



# ORIENTIERUNG

Nr. 12 63. Jahrgang Zürich, 30. Juni 1999

**M**IT GROSSER AUFMERKSAMKEIT hat die islamische Welt von jeher die politischen Entwicklungen und die verschiedenen Konflikte im ehemaligen Jugoslawien verfolgt. Das Bewußtsein von der Zugehörigkeit der dort lebenden Muslime zur muslimischen Weltgemeinschaft ist in der Türkei, der arabischen Welt und darüber hinaus immer sehr lebendig gewesen. Dazu hat seit der Zeit nach dem 2. Weltkrieg auch die Tatsache beigetragen, daß der langjährige jugoslawische Staatspräsident, Marschall *Tito*, im Zusammenhang mit seiner Politik der Blockfreiheit stets die Zusammenarbeit mit muslimischen Politikern wie dem damaligen ägyptischen Präsidenten *Nasser* oder dem indonesischen Präsidenten *Sukarno* forciert hatte, wobei er nie vergaß, auf die Existenz einer signifikanten Minderheit von Muslimen in seinem Land hinzuweisen. Jugoslawische Abkommen über Kulturaustausch mit den Ländern des Nahen und Mittleren Osten beinhalteten häufig auch Aspekte, die sich auf den Islam bezogen. Es gab Studenten- und Dozentenaustausch und gemeinsame Kongresse, bei denen die jugoslawischen Muslime wiederholt auf die für den Islam günstige Lage in ihrer Heimat hinzuweisen hatten. Insofern traf der Ausbruch der ethnisch-nationalen Gewalttätigkeiten in Bosnien zu Beginn der neunziger Jahre die arabische oder türkische Öffentlichkeit recht überraschend, war dann aber ein zentrales Thema in öffentlichen und privaten Debatten. Flüchtlinge aus Bosnien wurden in islamischen Staaten von der Türkei; über die arabischen Länder bis hin nach Pakistan aufgenommen. In der gesamten islamischen Welt und in der islamischen Diaspora, vor allem in Deutschland, wurde zu Spenden für die bosnischen Glaubensbrüder aufgerufen. Muslime, die zuvor in Afghanistan zunächst gegen die russische Invasion und später bei verschiedenen afghanischen Milizen gekämpft hatten, boten der bosnischen Seite ihre militärischen Erfahrungen und Kenntnisse an. Die damalige muslimische Kritik an der zunächst zurückhaltenden westlichen Bosnien-Politik war einhellig. Wenn dort Christen anstelle von Muslimen leiden müßten, wären schon längst Nato-Truppen in Marsch gesetzt worden, erklärten damals die Vertreter der großen internationalen islamischen Organisationen. Vergleichbare Äußerungen fand man in der Tagespresse islamischer Länder.

## Islamische Welt und Kosovo-Konflikt

Die sich entwickelnde Konfrontation im Kosovo und die diplomatischen Bemühungen um eine Beilegung des Konflikts wurden in der Öffentlichkeit der islamischen Länder und bei den internationalen muslimischen Organisationen zunächst kaum zur Kenntnis genommen. Mit den Angriffen der Luftwaffe der Nato gegen Serbien und Rest-Jugoslawien änderte sich diese Haltung. Die ersten Bombardements fielen zeitlich mit den Höhepunkten der jährlichen Pilgerfahrt nach Mekka und dem in diesem Zusammenhang in der gesamten islamischen Welt begangenen Opferfest zusammen, die eines der beiden großen religiösen Feste aller Muslime darstellen. Vor allem in dieser Zeit sind die Menschen in der islamischen Welt für religiöse Themen stark sensibilisiert, und das Bewußtsein, einer großen Gemeinschaft anzugehören, ist besonders ausgeprägt. Die schwierige Situation, denen die Muslime des Kosovo ausgesetzt waren, wurde daher besonders intensiv zur Kenntnis genommen. Die in Mekka beheimatete «Islamische Welt-Liga» (Rabitat al-alam al-islami), die größte internationale islamische Nicht-Regierungsorganisation, rief die zwei Millionen Pilger in Mekka und alle Muslime der Welt zur Hilfe für die Glaubensbrüder im Kosovo auf. Der Generalsekretär der Organisation, Dr. *Abdullah Saleh al-Obeid*, erklärte am 24. März 1999: «Am Vorabend des islamischen Opferfestes rufe ich alle Muslime auf, ein Opfer für ihre Glaubensbrüder im Kosovo zu bringen, indem sie Geld für dringend benötigte Hilfssendungen spenden.» Aus seinen Äußerungen wurde nicht deutlich, ob solche Spenden an die Stelle von Opfertieren treten könnten, die muslimische Familien bei dieser Gelegenheit schlachten. In einer Meldung vom 31. März weist er jedoch darauf hin, daß Geldspenden für die Muslime im Kosovo eine Erfüllung der islamischen Glaubenspflicht des Almosengebens darstellten.

### RELIGION/POLITIK

**Islamische Welt und Kosovo-Konflikt:** Politische Entwicklungen und ethnische Konflikte im ehemaligen Jugoslawien – Weltweites Bewußtsein der Zugehörigkeit der Muslime – Marschall *Titos* Politik der Blockfreiheit – Von der Entwicklung der neunziger Jahre überrascht – Kritik an der westlichen Bosnien-Politik – Nach dem Ausbruch der Kosovo-Krise – Humanitäre Hilfe, religiöse und politische Unterstützung – Muslimische Debatte über die Folgen des Einsatzes der Nato-Truppen.

*Peter Heine, Strausberg*

### THEOLOGIE

**Erosion der Gottesrede und christliche Spiritualität:** Antworten von *Michel Foucault* und *Michel de Certeau* (Schluß) – Foucaults Auseinandersetzung mit der vorchristlichen griechischen und römischen Antike – Trotz Distanz zur christlichen Tradition Züge einer stilisierten Mystik – Das Erbe der Mystik soll durch die Literatur in die Neuzeit gerettet werden – Das Programm einer Kunst des Lebens – Die Arbeiten M. de Certeaus zur Geschichte der Mystik – Die Bedeutung körperlicher Praktiken – Zwischen Überschreitung und Institutionalisierung – Bibellektüre als «Gebrauchsanweisung» – Eine neue Runde im Kampf um Spiritualität und Wahrheit.

*Johannes Hoff, Tübingen*

### KIRCHE/RECHT

**Zum Verrechtlichungsdilemma in Religion und Kirche:** Wandel der Religion in Westeuropa und Nordamerika – Eine paradoxe Situation – Verdampfen institutioneller Religion und wachsendes Interesse an Religion – Die Unterscheidung von Religion und Religiosität – Das Phänomen der «Auswahlreligiosität» und das «Basteln» – Religion und Recht – Das Verrechtlichungsdilemma als Problem westlicher Religion – Traditionen und Wirkungen des römischen Rechtes – Positionen in der Alten Kirche – Ablehnung des Kirchenrechtes in der Reformation – Rationalität des Rechtes heute.

*Knut Wolf, Nijmegen*

### LITERATUR

**Der Pakt mit Gott – «Gott und die Wilmots»:** Zu *John Updikes* Generationenroman – Schwierigkeiten des Generationenromans in der deutschen Literatur unseres Jahrhunderts – Familiensaga und Zeitroman – Vier Generationen einer Familie – Das Dreieck: Gott – Film – Sexualität – Die einzelnen Personen und die Fabel – Beziehungen zur Religion und zu Gott – Gottes unerbittliches Zurückweichen – Das amerikanische Credo: Glaube als Kraft zum Erfolg – Ein geradezu klassischer Erzähler – Eine mit den Personen sympathisierende, aber sie gleichzeitig relativierende Ironie des Autors.

*Paul Konrad Kurz, Gauting b. München*

Am gleichen Tag ließ der saudische König Fahd zwei Flugzeugladungen mit Hilfsmitteln für Flüchtlinge aus dem Kosovo bereitstellen, die eine Woche später in Tirana eintrafen. Dem folgten später 2000 Tonnen Datteln, die als eine der Früchte, die mit verschiedenen islamischen Ritualen verbunden sind, eine besondere symbolische Bedeutung für alle Muslime haben. Verschiedene Mitglieder der saudischen Königsfamilie und wohlhabende Muslime in der gesamten islamischen Welt folgten seinem Beispiel. Die Vereinigten Arabischen Emirate errichteten ein vorbildliches Flüchtlingslager in Albanien, neben dem ein Feldflugplatz angelegt wurde, auf dem auch größere Passagiermaschinen landen können. Anfang April bildete die «International Islamic Relief Organization», eine Unterorganisation der «Islamischen Weltliga», ein spezielles Komitee, das sich mit der Hilfe für die Kosovo-Flüchtlinge in Mazedonien, Albanien, aber auch in Montenegro und Bosnien befassen sollte. Die Organisation betreibt ein Verbindungsbüro in Tirana. Die Hilfe für die Flüchtlinge ist dann offenbar sehr schnell und effektiv angelauten. Daneben nahmen verschiedene islamische Staaten seit Anfang April Kosovo-Flüchtlinge auf. Ein Nebeneffekt dieser Flüchtlingsbewegung war, daß manche Junggesellen in den islamischen Aufnahmeländern hoffen, unter den Kosovarinnen eine Ehepartnerin zu finden, für die das vom islamischen Recht vorgeschriebene Brautgeld in einem finanzierbaren Rahmen liegt. Das Programm des islamischen Satelliten Iqra, das in weiten Teilen der islamischen Welt empfangen werden kann, übertrug am 16. April ein mehrstündiges Programm mit Direktübertragungen von der Grenze Albanien zum Kosovo mit dem Zweck, die Spendenbereitschaft der Muslime für die Kosovo-Flüchtlinge noch einmal anzuspornen.

### Religiöse und politische Unterstützung

Auch in den weltweit über TV-Satelliten übertragenen Predigten, die von führenden islamischen Religionsgelehrten in der großen Moschee in Mekka aus Anlaß des islamischen Opferfestes gehalten wurden, war die Situation im Kosovo ein Thema. Der Imam der großen Moschee, Scheich *Saleh ibn Abdulla ibn Humaid*, warnte vor einer Zivilisation, die durch Ungerechtigkeit gekennzeichnet sei. Nach seiner Ansicht werde die Welt heutzutage in einer selbstsüchtigen und kurzsichtigen Weise geführt. Wenn muslimische Staaten die führenden Mächte der Welt wären, würde die Zukunft der Menschheit besser sein. «Nur der Islam mit seinen Vorstellungen von Gerechtigkeit und Gleichheit kann Araber und Nicht-Araber, Weiße und Farbige zusammenführen.» Die Gesetze und die Ethik des Islams seien eine Garantie gegen Herrscher, die Umweltzerstörung und nukleare Katastrophen in Kauf nähmen, wie es in der durch den Westen dominierten Welt der Fall sei. In diesem Zusammenhang forderte er seine Zuhörer auf, für die Glaubenskrieger in Palästina, in Kaschmir und im Kosovo zu beten.

Am 8. April meldete sich zum ersten Mal auch die «Organisation der Islamischen Konferenz», die Organisation der islamischen Staaten, vor einem internationalen Gremium zu Wort. Anlaß war das Treffen der Menschenrechtskommission der UNO in Genf. Der Generalsekretär der Organisation, *Ezeddine Laraki*, griff die Serben wegen ihres Verhaltens gegenüber den Muslimen im Kosovo scharf an und warnte zugleich davor, sich über das Verhalten der serbischen Führung Illusionen zu machen. Zur gleichen Zeit forderte die Islamische Weltliga alle islamischen Staaten, Regierungen und Organisationen weltweit dazu auf, Solidarität mit den schwer bedrängten Muslimen des Kosovo zu üben. Die «Islamische Konferenz» befaßte sich dann am 18. April in Djidda noch einmal aus Anlaß einer Vorbereitungskonferenz eines Treffens von Außenministern islamischer Staaten vom 24. bis 28. Mai 1999 in Ouagadougou/Bourkina Faso mit der Situation im Kosovo. Die entsprechenden offiziellen Äußerungen sind insofern bemerkenswert, als aus ihnen eine gewisse Distanz zur Konfrontationspolitik der Nato-Staaten erkennbar wird. Dort heißt es: «Wenn die gegenwärtige Inter-

vention der Nato tatsächlich das Ziel hat, der rassistischen serbischen Politik ein Ende zu machen, wie wir hören, dann ist die internationale Gemeinschaft dazu aufgerufen, den Versuch des serbischen Regimes zu vereiteln, diese europäische Region von Muslimen zu entvölkern.» Weniger zurückhaltend äußerten sich einige muslimische Journalisten. So stellte der Kommentator der in Saudi-Arabien erscheinenden englischsprachigen «Arab News», *Hasan Tahsin*, am 5. April fest, daß man neben den deklarierten Zielen der Nato-Politik gegenüber Serbien auch die geheimen Ziele sehen müsse. Der Nato gehe es zunächst um den Schutz der Kosovaren, das eigentliche Ziel der Allianz aber sei ein anderes. Es gehe darum, Nato-Truppen zu einer internationalen Armee zu machen, die die Neue Weltordnung durchsetze. Die Neue Weltordnung bedeute, daß die Rolle der UNO reduziert werde. Der Sicherheitsrat solle nicht mehr in die Lösungen internationaler Krisen eingebunden werden. Das gravierendste Ziel aber sei es, die internationalen Normen aufzuweichen, nach denen die Intervention in die inneren Angelegenheiten souveräner Staaten völkerrechtlich verboten sei. Einige islamische Staaten, die sich in schon länger andauernden Konflikten mit dem Westen, speziell den USA befinden, haben dann konsequenterweise die Nato-Angriffe auf Serbien verurteilt. Zu ihnen gehören Iran, Irak und Libyen. Es finden sich aber auch andere muslimische Stimmen, die der islamischen Gemeinschaft vorwerfen, daß es ihr nicht gelingt, in einer gemeinsamen Aktion die Muslime des Kosovo zu schützen und daher diese Aufgabe den Nato-Truppen überlassen müssen. Es seien doch die sogenannten «Fundamentalisten», die bei jeder Gelegenheit ihre Opferbereitschaft für den Islam und die Muslime deklamierten, aber nur einen simplen Antiamerikanismus propagierten. Diesen Leuten solle man nicht mehr länger zuhören.

### Muslimische Diaspora

Die Ereignisse im Kosovo, die die Konferenz in Djidda nach dem Bericht von Teilnehmern überschatteten, wurden von der Organisation islamischer Staaten zum Anlaß genommen, eine ständige Arbeitsgruppe einzusetzen, die sich mit der Situation von muslimischen Minderheiten überall auf der Welt befassen sollte. Um deren kulturelle und religiöse Lage zu verbessern, wolle man in Kontakt mit den jeweiligen Regierungen treten. Wie eine solche Bemühung um eine Stärkung der religiösen Identität von Muslimen in der Diaspora vor sich gehen könnte, ließ sich einige Tage später beim Besuch des Emirs von Qatar in Deutschland feststellen. Vorbereitet durch entsprechende Bitten in Deutschland lebender Muslime, sprach der Gast dem Vernehmen nach z. B. die Frage der Gleichstellung des Islams mit den christlichen Kirchen in Deutschland an. Es bleibt weiter zu beobachten, in welcher Form sich die islamische Staatenorganisation in Zukunft der Situation muslimischer Minderheiten in Europa und Amerika annehmen wird. Die «Organisation der islamischen Staaten», aber auch einzelne muslimische Politiker verbinden im übrigen ihre Äußerungen zum Kosovo häufig mit der Situation der Palästinenser und fordern in einem Atemzug die Weltöffentlichkeit auf, angesichts der Verfolgung von Kosovaren nicht die schwierige Situation der Palästinenser zu vergessen und auch letzteren die Rückkehr in ihre angestammte Heimat zu ermöglichen. Diese Frage nach der gleichen Reaktion des Westens auf Verletzungen der Menschenrechte in den verschiedenen Regionen der Welt wird aus muslimischer Sicht vom Westen nicht in einer zufriedenstellenden Weise beantwortet. *Peter Heine, Strausberg*

*Hinweis:* Kosovo. Conflitto e riconciliazione in un crocevia balcanico, in: *Religioni e Società* 12 (1997), Heft Nr. 29; Nathalie Clayer, *Identité nationale et identité religieuse chez les musulmans albanais*, in: Michel Bozdemir, Hrsg., *Islam et laïcité. Approches globales et régionales*. L'Harmattan, Paris 1996, S. 137–149; Miranda Vickers, *Between Serb and Albanian. A History of Kosovo*. Hurst & Company, London 1998; Noel Malcolm, *Kosovo. A Short History*. New York University Press, New York; 1999 als Taschenbuch mit einer aktualisierten Einleitung bei HarperPerennial.

# Erosion der Gottesrede und christliche Spiritualität

Antworten von Michel Foucault und Michel de Certeau im Vergleich (Schluß)\*

Trotz der überraschenden Nähe derartiger Aussagen zum christlichen Verständnis von *Spiritualität*<sup>37</sup>, konzentrieren sich Foucaults Arbeiten in dieser letzten Phase seines Denkens ausschließlich auf Texte der vorchristlichen griechischen und römischen Antike. Foucault war sich aber bewußt, daß auch die christliche Tradition Ansätze zu einer «Ästhetik der Existenz» hervorgebracht hat, die den von ihm analysierten Beispielen vergleichbar sind.<sup>38</sup> Seine Hinwendung zur vorchristlichen Antike darf deshalb nicht in einem ausschließenden Sinne verstanden werden: Sie stellt, was seine macht- und rationalitätskritischen Arbeiten betrifft, «bloß eine von deren möglichen Folgen» dar, «wenn der Autor sie seinerseits auch für die nächstliegende gehalten hat.»<sup>39</sup> Vor dem Hintergrund von Certeaus mystikgeschichtlichen Arbeiten wird man sogar noch einen Schritt weitergehen dürfen: Das Foucaultsche Denken trägt trotz seiner inhaltlichen Distanz zur christlichen Tradition unverkennbar die Züge einer *stilisierten Mystik*.

## Zwischen Mystik und Lebenskunst

Als die letzten Mystiker an den Windmühlen der aufstrebenden Neuzeit scheiterten und das allegorische Lebensgefühl der Renaissance unwiederbringlich zerbrach, sollte die Literatur das Erbe der Mystik über die Schwelle der Neuzeit retten.<sup>40</sup> Unter Wahrung der ironischen Distanz, die sie vor dem Schicksal der Wahnsinnigen des klassischen Zeitalters bewahrte, fristete sie zunächst ein Schattendasein, um schließlich – wie Foucault in *Die Ordnung der Dinge* hervorhebt – gegen Ende des 18. Jahrhunderts erneut aus diesem Schatten herauszutreten und in der Tradition von Cervantes' *Don Quijote* eine Welt aus *fiktiven* Ähnlichkeiten zu errichten.<sup>41</sup> Der Traum vom Geheimnis der Welt hat seinen Halt verloren; doch die Literatur läßt nicht davon ab, um dieses Geheimnis zu trauern. Ohne Hoffnung auf Ankunft an einem Ort der Verheißung bleibt ihr allein die Erinnerung an eine allegorische Praxis, die aufbricht, um den Ort ihrer Gegenwart zu *verlassen*. Certeau nennt dies den «esprit de dépassement» der Moderne: «Es scheint als bleibe von diesem Geist, der – verführt von jenem unbegreiflichen Ursprung oder Ziel, das man Gott nennt – sich der Geste des Überschreitens hingibt, in unserer Kultur nur die Bewegung des unablässigen

Abschiednehmens, als ob die Erfahrung, weil man im Glauben an Gott keinen Halt mehr findet, nur noch die Form und nicht den Inhalt der traditionellen Mystik bewahrte. Sie bewahrt, um mit einem Gedicht von Nelly Sachs zu sprechen, nur die Form einer Mystik: *das fortgehen ohne Rückschau*\*, «partir sans se retourner».<sup>42</sup>

In seinem bereits Mitte der sechziger Jahre publizierten Essay *Das Denken des Außen* stellt Foucault selbst den Bezug zu dieser literarisch-mystischen Traditionslinie her<sup>43</sup> – Certeau nimmt in seinem «Die schwarze Sonne der Sprache»<sup>44</sup> überschriebenen Aufsatz über Foucault darauf ausdrücklich Bezug. Und dennoch – wenngleich das Foucaultsche Denken dem apophatischen Gestus mystischer Überschreitung bis zuletzt verpflichtet bleibt: Die «schwarze Sonne» des Foucaultschen Denkweges wird sich niemals lichten. Ob sie überhaupt existiert – der «Philosoph mit der Maske»<sup>45</sup> wird seiner Nachwelt diese Antwort schuldig bleiben.

Desungeachtet würde man in die Irre gehen, wollte man aus Foucaults abweisender Haltung zu religiösen Fragen einen philosophischen Atheismus herauslesen. In der Linie der Philosophie Edmund Husserls verfolgt Foucault eine Strategie der *Einklammerung* (*epoché*), die die Frage nach dem Sinn und Grund unseres Sprechens bewußt in der Schwebelage zu halten versucht.<sup>46</sup> Als Produkt einer methodischen «Zurückhaltung» gegenüber letzten Fragen verstanden, bietet das Foucaultsche Denken damit zumindest Anknüpfungspunkte, es als eine Mystik im Certeauschen Sinne zu umschreiben. Deutlicher als jede andere Philosophie erinnert es zugleich aber auch daran, daß die Grenze zwischen einer bloßen Stilisierung mystischen Sprechens und einer «authentischen» Mystik vor dem Hintergrund der modernen Desintegration des Zeichens kaum noch eindeutig markiert werden kann. Es soll deshalb zunächst versucht werden, im Anschluß an Certeaus Charakterisierung der klassischen Mystik die Berührungspunkte zu markieren, die das Denken Foucaults mit einer traditionellen Mystik verbinden.<sup>47</sup> In groben Zügen lassen sich diese Berührungspunkte zu sieben Merkmalen zusammenfassen:

*Erstens:* der experimentelle Charakter der Mystik, der sich bereits in ihrer klassischen Umschreibung als *cognitio experimentalis Dei* widerspiegelt.<sup>48</sup> Dieser Zug tritt insbesondere in Foucaults Tendenz zutage, die Philosophie als eine spirituelle Praxis zu begreifen und sie – zumindest in seinen letzten Publikationen – auch ausdrücklich unter diesem Gesichtspunkt zu problematisieren.

*Zweitens:* die von der modernen philosophischen und theologischen Mystikrezeption unzulässig vernachlässigte enge Verbindung zwischen Mystik und Sprache, die bereits im Ansatz eine

\* Vgl. den ersten und zweiten Teil in: Orientierung 63 (31. Mai 1999), S. 116–119, und 63 (15. Juni 1999), S. 130–132.

<sup>37</sup> Zum Begriff der Spiritualität, seinen christlichen Wurzeln und der Bedeutung der Verbindung von Mystik und Asketik für seine Ausdifferenzierung im Kontext der christlichen Tradition: vgl. Josef Sudbrack, Art. Spiritualität, in: SM IV, Sp. 674ff. Zur Geschichte des Begriffs: Aimé Solignac, Michel Dupuy, Art. Spiritualité, in: DSAM XIV, Sp. 1142–1173; sowie mit besonderem Akzent auf seine philosophische Wirkungsgeschichte: Aimé Solignac, Art. Spiritualität, in: HWPh 9, Sp. 1415ff.

<sup>38</sup> Möglicherweise unter dem Einfluß Certeaus beruft er sich z.B. mehrfach auf die religiöse Krise des 16. Jahrhunderts, in deren Gefolge «(s)owohl bei den Katholiken als auch bei den Protestanten» (Michel Foucault, Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten, in: Hubert I. Dreyfus, Paul Rabinow, Michel Foucault, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Übers. von Claus Rath und Ulrich Raulff, Frankfurt am Main 1987, S. 288) – Existenzstile zum Durchbruch gekommen seien, die den von ihm mit einer gewissen Sympathie analysierten antiken Ethiken entsprechen (vgl. ebd., S. 267, 290 sowie: Ders., Das Subjekt und die Macht, in: ebd., S. 243ff., 247f.).

<sup>39</sup> Thomas Schäfer, Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht und Wahrheitskritik. Frankfurt am Main 1995, S. 142.

<sup>40</sup> Vgl. hierzu auch Certeaus exemplarische Rekonstruktion der Biographien des Jesuiten Jean-Joseph Surin (1600–1665) und des Mystikers Jean de Labadies (1610–1674), in: Ders., La fable mystique I. XVIIe – XVIIe siècle. Paris 1982, S. 245ff. sowie S. 374–405.

<sup>41</sup> Vgl. hierzu: Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt am Main 1974, S. 76f., 78ff.

<sup>42</sup> Michel de Certeau, La fable mystique, a.a.O., S. 411 (Übers. JoH., \* im Original deutsch).

<sup>43</sup> Michel Foucault, Von der Subversion des Wissens. Hrsg. von Walter Seitter, München 1975, S. 54ff.

<sup>44</sup> Vgl. Michel de Certeau, Die schwarze Sonne der Sprache: Michel Foucault, in: Ders., Theoretische Fiktionen. Geschichte und Psychoanalyse. Wien 1997, S. 9ff., 24ff.

<sup>45</sup> Vgl. hierzu das gleichnamige, am 6. April 1980 in «Le Monde» publizierte anonyme Gespräch Foucaults mit Christian Delacampagne (auf deutsch unter dem Titel «Der maskierte Philosoph» publiziert in: Michel Foucault, Von der Freundschaft als Lebensweise. Michel Foucault im Gespräch. Berlin 1984).

<sup>46</sup> Vgl. hierzu: Michel Foucault, Archäologie des Wissens, a.a.O., S. 162.

<sup>47</sup> Vgl. zum folgenden Certeaus Überblicksartikel «Mystique» in der Enzyklopaedia Universalis (Bd. 12, Paris 1985, S. 1031ff.).

<sup>48</sup> Vgl. dazu: Alois M. Haas, Grundfragen der Mystik. Einsiedeln 1974, S. 73ff.; Kurt Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. München 1990, S. 24ff.; sowie: Michel de Certeau, Art. Mystique, a.a.O., S. 1032.

tiefe Verwandtschaft zwischen Mystik und Poesie oder Literatur zutage treten läßt.<sup>49</sup>

*Drittens:* der in seinem poetischen Charakter bereits angelegte strenge Situationsbezug des mystischen Diskurses, der bei Foucault wiederkehrt in der an Kant orientierten Forderung nach einer gegenwartsorientierten «historische(n) Ontologie unserer selbst».<sup>50</sup>

*Viertens:* die Bedeutung des Ereignisses, das nach Certeau vor allem die christlich-abendländische Mystik kennzeichnet<sup>51</sup> und das sich in Foucaults Überzeugung widerspiegelt, daß das Denken sich darauf beschränken müsse, der Wahrheit einen Möglichkeitsraum zu bereiten.<sup>52</sup>

*Fünftens:* die Rückwirkung dieser geistigen Haltung auf den sozialen Kontext mystischen Denkens, die sich in der poetisch-rhetorischen, sozialen oder kirchlichen Innovativität des mystischen Diskurses widerspiegelt und bei Foucault in Gestalt eines machtkritischen Denkens wiederkehrt.<sup>53</sup>

*Sechstens:* die mit diesem politisch-sozialen Zug verbundene Betonung der Endlichkeit des eigenen Diskurses, die sich nach Certeau in den Prüfungen, Konflikten und Selbstwidersprüchen des «Mystikers» widerspiegelt und seine Wahrheiten als flüchtig erscheinen läßt.<sup>54</sup>

*Siebtens:* die Körpergebundenheit des mystischen Denkens, die von Certeau zur Forderung nach einem Primat des sinnlich-äußerlichen Signifikanten (des Körpers) vor seinem Signifikat (der Seele) radikalisiert wird.<sup>55</sup>

### Zwischen Überschreitung und Institutionalisierung

Die von Certeau hervorgehobene Bedeutung körperlicher Praktiken führt allerdings auch an einen der zahlreichen Punkte, an denen das Certeausche Denken von demjenigen Foucaults differiert. Die Forderung nach einem Primat des Körpers besagt zunächst – ähnlich wie bei Foucault –, daß die geistige Dimension spiritueller Praktiken einem System körperlicher Praktiken nachgeordnet bleibt: «Der Mystiker empfängt von seinem Leib das Gesetz, den Ort und die Grenze seiner Erfahrung. Ein erfah-

rener Mönch wie Philoxen von Mabbug scheute sich nicht zu sagen: «Das Sensible ist der Grund des Begrifflichen, der Körper ist der Grund der Seele und geht ihm im Verstehen voraus.» Ebenso ist das Gebet zunächst ein Diskurs der Gesten. «Wie beten?» – Es ist nicht nötig, sich dazu vieler Worte zu bedienen, antwortete Makarius. Es genügt, die Hände zu erheben.»<sup>56</sup>

Das Sprechen muß sich *verkörperlichen* und in ein Feld sinnlicher Praktiken «inkarnieren» – mehr vermag das spirituelle Subjekt aus eigener Kraft nicht auszurichten. Certeau weist aber auch wiederholt darauf hin, daß derartige Praktiken an *institutionalisierte Regelsysteme* gebunden bleiben. Wenn das Denken und Handeln der «Mystiker» die Spielregeln etablierter Institutionen überschreitet, so bleibt die Möglichkeit einer derartigen Überschreitung doch zugleich an ein tradiertes ritualisiertes und institutionalisiertes System körperlicher Praktiken zurückgebunden, die dem Willen zur Veränderung eine Grenze setzen. Setzt die Erfahrung der Differenz, in der sich die Praxis der Selbsttransformation verwirklicht, doch bereits um ihrer eigenen Möglichkeit willen ein Minimum an Kontinuität voraus.

Angesichts der spätmodernen Krise der Institutionen, deren Folgen sich vielleicht heute deutlicher abzeichnen als zu Lebzeiten Foucaults, verwickelt sich die Forderung nach einer «Ästhetik der Existenz» und einer spirituellen Praxis der Selbsttransformation deshalb in folgende Antinomie: Entweder sie verliert mit den tradierten Grenzüberschreitungen der Institutionen auch die Möglichkeit der Selbstüberschreitung; oder sie muß um ihrer eigenen Möglichkeit willen dafür sorgen, daß die Wand, gegen die sie anrennt, erhalten bleibt.

Folgt man Certeau, so stiftet das «neue Testament» das für die abendländische Geschichte paradigmatische Leitbild einer spirituellen Praxis, die dieser Antinomie gewachsen ist. Hält der von Gott gesandte Erlöser doch an den Gesetzen und Spielregeln der religiösen Institutionen des Judentums fest, obwohl er gerade weil seine Botschaft – im Sinne einer spirituellen Praxis der Metanoia oder Konversion – mit aller Kraft darauf abzielt, das «Gesetz» zu überschreiten. Liest man die Evangelien vor dem Hintergrund dieser Doppelbewegung, so wird man außerdem bereits aus *theologischen* Gründen dazu genötigt, sich von einer Bibelhermeneutik zu verabschieden, die unter der Oberfläche des Textes nach verborgenen «Wahrheiten» forscht. Statt das «neue Testament» als ein System «wahrer Sätze» zu begreifen, empfiehlt Certeau vielmehr, es mit Blick auf das Wechselspiel von Institutionalisierung und Überschreitung als eine «Gebrauchsanweisung» («mode d'emploi») zu verstehen: «Im großen und ganzen hat das neue Testament nicht die Bedeutung einer Wahrheit, die die Nachfolge einer älteren Wahrheit antritt oder eine Religion durch eine andere ersetzt, sondern sie konnotiert einen Typ von Konversion, den es – nachdem er einmal von Jesus eingeführt wurde – unablässig zu praktizieren gilt, sei es mit Bezug auf diese Institution oder mit Bezug auf eine andere.»<sup>57</sup>

Die prozedurale Logik dieser etwas verschobenen Perspektive auf das «neue Testament» läßt sich am Beispiel einer Perikope aus dem Lukasevangelium verdeutlichen: dem «Beispiel vom Pharisäer und vom Zöllner». Der selbst bibelunkundigen Christen vertraute «Pharisäer» betritt in aufrechter Haltung den Tempel, um Gott dafür zu danken, daß er ihn vor dem Schicksal eines Zöllners verschonte. Der Zöllner hingegen bleibt hinten stehen, schlägt sich gesenkten Hauptes an die Brust und bittet: «Gott sei mir Sünder gnädig» (Lk 18,13). Jesu Kommentar zu dieser Szene ist ein klassisches Beispiel von Regelüberschreitung: «Ich sage euch: Dieser kehrte als Gerechter nach Hause zurück, der andere nicht. Denn wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt, wer sich aber selbst erniedrigt, wird erhöht werden» (18,14).

Die Frage, die sich angesichts dieser Szene jedem erprobten Katholiken aufdrängen muß, ist folgende: Was passiert, wenn je-

<sup>49</sup> Vgl. Michel de Certeau, Art. *Mystique*, a.a.O., S. 1033. Vgl. hierzu auch: Alois M. Haas, Was ist Mystik? in: Kurt Ruh, Hrsg., *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Symposion Kloster Engelberg. 1984. Stuttgart 1986, S. 319ff., 331f.; das Kapitel «Dichtung in christlicher Mystik und Zen-Buddhismus», in: Ders.: *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*. Frankfurt am Main 1996, S. 154ff.; sowie kritisch mit Blick auf die philosophische Mystikrezeption: ebd., S. 248ff.; ebenso: Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, a.a.O., S. 16ff.; Bernhard McGinn, *Die Mystik im Abendland*. Band 1: Ursprünge. Übers. von Clemens Maaß, Freiburg-Basel-Wien 1994, S. 16f.

<sup>50</sup> Michel Foucault, Was ist Aufklärung?, in: Eva Erdmann u.a., Hrsg., *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt am Main 1990, S. 35ff., 49. Michel Foucault sieht sich mit diesem Anspruch in der Nachfolge von Kants Aufsatz zur «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung», der die Aufklärung erstmals als eine Epoche umschreibt, die sich selbst «als ein Ereignis benennt» (Michel Foucault, Was ist Aufklärung? Was ist Revolution? in: die tageszeitung 2.7.1984, S. 10.). Zur Kontextualität des mystischen Diskurses vgl.: Michel de Certeau, Art. *Mystique*, a.a.O., S. 1033f. McGinn spricht in einem ähnlichen Sinne von einer für das mystische Denken grundlegenden, starken Akzentuierung der Gegenwart. Vgl. Bernhard McGinn, *Die Mystik im Abendland*, a.a.O. S. 16–19.

<sup>51</sup> Vgl. Michel de Certeau, Art. *Mystique*, a.a.O., S. 1036.

<sup>52</sup> Vgl. Michel de Certeau, Art. *Mystique*, a.a.O., S. 1034. Das mystische Denken zielt dabei nicht in erster Linie auf die Erkenntnis, sondern auf Transformation meiner selbst. Vgl. hierzu auch: McGinn, *Die Mystik im Abendland*, a.a.O., S. 16–19; Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, a.a.O., S. 24f.; Alois M. Haas, Was ist Mystik?, a.a.O., S. 333. Zur Bedeutung des Ereignisses bei Foucault: Rainer Forst, *Endlichkeit – Freiheit – Individualität. Die Sorge um das Selbst bei Heidegger und Foucault*, in: Axel Honneth, u.a., Hrsg., *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1990, S. 146ff., 189ff.

<sup>53</sup> Vgl. Michel de Certeau, Art. *Mystique*, a.a.O., S. 1034; sowie unter direktem Einfluß von Michel de Certeau: Alois M. Haas, *Mystik als Aussage*, a.a.O., S. 87ff.

<sup>54</sup> Vgl. Michel de Certeau, Art. *Mystique*, a.a.O., S. 1035.

<sup>55</sup> Vgl. Michel de Certeau, Art. *Mystique*, a.a.O., S. 1035; hierzu auch in kritischer Auseinandersetzung mit Michel de Certeau: Bernhard McGinn, *Die Mystik im Abendland*, a.a.O., S. 442f.

<sup>56</sup> Michel de Certeau, Art. *Mystique*, a.a.O., S. 1035 (Übers. JoH).

<sup>57</sup> Michel de Certeau, *La Faiblesse de croire. Texte établie et présenté par Luce Giard*, Paris 1987, S. 223 (Übers. JoH).

dermann Lukas gelesen hat? Dann stehen alle Pharisäer in der Ecke und klopfen sich an die Brust. Denn wer sich selbst erhöhen will, muß sich erniedrigen, und wer sich selbst erhöht...

### Bibellektüre als «Gebrauchsanleitung»

Man kann Certeaus Forderung, die Bibel als eine «Gebrauchsanleitung» zu lesen, als Versuch interpretieren, aus derartigen Beispielen die unvermeidlichen *prozeduralen* Folgerungen zu ziehen. Kein «Evangelium» könnte das Gesetz «pharisäischer» Institutionen jemals außer Kraft setzen, kein Geist den «toten Buchstaben» jemals überwinden. Denn jede Außerkräftsetzung der leeren Form muß sich binnen kürzester Zeit als ein Institutionalierungsprogramm erweisen, das zur Etablierung neuer Leerformeln Anlaß gibt. Versteht man das Evangelium – statt von ihm etwas fundamental Neues zu erwarten – hingegen als eine «Gebrauchsanleitung», so gleicht es einer spirituellen Werkzeugkiste. Um ein Bild Foucaults zu gebrauchen, auf den bereits der Begriff der «Werkzeugkiste»<sup>58</sup> zurückgeht: Der Jesus des neuen Testaments gleicht dann einem Judokämpfer.<sup>59</sup> Jesus, das ist der Meister, der seine Schüler dazu anleitet, den Angriff eines «Widersachers der göttlichen Gnade» zum richtigen Zeitpunkt mit der richtigen Aktion zu erwidern. Niemals aber könnte er für die Zuverlässigkeit der Werkzeuge (Handlungen, Gesten, Erzählungen usw.), deren er sich in seiner Rolle als «Meister» bedient, unumschränkte Haftung übernehmen. Denn was heute als ein Akt spiritueller Überschreitung erscheint, kann sich bereits morgen als ein Akt der Unterwerfung unter das «Joch der Knechtschaft» (Gal 5,1) erweisen.

Begreift man nicht nur die Bibel, sondern – ihrem jeweiligen Selbstverständnis entsprechend – auch die Werke Foucaults und Certeaus als «Werkzeugkisten», so bleibt allerdings zu fragen, welcher der beiden «Kisten» man heute (mehr als zehn Jahre

<sup>58</sup> Vgl. hierzu: Regina Benjowski, Philosophie als Werkzeug, in: Wilhelm Schmid, Hrsg., Denken und Existenz bei Michel Foucault. Frankfurt am Main 1991, S. 168ff.

<sup>59</sup> Michel Foucault, Die Fröhliche Wissenschaft des Judo, in: Mikrophysik der Macht. Michel Foucault über Strafrecht, Psychiatrie und Medizin. Berlin 1976, S. 108–113; in dieselbe Richtung zielt Certeaus an Clausewitz' Abhandlung *Vom Kriege* anknüpfende begriffliche Unterscheidung zwischen «Strategie» und «Taktik»: vgl. Michel de Certeau, Kunst des Handelns. Übers. von Ronald Voulié, Berlin 1988, S. 87–89.

nachdem die beiden ungleichen Autoren ihre «Produktion» einstellten) den Vorzug geben sollte. Wie bereits angedeutet, vernachlässigt Foucaults vor allem unter amerikanischen Intellektuellen einflußreiches Konzept einer Kunst ästhetischer Selbsttransformation die Bedeutung jener «Gegengewichte», die in Gestalt partikularer Institutionen und Traditionen verhindern, daß die Praxis der Überschreitung im luftleeren Raum agiert. Gegen Ende dieses Jahrhunderts scheint sich aber gerade dies als eine gravierende Schwäche zu erweisen. Nur noch wenig deutet heute darauf hin, daß das spätmoderne Individuum durch *tradierte* Normen daran gehindert wird, sich selbst zu transformieren. Die Kräfteverhältnisse scheinen sich vielmehr umzukehren: Der «große Andere», der ihm die Anpassung an die Gesetze der «Pharisäer» diktiert, maskiert sich heute als subversiver «Lebenskünstler».

*Contradiction* heißt z.B. ein neues Parfum, um das Calvin Klein mit dem Slogan wirbt: «*She is always and never the same*». Und selbst Hugo Boss versteht sich auf die Kunst der Selbsttransformation: «Don't imitate. Innovate» heißt der Slogan, mit dem er für seine neueste Duftmarke wirbt<sup>60</sup> – die subversiven Praktiken des Foucaultschen Existenzkünstlers haben die Benutzeroberfläche der Kosmetikindustrie erreicht. Man mag darüber spekulieren, wie der Judokämpfer Foucault auf diese nunmehr neueste Runde im Kampf um Spiritualität und Wahrheit geantwortet hätte. Vielleicht hätte er mit seinem katholischen Alter ego Certeau versucht, den ungebahnten Wegen zu folgen, die einst Teresa von Avila und einige andere Mystiker gegangen sind: «Sie wollten in einen verdorbenen, *korrupten* Orden eintreten und erhofften sich davon weder Anerkennungen, noch ihre Identität zu erlangen, sondern einzig ein Anderswerden ihres notwendigen Wahns. So ließe sich in der Institution zugleich der Ernst eines Realen und die Lächerlichkeit der von ihr zur Schau gestellten Wahrheit entdecken.»<sup>61</sup> Johannes Hoff, Tübingen

<sup>60</sup> Hierzu: Renata Salecl, Glauben wir an Autorität? Das Spiel mit der Identität und die Intransparenz der Macht, in: *Lettre International* Nr. 42 (1998), S. 78ff.

<sup>61</sup> Michel de Certeau, Theoretische Fiktionen, a.a.O., S. 159. Ein erster Entwurf zu einer institutionen- und kulturrechtlich fundierten Rekonstruktion der Grundlagen christlicher Spiritualität im Anschluß an Certeau, Foucault und Derrida, wird vom Verfasser demnächst unter dem Titel «Spiritualität und Sprachverlust» veröffentlicht werden.

## Zum Verrechtlichungsdilemma in Religion und Kirche

«Religion» ist stets Veränderungen unterworfen, schnelleren, langsameren, gelegentlich auch abrupten. Seit etwa dreißig Jahren verändert sich «Religion» wieder tiefgreifend in Westeuropa und Nordamerika. Als erstes fällt ein häufig genanntes Paradox auf. Einerseits verliert die traditionelle Religion in ihren institutionellen und strukturierten Formen, also vornehmlich die Kirchen, rapide an Anziehungskraft, andererseits wächst das Interesse vieler Menschen an Religion(en) oder mit Religion verwandten Themen.

Nach Ansicht verschiedener Soziologen wird die Bedeutung der institutionellen Religion, also der Kirchen, in den kommenden Jahrzehnten weiterhin abnehmen. Kirchnaustritt sowie Verzicht auf Taufe dürften zunehmen. Die Marginalisierung der traditionellen, bislang Kultur und Geschichte des nordatlantischen Raums beeinflussenden Religion wird für die Gesellschaft heute noch kaum übersehbare Folgen haben. Die traditionellen Kommunikationsmöglichkeiten für religiöse Erziehung oder Normenvermittlung werden weitgehend wegfallen (es wird kaum noch christliche Familien oder gar Schulen geben). Das Verschwinden religiöser Sozialisation hat direkte Folgen für das gesellschaftliche Gefüge.

Die Kirchen, kulturelle Institutionen, denen die Sorge um die Religion und die religiöse Versorgung (!) anvertraut waren (von

wem eigentlich?), sind weitgehend gesellschaftlich marginalisiert, jedenfalls im Hinblick auf diese bislang zentrale Funktion (ihre karitative Funktion ist bislang nur unwesentlich angetastet). Eine allgemein abweisende Stimmung gegenüber Institutionen jeglicher Art trifft auch die Kirchen. Sie tragen kaum noch dazu bei, neue moderne Ausdrucksformen von Religion zu entwickeln (Beispiel: Symbole, Riten; Musik, Tanz, Theater usw.). In der sogenannten Erlebnisgesellschaft haben sie ihren Platz (noch) nicht gefunden. Auch im sekundären Bereich der «moralischen Erneuerung» kommen m. E. von den Kirchen bislang lediglich unzureichende Impulse. Dennoch vermitteln die Kirchen ein großes Erfahrungspotential, welches auch für die moderne Gesellschaft nützlich wäre.

### Religion und Religiosität

Da die Zeit geschlossener Weltbilder in der heutigen pluralen Gesellschaft vorbei sein dürfte, kompliziert sich obendrein die Situation der tradierten Religion. Angesichts der heutigen Situation muß darum mit *Karl Gabriel* gefragt werden, ob man von einem gewissen Punkt an nicht mehr vom Wandel des Religiösen sprechen kann, sondern schlicht von seinem Verschwinden. In diesem Zusammenhang muß zumindest auch kurz auf Unter-

schiede zwischen Religion und Religiosität eingegangen werden: Religiosität ist immer gebunden an ein Individuum, Religion hingegen in erster Linie an ein Institut, eine Institution. Religiosität ist Ausdruck konkreten Lebens, hat daher auch etwas Fließendes und Instabiles an sich. Dem steht Religion gegenüber als etwas Festes, scheinbar Unveränderliches. Dennoch: Die vielen Formen von Religiosität wirken sich auf Religion aus und verändern auch sie mittel- oder langfristige.

(Individuelle) Religiosität kann durch (institutionelle) Religion geformt werden. Doch muß dies nicht so sein: Zudem wird Religion stets durch konkrete Menschen mit eigener, individueller Religiosität vermittelt und interpretiert. Selbst in Kulturen mit traditioneller, institutionalisierter Religion besitzt deshalb Religiosität ihren vorherrschend individuellen, ja individualistischen Charakter. Traditionelle, insbesondere institutionalisierte oder gar verrechtlichte Religionen präformieren in starkem Maße Religiosität, vornehmlich durch die Erziehung und die sogenannte Sozialisation. *Dorothee Sölle* signalisierte das Problem der fehlenden «Hinreise» im Christentum katholischer Prägung. Durch religiöse Sozialisation werden tradierte religiöse Muster, Vorstellungen, Lehren, Normen usw. mehr oder weniger stark internalisiert. Dies hat für die (individuelle) Religiosität Folgen: Es findet in der weiteren *vita* keine nennenswerte Veränderung der Religiosität mehr statt. Oder beim Erfahren der Brüche zwischen Religion und anderen Lebenssegmenten entledigt sich der auf diese Weise religiös Sozialisierte der Religion überhaupt. Schließlich kann es die Möglichkeit des Wandels von anezogener zu selbstverantwortlicher Religiosität geben. Dies kann zu Konflikten und Zusammenstößen zwischen «Religion» und «Religiosität» führen: Ein individueller oder subjektiver, in der Regel existenznotwendiger Versuch des Menschen, Religion für sich selbst plausibel zu machen und in eine mögliche Übereinstimmung zu seiner Alltagswelt zu bringen, kann von den hauptberuflichen Sachverständigen und Spezialisten der herrschenden Religion (Theologen, Pfarrer) als inakzeptabel bezeichnet werden.

Man kann also sagen: Religion hat eher einen objektiven Charakter, Religiosität hingegen eher einen subjektiven bzw. individuellen Charakter. Religion ist relativ stabil, Religiosität relativ veränderlich. Religion ist vornehmlich Institution, Religiosität zeichnet dynamische Elemente aus.

### «Bricolage» im Bereich der Religion

Die Lage der bislang bei uns herrschenden (organisierten) Religion wird weitgehend dadurch bestimmt, daß sie eine Religion mit Monopolanspruch ist, während die Menschen in steigender Zahl von Institutionen verfaßter Religion nichts mehr wissen wollen. Während einerseits die Angebote der institutionalisierten, tradierten Religion in unserem kulturellen Kontext kaum noch angenommen werden, zeigt sich andererseits keine allgemein überzeugende Alternative, die die religiösen Funktionen der herkömmlichen Religion anbieten würde: Interpretation von Kosmos oder Welt, Beantwortung der Sinnfrage sowie Trost und Zuspruch, Identitätsstiftung (in) einer Gemeinschaft oder Gemeinde, soziale Integration einschließlich Vermittlung ethischer Normen. Religion ist bei uns unsichtbar geworden, wie *Thomas Luckmann* es ausdrückt. Diese Entwicklung wird von vielen nicht wahrgenommen, von anderen ohne persönliche Betroffenheit verfolgt, von nicht wenigen, die die Folgen der tradierten Religion noch selbst mitgemacht haben, als Befreiung erfahren. Deshalb stellt sich die Situation auch so diffus dar. Als gemeinsamen Nenner heutiger Religiosität kann man allenfalls eine Art «Auswahlreligiosität» erkennen. Der religiös Ansprechbare webt seine Religiosität nach eigenen Mustern, eigenem Gusto und strickt sie farbiger, als dies früher der Fall gewesen sein dürfte. Man könnte den Begriff des «Auswahlchristen» zu dem des «Auswahlreligiösen» erweitern: Die heutige Do-it-yourself-Mentalität läßt auch im Bereich der Religion jeden seine eigene Religion zusammenfügen. In der Soziologie

steht dafür heute der französische Ausdruck «bricolage» = Basteln. Auch früheren Zeiten war dieses Phänomen nicht unbekannt. Es trat in den Randzonen etablierter Religion(en) und in den Grenzgebieten zu anderen Religionen regelmäßig auf und wurde oft als Synkretismus bezeichnet, ja diffamiert. Vom Rand und den Grenzen her ist dieses Phänomen heute in die Zentren der bei uns etablierten und tradierten Religion vorgeedrungen und formt immer stärker das Bild des Religiösen in unserer heutigen Welt.

Angesichts der derzeitigen Situation sind auch noch andere Fragen zu stellen: Hat es so etwas wie Bricolage nicht immer schon im oder zumindest doch am Rande des Christentums gegeben, und zwar positiv akzentuiert als Inkulturation? Hat sich nicht der christliche Glaube sehr divergierenden kulturellen Kontexten angepaßt und dabei auch vor- und außerchristliche Formen von Religiosität adaptiert? Bestehen nicht als Ergebnis derartiger Bricolagen bereits seit langem Formen christlichen Glaubens, die zwar offiziell so bezeichnet werden, aber nur mit großen Einschränkungen diesen Namen verdienen, so etwa synkretistische Formen des Christentums in Mexiko, Peru oder Bolivien?

Warum Bricolage oder Synkretismus geschehen konnten und geschehen, hat alles mit der Plausibilität der Inhalte von Religion zu tun. Mit Überzeugung nimmt der einzelne nur an, was ihn emotional anspricht, rational (einigermaßen) verständlich erscheint und letztlich nützlich ist.

Kaum reflektiert wird gerade über den letztgenannten Aspekt, über die Nützlichkeit von Religion. In einer vorwissenschaftlichen Welt boten die Religionen, im eigentlichen Sinne Ängste reduzierende Weltinterpretationen (und damit Naturinterpretationen) sowie gesellschaftliche Stabilitätsmodelle (Rechtssysteme und Moralkodizes) an. Vielfach offerierten allein Religionen soziale Sicherungen in Zeiten, als dies noch nicht zu den anerkannten Aufgaben der weltlichen Herrscher und des Staates zählte (Erziehung, Gesundheitswesen, Alterspflege). Anders gesagt: Der Staat und gesellschaftliche Institutionen nichtreligiöser Provenienz haben im Laufe der Zeit schrittweise viele Aufgaben der Religionen übernommen, die man vielleicht inhaltlich nicht zu den primären Zielen der Religionen zählen mag, die aber die Religion für die Leute attraktiv machten und die Bindung an sie sogar lebensnotwendig. Die so abgeschlankte Religion steht heute vor uns, wenn auch insbesondere in Deutschland die Kirchen noch erhebliche Restbestände der erwähnten Sicherungssysteme besitzen (Kindergärten, in abnehmender Zahl Schulen sowie Krankenhäuser, Alterspflegeheime, die sogenannten Akademien für Erwachsenenbildung u. ä.), Restbestände, die in zahlreichen Ländern mit ähnlicher christlicher Geschichte bereits der Vergangenheit angehören.

Der hier genannte Katalog von Phänomenen kann überhaupt keinen Anspruch auf Vollständigkeit beanspruchen. Zudem gilt gerade in diesem unübersichtlichen gesellschaftlichen Segment «die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen». Was vielerorts manifest ist, gibt es (noch) nicht andernorts. Was mancherorts subkutan vorhanden ist, gehört andernorts bereits zur Normalität des Lebens.

### Religion und Recht

Es bestehen institutionalisierte und weniger stark institutionalisierte Religionen. Das bedeutet, daß vermutlich jede Religion mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit zumindest über Ansätze von Institutionalisierung verfügt. Dabei fällt auf, daß die westasiatischen monotheistischen Religionen hochinstitutionalisiert, hingegen die südost- und ostasiatischen Religionen dies in sehr viel minderem Maße sind, ja z.T. über lange Strecken ihrer Frühzeit nicht oder kaum institutionalisiert waren. Es kann hier nicht auf den Unterschied zwischen Institution und Organisation eingegangen werden; auch bleibt der Vorgang der Bürokratisierung hier unbeachtet, der in Teilen der römisch-katholischen Kirche bereits im Hochmittelalter begann und Vorbildcharakter

für die sich bildenden Staaten Europas besaß. Man denke etwa an die Organisation der römischen Kurie und die Ausformung des päpstlichen Gesandtschaftswesens.

In «archaischen» Gesellschaften sind Kenntnisse und Fähigkeiten relativ gleichmäßig verteilt. In höher organisierten Gesellschaften nimmt der Spezialisierungsgrad zu. Man spricht dann von Ausdifferenzierung. Dieser «Vorgang» hat auch Einfluß auf Religion.

Im sogenannten Westen (Judentum, Christentum und Islam) entwickelten sich obendrein Institutionen in zweierlei Hinsicht: Eine Ämterinstitution mit Macht oder Vollmacht («potestas»), eine andere Institution des Wissens und später der Wissenschaft, die Theologie. Was Religion betrifft, kann man also im Hinblick auf den Westen von einem sehr hohen und zudem frühen Grad von Ausdifferenzierung und Spezialisierung sprechen. Es tritt noch ein weiteres Element hinzu: Die westasiatischen Religionen bilden das Legitimationsfundament des Rechtes ihrer Gesellschaften. Es gibt bis in die moderne Zeit insbesondere in diesen Gesellschaften ein Überlappen von Religion und Recht. Man muß sich vergegenwärtigen, daß dieses Phänomen in den ostasiatischen Kulturen weitgehend unbekannt ist.

Das Verrechtlichungsdilemma der Religion ist in gewisser Hinsicht ein westliches, insbesondere ein «christliches» Problem, und zwar wegen der Theorieformung, wobei das römische Reich eine Vorbildfunktion erfüllte, sowie der faktisch in der Christentumsgeschichte früh einsetzenden Verquickung kirchlicher und weltlicher Herrschaftsstrukturen. In anderen Kulturen stellt sich das Problem kaum oder überhaupt nicht. Sozusagen eine Gegenwelt bildet China. Dort gab es seit der Staatsbildung, zunächst in Form partikularer Gebilde, später des Kaiserreichs, immer Interaktionen zwischen Staat und Religion. Da «Religion» jedoch in China immer in vielen Formen und Entwicklungsstufen anwesend war, mußte man nach unterschiedlichen Formen eines *modus vivendi* suchen. Bis in unsere Zeit bestand die Auffassung, daß politische Macht mit dem Himmel verbunden ist. Das hat bis zum heutigen Tag konkret die Folge, daß in China die Problematik der Trennung bzw. Verquickung von weltlicher und geistlicher Herrschaft in und bei den Fremdreigionen große Schwierigkeiten bereitet. Als um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert der Jesuit Matteo Ricci «den Chinesen die episkopale Organisation der Kirche beschrieb und feststellte, daß die Würde des Papstes [...] derjenigen «aller christlichen Könige überlegen» sei, staunten die chinesischen Gelehrten verständnislos».<sup>1</sup> Samuel P. Huntington weist in seinem Buch «Der Kampf der Kulturen» (The clash of civilizations) auf die erheblichen Unterschiede zwischen Ost und West in dieser Hinsicht hin: «Die Trennung (von geistlicher und weltlicher Macht) und die immer neuen Konflikte von Kirche und Staat, die für die westliche Kultur typisch sind, hat es in keiner anderen Kultur gegeben.»<sup>2</sup>

Die institutionalisierten Religionen des Westens verwenden eine Binnensprache von Symbolen und Worten, die über lange Strecken ihrer jeweiligen Geschichte lediglich die Amtsträger und Theologen verstanden. Zentrale Begriffe der westasiatischen Religionen sind reine Rechtsbegriffe (z. B. *ordo*). Die enge Verbindung, ja Symbiose von Recht und Religion im «Westen» ist sicher nur eine Möglichkeit entwickelter Religion, d. h. institutionalisierter Religion, jedoch sind rechtliche Elemente für jede Form institutionalisierter Religion sowie für ihre Stabilisierung und Objektivierung im gesamtgesellschaftlichen Kontext und im jeweils gültigen Plausibilitätshorizont unverzichtbar. Wir wissen sehr wenig über das Entstehen «gesellschaftlicher» Strukturen, doch scheint es so gewesen zu sein, daß dies in religiösen oder zumindest quasireligiösen Kontexten geschah. Größere politische Strukturen wurden und werden oft nicht in erster Linie durch militärische Macht zusammengehalten, son-

dern durch eine Religion oder eine (quasi-)religiöse Idee. Diese werden tabuisiert, und so gelten schließlich auch Tabuisierungen für indirekt und intrinsik rechtliche Strukturen und Institutionen. Man denke an die Tabuisierung von Grenzpfählen, Staatsymbolen, Flaggen u. ä. Deutlich ist auch die Entwicklung von Formalismen. Genau dieselben Handlungen oder Worte müssen gesetzt bzw. gesprochen werden, um eine gültige Handlung zu vollziehen.

Das römische Recht ist ohne Religion nicht denkbar. Und im alten Island bestand das Amt des «Goden». Er war eine Personifizierung der Einheit von Religion und Recht. Er war der Vorsitzende des Thing, war damit auch zugleich Richter und Priester. Zu Beginn des Thing wurden Opfer gebracht und Gebete gesprochen. Danach ging man über zum Beschließen von Gesetzen, und es wurde Recht gesprochen.

Der sehr unterschiedliche Grad der Verflechtung von Recht und Religion in West- und Ostasien hat sicher zum Entstehen des Phänomens eines Unterschieds zwischen «Schuld-» und «Schamkulturen» geführt. Schuldkulturen im Westen, Schamkulturen im Osten. Auch die Idee göttlichen Rechts (*ius divinum*) ist allein dem Westen eigen. Man kann gar nicht überschätzen, welchen Einfluß dieses Phänomen auf die Entwicklung des Rechtes im Westen überhaupt hatte. Jede Form des Rechtes ist bedingt durch Zeit und Raum, will und soll es plausibel sein. Offensichtlich gibt es einen Katalog gewisser Rechtsnormen, die einen hohen Grad von Unveränderlichkeit beanspruchen können, etwa die Menschen- oder Grundrechte. In gewisser Hinsicht scheinen aber auch sie historischen Umständen zu unterliegen.

### Verrechtlichung im Christentum

Das Christentum wird von Beginn an unter dem Einfluß des Judentums, des Hellenismus, besonders aber des römischen Rechtsdenkens verrechtlicht und damit institutionalisiert. So werden z. B. die Abgesandten des Christus (Apostel und andere Jünger) als Schlichter gesehen. Ihre *auctoritas* geht auf ihre Stellvertreter und Nachfolger über, wodurch eine Traditionskette entsteht, die sogenannte *successio apostolica*. Der altrömische Begriff des Privatrechts «*auctoritas (!) rerum*» wird auf den Glauben übertragen.

Tertullian etwa hatte die Struktur des römischen Staates vor Augen, verwendete jedoch Begriffe des Privatrechts. Denn er wollte offensichtlich keine Kirche mit staatlichen Strukturen. Vielleicht spielte bei ihm auch die Ehrfurcht vor dem «sacer», dem Unantastbaren, dem dem Göttlichen Gleichen der Reichsstrukturen, eine nicht geringe Rolle. Dennoch ist Tertullian der Stifter der konstitutionellen (verfaßten) und institutionalisierten christlichen Kirche. Er behauptet, dieses Rechtsinstitut sei auf direkte Weisung Christi entstanden und besitze (damit) seine Basis im *ius divinum*. Dies ist bis zum heutigen Tag die offizielle Lehre der katholischen Kirche geblieben. Daß Tertullian sich später von dieser Auffassung distanziert hat (er wurde Montanist), gehört zu den besonderen Spezialitäten der Kirchengeschichte.

Verschärft hat dies alles Cyprian (200–258), wie Tertullian ein Nordafrikaner. Beide waren übrigens Gegner des Primats des Bischofs von Rom. Cyprian übernahm anders als Tertullian das römische Staatsrecht als Vorbild für die rechtliche Ordnung der Kirche. *Auctoritas* bedeutet bei ihm zugleich *potestas*, seitdem ein zentraler Begriff der christlichen bzw. katholischen Kirchenordnung. Bei ihm findet man auch die Formulierung «*ex sedis apostolicae auctoritate*». Seiner Auffassung nach besitzt der Bischof eine große Macht. Er kann von schweren Sünden lossprechen, die bis dahin gemäß Auffassung der christlichen Gemeinden nur Gott nachlassen konnte. Die Gläubigen nennt er «*plebs (!) credentium*». An diesem Beispiel kann man übrigens erkennen, daß persönliche Fragen oder Probleme zu Theorieformungen veranlassen. Cyprian selbst hatte nämlich große Schwierigkeiten wegen seiner Amtsführung

<sup>1</sup> R. Malek, Das Tao des Himmels. Die religiöse Tradition Chinas, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1996, S. 190.

<sup>2</sup> S. P. Huntington, Der Kampf der Kulturen, München-Wien 1996, S. 100.

als Bischof von Karthago und auch mit dem Bischof von Rom. Auctoritas wurde im altrömischen Recht höher eingeschätzt als potestas. Der Senat und auch die pontifices besaßen z. B. auctoritas, die Beamten potestas. Analogien zu den heutigen Universitäten sind nicht zu übersehen. Später erklärten Päpste wie z. B. Gelasius I. (492–496), daß auctoritas den Päpsten, potestas dem Kaiser zukäme. Dennoch waren viele in dieser Zeit der Auffassung, daß auch die Bischöfe potestas besaßen, vermutlich wegen der immer stärker werdenden Verquickung von kirchlich-religiöser und weltlicher Amtsausübung.

### Verrechtlichungsproblematik in der römisch-katholischen Kirche

In der christlichen Kirche wurde seit eh und je die Spannung zwischen Recht und Religion gefühlt. Wie auf einer Sinuskurve wechseln sich in ihrer Geschichte Phasen der Verrechtlichung und des antijuridischen Affekts ab. Insbesondere zwei Phänomene können als dafür typisch genannt werden: Das Entstehen der *Orden* und die Reformation. Am Beginn vieler Orden steht an erster Stelle das Bemühen, die starke Verrechtlichung der hierarchischen Bischofs- und später der Papstkirche innerhalb der eigenen Organisation abzuschaffen, zumindest aber abzumildern. Figuren wie Benedikt, Dominikus oder Franz von Assisi können hier idealtypisch genannt werden. Ungezählte taten Vergleichbares oder wählten die Genannten als Vorbilder, indem sie deren regulae übernahmen. Daß später die Orden und religiösen Kongregationen gleichfalls dem Verrechtlichungsdilemma nicht entkamen, steht auf anderen Seiten der Kirchengeschichte.

Das andere Exempel ist die *Reformation* sowie ihre Folgegeschichte. Ohne Zweifel sind die großen Figuren der Reformation gegen das Kirchenrecht, beflügelt sie geradezu ein antijuridischer Affekt. So verbrennt *Luther* öffentlich das *Corpus Iuris Canonici* als Symbol des abgelehnten Systems. Dennoch entsteht noch zu Lebzeiten der Reformatoren, auch *Luthers*, in diesen Kirchen Recht, oft materiell in größerem Umfang als in der katholischen Kirche und nicht selten auf staatlichen Oktroi. Dies führte etwa zur Jahrhundertwende zu den Thesen von *Rudolph Sohm* (1841–1917), die besagten: Die Kirche will kraft ihres Wesens kein Recht. Und: Das Wesen des Kirchenrechts steht mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch. Seine Argumentation, die hier nicht ausführlicher dargestellt werden kann, überzeugte und führte in den protestantischen Kirchen zu Disputen, die bis heute nicht beendet sind. Mit der gewohnten zeitlichen Verzögerung erreichten diese Auseinandersetzungen die katholische Kirche etwa ein halbes

Jahrhundert später. Zu nennen ist dort insbesondere der Kirchenrechtler *Joseph Klein* mit seinem Büchlein (eigentlich seine Bonner Antrittsvorlesung von 1946) «Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts», 1947 in Tübingen erschienen und 1950 in den damals noch bestehenden römischen Index der verbotenen Bücher aufgenommen.

Dem antijuridischen Affekt setzte die katholische Kirche als Antwort auf die Reformation Legitimationsbemühungen des Kirchenrechts gegenüber, die heute übertrieben und überzogen erscheinen müssen, von dieser Kirche aber eher verstärkt denn gemildert fortgesetzt werden. So lehrte etwa das Konzil von Trient, daß Christus nicht nur Mittler, sondern auch Gesetzgeber ist (Sessio VI de iustificatione, can. 21). Im *Codex Iuris Canonici* von 1983, dem heute geltenden Gesetzbuch der katholischen Kirche, finden sich immer wieder Formulierungen wie «ex divina institutione» oder «a Christo Domino instituta», nicht nur bei fundamentalen Bestimmungen, sondern auch bei solchen von eher marginaler Bedeutung (etwa c. 113 § 1).

Ein gänzlich anderes Thema, das in diesem Zusammenhang Aufmerksamkeit verdient, ist die Frage, was in einer bislang durch den Konnex von Recht und Religion geprägten Gesellschaft geschieht, wenn dieser verlorengeht. Die deutsche Grundwertediskussion der letzten Jahre ist dafür nur eines von zahlreichen anderen Beispielen in modernen Gesellschaften. Wie bekannt sein dürfte, setzt *Habermas* in diesem Fall auf die «Rationalität» des Rechtes, wobei er wohlgerne Rationalität in Anführungszeichen setzt. Als Jurist und Theologe wird man zu diesem Problemlösungsvorschlag zudem ein Fragezeichen setzen müssen. Zu wenig wird beachtet, daß Menschen moderner Gesellschaften häufig nur noch mit den Derivaten von Recht und Religion konfrontiert werden, mit Gesetzen und Vorschriften der Gesetzgebung, mit Urteilen oder Beschlüssen der Rechtsprechung sowie bei den Religionen mit Theologien und deren Resultaten.

Ich will mit einem Zitat schließen, das ich vor einigen Jahren irgendwo fand und das mich seitdem immer wieder beschäftigt. Es stammt von einem ungenannten persischen Philosophen und lautet folgendermaßen: «Wißt ihr, was mich stets wieder seltsam anmutet? Daß in all euren (monotheistischen) Gottesdiensten so oft gesagt wird: «Im Namen Gottes.» Wer im Namen Gottes auftritt und redet, gibt damit zu verstehen, daß Gott nicht da, daß Er abwesend ist. Rechtlich handelt es sich um eine Formel der Ermächtigung, im Namen eines Unmündigen oder Abwesenden rechtskräftig verhandeln und handeln zu dürfen.»

*Knut Wolf, Nijmegen*

## Der Pakt mit Gott – «Gott und die Wilmots»

Zu John Updikes Generationenroman

In der amerikanischen Literatur gibt es noch den Roman, der über Generationen das Schicksal einer Familie verfolgt und in seiner sozialen Einbindung die öffentliche Zeit zeigt. John Updike (geb. 1932), einer der erfolgreichsten Autoren der Gegenwart, hat nach den «Rabbit»-Romanen (1960–1990) in «Gott und die Wilmots» erneut eine amerikanische Familiengeschichte erzählt.<sup>1</sup> In die Familiensaga eingewoben sind der amerikanische Pakt mit Gott und die Filmgeschichte Hollywoods.

### Schwierigkeiten des Generationenromans

Daß ein deutscher Roman eine Familie von vor dem Ersten Weltkrieg durch die Inflationszeit, das Chaos der Weimarer Re-

publik, die Wirtschaftskrise, Nazizeit, den Zweiten Weltkrieg, die Wohlstandsjahre und Studentenproteste bis zur deutschen Wiedervereinigung und zur Europäischen Union verfolgt, ist nicht vorstellbar. Auch ein österreichischer Autor würde eine Familiengeschichte, die in den Untergang dreier Regierungsformen (Kaiserzeit, Erste Republik, Großdeutsches Reich) hinein gezogen wird, vielleicht sogar aktiv daran beteiligt ist, nicht wagen. Für einen Autor der politisch unbeschädigten Schweiz läge der Sachverhalt anders. Aber der eingebürgerte Hermann Hesse dachte weder in der ersten, noch dachten Max Frisch und Friedrich Dürrenmatt in der zweiten Jahrhunderthälfte an einen generationsübergreifenden Zeitroman. Ihr modernes Ich-Bewußtsein hatte das Interesse an der Tradition einer Familiengeschichte verloren. Die Familie taucht zwar in Romanen auf, z.B. bei Otto F. Walter und Thomas Hürlimann («Der große Kater», 1998), aber nicht über mehrere Generationen in ihrer Zeitgeschichte. Das individualistisch-intellektuelle Bewußtsein moderner Autoren hat mit dieser Kontinuität gebrochen.

<sup>1</sup> John Updike, *Gott und die Wilmots*. Rowohlt Verlag, Hamburg 1998, 735 S. Der Originaltitel lautet «In the Beauty of the Lilies» (1996). «Nicht nur Updikes bislang ehrgeizigster, sondern wohl auch sein bester Roman», schrieb die «New York Times». Der amerikanische Buchtitel verbirgt das Thema ironisch. Treffend titulierte die deutsche Übersetzerin Maria Carlsson die Generationengeschichte «Gott und die Wilmots».



Als letzter großer deutscher Generationenroman prägte sich der Nachwelt Thomas Manns Roman «Die Buddenbrooks» (1901) ins Gedächtnis. Er erzählt Aufstieg und Niedergang der Lübecker Kaufmannsfamilie von 1835 bis 1877. Seine Geschichte spielt im neunzehnten Jahrhundert. Der Geschehensvorgang war, zumindest partiell, überschaubar, lokal beschränkt. Vier Generationen ziehen in vierzig erzählten Jahren am Leser vorbei. Großvater Johann ist ein vitaler Bürger und erfolgreicher Geschäftsmann. Er hält sich an die Grundsätze bürgerlicher Lebensführung. Sein Sohn, Konsul Johann, hat nicht mehr den ungebrochenen Willen zum Leben. Er wird bedrängt von pietistischer Reflexion und Rechtfertigung. Dessen Sohn Thomas darf sich zwar als Senator im Glanz des neuen Hauses sonnen. Aber zünnnerst leidet er am Leben. Er stirbt fünfzigjährig an einer Zahnsepsis, sein schwächlicher Sohn Hanno noch im Jugendalter an Typhus. Der Zuwachs an Sensibilität und Bewußtsein geht einher mit dem Verlust von Vitalität. «Die Buddenbrooks» zeigen – heiter ironisch – Aufstieg und Verfall einer Kaufmannsfamilie. Die Kraft des patrizischen Bürgertums erlischt, der kapitalistische Bourgeois (angedeutet durch den Aufstieg der Familie Hagenström) tritt an seine Stelle. Im Verschwinden dieses Bürgertums erkannte Thomas Mann die Auflösung alter Lebensformen, Er nannte sie später «eine sozialgeschichtliche Zäsur» (im Vortrag «Meine Zeit», 1950). Heinrich Böll, Martin Walser, Günter Grass haben zwar Zeitromane geschrieben und darin die sozialen und politischen Verhältnisse von fast vierzig, ja fünfzig Jahren in Deutschland dargestellt, aber nie in der Generationslinie einer Familie, sondern jeweils in einer Reihe von Romanen. Peter Handke schreibt im dritten Jahrzehnt die Heimkehrgeschichte eines Exzentrischen. Das Heilsbekenntnis eines mystisch Veränderten und Konzentrierten basiert auf autobiografischen Erfahrungen. Die Familiengeschichte von Hermann Lenz (gestorben 1998) reicht zwar in sieben Romanen von «Verlassene Zimmer» über «Neue Zeit» bis «Der Wanderer» und «Seltsamer Abschied» (1988) bis ins späte Jahrhundert. Aber in der schwäbischen Provinz bleibt der Erste Weltkrieg am Rand. Nach der autobiografisch erlebten Nazi- und Nachkriegszeit zieht Eugen Rapp den Blick von der öffentlichen Zeit immer mehr ab auf das persönliche Dichterleben zwischen Stuttgart und München. Ein Familienroman, der durch Generationen reicht, die öffentliche Zeit und gesellschaftlichen Veränderungen, samt den jeweils verlangten Werteinstellungen darstellt, wurde im gesamten deutschen Sprachgebiet m.W. nicht geschrieben. Er ist subjektiv aus dem Bewußtsein des Autors, objektiv aus den ungeheuren Ereignissen kaum denkbar.

### Familiensaga und Zeitroman

Wie leben die Menschen in ihrer Zeit? Was erwarten sie? Wie kommen die Kinder der Väter und Mütter ins Erwachsenenleben? Welche Arbeits- und Bildungsmöglichkeiten haben sie? Welchen sozialen Bedingungen sind sie ausgesetzt? Welche Traditionen müssen sie fortsetzen, welche Werte verinnerlichen? Wie verbinden sie ihre Erfahrungen mit der verlangten sozialen Einbindung? Welchen Voraussetzungen stellen oder verweigern sich die Jungen? Wie gehen sie mit ihren Ansprüchen, Hoffnungen, Ängsten um? Wie werden sie durch die Zeitläufe begünstigt oder bedrängt? Gibt es in den USA über den Verfassungspatriotismus hinaus eine allgemein verpflichtende Tradition? Wie halten es die Bürger mit der breit überlieferten, in vielen Konfessionen und Freikirchen praktizierten christlichen Religion? Welchen Platz haben Erwerb, Eros und Sexus – Familie, soziale Stellung, Lebenssuche und Lebenssinn? Diese Fragen stehen im Hintergrund des Romans «Gott und die Wilmots». Und wie immer spielt Updikes Trinität «Gott – Film – Sexualität» die zentrale Rolle. Die individuelle Mobilisierung der Lebenskraft im riesengroßen, seit seiner Staatsgründung von außen nie angegriffenen oder in Frage gestellten Land kommt auf jeden Bürger zu. Die kalvinistische Symbiose von Gott und Erfolg inspiriert immer noch die meisten. Die Aufklärung wurde

in den USA ohne Revolution übernommen und weitergetragen. Bewußtseinsbrüchen mußte man sich seit den Unionskriegen nicht aussetzen. Den Glauben an die Zukunft konnte auch Vietnam nicht antasten.

Updike stellt in seinem Roman vier Generationen einer Familie vor. Sie sind in ihrem Bewußtsein und Selbstverständnis auf Gott bezogen. Öffentlich muß sich niemand rechtfertigen, daß er in diesem Jahrhundert noch an Gott glaubt. Gott hat im Denken der kognitiven Mehrheit seinen unangefochtenen Platz. Anders als in Europa muß sich nur eine Minderheit mit der Moralgeschichte der Nation auseinandersetzen. Wenn man weder Schwarzer noch Indianer noch Jude europäischer Herkunft ist, bleibt man außerhalb der Konfliktgeschichten von Genozid (der Ureinwohner) und Völkermord (in Europa). Wenn man sich diese nichteuropäische Bewußtseinsgeschichte bewußt macht, versteht man, daß eine amerikanische Familiengeschichte von anderen Voraussetzungen her geschrieben werden kann als in Europa. Die Geschichte der Wilmots reicht von 1910 bis 1990. Für die zeitliche Orientierung hilft der Autor dem Leser mit historischen Jahreszahlen. Updike baut seine Erzählfabel chronologisch auf. Anders als in modernsten Romanen läßt er den Leser nie im Zweifel, mit wem er es zu tun hat und wer gerade spricht. Methodische Desorientierung und abgebrochene Fahrten gehören nicht zu seinem Erzählen. Die Personen werden anschaulich geschildert in ihrem Denken, ihren Beziehungen, ihrer Rede und äußeren Erscheinung. Freundliche Ironie, eine Fülle persönlicher Details, liebenswerte und bedauerliche Schwächen der Personen gewinnen die Sympathie des Lesers. Viele lokale Beschreibungen und zeitgeschichtliche Angaben vergegenwärtigen das Leben in New Jersey, New York, Delaware, Los Angeles und Hollywood. Die Streiks in den Seidenfabriken sind historisch recherchiert. Die amerikanische Filmgeschichte wird als Zeitgeschichte aufgebaut. Die Fakten und die Sympathie des Autors mit seinen Personen stiften beim Leser Vertrauen. Keine Spur von Problematisierung der Erzählbarkeit komplexer Vorgänge und der Sicht von Personen. Niemand stellt das amerikanische «Credo» in «God's country» in Frage. Keine Person hinterfragt in inneren Monologen das eigene Bewußtsein, die Werteinstellung, Wahrnehmungs- und Urteilskraft. Niemand stellt die Zuständigkeit des Erzählers in Frage.

### Die Personen und die Fabel

Updike gliedert seinen Roman in vier fast gleich große Teile. Die Hauptpersonen haben den Rang epischer Helden. Mit ihren Namen sind die vier Teile überschrieben: I. *Clarence* (Urgroßvater der Wilmots, wenn es denn diese Zählung gäbe), II. *Teddy*, dessen Sohn, III. *Essie*, Teddys Tochter (sie heißt als Filmstar Alma), IV. *Clark*, Almas Sohn (er wird in der Tempel-Kommune Esau). Anders als in modernen europäischen Romanen – in denen oft eine Störung die Fabel auslöst; man denke an Kafkas «Prozeß»-Roman – will ein amerikanischer Autor, der auf sein Publikum aus ist, mit dem ersten Satz niemand verschrecken. Updike läßt die Handlung mit Filmaufnahmen in den letzten Frühlingstagen des Jahres 1910 beginnen. Aber in dem Augenblick (das verändernde «plötzlich»), als die schöne Mary Pickford bei Filmaufnahmen in Paterson/New Jersey in Ohnmacht fällt, wird Reverend Clarence Arthur Wilmot, daselbst Pfarrer der «Vierten Presbyterianischen Kirche», von einer gravierenden Ohnmacht befallen. Durch einen Stich in seinem Innern erfährt der vierundvierzigjährige Geistliche, «wie die letzten Reste seines Glaubens ihn verließen». «Es gibt keinen Gott», meldet hinfort sein Bewußtsein. Die theologischen und philosophischen Aufklärungsschriften, die er seit seinen Studienjahren aufgenommen hatte, haben gezündet. Der schmalbrüstige, etwas introvertierte Mann hat sich den Glaubensverlust nicht gewünscht. Er muß aus dem Pfarramt ausscheiden, in der Folge die Erniedrigung und den sozialen Abstieg seiner Familie hinnehmen. Der «Abfall» vom Glauben hindert ihn, in einer Privatschule als

Lehrer unterzukommen. Um zu überleben, bietet Clarence an Wohnungstüren die «Volszenzyklopädie» auf Ratenzahlung an. Zu dieser Zeit sind die Seidenwebereien in eine Krise geraten. Streiks, Entlassungen, Arbeitslosigkeit sind die Folge. Im Stummfilmkino (Asta Nielsen) vergißt Clarence seine Erniedrigung. Als er an Tuberkulose erkrankt – die *Titanic* war schon gesunken, die *Lusitania* wurde (1915) durch ein deutsches U-Boot torpediert –, kann die Familie nur noch zur geschiedenen Schwester seiner etwas dunkelhäutigen Frau Stella ins ländliche Basingstoke/Delaware ziehen. Durch niedrigste Dienstleistungen erhält das Muttertier Stella die Familie. Der älteste Sohn Jared, «ein wacher, beutegieriger Junge», kommt verwundet (an der Marne 1918) aus dem Krieg in Europa. Seine begabte Schwester Esther kann das Lehrerinnenseminar aus Geldmangel nicht besuchen. Dem jüngeren Bruder Teddy fehlt schulisches Interesse. Vater Clarence siecht passiv dahin und stirbt. Jared gelingt es, in New York in die Immobilienszene einzusteigen. Der Junge hatte mittels einer drahtlosen Telegraphie den Rhythmus des kommenden Amerika aufgefangen, den Pulschlag der Nation, die sich in fröhlicher Unkenntnis all der entmutigenden Bücher in seines Vaters Arbeitszimmer «ständig neu erfand»<sup>2</sup>. Jareds Schwester Esther wird die Geliebte ihres Chefs. Die von ihr praktizierte sexuelle Freiheit zeigt den Generationssprung in den zwanziger Jahren. Teddy verharrt antriebschwach, ohne Ziel und Ehrgeiz, in der Provinz. Das Andenken an den toten Vater belastet ihn. Nach Gelegenheitsjobs nimmt er die Stelle eines Postboten in Basingstoke an. Die angebotene Posthalterstelle schlägt er aus. Zögerlich heiratet er die klumpfüßige, erotisch aktivere, lebenskluge Emily. Teddy ist kirchlich (presbyterianisch) durch die Absetzung seines Vaters geschädigt, Emily will sich ihre Freiheit und Kinofreude nicht von ihrer methodistischen Kirche einschränken lassen.

Teddys und Emilys beiden Kinder heißen Essie (aus Esther, geb. 1930) und Danny (aus Daniel). Die schöne Essie schaut sich schon als Kind gern im Spiegel an. Das Mädchen ist selbstbewußt, ehrgeizig, fühlt sich als etwas Besonderes. Kino entzückt sie, sie will selbst ein Filmstar werden. Ihr Gott wird zu diesem Leben helfen – ohne die Moralvorschriften der Kirche. Wo man den eigenen Körper darstellt, lebt man die Freiheit. Essie reüssiert zunächst als Model für Werbeagenturen in New York. Durch ihren Agenten gelingt es ihr, als Alma DeMott in Hollywood Eingang zu finden. Sie wird aufgebaut und kommt als Filmstar mit den Allergrößten auf die Leinwand, mit Gary Cooper, Clark Gable, später mit Jack Lemmon, Jerry Lewis. Alternend spielt sie in Fernsehstücken, wo man nicht nur Junge braucht.

Aus einer kurzen Ehe mit einem ungarischen Skriptautor wird 1959 ihr Sohn Clark (nach Clarence) geboren. Alma muß zu Filmaufnahmen häufig abwesend sein. Sie ist alleinerziehend. Das Kind Clark wird verwöhnt, bleibt unerzogen, der Junge verwaorlost im Wohlstand. Clark wird ein Versager, hat Affären, keine Ausbildung, schmeißt die Jobs, nimmt Drogen. Als er in Squaw Valley/Colorado die Lust an der Bedienung eines Skilifts (er gehört Onkel Jared) verliert, nimmt ihn eine Hannah zur Lower Branch. Er ist in eine fundamentalistische, promiskuitive, apokalyptische «Tempel»-Kommune geraten. Im warmen Mief des alten Farmhauses in den Bergen fühlt sich der Einsame vorerst geborgen. Clark hört die in Trance versetzenden Reden Jesses, der sich als Messias gebärdet. Wie der ungewaschene, mit fünf Jüngerinnen schlafende Guru sich in sein Inneres genistet hat, kann er nicht erklären. Clark erhält den biblischen Namen Esau, wird aber als Slick verachtet. Ein Mädchen der Kommune muß in der High-School hören, daß der Schöpferglaube nur für rückständige Leute gelte und die Evolution keinen Schöpfer brauche. Das gibt der Kommune Anlaß, der gottlosen Gesellschaft Schulpflicht, Steuern und zivilen Gehorsam zu verweigern. Die Sekte verschanzt sich mit gehorteten Waffen gegen anrückende Polizei und FBI. Jesse, der «selbsternannte Heilige», treibt die Kommune mit apokalyptischem Pathos zum kol-

lektiven Selbstmord. Esau wehrt sich gegen den Wahn. Um die Frauen und Kinder zu retten, schießt er auf Jesse, ehe er von einem fanatischen Mitglied selbst zu Tode getroffen wird. Seine Mutter erfährt das Ereignis aus den Nachrichten. Die naiv heldensüchtige Frau, die Leben als Film erfährt, dankt Gott, daß ihr Sohn «zum Schluß ein Held geworden ist». In den Fernsehbildern wird nach dem Katastrophenszenario die öffentliche Ordnung wieder hergestellt.

Updike erzählt die Geschichte der Hauptpersonen jeweils aus ihrer Perspektive. Als Autor, der sein zeitliches Ziel erreichen will, führt er sie und ergänzt ihre Sicht durch einen auktorialen Erzähler. Der überblickt das Geschehen, er behält die Familiengeschichte und die öffentliche im Auge. Der Autor breitet ein immenses Material an Zeitgeschichte aus bis zum Ende des Kalten Krieges und der «Iran-Contra»-Geschichte unter Präsident Reagan.<sup>3</sup> Meisterhaft verknüpft er Personen und Ereignisse, den Ersten Weltkrieg mit Teddys Bruder Jared, Vietnam und das Ende des Kalten Krieges mit Essies Bruder Danny im Dienst der CIA. Bloße Aufzählung politischer Schlüsselworte und -namen, direkte Belehrung sind selten.<sup>4</sup> Der Roman ist durch Essies Lebensgeschichte eine Huldigung an die amerikanische Filmgeschichte. Vom Stummfilm vor dem Ersten Weltkrieg über die Gründung der «United Artists» (mit Charlie Chaplin) bis in die achtziger Jahre nennt er die großen Filme, Stars, Gesellschaften Hollywoods. Kein anderes Medium vor dem Fernsehen prägte das Bewußtsein der Amerikaner so eindrücklich wie der Film. Er überzog die wirkliche Wirklichkeit mit seiner filmischen. Im Bewußtsein der Zuschauer und mehr noch der Darsteller vermischte er die Ebenen. Für Almas Sohn Clark ist «die Wirklichkeit eine Art Film, den das Ich projiziert». Alma DeMott überprüft bei der Nachricht vom Tod ihres Sohnes ihr Gesicht im Rückspiegel. Zeigt es den filmgemäßen Ausdruck?

#### Jeder zu Gott: «Gottes unerbittliches Zurückweichen»

Die Hauptpersonen der Wilmots sind in ihrer Beziehung zu Gott dargestellt. Zu Beginn des neuen Jahrhunderts wird Clarence von der Aufklärungsproblematik überwältigt. Sein Sohn Teddy will von der Kirchenreligion, die seinen Vater aus dem Amt entfernt und die Familie ins Elend trieb, nichts wissen. Aber Tochter Essie, umgeben von einer frommen Großmutter und Mutter, erfährt ihr Kindsein in der Welt mit Gott. Der ist zuständig für ihr persönliches Wohlergehen jetzt, später beim Film. Daß sie für ihren Sohn Clark als Filmstar keine Zeit hat, kommt in ihrem Denken nicht vor (eine erzählerische Schwäche der Persongestaltung). Allein gelassen, von Leistung nicht gefordert, unorientiert, driftet er aus der Drogenabhängigkeit in die Sektenkommune. Clark «war neidisch auf seine Mutter; sie hatte einen Gott gehabt, hier unter dem behaglichen engen Himmel von Basingstoke, aber in ihrem Hollywood-Egoismus hatte sie sich nicht die Mühe gemacht, ihn an ihren Sohn weiterzugeben. Er wußte nicht, was er glauben sollte; er wußte nur, daß er eines Tages sterben würde [...] In Hollywood gab es diese gepflegten Kirchen und Synagogen an den palmenbestandenen Boulevards, aber seine Mutter war nie mit ihm hineingegangen, nur zwei-, dreimal zu einer überfüllten Totenfeier, ein Star war gestorben.» Der Farmersohn Clarence war von seinem Vater zum Theolo-

<sup>3</sup> In der Nachbemerkung zählt Updike eine Reihe filmischer Sachbücher und Biografien auf, die er konsultiert hat, darunter «Cinema: The first hundred Years» und «The Life and Death of Marilyn Monroe». Für seine Schilderung des Lebens in der Provinz Delaware hat er ebenso recherchiert wie für die differenzierten Unterscheidungen amerikanischer Freikirchen und Kulte.

<sup>4</sup> «Der (2. Welt-)Krieg war entsetzlich, all die jungen Soldaten, die umkamen, und die kleinen Kinder, die bombardiert wurden, und das Dorf Lidice, das von den Nazis dem Erdboden gleichgemacht wurde», sagt in erlebter Rede die politisch naive Essie. Dann läßt sie der Erzähler, sie klug ironisierend, fortfahren, «und überhaupt, aber andererseits war er auch wunderbar, weil er sich so weit weg abspielte, an so vielen «Schauplätzen», wie man das nannte, und all die Filmstars dazu bewog, Kriegsanleihen zu verkaufen und [...] Shows für die Truppen zu veranstalten» (S. 380f.).

<sup>2</sup> S. 137.

giestudium gedrängt worden. Aber das auferlegte Studium stimulierte sein Bewußtsein und weckte sein Interesse. Clarence vergleicht es später mit dem Training eines Soldaten. Er war «randvoll gewesen von den fröhlichen, lärmenden Säften des militanten maskulinen Glaubens». «Hungrig nach Wissen und furchtlos in seinem jugendlichen Empfinden, daß Gottes Schutz unmittelbar zur Hand war, hatte er sich in die kalte Ostsee der Bibelkritik gestürzt: all diese Deutschen, Semler und Eichhorn, Baur und Wellhausen, die es wagten, die Heilige Schrift ohne Ehrfurcht in die Hand zu nehmen, als sei sie auch nur ein von Menschen verfaßtes Buch, [...] festhaftend in einer historischen Zeit zwischen Mythen und Vorstellungen, die in die Kindheit des Menschengeschlechts gehörten». Strauß' und Renans «Leben Jesu» kamen hinzu. Robert Ingersoll stellte den Gott des Pentateuch als «abgeschmackten», in einem «grundfalsch konzipierten Kosmos herumdonnernden Wüterich» vor. Hinter den theologischen Aufklärern warteten Nietzsche, Darwin, Marx. Die neuen Welterklärer bohrten am Wissensstand von Calvin, Bunyan, Thomas a Kempis. Updike zeigt sich theologisch und philosophisch unterrichtet. Seine Werkzitate beeindruckten. Die Kirche, denkt Clarence, spricht von freiem Willen und Erwählung, weiß aber nichts von den gesellschaftlichen Vorgängen. Das mochten die frommen Kirchgänger nicht hören, die Ältesten nicht denken noch wahrnehmen. Nach ihnen mußte man den Glauben nur «wollen», aber die Wirklichkeit «ist». Auch Koholets Nichtigkeitserfahrung setzte Clarence zu. Er konnte «mit Gottes unerbittlichem Zurückweichen» nicht mehr fertig werden. «Mit ihren absurden Doktrinen und grotesken Rationalisierungen bedient die Kirche das Leben – das leichtgläubige, erbärmliche, menschliche Leben.» Aber «der Körper leidet seinen Schmerz und sucht sein Vergnügen; gibt es, ohne Offenbarung, mehr zu wissen als dies?» «Wie einfach ist es, das Wort <Gott> zu gebrauchen, wenn Existenz nichts mit Realität zu tun haben muß.»<sup>5</sup> Clarence war jeder Glaube an die Offenbarung geschwunden. Gott war ein «Nichtfaktor» in dieser Welt, «das Universum eine sinnlose, von selbst laufende Maschine, und wir sind belanglose Nebenprodukte, die der Tod ins Vergessen wegräumt». Seine betende Frau Stella tröstet sich und die Ihren später, Clarence hätte, wäre er nicht so krank geworden, sicher zu seinem Glauben zurückgefunden.

### Glaube: Kraft zum Erfolg

Updike legt seinen Personen wiederholt – ironisch – das amerikanische *Credo* in den Mund, «Mut und Glaube», das ist alles, was wir brauchen», sagt ein Presbyterianer; der Fabrikant ist. «Er ballte die Faust und schüttelte sie. Von dort kommt die Kraft zum Erfolg in einem Land, das Gott so reich mit Gelegenheiten gesegnet hat.» Die Protestanten durften nicht nachlässig werden und die «hehren Werte und Glaubensartikel fahrlässig lassen, welche Gott bewegt hatten, die Segnungen auszuschütten, die ein auserwähltes Volk erwarten durfte», resümiert Clarence die Meinung der Kirchenältesten nach seiner Entlassung aus dem Amt. In erlebter Rede fährt er fort: «Dollars waren das blühende Symbol für Gottes spezifisch amerikanische Gunst.»<sup>6</sup> Teddy geht aus Prinzip nicht mehr in eine Kirche, sei sie presbyterianisch oder von einer anderen Konfession. Er wird «keine Loblieder auf Gott singen, nach allem, was er Vater angetan hat». Überraschend wirft er seinen Ermahnerinnen (Mutter und Tante) vor, sie seien «hundert Jahre hinter der Zeit zurück». «Lest Henry Louis Mencken. Lest Shaw. Und lest auch Bertrand Russell.»

Seine Tochter Essie denkt sich schon als Kind die selbstverständliche Nähe Gottes. Sie hört von den reichen du Ponts, von denen die Leute in Delaware ständig sprachen. Aber «die du

Ponts waren für Essie weniger wirklich als Gott. Gott war in den Wolken und hatte Jesus auf die Erde geschickt, damit es Weihnachten und Ostern gab, und Seine Liebe drang vom Himmel herab und schmiegte sich um ihren ganzen Körper wie das Wasser in der Badewanne. Daß Jesus herunter gekommen war, war ein Zeichen dafür, daß Gott nicht bloß da oben war, sondern überall, dicht bei ihnen, unsichtbar, nicht wie ein Gespenst, das würde einem ja Angst machen, sondern wie das Blut, das man in den Adern hat und das man manchmal hören kann, wenn man mit dem Ohr auf dem Kissen liegt [...] Gott war in all den verschiedenen Kirchen in Basingstoke».

Essie war in ihrem naiven Glauben berührt und geborgen. Was sie brauchte, soll Gott ihr geben. Ihre Mama bestätigte: «Er hat dir einen makellosen Körper gegeben und eine hoffnungsvolle Natur und eine Menge Energie.» Wenn Essie zu Gott betet, «hatte sie das Gefühl, sie funke einen Bittstrahl zu einem braunen katedralenförmigen Radioapparat hinauf, und ihr schattenhafter Großvater sitze in einem Sessel daneben und höre zu».<sup>7</sup> Der Leser bewundert den einführend deutenden Satz des Erzählers. Als Model, das arbeiten muß, betet sie: «Lieber Gott, laß mich nicht so erkaltet sein...». Die Aufklärungsnot ihres Großvaters Clarence und die Glaubensnot ihres Vaters Teddy tasten sie nicht an. Sie nimmt ihren persönlichen Schutzgottglauben hinüber in ihre Erwachsenenwelt. Als Filmstar findet sie, sie sei der Mittelpunkt der Welt und Gott ihr zu Diensten. Als ihr katholischer Cousin Patrick sie in New York in die Kunstszene einführt, spricht der Autor ihr überraschend kritisches Denken zu. «Essie war dankbar, daß ihr Gott ein protestantischer war, der einem ein bißchen Grips zutraute und nichts dagegen hatte, wenn man sich seinen eigenen Reim machte.»<sup>8</sup> Insgesamt ist ihr der gedanklich eher unbedachte, persönlich benötigte Gott näher. Bei Filmaufnahmen «spürte sie eine kosmische Aufmerksamkeit auf der Haut, wie früher, als sie ein Kind war und Gott jede ihrer Bewegungen beobachtet, jedes Gebet, jeden sehnsüchtigen Wunsch verzeichnet hatte, nichts war Ihm entgangen, jedes Haar auf ihrem Kopf war gezählt, wie die Spatzen überall in Delaware [...] Sie war aus dem Gestrüpp erhoben worden in diesen Himmel – ein Wunder, das sie hell leuchten ließ». Der Himmel ist der Scheinwerferhimmel der Filmstudios. In diesem Himmel war ihr Gott nahe. Der «Pakt» mit Ihm funktionierte. «Sie hatte Mühe zu verstehen, wie Leute an Gottes Existenz zweifeln konnten. Er war so offenkundig da, ganz nah bei ihr, verwoben mit ihr, eine fühlbare Gegenwart, so vital wie die Empfindungen ihrer Haut, so verlässlich wie ihr Bild im Spiegel.»

Warum tut Essie nichts, um etwas von diesem Bewußtsein ihrem Sohn mitzuteilen? Im Gespräch mit dem Messias der Sektenkommune sagt der heimatlose Clark: «Mom hat Gott mir gegenüber nie erwähnt. Bei einem der wenigen Male, wo meine Großeltern zu uns an die Westküste gekommen sind, hat sie mich in der presbyterianischen Kirche an der North Gower Street in Hollywood taufen lassen, aber mehr Religion hat es nicht gegeben. Ihr Vater (d. i. Teddy) war in der Familie berüchtigt dafür, daß er nie in die Kirche gegangen ist.» Kommuneboß Jesse, der als Soldat in Vietnam gekämpft hatte («Ich war dort, um in die Hölle hinabzusteigen»), erklärt ihm Gott und seine Mutter: «Gott hat eine Beziehung zu uns allen, Freund oder Feind, Atheist oder sonst etwas. Gott hat deine Mutter weit gebracht, so muß es ihr vorgekommen sein. Er hat ihr eine Rolle in diesem verfaulten Amüsiergewerbe zugeteilt, und sie wollte den Pakt, den sie mit Ihm hat, nicht gefährden, indem sie auch nur ein Wörtchen darüber verlauten läßt. Was sie Gott nannte, war Satan, und ich

<sup>7</sup> S. 234, 352f., 378, 407.

<sup>8</sup> S. 454. Diese Äußerung ist m.E. aus der bisherigen Charakterisierung Essies nicht stimmig. Updike läßt im weiteren Verlauf an keiner Stelle erkennen, daß Essie in Sachen Religion ihren kritischen Verstand betätigt. Hier zeigt sich bei allem Können eine gelegentliche Erzählschwäche. Der auktoriale Erzähler mischt sich in die personale Perspektive ein. Stilistisch strengere Autoren entwickeln ihre Personen ganz aus der einmal angesetzten Perspektive. Aber dann ist ein so großer Zeitraum mit seinen Personen nicht darstellbar.

<sup>5</sup> Zitate S. 610f., 30, 38, 16, 35, 125.

<sup>6</sup> S. 54, 111f., 117f., 140. Ein ehrwürdiges Mitglied des Kirchenkomitees besänftigt: «Sichtbarer Wohlstand ist keine Tugend, selbstverständlich nicht, aber Calvins Glaubenslehre läßt zu, daß er als Zeichen für Gottes Gnade gelten darf.» (S. 63)

sage dir, sie wollte ihr obszönes Vergnügen an Satan nicht teilen, ihre Kopulationen, ihre Blasphemien.» Clark muß über diese Sicht seiner Mutter zwar lachen, meint jedoch, daß sie «auf der Leinwand eine viel bessere Mutter war als die, die ich kannte». Er fühlt sich in der Nestwärme der abgeschotteten Kommune ein Stück weit geborgen. Trotz des apokalyptischen Pathos Jesses fasziniert ihn dieser Held. Auch wenn er nicht allem zustimmen kann, er denkt nicht daran, fortzugehen. Die einzige Verbindung von seiten der Familie stellt Großvater Teddy her. Der Alte strahlt souveräne Ruhe aus. Er schreibt seinem Enkel Briefe, erzählt von der Familie und versucht, ihn zu verstehen.

«Ich gebe zu, ich habe die Stirn gerunzelt, als ich erfuhr, daß Du Dich diesem Tempel angeschlossen hast, aber wenn es Dich zur Ruhe bringt und Du Dich dort wohl fühlst, kommen keine Beanstandungen von mir. Ich war nie dagegen, daß andere ihren Glauben haben, und von zwei guten gläubigen Frauen umgeben zu sein (d. s. seine Frau Emily und Mutter Stella), wie ich es war, hat mir vielleicht, ohne daß ich etwas dazu tun mußte, Gottes Nachsicht eingetragen. Rückblickend frage ich mich, ob Dad nicht mehr geglaubt hat, als er wußte, und ob es das vielleicht gewesen ist, was ihn am Ende so ruhig und heiter gemacht hat. Ich hoffe, wenn ich demnächst an der Reihe bin, mache ich ebenso wenig Umstände wie mein alter Herr.»<sup>9</sup> In der unscheinbarsten Gestalt der Wilmots kommt die ungeduldig weiter drängende Zeit zur Ruhe. Dieser Mann, der «mit sich im reinen» ist, erscheint, freilich bereits am Rand der Zeit, als der würdige Alte.

### Ein geradezu klassischer Erzähler

Updike präsentiert sich als virtuoser Erzähler. In geradezu klassischer Manier unterhält und belehrt der Autor den Leser. Wie er Personen entwirft und ihre Lebenswege entwickelt, wie er sie zu exemplarischen Gestalten der Gesellschaft stilisiert und sie in den lokalgeschichtlichen und historischen Kontext einläßt, so daß der amerikanische Leser sich und sein Land darin erkennt, dieses Leben und Glauben, Streben und Sterben im amerikanischen Mythos, findet in Europa keinen vergleichbaren Autor. Man sollte nicht versuchen, die religiösen Denk- und Verhal-

<sup>9</sup> S. 501, 528, 573f., 624. Zur Gestalt Gottes und den Gottesgesprächen in Updikes Roman «Das Gottesprogramm. Rogers Version» (1988) siehe «Gott als Fakt», in P. K. Kurz, Gott in der modernen Literatur, München 1996, S. 160-168.

## 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 Walf (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  
Gönnerabonnement: 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.

tensweisen auf theologische Nenner zu fixieren. Updike liegt am Vorganghaften, an lebendigen Gestalten, am sozialen Kontext. Eine unaggressive, mit den Personen sympathisierende, aber sie relativierende Ironie ist im Spiel. In unterschiedlichen Vorstellungen und Beziehungen kommt bei den Wilmots «Gott» durch das zwanzigste Jahrhundert. Alle Hauptpersonen beziehen sich auf Ihn, am eindrucksvollsten Clarence in seiner zutiefst erlittenen Berufsgeschichte. Der theologische Gott, der verschwundene Gott, der naive Gott (Stella, Emily, Essie), der stillschweigende Gott (Teddy), der Leistungs- und Bestätigungsgott Amerikas, der schwülstige Gott der aus der Gesellschaft ausgeschiedenen «Tempel»-Sekte. In Amerika gehört Gott auch im zwanzigsten Jahrhundert zum persönlichen und öffentlichen Leben. Er ist ein Gott der kognitiven Mehrheit, Clarence leidet, weil er in die Minderheit, ja Vereinzelung gestoßen wird. Alle anderen bleiben in Formen von Gemeinschaft eingebunden, in der Kirchengemeinde, in der Stadt, unter Immobilienspekulanten, im Film, in der Kommune. Clark geht unter, weil er von Anfang an keiner Familie zugehörig. Dennoch verläuft die Romangeschichte als Ganzes töricht. Clarence wird erzählerisch zu Gott zurück geführt. Teddy kommt mit seinem unausgesprochenen Gott zu souveräner Ruhe. Essie hat als Star ihren Schutzgott. Die Kommune-Leute behaupten ihren abgespaltenen Gott. Mit der rechtmäßigen Beendigung ihrer Geschichte schließen die abendlichen Fernsehnachrichten. Bei den Schießereien auf Lower Branch war es zuletzt «Clark gelungen, sie alle zu retten». Mit der Befreiung der Mitglieder aus den Fängen eines Fanatikers ist die öffentliche Ordnung wieder hergestellt. Obschon selbst ein Intellektueller, ist Updike seinem konservativen Denken treu geblieben. Er sieht den in die Gemeinschaft eingegliederten einfachen Menschen (ganz ohne Reflexion Stella, Emily, Teddy) und den in seinem intellektuellen Bewußtsein ausgegliederten (Clarence) mit warmer Sympathie. Kritisch zeigt er selbstbewußte Presbyterianer und einige Wilmots (Jared unter money-makern, die gott-versicherte Essie im Film), geradezu plakativ die fanatisierten Tempel-Leute. Er schildert und umschreibt «Gott» aus dem bewußten und unbewußten, aktiven und passiven Erfahrungskontext der Wilmots.<sup>10</sup> Wie könnte man hierzulande von dem Behaupteten und Bestrittenen, Theologisierten und Geglauten episch erzählen?

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

<sup>10</sup> In einem Interview teilte Updike mit, daß die Wilmots einige Ähnlichkeiten mit den Updikes aufweisen. «Mein Großvater väterlicherseits war presbyterianischer Pfarrer, der seinen Beruf aufgeben mußte. Ihn umgab eine Aura der Schande und des Versagens [...] Für mich lebte er als Familienlegende fort.» Die Bibel, meint Updike, sei voll von solchen Geschichten. Warum hat Gott Clarence Wilmot nicht «ein kleines Zeichen gegeben» und ihn «aus seiner Glaubenskrise erlöst? [...] Sein Sohn Teddy hegt deshalb einen Groll gegen ihn.» Angesprochen auf Essie, den Filmstar und ihren Sohn Clark, antwortet Updike: «Soziologisch gesprochen ist es wohl so, daß man in Amerika einen Glauben braucht, um es hier zu schaffen. Dieses Land basiert sozusagen auf einem Handel mit Gott. Seit den Puritanern ist der Glaube jene Kraftquelle, die einen in die Lage versetzt, mit allen Widrigkeiten in Amerika fertig zu werden.» Gefragt, wie er selbst es mit der Religion halte, antwortet Updike: «Ich bezeichne mich als Christen und gehe zur Kirche. Ich stütze mich buchstäblich auf die Tröstungen des Christentums.» Dann fügt er hinzu, so habe er vor langer Zeit gedacht. Im Alter seien diese Überzeugungen abgestumpft. Dann habe er Karl Barth und Kierkegaard gelesen und «wieder Mut gefaßt». Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, 28. August 1998.

Die nächsten Ausgaben (13/14 und 15/16)  
erscheinen als Ferien-Doppelnummern  
Ende Juli und Ende August.

Wir wünschen unseren Leserinnen und Lesern  
erholsame Sommertage.

Ihre  ORIENTIERUNG