

Dieser Preis unter dem Namen von Joseph von Eichendorff ist eine Ehrung, die mich besonders berührt. Unter Indianern und Seeräubern, neben Kapitän Nemo und den Abrafaxen tauchte er auf wie ein fremdes Eiland – der Autor meiner ersten selbstgewählten Lyriklektüre. Zwischen den muffigen Regalen einer Stadtbibliothek im Kellergeschoß eines Schwimmbades stand ich vor der erstaunlich umfassenden Lyrikabteilung und zog ein Büchlein mit Gedichten Eichendorffs heraus. Das war in Dresden 1983. Eichendorff hat mich beunruhigt und war Anlaß, kleine karierte Heftchen mit Versen zu füllen über Mondnächte und Waldspaziergänge und das Flaumhaar auf dem Nacken meiner Banknachbarin in der Schule. Ich hatte bei ihm eine vorsichtige Ahnung bekommen, daß Sprache ein Geheimnis ist. Ich war hinabgetaucht durch die spiegelglatte Oberfläche der Worte, die mir nur immer zeigten, wie die Welt nun einmal war – und das hieß damals für ein Schulkind in der DDR auch: eingesargt in die Begriffe marxistisch-leninistischer Parteiideologie.

Sooft habe ich später Eichendorffs Gedichte gelesen und wiedergelesen. Er war auch einer der ersten bei dem ich erlebte, wie wetterwenig Verse sind, wie sie sich verwandeln können, mal fremd und gespreizt klingen, mal naiv, mal dunkel, mal ironisch, mal raffiniert. Darüber will ich aber heute nicht sprechen, sondern ich will diese Dankesrede im Schatten des gläubigen Katholiken Joseph von Eichendorff zum Anlaß nehmen, über eine Frage nachzudenken, die mich seit den Anfängen meines Schreibens verfolgt: die Frage danach, was ein „religiöses Gedicht“ sei und ob ich mich selbst als „religiösen Dichter“ bezeichnen würde. Von außen geschieht das ja unentwegt. Ich werde reflexartig mit diesem Prädikat versehen, ja gelegentlich gar abgestempelt. Darin liegt eine gefährliche Ambivalenz. Wahrnehmungen werden durch die Zuordnung, die das Wörtchen „religiös“ setzt, verstellt wie eröffnet. Sie polarisiert, und alle Mehrdeutigkeit im Umgang mit Religion wird in die Lesarten meiner Texte getragen. Meine Gedichte müssen dann erdulden, durch die Brille starker Erfahrungen gelesen zu werden, die nur bedingt etwas mit ihnen zu tun haben: Ob der Pfarrer in der Kindheit des Lesers langweilig predigte oder Frauen verführte oder ob die Morgenglocken in der Nachbarschaft nerven oder ob man die Tiefe biblischer Erzählungen als Kind lauschend und dösend auf dem Schoß einer Großmutter erlebte – es scheint mir manchmal, als sei das wichtiger für manche Reaktionen auf meine Texte als ihre eigentliche Versgestalt.

Ich bin vertraut mit einem destabilisierenden „und“ zwischen Religion und Poesie. Wo immer ich in den Kirchen als Autor aufschlage, sind Leute schnell verstört. Denn da spricht keiner, der mit christlichem Kunsthandwerk erbauen will, sondern vermutlich wirklich aus jener merkwürdigen Spezies der Dichter stammt, die so dunkel und wirr daherreden. Wenn ich allerdings im Literaturbetrieb auftrete, stehe ich als Theologe immer schon unter Ideologieverdacht, und ich kann ein schlichtes Naturgedicht lesen und alle fragen zumindest nach den mystischen Dimensionen der Beschreibung eines Ameisenhaufens.

Eichendorff hat als Dichter Distanz gehalten zur Kirche. Er hat einige geistliche Lieder geschrieben, von denen aber bezeichnenderweise keines jemals in ein Kirchengesangbuch gelangte, wo doch so viele Eichendorff-Texte vertont wurden. Er hat immer wieder sublim und eher versteckt religiöse Motive in seine Texte eingewoben, sie chiffriert, und dabei die tiefen Resonanzräume, die damit aufscheinen, genutzt. Frömmigkeit allerorten – aber war er damit ein religiöser Dichter? Was ist denn ein religiöses Gedicht? Können die beiden Worte „religiös“ und „Gedicht“ überhaupt in eine sinnvolle Spannung treten? Für das Verständnis von Eichendorffs Werk ist das eine wichtige Frage – und für mich eine poetische Lebensfrage.

Wenn ich mich an den Schreibtisch setze, weil ein Gedicht dabei ist zu entstehen, dann ist eine merkwürdige Leere und Offenheit da. Das anhebende Gedicht birgt etwas, was es noch nicht gibt, und was nur durch und in ihm selbst erscheinen kann. Im Anfang ist das Vermissen, und nur im Rückblick kann dieser Anfang als solcher kenntlich werden: Fehlen als das Dämmern einer kommenden Gestalt.

Das Gedicht, wenn es dann nach vielen Schreibgängen als fertig abgelegt wird, zeugt von sich selbst noch immer als einem Fragment: Es öffnet sich allseits, ist durchlässig wie eine Zellhaut, und seine Daseinsform ist bleibend eine Bewegung. Die Bildneuheit, die poetische Metapher, Versmaße und Kompositionsprinzipien sprechen etwas hervor, was es noch nicht gab und was merkwürdig unruhig bleibt in seiner Versgestalt, ein Sog auf etwas hin. Das Gedicht fand zu sich selbst in einem suchenden Sprechen, tastete hinein in die Fremde der Wirklichkeit, und diese Fremde wurde Sprache in ihm und blieb in ihm. Das aber läßt das Gedicht immer seltsam unabgeschlossen bleiben.

Ein Leser führt diesen Impuls fort, wenn die Bilder und die Klänge der Wörter in ihm unmittelbar wirklich werden, als sei es seine eigene Stimme, die da spricht, und darin

findet er Sinn, und er staunt über das schöpferische Vermögen am Grund der Sprache, und das Gedicht und die Fremde darin, führen ihn auf seine eigen Fremde, und, wenn es gut geht, ins Offene unbekannter Erfahrungen.

Zwecke und Inanspruchnahmen, allzu gewisse vor- oder nachgefaßte Aussagegehalte widersprechen dem suchenden Wesen des Gedichtes. Sie zwingen es zurück in Gegebenheiten, in die vertrauten und somit unzulänglichen Horizonte dessen, was man schon weiß und sagen kann. So gesehen sind „religiöse Gedichte“ ein Widerspruch in sich – denn Gedichte sind Gedichte und nichts sonst. Weltanschauliche Unterwürfigkeiten haben der Poesie noch nie gut getan – zumindest wenn sie sich sekundär zum dichterischen Ausdruck verhalten und nicht ein elementarer Bestandteil eines poetischen Impulses sind wie etwa in der rhetorisch empfindenden geistlichen Dichtung des Barock. Aber nun noch einmal neu angefangen von einer anderen Seite, denn das Adjektiv „religiös“ ist bei weitem nicht so eindeutig, wie es scheint. Eine Religion, besonders eine Offenbarungsreligion wie etwa das Christentum, hat viele Facetten. Eine Seite, die in den Verunsicherungen und Erosionsprozessen der religiösen Institutionen in der Gegenwart häufig nach oben gespült wird, betont den Aussagecharakter religiöser Lehren. Gott, so heißt es, hat sich offenbart im Wort, in Schrift und Liturgie, in Kirche und Dogma, und darüber verfestigte sich eine Vorstellungswelt, die unterschieden ist von anderen Weltanschauungen. Religion hat, so verstanden, eine positive Basis, einen bestimmbaren Wahrheitsgrund, und im Zuge eines heute in Mitteleuropa vorherrschenden naturwissenschaftlich-weltimmanenten Daseins- und Sprachverständnisses, erscheinen dann auch religiöse Aussageformen eingeordnet in Zeichenmodelle, als Gefüge von Wort und Fakt.

Das Adjektiv „religiös“ bezeichnet aber auch eine ganz gegenläufige Dynamik. Ein betender Mensch spürt immer auch die Unzulänglichkeit aller Ausdrucksformen für das Unsagbare Gottes. Er fühlt in der tiefsten Gottesnähe gerade dessen dunkle Entzogenheit und dessen Geheimnis. „Gott“ ist niemals einzufangen in dem, was es gibt und was denkbar und möglich ist. Jedes Bild und jeder religiöse Ausdruck zeigen soviel, wie sie verbergen. Der Glaube fragt immer, was hinter den Bildern liegt, und sucht die innere Beziehung zum ganz Anderen.

Diese mystische Dimension des Glaubens gewinnt in der Gegenwart an Bedeutung, wenn religiöse Weltbilder fragil werden und subjektiv erscheinen – etwa schon durch die

alltägliche Infragestellung durch andere religiöse Weltbilder, die sich in der modernen Lebenswelt nebeneinandergestellt finden wie Ausstellungsstücke in einer Vitrine, Gottheit neben Gottheit, und entsprechend verwechselbar werden sie. Die reinigenden Bäder der Religionskritik haben zudem alte Sicherheiten davon gespült und den Glaubenden hinausgetrieben in eine „dunkle Nacht“, wie es Juan de la Cruz dichtete, und in ihr, nicht im sicheren Haus, wird der rettende Gott erhofft.

Ein jedes waches religiöses Gemüt spürt heute genau, daß Bilder von Gott doch nur Bilder sind und Worte nur Worte und daß eine vermeintliche Objektivität religiöser Aussagen auf einem ganz dünnen und ungewissen Grund aufruht, dem eines scheuen Glaubens. Dieser kann sich als *dynamis*, als starker Impuls religiöser Wandlung erweisen – nur eben nicht im Aussagemodus, sondern als Weg ins Offene: *Caminante, no hay camino, hay que caminar*. (Diese Worte hat Luigi Nono auf einer Klostermauer in Toledo gelesen und in einer seiner letzten Kompositionen vertont. Man kann das spanische Wortspiel schwer übersetzen, sinngemäß so: Wanderer, es gibt keinen Weg, du mußt gehen.)

Zu einer solchen Frömmigkeit gehört poetisches Sprechen. Gedichte erscheinen darin Gebeten ähnlich in ihrer gemeinsamen suchenden Sprachbewegung. Auch das Gebet weiß ja nie sicher, was es meint, sondern es sucht, was Worte noch nicht fassen. Es gründet im Schweigen. Das Wort „Gott“ entzieht sich einem diskursiven Verstehen und funktionalen Zuordnungen ebenso wie das Sagen des Gedichtes. „Gott“ wird für den Betenden wirklich in Sprachbildern, im Atem und im Seelentaumel der Meditation, und zugleich verbirgt er sich darin, und der Betende erlebt Gottesnähe und Entzogenheit in einem schnellen Atemzug. „Der Glaube schafft Gott und Abgott“, sagte Luther.

Die Rede vom „religiösen Gedicht“ schillert. Erscheint Religion als verständliche Zusage einer fremden Wahrheit, braucht es keine Verse – die Erlösungsgewißheit ist das Ende der Metapher. Wenn Gedichte zu Predigten einer Botschaft werden, dann verlieren sie ihre Lebenskraft und verkommen zum Kunsthandwerk. Der Zuspruch des Heils entbehrt der poetischen Umwege. Aber „wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen“, so Paulus im zweiten Korintherbrief. Erlebe ich den Glauben als Suche und Frage nach Gott, dann haben künstlerische Ausdrucksformen einen besonderen Raum darin. Man könnte also sagen: Religiöse Gedichte sind Ausdrucksformen des Glaubens im Modus der Frage.

Das Adjektiv „religiös“, wenn es zum Gedicht tritt, muß sich dann gar nicht auf bestimmte Traditionsformen beziehen, etwa auf Bibel oder liturgische Sprache. Wenn ich als gläubiger Mensch meine Wirklichkeit erlebe als ein Sprachgeschehen, als eine *creatio continua*, fortwährende Schöpfung aus dem Wort, und „ein Tag sagt’s dem andern, und eine Nacht tut’s kund der andern“, wie es in Psalm 19 heißt, wenn ich mich also angesprochen fühle, gefragt und gemeint von dem, was *sich* mir zeigt – so wird das Gedicht zu einer natürlichen Antwort darauf. Dann ist auch kaum bestimmbar, wo Gebet beginnt und wo es aufhört.

Vielleicht liegt darin die versteckte Wahrheit, wenn Kritiker, für mein Empfinden gelegentlich einseitig und in Kurzschlüssen, in meinen Gedichten vor allem religiöse Texte sehen. Sie sind es in einem gewissen Sinn auch dort, wo sie gar nicht von Religion sprechen. Sie sind es als Gestalten des gläubigen Fragens hinein in die Wirklichkeit und in das Unsagbare Gottes, das sich in jedem Detail der Welt findet. Sie sind es als Gestalten einer sinnlichen Mystik, die sich verwirklicht im poetischen Bild und im Gesang. Sie sind ganz und gar Gedichte, die alles, was sie sagen können, aus sich selbst heraus sagen und sich von Absichten immer auch lösen; und sie tragen doch in sich zugleich eine Fremde, sind tastende Versuche zu erkennen. Denn, um Eichendorff als Zeugen anzuführen:

Da steht im Wald geschrieben,  
Ein stilles, ernstes Wort,  
Vom rechten Thun und Lieben,  
Und was des Menschen Hort,  
Ich habe treu gelesen  
Die Worte, schlicht und wahr,  
Und durch mein ganzes Wesen  
Ward’s unaussprechlich klar.