

Herausgegeben von  
Andreas Mauz und Ulrich Weber

# »Wunderliche Theologie«

Konstellationen von **Literatur** und **Religion**  
im **20. Jahrhundert**



WALLSTEIN

CHRONOS

»Wunderliche Theologie«

Sommerakademie Centre Dürrenmatt Neuchâtel  
Herausgegeben vom Schweizerischen Literaturarchiv

Band 5

# »Wunderliche Theologie«

Konstellationen von Literatur und  
Religion im 20. Jahrhundert

Herausgegeben von Andreas Mauz  
und Ulrich Weber



# Inhalt

|   |     |
|---|-----|
| Vorwort . . . . .   | 7   |
| ANDREAS MAUZ<br>Wunderliche Theologie. Zur Einleitung . . . . .   | 9   |
| PETER RUSTERHOLZ<br>Suiza no existe – gibt es deutschschweizerische Literatur?<br>Phantome – Probleme – religiöse Texte . . . . .   | 25  |
| ANDREAS MAUZ<br>Im Zwischen-Raum<br>Zur interdisziplinaritätstheoretischen<br>Rekonstruktion von Interpretationspraktiken<br>zwischen Literaturwissenschaft und Theologie . . . . . | 53  |
| PHILIPP THEISOHN<br>Prometheismus<br>Überlegungen zum Denkraum Basel . . . . .  | 91  |
| BERND AUEROCHS<br>Das Tier in der Synagoge<br>Nachdenken über das »Postsäkulare« . . . . .  | 101 |
| HEINRICH DETERING<br>»Bestes Amerikanertum«: Thomas Mann und die<br>Unitarian Church . . . . .  | 115 |
| CHRISTA BAUMBERGER<br>»Wo ist der Gott der Gerechtigkeit?«<br>Religiöse Referenzen in Emmy Hennings'<br>Gefängnis-Romanen . . . . .   | 135 |

|  |     |
|--|-----|
| RUDOLF PROBST  |     |
| »Ihr seid Christen, und ich – nur ein Mensch«  |     |
| Hermann Hesses jugendliche Auseinandersetzung<br>mit dem Glauben seiner Eltern                             |     |
| Eine Skizze . . . . .  | 151 |
| <br>   |     |
| CHRISTOPH GELLNER  |     |
| Buddhismus im Westen   |     |
| Literarische Spiegelungen bei Hermann Hesse,<br>Adolf Muschg, Ralf Rothmann und Christoph Peters . . . . . | 161 |
| <br>   |     |
| MARCEL LEPPER  |     |
| Tragisch? Walter Muschg und die Philologie . . . . .   | 189 |
| <br>   |     |
| PIERRE BÜHLER  |     |
| »[D]ieser zähnschreibende Protestant<br>und verlorene Phantast«  |     |
| Der junge Dürrenmatt im Kampf mit seinem Glauben . . . . .   | 199 |
| <br>   |     |
| SIBYLLE LEWITSCHAROFF  |     |
| Böses Treiben höhererseits:<br>Friedrich Dürrenmatt und Gott   |     |
| Eine Rede . . . . .  | 221 |
| <br>   |     |
| MAGNUS WIELAND   |     |
| Gottesgestotter und Dadagestammel  |     |
| Religion und literarische Avantgarde bei<br>Hugo Ball und Kurt Marti . . . . .                             | 237 |
| <br>   |     |
| IRMGARD M. WIRTZ   |     |
| Von der Klosterclowneske zum Welttheater   |     |
| Religiöse Bezüge im Werk von Thomas Hürlimann . . . . .  | 267 |
| <br>   |     |
| THOMAS HÜRLIMANN   |     |
| Kurze Story meiner Auferweckung . . . . .  | 285 |
| <br>   |     |
| Kurzbiografien . . . . .   | 291 |
| <br>   |     |
| Text- und Bildnachweise . . . . .  | 295 |

## Vorwort

Der vorliegende Band geht zurück auf die sechste Sommerakademie des Schweizerischen Literaturarchivs Bern, die unter dem Titel »Literatur und Religion. Systematische Perspektiven und historische Konstellationen« vom 22. bis 27. Juni 2014 im Centre Dürrenmatt Neuchâtel stattfand. Die Mehrzahl der veröffentlichten Beiträge wurde dort in einer ersten Fassung vorgetragen und im Kreis der SommerakademikerInnen angeregt debattiert.

Am Gelingen der Veranstaltung ebenso wie an der Erarbeitung der Publikation waren eine Vielzahl von Personen und Institutionen beteiligt. Ihnen sei an dieser Stelle ausdrücklich gedankt: dem Centre Dürrenmatt Neuchâtel, CDN (Janine Perret Sgualdo und Team), das wie immer einen hervorragenden institutionellen Rahmen bot für die gemeinsame Arbeit; dem Schweizerischen Literaturarchiv Bern, SLA (PD Dr. Irmgard Wirtz und Team); dem Deutschen Literaturarchiv Marbach, DLA (PD Dr. Marcel Lepper), das erneut als Co-Veranstalter auftrat; der Charlotte Kerr Dürrematt-Stiftung, welche die Veranstaltung maßgeblich finanziell unterstützt hat; allen ReferentInnen bzw. AutorInnen, die unserer Einladung zur Beteiligung gefolgt sind und ihre Überlegungen zur Debatte gestellt haben; Kristel Roder, welche die vorliegenden Beiträge einer sorgfältigen Redaktion und Korrektur unterzog; dem Wallstein Verlag, der das Manuskript mit gewohnter Zuverlässigkeit in ein Buch verwandelt hat.

Schließlich wäre die Akademie nicht möglich gewesen ohne das Engagement der TeilnehmerInnen, die sich aktiv in die Diskussion einbrachten, meist auch mit einem Kurzreferat oder einer Projektpräsentation. Unser herzlicher Dank also an Thomas Bell, Dolores Zoe Bertschinger, Seraina Bisang, Mariana Ribeiro de Souza, Yelena Etaryan, Christina Herzog, Martin Hollmann, Peter Meilaender, Monika Obermeier, Lukas Pallitsch, Linda Reich, Julia Röthinger, Kathrin Schmid, Martina Trombiková, Jeanne Wagner, Andrea Weinhold und Sebastian Wilde.

Wir widmen diesen Band in Dankbarkeit Peter Rusterholz, der sich der Beziehung von Religion und Literatur in seinen Arbeiten in ebenso intensiver wie ertragreicher Form zugewendet hat.

Bern, im September 2015

*Andreas Mauz, Ulrich Weber*

Andreas Mauz

## Wunderliche Theologie. Zur Einleitung

### Auftakt im Bibelgürtel

Wenn von Religion die Rede ist, dauert es meist nicht lange, bis sie kritisch in den Blick kommt. Lukas Bärfuss' Zwingli-Essay (2003) macht diesbezüglich keine Ausnahme:

Zuallererst mag ich seinen Namen nicht. Zwingli klingt ähnlich wie *Zwängli*, nach einem, der seinen Kopf gegen alle Vernunft und Widerstände durchsetzen muss, was für diesen Mann ja tatsächlich zutrifft. Er war ein großer *Zwängli* und erzwang sich seine Auffassung der Welt und des Himmelreichs bis zur eigenen Vierteilung und Verbrennung.<sup>1</sup>

So der Auftakt zu Bärfuss' ausführlicher Begründung seiner Antipathie für den Zürcher Reformator. Und selbstverständlich liefert er für diese auch stärkere Argumente als die negative Assoziation, die der kontingente Umstand seines Namens auslöst. Diese Argumente sind, genauer besehen, auch nur teilweise solche *gegen* Zwinglis Zwängli-Natur; sie sind wenigstens so sehr Optionen *für* attraktivere Angebote innerhalb des Spektrums der christlichen Konfessionen, das ihm als Kind entgegen kam: »Die Abneigung muss an meiner Herkunft liegen, leider, und dafür kann nun ich wieder nichts. Man nennt jene Gegend, aus der ich stamme, auch den schweizerischen Bibelgürtel. Jeder Hof sei eine eigene Kirche, sagen die Leute, so viele verschiedene christliche Bekenntnisse gibt es.« (20) Innerhalb der Fülle der Gemeinschaften, die in der Umgebung des Aufwachsenden »nach Seelen fischten« (21), sind ihm die »amerikanischen« – die

1 Lukas Bärfuss: Ich mag den Reformator Huldrych Zwingli nicht. Warum. In: ders.: Stil und Moral. Essays. Göttingen 32015, S. 19-24 (Nachweis im Folgenden direkt im Haupttext). Erstveröffentlichung unter dem Titel *Deshalb muss ich Huldrych Zwingli noch nicht mögen*. In: Du. Die Zeitschrift der Kultur, H. 738, Doppelheft Nr. 7. Zürich 2003, S. 118f.

Gideons, die Mormonen und die Zeugen Jehovas – die interessantesten.

Natürlich hätte sich Mutter nicht im Traum einer Sekte angeschlossen, und auch ich dachte niemals daran, irgendeiner der Kirchen beizutreten [...]. Obwohl die Versuchung groß war. Wir waren dabei, als der Nachbarssohn seine wunderschöne Braut im Mormonen-Tempel heiratete, und mussten anerkennen, dass diese Leute eine Menge von Ritualen und sakraler Architektur verstanden. Das kupferne Taufbecken mit den Dimensionen eines Swimmingpools und den vier Wasser speienden Stieren alleine war eindrucksvoller als unsere ganze Stadtkirche. (21)

Gegen diese religiösen und insbesondere religionsästhetischen Kompetenzen fallen auch die lokalen »Sekten« ab, die stillen Methodisten nicht anders als die laute Zeltmission. »Die religiöse Bedrohung in meiner Kindheit ging nicht von den Sekten, sondern von der bernischen Staatskirche aus, und die war zwinglianisch. Die blaue *Zürcher Bibel* verabscheute ich von ganzem Herzen.« (22) Konsequenterweise entzieht sich der Schüler denn auch der protestantischen Katechese, er verpasst die Konfirmation – freilich ohne rückblickend behaupten zu wollen, in ihm »habe sich die Tradition der Häresie erhalten, für die unsere Gegend bekannt ist« (22). Seine Verweigerung verdankte sich, wie er betont, im Grunde weniger einer »Überzeugung« denn seiner »Eitelkeit«: »Ich fand, der Widerstand mache mich verführerisch. Jedenfalls gefiel er meiner Mutter.« (22) Diese Mutter nämlich liest dem Pfarrer, der die Hintergründe der Absenz des Sohnes erschließen will, ihrerseits die Leviten und hält ihm ebenso seinen Sitz im städtischen Parlament vor wie das große Pfarrhaus. Anders gesagt: die Verfehlungen, die Bärzfuss als die »wesentlichen Prinzipien des Zwinglianismus« (23) gelten.

Diese autobiographischen Reminiszenzen sind nun nicht nur von Interesse, weil sie von einem Autor stammen, der sich gerade mit einem *katholischen* Stoff – dem Theaterstück *Der Bus (Das Zeug einer Heiligen)* (UA Thalia Theater, Hamburg, 2005)<sup>2</sup> – in die erste Reihe der deutschsprachigen Gegenwartsdramatik geschrieben hat.<sup>3</sup>

2 Lukas Bärzfuss: *Der Bus (Das Zeug einer Heiligen)*. In: ders.: *Meienbergs Tod – Die sexuellen Neurosen unserer Eltern – Der Bus*. Stücke. Göttingen 2005, S. 129-217.

3 Das Stück bietet eine subtile Exploration der religiös befeuerten zwischenmenschlichen Dynamiken innerhalb einer Pilgergemeinschaft. Es wurde zum Stück des Jahres 2005 gewählt und mit dem Mülheimer Theaterpreis ausge-

An Bärffuss' Begründung seiner Zwingli-Antipathie lassen sich mindestens drei Aspekte ablesen, die auch für den literarischen Diskurs über Religion an sich charakteristisch sein dürften:

1. Religion kommt in den Blick als *Biographiefaktor*, zumal als Element kindlicher bzw. schulischer Sozialisation. Dabei werden lebensweltlich wie literarisch wiederkehrende Erzählmuster wirksam, und diese (auto-)biographischen Narrative betreffen nicht zuletzt die kritische Bezugnahme auf die bestimmenden religiösen Milieus. Was kritisch in den Blick kommt, ist dabei regelmäßig zweierlei: die religiöse Option der Eltern und die eigenen (a-)religiösen Verirrungen in Kindheit und Jugend. Im ersten Fall gestaltet sich die adoleszente Absetzung von den Eltern u. a. als Absetzung von ihrem religiösen Lebensentwurf. (Und dies, wie etwa das Beispiel Peter Bichsels zeigt, keineswegs immer in Gestalt einer *Unterbietung* des religiösen Engagements der Eltern, sondern auch in dessen *Überbietung*: einer Abgrenzung gegen ihre moderate Papier-Christlichkeit durch übersteigerten missionarischen Eifer.)<sup>4</sup> Was Bärffuss' Erzählung interessant macht, ist nun aber gerade, dass sie weder dieses noch jenes Schema aktualisiert. Wo klassischerweise Dissens herrscht, herrscht hier Konsens: Der Widerstand des kindlichen Lukas gegen die verordnete religiöse Sozialisation nähert ihn der Mutter gerade an; zumindest erfährt er sich durch diesen als attraktiv für sie. Und ebenso herrscht eine Einheit zwischen dem kindlichen Lukas und dem Autor Bärffuss, der Jahre später autobiographisch Rückschau hält. Erzähltheoretisch präzisiert: Das für autodiegetische Erzählungen typische »geheimnisvolle [...] Doppelspiel der beiden Ich«,<sup>5</sup> des *erzählenden* und des *erlebenden*, gestaltet sich hier maximal harmonisch. Der retrospek-

zeichnet. Für Interpretationen vgl. Sinéad Crowe: *Religion in Contemporary German Drama*: Botho Strauß, George Tabori, Werner Fritsch, and Lukas Bärffuss. Rochester (NY) 2013, S. 131-142; Peter-Jakob Kelting: Die Un-Möglichkeit des Glaubens. Versuch über Lukas Bärffuss' Stück *Der Bus (Das Zeug einer Heiligen)*. In: Albrecht Grözinger et al. (Hg.): *Religion und Gegenwartsliteratur. Spielarten einer Liaison*. Würzburg 2009, S. 151-169.

- 4 Vgl. Peter Bichsel: Abschied von einer geliebten Kirche (1980), in: ders.: *Schulmeisterereien*. Darmstadt 1985, S. 120-133. »Das religiöse Bekenntnis wurde zu meinem Emanzipationserlebnis. Ich hatte sozusagen den Dreh gefunden, gegen meine Eltern zu rebellieren, ohne dass sie viel dagegen haben konnten. Ich tat ja nichts Schlechtes im religiösen Sinn, ich verstieß nur gegen den Grundsatz der Diskretion.« Ebd., S. 124.
- 5 Leo Spitzer: *Zum Stil Marcel Prousts* (1928). In: ders.: *Stilstudien*, Bd. 2 (Stil-sprachen). Darmstadt 1961, S. 365-497, hier: S. 478. Für nähere Ausführungen zu diesem entscheidenden narratologischen Gesichtspunkt: Silke Lahn; Jan Christoph Meister: *Einführung in die Erzähltextanalyse*. Stuttgart 2008, S. 70f.

tive Bericht des erzählenden Ich über das erlebende verbindet sich in keiner Weise mit einer Distanznahme (einer Distanznahme, die im religiösen Schema der Konversionserzählung etwa gerade Programm wird).<sup>6</sup> Bezüglich der mütterlichen Kritik an den »wesentlichen Prinzipien des Zwinglianismus« notiert der Autor ausdrücklich: »Sie leuchtet mir noch heute ein.« (23) Die erzählerische Ausgestaltung des Biographiefaktors Religion realisiert sich hier in Gestalt eines Kontinuitätsnarrativs.

2. Biographische Erzählungen von Religion operieren regelmäßig – und wiederum besonders deutlich in ihren kritischen Passagen – mit der normativ gewichteten Unterscheidung verschiedener Religionsbegriffe, minimal der Differenzierung eines *starken* und eines *schwachen* Typus von Religion. Diese Differenz kehrt in einer bestimmten Variante auch in Bärffuss' Text wieder: Die Darstellung der verschiedenen religiösen Gemeinschaften des bernischen Bibelgürtels bzw. seines eigenen Positionsbezugs zu diesen schließt zugleich die Unterscheidung ein zwischen einer – *kritisch* wahrgenommenen – *bekenntrnishaft-positiven* Religiosität (greifbar in den »Sekten«) und einer – *affirmativ* vertretenen – *kunstreligiösen* Einstellung. Im Gegensatz zu Ersterer schert sich Letztere nicht um die individuelle Dimension des rechten Glaubens, des leicht zu verspielenden eschatologischen Heils. Die »Versuchung« des Jugendlichen zu einer Konversion zum Mormonentum verdankt sich nicht einer Affirmation der theologischen Wahrheitsansprüche der Gemeinschaft, sondern der ästhetischen Performance ihrer Rituale bzw. der literarischen Qualität ihrer heiligen Schrift (»eine singuläre literarische Leistung«, 20).<sup>7</sup> (Und mit Blick auf den erstgenannten Aspekt lässt sich ergänzen: Gerade das so gewichtete Nebeneinander der beiden Religionsbegriffe hätte in der autobiographischen Rückschau allenfalls Anlass zu Revisionen geben können. Der Erwachsene hätte aus der zeitlichen und intellektuellen Distanz heraus etwa nicht nur die basale existenzielle Bedeutung des Glaubens anerkennen, sondern auch seine jugendliche Hochschätzung der Äußerlichkeit der Rituale und Sakralarchitektur in Frage stellen können. Diese stärkere Spannung zwischen erlebendem und erzählendem Ich ist durch das Kontinuitätsnarrativ aber ausgeschlossen.)

6 Vgl. u. a. Jan N. Bremmer et al. (Hg.): *Paradigms, Poetics and Politics of Conversion*. Leuven 2006.

7 Für eine ausgezeichnete Übersicht der aktuellen Kunstreligion-Forschung: Kai Sina: *Kunst – Religion – Kunstreligion*. Ein Forschungsüberblick. In: *Zeitschrift für Germanistik* 2011, 2, S. 337-344.

3. Bärffuss' Essay mag schließlich auch exemplarisch stehen für eine dritte (und, zugegebenermaßen, sehr allgemeine) Charakteristik religionsbezogener Diskurse: ihre *Emphase*. Wenn sich das Religionsthema mit allen möglichen Ausdrucksweisen verbindet, so zeichnen sich diese in Affirmation *und* Kritik regelmäßig aus durch ihren Nachdruck, und dies eben auch in Gesprächszusammenhängen, die nicht die extremen Lagen sogenannten »fundamentalistischer« Religiosität betreffen. Aufgrund der Wahrheits- und Orientierungsansprüche, die religiöse Positionen üblicherweise begleiten, gilt tendenziell, dass man *nicht nicht* auf sie reagieren kann. Wenn »Seelen gefischt« werden sollen, geschieht das seitens der Fischer mit großem Engagement; nicht weniger engagiert entziehen sich aber manche Seelen deren Ansinnen und bestehen hartnäckig auf ihrer Verlorenheit. So ist denn auch Bärffuss' Zwingli-Text eine *entschiedene* Abrechnung und nicht etwa ein moderates Abwägen, das nach einigen wohlbegründeten Anfragen schließlich auch anerkennende Worte findet – um den Reformator nicht nur gar nicht, sondern doch noch, wenn auch nur ein ganz kleines bisschen, zu mögen. Der Essay zieht seinen Reiz gerade aus der unverhohlenen Polemik. Wenn der Autor zu Beginn eingesteht: »Ich weiß, wenn ich ehrlich bin, nicht viel über ihn« (19), so hindert ihn das nicht daran, maximal hart mit Zwingli und dem »Zwinglianismus« ins Gericht zu gehen.<sup>8</sup>

Bärffuss' Essay endet aber dennoch – das sei nicht unterschlagen – auf einer versöhnlichen Note. Sie ist über ihren leicht gönnerhaften Klang hinaus von einigem Interesse, weil der Autor hier, mit Blick auf die multireligiöse Realität seines Wohnorts Zürich, in aller Kürze einen »Idealzustand« skizziert: die Fiktion radikal pluralisierter und also toleranter Religion, die gleichsam die positive Spielart des »Jeder Hof seine eigene Kirche« darstellte.

Das Treiben in meinem Viertel ist bunt und wild, ganz und gar nicht protestantisch. [...] Hier leben Juden, Moslems, Hindus, Christen, Buddhisten, wahrscheinlich sogar Heiden und Tribalisten, und es gibt sie in den Schattierungen von ultraorthodox bis extremoliberal. Mein Viertel nähert sich damit einem Idealzustand, in dem jeder seine eigene Religion hätte und sein eigenes Buch

8 Die These, dass »[k]einer der Reformatoren [...] die Forderung nach religiöser Umwälzung auch sozial« (ebd., S. 23) verstand, lässt sich kaum ernsthaft vertreten. Und die Aussage »Was religiöse Toleranz bedeutet, sollte man nicht unbedingt einen Protestanten fragen« (ebd.) grenzt, in ihrem kategorischen Charakter, an eine ihrerseits etwas zwängelig anmutende Diffamierung.

besäße, und in jedem Buch stünde mindestens ein Gebet für den armen Huldrych Zwingli und sein übles Geschick auf irgendeinem Acker im Zürcher Umland. (24)<sup>9</sup>

## Zum Kontext des vorliegenden Buches

Diese kursorischen Hinweise auf Bärfuss' Essay mögen auch über die drei genannten Aspekte hinaus exemplarisch stehen für eine breitere Dynamik. Dass das Feld von Religion und Literatur seit einigen Jahren verstärkt in Bewegung geraten ist – und dies ebenso im Bereich des primären wie des sekundären Diskurses –, lässt sich kaum übersehen. Unter den literarischen Neuerscheinungen (wie auch in anderen Bereichen der Kultur) ist die Rekurrenz von Titeln, die religiöse Problebestände verhandeln, unverkennbar. Es ist aber nicht nur deren Dichte, die ins Auge fällt. Namen wie diejenigen Ulrike Draesners, Felicitas Hoppes, Sibylle Lewitscharoffs, Michael Köhlmeiers, Martin Mosebachs oder eben Lukas Bärfuss' verweisen darauf, dass jene Titel immer wieder ins Zentrum der Aufmerksamkeit des Literaturbetriebs gelangen, mit Preisen bedacht werden usw.<sup>10</sup> Eine ähnliche Intensivierung lässt sich aber auch ausmachen in der akademischen Diskussion. Auch hier ziehen die vielfältigen Beziehungen von Religion und Literatur gesteigert Aufmerksamkeit auf sich.<sup>11</sup> Es kann nun nicht die Funktion dieser Einleitung sein, dieses

- 9 Eine lesenswerte religions- bzw. sozialwissenschaftliche Darstellung der gegenwärtigen religiösen Landschaft der Schweiz bieten: Christoph Bochsinger u. Katharina Frank: Religion, Spiritualität und Säkularität in der Schweiz. In: Anna Maria Riedi et al. (Hg.): Handbuch Sozialwesen Schweiz. Bern 2013, S. 201-213.
- 10 Für eine aktuelle Umschau im Bereich von Roman und Lyrik vgl. etwa die Beiträge Silke Horstkottes: Zitatraum und Epiphanie: Religiöses in gegenwärtiger Lyrik. In: Neue Rundschau 126, 2015, 1, S. 98-106; dies: Heilige Wirklichkeit! Religiöse Dimensionen einer neuen Fantastik. In: Silke Horstkotte u. Leonhard Herrmann (Hg.): Poetiken der Gegenwart: Deutschsprachige Romane nach 2000. Berlin 2013, S. 67-82. Für breitere Darstellungen: Christoph Gellner: »... nach oben offen«. Literatur und Spiritualität – zeitgenössische Profile. Ostfildern 2013; Georg Langenhorst: »Ich gönne mir das Wort Gott«. Annäherungen an Gott in der Gegenwartsliteratur. Freiburg i.Br. 2009. Zum englischen Sprachraum neuerdings: Zoë Lehmann Imfeld et al. (Hg.): Theology and literature after postmodernity. London 2015; John Lyden (Hg.): The Routledge companion to religion and popular culture. London 2015.
- 11 Vgl. exemplarisch: Daniel Weidner: Glauben und Lesen. Neue Literatur aus dem Spannungsfeld von Literaturwissenschaft und Theologie. In: Weimarer Beiträge 53, 2007, S. 129-140, bzw. die beiden Schwerpunktausgaben von

weite Feld genauer zu vermessen und, an die bestehende Forschung anschließend, über die Gründe und Ausprägungen dieser doppelten Konjunktur nachzudenken. Diese Gemengelage war es aber, die das Bewusstsein für einen deutlichen Nachholbedarf weckte. Sie gab den Ausschlag, das Großthema »Religion« zum Gegenstand der Sommerakademie des Schweizerischen Literaturarchivs (SLA) zu machen. Dabei war, wie stets, keine nationalliterarische Agenda leitend – etwa die Vorstellung, es sei an der Zeit, auch in dieser Hinsicht einen schweizerischen Sonderweg zu rekonstruieren. Das Movens war vielmehr ein schlicht quantitatives: das Bewusstsein für den Umstand, dass die neuere Literatur der deutschsprachigen Schweiz auch betreffend Religion eine Materialfülle aufweist, deren wissenschaftliche Erschließung – von einschlägigen Kandidaten (etwa Gotthelf, Hesse, Mann, Frisch, Dürrenmatt, aber auch der katholisierenden Avantgarde) einmal abgesehen – in vielen Fällen noch aussteht.<sup>12</sup>

Literaturkritik.de: »Religion in Literatur und Wissenschaft« (Nr. 4, 2008), »Religion, Literatur und Kultur« (Nr. 11, 2012). Das deutlichste Signal für die disziplinenübergreifende Konsolidierung des Feldes ist, über die Fülle an Veranstaltungen und Publikationen hinaus, wohl das Handbuch *Religion und Literatur* (hg. v. Daniel Weidner), das in Kürze in der entsprechenden Reihe des Metzler Verlags erscheinen wird.

- <sup>12</sup> Für die neuere Forschung (1990ff.) vgl. insbesondere: Christof Mauch: *Poesie, Theologie, Politik: Studien zu Kurt Marti*. Tübingen 1992; Joseph Bättig u. Stephan Leimgruber (Hg.): *Grenzfall Literatur. Die Sinnfrage in der modernen Literatur der viersprachigen Schweiz*. Freiburg (CH) 1993; Beat Mazenauer u. Severin Perrig: *Der Missionar der innersten Wildnis*. F.H. Achermann (1881-1946) – ein abenteuerlicher Autor. Luzern 1994; Manfred Steinbrenner: *Dadaismus und Religion: Hugo Balls »Weg zu Gott«*. Egelsbach 1994; Pirmin Meier: *Der Fall Federer – Priester und Schriftsteller in der Stunde der Versuchung. Eine erzählerische Recherche*. Zürich 2002; Jürgen Egyptien: *Schreiben auf der Schwelle zum Numinosen: Zum Spätwerk von Erika Burkart*. In: *Castrum Peregrini* 53, 2004, 263, S. 54-72; Andreas Mauz: *Au debut: le mot [Dossier Christian Uetz]*, in: *Feuxcroisés. Littératures et Echanges culturels en Suisse*. *Revue du Service de Presse Suisse*, 6, 2004, S. 155-180; Ursula Amrein: *»Als ich Gott und Unsterblichkeit entsagte«*. Zur Dialektik von Säkularisierung und Sakralisierung in Gottfried Kellers literarischen Projekten aus der Berliner Zeit 1850 bis 1855. In: *Religion als Relikt?*, hg. v. Hanna Delf von Wolzogen. Würzburg 2006, S. 219-235; Franzisca Pilgram-Frühau: *»Sagen kann man es nicht.« Spannungsfelder des Schweigens im autobiographischen, literarischen und theologischen Werk von William Wolfensberger (1889-1918)*. Zürich 2008; Alfred Bodenheimer: *Zwischen Tantalus und Riesenfisch: Religion in Charles Lewinskys Roman *Melnitz* (2006)*. In: Grözingen et al.: *Religion und Gegenwartsliteratur*, S. 83-89; Andreas Mauz: *Ob das eine Weihnachtsgeschichte ist? Peter Bichsels Poetik des Erzählens und ihre religiösen Implikationen*, in: *Literatur im Religionswandel der Moderne. Studien zur christlichen und jüdischen Literaturgeschichte*, hg. v. Alfred Bodenheimer

Den Ausgangspunkt bildete also die ausgeprägte Neugierde, vor dem Hintergrund der intensivierten Debatte an dieses teils vernachlässigte Material heranzugehen, sei es publiziert, sei es greifbar im Archiv.

### Forschungsgeschichtliche Rückschau: *Grenzfall Literatur* (1993)

Gerade angesichts der eher spärlichen Forschung liegt es nahe, die Publikation etwas genauer in den Blick zu nehmen, die am ehesten als monographischer Vorgänger unseres Bandes gelten kann. Ihr Profil dürfte nicht nur aussagekräftig sein für die Diskursbedingungen, unter denen er entstand, sondern auch ein Licht werfen auf die hier publizierten Beiträge.

Der Band *Grenzfall Literatur. Die Sinnfrage in der modernen Literatur der viersprachigen Schweiz* (1993) verdankt sich der Initiative eines Literaturwissenschaftlers (Joseph Bättig) und eines katholischen Theologen (Stephan Leimgruber), und sie reiht sich – obwohl »auf der Grenze zwischen Germanistik und Theologie«<sup>13</sup> – ausdrücklich ein in die Richtung (katholisch-)theologischer Literatur-

et al. Zürich 2009, S. 283-307; ders.: Peter Bichsels Texte zur Religion. Ein Nachwort. In: Peter Bichsel: Über Gott und die Welt. Texte zur Religion, hg. v. Andreas Mauz. Frankfurt 2009, S. 225-253; Eve Pormeister: Grenzgängerinnen: Gertrud Leutenegger und die schreibende Nonne Silja Walter aus der Schweiz. Berlin 2010; Christoph Gellner: Westöstlicher Brückenschlag: Literatur, Religion und Lebenskunst bei Adolf Muschg. Zürich 2010; Thomas Markus Meier: Dürrenmatt und der Zufall. Ostfildern 2012; Elio Pellin: Teufliche Schöpfer, detektivische Ärzte und göttliche Mörder: Religion – Medizin – Kriminalistik in Schweizer Texten. In: Unerlöste Fälle. Religion und zeitgenössische Kriminalliteratur, hg. v. Andreas Mauz u. Adrian Portmann. Würzburg 2012, S. 167-180; Hans-Bernd Bunte: Vom Ende aller Zeiten: Spuk, Kunst und Religion in Adolf Muschgs Roman *Sax*. Marburg 2013; Peter Rusterholz: Christliches Paradox als Skandalon und Korrektiv der Nachkriegskultur nach 1945: Friedrich Dürrenmatt und Karl Barth. In: Natalia Bakshi et al. (Hg.): Religiöse Problematiken in der deutschsprachigen Literatur Deutschlands, Österreichs und der Schweiz in der ersten Nachkriegsdekade (1945-55). München 2013, S. 70-88; Detlef Haberland et al. (Hg.): Hermann Hesse und die Moderne. Diskurse zwischen Ästhetik, Ethik und Politik. Wien 2013; Norbert Fischer (Hg.): »Gott« in der Dichtung Rainer Maria Rilkes. Hamburg 2014; Daniel Annen: Self-acceptance, acceptance of the other: Max Frisch and religion. In: *Europe*, 1 January 2015, Vol. 93, S. 127-136. Im Erscheinen: Pierre Bühler u. Andreas Mauz: Grenzverkehr. Untersuchungen zum Werk Kurt Martis. Göttingen 2016; Richard Kölliker (Hg.): Gerhard Meier: »Warum ich mich zu den Christen geschlagen habe«. Zürich 2016.

13 Joseph Bättig, Stephan Leimgruber: Vorwort. In: Dies. (Hg.): *Grenzfall Li-*

betrachtung.<sup>14</sup> Dem Publikationstypus nach handelt es sich um eine Porträtsammlung, um rund 60 Porträts von Autorinnen und Autoren aller Landessprachen. Der älteste der Dargestellten ist Jeremias Gott-helf (1797-1854), die jüngste Anne-Lise Grobéty (geb. 1949). Bei der Durchsicht der Beiträge zur neueren deutschsprachigen Literatur – der Generation neben und nach Dürrenmatt/Frisch – muss auffallen, dass eigentlich *alle* Schreibenden von Rang und Namen versammelt sind (u. a. Gerhard Meier, Silja Walter, Kurt Marti, Erika Burkart, Walter Matthias Diggelmann, Otto F. Walter, Hugo Loetscher, Paul Nizon, Erica Pedretti, Jörg Steiner, Jürg Federspiel, Adolf Muschg, Peter Bichsel, Hermann Burger, Gertrud Leutenegger und Thomas Hürlimann). Das lässt fragen nach dem Verständnis des Einheitspunkts, der diese als Nichtauswahl anmutende Auswahl motiviert.

Als begrifflicher Fokus fungiert – und dies lässt sich eben als Indiz für die noch deutlich andere Diskussionslage der frühen 1990er Jahre werten – *nicht* der Begriff der Religion, sondern jener der »Sinnfrage«: »Uns interessierten«, so die Herausgeber in ihrem Vorwort, die »*verschiedenen Aspekte und Varianten der Sinnfrage* bei einer Reihe bedeutender Autorinnen und Autoren« (11). Und sie bleiben auch eine Explikation dieser Aspekte und Varianten nicht schuldig. Unter dem Titel der Sinnfrage wird subsumiert:

ihr [der AutorInnen] Welt- und ihr Menschenbild, ihre Einstellung zu Gesellschaft und Kirche, ihre Meinung zu Leben und Sterben, ihre Position in ethischen und religiösen Fragen und schließlich auch das Unvermeidliche und in nicht wenigen Fällen Schwierigste und Schmerzlichste: ihr verhülltes Gottesbild. (11)

Die »Sinnfrage« wird hier also in ganz bestimmter und einigermaßen spannungsreicher Weise konturiert. Einerseits ist sie sehr weit gefasst (wodurch sie als Kriterium des Einschlusses jenes und Ausschlusses dieses Autors bis zur Hinfälligkeit flexibel wird); andererseits hat sie eine deutliche Gravitation zu einem ausdrücklich religiös verstandenen Letztsinn: zur »schwierigsten« und »schmerzlichsten« Frage nach Gott.

Was in dieser Entfaltung anklingt, wird von den Porträts deutlich bestätigt: Der Rekurs auf die Literatur erfolgt hier in engstem Rückbezug zur Instanz des Autors, zu dem, was sie »als Kunstschaffende

teratur. Die Sinnfrage in der modernen Literatur der viersprachigen Schweiz. Freiburg (Schweiz) 1993, S. 11-13, hier: S. 13.

<sup>14</sup> Verbunden – damals – u. a. mit den Namen Paul Konrad Kurz, Hans Küng und Karl-Josef Kuschel. Vgl. ebd., S. 13 f., Anm. 3.

letztlich [...] bewegt« (11). Der literarische Text kommt primär von ihnen her in den Blick, weil das in der »unvermeidlichen« Gottesfrage gipfelnde Letztlich-Bewegende auch an den Texten abzulesen sein soll.<sup>15</sup> Dieser Zugriff wird legitimiert durch eine doppelte Abgrenzung. Einerseits soll er sich unterscheiden von der »zwar notwendige[n], aber rein positivistische[n] Literaturbetrachtung« (womit das Methodenrepertoire des Strukturalismus oder anderer primär formal beschreibender Verfahren gemeint sein dürfte); andererseits distanzieren sich die Herausgeber von einem Zugriff, der Literatur rein »als Spiel« versteht (wohl ein Verweis auf die poststrukturalistische, an einem starken Autorkonzept gerade desinteressierte Theoriebildung), darüber aber eben den »verbindlichen Ernst« verpasse, nämlich den »Hintergrund der persönlichen Frage nach dem Sinn solchen Tuns« (11).

Diese klare Orientierung an der so verstandenen Sinnfrage bedeutet zugleich auch eine deutliche Differenz zum vorliegenden Band. Auch wenn sich mit dem Religionsthema, wie am Beispiel Bärfuß' gesehen, regelmäßig biographische Diskurse verbinden, wird hier die Instanz des Autors – als Sinnfrager – in keiner Weise den Instanzen des Textes, der Kontexte oder des Lesers vorgezogen.<sup>16</sup> Wo der *Grenzfall*-Band nicht nur antritt, um die Breite und Varianz des Sinnfragens zu dokumentieren, sondern auch, um handfeste Antworten zu sichern (was an Einzelbeiträgen leicht zu zeigen wäre), fehlt unserem Buch eine entsprechend klare Agenda. Was die Beiträge verbindet, ist, wenn etwas, eine intensive Neugierde auf die, eben, mehr oder minder »wunderlichen« literarischen Theologien, die im Archiv der Texte auszumachen sind.

Die Beschreibung dieser Differenz ist nun tatsächlich in erster Linie als Beschreibung und nicht als Fortschrittsanspruch zu hören. Die verschiedenen Zugriffsweisen (natürlich auch *innerhalb* der beiden Bände) werfen vielmehr – und unabhängig von einer rein forschungsgeschichtlichen Perspektive – die Frage auf nach der Legitimität und den Vorzügen des Methodenpluralismus faktisch vorliegender Literatur-und-Religion-Forschung. Ihre Konjunktur gibt gerade verstärkt Anlass dazu, über ihre disziplinären und interdisziplinären Pa-

15 Auf der gleichen Linie argumentiert auch Josef Imbach in seinem einleitenden Beitrag *Schriftsteller und Schriftgelehrte vor der Sinnfrage* (ebd., S. 15-25), wenn er die Virulenz der »ersten oder letzten« Fragen von Philosophie und Theologie – verweisend auf die Psalmen, auf Blaise Pascal, Kant und Bloch – auch als zentralen Motor der Literatur zur Geltung bringt.

16 Um die landläufigen Konstituenten literarischer Kommunikation aufzurufen.

radigmen nachzudenken. Zu fragen wäre dabei nicht zuletzt nach der wünschbaren, allenfalls aber auch hinderlichen wissenschaftlichen Domestikation der ›natürlichen‹ Emphase des religiösen Diskurses, der – wie sich in der beschriebenen Fokussierung der »Sinnfrage« zeigt – immer auch in den wissenschaftlichen Diskurs über Religion hineinragt.<sup>17</sup>

## Abspann auf dem Schützenfest

Bekanntlich hat das titelgebende *Fähnlein der sieben Aufrechten* (1861)<sup>18</sup> am Ende der Novelle Kellers nicht sieben, sondern acht Mitglieder. Und als wirklich aufrecht erweist sich in der Bewährungssituation – dem eidgenössischen Schützenfest in Aarau – eben jener Newcomer, Karl Hediger, der zum Kreis der sieben »alten bewährten Freunde [...], alle Handwerksmeister, Vaterlandfreunde, Erzpolitiker und strenge Haustyrannen« (244) –, hinzutritt. Denn für die Alten wird die Verpflichtung, als neues Fähnlein am Fest eine Rede halten, zum unlösbaren Problem. Keiner der ansonsten Wortmächtigen ist dazu bereit; der mangels Freiwilligem durch das Los zum Redner bestimmte Frymann betritt das Festgelände, »als ob er zur Hinrichtung geführt werde« (283), und verweigert sich im Bewusstsein für die Schwäche des mühevoll Zusammengeschriebenen schließlich doch noch. »In großer Not saßen sie, wie sie noch nie darin gesessen; alle Putsche, Conterrevolutionen und Reaktionen die sie erlebt, waren Kinderspiel gegen diese Niederlage [...].« (284) Dass Karl die Schande abwendet und sich spontan dazu bereit erklärt, die Fahne zu tragen und die Rede zu halten, bedeutet dann nicht weniger als einen »Strahl der Erlösung«.

Seine Rede hat es allerdings in sich, weil der Redner als Ad-hoc-Repräsentant des Fähnleins ebendieses auch zum Gegenstand macht. Zunächst geschieht dies in ganz positiver Weise. Die Alten werden zum Exempel, ja zur Inkarnation des Leitspruchs, der auf das

17 Der diskutierte Band ist, abgesehen davon, aber auch unverzichtbar wegen seines Willens zur Überschreitung der Sprachgrenzen und wegen seines Archivcharakters. Er erinnert an die Existenz einer zweiten AutorInnen-Reihe, etwa an Josef Vital Kopp, Ernst Eggimann, Albert Talhoff, Gertrud Wilker oder Kuno Raeber.

18 Gottfried Keller: *Das Fähnlein der sieben Aufrechten*. In: ders.: *Züricher Novellen. Text und Kommentar*, hg. v. Thomas Böning (Sämtliche Werke in sieben Bänden, Bd. 5). Frankfurt a. M. 2009, S. 235–302 (Nachweise direkt im Haupttext).

»Fahnli« gestickt ist: »*Freundschaft in der Freiheit!*« Im folgenden Abschnitt werden die sieben Aufrechten dann aber kritisch adressiert. Und diese kritische Wendung verdankt sich, einmal mehr, der Religion, die zugleich, einmal mehr, als Generationenmarker erscheint:

Schaut sie an, diese alten Sünder! Sämtlich stehen sie nicht im Geruche besonderer Heiligkeit! Spärlich sieht man einen von ihnen in der Kirche! Auf geistliche Dinge sind sie nicht wohl zu sprechen! aber ich kann euch, liebe Eidgenossen! Hier unter freiem Himmel etwas Seltsames anvertrauen: so oft das Vaterland in Gefahr ist, fangen sie ganz sachte an, an Gott zu glauben; erst jeder leis für sich, dann immer lauter, bis sich einer dem andern verrät und sie dann zusammen eine wunderliche Theologie treiben, deren erster und einziger Hauptsatz lautet: Hilf dir selbst, so hilft dir Gott! Auch an Freudentagen, wie der heutige, wo viel Volk beisammen ist und es lacht ein recht blauer Himmel darüber, verfallen sie wiederum in diese theologischen Gedanken und sie bilden sich dann ein, der liebe Gott habe das Schweizerpanier herausgehängt am hohen Himmel und das schöne Wetter extra für uns gemacht! In beiden Fällen, in der Stunde der Gefahr und in der Stunde der Freude sind die dann plötzlich zufrieden mit den Anfangsworten unserer Bundesverfassung: Im Namen Gottes des Allmächtigen! und eine so sanftmütige Duldsamkeit beseelt sie dann, so widerhaarig sie sonst sind, dass sie nicht einmal fragen ob der katholische oder reformierte Herr der Heerscharen gemeint sei! (286f.)

Was auf die Feier der nationalen »Freundschaft in Freiheit!« folgt, ist eine Schelte der »wunderlichen« politischen Theologie, die mit ihr einhergeht. Ihre Kritik gestaltet sich zunächst als negative Bestimmung. Der Redner setzt einen religiösen, wenn nicht Ideal-, so doch Normalzustand an – einschließend regelmäßigen Kirchgang und die Bereitschaft zum Austausch über »geistliche Dinge« –, dem die »alten Sünder« nicht genügen. Auf diesen ersten Kritikgang folgt ein zweiter, der vom Regel- zum doppelten Sonderfall übergeht. Und erst das Verhalten in diesen Sonderfällen zieht die süffisant vorgebrachte Negativwertung des Redners auf sich. Das Versagen angesichts des affirmativ gewerteten Standards wird übertroffen von einer fragwürdigen natürlichen politischen Theologie: einer natürlichen Theologie (d. h. einer allgemeinen, allein qua Vernunft zugänglichen Gotteserkenntnis), die die politische Ordnung betrifft. Und diese Theologie wiederum dokumentiere sich in den akuten Momenten in der vorbehaltlosen Zustimmung zur vollmundigen Präambel der

Bundesverfassung, die jede konfessionelle, sich etwa im Kirchengang dokumentierende Positionalität hinter sich lässt.

Mit diesen Hinweisen dürfte deutlicher geworden sein, wie unsere von Karl Hediger entlehnte Rede von einer »wunderlichen Theologie« zu hören ist. In der adjektivischen Bestimmung »wunderlich«, deutet sich an, dass »Theologie« hier großzügig verstanden wird und nicht nur die akademische Wissenschaftspraxis meint (auch wenn diese, zumal in der Außenperspektive, oft genug wunderbar wirken mag). Theologie wird hier vielmehr im weiteren – und wörtlichen – Sinn einer Rede von Gott verstanden, wobei »Gott« wiederum (und darin stimmen wir mit dem Band von Bättig und Leimgruber überein) als Inbegriff religiöser Orientierung fungiert.<sup>19</sup> Die Bezeichnung dieser Reden von Gott als »wunderlich« verweist allerdings hartnäckig zurück auf den Standpunkt des Interpreten. »Wunderlich« ist die natürliche politische Theologie der Sieben ja nicht an sich, sondern für Karl Hediger, der einer anderen Theologie verpflichtet ist und diese als Maß in Anschlag bringt. In der Übernahme seiner Formel liegt damit eine hermeneutische Selbstrelativierung: das Bewusstsein dafür, dass die Beschreibung und Bewertung der untersuchten Konstellationen auch in anderen Parametern erfolgen könnte – und durch die künftige Forschung fraglos auch in anderen Parametern erfolgen wird.

## Zu den Beiträgen

*Peter Rusterholz* (Bern) eröffnet den Band mit einer Überblicksdarstellung. Auf der Grundlage seiner langjährigen Beschäftigung mit der Materie bietet er einen *tour d'horizon*, der die Entwicklung des literarischen Diskurses – und insbesondere des literarisch-religiösen – in subtiler Weise verschränkt mit der neueren Zeitgeschichte der Schweiz. Mit einer Problematisierung der Kategorie der »Nationalliteratur« einsetzend, schreitet er zentrale Stationen der komplexen Einwicklung ab, mit Gottfried Keller beginnend, endend mit der aktuellen »transnationalen« Literatur. Dabei wird die spezifisch konfessionelle Signatur literarisierter Religion ebenso deutlich wie ihre gleichermaßen progressiven wie konservativen Ausprägungen.

19 Zur Semantik des Theologiebegriffs vgl. Christoph Schwöbel: Art. Theologie. In: *RGG*, 8, 2005, Sp. 255–306; für das Spektrum theologischer Theologiebegriffe: Christine Axt-Piscalar (Hg.): *Was ist Theologie? Klassische Entwürfe von Paulus bis zur Gegenwart*. Tübingen 2013.

*Andreas Mauz*' (Zürich) Überlegungen bewegen sich auf der systematischen Ebene der Wissenschaftsforschung. Was ihn am Beispiel von Theologie und Literaturwissenschaft beschäftigt, ist der spezifisch disziplinäre bzw. interdisziplinäre Zuschnitt von Wissenschaftspraktiken auf dem Feld der Literatur-und-Religion-Forschung. Dabei plädiert er für einen bewussten Rekurs auf die Angebote der Wissenschafts- und Interdisziplinaritätstheorie. Deren Leistung wird u. a. exemplifiziert an einem weitgehend vergessenen ›interdisziplinären‹ Programm der 1930er Jahre: der »Evangelischen Literaturwissenschaft« Friso Melzers.

Mit dem »Prometheismus« gilt *Philipp Theisoohns* (Zürich) Interesse einer besonderen Konstellation innerhalb des »Denkraums Basel«. Theisoohn verfolgt die Reflexion des mythisch-religiösen Stoffs – des prometheischen »Grenznarrativs« – bei Nietzsche, Bachofen, Burckhardt und Spitteler. Prometheus wird kenntlich als eminente Denkfigur einer spezifisch modernen Dialektik der Säkularisierung. »Die moderne Religiosität dieser Literatur besteht in ihrer Funktion, dem säkularen Subjekt wieder ein Bewusstsein des Verlustes zu vermitteln, den es erlitten hat und von dem es nichts mehr weiß.«

Die Grenzen einer säkularen Rede über Religion erörtert *Bernd Auerochs* (Kiel) am Beispiel von Jürgen Habermas' Kommunikationstheorie und seinen Reflexionen zum ›Postsäkularen‹: Das Religiöse bleibt für das säkulare Bewusstsein ein ›unheimliches Tier‹, das dieses nie verstehen, sondern nur in diskursive Rede ›übersetzen‹ kann. Es lässt sich andeutungsweise in Kafkas fragmentarischer Erzählung *Das Tier in der Synagoge* erkennen, auch wenn sich Auerochs hütet, dieses Tier als Allegorie zu deuten und auf einem unreduzierbaren Antagonismus beharrt.

Dass Thomas Mann in seinem Romanwerk ebenso virtuos wie intensiv den Komplex der Religion exploriert, ist bekannt. *Heinrich Deterings* (Göttingen) Aufmerksamkeit gilt dagegen einem Aspekt, der bislang trotz der Breite der Forschung nahezu unbeachtet blieb: der zentralen Bedeutung, welche die *Unitarian Church* für Manns religiöse Selbstverortung besaß, weit über die Exiljahre hinaus. Auf der Grundlage seiner monographischen Untersuchung (2012) expliziert Deterings die Hintergründe der Attraktivität dieser »amerikanischen Religion« für den Autor.

*Christa Baumbergers* (Bern) Beitrag verfolgt die literarische Gestaltung katholischer Religiosität in den Gefängnisromanen Emmy Ball-Hennings'. Sie arbeitet die Funktion heraus, die gewissen Frömmigkeitspraktiken in der Literarisierung der effektiven Gefängnis-

erfahrung der Autorin zukommt. In herausragender Weise zeigt sich die – subversive – Bedeutung der Religion etwa im Redemodus des Gebets, das die restringierte Gefängniskommunikation unkontrollierbar transzendiert. Angesichts der forcierten Transformation religiöser Motivik innerhalb der Avantgarden betont Baumberger nicht zuletzt Ball-Hennings' affirmativen Rekurs auf konventionelle Religiosität.

*Rudolf Probst* (Bern) widmet sich mit Hermann Hesse einem Autor, der für das Diskursfeld Religion/Literatur von höchstem Interesse ist. Probst verweist zunächst auf den archivalischen Niederschlag von Hesses intensiver Beschäftigung mit den Religionen, um dann seine Emanzipation vom pietistischen Elternhaus in den Blick zu nehmen, wie sie sich in seinen frühen Briefen zeigt. Durch vergleichende Seitenblicke auf die religiöse Sozialisation Friedrich Dürrenmatts deutet er an, wie die beiden Pfarrerssöhne durch die Beschäftigung mit und Absetzung von den elterlichen Positionen zu den Autoren wurden, die sie waren.

Dem »heillosen Moralismus« seines pietistischen Elternhauses setzte Hermann Hesse schon früh den Buddhismus entgegen, wie *Christoph Gellner* (Luzern) in seinem Beitrag ausführt. Mit seiner literarisch überaus produktiven Auseinandersetzung mit den Religionen Asiens – mit Buddhismus, Hinduismus, Taoismus, Konfuzianismus und Zen – wird er zum Brückenbauer und interreligiösen Vermittler zwischen Ost und West. Der Zen-Buddhismus wird später auch für Adolf Muschg zur zentralen Erfahrung, die er wiederum – ähnlich wie Ralf Rothmann und Christoph Peters – mit der mittelalterlichen Mystik eines Meister Eckart in Verbindung bringt, nicht unter dem Gesichtspunkt einer Gott-Suche, vielmehr unter dem einer Ich-Entgrenzung.

*Marcel Lepper* (Marbach) untersucht, exemplarisch für das Verhältnis von Literaturwissenschaft und Religion in der Zeit nach 1945, Werk und Korrespondenz Walter Muschgs, bei dem zugleich zeittypisch dem Tragischen und dem Existentiellen eine zentrale Rolle zukommt. Während Muschg mit seiner Typologie – Zauberer, Priester, Seher und Sänger – in einer an heutigen Wissenschaftskriterien gemessen problematischen Weise auf alttestamentliche Figuren zurückgreift, zeigt sich in seiner Korrespondenz und in der Freilegung des von der Nazizeit zerstörten expressionistischen Erbes sein helllichtiger, zeitkritischer Geist.

Einem verwandten Zeitgeist und einer vergleichbaren Orientierung an Sören Kierkegaard wie bei Walter Muschg entspringt das

dramatische Frühwerk Friedrich Dürrenmatts, das *Pierre Bühler* (Neuenburg) als Ausdruck einer radikal protestantischen, institutionskritischen, am Einzelnen orientierten religiösen Position interpretiert, die nicht nur die Themen, sondern auch die literarischen Formen dieses Werks prägt.

Dass die kritische Distanzierung beim späten Dürrenmatt nicht die Abkehr von religiösen Themen und Fragen mit sich bringt, zeigt *Sibylle Lewitscharoff* (Berlin), die sich in ihrer Rede vor der »marodierenden Kunstbosheit« und der enormen »energetischen Ladung« des letzten Dürrenmatt-Romans, *Durcheinandertal*, verneigt und dem Israel-Essay *Zusammenhänge* – bei aller Kritik an seiner Ausblendung der Kategorie der Gemeinde und ausschließlichen Favorisierung der Perspektive des Einzelnen – Anerkennung ausspricht für die intellektuelle Redlichkeit und die kompromisslose Verteidigung des Existenzrechts Israels.

Dass der Schriftsteller-Pfarrer Kurt Marti mit seiner Neubegründung der Mundartdichtung und seiner »Theolalie« nicht nur an die konkrete Poesie, sondern auch an die DADA-Poetik anknüpfte, war, wie *Magnus Wieland* (Bern) aufzeigt, alles andere als Zufall: Die Affinität der historischen Avantgarde zu einem »para-religiösen Kommunikationsraum« ist gerade im Fall Hugo Balls evident, der bei der Avantgarde »mehr Sinn und Gewissen für das Wort in seiner ursprünglichen Bedeutung« sah als bei jenen, »die das absolute Wort verkünden«.

Demgegenüber knüpft Thomas Hürlimann an die katholische Barocktradition an: *Irmgard Wirtz* (Bern) belegt Hürlimanns katholische Schulung und sein Spiel mit Elementen der religiösen Motivik, mit klösterlicher Architektur, Sinnen- und Geisteswelt, augustinischem Zeitbegriff und apokalyptischer Vision; satirische Töne verbinden sich dabei mit *re-ligio*, der Rückbindung an Vorstellungen und Erinnerungen der eigenen Biographie und des konfessionell geprägten kulturellen Raumes. Damit lassen sich durchaus Parallelen zum eingangs angesprochenen biographischen Narrativ Lukas Bärfuss' ziehen, auch wenn dieser in einem ganz anderen sozialen und religiösen Milieu aufgewachsen ist als der Bundesratssohn Hürlimann.

*Thomas Hürlimann* (Berlin) selbst interpretiert in seinem den Band abschließenden Beitrag die eigene medizinische Grenzerfahrung vor der Folie der Lazarus-Geschichte (Joh 11,1-45) und führt dabei eine eigene Form der Säkularisierung vor, wenn er feststellt, dass »sich der Wunsch nach Unsterblichkeit mehr und mehr vom Religiösen ins Medizinische« verlagere.

Peter Rusterholz

## Suiza no existe – gibt es deutschschweizerische Literatur?

Phantome – Probleme – religiöse Texte

Im Schweizer-Pavillon der Weltausstellung in Sevilla (1992) waren überall Schriftbändchen mit der Aufschrift *Suiza no existe* zu sehen. Humorlose Schweizer Politiker haben das geradezu als Landesverrat verstanden. Es war natürlich ganz anders gemeint: *Suiza no existe* – die Klischee-Schweiz, die die Tourismusindustrie und andere aus dem Land machen, gibt es in Wirklichkeit nicht. Dieser Slogan erschien ja inmitten der in der Ausstellung präsentierten Zeugen von Produkten der Wirtschaft, der Wissenschaft und der Kultur. In diesem Kontext war diese Zeile als Provokation der Zuschauer zu verstehen, zu fragen: Was existiert denn wirklich, wie verhält sich das hier Gezeigte zur Wirklichkeit und zum Bild, welches wir uns von der Schweiz gemacht haben?

### Nationalliteratur als Mythos und Phantom

Wie steht es nun im Besonderen punkto Schweizer Literatur bzw. Literatur aus der deutschen Schweiz?<sup>1</sup> Da gibt es vorerst gute Gründe, ebenfalls zu sagen: *No existe!* Nationalliteratur kann es in der Schweiz nicht geben. Die Schweiz ist keine Nation im Sinne eines einheitlichen Sprach- und Kulturraums, sondern eine von außen und innen immer wieder in Frage gestellte Willensnation, gebildet von vier Sprach- und Kulturräumen, die in sich wiederum

1 Zur Problematik einer ›Schweizer Literaturgeschichte‹ bzw. einer Literaturgeschichte aus der deutschen Schweiz vgl. Peter Rusterholz: Vorwort. In: Schweizer Literaturgeschichte. Hg. v. Peter Rusterholz u. Andreas Solbach. Stuttgart 2007, S. IX–XII. Siehe auch den differenzierten Beitrag zur Diskursgeschichte von Sabine Haupt: Vom Topos kultureller Selbstbehauptung zur Höflichkeitsformel. »Schweizer Literatur« und ihre Diskursgeschichte. In: Nationale Literaturen heute – Ein Fantom? Die Imagination und Tradition des Schweizerischen als Problem. Hg. v. Corina Caduff u. Reto Sorg. Zürich 2004, S. 191–218.

vielfältig differenziert und gegliedert sind. Die aktuellen Historiker sind sich noch nicht einmal einig hinsichtlich der Frage: Wann beginnt eigentlich die Schweizergeschichte? Die einen wollen sie 1291 mit dem ersten Landfriedensbrief der Waldstätte beginnen lassen, andere erst mit der Bundesverfassung von 1848. Beides ist nicht ganz richtig. Erst nach der Schlacht am Morgarten 1315 schlossen sich »die von Uri, Schwyz und Unterwalden« erstmals mit der Selbstbezeichnung als *lantlüte* (Landleute) und *eidgenoze* (Eidgenossen) zusammen.<sup>2</sup> 1848 wurde zwar die erste Verfassung des modernen, demokratischen Bundesstaates in Kraft gesetzt; gerade unter dem Gesichtspunkt moderner kultursoziologischer, literatur- und mentalitätsgeschichtlicher Perspektiven ist aber klar, dass entsprechende Traditionen sich nicht kurzfristig, sondern über längere Zeiträume bilden. Der Bund der Eidgenossen expandierte schon im 14. Jahrhundert durch den Beitritt von Zürich, Zug, Glarus und Luzern. Im 16. Jahrhundert war dieser Bund schon ein Staatenverein von 13 gleichberechtigten alten Orten mit ihren Untertanengebieten und zugewandten Orten unterschiedlichen Rechts. Im 16./17. Jahrhundert führte die Reformation nicht nur zu ständigen Krisen zwischen den Konfessionen, sondern auch zu unterschiedlichen Prägungen des kulturellen Lebens: festliche, z. B. fastnächtliche Inszenierungen mit partieller Lockerung der Moral in katholischen Regionen und durchgehend rigide Kirchengzucht vor allem in calvinistisch-reformierten Gebieten. Diese konfessionell begründeten Differenzen der Mentalität blieben vor allem in ländlichen Gebieten bis in die späten 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts ganz bewusst wirksam, – halb- und unbewusst bis heute. Der konfessionelle Gegensatz hat 1845 die Einheit der Eidgenossen gefährdet. Die katholischen Orte Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Freiburg und Wallis bildeten einen Sonderbund zum Schutz der Religion, der kantonalen Souveränität und der alten Freiheiten gegen die liberale Tagsatzungsmehrheit der anderen Kantone. Diese löste den Sonderbund auf. Der kurze Sonderbundskrieg wurde dank der klugen und zurückhaltenden Führung des Genfer Generals Henry Dufour und seines Aufrufs zur Achtung der Miteidgenossen und ihrer Religion rasch beendet und führte zum Verfassungskompromiss, der die Minderheiten privilegiert und in den eidgenössischen Abstimmungen nicht nur eine Mehrheit der Stimmen, sondern auch ein Ständemehr erfordert.

2 Thomas Maissen: Geschichte der Schweiz. Baden 2010, S. 32.

Wie ist das Rätsel der komplexen Einheit dieses durch verschiedene sprachliche, konfessionelle, politische und wirtschaftliche Strukturen und Traditionen geprägten Landes überhaupt zu erklären? Die Grenzen der Sprache und die Grenzen der Konfessionen fallen nicht zusammen. Es gibt französisch sprechende katholische und reformierte Orte. Ebenso gibt es katholische und reformierte Stadt- und Landkantone. Weder die Grenzen der Sprache, der Konfessionen noch des Unterschieds zwischen ursprünglich agrarischer oder städtischer Tradition fallen zusammen. So blieb auch im Streit immer etwas, was man mit dem zeitweiligen Gegner gemeinsam hatte. Was zum Zerfall des Bundes hätte führen können, wurde so zu einem Medium der Kohärenz. Ein weiteres Element – das ist für unser Zentralthema sowohl heikel wie von zentraler Bedeutung – ist die gemeinsame eidgenössische Tradition, die eine religiöse und/oder pseudoreligiöse christliche Tradition ist. Schon der erste Bundes- oder besser Landfriedensbrief von 1291 beginnt mit der *invocatio* »In Nomine Domini Amen«. »Im Namen Gottes«. Auch die heute gültige Bundesverfassung beginnt mit der Präambel »Im Namen Gottes des Allmächtigen« (1999). Sie war weder in der Verfassung des von Napoleon gegründeten Einheitsstaates der Helvetik (1798-1803) noch in derjenigen der Mediationszeit (1803-1815) vorhanden. Sie bildet einen bewussten Anschluss an die Tradition. Nicht weniger wichtig, aber unter Umständen problematisch waren die fast pseudoreligiösen Funktionen der historischen Mythen, vor allem die Sage um Wilhelm Tell und die Rütliwiese als Ort des Schwurs auf den ersten Bund. Schiller hatte, als er seinen *Wilhelm Tell* schrieb, die berühmte Schweizer Geschichte Johannes von Müllers von 1780 benutzt. Müller schreibt über die Rütliwiese: »Hier hielten sie oft bey Nacht Rath über die Befreiung des Vaterlands.«<sup>3</sup> Er erzählt die wilde Sturmfahrt Tells mit dem Landvogt, den kühnen Sprung, mit dem er sich rettet und das Boot mit dem Vogt in die Wellen zurückstößt: »Der Tell nahm seinen Sprung und erreichte einen flachen Fels und kletterte den Berg hinauf, das Schiff aber prellte an und von dem Felsufer; der Tell floh durch Schwyz und kam nach Küßnacht, wie auch der Geßler; da fiel dieser durch Tells Pfeil. Also trug sich dieses zu, [...].«<sup>4</sup> Müller ließ noch keinen Zweifel an der historischen Wahrheit dieser

3 Johannes von Müller: Die Geschichten der Schweizer, das erste Buch. Boston [i. e. Bern] 1780, S. 79.

4 Ebd., S. 81. Von Müller versuchte entschieden, die historische Realität Tells durch Quellen zu belegen, und legitimierte den Tyrannenmord als Folge ungelegter Herrschaft.

Geschichte. Mit dem Beginn historischer Quellenforschung war aber klar, dass Tell keine historische Figur, sondern ein Geschöpf aus der dänischen Thidrecks saga aus dem 12./13. Jahrhundert war und dort *Toko* hieß.

Dies hatte freilich schon der Berner Pfarrer Uriel Freudenberger 1760 in einer anonymen Broschüre *Wilhelm Tell, ein dänisches Mährgen* (Märchen) festgestellt.<sup>5</sup> In Uri aber wurde die Schrift vom Scharfrichter verbrannt.<sup>6</sup> Weder die damalige Regierung von Uri noch moderne Entmythologisierung haben erkannt, was dem Philologen eher vertraut ist: Mythen sind Lügengeschichten. Ihre ›Wahrheit‹ lässt sich nicht durch historische Verifikation beweisen oder negieren, sondern erweist ihren Sinn je nach historischer Situation und Konstellation. Deshalb wird Tell, wenn's gut läuft, zum Spott und aufersteht in finsternen, die Freiheit der Bürger bedrohenden Zeiten als Einheit stiftende Widerstandsfigur. Hitler wusste, weshalb er 1941 befahl, dass Schillers *Wilhelm Tell* in Deutschland weder aufgeführt noch in Schulen behandelt werden sollte. Während in Friedenszeiten der vielfache Bezug des polykulturellen Staatenbundes zu den entsprechenden ausländischen Kulturen der verschiedenen Sprachen belebend und anregend wirkte, führte das in Revolutions- und Kriegszeiten zu Problemen.

Conrad Ferdinand Meyer war vorerst nicht nur in seinen Texten von französischer Kultur geprägt, doch die Reichsgründung Bismarcks und der Deutsch-Französische Krieg 1870/71 bewegten ihn, seine französischen Sympathien zu überwinden und für Bismarcks Deutschland Partei zu ergreifen. Die Förderung durch seine deutschen Freunde François Wille und Julius Rodenberg (Herausgeber der *Deutschen Texte*) trugen Wesentliches zur Genese und zum Erfolg von Meyers Werk bei. Nicht dass er sich ganz als Deutscher gefühlt hätte, aber er bezeichnete doch Deutschland als sein »Vaterland« und die Schweiz als seine »Heimat«.<sup>7</sup>

Jeremias Gotthelf ist zwar immer als Schweizer Autor, aber auch immer als großer Autor des deutschen Realismus des 19. Jahrhun-

5 Uriel Freudenberger: *Der Wilhelm Tell: Ein dänisches Mährgen*/aus dem Französischen in das Deutsche übersetzt. [o. O.] 1760.

6 Peter von Matt: *Drei Perspektiven auf Schillers Tell*. In: ders.: *Das Kalb vor der Gotthardpost. Zur Literatur und Politik der Schweiz*. München 2012, S. 242.

7 Vgl.: Elsbeth Pulver: »Es mußte in Gottes Namen ein Entschluss gefaßt sein«. Conrad Ferdinand Meyer im deutsch-französischen Spannungsfeld. In: Conrad Ferdinand Meyer. *Die Wirklichkeit der Zeit und die Wahrheit der Kunst*. Hg. v. Monika Ritzer. Tübingen u. Basel 2001, S. 205-220, hier S. 214.

derts betrachtet worden. Selbst Gottfried Keller hat Gotthelf mit Homer verglichen und hielt ihn, obgleich er weder dessen Religion noch dessen Kritik des radikalen Liberalismus begriff, für ein episches Genie, ja für das größte epische Talent, welches seit langer Zeit und vielleicht für lange Zeit lebte. Gotthelf war nicht der konservative Bauernprediger, zu dem ihn die Rezeptionsgeschichte gelegentlich gemacht hat. Er war 1830 überzeugter Liberaler, Gegner des alten Ständestaates und Anhänger der repräsentativen Demokratie des Staates Bern von 1831. Auch als Theologe gehörte er nicht orthodox-konservativen Richtungen an, sondern war wie sein Freund Karl Rudolf Hagenbach, Professor der Kirchengeschichte an der Universität Basel, seit seiner Studienzeit von Schleiermacher beeindruckt und von der Vermittlungstheologie zwischen Orthodoxie und historisch-kritischer Wissenschaft.<sup>8</sup> Erst als er einen zum Teil atheistisch geprägten, radikalen Liberalismus nicht mehr mit seinen republikanischen und christlichen Tugenden vereinbaren konnte, wandelte er sich zum pragmatisch gemäßigten altliberal-Konservativen.<sup>9</sup> Zur Zeit des Sonderbundskriegs bezogen Gotthelf und Keller gegensätzliche Positionen. Keller nahm als Radikal-Liberaler sogar an gegen das katholische Luzern gerichteten Freischarenzügen teil. Gotthelf wandte sich sowohl gegen katholisch-konservativen wie gegen protestantisch-liberalen Radikalismus und hoffte theologisch auf ökumenische Verständigung und politisch auf die ständige Reform des Staatenbundes, so dass gewaltsame Konflikte nicht notwendig würden.

### Gottfried Keller: Schweizer Bürger und deutscher Dichter

Für Gottfried Keller war das Verhältnis des Deutschschweizer Autors zur deutschen Kultur völlig klar: Er verstand sich als Schweizer Bürger und als deutscher Dichter. In *Der grüne Heinrich* fragt ein liberaler deutscher Graf Heinrich, weshalb denn ein junger Schweizer Künstler nach Deutschland komme. Heinrich bekennt darauf,

8 Vgl.: Peter Rusterholz: Gotthelf heute? Gotthelf und der Kirchengeschichtler Hagenbach. In: Gotthelf. Interdisziplinäre Zugänge zu seinem Werk. Hg. v. Peter Gasser u. Jean Loop. Frankfurt a. M. u. a. 2009, S. 193-224.

9 Vgl.: Albert Tanner: Vom »ächten Liberalen« zum »militanten« Konservativen? Jeremias Gotthelf im politischen Umfeld seiner Zeit. In: »Zu schreien in die Zeit hinein ...«. Beiträge zu Jeremias Gotthelf/Albert Bitzius. Hg. v. Hans Peter Holl und J. Harald Wäber. Bern 1997, S. 11-59.