefügt, oft genug aufgesetzt. Im Blick auf *Angelika Walsers* Arbeit über „Schuld in der Wendeliteratur“ wurde diese Problematik bereits angesprochen. Diese Rückfrage wurde aber etwa auch im Blick auf meine eigene Untersuchung zur literarischen Hiob-Rezeption geäußert: dort werde die „proklamierte gegenseitig Befruchtung nicht überzeugend“ gestaltet, weil am Ende „die theologische Bedeutsamkeit“ referiert würde, „ohne dass hier der Bezug zu den literarischen Hiob-Bildern deutlich gemacht würde“ (*D. Schlüter* 2001, S. 191).

Diese Kritik ist nicht gänzlich von der Hand zu weisen: angesichts des Profils der Arbeit als explizit theologischer Dissertation wurde damals die Notwendigkeit einer solchen Eigenpositionierung als notwendig erachtet. Das Dialogparadigma setzte hier - wie in vielen anderen Arbeiten - die strukturelle Vorgabe, dass eine ‚Herausforderung‘ mit einer ‚Antwort‘ versehen werden müsse. In vielen Fällen kann das eine durchaus sinnvolle Struktur sein, sofern offen gelegt wird, dass die Konstruktion der Herausforderung bereits selbst ein Produkt der theologischen Betrachtung ist. ‚Herausforderung‘ ist eine gefilterte und als solche gestaltete Deutekategorie. Die grundsätzliche Kommunikationsstruktur von solchen Arbeiten bleibt dennoch anzufragen: Wem gilt eigentlich die vorgebliche Antwort? Den Literaturwissenschaftlern? Gerade diese theologisch-inhaltliche Dimension wird in der spärlichen literaturwissenschaftlichen Rezeption fast gänzlich ausgeblendet. Den Schriftstellern? Die sind zum Teil bereits verstorben, und noch Lebende werden diese akademischen Arbeiten kaum lesen. Die ‚Herausforderung‘ ist also ein Konstrukt zum theologischen, von außen angeregten Selbstgespräch, zur theologischen Selbstvergewisserung: dort, nur dort hat sie ihren hermeneutischen Ort und bleibenden Sinn. Mit ‚Dialog‘ hat aber gerade diese Ausrichtung rein gar nichts zu tun. Vielmehr handelt es sich um ein Eigeninteresse theologischer Selbstbesinnung, in der - mit gutem Recht - literarische Texte eine zentrale Rolle spielen können, ohne dadurch illegitim vereinnahmt zu werden. Hier geht es um Prozesse der ‚Horizontverschmelzung‘, die jeden Verstehensprozess auszeichnen.

#### 1.4. Innere Dialogprozesse

*Eine* wahrhaft dialogische Ebene gilt es am Ende dieser Überlegungen jedoch noch einmal hervorzuheben. Die zentralen Arbeiten im theologisch-literarischen Feld stammen nämlich von Menschen, in deren Leben ‚Literatur

und Theologie' tatsächlich in ständigem *inneren Austausch* sind. Ob *Guardini*, von *Balthasar*, *Kurz*, *Sölle*, *Kuschel*, *Mieth*, ob die Mehrzahl der Verfasser der jüngeren Studien bis hin zur Person des Verfassers dieses Buches: Das spezifische Interesse für dieses Feld ergibt sich aus der gleichzeitigen Faszination von Literatur *und* Glaube, fast stets zudem in der akademischen Ausbildung von Literaturwissenschaft *und* Theologie, manchmal - etwa bei *Sölle* und *Kurz* - sogar von der gleichzeitigen Berufung zum Schriftsteller/Poet und zum Wissenschaftler/Essayist. Eine wissenschaftlich objektivierbare Theorie dieses inneren Dialogs, ein Eindringen in die innere Hermeneutik derart doppelter Prägungen steht freilich noch aus, wenn sie denn überhaupt möglich ist.

Umgekehrt bedienen sich die vor solchem Hintergrund entstandenen Studien stets dem Methodenrepertoire beider Disziplinen, stellen sich auch unabhängig von der konkreten Verortung dem doppelten Anspruch von Wissenschaftlichkeit. Eine Konsequenz aus dieser Vorgabe liegt darin, dass die Pose der bewussten wissenschaftstheoretischen Naivität nicht mehr überzeugt. Wo *Romano Guardini* noch damit kokettieren konnte, literaturwissenschaftliche Studien „auf jenes Mindestmaß beschränken zu dürfen, das nötig war, um über die Tatsachen unterrichtet zu sein“ (*R. Guardini* 1939, S. 17), impliziert der fachwissenschaftliche Selbstanspruch heute, zumindest den jeweiligen Stand der Wissenschaft aufzuarbeiten. Studien, die sich diesem Grundsatz verweigern, desavouieren selbst ihren Anspruch auf wissenschaftliche Anschlussfähigkeit. *Wolfgang Klaghofer* etwa ist sich in seiner Studie über *Kafka* und *Werfel* über diese Konsequenz im Klaren, wenn er schreibt, er habe „in der thematischen Entfaltung fast ausschließlich auf Primärliteratur zurückgegriffen“, setze sich damit bewusst „zwischen Stühle und klare Zuordnungen; nirgendwo eindeutig zugehörig, nicht rein literarisch und nicht rein theologisch“ (*W. Klaghofer* 2000, S. 13). Nicht im Klaren über die Konsequenzen scheint sich hingegen *Stephanie Lehr-Rosenberg* zu sein, wenn sie in ihrer pastoraltheologischen Habilitationsschrift über *Hilde Domin* schreibt, dass sie dabei bewusst nicht „eine vorrangig literatur- oder sprachwissenschaftliche Perspektive“ einnehmen wolle, sich als Konsequenz eine Auseinandersetzung sowohl mit der literaturwissenschaftlichen als auch mit der literarisch-theologischen Forschungstradition weitgehend erspart. Ob die so vorgestellten „Interpretationen mit einer Methode vorgenommen werden, die sich wissenschaftlich verantworten kann“ (*St. Lehr-Rosenberg* 2003, S. 79), muss stark bezweifelt werden.

Wenn also die Kategorie ‚Dialog‘ im Blick auf ‚Theologie und Literatur‘ zu verabschieden ist zugunsten der befreienden und entlastenden Erkenntnis, dass die Berücksichtigung von literarischen Texten als zentraler Bestandteil theologischer Selbstvergewisserung - unter Bewahrung des Wissenschaftsanspruchs der Literaturwissenschaften - dient, so geht es künftig darum, die

fruchtbare Beziehung zwischen beiden Größen jeweils neu und präzise zu bestimmen sowie die jeweiligen Interessen und hermeneutischen Verfahren transparent aufzudecken.

## 2. Dichtung als „Fremdprophetie“?

Um genau diesen hermeneutischen Ort nicht-theologischer Texte im theologischen Diskurs zu bestimmen, findet sich in der Fachliteratur häufig der aus der Exegese entlehnte Begriff ‚Fremdprophetie‘, „gebraucht im Sinne einer Aufforderung zur praktisch folgenreichen Wahrnehmung (inklusive kritischer Unterscheidung) der prophetischen Kraft, die auch und gerade dem für die Kirche Fremden und fremd Gewordenen innewohnen kann“ - so *Norbert Mette* in der Neuausgabe des „Lexikon für Theologie und Kirche“. *Rolf Zerfass* hatte schon 1991 geschrieben: „Die religiöse und theologische Sprache bietet immer etwas mehr Sicherheit, als dem Glauben zuträglich ist. Darum schickt der Gott der Bibel Fremdpropheten, die das eingefahrene fromme Sprachspiel irritieren.“ (*R. Zerfass* 1991, S. 249) Lässt sich mit diesem Begriff also wirklich hilfreich und konsistent der Blick auf die hier vorgestellten literarischen Texte fassen, wie es etwa in der neueren theologischen Untersuchung von *Stefan Scholz* versucht wird, der ja - in direktem Anschluss an *Zerfass* - *George Tabori* als „Fremdprophet in postmoderner Zeit“ (vgl. *St. Scholz* 2002, S. 236) porträtiert?

### 2.1. Dichter als Propheten?

Der metaphorischen Bezeichnung von Schriftstellern als ‚Propheten‘ sind wir in dieser Untersuchung schon früh begegnet, bei *Romano Guardini*. Für ihn stammte ja, wie bereits zitiert, gerade Hölderlins Wirkkraft „aus der Schau und Erschütterung des Sehers“. Hölderlin als hervorragender Repräsentant der wahrhaft großen Dichter habe sich verstanden 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“. Diese Kennzeichnung fand sich aber nicht nur bei katholischen Literaturdeutern wie ja auch bei *Hans Urs von Balthasar*. Dass *Karl Barth* Literatur im Blick auf die Werke Dostojewskis in die Nähe zur Prophetie gerückt hat, wurde in dieser Untersuchung nur kurz gestreift, sei hier aber bewusst noch einmal betont. Und auch *Barths* Weggefährte *Hans Asmussen* hatte in einem Aufsatz von 1952 die Dichter als „Verführer und Propheten“ bezeichnet, ganz ähnlich wie *Kurt Ihlenfeld* (1951). Der Topos, Schriftsteller als Seher oder Propheten zu verstehen, ist also schon in den 50er Jahren breit bezeugt und findet sich seitdem immer wieder.

Aufschlussreiche Beobachtung: Schriftsteller selbst können ihr eigenes Schaffen durchaus ebenfalls mit diesem Begriff in Verbindung bringen, obgleich er häufiger eine von außen erfolgende Zuschreibung darstellt. Der Lyriker und Erzähler *Wolfgang Weyrauch* konnte in dem 1955 von *Hans Bender* herausgegebenen Sammelband „Mein Gedicht ist mein Messer. Lyriker zu ihren Gedichten“ wirkmächtig und vielzitiert schreiben: „Ich warne nicht. Ich verzichte auf mich selbst. Denn die Schriftsteller sind die Stellvertreter der Propheten, die verschollen sind.“ (*W. Weyrauch* 1955, S. 22). Bis in die 70er Jahre hinein hatte diese Bezeichnung so Hochkonjunktur. Nur wenige Beispiele dazu seinen hier genannt: In *Eugen Ruckers* „Text- und Arbeitsbuch für den Deutsch- und Religionsunterricht“ mit dem Titel „Moderne Literatur“ von 1971 finden sich in der Hinführung die Ausführungen: „Wenn totale Infragestellung alles Endlichen, radikale Kritik aller Formen der Diesseitsvergötzung und Ideologien, Aufweis der Unmöglichkeit menschlicher Selbsterlösung, Entlarvung religiöser Erstarrung und Veräußerlichung, bildhafte Umreißung und Andeutung wahrer Menschlichkeit Hauptstrukturen prophetischer Verkündigung sind, dann sprechen (und erleben) manche zeitgenössische Dichter prophetisch.“ (*E. Rucker* 1971, S. 8) Rucker setzt Literatur und Prophetie also nicht einfach gleich, erkennt aber weitgehende Überschneidungen. Prophet wie Dichter reißen „die letzte Dimension des Menschlichen“ auf, sprechen „die Wirklichkeit aus“, „erleiden als Einsame und Schwache und häufig Verfemte die Wirklichkeit“ (ebd., S. 8f.).

Ein Jahr nach Ruckers Unterrichtsbuch veröffentlicht *Herbert Biesel* eine eigene kleine Studie zum Thema „Dichtung und Prophetie“. Im differenzierten Bewusstsein der unterschiedlichen Assoziationen, die beide Begriffe auslösen und die nicht eingeebnet werden, wagt er doch die Beziehungsaussage: „jeder Prophet ist auch Dichter, jeder Dichter auch Prophet“ (*H. Biesel* 1972, S. 13). Denn was ist Prophetie? „Zweites Gesicht (...) in dem Sinne, dass sie das verhüllte Antlitz der Zeit sieht, ihre unhörbare Musik vernimmt, sei es, dass sie die Risse in der aufgeputzten Zeit-Maske gewahrt, sei es, dass sie in grellem, an allem Sinn verzweifeln lassenden Missklang den Einklang heraushört (ebd., S. 9f.). *Henning Schröer* schließt sich diesen Stimmen an, indem er moderne Literatur zumindest als „Provokation“ präsentiert, „gemeinsam wieder nach der Kategorie des Prophetischen zu suchen“ (*H. Schröer* 1972, S. 27).

In den 90er Jahren finden sich nun erneut Versuche, die Kategorie des Prophetischen für den theologisch-literarischen Problemzusammenhang fruchtbar zu machen. So reaktiviert der Literaturwissenschaftler *Rolf Christian Zimmermann* diese Kategorie in seiner Studie „Der Dichter als Prophet“ von 1995. Schlicht dreist seine Behauptung, „es gibt buchstäblich nichts“ zum „Thema vom seismographischen Dichter“, zur „prophetischen Literatur“ (*R. Ch. Zimmermann* 1995, S. 263) - erkaufte unter Ignorierung der Ansätze von

*Guardini* und *Biesel* und dem fehlenden Blick auf theologisch-literarische Ansätze. Er selbst entfaltet seinen eng gefassten Begriff von „prophetischer Dichtung“ als „die sich im Nachhinein bestätigende Gestaltungsprophetie eines Dichters von seismographischer Spürkraft“ (ebd., S. 58). Die wichtigste literarische Form, in welcher sich diese prophetische Dichtung in der Moderne zeigt, sei - so die These des Verfassers - die Grotteske. Anhand aussagekräftiger Beispiele aus dem Werk von *Thomas Mann*, *Nestroy*, *Kafka*, *Sternheim* und *Gerhart Hauptmann* versucht er diese These zu belegen. Schon verwiesen wurde auf den evangelischen Theologen *Lutz Friedrichs*, der 1999 im Blick auf die von ihm untersuchte spätmoderne Autobiographik vorsichtiger von „strukturellen Ähnlichkeiten (und materialen Differenzen) zur Schriftprophetie der hebräischen Bibel“ (*L. Friedrichs* 1999, S. 209) spricht. Diese Ähnlichkeiten erkennt er „neben der theokritischen Grundtendenz“ vor allem „im sprachkritischen Unterbrechen, im Entpragmatisieren transzendentaler Bedingungen konventioneller Biographik und Autobiographik“ (ebd., S. 219). Dichter als Propheten? Diese Bezeichnung ist also breit bezeugt.

## 2.2. Fremdprophetie - ein ungeeigneter Begriff

Wie bestimmt sich nun der spezifizierende Begriff der ‚Fremdprophetie‘? Er hat sich vor allem im praktisch-theologischen Diskurs der letzten Jahre einen wichtigen Stellenwert erobert. Taugt er als hermeneutischer Zentralbegriff zur Erfassung der Bedeutung literarischer Texte in theologischen Kontexten? Mir scheint dieser Begriff völlig ungeeignet - und das bedarf einer kurzen Begründung. Die beiden einzelnen Begriffsteile passen nicht, folglich auch nicht deren Kombination. Aus der Kennzeichnung ‚fremd‘ spricht zunächst das begründete Bedürfnis aus der Sicht der Theologie, nicht vorschnell Vereinnahmungen zu wollen. Gleichzeitig grenzt man jedoch ungewollt aus: Aber mit welchem Recht würde man denn einen *Rainer Maria Rilke* oder einen *Kurt Marti*, eine *Nelly Sachs* oder eine *Ingeborg Bachmann*, einen *Paul Celan* oder *Günter Grass* als ‚fremd‘ stigmatisieren? Die scheinbar klare Trennung in ‚eigen‘ und ‚fremd‘ wird der komplexen Beziehungsstruktur nicht gerecht. Was hier inhaltlich, formal, auf der pragmatischen Sprachebene oder im Anspruch ‚fremd‘ und was ‚vertraut‘ ist, was ‚innen‘, was ‚außen‘, das kann sich nur im Blick auf jeden einzelnen Text und jede Betrachtungsperspektive differenziert diskutieren lassen.

Die zweite Kennzeichnung ‚Prophetie‘ versucht zunächst erneut in positiver-würdiger Absicht die bleibende hermeneutische Herausforderung zu kennzeichnen. Denn tatsächlich: In ‚Fremdtexten‘ kann Provokatives, Wahhaftiges, Entscheidendes gesagt sein. Doch auch hier gilt die Einschränkung, nun freilich in umgekehrter Argumentation: ‚Prophetie‘ lädt den Zusammenhang unangemessen theologisch auf, ist ein Prophet doch explizit ein von

Gott Beauftragter, einer der im Auftrag und mit der Vollmacht Gottes Richtiges sagt. Bei Zerfass direkt benannt: „der Gott der Bibel“ schickt diese Fremdpropheten! Lassen sich damit aber Autoren wie *Bertolt Brecht*, *Heinrich Böll*, *George Tabori* oder *Max Frisch* treffend charakterisieren? Werden sie nicht so einerseits eben doch vereinnahmt, vorsichtiger zwar als im direkt zugreifenden Begriff der „indirekten Verkündigung“ (*L. Zinke* 1968), aber im Letzten vergleichbar? Werden sie nicht andererseits unangemessen überhöht mit der Aura unpassender Mythisierung? In einer Umfrage der Zeitschrift „Der Evangelische Erzieher“ von 1975 - im oben schon erwähnten Themenheft „Religionsunterricht, Literatur und Sprache“ - wurde diese Zuschreibung bei aller positiven Intention des Begriffsgebrauchs bereits weitgehend abgelehnt. *Hans Jürgen Baden* gibt hier zu bedenken, dass man „den meisten Schriftstellern zuviel Ehre antun würde, wenn man sie als verschollene Propheten titulierte“ (Sprache als Problem 1975, S. 345), *Friedrich Hahn* lehnt in seinem Beitrag die Bezeichnung als „falsch und hybrid“ (ebd., S. 346) ab. *Dietmar Mieth* schließlich wies seinerseits diese Deutespur in „Dichtung, Glaube und Moral“ zurück, handele es sich doch bei solchen Versuchen zumindest tendenziell „um eine theologische Anhebung der Dichtung, die der literarischen Nivellierung der Theologie entspricht“ (*D. Mieth* 1976a, S. 90). Konsequenz: Der Begriff ‚Fremdprophetie‘ ist durch seine Kombination von ungebührlicher Ausgrenzung auf der einen und gleichzeitiger Vereinnahmung auf der anderen Seite als gut gemeint, aber in diesem Fall schlecht geeignet abzulehnen.

### 2.3. Kritischer Umgang mit postmoderner Hermeneutik

Eine dritte Abgrenzung: Weder das Dialogparadigma noch der Begriff der Fremdprophetie helfen dem strukturierten Arbeiten im Feld von Theologie und Literatur. Vorsicht ist aber auch gegenüber einer unkritischen Rezeption von postmodernen hermeneutischen Traditionen aus dem französischen oder angloamerikanischen Sprachraum geboten. Der internationale Diskurs im Bereich von ‚Theologie und Literatur‘ hat sich weitgehend der Hermeneutik der Postmoderne verschrieben. ‚Postmoderne‘ als Beschreibungsversuch der Lebensbedingungen, Einstellungen und Wahrnehmungsmuster unserer Zeit betrifft sicherlich grundsätzlich die deutschsprachige wie internationale Wirklichkeit gleichermaßen. ‚Postmoderne‘ im spezifischen Sinne meint jedoch zusätzlich ein Feld von philosophisch-hermeneutischen Deutemustern dieser Wirklichkeit. Und genau diesem Deutungsmuster verweigert sich das deutschsprachige Forschungsfeld von ‚Theologie und Literatur‘ fast durchgehend, abgesehen von einzelnen Versuchen der Integration von Intertextualitätstheorien. ‚Theologie und Literatur‘ wird im deutschsprachigen Raum fast durchgängig eher im Sinne von *George Steiner* betrieben, also in einer

Verpflichtung auf die Vorgaben der Moderne - freilich ohne dessen unscharf bleibene, sehr eigenwillige theologische Weltsicht zu teilen. Diese grundsätzlich andere hermeneutische Ausrichtung trennt die deutschsprachige Forschung vom Großteil des internationalen Diskurses und macht Vermittlungen und Verständigungen sehr schwer.

Es lohnt sich darüber nachzudenken, *warum* der deutschsprachige Diskurs den international in weiten Teilen vollzogenen Wandel von moderner zu postmoderner Hermeneutik in großen Teilen nicht mitvollzogen hat oder sogar hartnäckig verweigert. Das geschieht ja nicht einfach aus Ignoranz, konservativer Beharrung oder schlichtem Desinteresse. Vier völlig verschiedenen gelagerte, möglicherweise jedoch miteinander verknüpfte Gründe scheinen mir für diese anders gelagerte Ausrichtung im deutschsprachigen Bereich ausschlaggebend zu sein. Zum einen hat die Diskussion um die Postmoderne in Deutschland ganz allgemein nie die Breitenwirkung der intellektuellen Auseinandersetzung erreicht wie etwa in England oder den USA. Überhaupt kommt dem Feld der ‚Literaturtheorie‘, innerhalb dessen diese Diskussion ihren primären Platz fand, hier ein viel geringerer Stellenwert zu. So kam es zunächst zu wesentlich geringeren Anregungen oder interdisziplinären Herausforderungen von dieser Seite.

Entscheidender jedoch: Anders als im englischsprachigen Bereich, wo die Literaturwissenschaftler führend sind, wird der wissenschaftliche Diskurs im Feld von ‚Theologie und Literatur‘ bei uns maßgeblich von TheologInnen beider Konfession betrieben. Binnenkirchlich bestand die theologische Auseinandersetzung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts jedoch vordringlich daraus, gegen die vorherrschende geistige Atmosphäre der Vormoderne überhaupt erst für die Errungenschaften der Moderne zu streiten. Die bis heute nicht vollends erreichte Durchsetzung der Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils ist - auf katholischer Seite - eben in erster Linie eine Einholung der Moderne. Und die Einbeziehung ‚moderner Literatur‘ in theologische und religionspädagogische Diskurse lässt sich nicht zufällig genau in diesem Kontext verorten. Der Blick auf ‚moderne Literatur‘ in ‚moderner Hermeneutik‘ dient unverkennbar dem Ziel, die Moderne in Theologie und Kirche zu etablieren. Auf evangelischer Seite gelten analoge Beobachtungen. Eine Zuwendung zur Postmoderne würde in diesem Kontext wie ein Überspringen der zunächst anstehenden, kirchlich immer noch nicht vollendeten Öffnung hin zur Moderne wirken. Im englischsprachigen Raum dagegen gehört die Krise der vernunftsoptimistischen, bis ins Letzte der Rationalität verpflichteten Moderne zum zentralen Wahrnehmungsraaster, dem gegenüber die Postmoderne in ihrer stärkeren Betonung der Fiktionalität unserer Wahrnehmungen gerade eine neue Chance für Religion bietet. Im deutschsprachigen Raum gelten umgekehrt die Chancen von Religion im Kontext der Moderne noch nicht als voll ausgeleuchtet. - Mit diesen Skizzen sind natürlich

nur Schattenrisse von höchst komplexen Zusammenhängen benannt. In ihnen wird jedoch der unterschiedliche Stellenwert von ‚moderner‘ und ‚postmoderner‘ Hermeneutik in den beiden Kulturräumen und den angeschlossenen wissenschaftlichen Traditionen deutlich.

Neben diesen eher theologisch-kirchlichen Argumentationsstrang tritt ein zeitgeschichtlicher. Ein Großteil der deutschen Literatur nach 1945 widmet sich der Aufarbeitung der deutschen Unheilsgeschichte und der Shoah in der Nazidiktatur. Gerade diese Aufarbeitung verlangte jedoch - in der Literatur selbst, aber auch in der Deutung dieser Literatur - nach der Ernsthaftigkeit der Moderne. Dieser Themenkomplex, als historisch bestimmbare Schuldgeschichte eben genuin deutsch, verweigert sich postmoderner Spielerei, theoretischer Abgehobenheit, vor allem der reinen Konzentration auf Texte ohne Berücksichtigung der historischen oder biographischen Kontexte. Die postmoderne Hermeneutik war und ist für diesen gerade auch für den theologisch-literarischen Bereich zentralen Themenkomplex offensichtlich nicht geeignet. Dies ist mit ein Grund dafür, warum *George Steiner* die postmoderne Hermeneutik so vehement bekämpft, hierin erneut Seite an Seite mit einem Großteil der deutschsprachigen Vertreter von ‚Theologie und Literatur‘.

Und ein letztes Mal wird *George Steiner* zum zentralen Zeugen dafür, warum sich die postmoderne Hermeneutik im deutschsprachigen Forschungsfeld nicht durchgesetzt hat. Könnte man den bisher aufgeführten drei Begründungen entgegenhalten, dass sie halt auf ein rückwärtsgewandtes, konservatives, überholtes Inseldasein auf dem ‚alten Kontinent‘ schließen lassen, auf ein restlos dem Gestern verpflichtetes und zurecht im internationalen Diskurs übersehene Arbeiten - auch solche Stimmen wären zu widerlegen -, so bleibt ein letzter Punkt zu beachten. In der Wahrnehmung breiter Zeugnisse der dekonstruktionalistischen postmodernen Literaturkritik mache sich, so *Steiner*, eine „ungeheuerliche Banalität“ breit, voller „Mehrdeutigkeiten, Widersprüche in sich selbst“, geprägt durch „Brüche und Elisionen in auktorialer Intensionalität, polyseme Indeterminationen, die längst von früheren Lesern beobachtet und sogar zerpfückt worden sind“ (*G. Steiner* 1990, S. 171). Konsequenz? - Im Wissen um die höchst unterschiedliche Qualität dessen, was sich Dekonstruktion nennt; in Kenntnis der höchst unterschiedlichen hermeneutischen Ansätze, die mit dem Prägestempel der Postmoderne markiert werden: Die postmoderne Literaturkritik muss sich fragen lassen, was sie letztlich hervorgebracht hat. Nur Spiel um des Spiels willen? Nur elitär-intellektuelle l'art pour l'art ohne Bedeutung, ohne den Willen zu Bedeutung? Ist das verantwortbar, sinnvoll und wissenschaftlich anschlussfähig? Vier Aspekte habe ich angeführt um die Zurückhaltung im deutschsprachigen Feld von ‚Theologie und Literatur‘ der international vorherrschenden postmodernen Ästhetik und Hermeneutik gegenüber zu begründen: Die Forde-

nung nach Anbindung an den internationalen Diskurs heißt demnach nicht, blindlings und anerkennungssüchtig auf den Zug der Postmoderne aufzuspringen. Freilich auch nicht, ihn schlicht zu ignorieren. Vielmehr ginge es darum, die eigenen Ansätze hermeneutisch zu schärfen und dialogisch-konfrontativ einzubringen. Wie aber lässt sich der hermeneutische Ort der Auseinandersetzung um ‚Theologie und Literatur‘ derart bestimmen? Kaum hilfreich scheint der neu vorgelegte Versuch des Germanisten *Dietrich Schlüter*, die Bereiche einfach zu trennen: „Das Sprechen über Literatur (...) ist ein genuin literaturwissenschaftlicher Gegenstandsbereich. Analog gilt: Die Beurteilung, ob bzw. wann dieses Sprechen heilsrelevant ist, obliegt der theologischen Beurteilung.“ (*D. Schlüter* 2001, S. 28) Zum einen lässt sich der Zuständigkeitsbereich von Theologie nicht allein auf die „Beurteilung von Heilsrelevanz“ festlegen. Vor allem wird so aber eben gerade nicht klar, wie theologisch-literarische Zusammenschau aussehen kann, die fraglos Kompetenzen in beiden Bereichen voraussetzt. Eher bedenkenswert ist seine Mahnung: „Eine literaturtheologische Praxis, die nicht die Limitierungen des eigenen Erkenntnisprozesses mitdenkt, fällt hinter ihren eigenen Anspruch der Zeitgenossenschaft zurück.“ (ebd., S. 225) Eben deshalb bestimmt sich das Profil der hier vorliegenden Studie transparent als Annäherung an den Zusammenhang von ‚Theologie und Literatur‘ aus explizit theologischer Perspektive. Die folgenden Überlegungen bedürfen so der kritischen Überprüfung und gegebenenfalls der Korrektur von Seiten der Literaturwissenschaft, zu der ich hiermit nachdrücklich einlade.

Ich versuche eine Orientierung im Blick auf die Doppelfrage: Wie bestimmt sich - aus Sicht der Theologie - das mögliche Interesse von Literaten und Literaturwissenschaftler an der Theologie? Wie umgekehrt das mögliche Interesse von Theologen an Literatur und Literaturwissenschaft? Nicht um eine schematische Einzwängung geht es mir dabei, davor warnt *Henning Schröer* zu Recht, wenn er betont: „Ein systematisches Schema zur Verhältnisbestimmung von Literatur und Theologie verbietet sich von den Texten her.“ (*H. Schröer* 1972, S. 179) Ziel ist vielmehr eine grundlegende Orientierung, die sich allein in der Praxis zu bewähren hat. Dass dabei beide Wissenschaften - die Philologie und die Theologie - die jeweils andere als Hilfswissenschaft für das je eigene Verfahren verstehen, ist aus beiden Perspektiven legitim.

### 3. Theologie und Literatur: Gewinndimensionen

Die im Folgenden benannten Gewinnchancen habe ich im Laufe mehrerer Jahre im Blick auf die Chancen für TheologInnen und ReligionspädagogInnen formuliert, überprüft und modifiziert (vgl. *G. Langenhorst* 1997, 2001a, 2003). Sie lehnen sich an einzelne Hinweise aus vielen der genannten Einzel-

studien an, nehmen von dort viele Impulse auf. Ich versuche nun erstmals die Erweiterung um die Gegenperspektiven, um die Angabe potentieller Gewinnchancen für SchriftstellerInnen und LiteraturwissenschaftlerInnen, im Bewusstsein, im Blick auf Theologie ‚von innen‘ also ‚für mich‘, im Blick auf Literatur(wissenschaft) ‚von außen‘ also ‚für andere‘ zu formulieren. Gerade hier wären Gegenpositionen und Erweiterungen willkommen. Auch können sie als Vorgaben für die Auslotung einer - von *Wilfried Barner* als Ergänzung zur Literaturtheologie vehement eingeforderten - „Literaturmythologie“ (vgl. *W. Barner* 1986) dienen, deren Entwurf und Programmatik jedoch nicht unser Augenmerk sein soll. Chancen:

### 3.1. Textspiegelung

Von Textspiegelung lohnt es sich dann zu sprechen, wenn in einem literarischen Text ein Bezug auf aus dem religiösen Bereich entlehnte ‚Prätexte‘ deutlich wird, wenn also in Zitat, Anspielung, Motiv, Stoff oder Handlungsgefüge auf vorhergehende Texte Bezug genommen wird. Das breit ausdifferenzierte Begriffsrepertoire der Intertextualitätstheorien stellt hier genaue, freilich je nach Ansatz differenzierende Kategorien bereit. Der literarisch/literaturwissenschaftliche Erkenntnisgewinn liegt hierbei darin, zunächst einmal überhaupt zu erkennen und zu analysieren, welche religiösen oder theologischen Traditionen aufgenommen wurden, gegebenenfalls der Frage nachzuspüren, warum und wie diese Bezüge eingebaut wurden. Wir haben in dieser Studie gezeigt: Die Gegenwartsliteratur ist immer noch reich an stofflichen und motivischen Bezügen auf die Bibel, auf die literarischen Grundschriften anderer Religionen, auf religiöse Praxis in Gebet, Gottesdienst, Lehrtraditionen, ethischem und kultischem Handeln, gegebenenfalls auch in Form von religions- und institutionskritischen Ausführungen. Zum Verständnis dieser Traditionen liefert die Theologie in Verbindung mit den Religionswissenschaften unverzichtbares Grund- und Detailwissen. Die Hauptrichtung dieser Betrachtung geht dabei meistens vom Gegenwartstext aus zurück in die Prätexte, die zum Verständnis des Ausgangstextes ausgewertet werden. Vor allem im angelsächsischen Bereich gibt es - angestoßen von *Northrop Fryes* großer Studie „The Great Code“ (1982) - eine breite weiterführende Tradition, die Bibel und zentrale theologische Grundschriften ihrerseits mit dem Methodenrepertoire der Literaturwissenschaft neu zu beleuchten, möglicherweise dadurch motiviert, den Anspruch auf das Deutungsmonopol von Seiten der Theologie in diesem Bereich aufzusprenken.

Für die Theologie wird umgekehrt ein methodisches und begriffliches Spektrum zur Verfügung gestellt, um die Text-zu-Text Bezüge strukturiert erfassen zu können. Perspektivisch kann hier der Ursprungstext der Ausgangspunkt sein, dessen Entfaltung und Weiterleben auf ihn zurückbezogen werden (etwa im Fall der Untersuchung von Bibelrezeption), aber auch die umgekehrte

Perspektive ist möglich (etwa im Fall der Untersuchung von literarischen Gesamtwerken eines Autors unserer Zeit). In jedem Fall werden in der Textspiegelung zwei Dimensionen einander gegenüber gestellt: Der literarische Text und die mit verschärftem Blick betrachteten Texttraditionen, die in ihm aufgegriffen werden kann.

### 3.2. Sprachsensibilisierung

Die zweite Gewinndimension möchte ich Sprachsensibilisierung nennen. Literaten reflektieren intensiv über die zeitgemäße Potentiale und Grenzen von Sprache. „Niemand“ - so schrieb *Hilde Domin* in ihrem epochalen Essay „Wozu Lyrik heute“ von 1968 - „niemand aber ist eine feinere Waage für die Worte als der Lyriker“ (*H. Domin* 1968, S. 29). Für Literaten und Literaturwissenschaftler liegt in diesem Prozess der Sprachsensibilisierung die Chance, das produktive Erbe religiöser Sprache zu erkennen und für eigenes Schreiben oder eigene Analysen zu nutzen. Nicht nur die stofflichen Anregungen aus dem Bereich des Religiösen prägen die Literatur, sondern auf verborgener Ebene gerade die sprachlichen Erbspuren. *Albrecht Schöne* hat mehrfach darauf verwiesen: Die Sprache der Psalmen in Bitte und Klage, die Sprache der Liturgie, der Predigt, der Gebote und Gesetze, des Gebetes - in Fortschreibung und Parodie, in Satire und Chiffre prägen sie stilbildend ganze Gattungen der Literatur. Der von *Andrea Henneke-Weischer* in den Diskurs eingebrachte Begriff der „Materialisation“ (*A. Henneke-Weischer* 2003, S.387) hat hier seinen sinnvollen Platz. Allein in Auseinandersetzung mit den historischen und philologischen Forschungen der Theologie sind diese sprachlichen Prägespuren erkennbar und deutbar.

Umgekehrt gilt für die Theologie: Gelungene literarische Werke sind Produkte feinfühligere Gegenwartserfahrung, die sich kaum festlegen lässt, eher in Fragerichtungen formuliert werden kann: Wo sagt - gerade in der Annäherung an Gott - die verstummende Pause in Gedichten mehr als der ausführliche Bericht; wann bedarf es der symbolisch verschlüsselten Andeutung mehr als der einlinigen Definition; wie öffnen sich für Lesende Tiefendimensionen unterhalb der Textoberfläche? In der Beachtung solcher Fragen spüren SchriftstellerInnen wie feinfühligere Seismographen sehr genau, was Sprache im jeweiligen Kontext kann und darf. Sicherlich sind literarischer Stil und Ausdruck - manchmal hermetisch, elitär, nur Spezialisten über differenzierte literaturwissenschaftliche Deuteprozesse zugänglich - von TheologInnen in ihrem Sprechen von Gott dabei nicht einfach zu übernehmen. Das Nachspüren der sprachlichen Besonderheiten zeitgenössischer Literatur kann jedoch zur unverzichtbaren Reflexion über den eigenen sorgsamsten Sprachgebrauch in Theologie und Religionspädagogik anregen.

### 3.3. Erfahrungserweiterung

Eine dritte Chance im literarisch-theologischen Begegnungsfeld liegt in der Erfahrungserweiterung. Hinter diesem Stichwort verbirgt sich ein doppelter Betrachtungszugang: SchriftstellerInnen stehen in individuellen Erfahrungszusammenhängen mit sich selbst, anderen Menschen, ihrer Zeit und ihrer Gesellschaft und lassen diese Erfahrungen in ihren Sprachwerken gerinnen. Zu beachten bleibt freilich, dass Lesende niemals einen direkten Zugriff auf Erfahrungen, Erlebnisse und Gedanken anderer haben können, handelt es sich doch stets um gestaltete, gedeutete, geformte Erfahrung. Über den doppelten Filter der schriftstellerischen Gestaltung einerseits und der stets individuellen Deutung andererseits ist hier aber zumindest ein indirekter Zugang zu Erfahrungen anderer möglich. Literaturwissenschaftliche Zugänge können - sofern sie diese Dimension aufnehmen - den Erfahrungen speziell im religiösen Bereich nachspüren: Welche religiösen Sozialisations Spuren lassen sich in Texten nachweisen? Welche religiöse Lektüre oder Praxis wirkt produktiv auf das schriftstellerische Schaffen ein? Welche im religiösen Feld beheimateten Rezeptionsprozesse prägen AutorIn und Werk? Mit dieser letzten Frage wird schon deutlich, dass literarische Texte nicht nur die Erfahrung der AutorInnen spiegeln, sie ermöglichen darüber hinaus für die Lesenden selbst neue Erfahrungen im Umgang mit diesen Texten, die vor allem durch rezeptionsästhetische Forschungen beleuchtet werden können.

Die beiden aufgerufenen Erfahrungsdimensionen können auch im theologischen Diskurs fruchtbar werden. In der Auseinandersetzung mit in Texten verschlüsselten religiösen Erfahrungen anderer werden eigene Erfahrungen aufgerufen, aktiviert, zur Überprüfung herausgefordert. Literatur bietet fiktionale Modelle von Lebensgestaltung an. Gegen jeglichen Versuch der wissenschaftlichen Objektivität gerade in Bezug auf religiöse Fragen können literarische Texte als „Anwalt der Subjektivität“ fungieren, leuchten sie doch die „Innenseite“ von Problemfeldern“ (*U. Baltz/H. Luther* 1983, S. 50) aus. Vor allem diese bewusste Subjektivität bündelt menschliche Erfahrungen und bietet so die Möglichkeiten des Anknüpfens und der Identifikation oder der Ablehnung und Bestimmung der eigenen Position. *Clauß Peter Sajak* spricht hier von der zentralen Funktion literarischer Texte als „Erfahrungsverdichtung, Erfahrungsdeutung und Erfahrungsweitergabe“ (*C. P. Sajak* 1998, S. 160). Vor allem die in diesem Handbuch genannten moraltheologischen Arbeiten betonen: Auseinandersetzung mit dieser Erfahrungsdimension von Literatur ermöglicht moralisches und religiöses Identitätswachstum.

### 3.4. Wirklichkeitserschließung

Der literarisch-theologische Gewinn erschöpft sich aber nicht im Blick auf die Erfahrungsdimension. Eine weitergehende Chance kann man Wirklich-

keitserschließung nennen. Während die Erfahrungserweiterung eher ‚zurück‘ schaut, auf die hinter den Texten liegende Erfahrung der SchriftstellerInnen, blickt diese Perspektive eher nach ‚vorn‘, auf die mit dem Text für die LeserInnen neu möglichen Auseinandersetzungen. *Hilde Domin* formuliert hier erneut treffend: Jedes Gedicht „hilft, die Wirklichkeit, die sich unablässig entziehende, benennbar und gestaltbar zu machen“ (*H. Domin* 1969, S. 29). Auch hier gilt es zu beachten, dass „Realität in poetischen Texten nicht vermittelt werden kann, stellt sie doch selbst nur einen Reflex auf Realitätserfahrung dar“ (*M. Hussong* 1975, S. 364), so warnend *Martin Hussong* schon 1975. Zudem gilt es darauf zu achten, dass jeweils die „geschichtlich-gesellschaftliche Abhängigkeit und der ideologische Gehalt der Texte berücksichtigt“ (ebd.) werden sollte.

Jenseits dieser berechtigten Mahnungen im Blick auf den stets nur gebrochenen, gefilterten und bewusst gestalteten Zugang zu der zudem nur konstruierten Wirklichkeit hinter den Texten, stehen die Texte selbst als Wirklichkeit. Theologie wie Literaturwissenschaft bemühen sich darum, in Sprache und mit Sprache Wirklichkeit zu beschreiben und herzustellen. Ihr Anspruch ist dabei unterschiedlich. Während die Literaturwissenschaft sich - im Normalfall - normativ-wertender Zugänge zur Wirklichkeit verschließt, den Inhalt sprachlicher Äußerungen nicht an Wahrheitskriterien misst, ist dies gerade essentieller Anspruch der Theologie, egal welcher konfessionellen oder religiösen Färbung. Dieser Unterschied kennzeichnet ein an dieser Stelle grundverschiedenes Wissenschaftsverständnis, das zu vielen gegenseitigen Verdächtigungen führt. *Theodore Ziolkowski* formuliert zuspitzend: „Der Literaturwissenschaftler fragt nicht nach dem Was der Religion, sondern nach dem Wie: wie funktioniert sie in einem bestimmten Text?“ (*Th. Ziolkowski* 1986, S. 126) Tatsächlich ist dieser Unterschied aber erneut produktiv nutzbar zu machen. Die Literaturwissenschaft kann sich den Versuchen der Theologie, ihren Anspruch immer wieder neu zu begründen und zu prüfen, stellen und zumindest auf philologische Stichhaltigkeit befragen. Nur von genauer Kenntnis solcher Begründungsstrukturen her lassen sich zahlreiche Werke und Autoren - man denke nur an *Kafka*, *Döblin*, *Brecht*, *Böll* oder *Handke* - verstehen. Und zur Prüfung steht die von *Dietmar Mieth* ausgesprochene Provokation an, Literatur und Literaturwissenschaft litten geradezu an einer „Bewertungsangst“, der sie sich durch „Immunsierungsstrategien“ (*D. Mieth* 1986, S. 173) zu entziehen versuchten.

Für die Theologie liefert die Skepsis der Literaturwissenschaft umgekehrt ständigen Anlass zur kritischen Selbstüberprüfung. Literarische Texte - und ihre Deutungen - erschließen als konkurrierende Wirklichkeitsdeutungen eigene Realitätsebenen. Hier werden oft genug Bereiche des menschlichen Daseins angesprochen, die binnenkirchlich sonst kaum Gehör finden. Hier kommen andere Stimmen und Wirklichkeitsdeutungen zu Wort, die unge-

wohnt, provokativ, im positiven Sinne herausfordernd sein können, ja: in denen sich möglicherweise auch an Theologie Interessierte eher wiederfinden als in den traditionellen Sprachspielen von Dogmatik, Katechese und Liturgie. Literatur kann „die Fähigkeit fördern, die Mehrdimensionalität von Wirklichkeit wahrzunehmen“ (H. K. Berg 1991, S. 31) und so „ein Mittel gegen den drohenden Wirklichkeitsverlust“ (P. Cornehl 1983, S. 57) theologischen Sprechens und Denkens werden.

### 3.5. Möglichkeitsandeutung

Literatur lebt schließlich nicht nur von erfahrener, erschriebener und erschlossener Wirklichkeit, sondern vor allem - wie es *Robert Musil* in seinem epochalen Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“ (entstanden 1930-1943) benannt hat - vom „Möglichkeitssinn“. „Möglichkeitssinn“, das sei die zentrale Fähigkeit, „alles, was ebensogut sein könnte, zu denken, und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist“. Das so benannte, fiktiv erahnte Mögliche könne man, so Musil weiter in erstaunlich theologisch geprägter Terminologie, sogar „die noch nicht erwachten Absichten Gottes“ nennen, denn es habe „etwas sehr Göttliches in sich, ein Feuer, einen Flug, einen Bauwillen und bewussten Utopismus, der die Wirklichkeit nicht scheut, wohl aber als Aufgabe und Erfindung behandelt“. Gerade die Kraft solcher Visionen dessen, was sein *könnte*, zeichnet die besondere Faszination literarischer Texte aus. Diese Möglichkeiten beinhalten Visionen von gelingendem Leben und vorbildhaftem Verhalten, den Entwurf von Modellen im Blick auf gefundene Identität und ersehnte Erfüllung. In einer vergleichbaren ‚Grammatik der Sehnsucht‘ sind auch theologisch alle Aussagen über Gott letztlich beheimatet. Richtig verstanden sind alle Elemente der Glaubenssprache Sehnsuchts- und Hoffnungsaussagen, entstammen eben nicht der Grammatik der Wissenschaftssprache.

Wichtig: Es darf nicht zu einer Verwischung der Sprachebenen kommen. Sicherlich weisen religiöse und literarische Sprache große Gemeinsamkeiten auf: beide verdichten Wirklichkeit und weisen über sich selbst hinaus, ‚transzendieren‘ also Wirklichkeit. Dennoch gibt es vom Selbstanspruch her einen zentralen Unterschied, den der evangelische Religionspädagoge *Peter Biehl* in Bezugnahme auf *Paul Ricoeur* deutlich benennt: Zunächst geht Biehl so weit zu behaupten: „Dichterische wie religiöse Sprache haben *offenbarenden Charakter*, sie eröffnen nämlich von sich her das Angebot einer Welt, in die hinein ich meine eigensten Möglichkeiten entwerfen kann.“ Sein Offenbarungsbegriff entspricht hier also nicht dem gängigen theologischen Sprachgebrauch. Entscheidend dann jedoch die Differenzierung: „Religiöse Sprache *modifiziert* diesen offenbarenden Charakter dichterischer Sprache dadurch, dass sie den allgemeinen Charakteristika der Dichtung die Verbindung eines Ur-Bezugspunktes - ‚Gott‘ - hinzufügt und damit zu einer Sinnverwandlung

dichterischer Sprache führt.“ (P. Biehl 1983, S. 104f.) Zunächst teilen literarische und religiöse Texte allgemein also einen Transzendenzanspruch im Sinne von Ernst Blochs „Transzendieren ohne Transzendenz“ (E. Bloch 1968, S. 23), eines Sich-Selbst-Überschreitens ohne dass es eine jenseitige Macht geben müsse, welche diesen Prozess ermöglicht. Diese Dimension ist auch in literaturwissenschaftlichen Verfahren erschließbar. Im Selbstanspruch der Theologie ist der Transzendenzbezug religiöser Sprache freilich keineswegs ausschließlich ein menschliches Sich-Selbst-Überschreiten, sondern ein von Gott gewährter Prozess des Sich-Öffnens auf Gott hin. Literaten und Literaturwissenschaftler können von der Theologie das religiöse Verständnis dieses Möglichkeitssinns, dieses Transzendenzanspruchs kennen lernen, Theologen von Literaten und Literaturwissenschaftlern umgekehrt ein nicht-religiöses Verständnis.

Im Spektrum dieser fünf Gewinndimensionen - Textspiegelung, Sprachsensibilisierung, Erfahrungserweiterung, Wirklichkeitserschließung und Möglichkeitsandeutung - lassen sich die gegenseitigen Herausforderungen und Chancen in der Begegnung von ‚Theologie und Literatur(wissenschaft)‘ differenzierter fassen als in der Rede vom ‚Dialog‘ oder einem einzigen Programmbegriff wie der ‚Fremdprophetie‘. Solche Programmbegriffe zeichnen sich zwar durch den Vorteil der Bündelung aus, aber stets auf Kosten der Passgenauigkeit und Missverständlichkeit. Die von Stefan Heil vorgeschlagene Erweiterung um die Dimension der „Handlungsorientierung, da der selbst in Praxis stehende Text an den Rezipienten appelliert, der sich dazu irgendwie verhalten muss“ (St. Heil 1999, S. 314), überzeugt angesichts seiner Unschärfe und der Unklarheit der Beziehung zwischen Text und Deutung nicht. Aber gleich eingestanden: Auch die fünf von mir vorgeschlagenen Begriffe sind nur provisorische Hilfsbegriffe, die zur Schärfung, Überprüfung und Verbesserung vorgeschlagen werden.

#### 4. Perspektiven

Es gehört nur geringe Phantasie zu der Prognose, dass die Erforschung des literarisch-theologischen Feldes weitere spannende Perspektiven eröffnen wird. Im Kontext der jeweiligen Einzelkapitel wurden immer wieder exemplarische Hinweise auf mögliche reizvolle Arbeitsfelder und vielversprechende Einzelthemen eingefügt. Einige wenige Grundstrukturen der künftigen wissenschaftlichen Auseinandersetzungen in diesem Gebiet sollen aber abschließend in aller Knappheit skizziert werden (vgl. E. Garhammer/G. Langenhorst 2005).

- *Theoretisch-hermeneutische Grundlagenarbeit:* Im Unterschied zur englischsprachigen Diskussion liegt die Stärke der deutschsprachigen Arbeiten im Bereich von ‚Theologie und Literatur‘ in ihrer unmittelbaren Aus-

einandersetzung mit den Primärwerken selbst und deren Bedeutung für den jeweils aufgerufenen Deutungskontext. Erkauft wird diese Stärke durch eine Vernachlässigung des theoretischen Diskurses um den grundsätzlichen hermeneutischen Stellenwert von Literatur. Die neuesten Studien nehmen derartige Reflexionen etwa um Schlagwörter und Programme wie Intertextualität, Dekonstruktion, Strukturalismus, Rezeptionsästhetik, Semiotik, Mimesis u.a. verstärkt auf. Eine breit geführte Auseinandersetzung um derartige Konzeptionen und ihren möglichen Gewinn sucht man bislang vergebens. Eine klare theoretische Verankerung von ‚Theologie und Literatur‘ in die hermeneutischen Diskurse der Gegenwart und Zukunft bleibt ein - möglicherweise unerfüllbares - desiderat.

- *Internationalisierung*: Weitgehend ungehört verhallt bislang auch der Ruf nach einer Internationalisierung. *Karl-Josef Kuschel* ruft 1999 dazu auf „weltliterarisch“ zu „denken“ (*K.-J. Kuschel* 1999, S. 18). Dieser Aufruf müsste sich freilich konsequenterweise nicht nur auf die Primär-, sondern auch auf die Sekundärliteratur beziehen, um so die Diskurse international zu öffnen. Diese Öffnung wird eine wichtige Aufgabe werden, wird sich aber immer nur auf einen eng umgrenzten Teilbereich des Forschungsfeldes beziehen können. „Weltliterarisch denken“ reduziert den Kanon der zu Grunde gelegten Literatur all zu leicht auf wenige, vor allem im westlichen Kontext bereits weitgehend etablierte Grundwerke. Die Auseinandersetzung innerhalb der jeweiligen Sprachräume auch um neueste und zunächst nur innerhalb dieser Sprachräume bedeutsame Literatur wird dagegen ihre Bedeutung behalten. Der im Kontext von ‚Globalisierung‘ beheimatete - und berechtigte - Ruf nach internationaler Anschlussfähigkeit darf die zentralen Binnendiskurse nicht ersticken.
- *Interreligiöse Öffnung*: Zu öffnen sind die theologisch-literarischen Diskurse um die kulturelle Bedeutsamkeit von Religionen, die außerhalb der zumeist untersuchten Einflussbereiche jüdischer und christlicher Religion hinausgehen. Die Erforschung der Beziehungen von Islam, Hinduismus, Buddhismus und anderen Religionen zur Literatur steckt jedoch erst in den Anfängen (vgl. etwa das von mir und *Christoph Gellner* herausgegebene Themenheft „Weltreligionen und Literatur“, *Religionsunterricht an Höheren Schulen*, Heft 6/2000; *K.-J. Kuschel* 2004; *Ch. Gellner* 2005). Hier wird sich ein eigener Forschungszeitweig öffnen, der neue forschungstheoretische Anforderungen stellt und für Prozesse interreligiöser Verständigung und interreligiösen Lernens fruchtbar werden kann.

Die aufmerksame Begleitung all dieser Prozesse wird ein reizvolles Unterfangen bleiben.

## Dokumentation

*In diese Bibliographie werden schwerpunktmäßig Buchpublikationen ab 1970 aufgenommen. Ältere Publikationen und Aufsätze werden nur bei besonderer, im Text erläuteter Bedeutung mit aufgeführt. Einzelaufsätze werden nur dann eigens genannt, wenn sie im Text zitiert werden.*

- Aland, Kurt:* Martin Luther in der modernen Literatur. Ein kritischer Dokumentarbericht (Witten/Berlin 1973)
- Almanach für Literatur und Theologie*, hrsg. von *Dorothee Sölle/Wolfgang Fietkau/Arnim Juhre/Kurt Marti*, 15 Bde. (Wuppertal 1967-1981)
- Ammicht-Quinn, Regina:* Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage (Freiburg/Wien 1992)
- Anderegg, Johannes:* Schöpfung und Zyklus. Über religiöse Texte in literaturwissenschaftlicher Perspektive, in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 54 (2002), S. 327-336
- Araki, Emiko D.:* Jochen Klepper. Aufbruch zum ewigen Haus. Eine Motivstudie zu seinen Tagebüchern (Frankfurt 1993)
- Arnim, Hans von:* Christliche Gestalten neuerer deutscher Dichtung. Rudolf Alexander Schröder, Reinhold Schneider, Werner Bergengruen, Otto von Taube, Franz Werfel, Jochen Klepper (Berlin o. J. - 1961)
- Asmussen, Hans:* Der Dichter als Verführer und Prophet. Gedanken zu einer Theologie der Dichtung, in: *Die Neue Furch* 6 (1952), S. 90-98; 176-185
- Auckenthaler, Karlheinz F.* (Hrsg.): *Numinoses und Heiliges in der österreichischen Literatur* (Frankfurt u.a. 1995)
- Auerbach, Erich:* *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* <sup>1</sup>1946 (Bern 1959)
- Auerochs, Bernd:* *Literatur und Religion*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band 5 (Tübingen <sup>3</sup>2002), Sp. 391-403
- Ausserhofer, Hansotto:* *Joseph Roth und das Judentum. Ein Beitrag zum Verständnis der deutsch-jüdischen Symbiose im 20. Jahrhundert* (Diss. Bonn 1970)
- Bach, Inka/Helmut Galle:* *Deutsche Psalmendichtung vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte einer lyrischen Gattung* (Berlin/New York 1989)
- Bach, Hedwig* (Hrsg.): *Dichtung ist eine Form der Liebe. Begegnung mit Gertrud von le Fort und ihrem Werk. Zum 100. Geburtstag am 11. Oktober 1976* (München 1976)
- Bach, Susanne* (Hrsg.): *Spiritualität und Transzendenz in der modernen englischsprachigen Literatur* (Paderborn u.a. 2001)
- Bachl, Gottfried/Helmut Schink* (Hrsg.): *Gott in der Literatur* (Linz 1976)
- Baden, Hans Jürgen:* *Der verschwiegene Gott. Literatur und Glaube* (München 1963)
- ders.:* *Literatur und Bekehrung* (Stuttgart 1968)
- ders.:* *Poesie und Theologie* (Hamburg 1971)
- ders.:* *Der Glaube des Dichters* (Hamburg 1975)
- Bänziger, Hans:* *Kirchen ohne Dichter? Zum Verhältnis von Literatur und institutionalisierter Religion*. Bd. 1: *Deutschsprachige Literatur der Neuzeit* (Bern 1992); Bd. 2: *Über romanische, angelsächsische und slawische Literaturen der Neuzeit* (Tübingen/Basel 1993)
- Bahr, Hans-Eckehard:* *Poesis. Theologische Untersuchung der Kunst* (Stuttgart 1961)
- Balthasar, Hans Urs von:* *Die Apokalypse der deutschen Seele*, 3 Bde. (Salzburg/Leipzig 1937/39)

- ders.*: Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk (Köln/Olten 1953), erweiterte Neuauflage: Nochmals Reinhold Schneider (Einsiedeln/Freiburg 1991)
- ders.*: Bernanos (Köln/Olten 1954)
- ders.*: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, 7 Bde. (Einsiedeln 1961-69)
- ders.*: Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung (München 1970)
- ders.*: Theodramatik, 5 Bde. (Einsiedeln 1973-1983)
- ders.*: Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Michael Albus, in: Herder Korrespondenz 30 (1976), S. 72-82
- ders.*: Mein Werk. Durchblicke (Einsiedeln/Freiburg 1990)
- Baltz, Ursula*: Theologie und Poesie. Annäherungen an einen komplexen Problemzusammenhang zwischen Theologie und Literaturwissenschaft (Diss. Mainz 1981; Frankfurt/Bern/New York 1983)
- dies./Henning Luther*: Von der Angewiesenheit des Theologen auf literarische Kultur, in: Themen der Praktischen Theologie - Theologia Practica 18 (1983), Heft 3/4, S. 49-54
- Baltz-Otto, Ursula*: „Religion“ und „Literatur“. Theologie und Literaturwissenschaft, in: Jahrbuch der Religionspädagogik 4/1987 (Neukirchen-Vluyn 1988), S. 21-41
- dies.*: Poesie wie Brot. Religion und Literatur: Gegenseitige Herausforderung (München 1989), zit. als 1989a
- dies.*: Spannung und Herausforderung zwischen Theologie und Literatur. Praktisch-theologische Aspekte, in: *Eveline Valtink* (Hrsg.): Sperrgut Literatur. Plädoyer für ein Spannungsverhältnis von Literatur und Theologie. Hofgeismarer Protokolle 261 (Hofgeismar 1989), S. 77-100; zit. als 1989b
- dies.* (Hrsg.): An den Rändern des Lebens. Ein Lesebuch zum Überleben (München 1992)
- dies.* (Hrsg.): Es war so schön zu leben, da du lebtest. Von Trennung und Abschied (Zürich/Düsseldorf 1998)
- dies.* (Hrsg.): Wir reden leise von der Hoffnung. Literarische Worte, die berühren und trösten (Zürich/Düsseldorf 1999)
- Barner, Wilfried*: Literaturtheologie oder Literaturmythologie?, in: *Walter Jens/Hans Küng/Karl-Josef Kuschel* (Hrsg.): Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs (München 1986), S. 146-163
- Bauke-Rüegg, Jan*: Theologische Poetik und literarische Theologie? Systematisch-theologische Streifzüge (Zürich 2004)
- Baumann, Klaus*: Die Bedeutung der Bibel in Theorie und Wirklichkeit der Dichtung bei Jochen Klepper. Zum Problem der Einheit von Glaube und Wortkunst (Diss. Hamburg 1967)
- Baumann, Peter*: Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“ - Autor mit Gott? Analyse der Religionsthematik anhand ausgewählter Texte (Bern u.a. 2003)
- Beaude, Pierre-Marie* (Hrsg.): La Bible en Littérature. Actes du colloque international de Metz (Paris 1997)
- Becker, Hansjakob/Reiner Kaczynski* (Hrsg.): Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium, 2 Bde. (St. Ottilien 1983)
- Beckmann, Heinz*: Godot oder Hiob. Glaubensfragen in der modernen Literatur (Hamburg 1965)
- ders.*: Ich habe keinen Gott. Ernst Barlachs religiöse Provokation (München 1974)
- Beil, Claudia*: Sprache als Heimat. Jüdische Tradition und Exilerfahrung in der Lyrik von Nelly Sachs und Rose Ausländer (München 1991)
- Berg, Horst Klaus*: Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung (München/Stuttgart 1991)
- Berg, Horst Klaus und Sigrid* (Hrsg.): Biblische Texte verfremdet, 12 Bde. (München/Stuttgart 1986-1990)

- Berg, Sigrid*: Kurze literarische Texte für den Religionsunterricht. Inhalt in Stichworten - Thematik - Altersstufe, 2 Bde. (Stuttgart/München 1971)
- dies.* (Hrsg.): In den Sand geschrieben. 80 Kurzgeschichten für Religionsunterricht und Jugendarbeit (Stuttgart/München 1974)
- Beutel, Eckart*: Fontane und die Religion. Neuzeitliches Christentum im Beziehungsfeld von Tradition und Individuation (Gütersloh 2003)
- Biehl, Peter*: Religiöse Sprache und Alltagserfahrung. Zur Aufgabe einer poetischen Didaktik, in: Themen der praktischen Theologie - Theologia Practica 18 (1983), S. 101-109
- ders.*: Religionspädagogik und Ästhetik, in: Jahrbuch der Religionspädagogik 5 (1988), S. 3-44
- Biesel, Herbert*: Dichtung und Prophetie (Düsseldorf 1972)
- Binder, Wolfgang*: Gibt es Gott in der modernen Literatur?, in: *Reformatio* 20 (1971), S. 456-470
- Birney, Alice L.*: The Literary Lives of Jesus. An International Bibliography of Poetry, Drama, Fiction, and Criticism (New York/London 1989)
- Biser, Eugen*: Literatur als theologische Erkenntnisquelle, in: *Gottfried Bach/Helmuth Schink* (Hrsg.): Gott in der Literatur (Linz 1976), S. 5-33
- ders.*: Überredung zur Liebe. Die dichterische Daseinsdeutung Gertrud von le Forts (Regensburg 1980)
- Blättig, Joseph/Stephan Leimgruber* (Hrsg.): Grenzfall Literatur. Die Sinnfrage in der modernen Literatur der viersprachigen Schweiz (Freiburg/Schweiz 1993)
- Blank, Josef* (Hrsg.): Der Mensch am Ende der Moral. Dargestellt an Beispielen neuerer Literatur (Düsseldorf 1971)
- Blanke, Huldrych*: Das Menschenbild in der modernen Literatur als Frage an die Kirche (Zürich/Stuttgart 1966)
- Bleicher, Joan Kristin*: Literatur und Religiosität. Untersuchungen zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur (Frankfurt u. a. 1993)
- Bloch, Ernst*: Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs <sup>1</sup>1968 (Frankfurt 1985)
- Bloching, Karl-Heinz*: Die Autoren des literarischen „renouveau catholique“ Frankreichs (Bonn 1966)
- ders.* (Hrsg.): Texte moderner Schriftsteller zur Meditation (Mainz 1973)
- ders.* (Hrsg.): Texte über Gott. Anregungen zum Nachdenken (Mainz 1976)
- Bloch, Detlev* (Hrsg.): Das unzerreißbare Netz. Beispiele christlicher Lyrik heute (Hamburg 1968)
- ders.* (Hrsg.): Gott im Gedicht. Beispiele christlicher Lyrik heute (Hamburg 1972)
- ders.* (Hrsg.): Nichts und doch alles haben. Gedichte zum Thema Hoffnung (Hamburg 1977)
- ders.*: Dass ich dich leidend lobe. Jochen Klepper - Leben und Werk (Lahr 1992)
- Bloom, Harold*: Die heiligen Wahrheiten stürzen. Dichtung und Glauben von der Bibel bis zur Gegenwart <sup>1</sup>1989 (Frankfurt 1991)
- Bocian, Martin*: Lexikon der biblischen Personen. Mit ihrem Fortleben in Judentum, Christentum, Islam, Dichtung, Musik und Kunst (Stuttgart 1989)
- Böhme, Wolfgang* (Hrsg.): Dichter in dürftiger Zeit. Reinhold Schneider und Rudolf Alexander Schröder (Karlsruhe 1978)
- ders.* (Hrsg.): Suche nach Einheit. Hermann Hesse und die Religionen (Stuttgart 1978)
- ders.* (Hrsg.): „Gott nicht gelobt“. Über Dichtung und Glauben (Karlsruhe 1981)
- ders.* (Hrsg.): Von Dostojewski bis Grass. Schriftsteller vor der Gottesfrage (Karlsruhe 1986)

- Böth, Wolfgang*: Vom religiösen Drama zur politischen Komödie. Friedrich Dürrenmatts „Die Wiedertäufer“ und „Es steht geschrieben“. Ein Vergleich (Frankfurt u.a 1979)
- Bohren, Rudolf*: Predigtlehre <sup>1</sup>1971 (München <sup>6</sup>1993)
- ders.*: „Dass Gott schön werde“. Praktische Theologie als theologische Ästhetik (München 1975)
- Borchers, Klaus*: Mythos und Gnosis im Werk Thomas Manns. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung (Freiburg 1980)
- Boschki, Reinhold*: Der Schrei. Gott und Mensch im Werk Elie Wiesels (Mainz 1994)
- Bossle, Lothar/Joel Pottier* (Hrsg.): Christliche Literatur im Aufbruch. Im Zeichen Gertrud von le Forts (Würzburg 1988)
- dies.* (Hrsg.): Deutsche christliche Dichterinnen des 20. Jahrhunderts. FS für Friedrich Kienecker (Würzburg 1990)
- Bran, Friedrich/Martin Pfeifer* (Hrsg.): Hermann Hesse und die Religion. Die Einheit hinter den Gegensätzen (Bad Liebenzell 1990)
- Braun, Harald* (Hrsg.): Dichterglaube. Stimmen religiösen Erlebens (Berlin 1931)
- Braungart, Wolfgang*: Ritual und Literatur (Tübingen 1996)
- ders.*: Ästhetischer Katholizismus. Stefan Georges Rituale der Literatur (Tübingen 1997)
- ders./Gothard Fuchs/Manfred Koch* (Hrsg.): Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwende, I: um 1800 (Paderborn u.a. 1997)
- ders./Gothard Fuchs/Manfred Koch* (Hrsg.): Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwende, II: um 1900 (Paderborn u.a. 1998)
- ders./Manfred Koch* (Hrsg.): Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwende, III: um 2000 (Paderborn u.a. 2000)
- Brettschneider, Werner*: Die Jungfrau von Orleans im Wandel der Literatur (Hollfeld o. J. - 1970)
- ders.*: Die Parabel vom verlorenen Sohn. Das biblische Gleichnis in der Entwicklung der europäischen Literatur (Berlin 1978)
- Brinkmann, Richard*: Theologie und Literaturwissenschaft - Die freundlichen Brüder, in: Theologische Quartalschrift 157 (1977), S. 219-222
- Bubolz, Georg und Gerhard Röckel* (Hrsg.): Lektüren für den Religionsunterricht, 4 Bde. (Düsseldorf 2001)
- Bunners, Christian*: Fritz Reuter und der Protestantismus. Theologische Beiträge zu Fritz Reuter, seinem Werk und dessen Rezeption (Berlin 1987)
- Burkhardt, Joachim*: Die Krisis der Dichtung als theologisches Problem (Zürich/Stuttgart 1962)
- ders.*: Prediger oder Literaten? Drei Thesen zum schriftstellerischen Engagement (Zürich/Stuttgart 1967)
- Casey, Paul F.*: The Susanna Theme in German Literature: Variations of the Biblical Drama (Bonn 1976)
- Castelli, Ferdinando*: Volti di Gesù nella Letteratura Moderna, 3 Bde. (Mailand 1987-1992)
- Christliche Themen in der Literatur der Welt 1. 129 Inhaltsbeschreibungen deutscher Romane und Novellen der Gegenwart von Ina Seidel bis Heinrich Böll (Hamburg 1964)
- Christliche Themen in der Literatur der Welt 2. 103 Inhaltsbeschreibungen ausländischer Romane und Novellen der Gegenwart von Georges Bernanos bis Graham Greene (Hamburg 1965)
- Chu, Tea-Wha*: Nationalsozialismus und Verantwortung der christlichen Literatur. Zur Poetologie des Zwischen-den-Zeilen-Schreibens der christlichen Dichter in der Inneren Emigration 1933-1945 (Frankfurt u.a. 1994)

- ders.*: Der Weg zur Literaturtheologie. Eine Auswahlbibliographie für die interdisziplinäre Forschung „Literatur und Theologie“ (Regensburg 1996)
- Cid, Adriana*: Mythos und Religiosität im Spätwerk Rilkes (Frankfurt u.a. 1992)
- Claussen, Johann Hinrich* (Hrsg.): Spiegelungen. Biblische Texte und moderne Lyrik (Zürich 2004)
- ders./Thies Gundlach/Peter Stolt*: Den Himmel auf die Erde holen. Literatur-Gottesdienste (Stuttgart 2001)
- Cornehl, Peter*: Zur Bedeutung von Literatur für die Theologie und Ausbildung. Ein Statement, in: Themen der Praktischen Theologie - Theologia Practica 18 (1983), Heft 3/4, S. 49-53
- Cornelius, Corinna*: Harry Potter - geretteter Retter im Kampf gegen dunkle Mächte? Religionspädagogischer Blick auf religiöse Implikationen, archaisch-mythologische Motive und supranaturale Elemente (Münster 2003)
- Crimmann, Ralph P.*: Literaturtheologie. Studien zur Vermittlungsproblematik zwischen Germanistik und Theologie, Dichtung und Glaube, Literaturdidaktik und Religionspädagogik (Frankfurt/Bern/Las Vegas 1978)
- ders.*: Ist die Rede von der „christlichen Literatur“ zulässig?, in: Stimmen der Zeit 200 (1982), S. 703-709
- Dabezies, André u.a.*: Jésus-Christ dans la Littérature Française. Textes du Moyen Age au XX<sup>ème</sup> siècle (Paris 1987)
- Daemrich, Ingrid G.*: Enigmatic Bliss. The Paradise Motif in Literature (New York u.a. 1997)
- dies./Horst S. Daemrich*: Themen und Motive in der Literatur. Ein Handbuch (Tübingen/Basel <sup>2</sup>1995)
- Davidson, Anika*: Advocata Aesthetica. Studien zum Marienmotiv in der modernen Literatur am Beispiel von Rainer Maria Rilke und Günter Grass (Würzburg 2001)
- Deibler, Peter*: Ist der Mann ohne Eigenschaften ein Gottsucher? Die Erfahrung der Fraglichkeit als Element moderner Wahrnehmung (Frankfurt u.a. 2003)
- Dellin, Martin Gregor* (Hrsg.): Die Botschaft hör' ich wohl. Schriftsteller zur Religion (Stuttgart 1986)
- Deppert, Fritz*: Schuld und Überwindung der Schuld in den Dramen Ernst Barlachs (Diss. Frankfurt 1966)
- Detering, Heinrich*: Theodizee und Erzählverfahren. Narrative Experimente mit religiösen Modellen im Werk Wilhelm Raabes (Göttingen 1990)
- Dickens, William Thomas*: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics. A Model for Post-Critical Biblical Interpretation (Notre Dame, Indiana 2003)
- Dieckmann, Bernhard*: Judas als Sündenbock. Eine verhängnisvolle Geschichte von Angst und Vergeltung (München 1991)
- Dienberg, Thomas*: Ihre Tränen sind wie Gebete. Das Gebet nach Auschwitz in Theologie und Literatur (Würzburg 1997)
- Dietrich, Walter/Hubert Herkommer* (Hrsg.): König David - biblische Schlüsselfigur - europäische Leitgestalt (Freiburg/Stuttgart 2003)
- Dithmar, Reinhard*: Die Rezeption der biblischen Parabel vom verlorenen Sohn in der modernen Dichtung, in: Ulrich H. J. Körtner (Hrsg.): Poetische Theologie. Zur ästhetischen Theorie christlicher Sprach- und Lebensformen. Ein Werkstattbericht (Ludwigsfelde 1999)
- ders.*: Mose und die Zehn Gebote in Thomas Manns Erzählung „Das Gesetz“ (Ludwigsfelde 1999)
- ders.*: Der „Verräter“ Judas in Bibel, Dichtung und Bildender Kunst (Ludwigsfelde 2003)

- ders./Volker Dithmar:* „Der Fall Judas“ im fächerverbindenden Unterricht (Ludwigsfelde 2002)
- Doerne, Martin:* Gott und Mensch in Dostojewskijs Werk (Göttingen 1957)
- ders.:* Tolstoj und Dostojewskij. Zwei christliche Utopien (Göttingen 1969)
- Domay, Erhard/Johannes Jourdan/Horst Nitschke* (Hrsg.): Rufe. Religiöse Lyrik der Gegenwart 2 Bde. (Gütersloh 1979/1981)
- Domay, Erhard/Vera-Sabine Winkler* (Hrsg.): Im Brennglas der Worte. Zeitgenössische Lyrik als Element der Liturgie (Gütersloh 2002)
- Domin, Hilde:* Wozu Lyrik heute. Dichtung und Leser in der gesteuerten Gesellschaft<sup>1</sup> 1968 (München 1981)
- Doppler, Bernhard:* Katholische Literatur und Literaturpolitik. Enrica von Handel-Mazzetti. Eine Fallstudie (Königstein 1980)
- Drexler, Christoph/Nikolaus Wandinger* (Hrsg.): Leben, Tod und Zauberstab. Auf theologischer Spurensuche in *Harry Potter* (Münster 2004)
- Drewermann, Eugen:* Das Individuelle verteidigen. Zwei Aufsätze zu Hermann Hesse (Frankfurt 1995)
- Düwell, Marcus:* Ästhetische Erfahrung und Moral. Zur Bedeutung des Ästhetischen für die Handlungsspielräume des Menschen (Freiburg/München 1999)
- Ebach, Jürgen/Richard Faber* (Hrsg.): Bibel und Literatur (München 1995)
- Ecker, Hans-Peter:* Poetisierung als Kritik. Stefan Heyms Neugestaltung der Erzählung des Ewigen Juden (Tübingen 1987)
- Eckstein, Pia:* König David. Eine strukturelle Analyse des Textes aus der Hebräischen Bibel und seine Wiederaufnahme im Roman des 20. Jahrhunderts (Bielefeld 2000)
- Eggers, Frank Joachim:* „Ich bin ein Katholik mit jüdischem Gehirn“. Modernitätskritik und Religion bei Joseph Roth und Franz Werfel. Untersuchungen zu den erzählerischen Werken (Frankfurt u.a. 1996)
- Eggers, Theodor* (Hrsg.): Adam, Eva & Co. Ziemlich biblische Geschichten für den Religionsunterricht (Düsseldorf 1980)
- Ego, Werner:* Abschied von der Moral. Eine Rekonstruktion der Ethik Robert Musils (Freiburg/Schweiz 1992)
- Ehgartner, Reinhard:* „Gelobt seist du, Niemand“. Psalmen in der deutschsprachigen Literatur nach 1945 (Diss. Salzburg 1995)
- Einhorn, Jürgen Werinhard:* Franziskus im Gedicht. Texte und Interpretationen deutschsprachiger Lyrik 1900-2000 (Kevelaer 2004)
- Emde, Friedrich:* Alfred Döblin. Sein Weg zum Christentum (Tübingen 1999)
- Engel, Ulrich:* Umgrenzte Leere. Zur Praxis einer politisch-theologischen Ästhetik im Anschluß an Peter Weiss' Romantrilogie „Die Ästhetik des Widerstands“ (Münster 1998)
- Engemann, Wilfried:* Texte über Texte. Die Beziehungen zwischen Theologie, Literaturwissenschaft und Rezeptionsästhetik, in: *Praktische Theologie* 35 (2000), S. 227-245
- Engler, Bernd/Franz Link* (Hrsg.): Zwischen Dogma und säkularer Welt. Zur Erzählliteratur englischsprachiger katholischer Autoren im 20. Jahrhundert (Paderborn u.a. 1991)
- Ensberg, Claus:* Die Orientierungsproblematik der Moderne im Spiegel abendländischer Geschichte. Das literarische Werk Reinhold Schneiders (Tübingen 1995)
- Eppelsheimer, Rudolf:* Mimesis und Imitatio Christi bei Loerke, Däubler, Morgenstern, Hölderlin (Bern/München 1968)
- Ermert, Karl* (Hrsg.): Die Künste und die Kirche II: Über das Verhältnis von Kirche und Kunst am Beispiel Literatur und Theater, *Loccumer Protokolle* 54/92 (Rehburg-Loccum 1993)
- Fabiny, Tibor* (Hrsg.): *The Bible in Literature and Literature in the Bible* (Zürich 1999)

- Falk, Walter*: Des Teufels Wiederkehr. Alarmierende Zeichen der Zeit in der neuesten Dichtung (Stuttgart/Bonn 1983)
- ders.*: Über die Wiederentdeckung christlicher Problemzusammenhänge in der deutschsprachigen Literatur seit 1980, in: *Peter Tschuggnall* (Hrsg.): Religion - Literatur - Künste II: Ein Dialog (Anif/Salzburg 2002), S. 123-148
- Fangmeier, Jürgen*: Ernst Wiechert. Ein theologisches Gespräch mit dem Dichter (Zürich 1976)
- Fietkau, Wolfgang* (Hrsg.): Poeten beten. Anrufe in Texten der Gegenwart (Wuppertal 1969)
- ders.* (Hrsg.): Doch von oben kommt er nicht. Andere Gedichte zur Weihnachtszeit (Wuppertal 2000)
- Fietzek, Petra* (Hrsg.): Dich kennen, Unbekannter? Religiöse deutschsprachige Lyrik von den Anfängen bis zur Gegenwart (Mainz 1992)
- Fischer, Michael/Diana Rothaug* (Hrsg.): Das Motiv des Guten Hirten in Theologie, Literatur und Musik (Tübingen/Basel 2002)
- ders./Christian Senkel* (Hrsg.): Säkularisierung und Sakralisierung. Literatur - Musik - Religion (Tübingen/Basel 2004)
- Forster, Karl* (Hrsg.): Was ist das Christliche in der christlichen Literatur? Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, Heft 12 (München 1960)
- Frenzel, Elisabeth*: Stoffe der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte (Stuttgart 1998)
- dies*: Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte (Stuttgart 1999)
- Fricke, Harald*: Göttliches und ErGötzliches. Zur Rolle von Mythologie und Religion im postmodernen Romanwerk des Wolf von Niebelschütz, in: *Reto Sorg/Bodo Stefan Würffel* (Hrsg.): Gott und Götze in der Literatur der Moderne (München 1999), S. 151-164
- Friedmann, Hermann/Otto Mann* (Hrsg.): Christliche Dichter der Gegenwart. Beiträge zur europäischen Literatur (Heidelberg 1955)
- Friedrichs, Lutz*: Autobiographie und Religion der Spätmoderne. Biographische Suchbewegungen im Zeitalter transzendentaler Obdachlosigkeit (Stuttgart/Berlin/Köln 1999)
- Frieling, Simone* (Hrsg.): Der rebellische Prophet. Jona in der modernen Literatur (Göttingen 1999)
- Fröhlich, Georg*: Begegnungen zwischen Theologie und Literatur. Zu zwei kleineren Arbeiten Romano Guardinis, in: *Georg Langenhorst* (Hrsg.): Auf dem Weg zu einer theologischen Ästhetik. Eine Freundesgabe für Karl-Josef Kuschel zum 50. Geburtstag (Münster 1998), S. 29-38
- Frontain, Raymond-Jean/Jan Wojcik* (Hrsg.): The David Myth in Western Literature (West Lafayette 1980)
- Frye, Northrop*: The Great Code. The Bible and Literature (London 1982)
- Fülleborn, Ulrich*: Rilkes Gebrauch der Bibel, in: *Manfred Engel/Dieter Lamping* (Hrsg.): Rilke und die Weltliteratur (Düsseldorf/Zürich 1999), S. 17-38
- Garhammer, Erich*: Verkündigung als Last und Lust. Eine praktische Homiletik (Regensburg 1997)
- ders.*: Am Tropf der Worte - literarisch predigen (Paderborn 2000)
- ders./Heinz-Günther Schöttler* (Hrsg.): Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik (München 1998)
- ders./Udo Zelinka* (Hrsg.): „Brennender Dornbusch und pfingstliche Feuerzungen“. Biblische Spuren in der modernen Literatur (Paderborn 2003)

- ders./Georg Langenhorst* (Hrsg.): Schreiben ist Totenerweckung. Theologie und Literatur (Würzburg 2005)
- Garske, Volker*: Christus als Ärgernis. Jesus von Nazareth in den Romanen Heinrich Bölls (Mainz 1998)
- ders.*: Poesie zu Passion und Auferstehung Jesu (Kevelaer 2005)
- Gellermann, Hermann*: Stefan Heym: Judentum und Sozialismus. Zusammenhänge und Probleme in Literatur und Gesellschaft (Berlin 2002)
- Gellner, Christoph*: Weisheit, Kunst und Lebenskunst. Fernöstliche Religion und Philosophie bei Hermann Hesse und Bertolt Brecht (Mainz 1997)
- ders.*: Weisheit, Kunst und Lebenskunst - Hermann Hesse und Bertolt Brecht, in: *Dietmar Mieth* (Hrsg.): Erzählen und Moral. Narrativität im Spannungsfeld von Ethik und Ästhetik (Tübingen 2000), S. 259-281
- ders.*: Poet in der Nähe zu Jesus: Heinrich Böll und die Bibel, in: *Georg Langenhorst* (Hrsg.): 30 Jahre Nobelpreis Heinrich Böll. Zur literarisch-theologischen Wirkkraft Heinrich Bölls (Münster 2002), S. 128-147
- ders.*: Schriftsteller lesen die Bibel. Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts (Darmstadt 2004)
- ders.*: Hermann Hesse und die Spiritualität des Ostens (Düsseldorf 2005)
- Gerdes, Joachim*: Die Schuld-Thematik in Hanns Henny Jahns *Fluss ohne Ufer* (Frankfurt u.a. 2000)
- Giesecke, Hans*: Christliches Erbe und lyrische Gestaltung. Eine kritische Bestandsaufnahme der christlichen Lyrik der Gegenwart (Leipzig 1961)
- Gill, Gudrun*: Die Utopie Hoffnung bei Luise Rinser. Eine sozio-psychologische Studie (Frankfurt u.a. 1991)
- Gillmayr-Bucher, Susanne*: Die Psalmen im Spiegel der Lyrik Thomas Bernhards (Stuttgart 2002)
- Glaser, Martha*: Dichtung vor Gott. Eine darstellende Untersuchung der Dichtung des neunzehnten Jahrhunderts (Berlin/Bielefeld 1950)
- Göllner, Reinhard*: Der Beitrag des Romanwerks Gertrud von le Forts zum ökumenischen Gespräch (Paderborn 1973)
- Goergen, Peter*: Seitensprünge. Literaten als religiöse Querdenker (Solothurn/Düsseldorf 1995)
- Görner, Rüdiger* (Hrsg.): Unerhörte Klagen. Deutsche Elegien des 20. Jahrhunderts (Frankfurt/Leipzig 2000)
- Gössmann, Elisabeth*: „Die Päpstin Johanna“. Der Skandal eines weiblichen Papstes. Eine Rezeptionsgeschichte <sup>1</sup>1994 (Berlin <sup>4</sup>2000)
- Gössmann, Wilhelm* (Hrsg.): Literarische Gebrauchstexte. Protestieren, nachdenken, meditieren, beten. Arbeitsformen für den Religions- und Deutschunterricht (München 1974)
- ders.* (Hrsg.): Welch ein Buch! Die Bibel als Weltliteratur (Stuttgart 1991)
- ders.*: Kulturchristentum. Religion und Literatur in der Geistesgeschichte <sup>1</sup>1990 (Kevelaer 2002)
- Gojny, Tanja*: Biblische Spuren in der Lyrik Erich Frieds. Zum intertextuellen Wechselspiel von Bibel und Literatur (Mainz 2004)
- dies./Alexander Deeg/Martin Nicol*: Vernetzte Texte. Bibel und moderne Lyrik im Wechselspiel, in: *Praktische Theologie* 37 (2002), S. 298-311
- Golka, Friedemann W.*: Jakob. Biblische Gestalt und literarische Figur. Thomas Manns Beitrag zur Bibel-exegese (Stuttgart 1999)
- ders.*: Joseph. Biblische Gestalt und literarische Figur. Thomas Manns Beitrag zur Bibel-exegese (Stuttgart 2002)

- Goosen, Louis*: Van Abraham tot Zacharia. Thema's uit het Oude Testament in religie, beeldende kunst, literatuur, muziek en theater (Nijmegen 1990)
- Goslich, Roswitha*: Orientierungssuche im Zeitalter der Angst. Gertrud von le Forts Weg zur Mystik (Hildesheim 2003)
- Grabner-Haider, Anton/Paul Kruntorad* (Hrsg.): Fällt Gott aus allen Wolken? Schriftsteller über Religion und Sprache (Mainz 1971)
- Graf, Friedrich Wilhelm*: ‚Kulturprotestantismus‘, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 4 (Tübingen 2001), Sp. 1850-1852
- Greipel, Josef R.*: Die existentielle Problematik des Leidens im Werk von Albert Camus aus theologischer Sicht (Freiburg 2005)
- Grenzmann, Wilhelm*: Die Jungfrau von Orleans (Berlin/Leipzig 1929)
- ders.*: Dichtung und Glaube. Probleme und Gestalten der deutschen Gegenwartsliteratur <sup>1</sup>1950 (Frankfurt/Bonn <sup>1</sup>1967)
- ders.*: Das Problem der christlichen Dichtung - Richtung und Motive, in: *Karl Forster* (Hrsg.): Was ist das Christliche in der christlichen Literatur? Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, Heft 12 (München 1960), S. 11-48
- Grimm, Gunter E.*: Karl Wolfskehl. Die Hiob-Dichtung (Bonn 1972)
- ders./Hans-Peter Bayerdörfer* (Hrsg.): Im Zeichen Hiobs. Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur im 20. Jahrhundert (Königstein 1985)
- ders./Werner Faulstich/Peter Kuon* (Hrsg.): Apokalypse. Weltuntergangsvisionen in der Literatur des 20. Jahrhunderts (Frankfurt 1986)
- Grözinger, Albrecht*: Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie (München 1987)
- ders.*: Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung (Gütersloh 1995)
- Grözinger, Elisabeth*: Dichtung in der Predigtvorbereitung. Zur homiletischen Rezeption literarischer Texte - dargestellt am Beispiel der „Predigtstudien“ (1968-1984) unter besonderer Berücksichtigung von Bertolt Brecht, Max Frisch und Kurt Marti (Frankfurt u.a. 1992)
- Grözinger, Karl Erich*: Kafka und die Kabbala. Das Jüdische im Werk und Denken von Franz Kafka <sup>1</sup>1992 (Berlin 2003)
- ders./Stéphane Mosès/Hans Dieter Zimmermann* (Hrsg.): Kafka und das Judentum (Frankfurt 1987)
- ders./Jörg Rüpke* (Hrsg.): Literatur als religiöses Handeln (Berlin 1999)
- Grom, Bernhard*: „...den sie früher Gott genannt hätten“. Spirituelle Sprechversuche der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, in: Stimmen der Zeit 222 (2004), S. 127-137; 196-206
- Gross, Helmut*: Zur Seinerfahrung bei Ernst Barlach. Eine ontologische Untersuchung von Barlachs dichterischem und bildnerischem Werk (Freiburg/Basel/Wien 1967)
- Guardini, Romano*: Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs großen Romanen (Leipzig 1932)
- ders.*: Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit (Leipzig 1939)
- ders.*: Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien (München 1953)
- ders.*: Religion und Offenbarung <sup>1</sup>1958 (Mainz/Paderborn 1990)
- ders.*: Sprache - Dichtung - Deutung. Gegenwart und Geheimnis <sup>1</sup>1962/<sup>1</sup>1957 (Mainz/Paderborn 1992)
- ders.*: Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen, aus dem Nachlass hrsg. von *Franz Henrich* (Düsseldorf 1984)
- Güstrau, Stefan*: Literatur als Theologierersatz: Heinrich Böll: „Sie sagt, ihr Kuba ist hier und ihr Nicaragua“ (Frankfurt u.a. 1990)

- Gumpert, Gregor*: Lust an der Tora. Lektüren des ersten Psalms im 20. Jahrhundert (Würzburg 2004)
- Guth, Rupert*: Das Prinzip Phantasie. Ein Gespräch zwischen theologischer Ethik und Literaturwissenschaft (Wien 1987)
- Guttenhöfer, Peter*: Heinrich Heine und die Bibel (München 1970)
- Gunzen, Dieter*: Literatur und Religion V: Von der Reformation bis in die Gegenwart, in: Theologische Realenzyklopädie Bd. XXI (Berlin 1991), S. 280-294
- Haas, Alois M.*: Hans Urs von Balthasars „Apokalypse der deutschen Seele“. Im Spannungsbereich von Germanistik, Philosophie und Theologie, in: *Communio* 18 (1989), S. 382-395
- Habel, Marie-Luise*: „Diese Wüste hat sich einer vorbehalten“. Biblisch-christliche Motive, Figuren und Sprachstrukturen im literarischen Werk Ingeborg Bachmanns (Altenberge 1992)
- Haecker, Theodor*: Christentum und Kultur (München/Kempton 1927)
- ders.*: Schönheit. Ein Versuch (Leipzig 1936)
- Hahn, Friedrich*: Moderne Literatur im kirchlichen Unterricht (München 1963)
- ders.*: Bibel und moderne Literatur. Große Lebensfragen in Textvergleichen (Stuttgart 1966)
- ders.*: Zwischen Verkündigung und Kitsch. Religiöse Probleme in der heutigen Jugendliteratur (Weinheim/Berlin 1968)
- ders.*: Mittelpunkt Mensch. Große Lebensfragen im Spiegel von Kurzgeschichten und Theologie unserer Zeit (Stuttgart 1975)
- ders.*: Glaube und moderne Literatur (Stuttgart 1980)
- Hakel, Hermann* (Hrsg.): Die Bibel im deutschen Gedicht des 20. Jahrhunderts (Basel/Stuttgart 1968)
- Haker, Hille*: Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion. Mit einer Interpretation der Jahrestage von Uwe Johnson (Tübingen 1999)
- Halbfas, Hubertus*: Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht (Stuttgart 1968)
- ders.*: Das religiöse Kinder- und Jugendbuch, in: *Gerhard Haas* (Hrsg.): Kinder- und Jugendliteratur. Ein Handbuch (Stuttgart<sup>3</sup> 1984), S. 229-246
- ders./Ursula Halbfas* (Hrsg.): Das Menschenhaus. Ein Lesebuch für den Religionsunterricht (Zürich/Stuttgart/Düsseldorf 1972)
- Hamburger, Käte*: Thomas Manns biblisches Werk. Der Josephs-Roman/Die Moses-Erzählung „Das Gesetz“<sup>1</sup>1965/<sup>1</sup>1963 (München 1981)
- Hamilton, William*: A Quest for the Post-Historical Jesus (London 1993)
- Hammer, Almuth*: Erwählung erinnern. Literatur als Medium jüdischen Selbstverständnisses (Göttingen 2004)
- Hansen, Gisela*: Christliches Erbe in der DDR-Literatur. Bibelrezeption und Verwendung religiöser Sprache im Werk Erwin Strittmatters und in ausgewählten Texten Christa Wolfs (Frankfurt u.a. 1995)
- Hardt, Adelheid/Elisabeth Schmitz/Alfons Thomé*: Dichter und Propheten. Moderne Dichtung im Religionsunterricht (Trier 1973)
- Hartberger, Birgit*: Das biblische Ruth-Motiv in deutschen lyrischen Gedichten des 20. Jahrhunderts (Altenberge 1992)
- Hartmann, Volker*: Religiosität als Intertextualität. Studien zum Problem der literarischen Typologie im Werk Franz Werfels (Tübingen 1998)
- Haskins, Susan*: Die Jüngerin. Maria Magdalena und die Unterdrückung der Frau in der Kirche<sup>1</sup>1993 (Bergisch Gladbach 1994)

- Haufe, Eberhard* (Hrsg.): Deutsche Mariendichtung aus neun Jahrhunderten (Frankfurt 1989)
- Hawkins, Beth*: Reluctant Theologians. Franz Kafka, Paul Celan, Edmond Jabès (New York 2003)
- Hederer, Edgar*: Der christliche Dichter (Einsiedeln 1956)
- Heide-Münnich, Marion*: Homo Viator. Zur geistlichen Dichtung Rudolf Alexander Schröders (Frankfurt u.a. 1996)
- Heideprim, Helene*: Resignation und Zuversicht. Moderne Literatur und Evangelium (Bad Salzuflen 1966)
- Heil, Stefan*: Die Rede von Gott im Werk Ödön von Horváths. Eine erfahrungstheologische und pragmatische Autobiographie- und Literaturinterpretation - mit einer religionsdidaktischen Reflexion (Ostfildern 1999)
- Heise, Hans-Jürgen*: Vermessungsstäbe bilden den Gottesbegriff. Über Gottfried Benn, Günter Eich, Ernst Meister und Paul Celan (Scheer 1985)
- Helbling, Hanno* (Hrsg.): Die Kirchen der Dichter. Wo Literatur zum Bekenntnis wird (München/Wien 1987)
- Hell, Cornelius/Wolfgang Wiesmüller*: Die Psalmen - Rezeption biblischer Lyrik in Gedichten, in: *Heinrich Schmidinger* (Hrsg.): Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts, Bd. 1: Formen und Motive (Mainz 1999), S. 158-204
- Helm, Melanie*: „Spes contra spem“ - Ansätze zu einem Kirchenbild der Zukunft bei Heinrich Böll (Münster 2005)
- Henneke-Weischer, Andrea*: Poetisches Judentum. Die Bibel im Werk Else Lasker-Schüllers (Mainz 2003)
- Henrich, Franz* (Hrsg.): Moderne Literatur und christlicher Glaube. Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, Heft 41 (Würzburg 1968)
- Hepler, Rainer*: Eines Tages durchstoßen wir die äußerste Grenze. Die Gottesfrage im Prosawerk von Thomas Bernhard (München 1997)
- Hilpert, Konrad* (Hrsg.): „Das offene Ende, durch das wir atmen können...“. Theologie und Literatur im wechselseitigen Fragehorizont (Münster 2001)
- Hober, Christine*: Das Absurde. Studien zu einem Grenzbegriff menschlichen Handelns (Münster 2001)
- Höck, Wilhelm* (Hrsg.): Weltliches Erzählen von Gott in der modernen Weltliteratur (Hamburg/München 1972)
- Hörisch, Jochen*: Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls (Frankfurt 1992)
- Hofen, Nikolaus*: Reinhold Schneiders *Las Casas vor Karl V.* im Deutschunterricht der gymnasialen Oberstufe. Werkanalyse - Interpretation - Entwurf einer Unterrichtsreihe (Frankfurt 2001)
- Hoffmann, Daniel*: Die Wiederkunft des Heiligen. Literatur und Religion zwischen den Weltkriegen (Paderborn u.a. 1998)
- ders.* (Hrsg.): „Im neuen Einband Gott gereicht“. Liturgische Poesie in der deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts (Berlin 2002), zit. als 2002a
- ders.* (Hrsg.): Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts (Paderborn u.a. 2002), zit. als 2002b
- Hofmann, Peter*: Goethes Theologie (Paderborn u.a. 2001)
- Hohoff, Curt*: Was ist das Christliche in der christlichen Literatur?, in: *Karl Forster* (Hrsg.): Was ist das Christliche in der christlichen Literatur? Heft 12 der Katholischen Akademie in Bayern (München 1960), S. 75-109
- ders.*: Was ist christliche Literatur? (Freiburg/Basel/Wien 1966)
- ders.*: Veritas Christiana. Aufsätze zur Literatur (Köln 1994)

- Holzner, Johann/Udo Zeilinger* (Hrsg.): Die Bibel im Verständnis der Gegenwartsliteratur (St. Pölten/Wien 1988)
- ders./Erika Schuster* (Hrsg.): Moderne Literatur - Herausforderung für Theologie und Kirche (Innsbruck/Wien 1992)
- Homo viator. Modernes christliches Theater, 2 Bde. (Köln 1962/63)
- Homo viator. Moderne christliche Erzählungen, 2 Bde. hrsg. von *Günter Rüber* (Köln 1964/1966)
- Horkel, Wilhelm*: Der christliche Roman heute (München 1960)
- Hubbert, Joachim*: Metaphysische Sehnsucht, Gottverlassenheit und Freiheit des Absurden. Untersuchungen zum Werk von Franz Kafka (Bochum 1995)
- Hübner, Hans*: Goethes Faust und das Neue Testament (Göttingen 2003)
- ders.*: Der freche und der fromme Poet. Heinrich Heine und sein Glaube (Neukirchen-Vluyn 2005)
- Huizing, Klaas*: Ästhetische Theologie, Bd. I: Der erlebte Mensch. Eine literarische Anthropologie (Stuttgart 2000)
- ders.*: Bd. II: Der inszenierte Mensch. Eine Medien-Anthropologie (Stuttgart 2002)
- ders.*: Bd. III: Der dramatisierte Mensch. Eine Theater-Anthropologie. Ein Theaterstück (Stuttgart 2004)
- Hurth, Elisabeth*: Von der Evangelienparaphrase zum historischen Jesusroman. Untersuchungen zum Problem der Literarisierung des Leben-Jesu-Stoffes (Frankfurt 1993), zit. als 1993a
- dies.*: Der literarische Jesus. Studien zum Jesusroman (Hildesheim/Zürich/New York 1993) zit. als 1993b
- dies.*: Mann Gottes. Das Priesterbild in Literatur und Medien (Mainz 2003)
- Hurtz, Klaus* (Hrsg.): Verdichteter Glaube. Prominente interpretieren Gedichte (Regensburg 1993)
- Hussong, Martin*: Theoretisches Defizit - problematische Praxis. Kritische Bemerkungen zur Literatur über Dichtung im Religionsunterricht, in: Der Evangelische Erzieher 27 (1975), S. 358-369
- Ihlenfeld, Kurt*: Poeten und Propheten. Erlebnisse eines Lesers (Witten/Berlin 1951)
- Imbach, Josef* (Hrsg.): Dio nella Letteratura Contemporanea (Rom 1975)
- ders.*: Franziskusbilder in der deutschsprachigen Literatur seit 1950, in: Miscellanea Francescana 82 (1982), S. 631-660
- ders.* (Hrsg.): Gesù nella Letteratura Contemporanea (Rom 1983)
- ders.*: „Judas hat tausend Gesichter“. Zum Judasbild in der Gegenwartsliteratur, in: *Harald Wagner* (Hrsg.): Judas Iskariot. Menschliches oder heilsgeschichtliches Drama? (Frankfurt 1985), S. 91-142
- ders.*: Nachdenken über Schuld. Texte von zeitgenössischen Schriftstellern (Zürich 1989)
- ders.*: Sehnsucht nach dem verlorenen Gott (Graz/Wien/Köln 1992)
- Imhof, Heinrich*: Rilkes „Gott“. R. M. Rilkes Gottesbild als Spiegelung des Unbewussten (Heidelberg 1983)
- Jablkowska, Joanna* (Hrsg.): Apokalyptische Visionen in der deutschen Literatur (Lodz 1996)
- Jacobi, Reinhold* (Hrsg.): Kinderbuch und Religion (Regensburg 1979)
- Jael Lehmann, Annette*: Im Zeichen der Shoah. Aspekte der Dichtungs- und Sprachkrise bei Rose Ausländer und Nelly Sachs (Tübingen 1999)
- Jäger, Christoph*: Humanisierung des Mythos - Vergegenwärtigung der Tradition. Theologisch-hermeneutische Aspekte in den Josephsromanen von Thomas Mann (Stuttgart 1992)

- Jansen, Hans Helmut* (Hrsg.): Der Tod in Dichtung, Philosophie und Kunst (Darmstadt 1989)
- Jasper, David*: The Study of Literature and Religion. An Introduction (Minneapolis 1989)
- Jeffrey, David Lyle* (Hrsg.): A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature (Grand Rapids/Michigan 1992)
- Jens, Walter* (Hrsg.): Assoziationen. Gedanken zu biblischen Texten, 8 Bde. (Stuttgart 1978-1983)
- ders.*: Kanzel und Katheder. Reden (München 1984)
- ders./Hans Küng*: Dichtung und Religion. Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka (München 1985)
- dies.*: Anwälte der Humanität. Thomas Mann, Herrmann Hesse, Heinrich Böll (München 1989)
- dies./Karl-Josef Kuschel* (Hrsg.): Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs (München 1986)
- Joist, Alexander*: Auf der Suche nach dem Sinn des Todes. Todesdeutungen in der Lyrik unserer Zeit (Mainz 2004)
- Joß, Erich und Inge* (Hrsg.): Der Tod ist in der Welt. Gedichte zu Sterben und Tod (Würzburg 1993)
- Jürgenbehring, Heinrich*: Liebe, Religion und Institution. Ethische und religiöse Themen bei Heinrich Böll (Mainz 1994)
- Kaechler, Uwe*: Die Jesusgestalt in der Erzählprosa des deutschen Naturalismus. Mit einem bibliographischen Anhang: Primärtexte, zeitgenössische Rezensionen, Sekundärbibliographie (Frankfurt 1993)
- Kahn, Ludwig W.*: Literatur und Glaubenskrise (Stuttgart 1964)
- Kaiser, Gerhard R.* (Hrsg.): Poesie der Apokalypse (Würzburg 1991)
- ders.*: Christus im Spiegel der Dichtung. Exemplarische Interpretationen vom Barock bis zur Gegenwart (Freiburg/Basel/Wien 1997)
- Kammermeier, Willibald*: Entäußerung und Herrlichkeit. Von der Wirklichkeit christlicher Dichtung (Abensberg 1993)
- Kampmann, Theoderich*: Das verhüllte Dreigestirn. Werner Bergengruen, Gertrud von le Fort, Reinhold Schneider (Paderborn 1973)
- Kann, Irene*: Schuld und Zeit. Literarische Handlung in theologischer Sicht. Thomas Mann - Robert Musil - Peter Handke (Paderborn 1992)
- Kapp, Volker/Helmuth Kiesel/Klaus Lubbers* (Hrsg.): Theodramatik und Theatralität. Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar (Berlin 2000)
- Kasack, Wolfgang*: Christus in der russischen Literatur. Ein Gang durch ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des 20. Jahrhunderts (Stuttgart 2000)
- Kellogg, Gene*: The Vital Tradition. The Catholic Novel in a Period of Convergence (Chicago 1970)
- Kersten, Paul*: Die Metaphorik in der Lyrik von Nelly Sachs. Mit einer Wort-Konkordanz und einer Nelly-Sachs-Bibliographie (Hamburg 1970)
- Kiefer, Reinhard*: Text ohne Wörter. Die negative Theologie im lyrischen Werk Ernst Meisters (Aachen 1992)
- ders.*: Gottesurteil. Paul Wühr und die Theologie (Aachen 2003)
- Kienecker, Friedrich*: Der Mensch in der modernen Lyrik. Eine Handreichung zur Interpretation (Essen 1970)
- ders.*: Der Mensch in der modernen Prosa. Eine Handreichung zur Interpretation (Essen 1971)
- ders.*: Der Mensch im modernen Drama. Eine Handreichung zur Interpretation (Essen 1973)

- ders.*: Es sind noch Lieder zu singen... Beispiele moderner christlicher Lyrik (Essen 1978)
- ders.*: Dialog vor offenem Horizont. Beiträge zum Gespräch zwischen Religion und Literatur (Paderborn 1991)
- Kierkegaard, Sören*: Entweder - Oder. Teil I und II, hrsg. von *Hermann Diem/Walter Rest* <sup>1</sup>1843 (München 2003)
- ders.*: Die Tagebücher. Zweiter Band 1849-1855, hrsg. von *Theodor Haecker* (Innsbruck 1923)
- Kilcher, Andreas B.* (Hrsg.): Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart (Stuttgart/Weimar 2000)
- Kinder- und Jugendliteratur, Themenheft 1: Religionsunterricht an höheren Schulen 46 (2003), S. 1-35
- Kinkel, Tanja*: Naemi, Ester, Raquel und Ja'ala. Väter, Töchter, Machtmenschen und Judentum bei Lion Feuchtwanger (Bonn 1998)
- Klaghofer, Wolfgang*: Mensch und Gott im Schatten. Franz Kafka und Franz Werfel - Konturen des Exodus (Frankfurt u.a. 2000)
- Klaghofer-Treitler, Wolfgang*: Die Fragen der Toten. Elias Canetti - Jean Amery - Elie Wiesel (Mainz 2004)
- Klee, Ernst*: Wege und Holzwege. Evangelische Dichtung des Zwanzigsten Jahrhunderts (Bremen 1969)
- Klein, Johannes*: Kampf um Gott in der deutschen Dichtung (Witten/Berlin 1974)
- Kleinert, Michael*: Es wächst viel Brot in der Winternacht. Theologische Grundlinien im Werk von Ida Friederike Görres (Würzburg 2002)
- Klingmann, Ulrich*: Religion und Religiosität in der Lyrik von Nelly Sachs (Frankfurt/Bern 1980)
- Knauer, Bettina* (Hrsg.): Das Buch und die Bücher. Beiträge zum Verhältnis von Bibel, Religion und Literatur (Würzburg 1997)
- Koelle, Lydia*: Paul Celans pneumatisches Judentum. Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Shoah (Mainz 1997)
- Koepcke, Cordula*: Jochen Klepper. Schriftsteller unter dem Kreuz (Hamburg 1983)
- dies.*: Reinhold Schneider. Eine Biographie (Würzburg 1993)
- Koopmann, Helmut/Winfried Woessler* (Hrsg.): Literatur und Religion (Freiburg/Basel/Wien 1984)
- Kopperschmidt, Josef*: Gott ist tot. Versuch über die literarische Umsetzung dieses Satzes, in: *ders.* (Hrsg.): Der fragliche Gott (Düsseldorf 1973), S. 67-108
- Krämer, Heinz Michael*: Eine Sprache des Leidens. Zur Lyrik von Paul Celan (München/Mainz 1979)
- Kranz, Gisbert*: Christliche Literatur der Neuzeit (Aschaffenburg 1959)
- ders.*: Christliche Literatur der Gegenwart (Aschaffenburg 1961)
- ders.*: Europas christliche Literatur 1500-1960 (Aschaffenburg 1961)
- ders.* (Hrsg.): Heiligenlob moderner Dichter. Eine Anthologie (Regensburg 1975), zit. als 1975a
- ders.*: Christliche Dichtung heute (Paderborn 1975), zit. als 1975b
- ders.*: Gertrud von le Fort. Leben und Werk in Daten, Bildern und Zeugnissen <sup>1</sup>1976 (Frankfurt/Leipzig <sup>3</sup>1995)
- ders.*: Lexikon der christlichen Weltliteratur (Freiburg 1978)
- ders.*: Christliche Literatur als Provokation. Zu neueren Arbeiten der Literaturtheologie, in: Stimmen der Zeit 200 (1982), S. 274-284
- ders.*: Was ist christliche Dichtung? Thesen, Fakten, Daten (München 1987)
- ders.*: Begegnungen mit Dichtern (Wuppertal/Zürich 1990)

- ders.*: Kafkas Lachen und andere Schriften zur Literatur: 1950-1990 (Köln/Wien 1991)
- Kranz-Löber, Ruth*: „In der Tiefe des Hohlwegs“. Die Shoah in der Lyrik von Nelly Sachs (Würzburg 2001)
- Krellmann, Hanspeter* (Hrsg.): Babel ist überall. Lesebuch (München 1989)
- Krems, Gerhard* (Hrsg.): Kinder- und Jugendbücher in der religiösen Erziehung (Paderborn u.a. 1981)
- Krenzki, Thomas*: Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama (Mainz 1995)
- Krieg, Matthias/Gabrielle Zangger-Derron* (Hrsg.): Judas. Ein literarisch-theologisches Lesebuch (Zürich 1996)
- Krötke, Heike* (Hrsg.): „Ein Wort - ein Glanz, ein Flug, ein Feuer...“. Theologen interpretieren Gedichte (Stuttgart 1998)
- Krzywon, Ernst J.*: Moderne Literatur und Theologie. Zwischen Identität, Diastase und Konfrontation, in: Stimmen der Zeit 191 (1973), S. 563-567, zit. als 1973a
- ders.*: Was konstituiert christliche Literatur?, in: Stimmen der Zeit 191 (1973), S. 672-680, zit. als 1973b
- ders.*: Theologie als literarische Realisation, in: Stimmen der Zeit 192 (1974), S. 60-63, zit. als 1974a
- ders.*: Literaturwissenschaft und Theologie. Elemente einer hypothetischen Literaturtheologie, in: Stimmen der Zeit 192 (1974), S. 108-114, zit. als 1974b
- ders.*: Literaturwissenschaft und Theologie. Über literaturtheologische Kompetenz, in: Stimmen der Zeit 193 (1975), S. 199-204
- ders.*: Möglichkeiten einer Literaturtheologie, in: Evangelischer Erzieher 28 (1976), S. 18-26
- Kucharz, Thomas*: Theologen und ihre Dichter. Literatur, Kultur und Kunst bei Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich (Mainz 1995)
- Kunert, Günter* (Hrsg.): Dichter predigen. Reden aus der Wirklichkeit (Stuttgart 1989)
- Kunisch, Hermann*: Romano Guardini als Interpret, in: Romano Guardini. Seine Interpretation von Dichtung. Referate der Werkwoche auf Burg Rothenfels 1.-6. Oktober 1976, Rothenfelder Schriften, S. 5-18
- Kuric, Johanna*: Was ist das Andere auf das ihr Steine werft? Das Denken der Alterität in der Lyrik von Nelly Sachs (St. Ottilien 1999)
- Kurz, Paul Konrad*: Über moderne Literatur. Standorte und Deutungen, 7 Bde. (Frankfurt 1967 - 1980)
- ders.*: Die Neuentdeckung des Poetischen. Zwischen Entfremdung und Utopie (Frankfurt 1975)
- ders.* (Hrsg.): Psalmen vom Expressionismus bis zur Gegenwart (Freiburg/Basel/Wien 1978)
- ders.* (Hrsg.): Heller kann kein Himmel sein. Ausgewählte Gedichte aus dem Wettbewerb für christliche Literatur - Lyrik 1983 (Graz/Wien/Köln 1983)
- ders.* (Hrsg.): Wem gehört die Erde? Neue religiöse Gedichte (Mainz 1984)
- ders.*: Zwischen Widerstand und Wohlstand. Zur Literatur der frühen 80er Jahre (Frankfurt 1986)
- ders.*: Apokalyptische Zeit. Zur Literatur der mittleren 80er Jahre (Frankfurt 1987)
- ders.*: Komm ins Offene. Essays zur zeitgenössischen Literatur (Frankfurt 1993)
- ders.* (Hrsg.): Höre Gott! Psalmen des Jahrhunderts (Zürich/Düsseldorf 1997)
- ders.*: Gott in der modernen Literatur <sup>1</sup>1996 (Münster <sup>2</sup>2003)
- ders.*: Unsere Rede von Gott. Sprache und Religion (Münster 2004)
- Kuschel, Karl-Josef*: Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur <sup>1</sup>1978 (München/Zürich 1987)

- ders.*: Stellvertreter Christi? Der Papst in der zeitgenössischen Literatur (Zürich/Köln/Gütersloh 1980)
- ders.*: Christliche Literatur - geschrieben von Nichtchristen? In: Stimmen der Zeit 200 (1982), S. 739-752
- ders.*: Theologie und Literatur: Wo stehen wir heute? Versuch einer exemplarischen Literaturübersicht, in: Themen der Praktischen Theologie - Theologia Practica 18 (1983), S. 110-119, zit. als 1983a
- ders.* (Hrsg.): Der andere Jesus. Ein Lesebuch moderner literarischer Texte <sup>1</sup>1983 (München/Zürich 1987), zit. als 1983b
- ders.*: Maria in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts, in: *Wolfgang Beinert/Heinrich Petri* (Hrsg.): Handbuch der Marienkunde (Regensburg 1984), S. 664-718
- ders.*: Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. 12 Schriftsteller über Religion und Literatur (München/Zürich 1985), zit. als 1985a
- ders.*: Gottesbilder - Menschenbilder. Blicke durch die Literatur unserer Zeit (Zürich/Köln 1985), zit. als 1985b
- ders.* (Hrsg.): Wie im Himmel, so auf Erden. Geschichten von Gott (Gütersloh 1985), zit. als 1985c
- ders.*: Das Verhältnis von Dichtung und Religion in der Literatur unserer Zeit, in: *Wolfgang Böhme* (Hrsg.): Von Dostojewski bis Grass. Schriftsteller vor der Gottesfrage, Herrenalber Texte 71 (Karlsruhe 1986), S. 9-29, zit. als 1986a
- ders.*: Theologie und Literatur heute. Themen und Konsequenzen, in: *ders./Walter Jens/Hans Küng* (Hrsg.): Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs (München 1986), S. 113-128
- ders.*: Und Maria trat aus ihren Bildern. Literarische Texte (Freiburg/Basel/Wien 1990), zit. als 1990a
- ders.*: Wie kann denn ein Mensch schuldig werden? Literarische und systematische Perspektiven von Schuld, zus. mit *Urs Baumann* (München/Zürich 1990), zit. als 1990b
- ders.*: „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...“ Literarisch-theologische Porträts (Mainz 1991)
- ders.*: „Ich glaube nicht, dass ich Atheist bin“. Neue Gespräche über Religion und Literatur (München/Zürich 1992), zit. als 1992a
- ders.*: „Ich schaffe Finsternis und Unheil“. Ist Gott verantwortlich für das Übel?, zus. mit *Walter Gross* (Mainz 1992), zit. als 1992b
- ders.*: Theologen und ihre Dichter. Analysen zur Funktion der Literatur bei Rudolf Bultmann und Hans Urs von Balthasar, in: Theologische Quartalsschrift 172 (1992), S. 98-116, zit. als 1992c
- ders.*: Gegenwart Gottes? Zur Möglichkeit theologischer Ästhetik in Auseinandersetzung mit George Steiner, in: *Walter Lesch* (Hrsg.): Theologie und Ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst (Darmstadt 1994), S. 145-165, zit. als 1994a
- ders.*: Ästhetik ohne Ethik? Analysen zur Gegenwartsliteratur, in: *Werner Wolbert* (Hrsg.): Moral in einer Kultur der Massenmedien (Freiburg/Basel/Wien 1994), S. 51-70, zit. als 1994b
- ders.*: Vor uns die Sintflut? Spuren der Apokalypse in der Gegenwartsliteratur, in: *Hans-Josef Klauck* (Hrsg.): Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament (Freiburg/Basel/Wien 1994), S. 232-260, zit. als 1994c
- ders.*: Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts (Düsseldorf 1997)
- ders.*: Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam (Düsseldorf 1998)

- ders.*: Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen (Düsseldorf 1999)
- ders.*: Gottes grausamer Spaß? Heinrich Heines Leben mit der Katastrophe (Düsseldorf 2002)
- ders.*: Walter Jens. Literat und Protestant (Düsseldorf 2003)
- ders.*: „Jud, Christ und Muselmann vereinigt“? Lessings „Nathan der Weise“ (Düsseldorf 2004), zit. als 2004a
- ders.*: Das Weihnachten der Dichter. Große Texte von Thomas Mann bis Reiner Kunze (Düsseldorf 2004), zit. als 2004b
- Kutzleb, Gero* (Hrsg.): Biblische Balladen. Gedichte zu Geschichten aus dem Alten und Neuen Testament (Frankfurt 1985)
- Langenhorst, Annegret*: Zwischen Typos und Ideal - Zur Neuentdeckung von Las Casas in Literatur und Theologie der Gegenwart, in: *Mariano Delgado* (Hrsg.): Bartolomé de Las Casas. Werkauswahl, Bd. 3/2: Sozialethische und staatsrechtliche Schriften (Paderborn u.a. 1997), S. 13-28
- dies.*: Der Gott der Europäer und die Geschichte(n) der Anderen. Die Christianisierung Amerikas in der hispanoamerikanischen Literatur der Gegenwart (Mainz 1998), zit. als 1998a
- dies.*: Santiago, Heiliger zweier Welten. Eine literarische Spurensuche in Europa und Hispanoamerika, in: *Klaus Herbers/Robert Plötz* (Hrsg.): Der Jakobuskult in „Kunst“ und „Literatur“. Zeugnisse in Bild, Monument, Schrift und Ton (Tübingen 1998), S. 225-238, zit. als 1998b
- dies.*: Die Päpstin Johanna beim Friseur, in: *KatBl* 128 (2003), S. 413-418
- Langenhorst, Annegret* und *Georg*: Die Jesuitenmission im Spiegel zeitgenössischer Literatur, in: *StdZ* 212 (1994), S. 750-762
- Langenhorst, Georg*: Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung (Mainz 1994)
- ders.* (Hrsg.): Hiobs Schrei in die Gegenwart. Ein literarisches Lesebuch zur Frage nach Gott im Leid (Mainz 1995)
- ders.*: Wie von Gott reden? Schriftsteller als Sprachlehrer für Theologen und Religionspädagogen, in: *Religionsunterricht an Höheren Schulen* 40 (1997), S. 394-403
- ders.*: Jesus ging nach Hollywood. Zur Wiederentdeckung Jesu in Literatur und Film der Gegenwart (Düsseldorf 1998), zit. als 1998a
- ders.* (Hrsg.): Auf dem Weg zu einer theologischen Ästhetik. Eine Freundesgabe für Karl-Josef Kuschel zum 50. Geburtstag (Münster 1998), zit. als 1998b
- ders.*: Zeitgenössische Erben des Katholischen Romans: Brian Moore und David Lodge, in: *Carsten Peter Thiedel/Karl-Josef Kuschel/Wolfgang Frühwald* (Hrsg.): Wesen und Widerstand. Forum zur christlichen Literatur im 20. Jahrhundert, Bd. 2 (Paderborn u.a. 1998), S. 129-150, zit. als 1998c
- ders.*: Bleibende Schatten. Weltuntergangsvisionen in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts, in: *Michael N. Ebertz/Reinhold Zwick* (Hrsg.): Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalypse (Freiburg/Basel/Wien 1999), S. 161-183
- ders.*: Gedichte zur Bibel. Texte - Interpretationen - Methoden. Ein Werkbuch für Schule und Gemeinde (München 2001), zit. als 2001a
- ders.*: Theologie und Literatur 2001 - eine Standortbestimmung, in: *Stimmen der Zeit* 219 (2001), S. 121-132, zit. als 2001b
- ders.* (Hrsg.): 30 Jahre Nobelpreis Heinrich Böll. Zur literarisch-theologischen Wirkkraft Heinrich Bölls (Münster 2002), zit. als 2002a
- ders.*: Neue Unbefangenheit. Religion und die Gottesfrage bei SchriftstellerInnen der Gegenwart, in: *Herder Korrespondenz* 56 (2002), S. 227-232, zit. als 2002b

- ders.*: Gedichte zur Gottesfrage. Texte - Interpretationen - Methoden. Ein Werkbuch für Schule und Gemeinde (München 2003)
- ders.* (Hrsg.): Patrick Roth. Erzähler zwischen Bibel und Hollywood (Münster 2005)
- Langgässer, Elisabeth*: Das Christliche in der christlichen Dichtung. Vorträge und Briefe (Olten/Freiburg 1961)
- Laufhütte, Hartmut*: Martin Luther in der deutschen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts. Passauer Universitätsreden 6 (Passau 1984)
- Lehmann, Karl/ Hans Maier* (Hrsg.): Autonomie und Verantwortung. Religion und Künste am Ende des 20. Jahrhunderts (Regensburg 1995)
- Lehnardt, Eberhard*: Urchristentum und Wohlstandsgesellschaft. Das Romanwerk Heinrich Bölls von ‚Haus ohne Hüter‘ bis ‚Gruppenbild mit Dame‘ (Frankfurt u.a. 1984)
- Lehr-Rosenberg, Stefanie*: „Ich setzte den Fuß in die Luft, und sie trug“. Umgang mit Fremde und Heimat in Gedichten Hilde Domins (Würzburg 2003)
- Lemhöfer, Lutz/Kurt-Helmuth Eimuth* (Hrsg.): Pfarrer, Rabbis, Detektive... Über Religion im Kriminalroman (Frankfurt 2001)
- Lermen, Birgit/Michael Braun*: Hilde Domin - „Hand in Hand mit der Sprache“ (Bonn 1997)
- dies.*: Nelly Sachs - „an letzter Atemspitze des Lebens“ (Bonn 1998)
- Lesch, Walter*: Imagination und Moral. Interferenzen von Ästhetik, Ethik und Religionskritik in Sartres Literaturverständnis (Würzburg 1989)
- ders.* (Hrsg.): Theologie und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst (Darmstadt 1994)
- Linde, Gisela*: Das Problem der Gottesvorstellungen im Werk von Albert Camus (Münster 1975)
- Linder, Luz-Maria*: Goethes Bibelrezeption. Hermeneutische Reflexion, fiktionale Darstellung, historisch-kritische Bearbeitung (Frankfurt 1998)
- Link, Franz* (Hrsg.): Paradeigmata. Literarische Typologie des Alten Testaments, 2 Bde. (Berlin 1989)
- Linnerz, Heinz* (Hrsg.): Gibt es heute christliche Dichtung? (Recklinghausen 1960)
- ders.*: Christliche Dichtung? Missverständnisse und Wirklichkeit (Kevelaer 1965)
- Liptzin, Sol*: Biblical Themes in World Literature (Hoboken 1985)
- Literatur und Theologie. Vier Vorträge und eine Laudatio für Friedrich Kienecker. Paderborner Universitätsreden 21, hrsg. von *Eckhardt Meyer-Krentler* (Paderborn 1990)
- Lölkes, Herbert*: Dichter der christlichen Gemeinde. Rudolf Alexander Schröder (Stuttgart 1983)
- Lothar, Thomas*: Die Schuldproblematik in Luise Rinsers literarischem Werk (Frankfurt u. a. 1991)
- Lüdde, Marie-Elisabeth*: Die Rezeption, Interpretation und Transformation biblischer Motive und Mythen in der DDR-Literatur und ihre Bedeutung für die Theologie (Berlin/ New York 1993)
- Lüthi, Kurt*: Die neue Welt der Schriftsteller. Theologische Argumente für die Literatur der Gegenwart (Stuttgart/Berlin 1968)
- ders.*: Theologie als Dialog mit der Welt von heute (Freiburg/Basel/Wien 1971)
- Lützeler, Paul Michael*: Kulturbuch und Glaubenskrise. Brochs *Schlafwandler* und Grünwalds *Isenheimer Altar* (Tübingen/Basel 2001)
- Lukomska-Woroch, Aleksandra*: Christliche deutsche Autoren des 20. Jahrhunderts. Zur Zeitproblematik in ihrem Schaffen (Poznan 1981)
- Lustig, Wolf*: Christliche Symbolik und Christentum im spanischsprachigen Roman des 20. Jahrhunderts (Frankfurt/Berlin/New York 1989)

- Märzhäuser, Herbert:** Die Darstellung von Mönchtum und Klosterleben im deutschen Roman des zwanzigsten Jahrhunderts (Frankfurt u. a. 1977)
- Maisch, Ingrid:** Maria Magdalena. Zwischen Verurteilung und Verehrung. Das Bild einer Frau im Spiegel der Jahrhunderte (Freiburg/Basel/Wien 1996)
- Mann, Otto** (Hrsg.): Christliche Dichter im 20. Jahrhundert. Beiträge zur europäischen Literatur (Bern/München<sup>2</sup> 1968)
- Marti, Kurt:** Christus, die Befreiung der bildenden Künste zur Profanität, in: Evangelische Theologie 18 (1958), S. 371-375
- ders.:** Moderne Literatur in: *ders./Kurt Lüthi/Kurt von Fischer:* Moderne Literatur, Malerei und Musik. Drei Entwürfe zu einer Begegnung zwischen Glaube und Kunst (Zürich/Stuttgart 1963), S. 15-165
- ders.** (Hrsg.): Stimmen vor Tag. Gedichte aus diesem Jahrhundert (München/Hamburg 1965)
- ders.:** Grenzverkehr. Ein Christ im Umgang mit Kultur, Literatur und Kunst (Neukirchen-Vluyn 1976)
- Martin, Gerhard Marcel:** Predigt als „offenes Kunstwerk“? Zum Dialog zwischen Homiletik und Rezeptionsästhetik, in: Evangelische Theologie 44 (1984), S. 46-58
- Marx, Friedhelm:** „Ich aber sage Ihnen...“ Christusfigurationen im Werk Thomas Manns, Thomas-Mann-Studien Bd. 25 (Frankfurt 2002)
- Masser, Karin:** Theodor Haecker. Literatur in theologischer Fragestellung (Frankfurt 1986)
- Mauch, Christoph:** Poesie - Theologie - Politik. Studien zu Kurt Marti (Tübingen 1992)
- Mautner, Josef:** Das zerbrechliche Leben erzählen... Erzählende Literatur und Theologie des Erzählens (Frankfurt u. a. 1994)
- Meidinger-Geise, Inge:** Katholische Dichtung in Deutschland. Dichter und Werke (Köln o. J. - 1958)
- Melchardt, Sylvia:** Theodizee nach Auschwitz? Der literarische Beitrag Elie Wiesels zur Klärung eines philosophischen Problems (Münster 2001)
- Mendl, Hans:** Literatur als Spiegel christlichen Lebens. Religiöse Kinder- und Jugenderzählungen katholischer Autoren von 1750-1850 (St. Ottilien 1995)
- Menendez, Albert J.:** The Catholic Novel. An Annotated Bibliography (New York/London 1988)
- Mennicken, Peter:** Für ein ABC des Menschenbenedmens. Menschenbild und Universalethos bei Thomas Mann (Mainz 2002)
- Mersch, Andreas:** Ästhetik, Ethik und Religion bei Hermann Broch. Mit einer theologisch-ethischen Interpretation seines „Bergromans“ (Frankfurt 1989)
- Mette, Norbert:** „Fremdprophetie“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. von Walter Kasper, Bd. V (Freiburg u. a. <sup>3</sup>1995), S. 127f.
- Michel, Peter:** Mystische und literarische Quellen in der Dichtung von Nelly Sachs (Freiburg 1981)
- Midgley, David R./Hans-Harald Müller/Geoffrey Davis** (Hrsg.): Arnold Zweig: Poetik, Judentum und Politik. Akten des Internationalen Arnold-Zweig-Symposiums aus Anlass des 100. Geburtstags in Cambridge 1987 (Bern u. a. 1989)
- Mieth, Dietmar:** Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg (Mainz 1976), zit. als 1976a
- ders.:** Epik und Ethik. Eine theologisch-ethische Interpretation der Josephsromane Thomas Manns (Tübingen 1976), zit. als 1976b
- ders.:** Narrative Ethik - der Beitrag der Dichtung zur Konstituierung ethischer Modelle, in: *ders.:* Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik <sup>1</sup>1975 (Freiburg/Schweiz 1977), S. 60-90

- ders.*: Friedrich Dürrenmatts „Der Meteor“. Zur ethischen und religiösen Relevanz der literarischen ‚Aussage‘, in: *Jürgen Brummack* u. a. (Hrsg.): *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. FS für Richard Brinkmann (Tübingen 1981), S. 753-771
- ders.*: Braucht die Literatur(wissenschaft) das theologische Gespräch? Thesen zur Relevanz „literaturtheologischer Methoden“, in: *Walter Jens/Hans Küng/Karl-Josef Kuschel* (Hrsg.): *Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs* (München 1986), S. 164-177
- ders.*: Die „Umsetzung“ biblischer Sprache im Werk Ingeborg Bachmanns, in: *Johann Holzner/Udo Zeilinger* (Hrsg.): *Die Bibel im Verständnis der Gegenwartsliteratur* (St. Pölten/Wien 1988), S. 61-69
- ders.*: Literarische Bildungsarbeit als Herausforderung für die Theologie, in: *Johann Holzner/Erika Schuster* (Hrsg.): *Moderne Literatur - Herausforderung für Theologie und Kirche* (Innsbruck/Wien 1992), S. 54-74
- ders.*: (Hrsg.): *Erzählen und Moral. Narrativität im Spannungsfeld von Ethik und Ästhetik* (Tübingen 2000)
- Moeller, Charles*: *Littérature du XXe siècle et christianisme*, 6 Bde. (Paris 1953/1957/1958/1960/1975/1993)
- ders.*: *Literatur des Zwanzigsten Jahrhunderts und Christentum* 2 Bde. (Bonn 1960/1961)
- ders.*: *Der Mensch vor dem Heil. Eine Untersuchung moderner Literatur* 1965 (Salzburg 1967)
- Mosès, Stéphane*: *Spuren der Schrift. Von Goethe bis Celan* (Frankfurt 1987)
- ders./Albrecht Schöne* (Hrsg.): *Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium* (Frankfurt 1986)
- Motté, Magda*: *Religiöse Erfahrung in modernen Gedichten. Texte, Interpretationen, Unterrichts-skizzen* (Freiburg/Basel/Wien 1972)
- dies.*: *Religiöse und christliche Elemente in der neueren Lyrik für Kinder*, in: *Spurensuche. Religion in der Kinder- und Jugendliteratur* (Annweiler 1989), S. 9-52
- dies.*: *Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart* (Mainz 1996)
- dies.*: *Religion und Gott in der Kinder- und Jugendliteratur*, in: *Stimmen der Zeit* 216 (1998), S. 853-857
- dies.*: *Die Rede von Gott in der modernen Literatur*, in: *Thomas Schreijäck* (Hrsg.): *Spuren zum Geheimnis. Theologie und moderne Literatur im Gespräch* (Ostfildern 2000), S. 13-52; leicht überarbeitet in: *Konrad Hilpert* (Hrsg.): „Das offene Ende, durch das wir atmen können...“. *Theologie und Literatur im wechselseitigen Fragehorizont* (Münster 2001), S. 59-88
- dies.*: „Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit“. *Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts* (Darmstadt 2003)
- dies.*: *Alles ist Gleichnis. Arbeit mit moderner Literatur für Kinder- und Jugendliche im Religionsunterricht*, in: *Religionsunterricht an Höheren Schulen* 46 (2003), S. 1-19, zit. als 2003b
- dies.*: *Verborgene Religiosität. Ist die gegenwärtige Literatur für Glaubensfragen (noch) sensibel?*, in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 152 (2004), S. 3-15
- Mühlberger, Sigrid/Margarete Schmid* (Hrsg.): *Verdichtetes Wort. Biblische Themen in moderner Literatur* 1986 (Innsbruck/Wien 1994)
- Müller, Klaus*: *Homilie und Poesie. Über ein enges, aber nicht immer einfaches Verwandtschaftsverhältnis*, in: *Theologie und Glaube* 85 (1995), S. 64-79
- Müller-Fieberg, Rita*: *Das „neue Jerusalem“ - Vision für alle Herzen und alle Zeiten? Eine Auslegung von Offb 21,1-22,5 im Kontext von alttestamentlich-frühjüdischer Tradition und literarischer Rezeption* (Berlin/Wien 2003)

- Muth, Karl:** Steht die Katholische Belletristik auf der Höhe der Zeit? Eine litterarische Gewissenfrage von Veremundus (Mainz 1898)
- Nebel, Inger:** Saul und David. In deutschsprachigen Dramen 1880 - 1920 (Göteborg 2001)
- Neuhaus, Gerd:** Theodizee - Abbruch oder Anstoß des Glaubens (Freiburg/Basel/Wien 1993)
- ders.:** Frömmigkeit der Theologie. Zur Logik der offenen Theodizeefrage (Freiburg/Basel/Wien 2003)
- Neuhaus, Volker:** Das christliche Erbe bei Günter Grass, in: *Heinz Ludwig Arnold* (Hrsg.): Günter Grass. Text + Kritik, Heft 1 (München <sup>6</sup>1988), S. 108-119
- Niehl, Franz W.** (Hrsg.): Moderne Literatur und Texte der Bibel (Göttingen/Trier 1974)
- ders.** (Hrsg.): Gottes Ohnmacht. Texte aus der deutschsprachigen Literatur (Mainz 1988)
- ders.** (Hrsg.): Der Fremde aus Nazareth. Ein Lesebuch (München 1993)
- Nielsen, Manfred:** Frömmigkeit bei Heinrich Böll (Annweiler 1987)
- Nigg, Walter:** Wallfahrt zur Dichtung (Zürich/Stuttgart 1966)
- ders.:** Heilige und Dichter (Olten/Freiburg 1982)
- Noble, C. A. M.:** Dichter und Religion. Thomas Mann - Kafka - T. S. Eliot (Bern u.a. 1987)
- Oberhänsli-Widmer, Gabrielle:** Hiob in der jüdischen Antike und Moderne. Die Wirkungsgeschichte Hiobs in der jüdischen Literatur (Neukirchen-Vluyn 2003)
- Osinski, Jutta:** Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert (Paderborn u.a. 1993)
- Osterkamp, Ernst:** Lucifer. Stationen eines Motivs (Berlin/New York 1979)
- Otto, Gert:** „Literatur in der Predigt“, in: Themen der Praktischen Theologie - Theologia Practica 18 (1983), Heft 3/4, S. 40-48
- Pabst, Hans:** Brecht und die Religion (Graz/Wien/Köln 1977)
- Peter-Perret, Sybille:** Biblische Geschichten für die Jugend erzählt. Eine Studie zur religiösen Kinder- und Jugendliteratur des 18. Jahrhunderts (Essen 1991)
- Picard, Hans Rudolf:** Dichtung und Religion. Die Kunst der Poesie im Dienst der religiösen Rede (Konstanz 1984)
- Pöhlmann, Horst G.:** Der leere Richterstuhl. Anmerkungen eines Theologen zur modernen Dichtung (München 1970)
- Polat, Selma:** Luise Rinsers Weg zur mystischen Religiosität. Glaube erwachsen aus Erfahrung (Münster 2001)
- Püschel, Brita:** Thomas à Beckett in der Literatur (Bochum-Langendreer 1963)
- Raberger, Walter:** Die Differenz von Literatur und Theologie, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 152 (2004), S. 39-48
- Rabl, Josef** (Hrsg.): Religiöse Kinderliteratur. Religionspädagogische Beiträge 1967-1980 (Mainz/München 1981)
- ders.:** Religion im Kinderbuch. Analyse zeitgenössischer Kinderliteratur unter religionspädagogischem Aspekt (Hardebek 1982)
- Raffel, Eva:** Vertraute Fremde. Das östliche Judentum im Werk von Joseph Roth und Arnold Zweig (Tübingen 2002)
- Rahner, Karl:** Das Wort der Dichtung und der Christ, in: Schriften zur Theologie, Bd. IV (Einsiedeln 1960), S. 441-454
- ders.:** Der Auftrag des Schriftstellers und das christliche Dasein, <sup>1</sup>1960 in: Schriften zur Theologie, Bd. VII (Einsiedeln 1966), S. 386-400
- Rauscher, Gerald:** Rolf Hochhuth über Schöpfer, Schöpfung und Geschöpf (Frankfurt u.a. 2000)
- Reddemann, Karl-Wilhelm:** Der Christ vor einer zertrümmerten Welt. Reinhold Schneider - ein Dichter antwortet der Zeit (Freiburg/Basel/Wien 1978)

- Reuter, Anja*: Die Frömmigkeit des Zweifels. Biblisch-messianische Motive und deren sozialkritische Funktion im Roman Ahasver von Stefan Heym (Frankfurt 2001)
- Rex, Isolda*: Johannes der Täufer in der neueren deutschen Literatur (Diss. Wien 1952)
- Ries, Wiesbrecht*: Transzendenz als Terror. Eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka (Heidelberg 1977)
- Rinke, Ernst Rudolf*: Der Weg kommt, indem wir gehen. Theologie und Poesie der Zärtlichkeit bei Kurt Marti (Stuttgart 1990)
- Rohde, Bertram*: „und blätterte ein wenig in der Bibel“. Studien zu Franz Kafkas Bibellektüre und ihre Auswirkungen auf sein Werk (Würzburg 2002)
- Rohde, Thomas* (Hrsg.): Mythos Salome. Vom Markusevangelium bis Djuna Barnes (Leipzig 2000)
- Rohls, Jan/Gunther Wenz* (Hrsg.): Protestantismus und deutsche Literatur (Göttingen 2004)
- Rohse, Eberhard*: Der frühe Brecht und die Bibel. Studien zum Augsburger Religionsunterricht und zu den literarischen Versuchen des Gymnasiasten (Göttingen 1983)
- Rose, Margaret Anne*: Die Parodie: Eine Funktion der biblischen Sprache in Heines Lyrik <sup>1</sup>1973 (Meisenheim/Glan 1976)
- Ross, Werner*: Das Unbehagen in der christlichen Literatur <sup>1</sup>1963, in: *ders.*: Die Feder führend. Schriften aus fünf Jahrzehnten, hrsg. von *Christoph Burgauner* (München 1987), S. 520-531
- ders.*: Ist die christliche Literatur zu Ende?, in: *Franz Henrich* (Hrsg.): Moderne Literatur und christlicher Glaube. Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, Heft 41 (Würzburg 1968), S. 127-146
- Rucker, Eugen* (Hrsg.): Moderne Literatur. Ein Text- und Arbeitsbuch für den Deutsch- und Religionsunterricht (München/Wuppertal 1971)
- Rudnik, Ursula*: Post-Shoah-Religious Metaphor. The Image of God in the Poetry of Nelly Sachs (Frankfurt u. a. 1995)
- Ruppert, Godehard*: Kirchengeschichtliche Inhalte in literarischen Werken, in: *Katechetische Blätter* 115 (1990), S. 293-297
- Sänger, Peter*: Spiegelbild. Interpretationsversuche, Stellungnahmen, Thesen zum Thema ‚Kirche und Literatur‘ (Berlin 1983)
- Sajak, Clauß Peter*: Exil als Krisis. Selbstkundgabe, Erinnerung und Realisation als Beitrag deutschsprachiger Exilliteratur zu einer narrativen Religionsdidaktik (Ostfildern 1998)
- Salzmann, Bertram*: Schreiben angesichts des Schreckens. Globale Verantwortung als Thema und Herausforderung deutschsprachiger Literatur nach 1945 (München 2002)
- Schädlich, Hans-Joachim* (Hrsg.): Dichter predigen in Schleswig-Holstein (Stuttgart 1991)
- Schäfer, Jörg*: Grenzgänger. ‚Haben als hätten wir nicht‘ in Literatur und Religion (Frankfurt u. a. 1996)
- Schaffner, Roland*: Die Salome-Dichtungen von Flaubert, Laforgue, Wilde und Mallarmé. Vergleichende Gestalt- und Stilanalyse (Diss: Würzburg 1965)
- Schenk, Christian*: Muss Literatur moralisch sein? Friedrich Schiller und der Streit um Ethik und Ästhetik heute (Mainz 2000)
- Schimansky, Gerd*: Die Last und Lust, ein Christ zu sein. Evangelische Pfarrergestalten in der Literatur (Hannover 1995)
- Schlör, Veronika*: Hermeneutik der Mimesis. Phänomene - Begriffliche Entwicklungen - Schöpferische Verdichtung in der Lyrik Christine Lavants (Düsseldorf u.a. 1998)
- Schlüter, Dietrich*: ‚Christliche Literatur‘ und ihre Kanonisierung seit 1945 (Diss. Dortmund 2001)
- Schmidinger, Heinrich* (Hrsg.): Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts, 2 Bde. (Mainz 1999)

- Schmidt, Susanna*: „Handlanger der Vergänglichkeit“. Zur Literatur des katholischen Milieus 1800-1950 (Paderborn u. a. 1994)
- Schmidhüs, Karlheinz* (Hrsg.): Lob der Schöpfung und Ärgernis der Zeit. Moderne christliche Dichtung in Kritik und Deutung (Freiburg 1959)
- Schnedl-Bubenicek, Hanna*: Relationen. Zur Verfremdung des Christlichen in literarischen Texten von Heinrich Böll, Barbara Frischmuth, Günter Herburger, Jutta Schutting u.a. (Stuttgart 1984)
- Schneider, Manfred*: ...aber ist das eine Antwort? Heinrich Heine und die Religion (Münster 2004)
- Schöne, Albrecht*: Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne <sup>1</sup>1958 (Göttingen <sup>2</sup>1968)
- ders.*: Dichtung als verborgene Theologie. Versuch einer Exegese von Paul Celans „Einem, der vor der Tür stand“ (Göttingen 2000)
- Schoeps, Julius H.* (Hrsg.): Im Streit um Kafka und das Judentum. Max Brod/Hans-Joachim Schoeps - Briefwechsel (Königstein 1985)
- Scholz, Stefan*: Von der humanisierenden Kraft des Scheiterns. George Tabori - Ein Fremdprophet in postmoderner Zeit (Stuttgart/Berlin/Köln 2002)
- Schomerus-Wagner, Johanna*: Deutsche katholische Dichter der Gegenwart (Nürnberg 1950)
- Schrader, Ulrike*: Die Gestalt Hiobs in der deutschen Literatur seit der frühen Aufklärung (Frankfurt 1992)
- Schreijäck, Thomas* (Hrsg.): Spuren zum Geheimnis. Theologie und moderne Literatur im Gespräch (Ostfildern 2000)
- Schröer, Henning*: Theologische Momente moderner deutscher Literatur. Ein Beitrag zur Hermeneutik applikativer Theologie, in: Kerygma und Dogma 12 (1966), S. 83-106
- ders.*: Moderne deutsche Literatur in Predigt und Religionsunterricht. Überlegungen zur Wahrnehmung heilsamer Provokationen (Heidelberg 1972)
- ders.*: Apokalyptische Motive in zeitgenössischer deutscher Literatur, in: Evangelischer Erzieher 36 (1984), S. 435-452
- ders.*: Die religiöse Frage in der zeitgenössischen Literatur, in: Evangelischer Erzieher 40 (1988), S. 414-432
- ders.*: Literatur und Religion VI: Praktisch-Theologisch, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XXI (Berlin 1991), S. 294-306
- ders./Gotthard Fermor/Harald Schroeter* (Hrsg.): Theopoesie. Theologie und Poesie in hermeneutischer Sicht (Rheinbach 1998)
- Schröer, Siegfried*: Jugendliteratur und christliche Erlösungshoffnung. Vom Widerstand junger Menschen gegen die Mächte des Bösen (Essen 2001)
- Schröter, Klaus*: Alfred Döblin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Reinbek 1978)
- Schütz, Hans*: Juden in der deutschen Literatur. Eine deutsch-jüdische Literaturgeschichte im Überblick (München/Zürich 1992)
- Schultz, Hans Jürgen* (Hrsg.): „Sie werden lachen - die Bibel“. Erfahrungen mit dem Buch der Bücher (Stuttgart 1975)
- Schupp, Katja*: Zwischen Faszination und Abscheu: Das Täuferreich von Münster. Zur Rezeption in Geschichtswissenschaft, Literatur, Publizistik und populärer Darstellung vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Dritten Reich (Münster 2002)
- Schwens-Harrant, Brigitte*: Erlebte Welt - Erschriebene Welten. Theologie im Gespräch mit österreichischer erzählender Literatur der Gegenwart (Innsbruck/Wien 1997)
- Schweizer, Erika*: Geistliche Geschwisterschaft - Nelly Sachs und Simone Weil. Ein theologischer Diskurs (Mainz 2005)
- Schwikart, Georg*: Heinrich Böll - Ein Heiliger gegen den Strich (Würzburg 1996)

- Scott, Nathan A.* (Hrsg.): *The Climate of Faith in Modern Literature* (New York 1964)  
*ders.*: *The Broken Centre. Studies in the Theological Horizon of Modern Literature* (New Haven/London 1966)
- ders.*: *The Poetics of Belief* (Chapel Hill/London 1985)
- Sedmark, Clemens/Peter Tschugnall*: *Sie haben nur ihre Zeichen. Semiotik - Literaturwissenschaft - Theologie* (Anif/Salzburg 1998)
- Seehafer, Klaus* (Hrsg.): *Was hat denn das mit Gott zu tun?* (Stuttgart/Zürich 2001)
- Seiler, Dieter*: *Moderne Lyrik als Ausdruck religiöser Erfahrung* (Göttingen 1964)
- Seip, Jörg*: *Einander die Wahrheit hinüberreichen. Kriteriologische Verhältnisbestimmung von Literatur und Verkündigung* (Würzburg 2002), zit. als 2002a
- ders.*: *Homilie als Literatur? Eine materiale und formale Skizze mit Texten von Günter Grass*, in: *Lebendiges Zeugnis* 57 (2002), S. 257-265, zit. als 2002b
- Sichelschmidt, Gustav*: *Grenzgänger. Moderne Autoren als geistige Führer zu einem lebendigen Christentum* (Regensburg 1976)
- Siegel, Helmut*: *Lernen von den Schriftstellern? Zum Verhältnis von Literatur und Homiletik*, in: *Pastoraltheologie* 71 (1982), S. 459-475
- Sierig, Hartmut*: *Narren und Totentänzer. Eine theologische Interpretation moderner Dramatik* (Hamburg 1968)
- Sievers, Marianne*: *Die biblischen Motive in der Dichtung Rainer Maria Rilkes* (Berlin 1938)
- Sill, Bernhard*: *Projekt Lebensmitte* (Regensburg 1994)
- ders.*: *Was ist und was will narrative Ethik?*, in: *Katholische Bildung* 97 (1996), S. 154-163
- ders.*: *Ethos und Thanatos. Zur Kunst des guten Sterbens bei Matthias Claudius, Leo Nikolajewitsch Tolstoj, Rainer Maria Rilke, Max Frisch und Simone de Beauvoir* (Regensburg 1999)
- Sistemann, Rolf*: *Literatur und Ideologie im Religionsunterricht. Die ideologiekritische Behandlung literarischer Texte* (Zürich/Einsiedeln/Köln 1979)
- Sixel, Judith* (Hrsg.): *Zwischen den Zeilen: Gott. Ausgewählte Gedichte für Gottesdienst und Seelsorge* (Freiburg/Basel/Wien 2003)
- Sölle, Dorothee*: *Zum Dialog zwischen Theologie und Literaturwissenschaft*, in: *Internationale Dialogzeitschrift* 2 (1969), S. 296-318
- dies.*: *Thesen über die Kriterien des theologischen Interesses an Literatur*, in: *Internationale Dialogzeitschrift* 2 (1969), S. 331
- dies.*: *Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung* (Darmstadt/Neuwied 1973)
- dies.*: *„Das Eis der Seele spalten“. Theologie und Literatur auf der Suche nach einer neuen Sprache*, in: *Jahrbuch der Religionspädagogik* 4/1987 (Neukirchen-Vluyn 1988), S. 3-19
- dies./Josef P. Mautner*: *Himmelsleitern. Ein Gespräch über Literatur und Religion* (Salzburg/München 1996), zit. als 1996a
- dies.*: *Das Eis der Seele spalten. Theologie und Literatur in sprachloser Zeit* (Mainz 1996), zit. als 1996b
- Sonderegger-Kummer, Irène*: *Transparenz der Wirklichkeit. Edzard Schaper und die innere Spannung in der christlichen Literatur des 20. Jahrhunderts* (Berlin/New York 1971)
- Sorg, Reto/Bodo Stefan Würffel* (Hrsg.): *Gott und Götze in der Literatur der Moderne* (München 1999)
- Sowa-Bettecken, Beate*: *Sprache der Hinterlassenschaft. Jüdisch-christliche Überlieferung in der Lyrik von Nelly Sachs und Paul Celan* (Frankfurt u.a. 1992)
- Sprache als Problem in Religion, Literatur und Theologie. Eine Umfrage*, in: *Der Evangelische Erzieher* 27 (1975), S. 333-347

- Spurensuche*. Religion in der Kinder- und Jugendliteratur, Forschungsgespräche der Katholischen Akademie „Die Wolfsburg“, 14 Bde. (Annweiler/Essen 1989-2003)
- Stadler, Arnold*: Das Buch der Psalmen und die deutschsprachige Lyrik des 20. Jahrhunderts. Zu den Psalmen im Werk Bertolt Brechts und Paul Celans (Köln/Wien 1989)
- ders.*: Die Menschen lügen. Alle. Und andere Psalmen aus dem Hebräischen übertragen (Frankfurt/Leipzig 1999)
- Steffen, Uwe* (Hrsg.): Jona - Sinnbild gegenwärtiger Existenz. Gedichte und Grafiken des 20. Jahrhunderts (Brekum 1974)
- Steffensky, Fulbert* (Hrsg.): Der Pfarrer und das Pfarrhaus in der Literatur (Stuttgart 2004)
- Steiner, George*: Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? <sup>1</sup>1989 (München/Wien 1990)
- Steinmann, Esther*: Von der Würde des Unscheinbaren. Sinnerfahrung bei Joseph Roth (Tübingen 1984)
- Steinmeier, Anne M.*: Schöpfungsräume. Auf dem Weg einer Praktischen Theologie als Kunst der Hoffnung (Gütersloh 2003)
- Steinwendner, Brita*: Hiobs Klage heute. Die biblische Gestalt in der Literatur des 20. Jahrhunderts (Innsbruck/Wien 1990)
- Stertenbrink, Rudolf* (Hrsg.): In Bildern und Beispielen. Exemplarische Texte zur Besinnung und Verkündigung, 4 Bde. <sup>1</sup>1976-1984 (Freiburg/Basel/Wien 1998)
- Stock, Alex*: Warten, ein wenig. Zu Gedichten und Geschichten von Johannes Bobrowski (Würzburg 1991)
- ders.*: Hierher, Atem. Zur poetischen Theologie von Huub Oosterhuis (Osnabrück 1994)
- ders.*: Poetische Dogmatik. Christologie, 4 Bde. (Paderborn u.a. 1995/1996/1998/2001)
- Strauss, Herbert A./Christhard Hoffmann* (Hrsg.): Juden und Judentum in der Literatur (München 1985)
- Stubbe, Ellen*: Die Wirklichkeit der Engel in Literatur, Kunst und Religion (Münster u.a. 1995)
- Suhr, Ulrike*: Poesie als Sprache des Glaubens. Eine theologische Untersuchung des literarischen Werkes von Marie Luise Kaschnitz (Stuttgart/Berlin/Köln 1992)
- Theobald, Gerd*: Hiobs Botschaft. Die Ablösung der metaphysischen durch die poetische Theozie (Gütersloh 1993)
- „Theologie und Literatur“, Themenheft Concilium 12 (1976), Heft 5, hrsg. von *Jean-Pierre Jossua/Johann Baptist Metz*
- „Theologie - Literatur - Literaturwissenschaft“, Themen der Praktischen Theologie - Theologia Practica 18 (1983), hrsg. von *Gert Otto*
- Thiede, Carsten Peter* (Hrsg.): Über Reinhold Schneider (Frankfurt 1980)
- ders.* (Hrsg.): Christliche Literatur des 20. Jahrhunderts, 2 Bde. (Wuppertal 1985)
- ders.* (Hrsg.): Wie Segel über dem Meer. Christliche Lyrik des 20. Jahrhunderts (Wuppertal 1986)
- ders.* (Hrsg.): Christlicher Glaube und Literatur, 7 Bde. (Wuppertal 1987-1996)
- ders./Karl-Josef Kuschel/Wolfgang Frühwald* (Hrsg.): Wesen und Widerstand. Forum zur Christlichen Literatur im 20. Jahrhundert, 2 Bde. (Paderborn u. a. 1997/98)
- Thomé, Alfons*: Moderne Problemliteratur im Religionsunterricht. Themen - Texte - Modelle - Methoden (München 1974)
- Thurneysen, Eduard*: Dostojewski <sup>1</sup>1921 (Zürich/Stuttgart 1963)
- Tillich, Paul*: Systematische Theologie, Bd. 1 <sup>1</sup>1951 (Stuttgart 1955)
- ders.*: Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur. Gesammelte Werke Bd. IX (Stuttgart 1967)
- ders.*: Die religiöse Deutung der Gegenwart. Schriften zur Zeitkritik, Gesammelte Werke Bd. X (Stuttgart 1968)

- Timm, Hermann:* Die Poesie der Theologie - Kreuz des Anfangs. Die Urpoesie in der dichter-theologischen Moderne, in: *Henning Schröder/Gotthard Fernor/Harald Schroeter* (Hrsg.): *Theopoese. Theologie und Poesie in hermeneutischer Sicht* (Rheinbach 1998), S. 49-62
- Tschuggnall, Peter:* Das Abraham-Opfer als Glaubensparadox. Bibeltheologischer Befund - Literarische Rezeption - Kierkegaards Deutung (Frankfurt 1990)
- ders.* (Hrsg.): *Religion - Literatur - Künste. Aspekte eines Vergleichs*, 3 Bde. (Anif/Salzburg 1998-2001)
- ders.:* *TheoArt. Betrachtungen zu Literatur, Musik und Religion im Spannungsfeld von Ästhetik und Theologie* (Anif/Salzburg 2004)
- Tück, Jan-Heiner:* Gelobt seist du Niemand. Paul Celans Dichtung - eine theologische Provokation (Frankfurt 2000)
- Uhlig, Christiane/Rupert Kalkofen* (Hrsg.): *In Erwartung des Endes. Apokalypsen in der Literatur des 20. Jahrhunderts* (Bern u.a. 2000)
- Unterweg, Friedrich-Karl:* *Thomas-Morus-Dramen vom Barock bis zur Gegenwart. Wesensmerkmale und Entwicklungstendenzen* (Paderborn u.a. 1990)
- Valtink, Eveline* (Hrsg.): *Sperrgut Literatur. Plädoyer für ein Spannungsverhältnis von Literatur und Theologie. Hofgeismarer Protokolle 261* (Hofgeismar 1989)
- Van den Brandt, Ria:* *Twintigste-eeuwse literatuur: een uitdaging voor theologen. Verkenningen voor een interdisciplinair gesprek*, in: *dies./Rob Plum* (Hrsg.): *De Theologie uitgedaagd. Spreken over God binnen het wetenschapsbedrijf* (Zoetermeer 1999), S. 35-60
- Vellguth, Klaus* (Hrsg.): „Gott sei Dank bin ich Atheist“. Gott als Thema in der Literatur des 20. Jahrhunderts (Lahr 2001)
- ders.* (Hrsg.): *Ein Wort, dem kein Tod gewachsen ist. Jesus in der modernen Literatur* (Lahr 2004)
- Vilshofen, Friedrich* (Hrsg.): *Und Gott sprach... Biblische Geschichten neu erzählt* (München 2003)
- Vincon, Herbert* (Hrsg.): *Spuren des Wortes. Biblische Stoffe in der Literatur. Materialien für Predigt, Religionsunterricht und Erwachsenenbildung*, 3 Bde. (Stuttgart 1988-90)
- ders.* (Hrsg.): *Glauben Sie an Engel? Literarische Aussagen von Dante bis Nelly Sachs* (Stuttgart 1996)
- Volz, Gunter:* *Sehnsucht nach dem ganz anderen. Religion und Ich-Suche am Beispiel von Klaus Mann* (Frankfurt 1994)
- Voss-Eiser, Mechtild* (Hrsg.): *Religion im Kinder- und Jugendbuch Nr. 2* (Hardebek 1981)
- Waller, Friederike* (Hrsg.): *Alles ist nur Übergang. Gedichte und Texte über das Sterben* (Frankfurt 1988)
- Wallmann, Jürgen P.* (Hrsg.): *Christliche Dichtung vom Barock bis zur Gegenwart* (Gütersloh 1981)
- Walser, Angelika:* *Schuld und Schuldbewältigung in der Wendeliteratur. Ein Dialogversuch zwischen Theologie und Literatur* (Mainz 2000)
- Weber, Emil:* *Friedrich Dürrenmatt und die Frage nach Gott. Zur theologischen Relevanz der frühen Prosa eines merkwürdigen Protestanten* (Zürich 1980)
- Weber, Hermann:* *An der Grenze der Sprache. Religiöse Dimensionen der Sprache und biblisch-christliche Metaphorik im Werk Ingeborg Bachmanns* (Essen 1986)
- Weinert, Hermann:* *Dichtung aus dem Glauben. Einführung in die geistige Welt des Renouveau catholique in der modernen französischen Literatur* (Hamburg 1948)
- „Weltreligionen und Literatur“, *Religionsunterricht an Höheren Schulen*, 43 (2000) Heft 6, hrsg. von *Christoph Gellner/Georg Langenhorst*
- Wentorf, Rudolf:* *Rudolf Alexander Schröder. Dichter aus Vollmacht* (Gießen/Basel 1965)

- Werner, Anneliese* (Hrsg.): Es müssen nicht Engel mit Flügeln sein. Religion und Christentum in der Kinder- und Jugendliteratur (Mainz/München 1982)
- Weyembergh-Boussart, Monique*: Alfred Döblin. Seine Religiosität in Persönlichkeit und Werk (Bonn 1970)
- Weyrauch, Wolfgang*: Mein Gedicht ist mein Messer, in: *Hans Bender* (Hrsg.): Mein Gedicht ist mein Messer. Lyriker zu ihren Gedichten (Heidelberg 1955), S. 22-34
- Wilder, Amos Niven*: *Theology and Modern Literature* (Cambridge 1958)
- ders.*: Theopoetic. Theology and the Religious Imagination (Philadelphia 1976)
- Windfuhr, Manfred*: „Religiöse Produktivität“ - die biblisch-jüdischen Motive in Rilkes *Neuen Gedichten*, in: *Konrad Hilpert* (Hrsg.): „Das offene Ende, durch das wir atmen können...“. Theologie und Literatur im wechselseitigen Fragehorizont (Münster 2001), S. 41-58
- Winterhoff, Lissy*: Ihre Pracht muss ein Abgrund sein, ihre Lüste ein Ozean. Die jüdische Prinzessin Salome als Femme fatale auf der Bühne der Jahrhundertwende (Würzburg 1998)
- Wirth, Günter*: Heinrich Böll. Essayistische Studie über religiöse und gesellschaftliche Motive im Prosawerk des Dichters (Köln 1969); erweitert als: Heinrich Böll. Religiöse und gesellschaftliche Motive im Prosawerk (Köln 1987)
- ders.*: Das christliche Menschenbild bei Böll und Bobrowski (Berlin 1970)
- Wirth-Ortmann, Beate*: Heinrich Heines Christusbild. Grundzüge seines religiösen Selbstverständnisses (Paderborn u. a. 1994)
- Wittschier, Sturmius M.*: Mein Engel halte mich wach. Das Engelbild in der zeitgenössischen Literatur (Würzburg 1988)
- Wolf, Bernhard*: Domestizierte Texte. Bedeutung und Funktion moderner Literatur im Religionsunterricht, in: *Der Evangelische Erzieher* 27 (1975), S. 370-383
- Wolitz, Ulrike*: Der neue Mensch. Theologische Grundlinien im Werk Silja Walters (Freiburg 1998)
- Worm, Heinz-Lothar*: Spurensuche Literatur und Theologie (Gießen 1995)
- Wright, Terry R.*: *Theology and Literature* (Oxford/New York 1988)
- Wunderlich, Werner*: Die Spur des Bundschuhs. Der deutsche Bauernkrieg in der Literatur 1476-1976 (Stuttgart 1978)
- Wustmans, Hildegard*: „und so lag die Welt erhellt in wahrerem Licht und ich erwachte“. Die Theologie der Sor Juana Inés de la Cruz - eine Sprache des Unerhörten (Frankfurt u. a. 2001)
- Zerfass, Rolf*: Fremdprophetie und Kirchensprache, in: *Michael Krüggeler* u. a. (Hrsg.): Löscht den Geist nicht aus! Leidenschaft für das Neue (München 1991), S. 249-264
- Ziefle, Helmut W.* (Hrsg.): Hermann Hesse und das Christentum (Wuppertal/Zürich 1994)
- Zimmermann, Rolf Christian*: Der Dichter als Prophet. Grotesken von Nestroy bis Thomas Mann als prophetische Seismogramme gesellschaftlicher Entwicklungen des 20. Jahrhunderts (Tübingen/Basel 1995)
- Zinke, Ludger*: Paul Claudel - Ansätze indirekter Verkündigung (Würzburg 1968)
- Ziolkowski, Theodore*: *Fictional Transfigurations of Jesus* (Princeton 1972)
- ders.*: Theologie und Literatur: Eine polemische Stellungnahme zu literaturwissenschaftlichen Problemen, in: *Walter Jens/Hans Küng/Karl-Josef Kuschel* (Hrsg.): Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs (München 1986), S. 113-128

# Register

## I. SchriftstellerInnen

- Aichinger, Ilse: 56  
Aitmatow, Tschingis: 101  
Améry, Jean: 171  
Andersch, Alfred: 43, 99, 165  
Andres, Stefan: 91  
Anouilh, Jean: 179  
Asturias, Miguel A.: 187  
Ausländer, Rose: 83, 94, 110, 138-139, 150  
Bachmann, Ingeborg: 65, 78, 110, 125-126, 207, 210, 225  
Barlach, Ernst: 154, 166  
Beauvoir, Simone de: 170  
Becher, Johannes R.: 88, 90  
Benn, Gottfried: 9, 17, 36, 94  
Bergengruen, Werner: 9, 38, 43  
Bermanos, Georges: 27, 33, 35  
Bernhard, Thomas: 86-87, 126, 138  
Bienek, Horst: 211  
Birstein, Jossel: 89  
Blatter, Silvio: 183  
Bobrowski, Johannes: 136  
Boccaccio, Giovanni: 185, 212  
Böll, Heinrich: 27, 43, 60, 99, 104-105, 110, 122-124, 133, 137, 172, 183, 226, 233  
Born, Nicolaus: 154  
Brecht, Bertolt: 35, 60, 67, 84, 121-122, 154, 169, 179, 185-187, 196, 209, 226, 233  
Brentano, Clemens: 188  
Broch, Hermann: 172  
Brod, Max: 139-139  
Britting, Georg: 134  
Bürger, Gottfried August: 17  
Carnus, Albert: 151  
Canetti, Elias: 138, 171  
Cardenal, Ernesto: 56, 87, 107, 187  
Carpentier, Alejo: 187  
Celan, Paul: 60, 83-84, 87, 99, 107, 131, 143, 150, 158, 210, 225  
Claudel, Paul: 33, 35, 102, 177, 202  
Claudius, Matthias: 170  
Crace, Jim: 101  
Cremer, Drutmar: 94  
Cross, Donna W.: 185  
Dante: 29  
Delblanc, Sven: 101  
Döblin, Alfred: 58, 88, 104, 139-140, 142, 180, 187, 189, 233  
Domin, Hilde: 99, 110, 142, 150, 222, 231, 233  
D'Ormesson, Jean: 101  
Dorst, Tankred: 157, 211  
Dostojewski, Fjodor M.: 20, 29-30-31, 67, 159  
Drewitz, Ingeborg: 56  
Droste-Hülshoff, Annette von: 188  
Dürrenmatt, Friedrich: 65, 95, 107, 154, 175, 182, 185  
Eco, Umberto: 101, 208, 212  
Ehrenburg, Ilja: 100  
Eich, Günter: 154  
Eichendorff, Joseph von: 188  
Eliot, T. S.: 27, 179  
Enzensberger, Hans Magnus: 154  
Faschinger, Lilian: 108  
Fassbind, Franz: 178  
Faulkner, William: 58  
Feuchtwanger, Lion: 83, 91, 127, 138  
Flaubert, Gustave: 108  
Fontane, Theodor: 134  
Forte, Dieter: 181  
Fredriksson, Marianne: 101  
Fried, Erich: 110, 124-125, 213  
Frisch, Max: 170, 209, 225  
Fuentes, Carlos: 187  
Fühmann, Franz: 127  
Galeano, Eduardo: 57  
George, Stefan: 136  
Gide, André: 100, 109  
Glattauer, Nikolaus: 101  
Görres, Ida Friederike: 135  
Görres, Josef: 188  
Goethe, Johann Wolfgang: 29, 111, 158  
Goll, Yvan: 88, 94, 139  
Gordon, Noah: 101  
Gottfried von Straßburg: 65  
Gothelf, Jeremias: 17, 131  
Grass, Günter: 78, 100, 104-106, 110, 137, 150, 154, 225  
Greene, Graham: 132  
Grünbein, Durs: 171  
Gryphius, Andreas: 17, 67  
Gstrein, Norbert: 131  
Günzel-Horatz, Renate: 202  
Gustafsson, Lars: 144  
Hacks, Peter: 127, 187  
Härtling, Peter: 67  
Hahn-Hahn, Ida von: 188  
Handel-Mazzetti, Enrica von: 188-189  
Handke, Peter: 9, 131, 133, 144, 158, 166, 173, 183, 205, 233  
Hauptmann, Gerhart: 97, 107, 225  
Haushofer, Albrecht: 177  
Hebbel, Friedrich: 108

- Heine, Heinrich: 69-70, 73, 108, 111-113, 121, 124, 133  
 Heller; Joseph: 90-91  
 Hermlin, Stefan: 127  
 Hesse, Hermann: 7, 39, 67, 133, 169, 178, 181  
 Heym, Stefan: 90-91, 107, 110, 127, 142-143, 157  
 Heyse, Paul: 92  
 Hildesheimer, Wolfgang: 185  
 Hochhuth, Rolf: 70, 99, 133, 138  
 Hoddiss, Jakob van: 87  
 Hölderlin: 29-31, 67, 133, 158  
 Holtzendorff, Inge von: 157  
 Hopkins, Gerard Manley: 33  
 Horváth, Ödön von: 155-156, 197-198, 204  
 Huch, Ricarda: 92, 97, 134, 181  
 Huchel, Peter: 87, 95  
 Hürlimann, Thomas: 131  
 Huysmans, Joris-Karl: 108  
 Ibsen, Henrik: 35  
 Ionesco, Eugène: 35, 207  
 Irving, John: 101  
 Jahn, Hanns Henry: 167, 171  
 Jandl, Ernst: 56  
 Johnson, Uwe: 154, 173-174  
 Joyce, James: 100  
 Kafka, Franz: 38, 67, 95, 109, 127, 133, 139-140, 222, 225, 233  
 Kaschnitz, Marie Luise: 136  
 Kleeberg, Michael: 101  
 Kleist, Heinrich von: 133  
 Klepper, Jochen: 107, 135  
 Köhlmeier, Michael: 101  
 Koepfen, Wolfgang: 205  
 Kolmar, Gertrud: 83  
 Kraus, Karl: 138  
 Kühn, Johannes: 133, 171  
 Kundera, Milan: 65  
 Kunert, Günter: 110, 171, 218  
 Langgässer, Elisabeth: 37, 41, 43-44, 134  
 Lasker-Schüler, Else: 83, 85, 90, 92, 94, 107, 110, 113-115, 120-121, 138, 213  
 Lavant, Christine: 78, 87, 110, 136  
 Le Fort, Gertrud von: 9, 27, 37, 44, 134, 189  
 Lehmann, Wilhelm: 134  
 Lenz, Jakob Michael Reinhold: 17  
 Lessing, Gotthold E.: 67, 69, 73, 162, 212  
 Levin, Chanoch: 89  
 Lindgren, Astrid: 202  
 Lodge, David: 132  
 Mailer, Norman: 101  
 Mallarmé, Stéphane: 108  
 Mann, Klaus: 204  
 Mann, Thomas: 38-39, 62, 65, 67, 91, 116-119, 133, 158, 166, 175, 182-183, 204, 225  
 Marquez, Gabriel Garcia: 56  
 Meister, Ernst: 87, 136  
 Mell, Max: 179  
 Merkel, Inge: 83  
 Messadié, Gerald: 101  
 Meyer, Conrad Ferdinand: 102, 179  
 Mistral, Gabriela: 27, 180  
 Mörike, Eduard: 29, 32  
 Morrison, Toni: 100  
 Morsbach, Petra: 183  
 Mühsam, Erich: 102  
 Muschg, Adolf: 157  
 Musil, Robert: 125, 155, 166, 233  
 Neruda, Pablo: 187  
 Nestroj, Johann W.: 225  
 Novalis: 67, 104  
 Oosterhuis, Huub: 135  
 Osborne, John: 181  
 Pausewang, Gudrun: 202  
 Paz, Octavio: 180  
 Péguy, Charles: 33  
 Petrarca, Francesco: 185  
 Piontek, Heinz: 90  
 Pirandello, Luigi: 35  
 Posse, Abel: 187  
 Preußler, Otfried: 202  
 Puschkin, Alexander: 102  
 Raabe, Wilhelm: 29, 134  
 Ransmayr, Christoph: 131  
 Reinig, Christa: 56  
 Reuter, Fritz: 134  
 Rilke, Rainer Maria: 9, 29-32, 83, 85, 90, 92, 95, 104-105, 109, 115-116, 120, 155, 170, 177-178, 225  
 Rinser, Luise: 67, 101, 108, 136, 166, 178, 183  
 Rosenthal, Fritz: 57, 94  
 Roth, Joseph: 88, 91, 142  
 Roth, Patrick: 79, 101, 138  
 Rothmann, Ralf: 87  
 Sachs, Nelly: 60, 78, 83, 85, 87-88, 90, 92, 99, 120-121, 124, 141, 150, 178, 207, 225  
 Sahl, Hans: 109  
 Salinas, Pedro: 180  
 Saramago, José: 101  
 Sartre, Jean Paul: 174  
 Schädlich, Hans-Joachim: 218  
 Schaper, Edzard: 43, 135  
 Schaumann, Ruth: 9, 44, 104, 178  
 Schiller, Friedrich: 162, 174, 179  
 Schimoni, David: 89  
 Schlag, Evelyn: 183  
 Schlegel, Friedrich: 188  
 Schmid, Christoph von: 189  
 Schneider, Reinhold: 34-35, 37-38, 47, 107, 135, 178, 180, 185, 189

Schneider, Robert: 183  
 Schnitzler, Arthur: 138  
 Schröder, Rudolf Alexander: 135  
 Seghers, Anna: 110, 179, 187  
 Shakespeare, William: 29, 35  
 Silone, Ignazio: 100  
 Sorge, Reinhard Johannes: 92, 177-178  
 Sternheim, Carl: 225  
 Strauß, Botho: 131  
 Strittmatter, Erwin: 127  
 Tabori, George: 143, 175, 223, 226  
 Toller, Ernst: 138  
 Tolstoi, Leo N.: 170  
 Trakl, Georg: 78, 87  
 Tucholsky, Kurt: 138  
 Updike, John: 144  
 Vidal, Gore: 101  
 Wagenfeld, Karl: 157  
 Walser, Martin: 165  
 Walser, Robert: 109  
 Walter, Otto F.: 104  
 Walter, Silja: 94, 135  
 Walther von der Vogelweide: 104  
 Wassermann, Jakob: 97, 138  
 Waugh, Evelyn: 27  
 Weil, Grete: 110  
 Weiss, Konrad: 104  
 Weiss, Peter: 153  
 Werfel, Franz: 38, 87, 94, 140-142, 185, 196, 222  
 West, Morris: 185  
 Wiesel, Elie: 151-152  
 Wilde, Oscar: 108  
 Wolf, Christa: 127, 210  
 Wolfskehl, Karl: 88, 92, 127, 138  
 Wood, Barbara: 101  
 Wühr, Paul: 138  
 Zeller, Eva: 88, 94  
 Zweig, Arnold: 140  
 Zweig, Stefan: 139, 181, 196

## II. WissenschaftlerInnen

Aland, Kurt: 181-182  
 Albus, Michael: 32  
 Ammicht-Quinn, Regina: 137, 150-151  
 Anderegg, Johannes: 216  
 Araki, Emiko D.: 135  
 Arnim, Hans von: 39, 139-140  
 Asmussen, Hans: 223  
 Auckenthaler, Karlheinz F.: 131  
 Auerbach, Erich: 15-18, 57, 59  
 Auerochs, Bernd: 10, 218-19  
 Ausserhofer, Hansotto: 142  
 Bach, Inka: 85-86  
 Bach, Hedwig: 135  
 Bach, Susanne: 132  
 Bachl, Gottfried: 147  
 Baden, Hans Jürgen: 23, 226  
 Bänziger, Hans: 133  
 Bahr, Hans-Eckehard: 23, 26-27, 57-58, 71, 202  
 Balthasar, Hans Urs von: 29, 32-36, 49, 130, 135, 158-159, 222  
 Baltz-Otto, Ursula: 49, 170, 192, 194-196, 208-209, 231  
 Barner, Wilfried: 230  
 Barth, Karl: 13, 70, 158-159, 172, 223  
 Bauke-Rüegg, Jan: 24, 43, 144-145, 160, 163, 216, 219  
 Baumann, Peter: 156  
 Baumann, Urs: 165  
 Bayerdörfer, Hans-Peter: 132, 150  
 Beauce, Pierre-Marie: 78  
 Becker, Hansjakob: 213  
 Beckmann, Heinz: 25, 154  
 Beil, Claudia: 120, 141  
 Bender, Hans: 224  
 Berg, Horst Klaus: 77, 191, 196, 233  
 Berg, Sigrid: 53, 77, 191  
 Beutel, Eckart: 134  
 Biehl, Peter: 234-235  
 Biesel, Herbert: 224-225  
 Binder, Wolfgang: 147  
 Birney, Alice L.: 96  
 Biser, Eugen: 135, 147  
 Blättig, Joseph: 131  
 Blank, Josef: 163  
 Blanke, Huldrych: 25  
 Bleicher, Joan Kristin: 131  
 Bloch, Ernst: 235  
 Bloching, Karl-Heinz: 54, 132  
 Block, Detlev: 135, 146, 191  
 Bloom, Harold: 75, 111  
 Bocian, Martin: 77  
 Bohren, Rudolf: 57, 203, 207-209  
 Borchers, Klaus: 117

- Boschki, Reinhold: 151-152  
 Bossle, Lothar: 43  
 Braun, Michael: 120, 142  
 Braungart, Wolfgang: 17, 130, 136  
 Brettschneider, Werner: 109, 179  
 Brinkmann, Richard: 68  
 Buber, Martin: 85  
 Bubolz, Georg: 192  
 Bultmann, Rudolf: 158-159, 206  
 Bunnars, Christian: 134  
 Burkhardt, Joachim: 38, 42  
 Casey, Paul F.: 93  
 Castelli, Ferdinando: 96  
 Cid, Adriana: 115  
 Claussen, Johann Hinrich: 77-78, 88-89, 191, 210  
 Cornehl, Peter: 233  
 Cornelius, Corinna: 202  
 Crimmann, Ralph P.: 45, 61, 192, 194, 220  
 Dabezies, André: 96  
 Daemmrich, Horst S.: 156  
 Daemmrich, Ingrid G.: 95, 156  
 Davidson, Anika: 104-106  
 Deibler, Peter: 155  
 Deppert, Fritz: 166  
 Derrida, Jacques: 75, 161  
 Detering, Heinrich: 134  
 Dickens, William Thomas: 36  
 Dieckmann, Bernhard: 102-103, 191  
 Dienberg, Thomas: 152-153  
 Dietrich, Walter: 90  
 Dithmar, Reinhard: 102, 109, 116, 191  
 Doerne, Martin: 20  
 Domay, Erhard: 47, 191, 212  
 Doppler, Bernhard: 188  
 Drexler, Christoph: 202  
 Drewermann, Eugen: 159  
 Düwell, Marcus: 164  
 Ebach, Jürgen: 78  
 Ecker, Hans-Peter: 127  
 Eckstein, Pia: 75, 90-92, 129  
 Eggers, Frank Joachim: 140, 142  
 Eggers, Theodor: 77, 191  
 Ego, Werner: 172  
 Ehgartner, Reinhard: 86  
 Eimuth, Kurt-Helmuth: 183  
 Einhorn, Jürgen Werinhard: 178, 191  
 Emde, Friedrich: 139  
 Engel, Ulrich: 153  
 Engemann, Wilfried: 61, 216  
 Engler, Bernd: 39, 132  
 Ensberg, Claus: 135  
 Eppelsheimer, Rudolf: 96  
 Faber, Richard: 78  
 Fabiny, Tibor: 78  
 Fahrman, Willi: 201  
 Falk, Walter: 157  
 Faulstich, Werner: 106  
 Fermor, Gotthart: 160  
 Fietkau, Wolfgang: 56  
 Fietzek, Petra: 191  
 Fischer, Michael: 109  
 Frenzel, Elisabeth: 77, 146, 156, 177-178  
 Fricke, Harald: 148  
 Friedmann, Hermann: 38-39, 132, 140  
 Friedrichs, Lutz: 205-206, 225  
 Frieling, Simone: 94, 191  
 Fröhlich, Georg: 29  
 Frontain, Raymond-Jean: 90  
 Früchtel, Josef: 164  
 Fröhwald, Wolfgang: 47  
 Frye, Northrop: 75, 230  
 Fuchs, Gotthart: 131  
 Fülleborn, Ulrich: 115  
 Galle, Helmut: 85-86  
 Garhammer, Erich: 12, 79, 211-212, 235  
 Garske, Volker: 123, 192  
 Gellermann, Hermann: 143  
 Gellner, Christoph: 66, 110, 122, 169-170, 190, 236  
 Gerdes, Joachim: 167, 171  
 Giesecke, Hans: 42  
 Gill, Gudrun: 136  
 Gillmayr-Bucher, Susanne: 86-87, 126, 129, 138  
 Göcking, Marlies: 201  
 Göllner, Reinhard: 135  
 Goergen, Peter: 133  
 Gössmann, Elisabeth: 185-186  
 Gössmann, Wilhelm: 46, 78  
 Gojny, Tanja: 124-125, 129, 204, 213  
 Golka, Friedemann W.: 118, 160  
 Goosen, Louis: 78  
 Goslich, Roswitha: 135  
 Grabner-Haider, Anton: 218  
 Graf, Friedrich Wilhelm: 23  
 Greipel, Josef R.: 151  
 Grenzmann, Wilhelm: 38, 42-43, 133, 140, 179  
 Grimm, Gunter E.: 106, 127, 132, 150  
 Grözinger, Albrecht: 13, 21, 26, 35, 161, 203-204  
 Grözinger, Elisabeth: 209  
 Grözinger, Karl Erich: 139-140  
 Grom, Bernhard: 48  
 Gross, Helmut: 166  
 Gross, Walter: 150, 152  
 Guardini, Romano: 20, 29-32, 49, 73, 130, 159, 222-223, 225  
 Güstau, Stefan: 137  
 Gumpert, Gregor: 87  
 Gundlach, Thies: 210  
 Guth, Rupert: 173  
 Guttenhöfer, Peter: 112

- Haas, Alois M.: 33  
 Habel, Marie-Luise: 126  
 Haecker, Theodor: 28  
 Hahn, Friedrich: 23-24, 51, 198, 226  
 Hakel, Hermann: 77  
 Haker, Hille: 173-174  
 Halbfas, Hubertus: 51, 201  
 Halbfas, Ursula: 51  
 Hamburger, Käte: 116-117  
 Hamilton, William: 96  
 Hammer, Almuth: 113, 142  
 Hansen, Gisela: 78, 127  
 Hardt, Adelheid: 53-54  
 Hartberger, Birgit: 93-94  
 Hartmann, Volker: 17, 140-141  
 Haskins, Susan: 109  
 Haufe, Eberhard: 104  
 Hawkins, Beth: 140, 143  
 Hederer, Edgar: 41  
 Heide-Münnich, Marion: 135  
 Heideprim, Helene: 25  
 Heil, Stefan: 155-156, 197-198, 9, 204, 235  
 Heibling, Hanno: 47  
 Hell, Cornelius: 83  
 Helm, Melanie: 137  
 Henneke-Weischer, Andrea: 113-115, 129, 213, 231  
 Hepler, Rainer: 138  
 Hober, Christine: 174-175  
 Höck, Wilhelm: 53  
 Hörisch, Jochen: 157-158  
 Hofen, Nikolaus: 180  
 Hofmann, Peter: 111  
 Hoffmann, Christhard: 132  
 Hoffmann, Daniel: 132-133  
 Hohoff, Curt: 37, 40-42, 47  
 Holzner, Johann: 78  
 Horkel, Wilhelm: 40  
 Hubbert, Joachim: 140  
 Hübner, Hans: 111-112  
 Huizing, Klaas: 161-162  
 Hurth, Elisabeth: 96-97, 119, 183-184  
 Hurtz, Klaus: 130  
 Hussong, Martin: 193, 233  
 Hlensfeld, Kurt: 34, 223  
 Imbach, Josef: 78, 96, 102, 147, 165, 178, 191  
 Imhof, Heinrich: 115, 155  
 Iserloh, Erwin: 176  
 Jablkowska, Joanna: 106  
 Jacobi, Reinhold: 199  
 Jael Lehmann, Annette: 141  
 Jäger, Christoph: 117  
 Jansen, Hans Helmut: 170  
 Jasper, David: 75  
 Jeffrey, David Lyle: 78  
 Jens, Walter: 43, 66-67, 69, 73, 102, 122, 133, 137, 212, 216  
 Jerziorkowski, Klaus: 216  
 Joist, Alexander: 171  
 Jooß, Erich und Inge: 170, 191  
 Jourdan, Johannes: 47  
 Jünger, Eberhard: 67, 159  
 Jürgenbehring, Heinrich: 172  
 Juhre, Armin: 56  
 Kaczynski, Reiner: 213  
 Kaechler, Uwe: 96-97  
 Kahn, Ludwig W.: 25, 58  
 Kaiser, Gerhard R.: 96, 106  
 Kalkofen, Rupert: 106  
 Kammermeier, Willibald: 44  
 Kampmann, Theoderich: 202  
 Kann, Irene: 66, 166-167, 171  
 Kapp, Volker: 36  
 Kasack, Wolfgang: 96  
 Kasper, Walter: 67, 159  
 Kellogg, Gene: 39  
 Kersten, Paul: 120  
 Kiefer, Reinhard: 136-137  
 Kienecker, Friedrich: 52-53  
 Kiesel, Helmut: 36  
 Kierkegaard, Sören: 14, 67, 70, 93, 162  
 Kilcher, Andreas B.: 132  
 Killy, Walter: 67  
 Kinkel, Tanja: 127  
 Klaghofer, Wolfgang: 140-141, 171, 204, 222  
 Klee, Ernst: 39, 132  
 Klein, Johannes: 146  
 Kleinert, Michael: 135  
 Klingmann, Ulrich: 120, 141  
 Knauer, Bettina: 79  
 Koch, Manfred: 131  
 Koelle, Lydia: 143, 150, 153  
 Koepcke, Cordula: 135  
 Körtner, Ulrich H. J.: 161  
 Koopmann, Helmut: 130-131  
 Kopperschmidt, Josef: 147  
 Krämer, Heinz Michael: 143  
 Kranz, Gisbert: 39, 42-45, 132, 135, 140, 177  
 Kranz-Löber, Ruth: 75, 120, 141, 150  
 Krellmann, Hanspeter: 191  
 Krems, Gerhard: 201  
 Krenzki, Thomas: 33  
 Krieg, Matthias: 103, 191  
 Krötke, Heike: 130  
 Krontorad, Paul: 218  
 Krzywon, Ernst J.: 44, 51, 57, 61, 220  
 Kucharz, Thomas: 24, 158-159, 206  
 König, Hans: 66-67, 122, 133, 137, 159, 175, 216, 218  
 Kunisch, Hermann: 30  
 Kuon, Peter: 106  
 Kuric, Johanna: 120, 141

- Kurz, Paul Konrad: 37, 50-51, 56, 60, 84, 96, 100-101, 147, 191, 222  
 Kuschel, Karl-Josef: 13, 17, 36, 44-45, 47, 66-75, 96-100, 103-104, 106, 112-114, 119, 122, 130, 133, 137, 144, 146, 148, 150-151, 158, 165, 169, 175, 184-185, 191-192, 196, 214, 216, 218, 220, 222, 236  
 Kutzleb, Gero: 77  
 Langenhorst, Annegret: 178, 180, 186-187  
 Langenhorst, Georg: 12, 39, 48, 89, 97, 101, 105-106, 122, 137-138, 149, 176, 186, 189, 191, 229, 235  
 Laufhütte, Hartmut: 182  
 Lehnardt, Eberhard: 137  
 Lehr-Rosenberg, Stefanie: 75, 142, 150, 204, 222  
 Leimgruber, Stephan: 131  
 Lemhöfer, Lutz: 183  
 Lermen, Birgit: 120, 142  
 Lesch, Walter: 36, 51, 174  
 Lévinas, Emmanuel: 75, 141, 161  
 Linde, Gisela: 151  
 Linder, Luz-Maria: 111  
 Link, Franz: 39, 79-80, 128, 132  
 Linnerz, Heinz: 43  
 Liptzin, Sol: 78  
 Lölkens, Herbert: 135  
 Lothar, Thomas: 136, 166  
 Lubbers, Klaus: 36  
 Lüdde, Marie-Elisabeth: 78, 127, 204  
 Lüthi, Kurt: 49, 214  
 Lützeler, Paul Michael: 172  
 Lustig, Wolf: 132  
 Luther, Henning: 208, 231  
 Märzhäuser, Herbert: 183  
 Maisch, Ingrid: 109  
 Mann, Otto: 38-39, 132, 140  
 Marti, Kurt: 26-27, 56, 67, 107, 135, 191, 207, 209, 225  
 Martin, Gerhard Marcel: 208, 211  
 Marx, Friedhelm: 75, 118-119  
 Masser, Karin: 28  
 Mauch, Christoph: 135  
 Mautner, Josef: 60-61, 164-165  
 Meidinger-Geise, Inge: 39, 132  
 Melchardt, Sylvia: 152  
 Mendl, Hans: 188, 199  
 Menendez, Albert J.: 39  
 Mennicken, Peter: 175  
 Mersch, Andreas: 172  
 Mette, Norbert: 223  
 Metz, Johann Baptist: 196  
 Michel, Peter: 120  
 Midgley, David R.: 140  
 Mieth, Dietmar: 367, 61-66, 70-71, 78, 117, 125, 130, 163-164, 169, 174-175, 196, 214, 216, 222, 2269, 233  
 Moeller, Charles: 39  
 Moltmann, Jürgen: 67, 159  
 Mosès, Stéphane: 111, 128, 132, 139  
 Motté, Magda: 45, 48, 54-55, 81-82, 93, 98, 108, 147, 149, 170-171, 191, 198-199  
 Mühlberger, Sigrid: 77, 191  
 Müller, Klaus: 210-211  
 Müller-Fieberg, Rita: 107  
 Muth, Karl: 28  
 Nebel, Inger: 92, 129  
 Neuhaus, Gerd: 151  
 Neuhaus, Volker: 137  
 Nicol, Martin: 124, 160  
 Niehl, Franz W.: 54, 146, 191  
 Nielen, Manfred: 122, 137  
 Nigg, Walter: 41  
 Nitschke, Horst: 47  
 Oberhänsli-Widmer, Gabrielle: 89  
 Osinski, Jutta: 28, 188  
 Osterkamp, Ernst: 157  
 Otto, Gert: 53, 195, 208  
 Pabst, Hans: 121  
 Pannenberg, Wolfhart: 159  
 Peter-Perret, Sybille: 199  
 Pöhlmann, Horst G.: 146  
 Polat, Selma: 136  
 Pottier, Joel: 43-44  
 Püschel, Brita: 179  
 Raberger, Walter: 217  
 Rabl, Josef: 198, 200-201  
 Raffel, Eva: 140, 142  
 Rahner, Karl: 53  
 Ratzinger, Josef: 159  
 Rauscher, Gerald: 138  
 Reddemann, Karl-Wilhelm: 135  
 Reuter, Anja: 127  
 Rex, Isolde: 107  
 Ricoeur, Paul: 75, 161, 234  
 Ries, Wiesbrecht: 139  
 Rinke, Ernst Rudolf: 135  
 Röckel, Gerhard: 192  
 Rohde, Bertram: 127, 140  
 Rohde, Thomas: 108  
 Rohls, Jan: 20, 39, 132  
 Rohse, Eberhard: 121-12  
 Rose, Margaret Anne: 112  
 Ross, Werner: 37, 40  
 Rothaug, Diana: 109  
 Rucker, Eugen: 224  
 Rudnik, Ursula: 120, 141, 15  
 Ruppert, Godehard: 176  
 Sajak, Claus Peter: 196-197, 231  
 Salzmann, Bertram: 153-154  
 Schaffner, Roland: 108

- Schenk, Christian: 174  
 Schimansky, Gerd: 183  
 Schink, Helmut: 147  
 Schlagheck, Michael: 201  
 Schlör, Veronika: 17, 136  
 Schlüter, Dietrich: 10, 37, 46, 53, 216, 221, 229  
 Schmid, Margarete: 77, 191  
 Schmidinger, Heinrich: 80-81, 119  
 Schmidt, Susanna: 29, 188-189  
 Schmitz, Elisabeth: 53  
 Schneider, Manfred: 112  
 Schöne, Albrecht: 15-19, 57, 67, 1325, 134, 143, 231  
 Schoeps, Julius H.: 139  
 Schöntler, Heinz-Günther: 211-212  
 Scholz, Stefan: 143, 150, 204, 223  
 Schomerus-Wagner, Johanna: 29, 39, 132  
 Schrader, Ulrike: 88  
 Schröer, Henning: 20, 24-25, 49, 55, 160-161, 191, 209, 224, 229  
 Schröer, Siegfried: 202  
 Schroeter, Harald: 160  
 Schröter, Klaus: 139  
 Schütz, Hans: 132  
 Schweitzer, Albert: 97  
 Schweizer, Erika: 141-142  
 Schwens-Harrant, Brigitte: 131  
 Schwikart, Georg: 137  
 Scott, Nathan A.: 13, 23  
 Sedmark, Clemens: 215  
 Seehafer, Klaus: 146, 191  
 Seel, Martin: 164  
 Seip, Jörg: 212-213, 216-217  
 Sichelschmidt, Gustav: 41  
 Siegel, Helmut: 209  
 Sierig, Hartmut: 25-26  
 Sievers, Marianne: 115  
 Sill, Bernhard: 168-170  
 Sistermann, Rolf: 193-194  
 Sixel, Judith: 146, 191, 212  
 Sölle, Dorothee: 16-18, 26, 56-63, 71, 75, 130, 139, 160, 196, 214, 222  
 Sonderegger-Kummer, Irène: 135  
 Sorg, Reto: 148  
 Sowa-Bettecken, Beate: 120, 141, 143  
 Stadler, Arnold: 84-85, 211  
 Steffen, Uwe: 94  
 Steffensky, Fulbert: 183  
 Steiner, George: 72-73, 75, 214, 226, 228  
 Steinmann, Esther: 142  
 Steinmeier, Anne M.: 210  
 Steinwendtner, Brita: 88  
 Stertenbrink, Rudolf: 212  
 Stock, Alex: 135, 137, 159-160  
 Stolt, Peter: 210  
 Strauss, Herbert A.: 132  
 Stubbe, Ellen: 95  
 Suhr, Ulrike: 136, 204  
 Theobald, Gerd: 150  
 Thiede, Carsten Peter: 47, 106, 135, 170, 191  
 Thomé, Alfons: 53-54  
 Thurneysen, Eduard: 20  
 Tillich, Paul: 20-23, 57, 62, 71, 73, 130, 158-159, 192, 198, 205  
 Timm, Hermann: 160-161  
 Tschuggnall, Peter: 93, 129, 215  
 Tück, Jan-Heiner: 143  
 Uhlig, Christiane: 106  
 Unterweg, Friedrich-Karl: 179-180  
 Vellguth, Klaus: 146, 191  
 Vilshofen, Friedrich: 191  
 Vincon, Herbert: 95, 191, 212  
 Volz, Gunter: 204-205  
 Voss-Eiser, Mechtild: 201  
 Waller, Friederike: 170, 192  
 Wallmann, Jürgen P.: 191  
 Walser, Angelika: 167-168, 221  
 Wandinger, Nikolaus: 202  
 Weber, Emil: 154  
 Weber, Hermann: 125  
 Wentorf, Rudolf: 135  
 Wenz, Gunther: 20, 39, 132  
 Werner, Anneliese: 200  
 Weyembergh-Boussart, Monique: 139  
 Weyrauch, Wolfgang: 224  
 Wiesmüller, Wolfgang: 83  
 Wilder, Amos Niven: 13, 23, 49, 60  
 Windfuhr, Manfred: 115  
 Winkler, Vera-Sabine: 212  
 Winterhoff, Lissy: 108  
 Wirth, Günter: 137  
 Wirth-Ortmann, Beate: 112  
 Wittschier, Sturmius M.: 95  
 Woesler, Winfried: 130-131  
 Wojcick Jan: 90  
 Wolf, Bernhard: 193  
 Wolitz, Ulrike: 135  
 Wright, Terry R.: 75  
 Würffel, Bodo Stefan: 148  
 Wunderlich, Werner: 176, 181  
 Wustmans, Hildegard: 180-181  
 Zangger-Derron, Gabrielle: 103, 191  
 Zeilinger, Udo: 78  
 Zelinka, Udo: 79  
 Zeffass, Rolf: 223  
 Zimmermann, Hans Dieter: 139  
 Zimmermann, Rolf Christian: 224  
 Zinke, Ludger: 202-203, 226  
 Ziolkowski, Theodore: 32, 67, 96, 98, 119, 220, 233

**W**ie berichtet die Literatur von Gott? Ist die Theologie auch erzählende Literatur? Die religiösen Motive in der Literatur einerseits und die erzählerische Dimension des theologischen Diskurses andererseits bezeichnen zwei Seiten der Beziehung von Theologie und Literatur. In den letzten Jahren begann eine intensivere Reflexion dieses Zusammenhangs. Georg Langenhorst fasst die Diskussionen zusammen, konzentriert sich auf die Dialoge zwischen Theologie und Literatur und zeigt Perspektiven für weitere Auseinandersetzungen von literarischen und theologischen Weltbezügen auf.

**Georg Langenhorst**, geb. 1962, ist Professor für Didaktik des Katholischen Religionsunterrichts in Erlangen-Nürnberg.



[www.wbg-darmstadt.de](http://www.wbg-darmstadt.de)

ISBN 353417257-4



9 783534 172573  
ISBN 3-534-17257-4