

des Glaubens und des Lebens, der Mission, des Zeugnisses und des Dienstes der Kirchen zusammenzuhalten“.

Im Zusammenhang mit der Feier des fünfzigjährigen Jubiläums des ÖRK bei der Achten Vollversammlung sollen sich die Delegierten der Mitgliedskirchen im Namen ihrer Kirchen neu auf die ökumenische Bewegung verpflichten. In einem Beitrag über Erwartungen an das ÖRK-Jubiläum hat Generalsekretär Raiser formuliert: „Die ökumenische Pilgerreise hat einen Punkt erreicht, an dem sich der weitere Weg noch nicht deutlich abzeichnet.“ Das gilt nicht zuletzt für den 1948 gegründeten Ökumenischen Rat selbst, der die verschiedenen Stränge der ökumenischen Bewegung (Glauben und Kirchenverfassung, Bewegung für Praktisches Christentum, Missionsbewegung) zusammengeführt hat.

Neustrukturierung des ÖRK nach Kirchenfamilien?

Sicher ist zunächst nur, daß der Rat nach Harare die dort zu beschließenden Weisungen und Empfehlungen für seine Arbeit mit einem *deutlich reduzierten Apparat* ausführen muß. Der Genfer Stab besteht inzwischen nur noch aus etwa 200 Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern; der ÖRK kann sich nicht mehr beliebig viele Projekte und Programme aufladen.

Offen ist dagegen vor der Achten Vollversammlung die Frage, ob es in den kommenden Jahren zu der grundlegenden Neustrukturierung des ÖRK als Gemeinschaft von Kirchen kommt, die da und dort gewünscht oder zumindest an-

gedacht wird. In einem Beitrag zum Jubiläum des ÖRK (Rheinischer Merkur, 18.9.98) hat beispielsweise *Günther Gassmann*, früherer Direktor der Kommission Glaube und Kirchenverfassung in der Genfer ÖRK-Zentrale, die Vorteile eines Modells skizziert, das den ÖRK künftig nach *Kirchenfamilien* strukturieren möchte. Die einzelnen Mitgliedskirchen würden dem Rat als Teil einer konfessionellen Familie angehören, der ÖRK bestünde dann aus zehn oder fünfzehn konfessionellen Blöcken.

Für Gassmann würde das die orthodoxen Kirchen aus ihrer bisherigen Minderheitensituation befreien; überdies ließen sich sowohl die pfingstlerisch-evangelikalischen Kirchen wie die katholische Kirche so besser in einen neustrukturierten Ökumenischen Rat der Kirchen einbinden. Kleinere Kirchen könnten durch ihre Vertretung in einer Kirchenfamilie ihre Anliegen und Beiträge besser einbringen, vorauslaufende Prozesse der Meinungsbildung könnten „sowohl Personalentscheidungen als auch thematische und theologische Schwerpunktsetzungen im ÖRK erleichtern“.

Bisher hatte jede Vollversammlung des ÖRK ein eigenes Gepräge, als Mischung aus Programm- und Strukturvorgaben, regionalem Kolorit, aktuellen Entwicklungen in der Welt und der nicht planbaren Dynamik des Treffens selber. So verbindet sich mit der Sechsten Vollversammlung 1983 in Vancouver besonders die Feier der Lima-Liturgie, mit der Siebten Vollversammlung 1991 in Canberra die Herausforderung durch den Golfkrieg. Man wird sehen, ob Harare 1998 eher für eine neue Phase der Krise des ÖRK stehen wird oder dem Rat neue Schubkraft gibt.

Ulrich Ruh

Poetik des Mangels

Religiöse Erfahrung in der Literatur der Moderne

Mit dem Verhältnis von ästhetischer und religiöser Erfahrung hat sich in den vergangenen Jahren eine Gruppe Literaturwissenschaftler befaßt. Die vorerst letzte Tagung innerhalb dieses Projektes widmete sich der deutschsprachigen Literatur von der Nachkriegszeit bis heute.

Wer sich als Germanist mit den theologischen Aspekten der Literaturgeschichte beschäftigt, riskiert den skeptischen Blick der Kollegen vom Fach. Zwar wäre das Kulturerbe der Romane und Dramen, Gedichte und Balladen ohne alle jene Texte, die das Phänomen Religion direkt aufgreifen oder indirekt berühren, nur ein Torso. Die Erforschung der religiösen Dimension der Literatur hat die Germanistik in den vergangenen Jahrzehnten allerdings eher vernachlässigt.

Aufmerksamkeit erregt deshalb ein Projekt, das *Wolfgang Braungart*, Germanist in Bielefeld, und *Manfred Koch*, Germanist in Gießen, zusammen mit dem Theologen *Gotthard*

Fuchs angestoßen haben. Nach Tagungen in den beiden vergangenen Jahren traf sich jetzt bereits zum dritten Mal eine Gruppe Literaturwissenschaftler in der Katholischen Akademie Rabanus Maurus in Wiesbaden-Naurod, um vor und mit einem größeren Publikum über die Analogien zwischen religiöser und ästhetischer Erfahrung in der Literatur zu diskutieren. Die Ergebnisse der ersten beiden Treffen liegen inzwischen – herausgegeben von den Initiatoren des Projekts – in gedruckter Form vor (Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden. I: um 1800, Paderborn [u. a.] 1997; II: um 1900, Paderborn [u. a.] 1998).

Zu den grundlegenden Überzeugungen für die gemeinsame Arbeit gehörte von Beginn an, daß es ein *allgemeines Transzendenzbedürfnis des Menschen* gibt. Wie aber schlägt sich dieses Bedürfnis in der literarischen Produktion nieder? Um einer fruchtbaren Heuristik willen orientierte sich die Auswahl der Themen und Autoren an der Vermutung, daß die Jahrhundertwenden Selbstvergewisserungsprozesse provozieren, die wie Katalysatoren einer Besinnung der Literaten auf letzte Fragen wirken.

Hat die Ästhetik die Religion beerbt?

Dieses neue Bemühen um den religiösen Subtext der Poetik fällt mitten hinein in die Zeit einer allgemeinen Konjunktur des Ästhetischen. Wie die Herausgeber im Vorwort zum ersten Band betonen, sei die Renaissance des Ästhetischen in den wissenschaftlichen Disziplinen sowie der gesellschaftlichen Diskussion und die zunehmende „Ästhetisierung der Lebenswelt“ zugleich eine Problemanzeige: Der Facettenreichtum des schillernden Begriffs sowie des Phänomens Ästhetik und der „spielerisch-ernste Umgang“ mit ihm erschweren die Auseinandersetzung – ein Problem, das seit dem 18. Jahrhundert, als *Alexander Gottlieb Baumgarten* die Disziplin Ästhetik begründete, Schwierigkeiten bereitet.

Unstrittig ist, daß es im Ästhetischen jeweils auch um jene Unmittelbarkeit, Ganzheitlichkeit und Unbedingtheit geht, die – seit der Aufklärung – mit der Religion und dem Religiösen verbunden wird. Als interesseleitende Frage drängt sich deshalb auf, inwieweit das Ästhetische die Religion beerbt, und ob es dadurch selbst wiederum religiös überhöht und zur *Kunstreligion* wird. Ist die ästhetische Erfahrung „eine Kompensation, ja ein Ersatz des Religiösen“, eine moderne „Sinnstiftungsinstanz“? Nach der Diagnose von Braungart, Fuchs und Koch prägt die Konjunktur des Ästhetischen in diesem Sinne ein „quasireligiöser, soteriologischer Gestus“.

Inwiefern die Literatur aufgrund der „Brucherfahrungen des Übergangs“ an den Jahrhundertwenden religiöse Herausforderungen künstlerisch verarbeitet, wurde zuerst an der Sattelzeit um 1800 untersucht – philosophisch anspruchsvoll im Gespräch mit Autoren von Brentano über Hamann, Hegel, Herder und Hölderlin bis Winckelmann. Das zweite Treffen zur Literatur der letzten Jahrhundertwende kreiste um das sich seinerzeit ausbreitende Krisenbewußtsein in Literatur, Kunst und Philosophie. Angesichts der seinerzeit befürchteten „abendländischen Sinnverfinsterung“, so die Einführung zum zweiten Band, sei die Beziehung zwischen Kunst und Religiosität kein Spezialthema neben anderen, sondern die Kernfrage einer wissenschaftlichen Betrachtung der Literatur, die sich selbst unter das „apokalyptische Signum eines *Fin de siècle*“ stellte. Mitten in den Angstvisionen und der zeitgleichen Suche nach dem neuen Menschen und einer neuen Kunst gab es demnach immer wieder Grenzverwischungen zwischen Immanenz und Transzendenz. Schließ-

lich ist der Sinnfrage erst aufgrund Nietzsches Proklamation des „Todes Gottes“ die Bedeutung zugesprochen worden, die sie heute noch hat. Die Literatur hat auf diese Beunruhigungen damals mit neuen Ganzheitskonzepten und Totalitätsbegriffen geantwortet: Nation, Geschichte und Natur wurden zu „Ersatz-Gottheiten“.

Dieses Mal nun mußte die Konzeption zwangsläufig modifiziert werden: Bei der dritten Tagung mit dem – *Durs Grünbein* entliehenen – Titel „... bis unter den leeren Himmeln das Sprechen spricht“ stand eine breite Palette deutschsprachiger Literatur der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts auf dem Programm.

In seinem Eröffnungsvortrag begründete Fuchs diesen Perspektivenwechsel auch mit inhaltlichen Überlegungen. Die Annäherung an die bevorstehende Jahrtausendwende im Spiegel deutscher Dichtung sei nicht möglich, ohne am *Erignis Auschwitz* und seinen Spuren in der Geistesgeschichte maßzunehmen. Aus diesem Einschnitt, den das Grauen bedeutet, resultiere die vielfach vorgenommene „Dekonstruktion des Affirmativen“, aufgrund derer das Schweigen eine so wichtige Rolle innerhalb des Erzählens bekommen hat. Wie aber kann dann die jüdisch-christliche Tradition noch eine produktive literarische Kraft sein, mußte daraufhin folgerichtig die Frage lauten – die sich im „Milieu des religionsfreundlichen Atheismus“, dessen neues Interesse an der Religion Fuchs als „nachtheistisch“ bezeichnete, weiter verschärft.

Dichten als Kontingenzbewältigung

Paradigmatischer Vertreter für die Versuche der Kunst, um der Opfer des Grauens willen Leerstellen im Denken und Sprechen offenzuhalten, ist *Paul Celan*. Dessen hermetische Sprache voller religiöser Anklänge schlüsselte *Bernhard Böschenstein*, emeritierter Professor für Komparatistik in Genf, auf. Das Gedenken der Toten von Auschwitz und Treblinka waren die innerste Quelle für Celans Dichtung, so Böschensteins These. Wenn Celan davon sprach, daß seine Gedichte aus einer Dunkelheit „heraufdämmerten“, so sei dies vor allem aufgrund seiner Nähe zum Leiden und zur Verzweiflung zu erklären. Aufgrund dieser konkreten Erfahrungen der Bedrohung und der Vernichtung der Existenz habe Celan keinem allgemeinen Humanismus gehuldigt, sondern die *Sterblichkeit des Menschen* in den Vordergrund gestellt: Dichten diene ihm nicht nur zur Kontingenzbewältigung sondern darüber hinaus zu einer produktiven Auseinandersetzung mit dem Leiden. Umgekehrt ist nach Celan ein Gedicht nur dann „wahr“, wenn es auf die eigene Sterblichkeit und die der anderen hin transparent ist. Für Celans poetische Sprache bedeute dies, daß seiner Überzeugung nach das Entscheidende nur in den Brüchen und in den Pausen gesagt werden kann.

Böschenstein hob jedoch hervor, daß Celan keinesfalls auf eine „schwarze Verzweiflung“ fixiert gewesen sei, sondern

das Ziel seiner Dichtung in der Wahrhaftigkeit der Begegnung gesehen habe, damit der Fremde zum Bruder und eine „Wahrnehmung“ des anderen Menschen im wörtlichen Sinne möglich wird. Jedes Gedicht wolle auf ein „Du“ stoßen. Nach Böschenstein fußt diese Tiefenstruktur der Poetologie Celans in der kabbalistischen Tradition jüdischer Mystik, die der Dichter durch *Gerschom Scholem* kennengelernt hat.

Vom „Tod des Selbst“

Die prekäre Situation des „Ich“ im späten zwanzigsten Jahrhundert bildete den Hintergrund auch für die Ausführungen von *Renate Stauf*. Die Berliner Germanistin sprach über „Epiphanieerfahrungen“ bei *Ingeborg Bachmann*. Ihrer Beobachtung zufolge übt der ursprünglich religionswissenschaftliche Begriff der „Epiphanie“ eine erstaunliche Anziehungskraft auf die moderne Literaturwissenschaft aus. Das Unterbrechen des Erzählflusses mit grammatischen Gegensätzen, Wortzerlegungen und rhythmischen Wortspielen als ein Charakteristikum der Gegenwartsliteratur stilisiere solche „Augenblicksmomente“ zu einer unerwarteten Enttückung, die Stauf mit Musil als „taghelle Mystik“ bezeichnete. Anders als *Karl-Heinz Bohrer*, der in der Struktur des Plötzlichen als einer der „zentralen Anschauungskategorien des modernen Bewußtseins“ keinerlei Reste der Erfahrung einer höheren Macht, sondern lediglich eine profane und selbstreferentielle Erleuchtung erblickt, bestand Stauf darauf, daß es im Werk Bachmanns um mehr als „ästhetischen Glanz“ gehe.

Zwar hat die Schriftstellerin keine eigenständige Theorie der Epiphanie ausgearbeitet. Die sprachlich gestaltete Erfahrung des Augenblicks sei jedoch zumindest eine „existentielle Grenzerfahrung“ angesichts der Zerstörung und des Todes. Auch bei Bachmann gibt es nach Stauf deshalb die „hochgespannte Erwartung“ einer neuen Sprache, die Erlösung verspricht; Sprachzweifel, Sprachskepsis und die tiefgreifende *Gefährdung des Ich* erscheinen deshalb um so quälender. Grundsätzlich gehe die lyrische Beschwörung des ganz Anderen bei Bachmann einher mit der Forderung, das selbstsüchtige „Ich“ hinter sich zu lassen und in ein „sterbendes Ich“ zu verwandeln. Ähnlich wie in der christlichen Mystik wird die Auslöschung des Selbst – hier durch die Kunst – als eine Gnade erfahren.

Die Formulierung vom „Tod des Selbst“ durfte hier nicht fehlen: Dem detailfreudigen Realismus des Erzählens wie Celan abschwörend, war Bachmann nach Stauf stärker noch als jener an der Beschreibung des „aufgefasernten“ und sich selbst der Zerstörung hingebenden Ich interessiert. Dahinter habe weder ein Überdruß am Leben noch ein masochistisches Selbstbild sondern vielmehr die These gestanden, daß das Einssein mit der künstlerischen Sprache erlösend sein könne. Nur wer „wirklichkeitswund“ ist und das Opfer der Selbstaufgabe bringt, davon war Bachmann überzeugt, kann

Ein prächtiges,
weihnachtliches
Hausbuch



Sybil Gräfin Schönfeldt
2000 Jahre Weihnachten
144 Seiten, durchgehend vierfarbig illustriert,
gebunden mit Schutzumschlag,
DM 68,- /öS 496,- /Sfr 65,-
ISBN 3-451-26705-5

NEU

Vom Ursprung, von Wissenswertem und kulturgeschichtlich Interessantem, von Amüsantem und Unterhaltsamem rund um das Thema Weihnachten erzählt Sybil Gräfin Schönfeldt – wer könnte es besser als sie! – in dem für sie so typischen kenntnisreich fundierten, aber immer kurzweiligen Plauderton. Erzählungen aus der Weltliteratur zu den einzelnen Kapiteln vertiefen das Verstehen um die Bedeutung der weihnachtlichen Aspekte.

Aufs Schönste geschmückt mit zahlreichen Abbildungen und liebevollen Details im wertvollen 5-Farbindruck mit Gold – ein opulentes und kostbares Weihnachtsbuch.

Erhältlich in jeder Buchhandlung, oder bei:
D+A: Freiburger BuchVersand
Habsburgerstraße 116 - 79104 Freiburg
CH: Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1

HERDER

der Kunst als einer anderen Erscheinung des Göttlichen begegnen. Allerdings nur für einen Moment. Stauf markierte deshalb deutlich den Unterschied zur religiösen Existenz: Für Bachmanns Protagonisten tut sich letztlich kein neuer Lebensentwurf auf, ihre Erfahrungen sind nicht in eine neue Lebenspraxis überführbar. Das Gefühl der Ungeborgenheit bleibt vorherrschend und der Kunst die Rolle als Religionsersatz versagt, weil Bachmann das Gefühl der Fremde nicht hat beheimaten können.

Weniger an der Auffaserung des Subjekts als am Untergang der Menschheit zeigt sich *Hans Magnus Enzensberger* interessiert. Koch stellte dessen „Poesie des Verschwindens“ als eine Variante *moderner Apokalypik* angesichts der Jahrtausendwende vor, die sich trotz eines umfassenden Sinnlosigkeitsverdachts nicht zu hoffen scheut. Enzensberger gebe jeden „Anspruch auf höhere Erleuchtung oder meditative Selbsterhebung“ auf – nicht ohne ihn zuvor zu verspotten – und apostrophiere die moderne „Verschwendungsgesellschaft“ aufgrund der von ihr verursachten ökologischen Katastrophe als eine Gesellschaft des Verschwindens: Enzensbergers „Furie des Verschwindens“, so der Titel eines Gedichts, scheint nur ungerührt darauf zu warten, daß die „Unordnung, die die Gattung Mensch ins Universum gebracht hat, mit ihr untergeht“.

Gegenwart des Heiligen in der Literatur?

Dieser desillusionierte Blick des Dichters kann nach Koch in der Menschheitsgeschichte nur ein Zwischenspiel der Geschichte des Universums erkennen, so daß Enzensberger einen „in ostentativer Kälte vorgetragenen Abgesang auf das menschliche Leben“ anstimmt. Überraschenderweise werde allerdings zugleich eine Poetik der Hoffnung konnotiert: Wie beim „Vernehmen von Obertönen“ klingt in jenem Gedicht die paulinische Theologie derjenigen Hoffnung mit, der „alles gehört“, die „immer schon da ist“ und die „allein bleibt“. Das Wissen um die Kontingenz und Endlichkeit des Menschen liegen bei Enzensberger, so Koch, im Widerstreit mit einer „eigentlich absurden Überlebenshoffnung“.

Daß die Behauptung eines religiösen Pathos dieser Hoffnung keine Überinterpretation darstellt, erhärtet sich bei einem Blick auf Enzensbergers in diesem Jahr erschienenen Jugendroman „Wo warst Du, Robert?“. Die Anklänge an die Paradiesgeschichte machten diesen Text, der das Freigesetzsein des Menschen und die daraus resultierende Haltlosigkeit reflektiert, zu einem religiösen Roman zum Millennium. Koch diagnostizierte bei Enzensberger die „unstillbare Sehnsucht, daß nach unserem Verschwinden – sei's des Individuums, sei's der Gattung – doch eine Instanz da ist, die nach uns fragt: Wo warst du?“.

Über eine Literatur, die sich dem Ziel verschrieben hatte, solche religiösen Anklänge ganz zum Verschwinden zu bringen, sprach der Mainzer Germanist *Bernhard Spies* unter dem Titel: „Zur Literatur der DDR: Religiöse Bilder und

Denkmuster in einer irreligiösen Kultur“. In der DDR, so die These, habe es den Versuch einer „doppelten Säkularisierung“ gegeben. Über eine Absage an religiöse Literatur und das Thema Religion hinaus war man bemüht, jede poetische Bewahrung des Religiösen in der Literatur zu vermeiden und eine vollkommene Abstinenz und Unberührtheit zu erreichen. Schicksalsschläge, die andernorts Fragen nach dem Woher und Wohin aufwerfen, wurden mit den Versäumnissen bei der Planung erklärt, das sinnvolle Opfer für die gute Sache des Sozialismus war der letzte Horizont. An den Texten von *Erwin Strittmatter*, *Peter Hacks*, *Anna Seghers*, die Spies zitierte, wurde jedoch deutlich, daß die religiösen Bilder – selbst und gerade, wenn man dies intendiert – nicht zu tilgen sind. War nicht das humanistische Moralitätspathos selbst religiöser Natur?

Standen im ersten Teil der Tagung Schriftsteller zur Debatte, die mit ihrer *Kritik am Affirmativen* einer Skepsis gegenüber jeder Präsenz des Göttlichen Ausdruck verleihen, so wurden im weiteren Verlauf Literaten vorgestellt, die ein weniger angespanntes Verhältnis zur These einer Gegenwart des wie auch immer verstandenen Heiligen haben.

Die polnische Germanistikprofessorin *Joanna Jablowska* stellte *Martin Walsers* religiös akzentuierten Begriff von Heimat als die Grundlage seiner Kunstauffassung vor. Wie Walser selbst einräumt, stammen viele seiner Metaphern aus dem religiösen und kirchlichen Bereich: Sie sind eine „Erbenschaft aus der Kindheit“, die für das „widerborstig Infantile in der Gottesvorstellung“ verantwortlich ist. Heute pflege er jedoch eine – ästhetisch, philosophisch und politisch begründete – Distanz zum Katholizismus und zur Religion im allgemeinen. Immerhin sieht der Autor Walser, der Literatur als „bastardisierte Religion“ charakterisiert, in der Gottessuche die Chance, „eine im Kollektiven verankerte Identität zu gewinnen“. „Das wäre meine Religion: nicht allein zu sein“, heißt es in einem Interview.

In Walsers Schaffen findet für *Jablowska* die Religion ihren Platz deshalb weder als metaphysische Größe, als Konfessionsbekenntnis noch als authentische Gottsuche oder Epiphanieerlebnis, sondern „vorwiegend säkularisiert und funktionalisiert als Metapher, die die Geborgenheit kollektiver Identität vermittelt“. In seinen Aufsätzen betreibe Walser eine „Sakralisierung der lokalen Geschichte“, ein Zusammenfließen von Religion, Natur, lokaler Kultur und Geschichte aufgrund seiner tiefen Verwurzelung in einem eher *vormodernen Heimatverständnis*. Im Unterschied dazu kenne seine erzählende Prosa diese integrierende, identitätsstiftende Funktion der „frommen Landschaftsbilder“ nicht mehr, sondern suche nach einer „transzendenten Heimat“, die nicht mehr zu finden sei. Gott kommt hier nur noch innerhalb einer „Poetik des Mangels“ vor.

Eine explizite „Ästhetik der Anwesenheit“ findet sich hingegen im Werk von *Botho Strauß*, dessen „theologische“ Implikationen Braungart vorstellte. Mit *George Steiner* kämpft Strauß gegen die Vorherrschaft des Sekundären, Abgeleiteten, der Interpretation und Diskussion an und versucht, dem Kunstwerk seine ursprüngliche Aura zurückzugeben, auf-

grund derer man dem „Ganz Anderen“ in der Kunst begegnen kann. Die Krise der Gesellschaft und die Krise der Kunst hängen für Strauß eng miteinander zusammen: Überdruß und Langeweile hier wie dort. Das Kunstwerk hingegen, dem die *Kategorie des Heiligen* angemessen sei, könne den Betrachter auf einen authentischeren Lebensstil hin verwandeln. Konsequenterweise spricht Strauß auch dem Künstler einen sakralen Status zu.

Diese im Kern mehr theophane als theologische Ästhetik wird nach Braungart vor allem dort problematisch, wo im Zuge von Strauß' radikaler Kulturkritik an der Demokratie und seiner *Resakralisierung des Ästhetischen* das „Spiel mit der Gewalt“ blutiger Ernst werde. Hier grenze sich Strauß nicht deutlich genug von den „Neuen Rechten“ ab.

Die Sinnsuche der Schriftsteller aushalten

Ein weiterer Autor, der dem Begriff des Heiligen nicht mit einem Sinnlosigkeitsverdacht begegnet, ist *Peter Handke*. Der Aachener Germanist *Jürgen Egyptien* spürte dessen Verhältnisbestimmung von Literatur und Religion nach. Auch Handke spielt zuweilen die „vielfältige Geheimschrift“ der Kunst gegen die „ausformulierte“ Religion aus, die eine unerträgliche Eindeutigkeit behauptete. So sehr ihm die „Religion als zum Dogma tendierender Glaubenslehre“ zuwider ist, spürt er jedoch auch eine Sehnsucht, sich „auf etwas beziehen zu können“. Erneut ist es die Revolte gegen das Kontingenzgefühl, die den Künstler zu seiner Kunst anspornt. Handke selbst bestätigt den Eindruck eines Widerscheins der religiösen Erfahrung in den Konnotationen seiner Sprache: „Der Gekreuzigte, wie auch immer, gehört zu meinem Alphabet; er ist eine Letter meines Alphabets“. Und der Gottesgedanke ist – gut cartesianisch – für Handke deshalb unsterblich, weil er aufgrund seiner Unableitbarkeit „das einzige *nicht* Ausgedachte und Auszudenkende“ sei.

Doch so schnell Handke hier die Höhen der Reflexion erklimmt, so rasch stürzt er auch wieder in die Niederungen der pantheistisch anmutenden „Seinsfrömmigkeit“ seines affirmativen Religionsbegriffs. Handke schreibt, „Religiösität hieße: ‚Es ist schön hier‘“. Nach *Egyptien* wird Gott bei Handke in den Kategorien des Ortes, des Raumes und der Anwesenheit gedacht. Vor allen Dingen in seinem Roman über die „Niemandsbucht“ plündere Handke das Arsenal religiöser Rhetorik. In diesem Werk gehe es jedoch „nicht mehr nur darum, etwas objektiv Seiendes durch bewußte Wahrnehmung und den Akt der Benennung in ein Da-Seiendes Schönes zu verwandeln, sondern um die Behauptung einer schöpferischen Qualität des Schreibprozesses“. Das Werk der Dichtung ist im Sinne des „poetischen Schöpfungsmythos“ Handkes kein Ergebnis eines mimetischen Prozesses, sondern das Resultat einer kreativen Leistung, bei der freilich nicht der subjektive Anteil im Vordergrund steht. Heftig kritisierte *Egyptien*, daß Handke hier eine Kunstreligion erfinden wolle und sich damit übernehme.

Eine Initiation in die neuesten Formen einer Kultur der Affirmation leistete schließlich der Bielefelder Germanist *Eckhard Schumacher*. Er führte anhand von Musikvideos in die Religiösität der gegenwärtigen – den meisten Tagungsteilnehmern fremden und deshalb anfangs belächelten – Pop-Kultur ein. Als Paradebeispiel wählte er das englische Musik-Projekt mit dem Namen „Faithless“, das mit dem Titel „God is a DJ“ jüngst einen Hit landen konnte. Mit Blick auf diskjockeys, dance floors und clubs heißt es dort: „Dies ist meine Kirche, hier heile ich meine Wunden“.

Schumacher kennzeichnete die *Pop-Religiösität* der Techno-Szene zwischen der Ekstase auf der Tanzfläche und den Ritualen der Berliner Love-Parade als synkretistischen Kult. Hoher Priester ist der discjockey, der in der rhythmisch zuckenden Masse der Tanzenden seine Gemeinde findet, der erhöhte „turntable“, der Altar oder auch die Kanzel. Schumacher erinnerte daran, daß schon *Arnold Gehlen* die Diskotheken mit dem Geschehen der Mysterienkulte verglichen hat. Ob hier freilich jenseits der augenscheinlichen Parallelen zwischen der Welt des Religiösen und eines den Selbstgenuß propagierenden „Augenblicklichkeitskults“, den der nicht unumstrittene Schriftsteller *Rainald Goetz* literarisch umzusetzen versucht, ein theologischer Anspruch erhoben wird, muß mit Schumacher bezweifelt werden.

Nicht nur in der Diskussion dieses Vortrags waren zwei gegenläufige Interessen der Tagungsteilnehmer auf dem Podium und im Saal herauszuhören. Auf der einen Seite gab es die Stimmen derer, denen die Spuren des Christlichen in der Literatur nicht profiliert und nicht kräftig genug erschienen. Zu sehr blieben manchen auch die poetisch-religiösen Versuche der Moderne im Zweifel, im Negativen und Destruktiven stecken, ohne auf die Potentiale des Heils zurückzugreifen. Für die andere Seite mahnte stellvertretend der Schriftsteller *Karl-Heinz Ott*, der wie *Arnold Stadler* zu einer Lesung nach Wiesbaden gekommen war und aus seinem Roman „Ins Offene“ vorgetragen hatte, die Sinnsuche der Künstler auszuhalten und nicht jeweils „heimholen“ zu wollen. Stadler wiederum gab zu bedenken, daß die Kirchen, von deren Einfluß sich viele Schriftsteller emanzipieren mußten, heute im Grunde keine Gefahr mehr für das Individuum darstellten, sie vielmehr als Institutionen, die den Zugang zur Transzendenz eröffnen und offenhalten wollen, eher in Schutz genommen als kritisiert werden müßten.

Die konfessionell geprägten Lebenswelten mit ihren einheitlichen religiösen Entwürfen der Wirklichkeit gibt es nur noch in Enklaven. Heute finden sie – im besten Fall – nur noch einen Nachhall in der Literatur. Auf der Tagung zeigte sich, daß selbst die romantische Hoffnung, vermittels ästhetischer Erfahrungen der Entzweiung der modernen Welt zu entkommen, in der Literatur der Nachkriegsepoche nicht mehr trägt. Allerdings kann keine Rede davon sein, daß die Sehnsucht nach Sinn verloschen wäre und die Fragen nach dem Transzendenten nicht mehr gestellt würden – wenn die Antworten auch schwerfallen.

Stefan Orth