

darin, daß sie die Erfahrung der christlichen Gemeinde zum Ausdruck bringt, zu der ... auch die Theologen gehören.

¹ Hans Urs von Balthasar, Bernanos (Köln 1955); Gelebte Kirche: Bernanos (Einsiedeln 1971).

² Pie Duployé. La religion de Péguy (Ed. Klincksiek, Paris 1965).

³ München ³1947.

⁴ Bd. I (Casterman, Paris 1954).

⁵ Bd. I (Aubier, Paris 1959).

⁶ Ed. du Seuil, Paris 1947.

⁷ In: L'âge du roman américain (Ed. du Seuil, Paris 1948).

⁸ Im Sammelwerk L'homme et le péché (Plon Paris 1938).

⁹ Georges Bataille, La littérature et le mal (Gallimard, Paris 1957).

¹⁰ Gide befürchtete deshalb, Julien Green könnte um sein Talent kommen, wenn er zum Katholizismus konvertierte: «Warum sollten Sie nicht eine Kehrtwendung zum Dämon hin machen?»

¹¹ Max Milner, Le diable dans la littérature française, de Cazotte à Baudelaire, 1772–1861 (José Corti, Paris 1960).

¹² Armand Colin, Paris 1955.

¹³ Deutsche Ausgabe: Die Sonne Satans (Hellerau 1927). (Die angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf diese deutsche Ausgabe. D. Übers.).

¹⁴ Deutsche Ausgabe: Der Betrug (Köln ²1956).

Übersetzt von Dr. August Berz

HERVÉ ROUSSEAU

1926 geboren; Lizentiat in Literaturwissenschaft und Philosophie, Diplom für Höhere Studien in Philosophie; während zweier Jahre Philosophieprofessor; nach Aufgabe der Lehrtätigkeit Hinwendung zur Wirtschaft; gegenwärtig Wirtschaftswissenschaftler in einem Privatunternehmen. Weiterhin Privatstudien über Geschichte und Religionsphilosophie. Verfasser zahlreicher Rezensionen und kritischer Berichte in: Revue Thomiste; Critique; L'Antiquité classique usw. Bücher: Les religions (Presses Univ. de France 1968; ³1974 (Übersetzungen ins Arabische und Türkische); La pensée chrétienne, 1973 (ins Japanische übersetzt; eine spanische und eine portugiesische Übersetzung werden vorbereitet); Le Dieu du mal, 1963.

Jean-Claude Renard Poesie, Glaube und Theologie

I. Das poetische Wort

Ich setze als Grundsatz voraus, daß die Sprache dann *Poesie* wird: 1. Wenn die Worte, mit denen der Poet umgeht, ihn ihrerseits ergreifen, indem beide aufeinander einwirken, und so ein *Wort* entsteht, das zugleich fähig ist, sich selbst und etwas über sich auszusagen und auch davon zu sprechen, was es nicht ist, was der Poet mitzuteilen sich bemüht und was nur es allein ausdrücken kann¹. – 2. Wenn dieses Wort sich derart übt, daß es die Normen logischer Rede und gewöhnlicher Kommunikation überschreitet, aber dennoch mitteilbar bleibt. – 3. Wenn es dann eine Wort-Dimension begründet, wo sich vielfältige Bedeutungen *zusammen* einzeichnen, Gegensätze nebeneinander stehen und gleich wahr sind; wo alles zugleich Singular und Plural ist und sich homogene, übermittelbare Beziehungen knüpfen zwischen dem, was sich auszuschließen schien. – 4. Wenn man sich folglich so frei darin bewegen kann, daß «jeder, den Umständen entsprechend – wie der Poet – ständig in dieses Wort etwas hineinprojizieren und in diesem Wort etwas entdecken kann, das ihm plötzlich Wesentliches offenbart

oder offenbaren kann»². – 5. Wenn das Gedicht als Metapher, die bestrebt ist, sich selbst zu überbieten, eine ständig aufgeschobene, aber wirkliche Gegenwart bezeichnet, die in ihrer Distanz noch ausdrückt, daß alles eine Chiffre ist, die immer weit über dem liegt, was man an ihr ablesen kann. – 6. Wenn diese besondere Situation die «metaphysische» Seinsweise der Poesie kundtut: ihre Art, nach dem *Warum* dieser Transzendenz zu fragen, und wenn sie daneben schon, als wäre ihr zu ihrem eigenen noch ein fremdes Rätsel zugefallen, von dem zeugt, was ich das *Mysterium* nennen möchte. – 7. Wenn der Poet, dem als Werkzeug nur Worte zur Verfügung stehen, so außergewöhnlich wie nur irgend möglich spricht, um so gut wie nur irgend möglich den Abstand zwischen dem, was er weder erreichen noch sein kann und das er dennoch ausdrücken möchte, zu kompensieren. Aus diesem Grund ist die Poesie in linguistischer Hinsicht wohl jene Entität von *Wörtern – Tönen – Bildern – Sinngebungen*, die sich am besten dazu eignet, *das Unabbildbare abzubilden* bzw. *das Nicht-Darstellbare darzustellen*, sich *das Unvorstellbare vorzustellen* und *das Unaussprechliche auszusprechen*. Sie ist eine Art Prisma, von dem aus alles möglich erscheint, in dem sich alles brechen und um das herum sich alles kristallisieren kann. – 8. Wenn demnach das poetische Wort im eigentlichen Sinn Akt des *Benennens* ist. Ich meine damit: wenn es ständig einer Unendlichkeit von Universen in sich Dasein gewährt und uns deren Aspekte alle zugleich darbietet, so als hätte es die Möglichkeit, einen Raum ohne Grenzen und eine Zeit ohne Zeitabfolge zu schaffen.

Deshalb halte ich das Gedicht für einen *Mythos*, d. h. (der griechischen Wortbedeutung entsprechend) für einen Bericht über eine innere und äußere Erfahrung: Sein Paradox besteht darin, daß er tief auf uns einwirkt, uns in einen Zustand völliger Offenheit und ständigen Staunens versetzt und dennoch nur ein Abenteuer der Sprache sein will. Ich betrachte es als *Fabel*, d. h. als eine Ausdrucksweise, wo das Imaginäre wie ein Geflecht von Figuren und Sinngebungen gelesen werden muß, die anderen Annäherungsversuchen vielleicht unzugänglich sind. Ich betrachte es als *Symbol*; Weil es nicht von der Wirklichkeit getrennt werden kann, wie auch immer diese aussehen mag, verhält es sich wie die gesprochene zur gelebten Hälfte der gleichen Wirklichkeit.

Ich würde also folgendes voraussetzen: Falls das *Geheimnis*, das allen Dingen innewohnt (und von dem der Poet gerade eines der wichtigsten Zeichen ist), zufällig verschwinden würde, dann liefe auch die Frage, die uns in gewisser Weise am Leben erhält, Gefahr, zerstört zu werden, und somit stünden auch wir selbst in Gefahr, uns zu zerstören. Gelingt es hingegen der Poesie, der Welt zu widerstehen, die mit ihrer Tendenz zur Entpersönlichung immer bedrohender wird, dieser Welt, in der wir leben, indem wir uns selbst tödlich bedrohen, dann kann man voraussehen, daß die Poesie uns umso nötiger werden wird, als ihr Wort die Freiheit des Rätsels im Wissen, des Sakralen im Profanen und der Differenz in der Uniformisierung ausdrücken kann. So kann sie uns von ihrer Warte her deutlich machen, daß der Mensch und das, was ihn übersteigt, sich nur durch einander endlos schaffen und vollenden können.

II. Das Mysterium, das Heilige und der Glaube

Ich bin andererseits der Meinung, daß sowohl poetische als auch religiöse Erfahrungen nur für jene sinnvoll sind, die sie selbst praktizieren und in Freiheit leben. Daher wird meine Antwort auf die Frage: Wie kann die Poesie heute Ausdrucksform christlichen Glaubens sein und in welchem Maß kann sie dazu beitragen, die theologische Sprache zu erneuern?, subjektiv und daher relativ sein. Deshalb muß ich folgende Punkte genauer darlegen:

1. Der Poet muß genauso als schöpferischer Mensch leben, wie der Glaubende seinen Glauben leben muß. Zwar geht es hier um zwei unterschiedliche Handlungen, doch betreffen beide, jede in ihrem Bereich, die ganze Existenz: Es ist nicht ungefährlich, sie zu behindern. Daher geht es nicht an, das eine dem anderen zu opfern, wenn beide in einer Person zusammentreffen; es geht vielmehr darum, ihnen die Möglichkeit zu ge-

ben, sich gegenseitig zu befruchten, ohne irgendetwas von ihrer Eigenart zu verlieren.

2. Meine Überlegungen können sich nicht auf das Christentum beschränken. Ich will damit sagen, daß es nicht angeht, in strittige und umstrittene Dogmatismen zurückzufallen, anstatt jenes entkonfessionalisierte spirituelle Mühen zu fördern, das heute Anliegen so vieler Menschen ist. Darum soll meine Überlegung alle nur denkbaren Glaubensvollzüge abdecken. So wird sie, selbst wenn sie keinen Anspruch auf absolute Gültigkeit erheben kann, doch wenigstens mit meinem eigenen Empfinden übereinstimmen.

3. Ich werde deshalb, um eine möglichst breite Ausgangsposition für meinen Standpunkt zu gewinnen, statt von «Gott», dessen christliches Bild noch zu sehr in der Theologie erstarrt bleibt, vom *Heiligen* und vom *Mysterium* sprechen. Man muß also bemerken, daß ich dem Wort Mysterium nicht (wie die Wissenschaft) die Bedeutung eines Unbekannten gebe, das letztlich vielleicht immer vorläufig bleiben und zu entziffern sein könnte, sondern die eines nie reduzierbaren *Absoluten*, das an sich unerkennbar ist und die Notionen von Sein und Nichtsein, Eins und Vielfalt, Zeit und Ewigkeit, möglich und unmöglich übersteigt. Nichtsdestoweniger macht es sich greifbar als einzig universalen gemeinsamen Nenner: durch das eben, das aus ihm *das Warum, das Wie und das Weil* macht, das alles Warum, Wie und Weil unendlich transzendiert. Auf diese Weise läßt es nur dort Dualismen fort dauern, wo der menschliche Verstand sie aufrechterhält, weil er nicht weiß oder, mangels Erweise, noch nicht ahnt, daß wahrscheinlich alles zusammenhängt. Man könnte das Mysterium also ebensogut Person nennen, da kein Name instand ist, es zu bezeichnen, noch, a fortiori, seine nicht beweisbare Wirklichkeit näher zu erklären, auch wenn diese evidentester ist als jede Evidenz.

Diese Wirklichkeit betrifft folglich den profanen Bereich ebenso wie den sakralen, aber sie läßt sich dort jeweils anders ablesen und vereinigt zugleich beide Bereiche. Wenn jedoch nur der Glaube Wert hat, der in einer dem Glaubenden jeweils geziemenden Weise das konkrete, anbetende Sich-Versenken in den Abgrund bewerkstelligt, der für ihn lebendiger ist als das Leben – Dunkel des Feuers³ –, dann muß, damit wirklich eine Begegnung zwischen Wunsch und Geschenk stattfinden kann, der Glaubende wollen, daß sie sich ereigne. Hieraus ergibt sich die Forderung, daß eine Art Distanz auch in der Aufhebung der Gegensätze, wie sie durch die Fülle des Mysteriums hervorgerufen wird, weiterbesteht. Aber diese Distanz bewirkt auch, daß vom Bewußtwerden des Mysteriums meiner Meinung nach auch das Bewußtwerden meiner selbst abhängt, und umgekehrt. Es sieht ganz so aus, als wolle das My-

sterium, das seine Transzendenz voll wahr, zugleich in mir wohnen, aus mir hervorgehen und sich selbst in mir wiederfinden, damit wir uns ineinander und durcheinander vollenden. Derart, daß es nur Dasein gewinnt, weil es über das hinaus, was von ihm zu erkennen nicht in unserer Macht steht, schon wie durch einen Schleier hindurch in eine Art Grunddisposition des menschlichen Bewußtseins für die Transzendenz eingeschrieben ist.

4. Was das Heilige in seinem positiven Aspekt angeht, so sehe ich darin (aus den vorerwähnten Gründen) nicht das Gegenteil von profan, sondern die Qualität jenes Augenblickes, in dem sich, in der Distanz, den der optative Akt zu seinem Zustandekommen benötigt, das Gefühl herauszubilden beginnt, daß wir *hic et nunc* ständig von dem Rätsel übertroffen werden, das wir uns selbst sind, wie auch von dem des Kosmos und dem des Mysteriums (und seien sie identisch). Demnach wird die anfängliche Rolle des Heiligen die sein, unser existentielles Unbefriedigtsein in eine Spannung zu verwandeln, die einen ersten Zuwachs an Seinsqualität hervorbringen kann. Dieser Zuwachs kann aber nicht aus uns allein entspringen, denn wir genügen uns keineswegs selbst und bleiben unablässig im Unvollendeten und Relativen stecken; daher müssen wir mit dem in Verbindung treten, was allein als seine Quelle denkbar ist: zu dem Absoluten des Mysteriums. Die zweite Funktion des Heiligen wird es also sein müssen, uns diesem zu öffnen. Hier ist der Katalysator, ohne den es uns wohl nie gelingen dürfte, uns dem Sein, der Sinngebung und dem Geschick, zu denen uns der Zugang ermöglicht scheint, zu nähern und sie dann, mehr oder weniger, aber kontinuierlich, zu aktualisieren. Seine dritte Funktion läßt uns dann von der statischen zur dynamischen Ebene übergehen. Sie geht dabei von dem Wissen aus, daß in uns etwas Unverletzliches existiert, das weder Zwang noch Entwürdigung noch Verzweiflung je ganz aufzehren könnten und ohne das die menschlichen Lebensbedingungen (und wären es schon die schlimmsten) sich selbst entfremden, erniedrigen und wahrscheinlich in die Zusammenhanglosigkeit und das Nichts zurückfallen würden. Daraus ergibt sich eine letzte Funktion des Heiligen: Da es in uns zugleich die Distanz ist, die auf das Mysterium hinweist, und, in dieser Distanz, die Bewegung, die uns zu ihm hintreibt, wird es uns offen machen für den Glauben.

Deshalb scheinen hauptsächlich zwei Eigenschaften es zu kennzeichnen: Zum einen ist es der zugleich innere und äußere Raum, in den hinein sich die ersten Anzeichen einer nicht definierbaren Wirklichkeit eingraben, die uns unaufhörlich die Frage nach dem Absoluten stellt und sich selbst zugleich als absolut an-

kündigt. Zum anderen ist es das *a priori* nicht auslotbare Gesamt aller Figuren, unter denen wir uns das Mysterium vorstellen und unter denen es sich uns offenbart; der Wege, die zu ihm hinführen; der «geistlichen Übungen», denen man sich unterzieht, als Versuch, es zu durchdringen und sich in höchstem Maße von ihm durchdringen zu lassen; Der Riten, die geschaffen wurden, um es zu feiern, und der Mythen, die wir erfinden, weil wir versuchen möchten, das auszudrücken, was das Unaussprechliche für jeden einzelnen von uns wie auch für jedes Volk, dessen Religion kollektiv strukturiert ist, bedeutet.

5. Schließlich ist zu bemerken, daß ich eher von *religiöser Erfahrung* als von *Religion* spreche. Der Grund hierfür ist folgender: Ich möchte die zu restriktive Bedeutung dieses Wortes wie auch den Anspruch ausschließen, den «Religion» besonders in ihren «gehobenen Formen» noch zu häufig beinhaltet: daß sie sich nämlich als den alleinigen Vertreter der göttlichen Wahrheit ausgibt, wo es doch in Bezug auf deren reine, nicht erkennbare Natur stets nur relative Wahrheiten, einen vorläufigen, schillernden Abglanz dessen geben kann – auch wenn er sich immer mehr vertieft –, was sie in sich ist. Meine Absicht ist es hingegen, die Vertrautheit zu unterstreichen, die jeder Mensch mit dem Mysterium haben kann, und auch die unzähligen Formen hervorzuheben, aus denen diese Vertrautheit entspringen kann, über jeden Rahmen hinaus, den die Kirchen (oder was immer deren Stelle einnimmt), ihr aufzuzwingen bestrebt sind.

6. *A fortiori* verstehe ich unter *Glauben* eine Erfahrung, mag diese nun aus einem vor dem Akt des Glaubens liegenden Bedürfnis zu glauben entsprungen sein oder nicht, oder etwa aus einem Mangel an Sein, der nach der einzigen Gegenwart hungerte, die ihn ausfüllen könnte. Dabei ist ebenfalls gleichgültig, ob diese Erfahrung vor jeder «Offenbarung» liegt oder nicht, und zwar in dem Maß, als sie uns der Möglichkeit unseres gewöhnlichen, normierenden Sehens der Dinge beraubt und es uns so in beiden Fällen ermöglicht, das Mysterium als eine lebendige Wirklichkeit mit ontologischer Kraft anzusehen, deren Notwendigkeit wir geradezu spüren. Daraus ergibt sich, daß sie den Raum darstellt, in dem durch eine in Freiheit vollzogene Öffnung des *Ichs* dafür, daß es in sich mehr ist als es selbst und für das, was in ihm mehr ist als es selbst, zunächst eine Begegnung stattfindet, dann eine Vereinigung und schließlich (in ihrem höchsten Grad, im Bereich der Mystik) eine Art Vereinigung mit dem Mysterium. Und indem sie das tut, ruft sie eine Umkehr des Daseins hervor, ob diese nun, je nachdem der Gläubige jeweils eingestellt ist, von einer bestimmten religiösen Botschaft und einer bestimmten religiösen Umgebung

abhängt oder nicht, ob sie sich auf diese stützt, um zu erstarken, sie im Hinblick auf ihre Übereinstimmung mit dem eigenen Suchen auswählt oder sich hingegen ohne Mittler vollzieht. Diese «Umkehr» bewirkt ihrerseits eine eigentümliche Vollendung der menschlichen Person (die wir Erweckung, Befreiung, Licht, Liebe usw. nennen). Sie drückt sich aus in einer stets erneuerten Art zu sein, zu handeln, zu erkennen, mit sich und mit allen Beziehungen zu unterhalten, die anders sind, als sie es wären, wenn es keinen Glauben gäbe. So bewirkt der Glaube, daß wir uns engagieren auf dem Weg einer einzigartigen Bestimmung, die hier gestaltet wird und gleichzeitig, wenn auch auf rätselhafte Weise, fähig erscheint, die Zeit und den Tod zu überschreiten.

Da der Glaube jedoch nicht immer auf dieser Höhe bleiben kann (dies gilt vielleicht sogar von so außergewöhnlichen Menschen wie Gautama, Jesus oder Mohammed), weil er eben, wie die größten Mystiker bezeugen, nie aufhört, an die Prüfung seiner Beweisbarkeit zu stoßen und das heißt an das Drama des Zweifels, des Mißerfolgs, des Schweigens usw., das Gewinn oder Verlust bedeuten kann, muß er also jedesmal, wenn er zusammenzubrechen droht (aber...weiß man wirklich, wann man glaubt und wann man nicht glaubt?), wie aus dem Nichts wiedererstehen. Er muß sich durch seinen Tod und in seinem Tod erneuern und wieder lebendig werden. Alles in allem muß er sich von den dunklen Modalitäten seiner Erfahrung belehren lassen, daß «gerade da, wo nichts (oder fast nichts) mehr...mit dem Mut der Gewißheit behauptet werden kann, wo im Gegenteil fast alles in Frage gestellt und zu einer Art Ursprungsnacht, um nicht zu sagen Negation oder Ursprungs-Nullpunkt zurückgekehrt zu sein scheint»⁴, ein neues Bewußtwerden des Mysteriums beginnen kann. Der Glaubende wird in der Tat oft von einer Art Umkehrung der Offenbarung dahin gebracht, jenen mehr durch seine Distanz als durch seine Nähe zu «kennen». Er muß dann, in dieser Umkehrung, ohne Furcht das Rätsel einer Weise des Daseins und der Hingabe sehen lernen, die dazu führt, aus dem Akt des Glaubens eine umso freiere, wahrere und lebendigere Erfahrung zu machen.

Deshalb stellt sich der Glaube dar wie eine stets *revolutionäre Aktion*, die uns unablässig verwandelt. Ihre volle Bedeutung erreicht sie jedoch erst dann, wenn sie auch die menschliche Gesellschaft zugunsten besserer Lebensbedingungen umzuwandeln sich bemüht, gleichzeitig aber auch sich selbst unablässig wandelt, indem sie stets neu ihre Fundamente hinterfragt und auch selbst immer neu hinterfragt wird durch ihre Existenz und durch ihre Werke. Und dies ge-

schieht, ohne daß das Fehlen einer Antwort (auf doktrinaler Ebene) oder eines einzigen und einstimmigen Bedeutungsgehalts jene existentielle Differenz bedrohen oder zugrunderichten würde, die die Begegnung mit einem immer gegenwärtigen Mysterium zuerst in uns auslöst (und sei es durch die Leere, die es schafft, wenn es uns fehlt). Dabei ist es weniger wichtig, die Begründung dafür zu suchen, als es nottut, festzustellen, daß dem so ist und dieses Wissen zu vertiefen, ohne zu wissen, wo die Zwiespältigkeiten und Widersprüche sich auflösen und doch alle bestehen bleiben können. Ich will damit keineswegs sagen, der Glaubende sei dadurch von den Forderungen der Ratio entbunden. Ich bin vielmehr der Meinung, daß die Ratio von einer gewissen Grenze ab nicht mehr vor dem Mysterium bestehen kann und daß dies allein dem Glauben möglich ist, der sie übersteigt und alles Hinterfragen zurückläßt, der es dann aber nicht mehr nötig hat, an eine Theologie gebunden zu sein, um existieren und handeln zu können. Denn das Mysterium wird auf diese Weise jedweder Gläubigkeit und deren Art, zu glauben zur Begründung: Hierin liegt sein persönlicher Anteil an dem, was sich alternativ und simultan als Antinomie ausweisen läßt.

So stoßen wir denn auf ein anderes Paradox des Glaubens: daß er nämlich ein Verlangen ist, das immer mehr an Intensität gewinnt, desto mehr – wie auch desto weniger – es gestillt wird. Dieses Verlangen, dessen fundamentale Ausrichtung die Vereinigung mit dem Mysterium bleibt, ist also Sache der inneren Erfahrung und nicht der Ideologie. Man betont diesen Gesichtspunkt heute nicht mehr genügend. Aber ohne ihn droht der Glaube seinen ursprünglichen Sinn zu verlieren und (zumindest in der westlichen Welt) nichts anderes mehr zu sein als Ausgangspunkt einer sozialen Aktion, wie jeder beliebige sie ausüben kann, anstatt eine personale Beziehung zu dem Mysterium darzustellen. Denn nur wenn sie zuerst uns selbst verändert, kann diese Beziehung dann vielleicht auf andere einwirken, und zwar nicht durch lange Reden, die Überzeugung wecken und «bekehren» sollen (auch Jesus selbst hat dies vornehmlich nur durch seine Taten erreicht), sondern indem das Werk unserer inneren Verwandlung in unserem Tun sichtbar und greifbar wird. So lautet das Problem, das die Verwirklichung eines dynamischen Gleichgewichts zwischen Kontemplation und Aktion stellt; sie macht es übrigens vielleicht schwieriger zu glauben, als nicht zu glauben.

Wie dem auch sei, der Glaube darf sich weder von den Veränderungen, denen ihn der prometheische Wechsel seiner Begegnungen mit dem Mysterium unterwirft, noch von der Unterschiedlichkeit im Verhalten seiner bedeutenden Zeugen im Lauf der Geschichte

und von den Widersprüchen in deren Botschaften erschrecken lassen. Vielmehr muß er zunächst einsehen, daß diese Pluralität eine sehr hohe Ausdrucksmöglichkeit für das Unausprechliche anbietet, und sich dann an ihrer Vielfalt bereichern, ohne sich darum zu sorgen, ob man in den Augen dieser oder jener Doktrin orthodox ist oder nicht: Wichtig ist nur, daß man dabei mit sich selbst übereinstimmt. Denn in jeder dieser Lehren wie auch in jeder der «Gottheiten», als welche diese Lehren sich geben, handelt es sich um ein und dasselbe Mysterium, das sich in ihnen vermittelt, obgleich es sie zugleich transzendiert. Seine Einzigartigkeit macht es möglich, da es nichts monopolisiert, die Forderung aufzustellen, daß es jedem Glauben in sich die Freiheit gebe, sich zu offenbaren und auf jede nur denkbare Weise zu handeln. Mit anderen Worten: Wenn dem Mysterium alles möglich ist, ist auch dem Glauben alles möglich.

Hier wird auch das Motiv deutlich, aus dem heraus der Glaube, selbst wenn das nicht sein unmittelbares Ziel ist, auf seine Beziehung zum Mysterium die stets erneuerte Hoffnung einer *genügend universalen Spiritualität* begründet, in der Absicht, nach und nach den Anfang einer neuen Menschheit zu setzen, die umso vervollkommnungsfähiger wäre, als sich die Wirkung dieser Spiritualität in ihr ausprägen würde. (Und dies, selbst wenn dieser Anfang ständig aufgeschoben oder in Frage gestellt wird durch unsere Trägheit, unsere Verantwortung durch die Dialektik und die unvorhergesehenen Ereignisse der Historie und durch den Fortschritt einer Wissenschaft, die mehr und mehr unlösbaren Rätseln die Stirn zu bieten scheint.)

Diese Feststellungen begründen letztlich meine Meinung, daß der Glaube an das Mysterium den Glauben an den Menschen mit einschließt und umgekehrt. Daraus ergibt sich, daß ich den Glauben für allein fähig halte, zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen eine Gleichung zu setzen, die bewirkt, daß, je mehr beide sich vereinigen, ersteres sich umso mehr «vermenschlicht» und letzteres sich umso mehr «vergöttlicht», ohne daß jedoch eines von beiden sich aufgibt. Hieraus folgt eine ununterbrochene Verwandlung des Daseins auf eine Zukunft hin, die sich nicht festsetzen läßt, in der das Mysterium die totale Vollenkung der Menschheit darstellen würde und zwar, ohne daß irgendetwas ihre gegenseitige Vertiefung begrenzen könnte. Es wird also nicht verwundern, daß ich dem, was es der Transzendenz ermöglicht, immanent zu sein, und der Immanenz, an der Transzendenz teilzuhaben, einen «pan-ontologischen» Charakter zuschreibe. Sein Rätsel wird es bleiben, daß er jeden Dualismus aufhebt, ohne dabei die innere Bewegung zu zerstören, die beide zueinander hintreibt. Wie aber ist

der Glaube dazu fähig, das, was er auf fast unsagbare Art lebt, möglichst exakt wiederzugeben?

III. Die Poesie und die geistliche Erfahrung

Ich setze voraus, daß die Poesie die einzige Sprache ist, die an sich die Welt verwandelt, die jeder von uns ihr darbietet und die nur das aussagt, was ihre Eigentümlichkeit sie antreibt, zu sagen. Sie läßt ihre eigene Welt und ihre eigenen Bedeutungsinhalte aus sich selbst hervorgehen, trägt sie in sich und hält gleichzeitig auch darin etwas von unseren eigenen Bedeutungsinhalten fest, offenbart uns diese aber nur unter Gesichtspunkten, die uns unbekannt waren; so weckt sie in uns immer neue Formen von Bewußtsein. Darum lautet meine erste Hypothese, daß ihre Sprache von Natur aus angemessener ist als jede andere, um über die geistliche Erfahrung zu sprechen. Denn da sie nicht (wie die Theologie) erklären will, sondern «eine gewisse *unausgefeilte* Gesamtschau des inneren und äußeren Universums, in dem der Poet sich bewegt»⁵, mitteilen will, kann sie, weil sie mehr ist als Frage und Antwort, auf bedeutsamere Weisen als die anderen unser größtes Rätsel angehen: «Woher kommen wir? Wer sind wir? Welches ist unser Ziel?» Liegt hierin wohl einer der vordringlichsten Gründe dafür, daß von den Ursprüngen der Sprache an der Mensch immer dann das gewöhnliche Wort vernachlässigt zu haben scheint, wenn er «in Furcht und Zittern» darum ringen mußte, seine Beziehung zu jenen Kräften zu formulieren, die er in sich und um sich herum ihn übersteigen fühlte, und wenn er dann versuchte, mit dem heiligen Bereich des Mysteriums in Verbindung zu treten? Die Wahrscheinlichkeit hierfür scheint groß genug.

Jedenfalls zeigen die literarischen Dokumente des frühen und späten Altertums, daß sogar die Schrift sehr häufig poetisch wurde, um heilige, magische und Initiations-Erfahrungen auszudrücken oder mythologische oder esoterische Botschaften zu übermitteln. Die Poesie scheint demnach zuerst eine religiöse Funktion gehabt zu haben. Vielleicht ist dies einer der Gründe dafür, daß, im Osten wie im Westen, die Heldendichtung geradezu der «Akt, ein Gedicht zu machen» war, der, da er wie die Tragödie fast immer aus der Mythologie hervorging, auf natürlichere Art und Weise als die Prosa die innersten Erfahrungen und wesentlichsten Fragen der Menschheit in Szene setzen und zugleich deren prä-logischen und über-natürlichen Charakter wahren konnte. So stellen beide sich dar wie ein *Drama*, dessen Helden Götter, Halbgötter oder Menschen sind, die dem Göttlichen direkt die Stirn bieten. Und plötzlich übersteigen sie durch das Schauspiel mythischer Heldentaten hindurch das Ge-

wohnte und tauchen in das Übermaß des Mysteriums ein, in das Rätsel des Rätsels, das sich überall vor uns aufrichtet, und versuchen dann, den Sinn einer Bestimmung, der unsrigen, zu finden oder ihn zu erfinden, wenn sie keinen Sinn zu haben scheint. Dies, um der Verzweigung des Zufälligen oder des Absurden zu entgehen; um sich einer allen Rechtfertigungsversuchen baren Fatalität zu entziehen; um die Leere eines sonst grundlos bleibenden Daseins aufzufüllen, das sonst einem ebenso schrecklichen wie unverständlichen Untergang geweiht wäre; um festzuhalten, *warum* diese Leere dann als Offenheit erscheint und um die *Angst* vor dem Tod zu überwinden.

Fast alle großen indoeuropäischen religiösen Heliendichtungen enthalten anscheinend, schematisch dargestellt, als gemeinsame Züge ein dreifaches Drama: Ursünde, Kampf zwischen Licht und Dunkel, Erlösung. Wie gewissen Tragödien so kann man auch ihnen folgende Attribute zulegen: daß sie *metaphysisch* sind in ihrer Figuration des Absoluten und zugleich *theogonisch* in ihrer Figuration der Geschichte der Götter, die deren Kundgabe ist; *theologisch* in der Figuration ihrer Beziehung zur ersten durch die zweite hindurch; *kosmogonisch* in ihrer Figuration der Ursprünge der Welt; heroisch in jener Figuration, in der die Helden, wenn die Götter nicht direkt handeln können, deren Verkörperung werden; politisch in der Figuration, mit der sie Typologien existentieller und sozialer Art vorschlagen, die alle auf einem gemeinsamen Grund aufbauen: dem Mysterium und jenen besonderen Elementen, die jedes Volk und vielleicht auch jedes Individuum in die Bilder hineinträgt, die es sich davon macht. So erscheinen sie wie die vielfältigen Aspekte der Beziehungen, die sich möglicherweise zwischen der göttlichen Seinsweise und der menschlichen wie auch zwischen den Menschen aufbauen lassen.

Dies ist nur einer Sprache möglich, die ohne explizite Sorge um Logik und Glaubwürdigkeit mehrere Dinge zugleich ausdrücken und den Poeten bei seiner Arbeit am Mythos fördern kann, indem sie die Freiheit seiner Einbildungskraft durch die der Worte, die aufeinander einwirken, verdoppelt und so das Sagbar und einsichtig macht, was ohne ihn unsagbar und uneinsichtig wäre. Man weiß übrigens, daß manche Völker wie manche Poeten diese Sprache lange für gleichsam göttlich gehalten haben (oder noch halten), in dem Maß nämlich, als sich der «poetische Zustand», der dem «Enthusiasmus» (in seiner ursprünglichen Wortbedeutung) vergleichbar ist, fähig erweist, eine höhere Wirklichkeit als die uns vertraute auszudrücken und zu den «Geheimnissen» der Welt und der Götter hinzuführen.

Ich möchte daraus folgern, daß die geistliche Erfahrung eines Volkes oder einer Person mit steigender Intensität jeweils desto schwieriger zu übersetzen ist, so daß mir dann die poetische Sprache desto mehr geeignet erscheint, sie auszudrücken. Wenn dem aber so ist, dann löst jede Abschwächung der Bedeutung dieser Fähigkeit die Sprachverbindung zwischen Religion und Poesie auf und versucht dagegen, letztere zu *ästhetisieren*, d. h. sie in ein Wort gleiten zu lassen, das nur noch sich selbst zum Ziel hat. Da dieses Wort jedoch aus uns entspringt und wir also nicht von ihm losgelöst werden könnten, so spiegelt es auch das wider, was uns dazu verleiten kann, dem «Menschlichen» mehr Bedeutung beizumessen als dem «Göttlichen». War die Möglichkeit zum Irrtum einmal geöffnet, war es ebenso natürlich wie unvermeidbar, daß sie sich mit der allmählichen Ausdehnung und Spezialisierung der Wissenschaften ständig ausweitete. Anders ausgedrückt: Die erste Sendung der poetischen Sprache, nämlich bevorzugtes religiöses und mythologisches Medium zu sein, wurde abgeschwächt in dem Maße, in dem man ihrer anderen Möglichkeiten innewurde und, da die Kenntnisse mannigfaltiger wurden, als man sich bewußt wurde, daß die eigentlich theologische und metaphysische Rede an ihre Stelle treten könnte. So wurde denn der *literarische* Ausdruck des «religiösen Dramas», anstatt der Poesie innerlich zu bleiben, ihr Thema. Als aber Valéry, nach Mallarmé, das Gedicht als «Sprache in der Sprache» definiert hat und André Breton (nach Lautréamont) aus ihm ein freies, mit revolutionärer Energie geladenes Wortspiel gemacht hat, wird ihm als einzige oder wenigstens als wesentliche Rolle die zugewiesen, immer mehr zugleich spezifisch und subversiv zu sein: darum werden sich fortan die radikalsten poetischen Erfahrungen mühen. Dies geht so weit, daß die «Weihsprache» sich aufgelöst hat in die vielfältigen Formen, die heute von der Poesie benutzt werden. Wenn sie sich jedoch in diesen offenbart, so geschieht das oft mit umso mehr Ausdruckskraft, als sie unabhängig ist von jeglichem religiösem System und also dem Geheimnis poetischer Sprache, die ihre Fülle sucht, selbst entspringt!

IV. Eine bevorzugte Beziehung

Ferner bin ich, wie bereits gesagt, der Meinung, daß sich kein Sprechen, das aus in sich bedeutsamen Wörtern besteht, ganz der persönlichen oder kollektiven Prägung dessen oder derer entziehen könnte, die es erfinden; so ist ihr eigenes «Sprach-Drama» immer um ein menschliches «Drama» verdoppelt. Daher lautet meine zweite Hypothese, daß die Unfähigkeit des Ge-

dichts, neutral zu sein, den Glaubenden, der zugleich Poet ist, im Bereich der poetischen Schöpfung vor ein besonderes Problem stellt. Er muß in der Tat jenen Punkt dynamischen Gleichgewichts finden, wo der Glaube sich im Gedicht niederschlagen kann, ohne dort zu entarten oder in diskursives Sprechen zu verfallen, und wo das Gedicht das Rätsel des Glaubens ausdrücken kann ohne es zu entstellen und ohne sich selbst zu entstellen. Mehr noch: Er muß eine Sprache schaffen, die als Poesie fähig ist, das auszudrücken, was der Glaube ist und was er nicht ist. Gleichzeitig aber muß er ausdrücken, was er selbst im Verhältnis zur Poesie ist und was er nicht ist. Alles in allem muß diese Sprache mystisch werden ohne aufzuhören, Poesie zu sein und theologisch, ohne je Theologie zu sein, Es sei denn, der Wandel, dem diese unterworfen ist, sporne sie schließlich an, auf die natürliche Disposition jener zurückzugreifen, über das zu sprechen, was sich dem Wort entzieht, und das adäquater fassen oder gar «erproben» zu lassen, was die Erfahrung des Mysteriums ist oder sein kann. Dies, indem es seinerseits Sprache wird, die es möglich macht, ansatzweise das auszusagen, was nicht gesagt werden kann, wo wie der Glaube es möglich macht, ansatzweise das Unsichtbare zu sehen.

Das Wichtigste aber ist, daß gerade dieser Zustand der Offenheit es nun dem Unsagbaren zu ermöglichen scheint, sich bruchstückhaft in dem Gedicht auszudrücken, ebenso wie dem Nicht-Erkennbaren, sich bruchstückhaft im Glauben zu enthüllen. Das Paradox dessen, was sich frei und ledig macht – und dies tut das Gedicht, wenn es jede Absicht, nur bestimmte Dinge zu sagen, ausschließt, und der Glaube, wenn er von dem Mysterium nur jenes Aussehen erwartet, das es ihm darbieten will –, liegt darin, daß es immer mehr empfängt oder entdeckt als das, womit es hätte rechnen können. Indem der Poet den Wörtern das Wort gibt, öffnet er sie gewissermaßen für mehr, als sie von sich aus sind und ermöglicht es so der geistlichen Erfahrung, in ihnen von sich zu sprechen, durch das hindurch, was im Innern der Wörter diese übersteigt, wie eine reichere Sprache als sie selbst es sind oder wie eine Gegenwart in ihnen, die sprechender ist, als jedes Wort. Dann wird das Gedicht, ohne seine Natur zu verändern, darüber hinaus entweder ein neues theologisches Mittel, um nach dem Mysterium zu fragen, ein Mittel, das auf nicht dialektische Weisen Fragen stellt, über jede Formulierung von Fragen hinaus; oder es wird zu einer mystischen Sprache, die nicht mehr den Wunsch äußert, Antwort zu erhalten von dem, was nicht zum Antworten geschaffen ist, weil es alles transzendiert; zu einer Sprache, die vielmehr lebendige Begegnung mit dieser Transzendenz wird.

Auf diese Weise findet der Glaube in der poetischen Sprache eine mögliche Ausdrucksform jener sinnlosen Wirklichkeit, die sich nur dem sinnlosen Akt darbietet, der er selbst ist, insofern er nämlich den Vollzug einer – a priori unmöglichen – einenden Verbindung zwischen dem Relativen und dem Absoluten darstellt. Er findet in ihr ein Wort, das, wenn es auch die Grenze zwischen dem verbal Existierenden, dem konkret Existierenden und jenem Existierenden, welches das Sein transzendiert, nicht völlig überspringen kann, doch wenigstens schon in gewisser Weise jede radikale Form von Trennung oder Gegensatz überwindet. Mit anderen Worten, sobald das Gedicht wirklich religiöser Ausdruck ist, erscheint es wie die eine Hälfte der sakralen Wirklichkeit, deren andere Hälfte nur durch den Glauben zugänglich ist. Indem es aber dem, was es symbolisch darstellt, aktive Form gibt, kann es noch mehr erreichen: Es kann an der sakralen Feier teilhaben, indem es liturgisches Wort wird, das die Zelebrenten sprechen. So konnte das kabbalistische Buch Zohar, welches das kosmische Element in der Schrift Gestalt annehmen läßt, oder der islamische Jafr, der das Bestehen einer direkten Beziehung zwischen der Struktur des Leibes und der Struktur der Sprache voraussetzt (ähnlich wie Lacan sie zwischen der Struktur der Sprache und dem Unbewußten voraussetzt), sogar meinen, das religiöse Wort bestünde darin, daß das Mysterium im sakralen Sprechen real gegenwärtig wird. Man weiß auch, daß Novalis die Poesie für das «absolut Reale» hielt, Baudelaire hingegen für das, was nur in «einer anderen Welt» ganz wahr ist. Wie dem auch sei – real-irreal, irreal-real oder das Superreale des Realen –, das poetische Sprechen, das weiter aus Wörtern besteht, kann nicht die bestmögliche verbale Annäherung an das sein, was der Glaube auf unaussprechliche Weise lebt, indem er uns durch seine Mythen hindurch eine Ahnung davon verschafft, daß das, was er lebt, aus einem fernerem Unendlichen entspringt.

Die Poesie stellt sich also nicht nur einfach als *Zeichen* dar, sondern als etwas, das Zeichen gibt: Sie lädt uns ein, uns bewußt zu machen, daß immer und überall mehr vorhanden ist, als wir dort vermuten. Als aufgebrochenes Wort oder Satz ohne Anfang und Ende verwandelt sich die Poesie darüber hinaus ständig. Es sieht so aus, als wolle sie sich läutern von dem, was sie von sich selbst abbringen könnte. D.h. die Poesie entmythologisiert, desakralisiert, räumt Idole weg und zerstört sogar ihre Sprache, um jene Elemente, die ihr fremd oder die erstarrt sind, aus ihr zu entfernen. Dann baut sie wieder auf. So bleibt sie ständig offen für neue und tiefere Seinsweisen.

Der poetische Vorgang stellt demnach einen Vollzug dar, den der Glaube anstrebt oder den er auf natürliche

Weise verwirklicht, auch wenn man ihm noch allzu oft das Recht dazu abstreitet. Es scheint nun so, als sei das Mysterium nur dann unter dem Wort «Gott», wenn man dieses all dessen entkleidet, was die religiösen Institutionen dogmatisch (und also idololatratisch) entscheiden und wenn dem gegenüber der Glaube ständig dafür offen bleiben kann, wie für den «Wind, der weht», wo, wann und wie er will. Mehr noch: Unsere Begegnung mit dem Mysterium wird dann am authentischsten sein, wenn sie ständig das durchsteht, was «Tod Gottes» genannt wird, und wenn sie die Bilder, die wir uns von dem «Göttlichen» machen, unablässig profaniert, damit sie nicht erstarren und uns selbst unbeweglich machen. Deshalb kann der Poesie keine Poetik und dem Glauben keine Theologie genügen. Folglich ist an einem Gedicht nicht das wichtig, daß es dies oder jenes ist oder aussagt, sondern daß es allein das sagen kann, was es sagt und zugleich das mit aussagt, was durch es hindurch gesagt ist. Und am Glauben ist nicht das wichtig, was ihn an eine Doktrin bindet, sondern das, was er allein dem Glaubenden persönlich, innerlich zu leben ermöglicht und das sich dann nach außen in einem neuen Lebensstil zeigt. Deshalb bin ich geneigt, in der Poesie das höchste Risiko zu sehen, das die Sprache eingehen kann und im Glauben dasjenige, das der Mensch eingehen kann, wenn die eine wie der andere versuchen, das Absolute zu erreichen.

Durch ihre semantische Vielfalt eignet sich die Sprache auch dazu, die Vielfalt der heiligen Schriften besser erfassen zu lassen. So veranlaßt sie die Hermeneutik, zwar nicht weniger rigoros, dafür aber offener zu werden in Bezug auf die Freiheit des Glaubenden, die Schrift auszulegen und in bezug auf die Gültigkeit seiner Optionen, sofern sie nur den Forderungen entsprechen, deren Notwendigkeit ihm selbst deutlich sind, von denen er sich gefordert fühlt bzw. von denen er spürt, daß er sie verstehen muß, um weiter glauben zu können. Übrigens weiß man, daß tatsächlich Heterodoxie und Häresie am meisten zur Entfaltung der Exegese und der Theologie beigetragen haben. Demnach ist es legitim, daß der Glaubende in bezug auf seinen Glauben (wie auch der Poet in bezug auf seine Gedichte) ein Recht auf subjektive Lektüre von Texten verlangt, deren Doppeldeutigkeiten und Abweichungen ihm bereits fließende Bedeutungsinhalte vorschlagen und die sich obendrein im Lauf der Zeit selbst hervorbringen und gleichzeitig, wie das Gedicht, von den Menschen, die sich mit ihnen beschäftigen, hervorgebracht werden; aus diesem Grund nämlich bleiben sie immer aktuell und neu. Diese Lektüre aber unterscheidet sich in dem Maß von derjenigen der Poesie, als sie nur dann wirklich Sinn hat, als sie im konkreten Da-

sein einer Person Gestalt annimmt. Anders ausgedrückt: Sie findet ihre Berechtigung erst in dem Augenblick, da sie selbst lebendig wird und das Leben des Glaubenden verwandelt durch den Übergang des Abgewandelten zum Abwandelnden, des Bezeichneten zum Besitz.

In der autarken Natur seiner Sprache hinwiederum sehe ich den Grund dafür, weswegen das Gedicht, wenn es sakral wird, die geistliche Erfahrung von Natur aus eher negativ als positiv ausdrückt. Denn außer in den «Offenbarungsreligionen», in denen das Mysterium entweder direkt zu allen Menschen spricht oder zu einer Person, die Hauptzeuge seiner Botschaft wird (Jesus, Mohammed), oder zu einzelnen Personen, die den Auftrag erhalten, seine verschiedenen Pläne auszulegen (die Propheten), strebt die Sprache jeweils desto mehr danach, Schweigen in sich zu beschließen, als die Wirklichkeit, der sie sich ausliefern will, zwar gleichzeitig auch versucht, sie wiederum zur Beute zu machen, sich jedoch desto unaussprechlicher zeigt. Das einzige Mittel, das der Poesie dann bleibt, um eine gewisse Angleichung zwischen den Wörtern und dem, was ihnen entgeht, zu erreichen, ist, in Metonymie zu sprechen; dies bedeutet: Vereinigung der Gegensätze oder Übersteigen alles Gegensätzlichen. Es geht hier darum, etwas durch Verneinung auszusagen. So wird zum Beispiel das Alles Nichts genannt oder auch: das Nichts, das mit dem Alles identisch ist oder das Absolute, das mehr ist als das Nichts und als das Alles. Die Abwesenheit wird zum Sein, das beschenkt, die Dunkelheit zu dem, was erleuchtet, das Nichtwissen zu dem, was weiß. Dergestalt, daß der Poet in gewisser Weise «in Zungen redet» (1 Kor 14,2), d.h. eine nicht einsichtige Sprache spricht, die jener nahesteht, die die Pfingstler (wie die ersten Christen es taten) sich in ihnen formen lassen, wenn sie sich direkt an «Gott» wenden oder nicht mitteilbare Dinge beschwören und zugleich «prophetisch reden» wollen, d.h. auf eine Weise, die zugleich klar und unverständlich ist: klar, damit die Botschaft übermittelt werden kann; dunkel, weil sie die Spuren dessen trägt, was auf mystische Weise gelebt wurde.

Die Poesie macht also deutlich, daß in ihr, wie in uns selbst, stets ein Sehnen nach jenem Abgrund lebendig ist, der sich unendlich unter dem Abgrund erstreckt, und daß unter der Oberfläche dessen, was zur Sprache gehört, sich das abzeichnet, was zum Unaussprechlichen gehört. Wenn wir von da ausgehen, ist die Poesie besonders repräsentativ für die Art, wie das Mysterium zu dem Glaubenden spricht: wie eine Stimme des Schweigens nämlich, die jedoch mehr aussagt als alles, was sonst gesagt werden könnte; die es auf immer neue Weise aussagt und die aus dem Glauben und *a fortiori*

aus der mystischen Erfahrung ein Hören des Unhörbaren macht, einen Dialog mit dem, was alle Worte übersteigt. Die Poesie kann folglich, wenn sie die äußerste Grenze ihrer Fähigkeit, Prisma zu sein, erreicht, wie von der Strahlkraft des Mysteriums, das in ihr seine Figuren vervielfacht, durchdrungen werden. Oder sie wird sich gerade genügend selbst überbieten können, um dann das zu sein, «was das Aufgehen des Lichtes durch das hindurch vorbereitet, was auch in der Nacht noch Dauer hat»⁷. Darüber hinaus aber wird sie nicht gehen können.

V. Die Grenzen des Gedichts

So lautet meine dritte Hypothese, daß das Gedicht – trotz dieser Aspekte, die es zum Spiegel eines Spiegels machen, in dem die Wirklichkeit oder das, was wir Wirklichkeit nennen, bestenfalls nur sich widerspiegeln kann, gleichzeitig aber ihre Widerspiegelung mehr oder weniger verwandelt zurückkommen sieht – doch schon die andere Seite seiner selbst ausdrückt und gleichzeitig, wie der amerikanische Dichter John Ashbery sagt⁸, «das Geheimnis des Suchens» ist. Daher scheint selbst dort, wo keine Distanz zwischen den Welten, die es schafft, und deren Bedeutungen zu bestehen scheint, weil seine Sprache einen absoluten Bereich darstellt, dennoch ein gewisser Mangel in ihm fortzubestehen, wie wenn es den Wörtern nie gelingen wollte, sich vollkommen zu vereinigen, selbst denen nicht, die die größte Freiheit dazu hätten. Deswegen halte ich diese beiden Phänomene für gleich repräsentativ für das, was der Glaube empfindet. Dieser bewirkt tatsächlich keine Vereinigung, außer vielleicht im Zustand der Ekstase. Er kann nicht als Vereinigung vollzogen werden, weil er in dramatischer Weise, die hier aber angebracht ist, immer mehr oder weniger um den Abstand weiß, der ihn vom Mysterium trennt. Dramatisch ist diese Situation, weil er sich nach der Vereinigung sehnt; angebracht ist diese Lage, weil ohne das Fortbestehen einer Distanz zwischen Glaubendem und Objekt des Glaubens der Glaube erstarren würde. So spornt denn gerade die nie endende Flucht der Fülle des Mysteriums vor dem Glauben die geistliche Erfahrung mehr und mehr an.

Doch ist diese Flucht sehr rätselhafter Art; man möchte sagen, sie müsse zunächst im Glauben beginnen, um sich dann über ihn hinaus fortzusetzen und ihn gleichzeitig verwandeln zu können, in eine Flucht, die er mit sich bringt und nach sich zieht. Auf diese Weise ist *glauben* zugleich das «Geheimnis des Suchens» und dieses «Suchen» selbst, das dem «Geheimnis» begegnet. Nicht als wäre der Glaube eher in der Lage als die Poesie, das Unerkennbare zu erkennen.

Aber da, wo die Poesie in Erwartung «irgendeines Beginns» stehen bleibt, der nicht in Sicht, aber immer möglich ist und errahnt werden kann, eine Art «ewig zurückweichende Gewißheit (...) der nächsten Widerspiegelung des Unmöglichen»⁹, erblickt der Glaube, und wäre es auch nur einen Augenblick lang, das Unsichtbare, macht die Begegnung mit dem Unmöglichen möglich, versucht sie immer aufs neue und wird, indem er das tut, wie dessen Verkörperung oder dessen Beweis. Da also, wo das Gedicht nur etwas anbietet, tritt er in Aktion. Er dringt in die Gegenwart einer Realität vor, die einfach *da ist*, wie einer der vielen Aspekte des Antlitzes ohne Antlitz, eine der möglichen Sinngebungen dessen, was jede Sinnggebung übertrifft. Er siedelt sich *vor* und *in* dem an, was für jeden Glaubenden einzigartig ist. Weil er jedoch immer tiefer ist als alle denkbaren Ereignisse, der Tod inbegriffen, stellt er nichtsdestoweniger überall und für alle den gleichen gemeinsamen Nenner dar, den man wirklich universal nennen kann. Deshalb kann man weder den Glauben noch die Poesie für Erfinder des Mysteriums ansehen, selbst wenn dieses in gewisser Weise fordert, daß jene das sein sollen, weil sie die Erfahrung und das Wort sind, ohne die das Mysterium ohne Zeuge und ohne Zeugnis, d.h. zwar existent, aber so, als existiere es nicht, bleiben würde.

Der Glaube wie die Poesie lassen sich in diesem Sinn mit einer Abwesenheit vergleichen, die eine Gegenwart herbeisehnt, oder mit einem Abbild, das in sich seine Vorzeitigkeit entdeckt, diese offenbart und zugleich von ihr geoffenbart wird. Während aber die Poesie hier an ihre Grenze stößt, überschreitet sie der Glaube und wird ein Akt, in welchem das, was der Erfahrung innewohnt, Leben gewinnt, jener Erfahrung, der der Glaube ausgeliefert scheint und der er zugleich sich auszuliefern scheint. Auf diese Weise bewirkt der Glaube mehr als eine Begegnung mit dem Mysterium: er geht in ihm auf und nimmt es zugleich völlig in sich auf.

VI. Die Notwendigkeit der Theologie

Man kann sich also fragen, ob der Glaube eine Sprache braucht, um die Antwort auszudrücken, die er in reinem Zustand lebt: die Antwort seiner selbst auf sich hin, durch sich und durch das hindurch, das zu leben ihm genügt, weil es mehr ist als er selbst. Man kann sich sogar fragen, ob er der Worte bedarf, um zu beten und anzubeten? Da der Raum, in dem der Glaube sich ansiedelt, tatsächlich außerhalb jeder Sprache liegt, scheint es dem Glaubenden zunächst unmöglich, wirklich darüber zu sprechen. Deshalb schließt der Glaube in gewisser Weise alles Reden *über* das Göttli-

che aus, da er selbst der Ort des nicht formulierten Wortes *des* Göttlichen und *mit* dem Göttlichen ist. In dieser Hinsicht stellt der Glaube den einzigen theologischen Ort im eigentlichen Sinn dar. Wenn dann die Anbetung dazu übergeht, sich in das Mysterium zu versenken, so wird das Schweigen seine einzig echte Form.

Was das Gebet anbelangt, so braucht es in dem Maß keine Worte, als die Substanz selbst des Glaubens in Bewegung, wenn man so sagen darf, es ist, die betet oder der Akt des Glaubens selbst, der, von ihm verwandelt, Hauptgebet des Glaubenden wird, indem er sich im täglichen Leben auswirkt: diese neue Lebensweise wird besser für ihren Ursprung zeugen und wahrscheinlich besser auf andere einwirken als jedes Bemühen katechetischer Art. Die Unmöglichkeit für den Glaubenden, das, was er lebt, auszudrücken, während er es lebt, verstellt ihm schließlich die Möglichkeit, dessen unaussprechlichen Charakter anders wiederzugeben als durch annähernde Bilder. Den Zelebrationen des Mysteriums hingegen drängt sich die Sprache auf, weil sie allein ihnen einen gemeinschaftlichen Vollzug ermöglicht und mit einer möglichst großen Zahl von Symbolen demjenigen ein Maximum an Präsenz geben kann, das immer alles transzendiert. Es handelt sich dann aber um eine Sprache, die sich, als Gesamtheit betrachtet, wegen ihrer Vielfalt – ihrer Ähnlichkeiten, Differenzen und Gegensätzlichkeiten – der theologischen Sprache im eigentlichen Sinn entzieht und dafür der Poesie nähert.

Hier ist also die Frage nach Nützlichkeit oder Nutzlosigkeit einer *im eigentlichen Sinn theologischen Rede* gestellt. Meine vierte Hypothese besagt, daß die Theologie nötig bleibt, selbst wenn der Glaube an sich die Sprache nicht braucht, und zwar der Notwendigkeit wegen, auf die Wirklichkeit des universalen Mysteriums hin eine Sprache zu begründen, die diese Universalität ausdrücken und mitteilen kann; gleichzeitig soll sie hierin die aussagbare Basis einer Art gemeinsamer Spiritualität finden. Aber plötzlich taucht hier auch die Forderung auf, den Pluralismus in der Theologie und deren «Entdogmatisierung» angesichts der unendlichen Vielfalt der Figuren des Mysteriums, ihrer Relativität und ihrer gleitenden Beziehungen zu den Fluktuationen der Geschichte zu akzeptieren. Folglich geht es nicht mehr an, zu versuchen, die Unterschiede im Religiösen aufzuheben, sondern im Gegenteil in ihnen eine gegenseitige Befruchtung und Bereicherung wie auch einen gemeinsamen Beitrag zur Setzung einer neuen Sprache zu sehen, die fähig ist, die Gegensätze zu verbinden und gleichzeitig zu übersteigen. Daraus ergeben sich zwei Möglichkeiten für die Theologie: sie kann entweder eine zugleich poetische

und theologische Sprache werden; oder sie kann eine Rede erfinden, die die natürlichen theologischen «Weisen» und «Orte» der Poesie integriert und sich zugleich durch die Freiheit und Genauigkeit ihrer Schrift auszeichnet. In beiden Fällen wirkt sie nun im Innern des Systems, das nunmehr durch das Verhalten der grundlegenden Wissenschaften, der Humanwissenschaften und der Kunst, bestimmt ist, die jede auf ihrer Ebene und doch gemeinsam Mensch und Kosmos auf immer subtilere Weise hinterfragen: Sie suchen nicht nur deren Natur besser zu verstehen, sie wollen auch wissen, ob sie einen Sinn und eine Bestimmung haben.

Was auch geschehen mag, alle oben genannten Gründe regen mich an, in der Poesie das (im Augenblick wenigstens) geeignetste Modell zu sehen, um dem Glauben und der Theologie auf dem Weg zu einer neuen Sprache hin zu helfen und ihr sogar gewisse Strukturen dafür zu liefern. Man hat bemerkt, daß es für mich also keineswegs darum geht, von der Theologie zu fordern (obwohl dies auch möglich wäre), daß sie eine Ausdrucksmöglichkeit für die geistliche Erfahrung biete, die es dieser möglich machen würde, sich endgültig jeder Überlegung der Ratio und jeder Überprüfung zu entziehen: d.h. einer objektiven Konstatierung des Phänomens, das der Akt des Glaubens darstellt, wie auch der Analyse der Fundamente, auf die er sich stützen kann und dessen, was er als echte Begegnung mit einer echten Wirklichkeit lebt. Es geht mir einfach darum, zu zeigen, daß keine rein rationale oder dialektische Rede ausreicht, um diese Elemente auszudrücken noch *a fortiori* sie zu erklären, da sie von dem Mysterium abhängen, d.h. von dem, was selbst den Begriff Wahrheit übersteigt.

Weil die poetische Sprache gerade eine Logik der Unlogik ist, scheint sie mir also am wenigsten ungeeignet, ein möglichst wenig entstelltes Bild dessen zu geben, was nur sich selbst Schlüssel ist und uns zu zeigen, welche Form von Sprache dann geeignet ist, theologisch zu sprechen, ohne Theologie zu sein und doch zugleich anders zu sprechen als die Theologie. Die poetische Sprache geht in diesem Sinn sogar noch weiter und offenbart bei Überprüfung, daß eine Art Gleichgewicht besteht zwischen der Art, wie die Sprache Poesie wird und der, wie der Glaube Gestalt annimmt. Ich will damit sagen, daß das Gedicht auch einen Teil der Entstehung des Glaubens in Worte faßt, indem es seine eigene Entstehung ausdrückt, und zwar in dem Maß, in dem es entspringt aus einem immer zunehmenden Drang der Worte auf das hin, was in eben diesen Worten enthalten ist und doch aus ihnen selbst mehr machen würde als Worte, sobald dieser Drang seine Vollendung erreicht. Es zeigt z.B. daß der

Glaube nicht «vorgegeben» ist, sondern in einem immer zunehmenden Bewußtwerden des Mysteriums besteht, das wir schon sind, und in einer immer tieferen Bewegung dieses Bewußtseins auf die absolute, also unzugängliche Natur des nämlichen Mysteriums hin. Denn allein dieses Paradox ermöglicht es, sich vorzustellen, wie der Glaubende auf die Begegnung mit dem Mysterium zugehen kann und wie dieses auf den Glaubenden zukommen kann und so den religiösen Akt im eigentlichen Sinn begründet.

Nebenbei wird man bemerken, wie die Rolle der *Phantasie* in der Poesie gleicherweise fähig ist, zur Erneuerung der theologischen Sprache beizutragen. Der Glaube muß sich in der Tat etwas vorstellen, sobald er versuchen will, etwas von der unvorstellbaren Wirklichkeit, die er nur leben kann, sichtbar zu machen. Und nur durch denselben Vollzug ist es möglich, daß die Theologie so «mythische» Ereignisse (die aber nicht *a priori* utopisch sein müssen) wie das «Ende der Zeiten», die «letzten Dinge», die «vollkommene Gotsherrschaft» usw. beschwören und dann eine prophetische und eschatologische Sprache sprechen kann, wo der «göttliche Bereich» wirklich figürlich dargestellt ist, ohne daß man schon «Gott» nennen müßte, was an sich keinen Namen hat. Alles in allem scheint nur eine mit der Poesie eng verbundene Theologie von dem sprechen zu können, was nicht mehr zur Größenordnung des Gedichts gehört. Gleichzeitig bildet sie mit diesem eine neue Spracheinheit.

Hingegen scheint es, daß uns die Poesie, wenn man sie zwingen will, eine bestimmte Ideologie auszudrücken, uns dergestalt widersteht, daß sie, je mehr man dies versucht, desto mehr in Prosa umschlägt und sich selbst zu zerstören trachtet. Diese Tatsache macht meiner Meinung nach deutlich, aus welchem Grund die Freiheit des Wortes, die der Poesie eine Dimension des Rätselhaften verleiht oder sie als «von Natur aus fromm» bezeichnet (Joseph Joubert), ihr auch eine Möglichkeit anbietet, das darzustellen, was wie sie selbst, nicht auf die Vernunft allein reduziert werden kann. Auf diese Weise kann sie gleichzeitig zeigen, daß ein Beweggrund des Glaubens unter anderen das Bewußtsein dieser Nicht-Reduzierbarkeit sein kann. Dergestalt, daß sogar jene Fakten, die die Poesie heute dazu bewegen, sich als Zielpunkt zu betrachten, und die sie, jeder dialektischen Absicht ledig, «atheistischer» (a-politischer, a-philosophischer, a-wissenschaftlicher) Natur sein lassen, uns paradoxerweise zeigen, daß der Akt des Glaubens (des christlichen wie des nichtchristlichen) z.B. das Problem der Existenz oder Inexistenz dessen, was «Gott» genannt wird, übersteigt, weil ja die Transzendenz an sich dem Glauben prinzipiell unzugänglich ist.

Man wird hieraus nicht schließen dürfen, daß die Theologie dieses Problems nun entledigt sei. Indem nun aber die Poesie den Versuch, das Nicht-Erklärbare zu erklären, durch ein Wort ersetzt, dessen Vieldeutigkeit die breite Streuung und nie endende Metamorphose des Unerklärbaren beschwören kann, weist sie die Theologie wenigstens darauf hin, daß sie eine Sprache finden muß, die von innen und nicht nur von außen über das Mysterium, das ihr Objekt ist, sprechen kann. Was die Poesie nun als die dem Wort selbst innewohnende Transzendenz bezeichnet und der Glaubende zugleich als Transzendenz und als Immanenz erlebt, erinnert die Theologie, die es schon fast vergessen hatte, daran, daß die Aufgabe ihres Sprechens nicht darin besteht, den Glauben zu informieren, daß es vielmehr Aufgabe des Glaubens ist, sie selbst zu informieren. Damit zeigt sie den Grund auf, warum der «gläubige» Poet in manchen Augenblicken nur so schreiben kann, als würde er beten, d.h. als würde das Gedicht selbst ein Akt des Glaubens, und warum die Poesie Gebet wird und das Gebet Poesie, sobald es der Sprache gelingt, eine Vereinigung zu schaffen zwischen dem, was der Glaube nur durch das Gedicht ausdrücken kann und das Gedicht nur, indem es vom Glauben ausgeht.

Es kann jedoch auch vorkommen, daß die Imperative der Poesie im Gegenteil den Glauben bedrohen. Ich will damit sagen, daß die innere Notwendigkeit, die ihre Berechtigung hat, die das poetische Wort anspornt, von seinen Kräften immer mehr zu fordern, immer mehr Poesie zu werden, schließlich bewirkt, daß es nicht nur prometheisch und demiurgisch wird, sondern daß es schließlich auch den Platz all dessen einnimmt, was es nicht ist. Dann kann das poetische Wort eine solche Identität erreichen, daß es, wenn es sich des Gläubigen, der sich in ihm übt, bemächtigt, sogar seinen Glauben ersetzt und ihn gleichzeitig davon überzeugen kann, daß er weiterhin glaubt. Mit anderen Worten, die Poesie kann einen Punkt erreichen, von dem ab sie einen Einfluß auf uns ausübt, der an Leidenschaft oder Besessenheit grenzt und der so heftig ist, daß er jede andere Realität, und also auch den Glauben, zunichte macht, ohne daß der Glaubende nötigerweise bemerkt, daß er von nun an vom Mysterium zur Mythologie übergegangen ist.

Der «gläubige» Poet muß sich demnach immer der Distanz bewußt bleiben, die zwischen dem besteht, was sein Glaube ihm sagt und was ihm das Gedicht über den Glauben sagt. Er darf weder von diesem verlangen, mehr zu sein und mehr zu geben als es sein und geben kann, noch vom Glauben, daß er sich im Gedicht restlos aussagt. Vielmehr muß er darauf achten, daß er seine Sprache nicht «dogmatisiert» oder aus ihr

nur eine Verdoppelung der Symbole und der Botschaft der Religion, der er angehört, macht. Denn hierin liegt manchmal eine Falle für die Poesie, in der sie erstickt, sobald sie da hinein gerät. Man konnte bzw. kann dies noch recht deutlich an einigen Werken «christlicher» Poeten von gestern wie von heute sehen. Unter diese möchte ich auch einige meiner eigenen Gedichte (wenn man sie noch so nennen kann) zählen, die dieser dialektischen Manier wegen verdorben sind. Vielleicht liegt hier auch der Grund dafür, warum es in unserer Zeit kaum große Poeten unter den Leuten der Kirche gibt. Wie dem auch sei, diese Situation zeigt uns ihrerseits, daß die Poesie wahrscheinlich nicht mehr sein kann als die Begrenzung eines eigenartigen Raumes, in dem gleichzeitig und fortwährend «eine Begegnung stattzufinden beginnt und sich eine Trennung vollzieht»¹⁰.

Nichts hingegen kann verhindern, daß aus dem Bankrott der poetischen Sprache, insofern sie nämlich ein *a priori* nicht reduzierbares Auseinanderklaffen zwischen dem, was der Glaube lebt und was das Gedicht aussagt, beinhaltet, für den «gläubigen» Poeten vielleicht im Gegenteil eine günstige Voraussetzung entsteht, die seinen Glauben und seine Poesie befruchtet. Denn alles Unerfülltsein, wie *a fortiori* jede Leere, löst ein Verlangen nach Sein aus; dieses hinwiederum wandelt sich um in schöpferische Aktion, die auch im Versagen noch wirksam wird. Wenn diese Handlung nun einen positiven Charakter annimmt, kann sie sich in eine erste befreite und befreiende Offenheit für die Erfahrung des Mysteriums umwandeln. Folglich macht sie nun zwar keine Verschmelzung, aber eine wirkliche Verbindung möglich zwischen der schweigenden Sprache des Glaubens und der Sprache des zum Ausdruck des Glaubens am wenigsten ungeeigneten Wortes: der Poesie. In diesem Sinn kann man wohl sagen, daß das Gedicht (mit den Worten Hölderlins) «das Heilige interpretiert», (das «dauernd Wirkliche»), und dies auf adäquatere Weise, als die Theologie es tun könnte. Schließlich kann es ihm gar gelingen, Glaube und Poesie so eng wie möglich zu einem dann gemeinsamen Vorhaben zu vereinigen: «Ach, möge doch das, was ich erlebe, das Heilige, auch mein Sprechen sein!»

VII. Eine neue theologische Sprache

So lautet meine Meinung bezüglich des Beitrags, den die Poesie leisten kann, um dem Glauben zu einer adä-

quaten Ausdrucksmöglichkeit zu verhelfen. Doch verbietet mir die Subjektivität dieser Analyse, hieraus irgendwelche letztgültigen Schlußfolgerungen zu ziehen. Meine letzte Hypothese lautet sodann, daß die Theologie der Zukunft, wie beschaffen sie auch sein mag, nur dann wirklich Leben und Wert gewinnen kann, wenn ihr Reden die Möglichkeiten beachtet, die die Poesie ihr liefert. Dieses Unternehmen wird umso schwieriger sein, als sie, von möglichst genauen historischen und semantischen Kriterien ausgehend, eine Auslese wird treffen müssen zwischen jenen Fakten, die bereits in allen religiösen Strukturen eine universale theologische Gegebenheit darstellen; jenen, die es dort werden können; jenen, die es nicht mehr sind und es wahrscheinlich nie mehr werden können. Aber ebenso nötig wird es sein, daß die Theologie sich in genügendem Maß endogmatisiert, damit ihre Sprache nicht mehr starr ist und sich im Gegenteil unablässig neu schafft, sowohl in Hinblick auf die Mutationen der Menschen und der Welt wie auch im Hinblick auf das, was in der geistlichen Erfahrung von Dauer und was in ihr veränderlich ist. Diese Sprache wird demzufolge zu gleicher Zeit auf para-bewußte Weise sprechen müssen wie die Poesie: auf supra-bewußte Weise wie die mystische Erfahrung, in der Denken und Wort sich auflösen; und auf bewußte Weise wie die Vernunft.

Ist eine solche Verbindung nun aber überhaupt zu verwirklichen? Es ist Aufgabe der Theologie, dies zu beweisen. Sie muß in ihrer eigenen Entwicklung zeigen, ob sie die neue Rolle wird erfüllen können oder nicht, die insbesondere viele Christen m.E. von ihr zu erwarten scheinen; und dies um den Preis ihrer Berechtigung. Es ist ihr zur Aufgabe gemacht, sich nicht mehr damit zu begnügen, von dem «Gott» zu sprechen, der schon gekommen ist, und nur das Wort auszulegen, das er an «sein Volk» gerichtet hat, wie wenn darin endgültig alles gesagt wäre. Sie muß hingegen wieder fähig werden, (wie Offb 1,4) von dem «Gott» zu sprechen, der «kommt», durch das Gesamt seiner Vorbilder hindurch. Alles in allem liegt es in der Natur der Sprache, die sie schaffen kann, indem sie sie durch das, was sich auf gültige Weise wandelt, abwandelt, daß die Theologie von nun an ein echtes Wort über das Mysterium wird sein müssen, wenn sie bestehen will. So wird sie zugleich ein Wort sein können, das nun wirklich der immer offenen Frage nach unserem letzten Sinn und unserer letzten Bestimmung gemäß ist.

¹ Vgl. J.-C. Renard, *Notes sur la poésie* (Seuil, Paris, 1970) und *Notes sur la foi* (Gallimard, Paris, 1973).

² Ders., *Textes sur la poésie*, : A. Alter, Jean-Claude Renard, Coll. «Poètes d'aujourd'hui» (Seghers, Paris 1966) 178.

³ Vgl. J.-C. Renard, *Le dieu de nuit* (Seuil, Paris, 1973) 42.

⁴ Vgl. J.-C. Renard, *Notes sur la poésie*, aaO. 146.

⁵ J.-C. Renard, *Notes pour une préface* : A. Alter, aaO. 174.

⁶ Ders., *En une seule vigne* (Seuil, Paris 1959) 7.

⁷ Ders., *Notes sur la poésie*, aaO., 128.

⁸ Fragment, *Clepsydre, Poèmes français* (Seuil, Paris 1975) 15.

⁹ Vgl. Uffe Harder, *Poèmes: Anthologie de la poésie danoise contemporaine* (Gallimard-Gyldendal, Paris-Kopenhagen 1975) 215.

¹⁰ J.-C. Renard, Vorwort zur neuen Auflage von *Métamorphose du Monde* (Points et Contrepoints, Paris 1963) 11.

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

JEAN-CLAUDE RENARD

1922 in Toulon geboren. Begleitete 1945 als Licencié ès lettres der Sorbonne eine kinematographische Mission, die ihn nach Algerien, Marokko, Senegal und Mauretanien führte. 1947 ging er in die Verlagsarbeit und setzte dort seine Laufbahn fort. Gleichzeitig widmete er sich seiner persönlichen Arbeit, hielt Vorträge in Frankreich und im Aus-

land, in Häusern der Kultur, Gymnasien, Universitäten. Man hält ihn für einen der großen Dichter unserer Zeit. Seine Bibliographie entspricht seiner inneren Entwicklung. Es sind ausschließlich Gedichtbände und Essays zu nennen: *Juan*, Paris 1945; *Cantiques pour des pays perdus* (Paris 1947, ²1957); *Haute-Mer* (Paris 1950); *Métamorphose du Monde* (Paris 1951) (Prix Francis Jammes); *Fable* (Paris 1952); *Incantation des Eaux* (Paris 1961); *Père, voici que l'homme* (Paris 1955) (Grand Prix Catholique de Littérature); *En une seule vigne* (Paris 1959); *Incantation du Temps* (Paris 1962); *La Terre du Sacre* (Paris 1966, drei Auflagen) (Prix Sainte-Beuve); *La Braise et la Rivière* (Paris 1969, zwei Auflagen) (*Aigle d'or de la Poésie* beim Internationalen Festival des Buches in Nizza); *Le Dieu de Nuit*, (Paris 1973) (Prix Max-Jacob). *Notes sur la poésie* (Paris 1970); *Notes sur la foi* (Paris 1973). Viele seiner Gedichte wurden in mehrere Sprachen übersetzt.

Jean-Pierre Manigne Der Essay

Das Wort Essay kommt vom französischen *essai*, *essayer* – Versuch, versuchen. Der Essayist anerkennt, indem er sich als solchen bezeichnet, von vornherein die Grenzen, die er selbst seinem Vorhaben setzt. Der Essay distanziert sich von allen Modellen und verzichtet gleichermaßen darauf, die spezifische Bedeutung der wissenschaftlichen Abhandlung zu erreichen oder auch sich an den Normen der konventionellen literarischen Ausdrucksformen – Bühnenstück, Poesie, Roman usw. – zu orientieren. Diese Freiheit kann der Essay jedoch nur um den Preis der Bescheidenheit für sich beanspruchen.

Doch sollte man vor literarischer Bescheidenheit immer auf der Hut sein. Nicht selten steht dahinter ebenso sehr ein Vorwurf gegen die «hochgestochenen Ansprüche» der anderen wie das Zugeständnis der Grenzen, die der Autor bei sich selbst erkennt. Das trifft generell zu, heute aber mehr denn je. Auf der einen Seite verlieren die eben erwähnten Modelle an Klarheit, und die stilistischen Probleme, wie die Infragestellung der traditionellen literarischen Gattungen, machen häufig aus einem Roman oder einem Bühnenstück einen verkappten Essay. Auf der anderen Seite ist der Essayist keineswegs ein Vulgarisator, er erhebt nicht den Anspruch, *weniger* zu sagen oder wiederzusagen, er beansprucht, den Bereich zu erkunden, in dem kein Wort jemals einen definitiven Klang hat, in dem die Frage derart offen steht, daß keine Antwort sie in befriedigender Weise auszufüllen und abzuschließen vermag.

Der Ausgangspunkt und die Daseinsberechtigung des Essays liegen also in der intuitiven Erfassung dessen, worin und wie weit die Frage über die Antwort hinausreicht, in dem intuitiven Interesse an einer *Mitteilung* von Gedanken oder einer literarischen Ausdrucksform, die zwar von einer Zielvorstellung angezogen und von einer Überzeugung inspiriert sind, von denen man aber andererseits denkt, daß sie niemals dieses Ziel so weit erreichen werden, daß sie in ihm miteinander verschmelzen, noch sich jemals so zusammenfassen lassen, daß sie diese Überzeugung in erschöpfender Weise kundgeben.

Der theologische Essay

Damit ein solcher Essay als theologische Ausdrucksform gelten kann, sind zwei Bedingungen zu erfüllen, die zugleich notwendig und ausreichend sind; die eine läßt ein Bewußtwerden der Grenzen theologischer Aussage erkennen, die andere umgekehrt eine gesteigerte Anforderung hinsichtlich des Ausdruckes des Glaubens. Die Aufnahme des Essays in die Theologie, die entdeckte oder wiederentdeckte Möglichkeit eines Theologen, sich der Stilform des Essays zu bedienen, ist somit zugleich Ergebnis einer Krise und einer Fortentwicklung, wobei die erstere dialektisch die zweite erzeugt. Natürlich haben diese Krise und diese Fortentwicklung ihre kulturelle Ausdrucksform, doch geht es im tieferen Sinne und durch diese Ausdrucksform hindurch eben doch um den Glauben und seine eigene Sprache. Dieser zum-Ausdruck-gelangte-Glaube erfährt aber nun eine Neuaufteilung der von ihm ins Spiel gebrachten Werte und seiner Methoden, die die Beachtung seiner Verkündigung und seiner Erläuterung durch den Essay erhellt.

Es wäre ein nutzloses Beginnen, den Ursprung des christlichen Essays zeitlich festlegen zu wollen. Wenn wir den Begriff in einem weiten Sinne verstehen, so