



ORIENTIERUNG

Nr. 11 63. Jahrgang Zürich, 15. Juni 1999

IN DER EINLEITUNG ZUM ERSTEN HEFT der im 35. Jahrgang erscheinenden Zeitschrift «Concilium» stellen die beiden verantwortlichen Redakteure *Dietmar Mieth* (Tübingen) und *Christoph Theobald* (Paris) fest: «Die bewegte Geschichte unserer vor 35 Jahren gegründeten Zeitschrift *Concilium* ist ein Widerschein dieses spannungsreichen Prozesses, bei dem es immer schwieriger geworden ist, die geschichtlich-kulturelle Differenziertheit der verschiedenen Kontexte mit der normativen Struktur der christlichen Tradition zu verknüpfen.» Dieses Urteil wird mit einer kurzen Beschreibung der kirchlichen Entwicklung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) begründet. Diese ist geprägt durch zwei Arten der Konzilsrezeption. Die amtliche Rezeption, wie sie in den letzten zwei Jahrzehnten sich immer stärker entwickelt hat, versucht mit Hilfe der klassischen Unterscheidung zwischen Lehre und Disziplin die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils in die Tradition und die Interpretationskategorien der vorangegangenen zwei Konzilien (Trient und Erstes Vatikanisches Konzil) einzuordnen. Eine zweite Form der Rezeption, sie wird von den beiden Autoren «praktische Rezeption» genannt, versteht das Zweite Vatikanische Konzil als Beginn einer Suchbewegung von Christen, denen sich in der Reaktion auf die gesellschaftlichen und religiösen Herausforderungen neue Fragen stellen und neue Lösungsmöglichkeiten erschließen. Die Schwierigkeiten, die sich aus diesen zwei auseinanderlaufenden, in der Folge immer stärker einander widerstreitenden Prozessen ergeben, sind nicht nebensächlich, denn sie betreffen die Kernfrage, wie ein Christ sich heute zu verstehen und wie er zu handeln habe.

Konzil und *Concilium*

Daß diese Situation einer Zeitschrift wie «Concilium» nicht äußerlich bleiben konnte, versteht sich von selbst. Ist sie doch mit ihrer Gründung und ihrem ersten Erscheinen im Jahre 1965 dafür angetreten, den vom Zweiten Vatikanischen Konzil eingeleiteten Prozeß des *Aggiornamento* zu begleiten, zu unterstützen und zu reflektieren. Damit teilt sie die Mühen und Lasten des bisher zurückgelegten wie des noch zu gehenden Weges. *Karl Rahner* und *Edward Schillebeeckx* schrieben in diesem Sinne im Editorial der ersten Ausgabe vom «Geiste dienender Diakonie der ganzen Gemeinschaft der Kirche gegenüber», der die Arbeit der Autoren von «Concilium» bestimmen soll.² Wo K. Rahner und E. Schillebeeckx den Leser beschreiben, für den «Concilium» geschrieben werden soll, werden im Rückblick der Zeitabstand von 35 Jahren und die seither in Gang gekommenen Veränderungen am handgreiflichsten. Sie schreiben von den «Männern der praktischen Arbeit in der Kirche», an die sich die neue Zeitschrift wenden soll, und diese Aussage wird nicht dadurch relativiert, daß später im laufenden Text in Klammern hinzugefügt wird, daß Laien mit kirchlicher Verantwortlichkeit als Leser nicht ausgeschlossen seien. Und doch verbirgt sich hinter diesem Satz, wenn man ihn ganz liest, eine Schlüsselersfahrung der Verfasser dieses Vorwortes, von der sie selbstverständlich annehmen, daß auch ihre zukünftigen Leser sie gemacht haben und deshalb auch teilen, nämlich daß sie, «durch die Erfahrungen des Konzils belehrt, wissen, daß die Entscheidungen der Praxis und die Verkündigung des Evangeliums von heute auch von der eigentlichen theologischen Wissenschaft etwas lernen muß». K. Rahner und E. Schillebeeckx meinten damit den Lernprozeß, den die Bischöfe als Konzilsväter und die Theologen als ihre Berater gemeinsam in den Beratungen des Zweiten Vatikanischen Konzils durchgemacht hatten.

In diesem Satz findet sich aber auch wie in einer Kurzformel die Entstehungsgeschichte von «Concilium» zusammengefaßt.³ Der niederländische Verleger *Paul Brand*, der schon in den fünfziger Jahren Publikationen von K. Rahner und *Hans Küng* in den Niederlanden erfolgreich verlegt hatte, sondierte 1958 zum ersten Mal bei K. Rahner, ob dieser an der Gründung und an der Mitarbeit an einer internationalen theologischen Zeitschrift interessiert sei, da er der Meinung war, daß Theologie nicht mehr ihrer Aufgabe genügen könne, wenn sie innerhalb nationaler Grenzen betrieben würde. Notwen-

THEOLOGIE

Konzil und *Concilium*: Vor 35 Jahren zum ersten Mal erschienen – Die Initiative des niederländischen Verlegers *Paul Brand* – Der Durchbruch während der ersten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) – Eine internationale Zeitschrift – Die unerledigten Fragen nach dem Konzil – «Lesen der Zeichen der Zeit» in der gegenwärtigen Situation. *Nikolaus Klein*

ZEITGESCHICHTE

Standhalten oder...: Zum Erinnerungsband des russischen Autors *Daniil Granin* – Angst in der Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts – Eine gigantische Chimäre innerhalb der russischen Gesellschaft – Beschreibung von Einzelschicksalen – Religiöse Aspekte der Angst. *Wolfgang Schlott, Bremen*

THEOLOGIE/FILM

(Un)Sichtbare Christologie: Möglichkeiten einer theologischen Deutung von *Lars von Triers* Film «Breaking the Waves» – Zum Thema Evangelienrezeption im Jesusfilm – Das spannungsreiche Verhältnis von Kunst und Kirche – Die Option für das «offene Kunstwerk» – Kann es nichtbiblische Jesusfilme geben? – Die Gruppe *Dogma 95* – Liebe im Norden Schottlands – Verstörende Hingabe – Decodierung des Religiösen – Eine weite Christologie – Radikale Hingabe als Kriteriologie des Handelns der Christen – Provokationen angesichts der Spannung zwischen Selbstzerstörung und Erlösung.

Joachim Valentin, Freiburg i. Br.

LITERATUR

«Laß mich das denkende Herz dieser Baracke sein...»: Die Amsterdamer Jüdin *Etty Hillesum* und ihre Tagebücher (1941 bis 1943) – Auf der Suche nach dem Du und nach sich selbst – Kritische und engagierte Zeitgenossin – Leben im Durchgangslager Westerbork – Mitgehen, mittragen und mitfühlen.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

THEOLOGIE

Erosion der Gottesrede und christliche Spiritualität: Antworten von *Michel Foucault* und *Michel de Certeau* im Vergleich (2. Teil) – Das Projekt einer «Wissenschaft vom Menschen» – Der Mensch erscheint sich selbst als unergründliches Geheimnis – Die Antinomie der Humanwissenschaften und die Rede vom Tod des Menschen – Die Krise der Religion als Krise der Sprache – Die Mythifizierung des Körpers – Studien zum modernen sexuellen Diskurs – Konvergenzen mit Arbeiten zur Geschichte der Mystik – Auf der Suche nach einer neuen Spiritualität – Die Praxis des Körpers und die Frage nach der Wahrheit. (Schluß folgt) *Johannes Hoff, Tübingen*

dig sei eine «offene, zur Erneuerung bereite Welttheologie». K. Rahner ließ sich für ein solches Projekt nicht bewegen, denn seiner Meinung nach sei von kirchlicher Seite dafür keine Zustimmung zu erreichen. Beeindruckt durch den Erfolg der theologischen Veröffentlichungen von H. Küng, hielt P. Brand an seinen Plänen für eine internationale theologische Zeitschrift fest, denn wie H. Küngs Schriften bei einem breiten, nicht nur theologischen Publikum Anklang fanden, könnte auch eine internationale Zeitschrift ihre Leserschaft finden. Darum begab sich P. Brand nach Beginn der ersten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils nach Rom, um dort Theologen seine Pläne vorzulegen. Einer der ersten, den er für sein Projekt gewinnen konnte, war E. Schillebeeckx, während K. Rahner immer noch zurückhaltend reagierte.

Den Wendepunkt in K. Rahners Haltung und damit den entscheidenden letzten Anstoß zur Gründung von «Concilium» gab die Entscheidung einer Mehrheit der Konzilsväter am 20. November 1962, das von der vorbereitenden Theologischen Kommission erarbeitete Schema «Über die Quellen der Offenbarung» für die weiteren Beratungen als ungenügend zurückzuweisen.⁴ Für K. Rahner gewann damit das Konzil eine eigenständige Position gegenüber der bisherigen offiziellen Theologie. Nachdem Papst Johannes XXIII. am folgenden Tag, obwohl zwar nur eine absolute Mehrheit, nicht aber die zur Ablehnung eines Schemas vorgeschriebene Zwei-Drittel-Mehrheit an Nein-Stimmen erreicht wurde, sich das Votum der Konzilsmehrheit zu eigen gemacht hatte, erklärte sich Karl Rahner noch am gleichen Tag bereit, an der Herausgabe einer internationalen Zeitschrift für Theologie mitzuarbeiten, falls andere Theologen dafür noch gewonnen werden könnten. Mit P. Brands Vorschlag, H. Küng und E. Schillebeeckx um ihre Mitarbeit zu bitten, war er einverstanden. Im Herbst 1962 begannen die ersten Kontaktaufnahmen mit möglichen Mitarbeitern, die ersten Vorbesprechungen, die Errichtung der «Stiftung Concilium», die Suche nach Verlegern für die Herausgabe in den zuerst sechs vorgesehenen, schließlich sieben Sprachausgaben⁵. Am 24. Oktober 1964 fand in Rom die erste Generalversammlung des Direktionskomitees, der Verleger und der in Rom für die dritte Konzilssession anwesenden theologischen Mitarbeiter statt. Anfang 1965 erschien das erste Heft der Zeitschrift.

Die Hartnäckigkeit eines Verlegers und der Mut von Theologen, den gesellschaftlich-kirchlichen «glücklichen Augenblick» zu erkennen und für ihre Arbeit praktisch werden zu lassen, standen am Beginn von «Concilium» und haben es in den Kontinuitäten und Diskontinuitäten seiner bisherigen 35jährigen Geschichte bestimmt.⁶ Wenn der diesjährige Jahrgang mit einem Heft unter dem Titel «Unerledigte Fragen nach dem Konzil» beginnt und wenn das Kolloquium an der Jahresversammlung des Direktionskomitees (25. bis 29. Mai 1999 in Rom) unter dem Titel «Die unbeantworteten Fragen» stand, ging es und geht es da-

bei nicht nur um theologische Sachfragen, sondern auch um eine Selbstvergewisserung der theologischen Arbeit der Zeitschrift. Sie läßt sich entziffern als Frage danach, welche Themen im Kernbereich der aktuellen kirchlichen Debatten stehen und sich gleichzeitig als Hinweise für globalere und fundamentalere Ausrichtungen der Kirche zeigen. Bei einer solchen Aufgabenstellung überschneiden sich notwendigerweise Methoden- und Sachfragen, verbinden sich doch die Beurteilung theologischer Debatten mit Analysen gesellschaftlicher und kirchlicher Entwicklungen.

In das Zentrum dieser Auseinandersetzung führt der Hauptartikel vom ersten Heft dieses Jahrganges von «Concilium», nämlich Giuseppe Ruggieris Darstellung einer «Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils»⁷. G. Ruggieri verwendet dabei Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung zum Zweiten Vatikanischen Konzil, die verdeutlichen, daß das eigentlich Neue an diesem Konzil gegenüber der bisherigen Geschichte der Kirche die Art und Weise bildet, wie die Geschichte in ihrer Beziehung zum Evangelium gesehen wurde. Mit den vom Konzil gebrauchten Grundkategorien «pastorale Ausrichtung», «Aggiornamento» und «Zeichen der Zeit» sollte zum Ausdruck gebracht werden, daß die Botschaft des Evangeliums sich nur in der Vergegenwärtigung der von den Menschen gelebten und gedeuteten Geschichte erschließt. Damit stellt sich für die Kirche die Frage, und G. Ruggieri übernimmt hier die von K. Rahner vorgelegte Deutung von der durch das Zweite Vatikanische Konzil eingeleiteten Epochenwende der Kirchengeschichte, ob sich ihr damit Möglichkeiten des Handelns und des Verkündigens erschließen, von denen sie in früheren Perioden keinen Gebrauch gemacht hat, weil sie damals ihr nicht zugänglich waren. Weil die Christen dem Pluralismus der Kulturen und Völker heute mit dem Wissen um deren Authentizität und Würde begegnen, ist er mit den Erfahrungen des Pluralismus vergangener Epochen nicht vergleichbar. Die damit geforderten neuen Deutungen sind aus den bisherigen, aus der Tradition bekannten nicht mehr ableitbar. G. Ruggieri sieht in den damit gegebenen neuen Fragen die Möglichkeit, das Evangelium in der jeweils eigenen Zeit neu zu begreifen,

Für den damit dem Christen sich erschließenden Umgang mit der Geschichte nennt G. Ruggieri zwei Bedingungen. Er zeigt sich als ein kritisches Bewußtsein, das sich der Bedingungen menschlichen Lebens in Freiheit und Verantwortung vergewissert und das aus einer Sicht der Geschichte heraus handelt, die «das Gedächtnis an ihre Leiden am Leben hält und die daher für eine zukünftige Versöhnung kämpft». Erst dann kann ein Geschehen, welches das Leben vieler Menschen oder einer ganzen Epoche beeinflusst, zu einem «Zeichen der Zeit» werden. G. Ruggieri erläutert das an einem Thema, das in den Beratungen des Zweiten Vatikanischen Konzils marginal blieb, dann aber in dessen kreativer Rezeption zu einem der grundlegenden «Zeichen der Zeit» wurde, der Armut: «Allein wenn einige Menschen beginnen, die Armut in das messianische Licht zu rücken und eine neue Gewichtung in Evangelium und Kirche entdecken, durch die das Mysterium der Armut – in den Armen und in Christus, der sich zu einem Armen gemacht hat – zur Achse der Geschichte wird, durch die das Evangelium zur guten Nachricht für die Armen und die Kirche zur Kirche der Armen

⁶Für Änderungen in der Anzahl der Ausgaben, dem Übergang zum Zweijahresrhythmus für die Themen, dem Übergang von einer fachspezifisch orientierten zu einer themenzentrierten Gestaltung der Hefte vgl. die Editorials in: Concilium 8 (1972) S. 705ff., 19 (1983) S. 739ff., 26 (1990) S. 2–7; D. Mieth, Aufbruch und Vision für ein neues Concilium. Wofür stehen wir? In: Concilium 33 (1997) S. 119–129. «Concilium» organisierte bisher drei Kongresse; vgl. Edward Schillebeeckx, u.a., Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970. Einsiedeln und Mainz 1971; David Tracy, Hans Küng, Johann B. Metz, Hrsg., Toward Vatican III. The Work That Needs to Be Done. Gill and Macmillan, Dublin 1978; Sonderheft (Concilium 26 [1990] Heft 1) zur Vorbereitung des Internationalen Theologischen Kongresses «Auf der Schwelle zum dritten Jahrtausend» (vom 9. bis 13. September 1990 in Löwen).

⁷Giuseppe Ruggieri, Zu einer Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Concilium 35 (1999) S. 4–17.

¹ Dietmar Mieth, Christoph Theobald, Unbeantwortete Fragen, in: Concilium 35 (1999) 1, S. 1ff., 1.

² Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, Wozu und für wen eine neue internationale theologische Zeitschrift? In: Concilium 1 (1965) 1, S. 1ff.

³ Vgl. Hadewych Snijdewind, Genèse et organisation de la Revue Internationale de Théologie Concilium (erscheint in Heft 2 des laufenden Jahrgangs von *Cristianesimo nella storia*); Paul Brand, Hermann Häring, Aggiornamento als wissenschaftliches Projekt. Über Anfänge und Pragmatik der Internationalen Zeitschrift für Theologie «Concilium», in: Hermann Häring, Karl-Josef Kuschel, Hrsg., Hans Küng, Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. Ein Arbeitsbuch, München und Zürich 1993, S. 779–794.

⁴ Vgl. die klassische Studie: Giuseppe Ruggieri, La discussione sullo schema Constitutionis dogmaticae de fontibus revelationis durante la I sessione del concilio Vaticano II, in: Etienne Fouilloux, Hrsg., Vatican II commence... Approches Francophones (Instrumenta Theologica, 12). Leuven 1993, S. 315–327.

⁵ «Concilium» erscheint von seiner ersten Ausgabe an bis heute in sieben Sprachen: deutsch, englisch, französisch, italienisch, niederländisch, portugiesisch, spanisch. Die polnische Ausgabe wurde eingestellt, nachdem ihr die kirchliche Unterstützung entzogen wurde. Die japanische Ausgabe wurde wegen der schwierigen Übersetzungsprobleme eingestellt. Die deutsche Ausgabe erscheint im Matthias-Grünwald-Verlag (Mainz).

wird, dann erst beginnen die Menschen, darin ein Zeichen der Zeit zu erkennen.»

In der Perspektive der Überlegungen G. Ruggieris gewann das Thema des Kolloquiums «Unerledigte Fragen nach dem Konzil» erst seine Tiefenschärfe.⁸ Gemeint war damit nicht, daß es so etwas wie eine voraus entworfene Tagesordnung des Konzils gab, anhand der es nun zu überprüfen gilt, was schon in die Tat umgesetzt worden ist und was es noch einzulösen gilt. Gemeint war, die «Zeichen der Zeit» heute zu erkennen und danach zu handeln. *José Oscar Beozzo* (São Paulo) beschrieb demgemäß den Aufbruch der Basisgemeinden und *Elizabeth Schüssler Fiorenza* (Cambridge/USA) das Wachsen der Frauenkirche in den verschiedenen Kontinenten als einen radikalen Paradigmenwechsel dessen, was Kirchengliedschaft in Zukunft zu bedeuten hat. Mit dem Prinzip der Konziliarität beschrieben *Giuseppe Alberigo* (Bologna) und *Karl-Josef Kuschel* (Tübingen) für das innerkirchliche Leben bzw. für den interreligiösen Dialog weithin bis heute ungelöste Postulate für das Leben der Christen untereinander und in einer religiös pluralistisch gewordenen Situation. *William Basset* (San Francisco) und *Felix Wilfred* (Madras) sprachen über Modelle der Kirche im Blick auf die Zukunft der Kirche. Während W. Basset über die kritische Kraft der Erinnerung an das bisher schon Erreichte und die darin aufbewahrten, ungelöst gebliebenen Hoffnungen sprach, bestimmte F. Wilfred die Hoffnungen der marginalisierten und armen Mehrheiten Asiens als jene, die der Kirche und den Christen die Themen vorgeben. Daran muß sich jede ekklesiologische Reflexion und jede theologische Äußerung messen lassen. *Nikolaus Klein*

⁸ Auf je zwei Referate folgten Stellungnahmen von eingeladenen Journalisten: Nikolaus Klein (Zürich), Margareth Hebblethwaite (London) und Francisco Strazzari (Bologna). Außerdem sprach der Generalobere der Dominikaner, Timothy Radcliff, ein eindrückliches Grußwort «Eine Ermutigung für die Theologie». Er überbrachte auch die Grüße des von Rom abwesenden Generaloberen der Jesuiten Peter-Hans Kolvenbach.

Standhalten oder ...

Spätestens seit der deutschsprachigen Publikation des «Blockadetagebuchs», das die Leiden der Leningrader Bevölkerung während der Belagerung der Stadt an der Newa von 1941 bis 1943 dokumentierte, ist er zu einem Inbegriff einer kritischen sowjetischen Schriftstellergeneration geworden, die nicht zur Minderheit der Dissidenten gehörte, sondern auf der Grundlage von zensierten Texten mit Hilfe von Anspielungen und verhöhrenden Figuren ein ethisches Vorwarnsystem aufbauen wollte. *Daniil Granin*, Jahrgang 1919, noch vor 1953 im sowjetischen Schriftstellerverband, hat mit dem 1997 in Sankt Petersburg veröffentlichten Erinnerungsband unter dem Titel «Strach» mehr als zehn Jahre nach der Aufhebung der staatlichen Zensur noch einmal das wirksamste psychologische Mittel der Diktatur zur Unterdrückung ihrer Untertanen benannt:¹ «Die Angst, die einen so großen Raum in meinem Leben einnahm, die so wunderbare geistige Impulse in meiner Generation erstickte, unsere Charakter verbog, uns kraftlos machte und so bittere Erinnerungen hinterließ.» (S. 5) Sie hinterließ tiefe Risse in der Psyche mehrerer Generationen, weil ihre wirksamsten Werkzeuge, die Lüge, der Haß, die Denunziation, die Heuchelei und manch andere Spielarten der Verstellung seit Beginn der zwanziger Jahre mit den Mitteln des Terrors und der ideologischen Verblendung Millionen von Menschen auf dem sowjetischen Territorium und nach 1945 auch in anderen Teilen Europas in die Schizophrenie des doppelten Denkens trieb. Angst als Erwartung des Bösen,

wie Granin mit dem Blick auf die «alten Griechen» definiert, entwickle ihre grausame Wirksamkeit nicht aufgrund der Tatsachen an sich, sondern aufgrund der Visionen des Schrecklichen, denn jahrzehntelang hätten Millionen von Sowjetbürgern ihr Leben mit dem Kampf gegen eine schier unüberwindliche und oft auch nur eingebilddete Gefahr vergiftet. Von dieser realen Begegnung mit einer gigantischen Chimäre wolle er in seinen Erinnerungen berichten.

Granin setzt sich mit den Spielarten der Angst in der Sowjetunion unter verschiedenen Aspekten auseinander. Er beginnt in bewährter Manier mit einer Einzelstudie: ein ehemaliger hoher Parteifunktionär, ein gewisser Fjodor Alexejewitsch, ist im Zuge der Perestrojka ein erfolgreicher Unternehmer geworden. In dieser Eigenschaft referiert er auf Befragen des Autors über die Anatomie der Angst als Bestandteil des alten Regimes, wobei die Begriffe Personalbogen, Kaderakte, Parteibuch sich als die Pfeiler des repressiven Systems erweisen. Doch die in der Realität des Sowjetstaates wirksamen Disziplinierungsmittel hätten niemals ihre angstausslösende Wirkung gezeigt, wenn nicht Revolution, negative Auslese der Parteikader und Repressionsagenturen wie Tschecha bzw. NKWD und KGB sich als die Treibriemen der Ängste entwickelt hätten. Dieser Argumentationsweise von Granin ist insoweit zu folgen, als er auch auf die Geschichte der Angst im zaristischen Rußland, seit Iwan III. aufmerksam macht. Ebenso aufschlußreich sind seine Reflexionen über die verschiedenen Formen der kollektiven Ängste, die als Feindhysterie vor dem Zweiten Weltkrieg, als allgemeine Furcht vor der Überwachungsagentur des KGB in der Nachkriegszeit und als Denunziationsängste in den Familien und Arbeitskollektiven zum Ausdruck kamen. Ein in dieser Hinsicht besonders eindrucksvoller Bericht stellt die Erinnerung an eine Versammlung der Leningrader Schriftsteller im Juni 1954 dar. Michael Soschtschenko, aufgrund seiner Satiren aus den späten zwanziger Jahren ein angesehener Schriftsteller, sollte nach seiner Diskriminierung durch die kommunistische Partei im Jahre 1946, wiederum wegen «staatsfeindlichen» Äußerungen, öffentlich gebrandmarkt werden. Granin schildert anschaulich, wie der schüchterne, introvertierte Schriftsteller sich zur Wehr setzt und seine Peiniger aus der Parteileitung des Verbandes der Heuchelei und Lüge bezichtigt. Mit seinem couragierten Auftreten machte er all jenen Mut, die in der poststalinistischen Phase sich für die Freiheit des Wortes einsetzten und dennoch immer wieder erleben mußten, wie sie selbst der sogenannten staatsfeindlichen Hetze angeklagt, zu mehreren Jahren Arbeitslager verurteilt wurden, wie z.B. Sinjowski und Daniel.

Es spricht für die Redlichkeit der Überlegungen von Granin, daß er sich immer wieder in einer verständlichen Sprache mit den existentiellen Bedingungen für das Fortbestehen einer Grundangst des Menschen auseinandersetzt. Unter Verweis auf Kierkegaard und Heidegger nennt er die Berührung mit dem Nichts, die immer wieder Angst auslöse, deren Ursachen noch sehr wenig erforscht seien. Um so interessanter ist es, daß die letzten drei Abschnitte seiner Reflexionen sich fast ausschließlich mit den religiösen Aspekten des Phänomens beschäftigen. Sie benennen unter Verweis auf die wichtigsten Passagen in der Heiligen Schrift das sicherlich wesentlichste moralische Problem menschlicher Existenzweise, nämlich standzuhalten vor einer Gewalt, die in der strukturellen Macht des Bösen uns Tag für Tag vor die Entscheidung stellt, die Last der Verantwortung nicht auf andere abzuwälzen, sondern sie selbst zu tragen. Es wäre deshalb nur ein törichter Akt der Verdrängung, wenn wir Granins essayhafte Erörterungen ausschließlich auf das schwierige Unterfangen der russischen Gesellschaft auf deren Suche nach demokratischen Verhältnissen beziehen würden. Die Angst vor der Verantwortung für die Freiheit steckt auch in uns, wengleich wir aufgrund von freilich lächerlichen vierzig Jahren demokratischer Lernversuche einen bestimmten Vorsprung haben. Grund genug, um die Erfahrungen eines russischen Schriftstellers mit der lähmenden Angst vor dem Unbekannten ernst zu nehmen.

Wolfgang Schlott, Bremen

¹ Daniil Granin, Das Jahrhundert der Angst. Erinnerungen. Aus dem Russischen von Ganna-Maria Braungardt. Volk und Welt, Berlin 1999. 152 Seiten, DM 29,80.

(Un)Sichtbare Christologie

Möglichkeiten einer theologischen Deutung von Lars von Triers Film «Breaking the Waves»

Jesusfilme – das kennt man – verfilmen das Leben des Nazareners als Ganzes oder in Teilen, schwarzweiß oder in Farbe, als Stumm- oder Tonfilm. Als Genre ist der «Jesusfilm» so alt wie das Medium selbst. Vielen Lesern wird dabei zuerst der vierteilige Fernsehfilm «Jesus von Nazareth»¹ einfallen, der in Deutschland 1978 bei Kritikern und Zuschauern zwiespältige Reaktionen hervorrief. Manche erinnern sich an das in seiner Kargheit beeindruckende «Erste Evangelium – Matthäus» von Pier Paolo Pasolini² oder vielleicht an monumentale Werke aus der großen Zeit Hollywoods wie «Die größte Geschichte aller Zeiten».³ Doch bereits 1935 war ein Film wie «Das Kreuz von Golgotha» ungeheuer erfolgreich.

Einen Großteil ihrer Publikumswirksamkeit schöpfen diese Filme aus der Illusion, den breiten Graben der zeitlichen und mentalen Distanz zu überspringen und, wie kein anderes Medium, dem Betrachter die vollkommene Nähe und Vertrautheit mit Leben und Sterben, mit Aussehen und Sprachgestus Jesu zu suggerieren. Sie wurden konsequent weniger als Kunstwerke denn als Glaubenszeugnisse und Mittel zur Erbauung beurteilt und als solche vor allem von der katholischen Kirche protegirt. Reinhold Zwick hat in seiner so kenntnisreichen wie lesbaren Arbeit «Evangelienrezeption im Jesusfilm»⁴ jedoch deutlich gemacht, daß die hier angestrebte formale Erbaulichkeit gepaart mit der spirituellen und traditionsreichen emotionalisierenden Wucht der biblischen Inhalte zwar unmittelbar überwältigend wirken kann, weil dem Betrachter kaum Deutungsalternativen verbleiben, daß der gewünschte Effekt aber keineswegs bei jedem Betrachter erzielt wird. Vielmehr ruft der Jesusfilm, wo er gezielt als Medium der Erbauung eingesetzt wird, beim kritischen Zuschauer eher Ablehnung hervor: «Dies gilt besonders dann, wenn dieser Plot im Gestus historisch «getreuer» Rekonstruktion inszeniert ist, wenn also die «Wahrheit» auf der Ebene des Realgeschichtlichen zum flankierenden Beweis für die Wirklichkeit des Transzendenten herhalten soll. [...] Wer dergestalt auf die Suggestivkraft der Bilder setzt, wird selbst bei einem wohlwollenden, nur eben deshalb nicht völlig unkritischen Publikum am Ende nur ein gesteigertes Mißtrauen ernten; und das nicht nur gegenüber den Bildern, sondern leider oft auch gegenüber der Sache selbst, die man eigentlich befördern wollte.»⁵

Kunst und Kirche

Letztlich spiegelt sich in solchen Filmen und ihrer kirchlichen Rezeption das so oft beklagte wie in seiner Breitenwirkung ungebrochene Mißverhältnis zwischen Kunst und Kirche⁶ wider, das ähnlich wie für Film auch für Musik, Literatur und bildende Kunst zu konstatieren ist. Dies gilt, auch wenn in den letzten Jahren der Boden für einen Dialog durch eine große Zahl von Veröffentlichungen und Kolloquien auf Seiten der Experten für Theologie und Ästhetik bereitet wurde.

Natürlich kann man der Meinung sein, die Mittel moderner Filmkunst wie Abstraktion, Verfremdung und Schock, Auf-

lösung der zeitlich/räumlichen Kontinuität, Verabschiedung des Erzählkinos usw. seien eo ipso mit christlichen Inhalten unvereinbar, ja in Gänze abzulehnen, da «das sogenannte «Dunkle» und «Pessimistische» [...] «kernlos» sei. Man vermißt das «Erhebende» und «Beglückende»».⁷

Doch aus pastoraler und erst recht aus ästhetisch-hermeneutischer Perspektive erweist sich ein solches Urteil zumindest als einseitig. Für die *Pastoral* dürfte deutlich sein, daß eine Kirche, die sich der kritisch-konstruktiven Auseinandersetzung mit zeitgenössischen ästhetischen Konzepten völlig verschließt, diejenigen nicht mehr erreicht, deren Lebenswelt von eben diesen Konzepten bestimmt und um neue Deutungs- und Ausdrucksmöglichkeiten bereichert wird, also einen erklecklichen Teil akademisch gebildeter Menschen in Multiplikatoren- und Führungspositionen.

Ästhetisch-hermeneutisch präferiert man in der Ablehnung moderner künstlerischer Mittel die Illusion einer Unmittelbarkeit des Zugangs zur Gestalt etwa des historischen Jesus, die sich vor allem aus der Naivität speist, eine im weitesten Sinne historistische – also etwa 100 Jahre alte – Hermeneutik, sowie die photorealistische Darstellung biblischer Texte im Sinne einliniger und eindeutiger Handlungsabläufe werde dem historisch-religiösen Sujet in besonderer Weise gerecht. Die zunehmende Eigenständigkeit des Formalen in der modernen Kunst⁸ hingegen scheint im Kunstverständnis der Pfarrer und Mitarbeiter/innen in den Gemeinden oftmals noch nicht angekommen zu sein, vielmehr hat sie offenkundig zu einer Abwendung der Kirchen von der zeitgenössischen Kunst im liturgischen Raum geführt. Angesichts des Formalismusvorwurfs, dem einschneidendsten Mittel der sozialistischen Kunstzensur, befindet man sich damit zumindest in schlechter Gesellschaft.

Daß für die theologische Rezeption ästhetischer und hermeneutischer Konzepte auch andere Wege beschritten werden können, hat neben anderen Verlautbarungen das aktuelle Dokument der Bibelkommission⁹ – ein informiertes Plädoyer für die Aufnahme einer Vielfalt zeitgenössischer Methoden für die Interpretation der Heiligen Schrift – gezeigt.

Nichtbiblischer «Jesusfilm»?

Für den «Jesusfilm» bedeutet all dies, daß neben der Würdigung der genannten und vieler anderer Filme, deren katechetischer Wert hier keinesfalls in Abrede gestellt werden soll, eine Offenheit und Sensibilität für alternative ästhetische Formen entwickelt werden müßte. Genauer ginge es um eine Suche nach Spuren der Verarbeitung biblischer Themen in Filmen, die auf den ersten Blick vielleicht befremden. Hier lauert keineswegs die Wüste säkular geprägter Ignoranz für religiöse Inhalte, wie in einschlägigen Arbeiten bereits ausführlich gezeigt wurde¹⁰, sondern oftmals ein ausgeprägtes Interesse der Autorinnen und Autoren für religiöse Themen und Erzählungen und speziell für die Person Jesu, das freilich oftmals transfiguratив umgesetzt wird und sich damit einem unmittelbaren Zugang im obenbeschriebenen Sinne entzieht.

¹ Gesù di Nazareth/Jesus of Nazareth. Italien/Großbritannien 1976, Farbe 390 Min.

² Il Vangelo secondo Matteo. Italien 1964, S/W 136 Min.

³ George Stevens, The Greatest Story ever told. USA 1965, Farbe 196 Min.

⁴ Ein Beitrag zur internationalen Wirkungsgeschichte des NT (Studien zu Theologie und Praxis der Seelsorge 25). Würzburg 1997.

⁵ R. Zwick, Pfade zum Absoluten. Zur Typologie des religiösen Films, in: W. Lesch, Hrsg., Theologie und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst. Darmstadt 1994, S. 88–110, 108.

⁶ Vgl. zur Geschichte der Auflösung eines einstmals engen Verhältnisses wechselseitiger Inspiration: A. Heuser, Die Kirche, die Kunst und die Kirchenkunst. Erfahrungen und Reflexionen zum Verhältnis von Kirche und zeitgenössischer Kunst, in: W. Lesch, Hrsg., Theologie und ästhetische Erfahrung (Anm. 5), S. 218–233, sowie Kunst und Kirche 4 (1989), Themenheft: Konfliktfeld Kunst – Kirche.

⁷ F. Mennekes, Hrsg., Zwischen Kunst und Kirche. Beiträge zum Thema «Das Christusbild im Menschenbild». Stuttgart 1985, S. 22.

⁸ In der bildenden Kunst seit dem Impressionismus E. Manets, in der Plastik etwa seit A. Rodin, in der Literatur seit J. Joyce.

⁹ Die Interpretation der Bibel in der Kirche, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115, 1993.

¹⁰ Vgl. dazu (Auswahl) W. Lesch, M. Loretan, Hrsg., Das Gewicht der Gebote und die Möglichkeiten der Kunst. Krzysztof Kieslowski's «Dekalog»-Filme als ethische Modelle, Fribourg-Freiburg i. Br. 1993; R. Zwick, Die Ressourcen sind nicht erschöpft. Die Jesusfigur im zeitgenössischen Film, in: Herder Korrespondenz 49 (1995), S. 616–620, P. Hasenberg, W. Luley, Ch. Martig, Hrsg., Spuren des Religiösen im Film. Meilensteine aus 100 Jahren Filmgeschichte. Mainz 1995; sowie die einschlägigen Texte und Kritiken in den Zeitschriften film-dienst und ZOOM.

Neben einem Verzicht auf den biblischen Kontext als Interpretationshilfe fordert die zeitgenössische Kunsttheorie eine Offenheit des Kunstwerks für verschiedene Deutungen. Wo die Situation des Rezipienten als für die (Be-)Deutung des Kunstwerks konstitutiv verstanden wird, muß auf Überraschungstaktiken verzichtet und der Betrachter als in seiner jeweiligen Perspektive vom Autor nicht antizipierbarer Partner ernstgenommen werden.¹¹

Die genannten Horizonterweiterungen bewirken nicht notwendig die Auflösung des Kunstbegriffs oder das Ende des religiösen Films. *Umberto Eco*s Konstruktion eines vom Autor antizipierten «Modell-Lesers», der «einen Teil der Arbeit»¹² tut, indem er die Auswahlkriterien für bestimmte im Werk verwendete (etwa auch biblische oder religiöse) Codes anbietet¹³, erlaubt eine relativ genaue Umschreibung der Relation zwischen Deutungs-offenheit bzw. -verschlossenheit eines Kunstwerkes und der Rezeption in dem Sinne, daß sie einerseits als Auslegung der im Text vorgegebenen Hinweise verstanden wird, daß andererseits aber das Ignorieren bestimmter Passagen und vom Autor nicht unmittelbar intendierter Deutungen bis zu einem gewissen Grad toleriert werden kann.

Ist explizit von religiöser, näherhin christlicher (Film-)Kunst die Rede, so ergibt sich über die genannten allgemeinen Bedingungen hinaus die Notwendigkeit, daß in einer fundamental-theologischen Reflexion auf die zentrale(n) Botschaft(en) des christlichen Glaubens und in größtmöglicher Unabhängigkeit von einzelnen hermeneutischen Konzepten (nicht jedoch in einer Verkennung der fundamentalen Notwendigkeit von Vermittlung überhaupt) Kriterien für die Darstellung Jesu und seiner Botschaft entwickelt werden.

Ergebnis einer solchen Reflexion könnte es sein, daß ein Film, der augenscheinlich raumzeitliche Gegebenheiten des ursprünglichen Entstehungskontextes verläßt, durchaus in der Lage sein kann, die Sinnspitze des Lebens und Sterbens Jesu zu erfassen und unter aktuellen Bedingungen neu lesbar zu machen. Der Aufwand der Transmission religiöser Inhalte in andere (zeitgenössische) Kontexte läßt nämlich eine Auseinandersetzung des Autors mit den Inhalten wahrscheinlicher werden, weil die damit greifbar gewordene hermeneutische Frage ihre kritische Reflexion zwangsläufig erfordert.

Im folgenden soll gezeigt werden, daß mit dem Film «Breaking the Waves» ein Kunstwerk im beschriebenen Sinne mit reichhaltigen religiösen Deutungsperspektiven vorliegt.

Dogma 95

Daß der Däne *Lars von Trier*, der bis dato als Regisseur von avantgardistischer Kühnheit und Stilisierungswut bekannt war¹⁴, sich einer Arbeit mit explizit und implizit christlicher Konnotation widmet, darf im Kontext seiner Konversion zum Katholizismus¹⁵ gesehen werden. Formal hat er sich bereits weitgehend an das von ihm mitunterzeichnete Filmmanifest «Dogma 95»¹⁶ gehalten und sich damit auf durchgängige Verwendung der Handkamera, Drehen nur auf Farbfilm, an Originalschauplätzen und ohne künstliches Licht verpflichtet. Entscheidungen, die keineswegs stören, sondern durch die Beschränkung der inszenatorischen Mittel auf ein Minimum den durchweg berückend

¹¹ U. Eco, *Das offene Kunstwerk*, Frankfurt a. M. 1993.

¹² Ders., *Im Wald der Fiktionen. Sechs Streifzüge durch die Literatur*, München-Wien 1984, S. 69.

¹³ Ders., *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München 1990, S. 65f.

¹⁴ *Bilder der Befreiung* 1983, *The Element of Crime* 1984, *Medea* 1987/88, *Europa* 1990, *The Kingdom – Hospital der Geister* 1994.

¹⁵ Zur Haltung *Lars von Triers* zu seinem Film und zur Interpretation seines Werks vgl.: A. Forst, *Das Ende der Alpträume. Breaking the Waves*, in: Ders., *Breaking the Dreams. Das Kino des Lars von Trier*, Marburg 1998, S. 126–151.

¹⁶ Text und Kommentar in *ZOOM, Zeitschrift für Film* 1999, Heft 2, S. 5–7. In diesen Wochen ist in den europäischen Kinos nach «Das Fest» (Dänemark 1997, 106 Min.) von Th. Vintenbergs der zweite Dogma-Film zu sehen: *Lars von Triers «Idioten»* (Dänemark 1998, 117 Min.).

agierenden Schauspielern internationaler Provenienz alles abverlangen und den Zuschauer auf besondere Weise in den Bann schlagen. Unvermittelte Schwenks, erzoomte Nähe zu den erregten Gesichtern, die teilweise mit Unschärfe erkaufte, die direkten Blicke vor allem der Hauptdarstellerin in die Kamera, Schnitte, die Langsamkeit und Prägnanz genial verbinden und eine große Instinktsicherheit in der Symbolsprache erlauben dem Zuschauer selten, sich von der Dramatik der Handlung zu distanzieren. Die formale Entscheidung, auf Licht-, Ton- oder gar «Spezialeffekte» ganz zu verzichten, macht die Wirkung des Films restlos von der Authentizität des Plots und der Darsteller abhängig. Es entsteht eine Art dramaturgischer Immanentismus. Mehrmaliges Sehen enthüllt, wie durchdacht der Film trotz des amateurfilmerischen Gestus komponiert ist.

«Breaking the Waves» war zwar in den großen europäischen Kinos nicht lange zu sehen, ihm kann also keine allzu weitreichende Publikumswirksamkeit, wohl aber große Betroffenheit der Zuschauer und die ungeteilte Aufmerksamkeit der Kritiker bescheinigt werden.¹⁷

Liebe im Norden Schottlands

Zur Handlung: In einem kleinen Dorf an der Nordküste Schottlands heiratet irgendwann in den siebziger Jahren (das Zeitkolorit wird über Soundtrack und Ausstattung bis ins gelblich getönte Filmmaterial durchgehalten) die junge, naiv wirkende Bess (*Emily Watson*) den bei aller «Männlichkeit» sanften Jan (*Stellan Skarsgård*), der als Arbeiter auf einer Bohrinself zu den «Fremden» des Ortes zählt. Vorher wird sie von dem gestrengen Ältestenrat der (calvinistischen) Gemeinde auf ihre Ehefähigkeit examiniert. In dieser Szene wird bereits deutlich, welche Art von Gesetzesgläubigkeit und Strenge das soziale Klima der abgelegenen Pfarre beherrscht. Einzig die sterile Naturwissenschaftlichkeit des örtlichen Krankenhauses, in dem Bess' frühverwitwete Schwägerin Dodo (*Katrin Cartlidge*) als Krankenschwester arbeitet, hat noch eine ähnlich milieuprägende Kraft. Einige Tage Urlaub nach der Hochzeit – in intimen Bildern einfühlsam geschildert – reichen aus, um Bess, Jan und dem Zuschauer eine dritte Dimension neben Krankenhaus und Kirche zu erschließen: die rückhaltlose Liebe zwischen Mann und Frau, der im gesamten Film und in zunehmendem Maße religiöse Valenz zukommt. Als Jan wieder zur Arbeit muß, erlebt Bess einen Zusammenbruch. In der Zeit seiner Abwesenheit wird die Telefonzelle, leuchtend rot am Rande des Dorfes in trister Landschaft stehend, zu einem von zwei Orten des Trostes für die verzweifelnde und psychisch zunehmend labile Bess. Am andern Zufluchtsort, der leeren Kirche, wünscht sie sich im so verstörend wie ergreifend zweistimmig inszenierten Zwiegespräch mit Gott («Du lädst Schuld auf dich mit Deiner Selbstsucht [...], sei ein gutes Mädchen») die Rückkehr von Jan («Weißt Du genau, daß das wirklich Dein Wunsch ist?»).

Verstörende Hingabe

Die für Bess in augenscheinlicher göttlicher Allmacht gewährte Bitte setzt die eigentliche Dramatik des Films in Gang. Durch einen Unfall völlig gelähmt, kehrt Jan vorzeitig jedoch nicht zu Bess, sondern ins Krankenhaus zurück. Nach einigen Wochen zwischen Stunden des Glücks und völliger Bewußtlosigkeit Jans droht erneut der Tod. Obwohl oder gerade weil Jan Körper und Bewußtsein fast vollständig verloren hat, scheint er verzweifelt nach einem Feld zu suchen, auf dem ihre erlösende Begegnung neu zum Ausdruck kommen und gleichzeitig Bess aus der Bindung an einen Sterbenden befreit werden kann. Aus einer Verkettung von Schuldvorwürfen und Lösungsversuchen in dieser potentiell ausweglosen Situation kommt es so zum verstörenden

¹⁷ Großer Preis der Jury in Cannes 1996, «Felix» als bester europäischer Film 1996, Oskar-Nominierung von *Emily Watson* als beste Hauptdarstellerin 1997. *Filmdaten*: Buch und Regie: *Lars von Trier*, Farbe, Dänemark 1996, 159 Min., Verleih: Pandora, Arthaus (Video).

zweiten Pakt der Liebe zwischen den beiden: Jan fordert Bess auf, mit andern Männern zu schlafen, und verspricht ihr, im Erzählen dieser Begegnungen werde ihre Liebe zueinander erneuert und er selbst vor dem Tode gerettet. Nach anfänglicher Weigerung gibt Bess nach.

Qualend wirken die Szenen entwürdigender Begegnungen in Kneipen und Überlandbussen, ambivalent Bess' Ekel, der sich angesichts so unwahrscheinlicher wie offensichtlicher Heilungserfolge zunehmend mit Professionalität paart. Die sozialen Folgen sind absehbar: Weder die Schwägerin noch ein verständnisvoller Arzt, dessen eigentliche Motive erst peu à peu enthüllt werden, akzeptieren ihr Verhalten – sie erwirken Bess' Einweisung in eine Psychiatrie, der diese nur durch Flucht entkommt. Die Gemeinde spricht ihren Ausschluß aus, was dem sozialen Tod auch innerhalb der frommen Familie gleichkommt. Dies geschieht unmittelbar, nachdem Bess als Frau vor der Gemeinde gesprochen und damit ein ehernes Gesetz verletzt hat («Ihr könnt doch [Gesetzes] Worte nicht lieben, man kann nur einen andern Menschen lieben!»).

Als mit neuer Bewußtlosigkeit Jans der Tod droht, bleibt Bess Gott als einziger Gesprächspartner, der sie nun auch außerhalb der ihr verschlossenen Kirche begleitet und sie von ihrem letzten Opfer nicht abhält («Maria Magdalena sündigte und dennoch ist sie mir eine meiner Liebsten»; «Überleg' Dir, wen Du retten willst, Dich oder Jan»). Von sadistischen Seeleuten lebensgefährlich verletzt, kann im Krankenhaus in Anwesenheit der reuigen Mutter nur noch ihr Tod festgestellt werden.

Die permanent mitschwingende religiöse Thematik wird in den Schlußsequenzen mehr als explizit: Während beim kargen Beerdigungsritual die Gemeindeältesten statt Bess einen Haufen Erde in die Hölle wünschen, begleitet vom Aufschrei der ebenfalls zur Einsicht gekommenen Schwägerin («Nicht einer von Euch hat das Recht, eine wie Bess in die Hölle zu schicken»), gewähren der tatsächlich genesene Jan und seine Freunde Bess eine würdige Seebestattung. Daß die Liebe der Sünderin Bess von morgendlich-himmlichem Glockengeläut auf offener See gerechtfertigt wird, steht zwar in direktem Bezug zur glockenlosen Unsinnlichkeit der Gemeinde, wirkt jedoch auf den Zuschauer zunächst wie die kitschige Reminiszenz an eine vergangene Ästhetik.

Decodierung des Religiösen

«Wie einem Menschen seine Güte, oder besser noch: seine absolute Hinwendung ans Gute, zum Trauma werden kann und wie dieser Mensch an seiner Gutwilligkeit zerbricht, das machen Lars von Trier, seine [...] phänomenale Schauspielerin Emily Watson und das [...] übrige Ensemble zum Exempel.»¹⁸ So lautet das Fazit einer ersten Rezension zur Verleihung der goldenen Palme in Cannes an den Regisseur. Beim Start des Films in Deutschland wurde die Sinnspitze des Films dann etwas anders umschrieben: «Bess' Güte und ihre Hingabe kennen keine Grenze, auch nicht die der eigenen Existenz. Wenn sie am Ende ihr Leben hingibt, um das seine zu retten, dann ist der Film «Breaking the Waves» im wahrsten Sinne des Wortes herzergreifend.»¹⁹

«Zerbrochen?», «herzergreifend?» – offensichtlich reichen manchem Rezensenten selbst läutende Himmelsglocken nicht aus, um neben existenzialistischer Tragödie und Melodram eine dritte Deutungsmöglichkeit in Betracht zu ziehen. Zumindest erscheint hier eine Grenze der interpretatorischen Möglichkeiten des liberalen Journalismus. Sicher sind die genannten Deutungen möglich. Zumal der Film gerade an entscheidenden Wendepunkten so uneindeutig bleibt wie das Leben: Sind die Motive Jans eigensüchtige, oder steckt dahinter eine – wenn auch irrationale – «Logik»? Wo stehen die Schwägerin Dodo und der Arzt, Dr. Richardson, und was sind ihre Motive?

¹⁸ Hans-Dieter Seidel, FAZ, Nr. 113, Mi. 15. 5. 1996, S. 41.

¹⁹ Lars-Olaf Beier, FAZ, Nr. 231, Fr. 4. 10. 1996, S. 41.

Alle Handelnden erscheinen in der ganzen Komplexität, Liebens- und eben auch Verabscheuungswürdigkeit ihrer fehlbaren menschlichen Existenz und erschließen diese in einer ergreifenden Neutralität, die den Film bereits zum Kunstwerk im oben entwickelten Sinne macht.

Daß von Trier sich eines religiösen Codes im Sinne Ecos bedient, ist unübersehbar: Eine «Einfältige» wird gelobt für ihre Dienste, die sie erbracht hat «nicht damit man auf Erden gut von ihr denke, sondern aus Liebe zu Gott im Himmel» (Pfarrer in der Hochzeitspredigt); Gott wird vertrauensvoll als «Vater» angesprochen, sein Zuspruch stärkt unkonventionelles Handeln um der Liebe willen und ohne Ansehen der eigenen Person; auf derartiges Verhalten reagiert die Gesellschaft mit Ächtung (während Bess ein Mofa den Berg hinaufschleift, bewerfen sie Jugendliche mit Steinen); gleichzeitig kommen der solcherart Handelnden kurz vor Vollendung ihres Lebens Zweifel an der Richtigkeit ihres Tuns («Vater, wo bist Du?», «Es war alles falsch!»); ein Gelähmter wird geheilt; Frauen, denen ein patriarchales System Wort und eigene Meinung verbietet, beginnen eigensinnig zu sprechen und zu handeln; im Morgengrauen wird ein Leichnam entwendet, um ihn der Entweihung zu entziehen; ein explizit nicht gläubiger Freundeskreis aus Männern, die zur See fahren, schaut lächelnd und mit aufgerissenen Augen gen Himmel, wo zwei realistisch gezeigte Glocken zu Bess' Ehren läuten. Die SchlußEinstellung läßt – wie alle entscheidenden Sequenzen des Films – eine Vielfalt von Deutungsperspektiven zu. Es kann an ironische Distanzierung des Autors vom religiös aufgeladenen Geschehen, aber auch an die Thematisierung des theatralischen Mediums Film als solchen gedacht werden. Lars von Trier selbst hat in Interviews immer wieder betont, daß das Glockenläuten durchaus ernst gemeint sei, und hat auf sein Vorbild, den dänischen Regisseur Karl-Theodor Dreyer, verwiesen. Dieser hatte seinen Film «Das Wort»²⁰ mit einer Totenaufweckung enden lassen und damit die zentrale Frage des Films nach der Möglichkeit von Wundern in einer säkularen Welt, ebenfalls nicht nur durch unerwartete und erlösende Handlungen der Hingabe, sondern auch durch eine explizite Durchbrechung der Naturgesetze bekräftigt.

Folglich müßte das Läuten der Glocken nach Bess' Seebestattung als unabweisbar göttliche Bestätigung ihres Gottesbildes und der Richtigkeit (oder Sündlosigkeit) ihres Handelns gedeutet werden. Auch wenn angesichts der Bekehrungen von Mutter und Schwägerin, der wunderbaren Heilung Jans und der bei aller kindlichen Naivität authentisch wirkenden Gespräche mit Gott eine solche ironisch-mirakulöse Bestätigung überflüssig erscheint, ist dennoch ein Zuschauer denkbar, der Bess' Gespräche mit Gott psychopathologisch, die Genesung naturwissenschaftlich und das Verhalten der beiden Frauen sozialpsychologisch erklären wollte (und könnte).

Wenn eine religiöse Deutung des Films auch vom Regisseur intendiert zu sein scheint, stellt sich doch die Frage «religiös in welchem Sinne?» Erschöpft sich die Aussageabsicht in einer Zitation biblisch-christlicher Motive?

Der evangelische Theologe W. Fürst warnte 1967 mit Blick auf «Christusfilme» davor, «daß sie das Eigentliche der biblischen Geschichte nicht sagen, sondern nur peinlich verzerren und entstellen können.»²¹ Es ist allerdings möglich, den Film Lars von Triers als Versuch eines Neuzugangs zu diesem «Eigentlichen» anzusehen. Doch was ist mit dem «Eigentlichen» gemeint? Was ist das «Eigentliche» des Christusgeschehens? Daß diese Frage letztlich die Anforderung einer zeitgemäßen Christologie enthält, ist offensichtlich. Ebenso dürfte klar sein, daß sie in unserem Rahmen nicht erschöpfend diskutiert werden kann. Dennoch bietet sich unter der Vielzahl neuerer und neuester Versuche, die (Heils-)Bedeutung der Gestalt Jesu, seines Le-

²⁰ Ordet, Dänemark 1954, S/W 125 Min. Goldener Löwe Venedig 1955.

²¹ Jesus Christus – Wort oder Bild, in: H. Gerber, D. Schmidt, Hrsg., Christus im Film. Beiträge zu einer umstrittenen Frage. München 1967, S. 24–49, hier S. 49, zit. in: R. Zwick, Evangelienrezeption im Jesusfilm (Anm. 4), S. 110.

bens und Sterbens, auch vor der philosophischen Vernunft zu rechtfertigen und damit für eine Diskussion unter den Bedingungen der Aufklärung und mit Nicht-Gläubigen neu aufzunehmen, besonders ein Ansatz christologischen Denkens an, der im folgenden in aller gebotenen Kürze und in Zurichtung auf unsere Fragestellung kurz dargestellt werden soll.

Weite Christologie

Hansjürgen Verweyen hat in einer Reihe von Veröffentlichungen²² im Anschluß an eine Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit theologischer Aussagen überhaupt das Modell einer Fundamentaltheologie vorgestellt, die sich für die Verifikation eines christologischen Urkerygmas auch außerhalb explizit biblischer Zusammenhänge besonders eignet.

Ausgehend von *Anselm von Canterbury* und *J. G. Fichte* begreift Verweyen die Erfahrung, von einem anderen Menschen rückhaltlos und in vollkommener Freiheit als Anderer anerkannt zu werden, als sowohl transzendentallogisch wie transzendentalgenetisch notwendige Bedingung der Subjektwerdung.²³ In der Diktion Fichtes spricht er von einem «Zum-Bild-des-Anderen-Werden». Dabei handelt es sich um einen Prozeß, der in seiner ursprünglichen Intention auf das Urbild der Anerkennung, den liebenden Schöpferwillen Gottes verweist. Betrachtet man den Ernstfall solcher liebender Anerkennung, nämlich die innerhalb der menschlichen Freiheit als möglich anzunehmende Verweigerung solcher Anerkennung bis zur Niedertracht²⁴, wird schnell deutlich, daß Anerkennung in letzter Konsequenz Hingabe an die unerlöste Verstrickung des Gegenübers bis in die Auslieferung (lat. «*traditio*») des eigenen Lebens heißen, damit aber auch die nicht endende Liebe Gottes bezeugen kann. Verweyen, der die anthropomorphe Machtbehauptung eines Mirakels bewirkenden und damit in seine Schöpfung eingreifenden Herrschergottes aus Gründen der Ideologiekritik in aller Konsequenz ablehnt, erblickt im sündlosen Leben und Sterben Jesu, wie es in den Evangelien magiekritisch beschrieben wird, ein solches erstes Zeugnis und damit den Erweis von Jesu Göttlichkeit, den Akt der Sündenerlösung und damit der Möglichkeit letztgültigen Sinns überhaupt.²⁵ Wo «jemand seine Existenz daransetzt, daß in einem anderen Vernunftwesen das Bild des unbedingten Seins hervortritt [...], führt Reue auch über die schlimmste aller Sünden [...] nicht in die Verzweiflung, sondern in die Gewißheit von Verzeihung.»²⁶ Die herkömmliche Valenz des *Auferweckungsgeschehens* als eigentlicher Erweis der Göttlichkeit Jesu tritt damit zwangsläufig zugunsten einer Aufwertung seines *heilstiftenden Handelns* in den Hintergrund.²⁷

Aus der bewußt allgemeinen Beschreibung wird deutlich, daß jeder Mensch, auf den Verweyens Beschreibung zutrifft, zwar nicht die Originalität des Gottessohnes, wohl aber die unverstellte Zeugenschaft für Liebe und Anerkennung Gottes für sich beanspruchen kann. «*Traditio*» in diesem Sinne, als radikale Hingabe der eigenen Existenz an den geliebten anderen Menschen, zu verstehen, eröffnet gleichzeitig eine Kriteriologie für innerkirchliches Handeln wie die Möglichkeit einer Zeugenschaft außerhalb explizit kirchlicher Zusammenhänge.

Die Wellen brechen

Wenn Bess, die Heldin des Films «*Breaking the Waves*», in diesem Sinne als Mensch in der Nachfolge Jesu, als Zeugin

²² Christologische Brennpunkte, Essen 1985; Gottes letztes Wort, Düsseldorf 1991ff.; Botschaft eines Toten, Regensburg 1997.

²³ Gottes letztes Wort, S. 233ff.

²⁴ Ebd. S. 268.

²⁵ Ebd. S. 275.

²⁶ Ebd. S. 276.

²⁷ Vgl. zur Auferstehungsthematik v.a.: «Auferstehung»: ein Wort, stellt die Sache, in: H. Verweyen, Hrsg., Osterglaube ohne Auferstehung, Diskussion mit Gerd Lüdemann, Freiburg-Basel-Wien 1995 (QD 155), S. 105–144.

rückhaltloser Liebe gedeutet wird, erschließen sich Tiefendimensionen, die der melodramatischen oder existenzialistischen Interpretation verschlossen bleiben müssen. Oder umgekehrt: Wo eine konsequent säkulare Deutung nur alle Hinweise des Films sieht, wird sie sich mit den deutlichen Bekenntnissen des Regisseurs zur (er)lösenden Kraft radikaler Hingabe auseinandersetzen müssen:

Bess' Handeln ist konsequent auf ihre Liebe zu Jan ausgerichtet und verliert zunehmend jede Prägung durch individuelle Wünsche. Sie wird ganz zum Bild Jans, nicht weil sie seinen perversen Wunsch erfüllt, sondern insofern sie seine Heilung, die aus ihrer Perspektive als eine Folge ihrer Prostitution erscheinen muß, zunehmend zum obersten Prinzip ihres Handelns macht und dabei schließlich auch ihren eigenen Tod in Kauf nimmt. Eine Entwicklung, die ein sich im Gespräch wandelndes Gottesbild nachvollzieht. Die gütige Stimme ihres imaginierten Gegenübers läßt Bess zunehmend Handlungsalternativen offen, verweist sie jedoch nun auch auf die Alternative zwischen Selbsterhalt und Rettung Jans, statt auf das Einhalten sittlicher Regeln. Das Ausbleiben der göttlichen Stimme, während Bess die entscheidenden Schritte tut, ebenso wie die Ungewißheit ihres «Erfolgs» in der Todesstunde zeigen Bess als im Sinne des Wortes «rückhaltlos» frei handelnden Menschen im Sinne der Worte Jesu am Kreuz: «Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen» (Mk 15,34). Gleichzeitig bleibt es damit dem Betrachter überlassen, ihren Weg für gescheitert oder geglückt zu halten; der Regisseur äußert seine eigene Interpretation, indem er am Ende himmlische Glocken läuten läßt und auch deren Deutung dem Betrachter freistellt.

Lars von Trier zeigt, daß radikale Hingabe niemals einfach mit den Gepflogenheiten auch biblisch orientierter Gruppierungen konform gehen kann, deshalb aber nicht folgenlos bleiben muß. Dabei erhält die Rückbindung an den personal vorgestellten christlichen Gott im Gebet ihre gesellschaftstranszendierende Kraft zurück. Das Auferstehungsparadigma tritt zugunsten der körperlich erfahrenen Heilung Jans und der gegen Konvention rebellierenden Frauen in den Hintergrund. Der Betrachter teilt schließlich das Bewußtsein der Hinterbliebenen, einen Menschen verloren zu haben, der in seiner Hingabe nicht schuldig wurde und so seine und die Würde seiner Mitmenschen bewahrt, ja gerettet hat. Ein Verlust? Nein. Am Ende des Films ist die Trauer auf den Gesichtern der Freunde unverstellter Freude gewichen.

Das Verhalten von Bess provoziert angesichts der unaufgelösten Spannung zwischen Selbsterstörung und Erlösung. Doch welcher Tabubruch sonst hätte auch nur entfernt Ausdruck der Liebe sein können und gleichzeitig nach Jahrzehnten des «*tabu-crackings*» noch die provokatorische Kraft nonkonformen Verhaltens bewahrt? Und: Wird hier nicht die letzte Konsequenz radikaler Liebe gezeigt, vor der frommes Wohlstandschristentum zwar zurückschreckt, auf dessen Möglichkeit aber neben den Märtyrern unseres Jahrhunderts so manche Heiligenvita verstörend hinweist?

Daß es eine Frau sein muß, die sich auf «Wunsch» ihres Ehemanns derart prostituiert, bleibt ein Skandalon nicht nur aus feministischer Perspektive. Hier bleibt zumindest die Gefahr eines rollenbestätigenden, letztlich phantasmatischen Mißverständnisses. Eine genauere Analyse zeigt aber, daß hier kein Klischee bedient wird: Bess' Ekel ist so unübersehbar wie die Unverbrüchlichkeit ihres Willens zur Tat. Die Hilflosigkeit der Medizin schreit geradezu nach einem Ausweg, der nur besser sein muß als der Tod des geliebten Menschen.

Der Einwand schließlich, es handele sich um einen Fall von eklesiogener Neurose, Opfer und Liebe schlossen sich in ihrer jeweiligen Zuspitzung aus, wird – wenn nicht durch den Glauben an das liebende Opfer Jesu – einzig durch das Glänzen in Bess' und Jans Augen entkräftet. Ein Eindruck, der hier leider nicht vermittelt werden kann, dessen Schilderung aber vielleicht zum Anschauen des Films verführt.

Joachim Valentin, Freiburg i.Br.

«Laß mich das denkende Herz dieser Baracke sein...»

Die Amsterdamer Jüdin Etty Hillesum und ihre Tagebücher aus den Jahren 1941 bis 1943

Jeder lesende Mensch besitzt sein Lebensbuch, jenes Buch, das ihn mit seinen Bildern und Klängen seit Jahren, ja vielleicht durch sein ganzes Leben begleitet. Mit den Gestalten dieses Buches lebt er, einmal näher, einmal in jener Ferne, die den Blick befreit. Aber immer glaubt er, eine Art heimlicher Wahlverwandtschaft zu empfinden. Für eine bemerkenswerte Zahl von Menschen sind die Tagebücher der Amsterdamer Jüdin Etty Hillesum (1914–1943) zu einem solchen Lebensbuch geworden, das sie oft sogar gleich neben die Bibel stellen: diese Diarien, die während der NS-Besetzung in Holland, zwischen 1941 und 1943, geschrieben und weitaus später als die Tagebücher von Anne Frank entdeckt worden sind. Während es sich bei den Aufzeichnungen aus dem Hinterhaus an der Prinsengracht um die Niederschrift eines Mädchens in den bewegten Jahren der Pubertät handelt, hinterläßt Etty Hillesum das Dokument einer jungen Frau: Dieses zeugt von eminenter weiblicher Liebes- und Leidenskraft, schöpferischer Begabung, literarischer Originalität und spiritueller Durchdringung. Es sind faszinierende Texte in dunkelster Zeit, Texte einer inneren Befreiung mitten in äußerer Unfreiheit. Etty Hillesum geht auf die entschiedene Suche nach dem Du und damit – im Sinne der dialogischen Denkstruktur *Martin Bubers* – immer auch nach sich selbst. Letztlich aber begibt sie sich auf die göttliche Spur. Man hat deshalb Etty Hillesum auch schon als moderne Mystikerin bezeichnet, doch verstellen solche Etiketten gern den Ausblick auf jene eminent menschenfreundliche Landschaft, wie sie sich in diesen Tagebüchern öffnet.

Liebende und Suchende

Gershom Scholem, Kenner der kabbalistischen und talmudischen Tradition, hat einen Ausspruch hinterlassen, der passend für Etty Hillesums Leben erscheint: daß nämlich offenbarende Engel geschaffen werden, um «aufzuhören und im Nichts zu vergehen, nachdem sie vor Gott ihren Hymnus gesungen haben». Etty Hillesum hätte natürlich das Etikett «Engel» zurückgewiesen. Aber für uns Nachgeborene gehört sie heute zu den Engeln ohne Titel, zu den Heiligen, die eine Kanonisation nicht nötig haben. Im holländischen Auffanglager Westerbork, der vorletzten Station in Etty Hillesums Leben, galt sie als Engel, wie im Jahr zuvor die jüdische Philosophin und Karmelitin *Edith Stein*. Sie war aber vor allem auch «das denkende Herz»:

«Wenn ich nachts auf meiner Pritsche lag, mitten zwischen leise schnarchenden, laut träumenden, still vor sich hinweinenden und sich wälzenden Frauen und Mädchen, die tagsüber so oft sagten: «Wir wollen nicht denken, wir wollen nichts fühlen, sonst werden wir verrückt», dann war ich oft unendlich bewegt, ich lag wach und ließ die Ereignisse, die viel zu vielen Eindrücke eines viel zu langen Tages im Geist an mir vorbeiziehen und dachte: Laß mich dann das denkende Herz dieser Baracke sein. Ich will es wieder sein. Ich möchte das denkende Herz eines ganzen Konzentrationslagers sein...»

Die Neunundzwanzigjährige gehört zu den Frühvollendeten, zu jenen Menschen, welche ungeachtet ihrer kalendarischen Jugend das Wissen und Fühlen der Weisen besitzen. Mit unglaublicher Wachheit nahm sie an den zeitpolitischen Bewegungen teil und bewahrte dennoch immer eine kritische Distanz. Dabei diagnostizierte sie präzise die eigenen Schwankungen zwischen dem hochgemuten Sinn und jener Verdüsterung, für die sie die poetische Metapher der «Aschenschicht» einsetzte:

«Das Stück Geschichte, das wir jetzt erleben, kann ich sehr gut ertragen, ohne darunter zusammenzubrechen. Ich sehe genau, was geschieht, und behalte einen klaren Kopf. Manchmal freilich ist es, als lege sich eine Aschenschicht über mein Herz. Und dann kommt es mir vor, als würde mein Gesicht vor meinen Augen welken und vergehen, hinter meinen grauen Zügen taumeln Jahrhunderte nachein-

ander in einen Abgrund, und dann verschwimmt alles vor meinen Augen, und mein Herz läßt alle Hoffnung fahren. Es sind nur Augenblicke, gleich darauf habe ich mich wieder in der Gewalt, mein Kopf wird wieder klar, und ich kann meinen Anteil an der Geschichte tragen, ohne darunter zu zerbrechen. Wenn man einmal begonnen hat, an Gottes Hand zu wandern, ja, dann wandert man weiter, das ganze Leben wird zu einer einzigen Wanderung...»

Dabei lebte Etty Hillesum ihr Leben so intensiv, daß sie als gefährdet erscheinen mußte «Patientin muß ein ruhiges Leben führen», hieß es in ihrem ärztlichen Attest. Aber ihre Lebensneugier, ihre erotische Neugier vor allem hielten sie beständig in flackernder Unruhe. Liest man ihre Tagebücher, geht man diesen Fieberkurven nach, so denkt man unweigerlich an den Satz des Augustinus: «Unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in Dir, o Gott.» Früh hat sich die lebensspralle Etty Hillesum auf die göttliche Spur begeben, hat im Gebet, das wir uns als stummes Verweilen vor Gott denken dürfen – ganz ähnlich wie bei *Edith Stein* oder *Therese von Lisieux* – zur Ruhe gefunden. Daher führt die Message dieses Lebens weit über die biografischen Daten hinaus. Denn angesichts der Vita von Etty Hillesum steigen Fragen wie diese auf: Was bedeuten Liebe und Eros, wie gehen wir mit Leid und Trauer um, wie mit dem Haß, und wie kann man mit Gott reden, dem Fernen wie dem Nahen? Etty Hillesum war Liebende und Suchende; suchend nach sich selbst und dabei immer auch nach dem ganz Anderen: «...dadurch ist mein Lebensgefühl am vollkommensten ausgedrückt: ich ruhe in mir selbst. Und jenes Selbst, das Allertiefste und Allerreichste in mir, in dem ich ruhe, nenne ich <Gott>.» Etty Hillesum hat jenes Paar in sich vereinigt, das nach Kurt Marti («Zärtlichkeit und Schmerz», 1979) als wild und doch unzertrennlich gilt: Erotik und Religion, Marti schreibt: «Wie heftig sie miteinander streiten, sich gegenseitig beschimpfen, verwünschen, verfluchen mögen, keine hält es lang ohne die andere aus. Stirbt die Religion, so magert Erotik zum Skelett, d.h. zum bloßen Sex, ab. Stirbt die Erotik, so verdorrt Religion zur abstrakten Metaphysik...»

Bruchstücke einer Biografie

Etty Hillesums kurzes Leben spannte sich zwischen den Polen der Verzweiflung und des Vertrauens aus. Am 10. November 1941 schrieb sie: «Lebensangst auf der ganzen Linie. Völliger Zusammenbruch. Mangel an Selbstvertrauen. Abscheu. Angst.» Am 7. Juli 1943 dagegen hielt sie fest:

«Es ist, als fielen jeden Augenblick mehr Lasten von mir ab, als wären alle Grenzen für mich aufgehoben, die heutzutage die Menschen und Völker trennen. In manchen Augenblicken kommt es mir vor, als wäre das Leben für mich durchsichtig geworden, und auch die Herzen der Menschen, ich schaue und schaue, und begreife immer mehr, und ich werde innerlich immer friedvoller, in mir ist ein Vertrauen auf Gott, das mich zunächst durch sein rasches Wachstum fast ängstigte, das mir nun aber immer mehr zu eigen wird. Und jetzt an die Arbeit.»

Die biografischen Daten sind spärlich. Etty, eigentlich Esther Hillesum, wurde am 15. Januar 1914 in der niederländischen Stadt Middelburg geboren. Ihr Vater war Gymnasiallehrer für klassische Sprachen, ein gelehrter Mann mit vielen Kontakten zur wissenschaftlichen Welt seiner Zeit. Die Mutter war eine gebürtige Russin, eine Ostjüdin also, die auf der Flucht nach einem der vielen Pogrome um die Jahrhundertwende in die Niederlande verschlagen worden war. Die Ehe von Etty Hillesums Eltern war turbulent (die Hintergründe sind indessen nicht bekannt). Die einzige Tochter wie auch ihre Brüder Michael (Mischa) und Jaap, beide jünger als Etty, waren außergewöhnlich begabt. Mischa war ein genialer Pianist, ein junger Mann, der nach zeitgenössischer Ansicht zu den bedeutendsten Jungpianisten Europas gehörte oder gehört hätte, wäre er am Leben geblieben. Seine Begabung, angesiedelt zwischen «Genie und Irrsinn», brachte oft große Probleme mit sich, die auch Einweisungen in eine psychia-

trische Anstalt erforderten. Jaap indessen wurde Arzt; über ihn ist wenig bekannt.

Etty Hillesum erhielt keine oder nur eine geringe Unterweisung im jüdischen Glauben. Darin unterscheidet sich ihr Weg nicht von jenem anderer jüdischer Gestalten wie etwa *Nelly Sachs*, *Gertrud Kolmar* und wiederum *Edith Stein*, die aus ihren Jugendanfängen eine geringe Verankerung im angestammten Glauben mitbrachten. Alle zählten sie zum assimilierten Judentum Westeuropas, das viele seiner Traditionen abgelegt und sich dem christlichen Umfeld angepaßt hatte, so weit, daß es z.B. auch die Rituale der christlichen Feste, besonders Weihnachten, übernahm. Ein Gottesbewußtsein bildete sich erst in späteren Jahren bei Etty Hillesum aus und gewann in der Zeit der Verfolgung sein markantes Profil. Auch hierin gliedert sich die junge holländische Jüdin wieder in eine spirituelle Entwicklung ein, die viele ihrer Leidensgefährten und -gefährten durchlaufen haben.

1932 verließ Etty Hillesum die Schule ihres Vaters und machte in Amsterdam mit Auszeichnung ihr juristisches Examen. Aber die neugebackene Juristin widmete sich auch noch dem Studium der slawischen Sprachen, worin sie das mütterliche Erbe bestärkt haben mochte. Als sie zusätzlich das Studium der Psychologie aufnimmt, ist der Zweite Weltkrieg bereits in vollem Gang, und ihr Leben erhält allmählich jene Dimension des Großmuts, die in ihren Tagebüchern, zum Beispiel in diesem Gespräch mit dem Freund Klaas, aufscheint: «Es ist die einzige Möglichkeit, ich sehe keinen anderen Weg, als daß jeder von uns Einkehr hält in sich selbst und all dasjenige in sich ausrottet und vernichtet, was ihn zu der Überzeugung führt, andere vernichten zu müssen. Wir müssen durchdrungen sein von dem Gedanken, daß jeder Funken Haß, den wir zu der Welt hinzufügen, sie noch unwirtlicher macht, als sie ohnehin ist...»

Eine wichtige Rolle in ihrem Diarium spielt der weitaus ältere deutsche Psychochirurg *Julius Spier* (*1887 in Frankfurt), ein zu jener Zeit berühmter «Experte der Handlinien». Spier, jüdischer Emigrant aus Berlin, wird von Etty Hillesum immer konsequent als S. bezeichnet. Er gilt als ungewöhnlicher Mann, als eine «magische Persönlichkeit» mit charismatischer Ausstrahlung. Etty Hillesum lernte ihn im Februar 1941 kennen, kurze Zeit darauf begann sie mit den Aufzeichnungen in ihren Tagebüchern. Die Beziehung zu Spier wurde zusehends eine Liebesbeziehung, voller Komplikationen, zumal Julius Spier eine Verlobte in London und Etty Hillesum selbst einen gleichaltrigen Freund hatte. Indessen weicht die Intensität von Etty Hillesums Gefühlen gegen das Ende ihres kurzen Lebens immer mehr einer Klarheit – im Sinne einer größeren inneren Freiheit.

Mitgehen, mittragen, mitfühlen

Im Juli 1942 bekommt Etty Hillesum eine Stelle bei der «Kulturellen Abteilung» des Jüdischen Rates. Diese Institution, der man etwa auch in den Lebenserinnerungen *Grete Weils* («Tramhalte Beethovenstraat», 1992) begegnet, ist in der vorliegenden einschlägigen Literatur noch eher spärlich beleuchtet worden. Kritische Äußerungen findet man etwa bei der jüdischen Amsterdamer Historikerin *Selma Leydesdorff* («Wir haben als Mensch gelebt», 1993), welche die These aufstellt, daß der Jüdische Rat das jüdische Proletariat Amsterdams bei der Zusammenstellung der Deportationslisten zugunsten der wohlhabenden jüdischen Bürgerschaft geopfert habe. Auch Etty Hillesum, nur kurz beim Jüdischen Rat tätig, äußert sich sehr kritisch über dessen Arbeit: «Es ist wohl nie wiedergutzumachen, daß ein kleiner Teil der Juden mithilft, die überwiegende Mehrheit abzutransportieren. Die Geschichte wird später ihr Urteil darüber fällen.» Zwei Wochen danach kommt ihr «Auf-ruf», und sie geht – ohne zu zögern – nach Westerbork. Sie will sich dem Schicksal der Juden aus einem Gefühl tiefverwurzelter Solidarität heraus nicht entziehen. Denn sie glaubt, ihr Leben nur dadurch rechtfertigen zu können, daß sie Menschen in Gefahr bis zuletzt begleitet. Es ist dieser Amor fati, diese Liebe zum Schicksal, die nicht als passives Erdulden, sondern als aktiver Gestus des Mitfühlens und Mittragens verstanden werden will. Überlebende aus den Lagern haben bestätigt, daß Etty Hillesum bis zuletzt «eine leuchtende Persönlichkeit» gewesen sei. Am 7. September 1943 wurde sie mit ihrer ganzen Familie auf Transport geschickt. Vermutlich handelte es sich um eine soge-

nannte Strafdeportation: Ihr Bruder Mischa hatte nämlich von seinem Status als «Kultur-Jude» – einer Gruppe der vorläufig Privilegierten, ähnlich wie die sogenannten Rüstungs-Juden –, nur Gebrauch machen wollen, wenn auch die übrige Familie vor der Deportation bewahrt würde. Ein Bericht des Roten Kreuzes meldet Etty Hillesums Tod am 30. November 1943 in Auschwitz. Auch ihre Brüder und ihre Eltern wurden ermordet.

Am 3. Juli 1943 hatte sie in einem ihrer Briefe aus Westerbork an die Freunde geschrieben:

«Das Elend ist wirklich groß, und dennoch laufe ich oft am späten Abend, wenn der Tag hinter mir in die Tiefe versunken ist, mit federnden Schritten am Stacheldraht entlang, und dann quillt es mir immer wieder aus dem Herz herauf: Das Leben ist etwas Herrliches und Großes, wir müssen später eine ganz neue Welt aufbauen – und jedem weiteren Verbrechen, jeder weiteren Grausamkeit müssen wir ein weiteres Stückchen Liebe und Güte gegenüberstellen, das wir in uns selbst erobern müssen. Wir dürfen zwar leiden, aber wir dürfen nicht darunter zerbrechen. Und wenn wir diese Zeit unversehrt überleben, körperlich und seelisch unversehrt, aber vor allem seelisch, ohne Verbitte-rung, ohne Haß, dann haben wir auch das Recht, nach dem Krieg ein Wort mitzureden. Vielleicht bin ich eine ehrgeizige Frau: Ich möchte ein sehr kleines Wörtchen mitreden.»

Die Textsituation der Tagebücher

Erst 37 Jahre nach Etty Hillesums Tod, am 1. Oktober 1981, wurden die Tagebücher im Amsterdamer Concertgebouw vorgestellt. Etty Hillesum hatte vor ihrer Deportation die Freundin *Maria Tuinzing* gebeten, ihre Tagebücher für sie aufzubewahren und sie nach dem Krieg dem Schriftsteller *Klaas Smelik* und dessen Tochter *Johanna* zu überreichen. Aber alle Versuche der Familie Smelik, für die Tagebücher einen Verleger zu finden, waren vergebens. Erst in den siebziger Jahren gab Klaas Smelik die Diarien dem späteren Herausgeber, *J. G. Gaarlandt* aus Haarlem, zur Lektüre. Dieser fand neun engbeschriebene Hefte in kleiner, schwer lesbarer Handschrift vor, aber er erfaßte sofort den seltenen Wert dieser Aufzeichnungen, die er als das Dokument einer persönlichen Entwicklung und paradoxerweise der Befreiung mitten in der Zeit der Verfolgung deutete. Gaarlandt begann mit der Entzifferung von Etty Hillesums schwer leserlicher Handschrift, und er traf aus den fast 600 Seiten eine Auswahl, ohne aber etwas zu ändern, hinzuzufügen oder wegzulassen, wie dies – nach dem neueren Kenntnisstand – bei Anne Franks Tagebüchern geschehen ist; in Großbritannien ist erst im Frühjahr 1997 die integrale Fassung ihrer Tagebücher erschienen.

Das Buch, 1981 in Holland publiziert, erschütterte die Leser zutiefst. Eine ungeheure Resonanz in Presse, Fernsehen und Funk, ein ständig wachsendes öffentliches Interesse brachten das Tagebuch in jeden Winkel der Niederlande. 1983, nur zwei Jahre später, erschienen die Tagebücher gleichzeitig in Deutschland, Frankreich, Norwegen, Finnland, Dänemark, Schweden, Italien, Kanada, den USA und Großbritannien. Etty Hillesum hatte fortan nicht nur «ein sehr kleines Wörtchen» mitzureden, sondern ein bedeutendes.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

Hinweise: Das denkende Herz der Baracke. Die Tagebücher von Etty Hillesum 1941–1943. Hrsg. und eingel. von J. G. Gaarlandt, aus dem Niederländischen von Marie Csollány. Freiburg-Heidelberg 1983; als rororo-Taschenbuch (rororo 15575), Reinbek 1985 u.ö.; 1986, erschien in den Niederlanden eine Gesamtausgabe des Tagebuches und der Briefe: Etty. De nagelaten geschriften van Etty Hillesum 1941–1943 onder red. van Klaas A. D. Smelik, tekstverzorging door Gideon Looders en Rob Tempelaars, woord vooraf van Edward van Voolen. Balans, Amsterdam 1986, u.ö.

Der vorliegende Aufsatz erscheint Ende August 1999 in: Beatrice Eichmann-Leutenegger, Das Leben mein Traum. Frauen entwerfen ihre Biografie, 13 Porträts. Verlag klöpfer & meier, Tübingen 1999.

Erosion der Gottesrede und christliche Spiritualität

Antworten von Michel Foucault und Michel de Certeau im Vergleich (2. Teil)*

Das Projekt einer «Wissenschaft vom Menschen» erscheint vor diesem Hintergrund als gefährdet. Ohne zu einem abschließenden Resultat zu gelangen, schwankt es zwischen zwei Grenzmarkierungen: dem unkritischen Dogmatismus eines Wissenschaftsprogramms, das sich der vermeintlich erfahrungunabhängigen Gewißheit apriorischer Gesetze unterwirft, und dem naiven Glauben, man könne den perspektivischen Verengungen der eigenen Selbstwahrnehmung durch die Erschließung immer neuer Wahrnehmungsdaten entkommen – zwischen einem Dogmatismus im Stile des Marxismus und einem Empirismus oder Positivismus im Stile von Auguste Comte.¹⁶

Die klassische Hermeneutik und deren Radikalisierung im Kontext der «Daseinshermeneutik» Martin Heideggers verspricht einen Ausweg aus diesem Dilemma. Denn sie läßt das Projekt einer Verständigung des Menschen über das Wesen seiner selbst als unabschließbar erscheinen und erklärt die Not der Humanwissenschaften zu einer philosophischen Tugend. Auf dem Umweg über die Philosophie der *Frühromantik* oder die Hermeneutik *Bultmanns* konnte die Frage nach dem Menschen damit auch zu einer Domäne des theologischen Diskurses werden: der Mensch erscheint sich selbst als Ort eines unergründlichen Geheimnisses; das Gespräch mit dem verborgenen Grund der Schöpfung scheint in der Frage nach dem Menschen einen neuen Halt gefunden zu haben.

Doch auch die hermeneutische Antwort auf das «Rätsel des Menschen» ruht auf brüchigen Fundamenten. Entgegen ihrem säkularen Selbstverständnis setzt sie sich dem Verdacht aus, einem metaphysischen Vorurteil verhaftet zu bleiben.¹⁷ Denn wenn die Frage nach dem Menschen – wie Foucaults historische Analysen zeigen – als ein Spezifikum der «humanwissenschaftlichen Vernunft» der Moderne zu begreifen ist, hat man allen Grund, damit zu rechnen, daß das Sensorium für dieses «Rätsel» schwindet, je weiter man sich von der Aussicht auf eine wissenschaftlich ernstzunehmende Lösung entfernt. «Man hört nur die Fragen, auf welche man im Stande ist, eine Antwort zu finden» – formuliert bereits Friedrich Nietzsche.¹⁸ Wenn eine Frage als sinnvoll gelten soll, muß sich ein Weg ausweisen lassen, sie zu beantworten. Ist damit nicht zu rechnen, so setzt sie sich dem Verdacht aus, sinnlos zu sein – sie verliert ihre Plausibilität und gerät in Vergessenheit. Nur eine metaphysische Instanz könnte den Anspruch rechtfertigen, mit der Frage nach «dem Menschen» ein ernst zu nehmendes Problem auch dann zu traktieren, wenn «auf dieser Welt» mit einer Antwort nicht zu rechnen ist.¹⁹

Die Humanwissenschaften geraten also in folgende Antinomie: Entweder sie geben ihren Anspruch auf, im Sinne einer säkularen Wissenschaft auf eigenen Füßen zu stehen; oder sie müssen sich von dem Anspruch verabschieden, dem Menschen zu einer Verständigung über die Wahrheit seiner selbst verhelfen zu können. Denn die Glaubwürdigkeit dieses Anspruchs bleibt an Voraussetzungen gebunden, für die sie selbst nicht garantieren können. Hierin liegt die Bedeutung von Foucaults 1966 formulierte These, dem abendländischen Denken stehe nunmehr das «Ende des Menschen» bevor: «Der Mensch ist eine Erfindung,

deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende. Wenn diese Dispositionen verschwänden, so (...) wie an der Grenze des achtzehnten Jahrhunderts die Grundlage des klassischen Denkens es tat, dann kann man sehr wohl wetten, daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.»²⁰

Das «Ende des Menschen»

Mit einer gewissen Ironie paraphrasiert Foucault auf den dieser Passage vorhergehenden letzten Seiten von *Die Ordnung der Dinge* das «Requiem aeternam deo» der *Fröhlichen Wissenschaft* Friedrich Nietzsches. Und natürlich riskiert auch der Überbringer der Botschaft vom Verschwinden des Menschen, sich dem Gelächter derer auszusetzen, die ihren Sinn nicht oder doch zumindest noch nicht verstehen: «Ist er denn verlorengegangen? sagte der eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der andere. Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert? – so schrien und lachten sie durcheinander.»²¹ An welchen Zeichen sollte man erkennen, daß sich der «Tod des Menschen» ereignet hat?

Michel Foucaults Archäologie scheint dieser Frage auszuweichen. Gewiß, sie prognostiziert nicht eine apokalyptische Katastrophe, sondern lediglich das Ende einer bestimmten Weise, nach dem Menschen zu fragen. Mehr als dreißig Jahre nach der Publikation seiner diesbezüglichen Thesen deutet allerdings alles darauf, daß die «Wissenschaft vom Menschen» ihren Tod überlebte. Und so mag es sich für die Theologie nahelegen, nach dem Scheitern der «Postmoderne» und ihren vergeblichen Versuchen, den großen Wissenschaftssystemen der Moderne ein Potpourri von «kleinen Erzählungen» entgegenzusetzen, erneut zu den klassischen Problemstellungen des «humanwissenschaftlichen Zeitalters» zurückzukehren – wäre da nicht die Stimme des «anderen Michel».

Kaum fünf Jahre nach dem Erscheinen von *Die Ordnung der Dinge* antwortet Michel de Certeau in seinem Aufsatz *La rupture instauratrice* auf Foucaults Gegenwartsdiagnose mit der Analyse eines Bruchs, den es nach seiner Überzeugung nicht zu prophezeien, sondern als eine vollendete Tatsache allenfalls noch zu konstatieren gilt. Und obwohl die Theologie seine Anleitung zu einer nüchternen Lektüre der «Zeichen der Zeit» konsequent ignorierte, gelingt es ihm bereits zu diesem Zeitpunkt zu zeigen, daß die Folgen dieser Eruption die Theologie wie keine andere Disziplin betreffen. Denn es sind nicht die Problemstellungen humanwissenschaftlicher Einzeldisziplinen, es ist der ontologische Realismus der Theologie, der nach dem «Ende des Menschen» in einem Abgrund von Belanglosigkeit zu versanden droht.

Seit dem 19. Jahrhundert – und heute mehr als je zuvor – speulierte die Theologie darauf, «den Menschen» ins Zentrum ihrer Diskurse zu stellen. Doch die existentielle Gedanktiefe einer theologischen Subjekt- oder Daseinshermeneutik muß – folgt man M. de Certeaus Diagnose – in den Augen der methodisch disziplinierten Humanwissenschaften als peinlich oder obszön erscheinen, je mehr die Ausdifferenzierung ihrer Methoden vorschreitet. Zerstreut zwischen den sachlich klar umschriebenen Problemstellungen hochspezialisierter Wissenschaftszweige erscheint die Frage nach «dem Menschen» zunehmend als ungeeignet, einen seriösen Zugang zu ontologischen, metaphysischen oder religiösen Fragestellungen zu eröffnen. «Wissenschaftlich gesprochen erscheint es ebenso unmöglich zu sagen, daß Gott oder die Engel existieren, wie zu behaupten, daß durch die ver-

* Vgl. den ersten Teil in: Orientierung 63 (31. Mai 1999) S. 116–119.

¹⁶ Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt am Main 1974, S. 386f.

¹⁷ Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 396–410.

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*. Werke V/2. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin-New York 1972, Aph. 196; vgl. Michel Foucault, *Die Archäologie des Wissens*. Übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt am Main 1981, S. 67f.

¹⁹ Vgl. hierzu in Auseinandersetzung mit der Heideggerschen Hermeneutik auch: Jacques Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*. Übers. von Hans D. Gondek, Wien 1989, S. 94ff.

²⁰ Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 462.

²¹ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*. Werke V/2. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin-New York 1972, Aph. 125.

schiedenen Variationen seiner Gestalt hindurch der Mensch existiert oder daß eine historische Kontinuität besteht: das Problem liegt nicht darin, daß derartige Sätze falsch sind, aber sie sind bedeutungslos, weil jede derartige Behauptung in eine bestimmte Sprache eingeschlossen bleibt.»²²

Die Humanwissenschaften verfolgen eine Strategie methodischer Selbstbeschränkung, wenn sie in historischer, psychologischer, soziologischer oder medizinischer Perspektive bestimmte Aspekte menschlichen Lebens erforschen. Ihr «Menschenbild» ist das Kunstprodukt einer nach bestimmten, methodisch kontrollierbaren Regeln konstruierten Sprache, das niemals den Menschen «als Ganzen» in den Blick bekommt. Ein wissenschaftlicher «Spezialist», der sich auf dem methodisch gesicherten Boden seiner Disziplin bewegt, wird deshalb heute weniger denn je dazu in der Lage sein, in einem ontologischen Sinne Aussagen über das Sein und Wesen «des Menschen» zu treffen. Überschreitet er hingegen den engeren Rahmen seiner Disziplin, so verwandelt er sich von einem «Spezialisten» in einen «Experten»²³: Er nutzt seine Autorität als Wissenschaftler und den Stoff seiner wissenschaftlichen Disziplin als Ressource, um sich als ein Erzähler von Mythen und Fabeln zu profilieren, die je nach Marktnische religiöse oder areligiöse «Bedürfnisse» zu befriedigen erlauben.

Die Erosion der Gottesrede

Die Krise der Religion erweist sich vor dem Hintergrund als eine Krise der Sprache. Als im Gefolge der Neuzeit das «Buch der Welt» verstummte und schließlich der Mensch die Rolle des «Ersten Sprechers» der Schöpfung übernahm, mußte der theologische Verweis auf die Offenbarungen Gottes als irrational erscheinen. Doch die humanwissenschaftliche Tendenz, das nunmehr aus der Sphäre der Vernunft ausgeschlossene «Geheimnis der Welt» ins Innere des Menschen einzuschließen, gewährte der Theologie einen Ausweg aus dem Zustand der Sprachlosigkeit: Sie flüchtete sich in den Glauben, in der Frage nach dem Menschen ihren wahren Ort gefunden zu haben. Ob Gott (wie in der dialektischen Theologie) als Adressat existentieller Bekenntnisse oder (wie bei Karl Rahner) als der verborgene Grund der Transzendenzerfahrung des Menschen erscheint:²⁴ Der Sinn der Gottesrede wird an ihren Bezug zu einem menschlichen Sprecher gebunden – der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs verschwindet unter der Rhetorik existentieller Entscheidungsphantasien, verwandelt sich in eine soteriologische Tinktur zur Nachkolorierung vergilbter Freiheitstheorien oder wird zu einem Sedativum gegen subjektive Angst- und Schuldgefühle weiterverarbeitet.

Bis auf weiteres bewahrte das humanwissenschaftliche «Rätsel des Menschen» die Theologie damit vor der Notwendigkeit, nach differenzierten Auswegen aus der modernen Gottesfinsternis zu suchen und auf das Problem religiöser Sprache zu reflektieren. Die Theologie konnte an einem Symbol- und Sprachkonzept festhalten, das die Gesten und Worte des Menschen als Ausdruck einer (nunmehr in existentiellen oder anthropologischen Kategorien reflektierten) «verborgenen Wirklichkeit» begreift. Doch dieses von Certeau als «evangelisch» bezeichnete Sprachverständnis erscheint als unverträglich mit jenen Mythen- und Fabelwelten, in denen sich gegen Ende der klassischen Moderne der Sinnlosigkeitsverdacht gegen das Geheimnis der Humanwissenschaften offen in Szene setzt.²⁵

Vor allem Foucaults spätere machtkritische Arbeiten zur Geschichte des modernen Körpers untermauern diese Hypothese.

²² Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*. Texte établie et présenté par Luce Giard, Paris 1987, S. 198.

²³ Vgl. hierzu: Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*. Übers. von Ronald Voullié, Berlin 1988, S. 42ff.

²⁴ Vgl. hierzu die Monographie von Per Lønning, *Der begreiflich Unergreifbare*. «Sein Gottes» und modern-theologische Denkstrukturen. Göttingen 1986.

²⁵ Vgl. Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, a.a.O., S. 184ff., 208f.

Unter systematischen Gesichtspunkten leiten sie dazu an, Worte, Symbole und Gesten als Elemente eines körperlichen Zeichensystems zu begreifen und fragen nach den geschichtlichen Umbrüchen, die ihren Gebrauch im Gefolge der Moderne zu einer Quelle humanwissenschaftlicher Mythen und Fabeln werden ließen. Über die mit dieser Remythologisierung einhergehende Desintegration ihrer Bezeichnungsfunktion gibt insbesondere der erste Band von *Sexualität und Wahrheit* Aufschluß, der sich mit der Geschichte der Sexualität im 19. Jahrhundert auseinandersetzt.

Die Mythifizierung des Körpers

Foucault zeigt darin, daß das Auftauchen der Humanwissenschaften zu Beginn des 19. Jahrhunderts mit einer ungeheuren Sexualisierung des Diskurses über den Körper einhergeht: Der Sex verwandelt sich in ein Objekt humanwissenschaftlicher Forschungsprogramme und erscheint den Individuen zugleich als Gegenstand intimster Geständnisrituale. Das Geständnisritual, das bis dahin vor allem in den christlichen Beichtstühlen praktiziert wurde, wird zum Stützpunkt einer sexuell konnotierten Versprachlichung des menschlichen Körpers – das moderne Subjekt, so Foucaults These, verwandelt sich in ein «Geständnistier», das seine größten Lustgewinne aus dem Diskurs über seinen Körper und aus der Enthüllung sexueller Geheimnisse zieht. «Die Wirkungen des Geständnisses sind breit gestreut: in der Justiz, in der Medizin, in der Pädagogik, in den Familien wie in den Liebesbeziehungen, im Alltagsleben wie in feierlichen Riten gesteht man seine Verbrechen, gesteht man seine Sünden, gesteht man seine Gedanken und Begehren, gesteht man seine Vergangenheit und seine Träume (...); mit größter Genauigkeit bemüht man sich zu sagen, was zu sagen am schwersten ist; man gesteht in der Öffentlichkeit und im Privaten, seinen Eltern, seinen Erziehern, seinem Arzt und denen, die man liebt; man macht sich selbst mit Lust und Schmerz Geständnisse, die vor niemand anders möglich wären, und daraus macht man dann Bücher.»²⁶

Wenn die Humanwissenschaften den Menschen als ein Rätsel erscheinen lassen, das – auch über den engeren Rahmen wissenschaftlicher Forschungsbemühungen hinaus – zu intimsten Fragen Anlaß gibt, so ist dieser Vorgang nach Foucault nicht loslösbar von jenen machtpolitisch relevanten Umbrüchen, die den Sex zum bevorzugten Objekt intimer Geheimnisrituale werden ließen: «Man darf nicht vergessen, daß die christliche Pastoral, indem sie den Sex zum Gegenstand des Geständnisses par excellence machte, ihn zugleich in die Rolle eines beunruhigenden Geheimnisses versetzt hat (...). Die modernen Gesellschaften zeichnen sich nicht dadurch aus, daß sie den Sex ins Dunkel verbannen, sondern daß sie unablässig von ihm sprechen und ihn als *das* Geheimnis geltend machen.»²⁷

Foucaults Studien zur Geschichte der modernen Sexualität überschneiden sich an diesem Punkt mit den mystikgeschichtlichen Arbeiten Certeaus. Denn zu den wiederkehrenden Motiven dieser Arbeiten gehört die Beobachtung, daß die Geschichte der Entzauberung der religiösen Erfahrungen des Abendlandes mit einer fortschreitenden Erotisierung und Mythifizierung des Körpers einhergeht, die sich schließlich in der Verdrängung der Erotik des Mittelalters durch den modernen Sex vollendet.²⁸ «*It fades, fades and fades*»²⁹ – zitiert Roland Barthes in seinem Buch *Fragmente einer Sprache der Liebe* den Slogan einer amerikanischen Jeansreklame: Die Erotik des geliebten Gottkörpers verblaßt, während der Diskurs über den Sex immer grellere Konturen gewinnt. Foucault macht auf dieses re-

²⁶ Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*. Der Willen zum Wissen. Übers. von Ulrich Raulf u. Walter Seitter, Frankfurt am Main 1983, S. 76f.

²⁷ Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, a.a.O., S. 49.

²⁸ Vgl. etwa: Michel de Certeau, *La fable mystique I. XVIIe–XVIIIe siècle*. Paris 1982, S. 13f.

²⁹ Roland Barthes, *Fragmente einer Sprache der Liebe*. Frankfurt am Main 1984, S. 106.

ligionsgeschichtlich folgenreiche «Fading» bereits lange vor *Sexualität und Wahrheit* in seinem 1963 publizierten Nachruf auf Georges Bataille aufmerksam: «Was eine strenge Sprache von der Sexualität her aussagen kann, ist nicht das natürliche Geheimnis des Menschen (...), sondern dies, daß es ohne Gott ist; das Wort, welches wir der Sexualität erteilt haben, ist durch Zeit und Struktur dem verwandt, in dem wir uns selber den Tod Gottes verkündet haben. Die Sprache der Sexualität (...) hat uns in eine Nacht gerissen, in der Gott abwesend ist und in der sich all unsere Gesten an diese Abwesenheit wenden».³⁰

Die moderne Sexualisierung des Körpers antwortete auf das kosmische Verstummen Gottes durch eine Strategie der Remythologisierung. Die Sprache hatte ihr Geheimnis verloren, doch die modernen Rituale um das Mysterium des Sexes stifteten ein neues Rätsel – nicht hinreichend tief, um der Gottesfrage früherer Epochen einen Halt zu gewähren, doch hinreichend faszinierend, um dem humanwissenschaftlichen Diskurs um das «Rätsel des Menschen» ein chimärenhaftes Zentrum zu gewähren: «Daher die Tatsache, daß er im Laufe der Jahrhunderte wichtiger geworden ist als unsere Seele, wichtiger beinahe als unser Leben; daher erscheinen uns alle Rätsel der Welt so leicht im Vergleich zu diesem Geheimnis, das in jedem von uns so winzig ist (...). Als das Abendland vor langer Zeit die Liebe entdeckte, hat es ihr einen Preis zugesprochen, der hoch genug war, den Tod wettzumachen. Heute beansprucht der Sex diese Gleichwertigkeit, diese höchste von allem.»³¹

Der Sex markiert für Foucault nicht eine «tiefere Wahrheit» des Menschen – Foucault bestreitet sogar, daß er als eine reale Größe gelten kann: seine Faszinationskraft ist ein Effekt seiner Fiktionalität.³² Besetzt mit biologischen, psychologischen, moralischen, sozialen, politischen und religiösen Konnotationen markiert der allgegenwärtige Name des Sexes den Ort eine Chimäre – die Spur einer Nacht, um die das moderne Subjekt zu trauern verlernte.

Die Theologie wird der mit diesem folgenreichen Bruch einhergehenden *Desintegration des Zeichens* nicht ausweichen können: «Sie erreicht mit voller Wucht alle Anschauungen des Christentums»³³ – formuliert Certeau in seinem bereits zitierten Aufsatz-

³⁰ Michel Foucault, Von der Subversion des Wissens. Hrsg. von Walter Seitter, München 1975, S. 33.

³¹ Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, a.a.O., S. 186.

³² Vgl. hierzu auch: Slavoj Žižek, Pornographie im Kino, in: *Lettre International* Nr. 36 (1997), S. 64ff.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice
Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),
Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1999:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 55.- / Studierende Fr. 40.-
Deutschland: DM 63.- / Studierende DM 43.-
Österreich: öS 450.- / Studierende öS 310.-
Übrige Länder: sFr. 51.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerrabonement: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 500.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,
Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die
Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

band zur «Schwäche des Glaubens» angesichts eines Zitats von Roland Barthes zum Phänomen semiotischer Desintegration. Auf der Suche nach Spielräumen, die die Hegemonie moderner Körper- und Geständnisrituale unterlaufen, wird sie vielmehr *unterhalb* des Niveaus weltanschaulicher Diskurse ansetzen müssen: auf der Ebene von Ritualen und nonverbalen Praktiken.

Auf der Suche nach einer neuen Spiritualität

Obwohl Foucault – anders als Certeau – der Auseinandersetzung mit religiösen Fragen bis zuletzt ausweicht, führt ihn die machtkritische Frage nach den Grenzen der humanwissenschaftlichen Vernunft der Moderne zur Auseinandersetzung mit asketischen und spirituellen Praktiken. In einer seiner letzten Vorlesungen kommt er auf die klassische Wahrheitsfrage zu sprechen und verbindet diese Frage unter Verweis auf eine lange philosophische Tradition mit der Forderung nach einer asketischen Praxis des Körpers:

«Zwar hat die griechische Philosophie die Vernunft begründet, aber sie hat immer daran festgehalten, daß ein Subjekt keinen Zugang zur Wahrheit haben kann, wenn es nicht zuvor eine gewisse Arbeit an sich geleistet hat, die es erst empfänglich macht für das Wissen der Wahrheit – eine Arbeit der Läuterung, der Bekehrung der Seele durch Kontemplation ihrer selbst. (...) In der europäischen Kultur bleibt bis zum 16. Jahrhundert das Problem: «Welche Arbeit muß ich an mir selbst verrichten, um fähig und wert zu sein, zur Wahrheit zu gelangen?»³⁴

Die Wahrheit soll nicht länger als eine ontologische Gegebenheit erscheinen, der sich das Denken mittels bloßer begrifflicher Instrumentarien annähern könnte. Die machtkritische Analyse der Wechselbeziehung zwischen wissenschaftlichen Diskursen und körperlichen Praktiken führt Foucault vielmehr dazu, die Wahrheitsfrage als ein «spirituelles» Problem zu begreifen: «Spiritualität heißt, daß dem Subjekt Wahrheit nicht einfach gegeben ist, daß es Wahrheit nur um den Preis einer Konversion des Subjekts und seiner Seinsweise geben kann und daß umgekehrt die Wahrheit auf das Subjekt zurückwirkt. Spiritualität ist die Bewegung des Subjekts und seiner Seele, die ihm Zugang zur Wahrheit verschafft und dabei sein Sein selbst verändert.»³⁵

Der Begriff der Wahrheit scheint in dieser spirituellen Perspektive nicht mehr nach dem Modell einer Hermeneutik oder einer Exegese aufgefaßt werden zu können, die auf die Artikulation verborgener Offenbarungen spekuliert. Foucaults Analyse moderner Körperrituale läßt selbst die Kompetenz «des Menschen», nach der Wahrheit in sinnvoller Weise zu *fragen*, als zweifelhaft erscheinen. Dem reflektierenden Subjekt bleibt deshalb nur die Chance, nach einer Praxis des Körpers zu suchen, innerhalb derer sich diese Frage wieder als bedeutungsvoll bzw. frag-würdig erweisen *könnte*. Philosophie wäre dementsprechend nicht als Versuch einer fragenden Annäherung an die Wahrheit zu begreifen, sondern als das Spekulieren auf den *Möglichkeitsraum eines Ereignisses*, das dieser Frage ihr Gewicht zurückerstattet. «Philosophie wollen wir die Form des Denkens nennen, die sich sicher nicht fragt, was wahr und was falsch ist, sondern fragt, was dafür sorgt, daß es Wahres und Falsches gibt und geben kann und daß man Wahres vom Falschen trennen kann oder nicht. Nennen wir Philosophie eine Form des Denkens, die danach fragt, was dem Subjekt Zugang zur Wahrheit zu haben erlaubt; die Form des Denkens, die die Bedingungen und die Grenzen für den Zugang des Subjekts zur Wahrheit zu bestimmen trachtet.»³⁶ (*Schluß folgt*)

Johannes Hoff, Tübingen

³³ Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, a.a.O., S. 190.

³⁴ Michel Foucault, *Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten*, in: Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, Michel Foucault, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Übers. von Claus Rath und Ulrich Raulff, Frankfurt am Main 1987, S. 290f.

³⁵ Michel Foucault, *Freiheit und Selbstsorge*. Interview 1984 und Vorlesung 1982, Frankfurt am Main 1985, S. 30.; sowie ebd., S. 21f., 34.

³⁶ Michel Foucault, *Freiheit und Selbstsorge*, a.a.O., S. 34.