
NEUES HANDBUCH THEOLOGISCHER GRUNDBEGRIFFE

Neuausgabe 2005 • Band 2

Herausgegeben von Peter Eicher

Redaktion: Angela Schlenkrich

Kösel

LITERATUR UND THEOLOGIE

- Bibel / Bibelauslegung → Film und Religion
- Medien und Religion → Mythos

I. Religion und Literatur

Religion und Literatur sind zwei Größen, die in ihrem Ursprung doppelt miteinander verbunden sind. Einerseits berufen sich die großen religiösen Traditionen auf heilige Schriften, die selbst einen hohen weltliterarischen Rang einnehmen: ob hebräische und christliche Bibel, ob antike römisch-griechische Kultschriften, ob Koran, Bhagavadgita oder Rig Veda. Andererseits wachsen die neuzeitlichen Nationalliteraturen ganz im Bereich von Religion heran. Das wird vor allem im Blick auf die abendländische Literatur im Kontext eines weitgehend geschlossenen christlichen Weltbildes deutlich. Am Anfang literarischen Schaffens in den neu entstehenden Nationalsprachen Europas stehen Evangelienharmonien, liturgische oder katechetische Schriften wie Hymnen oder Beichtspiegel, aber auch Segens- oder Zaubersprüche. Der Bruch zwischen Christentum und Literatur, anders gesagt: die Loslösung und herauswachsende Eigenständigkeit der Kultur aus dem Bereich des Christentums, vollzog sich in fortschreitenden Entwicklungsschüben seit dem 17. Jh. Mehr und mehr kam es zu einem »autonomen« Kunst- und Literaturverständnis, das sich mit der Säkularisation zu Beginn des 19. Jh. endgültig durchsetzte.

Autonomie bedeutet freilich keineswegs Beziehungslosigkeit. Im Gegenteil, erst seitdem die Einheit von Volksreligion und literarischem Schaffen zerbrochen ist werden eigenständige, produktive und herausfordernde Auseinandersetzungen mit der christlichen Tradition im Bereich von Literatur möglich. Ging es zuvor vor allem um Ausschmückung, Bebilderung und Bestätigung der religiösen Vorgaben, so besteht nun ein Spannungsverhältnis, das für beide Seiten fruchtbar ist: für die Theologie als wissenschaftliche Reflexion von Religion, weil sie sich immer wieder überprüfen und weiterentwickeln kann durch die Spiegelungen und Provokationen der Literatur; für die Literatur, weil sie Auseinandersetzungen mit den traditionellen Religionen, mit religiösen Erfahrungen und theologischen Reflexionen immer wieder künstlerisch fruchtbar machen kann.

II. Wegmarken des theologisch-literarischen Dialogs

Der Blick auf die Begründung, Qualifikation und Deutung von »christlicher Literatur« hat eine lange Traditionsgeschichte (vgl. Schlüter 2001). Als eigenständiger, hermeneutisch reflektierter Forschungsbereich hat sich eine systematische Analyse der Beziehung von Theologie und Literatur jedoch erst seit den 1970er Jahren herausgebildet. Aber es gab dazu wichtige Vorläufer, deren Erbspuren noch weit in die Gegenwart hinein reichen.

1. EVANGELISCHE GRUNDPOSITIONEN. Die evangelische Tradition hinsichtlich der Einschätzung jeglicher Werke menschlicher Kultur spannt sich traditionell aus zwischen zwei Grundpositionen. Da steht auf der einen Seite das Misstrauen gegenüber jeglichen autonomen, kulturellen Errungenschaften. Je stärker man die alleinige Heilsfunktion von Gnade, Glaube und Schrift betone, umso mehr müsse man radikal negieren, dass sich Ansätze dazu auch außerhalb der christlichen Tradition finden können. Literatur könne so bestenfalls dann einen Wert darstellen, wenn sie Ausdruck des christlichen Lebens sei. Zum Zeugen einer notwendigen Diastase zwischen dem Bereich der Ästhetik und des Glaubens wird immer wieder Sören Kierkegaard (1813–1855) aufgerufen. Vor allem in »Entweder – Oder« (1843) hatte der dänische Philosoph die »ästhetische Lebensanschauung« (Kierkegaard 1843, 24) scharf zurückgewiesen. Der Dichter als Repräsentant dieser Anschauung sei ein im Innersten einsamer, unglücklicher, melancholischer Mensch, welcher der Welt nur mit »Indifferenz« (ebd., 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 aber zwingen ihn 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., 27). Dem ästhetischen gegenüber steht der ethische Lebensentwurf, der allein ein Leben in Sinn, Verantwortung und Wahrhaftigkeit ermöglicht. Hier gilt »entweder – oder«. Die Kluft zwischen Ästhetik und Ethik, und darin aufgehoben zwischen Literatur und Theologie, scheint unüberbrückbar.

Gegen solche Positionen hat sich seit Mitte des 19. Jh. jene Position etabliert, die man mit dem später geprägten – und heftig umstrittenen – Begriff *Kulturprotestantismus* bezeichnen kann. Hinter diesem Begriff verbergen sich höchst unterschiedliche theologische Richtungen, die ein zentrales Merkmal teilen und den Begriff als Sammelbezeichnung dadurch rechtfertigen: die Behauptung einer inneren Verbundenheit künstlerischen und religiösen Erlebens, also die Annahme einer »linearen, notwendigen Fortsetzung der ästhetischen Ergriffenheit in eine Glaubenserfahrung im christlichen Sinne« (Bahr 1961, 38) hinein.

a. Von zentraler Bedeutung für die Bestimmung des Verhältnisses von Kultur und Religion wurde vor allem *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 nun im Begriff der *Theonomie*. Diesem Konzept zufolge könne man sagen, dass »das höhere Gesetz zur gleichen Zeit das innere Gesetz des Menschen selbst ist«. Als Konsequenz dieses Zusammenkens von göttlicher und weltlicher Sphäre kann Tillich zugespitzt formulieren: »Religion ist die Substanz der Kultur und Kultur die Form der Religion« (Tillich 1919, 84).

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 definiert er dabei 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 sie formuliert zugleich »die in der göttlichen Selbstbekundung liegenden Antworten in Richtung der Fragen, die in der menschlichen Existenz liegen« (Tillich 1951, 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., 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., 77). Literatur ist also als »etwas Vorläufiges« (ebd., 20) Teil »menschlicher Selbstinterpretation« und als solche deshalb theologischer Analysegegenstand, weil sie hilft, die menschliche Situation als existentielle Fragedimension 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 steht bis heute für ein erstes Grundmodell der Verhältnisbestimmung von »Theologie und Literatur«.

b. Der zweite eigenständige theoretische Ansatz zur wissenschaftlichen Bestimmung der Beziehung von Theologie und Literatur findet sich in der 1961 veröffentlichten Studie von *Hans-Eckehard Bahr* (geb. 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 Gefolger lag der primäre Wert von Literatur darin, den anthropologischen Fragehorizont zu erhellen, der dann jedoch ausschließlich binnentheologisch zu beantworten sei. Bahr setzt ganz anders an. Nach einer systematischen Sichtung der bisher vorliegenden Ansätze argumentiert er primär inkarnatorisch. Er argumentiert: Vom Heilsereignis in Jesus Christus ausgehend haben alle zuvor sinnvollen 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. Von dort aus betrachtet sind alle Werke dieser Welt 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« (Bahr 1961, 247). Konsequenter betrachtet betrachtet Bahr in seiner eher der Kunst allgemein und darin zuvorderst der bildenden Kunst gewidmeten Studie auch die Literatur, unabhängig von ihrer möglichen direkt religiösen Motivik oder Thematik.

Die praktische Ausformulierung der Konsequenz eines solchen Ansatzes übernahm zwei Jahre später der Schweizer Dichterpfarrer *Kurt Marti* (geb. 1921) in Ausführungen zur spezifischen Frage nach Theologie und Literatur. Der zentrale Zielpunkt seiner Darlegungen: »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« (Marti 1963, 154). Durch Bahrs und Martis Überlegungen öffnet sich also eine neue hermeneutische Plattform, um grundsätzlich jede Form von Literatur wahrnehmen und theologisch ernst nehmen zu können.

2. 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.

Drängender als die Frage nach einer theoretischen Verhältnisbestimmung von Kunst und Christentum war so in der ersten Hälfte des 20. Jh. die Erkenntnis der kulturellen Randstellung und Rückständigkeit des katholischen Milieus überhaupt. Karl Muth (1867–1944) 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 konnte so nicht nur

eine lebhafte Debatte entfachen, sondern zugleich Gegenmaßnahmen auf unterschiedlichsten Ebenen (zum Beispiel die Gründung der Zeitschrift »Hochland« 1904) initiieren, deren Wirkung sich jedoch nur langsam entfalten konnte. Noch im Jahre 1950 konnte eine Zusammenstellung unter dem Titel »Deutsche katholische Dichter der Gegenwart« 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. Eigenständige theologisch-literarische Reflexionsansätze im katholischen Bereich finden sich so erst in den Werken zweier großer, Grenzen sprengender Persönlichkeiten: Romano Guardini sowie Hans Urs von Balthasar.

a. *Romano Guardini* (1885–1968) hatte immer schon die Berufung zum Theologen mit der Neigung zu Literatur, den Künsten und der Philosophie geteilt – ein begeisterter Leser von früh auf. Diese tiefe Jugendprägung sollte später entscheidende Konsequenzen nach sich ziehen: Neben kleineren Arbeiten etwa über Dante, Goethe, Shakespeare, Wilhelm Raabe oder Mörike entstanden im Laufe der Jahre und meistens über mehrere Vorstufen drei große Monographien über prägende Dichter und ihr Werk: über Dostojewski (1932), Hölderlin (1939) und schließlich über Rilke (1953). Warum überhaupt die Hinwendung zur Literatur? Was faszinierte Guardini gerade an diesen Autoren?

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, ein solches Gegenprofil auszugestalten. Denn welches Christentum will er 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, Grenzen sprengende Spiritualität aufzuzeigen, um die tiefe Wirkkraft echter Geistigkeit zu demonstrieren, braucht er andere Zeugen – eben die großen literarischen Entwürfe.

Dabei kommt es Guardini nicht primär darauf an, dass hier explizit christliche Zeugnisse vorlägen. Die von ihm aufgerufenen Schriftsteller verbindet er vielmehr in der Kategorie der »Seher«, der 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 »Echtheit des Erlebnisses, die Reinheit des Auges, die Kraft

der Formung und der Genauigkeit bestimmt«. Nein, bei ihm stamme 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, sich »einer das individuelle Sein und Wollen überschreitenden Macht zu widerstehen« (Guardini 1939, 11f.). In Hölderlins Werk begegne dem Leser also nicht nur die Stimme eines genialen Menschen, sondern in der Stimme dieses »Sehers und Rufers« wird 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«. Wie folgt bestimmt er diesen »allgemeinen Sinn«: Es gehe um Phänomene, in denen etwas hervortrete, das »nicht primär und einfachhin gegeben ist, sondern als ein Dahinterliegendes, Verborgenes, Eigentliches durch sie hindurch zur Gegebenheit gelangt« (Guardini 1958, 75). Und was Guardini über Hölderlin explizit ausführt, prägt seine Autorenwahl und Textdeutung grundsätzlich.

Wie sehr 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« (Guardini 1939, 17), schreibt er repräsentativ im Vorwort zum Hölderlin-Buch. Es geht ihm nicht um eine Auseinandersetzung mit Literatur im wissenschaftlichen Sinne, sondern bewusst um seine individuelle Lesart. So kokettiert er fast schon damit, selbst zentrale Werke der philologischen Sekundärliteratur bewusst nicht gelesen zu haben, nimmt für sich das Recht heraus, diese »Literatur auf jenes Mindestmaß beschränken zu dürfen, das nötig war, um über die Tatsachen unterrichtet zu sein« (ebd.).

So sympathisch der Grundzug einer möglichst engen Auseinandersetzung mit den Urtexten selbst scheinen mag, diese Entscheidung zieht weit reichende Konsequenzen nach sich: Guardinis Deutungen sind nach wie vor lesenswerte Interpretationen, ihre wissenschaftliche Anschlussfähigkeit bleibt jedoch gering.

b. Dieses Schicksal teilt auch das imposante Gesamtwerk des Schweizer *Hans Urs von Balthasar* (1905–1988). Immer wieder betonte er, sich vor allem als Germanist zu verstehen, erst in zweiter Linie als Theologe. 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 Dissertation wird später eingehen in ein erstes dreibändiges Hauptwerk: »Die Apokalypse der deutschen Seele« (1937/39), einer groß angelegten Überprüfung der deutschen Geistesgeschichte. In den Folgejahren legte er in umfangreichen Bänden einen in sich geschlossenen Versuch vor, die christliche Theologie von der Ästhetik her neu durchzudenken. Bevor es zu den

späteren großen Entwürfen einer transzendental ästhetischen Grundbesinnung in »Herrlichkeit« (7 Bde. von 1961–69) und einer am Strukturmuster des Dramas orientierten heilsgeschichtlichen Dogmatik in »Theodramatik« (5 Bde. von 1973–83) kommen sollte, steht zunächst die Literatur selbst im Vordergrund.

Warum die 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 engbrüstigen und bei kleiner Kost genügsamen Theologie« seiner Zeit, so im Buch über Bernanos (von Balthasar 1954, 9). Literatur dient hier der Entdeckung und Pflege von gedanklicher Freiheit und Größe.

Aber das Interesse beschränkte sich nicht auf die französischen Dichter des *renouveau catholique*: 1953 erscheint eine Monographie über Reinhold Schneider, der ihm den Franzosen seelenverwandt zu sein scheint. Ganz eindeutig sieht von Balthasar Schneider dabei als christlichen Dichter, 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« (von Balthasar 1953, 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., 9). 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 gewidmeten Brief, welcher dem Buch vorangestellt ist – um »Ihre Idee, deren Rang und Fruchtbarkeit [...], um Ihre weisende Kraft der Stunde« (ebd., 11). Mit anderen Worten: Es geht hier nicht um Schneider als Schriftsteller, sondern um Schneider als öffentlichen Promotor jener Form von Christentum, die von Balthasar seinerseits schätzt und fördert.

Der selbstverständliche Wahrnehmungsrahmen für alle Betrachtungen von Balthasars ist die theologisch-christliche Weltsicht. 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, stellvertreten etwa durch Schneider, Bernanos oder Claudel. Entscheidend ist also zunächst die inhaltliche Thematik.

Daneben stehen jedoch all jene großen dramatischen Entwürfe von Shakespeare über Ibsen zu Brecht, Ionesco oder Pirandello, die von Balthasar ebenfalls wahrnimmt, beschreibt und in sein Gesamtwerk aufnimmt. 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 Betrachtung christlicher Heilsgeschichte. Dieses »Kategorialsystem des Dramatischen« (von Balthasar 1973, 116) 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« (ebd., 113). Die kreative Leistung von Balthasars liegt denn auch 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« (ebd., 11).

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 [...] Die Ästhetik liefert ihm die Gestalt der Theologie, der kirchlich verfasste Glaube den Gehalt« (Kuschel 1992, 112f.).

III. »Theologie und Literatur« im Dialog-Paradigma

Noch während Hans Urs von Balthasar seine Theodramatik entwickelt und bis 1983 weiter entfaltet, kam es Ende der 1960er und mit Beginn der 1970er Jahre zu einer Neuorientierung im Verhältnis zwischen Theologie und Literatur im Paradigma des Dialogs. Denn während Guardini 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.

1. REALISATION – DOROTHEE SÖLLE. Der zentrale Anstoß zu einer grundlegend neuen hermeneutisch-theoretischen Neubestimmung der Verhältnisbestimmung von Theologie und Literatur ging von Dorothee Sölle (1929–2003) aus. Wie viele andere Protagonisten dieses Feldes war sie beides zugleich: studierte Litera-

turwissenschaftlerin 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« in der »Internationalen Dialogzeitschrift« von 1969: Dieser Dialog sei »von Missverständnissen und Abwehrreaktionen auf beiden Seiten gekennzeichnet« (Sölle 1969, 296). Für Dorothee Sölle war klar, dass im literarischen wie im theologischen Feld durch gegenseitige Ignorierung zentrale Chancen und Aufgaben in der modernen Gesellschaft verpasst würden. Doch was war zu tun? Dorothee Sölle verfolgte zwei Strategien: Zum einen hatte sie schon 1967 ein erstes öffentliches Medium für die Begegnung von Theologie und Literatur mitgeschaffen, den jährlich im Wuppertaler Peter Hammer Verlag erscheinenden »Almanach für Theologie und Literatur«. Herausgegeben im Team mit Wolfgang Fietkau, Arnim Juhre und Kurt Marti sollte dieses Unternehmen mit zwischenzeitlichen redaktionellen Verschiebungen bis 1981 15 Bände stark werden und gerade im evangelischen Bereich breite Resonanz finden.

Die zweite Strategie Dorothee Sölles zur Neubegründung des Bereichs von Theologie und Literatur war letztlich entscheidender. 1970 legte sie ihre drei Jahre später im Druck erscheinende germanistische Habilitationsschrift vor: »Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung«. Sie knüpft an zwei hermeneutische Vorgänger an, einmal an Paul Tillich und seine Öffnungen hin zu einer »Theologie der Kultur«, dann an Hans-Eckehard Bahrs Studie »Poiesis«. Die Erbspuren an diese beiden Vorgänger finden sich 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« (Sölle 1973, 20f.). 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« (ebd., 29).

Realisation als »Grundbegriff einer theologischen Interpretation von Dichtung« (ebd., 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 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 Sprachspielen ausgedrückt werden. Im Gegensatz zu dem bislang vorherrschenden Begriff *Säkularisierung* öffne *Realisation* ein

positives Verhältnis zu den damit beschriebenen Veränderungen und Entwicklungen. Nicht durch Negativbestimmungen des »nicht-mehr«, sondern im Sinne von »Gewinn an Sprache, an Ausdrucksmöglichkeit, an angeeigneter Welt« (ebd., 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 dann 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« (Sölle 1969, 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« (Sölle 1973, 19).

Fünfzehn Jahre nach Erscheinen der Habilitationsschrift haben sich die Fronten verschoben: »Theologie und Poesie haben heute mehr gemeinsam als zuvor«, schreibt Sölle, freilich in negativer Zuschreibung: »Beide sind heimatvertrieben, beide gelten als irrelevant« (Sölle 1988, 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 reines Gebet wäre« (ebd., 3). In dieser Vision verschwimmen die Unterschiede, fallen sie in eins zusammen. »Es gibt einen Punkt, wo die überkommenen Unterscheidungen von Theologie und Literatur unwichtig sind, ja trivialisierend wirken« (ebd. 4), schreibt Dorothee Sölle, um anhand eigener theopoetischer Texte den Fluchtpunkt solcher angezielter Konvergenz aufzuzeigen. Das Ziel der späteren Ausführungen – existentielle Anschlussfähigkeit – überlagert damit den früheren Zielpunkt, die wissenschaftliche Anschlussfähigkeit im Diskurs.

2. LITERATUR UND CHRISTLICHE ETHIK – DIETMAR MIETH. Die katholische Diskussion um 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 (geb. 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«. Hermeneutischer Ansatzpunkt der Arbeit ist zunächst eine kritische Auseinandersetzung mit Sölles Realisations-Konzept. In vielem stimmt Mieth ihr zu: in der grundsätzlichen Akzeptanz der Autonomie von Dichtung; in der Kulturanalyse, in welcher christliche Literatur im klassischen Sinn keinen Platz mehr hat; 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« (Mieth 1976a, 26)? Es könne sich ja nicht in der Idee des Dialogs auf »ein Frage-Antwort-Spiel zwischen Literatur und Theologie« (ebd., 29) reduzieren.

Der Weg hin zu einer eigenen Konzeption entfaltet 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., 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.

Sein eigenes Programm zur Verhältnisbestimmung von (Moral-)Theologie/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« (ebd., 93). Um das tun 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* hingegen betont, 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., 94) zwischen Dichtung und Glaube, die als »Beziehungsgefüge eigener Ordnung füreinander transparent gemacht« (ebd., 96) werden können. Die theologische Verankerung für diese Möglichkeit des Aufweisens solcher struktureller Entsprechungen liegt »im theologischen Verstehen der Analogielehre« (ebd.) begründet, so Mieth im Rückgriff auf katholische Tradition. *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 könne jedoch 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., 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., 102). Gerade diese direkte 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., 105).

In zwei groß angelegten Interpretationen legt Mieth im Folgenden selbst dar, wie an diesem Programm orientierte Interpretationen 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 anhand zentraler Werke weiterer Schriftsteller (Ingeborg Bachmann, Friedrich Dürrenmatt, Milan Kundera) vorgelegt. In dem von ihm herausgegebenen Sammelband »Erzählen und Moral« (2000) wird sein Grundinteresse noch einmal besonders hervorgehoben. Wenn sich »Ethik als Reflexionstheorie der Moral definieren« lasse, stelle sich die Frage, inwiefern das (literarische) Erzählen eine solche Reflexionsform sei. Dazu eindeutig: »Der Roman ist eine Ethik, insofern er erzählend Moral reflektiert« (Mieth 2000, 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., 80).

3. AUF DEM WEG ZU EINER THEOPOETIK – KARL-JOSEF KUSCHEL. Mit der breit rezipierten Dissertation »Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur« tritt 1978 ein weiterer Protagonist des Dialogs von Theologie und Literatur das Feld: Karl-Josef Kuschel (geb. 1948). Der dialogische Charakter des Ansatzes wird gleich zu Beginn betont: Das Interesse dieser Arbeit? »Es ist literaturwissenschaftlich und theologisch zugleich« (Kuschel 1978, 3). Grundzüge des produktiven Schaffens Kuschels bis heute treten in dieser Arbeit bereits klar hervor: Konzentration auf konkrete Textdeutungen, also Auseinandersetzung mit den Primär-

texten unter gründlicher Hinzuziehung der relevanten Sekundärliteratur; motivisch-theologische Sichtungen mit dem Ziel systematisch-theologischer Ertrags-sicherung; nur in zweiter Linie theoretisch-hermeneutische Reflexionen auf der Metaebene des wissenschaftlichen Diskurses.

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« (ebd., 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., 5).

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« (Kuschel 1978, 5). Gerade in Kenntnis der Tatsache, dass »die Beziehungen von Literatur und Religion bis heute aufs schwerste belastet« (ebd., 10) sind, versteht sich die Arbeit als Vorstoß zu dieser Vermittlungsarbeit. Vor allem für die Theologie erhofft sich Kuschel, die Chancen der Wahrnehmung von Literatur endlich zu nutzen, Literatur verstanden als »Seismograph«, »mit dessen Hilfe Theologie und Kirche die geheimen religiösen Erschütterungen und Bewegungen der Menschen hätten erspüren können« (ebd., 11). 1983 stellte sich die aus den 1960er Jahren stammende Klage der grundlegenden Entfremdung zwischen beiden Bereichen anders dar. Angesichts zahlloser gegenseitiger Annäherungen seien die »Zeichen eines neuen Verhältnisses von Theologie und Literatur(wissenschaft) unübersehbar« (Kuschel 1983, 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 ernst zu nehmen«. 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., 118). Konsequenz: »Tabus sind hier gebrochen, neue Sprachmöglichkeiten erschlossen, Berührungspunkte abgebaut« (ebd., 119). 1992 konnte Kuschel die Zwischenbilanz ziehen:

»Das Gespräch zwischen Theologie und Literatur hat in den letzten Jahren bemerkenswerte Fortschritte gemacht« (Kuschel 1992, 98).

Die hermeneutischen Klärungen erfolgten vor allem in dem 1991 veröffentlichten Band »Vielleicht hält sich Gott einige Dichter«. Er zeichnet darin zunächst zwei Grundmodelle nach, mit denen bislang das Verhältnis von »Theologie und Literatur« beschrieben wurden. 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 antithetischen Offenbarungstheologie [...], von der Religiosität der Schriftsteller und ihrer Produkte« abzusetzen« (Kuschel 1991, 380f.). Im »Korrelationsmodell« im Gefolge Paul Tillichs und des II. Vatikanischen Konzils hingegen werde zwar 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 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., 382f.).

Kuschel benennt Stärken, die beide 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., 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 welcher 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., 384).

Das zentrale Anliegen in den Ausführungen Kuschels ist die Profilierung seines eigenen Ansatzes, die »Methode der strukturellen Analogie«. Diese geht vom Doppelblick auf »Entsprechungen und Entfremdungen« aus: »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., 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.). Im Ernstnehmen der literarischen Werke als »autonome Selbstzeugnisse der Dichter« dürfe sich christliche Theologie eben gerade nicht »als Antwortgeberin auf alle

existentiellen Fragen« (ebd., 385f.) präsentieren. »Ziel ist eine Theologie mit einem anderen Stil« (ebd.). Damit benennt er die aus der Auseinandersetzung mit Literatur erwachsende Bringschuld der Theologie, die bislang nur in Ansätzen eingelöst ist.

IV. Arbeitsfelder und Perspektiven

In den Arbeiten von Sölle, Mieth und Kuschei finden sich die wesentlichen hermeneutischen Orientierungspunkte, die das Feld von Theologie und Literatur bis heute bestimmen. Der kurzfristig ins Gespräch gebrachte Begriff »Literaturtheologie« (Crimmann 1978) zur Kennzeichnung des Dialogfeldes von Theologie und Literatur hat sich als wenig Erkenntnis fördernd herausgestellt und nicht durchgesetzt. Ebenso wenig Bedeutung für die deutschsprachige Diskussion erhielt die in England und Amerika intensiv betriebene akademische Spezialdisziplin »*theology and literature*« (Wright 1988; Jasper 1989), die sich fast ausschließlich auf Werke des englischen Sprachraums bezieht. Im deutschsprachigen Raum sind seit den 1980er Jahren zahlreiche Arbeiten im Bereich des Dialogfeldes von Theologie und Literatur entstanden, die sich implizit oder explizit an die oben aufgezeigten Ansätze anschließen und sie weiter entwickeln (Langenhorst 2004): Eine Vielzahl von Untersuchungen widmet sich der Beziehung von *Bibel* und Literatur in beidseitiger Spiegelung: Wie werden biblische Stoffe, Themen und Sprachmuster in moderner Literatur aufgegriffen und bearbeitet; wie und warum gestalten einzelne SchriftstellerInnen biblische Erbspuren? Neben zahlreichen Einzeluntersuchungen liegen seit 1999 mit Heinrich Schmidingers zweibändigem, insgesamt 1200 Seiten starken Kompendium »Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts« ein Standardwerk für dieses Feld vor, ähnlich wie Überblicke für den französischen (Beaude 1997) und englischen (Jeffrey 1992) Sprachraum. Vor allem im Bereich von Religionspädagogik und praktischer Theologie finden sich seit 30 Jahren zahlreiche Studien oder Textbücher, die hermeneutische Reflexion mit praktischen Hinweisen zur Anwendung verbinden. Die meisten theologisch-literarischen Studien konzentrieren sich allerdings auf das Werk jeweils eines Schriftstellers oder einer Schriftstellerin. Einige tragen dabei eine spezifische theologische Fragestellung an das Werk von Autoren heran, etwa im Blick auf die Bibelrezeption, die ethische Herausforderung oder die religionspädagogischen Ableitungen. Ein anderer Typus nähert sich dem literarischen Werk eines Autors unter der grundsätzlichen Fragestellung, welche Bedeutung Religion in all ihren Schattierungen oder mehreren begründeten Schwerpunktsetzungen in Biographie und Werk zukommt.

Warum sollten sich TheologInnen mit der Literatur und solchen literarisch-theologischen Arbeiten überhaupt befassen? In den fünf potentiellen »Gewinn-dimensionen« (Langenhorst 2003) lassen sich die Begriffe nicht scharf voneinander

abgrenzen, sind vielmehr strukturelle Orientierungsversuche, deren Sinn sich in der praktischen Anwendung erweisen muss:

a. *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 Inter textualitätstheorien – neben dem autonomen, in sich wertvollen literarischen Text einen veränderten, geschärften Blick auf den ursprünglichen Text der Bibel oder der christlichen Tradition.

b. *Sprachsensibilisierung*. Gelungene literarische Werke sind sehr genau kalkulierte Produkte feinfühligem Gegenwartserfahrung. In der Beschäftigung mit ihnen werden Fragen aufgeworfen, die ihrerseits auf den Sprachgebrauch in Theologie und Religionspädagogik zurückverweisen. 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.

c. *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, Erlebnisse und Gedanken anderer, handelt es sich doch stets um gestaltete, gefilterte, gedeutete Erfahrung. Über den doppelten Filter der schriftstellerischen Gestaltung einerseits und einer stets individuellen Deutung andererseits ist aber zumindest ein indirekter Zugang zu Erfahrungen anderer möglich. Literarische Texte spiegeln aber andererseits nicht nur die Erfahrung der Autoren, sie ermöglichen darüber hinaus für die Lesenden selbst neue Erfahrungen im Umgang mit diesen Texten. Gegen jeglichen Versuch der wissenschaftlichen Objektivität fungieren literarische Texte geradezu als Anwälte der Subjektivität, indem sie vor allem die Innenseite von Problemfeldern ausleuchten und erschließen. Diese bewusste Subjektivität bündelt menschliche Erfahrungen und bietet so die Möglichkeit des Anknüpfens und der Identifikation.

d. *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. Hier werden oft genug Bereiche menschlichen Daseins angesprochen, die innerkirchlich kaum Gehör finden. Hier kommen Stimmen zu Wort, deren Klang ungewohnt, provokativ, im positiven Sinne herausfordernd sein kann, ja: in denen

sich möglicherweise viele Zeitgenossen eher wiederfinden können als in den traditionellen Wirklichkeitsentwürfen von Theologie, Katechese und Liturgie.

e. *Möglichkeitsandeutung*. Literatur lebt schließlich nicht nur von erfahrener und erschriebener Wirklichkeit, sondern vor allem vom Möglichkeitssinn, von einer Sehnsucht nach dem Anderen und Unendlichen, von der Vision dessen, was sein könnte. Es darf dabei 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, sie spiegeln und »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 überhaupt jene Größe, die dem Menschen die Fähigkeit zu diesem Transzendieren 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.

Diese fünf *Chancen* ermöglichen im Bereich der Hermeneutik etwas, um das Religionsdidaktiker seit langem ringen: *Korrelation*, nicht im Sinne Tillichs, sondern im Verständnis gegenwärtiger Religionspädagogik: jene »kritische, produktive Wechselbeziehung zwischen dem Geschehen, dem sich der überlieferte Glauben verdankt und dem Geschehen, in dem Menschen heute ihre Erfahrungen machen«. 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 heutiger 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. Weil dieser Prozess nicht nur hermeneutische Fragen betrifft, sondern zudem didaktische und sogar methodische Dimensionen eröffnet (Langenhorst 2003), bieten sich dem Spannungsfeld von Theologie und Literatur fruchtbare Perspektiven für die Zukunft.

H.-E. Bahr, *Poesis*. Theologische Untersuchung der Kunst, Stuttgart 1961; *H. U. v. Balthasar*, Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk, Köln/Olten 1953; –, Georges Bernanos, Köln/Olten 1954; –, *Theodramatik*, 5 Bde., Einsiedeln 1973–1983; *U. Baltz*, *Theologie und Poesie*. Annäherungen an einen komplexen Problemzusammenhang zwischen Theologie und Literaturwissenschaft, Frankfurt/Bern/New York 1983; *P.-M. Beaude* (Hg.), *La Bible en littérature*, Paris 1997; *W. Braungart/M. Koch* (Hg.), *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwende*, 3 Bde., Paderborn u.a. 1998–2000; *R. P. Crimmann*, *Literaturtheologie*. Studien zur Vermittlungsproblematik zwischen Germanistik und Theologie, Dichtung und Glaube, Literaturdidaktik und Religionspädagogik, Frankfurt/Bern/Las Vegas 1978; *E. Garhammer*,

Am Tropf der Worte – literarisch predigen, Paderborn 2000; –/G. Langenhorst (Hg.), Schreiben ist Totenerweckung. Theologie und Literatur, Würzburg 2005; Ch. Gellner, Schriftsteller als Bibelleser, Darmstadt 2004; A. Grözinger, Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie, München 1987; R. Guardini, Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit, Leipzig 1939; –, Religion und Offenbarung 1958, Mainz 1990; K. Hilpert (Hg.), »Das offene Ende, durch das wir atmen können ...«. Theologie und Literatur im wechselseitigen Fragehorizont, Münster 2001; D. Jasper, The Study of Literature and Religion. An Introduction, Minneapolis 1989; D. L. Jeffrey (Hg.), A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature, Grand Rapids 1992; W. Jens/H. Küng/K.-J. Kuschel (Hg.), Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs, München 1986; S. Kierkegaard, Entweder – Oder. Teil I u. II, hg. v. Hermann Diem/Walter Rest 1843, München 2003; K.-J. Kuschel, Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur 1978, München/Zürich 1987; –, Theologie und Literatur: Wo stehen wir heute? Versuch einer exemplarischen Literaturübersicht, ThPr 18 (1983) 110–119; –, »Vielleicht hält Gott sich einige Dichter ...«. Literarisch-theologische Porträts, Mainz 1991; –, Theologen und ihre Dichter. Analysen zur Funktion der Literatur bei Rudolf Bultmann und Hans Urs von Balthasar, ThQ 172 (1992) 98–116; –, Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jh., Düsseldorf 1997; G. Langenhorst, Theologie und Literatur 2001 – eine Standortbestimmung, StdZ 219 (2001) 121–132; –, Gedichte zur Gottesfrage, München 2003; –, Theologie und Literatur. Ein Handbuch, Darmstadt 2004; K. Marti/K. Lüthi/K. v. Fischer, Moderne Literatur, Malerei und Musik. Drei Entwürfe zu einer Begegnung zwischen Glaube und Kunst, Zürich/Stuttgart 1963, D. Mieth, Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg, Mainz 1976a; –, Epik und Ethik. Eine theologisch-ethische Interpretation der Josephsromane Thomas Manns, Tübingen 1976b; – (Hg.), Erzählen und Moral. Narrativität im Spannungsfeld von Ethik und Ästhetik, Tübingen 2000; M. Motté, Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart, Mainz 1996, –, »Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit«. Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jh., Darmstadt 2003; D. Schlüter, »Christliche Literatur« und ihre Kanonisierung seit 1945, Diss. Dortmund 2001; H. Schmidinger, Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jh., 2 Bde., Mainz 1999; Th. Schreijäck (Hg.), Spuren zum Geheimnis. Theologie und moderne Literatur im Gespräch, Ostfildern 2000; H. Schröer, Moderne deutsche Literatur in Predigt und Religionspädagogik. Überlegungen zur Wahrnehmung heilsamer Provokationen, Heidelberg 1972; D. Sölle, Zum Dialog zwischen Theologie und Literaturwissenschaft, IDZ 2 (1969) 296–318; –, Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung, Darmstadt/Neuwied 1973; –, »Das Eis der Seele spalten«. Theologie und Literatur auf der Suche nach einer neuen Sprache, JRP 4 (1987) 3–19; P. Tillich, Über die Idee einer Theologie der Kultur 1919; –, Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur. Gesammelte Werke Bd. IX, Stuttgart 1967, 13–31; –, Systematische Theologie, Bd. 1, Stuttgart 1956; P. Tschuggnall (Hg.), Religion – Literatur – Künste. Aspekte eines Vergleichs, 3 Bde., Anif/Salzburg 1998–2001; T. R. Wright, Theology and Literature, Oxford 1988.

GEORG LANGENHORST