

Ewa Anna Piasta

Jan-Kochanowski-Universität, Kielce

„Einer bricht in dich ein!“ Das Mensch-Gott-Verhältnis in der Novelle *Riverside* von Patrick Roth

Literatur und Religion – ein Problemwurf

Die Novelle *Riverside* stellt ein Beispiel für die Rezeption des biblischen Stoffes in der deutschen modernen Literatur dar und gehört somit zu einem breiten Themenfeld *Theologie und Literatur*, worunter unterschiedliche Berührungspunkte zwischen den beiden Disziplinen verstanden werden. Der Untertitel *Christusnovelle* weist eindeutig auf den biblischen Kontext des Neuen Testaments hin, in dem das Werk in semantischer und stilistischer Hinsicht seine Wurzeln hat.¹ Trotzdem ist die moderne Literatur ein selbstständiges Medium, das biblische Stoffe, Themen und Motive, die nicht unbedingt religiösen Zwecken dienen sollen, auf unterschiedliche Art und Weise aufgreift und bearbeitet, z.B. um ein säkulares Geschehen besser zu veranschaulichen oder um durch die religiöse Symbolik einem Problem (Leiden, Tod usw.) einen unvergänglichen Wert zu verleihen. Die Literatur ist eine eigenständige Kunst geworden, die nicht mehr als eine Art religiöser Gebrauchsliteratur den Verkündigungszwecken – als *ancilla theologiae* – dienen soll, sondern in ihrer Schilderung und Deutung der wichtigsten Fragen des menschlichen Lebens völlig frei ist. Auch Langenhorst macht darauf aufmerksam, dass man den Begriff *christliche Literatur* nicht in dem Sinne verwenden soll, dass damit harmlose Bestätigungen kirchlicher Lehren verbunden wären, vielmehr die Unbedingtheit einer Welterfahrung in der Spannung von Heilszu-

¹ Unter den deutschen Literaturforschern, die sich mit den Beziehungen zwischen Literatur und Theologie beschäftigen, sind u.a. Magda Motté, Georg Langenhorst, Erich Garhammer, Karl-Josef Kuschel, Bernhard Grom, Christoph Gellner, Michaela Kopp-Marx, Jörg Seip, Gerhard Kaiser, Paul Konrad Kurz, Felix Blaser zu nennen.

sage und brutaler Gegenwartserfahrung von Hilfslosigkeit.² Für die Literatur öffnen sich unermessliche Horizonte, wenn sie die Sehnsucht des Menschen und seine unruhige Suche nach dem im weitesten Sinne des Wortes gemeinten Absoluten wahrnimmt und thematisiert. Für Literatur und Theologie „gibt es einen gemeinsamen Wurzelgrund: die Unabweisbarkeit von letzten Fragen angesichts der Zufälligkeit, Vergänglichkeit, Gebrochenheit und Unerfülltheit menschlicher Existenz, ihrer Endlichkeit und deren Transzendierung – hier sind Literatur und Theologie in der Tat verbunden in der Absage an banalisierende [...] Weltauslegungen“. (Gellner 2013:15). Szymik beruft sich in seiner Dissertation auf den an ihn gerichteten Hinweis von Miłosz, dass die Religion die Dichtung von dem uns umgebenden Chaos retten kann. Ohne Theologie, ihre Basis und Rolle eines Hüters des Geheimnisses, wird die Literatur unfruchtbar und sogar dämonisch destruktiv.³ Theologisch gesehen liefert die Literatur vor allem im Bereich des mystischen Schrifttums zahlreiche Zeugnisse, unter denen sich nicht selten Gedichte befinden, die in ihren Erkenntnissen den theologischen Feststellungen weit vorausgegangen sind. Mystische Gedichte, wie z.B. die des Johannes vom Kreuz, sind ein Ausdruck der Gottese Erfahrung, die in einer schönen literarischen Form formuliert wurde. Diese Dichtungen können zugleich den religiösen Zwecken der Bekehrung oder Glaubensvertiefung dienen. Die Untersuchung der Literatur unter dem Aspekt der Glaubenserfahrung und -rezeption sowie ihrer prophetisch-kerygmatischen Funktion gehört zu den Kompetenzen und Aufgaben der Theologie.⁴ Der Literaturwissenschaftler fragt also nicht „nach dem Was der Religion, sondern nach dem Wie: wie funktioniert sie in einem bestimmten Text? [...] Er interessiert sich für theologische Bestandteile der Literatur – nicht weil sie seinen Glauben bzw. Unglauben angehen, sondern eben weil sie zu seiner Kultur gehören“ (Ziolkowski 1986:126). Die religiösen Elemente, die in einem in unserem abendländischen Kulturkreis entstandenen literarischen Werk enthalten sind, wird man sofort versuchen, auf den christlichen Kontext zu beziehen, was der richtige Weg sein kann und meistens auch ist, aber nicht sein muss. Der Begriff *Religion* ist ein allgemeiner Oberbegriff, dem Unterbegriffe wie z.B. christlich, jüdisch, buddhistisch usw. untergeordnet sind. Das Religiöse ist in inhaltlicher Hinsicht also breiter als das Christliche, weil es auch alle anderen Religionen umfasst. Erst das Vorhandensein von Elementen aus einem Glaubenssystem kann darauf hinweisen, an welchen religiösen Kontext ein betreffendes literarisches Werk anknüpft. Bei der theologischen Wertung eines literarischen Werkes geht es vor allem um die Feststellung der Qualität und Authentizität der persönlichen Haltung des Protagonisten in Bezug auf eine konkrete Theologie, z.B. die katholische⁵. Für die Literaturwissenschaft ist die Art und Weise der Verwendung der religiö-

² Vgl. Langenhorst 2007: 27.

³ Vgl.: Szymik 2007: 11.

⁴ Diese Forschungsfragen wirft Szymik in seiner Arbeit auf. Vgl. Ders.: 2007: 65.

⁵ Vgl.: Sawicki 1994: 102.

sen Elemente im Werk von Belang. Der Stellenwert der Religion im literarischen Werk ist ihr Forschungsinteresse. Das Erkennen sowie Deuten religiöser Qualitäten hat in der literaturwissenschaftlichen Arbeit nicht das Ziel, das Werk nach seiner Orthodoxie zu prüfen, sondern die Funktionsweise der religiösen Elemente in der dargestellten Welt zu untersuchen. Allgemein kann man feststellen, dass die religiöse Dichtung auf ein höheres Wesen, auf das Absolute hinweist, über die sichtbare Welt hinausblickt und sich sowohl in ihren Themen und Motiven als auch in ihrer axiologischen Aussage auf die Religion samt ihrer Glaubensinhalte und Kultusriten, die im europäischen Kulturkreis meistens mit dem Christentum identifiziert werden, bezieht. Zarębianka definiert die religiöse Dichtung metaphorisch als eine Dichtung, die vom Menschen in der göttlichen Dimension spricht, wobei sie eine Dimension der Begegnung mit dem anderen ist.⁶ Der andere wird uns dabei zur Gabe. Die Begegnung mit dem Menschen oder mit Gott führt zur Aufgeschlossenheit für den anderen. Die als Gabe wahrgenommene Begegnung bewirkt, dass der Protagonist sich selbst transzendiert. Diese Begebenheit ist die Voraussetzung für die Entstehung des religiösen Charakters eines literarischen Werkes.⁷ Die Annahme der religiösen Dimension bedeutet, dass alle Ereignisse und Erfahrungen in einem alles Endliche und Sichtbare überschreitenden Kontext gesehen werden. Die Perspektive, mit der die Protagonisten die Welt und die Menschen betrachten, öffnet sich für das Jenseits. Der Sinn der Dinge stammt vom Absoluten, nach dem sich der erlösungsbedürftige Mensch sehnt. Da, wie anfangs angedeutet, die Novelle von Roth schon durch den Untertitel eindeutig auf ihren christlichen Zusammenhang verweist sowie motivische und stilistische Anspielungen auf die Bibel enthält, werde ich im Folgenden den Begriff *religiös* im jüdisch-christlichen Kontext verstehen.

Der Begriff *christliche Literatur* wurde in der Literaturforschung schon Anfang des 20. Jahrhunderts breit diskutiert und war oft umstritten, denn es besteht Uneinigkeit darüber, welche Kriterien erfüllt werden müssen, damit ein Werk als christlich anerkannt werden kann und ob es überhaupt nötig ist, die Literatur einer solchen Klassifikation unterzuordnen. Die äußerste Vorsicht bei der Definition christlicher Literatur rührt von der kritischen Diskussion her, die von polnischen Wissenschaftlern über den Begriff *katholische Literatur* geführt wurde⁸. Dieser Konzeption wurde die Instrumentalisierung und Ideologisierung der Literatur vorgeworfen⁹. Es besteht tatsächlich eine solche Gefahr, wenn man in der Literatur nur nach dem spezifisch Christlichen sucht und sie danach beurteilt, ohne nach

⁶ Vgl.: Zarębianka 1992: 15.

⁷ Vgl.: Zarębianka 1990: 35.

⁸ Der Begriff „katholische Literatur“ fand letztendlich keinen Eingang in die literaturwissenschaftliche Terminologie. Vgl. Szymik 2007: 141.

⁹ Ebd.: S. 141.

ihrer ästhetischen Seite zu fragen¹⁰. Man kann dagegen ohne Bedenken über die Anwesenheit der Religion im literarischen Werk sprechen, und eine solche Vorgehensweise wird sowohl für die Literatur als auch für die Theologie sehr fruchtbar sein¹¹. Deswegen kann die Begegnung zwischen Literatur und Theologie zu überraschenden Neuentdeckungen führen. Diesen Gedanken illustriert treffend die Feststellung von Garhammer: „Das Gespräch von Theologie und Literatur führt uns in solche Abgründe, wo ein Abgrund den anderen ruft (Ps 42,8), um uns nicht mit vorschnellen Antworten zufrieden zu stellen“ (Garhammer/Langenhorst 2005: 15). Zahlreiche Forscher, vor allem aus dem deutschen Sprachraum, bedienen sich des Begriffs *christliche Literatur* und versuchen ihn näher zu bestimmen. Nach Kuschel kann man von der *christlichen Literatur* sprechen, wenn dort Christus „zum Verständnis von Mensch und Welt der Maßgebende, Entscheidende, Ausschlaggebende ist“ (Kuschel 1999: 308). Eine ähnliche Definition gibt Motté, die behauptet, dass man als *christlich* jene Texte definieren kann, die aus dem Geist Jesu leben, das heißt Umkehr, Auferstehung und ewiges Leben über den Tod hinaus thematisieren und dies auch durch Signale im Text zum Ausdruck bringen¹². Krzywon zählt drei Faktoren auf, die für die Bestimmung der christlichen Literatur maßgebend sein können. Das kann eine solche Literatur sein, „die von Autoren, die Christen sind, produziert wird [...]“; Literatur, die so genannt wird, weil sie christliche Motive, Sujets, Inhalte gestaltet; Literatur schließlich, die mit den Prinzipien des Christlichen kongruent wird¹³. Der erste Faktor scheint umstritten zu sein, da man von Autoren auf die Werke nicht immer schließen kann, d.h. Autoren, die sich zum christlichen Glauben bekennen, müssen in ihren Werken nicht unbedingt christliches Glaubensgut bearbeiten und biblische Motive und Themen einführen. Der zweite Hinweis ist nur in begrenztem Maße legitim, weil Werke denkbar sind, die christliche Motive, Sujets und Inhalte derart gestalten, dass sie als Parodie oder gar als Blasphemie fungieren können. Dann entsteht etwas Anti-Christliches. Erst die dritte Bedingung scheint die christliche Literatur am treffendsten zu definieren. Um sie zu erfüllen, braucht sich die Literatur nicht unbedingt christlicher Themen und Motive sowie religiösen Wortschatzes zu bedienen. Die Aussage des Werkes kann nur auf der Ebene der Axiologie mit der christlichen Lehre übereinstimmen. Es können jedoch auch beide Fälle in einem Werk zusammentreffen. Eine viel präzisere Definition der christlichen Literatur findet sich bei Kuschel:

¹⁰ Die Suche nach dem spezifisch Christlichen in der Literatur wurde von Maciejewski propagiert und kerygmatische Methode genannt. Mehr darüber: Maciejewski 1991.

¹¹ Vgl.: Dybciak 1997: 1369.

¹² Vgl. Motté 1997.

¹³ E. Krzywon 1973: 673. Ähnliche Merkmale der „christlichen Literatur“ zählt Georg Langenhorst in seinem Buch *Christliche Literatur für unsere Zeit*, München 2007 auf. Vgl. vor allem S. 34. Langenhorst präsentiert zudem in seinem Buch „*Ich gönne mir das Wort*“. *Gott und Religion in der Literatur des 21. Jahrhunderts*, exemplarische Autorenporträts, an denen das Phänomen des neuen literarischen Zugangs zu Religion und Gottesfrage besonders deutlich wird. Vgl. S. 20.

Christliche Literatur kann nur als eine Literatur bestimmt werden, in der – direkt oder indirekt – Person und Sache Jesu Christi von ausschlaggebender, entscheidender, maßgebender Bedeutung zum Verständnis des Textes sind. [...] Aber er (Christus) muss direkt oder indirekt, offen oder verborgen, real oder transfigural, personenhaft oder zeichenhaft maßgebend für das Verständnis des Textes sein, ausschlaggebend für das, worauf es in dem Text entscheidend ankommt. (Kuschel 1978: 2).

Obige Definition weist auf eine affirmative Präsenz der Person und Sache Jesu Christi im literarischen Werk hin, wobei sie sich in erster Linie nicht auf die sprachliche sondern vor allem auf die inhaltliche Darstellung konzentriert. Die das Christliche bejahende semantische Aussage des Werkes, sein globaler Sinn und Ideengehalt, der mit der christlichen Weltanschauung sowie der in der christlichen Lehre wurzelnden Axiologie übereinstimmt, scheinen für die Klassifikation eines Werkes als *christliche Literatur* maßgebend zu sein.

Der vorliegende Beitrag zielt auf die Feststellung der religiösen Motive und Themen, die Besprechung der Problematik, der allgemeinen semantischen Aussage des Werkes sowie die Suche nach Analogie, Metapher, Allegorie, Symbolik. Dieser Aufsatz will die Funktion der in der Novelle enthaltenen Bezüge zur Bibel und die Beziehung des Protagonisten zu Gott ergründen. Wie vorher festgestellt wurde, ist die religiöse Dichtung ohne echte persönliche Begegnung mit dem Anderen nicht möglich, deswegen setze ich mir zum Ziel, das in *Riverside* dargestellte Mensch-Gott-Verhältnis in Anlehnung an die von Martin Buber formulierte Definition von Begegnung zu analysieren, um aufzuzeigen, dass die in der Novelle dargestellte Beziehung zu Gott wesentliche Züge davon enthält.

Begegnung, Dialog und Gemeinschaft

Bei der Darstellung der Prinzipien der Dialogphilosophie von Buber konzentriere ich mich nur auf diejenigen, die für die Forschungszwecke des vorliegenden Beitrags von Belang sind. Von Buber, einem der Schöpfer der Dialogphilosophie, stammt die bekannte Aussage: „Ich werde am Du“ (Buber 1983: 18) und „Der Mensch wird am Du zum Ich“ (Ebd., S. 37), was bedeutet, dass man nur durch die echte Begegnung mit dem anderen sich als Person entwickeln und seine innere Reife als ein sich durch den Dialog konstituierendes Ich erreichen kann. Nur durch die Begegnung mit dem anderen findet der Mensch zu seinem wahren Selbst. Der Partner des Dialogs ist zuerst ein anderer Mensch, dann auch Gott. Am besten verwirklicht der Mensch sich selbst in der Begegnung mit dem absoluten, unablässig anwesenden *Du* Gottes. „Das Grundwort Ich-Du kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden“ (Ebd., S. 9), stellt Buber fest. Dies besagt, dass das Offensein für die echte Begegnung mit dem Du nur durch die volle Hinwendung und Hingabe an den anderen, Mensch oder Gott, möglich ist. Auf diese

Weise entsteht eine echte Beziehung, die die Freiheit von jeder Verfügungs- und Besitzgier voraussetzt: „Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung“ (Ebd., S. 11). Damit wird betont, dass ein Du niemals in Besitz genommen, also verdinglicht, werden kann, sondern immer eigenständig bleibt und ein personbehaftetes Behandeln erfordert. Indem man in ein Verhältnis zu einem Du tritt, ist diese Beziehung existenzieller, also daseinsmäßiger Art, bleibt im Bereich des Seins und nicht des Habens. Das In-Beziehung-Stehen ist ein konstitutiver Faktor des geistigen Lebens, denn „alles wirkliche Leben ist Begegnung“ (Ebd., S. 18). Buber definiert das Leben, indem er zuerst mit einem Adjektiv auf seine Qualität verweist. Das Leben ist dann wirklich, wenn es in der Begegnung realisiert wird und offen für das existenzielle Miteinandersein bleibt. „Zwischen Ich und Du steht keine Begrifflichkeit kein Vorwissen und keine Phantasie. [...] Zwischen Ich und Du steht kein Zweck, keine Gier und keine Vorwegnahme“ (Ebd., S. 18–19). Buber betont die Selbstlosigkeit, die eine Beziehung kennzeichnen soll. Dank der Begegnung beginnt ein Dialog, der unterschiedlicher Qualität sein kann. Nur der echte Dialog, wo jeder der Teilnehmer den oder die anderen in ihrem Dasein und Sosein wirklich meint und sich ihnen in der Intention zuwendet, dass lebendige Gegenseitigkeit sich zwischen ihm und ihnen stifte¹⁴, bedeutet eine volle Hinwendung an den anderen in aller Wahrheit, die Hinwendung des Wesens, die Annahme eines Du, so wie es ist. Erst dann wird der andere um seinen Willen in seinem Dasein bestätigt und dies ist ein gegenseitiger Vorgang. In lebendig gegenseitiger Beziehung kommt also der Mensch mit sich selbst und mit den anderen in einen echten Dialog. Ein Vorbild für alle Ich-Du-Beziehungen ist die Beziehung zum ewigen Du, zu Gott. Das Urbild dafür findet Buber im Evangelium nach Johannes, wo von der Einheit des Sohnes mit dem Vater die Rede ist.¹⁵ Jede Beziehung weist letztendlich auf das ewige Du hin: „Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du. Jedes geeinzelt Du ist ein Durchblick zu ihm“ (Ebd.: S. 91). „In jedem Beziehungsakt [...] blicken wir an den Saum des ewigen Du hin, [...] in jedem Du reden wir das ewige an“ (Ebd., S. 120–121). Interessant ist die oben erwähnte Feststellung, die darauf hinweist, dass in allen menschlichen Beziehungsakten auch Gott präsent ist. Buber betrachtet ihn als die letzte Instanz, in der alle Beziehungen gründen. Man kann daraus schließen, dass in jeder Beziehung etwas von Gott Stammendes vorhanden ist und dass wir in allen unseren Beziehungen zu den Menschen letztendlich Gott

¹⁴ Vgl. Buber 1973: 166.

¹⁵ Das Evangelium nach Johannes nennt Buber „das Evangelium der reinen Beziehung“, da zwischen dem Vater und dem Sohn eine ständige Wechselwirkung und ein Austausch stattfinden und die beiden eine wesensgleiche Einheit bilden: „Der Vater und der Sohn, die Wesensgleichen – wir dürfen sagen: Gott und der Mensch, die Wesensgleichen, sind die unaufhebbar wirklichen Zwei, die zwei Träger der Urbeziehung, die von Gott zum Menschen Sendung und Befehl, vom Menschen zu Gott Schauen und Vernehmen, zwischen beiden Erkenntnis und Liebe heißt und in der der Sohn, wiewohl der Vater in ihm wohnt und wirkt, sich dem „Größeren“ beugt und zu ihm betet“. In: Buber 1983: 102.

suchen. Wer sich an Gott richtet und ihn nicht als ein Es, sondern als ein Du anredet, gelangt an den wahren Grund seines Selbst, baut eine echte Beziehung auf: „Wer das Wort Gott spricht und wirklich Du im Sinn hat, spricht [...] das wahre Du seines Lebens an, das von keinem andern eingeschränkt zu werden vermag und zu dem er in einer Beziehung steht, die alle anderen einschließt“ (Ebd., S. 92). Die Beziehung zu Gott erfordert nach Buber „unbedingte Ausschließlichkeit und unbedingte Einschließlichkeit. Wer in die absolute Beziehung tritt, den geht nichts Einzelnes mehr an, nicht Dinge und nicht Wesen, nicht Erde und nicht Himmel; aber alles ist in der Beziehung eingeschlossen. Denn nicht von allem absehen heißt in die reine Beziehung treten, sondern alles im Du sehen“ (Ebd., S. 95). Buber meint, der Mensch, der sich Gott zuwendet, braucht sich von keiner anderen Beziehung abzuwenden. Er bringt sie alle ihm zu und lässt sie sich *in Gottes Angesicht* verklären.¹⁶

Bubers Ausführungen lassen Folgendes zusammenfassen: Der Mensch kann sein eigenes Wesen nur durch den anderen – Mensch oder Gott – verwirklichen, indem er zu ihm in einer Beziehung bleibt. Das wirkliche Leben ist zugleich eine Begegnung; unser Ich ist immer auf ein Du ausgerichtet. Die Ich-Du-Beziehung ermöglicht einen Dialog, dessen reinste Form in der Annahme des anderen in seinem Dasein und der lebendigen Gegenseitigkeit besteht. Die Gegenseitigkeit bedeutet Geben und Empfangen, selbst wirken und jemanden wirken lassen. Eine wahre Gemeinschaft entsteht dann, wenn alle zu einer lebendigen Mitte stehen und in gegenseitiger Beziehung bleiben. In jeder Beziehung reden wir das wahre Du unseres Lebens, das manche Gott nennen, an, sei es bewusst oder unbewusst.

Das Mensch-Gott-Verhältnis in der Novelle *Riverside*

Die Christusnovelle Riverside ist im biblischen Kontext stark verankert. Davon zeugen die aus der Heiligen Schrift übernommenen Orte, Personen und Ereignisse, z.B. die Heilung. Der Titel hat eine symbolische Bedeutung. Er spielt auf Prozesse des Übergangs und Aufbruchs, den Vorgang der Transformation (Wandlung) an: Der Fluss will zur anderen, unbekanntem Seite hin passiert werden¹⁷. „Der Untertitel gibt als Gattungsbezeichnung Aufschluss über Form *und* Inhalt des Textes. Der Stoff ist nach dem Schema einer Novelle arrangiert, in deren Zentrum Jesus von Nazareth steht“, so Kopp-Marx (Ebd., S. 11). Dadurch dass Roth sich für eine Jesus-Darstellung entscheidet, wählt er eine Gestalt der Weltgeschichte, die am häufigsten literarisch beschrieben worden ist¹⁸. Jesus Christus ist bei Roth aus dem kirchlich tradierten theologischen und Glaubenszusammenhang

¹⁶ Vgl. Ebd.: S. 159.

¹⁷ Vgl. Kopp-Marx 2013: 9.

¹⁸ Vgl. Garhammer/Zelinka 2003: 7.

herausgestellt, Ausdrucksgestalt eines literarischen Welt- und Menschenentwurfs, den der Autor mit Hilfe von Christentum und Tiefenpsychologie artikuliert¹⁹.

Die Novelle beginnt mit der Schilderung eines in einer Höhle lebenden alten Mannes namens Diastasimos, den zwei jüngere Männer, Andreas und Tabedas, besuchen, um ihn nach seinen Erfahrungen mit Jesus zu befragen. Die beiden sammeln die Informationen über Jesus, um eine Schrift zu verfassen. Diastasimos entfernte sich von seinen Mitmenschen und versteckte sich in der Höhle, da er des Aussatzes verdächtigt wurde. Obwohl Andreas und Tabedas behaupten, im Namen Jesu zu kommen, bleibt Diastasimos ihnen gegenüber skeptisch und misstrauisch. Er gibt den Vorrang dem persönlichen Zeugnis der Jünger vor dem schriftlichen Wort. Der Wert des eigenen Handelns übertrifft seiner Meinung nach alles Niedergeschriebene: „Was ist das Zeugnis eures Herrn, wenn ihr es selbst nicht seid? [...] Denn warum soll ich auf die Seite von Schreibern gehen, die ihre Predigt nicht im eigenen Fleisch und Blut geschrieben finden, sondern in Tintenstrichen auf Papier?“ (Ebd., S. 21). Diese Frage deutet auf eine lebendige Beziehung Diastasimos zu Jesus hin, weil er versteht, dass nur das persönliche Beispiel die anderen zu dem Herrn führen kann. Die Verinnerlichung der Lehre Jesu ist das beste und überzeugendste Zeugnis. Gott kann man nur durch die Verbundenheit mit den Mitmenschen erreichen, worauf Martin Buber entscheidend verweist: „Der Verbundene aber, der allein ist der für Gott Bereite. Derjenige, der in der Beziehung zu den Menschen bleibt, ist auch für Gott offen und kann zu ihm eine Beziehung aufbauen“ (Buber 1983:123). Diastasimos machte sich auf den Weg nach Jerusalem, um sich im Tempel Gott anzuvertrauen und um ihn um die Reinigung vom Aussatz zu bitten, da er seiner Güte ganz vertraut hat.²⁰ Im Gedränge am Tempelplatz begann ein verkleideter Soldat, mit dem Schwert und der Geißel in die Leute einzuhaufen. Diastasimos Kleidung wurde weit aufgerissen, so dass auf seinem Rücken Aussatz und Blut sichtbar wurde. Bevor das Schwert des Soldaten auf Diastasimos fiel, entflohen seinen Händen die Opfertauben, die er im Tempelvorhof gekauft hatte. Sie lenkten den Soldaten ab, so dass Diastasimos dem Hieb entkommen konnte. Er verließ gleich danach den Tempelhof und wurde, wie er feststellt, von nun an „gereinigt von Gott: gottlos, denn den zu ihm Gekommenen hatte er dafür bestraft. Also betrogen, schlich ich die Rampe hinab und wusste: Wie er, stumm und tot, sich mir nicht gezeigt, würde auch ich für tot gehalten und zu den Toten gerechnet von heut an“ (Ebd., S. 34). Die Gefahr, der Diastasimos ausgesetzt war, sowie die Tatsache, dass er nicht geheilt wurde, deutete er als von Gott gewollt, und er wandte sich tief enttäuscht von ihm ab. Sein Verhältnis zu Gott bestand jedoch weiter fort, weil – wie Buber andeutet – auch derjenige, der sich von Gott abwendet, letztendlich zu ihm spricht. „Wer den Namen verabscheut und gottlos zu sein wähnt, wenn der mit seinem ganzen hingeebenen Wesen das

¹⁹ Vgl. Kaiser 2010: 31.

²⁰ Vgl. Roth 1996: 28.

Du seines Lebens anspricht, das von keinem anderen eingeschränkt zu werden vermag, spricht er Gott an“ (Buber 1983: 92). Nach Buber kann der Mensch sich auch unbewusst an Gott wenden, indem er sich in aller Aufrichtigkeit an das Du seines Lebens wendet. Obwohl Diastasimos Gott zürnte, ging die existenzielle Verbundenheit mit ihm nicht verloren. Es blieb ein Gefühl der Abhängigkeit von ihm. Seine Gottlosigkeit war also nicht absolut und nicht endgültig; die Beziehung zu Gott blieb erhalten. Jesus hat Diastasimos einst in seiner Höhle besucht, was ihn tief gerührt und ihm bewusst gemacht hatte, dass nur er vermag, seinem Leben einen Sinn zu geben. Als Diastasimos Jesus ansah, wurde ihm klar, dass er ihm immer ausgewichen ist. Sein bisheriges Leben erschien ihm im Moment der schweigenden Begegnung mit Jesus sinnlos gewesen zu sein, und zugleich bekam alles einen neuen Sinn. Es trat bei ihm eine tiefe innere Verwandlung ein. Seinen Bericht formuliert er folgendermaßen:

Und als ich ihn ansah, da schien mir ganz und gar sinnlos, ihm überhaupt ausgewichen zu sein. Es war seltsam. [...] mir war, als sei ich diesem, der vor mir stand, den Schweiß noch im Angesicht, seine Augen auf mir, immer ausgewichen, schon immer. Aber ich weiß, da rede ich töricht, denn ich hatte ihn ja nie zuvor gesehen. [...] jetzt, in diesem Moment, da ich vor ihm stand, für eine Weile ihn sah, denn ich hielt nicht lang aus die Augen, aber die Weile lang, die eine Weile lang: hatte er alles eingeholt, was ich sinnlos verloren, und so alles Verlorene eingesammelt, dass ich verstand. Verstand, wie alles verloren, wie so sich zerstreuen musste, verloren jetzt aber und eingeholt, gesät und gestorben, ausgestreut und verdorben sein musste, um hier zu bestehen, das ist: hier von ihm zu mir zurückgebracht und geordnet zu sein. (Roth 1996: 48–49).

Obwohl Diastasimos Jesus bisher nie gesehen hat, erkannte er in ihm jemanden, der eine Macht über sein Leben hat, der das von ihm begangene Unrecht wiedergutmachen kann. Die Begegnung mit Jesus verhalf Diastasimos zur Einsicht, dass selbst seine Verfehlungen eine notwendige Etappe auf diesem Weg der inneren Entwicklung waren. Der Alte begann von nun an sein Leben samt dem Bösen zu akzeptieren. Er fand dadurch sein wahres Selbst und wurde in einem größeren Maße – mit Bubers Worten ausgedrückt – an diesem Du zum Ich. Jesus hat ihn innerlich geheilt, in seinem Dasein bestätigt, seine Identität gestärkt. Die Rede vom Verlorenen, Gesäten, Gestorbenen und Verdorbenen erinnert an das Gleichnis Jesu, dass das Weizenkorn absterben muss, um reiche Frucht zu bringen (Joh 20, 24). Also auch die Schattenseiten des Lebens haben ihren Sinn und Zweck. Erst das Geständnis seiner eigenen Schuld bringt Früchte, denn es ist eine Art des Loslassens, des Befreiens vom perfekten Bild seines Selbst, des Sterbens dessen, was den Menschen geistig ausmachte und zugleich falsch war. Am meisten überraschte Diastasimos, dass Jesus ihn angefasst hat:

So, versteht ihr? fasst er mich an, den Aussätzigen, an. Ohne Furcht, ja eigentlich – denn er brach ein, so fühlt sich das an: Einer bricht in dich ein! [...] Grad so, als verneine er unverschämt, woran ich die Jahre geglaubt: den Aussatz, der meinen Körper besitzt. Als sagt er in einer Bewegung – denn so erfuhr ich’s –: ‚Du Tor. Denn ich bin gekommen, dich von deiner Krankheit zu erlösen‘. (Roth 1996: 50).

Durch die körperliche Nähe, die Geste der Berührung durch Jesus, gewann Diastasimos den Eindruck, als ob Jesus in seine Seele eingedrungen wäre und ihn dazu befähigt hätte, Distanz zu seiner Krankheit zu gewinnen. Diese Tat wurde von ihm als Einbruch in sein Inneres, in die Tiefe seiner Persönlichkeit empfunden. Der körperliche Kontakt, die Überwindung der Abscheu vor dem Kranken war notwendig, damit eine tiefe geistige Verbundenheit zwischen den Personen und eine existenzielle Begegnung entsteht. Diastasimos verstand Jesu Tat als eine Bereitschaft, ihn von der Krankheit zu heilen. Zugleich empfand er Ehrfurcht vor Jesus, vor seiner Macht im Angesicht seiner eigenen menschlichen unvollkommenen Verfassung: „[...] er war machtvoll und kam in seiner Macht. Ich aber sprach: ‘Rühr mich nicht an, Meister. Weißt du nicht, wer ich bin und dass mein Körper unrein ist?’“ (Ebd., S. 51). Aus diesen Worten klingt Misstrauen, dass Jesus ihn trotz des Aussatzes, also seiner Unreinheit, nicht verabscheute. Das Gefühl seiner Unwürdigkeit kann man im Licht der von Otto formulierten Definition des *Sacrum* verstehen, die unter den religiösen Erlebnissen das *mysterium tremendum* und das Kreaturgefühl unterscheidet. Unter Kreaturgefühl versteht Otto „das Gefühl der Kreatur, die in ihrem eigenen Nichts versinkt und vergeht gegenüber dem, was über aller Kreatur ist“ (Otto 1963:10). Zum *mysterium tremendum* gehört u.a. das Gefühl der Majestas, des Übermächtigen (Ebd., S. 13–23), das bei Diastasimos während der Begegnung mit Jesus aufgetreten ist. Auf die an Jesus und seine beiden Jünger gerichtete Frage: „Wollt ihr mich heilen?“ (Roth 1996:52), bekam Diastasimos zur Antwort: „’So will es mein Vater’“ (Ebd., S. 52). Er sprach weiter zu Jesus: „’Deine Gefährten hier nennen dich Jesus. Wer ist denn dein Vater, dass er mich will heilen, und wie hat er dir übertragen solche Kraft?’ [...] Er nannte Gott seinen Vater. ‚Derselbe, dem sie den Tempel gebaut in Jerusalem?’ Und er bejaht“ (Ebd., S. 52). Diastasimos erinnerte sich sofort an sein verzweifertes Flehen um Heilung im Tempel und daran, dass Gott ihn nicht erhört hat. Er fühlte sich von Gott abgestoßen: „’Du bist nicht von IHM, denn ER will mich nicht. So will ER mich, siehst du, dein Gott!’ schrei ich ihn an und will ihm zeigen die aussätzigige Haut unterm Tuch, hier an der Schulter, links hier, wo er mich angefasst hatte. ‚Wie kann ich dem glauben, der Menschen so zeichnet – und grundlos’“ (Ebd., S. 53). Diese Aussage zeugt davon, dass Diastasimos trotz der unerhörten Bitte zwar immer noch an Gott glaubte, sich aber von ihm abgewandt hat. Ihm schrieb er die Schuld an seinem Zustand zu, deswegen fiel es ihm schwer, Jesus, von dem er Gutes erwartete, als seinen Sohn anzuerkennen. Jesus wollte seine Wunden nicht sehen, aber er beauftragte ihn, sie diesem Menschen zu zeigen, der ihn gesehen hat: „’Zeig aber nicht mir, Diastasimos. Denn du willst nicht von mir, was zu geben ist. Sondern wer hat dich gesehen?’ [...] Da spricht er wieder: ‚Zeig dem, mit dem du’s geteilt. Geh zu ihm, lass dich heilen’“ (Ebd., S. 53–54). Jesus hat Diastasimos während dieser Begegnung nicht geheilt, sondern ihn darauf hingewiesen, dass die Heilung durch einen Menschen geschehen soll. Der einzige, der seine Wunden gesehen hat, war der verkleidete Soldat auf dem Tempelplatz.

Die Andeutung, dass Diastasimos sich an seinen Feind wenden soll, ist zugleich eine Aufforderung zum Verzeihen und zur Versöhnung, die eine Heilung zur Folge hätte. Opfer und Täter müssen miteinander konfrontiert werden, in eine Beziehung treten, um etwas bei Gott zu erreichen. Hier soll an einen von Buber formulierten Gedanken hingewiesen werden, dass man durch alle Beziehungen zu Gott hindurchgehen und durch jedes einzelne Du zu ihm blicken kann²¹. Noch an einer anderen Stelle ist die Rede davon, dass man von Menschen auf Gott schließen kann. Indem er seine Erzählung unterbricht, wendet sich Diastasimos an Tabeas und Andreas wieder mit der Bitte, dass sie ihn heilen und auf diese Weise von Jesus zeugen:

Ich bitte euch noch einmal: Zeugt mir von ihm, heilt mich! Oder glaubt ihn nicht an ihn? An sein Tun und die Macht seines Tuns? An sein 'In-euch-Leben', von dem ihr mir quasselt? Warum versucht ihr euch nicht, wo der Herr, wie sie euch sagen, gefehlt hat, versagt hat? Und tut Größeres noch als er? Denn hat er's nicht so prophezeit? Und hat er denen, die an ihn glauben und in seinem Namen zeugen, nicht diese Macht gegeben? (Roth 1996: 61).

Bemerkenswert ist der Ausdruck „sein 'In-euch-Leben'“, der den Glauben an die innigste Verbundenheit mit Jesus betont. So entsteht eine wahre Gemeinschaft mit ihm, eine Gemeinschaft, die nicht passiv ist, sondern so geschehen muss, wie es Buber andeutet²². Sie ist ein lebendiges Geschehen, ein aktives Bei- und Ineinandersein von Personen, die [...] überall ein Aufeinanderzu, ein dynamisches Gegenüber, ein Fluten vom Ich zum Du erfahren²³. Diastasimos glaubt an die Anwesenheit Gottes in der Seele seiner Gläubigen. An seiner Rede kann man eine Anspielung auf diejenige Bibelstelle ablesen, in der Jesus zu seinen Jüngern spricht: „Amen, amen, ich sage euch: Wer an mich glaubt, wird die Werke, die ich vollbringe, auch vollbringen und er wird noch größere vollbringen, denn ich gehe zum Vater“ (Joh. 14,12). Als Zeugnis des Glaubens erwartet Diastasimos konkrete Taten. Diastasimos spricht also vom Erleben des Glaubens, von der Erfahrung, die immer Begegnung einfordert, sei es eine unmittelbare, z.B. mit einem auf Gott hinweisenden Menschen, einer heiligen Person²⁴ oder eine der geistigen Natur, ohne physische Anwesenheit des Anderen. Als er von Tabeas und Andreas das nicht bekommt, was er erwartet, setzt er seine Erzählung fort. Als Jesus, Johannes und Judas sich auf den Rückweg nach Jerusalem machten, mussten sie an der römischen Wache vorbeigehen. Damit Jesus nicht erkannt, sondern für einen Knecht gehalten wird, zog er die Lumpen des Alten an und nahm einen Holzbalken auf die Schulter. Der Hauptmann vermutete, diese Juden seien „von den Jüngern des Volksaufhetzers, den sie Jesus nennen,“ (Roth 1996: 76) und fragte, wo ihr Herr ist. In der Antwort, die Johannes gab, hört man ein Liebesbekenntnis zu seinem Herrn: „Wenn dein Berater uns kennt, dann weiß er auch, wie sehr wir lieben

²¹ Vgl. Buber 1983: 91.

²² Vgl. Buber 1973: 185.

²³ Vgl. Buber 1973: 185.

²⁴ Als heilige Personen werden z.B. Priester und Propheten bezeichnet. Vgl. Jelonek 2008.

den Herrn, unseren Meister, und ich, meinerseits, liebe ihn mehr als mein Leben“ (Ebd., S. 77). Das Verhältnis Johannes zu Jesus ist hier gekennzeichnet durch die ihm erwiesene Ehre, Treue und Ergebenheit, die, wie er bekennt, folgende Gründe hat: „Er vergibt mir die Sünden und vermacht mir das Leben auf Ewigkeit“ (Ebd., S. 78). Als der Hauptmann und sein Berater während des Gesprächs die Vermutung äußern, der Knecht sei Jesus, begann Judas ihn zu peitschen, um vorzutäuschen, dass der mit dem Holzstück Beladene ein Sklave sei. Als die Prügelei kein Ende zu haben schien, entriss der Hauptmann Judas das Peitschenbündel, und in diesem Moment erschrak er vor dem Geschlagenen. Diastasimos, der ihnen heimlich folgte und die ganze Situation von weitem beobachtete, sagte: „Und jetzt seh ich’s, seh ich den Menschen. Wo die Peitschenkugeln ihm aufgeteilt hatten das Kleid, meine Lumpen, da war auch die Haut geteilt und war blutig. Und war, unters Blut, auf das Bloße des freigerissenen Körpers gemischt: Aussatz. Und viel! Und war übertoll sein Körper mit Aussatz“ (Ebd., S. 83). Dieses unerklärliche Ereignis ließ Diastasimos verstehen, dass Jesus sich mit ihm, dem Aussätzigen, identifiziert hat. Er sprach weiter: „Den ich dort liegen sah, dort unten, befleckt und geschlagen und hochschwindend in Schmerz und in Todesangst: der war nicht nur wie ich an Aussatz, sondern der war ich, Diastasimos. Und den Diastasimos, den aussätzigen Juden im Tempel, den hatte der Hauptmann erkannt und war zurückgewichen vor ihm“ (Ebd., S. 83). Diastasimos fühlte sich mit Jesus auf existenziellem Niveau tief verbunden, sah ihn an seiner eigenen Stelle, als ob Jesus und er eine Einheit bildeten. Dadurch dass sich Jesus mit Diastasimos in seiner Demütigung und Krankheit identifizierte, erblickte der Hauptmann in ihm den Diastasimos, den er vor dem Tempel geschlagen hat. Diastasimos erkannte im Hauptmann den einst in jüdischen Kleidern versteckten Soldaten des Pilatus, der ihn mit der Peitsche im Tempel niederriss und der an ihm voll Abscheu den Aussatz gesehen hatte²⁵. Dieser entscheidende Moment der Handlung bereitet dem Hauptmann eine überraschende Erkenntnis seiner Verfehlungen, Unterlassungen und Sünden: „Denn nicht nur vor mir, Jesus, dem Mann auf dem Boden, dem aussätzigen Diastasimos, war der Hauptmann gewichen. Sondern immer noch vor dem Ausgepeitschten, dem Gott, der ihn sehen ließ, wie er getan und was er vergessen“ (Ebd., S. 83). Die wahre Einsicht in eigene Fehler und böse Taten erfüllte den Hauptmann mit Schrecken. Er erblickte in dem Ausgepeitschten, Gott, der ihn über die Wahrheit seines Lebens aufklärte. Der Hauptmann half dem niedergeschlagenen Jesus, griff ihm unter die Arme und hob ihn auf. Diastasimos erstattet einen überraschenden Bericht:

[Er] griff unter die Achseln des Aussätzigen und ihn aufrichtete und mich aufhob, dass ich dort oben, auf jener Anhöhe, in vermeintlicher Sicherheit, mit jeder Faser in mir spürte, und seinen Atem atmen konnte, als er mich richtete und hoch mich aufhob vor ihm. Und aufgerichtet sah ich den Hauptmann umarmen den aufgehobenen Knecht und Aussätzigen, den Jesus-und-Diastasimos. (Ebd., S. 84).

²⁵ Vgl. Ebd., S. 83.

Indem Diastasimos im niedergeschlagenen Jesus den Menschen schlecht hin erkennt, findet auch er sich in ihm wieder. Jesus erscheint ihm nunmehr als Teil seiner selbst²⁶. Es lassen sich hier Spuren der Theologie der Liebe erkennen, die im Leiden Jesu einen Ausdruck der aus Liebe ermöglichten Leidensfähigkeit Gottes sieht²⁷. Da Jesus sich durch den Aussatz und die Demütigung mit Diastasimos identifizierte, fühlte sich auch Diastasimos eins mit ihm und spürte in sich, in seinen Gliedern und seiner Seele all das, was der Hauptmann mit Jesus getan hat. Die Jesus erwiesene Hilfe spürte und erkannte Diastasimos als die ihm geleistete an, deswegen gebrauchte er den Ausdruck ‘Jesus-und-Diastasimos’, worunter er Verbundenheit mit ihm verstand. Er sah den Hauptmann Jesus umarmen und umgekehrt:

[Ich] sah ihn, den Hauptmann, in der Umarmung, umarmt werden vom Knecht und Jesus, dem mit Aussatz beflecken, und tief fuhr da in mich wie deren Arme ineinander waren gefahren: diese Umarmung, die eine und einzige, wahre. Die schien mir alles zu sein und sprach zu mir klar. Denn wie ich oben mich stehend fand, wie erhoben, so auch: geheilt. Geheilt! [...] glatt und rein war mein Leib. (Roth 1996: 84).

Die Geste Jesu war für Diastasimos eine so tiefe und starke Erfahrung, dass er sie als eine ‚einzige und wahre‘ empfand, d.h. als einen Ausnahmezustand, der die Wahrheit enthüllt. Die Umarmung hat zu einer lebendigen und heilenden Begegnung geführt, die völlig unerwartet zustande gekommen war. Diese Umarmung ‚schien ihm alles zu sein‘, bedeutete also eine existenzielle Fülle, beglückte ihn und verwandelte ihn innerlich, so dass er imstande war, dem Hauptmann zu verzeihen. Darüber berichtet er wie folgt: „Und sah, was ich erfahrend in eins geglaubt, dass die Umarmung des Hauptmanns mich reinigte, und dass der so-umarmt-Wiederumarmende dem Soldaten vergab, und der Knechtgott mir dadurch bewies, wie wir fernhin heilen und fernhin geheiligt werden, durch solche Umarmung, auch wider Willen“ (Ebd., S. 84f). Die Umarmung als Geste der Zuwendung wurde für Diastasimos ein Zeichen der Einheit, die eine reinigende Kraft in sich birgt. In der von Jesus erwiderten Umarmung erblickte der Alte eine bedingungslose Vergebung. Die Umarmung wurde hier zum Symbol der Liebe und erst ein solches Verstehen dieser Tat war heilungsspendend und befreiend, so wie Diastasimos es gedeutet hat. Dadurch dass Jesus den Hauptmann umarmte, gab er dem Alten ein Beispiel für eine heilende und heiligende Kraft der Vergebung.

Diastasimos ist mit Jesus in Beziehung getreten, die den anderen in seinem Dasein wirklich meint, ihn annimmt und ihm dazu verhilft, zum Ich zu werden, seine Identität und sein Selbst zu verwirklichen, da sich die Qualität seines Lebens geändert hat. Indem Diastasimos die ihm geschenkte Heilung an Leib und Seele erfuhr, wurde ihm ein neues Leben gegeben, ein Leben frei von Hassgefühlen seinem Übeltäter und Gott gegenüber. Das Du, hier in der Person Jesus, tritt – wie

²⁶ Vgl. Blaser 2010: 64.

²⁷ Vgl. Kuschel 2007: 111.

Buber feststellt – in das Leben des anderen unmittelbar ein, erscheint in Raum und Zeit als wirkend. Die Begegnung mit dem Du ist eine Gnade. Sie wird durch das Suchen nicht gefunden. Zwar begegnet uns das Du, aber auch wir treten in die unmittelbare Beziehung zu ihm²⁸. So ist die Beziehung „Erwähltwerden und Erwählen, Passion und Aktion in einem“ (Ebd., S. 18). Um Diastasimos Heilung zu ermöglichen, hat sich Jesus schlagen und demütigen lassen. Durch die Erniedrigung wurde er dem Aussätzigen nahe, und erst aus diesem Zustand heraus hat er ihn geheilt. Ohne Identifizierung mit dem Kranken wäre die lebensspendende Begegnung und tiefe existenzielle Beziehung nicht möglich gewesen. Die Ähnlichkeit im Leiden war für Diastasimos ein „Erwähltwerden“ und ließ die Umarmung Jesu als eine auch ihm geltende Tat annehmen und ihn als ein Du anerkennen. Der Alte ist diese Beziehung mit seinem ganzen Wesen eingegangen. Im Gespräch mit Tabas und Andreas plädiert Diastasimos für die von Jesus befohlene Feindesliebe. Der Alte glaubt, Gott kann sich in der Person des Mörders verbergen, damit wir ihn durch unsere Umarmung befreien und heilen können.

Die durchgeführte Analyse zeigt, dass die Handlung der Novelle zahlreiche Bezüge zum biblischen Erzählen hat. Es treten hier sowohl biblische Personen, Ereignisse als auch Orte auf. Religiöse Bedeutungen stehen in der besprochenen Novelle im Vordergrund. Der umgestaltete biblische Stoff wird zur Schilderung einer Heilungsgeschichte des Protagonisten benutzt. Die Begegnung mit Jesus war für Diastasimos heilend, sowohl in körperlicher als auch geistiger Hinsicht. Nicht nur der Aussatz verschwand, sondern auch die Seele des Alten wurde von Hassgefühlen dem Übeltäter gegenüber und vom Misstrauen gegenüber Gott gereinigt. Der Autor bedient sich in *Riverside* religiöser Motive, gestaltet Analogien zu biblischen Situationen, übernimmt die christliche Axiologie, um die Entwicklung des Mensch-Gott-Verhältnisses zu schildern. Dieses Verhältnis durchläuft verschiedene Stadien, beruht jedoch ununterbrochen auf einer tiefen persönlichen Beziehung zu Gott, die den Glauben an seine Macht, seine Liebe und Möglichkeit des Eingreifens ins menschliche Leben nie verliert. Den Anfang der echten Begegnung mit Jesus beschreibt der Protagonist mit den Worten: „Einer bricht in dich ein“, was existenziellen Kontakt und Verbundenheit mit ihm zur Folge hat. So wie nach der biblischen Lehre Gott in die Menschheitsgeschichte mit seiner Offenbarung eingegangen ist, so greift er auch in das Leben des Protagonisten ein, um ein auf Vertrauen und Liebe beruhendes Ich-Du-Verhältnis aufzubauen. Meine Ausführungen möchte ich mit den Worten von Köpke schließen, der im Schreiben von Roth einen tiefen Sinn erblickt: „Während Kirchenvertreter kaum noch Aufmerksamkeit finden in der Öffentlichkeit, erzählt ein Literat Glaubensgeschichten. Patrick Roths Novelle ist in beunruhigender Prosa eine Einladung zu eigener Glaubens- und Befreiungsgeschichte“ (Köpke 2005: 68).

²⁸ Vgl. Buber 1983: 18.

Literatur

- Blaser Felix (2010): *Zum Verständnis von Auferstehung. Eine theologische Auseinandersetzung mit Patrick Roths Poetologie und seiner Christusnovelle Riverside*. Würzburg.
- Buber Martin (1973): *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg.
- Buber Martin (1983): *Ich und Du*. Heidelberg.
- Dybciak Karol (1977): *Literatura wobec religii – izolacja czy przenikanie?* In: *Znak* 29 Nr. 11–12, S. 1359–1371.
- Garhammer Erich / Zelinka Udo (2003): *Vorwort der Herausgeber*. In: Garhammer Erich / Zelinka Udo (Hg.): *„Brennender Dornbusch und pfingstliche Feuerzungen“*. *Biblische Spuren in der modernen Literatur*. Paderborn. S. 7–8.
- Garhammer Erich / Langenhorst Georg (2005): *Schreiben ist Totenerweckung. Theologie und Literatur*. Würzburg.
- Gellner Christoph (2013): *„...nach oben offen“*. *Literatur und Spiritualität – zeitgenössische Profile*. Ostfildern.
- Jelonek Tomasz (2008): *Biblijne pojęcie sacrum*. Kraków.
- Kaiser Georg (2010): *„Riverside“ – Eine Christus-Spiegelung*. In: Kopp-Marx Michaela (Hg.): *Der lebendige Mythos. Das Schreiben von Patrick Roth*. Würzburg. S. 31–42.
- Kopp-Marx Michaela (2013): *Seelen-Dialoge. Ein Commentary Track zu Patrick Roths Christus Trilogie*. Würzburg.
- Köpke Wilfried (2005): *Literarische Erweckungsversuche*. In: Langenhorst Georg (Hg.): *Patrick Roth – Erzähler zwischen Bibel und Hollywood*. Münster. S. 65–68.
- Krzywon Ernst Josef (1973): *Was konstituiert christliche Literatur?* In: *Stimmen der Zeit* Nr. 191. S. 672–680.
- Kuschel Karl-Josef (2007): *Gott liebt es, sich zu verstecken. Literarische Skizzen von Lessing bis Muschg*. Ostfildern.
- Kuschel Karl-Josef (1999): *Jesus im Spiegel der Weltliteratur*. Düsseldorf.
- Kuschel Karl-Josef (1978): *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. Gütersloh.
- Langenhorst Georg (2007): *Christliche Literatur für unsere Zeit*. München.
- Langenhorst Georg (2009): *„Ich gönne mir das Wort“*. *Gott und Religion in der Literatur des 21. Jahrhunderts*. Freiburg im Breisgau.
- Maciejewski Marian (1991): *„ażeby ciało powróciło w słowo“*. *Próba kerygmaticznej interpretacji literatury*. Lublin.
- Motté Magda (1997): *Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart*. Mainz.
- Otto Rudolf (1963): *Das Heilige*. München.
- Roth Patrick (1996): *Riverside. Christusnovelle*. Frankfurt am Main.
- Sawicki Stefan (1994): *Sacrum w badaniach literatury*. In: Sawicki Stefan: *Wartość – Sacrum – Norwid*. Lublin. S. 95–103.
- Szymik Jerzy (2007): *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*. Katowice.
- Zarębianka Zofia (1990): *O poezji religijnej i sposobach jej badania*. In: *Roczniki Humanistyczne* Nr 38, H. 1, S. 25–56.
- Zarębianka Zofia (1992): *Poezja wymiaru sanctum*. Lublin.
- Ziolkowski Theodore (1986): *Theologie und Literatur: Eine polemische Stellungnahme zu literaturwissenschaftlichen Problemen*. In: Jens Walter / Küng Hans / Kuschel Karl-Josef (Hrsg.): *Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs*. München.

Abstracts

Die Novelle *Riverside* ist ein Beispiel für die Bibelrezeption in der zeitgenössischen Literatur und gehört zum Themenbereich 'Theologie und Literatur'. Im ersten Teil des Beitrags wurden die Übersicht über die betreffende Forschungsthematik gegeben und die Bestimmungen der polnischen und deutschen Forscher berücksichtigt. Der zweite Teil stellt die Hauptaspekte der Dialogphilosophie von Martin Buber dar, laut derer die Begegnung und persönliche Beziehung zu einem Du die konstitutive Eigenschaft der religiösen Erfahrung ist. Das dialogische Prinzip von Martin Buber liefert eine theoretische Basis für die Analyse des Mensch-Gott-Verhältnisses in der der Novelle *Riverside*. Der dritte Teil wurde der Untersuchung dieser Beziehung am Beispiel des Protagonisten gewidmet. Es werden zudem zahlreiche Anspielungen auf die Bibel im Bereich der Stilistik, Motivik und Wertlehre festgestellt und besprochen.

Schlüsselwörter: Novelle, Literatur, Theologie, Gott, Patrick Roth

“You are being broken into!”: The God-man relationship in Patrick Roth’s novella *Riverside*

The novella *Riverside* illustrates the reception of the Bible in contemporary literature and belongs in the thematic field of “theology and literature”. The first part of the article outlines research done in this field, including work by both Polish and German scholars. The second part presents the major aspects of Martin Buber’s philosophy of dialogue, in which the encounter and personal relationship are constitutive features of religious experience. Buber’s theory serves as a theoretical basis for an analysis of the God-man relationship in the novella at issue. The third part provides a study in the development of this relationship in the case of the novella’s protagonist, highlighting numerous Biblical references in stylistics, motifs and axiology.

Keywords: short story, literature, theology, God, Patrick Roth

Ewa Anna Piasta
Uniwersytet Jana Kochanowskiego
Instytut Filologii Obcych
ul. Świętokrzyska 21D
25-406 Kielce
Polen
E-Mail: ewa_piasta@yahoo.de