

ORIENTIERUNG

Nr. 12 65. Jahrgang Zürich, 30. Juni 2001

EIN MIT VERANTWORTUNGSBEWUSSTSEIN vorgetragenem Widerspruch hat in der Kirche immer wieder eine entscheidende Rolle. Er ist ein Teil dessen, wer wir sind, wer wir von jeher waren und wer wir sein werden. Diese zwei Sätze stehen in einem längeren Text, den der weit über Chicago hinaus bekannte Pfarrer Msgr. John J. Egan wenige Tage vor seinem Tod an den *National Catholic Reporter* geschickt hat.¹ In einer Art Testament faßt Jack, wie er von Freunden und Mitarbeitern genannt wurde, die Motive seines pastoralen und politischen Engagements in der Stadt Chicago zusammen und konzentriert sich dabei auf eine einzige Frage: «Am Ende meines Lebens schaue ich auf meine Kirche und ich bin verwirrt. Ich sehe ein fundamentales Mißverhältnis, und ich fühle mich verpflichtet, dieses deutlich zu beschreiben. Warum gebrauchen wir nicht die Fülle der Begabungen der Frauen, die die Mehrheit der Kirchenmitglieder ausmachen? Ich weiß, wenn ich nur einen Aspekt dieser Frage zur Sprache bringe, mache ich mich zum Außenseiter, denn die Kirchenleitung ist gegenwärtig zu keiner Änderung bereit, noch willens, die Frage zuzulassen.» Wer ist dieser Priester, der seinen letzten zur Veröffentlichung bestimmten Text ausschließlich dafür verwendet, die Zulassung der Frauen zur Ordination als eine Forderung sozialer Gerechtigkeit zu bezeichnen und dies ausführlich zu begründen?

John J. Egan (1916–2001)

Am 9. Oktober 1916 als Sohn irischer Einwanderer in New York geboren, kam John J. Egan als Kind nach Chicago, besuchte dort die katholische Grund- und Mittelschule, absolvierte seine theologische Ausbildung im Seminar der Erzdiözese Chicago und wurde 1943 zum Priester geweiht. Schon während seiner Seminarzeit wurde er durch einen seiner Lehrer, Msgr. Reynolds Hillenbrand, mit den sozialen und politischen Brennpunkten der Stadt Chicago der dreißiger Jahre konfrontiert.² Der französische Philosoph Jacques Maritain, der damals an der *University of Chicago* unterrichtete, stellte den Kontakt mit Saul D. Alinsky (1909–1972) her, der im Rahmen seiner Arbeit mit straffällig gewordenen Jugendlichen die (theoretischen) Grundlagen für die Gemeinwesen-Arbeit (*community organizing*) entwickelt hatte und auf dieser Basis die ersten Projekte einer Stadtteil-Arbeit organisierte.³ Saul D. Alinskys Option, daß nur durch Selbstorganisation der Betroffenen (*empowering*) soziale und politische Veränderungen in Gang gebracht werden können, prägte John J. Egans Arbeit im *Office of Urban Affairs* der Erzdiözese Chicago (1958–1969) und gab ihm auch den Anstoß zur Gründung der *Association of Chicago Priests* und der *National Federation of Priest Councils*. Sie wurde zur Leitlinie für seine akademische Tätigkeit als Direktor des *Institute for Pastoral and Social Ministry* an der *Notre Dame University* (1970–1983). 1983 kehrte John J. Egan auf Bitten des neuernannten Erzbischofs Joseph Bernardin in die Erzdiözese Chicago zurück, um das *Office of Human Relations and Ecumenism* aufzubauen. Im Rahmen dieser Dienststelle erreichte er, daß sich die Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Stadt Chicago zu regelmäßigen Konsultationen und zu gemeinsamen Projekten trafen. Ende 1986 trat John J. Egan in den Ruhestand, setzte aber seine Forschungsprojekte über Gemeinwesen-Arbeit an der *DePaul University* fort.

Bis zu seinem Tode äußerte sich John J. Egan immer wieder zu politischen und kirchlichen Fragen. In seinem oben erwähnten letzten Beitrag für den *National Catholic Reporter* schrieb er: «Ein großer Teil meiner Tätigkeit als Priester betraf die Zusammenarbeit mit andern Religionsgemeinschaften in Fragen der sozialen, politischen und ökonomischen Gerechtigkeit. Nun sehe ich mich verpflichtet, von meiner Kirche zu verlangen, daß sie ihre Augen öffnet und ihre Stimme für eine weitere soziale Forderung erhebt, nämlich sich für die Zulassung der Frauen für alle Ämter in der Kirche zu engagieren und die Debatte über die Ordination von Frauen voranzutreiben. Die Kirche ist verpflichtet, alle Gaben zu benützen, die ihr Gott zur Erfüllung ihrer Sendung anvertraut hat.»

Nikolaus Klein

¹ John J. Egan, «Use the Gifts God gives», in: *National Catholic Reporter* vom 1. Juni 2001, S. 7. Vgl. auch den Nachruf von Tim Unsworth in der gleichen Ausgabe.

² Vgl. Margerie Frisbie, *An Alley in Chicago. The Ministry of a City Priest*. Shedd & Ward; Kansas City/Mo 1991.

³ Saul D. Alinsky, *Reveille for Radicals*. Chicago 1947, seither mehrere erweiterte Auflagen, Vintage Books 1991. Zu Saul D. Alinsky vgl. Sanford D. Horwitt, *Let Them Call Me Rebel*. Saul Alinsky – His Life and Legacy. Vintage Books 1992; Bernard Doering, *The Philosopher and the Provocateur. The Correspondence of Jacques Maritain and Saul Alinsky*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1963.

IN MEMORIAM

John J. Egan (1916–2001): Ein Priester aus der Diözese Chicago – Erfahrungen der dreißiger Jahre – Beginn der Gemeinwesen-Arbeit – Offener Brief vor seinem Tod – Plädoyer für die Frauenordination.
Nikolaus Klein

LITERATUR

«...Dich ganz in Frieden zu wissen...»: Der Briefwechsel zwischen Paul Celan und Gisèle Celan-Lestrange – Eine Schmerzzlinie von erschreckendster Schärfe – Celan in seiner Pariser Zeit – Die Angst hat viele Namen – Die Goll-Affäre – Ingeborg Bachmann und die deutsche Sprache – In der Wahrheit stehen – Poetik der Fremdheit – Sprache nach dem Mißbrauch durch die Nationalsozialisten – Wachsendes Mißtrauen gegenüber seinen Freunden – Sich sammeln und sich wiederfinden – Trennung der Ehepartner – Wahrung der Treue und Contenance.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

RELIGIONSPHILOSOPHIE

Nietzsche – Kierkegaard – Kant: Von der absoluten Religion zu einer skeptischen Religiosität – Die Erosion der tradierten Religion – Die «unhintertreibliche Frage» der Vernunft – Skeptische Distanzierung der religiösen Frage in der polytheistischen Antike und der jüdisch-christlichen Tradition – Der ernstgemeinte Atheismus ist ein Agnostizismus – Nietzsches Kritik am Christentum – Eine innerchristliche Auseinandersetzung – Ein Prozeß der Selbstaufhebung – Von Leibniz bis zu Hegel – Die ursprüngliche Botschaft der Befreiung – Wider die Verneinung des Lebens – Erhebung über die Zeit – Kierkegaards Ringen um eine lebensbejahende Religiosität – Die Absurdität des Glaubens – Die Lehre von den drei Stadien – Das Problem der ausgebliebenen Parusie – Kant und die Möglichkeit der christlichen Religion – Die Grenzen der menschlichen Erkenntnis – Auf die religiöse Frage kann nicht verzichtet werden.

Gerd-Günther Grau, Hamburg

PHILOSOPHIE/CHINA

«Die einfachen Leute bedienen sich seiner Tag für Tag»: Zwei neue Publikationen zur chinesischen Philosophie – Rezeption des Daoismus im Westen – Eklektizismus und Dialog – Problematisierung des Begriffs «chinesische Philosophie» – Sprache und Denken im westlichen Kontext – Ein nach rückwärts gewandter Blick – Die alltägliche Weisheit der einfachen Leute.

Knut Walf, Nijmegen

BUCHHINWEIS

Märchen – und mehr: Kurzprosa von Jochen Jung – Vom Lektor zum Autor – 118 Kurztexte – Geschichten, die auf zwei Ebenen spielen – Von der Biographie eines Blitzes bis zur Gratwanderung in der Hosentasche eines Jungen – Satirische Zeitkritik. Irène Bourquin, Rätterschen

«...Dich ganz in Frieden zu wissen...»

Der Briefwechsel zwischen Paul Celan und Gisèle Celan-Lestrange

«...ich stehe in einem endlosen Dialog mit Ihnen...» So begreift Paul Celan seinen Briefwechsel mit Gisèle Celan-Lestrange. Man fühlt sich vorerst wie der Horcher an der Wand, wie der Schlüsselochgucker, wenn man in diesen Briefen liest, die von der Unrast des menschlichen Herzens diktiert sind. Da fällt Licht auf einen intimen Kosmos, der lange im Verborgenen weilte. Und immer mehr zeigt sich eine Schmerzzlinie, die man bisher bloß geahnt haben mag, von erschreckendster Schärfe. Paul Celan (1920–1970), der Dichter, und seine Gattin Gisèle Celan-Lestrange (1927–1991), die Malerin und Grafikerin, haben einander zwischen Dezember 1951 und März 1970 mehrere hundert Briefe geschrieben. Die Schreibzeit, die ein Jahr vor der Hochzeit der beiden einsetzt, deckt ziemlich genau Celans Frankreich-Aufenthalt ab. *Bertrand Badiou* hat nun den Briefwechsel zusammen mit seinem Jugendfreund, dem Sohn *Eric Celan*, kommentiert herausgegeben.¹ Dabei sind aus Celans Korrespondenz alle Briefe einbezogen worden, von Gisèle Celan-Lestrange hingegen eine Auswahl (die weggelassenen Dokumente werden jedoch resümiert, wenn dies notwendig erscheint). Als Übersetzer aus dem Französischen zeichnet *Eugen Helmlé*. Er weiß in der deutschen Version etwas von «charme» und «chaleur» der Originalsprache zu wahren; er läßt auch innerhalb der Liebessprache französische Wortinseln stehen («mon amour», «mon chéri»). Eigens für die deutschsprachige Ausgabe hat *Barbara Wiedemann*, die erfahrene Celan-Editorin, die Anmerkungen eingerichtet. Es ist ein Doppelband, welcher Leserinnen und Leser erwartet. Der eine enthält die Briefe, der andere einen opulenten Anmerkungsapparat, eine detaillierte Zeittafel von hundert Seiten, das Werkverzeichnis der beiden Briefpartner, ferner die Kurzbiographien zu den erwähnten Personen, welche bereits ihrerseits ein Panorama maßgebender Persönlichkeiten des europäischen Kulturlebens im 20. Jahrhundert abgeben. Diese Publikation bietet in nuce die Biografie Celans während seiner Pariser Zeit an. Sie entfaltet einen faszinierenden Kosmos der Kontakte, welche Paul Celan unterhalten hat, und sie skizziert für viele seiner Gedichte den biographischen Hintergrund, so daß hermeneutische Praxis und Leseverständnis gefördert werden. Doch sie setzt für die Lektüre eigene Maßstäbe – jene der Geduld und Sorgfalt. Aber man wird sich in einer Tiefe angerührt fühlen, wohin nur wenige Bücher reichen.

Was zeichnet diese Briefschaft aus? Es ist der Ton, der sie bestimmt. Von allem Anfang an begegnen die beiden Partner einander mit jener Noblesse, jenem Takt, jener Aufmerksamkeit, die man heute als seltene Eigenschaften einstuft. Aus vielen Briefen leuchtet die Zärtlichkeit hervor, in die bald einmal auch der 1955 geborene Sohn Eric einbezogen wird. Kosenamen tauchen auf – verschmitzt und liebevoll wie jener für Mutter und Kind: «Strähne und Strähnchen». Diese Liebesspur setzt sich noch für etliche Jahre fort, aber gleichwohl ist von allem Anfang an die Angst im Bund. Schon in ihrem ersten Brief (11. Dezember 1951) ist es Gisèles einziger Wunsch, «auch Dich ganz in Frieden zu wissen». Wie sehr sie damit den Nerv trifft, ahnt man bald und weiß es zum Teil auch schon. Celan wird durch die Jahre seines Frankreich-Aufenthalts als ein Gejagter gehen und zuletzt den Tod in der Seine suchen. Angst ist seine Gefährtin, und sie hat viele Namen, viele Schatten. Gegen sie setzt er seine Liebe zu Gisèle, später jene zu seiner kleinen Familie: «Maja, mon amour, ich möchte Dir sagen können, wie sehr ich mir wünsche, dass das alles bleibt, uns bleibt, uns immer bleibt. Siehst Du, ich habe den

Eindruck, wenn ich zu Dir komme, eine Welt zu verlassen, die Türen hinter mir zuschlagen zu hören, Türen und nochmals Türen, denn sie sind zahlreich, die Türen dieser Welt, die aus Missverständnissen, falschen Klarheiten, Höhnungen gemacht sind...»

In diesem Brief vom Januar 1952 klingt vieles schon an, was später einen Großteil der Korrespondenz bestimmen wird. Es ist die gänzlich verstörende Auseinandersetzung mit *Claire Goll*. Sie hat Celan während seiner Übersetzungstätigkeit am Werk ihres verstorbenen Gatten *Yvan Goll* des Plagiats bezichtigt und später immer wieder gezielte und z.T. auch anonyme Diffamierungskampagnen gegen ihn angezettelt. All diese Machenschaften vergiften Celans Jahre, verstärken sein Gefühl des Verfolgtseins und treiben ihn schließlich in den Selbstmord. Sowohl er wie Claire Goll wissen beide bis zum Schluß peinlich genau um den jeweiligen Aufenthaltsort des andern. Bei gewissen maßgebenden Personen steht Celan im Ruf eines «Überempfindlichen», welcher die aktuellen Ereignisse, sprich: die antisemitischen Ausschreitungen, überbewerte. Barbara Wiedemann hat die sog. «Goll-Affäre» kürzlich akribisch belegt und für Celan Stellung bezogen, so daß man mit Vorteil auch diese Publikation wieder zur Hand nehmen wird.² So erst entdecken sich die Zeichen des wieder aufflammenden Antisemitismus seit den fünfziger Jahren, in deren Kontext Claire Golls Diffamierungen gesehen werden müssen. Paul Celan hat die Angriffe schon immer als Indizien eines Zeitgeists verstanden, sie nie lediglich als individuelle Attacken gedeutet. Gerade vor diesem allgemeineren Zeithintergrund – man denke etwa an die Schändung der neuen Kölner Synagoge in der Weihnachtsnacht 1959 – wächst aber auch seine Angst, die zu wiederholten (Zwangs-)Einweisungen in psychiatrische Kliniken und schließlich auch zur Trennung der Ehegatten führt. Gisèle Celan-Lestrange bittet nach schmerzlichsstem Zögern darum; sie will den Sohn Eric schützen. Aber sie muß vor allem auch um ihr Leben fürchten, nachdem Celan sie in einem seiner wahnhaften Zustände mit dem Messer zu erstechen, ein andermal zu strangulieren versucht hat. Der gelbe Schal, den Gisèle um ihren Hals geschlungen und der ihn an den Judenstern erinnerte, hat ihn aufs Äußerste gereizt.

Ingeborg Bachmann und die deutsche Sprache

Hinter diesen elementaren Bedrohungen, hinter solchen extremen Hilf- und Heillosigkeiten treten schließlich andere Konflikte zurück, werden auf sekundäre Problemfelder verwiesen. Da war der Kampf, den Gisèle mit der verwitweten Mutter und ihren Schwestern auszutragen hatte, die sich gegen eine Eheschließung mit einem armen, staatenlosen, jüdischen Flüchtling erklärten. Eine solche Verbindung galt für eine streng katholische Familie aus dem französischen Hochadel wie die der de Lestrange als nicht standesgemäß. Gleichwohl unterstützte Marquise *Odette de Lestrange*, die später ihr Erbe verteilte und als Schwester Marie Edmond ins Kloster eintrat, immer wieder die Familie ihrer Tochter. – Da war ferner die intermittierende Liebesbeziehung zwischen Paul Celan und Ingeborg Bachmann, die jener in den fünfziger Jahren während seiner Lesereisen in Deutschland wieder aufnahm, nachdem er die Dichterin 1948 in Wien kennengelernt hatte. Die Korrespondenz zwischen den beiden siedelt sich zwischen 1949 und 1961 an; sie liegt heute je in der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien und im Deutschen Literaturarchiv in Marbach und steht noch unter Verschuß. Es sei die Vermutung gestattet, daß Celan in der Beziehung zu Ingeborg Bachmann mehr noch als die Frau auch die Sprache wieder

¹ Paul Celan und Gisèle Celan-Lestrange, Briefwechsel. Band 1: Die Briefe; Band 2: Kommentar. Mit einer Auswahl von Briefen Paul Celans an seinen Sohn Eric. Aus dem Französischen übersetzt von Eugen Helmlé, hrsg. und kommentiert von Bertrand Badiou in Verbindung mit Eric Celan. Anmerkungen übersetzt und für die deutsche Ausgabe eingerichtet von Barbara Wiedemann. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2001.

² Paul Celan – die Goll-Affäre. Dokumente zu einer «Infamie». Zusammenge stellt, herausgegeben und kommentiert von Barbara Wiedemann. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2000.

gefunden hat, die deutsche Sprache nämlich, die für Gisèle trotz all ihrer Bemühungen eine fremde Sprache bleiben mußte. Für Celan dagegen bedeutete die deutsche Sprache jenes Reich, in das ihn seine Mutter eingeführt hatte. Es war in einem überhöhten Sinn die Mutter-Sprache, la lingua, seine Geliebte von allem Beginn an. Und in Ingeborg Bachmann traf er sie wieder, in einer Dichterin, welche seine Sprache nicht nur sprach, sondern sie in Kunst verwandelte. Diese Komplexität stiftete eine Nähe, die für ihn unwiderstehlich sein mochte.

Gisèle Celan-Lestrange, zunächst im Tiefsten erschüttert, versucht zu begreifen, indem sie Ingeborg Bachmanns Gedichte liest: «Die gestundete Zeit» und «Anrufung des großen Bären». Zwischen den beiden Frauen kommt es zu einer Verbindung, die bis zum Tod der Dichterin, 1973 in Rom, anhält. Paul Celans Gattin zeigt sich hier, aber nicht nur hier, als eine Persönlichkeit, der die «magnanimitas» eigen ist. In den Tagebuchnotizen, die auszugsweise in den Kommentarband aufgenommen worden sind, erscheinen indessen die Erschütterung, aber auch das Chaos ihrer widersprüchlichen Gefühle unverhüllt: Rebellion, Scham, Trauer und all die Versuche, den Gatten zu verstehen. Diese Frau, welche Celan schon in der Frühzeit ihrer Liebe «gegen alle Boshaftheiten des Lebens» beschützen möchte, erscheint in solchen Momenten selbst ungeschützt. Was sie auf ihrem Leidensweg in den kommenden Jahren, da sich Paul Celans Gemüt immer mehr verdüstert, noch erleben wird, zeichnet sich nicht einzig in den Briefen ab, sondern auch auf den Zügen ihres Gesichts. Das Bild der zweiundvierzigjährigen Frau, 1969 bei Rom aufgenommen, bestürzt den Betrachter. Nicht selten hegt sie auch ein Gefühl der Inferiorität gegenüber Celan, versteht sich nur als «Zuschauerin», welche nicht in seine Innenwelten eingehen kann. Dennoch ist sie es, die standhält und auch ihm immer wieder Halt schenkt. Folgt man den Spuren ihrer Liebe, so erfaßt man ihre Außergewöhnlichkeit von allem Anfang an. Doch ist diese Liebe auch außerordentlichen Prüfungen unterzogen worden. Sie mündet schließlich in einen einzigen Kreuzweg. Was aber bis zuletzt bleibt, sind Achtsamkeit und gegenseitiger Respekt.

In der Wahrheit stehen

Paul Celan erscheint zwar gerade in der Anfangsphase dieser Korrespondenz nicht als jener «schwierige» Dichter, als welcher er immer wieder apostrophiert worden ist. In dieser Hinsicht baut der nun veröffentlichte Briefwechsel wohl auch Mystifikationen ab. Zart und zärtlich ist dieser Schreiber, voller Aufmerksamkeit gegenüber den kleinsten Regungen und Bewegungen. Es scheint, als ob die Liebe alles auf eine schöne Einfachheit zurückgeführt habe, und es ist dies jenes Wunder, das man auch in der Beziehung zwischen einem nicht minder «Schwierigen», *Kafka* nämlich, und seiner letzten Geliebten, *Dora Dymant*, erkennen kann. Aber diese Liebe zwischen Paul und Gisèle steht von Beginn an unter hohen Erwartungen. «...hier wie überall braucht mein Leben Ihre Gegenwart, um wahr und das meine zu sein», schreibt Celan etwa am 26. September 1955. Er ist viel auf Reisen, folgt immer wieder Einladungen zu Lesungen und Begegnungen in deutschen Städten. Dabei entwickelt sich bei ihm eine immer stärkere Abneigung gegen die Deutschen, worin er sich mit *Hölderlin*, jener leuchtenden Gestalt innerhalb seines geistigen Koordinatennetzes, einig weiß; an Gisèle schickt er ein entsprechendes Zitat aus «Hyperion». Celan ahnt es: «...die Sprache, mit der ich meine Gedichte mache, hat in nichts etwas mit der zu tun, die hier oder anderswo gesprochen wird (...) Wenn es noch Quellen gibt, aus denen neue Gedichte (oder Prosa) hervorsprudeln könnten, so werde ich sie nur in mir selber finden...» Ja, er möchte tatsächlich auch Prosa schreiben; in einem Brief Gisèles (1952) ist die Rede von einer Novelle. Aber wie man weiß, wird Celan vorrangig als Lyriker in die Literaturgeschichte eingehen. Der Prosatext: «Gespräch im Gebirg» (1959), der ursprünglich «Gespräch in Graubünden» titulierte worden ist und an die verpaßte Begegnung mit *Th. W.*

Katholische Kirchgemeinde Wildhaus (SG) Katholische Kirchgemeinde Stein (SG)

Die Kirchgemeinden Stein und Wildhaus im schönen Obertoggenburg suchen auf den 1. August 2001 oder nach Vereinbarung eine/einen

Pastoralassistentin / Pastoralassistenten oder Pfarreibeauftragte / Pfarreibeauftragten

Sind Sie bereit, mit einem Pfarradministrator zusammen unsere Pfarreien zu leiten, Religionsunterricht zu erteilen und die Pfarreijugendarbeit aufzubauen?

Verfügen Sie über ein abgeschlossenes theologisches Studium und verstehen Sie sich als einen Menschen, der sich freut, mit anderen im Glauben Wege zu teilen?

Dann würde es uns freuen, wenn Sie mit uns Kontakt aufnehmen:

Sie finden in unseren Pfarreien ein dankbares Wirkungsfeld vor und wohnen dabei in einer Gegend, die Arbeits- und Freizeitregion gleichzeitig ist. Als Wohnsitz steht das Pfarrhaus in Wildhaus zur Verfügung. Entlohnung und Anstellung erfolgen nach den Richtlinien der Diözese und der Kath. Administration St. Gallen.

Für weitere Auskünfte stehen wir Ihnen gerne zur Verfügung:

Karl Rüegg, Kirchenratspräsident, 9658 Wildhaus
Telefon 071/999 18 51

Pirmin Koller, Kirchenratspräsident, 9655 Stein
Telefon 071/994 31 08

Senden Sie Ihre handschriftliche Bewerbung mit Lebenslauf, Zeugniskopie, Foto und Referenzangaben an:

Karl Rüegg, Postfach 667, 9658 Wildhaus.

Adorno in Sils-Maria erinnert, steht fast wie ein erratischer Block da.

Etwas hält viele Briefe Celans zusammen: daß er schreibend in der Wahrheit bleiben möchte. Die Sprache soll «wahr» sein. Daran hält Celan unumstößlich fest. Die Wahrheit steht im Mittelpunkt seines Wertesystems, und eigentlich läßt sich nach der Lektüre dieser Briefe eine «Poetik der Wahrheit» erkennen. Diese ist ebenso unabdingbar für Celans Dichtung wie die von *Jean Bollack*, dem Freund und Philologen, behauptete «Poetik der Fremdheit».³ Hinter diesem Primat der Wahrheit steht Celans Erfahrung, daß die Sprache im «Wörterbuch des Unmenschen» verhunzt und pervertiert worden ist. Begriffe wie Heil, Kraft, Arbeit, Freude haben sich ins Gegenteil verkehrt. Celan möchte wie *Nelly Sachs* zum wahren Ursprung zurückkehren, nicht anders als etwa auch die antifaschistischen Autoren und Autorinnen Italiens – *Cesare Pavese* oder *Natalja Ginzburg*. Wie in Celans Umgang mit der Sprache scheint aber auch in der Beziehung zu Gisèle die Bedeutsamkeit der «Wahrheit» auf. Celan versteht diese nicht einzig als moralische Kategorie, sondern wohl als die gültige Möglichkeit, in dieser Welt integer zu existieren. «Als ich Sie geliebt habe, und das war sofort, war es Ihre Wahrheit, die mich empfangen hat, ich bin immer noch in ihr, Sie sind, und unser Sohn hat sich dem angeschlossen, meine Wahrheit, die einzige, die beste», schreibt er am 7. Januar 1960 an Gisèle. Die übrige Welt empfindet Paul Celan zusehends als unwahr, verstrickt in Lügen, antisemitische Gemeinheiten und Heucheleien. Wahrheit, dieser Angelpunkt seiner Existenz, begreift sich als Gegenkraft zur Welt der «Goll-Affäre» und ihrer «Meute». «Ich werde

³ Jean Bollack, Paul Celan. Poetik der Fremdheit. Aus dem Französischen von Werner Wögerbauer. Paul Zsolnay Verlag, Wien 2000.

immer standhalten an Ihrer Seite und mit Ihrem Sohn», schreibt Gisèle am 4. August 1960, jenem Jahr, da sich die «Goll-Affäre» besonders zuspitzt, da Claire Goll ihn erneut des Plagiats in «Mohn und Gedächtnis» bezichtigt und den Tod bzw. die Ermordung seiner Eltern im Arbeitslager als «Legende» diffamiert. Ein Jahr zuvor hat etwa auch ein Kritiker wie *Günter Blöcker* die poetische Sprache seines Gedichtbands «Sprachgitter» mißverstanden und konstatiert, Paul Celan «agiere im Leeren». Der Dichter besteht in einer Erwiderung dieser Rezension auf der Kombinatorik als Konstituens seiner Gedichte, der gegenüber die Anschauung zurücktrete. Nicht «der Wohllaut», sondern «die Wahrheit» bestimme sein Dichten, sagt Paul Celan an anderer Stelle. Immer mehr glaubt er sich von allen verraten, auch von seinen Freunden. Sein fast uneingeschränktes Mißtrauen wird u.a. auch die Beziehung zu Ingeborg Bachmann vergiften und selbst jene zu Nelly Sachs beeinträchtigen. Zwar leidet er ähnlich wie sie, seine mütterliche Freundin, die im Sommer 1960 in Stockholm zusammenbricht und an einer gravierenden Paranoia erkrankt, welche zu einem dreijährigen Klinikaufenthalt führen wird. Auch sie glaubt sich von allen verraten, außer von ihrer «kleinen Familie», den Celans in Paris. Paul Celan fährt im August dieses Jahres für eine Woche nach Stockholm, um Nelly Sachs täglich zu besuchen.

Sich sammeln, sich wiederfinden

Während all der vielen Abwesenheiten Celans, während seiner oftmals hektischen Irrfahrten, versucht Gisèle immer wieder, mit ihrem eigenen künstlerischen Werk voranzukommen. «Ich werde von einem sehr starken Wunsch getrieben, etwas zu tun, doch in dem Augenblick, in dem ich es verwirklichen will, spüre ich genau, dass mir etwas Wesentliches fehlt, nämlich der Zustand der Gnade, wenn Du so willst, er ist nicht da, Mut und Wille allein genügen nicht. Es ist nicht das Wahre, ich weiß es genau...», schreibt sie am 5. September 1960. Auch hier scheint wiederum die strikte Suche nach der Wahrheit auf, und die Hochs und Tiefs ihres eigenen Kreativitätsprozesses mögen das tiefe Verständnis dieser Frau für einen Menschen wie Paul Celan verstärkt haben. In so manchen biografischen Darstellungen zum Dichter Celan hat sie bis anhin ein Schattendasein geführt; John Felstiner z.B. widmet ihr in seiner 1997 erschienenen großangelegten Biographie lediglich einige Sätze. Das ändert sich nun nicht nur auf Grund dieses Briefbandes, sondern auch dank der Ausstellungen, die kurz nach Erscheinen der deutschen Übersetzung sowohl in Tübingen wie in Frankfurt durchgeführt worden sind und das künstlerische Werk dieser Frau in Ausschnitten vorgestellt haben. Frankfurt hat dafür kein geringeres Haus als das Goethe-Museum am Großen Hirschgraben zur Verfügung gestellt, jedoch die Präsentation in einem Säulengang rings um den Vortragssaal arrangiert, so daß die erforderliche Intimität beeinträchtigt worden ist. «Sur la trace de tes mains», ein Zitat aus Celans Brief an seine Frau, hieß der Titel dieser Schau, welche die beiden Gedichtbände zusammen mit den Radierungen vorstellte: «Atemkristall» (1965) und «Schwarzmaut» (1969). So hat man Einblick in einen gemeinsamen Schaffensprozeß erhalten, der sich zwar in krisenhafter Zeit entwickelte, aber trotz aller Schwierigkeiten auf einem gemeinsamen Fundus des Empfindens gründete. Zumal bei «Schwarzmaut» reagierte Gisèle Celan-Lestranger vorerst sehr zögerlich; sie spürte starke Widerstände und vermochte nicht auf Celans Verse bildnerisch zu antworten. Celan versuchte auf sie einzuwirken, entwickelte ein sanftes Drängen und beschwor antizipierend das Gelingen. Was schließlich entstanden ist, reicht über bloße Illustrationen weit hinaus und zeugt von hoher Eigenständigkeit des Umsetzens. Es sind Blätter, die einen sensiblen, aber dezidierten Zugriff verraten, wobei die Zeichen und Chiffren in einer starken Spannung zum umliegenden Raum stehen. Manchmal zeigen sie eine vibrierende Bewegung, weit häufiger aber enthüllen sie jenen Gestus des Erstarrens und Gerinnens, wie ihn auch Celans Verse offenlegen. Immer wieder entdeckt man zeichnerische Ge-

bilde, welche an Eiskristalle, Nadeln, Nägel, Zacken erinnern, bisweilen auch an insektenähnliche Formen im Zustand der Betäubung. Man ist versucht, von «paysages d'état d'âme» zu sprechen. Die Grautöne herrschen vor, aber dennoch entwickelt die Künstlerin innerhalb dieses Spektrums einen zarten Reichtum an Valeurs.

Diese Frau, die sich oft genug zerrissen gefühlt hat, versucht immer wieder, in die eigene Mitte aufzubrechen. Die künstlerische Tätigkeit, die Auseinandersetzung mit Linien und Farbwerten, der Umgang mit der Kupferplatte wird dabei zum Feld der täglichen Exerzitien. «Sich sammeln, sich wiederfinden, sich wiedererkennen, genau zuhören, was in einem vorgeht, auf die kleinste Idee aufmerksam sein, ausfindig machen, was sich dahinter verbergen könnte...» Der gesammelte Ernst ihres Tuns prägt sich während der Lektüre, wie auch während des Gangs durch die Frankfurter Ausstellung nachhaltig ein. Etwas Monastisches eignet dem Habitus dieser Frau. Dann strahlen auch in der Briefsammlung wieder Augenblicke der Freude auf: Der reisende Celan hat die Familie angerufen – ein Telefonat aus Stockholm ist um 1960 noch ein technisches Ereignis! –, und Gisèle beginnt mit dem fünfjährigen Eric zu tanzen, bereitet auf dessen Wunsch hin ein Festessen zu, mit Kerzen, wie es der Kleine wünscht, denn «Papa hat telefoniert». Auch dies sind Realitäten im Celan-Haus. Und Gisèle versteht es, «trotz allem ein sehr einzigartiges Leben zu leben, voller sehr harter Augenblicke von großer Traurigkeit, aber auch glücklichen Augenblicken». Immer wieder beteuert sie ihre Liebe, schreibt damit an gegen die Bedrohung, und Paul Celan tut es ihr gleich, so daß diese repetitiven Formulierungen so etwas wie eine ritualisierte Liebessprache begründen. Aber sie entpuppen sich zusehends als hilflose Versuche – man ist versucht, von «Formeln» zu sprechen –, die das Grauen nur für Augenblicke bannen.

Man weiß, daß diese ebenso schöne wie traurige Beziehung einem tragischen Ende zustürzen wird, einem Übermaß an Schmerzen. In den Jahren 1962/63 sowie zwischen 1965 und 1969 wird Paul Celan psychiatrische Kliniken aufsuchen müssen, und das Verhältnis zwischen den Gatten spitzt sich krisenhaft zu. Im April 1967 entscheidet man sich, künftig getrennt zu leben, aber die Verbindung bricht nicht ab. Die Sprache der Briefpartner verliert an Fülle, auch an Beschwörungskraft. Aber noch immer tastet sie sich behutsam-tapfer voran bis zum März 1970. Sie wahrt Würde und jene «contenance», das Ideal altfranzösischer Erziehung. Die französischen Kommentatoren des Briefbandes bezeichnen Gisèle Celan-Lestranger, welche ihrem Gatten Halt und Oase geboten hat, als «admirable». Die deutsche Sprache gebärdet sich heutzutage etwas zurückhaltender. Aber im Gedächtnis der Lesenden dieser Briefschaften bleibt diese Frau in dezenter Größe haften. «...Aus dem zerscherbten/Wahn/steh ich auf/und seh meiner Hand zu,/wie sie den einen/einzigen/Kreis zieht...» Diese Verszeilen schickt Paul Celan wenige Wochen vor seinem Tod an Gisèle. Am 16. April trifft er ein letztes Mal seinen Sohn Eric und teilt ihm mit, daß er nicht mit ihm zur Auf-führung von Becketts «Warten auf Godot» gehen könne. In der Nacht vom 19. auf den 20. April stürzt er sich in die Seine. Man findet die Leiche erst nach Tagen. Die Gattin muß sie im Leichenschauhaus identifizieren. Die Beerdigung am 12. Mai 1970 aber ist Nelly Sachs' Todestag.

Gisèle Celan-Lestranger erkrankt um 1990 an Krebs und stirbt am 9. Dezember 1991. In einer ihrer letzten Lektüren, einem Essay zum Isenheimer Altar in Colmar, streicht sie verschiedene Stellen an: «...Das Weiß der Mutter. Das Weiß, eine Nicht-Farbe, ist in der Kreuzigung von Isenheim eine Explosion nach innen. Es erzeugt mehr Mutter-Kraft. Die Strenge des Schmerzes – welch ein Skandal des Schattens...» Da mag sie ihre eigene Nähe zur Pietà, zur Schmerzensmadonna, empfunden haben. Ihre letzte Ruhestätte findet sie auf dem Pariser Friedhof Thiais, wo auch ihr erstgeborener Sohn François und ihr Gatte Paul beerdigt worden sind. «Uns zu trennen wäre der Sieg unserer Feinde», hat Celan in einem Brief an sie geschrieben.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

NIETZSCHE – KIERKEGAARD – KANT

Von der absoluten Religion zu einer skeptischen Religiosität

Vorbemerkung. – An drei philosophischen Modellen möchte ich zeigen, daß die heute viel beklagte «Erosion»¹ der tradierten Religion sich aus der «Selbstaufhebung» (Nietzsche) ihres absoluten Anspruchs erklären läßt (Kierkegaard); daß jedoch der «regulative Gebrauch» (Kant) der «Idee» eine glaubhafte, wenn auch skeptische, das Leben tragende Religiosität ermöglicht, welche der Erkenntnislage des Menschen entspricht, aber den transzendenten Bezug wahr. Meine Auseinandersetzung beschränkt sich auf den christlichen Glauben und die von ihm geprägte, nun scheinbar nicht mehr bewegte religiöse Situation.

Einleitung

Die religiöse Frage ist vermutlich so alt wie die Menschheit; ob sie (nur) eine «unhintertreibliche» Frage der Vernunft (Kant) oder eine vernünftige Frage ist, bleibe dahingestellt. Als Kompensation der Angst vor der menschlichen Gebrechlichkeit und Vergänglichkeit, Projektion der Hoffnung auf Bewahrung, Beschwörung von Hilfe für das Leben mag sie von jeher so wirksam gewesen sein, wie es Freud so unbehaglich dekretiert; als Frage nach der Berechtigung oder gar Wahrheit bestimmter religiöser Antworten ist sie wohl erst relevant, seitdem die Menschheit die Vernunft entdeckt hat, die sie zugleich fördert wie abweist. So etwas wie das Gefühl einer «schlechthinnigen Abhängigkeit» (Schleiermacher) mag der Mensch immer gehabt haben, ein «Grundvertrauen» (Küng) hat er gewiß nötig; aber die rationale Beschäftigung mit der Grund-Frage nach Sein und Sinn der kontingenten menschlichen Existenz ist doch wohl vergleichsweise jung. Beschränken wir uns hier auf den vertrauten abendländischen Kulturkreis, so hat man den Eindruck, daß zunächst die positive, bejahende Antwort auf die religiöse Frage nachgerade trivial die geistige (und politische) Geschichte beherrscht, daß aber der Zweifel sich zunehmend verstärkt, die negative, verneinende Antwort sich immer weiter verbreitet.

Derart jedoch, daß der Niedergang des Theismus durchaus nicht, wie immer wieder behauptet wird, eine Folge vermehrter Kenntnis des innerweltlichen Geschehens ist; vielmehr muß man wohl eher umgekehrt das Bemühen des Menschen um ein Wissen dessen, «was die Welt im Innern zusammenhält», einer vertieften Erfahrung seiner Verwiesenheit auf immanente Orientierung angesichts der Undurchschaubarkeit einer höheren Ordnung zuschreiben. Bezeichnenderweise findet man schon am Ursprung dieser Diskussion, und zwar an beiden Quellen der abendländischen Geistesgeschichte, der polytheistischen Antike wie der jüdisch-christlichen Tradition, die skeptische Distanzierung von der religiösen Frage, jedenfalls ihrer eindeutigen Beantwortung. «Über die Götter allerdings habe ich keine Möglichkeit zu wissen, weder daß sie sind noch daß sie nicht sind, noch wie sie etwa an Gestalt sind; denn vieles gibt es, was das Wissen hindert: die

Nichtwahrnehmbarkeit und daß das Leben des Menschen so kurz ist.» (Protagoras)

«Sei nicht schnell mit deinem Munde und laß dein Herz nicht eilen, etwas zu reden vor Gott; denn Gott ist im Himmel und du auf Erden; darum laß deiner Worte wenig sein.» (Prediger Salomo)²

Natürlich zielt der Sophist in Richtung einer skeptischen Verneinung, während der alttestamentliche Prediger (oder der Befürworter seiner Aufnahme in den Kanon) an einem Glauben festhält, der gleichermaßen ein erfülltes Leben wie die Respektierung einer höheren Ordnung gestattet. Immerhin gründet fast zeitgleich ein hellenistischer Denker, Epikur, ein bescheidenes und sich bescheidendes Genußleben – wie es auch Kohelet anrät – auf die bis heute dominierende Atomlehre, welche die Todesfurcht so überflüssig machen soll wie die Kommunikation mit übernatürlichen Mächten.

Ich möchte mit diesen Vorbemerkungen meine Auffassung andeuten, daß die religiöse Frage sozusagen eine innere Angelegenheit des Glaubens ist, dessen Anspruch die Erkennbarkeit seines wesentlichen Inhalts voraussetzt. Nicht der alte tradierte Disput von Wissen und Glauben, Vernunft und Religion bestimmt die Auseinandersetzung; vielmehr hängt die Antwort wesentlich von einem unerläßlichen Minimum an *Wissen im Glauben* ab, dessen Defizit sie zunehmend negativ ausfallen läßt. Schon Paulus hat, um im christlichen Bereich zu bleiben, diese Problematik gesehen, die er durch den Rückgriff auf das (stoische?) Lehrstück einer «natürlichen», der Natur des Menschen theoretisch wie praktisch angepaßten Religion gelöst meint; damit sei jedenfalls «den Heiden» die Möglichkeit genommen, sich mit der Unerkennbarkeit des Schöpfers zu «entschuldigen» und auf die Unkenntnis des Gesetzes zu berufen.³ Auf diese – kaum beachtete – Stelle bezieht sich noch Descartes in der Widmung seiner Meditationen an die Sorbonne⁴, um seine rationale Begründung des Glaubens zu rechtfertigen, wie auch Augustinus sehr wohl wußte, daß man nicht lieben, wo man nicht erkennen kann: «nemo autem diligit deum antequam sciat.»⁵ Doch das daraus entstandene «*Credo ut intelligam*», dem freilich zahlreiche die Vernunft zurückweisende Stellen in der Bibel (auch bei Paulus) entgegenstehen, hat dann religionsgeschichtlich eher die rationale Basis untergraben, die philosophische Restauration – von Thomas bis Ockham, von Descartes bis Hegel – nur als kritische Destruktion gelingen lassen. Auf der anderen Seite hat das ebenfalls schon früh artikulierte «*Credo quia absurdum*» nicht nur jede theoretische Fundierung des Glaubens untergraben, sondern auch – von Tertullian über Pascal zu Kierkegaard – eine rigorose Gesetzesreligion regeneriert, welche die frohe Botschaft als solche in Frage stellt. In Nietzsche koinzidieren dann insofern beide Strömungen, als er sich gleichermaßen gegen die theoretische Zumutung wie gegen die praktische Überforderung des Menschen wehrt, welche ihm die Möglichkeiten seiner eigenständigen Entwicklung genommen hätten.

Der ernstgemeinte Atheismus ist demgemäß im Grunde stets ein *Agnostizismus*, eher innerchristlich als antichristlich orientiert, historisch wie persönlich eher ein Zeichen der *Resignation* als der *Hybris*, aus der sich vertiefenden Einsicht des Menschen in seine existentielle wie intellektuelle Situation entstanden. Zur Diskussion steht daher nicht primär der Inhalt des (ohnehin je persönlich gefärbten) Glaubens, sondern sein *Anspruch*, genauer: die *Diskrepanz von Inhalt und Anspruch* eines Christentums, das die absolute Wahrheit seiner Aussagen behauptet, ohne ihre allgemeine Gültigkeit nachweisen zu können.

² Protagoras, Diels B 4; Koh 5,1.

³ Röm 1,19ff.; 2,14ff.

⁴ Descartes, Widmungsschreiben für die Meditationen, Phil. Bibl. IXff.

⁵ Augustinus, De trinitate VIII 4, 6.

¹ Knut Walf, Hrsg., Erosion. Zur Veränderung des religiösen Bewußtseins. Luzern 2000. – Die Werke Nietzsches werden mit den Nummern der Aphorismen (Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin-New York 1967ff.) bzw. Band- und Seitenzahl der Briefausgabe (Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin-New York 1975ff.) zitiert; es gelten folgende Siglen: M: Morgenröthe; FW: Die fröhliche Wissenschaft; Za I–IV: Also sprach Zarathustra; GM: Zur Genealogie der Moral; AC: Der Antichrist; KGB: Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe. Die Werke Kierkegaards werden nach den Seitenangaben der deutschen Ausgabe der «Gesammelten Werke» (hrsg. von E. Hirsch, H. Gerdes, H. M. Junghans. Düsseldorf-Köln 1950ff.) und der «Tagebücher» (hrsg. von H. Gerdes. Düsseldorf-Köln 1962ff.) zitiert; es gelten folgende Siglen: EO I, II: Entweder-Oder, Erster und Zweiter Teil; FuZ: Furcht und Zittern; BA: der Begriff Angst; PhBr: Philosophische Brocken; UwN I, II: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, Erster und Zweiter Teil; A: Der Augenblick; TB: Die Tagebücher. Kant wird zitiert nach: Kant, KrV: Kritik der reinen Vernunft, Zweite Auflage (B).

Nietzsches Kritik des Christentums verdient nach dem Gesagten deshalb besondere Beachtung für das religiöse Gespräch, weil sie sich als innerchristliche Auseinandersetzung erweist und ausweist: «O Zarathustra, du bist frömmere als du glaubst.» Mit diesen Worten charakterisiert der «letzte Papst»; nach Nietzsches Gegenbotschaft «außer Dienst», den «Frömmsten derer, die nicht an Gott glauben»⁶ – weil er die *Antwortlosigkeit* des Glaubens auf seine eigentlichen Fragen be- bzw. einklagt. Diese Kritik wird dadurch so brisant, daß sie sich auf den «Willen zur Wahrheit» beruft, den das Gewißheitsstreben des Glaubens selbst begründet und entwickelt hat.

«Dieser Wille aber, dieser *Rest* von Ideal ist, wenn man mir glauben will, jenes Ideal selbst in seiner strengsten, geistigsten Formulierung, esoterisch ganz und gar, alles Aussenwerks entkleidet, somit nicht sowohl sein Rest als sein *Kern*.»

Nietzsche hat für diese geschichtliche wie geistige Erosion des Glaubens, die zu einer Aushöhlung der überlieferten Religion durch das Gesetz ihrer «Selbstüberwindung» geführt hat, den – ebenfalls weitgehend übergangenen – Terminus der «*Selbstaufhebung*» geprägt.

«Alle grossen Dinge gehen durch sich selbst zu Grunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung; so will es das Gesetz des Lebens, das Gesetz der *nothwendigen* «Selbstüberwindung» im Wesen des Lebens...»⁷

Gemeint ist der Sachverhalt, daß alle Entwürfe endgültiger Interpretationen und unbedingter Gesetze eben dem «Willen zur Wahrheit» erliegen, den ihre «intellektuelle Redlichkeit» fordert und historisch gefördert hat; dies freilich nur – was Nietzsche zu erwähnen versäumt, weil er es für unverzichtbar hält –, soweit sie einen *absoluten Anspruch* für ihre Ideen und Ideale erheben. Mag dabei der «Wille zur Macht» – der die Wahrheit «schafft», die er nicht begründen kann – seinen Anspruch innerlich oder äußerlich überziehen, er zerstört in jedem Falle das humane Anliegen, das seine Sinnggebung tragen soll – «Immer ergeht zuletzt an den Gesetzgeber selbst der Ruf: *patere legem, quam ipse tulisti*.» Diesen Prozeß – von dem jeder ideologische Anspruch bedroht ist – entdeckt Nietzsche am Christentum, das zunächst «*als Dogma*» rationalisiert, «an seiner eignen Moral... zu Grunde» gegangen, dann seiner «letzten Tugend», der intellektuellen Redlichkeit erliegen sei. Man kann zwanglos die erste Phase der katholischen Position, die zweite der lutherischen Entwicklung zuschreiben, bei der sie der Philosoph an der Auflösung des Glaubens durch die deutsche protestantische Philosophie explizit darstellt. Nur die Preisgabe des Willens zur rationalen Wahrheit könnte, durchaus biblisch gedacht, den Glauben als solchen bewahren, der dann allerdings auf allgemeine Gültigkeit verzichten, nicht mit Zwang oder Drohung verbreitet werden dürfte; zugleich müßte sich der Mensch mit der erkennbaren Wahrheit abfinden.

«Dergestalt gieng das Christenthum *als Dogma* zu Grunde, an seiner eignen Moral; dergestalt muss nun auch das Christenthum *als Moral* noch zu Grunde gehn, – wir stehen an der Schwelle dieses Ereignisses. Nachdem die christliche Wahrhaftigkeit einen Schluss nach dem andern gezogen hat, zieht sie am Ende ihren *stärksten Schluss*, ihren Schluss gegen sich selbst; dies aber geschieht, wenn sie die Frage stellt «was bedeutet aller Wille zur Wahrheit?»»⁸

Charakteristisch für diesen Prozeß der Selbstaufhebung – deren geschichtliche Entwicklung die persönliche Reflexion widerspiegelt, von der sie vorangetrieben wird – ist es, daß die Destruktion nicht von außen, durch den Gegner, sondern von innen her, aus dem Glauben selbst heraus geschieht, wider besseres Wissen und Wollen, oft genug im Bestreben vertiefter Begründung vollzogen wird. Man kann geradezu von einem *negativen Hegelianismus*

sprechen, an dessen Ende jedoch nicht die Erkenntnis des Absoluten, vielmehr umgekehrt die Einsicht in die Unfähigkeit der Vernunft steht, das Absolute als Wahrheit zu erkennen. Für das Christentum schreibt Nietzsche diese Entwicklung vor allem den Deutschen zu, die durch Luthers Aufstand gegen die Kirche und die von der Reformation inaugurierte protestantische Philosophie diesen Prozeß in Gang gesetzt und mit seinem eigenen Angriff abgeschlossen hätten.

«Aber was das Wunderlichste ist: Die, welche sich am meisten bemüht haben, das Christenthum zu halten, zu erhalten, sind gerade seine besten Zerstörer geworden, – die Deutschen.»⁹

Diese Tendenz habe die deutsche Philosophie aufgegriffen und vertieft, indem sie die Begründung absoluter Wahrheit der Rationalität überließe, die sie zerstört – von Leibniz' Ansatz der unbewußten Vorstellungen über den Kantischen Kritizismus, der den Kausalismus in Frage stellte und nur mehr «das Fragezeichen selbst... anbeten» durfte, bis hin zu Hegels Entwicklungsgedanken, welcher das Absolute lediglich durch seine relativierende Aufhebung bewahren konnte. Da ist es nur noch ein Schritt, der zu Schopenhauers Pessimismus führte, mit dem der «unbedingt redliche Atheismus», eigentlich undeutsch, die letzte Konsequenz aus der «Ungöttlichkeit des Daseins» zog¹⁰; Nietzsche will dann nur den immer noch daran leidenden Pessimismus «der Schwäche» durch einen solchen «der Stärke» ersetzen. Doch der Philosoph sieht sich damit keineswegs als den endgültigen Zerstörer des christlich-religiösen Ideals an, versteht sich vielmehr als «Erbe» des abendländischen Ringens um absolute Wahrheit, die sich als Wahrheit des Absoluten ausweist – «auch wir Erkennenden von Heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch wir nehmen unser Feuer noch von jenem Brande, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Platos war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist...» So gewiß Nietzsches Atheismus letztlich doch ein Agnostizismus ist, so gewiß steht er «demgemäss nicht im Gegensatz zu jenem Ideale, wie es den Anschein hat; er ist vielmehr nur eine seiner letzten Entwicklungsphasen, eine seiner Schlussformen und inneren Folgerichtigkeiten, – er ist die Ehrfurcht gebietende Katastrophe einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die *Lüge im Glauben an Gott* verbietet.»¹¹

Indes, letzten Endes ist es doch weniger die *doppelte Wahrheit*, im Mittelalter aus ähnlichen Schwierigkeiten vom Islam übernommen, welche theoretisch die Selbstauflösung auslöst und vorantreibt. Vielmehr entzündet sich dieser Prozeß vor allem praktisch an der *moralischen* Problematik, deren religiöse Version einer Forderung ausgesetzt ist, welche sich nicht nur nicht legitimieren, sondern damit auch nicht limitieren läßt; dem «credo quia absurdum», das Nietzsche am Ursprung der Moral wirksam sieht, entspricht ja theologisch stets ein ethischer Rigorismus, der durchweg in eine umfassende Verneinung von Leben und Welt mündet. Weil dadurch der Glaube vollends widersinnig, um nicht zu sagen unglaublich (Schlette) wäre, wenn er das Leben, das er tragen, dessen Leiden er erträglich machen sollte, zerstörte, würde er die «frohe Botschaft» in ein «Dysangelium» (Nietzsche) verkehren. Man hat oft darüber diskutiert, gerätselt, weshalb der Philosoph dann doch Jesus aus seiner Verurteilung des historischen Christentums heraushält; doch dieser scheinbare Bruch wird sofort verständlich, wenn man in ihm die Abhebung einer freien inneren Religiosität sieht – gegenüber einer in Lehre und Institutionen erstarrten Religion, die sich in der Welt eingerichtet hat, sich aber gegen sie behaupten muß. Dagegen zielt die ursprüngliche Botschaft des – womöglich ungewollt zum Stifter dieser Religion gewordenen – «Erlösers» auf eine Befreiung – nicht sowohl von der Schuld als vom Gesetz, wofür ja auch manche Texte sprechen; nicht eine «neue Lehre» werde verkündet, wie etwa in der nachträglichen Auslegung durch Paulus, sondern eine

⁶ Za IV, Der letzte Papst.

⁷ GM III 27.

⁸ GM I.c.

⁹ FW 358.

¹⁰ FW 357, GM III 25.

¹¹ GM III 24, 27.

«neue Praktik» gelebt, welche den Widerspruch des Lebens erträgt, ohne dessen Verneinung darauf zu gründen.

«Dieser Glaube formuliert sich nicht – er *lebt*, er wehrt sich gegen Formeln»; wie er ein «Himmelreich» als ein «Zustand des Herzens» erfährt, so findet er das «ewige Leben» in der religiösen Bewältigung der Zeitlichkeit. «Was heisst «frohe Botschaft»? Das wahre Leben, das ewige Leben ist gefunden – es wird nicht verheissen, es ist da, es ist *in euch*: als Leben in der Liebe, in der Liebe ohne Abzug und Ausschluss, ohne Distanz.»¹²

Wie immer man diese konstruierte «echte Geschichte des Christentums» bewerten mag, sie gewinnt eine gewisse Tragweite noch dadurch, daß sie fast unvermerkt an eine Beobachtung anknüpft, in welcher man den tieferen Grund für die Wandlung des unmittelbaren Glaubens in die historische Auslegung einer absoluten Religion sehen kann. Wenn der «Antichrist» nämlich weiter lapidar feststellt, daß es «nur Einen Christen» gegeben habe, der am Kreuz starb, zugleich aber die Verlagerung zeitlich aktualisierter «Seligkeit» in eine «Auferstehung» am Ende der Zeit beklagt¹³, dann kann man wohl ohne Zwang dahinter die These *Albert Schweitzers* von der *ausgebliebenen Parusie* ansetzen, die der Philosoph an anderer Stelle beiläufig feststellt.¹⁴ Immerhin würde mit dieser Vermutung die Tendenz des Glaubens zu «asketischen Idealen» verständlich, die sich gegen das Leben richten, aber in der Endzeit so trivial wie folgenlos gewesen wären; eine Regenerierung des ursprünglichen, nach Nietzsche «zu allen Zeiten möglichen» Christentums würde dann eine Erhebung über die Zeit erfordern, mit deren Vergänglichkeit sich der Glaube abfinden könnte, ohne sie und das Leben (das eigene wie das anderer) zu verneinen.

Kierkegaard

Eine religionsphilosophisch gewichtige Bestätigung finden diese Ausführungen Nietzsches in einem frappanten Parallelismus zu den gleichsam von der Gegenseite, aus dem Glauben heraus gestellten Reflexionen, die der dänische Theologe Sören Kierkegaard eine Generation zuvor aufgezeichnet hat. Zwar ist es zu der von Georg Brandes angeregten literarischen Begegnung Nietzsches mit dem Werk seines dänischen Landsmannes nicht mehr gekommen, doch ich bin sicher, der Jüngere hätte den Älteren neben Pascal als einen «in der Vereinigung von Gluth, Geist und Redlichkeit» der «erste(n) aller Christen» angesehen, der, wie der französische Denker, «den Ursprung des Christentums bloß» gelegt habe¹⁵, indem er die Unerfüllbarkeit des Gesetzes einsah, aber seine verkündigte Aufhebung nicht realisieren konnte. Auch Kierkegaard bezweifelt ja, wie Nietzsche, daß es in der Geschichte je einen Menschen gegeben habe, welcher «die christlichen Bedingungen» erfüllte, und er will deshalb «1800 Jahre» Christenheit «abschaffen», um das genuin Christliche wieder in sie einzuführen.¹⁶ Doch obwohl es ihm dabei wesentlich um die negative, lebensverneinende Version des Glaubens als Folge seiner Absurdität geht, die Nietzsches Empörung auslöst, gilt das lebenslange Ringen des Theologen gerade der Bewahrung einer positiven, das Leben tragenden und gestaltenden Religiosität. Schon das frühe Werk, das in «Furcht und Zittern» die Geschichte von Abraham und Isaak nachempfiehlt, zielt darauf ab, daß der «Vater des Glaubens» wesentlich «für dieses Leben» glaubte, nicht «fortzuhasten» suchte «aus einer Welt, der er nicht zugehörte»; ja, die «Wiederholung», auf die er im persönlichen Leben vergeblich hoffte, sei gerade die Wiedergewinnung der im Glauben aufgegebenen Lebenswelt durch die wundersame Bestätigung, die Abraham mit dem Eingriff des Ewigen zuteil wurde.

¹² AC 32ff., 29.

¹³ AC 39ff.

¹⁴ A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. (1906, 1950), bes. Kap. 21. – Nietzsche M. 72.

¹⁵ Nietzsche, M 192, 68.

¹⁶ Kierkegaard; A 328f., u. ö. (EiC 20ff.).



Katholische Kirchgemeinde Zollikon

Als Folge des altersbedingten Ausscheidens unseres Ortspfarrers im Oktober 2002 suchen wir für unsere beiden Pfarreien, Dreifaltigkeit Zollikon und St. Michael Zollikerberg einen

Pfarrer

Die Kirchgemeinde zählt ca. 4500 Mitglieder und umfasst die Politischen Gemeinden Zollikon und Zumikon (in unmittelbarer Nähe der Stadt Zürich). Sie verfügt über eine Kirche mit Pfarrhaus und Kirchgemeindehaus in Zollikon, eine Kirche mit Pfarrhaus und Pfarreiräumlichkeiten in Zollikerberg und eine Kapelle in Zumikon.

Es unterstützen Sie:

- Die Kirchenpflege (9 Mitglieder)
- Die Pfarreiräte von Zollikon und Zollikerberg
- Zwei Pastoralassistenten
- Zwei Sekretariate

Wir wünschen uns:

- Erfahrung in der Seelsorge
- Offenheit für eine gelebte Ökumene
- Teamfähigkeit und persönliche Initiative

Wir verstehen uns als eine offene und attraktive Kirchgemeinde und freuen uns auf eine aufgeschlossene Persönlichkeit.

Weitere Auskünfte erteilt Ihnen gerne:

Herr Markus Niederer, Präsident der Pfarrwahlkommission, Rietholzstrasse 51, 8125 Zollikerberg, Tel. 01/391 83 31

«Mit dem Glauben gebe ich keinem Dinge Valet, im Gegenteil, mit dem Glauben bekomme ich alles... Es gehört ein rein menschlicher Mut dazu, der ganzen Zeitlichkeit Valet zu geben, um die Ewigkeit zu gewinnen,... aber es gehört ein paradoxer und demütiger Mut dazu, alsdann die ganze Zeitlichkeit zu ergreifen in kraft des Absurden, und das ist der Mut des Glaubens.»¹⁷

Bekanntlich hat Kierkegaard die Absurdität dieser Bewegung des Glaubens, das Zeitliche festzuhalten, ohne das Ewige aufzugeben, genauer: das Opfer des Zeitlichen im Vertrauen auf die «Suspension» von seinen Folgen nicht durchgehalten; am Ende verwirft er jede Anpassung an das Leben und verdammt eine Kirche, die sich mit der Welt arrangiert hat, arrangieren muß, kaum weniger heftig als Nietzsche. Doch es ist höchst aufschlußreich zu beobachten, wie hartnäckig der Theologe gegen den Rückfall des Glaubens in die «unendliche Resignation» ankämpft, die Abraham als «Glaubensritter» im Weltverzicht sieht. Die über das ganze Werk verstreute, selten gewürdigte «Stadienlehre» macht diese «Glaubensbewegung» deutlich; nur daß diese Bewegung nicht, wie angenommen, eine lineare Entwicklung aus der zeitlichen Weltverlorenheit zum Gewinn des Ewigen darstellt, vielmehr eine zirkuläre Struktur aufweist, wenn sie aus dem weltlichen Nihilismus des «Ästhetikers» in die nihilistische «Religiosität B» des absurden Glaubens führt.¹⁸ Scheitert der Ästhetiker – der ja durchaus für die heutige «Spaßgesellschaft» stehen kann – daran, im je momentanen Genußleben die Zeitlichkeit zu verspielen; deren Leere er in der «Langeweile» verfällt, so muß der Christlich-Religiöse den «Augenblick» beschwören, in dem das Ewige die Zeitlichkeit durchbricht. Deshalb möchte der Theo-

¹⁷ FuZ 18, 80.

¹⁸ UwN II 211 (242 Anm.).

loge den Ästhetiker in das «ethische» Stadium hinaufführen, dessen ermäßigte Religiosität es gestattet, «Geschichte zu gewinnen» und der weltlichen Verzweiflung zu entgehen.¹⁹

Zwischen beiden Stadien, dem ästhetischen Genußleben und einem ethischen Lebensgenuß, liegt das «Konfinium» der «Ironie», welche zwar die Verlorenheit des Ästhetikers einsieht, aber die christliche Rechtfertigung des Ethikers bezweifelt, der an der (Entdeckung der) «Sünde» scheitert, nachdem er das zeitliche Leben ohnehin nur «in Reue» akzeptieren konnte.²⁰ Deshalb unternimmt Kierkegaard in der ausgearbeiteten Stadienlehre noch einen zweiten, weitaus «dialektischer» angelegten Versuch, den Glauben für eine positive Gestaltung des Lebens zu gewinnen, die absolute Forderung des Ewigen mit den relativen Anforderungen des Zeitlichen zu versöhnen, die Synthese zwischen dem «absoluten Telos» und den «relativen Zielen» herzustellen. Zwar bleibt das «Inzwischen» der zeitlichen Existenz ungebrochen, doch läßt gerade die Einsicht in seine «unendliche Niedrigkeit» den Gläubigen mit «demütigem Freimut» begreifen, daß er der «Zerstreuung» ebenso bedarf wie der «verzweifelten Anstrengung», das Ewige zu gewinnen. Weil er die «Klosterbewegung» nicht als allgemeine Lösung anerkennen kann, zumal sie leicht in die Gefahr des «Außerordentlichen» verfällt, gebietet dem Gläubigen gerade das «Gottesverhältnis...», nicht aus der Welt zu gehen, ...sondern sich zu seiner Menschlichkeit zu bekennen, und es ist menschlich, sich zu vergnügen», den «Wildpark» (heute Tivoli) zu besuchen. Wie schon dem «Glaubensritter» bewußt wird, daß «sich alles um die Zeitlichkeit dreht», der Ethiker bemüht ist, die Zeit und in ihr Geschichte zu gewinnen, so wird jetzt der religiöse Redner daran erinnert, daß «nicht Sonntags-Ansichten in die Ewigkeit führen», der Mensch es vielmehr mit der Alltäglichkeit zu tun hat, in welcher es gilt, die religiöse Entscheidung in der und für die «Wohnstube» zu fällen.

«Und gerade in der Wohnstube soll ja doch die Schlacht geschlagen werden, damit das Fechten der Religiosität nicht zu einer Wachtparade einmal in der Woche werde...; in der Wohnstube soll doch die Schlacht geschlagen werden, denn der Sieg soll ja gerade darin bestehen, daß die Wohnstube zu einem Heiligtum wird.»²¹

Indes, auch diese letzte «dialektische» Lösung der nachträglich zur «Religiosität A» deklarierten, um nicht zu sagen: degradierten innerweltlichen Christlichkeit kann Kierkegaard nicht durchhalten, – «die Religiosität A ist nicht die spezifisch christliche»; diese gewinnt erst in der «Religiosität B» ihre endgültige Gestalt, wenn der Glaube entdeckt, daß er ausschließlich auf die «ewige Seligkeit» hin angelegt ist, welche auf ein «historisches Ereignis» gegründet werden soll, das nur «kraft des Absurden» in seiner Bedeutung begriffen werden kann. Verlagert auf das Ende der Zeit, verbietet das Absolute jetzt jegliches «Zugleich» von irdischer Erfüllung und erfüllter Ewigkeit.

«Ästhetisch kann man sich sehr wohl Reichtum, Glück, das schönste Mädchen, kurzum alles wünschen, was ästhetisch-dialektisch ist; aber dann zugleich sich die ewige Seligkeit zu wünschen... ist Galimathias.»²²

Man sieht, es ist letzten Endes wieder die *ausgebliebene Parusie*, welche die Selbstaufhebung des Glaubens heraufbeschwört, der sich nach dem Einbruch des Ewigen in eine gleichwohl undurchbrochene Geschichte nur im Widerspruch gegen sie behaupten kann. An anderer Stelle spricht der Theologe denn auch explizit davon, daß die «ganze Schwierigkeit» dadurch begründet sei, daß «Christi Wiederkunft als nahe bevorstehend vorausgesagt wird und doch nicht eingetreten ist», wodurch es zur «Pein und Qual» geworden sei, «ein wahrer Christ zu sein in dieser Welt».²³

Wie sehr Kierkegaard (und nicht nur er) unter dieser Qual gelitten hat, sieht man am besten daran, daß er vor dem Bruch mit

einer lebenstragenden, die Zeit ertragenden Religiosität noch eine weitere Zwischenstufe einschaltet, welche die Überforderung des Glaubens durch den absoluten Anspruch verhindern soll, ja geradezu zurücknimmt – den *Humor*. Wie dieser zwar die «Totalitätskategorien», Leiden und Schuld, anerkennt, die «flüchtige Episode» der Zeitlichkeit durchschaut, so weigert er sich doch, dem Menschen noch die Last der Entscheidung über seine höhere Bestimmung aufzubürden.

«Humor reflektiert total auf das Bewußtsein der Schuld und ist dabei wahrer als komparatives Messen und Wägen. Aber das Tiefsinnige wird im Scherz widerrufen, ganz wie früher bei der Auffassung des Leidens.» – «Der Humorist doziert nicht Unsittlichkeit, weit gefehlt,... aber er ist weltlich verliebt in die Immanenz»; und wenn gar sein irdisches «Arbeiten die geringste Bedeutung für seine ewige Seligkeit haben sollte, so würde er lachen.»²⁴ Gleichwohl bleibt der Humor «*das Incognito des Religiösen*», wenn er die Verrechnungsstrategie des Glaubens zurückweist, wie Kierkegaard sich selbst schließlich (ähnlich Jean Paul) als «Humoristen» bezeichnet, der den Glauben vor seinem eigenen Anspruch bewahren will: «Das kann keiner besser wissen als ich, der ich, selbst wesentlich mein Leben in der Immanenz lebend, das Christlich-Religiöse suche.»²⁵

Kant

Fragen wir jetzt nach der Möglichkeit einer (christlichen) Religion heute, so müssen wir, falls wir diese Frage bejahen wollen, zunächst die Bedingungen ihrer Unmöglichkeit abbauen, die Religiosität auf die menschlichen Gegebenheiten des Verstehens und Handelns abstellen. Wenn ich mich dabei auf Kant berufe, so soll das natürlich keineswegs heißen, daß ich für diesen Zweck seinen Kritizismus im Ganzen wie im Detail voll akzeptieren will, – obgleich ich seine Fragestellung für unüberholt halte. So wenig man jedoch eine «Kritik der reinen Vernunft» auf Newtonsche Physik und aristotelische Logik gründen kann, so wenig wird eine «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» die religiöse Frage in der Gegenwart klären. Ganz zu schweigen davon, daß die damit verbundene Reduzierung des Glaubens auf eine Moral unbedingter Forderung ihn ohnehin wieder dem Zwang und der Zerstörung des eigenen Anspruchs ausliefern würde. So gewiß sich der Glaube in praktischer Humanität bewähren müßte (und könnte), so gewiß muß er sich ebenso im außermoralischen Bereich wie außerhalb der bloßen Vernunft entwickeln. Andernfalls würde er erneut die Lohn-Strafe-Problematik heraufbeschwören, die ihn um seine Würde, sogar die Moral um ihre Autonomie bringen würde. Albert Schweitzer wollte ja mit der Reduktion des Christentums auf Moral die ausgebliebene Parusie konterkarieren, die schon Kant zu seiner bedenklichen Postulatenlehre geführt hatte.

Doch ich denke, im Kernpunkt seiner Argumentation kann der Religiöse für seinen Glauben und in ihm von Kant einiges erfahren, wo nicht lernen. Nicht genug, daß dieser Denker zunächst «das Wissen aufheben» wollte, «um zum Glauben Platz zu bekommen»; sein eigentliches Verdienst sehe ich darin, daß damit das *Wissen im Glauben* auf die durch die menschliche Erkenntnislage gegebenen Grenzen verwiesen wird. Mit Kant könnte man demnach abgewandelt sagen: wir müssen die Religion in der Geltung ihres theoretischen Anspruchs begrenzen, um für das Religiöse im persönlichen «*Glauben Platz zu bekommen*».²⁶ Weil es jedermann freisteht, die Vorstellungen zu formulieren und zu akzeptieren, die seinen Glauben tragen, können weder Dogmen noch Institutionen ihren Anspruch auf einen bestimmten Glauben erheben und begründen. Mit einem anderen unformulierten Anspruch der Vernunftkritik: spekulative Gedanken und kirchliche Traditionen ohne subjektiven Inhalt sind leer, religiöse Anschauungen ohne begriffliche, wenn auch unbegreifliche Ge-

¹⁹ EO I/II (ästhetisches bzw. ethisches Stadium).

²⁰ BA 14.

²¹ UwN II 113, 173f., 201f.

²² UwN II 97.

²³ TB III 242.

²⁴ UwN II 264; I 265f. (Anm.).

²⁵ UwN II 213ff., 159.

²⁶ Kant, KrV, Vorrede B XXX.

danken und bewahrende, wenn auch unlegitimierbare Repräsentanten sind blind – nur müssen beide Seiten ihre Grenzen beachten – der Großinquisitor bleibt ein problematisches Modell. An drei Punkten möchte ich mit Kant die Grenzen deutlich machen, in denen m. E. persönliche Religiosität nicht nur möglich, sondern auch mit vorgegebener (christlicher) Religion vereinbar sein könnte, deren «Wahrheit» uns doch «frei machen» (Joh 8,32) sollte:

Erstens: Der Religiöse, was er auch glauben mag, sollte sich stets bewußt sein, daß er sich zunächst, nach allem menschlichen Begreifen, mit der «Idee» des Absoluten zufrieden geben muß. Ob und wieweit es die Vernunft dabei bloß mit einem «idealistischen Wesen»²⁷ (Kant) ihres Denkens zu tun hat, kann der Gläubige, angesichts der Ununterscheidbarkeit von Projektion und Reaktion, nicht ermesen; er muß mit Zarathustra «alle Qual... dieser Muthmassung... austrinken»²⁸, mit Kierkegaard in der steten Furcht leben, er könnte «selbst den Gott hervorgebracht» haben, an den er sich verwiesen sieht.²⁹ Doch dieser Gedanke wird ihn vor einem leichtfertigen Umgang mit der Idee und der Verfügung über ihren Träger bewahren, die Ehrfurcht religiöser Reflexionen und Aktionen aufrecht erhalten – gerade wenn er sich den möglichen Ernst der Situationen bewußt macht. Wie er es durchaus begrüßen dürfte, daß er sich fragen kann, ob der Anspruch des Absoluten, dem er sich ausgesetzt glaubt, womöglich nur der absolute Anspruch von Menschen sein könnte; so würde umgekehrt die Verkündung vom «Tod Gottes» lediglich den Tatbestand belegen, daß die religiösen Ideen ihre Tragfähigkeit verloren haben – nicht zuletzt durch ihren abgestumpften Gebrauch. Zugleich wird der Glaube vor Zumutungen und Zwängen geschützt, welche die Unbestimmbarkeit seiner Bedingungen aufnötigt, und zu der Selbstbestimmung ermutigt, der er ohnehin ausgesetzt ist.

Zweitens: Als Ideen sind religiöse Setzungen und Satzungen ohnehin nur zum *regulativen Gebrauch*³⁰ bestimmt, wenn sie ihre befreiende Funktion erfüllen sollen; ihr konstitutiver Gebrauch, der sich nicht legitimieren läßt, würde, innerlich wie äußerlich, den Glauben zum Zwang werden lassen, ihn fremder, menschlicher Macht ausliefern. Die Geschichte lehrt, wie verhängnisvoll der absolute Anspruch werden kann, wenn er den versagenden und versagten «Willen zur Wahrheit» durch einen «Willen zur Macht» ersetzt, der die Wahrheit «schafft», die seine Herrschaft begründet, zumindest seine Geltung erzwingt. Als solcher ist der Glaube jedoch auf die *Interpretation* des Geschehens verwiesen, das er als Heilsgeschehen versteht; eine Interpretation, die, wie man weiß, erst nachträglich aufgezeichnet und weit später durchdacht, dann zu einer Lehre entwickelt wurde. Das kann und muß ihn vor Festlegungen bewahren, die sich nicht bestätigen lassen, und «innere Bekenntnisse zu thun, welche vielleicht die Furcht erzwungen hat und mit das Gemüth nicht in freyem Glauben zusammenstimmt.»

Drittens: Bei Beachtung dieser Situation des Menschen, seiner Erkenntnislage wie seiner moralischen Anlage, darf und muß der Religiöse sich mit dem *Als-Ob*³¹ einer Verehrung der höchsten Idee und einem von deren Idealen bestimmten Handeln abfinden. Wie der Glaube sich die unvermeidlichen und unverzichtbaren «Anthropomorphismen» (Kant) seiner Auslegung gestatten kann, so wird er einsehen, daß er über Höhe und Inhalt der religiösen Forderung selbst befinden muß – sogar Entlastung muß er sich zusprechen (lassen). Kirchliche Institutionen mögen für den Glauben so unerläßlich wie berechtigt sein, ihre Vermittlung darf die eigene Religiosität allenfalls anleiten, nicht beeinträchtigen. Wie die Verkündigung an das Wort gebunden ist, das als Antwort unfaßbar, gleichsam über der Realität stehen bleibt, so

²⁷ KrV, B 702.

²⁸ Nietzsche, *Za II*, Auf den glückseligen Inseln.

²⁹ Kierkegaard, PhBr 43.

³⁰ Kant, *Die transzendente Dialektik*, bes. Anhang, B 670ff. – Brief an Lavater vom 28. April 1775.

³¹ KrV, I.c., bes. B 699ff.

LASSALLE-HAUS Bad Schönbrunn Zentrum für Spiritualität und soziales Bewusstsein

Schönbrunner Tagung zur jüdisch-christlichen
Begegnung 14.–16. September 2001

Prophetie

als leidenschaftliche Gesellschaftsanalyse

Referenten:

Prof. Dr. Ernst Ludwig Ehrlich

Propheten der Bibel – eine jüdische Perspektive

Ein Blick auf das Selbstverständnis verschiedener biblischer Propheten und ihre Rezeption in der jüdischen Tradition.

Dr. Maja Wicky

Zeitvorhersicht – Zwischen Entsetzen und kreativem Vermögen

Der Vortrag befasst sich mit dem schöpferischen Potential und der analytisch-intuitiven Klugheit einzelner jüdischer DenkerInnen unserer Zeit.

Detailprogramm/Anmeldung: Lassalle-Haus Bad Schönbrunn,
6313 Edlibach, Tel: ++41/(0)41/757 14 14,
Fax: ++41/(0)41/757 14 13, e-mail: lassalle@lassalle-haus.org



ist die Erlösung an das persönliche Ergreifen gebunden, dessen Vollzug der einzelne verantworten muß.

Schlußbetrachtung

Es ist schwer zu entscheiden, ob Kant mit seiner vermittelnden Lösung lediglich der weiten Verbreitung des Christentums und seiner geschichtlichen Wirksamkeit Rechnung tragen oder ob er wirklich den Glauben in Einklang mit der Vernunft bringen wollte, die dem Menschen zur Orientierung gegeben ist. Dem Gläubenden wird dieser Ansatz ohnehin zu wenig, dem Kritiker immer noch zuviel Religion sein; der skeptisch Religiöse muß sich fragen, ob und wieweit sich der Inhalt des Glaubens gegen Unvorstellbares und Undenkbbares behaupten und dem Anspruch entziehen kann, der wohl wirklich, wie Kant sagt, «unhintertreiblich» ist. Dieser Anspruch hat jedoch nicht nur unermeßliches Leid über Menschen gebracht, er hat auch dem Christentum immensen Schaden zugefügt; seine «Erosion» bedroht nun sogar das genuin Christliche, das so schwer zu fassen ist, dessen «therapeutischer» Glaube (E. Biser) aber bewahrt werden könnte und sollte.

Knapp zwei Jahrtausende sind vergangen, in denen die Menschheit beim Bedenken der religiösen Frage und ihrer christlichen Antwort nicht ernstlich vorangekommen ist, eher hat der Eindruck der «Unglaubwürdigkeit» (Schlette)³² sich verstärkt. Mag die verbreitete Gleichgültigkeit, wie bemerkt, letztlich nur einer apriorischen Resignation entspringen, der Agnostiker muß sich doch wundern, wie leichtfertig Gläubige und Ungläubige mit ihrer Wahrheit bzw. Unwahrheit umgehen: «Die Menschen leugnen mit ebensowenig Gefühl das göttliche Dasein, als die meisten es annehmen.» (Jean Paul)³³

Machen wir uns nichts vor: Wir haben die Welt nicht gewonnen und doch Schaden an unserer Seele genommen; wir sind aus dem Paradiese vertrieben, aber das Wissen um Gut und Böse ist uns nicht gegeben; wir wissen nicht nur nicht, ob das Christentum wahr ist, wir wissen nicht einmal, welches Christentum das wahre ist. Aber wir können die Fragen nicht lassen, auch wenn eine verstehbare Antwort ausbleibt – wir stehen zu der Antwort, die wir uns selbst geben oder geben lassen, wenn sie die Unwissenheit trägt, die auch der Glaube nicht brechen kann. Was bleibt, ist

³² H.R. Schlette, *Die Unglaubwürdigkeit des Christentums*, in: Knut Walf, Hrsg., *Erosion*, (Anm. 1), 62–79.

³³ Jean Paul, *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab*, Vorbericht.

die Einsicht, daß der Mensch sich mit dem, was er als Wahrheit erkennt, nicht begnügen, aber das, was ihn befriedigen würde, nicht als Wahrheit erkennen kann. Mit dem Glauben mag er sich trösten, möchte ich mich trösten lassen, auch wenn ich, zugegeben, mit Kierkegaards Abraham nur «für dieses Leben glauben» kann. Mit Lehren und Institutionen kann ich mich abfinden – gerade wenn ich ihre menschliche Herkunft bedenke; allerdings würde ich mir bei der Verkündigung jener etwas mehr intellektuelle Redlichkeit, bei den Repräsentanten dieser etwas mehr Zurückhaltung wünschen (so aber soll es bei Euch nicht sein). Man kann jedoch nicht leugnen, daß die Menschheit in der Geschichte ihres Geistes mit dem Absoluten nie so ganz zurechtgekommen ist, obwohl sie es an Bemühung um eine verstehbare Antwort wahrhaftig nicht hat fehlen lassen – ich denke, die *Antwortlosigkeit* ist das eigentliche Problem der Theodizee. Da wäre eine Regenerierung der höchsten Idee, jedenfalls der Frage nach ihr, schon höchst bedeutsam, deren regulativer Gebrauch das Als-Ob des zeitlichen Lebens erträglicher machen könnte. Denn auf der anderen Seite muß man doch feststellen, daß die völlige Preisgabe der transzendenten Komponente den Menschen keineswegs so lebensfroh und -sicher gemacht hat, wie man es erwartete. Die «besseren Lieder», die Nietzsche bei den Christen vermißte, wußte er selbst nicht anzustimmen, die vielfältigen Kompensationen eines intensiveren und verlängerten Lebens haben die Leere der Zeit und die Eitelkeit des menschlichen Treibens nicht verdecken können. Mag der Mensch sich auch im religiösen Bereich aus seiner «selbst verschuldeten Unmündigkeit» befreit haben – die ausschließliche Verwiesenheit auf das begrenzte Leben der Zeitlichkeit hat entweder zu einem hemungslosen Genußleben geführt, das kaum echte Erfüllung verspricht, oder einen totalen Immoralismus gezeitigt, der alle Humanität in Frage stellt –, von der wohlverspürten Vergeblichkeit aller «Mühe unter der Sonne» ganz zu schweigen. Der Nihilismus scheint so unabwendbar wie unverkennbar, die Aufklärung eher an ihrer Eindeutigkeit als an ihrer Dialektik gescheitert – nicht weil sie die Macht der Vernunft über-, sondern weil sie ihre Ohnmacht unterschätzt hat. Ja, es hat den Anschein, als habe der Mensch auf die Enttäuschung über eine Vernunft, die nicht gehalten hat, was sie nie versprechen konnte, mit einem weitgehen-

den Verzicht auf den Geist überhaupt reagiert, dessen Schöpfungen keinen (oder nur) Ersatz für das versagte Absolute bieten können. Kunst und Literatur liegen weithin darnieder, können in ihrer zeitlichen Bedingtheit und Beliebigkeit keineswegs an die überzeitlich gültigen Werke früherer Epochen anknüpfen; umgekehrt wollen die Naturwissenschaften nicht recht einsehen, daß sie, bei allem rasanten Fortschritt des Wissens, keinen Millimeter über die sokratische Unwissenheit hinausgekommen sind.

In der religiösen Frage scheint sich dagegen eine gewisse Verlagerung der Glaubensmotivierung abzuzeichnen: war es vordem wesentlich die Gebrochenheit eines stets gefährdeten, von seiner Endlichkeit gezeichneten Lebens, welches den Glauben forderte (freilich auch jede Forderung legitimierte), so scheint heute eher ein gelingendes, zeitweilig gar geglücktes Leben den Glauben zu stimulieren, der es vielleicht sogar ermöglicht hat: «Man ist für sich dankbar», schreibt Nietzsche, «dazu braucht man einen Gott»³⁴. Um so mehr wird dann freilich der leidende, seiner Verlorenheit in der Welt bewußte Mensch immer wieder die bloße Kompensation seiner Lage befürchten, die man ihm nicht leichtfertig ausreden sollte.

Mit drei Zitaten der von mir herangezogenen Denker möchte ich schließen. So schreibt Nietzsche in einem Brief an Peter Gast vom 21. Juli 1981, das Christentum sei «doch das beste Stück idealen Lebens, welches ich wirklich kennengelernt habe, von Kindesbeinen bin ich ihm nachgegangen, in viele Winkel, und ich glaube, ich bin *nie* in meinem Herzen gegen dasselbe gemein gewesen.» – Kierkegaard formuliert in der Abraham-Geschichte, wir wissen es schon, es gehöre «ein paradoxer und demütiger Mut dazu, ... die ganze Zeitlichkeit zu ergreifen, in kraft des Absurden, und das ist der Mut des Glaubens». – Und Kant gibt beim Erwägen der «Endabsicht der natürlichen Dialektik der reinen Vernunft» zu bedenken: «Auf solche Weise aber *können* wir doch (wird man fortfahren zu fragen) einen einigen, weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen? Ohne *allen Zweifel*; und nicht allein dies, sondern wir müssen einen solchen voraussetzen.»³⁵

Gerd-Günther Grau, Hamburg

³⁴ Nietzsche, AC 16.

³⁵ Nietzsche, KGB III 1, 109. – Kierkegaard, FuZ (Anm. 18). – Kant, KrV, B 725.

«Die einfachen Leute bedienen sich seiner Tag für Tag»

Zwei neue Publikationen zur chinesischen Philosophie

Während der letzten Jahrzehnte findet der Daoismus mehr und mehr Interesse bei den Philosophen im Westen, besonders in Nordamerika und Westeuropa. Ohne Zweifel haben zu dieser Entwicklung die traditionell in Nordamerika gut entwickelten Wissenschaftsdisziplinen Vergleichende Literaturwissenschaft (Comparative Literature) und Vergleichende Religionswissenschaft (Comparative Religion) beigetragen. Verständlicherweise waren es zunächst Sinologen mit philosophischen und Philosophen mit sinologischen Kenntnissen, die durch ihre Publikationen diese Entwicklung einleiteten oder förderten, so etwa Benjamin I. Schwartz (The World of Thought in Ancient China, 1985), A.C. Graham (Disputers of the TAO-Philosophical Argument in Ancient China, 1989) oder Chad Hansen (A Daoist Theory of Chinese Thought – A Philosophical Interpretation, 1992). Ein weiteres und gutes Beispiel des Bemühens und Vergleichens ist das neueste Buch¹ des englischen Philosophen J. J. Clarke, der früher Philosophie an der McGill Universität in Montreal und der Universität von Singapore dozierte und derzeit als Assistenzprofessor (reader) der Kingston Universität unweit von London lehrt.

¹ J. J. Clarke, The Tao of the West. Western Transformations of Taoist Thought. Routledge, London-New York 2000. £13.99, \$19.99. (Ausgezeichneter bibliographischer Anhang!)

Wer in der philosophischen und religiösen Begriffswelt des Westens aufwuchs, dem stellt sich angesichts der verwirrenden Vielfalt daoistischer Traditionen die Frage, ob es sich überhaupt um Philosophie, Religion oder eine Lebensweise («Way of Life») handelt. In China selbst besteht seit beinahe zwei Jahrtausenden die nicht unproblematische Unterscheidung zwischen Daojia (in etwa = philosophischer Daoismus) und Daojiao (in etwa = religiöser Daoismus). Da es im klassischen Chinesischen kein Äquivalent zum Begriff/Wort «Religion» gab, wäre vielleicht schon eher die Interpretation zu vertreten, daß mit Daojia die daoistischen Texttraditionen und mit Daojiao der sogenannte Volksdaoismus (mit Riten/Liturgien, Tempeln, Priesterschaft) gemeint sind. Clarke nennt zahlreiche Interpretationsversuche für dieses Trennungsdenken, sowohl in China als auch außerhalb. Hingegen scheint ihm die interessante These vom didaktischen Daoismus unbekannt zu sein, wie sie etwa Manfred Porkert vertritt. Danach sind die unterschiedlichen Erscheinungsformen des Daoismus bzw. im Daoismus lediglich verschiedene Vermittlungsformen der Dao-Lehre.

Ähnlich wie bei der modernen Entwicklung von Theorien der Weltinterpretation im Westen gab es bereits im klassischen China immer wieder Versuche, verschiedene geistige Strömungen als Steinbrüche zu verwenden, um einheitliche Sichtweisen zu entwickeln. So tendierte der synkretistische Neokonfuzianismus

der Sung-Zeit (etwa um 1000 n. Chr.) danach, kosmologische Inhalte des Daoismus, metaphysische des Buddhismus und ethische des Konfuzianismus in eine geschlossene Weltanschauung zu integrieren. Der bekannte englische Kenner der chinesischen (Natur-)Philosophie, *Joseph Needham*, behauptete, westliche Denker seien wiederum durch dieses neokonfuzianische Einheitsdenken (oder organizistisches Denken, Needhams nicht unproblematischer Begriff) beeinflusst worden, etwa Leibniz mit seiner Monadenlehre, ferner auch Schelling, Bergson oder Whitehead.

Die Rezeption des Dao im Westen

Clarke beschreibt die Rezeptionsgeschichte der daoistischen Klassiker im Westen. Dabei zeigt sich, daß diese nicht allein spät einsetzt (Mitte des 19. Jhs.), sondern sich auch im wesentlichen auf Laozi (Daodetsching) und Zhuangzi beschränkte, während etwa Liezi weitgehend unbeachtet blieb. Leider ist Clarkes Darstellung in diesem Bereich nicht ohne Fehler: Die erste deutsche Zhuangzi-Übersetzung aus dem Chinesischen erschien nicht 1870, sondern erst 1912 (eine Auswahl bereits 1910, übersetzt aus dem Englischen).

Mit Interesse, wohl gelegentlich gemischt mit Unwohlsein, mag man Clarkes Ausführungen zu Parallelen zwischen chinesischen und westlichen «Denkern» lesen. Zwischen den Zeilen kommt wohl zum Ausdruck, daß auch Clarke als profunden Kenner chinesischen Denkens bei derartigen Vergleichen Skepsis beschleicht. Man sucht nach dem, was man finden will. So ist etwa der kanadische Sinologe *Jordan Paper* der Meinung, die Geschichte dieser Form eines Eklektizismus und damit der Mißverständnisse habe bereits mit *Matteo Ricci* begonnen. Die Geschichte des Vergleichens verdeutlicht aber auch, daß zwischen nicht wenigen Auffassungen im Westen und in China keine Brücken geschlagen werden konnten. So ist etwa die westliche Auffassung einer Unsterblichkeit des Menschen dem chinesischen Denken überhaupt unbekannt. Deshalb haben aber auch die daoistischen Schriften jüdische und christliche Leser immer wieder fasziniert und zum Überdenken der eigenen Traditionen herausgefordert. Clarke nennt *Martin Buber* und *Thomas Merton*. Auf Grund ihrer profunden Fachkenntnis ist aber wohl erst die deutsch-amerikanische Sinologin *Livia Kohn* tiefer in die Zusammenhänge und Unterschiede westlichen und chinesischen Denkens über Dao und den Gottesbegriff eingedrungen. Die Abwesenheit transzendentaler Kategorien im chinesischen Denken steht nach Auffassung der Kenner (z.B. D.L. Hall und Roger T. Ames) nicht im Gegensatz zur Überzeugung, daß in China eine eigene religiöse Tradition entstand.

Aus dem Nachlaß des 1997 verstorbenen bekannten Münchner Sinologen Wolfgang Bauer legt sein Nachfolger Hans van Ess eine «Geschichte der chinesischen Philosophie» vor.² Man verneint, im Text immer wieder den besonderen Klang der Sprache Bauers zu vernehmen, wie er einem in seinem bekanntesten Werk «China und die Hoffnung auf Glück»³ begegnete. Der Untertitel «Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus» des nun veröffentlichten Buches läßt bereits erkennen, daß «nur» die ältere Geschichte der chinesischen Philosophie ausführlich dargestellt ist, während neuzeitliche Entwicklungen und Tendenzen allenfalls angedeutet werden. Erneut zeigt sich, daß Bauer als Sinologe wie als Philosoph exzellent und in dieser Kombination geradezu einzigartig war, sicher im deutschen Sprachraum.

Überaus wertvoll ist Bauers Exkurs über «Wesensmerkmale der chinesischen Philosophie» (17ff.), in dem er den Begriff «Chinesische Philosophie» problematisiert. Muß im Hinblick auf China nicht eher von «Weisheitslehren» gesprochen werden? Oder

² W. Bauer, Geschichte der chinesischen Philosophie. Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus. Hrsg. von Hans van Ess. C.H. Beck, München 2001. 48.00 DM, 42.90 Sfr.

³ W. Bauer, China und die Hoffnung auf Glück – Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas. Carl Hanser, München 1971 (Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1989, dtv TB 4547. Nicht mehr im Handel).

Burg Rothenfels 2001

Von Goethe bis Grimm – Märchen tiefenpsychologisch gedeutet – Tagung mit **Dr. Eugen Drewermann** vom 26.–29. Juli 2001

Die Kunst des Liebens – Erich Fromm neu gelesen – Werkinterpretation und offenes Themengespräch mit **Prof. DDr. Peter Eicher** vom 21.–23. September 2001

«Du sollst keine anderen Götter haben...» (Ex 20,3) Die vielen Götzen und der eine Gott – mit **Prof. Dr. Erich Zenger** vom 5.–7. Oktober 2001.

Information und Anmeldung: **Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel.: 09393-99999, Fax: 99997, E-Mail: Verwaltung@Burg-Rothenfels.de**

war chinesische Philosophie, wie Feng Youlan (oder Fung Yulan, 1895–1990*) meinte, «niemals und nirgends in den Bogen zwischen Mythos und Wissenschaft eingespannt» (23)? Bauer weist derartige Auffassungen zurück, differenziert sorgfältig. Er spricht eben von chinesischer Philosophie, in der es – grob gesagt – «materialistische» und «idealistische» Tendenzen oder Richtungen gab. Dabei sei ferner zu bedenken, daß China bis ins 20. Jahrhundert ein nahezu reines Bauernland war. Ein moderner chinesischer Philosoph, Wu Zhihui (1864–1954), habe einmal geäußert, «die ganze chinesische Philosophie sei nichts anderes als das einfältige Gerede von Bauern, die sich während der untätigen Winterzeit den Rücken von der tiefstehenden Sonne wärmen ließen und so vor sich hin sinniert» (26) hätten.

Sprache und Denken

Sehr informativ sind die Ausführungen Bauers über den Zusammenhang von Sprache und Denken im chinesischen Kontext. Um nur ein – allerdings höchst wichtiges – Beispiel zu nennen: «Das Fehlen der Kopula «ist» [im Chinesischen] (...) verschiebt die Grundauffassung vom Sein und von der Wahrheit» (31). Bauer bekräftigt, daß die Anfänge der chinesischen Philosophie in der «Achszeit» (Karl Jaspers) liegen, in der Periode des späten 6. und frühen 5. Jahrhunderts v. Chr. In scharfem Gegensatz zu den in die Zukunft blickenden Propheten des Alten Testaments besaß die chinesische Philosophie stets einen rückwärts gerichteten Blick (37). Nach Auffassung Bauers ist der Einfluß des Buddhismus auf das chinesische Denken weit früher anzusetzen, als bisher angenommen wird, wahrscheinlich bereits im 2. vorchristlichen Jahrhundert! Der Buddhismus hatte weit- und tiefreichende Auswirkungen auf das Denken in China, ganz besonders auf das Abstraktionsvermögen der chinesischen Sprache. Bauer öffnet den Blick in für Menschen des Westens weithin unbekannte Segmente chinesischer Philosophie. Erwähnt seien nur seine Ausführungen über die Vorläufer der Daoisten, die Hedonisten, Quietisten und Sophisten (76ff.), über die Diskussion der Frage, ob der Mensch von Natur gut oder böse sei (104f.), zum erkenntnistheoretischen Problem der Differenzierung zwischen «Wissen» und «Weisheit» (107) oder über die «Dunkel-Schule» oder «Mystische Schule» (Wang Bi, Guo Xiang) (144ff.). Quellenliteratur hat Bauer offensichtlich selbst übersetzt; zumindest wird anderes nicht deutlich. Leider besitzt das Buch keinen Namens- und Sachindex.

Das Zitat des so genannten Neokonfuzianers Cheng Yi illustriert chinesische Philosophie exemplarisch: «In der ganzen Welt gibt es nur ein einziges Ordnungsprinzip; obgleich es sich über alles hin erstreckt, was zwischen den Vier Meeren liegt, bleibt es doch immer das Gleiche. (...) Der von Menschlichkeit Durchdrungene nennt es «Menschlichkeit», der von Weisheit Geprägte «Weisheit», und die einfachen Leute bedienen sich seiner Tag für Tag, ohne sich seiner bewußt zu sein.»

Knut Walf, Nijmegen

* Bauer bezieht sich des öfteren auf Feng Youlan, nicht selten in kritischer Distanz.

Märchen – und mehr

«Ein dunkelblauer Schuhkarton» – Kurzprosa von Jochen Jung

Ein Vierteljahrhundert (1975–2000), ist Jochen Jung Verlagsleiter und Lektor des renommierten Salzburger Residenz Verlags gewesen. Als Verleger hat er viele heute berühmte Autoren gefördert, wobei sein Augenmerk neben der Prosa stets auch der Lyrik galt. Jetzt ist der Verleger als Autor zu entdecken. Unter dem Titel «Ein dunkelblauer Schuhkarton» hat Jochen Jung im Haymon-Verlag, Innsbruck, einen Band Kurzprosa publiziert.¹ «Hundert Märchen und mehr» verspricht der Untertitel doppeldeutig: Es sind 118 Texte, und wenn sie auch alle mit «Es war einmal» anfangen, so sprengen doch viele das Märchengenre. Die Geschichten sind mit fast lakonischer Kürze wirkungsvoll erzählt und dennoch oft poetisch. Jung schreibt häufig auf zwei Ebenen; viele Geschichten sind – offen oder versteckt – Parabeln, manche erschließen sich erst bei wiederholtem Lesen. Die Bandbreite der Inhalte ist groß. Einige wirken philosophisch: die Biographie eines Blitzes etwa oder der Text «Das Meer».

Das Meer

«Es war einmal *das* Meer, das Meer, nicht *ein* Meer. Es bedeckte nahezu die ganze Oberfläche der Erde, und wäre schon jemand dagewesen, so hätte er sich leicht vorstellen können, daß es in der Vorzeit der Vorzeit einmal die ganze Erde bedeckt hatte, die ganze Erde. Das Meer damals war alles und hatte alles. Nur keinen Namen. Aber da es alles war, wozu ein Name? Hieß Gott vor der Schöpfung Gott?

Meeresfragen.»

Neben subtilen lyrischen Betrachtungen, über den ersten Schnee etwa oder einen Lichtfleck, dessen Gartenwanderung in der Hosentasche eines Jungen endet, finden sich skurrile Geschichten: vom Weihnachtsmann, der sich verirrt hat und mit dem letzten Geschenk um ein Nachtlager bittet; vom Clown, der «ganz einfach der beste» sein will und ein tränenüberströmtes Publikum hinterläßt; vom Schutzengel, dem es an Reiselust mangelt,

¹Jochen Jung, Ein dunkelblauer Schuhkarton. Hundert Märchen und mehr. Haymon-Verlag, Innsbruck 2000, 88-Seiten.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2 x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen

Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 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 2001:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 61.– / Studierende Fr. 45.–

Deutschland: DM 78.–, Euro 40.– / Studierende DM 60.–,

Euro 31.–

Österreich: öS 550.–, Euro 40.– / Studierende öS 430.–, Euro 31.–

Übrige Länder: sFr. 57.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten

Gönnernabbonement: Fr. 80.–, DM 100.–, öS 700.–, Euro 50.–

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.

weshalb er, als ihn der «sogenannte Auftrag» ereilt, den Dienst verweigert. Manche Texte sind Mini-Charakterstudien, so der schlaflose «Sorgenforscher»: «Und er begann, seine Sorgen zu ordnen, je nach Dringlichkeit zu reihen und schließlich zu nummerieren. Dabei kam er darauf, daß er vierzehn Sorgen hatte. Kein schlechtes Ergebnis, dachte er, und doch hatte er das Gefühl, etwas vergessen zu haben. Aber dem Sorgenforscher fiel nichts mehr ein. Eben das erklärte er daraufhin zur Sorge Nummer fünfzehn. Und war auch schon zufrieden eingeschlafen.»

Die Kirche am Karneval

Auch satirische Zeitkritik findet sich: Gott scheitert mit einer motorisierten Schöpfung; eine unter ihrer Leere leidende Kirche geht am Karneval tanzen («Da faßte sie einen Entschluß: als es dunkel geworden war, zog sie sich ihr Dach tief über beide Ohren, gab sich einen Ruck und ging entschlossen den Menschen nach ...»). Und die Riesen verschwinden von der Erde: «Denn eines Tages hatten sie eine so außerordentlich ungeheuerliche Riesenhaftigkeit erreicht, daß sie sich einfach nicht mehr auf der Erde halten konnten und hinunterpurzelten.» Sympathisch dagegen der Märchenprinz, der sein Volk vom Küchenstuhl aus regiert, den Kochlöffel als Szepter schwingend, «... und alle wurden anständig satt». «Der alte Germane» aber, der dumpf in seiner Eiche hockt, sich von seiner Frau «gezopften Blättermampf» zubereiten läßt, während er durchs Blätterdach den Fall der nachbarlichen Linde beobachtet: hohe Politik oder eine Satire auf das Verlagssterben?

Einfühlung in jedes Ding

Es gibt kaum ein Ding, dem Jochen Jung nicht eine Geschichte abgewinnt: vom titelgebenden Schuhkarton, der im Keller verstaubt, eines Tages aber ein überraschendes Wiedersehen mit den alt gewordenen Schuhen feiert, über das unmusikalische Klavier bis zum Gelächter, das sich durch eine Beerdigungsgesellschaft schleicht. Der Märchenerzähler Jung fühlt sich in alles ein: von der Wanduhr über die Melodie bis zur Wolke: «... und als die kleine Wolke spürte, daß sie angefangen hatte zu regnen, kam ein großes Gefühl der Erleichterung über sie. Ja, sie gab sich aus, bis sie so etwas wie eine schöne Ohnmacht überkam und ihr kleines Denken ein Ende gefunden hatte.» Amüsant sind verblüffende Umkehrungen: «Es war einmal ein Koffer, der war Koffer von ganzem Herzen, und das heißt: er reiste für sein Leben gern. Das tat er denn auch ausgiebig und vergnügt, und wenn überhaupt ein Haken an der Sache war, dann der, daß er immer und überallhin seinen Herrn mitnehmen mußte.»

Eine vielfältige Textsammlung. Nach dem obligaten «Es war einmal» ist man gespannt: Wie wird es diesmal? Komisch, ironisch, philosophisch, besinnlich? Selten wird die Spannung enttäuscht. Manchmal ist die Pointe in einem einzigen Wort versteckt:

Der Clarinospieler

«Es war einmal ein Clarinospieler, der spielte und spielte und spielte, und wenn er nicht spielte, dann saß er zuhause wie eine dicke, stumme Zikade und aß, und wenn er nicht aß, dann sah er fern, irgend etwas, und wartete, wartete auf den Abend, an dem er wieder spielen sollte. Und war dieser Abend endlich da, dann ging er auf die Bühne, packte sein Instrument aus, holte tief Luft – und spielte, spielte und spielte und spielte sich die Seele in den Leib.»

Irène Bourquin, Rätterschen

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