

INTERJEKTE 11

2017

HEILIGE TEXTE IN DER MODERNE LEKTÜREN, PRAKTIKEN, ADAPTIONEN

Yael Almog, Caroline Sauter, Daniel Weidner
(Hg.)



ZENTRUM
FÜR LITERATUR- UND
KULTURFORSCHUNG

Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin
Schützenstraße 18 | 10117 Berlin
T +49(0)30 20192-155 | F -243 | sekretariat@zfl-berlin.org

INTERJEKTE ist die thematisch offene Online-Publikationsreihe des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung (ZfL). Sie versammelt in loser Folge Ergebnisse aus den Forschungen des ZfL und dient einer beschleunigten Zirkulation dieses Wissens. Informationen über neue Interjekte sowie aktuelle Programmhinweise erhalten Sie über unseren E-Mail-Newsletter. Bitte senden Sie eine E-Mail mit Betreff »Mailing-Liste« an zimmermann@zfl-berlin.org.

IMPRESSUM

Herausgeber Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin (ZfL)
www.zfl-berlin.org

Direktorin Prof. Dr. Eva Geulen

Redaktion Dr. Gwendolin Engels

Gestaltung KRAUT & KONFETTI GbR, Berlin

Layout/Satz Georgia Lummert

Titelbild Ausschnitte aus der Jesajarolle (ca. 180 v. Chr.), der Lutherbibel von 1534 und der Einheitsübersetzung

© 2017 / Das Copyright liegt bei den Autoren.

LEBENSBLDER EINES MENSCHEN RELIGIÖSE ERZÄHLSTRATEGIEN ZWISCHEN DEN WELTKRIEGEN

Gabriele Guerra

»Christus ist in einem eminenten Sinn jüdisch gestorben. Im Tode Christi berühren sich die Lehre und der Mythos. Dies ist Zauber«. So Gershom Scholem in seinen *95 Thesen über Judentum und Zionismus*, die er »am 15. Juli 1918« angeschlagen hatte, »mit 15jähriger Diskussionsfrist«, wie er in dem ironischen Titel anmerkte.¹ Wenn Scholem den Tod Jesu am Kreuz als »eminent jüdisch« wahrnimmt, so beleuchtet er ihn in zweierlei Hinsicht: einerseits auf seiner theologischen Grundlage – »Lehre« ist bei Scholem immer ein Verweis auf die Tora –, andererseits vor seinem mythologischen Hintergrund, in Form des Zauberhaften. Und das bedeutet: Das Leben Jesu und der Tod Christi, also das Leben eines jüdischen Predigers und dessen Tod als Messias, erweisen sich als eine Verflechtung von Mythos und Theologie, geschichtlichem Hintergrund und existentieller Befindlichkeit, theologischen Projektionsflächen und persönlichem, religiös gefärbtem Erfahrungsraum. Diese Verflechtung zu beleuchten und in all ihren Komponenten zu rekonstruieren, ist das Ziel der modernen theologischen Jesus-Forschung, die sich im 19. Jahrhundert durch positivistischen Elan und historische Absicht auszeichnete. Dieselbe Verflechtung zu restituieren war auch die Aufgabe der modernen Jesus-Belletristik – d. h. man stellte das außerordentliche Leben Jesu literarisch dar und machte daraus ein programmatisches Exempel. Wenn aber der Autor einer solchen Jesus-Biographie einen anderen Weg wählen und diese Exemplarität eben nicht im unmittelbaren Rekurs auf Jesu Göttlichkeit erklären, sondern sie als solche aufzeigen will, wird das Wunderbare daran zur narratologischen Marke. Unter dem Wunderbaren verstehe ich hier eine literarische Kategorie, die auf das Wunder bezogen ist. Damit ist das Wunderbare nicht unbedingt religiös. Und der literarische Bezug auf Jesus in dieser Zeit ist dann dadurch gekennzeichnet, dass sein Leben nicht aus-

schließlich im Rekurs auf seine Heiligkeit beleuchtet wird. Gleichwohl bleibt ein solcher Versuch theologisch, auch deswegen, weil Jesus im theologischen Diskurs der Zeit an weiterer Bedeutung gewinnt, nicht nur für die Theologie. Dahinter steht wiederum eine Wechselwirkung zwischen Religion und Moderne, die besonders im katholischen Kontext ausgeprägt war (gemeint ist hier der religiöse Modernismus).

Die deutschsprachige Jesus-Belletristik der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts ist also durchaus vielfältig, sie lässt sich aber unter dem Schlagwort der »Erlebnistheologie« zusammenfassen. Denn sie versucht im Rahmen der Literatur, die theologische Besonderheit Jesu mit seiner auf sein Leben bezogenen Exemplarität zusammenzubringen. Und dies geschieht nach einer »positivistischen« und historischen Lektüre des Lebens Jesu, und zwar auf historisch und quellenkritisch solidem Fundament. Der Begriff der Erlebnistheologie wird hier in Hinblick auf den katholischen Theologen Erich Przywara benutzt, denn er spricht in einem Artikel in *Stimmen der Zeit* (dem wichtigen Jesuitenorgan) von 1923 von einem »Erlebnischristentum«, das aus dem »naturnotwendige[n] Abfall des Protestantismus« erstehe. So lässt sich nach Przywara »die wahre Lutherkonsequenz« ziehen, nämlich »Gott als Farbe eines Erlebnisses« zu identifizieren, wozu er in diesem Artikel nahezu *alle* Protagonisten der kulturtheologischen Debatte der Zeit erwähnt, von Adolf von Harnack bis Rudolf Otto, von Georg Simmel bis Karl Barth sowie Max Scheler und Friedrich Heiler.² In dem Begriff Erlebnistheologie klingt ein Ton romantischer Prägung an, der auf seinem unmittelbaren, lebensimmanenten Charakter beruht. Dabei geht es um eine Theologie, die auf dem Erlebnis aufbaut, und umgekehrt um ein existenzielles Erlebnis, das das religiöse Gefühl des Menschen

1 Vgl. Peter Schäfer/Gary Smith (Hg.): *Gershom Scholem zwischen den Disziplinen*, Frankfurt a. M. 1995, S. 290.

2 Vgl. Erich Przywara: »Gott in uns und Gott über uns«, in: ders.: *Ringeln der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922–1927*, Augsburg 1929, S. 543–578.

thematisiert und zu einem ›mystischen‹ Lebenspathos macht: Ich würde dies hier als eine Art dialektische Theologie auf katholischem Terrain bezeichnen – daher die Kritiken Przywaras.

Von diesem theologischen und kirchengeschichtlichen Hintergrund ausgehend, möchte ich drei Jesus-Biographien aus den 1920er Jahren analysieren, die zeigen, wie stark sich darin gleichermaßen der theologische und der literarische Diskurs der Zeit widerspiegelt. Es handelt sich dabei um Giovanni Papinis *Lebensgeschichte Christi*, auf Deutsch erschienen 1924, um Josef Wittigs *Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo* von 1925, und um Emil Ludwigs *Der Menschensohn* von 1928.

1.

1921 veröffentlichte der italienische Vielschreiber, ehemalige Futurist und rabiante Kulturkritiker Giovanni Papini eine *Storia di Cristo*, eine auf den Evangelien aufbauende, romanhafte Lebensgeschichte Jesu, mit der der Autor großen Erfolg hatte. Die *Storia di Cristo* sollte für Papini jenseits veralteter Frömmigkeitsgeschichte und abstrakter Wissenschaft

»ein lebendiges Buch sein, das heißt, es müßte mit seinem eigenen warmen Leben den ewig lebendigen Christus vor den Augen derer, die leben, wieder als einen Lebendigen erscheinen lassen; es müßte den ewig Gegenwärtigen den Menschen der Gegenwart als einen Gegenwärtigen zu Gefühl bringen. Es müßte ein Buch sein, das Christus in seiner lebendig gegenwärtigen Größe – in seiner ewigen Größe, die eben deshalb auch für jeden Augenblick Größe ist – den Menschen von heute hinstellt, die ihn bisher zu wenig beachtet und stehengelassen haben; [...] Dieses Buch müßte von einem Laien geschrieben sein für Laien; für solche, die entweder überhaupt nicht oder nur äußerlich Christen sind; nicht dürfte darin sein die Gemachtheit und Rührseligkeit der Sakristeifrömmigkeit; nicht dürfte auch darin sein die spröde Kälte jener Literatur, die wissenschaftlich tut, indem sie jedes Jasagen ängstlich vermeidet; es müßte ein modernes Buch sein, geschrieben von einem Modernen, der halbwegs weiß, was Kunst ist und was sie wert ist, und sich Beachtung verschaffen kann auch von seiten der Gegner«.³

Papinis Gestus reiht sich hier in die Tradition der kritischen ›christologischen‹ Geschichtsschreibung zur Figur Jesu ein. Ähnlich wie bekannte Vorgänger, etwa David Friedrich Strauss' *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* von 1835 oder Ernst Renans *Vie de Jésus* (1863), bei denen es um die Schreibung eines außerordentlichen Lebens anhand kritisch betrachteter historischer Quellen geht, die in ›demythisierender‹ Form analysiert werden, sieht Papini in Jesus eine geschichtliche Figur, die als Muster für die ganze Menschheit gilt und daher eine neue historische Rolle für sich reklamiert. Zugleich ist sie aber eine Figur, die als Siegel einer wiedergewonnenen christlichen Existenz gilt und die Papini als polemischen Gegenpol zum nietzscheanischen Antichrist betrachtet. Der biographische Zugang Papinis zu Jesus verläuft also über viele Wege und Umwege: In seiner Einleitung zum Buch polemisiert er gegen die historisch-kritische Jesus-Forschung, gegen jenen »Trupp Laternenanzünder, solche, die den Geist vier-eckig machen und Religionen für den Gebrauch der Religionslosen herstellen wollen« (S. 8). Gleichwohl teilt er denselben ›kritischen‹ Gestus der historischen Wiederentdeckung einer bisher mythisierten Figur. Außerdem ist ihm ganz klar, dass er die Lebensgeschichte Jesu nur auf Grundlage der Evangelien aufbauen will und dass das Buch am Ende nicht nur als erbauliches Musterbeispiel für die Gläubigen gelten soll. Papini will den Christus »wiederfinden« (im Original sagt er »rinvenimento«, zu verstehen als ›Wiederbelebung‹) (S. 17). Diese Wiederfindung soll zugleich eine Schilderung »eines der größten Dichter aller Zeiten« sein, wie er weiter sagt (S. 188).

Diese Idee Papinis, Glaube und Dichtung in der Figur Christi zu vereinen und somit neue Perspektiven auf die Gegenwart zu bieten, ist wohl das Hauptmerkmal des Buches und der Grund für seinen damaligen Erfolg. Eine Vereinigung von Glaube und Dichtung, die für Papini außerdem die Züge einer Rückkehr zum Kind-Sein trägt, denn sie verkörpert »die sieghafte Kindlichkeit seines [d. h. Jesus'] Wesens« (S. 189). Aber nicht nur das: Das Buch ist auch kulturpolitisch motiviert. Das wird deutlich in der Schlussbemerkung der Einleitung, in der Papini schreibt, er habe sein Buch über Jesus Christus als Florentiner verfasst, als jemand nämlich, der aus *dem* Volk stammt, »das als einziges von allen, Christus zu seinem König gewählt hat«. Papini stellt hier einen Bezug zu Girolamo Savonarola her und zu dessen theokratischer Republik zur Zeit der Medici. Papini bekennt sich damit

3 Giovanni Papini: *Lebensgeschichte Christi*, München 1924, S. 16 f. Das Zitat stammt aus der Einleitung.

als »Untertan und Soldat des Königs Christus«. ⁴ Er konzipiert also sein Buch nicht etwa als eine – allerdings zeitlich überholte – Erbauungs- und Frömmigkeitsliteratur, sondern als eine echte theologisch-politische Kampfschrift. Papini bezieht somit Stellung zur Moderne durch Literatur, Dichtung, Frömmigkeit sowie Gelehrsamkeit und weist der Schrift dank einer neuen Aktualität Christi dabei zugleich einen »heiligen« Charakter zu, der auch prophetisch-apokalyptische Züge trägt: »Du lebst unter uns, neben uns [...]. Aber jetzt ist die Zeit gekommen, wo du dich uns allen wieder zeigen müßtest; dieser Generation solltest du ein durchschlagendes, unabweisbares Zeichen geben« (S. 505) – so seine Schlussfolgerungen aus einem Kapitel mit dem bedeutungsvollen Titel »Gebet zu Christus«.

2.

Ein Jahr nach der deutschen Erstausgabe von Papinis Buch erschien ein zweibändiges Werk, das ebenso großen Erfolg hatte und eine derart große Polemik auslöste, dass schon ein Jahr später eine zweite, revidierte Ausgabe fällig wurde. Sein Autor war der »Diener und Schreiber Gottes« Joseph Wittig: So nannte er sich selbst später in seinen Tagebüchern. Wittig war 1903 zum katholischen Priester geweiht, aber 1926 infolge einiger Publikationen der 1920er Jahre exkommuniziert worden. Zu diesen Publikationen gehört auch das Buch, von dem hier die Rede ist: *Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo*. Es handelt sich – ähnlich wie bei Papini – um eine Schrift, in der sich die Wege der Erbauung und der »wissenschaftlichen«, ja »wissenslustigen« Wiederentdeckung Jesu durchkreuzen und in eine fingierte Naivität münden: Obwohl Wittig über eine solide theologische Ausbildung verfügte und Hochschulprofessor für Kirchengeschichte war, stilisierte er sich hier als »armer Geschichtschreiber«, ⁵ der dem höheren Auftrag folgen muss, ein »neues« Evangelium zu schreiben. Dieses solle das Leben Jesu schildern, und zwar so, wie es auf uns alle wirkt: Man müsse, sagt Wittig programmatisch auf den ersten Seiten seines Buches, mit Jesus zusammenwachsen, aus ihm hervordringen »wie die Rebe aus dem Weinstock«, »indem man also mit ihm eins wird, sein heiliges Fleisch und Blut genießt und seinen Geist empfängt, indem man durch den Glauben an ihn zu einem anderen Christus neugeschaffen wird, so daß

man wie Paulus sagen kann: »nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir«. ⁶ Der Grundton Wittigs ist dabei der der *imitatio Christi*, der Nachahmung Christi in der Nachfolge des Evangeliums, die zur Neugestaltung des Gläubigen im Zeichen Jesu führen muss. Diese *imitatio Christi* hat eine lange Tradition in der christlichen Frömmigkeitsgeschichte des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Wittigs Buch zeugt also von einer latent pietistischen Haltung, die offenbar auch Grund für die Exkommunizierung des Autors war. Zudem trägt es Züge einer »Krippenfrömmigkeit«, wie Karl-Josef Kuschel in einer sehr kritischen Schilderung des Buches in seinem Standardwerk über *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur* sagt. ⁷ Durch schlesisches Lokalkolorit kommt es tatsächlich zu einer kitschig anmutenden Darstellung der Aktualität Jesu im Alltagsleben.

Das zugrundeliegende theologische Hauptproblem Wittigs mit der katholischen Ordnung lässt sich an seinem Rekurs auf Paulus genau festmachen: Er bezieht sich auf Galater 2,20, wo der Apostel sagt: »Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir [ζῆν δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός]«. Paulus redet hier nicht davon, dass Christus und der Christ unmittelbar eins werden. Dies besagt auch die kirchengeschichtliche und -politische Lesart dieser Stelle, und das hat auch bereits Przywara in der Kritik an Wittig betont. ⁸ Die Kirche hält demnach an der Trennung zwischen Christus und dem Christen fest und fixiert damit die zwei Seiten der römisch-katholischen Kirche: Kirche als Haupt und Leib Christi einerseits und Kirche als eigenständige sichtbare Rechtsinstitution andererseits, wie Przywara sagt. Das Ziel Wittigs aber ist hier genau das Gegenteil: Indem er eine Lebensgeschichte erzählen will, die durch sein Schreiben einfach »mitzuleben« ist, verbindet er das Leben Jesu und das Leben des Gläubigen und löst sich somit von jeglicher vermittelnden Kircheninstanz. In diesem Sinn lässt sich auch das Buch Wittigs als verkappte oder zumindest indirekte theologisch-politische Kampfschrift interpretieren: Es liest sich dann nämlich

6 Ebd., S. 6.

7 »Das in beinahe kindlicher Frömmigkeit geschriebene, von starker Krippenfrömmigkeit beseelte, zum Teil im schlesischen Dialekt verfaßte, stark autobiographisch gefärbte Jesusbuch des katholischen schlesischen Theologen Josef Wittig«. Karl-Josef Kuschel: *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, Zürich/Köln 1978, S. 53.

8 »So sehr Christus alles in allem ist, so unabgemindert das Pauluswort bleibt »Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir, – es ist in alle Ewigkeit Christus nicht der Christ und der Christ nicht Christus.« Erich Przywara: »Katholizismus der Kirche und Katholizismus der Stunde«, in: ders.: *Ringeln der Gegenwart* (Anm. 2), S. 107.

4 Papini: *Lebensgeschichte Christi* (Anm. 3), S. 29.

5 Joseph Wittig: *Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo*, Gotha 1927, Bd. 1, S. 4.

als eine individuelle Antwort auf die Legitimationskrise der Kirche als religiöse Institution in der Moderne. Thomas Ruster beschreibt dies in seiner Studie über Katholizismus und Moderne so: »Wittig hat durch die Art seiner Theologie angedeutet, in welcher Weise christlich-katholische Identität neu zu gewinnen ist, nachdem die Strukturen und Vorstellungsinhalte, die bisher die katholische Identität gewährleisteten, zerbrochen sind.«⁹

3.

Wir haben also das Buch Papinis als Beitrag eines Laien zur Wiederfindung Jesu Christi in der modernen Gesellschaft und Geschichte und somit als kirchentreues Werk kennengelernt, das Buch Wittigs hingegen als kircheninterne Kritik und doch fromme Intention eines Priesters, das Leben Jesu Christi überall und allwirkend wiederzuentdecken. Als letztes möchte ich die Jesus-Biographie Emil Ludwigs vorstellen, die 1928 erschien. Sie stellt eine Zwischenform innerhalb dieser Gattung dar, denn der Autor war ein erfahrener Biograph und Befürworter einer Historiographie im Sinne Plutarchs¹⁰ – und das heißt auch, dass er eine musterhafte Heldenbiographie kreieren möchte. Am Anfang seines Buches über Jesus sagt er: »Dies Buch handelt nur von Jesus dem Menschen, nicht von Christus dem Erlöser.«¹¹ Er betont dabei den historischen und »ethnischen« Zusammenhang, in dem Jesus gelebt hat. Ludwig spricht wörtlich von »jüdischem Stamm« und meint damit die jüdische Welt zur Zeit Jesu. Ludwig will die Geschichte eines außerordentlichen Mannes darstellen, aber eben die eines zum Sterben verurteilten, der sich als Prophet durchsetzt. Und dafür schildert er das Leben Jesu in seinem jüdischen Zusammenhang.

Ludwig war ein assimilierter Jude: sein Name war eigentlich Emil Ludwig Cohn und der Vater hatte sich schon 1883, zwei Jahre nach seiner Geburt, umbenennen lassen; später wurde er protestantisch getauft, trat schließlich aber aus der evangelischen Kirche aus. Cohn folgt der Tradition einer »jüdischen«

Geschichtsschreibung über Jesus – wie übrigens auch Max Brod: 1952 veröffentlichte der Freund, Nachlassverwalter und Biograph Kafkas, der nun in Israel lebte, ein Buch über das Leben Jesu in Palästina, das er als Dichtung bezeichnet und das den Titel *Der Meister* trägt.¹² Brod hatte sich ein ähnliches Ziel wie Ludwig gesetzt: Auch er wollte das Leben eines jüdischen Propheten in seinem ursprünglichen Kontext darstellen und damit aus dessen späteren theologischen Interpretationen herauslösen.

Doch zurück zu Ludwig: Keine christologische, »katholische« Theologie im Sinne Papinis und Wittigs scheint in seiner Jesus-Biographie aufzutauchen, denn Ludwig will »das Innenleben des Propheten«, »die Geschichte dieses Herzens« sowie »die Entwicklung seines Selbstgefühls« erzählen und damit »die Quelle seines magischen Wirkens« erkennen (S. 12). Und auch wenn der Autor dies so sagt und dabei seinen Gegenstand gern historisiert und psychologisiert, so ist sein narrativer Gestus doch letztlich auch ein christlich-theologischer. Denn wir finden in seinem Buch antijüdische Klischees wie etwa die übertriebene Gesetzestreue der Pharisäer oder das »Irrlicht« der jüdischen Auserwählungs-idee, die nun dank Jesus durch den Glauben an die ganze Menschheit ersetzt werden kann.¹³ »Die Formen, in denen der moderne Biograph erzählen soll, sind schwer zu entwickeln, weil er im Grunde Künstler ist.«¹⁴ So hatte Ludwig schon 1913 seine Aufgabe als Biograph stilisiert. Und das weist darauf hin, dass er sich als Biograph zwischen Geschichtsschreibung und Erzählung positioniert, ohne dabei zwischen den Polen des Wahrhaftigen und des Fiktiven unterscheiden zu wollen.

Hier liegt tatsächlich die konstitutive Schwachstelle der Biographik als Gattung, bei der es doch darum gehen sollte, ein Leben in seinen Hauptmerkmalen darzustellen und dabei historiographische Ziele zu verfolgen. 1930 hat Siegfried Kracauer von der Biographik als einer neubürgerlichen Kunstform gesprochen:

»Inmitten der erweichten unfaßlichen Welt wird der Zug der *Geschichte* zum Element. Die *Geschichte*,

9 Thomas Ruster: *Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik*, Paderborn u. a. 1994, S. 223–224.

10 Plutarch gilt Ludwig als »Vorbild und Meister«, denn »er hat [...], was heute der Biograph vom neuen erstrebt: den Sinn für das Menschliche und den Sinn für das Übermenschliche«. Emil Ludwig: »Charaktere und Biographien«, in: ders.: *Der Künstler. Essays*, Berlin 1914, S. 213.

11 Emil Ludwig: *Der Menschensohn. Geschichte eines Propheten*, Berlin 1928, S. 10.

12 Vgl. Max Brod: *Der Meister. Roman*, Göttingen 2015.

13 Vgl. Joachim Jacob: »Jesus für alle. Emil Ludwigs Popularisierung der Geschichte«, in: Yotam Hotam/Joachim Jacob (Hg.): *Populäre Konstruktionen von Erinnerung im deutschen Judentum und nach der Emigration*, Göttingen 2004, S. 103–122, bes. S. 116.

14 Ludwig: »Charaktere und Biographien« (Anm. 10), S. 208.

die sich uns eingebrockt hat, taucht als Festland aus dem Meer des Gestaltlosen, Nichtzugestaltenden auf. Sie verdichtet sich dem heutigen Schriftsteller, der sie nicht wie der Historiker unmittelbar anpacken kann und mag, im Leben ihrer weithin sichtbaren Helden.«¹⁵

Die Biographik findet demnach ihren Platz inmitten der ›Krise des Romans‹ und der ›Krise‹ der historischen Sinnggebung. Die Biographik historischer Persönlichkeiten wurde damals von den Fachhistorikern kritisch »Historische Belletristik« genannt¹⁶ und avancierte schnell zu einer heroischen Erzählform im Sinne Carlyles. In dieser Hinsicht erweist sich die Figur Jesu bei Ludwig als paradigmatisches Musterbeispiel für die Überlappungen und die Widersprüche der Darstellungsweisen der Biographik, die die Sprache der Theologie spricht, auch wenn sie eigentlich ›nur‹ episch-romanhaft, also ›wunderbar‹ sein will.

FAZIT

Es hat sich gezeigt, wie schwer, wenn nicht gar unmöglich es ist, die Exemplarität des Lebens Jesu von seiner religiösen und theologischen Dimension zu trennen. Jesus' beispielhafte Heiligkeit besitzt immer auch einen kanonischen Charakter. Wenn Jesus als literarische, ja belletristische Figur zugleich die Anforderungen an menschliche Vollkommenheit und göttliche Erfüllung erfüllen muss, bedeutet dies für die Erzählung über ihn, dass sie zum einen von der theologischen Idee seiner Messianität redet, literarisch seine schicksalhafte Mission darstellt und dies theologisch auf der Grundlage der Evangelien ausführt. Zum anderen ist die Erzählform aufklärerisch und weltlich, wenn eben ›nur‹ vom außerordentlichen Leben eines außerordentlichen Mannes die Rede ist. Der Zaubercharakter des Lebens Jesu – wie der seines Todes, von dem Scholem in dem eingangs erwähnten Zitat spricht – besteht in den hier analysierten Romanen in deren Fähigkeit, das Heilig-Kanonische dieses neu erzählten Lebens, das sich auf die Autorität der Evangelien bezieht, mit dessen Episch-Romanhaften bzw. mit dem rein narrativen Charakter dieser Erzählungen zusammenzubringen: Das ist genau das, was Papini, Wittig und

Ludwig ›Dichtung‹ nennen (eine Dichtung, die hier als ›Mythos‹ im Sinne Scholems zu verstehen ist: Eine Dichtung also, die ein ›Wunder‹ in den Augen des Lesers produziert und ihn zurück zur ›rechten‹, d. h. kanonischen Kenntnis Jesu führt). In dieser Form scheint es zur Versöhnung zwischen Literatur und Theologie zu kommen, auch wenn es keine wirkliche Versöhnung ist: Es geht eher um einen Umformungsprozess, um eine Wechselwirkung zwischen Theologie und Literatur, durch die eine neue produktive Beziehung zwischen Religion und Moderne gestiftet wird.

Ob die vorgestellten Erzählformen diese Beziehung tatsächlich produktiver gestalten, ist jedoch eine andere Frage, denn es geht bei der Jesus-Biographik der 1920er Jahre wie bei der ›Säkularisierung der Bibel um 1800‹ um eine übergeordnete Diskursebene. Diese beschreibt Daniel Weidner wie folgt:

»Der biblische Text wird zum Gegenstand beständiger Relektüren und Kommentare, die gerade an dessen literarischem Charakter, an seinen sprachlichen, rhetorischen und poetischen Eigenschaften ansetzen. Die ›Säkularisierung der Bibel um 1800‹ markiert damit eher ein diskursives Feld, in dem sich ganz verschiedene Fragen verbinden, und es ist insbesondere die Uneindeutigkeit und Unbestimmtheit dieses Feldes, die immer neue Diskurs und Praktiken einströmen lassen.«¹⁷

Eine ähnliche ›Säkularisierung der Evangelien um 1900‹ zeigt uns nicht nur den diskursiven Charakter ihres Feldes, sondern auch, dass die Unbestimmtheit dieses Feldes letztlich einerseits immer theologisch kodiert ist – in der Form des Kanonischen –, andererseits literarisch dargestellt ist – in der Form des Zauberhaften.

15 Siegfried Kracauer: »Die Biographie als neubürgerliche Kunstform« [1930], in: ders.: *Essays, Feuilletons, Rezensionen* (Werke 5.3), hg. von Inka Mülder-Bach, Frankfurt a. M. 2011, S. 264–269, hier S. 265.

16 Vgl. dazu Christoph Gradmann: *Historische Belletristik. Populäre historische Biographien in der Weimarer Republik*, Frankfurt a. M./New York 1993.

17 Daniel Weidner: *Bibel und Literatur um 1800*, München 2011, S. 412–413.