

„...größere Kraft als die Sprache der Intellektuellen...“ (Romano Guardini)

Theologie im Gespräch mit der (Gegenwarts-)Literatur

Georg Langenhorst

Warum interessieren sich Theologen für Literatur? Wozu ‚braucht‘ die wissenschaftlich arbeitende Theologie die Dichtung? Welche hermeneutischen Modelle haben Theologinnen und Theologen im Umgang mit Literatur entwickelt?

Diese Fragen stehen im Zentrum der folgenden Ausführungen, die sich auf Entwicklungen im deutschen Sprachraum beschränken. Theologen haben immer schon Literatur gelesen, oft genug waren sie selbst Verfasser von Dichtung. Dass sie die Literatur jedoch in ihre theologische Konzeptionen integriert haben, dass Literatur zentraler und eigenständiger Bestandteil ihres theologischen Denkens wurde, ist ein Phänomen des 20. Jahrhunderts. Wenn Literatur bis in diese Zeit hinein überhaupt eine Rolle in theologischer Reflexion spielte, dann unter drei klaren Vorgaben. Erstens: Theologische Literaturdeutung konzentrierte sich fast ausschließlich auf den vertrauten Bereich der christlichen Literatur, die weder formal noch inhaltlich als herausfordernder Partner fungierte, sondern eher als Fundus für Selbstbestätigung. Zweitens: In Form und Inhalt blieb diese Dichtung der Welt der Vormoderne verpflichtet, dem Festhalten an einem geschlossenen christlichen Weltbild vor aller Säkularisierung. Und drittens: Im Zentrum stand weniger das literarische Werk als die stilisiert-idealisierte Person des ‚christlichen Dichters‘ oder des ‚Geistes‘, den sein Werk prägt. Philologisch-analysierende Textdeutungen blieben die Ausnahme.

Drei große Entwürfe des 20. Jahrhunderts sprengen diese Festlegungen auf. Ausgehend von ihnen lässt sich die Entwicklung hin zu einem reflektierten zeitgemäß sinnvollen theologischen Umgang mit Literatur aufzeigen.¹

¹ Vgl. Georg Langenhorst, *Theologie und Literatur. Ein Handbuch*, Darmstadt 2005; Ders., *Theologie und Literatur. Aktuelle Tendenzen*, in: *ThRv* 109 (2013) 355–372.

1. Dichter als ‚Propheten‘ unserer Zeit: Romano Guardini

Romano Guardini (1885–1968) hatte immer schon die Berufung zum Theologen mit der Neigung zur Literatur, zu den Künsten und der Philosophie verbunden. Neben kleineren Arbeiten etwa über Dante, Goethe, Shakespeare, Wilhelm Raabe oder Mörike entstehen im Laufe der Jahre drei große Monographien über prägende Dichter und ihr Werk: über Dostojewski (1932), Hölderlin (1939) und schließlich über Rilke (1953). Warum aber wendet er sich der Literatur zu? Und was fasziniert Guardini gerade an diesen Autoren? Für ihn, den bestens mit den großen philosophischen Entwürfen vertrauten systematischen Theologen stand fest: Das „Wort der Dichtung“ macht „das Ding, das Erlebnis, das Schicksal dichter und klarer zugleich“². Konkreter: Gerade im Gedicht richtet sich „ein Blick von besonderer Art auf das Dasein“: „tiefer dringend als der Blick des Alltags, und lebendiger als der des Philosophen“. Unverkennbar, dass „die Worte, in denen sich das Geschaute offenbart, größere Kraft haben, als jene des Umgangs, und ursprünglicher sind, als die Sprache des Intellektuellen“³.

Zwei Motivbündel sind es vor allem, die Guardinis Hinwendung zur Literatur beleuchten. In seiner epochalen Schrift *Das Ende der Neuzeit* (1950) formulierte er seine grundlegende Kritik am rationalistisch-technologischen Zweckdenken der Moderne, die nicht zufällig in die Katastrophen der Weltkriege und der Nazidiktatur hineingesteuert sei. Guardini ging es in seinem gesamten Schaffen zentral darum, in diese Zeitströmung hinein die geistig-geistliche Kraft des Christentums als Alternative zu setzen. Der Verweis auf die großen dichterisch-religiösen Geister der Geschichte hilft ihm zur Ausgestaltung eines solchen Gegenprofils.

Dabei kommt es Guardini nicht primär darauf an explizit christliche Zeugnisse vorzulegen. Die von ihm aufgerufenen Schriftsteller verbindet er vielmehr in der Kategorie der „Seher“, er spürt bei ihnen die Begabung zum visionären Propheten. Das also macht seine Schriftsteller zu religiösen Zeugen – die Fähigkeit, hellstichtiger, tiefer, klarer als andere die Wahrheit zu sehen und zu benennen. So etwa führt er Hölderlin ein: Sein Werk gehe nicht, wie bei anderen, aus den Kräften des Künstlers hervor, die sich durch die „Echtheit des Erlebnisses, die Reinheit des Auges, die Kraft der Formung und der Genauigkeit bestimmt“. Bei ihm stamme das Besondere „aus der Schau und Erschütterung des Sehers“. Der Ursprung seines Schaffens „liegt

² Romano Guardini, Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Dui-
neser Elegien, München 1953, 421.

³ Ders., Gegenwart und Geheimnis. Eine Auslegung von fünf Gedichten Eduard Mörikes, in:
Ders., Sprache – Dichtung – Deutung. Gegenwart und Geheimnis, Mainz – Paderborn 1992,
154.

um eine ganze Ordnung weiter nach innen oder nach oben“, so dass es „im Dienst eines Anrufs“ stehe, dem sich zu entziehen bedeuten würde, sich „einer das individuelle Sein und Wollen überschreitenden Macht zu widerstehen“. In Hölderlins Werk begegne dem Leser also nicht nur die gestaltete Erfahrung eines genialen Menschen, sondern in der Stimme dieses „Sehers und Rufers“ wird eine göttliche Stimme hörbar. Guardini charakterisiert den Dichter als 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“⁴.

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“⁵. Die seherische Kraft des Schriftstellers gestaltet die Konstellationen zur Erleuchtung der menschlichen Seele allgemein. Sucher 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 differenzier-
testen deutschen Dichter der endenden Neuzeit“⁶, so Guardini. Mit keinem anderen Werk hat Guardini so sehr gerungen, wie mit dem *Rilkes*, bei keinem so sehr geschwankt zwischen Faszination und Ablehnung. Dieser sei – wie Hölderlin – „medial veranlagt“⁷ 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“⁸ 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“⁹. Dass dieses Re-

⁴ Ders., Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit, Leipzig 1939, 11 f.

⁵ Ders., Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskis großen Romanen, Leipzig 1932, 11.

⁶ Ders., Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins, 13.

⁷ Ebd., 14.

⁸ Ebd., 19.

⁹ Ebd., 20.

ligiöse ausdrücklich Formen und Aussagen annehme, die im „Widerspruch zum Christlichen“¹⁰ stehen, gehört zur Provokation dieses Entwurfs.

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

Wie sehr Guardini umgekehrt 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“¹¹, schreibt er repräsentativ im Vorwort zum Hölderlin-Buch. Es geht ihm nicht um eine Auseinandersetzung mit Literatur im philologischen Sinne, sondern bewusst um seine ganz individuelle Lesart. So kokettiert er fast schon damit, selbst zentrale Werke der literaturwissenschaftlichen 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“¹².

So sympathisch der Grundzug einer möglichst engen und ganz persönlichen Auseinandersetzung mit den Urtexten selbst scheinen mag, diese Entscheidung zieht weitreichende Konsequenzen nach sich. Zunächst in ihrer Bindung an den eigenen Kontext: Wolfgang Frühwald resümiert im Blick auf die Literaturdeutungen Guardinis: sie seien „stark ihrer Zeit (...) verhaftet und damit (teilweise) unlesbar geworden“¹³. Mit seinem „existenzphilosophischen Vokabular“ habe Guardini „in Kauf genommen, rasch zu veralten“¹⁴. Dem mag man entgegenhalten, dass diese Deutungen nach

¹⁰ Ebd., 21.

¹¹ Ebd., 17.

¹² Ebd.

¹³ Wolfgang Frühwald, Deutung des Daseins. Romano Guardinis Lektüre der Dichter, in: Franz Henrich (Hg.), Romano Guardini. Christliche Weltanschauung und menschliche Existenz, Regensburg 1999, 115–134, 115.

¹⁴ Ebd., 117.

wie vor lesenswerte Interpretationen sind, dass ihre wissenschaftliche Anschlussfähigkeit jedoch gering bleibt.¹⁵

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

Dieses Schicksal wird auch dem imposanten Gesamtwerk Hans Urs von Balthasars (1905–1988) zuteil. Warum wendet sich der Schweizer, von Haus aus Germanist, als Theologe den Dichtern zu? Von Balthasar gibt offen an, dass er „bei den großen katholischen Dichtern mehr originales und groß und in freier Landschaft wachsendes Gedankenleben“ finde „als in der engbrüstigen und bei kleiner Kost genügsamen Theologie“ seiner Zeit, so im Buch über *Bernanos*¹⁶. Literatur bietet ihm den Raum zur Entdeckung und Pflege von gedanklicher Freiheit und Größe. Von hier aus wird er den einzigartigen Entwurf einer „theologischen Ästhetik“ vorlegen.

„Gedankenleben“ in der Auseinandersetzung mit der Moderne sucht er, bleibt aber interessanterweise fast ausschließlich dem Bereich der christlichen Literatur verhaftet. Und ganz anders als Guardini bezieht sich von Balthasar neben *Goethe*, *Rilke* oder *Dostojewski* vor allem auf gegenwärtige Literatur seiner Zeit. So entstehen Bände oder Werkdeutungen über *Paul Claudel*, *Charles Péguy*, *Georges Bernanos* oder *Gerard Manley Hopkins*. Als Übersetzer, Herausgeber und Deuter wird er zu einem bis heute zentralen Mittler des *renouveau catholique* in den deutschen Sprachraum hinein. Aus dem Bereich der deutschen Literatur interessiert ihn ein Autor mehr als jeder andere: Reinhold Schneider.

Von Balthasar geht zunächst durchaus ähnlich vor wie Guardini: Obwohl mit literaturwissenschaftlichen Methoden bestens vertraut, deutet von Balthasar Schneiders Werk ausschließlich ideengeschichtlich-inhaltlich. Im Gegensatz zu den meisten anderen Deutungen von ‚christlicher Literatur‘ gibt er ganz transparent an, das „Biographische oder die ästhetische Bewertung“¹⁷ wegzulassen. Literatur wird bei ihm, so er selbst, „ohne wesentliche Rücksicht auf ihre ästhetischen Qualitäten zu problemgeschichtlichen Untersuchungen herangezogen“¹⁸. Da es allein um die Darstellung des stilisierten Lebens- und Weltentwurfs einer ‚christlichen Existenz‘ in der Zeit geht, ist weder eine biographische oder kontextuelle noch eine philo-

¹⁵ Vgl. Georg Langenhorst, Romano Guardini und die Literatur. In: StZ 229 (2011) 690–700.

¹⁶ Hans Urs von Balthasar, *Gelebte Kirche – Bernanos*, Köln – Olten 1954, 9.

¹⁷ Ders., Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk, Köln – Olten 1953, 9.

¹⁸ Ders., *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Freiburg – Einsiedeln 1988, 9.

logisch-ästhetische Auseinandersetzung erforderlich. Ihm, dem ausgebildeten Philologen, geht es vor allem um Geistigkeit, Zeugnis, immer gleiche Figuralität, ewig gültige Typologie – die literarische Form ist dabei letztlich genau so wenig wichtig wie die konkrete Person und ihr Leben. Aus heutiger Sicht ist dieses Verfahren fragwürdig. Die Germanistin Sabine Haupt etwa charakterisiert diesen Zugang als Variante einer „metaphysisch radikalisierten Form von geistesgeschichtlicher Textinterpretation“¹⁹. Sie erkennt in der verwendeten Hermeneutik eine grundsätzliche „Enthistorisierung und Entrationalisierung der Geistesgeschichte“ mithilfe eines „dezidiert projektiven Verfahrens“²⁰. Von Balthasar greife wiederholt zur „Entkontextualisierung“²¹ von Zitaten, um sie so sinnwidrig seinen Gedanken anzupassen. Grundsätzlich „verflacht und verfälscht“ er so „das poetische Potenzial des Textes“²², weil er dessen ästhetischen Eigenwert ignoriert.

Balthasars Verfahren erwies sich in jedem Fall als ungemein produktiv. Dabei ist es hier völlig unmöglich, die zwölf dickleibigen Bände von *Herrlichkeit* (1961–1969) und der *Theodramatik* (1973–1983) auch nur ansatzweise entsprechend würdigen zu wollen. Einzig die Frage kann beleuchtet werden, welche Rolle der Literatur in diesem Entwurf zukommt. Der selbstverständliche Wahrnehmungsrahmen für alle Betrachtungen von Balthasars ist seine 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, repräsentiert etwa durch Reinhold Schneider, Bernanos oder Claudel. Entscheidend ist also zunächst die inhaltliche Thematik.

Daneben gilt von Balthasars Interesse jedoch den großen dramatischen Entwürfe von Shakespeare über Ibsen zu Brecht, Ionesco oder Pirandello. Denn ein entscheidender Anstoß wächst für ihn 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 Be-

¹⁹ Sabine Haupt, Vom Geist zur Seele. Hans Urs von Balthasars theologisierte Geistesgeschichte im Kontext der zeitgenössischen Germanistik und am Beispiel seiner Novalis-Auslegung, in: Barbara Hallensleben – Guido Vergauwen (Hg.), Letzte Haltungen. Hans Urs von Balthasars „Apokalypse der deutschen Seele“ – neu gelesen, Fribourg 2006, 40–62, 41.

²⁰ Ebd., 52.

²¹ Ebd., 55.

²² Ebd., 57.

trachtung christlicher Heilsgeschichte. Dieses „Kategorialsystem des Dramatischen“²³ wird zu einem Kategorialsystem des Theologischen transformiert, 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.“²⁴ Die kreative Leistung von Balthasars liegt vor allem darin, die Systematische Theologie mit den neu gewonnenen Kategorien eigenständig auszuformulieren. 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“²⁵.

Instrumentalisierung von Literatur – sie wird hier offen angesprochen. Der gigantische Entwurf Hans Urs von Balthasars erweist sich so bei aller Fülle der verwendeten Primärtexte und 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“²⁶ befindet Karl-Josef Kuschel: „Die Ästhetik liefert ihm die Gestalt der Theologie, der kirchlich verfasste Glaube den Gehalt“²⁷.

3. Guardini und von Balthasar: Gemeinsamkeiten und Unterschiede

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

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

²³ Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik*. Bd. 1: Prolegomena, Einsiedeln 1973, 116.

²⁴ Ebd., 113.

²⁵ Ebd., 11.

²⁶ Karl-Josef Kuschel, *Theologen und ihre Dichter. Analysen zur Funktion der Literatur bei Rudolf Bultmann und Hans Urs von Balthasar*, in: *ThQ* 172 (1992) 98–116, 112.

²⁷ Ebd., 113.

- Drei zentrale Schriftsteller werden von beiden Theologen unabhängig voneinander ausführlich gedeutet: Goethe, Rilke und Dostojewski.
- Die Literatur liefert beiden Theologen eine Sprache, Authentizität und Aktualität, die sie bei den zeitgenössischen Theologenkollegen nicht finden. Beide vernehmen bei den großen von ihnen gedeuteten Dichtern eine ‚prophetische‘ Kraft, die freilich nicht im Sinne biblischer Prophetie verstanden wird.
- Von Balthasar wie Guardini erkennen klarsichtig den Epochenbruch, den sie selbst erleben und bezeugen. Die religiös bestimmte Vormoderne wird mehr und mehr abgelöst von einer Moderne, die sich nicht nur philosophisch, ökonomisch und politisch definieren lässt, sondern zunehmend das Alltagsleben der Menschen bestimmt. Dieser Wandel stellt das Christentum vor neue Herausforderungen, denen sie sich mit ihren theologischen Entwürfen stellen wollen.

Soweit die Gemeinsamkeiten. Zentrale Unterschiede:

- Während Guardini ganz eng bei der Deutung von Texten bleibt, geht es von Balthasar um die Schärfung eines geistigen Profils, das die Stilisierung der Dichterpersönlichkeit oder der ‚Dichterseele‘ mit einschließt.
- Guardini greift ausschließlich auf abgeschlossene Gesamtwerke zurück, von Balthasar betrachtet daneben auch zeitgenössische, noch entstehende literarische Entwürfe. Das Risiko: Ändern Autoren ihre Schreibweise und Schreibinhalte, kommt es bei von Balthasar – wie exemplarisch am Fall Reinhold Schneider deutlich wird²⁸ – zu harten Absetzungen und Verwerfungen. Das von ihm konzipierte ‚geistige Profil‘ gibt die Norm, an die sich – so der implizite Maßstab – auch die Schriftsteller halten müssen.
- Für von Balthasar liegt die orientierungsgebende Kraft des Christentum in der Konzentration auf ein bewährtes und a priori vorausgesetztes Glaubenssystem. Dieses muss zwar neu formuliert werden, es handelt sich aber tatsächlich nur um eine *Neuformulierung*, nicht um eine Neukonzeption. Guardini geht weiter: Ohne schon wirklich dialogisch mit Literatur umzugehen und ihr eben auch Theologiekritik oder sogar Infragestellung von Theologie zuzugestehen, so gilt für ihn: Das Christentum muss in einem neuen Paradigma den Mut haben, sich grundsätzlich neu zu definieren. Von Balthasars Theologie bleibt so letztlich vormodern; Guardinis Theologie wagt den Schritt in die offene Suche.

²⁸ Vgl. Georg Langenhorst, Reinhold Schneider heute lesen? Theologisch-literarische Annäherungen, in: Friedrich Emde – Ralf Schuster (Hg.), Wege zu Reinhold Schneider. Zum 50. Todestag des Dichters, Passau 2008, 1–30.

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

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

4. Paul Tillich: Korrelation

Aus heutiger Sicht lässt sich konstatieren: Guardinis und von Balthasars Literaturdeutungen markieren erste Höhepunkte der eigenständigen Dialogdisziplin ‚Theologie und Literatur‘ im 20. Jahrhundert. Sie lassen die Verengungen und Ausblendungen einer einseitigen Rezeption von explizit ‚christlicher Literatur‘ weit hinter sich. Die hermeneutischen Entwicklungen von ‚Theologie und Literatur‘ seit den 1970er Jahren werden jedoch weder von Guardini noch durch von Balthasar entscheidend geprägt. Sie gehen eher von *Paul Tillichs* (1886–1965) ‚Theologie der Kultur‘ und dem von ihm geprägten Verfahren der ‚Korrelation‘ aus. Tillichs Impulse regen die entscheidenden hermeneutischen Entfaltungen der Folgejahre an, zahllose Studien, Anthologien, Aufsätze und Essays bis in die Gegenwart hinein.

Im Konzept der *Korrelation* gelingt es Tillich, die Beziehung von Kultur und Religion als relational verbunden zu verstehen. Korrelation definiert er dabei wie folgt: „Die Methode der Korrelation erklärt die Inhalte des christlichen Glaubens durch existentielles Fragen und theologisches Antworten in wechselseitiger Abhängigkeit.“²⁹. Das zieht einen methodischen Doppelschritt für Theologietreibende nach sich: „Die Theologie formuliert die in der menschlichen Existenz beschlossenen Fragen“, und sie formuliert

²⁹ Paul Tillich, *Systematische Theologie*. Bd. 1, Stuttgart 1956, 74.

zugleich „die in der göttlichen Selbstbekundung liegenden Antworten in Richtung der Fragen, die in der menschlichen Existenz liegen.“³⁰

Das Problem: Wie gelangt man zu einer Ausformulierung dieser „Fragen, die in der menschlichen Existenz liegen“? Für Tillich war klar, dass auch literarische Werke in diesem Sinne genuine Gegenstände von Theologie sein können. „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“³¹. Literatur ist also Teil von menschlicher Selbstinterpretation. Sie wird zum theologischen Analysegegenstand, weil sie hilft, das menschliche Leben als existentielle Fragesituation zu beleuchten, auf welche die christliche Botschaft die verlässlichen Antworten gibt.

Dieser Grundansatz wurde in den Folgejahren von Tillich-Schülern immer wieder neu aufgegriffen, an vielen Beispielen plastisch und fruchtbar gemacht und gilt bis heute als produktives Grundmodell der Verhältnisbestimmung von ‚Theologie und Literatur‘. Ohne dass Tillich selbst wirklich systematische Literaturdeutungen vollzogen hätte,³² wurde sein Ansatz zur zentralen Grundlage für die späteren theologisch-literarischen Forschungsansätze, die sich weitgehend unabhängig voneinander gleichzeitig in Deutschland, in England und in den USA entwickelten.

- Hans Jürgen Baden, Friedrich Hahn, Dorothee Sölle, Henning Schröer und andere – allesamt evangelische TheologInnen – bauten in unterschiedlicher Schwerpunktsetzung ihre eigenständigen theologisch-literarischen Deutungssysteme in Anknüpfung an die Arbeiten von Tillich aus.
- Amos Niven Wilder, Nathan Scott oder Robert Detweiler, die seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts in den USA eigenständige Studiengänge in Theologie und Literatur konzipierten, beriefen sich explizit auf Tillich.
- Auch David Jasper und Terry Wright, zentrale Gründergestalten der akademischen Dialogdisziplin von Theologie und Literatur in Großbritannien, nutzten Tillichs Ansatz als Grundlage für später eigen ausgestaltete Konzeptionen.

³⁰ Ebd., 75.

³¹ Ebd., 77.

³² Vgl. Thomas Kucharz, *Theologen und ihre Dichter. Literatur, Kultur und Kunst bei Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich*, Mainz 1995.

5. Theologie und Literatur im Zeichen des Dialogs: Sölle, Mieth, Kuschel

Dass ‚autonome‘ literarische Texte einen eigenen Erkenntniswert für Theologie und Kirche haben können, hat für die katholische Kirche erstmals das Zweite Vatikanische Konzil explizit erklärt. In der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes* findet sich im 62. Kapitel unter der Überschrift „Das rechte Verhältnis der menschlichen und mitmenschlichen Kultur zur christlichen Bildung“ folgende Passage:

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 vorausahnen zu lassen. So dienen sie der Erhebung des Menschen in seinem Leben in vielfältigen Formen je nach Zeit und Land, das sie darstellen.³³

Der Literatur wird hier zugesprochen: sich um das *Wesen* des Menschen zu bemühen; dabei vor allem seine *Probleme* und *Erfahrungen* in den Blick zu nehmen; sich vor allem dem Versuch der *Selbst-* und *Welterkenntnis* zu widmen, aber auch deren *Vollendung*; die *Situation* von Mensch und Universum (auffallend: nicht ‚Schöpfung‘!) zu *erhellen*; sich auf die *Schilderung* von *Elend* und *Freude*, *Not* und *Kraft* zu konzentrieren; dadurch eine *Vorausahnung* eines ‚besseren Loses des Menschen‘ zu ermöglichen; und so zur „*Erhebung* des Menschen“ beizutragen. Dieses außergewöhnlich umfassend formulierte Bündel an positiven Charakterisierungen und Funktionsbeschreibungen wirkte wie eine Ermutigung für die systematisch-theologische Betrachtung von Literatur. Ohne falsche Vereinnahmung, ohne jegliche Engführung auf spezifisch christliche Literatur wird einerseits eine Wertschätzung deutlich, andererseits aber auch ein hermeneutisches Interesse sichtbar, das zuvor in dieser Klarheit nirgends formuliert worden war. Hier bahnt sich erstmals ein wirklich dialogisches Verständnis den Weg.

Angesichts dieser Vorgaben etablierte sich im deutschsprachigen Raum seit Mitte der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts die eigenständige Disziplin von ‚Theologie und Literatur‘ im Paradigma des Dialogs. Während Guardini

³³ Karl Rahner – Herbert Vorgrimler (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg 2008, 515.

und von Balthasar Literatur in ihre vorgegebenen 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, entstehen nun hermeneutische Systeme unter einer selbstverständlich werdenden doppelten Vorgabe: Literatur erstens nicht zu vereinnahmen und theologisch zu verzwecken, sondern ihre Autonomie und ihren unbedingten Selbstwert vorbehaltlos zu akzeptieren; zweitens die Auseinandersetzung mit Literatur wirklich dialogisch, kreativ und prozessorientiert aufzunehmen.

Der zentrale Anstoß zu einer grundlegenden Neubesinnung ging von Dorothee Sölle (1929–2003) aus. Wie viele andere Protagonisten dieses Feldes war sie beides zugleich: studierte Literaturwissenschaftlerin und (evangelische) Theologin. In dieser doppelten Qualifikation war ihr an einer vollständigen Revision der bisherigen Ansätze gelegen. Denn, so der Befund in einem ersten Basisaufsatz *Zum Dialog zwischen Theologie und Literaturwissenschaft* von 1969: Dieser Dialog sei „von Missverständnissen und Abwehrreaktionen auf beiden Seiten gekennzeichnet“³⁴.

1970 legte sie ihre drei Jahre später in Druck erscheinende germanistische Habilitationsschrift vor: *Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung*. Zur präzisen Benennung ihres Ansatzes prägt sie jenen Begriff „Realisation“, welcher ihrer Arbeit den Titel gibt. Wie folgt wird er definiert:

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.³⁵

„Realisation“ als „Grundbegriff einer theologischen Interpretation von Dichtung“³⁶: 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 Probleme. Darum geht es: wahrzunehmen, wie die Literatur heute in allen Differenzierungen vom Menschen spricht. In ganz eigener Weise werden so Phänomene angesprochen, die in anderer Weise in theologischen Denk- und

³⁴ Dorothee Sölle, *Zum Dialog zwischen Theologie und Literaturwissenschaft*, in: *Internationale Dialogzeitschrift* 2 (1969) 296–318, 296.

³⁵ Dies., *Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung*. Darmstadt – Neuwied 1973, 29.

³⁶ Ebd., 31.

Sprachspielen ausgedrückt werden. Theologische Sprache braucht dieses Sich-Einlassen auf die heutige Sprache der Dichter, „sie ist nicht wirkliche, gegenwärtige, wirkende Sprache, solange sie nicht weltlich konkretisiert wird“³⁷.

Die katholische Diskussion um ein dialogisches Verständnis von ‚Theologie und Literatur‘ fand mit zeitlicher Verzögerung statt, führte dann jedoch zu intensiven und breit verzweigten Auseinandersetzungen. Der entscheidende hermeneutische Neuansatz wurde hier im Jahr 1976 gesetzt, als Dietmar Mieth (*1940) seine moraltheologische Habilitationsschrift vorlegte, 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*. Neu für Mieth stellt sich die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Theologie und Literatur im spezifisch ethischen Feld. Er wendet sich dem „Problem der Analogie zwischen Dichtung und Glaubensinterpretation“³⁸ zu und entwickelt für sein Vorgehen ein eigenes hermeneutisches Modell: Es gibt „strukturelle Entsprechung und Analogie“³⁹ zwischen Dichtung und Glaube, die als „Beziehungsgefüge eigener Ordnung füreinander transparent gemacht“⁴⁰ werden können.

Mit der breit rezipierten Dissertation *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur* betritt 1978 ein weiterer Protagonist des Dialogs von Theologie und Literatur das Feld: Karl-Josef Kuschel (*1948). Der dialogische Charakter seines Ansatzes wird gleich zu Beginn betont: Das Interesse dieser Arbeit? „Es ist literaturwissenschaftlich und theologisch zugleich.“⁴¹ Im Kern geht es ihm um „eine gegenseitige Herausforderung, und zwar „dort, wo man sich vielfach überschneidet: in der Darstellung der Wirklichkeit des Menschen und seiner Welt“⁴². 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“⁴³; Theologie als Korrektiv, weil sie die Literatur herausfordert, „die

³⁷ Ebd.

³⁸ Dietmar Mieth, *Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg*, Mainz 1976, 26.

³⁹ Ebd., 94.

⁴⁰ Ebd., 96.

⁴¹ Karl-Josef Kuschel, *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, München – Zürich 1987, 3.

⁴² Ebd., 4.

⁴³ Ebd.

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“⁴⁴.

Diese herausfordernde Dimension bezeichnet aber nur die eine Seite der Beziehung, die andere ist von Gemeinsamkeiten zwischen Theologie und Literaturwissenschaft geprägt. Sie sollten sich besinnen 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“⁴⁵.

In den Folgejahren legte Kuschel ein umfangreiches und breit differenziertes Werk vor: motivgeschichtliche Studien und Textbände, an systematischen Fragestellungen orientierte Untersuchungen, Autorengespräche. Sein zentrales Anliegen liegt in der Profilierung eines eigenen Ansatzes, der „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.“⁴⁶ 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“⁴⁷. 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 im Sinne Tillichs „als Antwortgeberin auf alle existentiellen Fragen“⁴⁸ präsentieren. „Ziel ist eine Theologie mit einem anderen Stil“⁴⁹.

Folgende Kennzeichen charakterisieren die von Karl-Josef Kuschel ausgehende – die Ansätze von Tillich, Sölle und Mieth aufnehmende – Hermeneutik von ‚Theologie und Literatur‘, die dieses Dialogfeld im deutschsprachigen Raum bis heute maßgeblich bestimmen:

⁴⁴ Ebd., 5.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ders., „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...“ Literarisch-theologische Porträts, Mainz 1991, 385.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd., 385 f.

⁴⁹ Ebd.

1. Vorbehaltlose Anerkennung der *Moderne* und der Versuch, eine moderne Theologie im Gefolge des *Zweiten Vatikanischen Konzils* zu entwerfen.
2. Orientierung an den Grundmustern von Anerkennung der *Autonomie* der Literatur, *Herausforderung* an die Theologie und *Dialog* zwischen allen beteiligten Partnern.
3. Konzentration auf *konkrete Textdeutungen*, also Auseinandersetzung mit den Primärtexten unter gründlicher Hinzuziehung der relevanten *Sekundärliteratur*. Ziel ist ein Austausch mit den Arbeiten der Literaturwissenschaft auf Augenhöhe.
4. *Motivisch-theologische* Literatursichtungen, orientiert an theologischen Strukturen wie Stoffen, Themen, Figuren mit dem Ziel systematisch-theologischer Ertragssicherung. Daneben treten Werkporträts von SchriftstellerInnen, in deren Werk religiöse Spuren besonderes Profil gewinnen.
5. Konzentration auf *zeitgenössische deutschsprachige Literatur* (erweitert um große zeitüberdauernde Entwürfe der Weltliteratur) unter weitgehender Ausblendung explizit christlicher Literatur zugunsten von Literatur der Krise, des Einbruchs der Moderne.
6. Nur in zweiter Linie Aufnahme *theoretisch-hermeneutischer Reflexionen* auf der Metaebene des wissenschaftlichen Diskurses.
7. Als *Methoden* dienen explizit und gegen ausschließlich textimmanent arbeitende Ansätze alle Verfahren, die eine möglichst umfassende Deutung bereichern: exemplarische Textdeutung unter Nutzung literaturwissenschaftlicher Verfahren, gesellschaftlich-zeitgeschichtliche Einbettung, biographische Nachzeichnung, Themenvergleich, Motivgeschichte.

6. Perspektiven der Praktischen Theologie

Seit den 1980er Jahren sind im deutschsprachigen Raum zahlreiche Arbeiten im Bereich des Dialogfeldes von Theologie und Literatur entstanden, die sich implizit oder explizit an die oben aufgezeigten Ansätze anschließen und sie konzeptionell wie inhaltlich entfalten und differenzieren, etwa im Blick auf eine interreligiöse Sensibilisierung.⁵⁰ Eine Tendenz fällt dabei ins Auge: Während die bislang genannten Entwürfe in der Systematischen Theologie verortet waren, verschiebt sich das jüngere Interesse an ‚Theologie und

⁵⁰ Vgl. Christoph Gellner – Georg Langenhorst, *Blickwinkel öffnen. Interreligiöses Lernen mit literarischen Texten*, Ostfildern 2013.

Literatur' mehr und mehr in den Bereich der Praktischen Theologie. Die Frage nach den „Gewinndimensionen“⁵¹ rückt jene Perspektiven in den Blickpunkt, die sich ganz praktisch aus der Auseinandersetzung mit Literatur für religiöse Lernprozesse ergeben können.

Textspiegelung

Literarische Verarbeitungen biblischer oder allgemein religiöser Stoffe, Motive, Sprachformen oder Themen verweisen stets auf diese Grundtexte selbst zurück. So gewinnt man – reflektierbar im Spiegel theoretischer Intertextualitätstheorien – neben dem autonomen literarischen Text einen veränderten, geschärften Blick auf den ursprünglichen Text der Bibel oder der christlichen Tradition.

Sprachsensibilisierung

SchriftstellerInnen spüren oft sehr genau, was Sprache kann und darf. Sicherlich sind literarischer Stil und Ausdruck von TheologInnen und ReligionspädagogInnen nicht einfach zu übernehmen. Das Nachspüren der sprachlichen Besonderheiten zeitgenössischer Literatur als beständige Erneuerung der Sprache kann jedoch zur unverzichtbaren Reflexion über den eigenen sorgsamem Sprachgebrauch anregen.

Erfahrungserweiterung

SchriftstellerInnen erfahren sich selbst, ihre Zeit und ihre Gesellschaft und lassen diese Erfahrungen in ihren Sprachwerken gerinnen. Lesende haben zwar niemals einen direkten Zugriff auf Erfahrungen anderer, handelt es sich doch stets um gestaltete, gefilterte, gedeutete Erfahrung. Über den doppelten Filter der schriftstellerischen Gestaltung einerseits und der stets individuellen Deutung andererseits ist aber zumindest ein indirekter Zugang zu Erfahrungen anderer möglich.

⁵¹ Georg Langenhorst, *Literarische Texte im Religionsunterricht? Ein Handbuch für die Praxis*, Freiburg – Basel – Wien 2011, 58–63.

Wirklichkeitserschließung

Während die Erfahrungserweiterung eher ‚zurück‘ schaut, auf die hinter den Texten liegende Erfahrung der SchriftstellerInnen, blickt die Perspektive der Wirklichkeitserschließung eher nach ‚vorn‘, auf die mit dem Text für die LeserInnen möglichen Erfahrungen und Auseinandersetzungen. Theologie wie Literatur bemühen sich jeweils auf ihre Weise darum, in Sprache und mit Sprache Wirklichkeit zu beschreiben und herzustellen. Literarische Texte erschließen als konkurrierende Wirklichkeitsdeutungen eigene Realitätsebenen.

Möglichkeitsandeutung

Literatur lebt schließlich nicht nur von erfahrener und erschriebener Wirklichkeit, sondern vor allem vom ‚Möglichkeitssinn‘ (Robert Musil), von einer Sehnsucht nach dem Anderen und Unendlichen, von der Vision dessen, was sein könnte. Religiöse und literarische Sprache teilen grundlegende Gemeinsamkeiten: beide weisen über sich selbst hinaus, ‚transzendieren‘ somit Wirklichkeit. Dennoch gibt es vom Selbstanspruch her einen zentralen Unterschied. Religiöse Sprache modifiziert den transzendierenden Charakter dichterischer Sprache dadurch, dass sie auf eine andere Wirklichkeit hin – auf ‚Gott‘ – orientiert ist. Im spezifisch monotheistischen Sinn ist Gott jene Größe, die dem Menschen die Fähigkeit zu diesem Transzendieren überhaupt erst ermöglicht. Im Tiefenverständnis ist der Transzendenzbezug religiöser Sprache also keineswegs ausschließlich ein menschliches Sich-Selbst-Überschreiten, sondern ein von Gott gewährter Prozess des menschlichen Sich-Öffnens auf ihn hin.

Fünf Chancen wurden benannt, die sich für TheologInnen in der Auseinandersetzung mit zeitgenössischer Literatur eröffnen können. Zusammen betrachtet ergeben sie ein hermeneutisches Programm, das einen bereits benannten Namen trägt: „Korrelation“. Aber nicht im Sinne Tillichs, sondern im Verständnis gegenwärtiger Religionspädagogik. Dort versteht man unter „Korrelation“ eine kritische und zugleich produktive Wechselbeziehung zwischen dem Geschehen, dem sich der überlieferte Glaube verdankt auf der einen und dem Geschehen, in dem Menschen heute ihre Erfahrungen machen, auf der anderen Seite. Den einen Pol dieser idealtypischen wechselseitigen Durchdringung bilden in diesem Fall jene Erfahrungen, die in biblischen Büchern und wegweisenden Texten der Kirchengeschichte als Grunddokumente der Gottesbeziehung bezeugt und gestaltet

sind. Den anderen Pol bilden die aus zeitgenössischer Erfahrung geronnenen literarischen Texte. Im Durchdenken und Mitfühlen des immer wieder neu auszulotenden Spannungsbogens zwischen diesen beiden Polen können sich Menschen unserer Zeit in den Deutungsprozess einschalten.

Dieser Prozess eröffnet zugleich hermeneutische wie didaktische Dimensionen. Deshalb bieten sich dem Spannungsfeld von Theologie und Literatur bleibend fruchtbare Perspektiven für die Zukunft. Drei Gedichte sollen exemplarisch diese Möglichkeiten verdeutlichen, eines aus evangelischer, eines aus muslimischer, eines aus katholischer Perspektive. Sie nehmen unmittelbar religiöse Motive auf, lassen sich deshalb besonders gut darstellen. Selbstverständlich gibt es aber auch ganz andere literarische Gattungen und indirektere Bezugsformen zur Religion. Auf dieses weite Feld kann hier nur verwiesen werden.⁵² Abschließend sollen einige thematisch geordnete literarische Mosaiksteine andeuten, wie theologisch fruchtbar und herausfordernd die Gegenwartsliteratur sein kann.

7. „Die Silbe Gott leer zu halten um den Preis des Verstehens“ (Chr. Lehnert)

Christian Lehnert (*1969) lebte und arbeitete seiner eigenen Benennung zufolge lange Zeit in einer ‚Doppelexistenz‘ als Schriftsteller und als evangelischer Pfarrer in der Nähe von Dresden. Nach vier Jahren als Studienleiter an der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt in Wittenberg wurde er 2012 zum Geschäftsführer des liturgiewissenschaftlichen Instituts an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig ernannt, wo er seitdem arbeitet. Seine mehrfach preisgekrönten Gedichtbände – zuletzt ausgezeichnet mit dem Hölty-Preis für Lyrik der Stadt Hannover 2012 – sind geprägt von lyrischen Beerbungen und Umdeutungen von Religion.

Lehnert gehörte als Jugendlicher zu der Randgruppe der zentral vom evangelischen Christentum geprägten DDR-Bürger, obwohl er – zwar getauft – in einem religionsfernen Klima aufwuchs. Über die Sprache sei er als Jugendlicher zum Glauben gekommen, über den Sog der Bibel, über die Faszination einer ganz anderen Art, die Wirklichkeit zu deuten, so erzählt er im Gespräch. Den Plan wie die Eltern Medizin zu studieren und Arzt zu werden, gibt er auf, wendet sich stattdessen der Theologie zu. Einen Teil seines Theologiestudiums verbrachte er in Jerusalem. Die Auseinandersetzung mit dem Judentum bestimmt von dort aus genauso eine Grunddi-

⁵² Vgl. Ders., „Ich gönne mir das Wort Gott“. Annäherungen an Gott in der Gegenwartsliteratur, Freiburg – Basel – Wien ²2014.

mension seiner Gedichtbände wie das melancholisch-verzweifelte, ringende Suchen nach einem oft nur als abwesend erfahrenen Gott. In „Der gefesselte Sänger“ (1997), „Der Augen Anfang“ (2000), „Ich werde sehen, schweigen und hören“ (2004), „Auf Moränen“ (2008), „Aufkommender Atem“ (2011) und „Windzüge“ (2015) zeigen sich immer wieder religiös gefärbte lyrische Anspielungen wie die auf eine alptraumartig aufgerufene „Nacht eines Gottes, der nie war“⁵³.

Lehnert ringt um die Möglichkeit von glaubwürdiger theopoetischer Sprache. Dabei verweigert er sich in seinen frühen Bänden einem einfachen Gebrauch des Wortes ‚Gott‘. Gerade als Theologe kann er es sich nicht einfach ‚gönnen‘, im Gegenteil: Er kreist um dieses Wort, vermeidet es, verbietet sich den schnellen Zugriff. „Ich sammle Wörter auf wie die Reste von Hausmüll“, heißt es in dem Gedicht „Das Tal“⁵⁴. Und unter solchen Wörtern befindet sich auch die Vokabel „Gott“, wie folgt etwa in ein Gedicht hinein genommen: „Hocke ich allein mit der Silbe / ‚Gott‘, zu nichts zu verwenden, / sie nur leer zu halten um den Preis / des Verstehens.“⁵⁵ Gott, ein Wort ohne Bedeutung, zu nichts zu gebrauchen, aber zu schützen! Wie bei keinem seiner Generationengenossen finden sich bei Lehnert so Texte des suchenden Ringens, der Verweigerung von Zugriff und Affirmation, der Transformationen von mystischer Lyrik unter dem Vorzeichen negativer Theologie.

Ein ganz eigener Ton bestimmt jene Gedichte, die Lehnert angesichts der Geburt und der ersten Lebensmonate seiner Tochter geschrieben hat. Der folgende ohne Titel abgedruckte Text stammt aus einem Zyklus mit dem Titel „Angesicht zu Angesicht“, gewidmet „Estella, in ihrem ersten halben Jahr“⁵⁶:

Selig, die etwas anfängt und nie zu Ende bringt,
die das Rad nicht kennt und keine Schrift,

die nichts vom aufrechten Gang weiß und mit vier
freien Händen nach dem Mond greift. Selig

die Wissende, die das Wasser vom Festland
nicht unterscheidet, die nichts erinnert als die Dauer

⁵³ Christian Lehnert, Ich werde sehen, schweigen und hören. Gedichte, Frankfurt 2004, 10.

⁵⁴ Ders., Auf Moränen. Gedichte. Frankfurt 2008, 107.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd., 114.

eines ruhigen Pulses, die Unaufhörlichkeit von Tag
und Nacht, die sie in meinen Augen sieht und

leichtsinnig glaubt. Selig, die ein Brummen beruhigt
in der Dunkelheit über dem hallenden Schmerz

im Leib. Selig, die von der Stimme in der sie
wochenlang schwamm, das Heimweh der Laute lernte.

Eine erstaunliche dichterische Variation auf die Seligpreisungen der Bergpredigt (Mt 5,3–12), zugleich ein perfektes Beispiel für jene Dimension die oben „Textspiegelung“ genannt wurde! Angesichts des neuen menschlichen Lebewesens an seiner Seite („Erfahrungserweiterung“) wählt der Dichter dieses rhythmisch fließenden Textes einen ruhig pulsierenden Ton ehrfürchtigen Staunens. Wo Jesus die Marginalisierten, Verzweifelten und Trauernden ‚selig preist‘, verschiebt Lehnert die Perspektive. Auch hier gilt der Zuspruch jemandem, der anders ist als die Norm – aber dieses Anders-Sein wird gerade zum Anlass der Preisungen. Denn es handelt sich um ein Kleinstkind, gerade erst geboren. Und dessen Anders-Sein ist „selig“ – nicht auf Leistung und Erfolg bezogen („nichts zu Ende bringt“); ohne Wissen um Bildungsgut und kulturelle Konventionen („Rad“, „Schrift“, „aufrechter Gang“). Stattdessen ist es unmittelbar in seinem buchstäblichen ‚Be-greifen‘, misst Zeit nach natürlichem, vom Vaterblick vorgegebenen Rhythmus; lässt sich von sanfter Stimme beruhigen; erinnert sich unbewusst an den im Mutterleib gehörten Klangpuls von Ruhe und Heimat („Wirklichkeiterschließung“).

So ist dieses Gedicht eine neue und deshalb den Blick verschiebende poetische Seligpreisung, die danach zurückfragt, was ‚selig‘ eigentlich bedeutet, wie man diese Kernvokabel neutestamentlicher Botschaft auch außerhalb der üblichen theologischen Sprachspiele aussagen kann („Sprachsensibilisierung“). Selig – was hieß es damals, wie kann man es heute verstehen? Nicht als ‚glücklich‘, nicht als ‚im Jenseits kompensatorisch belohnt‘, nicht als ‚bevorzugt‘ – Negativabgrenzungen sind leicht. Wie aber lauten heute verständliche Übersetzungen? Von Lehnerts Text aus wird deutlich, dass ‚selig‘ auch im neutestamentlichen Sinne eine andere Seinsform als die normale, konventionell vertraute, in unserem Alltag übliche beschreibt. Und diese verfügt – wie in den biblischen Originalen – über einen eigenen Wert, eine eigene Schönheit, die sich gerade nicht funktional oder final auflösen lässt. ‚Selig‘ ist ein unbedingt geltender *Zuspruch* von Würde und Segen, der keiner Begründung oder Vorbedingung bedarf. Und dieser Zuspruch wird

gerade jenen zuteil, die ihn besonders benötigen, weil sie nichts haben, durch das sie sich nach den Maßstäben von Erfolg und irdischem Glück auszeichnen könnten. Darin liegt die von Jesus verkündete Umkehrung der Verhältnisse: Man kann und muss sich den *Zuspruch* nicht durch Erfüllung von *Ansprüchen* verdienen! Was für eine poetische Erschließung der Möglichkeiten göttlichen Zuspruchs! Lehnerts Gedicht wird so zur theologischen Sprachschule.

8. SAID – Renitente Gebete im Gottzweifel

Betreten wir poetisch, gesellschaftlich und religiös eine andere literarische Welt, die von SAID (*1947). 1965 kam er als Student nach München. Aufgewachsen ist er in Persien, in der Hauptstadt Teheran. Ein Muslim? Ja und nein: „ich persönlich habe diese religion nie praktiziert“ schreibt er 2005 in dem autobiographischen Essayband „Ich und der Islam“ – wie fast stets in seinen Werken als Kennzeichnung dichterischer Sprache in durchgängiger Kleinschreibung. Gleichwohl ist ihm klar: „vom sozialen umfeld her bin ich ein muslim. denn meine kindheit fand in einem islamischen land statt.“⁵⁷ Kaum war SAID in Deutschland angekommen, nahm das Regime des 1953 an die Macht gekommenen Schahs mehr und mehr die Züge einer rücksichtslosen Diktatur an. In der diktatorischen Todesmaschinerie werden Freunde und Verwandte SAIDs verhaftet, gefoltert, ermordet. An eine Rückkehr des politisch aktiven jungen Mannes ist nicht zu denken. Aus dem Auslandsstudium wurde erst ein Asyl, dann ein Exil. Seine hier entstehenden Texte stammen so aus einem Niemandsland zwischen Orient und Okzident – heimatlos, zerrissen, gerade so brückenbauend.

Im Jahr 2007 sorgten Texte SAIDs für Aufsehen und Diskussionen. Nicht um Liebe oder Politik kreisten die nun vorgelegten Gedichte, sondern um Religion. „Psalmen“ nennt er seine 99 Gedichte, im Titel ein bewusster Bezug zu den alttestamentlichen Gebeten, in der Zahl eine Anspielung auf die vor allem im Islam bezeugte Tradition der ‚99 schönen Namen Gottes‘: „ich bitte dich oh herr / verrate mir alle deine Namen / auch den letzten / den verborgenen“⁵⁸, heißt es im allerersten Psalm. Den hundertsten Namen Gottes kennt der Mensch nicht, ihn kann er auch nicht kennen. Er bleibt unaussprechbar, ist er doch jener, um den nur Gott selbst weiß. Dem Menschen bleibt der Zugang zu den immer wieder neu benannten, sich stets nur annähernden 99 Namen, näher wird er Gott nicht kommen. Die in dem

⁵⁷ SAID, *Auf Moränen. Gedichte*, Frankfurt 2008, 8 f.

⁵⁸ Ders., *Psalmen*, München 2007, 7.

Band perlenschnurgleich aufgereihten Texte – entstanden eigener Aussage zufolge in einem Zeitraum von über elf Jahren – versuchen auf ganz eigene Weise diese Namen Gedicht für Gedicht, Psalm für Psalm auszubuchstabieren.

Nach Lob, Preis und Dank wird man in den Psalmen SAIDs lange suchen, dieser Duktus interessiert den Dichter nicht. Durchaus findet man Bitt- und Klagetexte, für SAID sind die Psalmen jedoch vor allem eines: Texte der Rückfrage an Gott und der Einforderung des Eingreifens Gottes. In der christlichen Spiritualität hat sich erst in den letzten Jahren die vom Alten Testament gebotene Einsicht durchgesetzt, dass Klagen einer der Grundvollzüge einer lebendigen Gottesbeziehung sein kann. Aber ‚Einforderung‘? Tatsächlich leben die biblischen Psalmen auch von diesem Sprachduktus: Gottes ausbleibende Hilfe wird nicht nur beklagt. Sein wirksames Handeln wird nicht nur erfleht, erbeten und erhofft, sondern konkret eingefordert. Diese spirituelle Haltung ist allerdings im Christentum, geschweige denn im Islam kaum entwickelt. Zwar sind die Psalmen als biblische Gebete im Islam durchaus bekannt, sie gehören aber kaum zu den spirituellen Grundtexten. SAID beruft sich denn auch selbst auf die große Tradition der persischen Mystik. Er schreibt sie auf seine Weise kreativ fort in die deutschsprachige Literatur des 21. Jahrhunderts.

Alle 99 Psalmen richten sich in direkter Anrede an den „herrn“. SAID gibt aber offen zu, an den Gott der monotheistischen Religionen nicht glauben zu können, bestenfalls auf der Suche nach ihm zu sein – ohne die Erwartung zu haben, ihn wirklich finden zu können. Ganz eigenartige, heutiger Spiritualität verpflichtete Psalmen, in Form von „renitenten Gebeten“⁵⁹ finden sich hier, ausgespannt im Hallraum von religionsübergreifender Mystik, Islam, Judentum, Christentum und Humanismus. Texte der Suche und des Zweifels, nicht der Sicherheit und des Findens; Texte des Verlangens und der Sehnsucht, nicht des Wissens und der Glaubensgewissheit.

Nicht um satirische Transformation von Psalmen geht es hier also, nicht um zynisch-spielerische Beerbung – sehr wohl aber um eine stark eigengeprägte Form der Anknüpfung, um eine Wiederaufnahme einer lange Zeit unterbrochenen Beziehung: „herr / lass uns das gespräch wiederaufnehmen / nach langem erzwungenem schweigen“⁶⁰, dichtet SAID, und an anderer Stelle: „gewähre mir die gebärden / die mir in deiner abwesenheit gewachsen sind“⁶¹. Blicken wir auf einen repräsentativen Beispieltext:⁶²

⁵⁹ Ders., *Das Niemandland ist unseres. West-östliche Betrachtungen*, München 2010, 9.

⁶⁰ Ders., *Psalmen*, 9.

⁶¹ Ebd., 20.

Herr
gib dass ich unbelehrbar bleibe
mich vor der kompatiblen vernunft schütze
und deren postmodernen furien
so dass ich meine erregbarkeit nicht verliere
denn dann verlöre ich auch dich
höre auf mich
oh herr
nicht auf diejenigen
die auf dich hören
denn sie sprechen
von einer Mischung aus gott und vernunft
nützlich und konvertierbar

Immer wieder greift SAID diejenigen an, die sich im Besitz Gottes glauben, die vorgeben, Gottes Willen zu kennen und auszuführen, die „gottesbesitzer“ aller Couleur und Konfession, vorgeblich ihrem Glauben treu ergeben, in Wahrheit aber Heuchler und (Selbst-)Betrüger. Sie verstoßen gegen den Respekt vor Gott.

SAIDs Psalmtexte sind dabei auf mehreren Ebenen lesbar: Im Wissen um den Hintergrund des Verfassers kann man sie zum einen als kontrafaktische Gegenrede zu den biblischen Psalmen lesen, die im Spiegel der fiktiven Anrede des ‚Herrn‘ eigene Gefühle, Gedanken, Überlegungen in Sprache bringen. Das – gegebenenfalls gebetsförmige – Gedicht wäre so gesehen eine legitime und zwangsläufige Erbform des klassischen Gebets. Die biblische Sprachfolie wäre dann vor allem eine Quelle sowohl ästhetischer wie existentieller Anregung, die jedoch ganz eigenständige, die geistige Welt der Vorlagen verlassende Texte anstößt. Genauso gut lassen sich SAIDs Psalmen jedoch als Zeugnisse *innerhalb* einer Gottesbeziehung lesen und deuten, in der Klage und Einforderung eben jener Platz zukommt, der ihnen auch in der Bibel selbst gewährt wird. Folgt man dieser Lesart, so liegen hier Zeugnisse des Ringens um eine neue Gottesrede vor, aus tief verstricktem spirituellem Engagement heraus. Dann geht es um eine Gottesbeziehung innerhalb einer Religiosität, die von Auseinandersetzung und Konflikt bestimmt ist, von Unsicherheit und Zweifel, von Trotz und Erwartung gegen alle Erfahrung. Die Texte lassen beide Lesarten zu.

⁶² Ebd., 60.

9. Andreas Knapp – Poetische Sprachversuche der *via postiva*

Der Lebenslauf von *Andreas Knapp* (*1958) ist ungewöhnlich: Alles lief auf eine glänzende katholische Karriere hinaus: Theologiestudium in Freiburg und Rom, Priesterweihe, Promotion, Tätigkeiten als Studentenpfarrer, als Regens des Freiburger Priesterseminars. Doch dann der Bruch, der bei genauem Hinsehen keiner war, sondern sich untergründig angedeutet hatte. Knapp wendete sich ab von dem vorgespurten Weg in die kirchliche Hierarchie und schloss sich den ‚kleinen Brüdern vom Evangelium‘ an, einer geistlichen Gemeinschaft, die sich dem spirituellen Erbe *Charles de Foucaults* (1858–1916) verpflichtet weiß. Mehrere Jahre lang verbrachte er als Armer unter Armen in Frankreich und Bolivien. Seit einiger Zeit lebt er nun in Leipzig, geht dem Brotberuf eines Fabrikarbeiters nach, zugleich ein Priester und Poet, ein Pfarrer und Schriftsteller, ein Arbeiter mit Hand, Stift und Seele.

Knapps Texte zählen zu den am weitesten verbreiteten und sprachlich eindrucksvollsten Beispielen von spiritueller Poesie in unserer Zeit. Es handelt sich bei seinen Texten um Meditationen oder geistliche Reflexionen, Gedankenpoesie oder lyrische Gebete. All das setzt einen religiösen Kosmos voraus und zielt in eine religiös gedeutete Welt hinein. Entscheidend: Knapp weiß, was Sprache heute kann und darf. Er fällt nicht zurück in inhaltliche oder formale Vorgaben der klassischen christlichen Literatur der 1950er Jahre, die damals ihre Stimmigkeit und Passgenauigkeit hatten, heute aber fragwürdig, anbiedernd und klischeehaft wirken müssten. Keine Rückkehr zu einer kirchlichen Bestätigungsdichtung, kein Rückgriff auf weitgehend verbrauchte lyrische Stilmittel wie Reim, Strophik, stereotype Bildworte. Knapp ist beides: ein Sprach- und ein Gottsucher, der gleichzeitig sucht und bereits gefunden hat – sowohl eine Sprache, denn seine Gedichte sind in einem nun schon klar erkennbaren ‚Knapp-Ton‘ gehalten, als auch den Glauben, denn seine Texte verbleiben nicht in Zweifel und Unbestimmtheit, wagen Affirmation und Bestätigung.

Im Gedichtband „Tiefer als das Meer“ (2005) findet sich das folgende Gedicht⁶³. Es wendet den religiös-lyrischen Blick direkt auf Jesus Christus.

⁶³ Andreas Knapp, *Tiefer als das Meer. Gedichte zum Glauben*, Würzburg 2005, 9.

Jesus Christus

nicht neunundneunzig namen
die den unaussprechlichen
doch nicht benennen
in diesem namen aber
Du selbst bist es

nicht tausend götterbilder
die den unsichtbaren
doch nicht zeigen
in diesem menschen aber
Dein gesicht

nicht in alltagsfernen tempeln
die der unfassbare
doch nicht bewohnt
in diesem leib und leben aber
ist Dein geheimnis wie daheim

nicht formeln und begriffe
die dem unbegreiflichen sich
doch nicht nähern
mit diesen händen aber
berührst Du Deine welt

nicht viele fromme reden
die den unsagbaren
doch nicht verkünden
in dem mann aus galiläa aber
bist Du mit einem wort gesagt

Fünf Versgruppen à fünf Zeilen, ungereimt, zur Andeutung lyrischer Sprachlogik hier in Kleinschreibung gehalten, die nur im direkten Verweis auf Gottes Du im Sinne der Heraushebung zur Großschreibung greift. Gott bleibt in aller Möglichkeit der analogen Annäherung stets der Andere, uns eher unähnlich als ähnlich, von Versgruppe zu Versgruppe ausbuchstabiert: „unaussprechlich“, „unsichtbar“, „unfassbar“, „unbegreiflich“, „unsagbar“. Alle Versuche ihn zu fassen, kommen nicht an ihr Ziel: sei es in den – aus SAIDs Psalmen bereits bekannten – 99 schönen Namen Gottes, einer vor

allem im Islam beheimateten ästhetisch-spirituellen Tradition; sei es in Bildern, Tempeln, Formeln und Begriffen oder frommen Reden.

Doch diese *via negativa*, diese Annäherung an Gott durch die Aufzählung all der vielen Unähnlichkeiten zwischen Gott und Mensch, wird an einem signifikanten Punkt durchbrochen. Nur an einem Punkt wird seine Gestalt, sein Wesen, sein Du im Sinne einer *via positiva* deutlich: in Jesus. Im Blick auf den Menschen Jesus werden die Grenzen der Analogie gesprengt. In „diesem Namen“ lässt sich Gott benennen; in „diesem Menschen“ zeigt sich sein Gesicht; in „diesem Leib und Leben“ lüftet sich Gottes Geheimnis; mit „diesen Händen“ berührt er die Welt; im „Mann aus Galiläa“ ist Gottes Wort konkret fassbar.

In Knapps Text findet sich so auf ganz eigene Weise poetisch verdichtet, was das Wort aus dem Johannesevangelium heißt: „Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat“ (Joh 12,45). Hier wird deutlich: So sehr die Sprachregeln der Analogie jede metaphysische Deutung erfassen, so sehr bahnt der menschliche Zugang zum Jesus der Geschichte einen direkten, unmittelbaren, konkret gehbaren Weg, der über sich selbst hinaus verweist. Sein Fluchtpunkt liegt außerhalb des sichtbaren Bildes. Gleichwohl setzt er innerhalb des menschlichen Blickfeldes die Orientierung stiftenden Leitplanken. Religionspädagogisch wird hier auf ungewohnte Weise deutlich, warum auch in der Annäherung an Gott der zentrale Weg über Jesus Christus führt.

10. Sehnsucht danach, dass „Gott uns sieht“...

So wichtig menschliche Versuche sein mögen, Gott zu verstehen und sich ihm in literarischer Sprache anzunähern, so sehr bleibt eine grundlegende Gegenperspektive zu beachten: Was, wenn es viel wichtiger wäre, dass *Gott uns* nicht aus den Augen verliert? Dieser Gedanke findet sich in einer überraschenden Fülle von Texten, die hier abschließend nur als kurzes Mosaik eingespielt werden können. „Man möchte gesehen werden, / aber man wird nicht gesehen“⁶⁴ kann *Michael Krüger* in einem Gedicht aus dem Jahr 2013 noch grundsätzlich klagen. Andere AutorInnen gestalten den Gedanken konkreter aus:

Felicitas Hoppe, Georg Büchner-Preisträgerin des Jahres 2012, bestimmt die Aufgabe religiösen Denkens und Suchens wie folgt:

⁶⁴ Michael Krüger, *Umstellung der Zeit. Gedichte*, Berlin 2013, 94.

Schließlich kommt es nicht darauf an, dass wir Gott nicht aus den Augen verlieren, sondern darauf, dass ER UNS nicht aus den Augen verliert. Das ist wohl die größte Angst von allen: Dass wir SELBST nicht mehr gesehen und gehört werden⁶⁵

– so in einem Essay aus dem Jahr 2008. Erlösung, das wäre dieser Überlegung zufolge die Befreiung von der Angst nicht gesehen und gehört, von der Furcht davor, von nichts und niemandem wahrgenommen zu werden.

In diesen Gedanken findet sich eine erstaunliche Parallele zu Aussagen des Österreichers *Peter Handke* (*1942). In einem 2006 veröffentlichten Gespräch mit *Peter Hamm* sprach Handke – ganz Theatermensch – zunächst davon, dass das „Zuschauen“ etwas ist, „das wir alle brauchen“⁶⁶. Dann, überraschend, die religiöse Wendung des Gesprächs. Was wir eigentlich brauchen ist, „dass uns jemand zuschaut auf eine umfassende Weise, wie man sich eigentlich von Gott vorstellt“ [sic!]. Und weiter die Überlegung, „dass Gott eigentlich durch das Zuschauen“ wirkt, dass „das seine einzige Macht ist“. Aber was für eine! „Wenn wir uns gewärtig machten, dass Gott uns umfassend zuschaut, wären wir alle total besänftigt.“ Noch einmal anders gesagt: „Diese Wendung zu Gott ist, dass man sich innerlich angeschaut sieht.“

Schon im Jahre 1994 hatte *Botho Strauß* (*1944) einen ähnlichen Gedanken notiert. Er schreibt in seinem Buch „Wohnen, Dämmern, Lügen“ vom „Menschenleben als etwas, das danach strebt, erkannt zu werden. Es vollzieht sich in der Gewissheit eines anderen Auges, das überblickt und Gestalt erkennt, wo der Dahinlebende sich nur der wirren, sporadischen Spuren und Teile gewiss ist.“ Dann zentral: „Das Vertrauen in ein umfassendes Gesehenwerden gründet in der Einheit Gottes“. Fast die gleiche Grundaussage wie bei Hoppe und Handke also: „Ohne diese Gewissheit, Erkannte zu sein, hielten wir uns keine Sekunde aufrecht“⁶⁷.

Der Schweizer Dichterpfarrer *Kurt Marti* (*1921) hat diese Hoffnung, diese „Gewissheit, Erkannte zu sein“, in einem seiner jüngsten Texte verdichtet. In den 2007 erschienenen, gegen den Strich aller Religionskritik gebürsteten trotzigigen Gottesrühmungen unter dem Titel „Du“ findet sich eine Passage, die das Wahrgenommen-Werden preist und in ihm eine letzte Geborgenheit findet: „DU / den kein menschenauge / zu erblicken vermag /

⁶⁵ Felicitas Hoppe, Man muss eben ein Sohn Gottes sein – Erinnerung an J. D. Salinger, in: Joachim Kalka (Hg.), Schreiben/Glauben. Miscellen zu Literatur und Religion (Valerio 7/2008), Göttingen 2008, 19–23, 22 f.

⁶⁶ Peter Handke – Peter Hamm, Es leben die Illusionen. Gespräche in Chaville und anderswo, Göttingen 2006, 33 f.

⁶⁷ Botho Strauß, Wohnen, Dämmern, Lügen, München 1994, 195.

der uns aber / von zuinnerst / von dorther sieht / wo wir sterbliche uns selber / unsichtbar / und unbekannt sind“⁶⁸.

Die Sehnsucht danach, dass Gott uns sieht, uns wahrnimmt und darin annimmt, uns kennt und gelten lässt, wie wir sind – sie bildet eine literarische entfaltete Gegenfolie zu all den schriftstellerischen Versuchen, sich Gott selbst anzunähern und ihn ‚sich zu gönnen.‘ Auch für die Gegenwartstheologie ein nachdenkenswerter Gedanke ...

⁶⁸ Kurt Marti, *Du. Rühmungen*, Stuttgart 2008, 9.