

WALTER RABERGER

Die Differenz von Literatur und Theologie

Narrativität ist die Grundform der Literatur, Diskursivität die der Theologie. Die Wahrscheinlichkeit der Erzählung wird häufig gegen die Wahrheit des Arguments gesetzt, damit wird aber Unterschiedliches gegeneinander aufgewogen. Der Linzer Theologe und Germanist DDr. Walter Raberger analysiert in seinem Beitrag dieses für Theologie und Literatur problematische Missverständnis. Rabergers rational kompakte Miniatur angewandter theologischer Wissenschaftstheorie zeigt am Beispiel von Brechts „kaukasischem Kreidekreis“, wie sich die ästhetische Expressivität der Literatur und die diskursive Rationalität der Theologie in der wechselseitigen Begegnung erschließen, ohne dabei ihre je eigenständige Form einzubüßen. (Redaktion)

„Eine grundsätzliche neue Beziehung von ... Kirche und Kunst...“¹

Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, dass die problematisch gewordene Anschlussfähigkeit der christlichen Glaubensinhalte an das Orientierungsmilieu einer säkularisierten Lebenswelt die konfessionsspezifische Verkündigungsarbeit vor eine große Herausforderung stellt. Dankbar hält die Sorge daher Ausschau nach jedem

Hoffnungszeichen, welches den angesagten Relevanzverlust des christlichen Wertehorizonts als Fehlmeldung einer sich selbst überschätzenden Religionskritik deklariert. So verweist man beispielsweise mit einiger Zuversicht auf den literaturwissenschaftlichen Sektor, welcher an namhaften Texten des poetischen und literarischen Schaffens eine neue Verortung von Themen und Stoffen freizulegen vermag, die in ihrer motivgeschichtlichen Verankerung ei-

¹ Papst Johannes Paul II. in Deutschland. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VAS 25), Bonn 1980, 186f: „Das Verhältnis von Kirche und Kunst in Architektur, bildender Kunst, Literatur, Theater, Musik hat eine bewegte Geschichte... In den neuzeitlichen Jahrhunderten, am stärksten seit 1800, lockerte sich die Verbindung von Kirche und Kultur und damit von Kirche und Kunst. Das geschah im Namen der Autonomie und wurde im Namen einer fortschreitenden Säkularisierung verschärft. Zwischen Kirche und Kunst entstand ein Graben, der immer breiter und tiefer wurde. Dies wurde am offenkundigsten im Bereich der Literatur, des Theaters und später des Films. Die gegenseitige Entfremdung vermehrte sich durch die Kritik an Kirche und Christentum, ja an Religion überhaupt. Die Kirche wurde ihrerseits – das ist einigermaßen verständlich – mißtrauisch gegen den modernen Geist und seine vielfältigen Ausdrucksgestalten. Dieser Geist galt als glaubens- und kirchenfeindlich, als offenbarungs- und religionskritisch. Die Haltung der Kirche war Abwehr, Distanzierung und Widerspruch im Namen des christlichen Glaubens. Eine grundsätzlich neue Beziehung von Kirche und Welt, von Kirche und moderner Kultur und damit auch von Kirche und Kunst wurde durch das Zweite Vatikanische Konzil geschaffen und grundgelegt. Man kann sie bezeichnen als Beziehung der Zuwendung, der Öffnung, des Dialogs... Die Welt ist eine eigenständige Wirklichkeit, sie hat ihre Eigengesetzlichkeit. Davon ist auch die Autonomie der Kultur betroffen. Diese Autonomie ist, recht verstanden, kein Protest gegen Gott oder gegen die Aussagen des christlichen Glaubens; sie ist vielmehr der Ausdruck dessen, daß die Welt Gottes eigene, in die Freiheit entlassene Schöpfung ist, dem Menschen zur Kultur und Verantwortung übergeben und anvertraut. Damit ist die Voraussetzung gegeben, daß die Kirche in ein neues Verhältnis zur Kultur und Kunst eintritt, in ein Verhältnis der Partnerschaft, der Freiheit und des Dialogs.“ Vgl. dazu: P.K. Kurz, Katholizismus und Literatur, in: StdZ 212 (1994) 325–340.

gentlich dem biblisch-christlichen Traditionsfundus zugehören und so nach ihrer „Auswanderung“ in ein säkulares Terrain sich wiederum wirkungsgeschichtlich bewähren. Im forcierten Dialog zwischen „Theologie und Literatur“ markiert man somit eine Chance für eine neu zu gewinnende Anschlusskompetenz der christlichen Glaubenswelt an eine plural strukturierte und von religiösen Bindungen emanzipierte Gesellschaft, eingedenk des wirkungsgeschichtlich beeindruckenden Phänomens einer „vor-modernen Einheit von Christentum und Kultur“², deren Aufhebung und Ausdifferenzierung erst an der neuzeitlichen Epochenchwelle und in der folgenden Aufklärungskultur eingeleitet und konsequent durchgezogen wurde.

Wie G. Langenhorst in seiner Standortbestimmung des Beziehungsverhältnisses von „Theologie und Literatur“³ bemerkt, haben Brüche nicht nur Destruktives an sich. „Im Gegenteil, erst nachdem die Einheit von religiösem Binnenraum und literarischem Schaffen zerbrochen ist, werden eigenständige, produktive und herausfordernde Auseinandersetzungen mit der christlichen Tradition im Bereich der Literatur möglich. Ging es zuvor vor allem um Ausmalung, Bebilderung und Bestätigung der religiösen Tradition, so wuchs ein Spannungsverhältnis heran, das für beide Seiten fruchtbar ist: für die christliche Theologie, weil sie sich selbst immer wieder überprüfen und weiterentwickeln kann durch die Spiegelungen und Provokationen der Lite-

ratur; für die Literatur, weil sie ihre Verwurzelungen im Christentum immer wieder künstlerisch fruchtbar machen kann.“⁴

**„jetzt aber er müsste sich plagen
wenn jetzt an gott glauben er wollte“⁵**

In der von G. Langenhorst vorgebrachten Standortbestimmung fällt auf, dass dieses *Spannungsverhältnis* als Begegnungsproblem von *Theologie* und *Literatur* verortet wird. Diesbezüglich scheint eine Präzisierung angebracht zu sein, insofern Wesensmerkmale der Theologie nicht auf der Ebene der *Narrativität*, sondern auf jener der *Diskursivität* abzuholen sind. Im Gegenüber zur *Theologie* stünde – formal betrachtet – demnach nicht der Begriff der *Literatur*, sondern der *Literaturwissenschaft*; das Gegenüber zur *Literatur* wäre in erster Linie die *Verkündigung* als die Vermittlungsgestalt der Glaubensgeschichten, nicht die *Theologie*, insofern diese als argumentierende Rechtfertigung und Reflexion der Geltungsansprüche kirchlich und kulturell vermittelter Lebenswelten agiert. Felix Mitterers „Krach im Hause Gott“⁶, um einmal ein konkretes Beispiel für ein Konfliktgeschehen zu erwähnen, provozierte nicht als Gegentheologie, sondern als dramatisch inszenierte Bloßstellung eines bestimmten, als Katholizität festgemachten Glaubensmilieus. Gewiss gilt nicht minder, dass Theologie selbst noch in ihrer abstraktesten Theoriegestalt ein Moment an der sich gesellschaftlich und kulturell vermit-

² K. J. Kuschel, *Literatur und Religion*, in: Wörterbuch des Christentums, Düsseldorf 1988, 733.

³ Vgl. dazu den Beitrag: G. Langenhorst, *Theologie und Literatur 2001 – eine Standortbestimmung*, in: *StdZ* 219 (2001) 121–132.

⁴ Ebd., 121.

⁵ E. Jandl, *der gelbe hund. Gedichte*, Darmstadt 1980, 105; vgl. dazu: P. K. Kurz, Ernst Jandls anderer katholischer Gott, in: *StdZ* 219 (2001) 700–708.

⁶ F. Mitterer, *Krach im Hause Gott. Ein modernes Mysterienspiel*, Innsbruck 1994.

telnden Verkündigungsgeschichte ist, sowie es eben keine Metasprache ohne Objektsprache gibt. Im Gegenüber zur *Literatur* käme der *Theologie* allerdings die Aufgabe zu, argumentativ über die Hintergründe und Bedingungen des Zuordnungsverhältnisses zwischen Glaubensmilieu und Kunst aufzuklären.

Wie P.K. Kurz u.a. an einem Verstext Ernst Jandls demonstriert, lässt sich des Dichters „Distanz zur Kirche und ihrem kontrollierten Gott“⁷ nicht als theologische Kontroverse fassen, sondern als Wahrnehmung dessen, dass E. Jandl – in Unkenntnis oder vielleicht auch mit bewusster Ausblendung der theologischen Reflexionskultur – seinen verabschiedeten Kinderglauben als katholische Glaubensstruktur schlechthin zu identifizieren scheint:

„dass an gott geglaubt einst er habe
fürwahr er das könne nicht sagen
es sei einfach gewesen gott da
und dann nicht mehr gewesen gott da
und dazwischen sei gar nichts gewesen
jetzt aber müsste er sich plagen
wenn er jetzt an gott glauben er wollte...“⁸

Demnach sei der Glaube „kein diskursives Unternehmen, keine argumentative Auseinandersetzung... Der Gottesglaube ging (vermutlich) durch die Gottesgeschichten, die ihm in der Schule erzählt wurden, durch die Praxis der Familie und die soziale Öffentlichkeit in ihn ein... Der Glaube ... durchlief keinen Prozess, in dessen Verlauf sich der Denkende zur Annah-

me des Glaubensgottes entschieden hätte.“⁹ Die Narrativität der allenthalben erzählten Gottesgeschichten, abgekoppelt von theologischer Diskursivität – die es schließlich auch in kirchlich-religiöser Kultur gibt – zeitigt Zynismus und Bruch, exemplarisch artikuliert in dem „nachgelassenen“ Text „katholisches gedicht“¹⁰, dessen Wiedergabe sich hier in diesem Artikel – außer der ersten Strophe – auf Grund der *vornehmen* Diktion nicht empfiehlt:

„fürwahr ich bin katholisch
und rüttle nicht daran
und gott ist ja katholisch
und so wie ich ein mann“

**„Das Auge sieht immer nur etwas,
aber es sieht sein Sehen nicht.“¹¹**

Es bedarf keiner besonderen Beweisführung, um die nachhaltige Attraktivität der biblischen Texte für den kreativen Fortgang des literarischen Kulturschaffens hervorzukehren. „Die wissenschaftliche Erforschung der Beziehung von Bibel und Literatur ‚boomt‘“ – schreibt G. Langenhorst – und „auch in der Literatur selbst werden weiterhin biblische Themen, Figuren und Sprachformen aufgegriffen und gestaltet. In allen drei literarischen Hauptgattungen bleibt die Bibel eine zentrale Bezugsgröße, ja neben den Mythen der Antike der zentrale Bezugsrahmen unserer Kultur.“¹² Dass hinsichtlich der Attraktivität sich spezielle Bezugspunkte zuspitzen, streicht

⁷ P. K. Kurz, Ernst Jandls anderer katholischer Gott (s. Anm. 5), 700.

⁸ Vgl. Anm. 5.

⁹ P. K. Kurz, Ernst Jandls anderer katholischer Gott (s. Anm. 5), 701.

¹⁰ E. Jandl, Letzte Gedichte (hg. von K. Siblewski), München 2001, 63.

¹¹ M. Fritsch, Religion im System. Niklas Luhmanns „Religion der Gesellschaft“, in: Orientierung 67 (2003) 128.

¹² G. Langenhorst, Bibel und Literatur 2003, in: StDZ 221 (2003), 407–417, hier 411.

Vgl. das zunehmende Interesse an einer Auseinandersetzung mit dem Thema (ausgewählte Titel): U. Baltz-Otto, Poesie wie Brot. Religion und Literatur: Gegenseitige Herausforderung, München

G. Langenhorst an anderer Stelle mit der einleitenden Bemerkung heraus: „Keine biblische Figur – Jesus einmal ausgenommen – war und ist für Schriftsteller unserer Zeit herausfordernder als die des Ijob, des demütig-duldenden und zugleich rebellisch-aufbegehrenden Leidenden.“¹³ An der Erhellung dieser Interessen ist nun einmal die theologische Reflexion interessiert.

Einen amüsanten Einstieg in die Erörterung der problematischen Mixtur von theologischer Wahrheitsvergewisserung und literarischer Verselbstständigung der Thematik liefert u. a. E. Garhammer mit seinem pastoraltheologischen Team in einem kurzen Aufriss zum Problem der „Jesusdarstellung in der modernen Literatur“¹⁴ in der Ver-

quickung mit der so genannten historisch-kritischen Jesusforschung¹⁵. Mit der von ihm besorgten Gruppenzuweisung wird auf eine Typisierung abgezielt, welche dem Leser markante Merkmale verständlich präsentieren soll. Der Autor hält nicht sein Urteil zurück, dass in der ersten Gruppe („Der schamlos enthüllte Jesus“), mit der 90 Prozent der literarischen Produktion zu erfassen sind, dasjenige anzutreffen sei, was mit dem Begriff „Schund“ zu bezeichnen wäre. „Die als dokumentarisch verkleidete Fantasieliteratur jagt Jesus durch alle Rollen: er ist unsteter Ehemann, liebevoller Vater, Frauenheld, geschieden, wiederverheiratet, homosexuell, Vegetarier, hat sich scheinot bei den Essenern versteckt, hat demonstrativ Selbstmord began-

1989; P. Baumann, Ödön von Horvát: „Jugend ohne Gott“ – Autor mit Gott? Analyse der Religionssthematik anhand ausgewählter Texte, Frankfurt u. a. 2003; J. K. Bleicher, Literatur und Religiosität. Untersuchungen zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, Frankfurt 1993; Th. Dienberg, Ihre Tränen sind wie Gebete. Das Gebet nach Auschwitz in Theologie und Literatur, Würzburg 1997; J. Ebach/R. Faber (Hg.), Bibel und Literatur, München 1995; E. Garhammer/U. Zelinka (Hg.), Brennen der Dornbusch und pfingstliche Feuerzungen. Bibel und moderne Literatur, Paderborn 2003; E. Garhammer u. a., „Der nahe Fremde und der fremde Nahe“. Jesusdarstellung in der modernen Literatur, in: ThPQ 151 (2003) 238–251; S. Gillmayr-Bucher, Die Psalmen im Spiegel der Lyrik Thomas Bernhards, Stuttgart 2002; W. Jens u. a. (Hg.), Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs, München 1986; G. Kaiser, Christus im Spiegel der Dichtung, Freiburg 1997; F. Kienecker, Dialog vor offenem Horizont. Beiträge zum Gespräch zwischen Religion und Literatur, Paderborn 1991; P. K. Kurz, Der literarische Jesus. Neue Studien zum Jesus-Roman zwischen 1780 und 1945, in: ThR 91 (1995) 257–264; ders., Die Vernunft der Dichter, in: StdZ 217 (1999) 690–708; ders., Ernst Jandls anderer katholischer Gott (s. Anm. 5), 700–708; ders., Katholizismus und Literatur, in: StdZ 212 (1994) 325–340; ders., Von realer Gegenwart. Der Streit um Transzendenz in Literatur und Kunst, in: StdZ 211 (1993) 547–559; K. J. Kusche, „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...“. Literarisch-theologische Porträts, Mainz 1996; ders., Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhundert, Düsseldorf 1997; ders., Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen, Düsseldorf 1999; G. Langenhorst, Bibel und Literatur 2003 (s. o.), 407–417; ders., Ijob – Vorbild in Demut und Rebellion, in: H. Schmidinger (Hg.), Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Bd. 2., Mainz 1999, 259–280; ders., Jesus ging nach Hollywood. Die Wiederentdeckung Jesu in Literatur und Film der Gegenwart, Düsseldorf 1998; ders., Theologie und Literatur 2001 (s. Anm. 3), 121–132; K. Marti, Red’ und Antwort. Rechenschaft im Gespräch, Stuttgart 1988; M. Motté, Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart, Mainz 1997; S. Mühlberger/M. Schmidt (Hg.), Verdichtetes Wort. Biblische Themen in moderner Literatur, Innsbruck 1994; J. Osinski, Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert, Paderborn 1993; H. Schmidinger (Hg.), Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Bd. 1. Formen und Motive; Bd. 2. Personen und Figuren, Mainz 1999; Th. Schreijäck (Hg.), Spuren zum Geheimnis. Theologie und moderne Literatur im Gespräch, Ostfildern 2000; A. Walser, Schuld und Schuldbewältigung in der Wendeliteratur. Ein Dialogversuch zwischen Theologie und Literatur, Mainz 2000.

¹³ G. Langenhorst, Ijob – Vorbild in Demut und Rebellion (s. Anm. 12), 259.

¹⁴ Vgl. dazu: E. Garhammer u. a., „Der nahe Fremde und der fremde Nahe“ (s. Anm. 12).

¹⁵ Dazu vgl. den in ThPQ 151 (2003) 253–263 veröffentlichten Beitrag von Ch. Niemand „Jesus – wie er wirklich war“?

gen, hat in Indien einen Ashram gegründet usw.“¹⁶

Dass diese Produktionen vielleicht etwas mit dem Missverständnis event- und erfolgsorientierter Pseudoverkündigung zu tun haben, aber schon ganz und gar nichts mit *Literatur* oder *Theologie*, muss nicht eigens erörtert werden. Viel schwieriger wird es schon, etwa Beispiele wie L. Rinsers *Mirjam* oder Dostojewskis *Idiot*¹⁷ einer theologierelevanten Reflexion zu unterziehen. Es sei unbestritten, dass in poetisch-literarischen Texten Lebensdeutungen präsentiert werden, die in narrativer und nicht-argumentativer Darstellung Momente der Sinnvermittlung oder auch Erfahrungen der Destruktivität konkretisieren, welche den Leser zur Identifizierung oder Konfrontation mit Erlebnisgehalten führen und ihn gleichsam in die Position der Teilnehmerperspektive hinein vermitteln. Die damit erzielte Wirkung des literarischen Werkes auf den Rezeptionsvorgang im Leser oder – im Falle dramaturgischer Darstellung – im Zuseher veranlasst deshalb nicht selten religiöse Gefühle oder Bewusstseinslagen zur Beteuerung, dass nicht in den kirchlich oder konfessionell institutionalisierten Verkündigungsanstrengungen, sondern in den so genannten Kunstwerken der eigentliche Ort der Selbst- und Gotteserfahrung zu suchen sei. Erst recht der wissenschaftlichen Theologie wird zum Vorwurf gemacht, dass sie den Menschen nicht im emotionalen Ergreifen seiner Lebenswelt und ebenso wenig in der Ursprünglichkeit sei-

ner Wirklichkeitserfahrungen begleite. So drängt der Vorwurf ganz entschieden zur Beschäftigung mit der Frage nach der Beziehungsstruktur von Theologie und Literatur.

Die in der vorausgehenden Überschrift formulierte Behauptung, dass das „Auge ... immer nur etwas“ sehe, aber nicht „sein Sehen“, benennt ein wesentliches Unterscheidungskriterium in der Verhältnisbestimmung von Theologie und Literatur: es geht um die Freilegung der Differenz zwischen dem Darstellungsgeschehen und der Frage nach Wahrhaftigkeit und Geltung des Präsentationsgehaltes. Vertraut sind gewiss jene stets geäußerten Überzeugungen, dass in der Perspektive der Teilhabe sich Erlebniswelten auftun, welche die beobachtende Distanz aufheben und in ein expressives Ergriffensein umschlagen lassen. Doch wer wüsste nicht, dass selbst die Wahrhaftigkeit des Ergriffenseins kein Hinweis darauf ist, dass der Ergriffene sich des Falschen an seiner Ergriffenheit bewusst wird. Es bedarf der Diskursivität und der kritischen Reflexion, um darüber aufzuklären, dass die Authentizität des Erlebnisausdrucks und das Überzeugungspotenzial der Narrativität nicht mit der Einlösung des Wahrheitsanspruchs zu verwechseln sind.

„Kunst und Erkenntnis“¹⁸

Die Qualifizierung von Texten und literarischen Produktionen als Kunst ist gewiss ein eigenes Problem, doch wird einmal unterstellt, dass es Krite-

¹⁶ E. Garhammer u.a., „Der nahe Fremde und der fremde Nahe“ (s. Anm. 12), 239f; vgl. den vom Autor angeführten Hinweis auf: J. Dirnbeck, *Die Jesusfälscher. Ein Original wird entstellt*, Augsburg 1994.

¹⁷ Von E. Garhammer in: „Der nahe Fremde und der fremde Nahe“ 240 in den Gruppen „Der gnadenlos vertraute Jesus“ und „Der bodenlos berührende Jesus“ verortet.

¹⁸ Die *Katholische Akademie in Bayern* beschäftigte sich vom 7.–12. Oktober 2002 mit der Thematik „Was schafft die Kunst?“. Im Rahmen dieser Veranstaltung hielt Franz von Kutschera ein Referat, welches sich mit der Beziehung von „Kunst und Erkenntnis“ auseinandersetzte. Die folgenden Zitate sind dem Berichtsorgan der Akademie „zur Debatte“ (32 Jahrgang, Nr. 6) entnommen.

rien für eine Zuerkennung dieser Qualität gibt. Dass Franz von Kutschera in seinem Beitrag an der Katholischen Akademie in Bayern darauf verzichtet, diese Kriterien zur Sprache zu bringen, lässt sich wohl darauf zurückführen, dass es ihm in erster Linie um die Frage nach den Kommunikationsmerkmalen des künstlerischen Ausdrucks und der Verständigung im Gegenüber zum wissenschaftlichen Begreifen und Beobachten geht. Auf Grund der unterschiedlichen Vorstellungen von einer *kognitiven Funktion* im Bereich der literarischen Textgestalten hält Kutschera einmal daran fest, dass Kunst jedenfalls *Einsichten* hinsichtlich des Weltbegreifens vermittelt, „doch andere Einsichten vermittelt als etwa die Wissenschaften oder das doch in anderer Weise tut“¹⁹. In der anschließenden Erläuterung dieser Vorgabe wird das übliche Spektrum der Wahrnehmungshorizonte vorgelegt: neben den im wissenschaftlichen Bereich angesiedelten „propositionalen“, also sachverhaltsbehauptenden Erkenntnissen wird von Kutschera die Anschauung „als eigenes Erkenntnisvermögen“ und ebenso das Gefühl als „eine eigenständige Weise, die Welt zu begreifen“²⁰, aufgeführt. Hinsichtlich des Erfahrungserwerbs, mit dem das jeweils abgerufene Erkenntnisvermögen operiert, legt sich Kutschera auf zwei Erfahrungstypen fest: auf „Beobachten und Erleben“. Die folgende Begriffsanalyse entspricht dem gängigen Interpretationsraster: „Bei einer Beobachtung geht es allein um die objektive Beschaffenheit des Gegenstandes, nicht um seinen Wert und seine Bedeutung für den Betrachter... Beobachtungen sind also distan-

ziert. Für das Erleben ist hingegen eine innere Beteiligung oder Anteilnahme am Erfahren konstitutiv. Auch das Erleben richtet sich auf Gegenstände der Außenwelt, aber in ihm werden auch Gefühle, Neigungen und Einstellungen zum Gegenstand deutlich und bestimmen die Art und Weise, wie er uns erscheint, wesentlich mit.“²¹ In entsprechender Differenzierung unterscheidet Kutschera verschiedene *Vermittlungsweisen*: diejenige der *Darstellung* und diejenige des *Ausdrucks*. Aus dieser Rasterung resultiert dann auch die klassische Zuweisung, „dass die Vermittlung von Formen des Wirklichkeitserlebens eine wichtige Funktion von Kunst ist“²².

Die durchaus nicht ungeschickte Unterscheidung von „Beobachten und Erleben“ fasziniert zugegebenermaßen eine vordergründige Bewertungsmentalität: dass der wissenschaftlichen Erkenntnis und deren Anwendungstechniken der Mensch abhanden gekommen sei, dass hingegen im Erleben die Ganzheitlichkeit und Unmittelbarkeit des menschlichen Daseins aufbewahrt und gerettet wären. Vielleicht ist aber damit auch schon die Frage abhanden gekommen, nach welchen Gesichtspunkten ein Wirklichkeitserlebnis so in wahrheitsfähige Sätze übersetzt werden kann, dass der Erlebnischarakter nicht nur narrativ und erlebnisstark transportiert, sondern auch hinsichtlich seiner Geltungsproblematik diskutiert werden kann. Selbstverständlich ist es das Recht des Lesers, auf eine Reflexion dieser Problematik zu verzichten, sie um der Erlebnis-Identifikation und der ästhetischen Expressivität willen sogar bewusst und strikt auszu-

¹⁹ Ebd., 13.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

²² Ebd.

klammern, aber genau damit wird die Differenz zwischen dem Leser von so genannten literarischen Texten und wissenschaftlicher Texterschließung manifest. In einer als „Ausflug in die Literaturtheorie“²³ bezeichneten Perspektive hat J. Habermas diese Thematik folgendermaßen auf den Punkt gebracht: „Der Leser, der zu den Geltungsansprüchen innerhalb des Textes so Stellung nimmt wie ‚draußen‘ im Alltag, greift durch den Text hindurch auf eine Sache – und zerstört die Fiktion. In dieser Art verhält sich der Leser zu philosophischen und wissenschaftlichen Texten. Von diesen wird er zu einer Kritik aufgefordert, die sich auf die innerhalb des Textes erhobenen Geltungsansprüche richtet. Seine Kritik bezieht sich nicht, wie die ästhetische, auf den Text und die von diesem vollzogene Operation der Welterschließung, sondern auf das *im* Text über etwas in der Welt Gesagte.“²⁴

An diese literaturtheoretische Bemerkung könnte wohl auch eine theologische angeschlossen werden, die nichts mit jener verkündigungsbezogenen Wertung zu tun hat: dass etwa die religiöse Erlebnisqualität oder das Identifikationspotenzial in der Literatur viel *näher* am Leser sei als in der Theologie! Es geht nicht ohne die Unterscheidung der beiden Ebenen: dass nämlich Theologie sich argumentativ auf die Geltungsproblematik dessen bezieht, was in der Literatur als Weltverhalten und Erlebnisgestalt zum *Ausdruck* kommt und im Medium der Sprache vermittelt wird. In simpler Analogie: ein Bibellesekreis ist nicht besser oder schlech-

ter, nicht mehr oder weniger, nicht dümmer oder intellektueller als eine exegetische Studie, sondern etwas anderes als diese, welche auch nicht schlechter oder besser, intellektueller oder dümmer, weniger oder mehr ist. Eine Verwechslung nährt allerdings nicht nur ein Missverständnis, sondern zersetzt wie eingestete Maden die Beurteilungskompetenz und Fundamentalismusresistenz.

„Die richtige Mutter wird die Kraft haben, das Kind aus dem Kreis zu sich zu ziehen.“²⁵

Die literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit der Entstehungsgeschichte von Bertold Brechts „kaukasischem Kreidekreis“ ortet den Stoff im chinesischen Kulturhorizont (Li Hsing-tao) und nennt das im Jahr 1925 in Frankfurt aufgeführte Stück von Klabund (Alfred Henschke) als eigentliche Quelle für Brechts Erarbeitung dieses Themas, welches in mehreren Variationen²⁶ ausgefaltet wurde, so beispielsweise als eine in Schweden (1940) geschriebene Erzählung (*Der Augsburger Kreidekreis*), als eine 1954 für die Bühne dramatisierte Fassung oder auch als ein 1956 abgefasster Prosatext. Erwähnenswert ist, dass von der Literaturwissenschaft zumeist nur so nebenbei auf das salomonische Urteil (1 Kön 3,16–28) als einem biblischen Gegenstück dieses Motivs verwiesen wird. Für eine theologische Reflexion ist dieser Text begreiflicherweise alles andere als unwichtig.

²³ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 1988², 281.

²⁴ J. Habermas, „Philosophie und Wissenschaft als Literatur?“, in: *Nachmetaphysisches Denken* (s. Anm. 23), 242–263, hier 262.

²⁵ B. Brecht, *Der kaukasische Kreidekreis. Text und Kommentar*, Frankfurt (1954) 2003, 115.

²⁶ Vgl. die dem Stück vorangestellte Bemerkung: „Der kaukasische Kreidekreis‘ mag als 31. Versuch gelten.“ (ebd., 8).

Der Handlungsfaden lässt sich auf eine Kurzformel bringen: zwei Frauen streiten um ein Kind und behaupten, dessen Mutter zu sein, wodurch eine richterliche Entscheidung herausgefordert wird:

1 Kön 3, 23–27: „Da begann der König: Diese sagt: Mein Kind lebt, und dein Kind ist tot! und jene sagt: Nein, dein Kind ist tot, und mein Kind lebt. Und der König fuhr fort: Holt mir ein Schwert! Man brachte es vor den König. Nun entschied er: Schneidet das lebende Kind entzwei, und gebt eine Hälfte der einen und eine Hälfte der anderen! Doch nun bat die Mutter des lebenden Kindes den König – es regte sich nämlich in ihr die mütterliche Liebe zu ihrem Kind: Bitte, Herr, gebt ihr das lebende Kind, und tötet es nicht! Doch die andere rief: Es soll weder mir noch dir gehören. Zerteilt es! Da befahl der König: Gebt jener das lebende Kind, und tötet es nicht; denn sie ist seine Mutter.“

Das Szenarium der Entscheidungsfindung nimmt seinen Ausgang von der Erfahrung, dass die Möglichkeiten der argumentativen Sachverhaltsermittlung erschöpft sind, weshalb zum Mittel der Provokation existenzieller Betroffenheit gegriffen wird, herbeigeführt durch die grausige Ankündigung des Richters, das Kind mit dem Schwert entzwei schneiden zu wollen. Die unmittelbare Verfügungsgewalt über das Leben des Kindes liegt also in der Macht des Richters, doch diese Macht setzt keinen Willkürakt, sondern inszeniert die Möglichkeitsbedingung für die ethisch-moralische Selbstenthüllung der beiden Frauen. Der Akt der Selbstenthüllung gibt dabei eine kulturspezifische Vorstellung frei: nicht die gesellschaftlich vermittelte Lebenswelt als verfügbare, sondern die Dimension der Natur als unverfügbare ist ausschlaggebend für die Bestimmung des richtigen Handelns. „Wie im Alten Testament ist auch in der chinesischen

Quelle und den europäischen Bearbeitungen die leibliche Mutter diejenige, der das Kind zugesprochen wird.“²⁷ Ist die *wahre*, nämlich die natürliche Mutter ermittelt, steht die richterliche Entscheidung fest. Die natürliche Mutterschaft rechtfertigt den Anspruch, denn sie garantiert die ethische Qualität des Handelns: in der Liebe der natürlichen Mutter offenbart sich die vom Eigeninteresse freie Sorge um das zu schützende Leben, diese Sorge ist das Abbild des göttlichen „Erbarmens“.

Soweit eine kurze (theologische) *Beobachtung* der biblisch erzählten *Erlebnisswelt*; sie wurde angestellt im Blick auf eine literarische Umschrift des biblisch verarbeiteten Motivs, nämlich im Blick auf B. Brechts „kaukasischen Kreidekreis“.

„AZDAK: Klägerin und Angeklagte! Der Gerichtshof hat euren Fall angehört und hat keine Klarheit gewonnen, wer die wirkliche Mutter dieses Kindes ist. Ich als Richter hab die Verpflichtung, dass ich für das Kind eine Mutter aussuch. Ich werd eine Probe machen. Schauwa, nimm ein Stück Kreide. Zieh einen Kreis auf den Boden... Stell das Kind hinein... Klägerin und Angeklagte, stellt euch neben den Kreis, beide!... Fasst das Kind bei der Hand. Die richtige Mutter wird die Kraft haben, das Kind aus dem Kreis zu sich zu ziehen.“

Die Akzente der Umschrift sind deutlich: die Macht über das Leben des Kindes liegt nun unmittelbar bei den Frauen: sie reagieren nicht nur auf die fiktive Ankündigung eines Gewaltaktes, sie selbst sind vielmehr die eigentlichen Akteure der Gewalt, Subjekte ihrer Praktizierung. Der deutlich ausgespielte Zynismus lebt von der Doppelbödigkeit der Motivation: *Die richtige Mutter wird die Kraft haben, das Kind aus dem Kreis zu sich zu ziehen*. Die Spielregeln des Lebenskampfes unterstellen

²⁷ Vgl. B. Brecht, *Der kaukasische Kreidekreis* (s. Anm. 25), Anhang 159.

nicht selten die Gültigkeit der Identifikation von Siegerlogik und Legitimität. Im Horizont eines Verfügungswissens und einer Aneignungsmentalität gibt es nichts, was sich der Instrumentalisierbarkeit entziehen könnte. Doch diese Unterwerfungsstrategie hat einen Preis: „Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie Macht ausüben.“²⁸ In der dramatischen Expressivität von B. Brechts Stück heißt diese Dialektik: Grusche, die Magd, lässt auch im zweiten, vom Richter gewährten Versuch den kleinen Arm des Kindes los. „Ich hab's aufgezogen! Soll ich's zerreißen? Ich kann's nicht.“²⁹ Die Magd hat dem Kind, welches sie liebt und das sie gemäß der *Logik des Kampfes* (und des Wettbewerbs) verloren zu haben glaubt, das Leben erhalten – und damit hat sie gemäß der *Logik der Liebe* den Kampf gewonnen.

Der theologischen *Beobachtung* beider Texte wird nicht entgehen, dass in der Brecht'schen Umschrift eine Akzentverschiebung vorgenommen wurde: die Möglichkeitsbedingungen für Humanität werden nicht in einer weisen und gütigen Schöpfungswirklichkeit, also in der Unverfügbarkeit einer Ordnung situiert, sondern in den unter gesellschaftlichen Bedingungen praktizierten und damit verfügbaren Initiativen sozialen Handelns. Den traditionell gebundenen Orientierungsnormen oder Rollenzuweisungen wird die normative Geltung abgesprochen; soziales Handeln legitimiert sich durch praktizierte Humanität; Humanität resultiert aus sozialem Handeln:

„... dass da gehören soll, was da ist
Denen, die für es gut sind, also
Die Kinder den Mütterlichen, damit sie gedeihen
Die Wagen den guten Fahrern, damit gut gefahren wird
Und das Tal den Bewässerern, damit es Frucht bringt.“³⁰

Es wurde immer wieder versucht, diese Konzeption als eine spezifisch Brecht'sche Lösung herauszustreichen. Die theologische Beobachtung möchte jedoch nicht den Hinweis unterlassen, dass die synoptische Tradition (Mt 12,46–50/Mk 3,31–35/Lk 8,19–21) sehr wohl die Frage nach den Kriterien einer Praxis stellt, in welcher eigentliches und wahres Leben offenbar wird, wenn es beispielsweise heißt (Mk 3,35): „Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter.“ Doch die Frage, was denn nun Gottes Wille sei, ist nicht die Frage B. Brechts, dessen Denken um das Problem der Ermöglichung humaner Selbstverwirklichung kreist.

„Wer bloß verständnisvoll in der Kunst sich bewegt, macht sie zu einem Selbstverständlichen, und das ist sie am letzten.“³¹

Die Relevanz der Literatur für die Erschließung religiöser Identität ist nicht zu unterschätzen, präsentieren sich in den literarischen Texten doch Sinn-dimensionen und deren Brechungen, sinnhaft vermittelt in der Gestalt des Erlebnishaften, in der Betroffenheit des Einverständnisses wie auch der Verweigerung. Um über diese Relevanz als tatsächliche oder als bloß vorge-

²⁸ M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt 1992 (New York 1944), 15.

²⁹ B. Brecht, *Der kaukasische Kreidekreis*, 115.

³⁰ Ebd., 117.

³¹ Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt 1973, 185.

täuschte aufzuklären, bedarf es freilich der Reflexion, die sich nicht als Konträres einstellt gegen die Erlebnis- und Erzählgestalt der Literatur, sondern als prüfende Freilegung oder als begründetes Vermissen der literarischen Wahrheitsdimension. So gilt es, um beim vorangehenden Beispiel zu bleiben, die im biblischen und im literarischen Text Brechts unterschiedlich gesetzte Positionierung des Menschen gegenüber dem Unverfügbaren einmal festzustellen und damit das Spezifische des religiösen Weltbildes transparent zu machen. In der argumentativ geführten Analyse wäre gewiss die Theologie gefragt, zumal angesichts der Plausibilitäten von Marktstrategien, welche die Erlebnistiefe des Erzählten, das Wahrhaftigkeitsverständnis und das Wahrheitsbedürfnis der literarischen Produktionen für ökonomische Erfolgskategorien instrumentalisieren: gerade diese Mechanismen selbst gilt es schließlich zu thematisieren.

Freilich, bei all diesen Überlegungen kommt der leise Verdacht auf, dass die Theologie auf eine Problematik angesetzt wird, für deren Lösung sie im Ambiente der herrschenden *Aufmerksamkeit* und *Nachhaltigkeit* – zwei herrschsüchtig verwendete Vokabel – untergewichtig ist. Droht nicht der wissenschaftlichen Publikationskultur insgesamt die Erpressbarkeit: dass Recht-

fertigen und Begründen das Kriterium des *Ankommens* und *Hinüberkommens* nicht erfüllen in einer Event-Erlebnis-Public-Relation-Welt? „Das Geschwätz, das Kraus aus der Presse hörte, ist nun in die Wissenschaften, die Orte der Rationalität eingedrungen. Philosophen und Historiker, Geisteswissenschaftler überhaupt, glauben, auf Argumente verzichten zu können, und beginnen, fiktional zu reden.“³² Allerdings, die Theologie könnte im Gedenkjahr Th. W. Adornos bedenken, dass sie die Literatur nicht in das glaubenswissenschaftliche Prokrustesbett³³ zwingen darf, ist nun einmal Literatur – in Analogie zur Musik – „ganz Rätsel und ganz evident... Das Rätsel lösen ist so viel wie den Grund seiner Unlösbarkeit angeben...“³⁴

Theologie und Literatur – Reflexion und Narration! Einweisung in ein Problem, das nicht durch gegenseitige Despektierlichkeit erfasst werden kann! Die Selbstbescheidung ziemt beiden: weder Denken noch Erzählen vermögen sich des Unbedingten zu vergewissern. „... du willst das Unbedingte, es soll dir werden, doch unkenntlich. Unverhüllt ist das Wahre der diskursiven Erkenntnis, aber dafür hat sie es nicht; die Erkenntnis, welche Kunst ist, hat es, aber als ein ihr Inkommensurables.“³⁵

³² F. Schirrmacher, Wie Worte Taten gebären: Literaturbeilage der FAZ v. 29. März 1988; zitiert aus: J. Habermas, Philosophie und Wissenschaft als Literatur? (s. Anm. 23), 263.

³³ Es gibt weise und gute Menschen, die als Nachgeborene der klassischen Bildungskultur nicht mehr die Grundmythen der griechischen Geisteswelt vermittelt bekamen: ihnen sei nachfolgender Hinweis gewidmet: „Als sechstes und letztes Abenteuer ... besteht T[heseus] bei Eleusis den Kampf mit Damastes. Dieser Riese hat ein kurzes und ein langes Bett. Große Wanderer müssen in das kleine Bett, worauf ihnen die Beine abgesägt werden, den kleineren Opfern werden im großen Bett die Glieder lang gezogen, beziehungsweise geklopft (daher der Beinamen des Wegelagerers Prokrustes = ‚Strecker‘)...“ (H. Hunger, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Wien 1955, 349f; vgl. dazu ferner die Quellenangaben: Diod. 4,59; Paus. 1,38; Plut. Thes. 11).

³⁴ Th. W. Adorno, Ästhetische Theorie (s. Anm. 31), 185.

³⁵ Ebd., 191.