



Herausgegeben im Auftrag der
Deutschen Vereinigung für
Religionswissenschaft von

Christoph Auffarth
Max Deeg
Manfred Hutter
Hubert Knoblauch
Jörg Rüpke

Begründet 1993 von
Burkhard Gladigow
Monika Horstmann
Günter Kehler
Kurt Rudolph
Hubert Seiwert

Schriftleitung:

Prof. Dr. Christoph Auffarth
Universität Bremen
Fachbereich 9
Religionswissenschaft /
Religionspädagogik
Badgasteiner Str. 1
D-28359 Bremen

Bezugspreise und Verlag:

Einzelheft: 26,00 €.
Jahresabonnement: 47,00 €.
Jahresabonnement für
Studierende: 28,00 €.
Jeweils zzgl. Porto.

Die ZfR erscheint zweimal im Jahr.

diagonal-Verlag
Alte Kasseler Str. 43
D-35039 Marburg

ISSN 0943-8610

ZfR

Zeitschrift für Religionswissenschaft

14. Jahrgang 2006

Inhalt

Ulrich Berner:

Einführung:
Religionswissenschaft und Religionskritik 107

Beiträge

Donald Wiebe:

Criticism of Religion and its Import for
the Scientific Study of Religion 111

Eileen Barker:

Social Science as a Complement to the
Historical Perspective.
The Case of New Religions 121

Jens Schlieter:

»Aufgabe der Philosophie ist, die
Vernunft der Religion zu zeigen«.
Philosophie als religionskritisches und
religionsproduktives Medium am Beispiel
des Hegel'schen Systems 133

Alexandra Grieser:

»Die Götter sind eine Funktion des Stils«.
Schöne Literatur als Medium von Religionskritik
am Beispiel des *Drama in Leuten* von Fernando
Pessoa 157

Buchbesprechungen 183

Summaries 206

Alexandra Grieser

»Die Götter sind eine Funktion des Stils«

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

Inhalt

In der europäischen Religionsgeschichte nach der Aufklärung etabliert sich neben Philosophie und Wissenschaft die Schöne Literatur als Medium von Religionskritik. Indem sie eine autonome ästhetische Position behauptet, wird ein kritischer Standpunkt außerhalb von theologischen oder religiösen Verpflichtungen und zugleich außerhalb von rationalen Aussagestandards möglich. Auf der Ebene der Argumentation aktualisiert Schöne Literatur sowohl Kritik an Religion als auch religiöse Kritikmuster; auf der Ebene der literarischen Form unterläuft sie Ansprüche auf Wahrheit und eröffnet zugleich Möglichkeiten des Religiösen. Im Prozess der Modernisierung trägt Literatur erstens zu einer Pluralisierung des Kritikbegriffes bei und zweitens zur Reflexion über und zum Wandel von Religion in modernen Gesellschaften.

Am Beispiel des portugiesischen Schriftstellers Fernando Pessoa (1888-1935) lassen sich verschiedene Schichten literarischer Religionskritik zeigen. Traditionelle Religionsformen werden grundlegend kritisiert, die Probleme der Moderne aber in einer Semantik des Religiösen bearbeitet. Pessoa geht aus von einem pluralen Konzept des Subjektes. Er gelangt von dort zur Vervielfältigung der Autorschaft und zur literarischen Form des »Drama in Menschen«. Dies führt in letzter Konsequenz zu einer Perspektivierung von Religion. Unter je anderem Blickwinkel erweisen sich unterschiedliche religiöse Muster als wahr: ein neues Heidentum oder esoterische und okkulte Deutungen christlicher und jüdischer Elemente. Dieser Analyse folgend, tritt Dichtung an die Stelle einer religiösen Existenzweise und Praxis. Sie ist zugleich Ausdruck der unaufhebbar pluralen Realität und ein neuer rhetorischer Ort für die Diskussion des Verhältnisses von Religion und Moderne unter Bedingungen von Kritik.

0. Einleitung

Europäische Religionskritik nach der Aufklärung wird vielfach als Domäne der Philosophie und der Wissenschaft dargestellt. Die Philosophen der Aufklärung, Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud gelten als ihre Gewährsmänner, und

ihr philosophisches Grundmuster steht in der Tradition, Legitimationen für Religion vor Kants »Richterstuhl der Vernunft« zu prüfen, zu widerlegen oder gegebenenfalls zu erneuern. Hinweise auf Literaten oder literarische Formen finden sich dagegen eher marginal.¹ Meist sind diese konzentriert auf die Camouflage-Funktion, die literarisches Schreiben gegen drohende Zensur einsetzt, bzw. auf die Übersetzung philosophischer Konzepte in literarische Formen.² Die Bedeutung literarischer Religionskritik, so eine erste These, reicht jedoch innerhalb der europäischen Religionsgeschichte weit über die popularisierende Darbietung religionskritischer Argumente hinaus.³ Unter Literatur ist in diesem Zusammenhang jener Bereich gesellschaftlicher Kommunikation zu verstehen, der sich in komplexen Ausdifferenzierungsprozessen aus den *artes liberales* und dann den *belles lettres* im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts als Schöne Literatur herausgebildet hat.⁴ Erst als die Religion ihre Klammerfunktion verliert, entsteht die Schöne Literatur als jene unabhängige Position, die zugleich Folge und *agens* dieses Prozesses darstellt.⁵ Diese Position ist jedoch nicht auf säkularisierende Funktionen zu beschränken. Indem sich Religion zu einem Subsystem neben anderen entwickelt und Schöne Literatur sich dezidiert nicht religiös definiert, kann Literatur auf neue Weise zu einem Medium⁶ von Religion werden:

»Orientierungsmuster auch in der ›schönen Literatur‹ vorgegeben zu finden, ist in Europa spätestens seit der Romantik zu einem festen Bestandteil religiösen Verhaltens geworden.«⁷

Literatur kann in diesem Prozess sowohl religionsnegierend, religionskritisch als auch religionsproduktiv agieren, was sich am Beispiel der Neuen Mythologie zeigen lässt: Romantik und Neue Mythologie richten sich im Rahmen religiöser Se-

-
- 1 Als ein Beispiel unter vielen: H. Zinser, Art. »Religionskritik«, in: H. Cancik; B. Gladigow; M. Laubscher (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. I, Stuttgart 1988, 310-318, 316, mit einem kurzen Hinweis zu Lessing.
 - 2 Vgl. beispielsweise die Beschreibung von David Humes Dialogen als »kaschierende literarische Form«: H. Meyer, *Religionskritik, Religionssoziologie und Säkularisation*, Frankfurt/M. u. a. 1988, 63. Weiter benannt werden meist Sartre und Camus, seltener Hinweise auf literarische Religionskritik bei Rousseau und de Sade.
 - 3 Zum methodischen Rahmen der Europäischen Religionsgeschichte zuerst: B. Gladigow, »Europäische Religionsgeschichte«, in: H. G. Kippenberg; B. Luchesi (Hg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995, 21-39. Mit diesem Bezug ist zugleich der regionale Rahmen der vorliegenden Argumentation gesteckt.
 - 4 Es sei betont, dass mit dieser Perspektive nur ein kleiner Ausschnitt des Themas »Literatur und Religion/Religionskritik« beleuchtet wird. Zum historisch und systematisch weiteren Rahmen (mit weiterer Literatur) vgl.: D. Elm von der Osten; J. Rüpke; K. Waldner (Hg.), *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich*, Stuttgart 2006.
 - 5 Zum aktiven Einfluss von Literatur auf Modernisierung: E. Hidalgo-Serna, »Don Quijote und die säkularisierende Einbildungskraft eines humanistischen Frühaufklärers«, in: L. Bornscheuer et al. (Hg.), *Glaube – Kritik – Phantasie. Europäische Aufklärung in Religion, Politik, Wissenschaft und Literatur*, Frankfurt/M. 1993, 67-82.
 - 6 Der problematische Medienbegriff steht hier im Widerspruch zum systemtheoretischen Vokabular: Religion und Literatur sind in dieser Diktion Funktionssysteme, keine Medien. Er wird hier dennoch im Sinne des Transportmediums verwendet, um auf Diffusions- und Transferprozesse eingehen zu können, die erst durch die Ausdifferenzierung entstehen.
 - 7 B. Gladigow, »Europäische Religionsgeschichte...«, 34.

mantik polemisch gegen traditionelle Formen von Religion. Das Grundanliegen, Religion gegen positivistische und naturwissenschaftliche Weltdeutung einerseits und eine rationalistische Theologie andererseits neu zu verorten, kann in der Struktur einer Aufklärung über die Aufklärung als kritisches Projekt verstanden werden. Auch wenn hier eine mythische Dichtung anvisiert wurde,⁸ die als gemeinschaftsbildend und Autorität stiftend verstanden wurde, ist das Bewusstsein für das reflexive Verhältnis zum Mythos in den Texten vorhanden. Religiöse Entwürfe gehen hinter »eine unheilbare Zweideutigkeit« nicht zurück.⁹ Gerade an der literarischen Religionskritik der Romantik, die das Verständnis und die Praxis von Religion vielfältig beeinflusst hat, wird deutlich, dies eine zweite These, dass Literatur beiträgt zu einem Wandel dessen, was als Religion in der Moderne zu beschreiben ist.

Die Abgrenzung philosophischer Religionskritik gegen Literatur wie auch gegen Theater, Film oder Bildende Kunst, zeigt auf, dass Begriffe und Geltungsansprüche selbst Ergebnis von Ausdifferenzierungsprozessen sind. Welche Standards für Kritik gelten und in welche Zuständigkeitsbereiche Religion und Religionskritik fallen, bestimmt bis heute sowohl Methoden und disziplinäre Zugriffsweisen als auch die Gegenstände und Felder, auf denen beobachtet wird. Die Religionswissenschaft hat sich traditionell zurückgehalten in der Beschäftigung mit Religionskritik. Die Gründe sind zum einen in der wissenschaftsgeschichtlichen Abgrenzung gegen religionsphilosophische und theologische Zuständigkeiten zu suchen, zum anderen in einer Debatte um die Aufgabe der Religionswissenschaft im Hinblick auf Werturteile über Religion und Religionen.¹⁰ Diskursive und institutionelle Bereiche wie Philosophie, Wissenschaften, Kunst und Theologien sind jedoch samt ihrer Abgrenzungsstrategien selbst Faktoren der europäischen Religionsgeschichte, sei es in ablehnender Haltung gegen Religion oder in Anschlussfähigkeit und in ihrer Eigenschaft als Transportmedien für religiöse Muster. Religion ebenso wie Religionskritik können daher in allen diesen Bereichen beobachtet werden. Schöne Literatur als Medium von Religionskritik in den Blick zu nehmen meint daher nicht nur, religionskritische Argumente, Ideen und Konzepte auch in literarischen Produktionen aufzufinden, sondern darzulegen, welche eigenen Formen von Religion und Religionskritik durch sie entstanden sind.

Das schriftstellerische Werk des Portugiesen Fernando Pessoa bietet sich aus unterschiedlichen Gründen als Analysebeispiel an. Der Autor, der als Astrologe in Kontakt mit Aleister Crowley und dem europäischen Okkultismus stand und zugleich zur kritischen Avantgarde Portugals gehörte, hat im frühen 20. Jahrhundert eine der vielschichtigsten Reflexionen auf Religion produziert. Diese Vielfalt schlägt sich im perspektivischen Gesamtkonzept seiner literarischen Form nieder. Bis heute ist das unabgeschlossene und in Fragmenten vorliegende Werk Pessoas

8 Vgl. auch zum »Bibel-Projekt« der Frühromantiker: H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt/M. 1986, 267-280.

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

10 Vgl. zur neueren Diskussion: G. M. Klinkhammer; S. Rink; T. Frick (Hg.), *Kritik an Religionen. Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen*, Marburg 1997. U. Berner, »Religionswissenschaft und Religionsphilosophie«, in: *ZfR* 5, 1997, 149-178. R. T. McCutcheon, *Critics, not Caretakers*, New York 2001.

nicht vollständig erschlossen, und erst kürzlich wurde ein Band mit den »Religionschriften«, Texten zur Kritik des Christentums und zum Entwurf eines »Neuen« bzw. »Höheren Heidentums«, für das deutsche Publikum zugänglich gemacht.¹¹ Nicht zuletzt Pessoa's eigenes Bewusstsein von der literarischen Differenz macht ihn zum exemplarischen Autor. »Ich war ein von der Philosophie angeregter Dichter und kein Philosoph mit dichterischen Fähigkeiten«,¹² diese Abgrenzung fordert gleichsam als Leseanweisung dazu auf, alle Aussageformen, auch philosophische oder bekenntnishafte, in einem besonderen Modus zu verstehen, dem der Literatur.

1. Religion und Literatur: Ein Verhältnis als Forschungsgegenstand

Verortet man das Thema der literarischen Religionskritik in einem größeren Rahmen, so lohnt sich ein Blick auf einige Forschungsrichtungen zum Verhältnis von Religion und Literatur. Im Zuge der Debatte um eine »Rückkehr der Religion« ist in wissenschaftlichen wie auch populärwissenschaftlichen Publikationen ein verstärktes Interesse an diesem Verhältnis zu beobachten.¹³ Um methodische Erschließungen wird dabei gerungen. Literaturwissenschaft und Theologie stehen über weite Strecken im Austausch und treffen sich systematisch durch eine Bestimmung wesentlicher Gemeinsamkeiten zwischen Literatur und Religion.¹⁴ Solch substantielle Verwandtschaft aktualisiert häufig den Begriff der besonderen Erfahrung, durch die Kunst und Religion vergleichbar seien. Indem ein gemeinsamer Aktionsradius hergestellt wird, gelangt Literatur einerseits auf die Ebene des Religiösen, wird aber andererseits als eine Schwundstufe des Religiösen aufgefasst. Das Verhältnis von Religion und Literatur wird so integriert in die Geschichte eines krisenhaften Verlustes; ästhetische Weltdeutung bearbeitet zwar dieselben Problemstellungen wie Religion, müsse aber – bis auf wenige bekennende Literatur – hinter einem religiösen Antwortpotential zurückbleiben.¹⁵ Ein solcher methodischer Zugang setzt Religion und Literatur auf eine Ebene, um dann durch eine Hierarchisierung ihrer religiösen Leistungen eher das Problem der Konkurrenz zwischen Literatur und Theologie zu lösen als ihre Beziehung zueinander zu beschreiben.

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

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

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

14 Hierzu exemplarisch: K.-J. Kuschel; W. Jens (Hg.): *Theologie und Religion. Zum Stand des Dialogs*, München 1986; H. Koopmann; W. Woesler, *Literatur und Religion*, Freiburg 1984.

15 Vgl. zu diesem Muster z. B.: K.-J. Kuschel, Art. »Literatur«, in: C. Auffarth; J. Bernard; H. Mohr (Hg.), *Metzler Lexikon Religion*, Stuttgart 1999, Bd. 2, 340-346, hier: 345 f.

Auch in motivgeschichtlichen Arbeiten findet sich diese Fragerichtung vielfach,¹⁶ und es ist dem Blick in die Geschichte der frühen Religionswissenschaft zu verdanken, die Verflechtung von Religions- und Wissenschaftsgeschichte hierin zu erkennen. Beide Disziplinen führen die Tradition geisteswissenschaftlicher Hermeneutik fort, wenn sie in Bezug auf Schleiermacher und Dilthey religiöse und ästhetische Erfahrung parallel konstruieren und substantialisieren.¹⁷ Pate für die Struktur der besonderen Erfahrung stehen Rudolf Otto und die religionsphänomenologische Tradition:¹⁸ Wenn empirische Religion als Ausdruck einer bestimmten – außerordentlichen und affizierenden – Erfahrung verstanden wird, so kann Literatur, sofern sie ähnlich wirkt, in die Sphäre des Religiösen *sui generis* eingemeindet werden. Phänomene, die außerhalb dieser Sphäre liegen – etwa abweichende, historische oder religionskritische Dimensionen –, müssen als Deprivationen oder als säkular eingestuft werden. Ähnlich wie für die frühe Religionswissenschaft ergibt sich für Teile der Literaturwissenschaft das Problem einer Annäherung von religiösen Interessen und wissenschaftlicher Beschreibung.¹⁹ Anders argumentiert manch marxistische oder ideologiekritische Ausrichtung der Literaturwissenschaft. Hier ist die religionskritische Funktion von Literatur Kriterium ihrer Wertung oder wird Religion kaum thematisiert. Beide Extreme orientieren sich am Paradigma der Säkularisierung: das eine, indem das »Heilige« auch in moderner Literatur wiederzufinden und sie deshalb mögliches religiöses Medium in einer säkularen Welt sei,²⁰ das andere, indem Literatur ihre Aufgabe im Beitrag zur wünschenswerten Abschaffung der Religion finde. Solche – vereinfacht dargestellten – Zugänge reproduzieren religionsaffine bzw. -negierende Positionen. Jene Bereiche, in denen Literatur Religion jenseits von Verkündigung oder Negation verhandelt, geraten aus dem Blick.

Nachdem der *cultural turn* in Religionsforschung und den Philologien²¹ die Zuständigkeitsfrage für Themengebiete neu strukturiert hat, ist auch das Feld von

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

17 Auch Gadamer leitet aus dem griechischen Mythos einen wesentlich gemeinsamen Ursprung von Literatur und Religion ab. Er gelang von dort zu einem Wahrheitsanspruch auch der Kunst, der aber vom Wort der christlichen Botschaft noch übertroffen werde: H.-G. Gadamer, »Ästhetische und religiöse Erfahrung«, in: ders., *Ästhetik und Poetik*, GW Bd. 8, Tübingen 1993, 143-155, hier: 145 f. und 155.

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

19 Erhellend sind die Hinweise auf eine traditionelle Affinität der Religionswissenschaft zu Literatur, etwa bei F. M. Müller oder M. Eliade: E. J. Ziolkowski, »History of Religions and the Study of Religion and Literature. Grounds for Alliance«, in: *Literature & Theology* 12, 1998, 305-325, hier: 308 f.

20 Vgl. S. Sawicki, »Das Sacrum in der Literatur«, in: H. Koopmann; W. Woesler, *Literatur und Religion...*, 34-52.

21 Zur umstrittenen kulturwissenschaftlichen Wende der Philologien in Deutschland: C. Ben-thien; H. R. Velten (Hg.), *Germanistik als Kulturwissenschaft*, Reinbek 2002; H. D. Kittsteiner (Hg.), *Was sind Kulturwissenschaften? 13 Antworten*, München 2004.

Religion und Schöner Literatur neu bestimmt worden. Eingebunden in Sozial- und Mediengeschichte, rechtliche und ökonomische Zusammenhänge, Bildungssysteme und jene Prozesse, in denen ein gesellschaftlicher Zeichen- und Symbolvorrat sich bildet, entstehen andere Facetten eines historischen Verhältnisses von Religion und Literatur.²² In der Logik eines kulturwissenschaftlichen Ansatzes ermöglichen die Erträge und Methoden unterschiedlicher Forschungen, z. B. religionsökonomischer oder -ästhetischer, ein umfassenderes Bild zeichnen zu können.²³

Substantielle Bestimmungen von Literatur und Religion gehören als Gegenstände in den Reflexionshorizont historischer Beschreibung, um das Verhältnis von Literatur- und Religionsgeschichte rekonstruieren zu können.²⁴ Methodisch können Religion wie auch Literatur als spezifische Formen gesellschaftlicher Kommunikation aufgefasst werden, um Strukturwandel und neue Phänomene überhaupt zur Kenntnis nehmen zu können. Wenn Literaturwissenschaftler sich gegen den »Ballast eines hypertrophierten Literaturbegriffs«²⁵ wenden, so ist damit die Aufbereitung kulturwissenschaftlicher Beschreibungssprache und Gegenstandsdefinition verbunden. Gilt Literatur als ein kulturelles Symbolsystem neben anderen, so geht dem voraus, die signifikanten Leitkategorien Schöner Literatur – Schönheit, Fiktionalität, Vieldeutigkeit und Autonomie – historisch zu verorten, die Problematik des Beschreibungsbegriffs aber deutlich zu machen.²⁶ Als historisch orientierter deskriptiver Begriff dient Schöne Literatur heute einerseits als Abgrenzung gegen andere Literaturformen wie Gebrauchsliteratur oder auch dezidiert religiöse oder Formen der Programm- oder Tendenzliteratur. Andererseits gilt die Forderung, dass die Funktion der Unterhaltung und der »interessanten Literatur« eingeschlossen werden soll.²⁷ Im Hinblick auf Religion und Religionskritik ist dies zentral,

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

23 Vgl. z. B. den multifaktoriellen Ansatz von A. Koch: »Religionshybride: Gegenwart. Religionswissenschaftliche Analyse anhand des Harry-Potter-Phänomens«, in: *ZfR* 14, 2006, 1-23; zum Aspekt der Medialität von Religion und der Rolle des Lesens: K. E. Grötzing; J. Rüpke (Hg.), *Literatur als religiöses Handeln?*, Berlin 1999; G. Cavallo; R. Chartier, *History of Reading in the West*, Cambridge 1999; B. Gladigow, »Von der Lesbarkeit der Religion zum iconic turn«, in: G. Thomas (Hg.), *Religiöse Funktionen des Fernsehen?*, Wiesbaden 2000, 107-124. Zur religionswissenschaftlichen Analyse von Sprach- und Aussageebenen: B. Schipper, »Das Ende des Diskurses. Apokalyptische Rede im ausgehenden zwanzigsten Jahrhundert«, in: B. Luchesi; K. von Stuckrad (Hg.), *Religion im kulturellen Diskurs*, Berlin; New York 2004, 377-399.

24 Statt einer Definition von Schöner Literatur oder einer Begriffsgeschichte ist deshalb eine Definitionsgeschichte von Schöner Literatur vorgelegt worden. Sie zeigt kursorisch die vielfältigen Konvergenzen von Religions- und Literaturgeschichte auf: P. J. Brenner, »Was ist Literatur?«, in: R. Glaser; M. Luserke (Hg.), *Literaturwissenschaft – Kulturwissenschaft*, Opladen 1996, 11-47.

25 Ebd., 36.

26 Ebd., 14-24.

27 Zu einer »Ästhetik des Populären«: G. Plumpe, »Die Literatur der Philosophie«, in: ders.; N. Werber (Hg.), *Beobachtungen der Literatur. Aspekte einer polykontextualen Literaturwissenschaft*, Opladen 1995, 165-181, hier: 178-181. Zur »interessanten« vs. »schönen Literatur«: N. Werber, »Der Markt der Musen«, in: ebd., 183-216, hier: 199-201.

denn Unterhaltung schließt Thematisierung des Religiösen, Verwendung religiöser Sprachformen und etwa anarchische Kritikformen nicht aus. Und wie ein Text zu klassifizieren sei, liegt letztlich auch für eine wissenschaftliche Beschreibung nicht unwesentlich in der Entscheidung der Leser. Interessante Ergebnisse hat die Anwendung systemtheoretischer Modellvorstellungen erbracht, indem Religion und Literatur als ausdifferenzierte Kommunikationsweisen im Verbund mit anderen Systemen gesehen werden, die einander Umwelten sind, sich beobachten und damit Koevolutionen zwischen den Systemen beschreibbar machen.²⁸

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

Allgemein betrachtet ist die Entstehung moderner Religionskritik nicht zu trennen von der Entwicklung der Naturwissenschaften, den Künsten, etwa dem Theater, und der humanistischen Tradition, welche Kritik als eine philologische Methode etabliert. Die vielfach als Unterdrückungsgeschichte formulierte Beschreibung der Ausdifferenzierung von Schöner Literatur benennt aber als wichtigsten Bezugspunkt die Philosophie, die eine erkenntnistheoretische Auffassung von Kritik im Laufe der Neuzeit zur ihrer genuinen Aufgabe erhebt. Einerseits löst sie sich von der Theologie, indem sie neue erkenntnistheoretische Kriterien – Descartes Forderung nach logischer Widerspruchsfreiheit und Kants Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis – auch für Religion geltend macht und so den religiösen Offenbarungsanspruch unter Legitimationsdruck setzt. Andererseits kann ein dialektisches Verhältnis zwischen Theologie und einer bestimmten Tradition von Philosophie beschrieben werden. Ihre Entwicklung ist nicht trennbar von einer selbstreflexiven Theologie, die als solche zur Rationalisierung und Modernisierung, um nicht zu sagen zur eigenen Säkularisierung, beigetragen hat.²⁹ Die Verbindung zur Philosophie besteht darin, dass vor allem in der Religionsphilosophie ein Funktionswechsel stattgefunden hat: Philosophie löst sich nicht nur von Theologie, sondern übernimmt unter neuen Prämissen die Absolutsetzung von moralischen und rationalen Standards.³⁰ Literatur als Medium von Kritik bleibt in diesem Prozess unscheinbar bzw. bis in die Aufklärung hinein ambivalent. Zum einen besteht ein Misstrauen gegen das Literarische, das lange Tradition hat: Wo die Theologie Dichtung für nicht wahrheitsfähig hält in Bezug auf die Darstellung göttlicher Offenbarungswahrheiten, spricht die Philosophie der Literatur ab, rationale Standards erreichen zu können. Metaphorische Sprache, Erfundenes und Märchenhaftes taugen nicht

28 Dies ist die Gesamtanlage des Bandes G. Plumpe; N. Werber, *Beobachtungen der Literatur...*

29 So die These im Vortrag von Christoph Auffarth auf der Bayreuther Tagung: *Säkularisierung durch Theologische Religionskritik*.

30 Dass hieraus auch die Überbietung der Religion durch die Philosophie ableitbar ist, zeigt der Beitrag von Jens Schlieter zu Hegels Religionsphilosophie im vorliegenden Heft.

für Kritik, zumal wenn sie den Charakter eines ganzen Zeitalters ausmachen soll.³¹ Zum anderen aber hat gerade die Aufklärung Literatur zum kritischen Medium erhoben, jedoch unter dem Selbstverständnis, dass »wahre Literatur sich in den Dienst jener Philosophie stelle, die sich der Verwirklichung des Glücksanspruchs der Menschen auf Erden verschrieben hat.«³² Sie soll Überzeugungsrede sein, »Appell an Seele und Gemüt« und die Aufgabe übernehmen, die theoretisch errungenen Vernunftwahrheiten affektiv zu vermitteln.³³

Solche Indienstnahme – Arthur Danto spricht von immer wiederkehrenden Versuchen, Literatur zu philosophieren³⁴ – strukturiert nach Plumpe die Geschichte der Entstehung des autonomen Subsystems Literatur im Rahmen der Ausdifferenzierung von Theologie, Philosophie und Künsten. Unter der Metapher »Befreiung aus Fallen« zeichnet er die Stationen nach:³⁵ Zunächst die Befreiung von der Theologie durch Kants Auffassung von Kunst und Literatur als »freies Spiel«, dann die Indienstnahme durch die aufklärerische Philosophie, indem Belehrung und Erbauung – wenn auch nicht mehr christlich verstanden – zur didaktischen Aufgabe der Literatur bestimmt wird;³⁶ nächste Befreiung durch Hegel, der das Ästhetische auch von den Verpflichtungen der Philosophie befreit, dann die neue Falle für die Literatur, indem der Standpunkt des Schönen als wirkungslos und selbstreferentiell entwertet wird. Auch Bettina Gruber hat eindrücklich gezeigt, wie sich Literatur seit dem 17. Jahrhundert in Allianzen mit der Theologie und quasi »in ihrem Rücken« ein eigenständiges Kritikpotential erobert und damit rückwirkenden Einfluss auf den Wandel von Religion genommen hat.³⁷ Solche Ablösungsprozesse reichen von Platons Dichterkritik bis in die sogenannte Postmoderne. Literatur hat auch hierbei auf Philosophie und deren Kritikbegriff zurückgewirkt. Mit der Konzentration der modernen Philosophie auf Sprache verliert das Wahrheitskriterium in der Philosophie an Bedeutung. Die Literarizität und Rhetorizität der eigenen Kommunikationsformen stellen – vielfach mit Bezug auf Nietzsches Rhetorikkritik – die Grenzen zur Literatur infrage. Symptomatisch ist, dass die frühen Initiatoren dieser Debatte ihr Anliegen in einer Form zur Sprache gebracht haben, die sich gegen den Absolutheitsanspruch eines deskriptiven, rational-argu-

31 Zu der Beobachtung, dass bis zur Entstehung der philosophischen Ästhetik Literatur über die rhetorische Tradition vermittelt wurde, nicht über die der Künste nochmals P. J. Brenner, »Was ist Literatur?...«, 14 ff.

32 S. Jüttner, »Buchberedsamkeit. Frankreichs Aufklärer zwischen Dichtung und Wissenschaft«, in: L. Bornscheuer (Hg.), *Glaube, Kritik, Phantasie. Europäische Aufklärung in Religion und Politik, Wissenschaft und Religion*, Frankfurt/M. 1993, 83-122, hier: 94.

33 Ebd., 96.

34 A. C. Danto, »Die Philosophierung der Literatur«, in: ders., *Die philosophische Entmündigung der Kunst*, München 1993, 193-217.

35 Vgl. G. Plumpe, »Die Literatur der Philosophie...«.

36 Vgl. etwa die Dichtungstheorie Gottscheds, der durchaus antichristlich auf die »Mythologie der Alten« zurückgreift, um die aufklärerische Erwartung an Literatur zur formulieren. Plumpe sieht die Figur der philosophischen Aneignung der Literatur bereits bei Kant, ebd., 167.

37 B. Gruber, »Die Literatur der Religion«, in: G. Plumpe; N. Werber, *Beobachtungen der Literatur...*, 135-164, hier: 145. Besonders deutlich werden die Ausdifferenzierungserfolge von Literatur gegenüber der Religion am Beispiel der Umkehrung gezeigt, dass ein Theologe – Friedrich Schleiermacher – in der Semantik von Kunst für die Autonomie der Religion eintritt.

mentativen Stils wendet. Aphorismus, Fragment, unsystematische Zusammenstellungen geben als Form die theoretische Position wieder; Ironie, Paradoxie, Widersprüche einordnen zu können sind als Rezeptionsvoraussetzung gefordert. Literarisches Philosophieren positioniert sich gegen die alte Ablehnung von Dichtung und Rhetorik, beide als Bereiche uneigentlichen Sprechens charakterisiert und in die Opposition zwischen lügenhaftem Schein und objektivierender, rationaler, eigentlicher Sprache gestellt. Es ergibt sich laut Danto die »Geschichte einer Feindschaft, die so tief ist, dass die Philosophie die gesamte Dichtkunst, ohne zu zögern, in die klinische Abteilung ›Unsinn‹ einweisen würde, auch wenn sie dann einen beträchtlichen Teil von sich selbst mit einliefern lassen müsste«. ³⁸ Diese polemische Formulierung kennzeichnet Debatten um die Grenzen der beiden Diskurse und Diversifikationen, die in der philosophischen Tradition entstanden sind. ³⁹ Nicht mehr die Frage nach dem Medium von Wahrheit steht dabei im Mittelpunkt – Sprachkritik ist hier selbst zur Religions- bzw. Metaphysikkritik geworden –, sondern die Frage nach der Erkenntnisqualität von Literatur. Es werden ältere Diskussionen aufgenommen über die kognitive Funktion von Metapher, Sprachspiel und figurativer Rede, um intuitives Wissen, ⁴⁰ um logisches und analogisches Denken ⁴¹ und um die Funktion der Fiktionalität, die sich für jede geistige Innovation als notwendig erweist, um alternative Möglichkeiten zum Horizont des Bekannten entwerfen zu können. ⁴²

Sowohl die Form des Literarischen als auch die literaturwissenschaftliche Reflexion tragen zur Pluralisierung des Kritikbegriffs bei. *New criticism*, *nouvelle critique*, Poststrukturalismus und Dekonstruktion entwerfen Kriterien, mit denen die kritische Funktion von Literatur über Legitimitätsprüfung, Erkenntnistheorie und rationale Standards hinaus erfasst werden kann. Der Kritikbegriff Michel Foucaults ist ungeachtet weiterer Implikationen interessant für die Analyse literarischer Religionskritik. ⁴³ In Ablehnung einer statischen Auffassung von Kritik als »Legitimitätsprüfung der geschichtlichen Erkenntnisweisen« ⁴⁴ geht er davon aus, dass es eine Geschichte der »kritischen Haltung« im modernen Abendland gibt, die sich als Gegenstück zu der zunächst christlichen Idee entwickelt hat, jedes Individuum müsse zu seinem Heil gelenkt und »bis ins Detail seiner Aktionen hinein regiert werden.« ⁴⁵ Hier sieht Foucault den Beginn einer Entwicklung, die sich als Gewissensführung in die Moderne hinein über die religiöse Herkunft hinaus ausbreitet.

38 A. C. Danto, »Die Philosophierung der Literatur...«, 195.

39 Einen Überblick geben C. Schildknecht; D. Teichert (Hg.), *Philosophie in Literatur*, Frankfurt/M. 1996.

40 A. C. Danto, »Die Philosophierung der Literatur...«, 216.

41 Vgl. G. Gabriel, *Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft*, Stuttgart 1991.

42 Vgl. W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt/M. 1993.

43 Vgl. den posthum veröffentlichten Vortrag: M. Foucault, *Was ist Kritik?*, Berlin 1992 (gehalten 1978).

44 Ebd., 30.

45 Ebd., 10.

»Wie regiert man die Kinder, wie regiert man die Armen und die Bettler, wie regiert man eine Familie, ein Haus, wie regiert man die Heere, wie regiert man die verschiedenen Gruppen, die Städte, die Staaten, wie regiert man seinen eigenen Körper, wie regiert man seinen eigenen Geist? Wie regiert man?«,

diese Frage stehe an zentraler Stelle, und von dieser Regierungskunst untrennbar sei eine

»Kulturform entstanden, eine moralische und politische Haltung, eine Denkungsart, welche ich nenne: die Kunst nicht regiert zu werden bzw. die Kunst nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden.«⁴⁶

Dieserart als Kulturform und als Funktion begriffen wäre literarische Religionskritik in allen Facetten beschreibbar, auch jenen, die sich nicht an Werten, Moral, Rationalität oder Eindeutigkeit orientieren. Die Vielfalt von Standpunkten, die in Literatur vertreten werden können, und ihre kritische Wirkung rücken in den Blick. Eigenschaften von Literatur – Durchschaubarmachung, Differenzierung und Negierbarkeit – wären dann nicht nur Kennzeichen von Kritik, sondern auch eine Kulturform, Kritik in der Rezeption lesend zu erleben bzw. zu erlernen.

Zusammenfassend: Literatur als Medium von Religion und Religionskritik zu bezeichnen, bedeutet neben der Vermittlungsfunktion religiöser oder kritischer Botschaften vor allem ihre Eigengesetzlichkeit zur Kenntnis zu nehmen. Dieses Proprium der literarischen Thematisierung von Religion liegt zum einen darin, dass sich Literatur im Verlauf des 18. und 19. Jahrhunderts aus den theologischen, moralischen, aber auch wissenschaftlichen Verpflichtungen auf Darstellungsnormen von Wirklichkeit und Wahrheit löst. Moderne Ästhetik hebt die Einheit von Schönheit, Gutheit und Wahrheit, und damit ihre Repräsentationsfunktion, auf. Sie wendet sich gegen Ansprüche von Offenbarungswahrheit und akzeptiert nicht die Standards philosophischer Rationalität und wissenschaftlicher Objektivität als begrenzende Kriterien für die Ebenen sprachlichen Ausdrucks. Zugleich kann Literatur auf diese Felder zugreifen und sie nach eigenen Gesetzen integrieren – es entsteht ein neuer *rhetorischer Ort* für die Thematisierung von Moral, Wahrheit und Religion.

Zum anderen ist das Eigene der Literatur gekennzeichnet von den Möglichkeiten der Sprache und der Fiktion. Art und Weise der Aussagen gehen über rationale Argumentation und darstellende Eindeutigkeit hinaus. Literatur kann zugleich erfinden, besingen, beschwören und reflektieren, kritisieren. Komik eröffnet mehrschichtige Perspektiven. Ironie, Paradox und Metapher sind nicht nur Modi der Darstellung, sondern Modi ihres Denkens. Sie kann religiöse Motive aufnehmen und sie durch poetische Formen kritisch umkehren, ihnen neue Bedeutungen geben, sie in neue Zusammenhänge bringen. Mehrdeutigkeit ist dem Medium inhärent, Rezeption über Differenzenerfahrung, aber auch ein identifikatorisches Nacherleben oder emotionale Beteiligung und »Probehandeln« ist möglich, und auch

46 Ebd., 11 f.

analytisch-wissenschaftliche Rezeption muss mit einer grundsätzlichen Offenheit operieren. Stellt also Literatur einen besonderen rhetorischen Ort für die Thematisierung von Religion dar, so bieten die literarischen Formen *neue Verknüpfungsweisen* des Religiösen an, einen Umgang mit Religion, der mit Begriffen wie ›Glauben‹ oder ›Unglauben‹, Ablehnung oder Affirmation von Religion nur unzureichend erfasst ist.

3. Fernando Pessoa als Dichter der Pluralität

Fernando António Nogueira Pessoa, geboren 1888 in Lissabon und väterlicherseits von jüdischen *conversos* abstammend, verbrachte einen Teil seiner Kindheit in Südafrika und kehrte als junger Mann nach Lissabon zurück.⁴⁷ Bis zu seinem Tod 1935 lebte er dort als Fremdsprachenkorrespondent verschiedener Handlungshäuser. Die biographische Annäherung an den Dichter steht in Spannung zwischen seiner Selbststilisierung zum einsamen, egozentrischen Solitär mit bürgerlicher Fassade, dessen eigentliches Leben in seiner schriftstellerischen Produktion stattfindet, und Berichten und Dokumenten, die das Bild eines geistreichen und amüsanten Gesprächspartners zeichnen, Teilnehmer intellektueller Kaffeehauszirkel, Autor und Gründer avantgardistischer Zeitschriften, der sich in die politischen und künstlerischen Umbrüche seiner Zeit einmischt und die portugiesische Moderne wesentlich mitgestaltet. Seine vielfach als inferior dargestellte Situation als ›Hilfsbuchhalter‹ entspricht mehr der Figur Bernardo Soares, Autor des *Buch der Unruhe*,⁴⁸ als seiner eigenen Existenz. Als Handelskorrespondent, Firmengründer und Werbetexter entscheidet sich Pessoa wiederholt gegen eine lukrative bürgerliche Karriere zugunsten einer unabhängigen Existenz mit freier Zeit zum Schreiben. Die seltsam weltstädtisch-provinzielle Situation Lissabons überschaute er durch ausführliche Kenntnis vor allem der englischen und französischen Literatur, die ihn in ihren aktuellen Entwicklungen – etwa dem Symbolismus – nur als Folie für den eigenen, portugiesischen Weg interessierte. Wichtige Aspekte des Werkes müssen hier beiseite gelassen werden: Die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der fragmentarischen Schriften, nur zum geringsten Teil zu Lebzeiten veröffentlicht, aber als Gesamtwerk immer neu geplant; die distanzierte Rezeption von Freud und Nietzsche, aber auch des europäischen Okkultismus, der Theosophie und Astrologie; der Entwurf eines nationalmythischen Messianismus, der Religionskritik und Politik verbindet.

Die Konzentration dagegen liegt auf drei Aspekten: der formalen Organisation der Texte, der damit verknüpften Rolle, die Religion und Religionskritik im Werk Pessoas spielt und auf der Bedeutung, die das literarische Schreiben als Praxis erhält.

47 Für die Biographie Pessoas maßgebend: Á. Crespo, *Fernando Pessoa. Das vielfältigste Leben*, Zürich 1996 (orig. 1988).

48 Im Folgenden zitiert aus der erweiterten, neu übersetzten Ausgabe: F. Pessoa, *Das Buch der Unruhe*, Zürich 2003 (Jubiläumsausgabe 2006) als: *BdU*.

3.1 Heteronymie und Drama als Modus literarischer Realität

In eigentümlicher Korrespondenz zum Namen des Dichters, der soviel wie Person, Maske bedeutet, hat Pessoa für den Großteil seiner Schriften eine paradoxe Autorschaft angegeben. Auf der Grenze zwischen literarischen Figuren und realen Menschen angesiedelt, wird das sukzessive Erscheinen von Persönlichkeiten beschrieben, für deren literarische Produktion sich Pessoa als Medium, Treffpunkt und Vollstrecker bezeichnet.⁴⁹ Er nennt sie Heteronyme, sie sind mit Biographien ausgestattet, mit einem Horoskop, genauer Beschreibung ihres Äußeren und einer eigenen Unterschrift; sie schreiben in unterschiedlichen Stilen, kennen einander, diskutieren zentrale philosophische, ästhetische und religiöse Fragen und vertreten unterschiedliche Positionen dabei.⁵⁰ Auch Fernando Pessoa ist stellenweise in diesen Status einbezogen, er ist Teilnehmer in Diskussionen der Heteronyme, seine Aussagen werden kommentiert und widerlegt. Aus der Gesamtkonstellation ergibt sich eine literarische Organisationsform, die Pessoa systematisch differenziert:

»Was Fernando Pessoa schreibt, gehört zwei Kategorien an, die wir orthonym und heteronym nennen können. Man kann nicht sagen, sie seien anonym und pseudonym, denn das sind sie in Wahrheit nicht. Das unter Pseudonym veröffentlichte Werk stammt vom Autor in Person, nur der Name, mit dem er unterschreibt, ist ein anderer; das heteronyme stammt vom Autor außerhalb seiner Person, von einer vollständig von ihm hergestellten Individualität, [...].

Diese Individualitäten müssen als von der ihres Autors verschieden betrachtet werden. Jede bildet eine Art von Drama; und sie alle zusammen bilden ein weiteres Drama. Es ist ein Drama in Leuten, statt in Akten.«⁵¹

Die beiden Organisationsgrößen Heteronymie und *drama em gente* erscheinen erst sekundär als Grundlagen einer literaturtheoretischen Position. Primär leitet Pessoa sie aus der Reflexion über seine subjektive Erfahrung ab, die analytisch zwischen einem krankhaften Geisteszustand und einer privilegierten dichterischen Empfindsamkeit angesiedelt wird.⁵² Ohne eigene bzw. einheitliche Persönlichkeit erlebe er sich als vervielfältigte Person: »... weder dachte noch fühlte er anders als dramatisch.«⁵³ Indem er aber Medium der Heteronymie sei, könne er wiederum als »Medium meiner selbst« in allen weiter bestehen und darüber hinaus noch einfordern, keine der Positionen mit ihm selbst zu identifizieren.⁵⁴ Dramatik erscheint hier nicht mehr als Darstellungsmodus einer außerliterarischen Botschaft, sondern als Konsequenz einer Erfahrung von Realität. Interpretationskategorien wie Nor-

49 Vgl. F. Pessoa, »Genese und Rechtfertigung der Heteronymie«, in: ders.; A. Mora et al., *Die Rückkehr der Götter...*, 19. Im Folgenden: Angabe der jeweiligen Autoren, Titel und: *RdG*.

50 Zu Geschichte und Gestalt der Heteronyme: Brief an Casais Monteiro, 13. 1. 1935, in: *RdG*, 25 ff.

51 F. Pessoa, »Bibliographische Übersicht«, in: ders., *Dokumente...*, 11 f.

52 Ebd., 8.

53 Ebd.,

54 Vgl. ebd., 20 und 12 f.

malität oder psychiatrische Pathologie können solch »höhere Geistesaktivität« nicht mehr erfassen: »Es kostet mich nichts, einzugestehen, ich sei verrückt; aber ich bestehe auf dem Verständnis, dass ich in keiner anderen Weise verrückt bin, als es auch Shakespeare gewesen ist«, wobei unausgemacht bleibt »wer wirklicher ist, Hamlet oder Shakespeare«. ⁵⁵

Mit dem Bezug auf die subjektive Selbstverortung steht Pessoa in einer modernen Tradition, die sich kritisch gegen philosophische und theologische Grundannahmen wendet. Ähnlich anderen dialogischen oder polyphonen Schreibweisen, setzt das Konzept eine wesentliche Vielfältigkeit des menschlichen Ich voraus:

»Jeder von uns ist mehrere, ist viele, ist ein Übermaß an Selbsten. [...] In der weitläufigen Kolonie unseres Seins gibt es Leute von mancherlei Art, die auf unterschiedliche Weise denken und fühlen.« ⁵⁶

Die Auffassung eines wandelbaren und vielfältigen Ichs widerspricht sowohl der christlichen Konzeption von Person als auch philosophischen Positionen, die eine substantielle Einheit des Subjekts und des Denkens behaupten. Descartes *ego* als Vorstellung eines stabilen Zentrums hält der Erfahrung der Vielfalt von Realität nicht stand. Vorbilder wie Walt Whitman überbietet Pessoa. Whitmans Aufspaltung des einen In-Dividuums in mehrere *selves* setzt Pessoa die Ausfaltung des Subjekts in mehrere Personen entgegen, die konsequenterweise selbst nicht ein-dimensional sind. ⁵⁷ »Sei vielfältig wie das Universum!« ⁵⁸ lautet das Fanal, das auch die Möglichkeit einer romantischen Aufhebung der Vielfalt in der Einheit aufhebt. Nicht Auflösung des Ich oder gar Nihilismus ist angezeigte Konsequenz solch gesteigerter Komplexität. Neben den Dichter als Organisator der Pluralität treten die Positionen des unparteiischen »Kulturforschers« ⁵⁹ und des Literaten, der in wissenschaftlicher Distanz »sich selbst nicht erlaubt, eine fremde Meinung gegenüber dem literarischen Fachgebiet zu haben, dem er sich hingibt.« Ebenso wenig wie im Labor eines Physikers hätten die eigenen metaphysischen Probleme »zwischen den Umschlägen meiner nichts mir zu tun habenden Bücher« etwas zu suchen. ⁶⁰ Dies beim Lesen zu berücksichtigen, wird explizit gefordert. ⁶¹ Eine solche Rezeption bedeutet, die Widersprüche der heteronymen Positionen gelten zu lassen und die bedeutungstiftenden Differenzen zwischen den Genres – Prosa, theoretische Schriften, Gedichte, Oden und Hymnen – zur Kenntnis zu nehmen. Es bietet sich an, etwa das tagebuchähnlich gestaltete *Buch der Unruhe* als Kommen-

55 Ebd., 10 und 20.

56 *BdU*, 376.

57 Zu Vergleich und Differenz zu Kierkegaards pluraler Form: Á. Crespo, *Fernando Pessoa....*, 180 ff.; zur Deutung der Dichtung Pessoa als Überbietung der Pluralisierung des Ich bei Whitman: H. Bloom, *The Western Canon. The Books and School of the Ages*, New York 1994, 485-490.

58 F. Pessoa, »Genese...«, 7.

59 Als solcher reflektierend über Sinn und Unsinn einer Studie über Katholizismus in F. Pessoa, *Dokumente....*, 29.

60 F. Pessoa, »Genese...«, 13.

61 Vgl. zu Leseanweisungen ebd., 17 f.

tar zu den heteronym ausgearbeiteten Texten zu lesen, ebenso wie die expliziten Bezugnahmen der verschiedenen Autoren untereinander. Die von Pessoa vorgeschlagenen Interpretationskategorien Heteronymie und Drama auch für die wissenschaftliche Analyse vorauszusetzen, bedeutet, zunächst dem realitätskritischen Konzept eines nur plural möglichen Zugangs zur Wirklichkeit durch eine literarische Realität zu folgen. Eine intertextuelle Lesart interessiert sich dann mehr für die Vielschichtigkeit, die aus den aufeinander bezogenen Positionen hervorgeht, als für eine übergeordnete und vereinheitlichende Deutung, die den Autor und seine religiöse Orientierung zu verorten sucht.⁶²

3.2 Kritik und Form: Variationen der Bearbeitung des Religiösen

Als Ausgangspunkt der Thematisierung von Religion im *drama em gente* kann eine religionsgeschichtliche Diagnose Portugals zwischen den Weltkriegen gelesen werden.

»Als die Generation geboren wurde, der ich angehöre, fand sie die Welt ohne Stützen für Leute mit Herz und Hirn vor. Die zerstörerische Arbeit der vorangegangenen Generation hatte bewirkt, daß die Welt, in die wir hineingeboren wurden, uns keinerlei Sicherheit in religiöser Hinsicht, keinerlei Halt in moralischer Hinsicht und keinerlei Ruhe in politischer Hinsicht bieten konnte. Wir wurden in metaphysische Angst, moralische Angst, in politische Unruhen hineingeboren. [...] Aber der grobschlächtige Kritizismus unserer Eltern hinterließ uns zwar die Unmöglichkeit, Christen zu sein, nicht aber die Zufriedenheit mit dieser Unmöglichkeit; er hinterließ uns den Unglauben an die überlieferten moralischen Formeln, nicht aber die Gleichgültigkeit gegen die Moral und die Regeln des menschlichen Zusammenlebens; [...]. Unsere Eltern zerstörten mit Befriedigung, weil sie in einer Epoche lebten, in der noch Reste der soliden Vergangenheit übriggeblieben waren. [...] Wir haben die Zerstörung und ihre Resultate geerbt.«⁶³

Aus der so begründeten »metaphysischen Unruhe« einer ganzen Generation erklärt sich die umfassende Diskussion des Religiösen. Außer Pessoa treten vier Heteronyme in die Debatte ein: Alberto Caeiro, Ricardo Reis, Álvaro de Campos und António Mora. Gemeinsam ist ihnen, dass sie massive Kritik am Christentum – Christismus genannt – üben und eine Alternative in der Erneuerung des antiken Heidentums sehen.⁶⁴ Die explizite Christenuskritik wird, ähnlich wie bei Nietzsche oder Heine, über die Metaphorik der Krankhaftigkeit und der Degeneration geführt, durch die unterschiedlichen Perspektiven jedoch konterkariert. Die Kritik

62 Zu solch vereinnahmender Lektüre Pessoa's: O. T. Almeida, »Pessoa e Verdade(s) ou a crítica do abuso de leituras herméticas«, in: *Encontro internacional do Centenário de Fernando Pessoa*, Lissabon 1990, 195-202.

63 *BdU*, 181 f., auch noch: 300 f.

64 Vgl. zum Überblick: R. Reis, »Allgemeines Programm des Portugiesischen Neuheidentums«, in: *RdG*, 79-83.

entfaltet sich in philosophischen Argumentationen, religionshistorischen und -typologischen Analysen, polemischer Religionskritik und religiöser Poesie.

Alberto Caeiro

Als strukturelles Zentrum und erstes Heteronym tritt Alberto Caeiro auf den Pessoa'schen Plan. Er erscheint den anderen als Meister, nicht weil er eine Doktrin oder Theorie zu lehren hätte, sondern weil er unreflektiert und auf der Basis unmittelbarer sinnlicher Wahrnehmung das Heidentum repräsentiert: »Mein Meister Caeiro war kein Heide: Er war das Heidentum.«⁶⁵ Eine intensiviertere Form des immer neuen Sehens und Fühlens schlägt sich in dem bukolischen Gedichtzyklus »Hüter der Herden«⁶⁶ nieder, als komische Legende vom Jesuskind, das im Himmel drei Wunder stiehlt, um den körper- und liebesfeindlichen Ort fliehen zu können,⁶⁷ oder als Feier der Wahrnehmung, die in einer »Kommunion mit Augen und Ohren« gipfelt.⁶⁸ Kritisch ist dieser erkenntnistheoretische Ausgangspunkt nach mehreren Seiten hin. Er ist blasphemisch, nutzt Erzähltraditionen parodierend zu seiner formalen Umsetzung und stellt traditionelle Denk- und Wahrnehmungskonventionen systematisch zur Disposition. Die eigentlich unmögliche, weil ahistorische Position der Identität mit dem Heidentum setzt einen Standpunkt, von dem aus Konzepte, die über Individualität und Vielfältigkeit hinausgehen, abgelehnt werden können. Vorstellungen wie Unendlichkeit, Vollkommenheit oder ein Geheimnis hinter den Dingen sind der Figur Caeiro nicht nachvollziehbar, eine Position radikaler Endlichkeit ist die Folge. Daraus ist jedoch kein Materialismus als Gegenposition abzuleiten. Konfrontiert mit diesem Begriff, lehnt der »Meister« ihn als gleichfalls dogmatisch ab: »Aber das ist doch vollkommen dumm. Das ist doch eine Sache für Priester ohne Religion und daher ohne irgendeine Entschuldigung.«⁶⁹ Die Konsequenz aus der Ablehnung jeder Systematisierung, die über eine Poesie der Wahrnehmung hinausgreift, ist in dem zentralen Vers Caeiros formuliert: »Die Natur ist Teile ohne ein Ganzes. Dies ist vielleicht das Geheimnis, von dem sie reden.«⁷⁰

Die anderen Figuren stehen in einer Schülerbeziehung zu Caeiro, die von Bewunderung, und Anerkennung, aber auch Kritik geprägt ist. Strukturell ist damit die perspektivische Debatte um die Bedingungen einer möglichen Religion eröffnet. Weder Unterwerfung noch Einweihung ist das Modell dieser modernen Initiation.⁷¹ Die Begegnung mit der »zu Fleisch gewordenen Intervention der Götter« hat für jedes Heteronym eine Wandlung, Ich-Findung und Inspiration zu stilistisch

65 Á. de Campos, »Erinnerungen an meinen Meister Caeiro«, in: *RdG*, 41. Für das Folgende: 41-43, 52-57.

66 F. Pessoa; A. Caeiro, *Poesia – Poesie*, Zürich 2004.

67 Ebd., 29 ff.

68 Ebd., 25.

69 Á. de Campos, »Erinnerungen...«, 42.

70 F. Pessoa; A. Caeiro, *Poesia...* 89.

71 Einweihung ist ein zentrales Konzept, vor allem der Gedichte, wird aber insbesondere mit der esoterischen Tradition des Templerordens und der Rosenkreuzer in Verbindung gebracht.

eigenen literarischen Produktionen zur Folge.⁷² Von Caeiro, der selbst kein System repräsentiere, leiten die Schüler Systematisierungen des Heidentums ab.

Álvaro de Campos, Ricardo Reis

Álvaro de Campos, der Schiffsingenieur, überführt die heidnische Sensibilität in Oden über Technik, Fortschritt und Seefahrt. Themen und expressiver Stil sind die Umsetzung des amoralischen heidnischen »Sensationismus«:

»Alles zu fühlen auf jede Weise, alles zu lieben in jeder Form, die Dinge zu erfassen und zu sehen, ohne an ihnen hängen zu bleiben, [...] das scheint mir das einzig würdige Schicksal eines Dichters zu sein.«⁷³

Ricardo Reis hingegen befasst sich mit den Bedingungen für die Erneuerung eines echten Heidentums, vor allem mit dem Problem, dass jede Vorstellung des Heidentums von der Opposition zum Christentum überlagert ist.⁷⁴ Er profiliert die Notwendigkeit der Erneuerung des antiken griechischen Heidentums gegen andere polytheistische Systeme – das nordische, indische und das ägyptische –, gegen das modische literarische Heidentum, vertreten in Oscar Wilde, und gegen Nietzsches Polarisierung von Apollon und Dionysos.⁷⁵ Als Standpunkt, von dem aus er kritisiert, bezieht er sich auf ein klassisches Epikureertum bzw. einen Stoizismus. Trotz der Tatsache, dass die christliche Überlagerung des Heidentums nicht rückgängig zu machen ist – dem »vergifteten Interpretationsproblem«⁷⁶ –, hält Reis eine Erneuerung für möglich. Insofern das Christentum eine eigenständige Religion sei, nutze eine heidnische Neubegründung nur als Protest. Insofern aber, und das ist seine These, das Christentum nur eine dekadente Umformung des antiken Heidentums sei, »würde eine heidnische Neubegründung den krankhaften Körper des zugrundeliegenden Heidentums vitalisieren.«⁷⁷ Solch eine heilende Kur repräsentiert eine binnenreligiöse kritische Position, die Caeiros Impulse als »Erlösung und ein Refugium, eine Befreiung und eine Ruhestätte« interpretiert.⁷⁸

72 Vgl. Á. de Campos, »Erinnerungen ...«, 61 ff.

73 Á. de Campos, »Aus einem Brief an Caeiro«, in: *RdG*, 76.

74 Zu diesem Problem auch der wissenschaftlichen Bestimmung: G. Ahn, »Monotheismus« – »Polytheismus«. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen«, in: M. Dietrich; O. Loretz (Hg.), *Mesopotamica-Ugaritica-Biblica*, Neukirchen 1993, 1-24; B. Gladigow, »Polytheismus und Monotheismus – zur historischen Dynamik einer europäischen Alternative«, in: M. Krebernik; J. van Oorschot (Hg.), *Polytheismus – Monotheismus*, Jena 2002, 3-20.

75 R. Reis, »Aufzeichnungen zu einem Vorwort für Alberto Caeiro«, in: *RdG*, 85-172, 108 91, 112.

76 Ebd., 113.

77 Ebd., 119.

78 Ebd., 159.

António Mora

Als eigentlicher Theoretiker des Heidentums tritt das Philosophen-Heteronym António Mora auf. In der neuheidnischen Bewegung Portugals verkörpert er den Antagonisten zu Fernando Pessoa, indem er wie Reis ein orthodoxes neues Heidentum für möglich hält, während Pessoa eine Anpassung an die moderne Situation voraussetzt.⁷⁹ Aus einer Nervenheilanstalt heraus verkündet Mora die »Rückkehr der Götter«,⁸⁰ und zwar im Stil philosophischer und wissenschaftlicher Argumentationen. Religion, so die allgemein-philosophische Definition, ist »die Manifestation einer Einheit im Denken«.⁸¹ Sie sei wesentlich eine Metaphysik, aus der eine Ethik, eine Ästhetik und eine soziale Praxis folgen. Mora entwirft eine Typologie von Metaphysiken nach dem jeweiligen Verhältnis, in das Subjekt und Objekt zueinander gesetzt werden. Monotheismus entspringe als kollektive Mentalität einer subjektivistischen Metaphysik, d. h. er hält nur das Subjekt für real, die äußere Realität jedoch für illusionär. Ein einzelner Mensch könne dies zwar als Introversion leben, nicht aber ein ganzes Volk. Monotheismus entspreche daher nicht der Ausgewogenheit von Objektivismus und Subjektivismus, die für eine Gesellschaft und den Menschen notwendig sind, und führe daher zur Dekadenz. Christentum und Buddhismus, die ausgehen von dem »unmenschlichen Prinzip, nach dem das Leben eine Illusion ist«,⁸² sind damit als ungeeignet, sogar als »Symbole für die Korruption der Menschheit« diskreditiert, weil sie durch ihre »Moral des Exzesses« die Harmonie stören, eine wirkliche Moral verhindern und so das Prinzip des Bösen verkörpern.⁸³

Das Heidentum ist demgegenüber die natürlichste aller Religionen, d. h. es entspricht sowohl der Logik und der sozialen Funktion von Disziplinierung und Orientierung als auch der menschlichen Natur.⁸⁴ Es ist polytheistisch, weil die Pluralität der Götter der menschlichen Wahrnehmung der Natur als Vielfalt entspricht. Es ist menschlich, nicht im Sinne des Humanismus, der zur Krankheit des Monotheismus gehört, sondern weil die Götter die Menschen nur übertreffen, nicht aber anti- oder außermenschlich sind. Das Heidentum ist politisch, weil es keinen Universalismus anstrebt und damit zivilisatorisch ist. Und es ist kompatibel mit der Wissenschaft. Indem es den Wissenschaftsbegriff Kants anerkennt, weder religiös noch anti-religiös sein zu können, sondern nur extrareligiös, Wissenschaft aber nicht alle Bereiche des menschlichen Lebens umfassen könne, setze Religion ein als »Form der Erkenntnis, durch die der Mensch auf sich selbst bezogen handelt.«⁸⁵ Mit einer frühen Modernisierungs- und Globalisierungstheorie argumentiert Mora, wenn er zeigt, dass die Kritik am Christentum letztlich überholt sei und vielmehr das Erscheinen unterschiedlicher religiöser Systeme in Europa zu einem Wandel geführt

79 Vgl. R. Reis, »Allgemeines Programm...«, 85 und das Gespräch zwischen Mora und Pessoa: F. Pessoa, »In der Heilanstalt von Cascaes«, in: *RdG*, 207-223.

80 A. Mora, »Die Rückkehr der Götter, in: *RdG*, 225-328.

81 Ebd., 227. Das Folgende bis 229.

82 Ebd., 232.

83 Ebd., 356.

84 Ebd., 230, das Folgende bis 232.

85 Ebd., 245.

hat. Mit der Möglichkeit, an ein anderes oder gar an kein System zu glauben, sei das Vertrauen in Religion zwar gesunken, der Respekt vor ihr jedoch gestiegen. In dieser Situation sei das Heidentum an der Oberfläche aufgetaucht und existiere »in einem Pantheon ohne Hierarchien« parallel zu Christentum und anderen Optionen.⁸⁶ Das Christentum hingegen, das selbst kein Wesen habe, sondern nur zusammengesetzt sei aus jüdischen und heidnischen Elementen, sei in einer finalen Auflösung begriffen, habe die Dominanz an die Wissenschaft abgetreten und somit den Weg freigegeben für eine »Repaganisierung der Welt«.⁸⁷

Bis hierhin erscheint das portugiesische Heidentum Moras, wenn auch zum Teil skurril argumentierend, als eine philosophisch abgeleitete und logisch begründete Religion. Sie geht nicht hinter Kants Prämissen zurück, sondern variiert sie, denn das Heidentum erscheint in einer pragmatischen Wendung von Nietzsches Christentumskritik als die Religion der sinnlichen Vernunft. Zwei Kennzeichen sind wichtig für die Positionierung im Drama: Das Heidentum ist erstens bestimmt vom Standpunkt des Menschen her, und es fordert zweitens die Anerkennung eines einzigen Prinzips, dem »in allem wirkenden Gesetz«, dem »unerbittlichen und abstrakten Schicksal«.⁸⁸ Was bis hierhin aber philosophische Stilisierung war, wandelt sich im weiteren Verlauf zu einer religiösen Verkündigung.⁸⁹ Mora identifiziert sich selbst und sein Werk als Überwinder der Epoche, und der Duktus kritischer Argumentation geht über in die rhetorische Inszenierung eines apokalyptischen Endkampfes. Religiös-millenaristische Semantik wird mobilisiert, Erlöserzeit, Nachfolge und Opfer, um paradoxerweise im Namen der harmonischen Religion den Kampf gegen die Feinde des Heidentums bis auf den Tod zu kämpfen: »Apollo gegen Christus«.⁹⁰ Moras Kampfbereitschaft ist kritisch gerichtet an jene, die wie Reis lieber Schach spielen als zu kämpfen für die Umsetzung ihrer Theorie.⁹¹ Die kritische Funktion innerhalb des Dramas besteht jedoch vor allem darin, dem ironisch auf Nietzsche bezogenen Modell den naiven Verkündigungscharakter zu nehmen und den Mechanismus offenzulegen, wie aus Kritik erneut dogmatische Ideologie entsteht, deren Verwirklichung Zerstörung bedeutet.

Fernando Pessoa

Entgegen Moras Modell formuliert Fernando Pessoa mit dem *paganismo superior*, dem »Höheren Heidentum«, eine weitere Position im Religionsdrama.⁹² Dieser Text operiert mit gnostischen und neoplatonischen Elementen, okkulten und esoterischer Semantik, aber auch mit den Argumenten der Vertreter des Neuheidentums und mit der Figur eines »wahren Christus«.⁹³ Der real existierende Pessoa war Astro-

86 Ebd., 246 f.

87 Ebd., 286.

88 Ebd., 248 f.

89 Zuerst ebd. 277 ff., dann gesteigert 322 bis Schluss.

90 Ebd., 327.

91 Ebd., 324.

92 F. Pessoa, »Das höhere Heidentum«, in: *RdG*, 487-499.

93 Ebd., 498.

loge, hatte spiritistische Erfahrungen, und die von ihm übersetzten theosophischen Schriften haben vorübergehend großen Eindruck auf ihn gemacht. Der kuriose mehrwöchige Kontakt mit Aleister Crowley in Lissabon hat Einfluss auf Pessoa's Denken und Schreiben genommen,⁹⁴ und Bezüge zum Templerorden und den Rosenkreuzern sind immer wieder präsent. Es liegt also nahe, Pessoa für einen Anhänger europäischer Esoterik zu halten und eine Linie zu ziehen zu der biographischen Notiz, in der er sich 1935 selbst als »gnostischen Christen« bezeichnet. Heteronymie und Heidentum wären so Phasen seiner religiösen Entwicklung, die durch ein esoterisches Christentum, repräsentiert im höheren Heidentum, überwunden werden.⁹⁵ Liest man aber auch diesen Text heteronym, was durch Bezugnahmen der anderen Autoren konsequent erscheint,⁹⁶ so ergibt sich eine neue kritische Position im Drama.

Für Mora und Reis lag ein wichtiger Aspekt der Kritik am Christentum darin, dass es das Heidentum seiner Objektivität beraubt und verinnerlicht habe. Beide waren nur notgedrungen bereit, den christlichen Gott in einem demokratischen Pantheon neben anderen Göttern bestehen zu lassen. Pessoa jedoch sieht in dieser Verinnerlichung eine notwendige Weiterentwicklung des historischen Heidentums, die es selbst bereits in seiner Mysterientradition zu realisieren begonnen habe. Insofern das Christentum zu Beginn ein verinnerlichtes Heidentum war, sei seine Ausrichtung zunächst richtig gewesen, aber die Auslegung falsch.⁹⁷ Es kann aber in seinen »gesunden Zustand« zurückversetzt werden, nicht wie bisher durch das Heidentum, sondern durch die »moderne okkultistische Befreiung«.⁹⁸ Heidentum und Christentum sind sich in dieser Sicht reziprok, um eine Versöhnung der Systeme geht es also nicht. Pessoa unterscheidet zwischen »Christismus« als historischem Religionssystem und einer ideellen Funktion, die in der Vertiefung und Verinnerlichung von Glaubensüberzeugungen liege. Keine der beiden Beschreibungen entspricht dem, wie christliche Theologie sich selbst definiert, und auch der Christus, auf den sich Pessoa bezieht, hat nichts mit dem Christus der Trinität, der Inkarnation oder gar dem historischen Jesus zu tun. Die religiösen Semantiken verfolgen also andere Ziele.

Ein Kerngedanke ist, dass Religion abhängig ist von dem Standpunkt, für den sie zu gelten hat. Wie Mora gezeigt hat, ist das Heidentum die adäquate Religion aus der Perspektive des Menschen. Die höhere Instanz für Menschen und ihre Götter ist das Schicksal.⁹⁹ Der Mensch aber ist in der Lage, nach Perspektiven zu fragen, die außerhalb seiner Erkenntnisfähigkeiten liegen, z. B. nach dem »kausalen Abgrund« zwischen »dem Ungeformten, das durch das doppelte Mysterium der Nacht und des Chaos repräsentiert wird, und dem Geformten, das mit dem ersten

94 Dazu: M. Pasi, »The Influence of Aleister Crowley on Fernando Pessoa's Esoteric Writings«, in: R. Caron et al. (Hg.), *Ésotérisme, Gnosés & Imaginaire Symbolique. Mélanges offerts à Antoine Faivre*, Leuven 2001, 693-712.

95 So M. Pasi, »The Influence...«, 697.

96 Etwa R. Reis, »Allgemeines Programm...«, 82 f.; hinzuzufügen ist, dass zu jeder *confessio* auch eine ironische Gegenbemerkung im Werk zu finden ist.

97 F. Pessoa, »Das höhere Heidentum ...«, 493.

98 Ebd., 491.

99 Ebd., 496.

Gott beginnt«. ¹⁰⁰ Die Antwort auf solche Frage, warum überhaupt etwas entsteht, liegt auf der Ebene einer Wahrheit, die der Ratio des Menschen und auch den heidnischen Göttern übergeordnet ist. Anders als diese sei Christus – in seinem »heidnischen Sinn« – nicht existent, sondern reines Symbol seiner selbst. ¹⁰¹ Er ist der »absolute Vermittler, er ist das, was absurd ist; er ist das Wort, das nicht prononciert werden kann, das an sich unmöglich ist.« ¹⁰² Christus als Symbol des »Unoffenbaren« zu setzen, kehrt die christologische Deutung um. Konsequenterweise wird dem historischen Christentum vorgeworfen, ein »Verbrechen gegen die Menschheit« zu sein, weil es die Möglichkeit suggeriere, das Unoffenbare zu offenbaren und damit das Mysterium zu entweihen. ¹⁰³ Der wahre Christus steht bei Pessoa für die Benennung des Abgrundes aus der Perspektive der Götter, nicht für die Erlösung der Menschen. Im Bild zweier entgegengesetzter Realitäten, die einander nicht erkennen können, sind dann auch zwei religiöse Systeme wahr, Monotheismus wie Polytheismus. ¹⁰⁴

Der Text endet mit der Formel des sich senkenden Schleiers und weist sich damit selbst als esoterischen Text aus, der das Geheimnis zugleich bewahren und zur Sprache bringen will, ohne es auszusprechen. ¹⁰⁵ Aufbauend auf die heidnischen Argumente Moras und die Kritik Caeiros am idealistischen Geheimnis, gelangt Pessoa zum Mysterium, indem er die Möglichkeit des Menschen auslotet, über seinen rationalen Horizont hinaus zu fragen. Nicht um Anhängerschaft, um die Überwindung des Heidentums oder eine gläubige Position des orthonymen Pessoa geht es hier, sondern um eine weitere Schicht im Drama der Religion. Sie entfernt sich kritisch vom Meister Caeiro, von Moras Alleingültigkeitsanspruch auf eine heidnische Heilung der Kultur und von orthodoxen Deutungen religiöser Begriffe. Vor allem setzt Pessoa aber das universale Mysterium parallel zu einem Abgrund im einzelnen Menschen:

»Jeder von uns hat für sich selbst im tiefsten Schweigen seines Seins ein Sein oder eine unaussprechbare Persönlichkeit, die kein Wort erfassen kann [...]. Wegen dieser extra-sozialen, ja sogar außermenschlichen Persönlichkeit ist jeder von uns ein ewig Isolierter und gekreuzigt in seinem eigenen Nicht-die-anderen-sein-Können.« ¹⁰⁶

Beide Momente, die Unaufhebbarkeit des Geheimnisses und die unüberwindbare Alterität, rücken jüdische Kernelemente ins Zentrum der esoterischen Deutung. Es

100 Ebd., 495.

101 Ebd.

102 Ebd., 496.

103 Ebd.

104 Ebd., 498.

105 Vgl. zu Strategien esoterischen Schreibens: A. Assmann, »Der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit. Esoterische Dichtungstheorien in der Neuzeit«, in: dies.; J. Assmann (Hg.), *Schleier und Schwelle I. Geheimnis und Öffentlichkeit*, München 1997, 236-280. L. Simonis, *Die Kunst des Geheimen. Esoterische Kommunikation und ästhetische Darstellung im 18. Jahrhundert*, Heidelberg 2002.

106 Ebd., 497.

ergibt sich daraus eine radikal einsame Situation des Menschen und die Unmöglichkeit, diese zu erlösen. Diese Konsequenzen stellen Grundvoraussetzungen dar, um die Rolle zu verstehen, die Dichtung und die Existenz als Dichter im Werk Pessoa einnehmen.

4. Religion, Kritik und literarische Produktion

Die Schriften von »Pessoa et al.« sind durchzogen von der Frage, wie Literatur entsteht und welchen Stellenwert Ästhetik hat. Der literarische Produktionsprozess wird dabei selbst zum Gegenstand der Stilisierung. Drei Kräfte bestimmen nach Pessoa den Realitätsbezug des Menschen, Fühlen, Wollen und Denken. Unterschiedliche Literaturen entstehen nun durch die verschiedenen Konstellationen dieser Kräfte im Temperament eines Dichters, oder aber durch ihre Ausbildung und literarische Anwendung. Entgegen aristotelischen Gattungseinteilungen stellt Pessoa eine Stufenleiter der Dichtung auf, deren Schlüsselprinzip eine »Skala der Entpersönlichung« ist.¹⁰⁷ Von lyrischer bis hin zu dramatischer Dichtung gehen die Gattungen hervor aus der zunehmenden Entfernung vom eigenen, individuellen Temperament. Für die letzten Stufen des dramatischen Dichters ist ein Zustand nötig, in dem die eigene Persönlichkeit zurücktritt, um »analytisch jeden Seelenzustand« leben und ihn dann – als »verschiedene Dichter« – in verschiedenen Stilen ausdrücken zu können. Nicht Identifikation oder Einfühlung, nicht Konstruktion oder Erfindung sind also das Prinzip der Dichtung, sondern Pessoa's eigene dramatische Anlage: die Fähigkeit, vielfältige Seinsweisen zu imaginieren, Medium von Seelenzuständen zu sein, die nicht die eigenen sind, sich aber als Literatur realisieren. In der Metaphorik des Traums zeigt Pessoa-Soares einen paradoxen Weg auf, diese Fähigkeit zu erlernen. Traum als Qualität anderer Wirklichkeiten ermöglicht in einem Akt der Kontemplation die *coincidentia oppositorum*, zugleich passiv und Schöpfer zu sein:

»Die Kunst des Träumens ist schwer, denn sie ist eine Kunst der Passivität, in der wir unser Bemühen darauf konzentrieren, uns nicht zu bemühen. [...] Am besten beginnt man mit dem Träumen anhand von Büchern. [...] Lernen, sich der Lektüre vollkommen hinzugeben – das ist der erste Schritt. [...] Die zweite Phase besteht darin, Romane zum eigenen Vergnügen zu ersinnen. [...] Dritte Phase: Ist die Vorstellungskraft einmal geschult, genügt der Wille, und sie nimmt sich aller Träume an. [...] Es kommt zu einer völligen Auflösung der Persönlichkeit. [...] Ist hierfür Sorge getragen, können in uns ganze Dramen, Vers um Vers, von allein entstehen. [...] Die höchste Traumphase ist erreicht, wenn wir ein Bild mit zahlreichen Gestalten geschaffen haben, deren Leben wir alle zugleich leben, wenn wir all diese Seelen zusammen und wechselseitig sind. Der Grad der Entper-

107 Vgl. für das Folgende F. Pessoa, »Genese...«, 16.

*sönlichung und das Maß, in dem unser Geist zu Staub zerfällt, sind unvorstellbar, und ich gebe zu, in dieser Traumphase ist es schwer, der völligen Ermüdung des gesamten Wesens zu entfliehen ... Doch Welch ein Triumph! Das ist die einzige, die höchste asketische Lebensweise. Ohne Glaube und ohne einen Gott.
Gott bin ich.«¹⁰⁸*

Was zunächst wie die absolute Selbstermächtigung des schöpferischen Menschen klingt, ist letztlich die Konsequenz, die sich aus der Anerkennung seiner Beschränkung ergibt. Pessoa formuliert in *Das höhere Heidentum*, dass der Mensch wohl die Frage stellen kann, warum etwas entsteht, die Frage nach dem Abgrund, nach der Ursache von Kreativität.¹⁰⁹ Eine Antwort aber würde den Zugriff auf die »andere Seite« der Realität verlangen, wie sie die historischen Religionen gegeben haben. Diese aber befriedigen den modernen Menschen – isoliert und getrennt durch die Kritik – nicht. Literatur ist daher nicht mangelhafte, sondern die konsequente und menschenmögliche Antwort auf diese Situation, denn sie ist selbst Kreativität in Anerkennung, dass Einheit außerhalb von Perspektivität nicht existiert. »Sei vielfältig wie das Universum!«, dieses Fanal setzt sie um und nähert sich damit dem Mysterium: Ein Mythenschöpfer zu sein »ist das höchste Mysterium, das man innerhalb der Menschheit ausführen kann.«¹¹⁰ In dieser Logik ist auch die Erfindung der heidnischen Götter in Pessoa's *drama em gente* ein Akt literarischer Kreativität. »Die Götter sind eine Funktion des Stils«,¹¹¹ dieser Satz gibt die ästhetische Position wieder, die aus den radikalen Kritiken der Moderne hervorgegangen ist. Keine göttliche Inspiration wird gebraucht, keine moralische Instanz, nur das Gesetz des Satzrhythmus, der nach dem Gott oder den Göttern verlangt. Doch auf der anderen Seite wechselt damit der Dichter »mit den Worten das Weltall [...] und je nachdem werden Polytheismus oder Monotheismus das Sagen haben.«¹¹²

Zusammengefasst kulminiert in der Analogie von Dichtung und religiöser Wahrheit die kritische Position der pessoanischen Dichtung: Ausgehend von der subjektiven Erfahrung des vielfältigen Ich ergibt sich das perspektivische Schreiben als einzige Möglichkeit, pluraler Realität Ausdruck zu geben, bis hin zu den Rändern der Unverfügbarkeit, die durch Religion benannt werden können. Verschiedene Ebenen von Religionskritik werden ineinander geschichtet. Angefangen von den klassischen religionskritischen Argumenten – logisch-rational, anthropologisch, Priestertrug und Opium des Volkes – über religiöse Kritik an der falschen Religion – neues Heidentum gegen Christentum und Buddhismus – bis hin zur religiösen Formulierung der Unaufhebbarkeit des Geheimnisses und der Vielfalt von Realität im Höheren Heidentum. Eine weitere Form der Religionskritik ist auf der Ebene der Form zu finden, da die Organisation der Texte jene nicht endende Beweglichkeit systematisch in den Leseprozess transportiert. Die Dichtung verwei-

108 »Von der Kunst des rechten Träumens«, in: *BdU*, 475-481.

109 Vgl. oben zu: F. Pessoa, »Das höhere Heidentum...«.

110 F. Pessoa, »Genese...«, 12.

111 *BdU*, 98.

112 Ebd.

gert sich weitmöglichst der eindeutigen Positionierung und der einheitlichen Rezeption. Lesen und Schreiben werden so zur konsequenten Praxis einer ganz anders verstandenen »Buchreligion«. Damit sind die vorliegenden Texte keineswegs als religiös zu qualifizieren. Pessoa stellt die ästhetische Position dem entgegen: »Die metaphysische Dichtung ist illegitim.«¹¹³ Das Problem der Moderne – Leben angesichts der Vervielfältigung von Realität – ist in einer Semantik bearbeitet worden, die das Religiöse und das Ästhetische verknüpft. Literarische Praxis versteht sich von der Erfahrung der Kritik her, aber zugleich aus der Erfahrung, Positionen jenseits des menschlichen Horizonts bedenken zu können. Literarische Produktion wird so zu einer möglichen Existenzweise, die diesen Erfahrungen entspricht. Sie ist Ergebnis der »metaphysischen Unruhe«, indem sie keinen Gott, keine Wahrheit und keine Einheit anerkennt. Kritik am traditionellen Verständnis der Offenbarungsreligionen einerseits und der entzauberten Moderne andererseits ist jedoch die Voraussetzung, dem vielleicht einzigen Zentrum von Pessoa Position mit ästhetischen Mitteln zu begegnen: der Vielfalt und letzten Unerklärbarkeit von Existenz. Der höchste Beitrag, den Literatur dabei leisten kann, wäre nach Pessoa:

»[...] das Universum zu erweitern. Wenn jemand nach seinem Tode einen schönen Vers hinterlassen hat, dann hat er Himmel und Erde reicher gemacht und fühlbar geheimnisvoller den Grund für das Vorhandensein von Sternen und Menschen.«¹¹⁴

5. Literarische Religionskritik: Privatmythologie oder Element der Religionsgeschichte?

Angesichts heutiger Debatten um die Aktualität von Religionen muss der Anteil, den Pessoa literarisches Heidentum an der Religionsgeschichte hat, marginal erscheinen. Keine Religion wurde gegründet, keine Kirche zerstört durch Moras Kritik und Pessoa's Schreibweise. Wie also ist die Wirkung einzuschätzen? Empirische Rezeptionsforschung liegt nicht vor, doch es ist zu vermuten, dass die späte gesamteuropäische Kenntnisnahme nicht nur mit der Übersetzungslage, sondern auch mit einem Entwicklungsprozess der Lesekompetenzen zu tun hat.¹¹⁵ Wie Menschen diese Texte lesen, wäre ein lohnendes Forschungsobjekt, denn ein großer Anteil des kritischen Potentials liegt in der perspektivischen Form, die sich systematisch einer vereindeutigenden Lektüre widersetzt. Spekulationen darüber, ob die Komplexität der Bearbeitung des Religiösen wahrgenommen wird, oder aber eine »Faszination« oder Identifikation mit einzelnen Positionen oder einer mo-

113 Zitiert nach Á. Crespo, *Fernando Pessoa...*, 205.

114 F. Pessoa, »Genese...«, 11.

115 Die Vorwegnahme späterer Pluralismuskurse durch Pessoa ist eine der Hauptthesen bei S. Dix, *Heteronymie...*

dernen »Melancholie« wirksam wird, müssen unbefriedigend bleiben. Der Vorwurf ästhetizistischer Selbstgenügsamkeit und wirkungsloser Elitediskurse greift jedoch zu kurz, um Dynamiken in der Europäischen Religionsgeschichte zu beschreiben.¹¹⁶ Gerade Elitediskurse haben weitreichende Rezeptionswege. In den politischen und gesellschaftlichen Umbruchphasen Portugals wurde Pessoa zum Skandalträger, trotz seiner ästhetisch begründeten Abneigung gegen Popularität und die Ausbildung literarischer, philosophischer sowie religiöser »Schulen«. Der kleine Lissabonner Kreis von Intellektuellen war Avantgarde und sorgte für eine Instanz, die der Modernisierung einen geistigen Horizont gab. Pessoas Rolle bestand vor allem darin, auch in seinen Kritiken die Perspektive zu wechseln: gegen die Republik aristokratisch und gegen die aufkommende Diktatur satirisch vorzugehen. Die späte Einlösung von Pessoas mehr oder weniger ironischer Selbststilisierung zum Nationaldichter weist auf eine mentalitätsgeschichtliche Attraktivität seines Pluralismus hin:¹¹⁷ Sie brachte ihm 1985 eine späte zivilreligiöse Grabstätte im Hieronymos-Kloster ein, nahe Vasco da Gama und dem Nationaldichter Luis de Camões.

Auch populäre Entwicklungen wie eine touristische Folklore, die sich seit den 1980er Jahren an Büsten und Skulpturen Pessoas im Stadtbild von Lissabon entwickelt hat, geben Hinweise auf eine Wirkung der *longue durée*. Welche Dimensionen von Form, Inhalt und Religionskritik jeweils selektiert werden, ist schwer bestimmbar, dass sie jedoch optional in einer europäischen gesellschaftlichen Einbildungskraft präsent gehalten werden, ist deutlich. In der langen Tradition der Verbindung von Esoterik und perspektivischen Schreibweisen werden bis heute literarisch vermittelte Vorstellungen eines alternativen Heidentums tradiert.¹¹⁸ Die Integration in einen Kanon der Weltliteratur und intertextuelle Weiterbearbeitung sind Organisationsformen dieses Prozesses,¹¹⁹ aber auch die Diffusion literarischer Muster etwa in die Internetpräsentationen neuheidnischer Bewegungen.

Zurückkommend auf die These, dass Literatur Formen von Kritik und von Religion verändert, lässt sich fragen, inwieweit das vorliegende Beispiel dies gezeigt hat. Die Funktion der vielschichtigen Kritikformen, die oben benannt wurden, kann als ein Spezifikum literarischen Schreibens benannt werden, das bis in Philosophie und die hermeneutischen Wissenschaften vorgedrungen ist. Die gegenwärtigen Konsequenzen, die beispielsweise aus der Erkenntnis der Literarizität auch wissenschaftlichen Schreibens gezogen oder aber nicht gezogen werden, bilden den Einfluss literarischer Kritik auf Vorstellungen von Eindeutigkeit und Repräsentation durch Sprache ab. Wie steht es aber mit dem Verhältnis von Literatur

116 Vgl. P. Antes; D. Pahnke (Hg.), *Die Religion von Oberschichten. Religion – Profession – Intellektualismus*, Marburg 1989.

117 Zur Rezeption auch als »neue Religion« während der nationalstaatlichen Wirren in Portugal: Á. Crespo, *Fernando Pessoa...*, 80 ff.

118 Zum Überblick über die Stationen einer Geschichte des »Neo-Paganismus«: R. Faber; R. Schlesier, *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*, Würzburg 1986; H. Cancik, *Antik – modern. Beiträge zur römischen und deutschen Kulturgeschichte*, hg. von R. Faber; B. von Reibnitz; J. Rüpke, Stuttgart, Weimar 1998, 139-227; S. von Schnurbein, *Religion als Kulturkritik. Neugermanisches Heidentum im 20. Jahrhundert*, Heidelberg 1992.

119 Vgl. H. Bloom, *The Western Canon...*; explizite Bezüge etwa bei Nobelpreisträger José Saramago und neuerdings erfolgreich: P. Mercier, *Nachtzug nach Lissabon*, München 2004.

und Religion bzw. zwischen religiösen und ästhetischen Positionen in der Moderne? Unter dem systemtheoretischen Blick ergibt sich folgendes Bild:

»Warum sollte eine Gesellschaft wie die moderne, die mit höheren Freiheitsgraden als jede vorangehende ausgestattet ist, ausgerechnet danach streben, Kontingenz zu vermehren und zu diesem Zwecke eine eigene Agentur in Gestalt des Subsystems Kunst anstellen? [...] Die Antwort fällt nicht leicht und könnte höchstens heißen, daß die Gesellschaft gerade aufgrund des Kontingenzüberhanges eine Instanz benötigt, die diesen (statt ihn wie Religion zu negieren) symbolisch institutionalisiert [...]. Kunst würde damit eine problematische Eigenschaft moderner Gesellschaften, die so omnipräsent ist, daß Religion sie nicht mehr allseits überzeugend negieren kann, bearbeiten, indem sie die Problematik aufzeigend wiederholt: ein homöopathisches similia similibus curantur, wenn die Allopathie der Religion nicht mehr anschlägt.«¹²⁰

Mit solch analytischer Unterscheidung zwischen Religion und Literatur lässt sich etwa beschreiben, wie einerseits Literatur Religion thematisiert und von Individuen religiös genutzt werden kann, Literatur also in Religion überführt wird, und andererseits Religion bis zu einem gewissen Grad literarisiert wird.¹²¹ Neben diesen beiden Formen der »Koevolution« könnte für die Forschung eine dritte Möglichkeit interessant sein. Schöne Literatur hat sich durch ihren Ausdifferenzierungserfolg zu einer Kommunikationsform entwickelt, die, gerade weil sie unabhängig und potentiell kritisch gegenüber Religion operiert, attraktiv geworden ist für neue Formen des Umgangs mit Religion. In Gesellschaften, die das »Gemachtsein« auch von Religionen, ihre Historizität und Vielfalt, präsent halten, bietet Literatur ein Medium für den Bedarf, reflexiv, optional und individualisiert auf Religion zuzugreifen. Dies kann religionsnegierend, aber auch in kritischer Haltung religiös geschehen, wenn beispielsweise die lesende »Beschäftigung« mit Religion, oder aber das literarische Schreiben im Selbstverständnis als »spirituelle« Praxis aufgefasst wird.¹²² Literatur bleibt damit religionskritischer bzw. außerreligiöser Standpunkt, der ohne letzte Aufhebung von Kontingenz funktioniert. Indem sie sich dennoch über den Rahmen des Verfügbaren symbolisch hinaus bezieht, eröffnet sie die Möglichkeit von Kritik *an* Religion und nutzt zugleich die entgrenzende Funktion *von* religiöser Semantik. Fiktive Realitätsräume, Utopien und imaginierte Welten bleiben zwar als solche erkennbar, werden aber religionsgeschichtlich dann bedeutsam, wenn das poetisch Mögliche das Verständnis davon verändert, was als religiös verstanden wird. Eine Religiosität, die sich kritisch zu dogmatischen oder unbefriedigend eindimensionalen religiösen Formen stellt und als Gegenpol Wahlfreiheit,

120 B. Gruber, »Die Religion der Literatur...«, 138 f.

121 Diese Spannweite ist bei Gruber durch zwei Beispiele markiert: Die Nutzung von Klopstocks *Messias* als Erbauungsbuch bzw. die Ästhetisierung der Religion bei Schleiermacher. Die systematische Frage, wieviel religiöse Codierung Literatur und wieviel literarische Codierung Religion »verträgt«, ist richtungsweisend. Ebd., 151.

122 Vgl. etwa die aktuelle Rezeption der Texte von Paulo Coelho.

Optionalität und Selbstbestimmung zu Orientierungsgrößen auch für Religion macht, findet im deutungsoffenen Medium Literatur ihren rhetorischen Ort.

Diese Entwicklung scheint zunächst dem säkularen »Sonderweg« Europas zuzugehören. Am Beispiel der aktuellen arabischen oder auch türkischen Literatur, die sich zwischen kultureller Neuorientierung der Religion und ihrer Vermittlungsfunktion nach außen verortet, ist jedoch zu sehen, dass das Potential von Literatur weiter reicht. Wo sie in der Lage ist, das Verhältnis von Religion und Moderne anders als polarisierend zu denken, kann sie sowohl kritisch als auch religiös wirksam werden. Dies würde anzeigen, dass auch Religion ihre Geschichte der Kulturform des »nicht dermaßen regiert werden wollen«¹²³ hat. Konsequenz für die Religionsforschung wäre, auch die Möglichkeit zu beleuchten, dass Literatur religiöse Optionen ohne offenbarungstheologische Erlösungsmodelle, Dogmen oder Einheitsvorstellungen vorhält und entwirft. Im Falle Pessoa leistet sie dies, indem sie Kreativität¹²⁴ und Vielfalt ins Zentrum stellt und selbstreflexiv den Dichter zum Mythenschöpfer der perspektivischen Welt stilisiert.¹²⁵ Unter den Bedingungen von Moderne begründen damit Kritik, Religion und Literatur eine eigene Beziehung.

123 Vgl. Fußnote 46.

124 Vgl. dazu: O. Krüger; R. Sariönder; A. Deschner (Hg.), *Mythen der Kreativität. Das Schöpferische zwischen Innovation und Hybris*, Frankfurt/M. 2003.

125 Zum literaturhistorischen Rahmen dieses Motivs: K. S. Guthke, *Die Mythologie der entgötterten Welt. Ein literarisches Thema von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Göttingen 1971.