



**Markus Fauser
Rolf Dieter Brinkmann
und die Religion**

Wallstein

Markus Fauser

Rolf Dieter Brinkmann und die Religion

Markus Fauser
Rolf Dieter Brinkmann
und die Religion

Wallstein Verlag

Inhalt

- 1 Der Sucher 9
 - Ständige Berufung auf Religion 11
 - Brinkmann und die erweiterte Religion 14
 - Wahrheit zwischen Extremen 23
 - Gestörte Vermittlung.
 - Szenen einer Nähe zum Glauben 25
 - Heiliger Ernst 31

- 2 Erweiterung 37
 - Einsichtige Religiosität: Ein Brief 40
 - Die Nervenorgel 45
 - Schmutzige und tödliche Moderne 49
 - Schicksalsschlag: Erschrecken 52
 - Keiner ist verloren. Gesang vom Alleinsein 57
 - Friedhofsgänge in die Welt 60

- 3 Präsenz I 69
 - Katholizismus in Vechta 69
 - Schuldkomplex und Projektionen 75
 - Ecce homo: Schreibzwang und Sprachkritik 84
 - Jesus in weiten Schlaghosen. Das Leben der Stars 90
 - Eine alte Tüte kehrt zurück 92

- 4 Präsenz II 97
 - Beleuchtung und Ausdruck:
 - Prägnante Oberflächen 99
 - Gegenwart unter Glas: Oberfläche mit Tiefe 103
 - Hunger nach Schönheit. Hingabe und Sucht 107
 - Beschworene Präsenz 113
 - Direkte Poesie? Alltagskultur 115
 - Anwesenheit: Bewusstseinsmusik 120

5	Sprechen an der Grenze des Sagbaren	123
	Pathos des Profanen	124
	Im heiligen Alltag:	
	Suche nach höchster Intensität	131
	Versickernde Rede	137
	Augenblick	150
	Tiefer in die Straße hinein	155
6	Weltliches Geheimnis	159
	Avantgarde in der Offenbarung	161
	Das ewige Lächeln der Ikone	166
	Welt als Traum und als Fiktion	174
	Vögel	178
	Stille	185
	Licht	193
7	Unheimliche Vorsehung	203
8	Hinweise	209
	Literatur	209
	Forschung	212

»Ein Fanatiker der Diesseitigkeit –
oder doch ein Metaphysiker?«

Rainer Malkowski

Der die Möwe fliegen sah

1 Der Sucher

Stellen wir uns vor: Ein Mensch aus der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts hätte in seinem Tagebuch nur einen einzigen Satz hinterlassen, zwar »versehen mit einem Datum«, aber eben nur diesen einen rätselhaften Eintrag: »Sah eine Möwe fliegen.« Und stellen wir uns weiter vor, wir wüssten nichts anderes von diesem Menschen. Wir könnten uns überhaupt nur auf diese Aussage beziehen. Das lakonische Zeugnis von der fliegenden Möwe, festgehalten ganz ohne weitere Erläuterung, ohne einen die Absicht enthüllenden Zusammenhang, einen Hinweis auf etwas möglicherweise Einschneidendes, ganz und gar Außergewöhnliches, enthielte nichts, was eine Vermutung oder nur eine Ahnung rechtfertigen könnte. In seiner Einfachheit und beziehungslos auftretenden Konkretheit wäre dieses Zeugnis umso irritierender als die genau festgelegte Aussage. Man wüsste nicht einmal, ob der Satz ein Bild sein wollte, ob er als Bild vielleicht symbolisch gemeint war, ob er am Ende etwas verhüllen sollte. Übrig wäre nur die eine Aufzeichnung. Wozu diente sie? Wurde sie nicht weitergeführt, weil sie sinnlos erschien? War sie ein Zeichen? War sie die Summe eines Lebens? Wurde sie je widerrufen? Wir wären ganz und gar alleingelassen mit der Aussage.

Beim Lesen eines sehr kurzen Gedichtes von Rainer Malkowski, dem diese Idee entstammt, schweifen die Gedanken unweigerlich hinüber zu seinem Zeitgenossen Rolf Dieter Brinkmann. In einer Gedichtsammlung aus dem Jahr 2007, die Texte von 1945 bis heute unter dem Titel *Gott im Gedicht* zusammenstellt, bleibt der Leser daran hängen. Der Vers umschreibt eine Frage, die man beim Thema der beobachteten Möwe so nicht erwartet. Wie hält es der Mensch im späten 20. Jahrhundert mit der Religion? Malkowski beschäftigte die Frage nach der Transzendenz unter einem

unscheinbaren Titel, den auch ein Gedicht von Brinkmann tragen könnte: *Der die Möwe fliegen sah*. Und am Ende des kleinen Gedankenspiels, mit dem das kurze Gedicht endet, drängt sich die Frage auf: War dieser Mensch »Ein Fanatiker / der Diesseitigkeit – oder doch / ein Metaphysiker?« (Gott im Gedicht 197). Wer die Texte Brinkmanns liest, stößt unentwegt auf ähnliche Sätze. »Zitat: God works in wonderous ways« (Ww 46), »Sie tanzen noch immer wie Engel auf dem Asphalt« (Ww 75), »Es war, als / hätte einer / gesagt: bleib.« (St 100), »Es geht / Unsere Liebe Frau / mit erblindetem Gesicht / übers Land.« (V 36), sogar in Titeln: »Als es ganz still wurde auf dieser Erde« (V 51). Bei Brinkmann bleibt der Leser genauso irritiert zurück, auch Brinkmann sucht das poetische Detail in der unauffälligen Beobachtung und schlägt von einem lakonischen Satz den großen Bogen zu einem grundlegenden Problem seiner Zeit.

Immerhin schaffte auch ein Text von Brinkmann die Aufnahme in die Anthologie, das Gedicht *Schnee* aus dem frühen Lyrikband *Le Chant du monde*, der 1963/64 in Köln entstanden war und in der kleinen Olefer Hagarpresse in der Eifel gedruckt wurde. Der Herausgeber des Bandes *Gott im Gedicht*, der Theologe Helmut Zwanger, ordnete diesen Text unter der Rubrik *Bildhorizonte* ein, weil er bei Brinkmann eine fundierte Auseinandersetzung mit traditioneller Bildhaftigkeit am Werke sah. Diese Entscheidung hat einiges für sich. Die Anthologie gibt den willkommenen Anlass für unsere Überlegungen. Man muss den Zusammenhang, in dem Brinkmanns Gedicht hier auftaucht, einmal ernst nehmen. Dann eröffnet der Blick in diese Gedichtsammlung eine sehr große Bandbreite gerade auch von Autoren, denen eine Darstellung solcher Themen landläufig nicht oder überhaupt nicht mehr zugetraut wurde. Im günstigsten Fall sah man sie in denkbar größter Distanz zu Fragen der Religion oder speziell des Christentums. Auf verblüf-

fende Weise führt Malkowski mit einem einzigen Satz ins Zentrum des Themas, das auch Brinkmann umtrieb, das für ihn aber noch gar nicht gründlich behandelt wurde.

Ständige Berufung auf Religion

Rolf Dieter Brinkmann, am 16. April 1940 in Vechta geboren und am 23. April 1975 in London bei einem Verkehrsunfall ums Leben gekommen, gehört zu jenen Autoren, die man in einem solchen Zusammenhang nicht einmal sucht. Überspannt man den Bogen nicht nur bis zum Bersten, wenn man nun auch noch von seiner Religion spricht? Hat er nicht von früh an das Christentum verachtet? Ist er nicht der vornehmste Poet des Pop, der erste Verfasser von Gedichten in der Sprache der damals jungen Generation, verherrlicht er nicht jene neue Alltagskultur, deren Anhänger ihr Leben ganz ohne Religion gestalten wollten? Hat er nicht jeder Autorität von Grund auf misstraut und gnadenlos alle Restbestände überkommener Auffassungen in unserem Denken und Handeln gezeißelt? Hat er nicht die katholische Frömmigkeit seiner Heimatstadt Vechta mit Hohn und Spott übergossen, selbst ihm nahe Stehende schon deshalb mit Verachtung gestraft? Hat er sich nicht die Maxime auferlegt, ohne Tradition zu arbeiten, ja, sich selber dem Zwang ausgesetzt, keine Kunst mehr zu produzieren? Ist Brinkmann nicht gerade der letzte Zeuge einer typisch modernen Einstellung, bei der überhaupt kein Bezug zur Religion mehr angenommen werden darf, allenfalls noch ein unverbindliches Spiel mit motivischen Restbeständen?

Mit einigem Recht hat man ein *Gedicht* von Brinkmann aus dem letzten von ihm selber veröffentlichten Buch *Westwärts 1 & 2* in eine Reihe mit anderen Spielarten moderner Spiritualität gerückt und darauf hingewiesen, dass in der

Moderne die Poesie und die Religion als Korrelate auftreten, entweder bei der Motivgestaltung oder in der Struktur von Texten. So präsentiert das *Gedicht* mit dem generischen Titel schlichte Dinge wie Müll, Staub, Zeitungen, Schienen, der Text abstrahiert von ihnen am Ende mit der Frage: »Wer hat gesagt, daß sowas Leben / ist?« und beantwortet sie mit der unerwarteten Aussage: »Ich gehe in ein / anderes Blau.« (Ww 41) Diese poetische Struktur von Erwartung, Enttäuschung und Verwandlung erwecke Assoziationen mit einem Exerzitium, sagt dazu Clemens Pornschlegel. Solche Gedichte seien bezeichnend für moderne Autoren, die zwar nicht mehr gläubig seien, aber dennoch Transzendenz ausdrückten und somit an sie erinnern, wenn auch im Modus des Entzugs. Brinkmanns Gedichte wie auch die seiner modernen Vorfahren seit dem späten 19. Jahrhundert thematisierten genau die »inhumane Weltfremdheit«, über die seither nicht mehr anders gesprochen werden könne, weil das Christentum dieses Feld preisgegeben hätte oder keine überzeugende Erklärung mehr biete (Pornschlegel 167f.).

Auf solche Autoren münzt Pornschlegel ein Wort von Georges Bataille, der in Anlehnung an Friedrich Nietzsches »Übermenschen« von »Hyperchristen« sprach. Das Wort soll jüngere Belege zum Metaphysischen in Texten aufgreifen und die spezifische Geisteshaltung ihrer Autoren erfassen. Die Definition lautet dann: Sie lehnen jeden Glauben ab, ihrer Lebenspraxis kommt man nicht mit moralischen Vorschriften bei und sie zitieren doch ständig christliche Texte, religiöse Denkfiguren und Vorstellungswelten. Sie scheinen wie fixiert auf einen Gegenstand, den sie doch ablehnen, eigentlich überwinden wollen und sie fügen sich gerade deshalb nicht in unsere gewöhnliche Auffassung vom Verlauf der Kulturgeschichte. Denn: Wäre die Entwicklung zur Moderne eine lineare und unaufhaltsame Fortschrittsgeschichte mit geradem Lauf in die Selbstbefrei-

ung des Menschen gewesen, dann hätten Fragen nach Gott und dem Glauben, Auferstehung und dem ewigen Leben in einer solchen Kultur ohne Religion gar keinen Platz mehr. Weil nun diese zielgerichtete Entwicklung nicht eingetreten ist, gleichzeitig aber der Abfall vom Glauben zugestanden werden soll, könne nur dieser Begriff die Eigenart der gegenwärtigen Epoche unter dem Sigel fassen. Die so genannten hyperchristlichen Autoren stellen jene Fragen zwar mit Nachdruck; sie schreiben aber, als ob eine Säkularisierung nie stattgefunden hätte (Pornschlegel 11–13).

Man muss nicht die Volten der Theorie nachvollziehen, die sich aus der These ableiten lassen, man muss die radikal auf die Spitze getriebene historische Spekulation nicht übernehmen und man muss die hausgemachten Probleme einer solchen Geschichtsschreibung nicht anerkennen, um das Richtige in den Behauptungen zu sehen. Das Religiöse ist nicht verschwunden, ganz gleich in welchem Modus es aufscheint. Bei Brinkmann scheint das überwiegend ironisch, blasphemisch, ja denunziatorisch zu sein. Und dennoch: Von einer ganz »freien Benutzung der christlichen Mythen« bei »gleichzeitiger Zurückweisung religiöser Institutionen« (Pornschlegel 11 f.) kann so lange nicht die Rede sein, als die religiöse Tradition auf allen Ebenen der Texte sitzt (Pornschlegel 172). Fortwährende Affirmation vollends kann gerade keine Position des »hyper« markieren. Vielmehr müsste man auch bei den kritischen Geistern eher von einer Erweiterung des Spirituellen reden. Auch die Autoren, die vorgeblich nicht mehr an Gott glauben, können für eine Öffnung von Bereichen sorgen, die zuvor nicht als Felder des Spirituellen wahrgenommen wurden. Sie können Verschiebungen in Sektoren des Alltags, in kulturelle Milieus hinein veranlassen, die ganz überraschend wirken.

Und an dieser Stelle fehlt in der eben erwähnten Studie der entscheidende Hinweis auf den Ursprung solcher Gedanken. Sie stammen nämlich von Thomas Luckmann, der in seinem Buch *Die unsichtbare Religion*, das im amerikanischen Original bereits 1967 erschien, die Neuordnung des Religiösen in der Moderne untersuchte. Der Soziologe registrierte damals schon eine Unstimmigkeit im historischen und aktuellen Umgang mit dem Problem. Weder sah er in der Moderne einen vollständigen Ersatz des Glaubens durch Wissenschaft heraufziehen, noch die häufig beschworene Warnung als berechtigt an, dass die moderne Gesellschaft per se unreligiös sei (Luckmann 56). Als Diagnose in seine eigene Zeit und die Brinkmanns hinein gesprochen, musste er zwar die schrumpfende Reichweite der Kirchen zugeben, musste er den gerade auch für Brinkmann bedeutsamen Stadt-Land-Gegensatz darstellen, aber aufs Ganze gesehen konnte Luckmann die Verlagerung des Religiösen in außerkirchliche Bereiche feststellen, genauer: er sah das Auftreten neuer, ganz anders gearteter institutioneller Foren sowie den Aufstieg individualisierter Formen von Religiosität voraus. Nicht ein Verschwinden der Religion, sondern ihre Ausbreitung in andere Bereiche war demnach die Tendenz um die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts.

Luckmann wählt zur Erklärung einen anthropologischen Ansatz. Der Mensch ist grundsätzlich transzendent ausgerichtet, weil er seine bloße biologische Natur, seine organische Verfassung, seine Natürlichkeit überformt. Er muss jedes konkret Gegebene überschreiten, weil der Blick des Menschen immer auf übergeordnete Sinnsysteme gerichtet ist und von dort her zurück fällt, ganz gleich welcher Couleur sie sein mögen (Luckmann 80ff.). Individuelle Daseinsgestaltung bleibt auch in hoch industrialisierten Ge-

sellschaften nach wie vor ein religiöses Problem. Aber im Gegenzug zur kirchlich verbürgten Religion, die ihre Verbindlichkeit in der Lebensführung nach und nach einbüßt, entfaltet sich die Suche nach dem Transzendenten schon auf der Ebene des subjektiven Erfahrens und Handelns. Luckmann unterteilt dann die Felder des Handelns in einer beachtenswerten Typologie. Die christliche Kirche habe auf (ihrem ureigenen) Gebiet der »großen« Transzendenz (Offenbarung) durch einen von Massenmedien dominierten »Warenmarkt« (180) Konkurrenz bekommen. Ganze Ersatzreligionen von Gurus, Magiern, Okkultisten und Schamanen machen ihr schwer zu schaffen. Demgegenüber treten auch schon im »mittleren« (zwischenmenschlichen) und »kleinen« Bereich (subjektive Raum- und Zeitwahrnehmung) Transzendenzen auf, die entweder mittelbar oder unmittelbar erfahrbar sind (Luckmann 168). Dazwischen liegen viele abgestufte Schichten, in denen Sinn in Routinen gesucht und in Biographien vergeben wird. Die solchermaßen den Kirchen entzogene und privatisierte Religion wird also auf breiter Grundlage »unsichtbar«. Die vormals überall bekundete Religionsausübung, das anlassbezogene Artikulieren der Frömmigkeit (praxis pietatis), verschwindet aus dem öffentlichen Raum, zieht sich zurück und verwandelt sich in eine letztlich individuelle Aufgabe.

Der Privatisierungstrend unterstützt solche Beobachtungen. Funktionale Äquivalente zur Religion spielen in einer Gesellschaft, die zur Privatheit neigt, eine größere Rolle. Jeder Einzelne erschließt sich Welten untergeordneten Ranges, die er mit religiösem Sinn abdeckt oder auflädt. Sie müssen auf den ersten Blick gar nicht wie religiöse Handlungen aussehen; es reicht, wenn sie ihnen ähneln. Solche nicht-religiösen Erfahrungen einer Weltüberschreitung bieten beispielsweise Rauscherfahrten, es können aber auch literarische, musikalische, künstlerische Erlebnisse jeder Art sein. Auf

diesen den modernen Erwartungen leichter entsprechenden Bereichen lassen sich religiöse Bedürfnisse im Verhalten oder in Bildern (moderne Formen von Ikonen) befriedigen, ohne traditionellen Kultvorstellungen (Gottesdienst) folgen zu müssen. Die Phänomene sind längst bekannt. Auch Brinkmann notierte die entscheidende Frage:

Leute sind verrückt gemacht worden durch TV und Filme und Illustrierte wegen des Neuen, Unerwarteten, erwarten sie den lieben Gott? Den Blitz? (Erk 278)

Die von Luckmann klar diagnostizierte Heraufkunft neuer sozialer Formen von Religiosität äußert sich ja gerade in dem gewachsenen Individualismus. Die Freisetzung des Einzelnen aus überkommenen Institutionen und Normen trägt dazu bei, dass seine individuelle Prägung nicht mehr von diesen traditionellen Organisationen geleitet wird, sondern in der Privatsphäre geschieht. Das ist bei Brinkmann nur bedingt der Fall. Gleichwohl wird er schon früh mit dem verbreiterten Angebot von Erfahrungsformen konfrontiert, die er seiner Religiosität einfügen kann. Wir müssen davon ausgehen, dass auch in seinem Fall die neue Achtsamkeit auf Gefühle und Empfindungen ausschlaggebend war für seine Suche nach letzten Bedeutungen. Auch bei ihm entspringen religiöse Fragen aus der Privatsphäre. Sie zeitigen flexible Annahmen und zerbrechliche Sinnmodelle. Im Laufe seines Lebens eröffnen sich ihm wie seiner Generation zahllose Angebote der Lebensgestaltung, die er willig ergreift. Und es sind gerade solche Themen, die ihn als Autor besonders beschäftigen. In der »Lyrik der Popmusik« (Luckmann 147) sieht er zeitweise die Lösung für seine eigenen Schwierigkeiten. Er bleibt jedoch kritisch, ja, man kann sogar sagen, er macht es zu seinem wichtigsten Anliegen, alle diese zeitgenössischen Angebote zur Verwirklichung von Auto-

nomie und Selbstdarstellung zu prüfen, gerade insofern sie dem Individuum einen sakralen Status verleihen.

Hinter den Thesen von Luckmann steckt eine historisch langfristige Entwicklung, die als Erster der amerikanische Philosoph und Psychologe William James in seinen 1902 veröffentlichten Vorlesungen ausführlich beschrieben hat. Sein Buch über *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* mit dem lapidaren Untertitel *Eine Studie über die menschliche Natur* bringt die neuzeitliche Geschichte der ständig angewachsenen Privatisierung, eben jener Distanzierung von Kirchen oder Konfessionen auf den Begriff und stellt außerdem (aus psychologischer Sicht) das Fehlen eines eigenständigen religiösen Empfindens fest, das die Annahme einer eigenen Seinsform namens ›Religion‹ begründen könnte:

[...] es gibt keinen Grund für die Annahme, es existiere eine einfache abstrakte ›religiöse Emotion‹ als eine eigenständige elementare Gemütsbewegung, die ausnahmslos in jeder religiösen Erfahrung gegenwärtig wäre.

So wie es also offensichtlich kein einheitliches, elementares religiöses Gefühl gibt, sondern nur einen gemeinsamen Fundus von Emotionen, den religiöse Objekte auslösen können, so könnte es sich ebenso erweisen, dass es keine spezifisch und wesenhaft religiösen Objekte und keine spezifisch und wesenhaft religiösen Akte gibt. (James 6of.)

James folgert, das ›Gefühl‹ sei die ›tiefere Quelle der Religion‹ (426) und der Mensch bewohne neben dem Denken noch andere Sondergebiete in seiner geistigen Landschaft. Religiöses Empfinden ist ein Teil vielfältiger menschlicher Bewusstseinsphänomene, wobei James dieser speziellen Emotion sogar ein gewisses Plus zugesteht. Alles in allem machen besondere Dispositionen wie das persönliche In-

teresse, das Gewissen, das Moralurteil, die vom Einzelnen mehr oder weniger stark empfundene Unvollkommenheit eines jeden Menschen »persönliche Religion« aus (James 62). Deshalb empfiehlt der Psychologe grundsätzlich alles, was aus individueller Sicht »in Beziehung zum Göttlichen« steht, als Religion einzustufen. In religionsphilosophischer Sicht ist dieser Begriff sicher unzureichend. Der Vorteil einer so weiten Definition ist aber greifbar. Man kann von Einschätzungen des Einzelnen ausgehen. Ins Zentrum rücken dann nämlich die Erfahrungsformen, die Qualitäten von Haltungen, an denen sich religiöse Empfindungen ablesen lassen. Oft sind es nur kleine Schritte, die den entscheidenden Unterschied ausmachen, und man muss sie ernst nehmen. Sind sie nicht häufig interessanter als die deutliche Ablehnung des Glaubens oder das klare Bekenntnis? Jeder hat einen nicht verschüttbaren Zugang zum Göttlichen, so James (137), und lässt man sich einmal darauf ein, kann man auch einen Autor wie Brinkmann bei seinen Suchbewegungen begleiten und seinen immer mitspielenden Hang zur Ursprünglichkeit begreifen. Da bleibt vieles einfach unausgesprochen. Aber in jeder Erfahrung schwingen viele konstituierende Elemente mit, und wie einer die Welt begreift, hängt von ganz verschiedenen Zugängen ab. Die Achse der Realität verläuft ausschließlich durch Orte dieses einen ganz konkreten Ichs; seine Welt ist nicht zu haben ohne die besonderen Schicksalsschläge, die Reaktionen auf Ereignisse und ihre jeweiligen Bewertungen. Da beruht vieles auf uneingestandenem Kategorien. An diesem Ursprungsort des Denkens, Fühlens und Handelns müssen wir die Wort- und Sprachmächtigkeit eines Schriftstellers suchen. Brinkmann präsentiert sich häufig als den Autor mit absoluter Deutungshoheit. Gleichwohl: Auch in noch so konstruierten und intensiv ausformulierten Texten erkennt jeder Leser sofort den Maßstab, an dem Brinkmann unsere Welt misst.

Der eben benannte Zwiespalt im Verhältnis zum Christentum ist bei Brinkmann gleichfalls überliefert. Allerdings nur indirekt. Und zwar in den tagebuchartigen Aufzeichnungen seines Freundes Peter Hackmann, mit dem er in Köln einige Jahre gemeinsam wohnte. Dort in der Engelbertstraße notierte Hackmann ein Gespräch vom 24. Oktober 1963, in dem spät in der Nacht die Rede auf Gott kam:

Rolf: Gott ist so groß, daß wir ihn nicht zu fassen vermögen. Seine Güte ist grenzenlos, so weit, daß es unmöglich ist, daß wir ihn beleidigen können. – Wenn wir mal oben ankommen, wird er zu uns sagen: Du stinkst so erbärmlich, hau ab, geh in die hinterste Ecke und verkrümele Dich, ich kann Dich nicht sehen oder ertragen. (Archiv Uni Vechta)

Man legte eine Langspielplatte auf und hörte *Play Bach*, während das Gespräch weiterging und hitzigere Formen annahm. Dass Gott »einer von uns geworden« sei, ohne dass man sagen könne, was das bedeute, dass es keinen Beweis für seine Existenz gibt, solche und ähnliche Thesen hören wir aus dem überlieferten Gespräch. Gegen Ende soll Brinkmann gerufen haben:

Und ich hatte, habe und werde immer das Gefühl haben, daß er hilft. Ich habe ein so großes Vertrauen, daß er hilft! Und bis jetzt ist es immer noch so gewesen! (Archiv Uni Vechta)

Das war 1963 und noch vor dem großen Schicksalsschlag, über den zu reden sein wird. Schon diese wenigen überlieferten Zeilen belegen, welchen Stellenwert das Thema gehabt haben muss; schließlich haben die Worte seinen Freund so stark beeindruckt, dass er sie aufschrieb. Gewiss war der

Disput eine direkte Fortsetzung der Beschäftigung mit dem Existentialismus seit der Vechtaer Schulzeit (Fauser 49), und gewiss kannte Brinkmann das Gedicht von Henri Michaux *Doch du, wann wirst du kommen?*, in dem das lyrische Ich sagt: »Du wirst kommen, wenn es Dich gibt, / Angelockt durch den Dreck, der ich bin«, aber dennoch bleiben die Worte Brinkmanns einigermaßen erstaunlich, findet man im ganzen Werk doch keine einzige ähnliche Zeile. Hätten wir nur diesen einen Satz über das Gottvertrauen, im intimen Rahmen geäußert und überliefert, hätten wir nur diese eine Äußerung (wie in dem Gedicht von Malkowski am Anfang), würden wir ihn wahrscheinlich völlig falsch einschätzen. Auf der anderen Seite ist der Satz ein Beleg für die erweiterte Religion wie auch für die Tatsache, dass sein Autor wohl doch nicht zu den religiös Unbegabten gehört hat. Im Dialog waren ihm offensichtlich solche Äußerungen zu entlocken. Auch wenn ihm die unvermittelte Erfahrung des Heiligen versagt geblieben sein mochte, war er doch nicht so taub dafür, dass ihm nicht durch den Menschen hindurch, dem solche Erfahrung gegeben wurde, seinerseits die Begegnung damit gelingen konnte.

Und zehn Jahre später, in Rom, erklärt er das Gegenteil. Sein Leben hat sich grundlegend geändert, ist schwieriger geworden, er lebt in problematischen Verhältnissen und hat Schicksalsschläge zu verarbeiten. Seitenlang lässt er sich aus über das »menschliche Labyrinth-Empfinden« (RB 272), bedauert die ausweglose Lage, in der er sich wähnt, und sieht sich zerrieben zwischen allen Fronten:

Ich habe keinen Glauben, keine Ideologie an eine heilsame Gesellschaftsordnung – und wohin falle ich? Ich kann nur auf mich selber fallen, das ist nicht das Schlechteste. (RB 273)

Aber auch das ist nicht das letzte Wort. Wer zweifelt, wer hadert, wer mit seiner Herkunft nicht ins Reine kommt, hat noch lange nicht die Position des über den Dingen Stehenden erlangt, die das auch in dieser Hinsicht unzureichende Wort vom Hyperchristen doch nahelegt. In einem erst vor kurzem bekannt gewordenen Brief vom 23. Juli 1958 schreibt Brinkmann aus Oldenburg an Elisabeth Piefke:

Am Montag wollte ich beichten in O – doch als ich mit dem Pfarrer sprach, da fühlte ich und spürte es so deutlich, daß auch er mich nicht verstand und es nichts nützen würde ... so ging ich! Ich schlepe solch einen Wust von Gedanken in meinem Kopf herum, daß ich oft nicht ein noch aus weiß und vollkommen hilflos bin wie ein kleines, verlassenes Kind! (Archiv Uni Vechta)

Das stammt aus der kurzen Phase im Finanzamt Oldenburg. Niemand hatte Brinkmann zum Beichten gezwungen. Und ganz sicher gehen Hyperchristen nicht beichten, wenn sie ihrer agnostischen Haltung Ehre erweisen wollen. Vielmehr darf man fragen, ob das Wort nicht zu viel voraussetzt? Gewiss sind der christliche Glaube und die Geschichte auf vielfältige Weise ineinander verwoben. Aber die Frage nach dem Glauben steht immer auch in einer zusätzlichen Relation. Im Einzelfall ist der Unterbau einer jeden intellektuellen Biographie zu bedenken. Woher kommen die Autoren? Wie kamen sie zu einer radikalen Kritik des Christentums? Wie ernst ist es den Autoren mit den christlichen Beständen in ihren Texten? Wie weit würden sie gehen und was darf man ihnen unterstellen? Gab es Ereignisse in ihrem Leben, die sie Fragen des Glaubens überdenken ließen? Gerade für Brinkmann ist der vorliegende Versuch darin die bisher einzige Annäherung an das Thema – naturgemäß mit noch vorläufigen Ergebnissen.