

Horst Junginger / Richard Faber (Hrsg.)

Belletristische Religionskritik II

Von Pessoa und Brecht über Sciascia
und Jandl bis zu Carrère und Houellebecq

Religionskritik in Geschichte und Gegenwart
Band 5/II

K&N

Junginger / Faber (Hrsg.)

—

Belletristische Religionskritik II

Religionskritik in Geschichte und Gegenwart
Band 5/II

Belletristische Religionskritik II

Von Pessoa und Brecht
über Sciascia und Jandl bis zu
Carrère und Houellebecq

Herausgegeben von
Horst Junginger und Richard Faber

Königshausen & Neumann

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2024

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: skh-softics / coverart

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist

ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere

für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung

und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-8866-7

eISBN 978-3-8260-8867-4

www.koenigshausen-neumann.de

www.ebook.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
<i>Alexandra Grieser</i> „Die Götter sind eine Funktion des Stils“. Schöne Literatur als Medium von Religionskritik am Beispiel des <i>Drama in Leuten</i> von Fernando Pessoa	21
<i>Bernhard Spies</i> „Aber wie kann das nicht sein, das so betrügen kann?“ Die Auseinandersetzung des Lyrikers Bertolt Brecht mit Sprache und Denkweise des religiösen Glaubens	51
<i>Thomas Schneider</i> Theologie der Enthemmung. Zur Kritik von Religion in Hermann Ungars Roman <i>Die Verstümmelten</i>	77
<i>Ulrich Berner</i> „Der Gott der Rechthaber“. Das frühe Christentum aus der Sicht von Hans Erich Nossack.....	103
<i>Elmar Locher</i> Innozenz III. und Franz von Assisi oder: Die Macht der Institution und die Kraft des Verzichts	123
<i>Perdita Ladwig</i> Ein ungerechter Gott. Die Häresien des Sizilianers Leonardo Sciascia.....	141
<i>Francesca Vidal</i> Über Ernst Jandls religionskritische Lautpoesie	161
<i>Josef P. Mautner</i> „Die wandelnde Pieta“. Religion im Mikrokosmos von Josef Winklers Novelle „Natura morta“	177
<i>Thomas Keller</i> Schwebende Spiritualität. <i>Das Reich Gottes</i> und <i>Yoga</i> von Emmanuel Carrère.....	195

Kay Wolfinger
Okkultes und Satanisches. Einige Überlegungen zur Religionskritik
im Ausgang von Michel Houellebecqs Roman *Vernichten*.....223

Dossier

Alfred Gulden
Die Leidinger Hochzeit245

Vorwort

Die „Belletristische Religionskritik“, deren zweiter Band hier vorliegt, hat eine Ringvorlesung zum Ausgangspunkt, die von den beiden Unterzeichnenden im Wintersemester 2022/23 an der Universität Leipzig durchgeführt wurde. Religionskritik im Medium der Literatur stellt in verschiedener Hinsicht eine Erweiterung der kritischen Reflexion über Religion dar, wie sie sich in den ersten vier Bänden der Reihe „Religionskritik in Geschichte und Gegenwart“ (RKG) als philosophische (1), als politologische und soziologische (2), als religions- und kulturhistorische (3) und als marxistische (4) Religionskritik niederschlug. In der belletristischen Religionskritik steht nicht die wissenschaftlich-theoretische Analyse von Religion im Vordergrund. Die „Schöne Literatur“, wie die Belletristik in Übersetzung des französischen Ausdrucks *belles lettres* auch genannt wird, macht vielmehr die Subjektivität des Individuums, seine ihm meist verborgenen Antriebskräfte und die Tiefenstruktur der Seele zum Gegenstand der Erörterung. Nicht immer ist schön, was dabei zutage tritt. Im Unterschied zum Rationalitätsdenken der Vernunft ist die Religionskritik im Medium der Kunst anderes gelagert als eine Kritik, die an das kognitive Bewusstsein appelliert.

Nicht nur die Literatur, alle Künste eröffnen einen Imaginationsraum eigener Art, wo andere Dinge wichtig sind als in der Wissenschaft, in der die logische Verknüpfung von Ursache und Wirkung, ein intersubjektiv nachvollziehbarer Wahrheitsbegriff und die Objektivität der Urteilsbildung paradigmatischen Charakter haben. Das künstlerische Schaffen kann darauf getrost verzichten. Es hat den großen Vorteil, frei von den Zwängen der Logik und instrumentellen Vernunft zu sein. In dem von der Kunst zur Verfügung gestellten Gestaltungsrahmen tut sich ein unbegrenztes Reservoir an Möglichkeiten auf, um der kreativen Phantasie freien Lauf zu lassen. Die dort entwickelten Vorstellungsbilder sind dem rationalen Verstand nicht immer leicht zugänglich. Sie sprechen das Hoffen und Wünschen des Menschen, seine emotionalen Höhenflüge und Abstürze in das Schattenreich der Angst in einer Weise an, die der Religion ähnelt. Auch die Religion nimmt auf die nichtkognitive Subjektivität der menschlichen Psyche Bezug und agiert in Zonen, die sich der bewussten Steuerung entziehen, in denen, wie es Freud in seiner unnachahmlichen Art zum Ausdruck brachte, das Ich nicht Herr im eigenen Hause ist.

Aus dem Vermögen der Kunst, Nichtrationales zur Sprache zu bringen, ergibt sich ein Konkurrenzverhältnis zur Religion, das unter bestimmten Umständen sogar in Gegnerschaft umschlagen kann. Volkhard Krech betonte deshalb zu Recht die Asymmetrie dieser Beziehung: Kunst

kann auf Religion verzichten, umgekehrt gilt das nicht.¹ Alle Religionen sind auf künstlerische Ausdrucksformen angewiesen, um sich der Welt mitzuteilen. Kunst benötigt dagegen keine religiösen Inhalte und würde durch strikte Vorgaben der Religion empfindlich in ihrer Entwicklung beschränkt. Unter der Prämisse eines rein säkularen Wissenschaftsverständnisses müsste deshalb die Geburt der Religion aus dem Geist der Kunst in den Blick genommen werden. Der Geltungsanspruch der *veritas aesthetica* besteht nicht nur unabhängig von der Religion, er geht ihr auch voraus. Dass die Kunst in vorchristlicher Zeit nicht durch die christliche Religion bestimmt sein konnte, leuchtet unmittelbar ein. Ja schon in den altorientalischen Hochkulturen erlangte die Kunst einen relativ autonomen Status, der sich durch einen hohen Grad an semantischer Differenzierung und konzeptioneller Eigenständigkeit auszeichnete.² Man kann nur dann am Vorrang der Religion vor der Kunst festhalten, wenn man das Geschichtliche verlässt und auf die Ebene des zeitlos Ewigen wechselt. Zieht man von der Religion jedoch das Historische ab, bleibt nichts von ihr übrig. Eine pansakrale Deutung der Kunst scheidet vor dem Hintergrund der allgemeinen und vergleichenden Religionsgeschichte grundsätzlich aus.

Wie immer man die aus dem geschichtlichen Nichts auftauchenden Felsbilder in den jungpaläolithischen Höhlen von Lascaux in Frankreich oder am Monte Castillo in Spanien interpretieren mag, als erstes sind sie künstlerischer Ausdruck des Menschen auf dem Weg zur Bewusstwerdung seiner selbst.³ Von Gott ist dort nichts zu sehen. Es käme der nachträglichen Interpolation gleich, wollte man einer fünfzehn- oder siebzehntausend Jahre alten Bildkunst von heute aus einen religiösen Sinn unterlegen. Und auch die Grabstätten des Mittelpaläolithikums belegen entgegen anderslautender Fehlschlüsse keinen religiösen Kult nach modernem Verständnis. Sie sind ganz im Gegenteil als „Zeichen des Sozialverhaltens der Neandertaler“ zu verstehen und bringen einen „pietätvollen Umgang“ mit den Verstorbenen zum Ausdruck.⁴ Die Frage, woher das

¹ Siehe Volkhard Krech, Die Geburt der Kunst aus dem Geist der Religion? Verhältnisbestimmungen von Kunst und Religion um 1900, in: Richard Faber und Volkhard Krech, Hg., Kunst und Religion. Studien zur Kultursoziologie und Kulturgeschichte, Würzburg 1999, S. 21–49 sowie ders., Kunst und Religion, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 2001, Bd. 4, Sp. 1858–61.

² So Eva Cancik-Kirschbaum, Religionsgeschichte oder Kulturgeschichte? Über das Verhältnis von Kunst und Religion im Alten Orient, in: Kunst und Religion. Studien zur Kultursoziologie und Kulturgeschichte (wie FN 1), S. 101–18. Die Notwendigkeit, das Kausalitätsverhältnis von Religion und Kunst umzukehren, wird von den beiden Herausgebern im Vorwort dieses Bandes angesprochen (ebd., S. 7).

³ In diese Richtung argumentiert auch Svante Pääbo, Direktor am Max-Planck-Institut für evolutionäre Anthropologie in Leipzig und Nobelpreisträger des Jahres 2023.

⁴ So Otto H. Urban, Religion der Urgeschichte, in: Johann Figl, Hg., Handbuch Religionswissenschaft, Innsbruck 2020, S. 88–103, hier S. 90. Eine extreme Gegen-

Interesse stammt, die Frühgeschichte des Menschen mit religiöser Kunst und religiösen Ritualen angefüllt zu sehen, lässt sich leicht beantworten: Religion soll *prima causa* der Geschichtsentwicklung sein. Nachdem der Gott des Christentums als *primum movens* zweifelhaft geworden ist, fällt der Prähistorischen Archäologie die Aufgabe zu, den Mangel an religiöser Evidenz auszugleichen. Sofern sie sich darauf einlässt, rekurriert sie verständlicherweise aber nicht auf die Argumentation der Scholastik, sondern nimmt auf essentialistische Spekulationen Bezug, wie sie sich nicht zuletzt in der Schamanismuskonzeption und Magievorstellung Mircea Eliades zu Urphänomenen außerhalb von Raum und Zeit verdichten.

Um die Religionskritik im Medium der Kunst besser zu verstehen, ist es notwendig, dem Zusammenhang von Kunst und Religion auf den Grund zu gehen. Das betrifft nicht nur die bildenden oder darstellenden Künste, sondern auch das ganze Gebiet der Literatur, in dem sich im 17. Jahrhundert die Belletristik als Buchhandelssegment verselbständigte. Hundert Jahre später folgte der historische Roman als eigenes Genre. Auch seine Authentizität ist eine nachträglich hergestellte, die geschichtlichen Ereignissen mit fiktionalen Einschüben Sinn verleiht. Von der Geschichtswissenschaft wurde die Mischung aus Phantasie und Erkenntnis am Anfang mit einer gewissen Skepsis betrachtet, denn es kann durchaus zum Problem werden, wenn der Mangel an Wissenschaftlichkeit durch eine größere Breitenwirkung ausgeglichen wird. Auf der anderen Seite bietet die schriftstellerische Darstellung historischer Stoffe die Möglichkeit, wissenschaftliche Seriosität und freie Bearbeitung so zu kombinieren, dass über eine allgemeine Leserschaft hinaus auch Fachhistoriker*innen wertvolle Anregungen zum Weiterdenken erhalten.⁵ Als herausragendes Beispiel für einen historischen Gesellschaftsroman, in dem Religion und Religionskritik von Bedeutung sind, sei auf Thomas Manns „Buddenbrooks: Verfall einer Familie“ hingewiesen, für den sein Autor 1929 den Literaturnobelpreis bekam.⁶

position vertritt Constantin Rauer, der die jungpaläolithischen Höhlen zu planvoll gestalteten Heiligtümern erklärt. Die „Urreligion der Steinzeit“ sucht Rauer dann auf dem Weg der „ikonografischen Entschlüsselung“ zu rekonstruieren: Lascaux oder Die Geburt der Ethik, in: Praehistorische Zeitschrift 92, 2017, S. 1–39, hier S. 1. Mit einer ähnlich kreativen Deutung „urreligiöser Mythogramme“ hatte der katholische Religionsanthropologe Julien Ries schon 25 Jahre vorher geglaubt, die „Höhlenreligion“ des *Homo religiosus palaeolithicus* entschlüsselt zu haben: Ursprung der Religionen, Augsburg 1993, hier S. 42 und S. 50.

⁵ Siehe dazu das Vorwort bei Ina Ulrike Paul und Richard Faber, Hg., Der historische Roman zwischen Kunst, Ideologie und Wissenschaft, Würzburg 2013, S. 9–17.

⁶ Siehe Andreas Urs Sommer, Der Bankrott ‚protestantischer Ethik‘: Thomas Manns ‚Buddenbrooks‘, in: Wirkendes Wort 44, 1994, S. 88–110 sowie Iso Camartin, ‚Es ist so!‘ Aspekte von Religion in Thomas Manns *Buddenbrooks*, in: Niklaus Peter und Thomas Sprecher, Hg., Der ungläubige Thomas. Zur Religion in Thomas Manns Romanen, Frankfurt a.M. 2012, S. 9–19.

Im ersten Band unserer Reihe hatten wir ein Zweier- bzw. Viererschema formuliert und zwischen internen und externem Formen der Religionskritik unterschieden. Religionsintern nannten wir eine Kritik, die sich in apologetischer Absicht gegen die religiöse Konkurrenz (1) oder in reformerischer Absicht auf die eigene Religion (2) richtet. Als extern bezeichneten wir die von einem nichtreligiösen Standpunkt aus geübte Kritik, sei sie weltanschaulich-politischer (3) oder wissenschaftlich-theoretischer (4) Art.⁷ Diese Einteilung war im Weber'schen Sinn idealtypisch angelegt und diente dem Zweck, das Charakteristische der jeweiligen Kritikform hervortreten zu lassen. Ohne das Schema grundsätzlich in Frage zu stellen, sperrt sich die literarische oder belletristische Religionskritik gegen eine Typisierung entlang der vorgeschlagenen Merkmale, woraus sich die Notwendigkeit ergibt, es weiter auszudifferenzieren. Generell kann man sagen, dass die Art und Weise, wie im Kunstschaffen Kritik an der Religion geübt wird, quer zum bipolaren Gegensatz zwischen Innen- und Außenperspektive, zwischen religiösem Glauben und wissenschaftlicher Vernunft, steht.

Das wichtigste Merkmal künstlerischer Religionskritik ist in der Tat darin zu sehen, dass sie, unabhängig vom Sujet und der ästhetischen Form, den Akzent auf das Unbewusste und die nichtkognitive Dimension der menschlichen Existenz legt. Die Kunst folgt eigenen Spielregeln, die weder in der Religion noch in der Wissenschaft leicht akzeptiert werden können. Für eine wissenschaftliche Denkungsart sind Grundprinzipien wie das logische Schließen, rationales und widerspruchsfreies Argumentieren, die intersubjektive Überprüfbarkeit von Aussagen, der empirische Zusammenhang von Ursache und Wirkung usw. essenziell. In der Kunst haben die Axiome der Wissenschaft keine Bedeutung oder wirken sich sogar kontraproduktiv aus. Wie in der Religion herrscht in ihr die Freiheit des „anything goes“, alles ist möglich. Im Unterschied zum einengenden Zwang der wissenschaftlichen Vernunft kennzeichnet sich der Wahrheitsbegriff der Kunst durch Offenheit, Inkohärenz und Vieldeutigkeit. Anstelle analytischer Differenzierungen überwiegt der synthetische Blick auf das Leben, in dem nach dem bekannten Diktum Humboldts alles mit allem zusammenhängt. *Facts* und *fiction* stehen in der Kunst in einem anderen Verhältnis zueinander als in der Wissenschaft, aber auch anders als in der Religion.

Neben dem Nichtkognitiven und Subjektiven scheinen Freiheit und Kreativität die hauptsächlichen Eigenschaften zu sein, die der Kunst ihr besonderes Gepräge verleihen. Der künstlerische Erfindungsreichtum kennt auch in der Literatur und ihren ästhetischen Ausdrucksformen

⁷ Horst Junginger und Richard Faber, Hg., Philosophische Religionskritik, Würzburg 2021 (Religionskritik in Geschichte und Gegenwart, im Weiteren: RKGG, Bd. 1), S. 23–32.

keine Grenzen: Witz, Satire, Komik, Ulk, Anspielung, Nachäffung, Imitation, Mimesis, Paraphrase, Ambivalenz, Fiktionalität, der Zufall, die Performanz und vieles andere mehr sind integraler Bestandteil der künstlerischen Ästhetik. Die Wissenschaft kann sich eine solche Freiheit nicht erlauben. Wenn in einem wissenschaftlichen Text Metaphorik und Allegorie, das Symbol- und Gleichnishafte oder der Zufall und das Okkasionelle die Oberhand gewinnen, hört er auf wissenschaftlich zu sein. Dann ist von literarischer und nicht von wissenschaftlicher oder philosophischer Religionskritik zu sprechen. Das freie Spiel der Kunst passt noch weniger zum Ernst der Religion. So wie Kinder ermahnt werden, nicht mit dem Essen zu spielen, so darf auch die Heiligkeit der Religion nicht durch spielerisches Vergnügen entweiht werden. Es ist unmöglich, einen Gottesdienst als Theaterstück aufzuführen. Die nur gespielte Begegnung mit Gott müsste als Gotteslästerung empfunden werden. Im Unterschied zu einem Kirchenkonzert erschiene es uns als Blasphemie, wenn Schauspieler engagiert würden, um leere Kirchen mit der Inszenierung von Kulthandlungen zu füllen.⁸

Wie die Artikel von Christoph Auffarth und Christa Karpenstein-Eßbach im ersten Band der „Belletristischen Religionskritik“ deutlich machen, wurde das antike Schauspiel bereits seiner ästhetischen Form nach als religionskritisch empfunden. Egal ob Religiöses im Kontext einer Komödie oder Tragödie auf die Bühne gelangt, die Götter können keinen Gefallen daran haben, denn die Profanierung ihrer Wesenszüge als „Theater“ führt zwangsläufig dazu, dass Pietät und Respekt darunter leiden. In der Komödie ist ihre Lächerlichmachung geradezu vorprogrammiert. Zeus musste sich von Prometheus in der Aischylos-Tragödie zurecht betrogen fühlen, weil ihm dieser durch eine List das Opfer, d.h. die ihm zustehende Nahrung, vorenthielt. Die spielerische Darstellung der Götterwelt bringt es unweigerlich mit sich, dass Zweifel an ihrer Authentizität aufkommen. Das Hohe wird ins Niedere herabgezogen und durch das Göttliche schimmert allzu Menschliches hindurch. Allein schon die Ästhetik der Nachahmung (altgr. *mimésis*, lat. *imitatio*) ist dazu angetan, den Göttern ihren Nimbus zu rauben. Im Rollenspiel wird die Wirklichkeit der Götter, auch wenn sie nur eine geglaubte ist, fiktionalisiert, aus dem Echten etwas Unechtes. Vor einem nur gespielten Teufel kann man nicht die gleiche Angst haben wie vor einem richtigen. Erkennt das Kind im Weihnachts-

⁸ Beim Krippenspiel an Weihnachten und den Passionsspielen in Oberammergau handelt es sich dagegen um religiöse Kunst. Letztere könnten aber wegen ihres Antisemitismus, der Hitler bei seinem Besuch in Oberammergau am 13.8.1934 zu lobenden Worten der Anerkennung veranlasste (die Passionsspiele seien reichwichtig, Pilatus als Prototyp der Römer wirke wie ein Fels inmitten des jüdischen Geschmeißes), auch als religiöse Kritik gefasst und Punkt eins unseres Viererschemas zugeordnet werden.

mann den Onkel, fängt es an zu lachen. Nicht umsonst nannte Tertullian das Theater einen Tummelplatz der Schamlosigkeit, der geschlossen gehört. Er wusste, dass alles Göttliche die Ehrfurcht als Cordon sanitaire benötigt. Wird dieser nicht ausreichend geschützt, droht die Entweihung des Heiligen und mit ihr nicht nur das Ende der Religion, sondern auch das Ende der weltlichen Ordnung.

In welcher künstlerischen Form auch immer Kritik an der Religion geübt wird, allein schon die Ästhetisierung des Religiösen im Medium der Kunst hat die Tendenz, etwas Heiliges in etwas Profanes zu verwandeln. Jenseits dieser allgemeinen Erkenntnis wissen wir allerdings noch nicht allzu viel über die Spezifik der Kunst als Mittel der Religionskritik. Was macht den Unterschied zwischen dem Nichtrationalen der Kunst und dem Nichtrationalen der Religion aus? Von daher wäre es wichtig, dass Religions-, Kunst- und Literaturwissenschaft enger miteinander kooperieren, um genaueren Aufschluss über den Zusammenhang zwischen Ästhetik und Religion zu erlangen. Die Aufsätze des vorliegenden Sammelbandes kartographieren auf dem Gebiet der Belletristik die Eigenart, Funktion und Reichweite literarischer Religionskritik exemplarisch. Darüber hinausgehende Untersuchungen werden den interdisziplinären Austausch fortsetzen und zu weiteren Erkenntnissen führen.

Der von den Herausgebern vertretene Ansatz einer Metakritik folgt der anthropologischen Wende in der Religionswissenschaft am Ende des 20. Jahrhunderts. Religionswissenschaftliche Aussagen haben sich demzufolge im Unterschied zu religiösen Aussagen immer und ohne Ausnahme auf empirisch gegebene Sachverhalte zu beziehen: „Sätze der Religionswissenschaft sind nicht selbst religiöse Sätze, sondern diese sind ihr Gegenstand.“⁹ Aus der Prämisse, dass Religionen zu hundert Prozent menschliche Phänomene sind, gilt es die notwendigen Konsequenzen zu ziehen, heißt es doch schon bei Cicero, die Menschen seien allein der Menschen und ihres gegenseitigen Nutzens wegen geschaffen: *Homines hominum causa*.¹⁰

Worin genau besteht der Unterschied zwischen religiöser und nichtreligiöser Kunst, Sprache und Literatur, wenn man (A) von einem religiösen, oder (B) von einem nichtreligiösen Standpunkt aus argumentiert? Für den Fall B lässt sich wiederholen, was oben über die Bildkunst gesagt wurde. Auch Sprache und Religion kennzeichnen sich durch ein Verhält-

⁹ So Hubert Cancik in der Einleitung zum Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HrwG), Bd. 1, Stuttgart 1988, S. 22.

¹⁰ Cicero, *De officiis*, 1,22,1. Siehe dazu Burkhard Gladigow, *Homines hominum causa*. Kultur und Menschenbild. Zur Logik der Deutungsebenen, in: Friedrich Jaeger und Jürgen Straub, Hg., *Was ist der Mensch, was Geschichte? Annäherungen an eine kulturwissenschaftliche Anthropologie*, Bielefeld 2005, S. 73–88, hier S. 74 sowie ders., *Gottesvorstellungen*, in: HrwG, Bd. 3, Stuttgart 1993, S. 32–49.

nis der Asymmetrie: Die Sprache geht der Religion voraus. Spricht niemand den Namen Gottes aus, existiert Gott nicht. Erst durch das Sprechen wird ihm Leben eingehaucht, wie es bereits der Logos hymnus im Johannes-evangelium in Kapitel eins Vers drei, wenn auch nolens volens, zum Ausdruck bringt: „Alles ist durch das Wort geworden, und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist.“ In der Religionswissenschaft (Fall B) kehrt sich jedoch der neutestamentliche Zusammenhang von Ursache und Wirkung um.

Die erkenntnistheoretische Hauptschwierigkeit besteht hier darin, dass auf der Metaebene der Religionswissenschaft die Realität der Götterwelt – wie auf der Bühne des antiken Theaters – nur in der Vorstellung besteht. Verwechselt man den Bereich der gedachten mit dem der empirischen Wirklichkeit, kann es nicht ausbleiben, dass auf den *Proton Pseudos*, den „Grundirrtum“, weitere Fehler folgen. Am schädlichsten, aber auch am weitesten verbreitet ist in diesem Zusammenhang das unreflektierte Hin- und Herwechseln zwischen einer religiösen und einer historischen Argumentationsebene. Dadurch wird die an sich schon schwierige Erforschung des Beziehungsverhältnisses von Profanem und Säkularem unnötig verkompliziert.

Ein glücklicher Zufall erlaubt – die Chronologie will es so –, dass Alexandra Grieser mit ihrem dem 1888 geborenen portugiesischen Autor Fernando Pessoa gewidmeten Beitrag den zweiten unserer Sammelbände zur „Belletristischen Religionskritik“ eröffnet: „Von Pessoa und Brecht über Sciascia und Jandl bis zu Carrère und Houellebecq“. ¹¹ Nach Griesers begründeter Auffassung hat der portugiesische Lyriker im frühen 20. Jahrhundert eine der vielschichtigsten Reflexionen über Religion produziert: Seine nicht zuletzt Christentums-Analyse entfaltet sich in philosophischen Reflexionen, religionshistorischen und -typologischen Untersuchungen und polemischer Religionskritik, vor allem aber religiöser *Poesie*. In der Analogie von Dichtung und religiöser Wahrheit kulminiert die kritische Position der pessoanischen Dichtung: „Ausgehend von der subjektiven Erfahrung des vielfältigen Ich ergibt sich (für sie) das perspektivische Schreiben als einzige Möglichkeit, pluraler Realität Ausdruck zu geben, bis hin zu den Rändern der Unverfügbarkeit, die durch Religion benannt werden können. Verschiedene Ebenen von Religionskritik werden ineinander geschichtet. Angefangen von den klassischen religionskritischen Argumenten – logisch-rational, anthropologisch, Priestertrug und Opium des Volkes – über religiöse Kritik an der falschen Religion – neues

¹¹ Zuerst erschienen in der Zeitschrift für Religionswissenschaft 14, 2006, S. 157–82.

Heidentum gegen Christentum und Buddhismus – bis hin zur (wenn nicht) religiösen (dann doch religioiden) Formulierung der Unaufhebbarkeit des Geheimnisses und der Vielfalt von Realität.“

Literatur bleibt in der (Post-)Moderne, wie Grieser generalisiert, „religionskritischer bzw. außerreligiöser Standpunkt, der ohne letzte Aufhebung von Kontingenz funktioniert. Indem sie sich dennoch über den Rahmen des Verfügbaren symbolisch hinaus bezieht, eröffnet sie die Möglichkeit von Kritik *an* Religion und nutzt zugleich die entgrenzende Funktion *von* religiöser Semantik. Fiktive Realitätsräume, Utopien und imaginierte Welten bleiben zwar als solche erkennbar, werden aber religionsgeschichtlich dann bedeutsam, wenn das poetisch Mögliche das Verständnis davon verändert, was als religiös verstanden wird. Eine Religiosität, die sich kritisch zu dogmatischen oder unbefriedigend eindimensionalen religiösen Formen stellt und als Gegenpol Wahlfreiheit, Optionalität und Selbstbestimmung zu Orientierungsgrößen auch für Religion macht, findet (nicht zuletzt) im deutungsoffenen Medium Literatur ihren rhetorischen Ort.“

Der vom im rumänischen Cluj-Napoca lehrenden Literaturwissenschaftler Thomas Schneider präsentierte Roman „Die Verstümmelten“ des pragerdeutschen, ganz und gar zu Unrecht vergessenen Autors Hermann Ungar ist absolut religionskritisch; dem von ihm subtilst analysierten so religions- wie individual- und sozialpathologischen Syndrom kann nur negatorisch begegnet werden. Immer wieder drängt sich einem bei der Romanlektüre ein entsetztes „Nein, nein, nein ...“ geradezu auf: „... die Leseerfahrung ist noch heute die des Schocks, jene ‚aggressive physische Nähe‘, für die Theodor W. Adorno einst die Texte Kafkas standen.“

Entscheidend ist aber Schneiders höchst elaborierter Befund im Rekurs auf Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud, dass es sich bei Ungars Fallstudie um eine Fundamentalkritik am Christentum als *Sohnesreligion* handelt: dessen sozialpsychologisch an sich problematische Gehalte würden bei aller grotesken Überdeutlichkeit konsequent aus seinem Charakter einer Sohnesreligion entwickelt, die mit dem Anspruch auftritt, die Vaterreligion abzulösen und dadurch nicht zufällig in einem sadomasochistischen Antijudaismus terminierte.

Der Mainzer Germanist Bernhard Spies präsentiert und interpretiert die lyrische Religionskritik Bertold Brechts von der frühen Augsburger Jugendzeit bis in die amerikanischen Exiljahre.¹² Schon mit dem als Überschrift gewählten Vers „Aber wie kann das nicht sein, das so betrügen kann?“ aus Brechts „Hymne an Gott“ aus dem Jahr 1919 würdigt Spies des jungen Dichters Skepsis gegenüber der auf Karl Marx zurückgeführ-

¹² Sein Artikel ist dem von Carsten Jakobi, Andrea Jäger und ihm selbst herausgegebenen Sammelband „Religionskritik in Literatur und Philosophie nach der Aufklärung“ (Halle 2007, S. 143–73) entnommen.

ten Ansicht, Religionskritik habe sich erledigt – gesellschaftlich und politisch.

Entgegen dieser Fehlannahme „lässt sich Brecht in selten anzutreffender Weise auf die eigentümliche Sprache und Vorstellungswelt der christlichen Religion ein. Zugleich geht es ihm keineswegs allein um den christlichen Glauben oder gar nur um eine bestimmte Konfession. Brecht behandelt vielmehr die religiösen Inhalte, die er aufgreift, als beispielhafte Anwendungen einer nicht nur im Christentum, sondern auch in anderen religiösen wie säkularisiert-idealistischen Weltanschauungen praktizierte Methode metaphysischer Sinnproduktion“ – deren sozialer Relevanz wegen.

Brechts Einlässlichkeit ist zuerst und zuletzt eine sprachliche, ja dichterische, wenn gerade auch hymnische Sprache immanent subvertierende. Brecht verfasst Kontrafakturen – meist parodistische bzw. satirische – von Chorälen, Hymnen, Legenden und Psalmen; nicht zuletzt von ihnen, hat er doch überhaupt die Frage, welches Buch er mit auf eine einsame Insel nähme, beantwortet mit: „Sie werden lachen, die Bibel.“ Keineswegs im Widerspruch dazu stimmt auch: Nicht weniger wichtig als das Hineinschlüpfen in die Idiome der christlichen Tradition, um sie von innen heraus gegen das religiöse Bekenntnis zu wenden, war Brecht die Entwicklung einer religionskritischen Systematik, die dann schon der inneren Ordnung seiner „Hauspostille“ zugrunde liegt.

Des Bayreuther Religionswissenschaftlers Ulrich Berner ausdrücklich historischer Kommentar gilt Hans Erich Nossacks kurzer Erzählung „Das Testament des Lucius Eurinus“ von 1965, in der Nossack seine massive Kritik am Christentum explizit entfaltet hat. Ihre Handlung lässt sich in zwei Sätzen zusammenfassen: „Lucius Eurinus, im römischen Kaiserreich als Jurist an den Prozessen gegen Christen beteiligt, fasst den Vorsatz, Selbstmord zu begehen, nachdem seine Frau ihm eröffnet hat, dass sie sich zum Christentum bekehrt hat. Diesen Entschluss begründet er in seinem ‚Testament‘, das einem seiner Kollegen, dem bekannten Juristen Papinianus (142–212) zugänglich gemacht werden soll.“ Nossack stellte das frühe Christentum also aus der Sicht eines antiken Kritikers dar, „aus der Sicht eines Römers, der den Aufstieg dieser Religion als unheilvoll betrachtet aber auch als unabwendbar erkennt“.

Berner überprüft – positivistisch, wenn man will, doch eben deswegen philologisch genau – die diversen Vorwürfe antik-paganer Autoren gegen das frühe Christentum am Leitfaden der fiktiven Erzählung Nossacks, und der ‚Belletrist‘ erweist sich bei dieser Nachprüfung als hochkompetent; er hat sich offensichtlich sehr kundig gemacht und gerade auch was frühchristliche Schriften angeht. Berner kann abschließend resümieren, „dass es Hans Erich Nossack gelungen ist, die Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum einem modernen Publikum zugänglich und ver-

ständig zu machen. Die Auseinandersetzung, wie sie aus paganer und christlicher Literatur der Zeit rekonstruiert werden kann, erscheint nachvollziehbar in dem fiktiven Fall eines innerfamiliären Konfliktes ... Es ist unverkennbar, dass Nossack auf der Seite ... der antiken Kritiker des Christentums ... steht und dass er den Aufstieg des Christentums als unheilvoll betrachtet ... Nossack hat es aber vermieden, in eine verzerrende Polemik zu verfallen, insofern als er mit der Gestalt eines gebildeten und toleranten Bischofs den Blick eröffnet auf die Möglichkeit verschiedener, divergierender Versionen einer Religion. Außerdem bietet der Text Ansatzpunkte, die kritische Perspektive über die Kritik des Christentums hinaus auszuweiten und andere Religionen in die Betrachtung einzubeziehen, ja noch darüber hinaus auch moderne ideologische Systeme, die im üblichen Sprachgebrauch nicht als ‚Religionen‘ bezeichnet werden.“ Es handelt sich um eine Möglichkeit, die kaum jemand anderes als belletristische Historiographie bietet; in Nossacks Fall novellistische Geschichtsschreibung.

Der Veroneser Literaturwissenschaftler Elmar Locher präsentiert den historiographischen Essayisten und Dramatiker Reinhold Schneider, speziell dessen mehrmalige Auseinandersetzung mit Papst Innozenz III., Franz von Assisi und dessen radikalen Söhnen nach Art Coelestins V. Locher kontextualisiert die jeweiligen Werke historisch-philologisch, auch auf ihren unterschiedlichen zeitgeschichtlichen Kontext verweisend: einmal auf die frühen dreißiger, das andere Mal auf die frühen fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts.

Schneider steht hochkonservativ, bis zu seinem späten Coelestin-Drama einschließlich, in der Tradition Hugo von Hofmannsthal, speziell dessen „Turm“, zugleich berührt sich Schneider jedoch Anfang der fünfziger Jahre mit dem ihn verehrenden Linkskatholiken Heinrich Böll. Nicht zufällig folgt in dem im Verlag Jacob Hegner 1962 erschienenen und von dem französischen Philosophen Gabriel Marcel bevorworteten Sammelband „Homo Viator. Modernes christliches Theater“ auf Schneiders „Der große Verzicht“ Bölls „Ein Schluck Wasser“ – als bis dahin letztes ‚modernes christliches Theaterstück‘ deutscher Sprache.

Die Potsdamer Italianistin Perdita Ladwig interpretiert „Häresien des Sizilianers Leonardo Sciascia“: eines erklärten Laizisten und Aufklärers – zweifellos mehr als ein noch so brillanter Kriminalroman-Autor (wenn auch insofern schon Verbrechens-*Aufklärer*). Sciascia, ein unabhängiger Intellektueller *comme il faut*, wollte generell aufklären über die dunklen Machenschaften hinter den Kulissen der Macht – nicht zuletzt der kirchlichen oder kirchlich verwickelten. Belletristische Vorbilder waren ihm dabei unter anderen die älteren italienischen Klassiker Alessandro Manzoni und Federico De Roberto, wobei wie schon in ihrem Fall der aufklärerische Impetus dem Lesevergnügen keineswegs entgegensteht. Im Besonderen

gilt dies für Sciascias Roman-Erzählungen „Das ägyptische Konzil“ und „Tod des Inquisitors“, die am Vor- und Nachabend des ersten sizilianischen Revolutionsversuchs am Ende des 18. Jahrhunderts situiert sind, zugleich aber Plädoyers für eine bis heute ausstehende Emanzipation Siziliens vom feudal-klerikalen Joch darstellen – aber nicht nur diesem, der vergleichsweise peripheren Mafia à la lettre.

Die Landauer Rhetorikerin Francesca Vidal analysiert in Auswahl Ernst Jandls religionskritische Lautpoesie; so bibelfest und philologisch genau, wie der hochdialektische und vielfach ironisch gebrochene Lyriker selbst gedichtet hat. Kaum noch überraschende Pointe: Je älter Jandl wurde, um so gebrochener wurde auch die in jüngeren Jahren ebenso heftige wie radikale Religionskritik des im Kindesalter katholisch Sozialisierten. Gerade Jandls zivilisationskritisches Festhalten an der Diagnose „Beschädigtes Leben“ ließ ihn jetzt nach utopischem, prinzipiell auch in Religiösem/Biblischem präsenten Antidot suchen – und höchst paradox finden: Immer erwachsener, ja alter Mensch bleibend, rekurriert Jandl gerade auf kindliche, nicht zuletzt deshalb religiöse Sprache – vielfach ironisch eben: „Lieber gott / mach mich neu /dass ich mich wieder freu /ob bub oder mädel / ob mann oder frau / ist mir egal / nur nicht zu alt / mach mich halt / bitte“.

Vidals Kommentar dazu lautet: „Rhythmus und Versmaß entsprechen dem Kindergebet ‚Lieber Gott, mach mich fromm / dass ich in den Himmel komm ...‘, ein Gebet, welches in letzter Konsequenz auf den Tod zielt, denn ‚in den Himmel kommen‘ heißt sterben. Da jedoch einem Kind die Situation des Lebensendes normalerweise nicht bewusst ist, nimmt es dies im Gebet nicht wahr. Die Jenseitsorientierung des Kindergebetes wird in der Version Jandls umgekehrt, denn sein Gebet richtet sich auf das Leben, ein Leben nach dem Tod ist für ihn irrelevant. Hier ist der Tod keine Erlösung und so wird das Gebet nicht Ausdruck eines frommen Glaubens, sondern naive, kindliche Freude. Tod bedeutet für Jandl Ende, dem er durch ‚das wieder neu sein‘ ausweichen will. Dieses Neusein ist ein radikaler Neubeginn; das ‚Ich‘ will nicht sein jetziges Leben verlängern, sondern als Kind neu anfangen, unter Verzicht aller bisher gesammelten Erfahrungen. Dabei weiß der Autor sehr genau um die Sinnlosigkeit dieser Bitte, die von ihm gewählte Form betont einerseits die Naivität eines solchen Wunsches, befreit ihn aber andererseits von der Hemmnis, naive Wünsche nicht aussprechen zu können“ – nicht nicht aussprechen zu dürfen.

Der Salzburger Germanist Josef P. Mautner interpretiert mit „Natura morta“ eine Novelle des gleich Jandl österreichischen Schriftstellers Josef Winkler unter Heranziehung zweier Passagen aus Alain Robbe-Grillet's Manifest „Dem Roman der Zukunft eine Bahn“ von Anfang der 1960er Jahre:

- Im Blick auf den bildkünstlerischen Novellentitel „Natura morta“ heißt es in der dem eigentlichen Text als Motto vorangestellten Robbe-Grillet-Passage: „Um uns herum, den Schwarm unserer seelenspendenden oder häuslichen Beiwörter herausfordernd, sind die Dinge da.“
- Der Schlussabsatz des Gesamttextes lautet, erneut sich auf Robbe-Grillet berufend: „Frocios Gebärde der Zärtlichkeit gegenüber dem toten Körper seines Freundes hat ein Bild der ‚Pietà‘ gegenwärtig werden lassen, das jenes ‚schöne‘ Konstrukt herrschaftsreligiöser Bedeutungen zusammenbrechen lässt. Die Gebärde ist da, ‚hart, unveränderlich, auf immer anwesend, den eigenen Sinn geringachtend, der umsonst versucht, sie zwischen einer formlosen Vergangenheit und einer unbestimmten Zukunft zum prekären Werkzeug herabzusetzen‘ (Alain Robbe-Grillet).“

Der früher in Aix-en-Provence lehrende und heute in Osnabrück lebende Literaturwissenschaftler Thomas Keller stellt unter der so allgemeinen wie zutreffenden Überschrift „Schwebende Spiritualität“ des französischen Bestseller-Autors Emmanuel Carrère geradezu zeitgenössische Texte „Das Reich Gottes“ und „Yoga“ vor: „In beiden übt der Autor Religionskritik, dies allerdings nicht im eher spöttisch gestimmten Modus, wie er in Religionsfragen gewöhnlich in Frankreich verbreitet ist. Carrères Literatur sticht durch ihren spirituell-religiösen Bekenntnischarakter ohne bestimmten Glauben heraus. Dabei übernimmt eine schwebende Spiritualität zugleich die Funktion der Religionskritik. Die Informationen über Religion und Religionskritik sind überlagert von subjektiven Berichten über mögliche nicht-diskursive Erfahrungen fern aller Glaubensgewissheiten. Der literarische Text bezeugt und beglaubigt unwahrscheinliche Geschehnisse“ – versucht es jedenfalls.

Nicht nur wir Herausgeber dürften uns skeptisch fragen: „Mit welchem tatsächlichem Erfolg?“ Dass Carrère bei einem breiten zeitgenössischen Publikum den „Nerv“ trifft, halten auch wir für alles andere als einen Zufall und seine Auseinandersetzung mit der Religion allein deswegen schon für untersuchenswert. „Carrère gelingt es offensichtlich, Leser zu gewinnen, die gegenüber der institutionellen Religion große Vorbehalte hegen und zugleich offen für nicht-diskursive Erfahrung sind.“ Aber dann? Was folgt daraus? Könnte es nicht sein, dass sich – jedenfalls aus der noch polyvalenteren Religionskritik Michel Houellebecqs – geradezu Autoritäres und Politisch-Illiberales ergibt? Aus seinem vorerst letzten Roman „Vernichten“ insbesondere?

Diesem gleichfalls französischen Bestseller, auch er ein „Reflexionsroman“, ja „Debattenbuch“, widmet sich der Aufsatz des Münchner Literaturwissenschaftlers Kay Wolfinger: der letzte unserer wissenschaftlichen Beiträge. Wolfinger zählt an von Houellebecq religionskritisch gewürdigten

zeitgenössischen Phänomenen auf: das Internet, den westlichen Buddhismus, verschiedene Spielarten gegenwärtiger Esoterik, nicht zuletzt naturreligiöser, irgendwie paganer, jedenfalls ökologischer Richtung, vor allem aber Okkultismus und Satanismus –, die gerade in Frankreich eine lange, alles andere als unprominente, gar unpolitische Tradition haben: Nicht erst in Houellebecqs Roman spielt „Satanisches“ ins Politische, ist es politisch fundiert.

Der von Houellebecq präsentierte Satanismus ist hoch politisch und schon insofern höchst modern, als er aufs engste mit dem vom Autor an sich kritisierten Internet verbunden ist. Zugleich aber erfolgt die satanische Qualifizierung dieses Politischen gerade auch aufgrund einer Lektüre des mit radikalsten Kritikers schon *bürgerlicher* Revolution: Joseph de Maistre. Wolfinger schlussfolgert richtig: „Wenn die Französische Revolution im Sinne de Maistres vom Teufel inspiriert war, dann verlängert sich diese Wirkung bis zur Gegenwart des Romans, was das Wiederauftauchen von Baphomet bzw. Satan mehr als erklärlich werden lässt.“

Houellebecq sieht das genauso, weswegen er trotz persönlicher Ungläubigkeit auch keinen Grund zur Katholizismus-Kritik erkennt, nicht einmal einen zur Kritik an einem so traditionalistischen bzw. integralistischen, noch von Charles Maurras und Carl Schmitt hochgeschätzten prä- und profaschistischen Katholizismus à la de Maistre. Stattdessen geht es den Werken Houellebecqs „in geradezu klassisch kulturkonservativer Art und Weise ... um die Zurückweisung der Brüche und ... Zumutungen der modernen Welt ...“.

Bei Houellebecq handelt es sich zweifellos um „Kulturpessimismus“; Wolfinger hat recht und auch damit, dass dieser seine verständlichen Seiten hat. Ist Houellebecq aber wirklich nur „kulturkonservativ“? Mit einem de Maistre jedenfalls sollte man nicht einmal kokettieren; es könnte also gut sein, dass Houellebecqs Religionskritik *von rechts* einer Metakritik bedarf. Der nächste von uns geplante Sammelband wird zufällig oder nicht „Religionskritik von rechts“ heißen und ein gutes Dutzend solcher Metakritiken umfassen.

Der vorliegende Band schließt mit einem Dossier, das einen Auszug aus dem II. Kapitel von Alfred Guldens Roman „Die Leidinger Hochzeit“ enthält.¹³ In ihm schildert der saarländische Autor einen deutsch-französischen Hochzeitsgottesdienst auf die Art, dass er fortlaufend die kanonischen Texte einer solch römisch-katholischen Messliturgie mit den stillen Gedanken verschiedenster Angehöriger der Brautleute konfron-

¹³ Alfred Gulden, *Die Leidinger Hochzeit*, München 1984, S. 27–90.

tiert: assoziativ, erinnernd, nachfragend, problematisierend, kritisierend, protestierend. Vielfältige, ja unterschiedliche psychosoziale Realität begegnet mehr oder weniger verstiegenem, nicht zuletzt repressivem Ideal – einem nicht nur religiösen, sondern auch moralischen und sozialen. Menschliche Erfahrung und Not erhebt so unüberhörbare wie stille (An-) Klage. Es handelt sich um ein Stück dokumentarischer Belletristik idealtypischen Charakters: um religionssoziologische Literatur, hervorgegangen aus teilnehmender Beobachtung eines so distanzierten wie orts- und liturgiekundigen Beobachters.

Wir danken allen unseren Autor*innen für ihre Mühe sehr herzlich.

Leipzig / Berlin, November 2023

Horst Junginger / Richard Faber

„Die Götter sind eine Funktion des Stils“

Schöne Literatur als Medium von Religionskritik am Beispiel des *Drama in Leuten* von Fernando Pessoa

Alexandra Grieser

0 Einleitung

Europäische Religionskritik nach der Aufklärung wird vielfach als Domäne der Philosophie und der Wissenschaft dargestellt. Die Philosophen der Aufklärung, Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud gelten als ihre Gewährsmänner, und ihr philosophisches Grundmuster steht in der Tradition, Legitimationen für Religion vor Kants „Richterstuhl der Vernunft“ zu prüfen, zu widerlegen oder gegebenenfalls zu erneuern. Hinweise auf Literaten oder literarische Formen finden sich dagegen eher selten.¹ Meist sind diese konzentriert auf die Camouflage-Funktion, die literarisches Schreiben gegen drohende Zensur einsetzt, bzw. auf die Übersetzung philosophischer Konzepte in literarische Formen.²

Die Bedeutung literarischer Religionskritik, so eine erste These, reicht jedoch innerhalb der europäischen Religionsgeschichte weit über die popularisierende Darbietung religionskritischer philosophischer Argumente hinaus.³ Unter Literatur ist in diesem Zusammenhang jener Bereich gesellschaftlicher Kommunikation zu verstehen, der sich in komplexen Ausdifferenzierungsprozessen aus den *artes liberales* und dann den *belles lettres* im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts als Schöne Literatur herausgebildet hat.⁴ Erst als die Religion ihre Klammerfunktion verliert,

¹ Als ein Beispiel unter vielen: Hartmut Zinser, Religionskritik, in: Hubert Cancik u.a. Hg., Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 1, Stuttgart 1988, S. 310–18, hier S. 316, mit einem kurzen Hinweis zu Lessing.

² Vgl. beispielsweise die Beschreibung von David Humes Dialogen als „kaschierende literarische Form“: Heinz Meyer, Religionskritik, Religionssoziologie und Säkularisation, Frankfurt a.M. 1988, S. 63. Weiter benannt werden meist Sartre und Camus, seltener sind Hinweise auf literarische Religionskritik bei Rousseau und de Sade.

³ Zum methodischen Rahmen der Europäischen Religionsgeschichte zuerst: Burkhard Gladigow, Europäische Religionsgeschichte, in: Hans G. Kippenberg und Brigitte Luchesi, Hg., Lokale Religionsgeschichte, Marburg 1995, S. 21–39. Mit diesem Bezug ist zugleich der regionale Rahmen der vorliegenden Argumentation gesteckt.

⁴ Es sei betont, dass mit dieser Perspektive nur ein kleiner Ausschnitt des Themas „Literatur und Religion/Religionskritik“ beleuchtet wird. Zum historisch und sys-

entsteht die Schöne Literatur als jene unabhängige Position, die zugleich Folge und „agens“ dieses Prozesses darstellt.⁵ Diese Position ist jedoch nicht auf säkularisierende Funktionen zu beschränken. Indem sich Religion zu einem Subsystem neben anderen entwickelt und Schöne Literatur sich dezidiert nicht religiös definiert, kann Literatur auf neue Weise zu einem Medium⁶ von Religion werden:

Orientierungsmuster auch in der ‚schönen Literatur‘ vorgegeben zu finden, ist in Europa spätestens seit der Romantik zu einem festen Bestandteil religiösen Verhaltens geworden.⁷

Literatur kann in diesem Prozess sowohl religionsnegierend, religionskritisch als auch religionsaffirmativ oder -produktiv agieren, was sich am Beispiel der Neuen Mythologie zeigen lässt: Romantik und Neue Mythologie richten sich im Rahmen religiöser Semantik polemisch gegen traditionelle Formen von Religion. Das Grundanliegen, Religion gegen positivistische und naturwissenschaftliche Weltdeutung einerseits und eine rationalistische Theologie andererseits neu zu verorten, kann in der Struktur einer Aufklärung über die Aufklärung als kritisches Projekt verstanden werden. Auch wenn hier eine mythische Dichtung anvisiert wurde,⁸ die als gemeinschaftsbildend und Autorität stiftend verstanden wurde, ist das Bewusstsein für das reflexive Verhältnis zum Mythos in den Texten deutlich vorhanden. Religiöse Entwürfe gehen hinter „eine unheilbare

tematisch weiteren Rahmen (mit weiterer Literatur) vgl.: Dorothee Elm von der Osten u.a., Hg., *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich*, Stuttgart 2006.

⁵ Zum aktiven Einfluss von Literatur auf Modernisierung: Emilio Hidalgo-Serna, Don Quijote und die säkularisierende Einbildungskraft eines humanistischen Frühaufklärers, in: Lothar Bornscheuer u.a., Hg. *Glaube – Kritik – Phantasie. Europäische Aufklärung in Religion, Politik, Wissenschaft und Literatur*, Frankfurt a.M. 1993, S. 67–82.

⁶ Der Medienbegriff scheint hier im Widerspruch zum systemtheoretischen Vokabular zu stehen: Religion und Literatur sind in dieser Diktion Funktionssysteme, keine Medien, Subsysteme sind sogar durch bestimmte Medien definiert. In einer kreativen Anwendung von Luhmanns Theorie gebraucht B. Gladigow diesen Ausdruck, um auf Diffusions- und Transferprozesse eingehen zu können, die erst durch die Ausdifferenzierung entstehen, siehe B. Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte* (wie FN 3), S. 34. Diese Anwendung von Luhmanns Theorie findet sich ebenfalls in Diskussionen um die Beschreibung von Machtverhältnissen durch Systemtheorie, siehe Michael Rempel, *Systems Theory and Power/Knowledge: A Foucauldian Reconstruction of Niklas Luhmann's Systems Theory*, in: *International Journal of Sociology and Social Policy* 16 (4), 1996, S. 58–90.

⁷ Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte* (wie FN 3), S. 34.

⁸ Vgl. z.B. zum „Bibel-Projekt“ der Frühromantiker Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M. 1986, S. 267–80.

Zweideutigkeit“ nicht zurück.⁹ Gerade an der literarischen Religionskritik der Romantik, die das Verständnis und die Praxis von Religion vielfältig beeinflusst hat, wird deutlich, dies als eine zweite These, dass Literatur beiträgt zu einem Wandel dessen, was als Religion in der Moderne zu beschreiben ist.

Die Abgrenzung philosophischer Religionskritik gegen Literatur wie auch gegen Theater, Film oder Bildende Kunst, zeigt auf, dass Begriffe und Geltungsansprüche selbst Ergebnis von Ausdifferenzierungsprozessen sind. Welche Standards für Kritik gelten und in welche Zuständigkeitsbereiche Religion und Religionskritik fallen, bestimmt bis heute sowohl Methoden und disziplinäre Zugriffsweisen als auch die Gegenstände und Felder, auf denen beobachtet wird. Die Religionswissenschaft hat sich traditionell zurückgehalten in der Beschäftigung mit Religionskritik. Die Gründe sind zum einen in der wissenschaftsgeschichtlichen Abgrenzung gegen religionsphilosophische und theologische Zuständigkeiten zu suchen, zum anderen in einer Debatte um die Aufgabe der Religionswissenschaft im Hinblick auf Werturteile über Religion und Religionen. Hinzu kommt eine Debatte, die Konzepte von Kritik vor dem Hintergrund eurozentristischer Ideen einer *public sphere* noch weit grundlegender in Frage stellt.¹⁰

Diskursive und institutionelle Bereiche wie Philosophie, Wissenschaften, Kunst und Theologien sind also samt ihrer Abgrenzungsstrategien selbst Faktoren einer Europäischen Religionsgeschichte, sei es in ablehnender Haltung gegen Religion oder in Anschlussfähigkeit und in ihrer Eigenschaft als potentielle Medien für religiöse Muster. Religion, ebenso wie Religionskritik, können daher in allen diesen Bereichen beobachtet werden. Schöne Literatur als Medium von Religionskritik in den Blick zu nehmen, meint daher nicht nur, religionskritische Argumente, Ideen und Konzepte auch in literarischen Produktionen aufzufinden, sondern darzulegen, welche eigenen Formen von Religion und Religionskritik durch sie entstanden sind.

Das schriftstellerische Werk des Portugiesen Fernando Pessoa bietet sich aus unterschiedlichen Gründen als Analysebeispiel an. Der Autor, der

⁹ Vgl. dazu Helmut Buchholz, *Perspektiven der Neuen Mythologie. Mythos, Religion und Poesie im Schnittpunkt von Idealismus und Romantik um 1800*, Frankfurt a.M. 1990, S. 8.

¹⁰ Vgl. zur neueren Diskussion: Gritt Maria Klinkhammer u.a., Hg., *Kritik an Religionen. Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen*, Marburg 1997, Russell T. McCutcheon, *Critics, not Caretakers*, New York 2001, Noah Salomon und Jeremy F. Walton, *Religious Criticism, Secular Critique, and the ‚Critical Study of Religion‘: Lessons from the Study of Islam*, in: Robert A. Orsi, Hg., *The Cambridge Companion to Religious Studies*, Cambridge (Mass.) 2012, S. 403–20 und Talal Asad u.a. Hg., *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, New York 2013.

als Astrologe in Kontakt mit Aleister Crowley und dem europäischen Okkultismus stand und zugleich zur kritischen Avantgarde Portugals gehörte, hat im frühen 20. Jahrhundert eine der vielschichtigsten Reflexionen auf Religion produziert. Diese Vielfalt schlägt sich im perspektivischen Gesamtkonzept seiner literarischen Form nieder. Bis heute ist das unabgeschlossene und in Fragmenten vorliegende Werk Pessoa's nicht vollständig erschlossen, und erst kürzlich wurde ein Band mit den „Religionschriften“, Texten zur Kritik des Christentums und zum Entwurf eines „Neuen“ bzw. „Höheren Heidentums“, für das deutsche Publikum zugänglich gemacht.¹¹ Nicht zuletzt Pessoa's eigenes Bewusstsein von der literarischen Differenz macht ihn zum exemplarischen Autor. „Ich war ein von der Philosophie angeregter Dichter und kein Philosoph mit dichterischen Fähigkeiten“,¹² diese Abgrenzung fordert, gleichsam als Leseanweisung, dazu auf, alle Aussageformen, auch philosophische oder bekenntnishaft, in einem besonderen Modus zu verstehen, dem der Literatur.

1 Religion und Literatur: Ein Verhältnis als Forschungsgegenstand

Verortet man das Thema der literarischen Religionskritik in einem größeren Rahmen, so lohnt sich ein Blick auf einige Forschungsrichtungen zum Verhältnis von Religion und Literatur. Im Zuge der Debatte um eine „Rückkehr der Religion“ ist in wissenschaftlichen wie auch populärwissenschaftlichen Publikationen ein verstärktes Interesse an diesem Verhältnis zu beobachten.¹³ Um methodische Erschließungen wird dabei gerungen. Literaturwissenschaft und Theologie stehen über weite Strecken im Austausch und treffen sich systematisch durch eine Bestimmung wesentlicher Gemeinsamkeiten zwischen Literatur und Religion.¹⁴ Solch sub-

¹¹ Fernando Pessoa und António Mora, *Die Rückkehr der Götter. Erinnerungen an den Meister Caeiro*, Zürich 2006. Der Übersetzer hat zugleich seine Dissertation zum Thema vorgelegt: Steffen Dix, *Heteronymie und Neopaganismus bei Fernando Pessoa*, Würzburg 2005. Dix arbeitet auch den religionshistorischen Hintergrund und die Bezüge zur Antike aus, die ich hier vernachlässige. Ich baue auf die langjährigen Forschungen von S. Dix auf, mit Dank für die großzügige Zusammenarbeit.

¹² Fernando Pessoa, *Dokumente zur Person und ausgewählte Briefe*, Zürich 1988, S. 19.

¹³ Vgl. etwa die Themenhefte der Zeitschrift *Literaturen*. Das Journal für Bücher und Themen 12, 2003 „Grüß Gott. Rückkehr der Religionen?“ und 12, 2005, „Wie gewaltig ist der Glaube?“

¹⁴ Hierzu exemplarisch: Karl-Josef Kuschel und Walter Jens, Hg., *Theologie und Religion. Zum Stand des Dialogs*, München 1986 und Helmut Koopmann und Winfried Woesler, *Literatur und Religion*, Freiburg 1984.

stanziale Verwandtschaft aktualisiert häufig den Begriff der besonderen Erfahrung, durch die Kunst und Religion vergleichbar seien. Indem ein gemeinsamer Aktionsradius hergestellt wird, gelangt Literatur einerseits auf die Ebene des Religiösen, wird aber andererseits als eine Schwundstufe des Religiösen aufgefasst. Das Verhältnis von Religion und Literatur wird so integriert in die Geschichte eines krisenhaften Verlustes; ästhetische Weltdeutung bearbeite zwar dieselben Problemstellungen wie Religion, müsse aber – bis auf wenige bekennende Literatur – hinter einem religiösen Antwortpotential zurückbleiben.¹⁵ Ein solcher methodischer Zugang setzt Religion und Literatur auf eine Ebene, um dann durch eine Hierarchisierung ihrer religiösen Leistungen eher das Problem der Konkurrenz zwischen Literatur und Theologie zu lösen als ihre Beziehung zueinander zu beschreiben.

Auch in motivgeschichtlichen Arbeiten findet sich diese Fragerichtung vielfach,¹⁶ und es ist dem Blick in die Geschichte der frühen Religionswissenschaft zu verdanken, die Verflechtung von Religions- und Wissenschaftsgeschichte hierin zu erkennen. Beide Disziplinen führen die Tradition geisteswissenschaftlicher Hermeneutik fort, wenn sie in Bezug auf Schleiermacher und Dilthey religiöse und ästhetische Erfahrung parallel konstruieren und substantialisieren.¹⁷ Pate für die Struktur der besonderen Erfahrung stehen Rudolf Otto und die religionsphänomenologische Tradition:¹⁸ Wenn empirische Religion als Ausdruck einer bestimmten – außerordentlichen und affizierenden – Erfahrung verstanden wird, so kann Literatur, sofern sie ähnlich wirkt, in die Sphäre des Religiösen *sui generis* eingemeindet werden. Phänomene, die außerhalb dieser Sphäre liegen – etwa abweichende, historische oder religionskritische Dimensionen –, müssen als Deprivationen oder als säkular eingestuft werden. Ähnlich wie für die frühe Religionswissenschaft ergibt sich für Teile der Lite-

¹⁵ Vgl. zu diesem Muster z.B. Karl-Josef Kuschel, Literatur, in: Christoph Auffarth u.a., Hg., Metzler Lexikon Religion, Stuttgart 1999, Bd. 2, S. 340–46, hier S. 345f.

¹⁶ Hier schlagen sich die gemeinsamen Traditionen von christlicher Theologie und den Philologien nieder, vgl. z.B. Paul Konrad Kurz, Gott in der modernen Literatur, München 1996 und Gerhard Kaiser, Christus im Spiegel der Dichtung. Exemplarische Interpretationen vom Barock bis zur Gegenwart, Freiburg 1997.

¹⁷ Gadamer leitet aus dem griechischen Mythos einen wesentlich gemeinsamen Ursprung von Literatur und Religion ab. Er gelang von dort zu einem Wahrheitsanspruch auch der Kunst, der aber vom Wort der christlichen Botschaft noch übertroffen werde: Hans-Georg Gadamer, Ästhetische und religiöse Erfahrung, in: ders., Ästhetik und Poetik (Gesammelte Werke Bd. 8), Tübingen 1993, S. 143–55, hier S. 145f. und S. 155.

¹⁸ Zur ästhetischen Semantik bei Otto kurz: Wolfgang Braungart: Ästhetische Religiosität oder religiöse Ästhetik? Einführende Überlegungen zu Hofmannsthal, Rilke und George und zu Rudolf Ottos Ästhetik des Heiligen, in: ders., Hg., Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwende, 3 Bde., Bd. 2, Paderborn 1998, S. 15–29.

raturwissenschaft das Problem einer Annäherung von religiösen Interessen und wissenschaftlicher Beschreibung.¹⁹ Anders argumentiert manch marxistische oder ideologiekritische Ausrichtung der Literaturwissenschaft. Hier ist die religionskritische Funktion von Literatur Kriterium ihrer Wertung, oder aber Religion wird kaum thematisiert. Beide Extreme orientieren sich am Paradigma der Säkularisierung; das eine, indem das „Heilige“ auch in moderner Literatur wiederzufinden und sie deshalb mögliches religiöses Medium in einer säkularen Welt sei,²⁰ das andere, indem Literatur ihre Aufgabe im Beitrag zur wünschenswerten Abschaffung der Religion finde. Solche – vereinfacht dargestellten – Zugänge reproduzieren religionsaffine bzw. -negierende Positionen. Jene Bereiche, in denen Literatur Religion jenseits von Verkündigung oder Negation verhandelt, geraten aus dem Blick.

Nachdem der *cultural turn* in Religionsforschung und den Philologien²¹ die Zuständigkeitsfrage für Themengebiete neu strukturiert hat, ist auch das Feld von Religion und Schöner Literatur neu bestimmt worden. Eingebunden in Sozial- und Mediengeschichte, rechtliche und ökonomische Zusammenhänge, Bildungssysteme und jene Prozesse, in denen ein gesellschaftlicher Zeichen- und Symbolvorrat sich bildet, entstehen andere Facetten eines historischen Verhältnisses von Religion und Literatur.²² In der Logik eines kulturwissenschaftlichen Ansatzes ermöglichen die Erträge und Methoden unterschiedlicher Forschungen, z.B. religionsökonomischer oder -ästhetischer, ein umfassenderes Bild zeichnen zu können.²³

¹⁹ Erhellend sind die Hinweise auf eine traditionelle Affinität der Religionswissenschaft zu Literatur, etwa bei Friedrich Max Müller oder Mircea Eliade: Eric J. Ziolkowski, *History of Religions and the Study of Religion and Literature. Grounds for Alliance*, in: *Literature & Theology* 12, 1998, S. 305–25, hier S. 308f.

²⁰ Vgl. Stefan Sawicki, *Das Sacrum in der Literatur*, in: Koopmann und Woesler, *Literatur und Religion* (wie FN 14), S. 34–52.

²¹ Zur umstrittenen kulturwissenschaftlichen Wende der Philologien in Deutschland: Claudia Benthien und Hans Rudolf Velten, Hg., *Germanistik als Kulturwissenschaft*, Reinbek 2002 und Heinz Dieter Kittsteiner, Hg., *Was sind Kulturwissenschaften? 13 Antworten*, München 2004.

²² Dies zeigen neuere Arbeiten, v.a. zu esoterischen und okkultistischen Traditionen: Jürgen Barkhoff, *Magnetische Fiktionen. Literarisierung des Mesmerismus in der Romantik*, Stuttgart 1995, Bettina Gruber, *Die Seherin von Prevorst. Romantischer Okkultismus als Religion, Wissenschaft und Literatur*, 2000 dies., Hg., *Erfahrung und System. Mystik und Esoterik in der Literatur der Moderne*, Opladen 1996 und Priska Pytlik, *Okkultismus und Moderne. Ein kulturhistorisches Phänomen und seine Bedeutung für die Literatur um 1900*, Paderborn 2005.

²³ Vgl. z.B. den multifaktoriellen Ansatz von Anne Koch: ‚Religionshybride‘ Gegenwart. Religionswissenschaftliche Analyse anhand des Harry-Potter-Phänomens, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 14, 2006, S. 1–23; zum Aspekt der Medialität von Religion und der Rolle des Lesens: Karl Erich Grötzing und Jörg Rüpke,

Substantielle Bestimmungen von Literatur und Religion gehören als Gegenstände in den Reflexionshorizont historischer Beschreibung, um das Verhältnis von Literatur- und Religionsgeschichte rekonstruieren zu können.²⁴ Methodisch können Religion wie auch Literatur als spezifische Formen gesellschaftlicher Kommunikation aufgefasst werden, um Strukturwandel und neue Phänomene überhaupt zur Kenntnis nehmen zu können. Wenn Literaturwissenschaftler und Literaturwissenschaftlerinnen sich gegen den „Ballast eines hypertrophierten Literaturbegriffs“²⁵ wenden, so ist damit die Aufbereitung kulturwissenschaftlicher Beschreibungssprache und Gegenstandsdefinition verbunden. Gilt Literatur als ein kulturelles Symbolsystem neben anderen, so geht dem voraus, die signifikanten Leitkategorien Schöner Literatur – Schönheit, Fiktionalität, Vieldeutigkeit und Autonomie – historisch zu verorten, die Problematik des Beschreibungsbegriffs aber deutlich zu machen.²⁶ Als historisch orientierter deskriptiver Begriff dient Schöne Literatur heute einerseits als Abgrenzung gegen andere Literaturformen wie Gebrauchsliteratur oder dezidiert religiöse Literatur, oder Formen der Programm- oder Tendenzliteratur. Andererseits gilt die Forderung, dass die Funktion der Unterhaltung und der „interessanten Literatur“ eingeschlossen werden soll.²⁷ Im Hinblick auf Religion und Religionskritik ist dies zentral, denn Unterhaltung schließt Thematisierung des Religiösen, Verwendung religiöser Sprachformen und etwa anarchische Kritikformen nicht aus, sollte deshalb auch von einem hochkulturellen Literatur- und Religionsverständnis nicht ausgeschlossen werden. Wie ein Text zu klassifizieren sei, liegt letztlich auch für eine wissenschaftliche Beschreibung nicht unwesentlich in der Entscheidung der Leser und Leserinnen. Interessante Ergebnisse hat auch hier die Anwendung systemtheoretischer Modellvorstellungen erbracht, indem Religion und Literatur als

Hg., *Literatur als religiöses Handeln?*, Berlin 1999, Burkhard Gladigow, *Von der Lesbarkeit der Religion zum iconic turn*, in: Günter Thomas, Hg., *Religiöse Funktionen des Fernsehen?*, Wiesbaden 2000, S. 107–24, Anja Kirsch u.a., Hg., *Narrative Cultures and the Aesthetics of Religion*, Leiden 2020. In letzterer Perspektive wird vorgeführt, wie „Erfahrung“ als Analysekategorie wieder eingeholt werden kann, ohne die ideologischen Probleme der Religionsphänomenologie.

²⁴ Statt einer Definition von Schöner Literatur oder einer Begriffsgeschichte ist deshalb eine Definitionsgeschichte von Schöner Literatur vorgelegt worden. Sie zeigt kursorisch die vielfältigen Konvergenzen von Religions- und Literaturgeschichte auf: Peter J. Brenner, *Was ist Literatur?*, in: Renate Glaser und Matthias Luserke, Hg., *Literaturwissenschaft – Kulturwissenschaft*, Opladen 1996, S. 11–47.

²⁵ Ebd., S. 36.

²⁶ Ebd., S. 14–24.

²⁷ Zu einer „Ästhetik des Populären“: Gerhard Plumpe, *Die Literatur der Philosophie*, in: ders. und Niels Werber, Hg., *Beobachtungen der Literatur. Aspekte einer polykontextualen Literaturwissenschaft*, Opladen 1995, S. 165–81, hier: 178–81. Zur „interessanten“ vs. „schönen Literatur“: Niels Werber, *Der Markt der Musen*, in: ebd., S. 183–216, hier S. 199–201.

ausdifferenzierte Kommunikationsweisen im Verbund mit anderen Systemen gesehen werden, die einander Umwelten sind, sich beobachten und damit Koevolutionen zwischen den Systemen beschreibbar machen.²⁸

2 Medien von Religionskritik: Wege der Ausdifferenzierung und Optionen literarischer Formen

Allgemein betrachtet ist die Entstehung moderner Religionskritik nicht zu trennen von der Entwicklung der Naturwissenschaften, den Künsten, etwa dem Theater, und der humanistischen Tradition, welche Kritik als eine philologische Methode etabliert. Die vielfach als Unterdrückungsgeschichte formulierte Beschreibung der Ausdifferenzierung von Schöner Literatur benennt aber als wichtigsten Bezugspunkt die Philosophie, die eine erkenntnistheoretische Auffassung von Kritik im Laufe der Neuzeit zur ihrer genuinen Aufgabe erhebt. Einerseits löst sie sich von der Theologie, indem sie neue erkenntnistheoretische Kriterien – Descartes Forderung nach logischer Widerspruchsfreiheit und Kants Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis – auch für Religion geltend macht und so den religiösen Offenbarungsanspruch unter Legitimationsdruck setzt.

Andererseits kann ein dialektisches Verhältnis zwischen Theologie und einer bestimmten Tradition von Philosophie beschrieben werden. Ihre Entwicklung ist nicht trennbar von einer selbstreflexiven Theologie, die als solche zur Rationalisierung und Modernisierung, um nicht zu sagen zur eigenen Säkularisierung, beigetragen hat.²⁹ Die Verbindung zur Philosophie besteht darin, dass vor allem in der Religionsphilosophie ein Funktionswandel stattgefunden hat: Philosophie löst sich nicht nur von Theologie, sondern übernimmt unter neuen Prämissen z.T. die Absolutsetzung von moralischen und rationalen Standards.³⁰ Literatur als Medium von Kritik bleibt in diesem Prozess unscheinbar bzw. bis in die Aufklärung hinein ambivalent.

Zum einen besteht ein Misstrauen gegen das Literarische, das lange Tradition hat: Wo die Theologie Dichtung für nicht wahrheitsfähig hält in Bezug auf die Darstellung göttlicher Offenbarungswahrheiten, spricht die Philosophie der Literatur ab, rationale Standards erreichen zu können.

²⁸ Dies ist die Gesamtanlage des Bandes von Plumpe und Werber, *Beobachtungen der Literatur* (wie FN 27).

²⁹ Zu dieser These, siehe Christoph Auffarth, *Einführung: Theologie als Religionskritik*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 15 (1) 2007, S. 1–4.

³⁰ Dass hieraus auch die Überbietung der Religion durch die Philosophie ableitbar ist, zeigt u.a. Jens Schlieter, *„Aufgabe der Philosophie ist, die Vernunft der Religion zu zeigen“: Hegels Philosophie als religionskritisches und religionsproduktives Medium*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 6 (2), 2006, S. 133–55.