



ORIENTIERUNG

Nr. 20 65. Jahrgang Zürich, 31. Oktober 2001

NACH DEN PERFIDEN ANSCHLÄGEN auf New York und Washington beginnen nun die ersten Rationalisierungen der Verbrechen. Im Zuge dieser Verarbeitungen wird der (alte) Vorwurf laut, es handle sich um einen religiösen Wahn, einen Wahn, den es zwar zu allen Zeiten gegeben habe, der jedoch u.a. in den drei Offenbarungsreligionen verbreitet sei.¹

Religiöser Wahn oder...

Der Glaube an den einzigen Gott, so die Grundthese, verlange absoluten Gehorsam. Odo Marquard hat schon vor Jahren behauptet, daß sich absoluter Gehorsam aus Monomythen speise, denn nur Polymythen garantierten eine plurale Freiheit, da man sich allein auf ihrer Basis jeweils einem Anspruch durch den Verweis auf einen anderen entziehen könne: *nemo contra deum nisi deus ipse* (gegen Gott nur ein Gott). Ergo: Erst das Ende des Monotheismus sei das Ende der Absolutheitsansprüche und somit der Beginn wahrer Demokratie. Wer traut sich nach diesen Ereignissen, einer solchen Plausibilität zu widersprechen? Die Evidenzen scheinen keinerlei nähere Erläuterungen zu benötigen, allenfalls Hinweise aus der «Kriminalgeschichte des Christentums». Dennoch muß derartige Plausibilitätssuggestionen widerstanden werden, und zwar nicht, um eine Apologie des biblischen Monotheismus zu betreiben, sondern deswegen, weil gerade sie als Verschleierung der manifest gewordenen Gewalt dienen. Warum?

...Wahnsinn aus Irreligiosität?

Die These vom «religiösen Wahn» (Spiegel) basiert auf einer Rationalisierung, die in ihrem hermeneutischen Verstehen die neue Dimension dieser Gewalt nicht in den Blick zu nehmen erlaubt. Der neue Terrorismus ist nicht eine gegenmoderne, antiglobale Reaktion, wie seine Exekutoren zur Verschleierung ihrer Interessen behaupten, sondern zutiefst modern, weil er keinen tellurischen (einem Land und einer Kultur zugehörigen) Charakter besitzt, sondern revolutionäre Prinzipien der Moderne (Technologisierung, Akzeleration, Mobilität usw.) zu den eigenen macht. Sein Programm ist nicht die Redivinisierung der Welt, sondern die Entweihung des Heiligen. Insofern ist er auch nicht Ausdruck eines Fundamentalismus, der die Fragmentierungen der Modernisierungsprozesse kitten will, indem er auf etwas Unerschütterliches verweist. Weder die Restauration alter noch die Schaffung neuer Fundamente, die zu erhalten sich lohnt, ist das Ziel; weder eine vorwärts- noch eine rückwärtsgewandte Utopie zeichnet diesen «Fundamentalismus» aus, sondern einzig das Anti-Utopische. Er intendiert nicht Heilung, sondern Untergang. Allein die gewalttätige Handlung ist ihm Dogma. Solch dogmatisiertes Handeln ist Ausdruck absoluter Politik, die auf einer Exklusion beruht, welche den Anderen der Vernichtung preisgibt. Der sich in den Terrorakten ausdrückende Nihilismus verschanzt sich hinter religiösen Floskeln. Sein Ziel ist Annihilation. Dieser Nihilismus ist zu unterscheiden vom Fanatismus, der als ein Aufschrei eines verwundeten Glaubens verstanden werden kann, den wir Europäer in unserer Gewaltgeschichte zurückgelassen haben. Im Fanatismus islamischer Gruppen und ihrer Gewalt artikuliert sich immer noch Utopisches, wenn auch rückwärtsgewandt. Absolute Gewalt hingegen ist intentionslos, und gerade in dieser Intentionlosigkeit besteht ihre Rationalität, genauer ihre «Terrorratio» (J.P. Reemtsma). Eine der Hauptfunktionen des Terrors besteht darin, jede Beziehung zwischen den Entscheidungen und den individuellen Schicksalen auszulöschen. Wenn man diesem Terror widerstehen will, dann müssen diese Unterschiede wahrgenommen werden. Ansonsten vollzieht man eine Rationalisierung der Gewalt, die dieser in die Hände spielt. Ein zweckrationales Verstehen stößt hier an seine Grenze, denn der Zweck liegt in der Vernichtung, sie allein ist sein «logisches» Ende. Die kognitiven Barrieren, die uns daran hindern, das zu verstehen, sind bewußt inszeniert. Das Testament des Terrorpiloten ist ein makaberes Beispiel dafür.²

ZEITGESCHICHTE

Religiöser Wahn oder Wahnsinn aus Irreligiosität?

Nach dem 11. September 2001 – Debatte um den Monotheismus – Die These vom religiösen Wahn – Der neue Terrorismus als Ausdruck einer «modernen Mentalität» – Anti-Utopismus und Nihilismus – Kognitive Barrieren und die Bedingungen eines sachgemäßen Handelns.

Jürgen Manemann, Münster/Westf.

SOZIALPHILOSOPHIE

Gewalt und Religion: Zur Möglichkeit einer nicht-totalisierenden religiösen Ordnung (*Zweiter Teil*) – Die Capri-Vorlesungen von Jacques Derrida – Die «Rückkehr» der Religion – Der Gedanke von einer Religion ohne Religion bzw. einem Messianismus ohne Messianismus – Die Frage nach Gerechtigkeit und Demokratie – Die Vielzahl messianischer Politiken – Gewalt, Erwählung und Gabe der Tora – Das Denken von Emmanuel Lévinas – Der religiöse Erwählungsgedanke – Vor-Ursprünglichkeit der Erwählung – Kritik an abendländischen Identitätskonzeptionen – Die Allianz mit der Schrift – Vor dem Gesicht des Anderen – Welche Ordnung der Gerechtigkeit? Christoph Lienkamp, Bremen

THEOLOGIE/LITERATUR

Mord, Gott und Totschlag: Der Kriminalroman als unterirdisches theologisches Zeitsymptom – Der Theologe-Detektiv als Gegenteil zum Detektiv schlechthin – Edgar Allan Poe als «Erfinder» des Kriminalromans – Aufgebaut nach dem Schema puritanischer Predigten – Allmacht und Sieghaftigkeit des menschlichen Intellekts – Das Ideal exakter Wissenschaft – Die Sherlock-Holmes-Geschichten von Arthur Conan Doyle – Drei Gründe für den Erfolg einer Gattung – Bewältigung von Angst und Bedrohung – Lob des Rationalismus und Ausdruck des Optimismus – Der Detektiv als heldenhafte Leitfigur – Die Anti-Methode und der Zweifel an der Allmacht des Intellekts – Die Erzählungen von Gilbert Keith Chesterton – Das Lösen von Fällen und die Suche nach einer Gerechtigkeit – Die Trias von Verbrechen, Aufklärung und Sühne – Elemente einer Gesellschafts- und Sozialkritik – Psychologische Motivforschung – «Kirchen-Krimis» mit veränderter Theologie.

Hans-Gerd Janßen, Münster/Westf.

KORAN

Ein magnum opus zur rechten Zeit: Der Koran-Kommentar von Adel Theodor Khoury – Zur gegenwärtigen Debatte über den Islam – Darf man den Koran überhaupt übersetzen? – Vorstellungen von der Schönheit des Textes – Deutungsgeschichte eines schwierigen Textes – Eigene Stellungnahmen zu Deutungsproblemen. Peter Heine, Berlin

IN MEMORIAM

Robert McAfee Brown (1920–2001): Zum politischen Engagement und zur akademischen Tätigkeit eines presbyterianischen Geistlichen – Entdeckung der weltweiten Ökumene – Theologie in einer geteilten Welt – Die Entdeckung der Kontextualität – Die Schwierigkeiten der Rede von Gott heute.

Nikolaus Klein

Wenn hier von Religiosität zu reden wäre, dann allenfalls im Sinne Wittgensteins, der gesagt hat, daß religiöser Wahnsinn Wahnsinn aus Irreligiosität sei. Zugegeben, und wer wollte das abstreiten, es gibt auch einen Wahnsinn aus Religiosität, dieser drückt sich jedoch nicht in diesem Verbrechen aus.

Eine Reaktion auf diesen Terror darf sich nicht von der anderen Seite die Gesetze des Handelns vorgeben lassen. Sie muß das Irreligiöse benennen und darum wissen, daß Rache zwar durchaus eine biblische Kategorie ist, aber eine, die Gott allein vorbehalten ist. Politisches Handeln muß sich anders als dieser Terrorismus nicht am Maßlosen, sondern am Maßvollen orientieren, an der Gerechtigkeit. Die Rede von «infinite justice» signalisiert jedoch nicht die Hegung der Gewalt, sondern deren Entgrenzung. Ein vermeintlich solidarischer Pazifismus mit den Opfern

militärischer Reaktionen steht hingegen in der Gefahr, Gerechtigkeit zu einer Worthülse werden zu lassen. Gegen die Apokalypse hilft ein apokalyptisches Denken, dem es um die Enthüllung dessen geht, was vorgibt, Gottes Wille zu sein, und beansprucht, den Platz Gottes einzunehmen. «Gott ist größer» – ein solcher Satz dekonstruiert jeglichen menschlichen Absolutheitsanspruch, drückt er sich praktisch und/oder theoretisch aus. Religion ist und bleibt ein heißes Eisen. Hier ist mehr theologische Selbstreflexion notwendig. Vielleicht befindet sich ja in den monotheistischen Religionen ein Potential, Wahnsinn aus Irreligiosität offenzulegen und zu bekämpfen.

Jürgen Manemann, Münster

¹ Vgl. etwa die neueste Ausgabe des «Spiegel» (41/2001), die den Titel trägt: «Der religiöse Wahn. Die Rückkehr des Mittelalters».

² Siehe: «Spiegel» 40/2001.

GEWALT UND RELIGION

Zur Möglichkeit einer nicht-totalisierenden religiösen Ordnung (Zweiter Teil)*

Der Ausgangspunkt von Derridas Capri-Vorlesung *Foi et Savoir*²⁴ ist unter anderem eine Analyse der Formen politisch-religiöser Gewalt, die in der Welt im Namen der Religion ausgeübt werden. Dieser gewalttätigen Religion antwortet Derrida mit dem Gedanken einer Religion ohne Religion, eines strukturellen Messianismus/einer Messianizität, eines Messianismus ohne Messianismus. Diese Religion ohne Religion tritt auf im Namen von Gerechtigkeit und Demokratie gegen die Gewalt, welche die Rückkehr/Wiedergeburt der Religion(en) begleitet hat.

Bevor man aber nun voreilig die Vermutung äußert, daß Derrida mit einem solchen Gedanken hinter das von ihm selbst formulierte Anliegen der Dekonstruktion zurückfällt, sollte man sich vergewissern, was die Distinktion zwischen bestimmten Messianismen, die Gewalt/Krieg produzieren, und einer transzendenten Religion ohne Religion (Messianizität) als Bedingung für Gerechtigkeit motiviert. Der Weg, auf dem diese Religion der reinen Form erreicht werden kann, ist die *désertification*, die Verwüstung, die inhaltliche Entleerung der Religion, die nichts übrigläßt.

Was Derrida in der Logik der Gabe, des Versprechens, des Opfers usw. bereits in früheren Texten entdeckt, ist die Struktur der Gerechtigkeit, die Struktur einer absoluten Alterität, ein *tout autre*, das uns aufträgt, seiner/ihrer Alterität Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ohne die legitimatorische Rückendeckung irgendeines religiösen oder metaphysischen Systems; eine Gerechtigkeit, die vom Recht unterschieden ist, die Hoffnung nur jenseits der Messianismen, auf eine universalisierbare Kultur der Singularitäten erlaubt. «Sobald man nun», so Derrida in einem Gespräch mit John Caputo, «die messianische Struktur auf einen (bestimmten) Messianismus reduziert, reduziert man Universalität und dies hat wichtige politische Konsequenzen. Dann nimmt man sich einer Tradition unter anderen an und damit der Idee eines auserwählten Volkes, einer wörtlichen Offenbarung, eines gegebenen Fundamentalismus.»²⁵

Vielzahl messianischer Politiken

Es kann hier nicht im einzelnen ausgeführt werden, wie die verschiedenen Texte Derridas diesen Gedanken in jeweils anderer Perspektive durchführen; es sei lediglich festgehalten, daß Derrida

da immer wieder die Auseinandersetzung sucht mit den verschiedenen messianischen Politiken (ob christlicher, jüdischer, islamischer oder marxistischer Provenienz), die unvermeidlich zu Gewalt und Ausschluß der anderen führen. Stattdessen möchte ich, bevor ich zu Lévinas' Verhältnisbestimmung von Religion und Gewalt komme, noch kurz einige Fragen an die Religionstheorie Derridas und die darauf zurückgehende Verhältnisbestimmung von Religion und Gewalt stellen, so wie sie bisher vorliegt.

Warum wird der Name *Messianismus* aufrechterhalten, der diesen partikularen Namen als universale Struktur auch an die nicht-abrahamitischen Religionen heranträgt? Ist Derridas Messianismus nicht selbst ein neuer Messianismus neben den drei (vier) bestimmten Messianismen? (Denn der Derridasche Messianismus hat einige ganz bestimmte Kennzeichen, so die Affinität zur Demokratie und der prophetischen Tradition der Gerechtigkeit.)

Weiterhin ist Derridas Zuordnung von bestimmten Religionen/Messianismen und Gewalt daraufhin zu befragen, ob es lediglich die historischen Offenbarungsreligionen sind, die unvermeidlich zu Gewalt führen, oder ob es nicht erst recht die von einer negativen Theologie reflektierte Religion ist, die häufig esoterische Züge trägt und damit andere ausschließt? Und ist es nicht auch die sogenannte reine Religion und die mit ihr einhergehende Geschichte eines abstrakt-universalistischen Denkens, die uns eine turbulente und verstörende Geschichte der Gewalt hinterlassen hat?

Auch müßte Derrida zugeben, daß der Inhalt der bestimmten Messianismen nicht notwendig gewaltsam ist, auch wenn sie zeitweise Gewalt «produzieren». In anderen Worten: Wenn es unmöglich ist, eine reine strukturelle Religion zu haben und die Struktur der Gerechtigkeit eine religiöse Struktur von Alterität und Transzendenz ist, dann müssen wir reflektieren, welche Rolle ein bestimmter religiöser Glaube/ein bestimmter Messianismus im Ruf nach Gerechtigkeit spielt und wie er von der Gewalt ferngehalten werden kann. Es geht also darum, Derridas Betroffenheit über die Gewalt und die ausschließende Rolle eines bestimmten religiösen Inhalts im Auge zu behalten und gleichzeitig die Rolle anzuerkennen, die der bestimmte Inhalt für Derridas Diskurs über Gerechtigkeit spielt.

Und ein Letztes: Wie ist das Verhältnis des Messianischen zu den bestimmten Messianismen? Wenn das Messianische nicht nur eine einfache Abstraktion oder eine Unterscheidung von universal und partikular, sondern eine Übersetzung ist, in der die religiöse Tradition als schockierender Einfall eines anders-als-philosophischen Gedankens, als nicht-zurückführbares Ereignis der Offenbarung, abwesend-anwesend ist, dann wäre das Messianische/die Messianizität, was Derrida zu vermeiden sucht, immer noch einbezogen in das Religiös-Politische, in Krieg und Gewalt.²⁶

²⁶ James K. A. Smith, *Determined Violence. Derrida's Structural Religion*, in: *Journal of Religion* 78 (April 1998) 2, S. 197–212, 205.

* Vgl. Erster Teil in: *Orientierung* 65 (15. Oktober 2001) S. 209–212.

²⁴ Jacques Derrida, *Foi et Savoir. Les deux sources de la «religion» aux limites de la simple raison*, in: Ders., Gianni Vattimo, Hrsg., *La religion. Seuil*, Paris 1996, S. 9–86; dt. *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der «Religion» an den Grenzen der bloßen Vernunft*, in: Ders., Gianni Vattimo, Hrsg., *Die Religion*. Frankfurt/M. 2001, S. 9–106; im Folgenden Seitenzahlen in Klammern im Text.

²⁵ John D. Caputo, Hrsg., *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida. (Perspectives in Continental Philosophy, No 1)*. Fordham University Press, New York 1997, S. 23. (Übersetzung von mir).

Gewalt, Erwählung und Gabe der Tora

Während Derrida so noch zwischen einer eher Heideggerschen²⁷ und Andeutungen einer Lévinasschen Verhältnisbestimmung von Messianischem und bestimmten Messianismen bzw. Offenbarkeit und konkret ergangener Offenbarungen oszilliert, möchte ich im Folgenden die Lévinassche Perspektive entfalten, weil sie auf Grund ihrer Auseinandersetzung mit einem bestimmten Messianismus, dem der jüdischen Tradition, so meine Vermutung, dieses Verhältnis tiefer als die Derridasche *désertification* begreift. Dabei frage ich vor allem, wie Lévinas diese nicht- oder vor-philosophische Erfahrung einer bestimmten religiösen Tradition in eine philosophische Sprache über-setzt. Mit Blick auf das Verhältnis von Religion und Gewalt möchte ich dabei einige Momente einer nicht-totalisierenden religiösen Rede bzw. Ordnung skizzieren. Dabei könnte man die Frage des Verhältnisses von Gewalt und Religion von den Phänomenen der Verantwortung, der Verfolgung, des Traumas oder des Zeugnisses angehen. Dies ist vielfach geschehen. Ich möchte darauf aufbauend hier vor allem zwei Aspekte des Lévinasschen Denkens, die bisher nicht so ausführlich behandelt wurden, in den Vordergrund rücken: die Erwählung und das Gesetz, auch und gerade weil sie in der religionssoziologischen und religionsphilosophischen Diskussion diejenigen Elemente sind, die mit der Gewalt der Religion am ehesten in Verbindung gebracht werden.

Der religiöse Erwählungsgedanke wird dabei verantwortlich gemacht für ein Exklusivitätsdenken in den Religionen nach dem gnostisch anmutenden Schema: wir sind die von Gott Erwählten, die anderen sind die Verworfenen. So sieht auch Derrida eine gewisse Nähe nicht nur der bestimmten Religionen, sondern auch der von ihm so genannten ökumenischen Religion zum Fundamentalismus, vor allem, was seine politischen Konsequenzen angeht, denn auch, so Derrida, die ökumenische Religion ist an eine partikuläre Geschichte und an einen partikulären Ort gebunden und schließt so Gerechtigkeit für alle aus. Die bestimmten Religionen müssen deshalb, «manchmal im Namen des Glaubens» dekonstruiert werden.²⁸

Nun haben christliche Theologen gerade in den letzten Jahren auf solider exegetischer Grundlage versucht, aus dem Erwählungsgedanken alle Exklusivitätsansprüche zu tilgen. Dabei ist im Kontext des jüdisch-christlichen Gesprächs erstmals auch dem jüdischen Erwählungsgedanken aus christlicher Sicht Gerechtigkeit widerfahren.²⁹ Aber auch diese Arbeiten bleiben, so Lévinas, befangen in einer theologischen Sprache, in der das Sagen (*dire*) bereits ein Gesagtes (*dit*) ist, d.h. auf Erwählung bezogen, daß man dies als ein Faktum und nicht als ein philosophisch und sprachlich nachzuvollziehendes Ereignis im eminenten Sinne versteht. Aufgrund der sprachphilosophischen Unterscheidung von *dit* und *dire*³⁰, die fundamental für Lévinas' Kritik an der Theologie ist³¹, faßt er das Ereignis der Erwählung radikaler und unterbricht die theologischen Sprachschablonen. Doch

wie über diese Unterbrechung reden, ohne lediglich Gesagtes wiederzugeben? Wie in die Bewegung des Sagens hineinkommen? Wenn ich das Ereignis der Erwählung nicht nur beschwören will, so muß ich einmal möglichst nahe am Gedanken Lévinas' bleiben.

Vor-Ursprünglichkeit der Erwählung

Von Erwählung ist dort die Rede, wo Lévinas die Vor-Ursprünglichkeit der Verantwortung, die Empfänglichkeit des Subjekts vor allem freien Engagement hervorhebt. Die «Subjektivität» befindet sich in dieser Passivität jenseits der Alternative von frei und unfrei. Dasjenige, was sich (als «reiner Determinismus» vor aller Schicksalhaftigkeit oder Determiniertheit³²), jenseits von Freiheit und Knechtschaft, des Subjekts bemächtigt, ist das Gute (*le Bien*). Das Gute ist nicht Objekt einer Wahl, es hat das Subjekt erwählt, bevor es die für eine Wahl notwendige Zeit, d.h. Distanz gehabt hat. Zwar gibt es keine vollständigere Unterwerfung als dieses Ergriffenwerden durch das Gute, als diese Erwählung, es wird allerdings der unterwerfende Charakter der Verantwortung durch das Gutsein des Guten annulliert. Man kann das Gute nicht von einem quasi neutralen Status aus wählen. «Vom Guten beherrscht werden heißt aber genau, gerade von der Möglichkeit der Wahl, der Koexistenz in der Gegenwart ausgeschlossen werden. Die Unmöglichkeit der Wahl ist hier nicht Wirkung der Gewalt – sei sie Schicksalhaftigkeit oder Determiniertheit –, sondern ist die Wirkung der unabwiesbaren Erwählung durch das Gute, die für den Erwählten immer schon vollzogen ist.»³³ Obwohl die Sprache, deren sich Lévinas an dieser Stelle bedient, auf einen Zusammenhang von Gewalt und Erwählung hindeutet, besteht Lévinas auf der Nicht-Gewalt (in der ontischen Bedeutung) der Erwählung: «Election par le Bien, qui n'est précisément pas action, mais la non-violence même.» (Erwählung durch das Gute, die genau nicht Handlung ist, sondern die Nicht-Gewalt selbst.)³⁴ Gerade durch das Gute, das jenseits des Seins in der Passivität «ist», ist die Verpflichtung zur unaufhebbaren, auf die Wahl zurückgehenden Verantwortung keine Gewalt, die einer Wahl zuwiderlaufen würde oder wie es in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* heißt: «Das Gute nämlich kann weder in die Gegenwart eingehen, noch läßt es sich vorstellen, gerade als *Gutes* aber wiegt es das Gewaltsame seiner Anderheit auf, selbst wenn das Subjekt durch die Zunahme dieser immer fordernder werdenden Gewalt zu leiden hat.»³⁵

Das Gute erleiden, sich von ihm beherrschen lassen, ihm unterworfen sein, dem entspricht auf der Seite der Subjektivität das Gehorchen, aber wiederum kein Gehorchen auf etwas oder jemanden, kein Gebot oder Befehl. Es ist das Gehorchen gegenüber einem Gebot (ich nenne es zum Zwecke der Unterscheidung Gebot(1), das sich vollzieht, *bevor* das Gebot(2) sich vernehmbar macht, die Anarchie selbst, ein Gehorchen auf, wie Lévinas an dieser Stelle bemerkt, einen *Valeur*, einen Wert, der ähnlich wie das Gute charakterisiert wird.³⁶ Und fast beiläufig notiert Lévinas, daß dies ein Wert sei, der nur durch Mißbrauch der Sprache mit einem Namen bezeichnet wird. «*Valeur, qui se nomme Dieu.*» (Ein Wert, der Gott genannt wird.)³⁷

Das Ereignis der Erwählung nun betrifft den Einen in seiner Einzigkeit (*unicité*), d.h. seiner Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen. Lévinas umkreist in verschiedenen Sprachbewegungen dieses Phänomen der Einzigkeit. Es ist eine Einzigkeit, die,

²⁷ Derrida stellt Heidegger die Frage, ob die Offenbarkeit unabhängig ist von jeder konkret ergangenen Offenbarung und ob nicht vielmehr im Ereignis der Offenbarung die Idee der Offenbarkeit erst mit aufgegangen ist.

²⁸ Man darf deshalb gespannt sein auf den schon seit langem angekündigten ausführlichen Versuch einer Dekonstruktion des Christentums durch den Straßburger Philosophen und Freund Derridas Jean-Luc Nancy; erste Vorüberlegungen finden sich in: Ders., *La Déconstruction du Christianisme*, in: *Les Études Philosophiques* 1998, Heft 4, S. 503–519.

²⁹ Clemens Thoma, Jakob J. Petuchowski, *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung*. Freiburg 1994, S. 107ff.; vgl. auch Ezra Ben Gershon, *Der Erwähltheitsglaube. Exklusivität und Toleranz im Wettstreit der Religionen*, in: *Nach Gott fragen. Über das Religiöse*. Merkur 53 (1999) Heft 9/10, S. 847–859; vgl. neuerdings auch Walter Dietrich, *Die dunklen Seiten Gottes*. Neukirchen-Vluyn, 2., erw. Aufl. 1997 sowie Alois Mosser, Hrsg., *«Gottes auserwählte Völker»*. Erwählungsvorstellungen und kollektive Selbstfindung in der Geschichte. Frankfurt/M. 2001.

³⁰ Vgl. Thomas Wiemer, *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Lévinas und ihrer Realisierung im Diskurs*. Freiburg i. Br.-München 1988, bes. S. 154ff.

³¹ Vgl. Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg-München 1992, S. 269 und 323; Ders., *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg 1989, S. 70 und 81.

³² Emmanuel Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen*. (Vgl. Anm. 31), S. 74.

³³ A.a.O., S. 76.

³⁴ A.a.O., S. 76.

³⁵ Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. (Vgl. Anm. 31), S. 51.

³⁶ Vgl. a.a.O., S. 325.

³⁷ Emmanuel Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen*. (Vgl. Anm. 31), S. 87.

gegenläufig zu der auf sich zurückkommenden Gewißheit, bedeutend ist (*signifiant*) nur aufgrund der Nicht-Übereinstimmung mit sich (Nicht-Indifferenz gegenüber den Menschen³⁸); Einzigkeit, die keine Identität gewinnt. «Einzigkeit des Erwählten oder des Verpflichteten, nicht des Wählenden. (...) Untragbare, nicht sub-sumierbare, traumatische Einzigkeit; Erwählung in der Verfolgung.»³⁹ Die Erwählung macht also die Einzigkeit des Einen aus, im Gegensatz zu und vor aller Identität. Die Einzigkeit ist Nicht-Identität, weil bereits Stellvertretung für den Anderen. «Die Erwählung», heißt es an einer anderen Stelle, «durchkreuzt den Begriff des Ich, und mich vorzuladen durch die Maßlosigkeit der Anderen und mich dem Begriff zu entwinden, in den ich mich unablässig flüchte, weil ich in ihm das Maß einer Verpflichtung finde, welche in der Erwählung gerade nicht definiert wird. Die Verpflichtung appelliert an eine einzigartige, im universalen Denken nicht vorgezeichnete Antwort, an die unvorhersehbare Antwort des Erwählten.»⁴⁰ Diese Einzigkeit des Einen bezeichnet Lévinas auch als Diachronie, denn das Subjekt ist nicht in der Zeit, sondern die Diachronie selbst, «Diachronie einer Erwählung, die keine Identität verleiht, einer Erwählung, die ärmer macht, die entblöbt.»⁴¹

Kritik an der abendländischen Identitätskonzeption

Vor dem Hintergrund dieser Konzeption der Einzigkeit kommt Lévinas – im Kontext seiner Überlegungen zu den Gründen der Fremdheit des abendländischen Menschen in der Welt⁴² – zu einer Kritik an der bis zu Heidegger vorherrschenden abendländischen Identitätskonzeption.⁴³ Auch diese könne die grundlegende Fremdheit des Menschen in der Welt, wie sie z.B. in der Bibel in Psalm 119⁴⁴ bezeugt wird, auch nach dem Ende der Metaphysik nicht austreiben. So fragt Lévinas weiter: «Befinden wir uns vor dem Nicht-Sinn, der in eine Welt einsickert, in welcher der Mensch bis dahin nicht Hirte des Seins, sondern ein für sich selbst Erwählter war? Oder bestätigt nicht vielmehr das seltsame Versagen oder Zerstören der Identität die menschliche Erwählung: die meine – um zu dienen, die des anderen aber um seiner selbst willen?»⁴⁵

Die Bibel, die uns Abendländer ebenso genährt hat wie die Vorsokratiker, *beweist nicht* die dieser grundlegenden Fremdheit im Prozeß jeglicher Identitätsbildung vorausgehende Erwähltheit, aber sie *bezeugt* eine Tradition und eine Erfahrung, ein Ereignis der Erwählung in einer bestimmten religiösen Tradition, auf das sich die phänomenologische Beschreibung der Erwählung zurückbeziehen kann.

Eine solche Erfahrung und Tradition bezeugt der Bibeltext im Buch Exodus 19,17 und sein haggadischer Kommentar im Talmud-Traktat Schabbat 88a-88b, den Lévinas in einer seiner *Lectures talmudiques* mit dem Titel «Die Versuchung der Ver-

suchung» auslegt. Schon die ersten Sätze des haggadischen Kommentars verraten, daß das Gesetz/die Tora von den Israeliten nicht aufgrund einer Wahl angenommen werden konnte, denn vor die Wahl «Tod oder Tora» gestellt hat Israel keine Wahl. Die Tora muß empfangen werden, um überhaupt eine freie Wahl möglich zu machen, denn was empfangen werden muß, kann nicht selbst gewählt werden oder biblisch gesprochen: Die Israeliten, aus Ägypten kommend, erhalten die Tora: «die negative Freiheit der aus der Sklaverei Erlösten wird sich in die Freiheit des in Stein gehauenen Gesetzes verwandeln, in die Freiheit», so Lévinas, «der Verantwortlichkeit.»⁴⁶ Die Entscheidung für die Tora war keine freie und vernünftige Wahl, die mangels besserer oder überhaupt sichtbarer Alternativen getroffen wurde, sondern die Erfahrung der Tora ist ein vorgängiges, der Alternative Freiheit-Unfreiheit vorausgehendes Einverständnis.

Im Folgenden spielt Lévinas die Konsequenzen der Alternative Tora oder Tod durch, und findet noch einen anderen möglichen Sinn der Verbindung von Tora und Todesdrohung als den einer gewaltsamen Heteronomie: «Die Tora selbst ist der Gefahr ausgesetzt, weil das Sein selbst nur Gewalt ist und nichts dieser Gewalt mehr ausgesetzt sein kann als die Tora, die dazu *Nein* sagt. Das GESETZ (Loi) weilt wesensbedingt (*essentiellement*) im zerbrechlichen menschlichen Bewußtsein, wo es schlecht beschützt und allen Gefahren ausgesetzt ist.»⁴⁷ Im Sinne dieser Deutung geht von der Tora eine Herausforderung (*défi*) an das Sein aus, die dessen Anspruch jenseits oder diesseits von Gut und Böse zu sein, gefährdet (*compromet*).

Die Gabe der Tora ermöglicht die Unterbrechung, das Sich-Losreißen vom Sein, in der Bibel der Ort der Verlassenheit und des Todes, der Wüste. «Das Geschenk der Tora – ein GESETZ – entgegennehmen, heißt erfüllen noch vor dem Annehmen.»⁴⁸ So läßt sich ein Tun formulieren, das der freiwilligen Annahme – zu einem späteren Zeitpunkt – vorausgeht, eine Umkehrung der Chronologie also, und das die Begriffe Zwang und gewaltsame Annahme überbietet sowie jenseits der Alternative Freiheit – Zwang situiert ist. Von daher klärt sich auch die rätselhafte Formulierung in einem anderen biblischen Text: «Wir werden tun und wir werden hören.» (Ex 24,7). Die Talmudgelehrten unterstrichen die Bedeutung dieser dem abendländischen Denken, nach welchem das Hören dem Tun vorausgeht, zuwiderlaufende Reihenfolge. Für Lévinas drückt dies nicht «die Reinheit der vertrauenden Seele, sondern die Struktur einer sich ans Absolute anhängenden Subjektivität aus.»⁴⁹ Dies sei zwar ein bedingungsloses, aber kein naives Ja.⁵⁰ Aber ist dieses Ja nur in einer jüdischen Art und Weise, in der Wahrheit zu sein, denkbar oder nur in einer engelhaften Ordnung möglich? Dann nicht, so Lévinas, wenn die Subjektivität vor aller Prüfung des Gehaltes des Wahren mit dem Text der Schrift eine Allianz eingegangen, von ihm affiziert wäre. Das heißt: Empfangen einer Offenbarung oder was dasselbe ist, Erblicken des Gesichts des Anderen. «La Tora est donné dans la Lumière d'un visage.»⁵¹

³⁸ Vgl. a.a.O., S. 99.

³⁹ Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein* geschieht. (Vgl. Anm. 31), S. 135f.

⁴⁰ A.a.O., S. 318.

⁴¹ A.a.O., S. 137; das Ereignis der Erwählung taucht auch noch an weiteren zentralen Stellen des Lévinasschen Spätwerks auf, die u.a. auch eine «Neuinterpretation» abendländischer Philosophie und Theologie wie Sühne, Stellvertretung usw. versuchen. Ich kann dies hier nicht weiter ausführen, möchte aber andeuten, daß diese Überlegungen weitreichende Konsequenzen haben, z.B. für die immer noch im religionssoziologischen und auch im theologischen Diskurs vorherrschenden Konzeptionen von (religiöser) *Identität*.

⁴² Vgl. Emmanuel Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen*. (Vgl. Anm. 31), S. 98.

⁴³ Diesen Hintergrund bedenkt vor allem: Bernhard Casper, *Die Identität in der Nichtidentität der Erwählung zur Verantwortung für den Anderen*, in: Matthias Laarmann, Tobias Trappe, Hrsg., *Erfahrung – Geschichte – Identität. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie*. Für Richard Schaeffler. Freiburg-Basel-Wien 1997, S. 364–373.

⁴⁴ In diesem Psalm wird im übrigen das Fremdsein mit dem Empfangen der Gebote verbunden; vgl. auch Levitikus 25,23.

⁴⁵ Emmanuel Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen*. (Vgl. Anm. 31), S. 98.

⁴⁶ Emmanuel Lévinas, *Die Versuchung der Versuchung*, in: Ders., *Vier Talmud-Lesungen*. Frankfurt/M. 1993, S. 57–96, hier 71, (französische Ausgabe: Ders., *Quatre Lectures Talmudiques*. Paris 1968, S. 65–110, hier 81.); vgl. auch das Motto aus den Pirke Avot, das sich auf dem Titelblatt der französischen Ausgabe seiner Aufsatzsammlung «*Difficile Liberté*» (Paris 1976) findet, in der deutschen Ausgabe (Schwierige Freiheit, Frankfurt/M. 1992) weggelassen wurde, wie im übrigen auch die weiteren jeweiligen Motti zu Beginn der einzelnen Aufsätze. Dies ist neben den häufig wenig sorgfältigen deutschen Übersetzungen der Talmud-Lektüren Lévinas' ein weiteres ärgerliches Moment der deutschen Lévinas-Rezeption.

⁴⁷ A.a.O., S. 76, frz. S. 87.

⁴⁸ Ebd., frz. S. 87.

⁴⁹ A.a.O., S. 90, frz. S. 104.

⁵⁰ Lévinas weist übrigens gegen Ende seines Talmud-Kommentars auch auf die Gefahr der Mißverständnisse hin, die ein solches Ja in den Händen von Fundamentalisten bedeuten könnte.

⁵¹ A.a.O., S. 103, dt. S. 89.

Auch Hans Joas hat in kritischer Anknüpfung an die religionssoziologische Tradition auf die Notwendigkeit einer affektiven Erfahrung der unbedingten Geltung eines Wertes für den Handelnden hingewiesen. Dabei werden Gewalt- und religiöse Erfahrung beide als wert- und persönlichkeitskonstitutive Erfahrungen gedeutet. Der Mangel der bisherigen (religions-)soziologischen Konzeptionen liegt allerdings darin, daß sie diese Art von Erfahrungen – so Joas' Kritik – nicht zureichend thematisiert bzw. keine entsprechend erweiterte Identitätskonzeption entwickelt haben, die diese Erfahrungen integrieren könnte.

Es kommt in die Nähe des Lévinasschen Denkens, wenn es bei Hans Joas heißt, daß die Erfahrung der Gewalt der perverse Bruder der Erfahrung der Wertbindung ist, denn auch Lévinas weist auf die Nähe von Gewalterfahrung und Wertbindung hin, obwohl der Begriff des Wertes bei ihm nicht in irgendeiner Weise material gefüllt ist. Allerdings ist die von Lévinas ins Auge gefaßte Gewalt keine heteronome, zwanghafte Gewalt, wie z.B. die des Krieges oder die einer autorisierenden Erfahrung des Heiligen (Caillois, Bataille) und auch keine unfreiwillige Öffnung der Grenzen einer schon konstituierten Identität (obwohl einige Bemerkungen Joas' zum Phänomen des Traumas in die Nähe von Lévinas kommen). Für Lévinas wirkt die Gewalt in der Einzigkeit, die er vorgängig zu allen traditionellen und auch erweiterten Identitätskonzeptionen, als Nicht-Indifferenz zum anderen Menschen denkt. Es geht nicht um die Integration von – auch traumatischen – Gewalt- oder religiösen Erfahrungen in eine wenn auch erweiterte Identitätskonzeption, sondern wie Lévinas es formuliert: «Je mehr ich zu mir komme, desto mehr lege ich – unter dem Trauma der Verfolgung – meine Freiheit als konstituiertes, wollendes, herrschendes Subjekt ab, desto mehr entdecke ich mich als verantwortlich.»⁵² Diese Gewalt – von Lévinas, um sie zu unterscheiden von der Gewalt der Wahl, auch Nicht-Gewalt genannt – wirkt in der Erwählung oder der Gabe der Tora als ein Sich-Losreißen vom Sein. Vor aller subjektiven Wahl oder Wert(2)-konstituierung, die auch die Joassche Selbstbindung bzw. Selbsttranszendenz betrifft, ist das Subjekt nach Lévinas immer schon an einen Wert(1)⁵³ gebunden, an das Gute jenseits des Seins. In dieser Bindung liegt die Einzigkeit, die eine der Wahl/Entscheidung und damit aller Identitätskonstitution vorausgehende Nicht-Identität, d.h. Stellvertretung für den anderen ist. «Man könnte geneigt sein, diese Ethik aus dem Geist der Stellvertretung geradewegs ins Metaphysische und Religiöse zu verlegen, als «Sühne», die an den alttestamentlichen Sündenbock oder an das neutestamentliche Opferlamm erinnert, doch dies würde besagen, daß der «Religiösität des Sich» (d.h. der Verantwortung, Geiselschaft, vor allem Egoismus und Altruismus oder Solidarität, *Verf.*) vorgegebene Antworten unterschoben würden.»⁵⁴ Ich denke allerdings, daß sich hier ein Zusammenhang von Gewalt und religiöser Ordnung, religiöser Rede andeutet, der sich kritisch gegen alles Unterschieben vorgegebener Antworten, gegen alle totalisierenden und legitimierenden Versuche bzw. Versuchungen wendet.

Das hat nicht zuletzt auch Konsequenzen für das grundlegende Verständnis einer Ordnung der Gerechtigkeit, denn es ist «nicht ganz unwichtig zu wissen, ob der egalitäre und gerechte Staat, in dem der Mensch seine Erfüllung findet (und den es einzurichten und vor allem durchzuhalten gilt), aus einem Krieg aller gegen alle hervorgeht oder aus der irreduziblen Verantwortung des Einen für alle und ob er auf Freundschaften und Gesichte verzichten kann».⁵⁵

Christoph Lienkamp, Bremen

⁵² Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins*, S. 249.

⁵³ Ich gebrauche die Unterscheidung von Wert(1) und Wert(2) analog der Unterscheidung von Gebot(1) und Gebot(2), um die verschiedenen Ebenen voneinander zu unterscheiden.

⁵⁴ Bernhard Waldenfels, *Antwort der Verantwortung*, in: Ders., *Deutsch-französische Gedankengänge*. Frankfurt a. M. 1995, S. 322–345, hier 341 mit Bezug auf Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein* geschieht. (Vgl. Anm. 31), S. 261.

⁵⁵ Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein* geschieht. (Vgl. Anm. 31), S. 347f.

Mord, Gott und Totschlag

Die Theologie und der Kriminalroman

«Das Theologische in unserer Welt äußert sich nicht offen, kann sich nicht offen äußern. Ich sprach hier über den Kriminalroman als über ein unterirdisches theologisches Zeitsymptom.»¹

«Und deshalb [...] werde ich einen Menschen töten.» – «Warum?» Frank Falke betrachtete den Mann kopfschüttelnd. «Aus Rache?» «Rache? Nein! Ich ... ich will Gott herausfordern. [...] Verstehen Sie nicht? Ich will es wissen. [...] Gibt es einen Gott? Gibt es einen Gott, der die Taten der Menschen bestraft? Gibt es ihn?» Seine Stimme hatte jetzt etwas Beschwörendes. Beinahe flüsterte er. «Wenn es ihn gibt, wird er mich strafen. Für den Mord. Ein strafender Gott kann einen Mord nicht ungesühnt lassen. Nicht einen Mord. Und bald muß er es tun. Oder ...», er zögerte, «oder nicht. Dann bin ich frei. [...] Gott wird wissen, daß er gemeint ist. Er wird die Herausforderung annehmen.» Der Mann starrte Frank Falke an. «Wenn es einen Gott gibt.» Für diesen Mann, der in der Vorstellung lebt, daß seine Vorfahren aufgrund einer Verfehlung seines Urgroßvaters von Gott verflucht und genau deshalb alle vor Vollendung des 40. Lebensjahres gestorben seien, und er nun, mit seinen 33 Jahren, an der Reihe sei, war «Gott [...] der Täter, den es zu treffen galt» mit einer Herausforderung durch einen Mord.

Das ist die Ausgangsposition des Kriminalromans «Wer flucht für alle Ewigkeit» von Christian Uecker.² Uecker ist evangelischer Pfarrer in einer kleinen norddeutschen Gemeinde. Und sein Krimi-Held, der Detektiv wider Willen Frank Falke, ist es ebenso. Der Roman – es ist der vierte von Christian Uecker – ist in einer Reihe erschienen, die sich ausdrücklich «Kirchen-Krimi» nennt. Bei Mord und Totschlag geht es eben immer auch irgendwie um Gott. Allerdings ist es auch in Kirchen-Krimis unüblich, direkt Theologisches zu thematisieren. Zumeist kommt es eher nebenher ins Spiel. Wie z. B. bei der dänischen Kriminalautorin Ditte Birkemose, die selbst Theologie studiert hat, und deren Hauptfigur ebenfalls ein – wenn auch abgebrochenes – Theologiestudium hinter sich hat und zur Privatdetektivin wurde, weil sie sich, wie sie sagt, «ein bißchen von Griechisch und Hebräisch erholen» mußte.³ Vielleicht setzt sie ihr Studium später fort⁴, jedenfalls sind die lebensvollen Geschichten der Bibel mit ihrem Blick in menschliche Abgründe für sie bei der Erkenntnis der Tatgründe hilfreich.⁵

Oder bei Harry Kemelman mit seinen Krimis, in denen der Rabbi David Small detektivische Fähigkeiten entwickelt, indem er die Methode des jüdischen Talmud-Studiums bei seinen Fällen anwendet. Eine Talmudstelle, die «Einwände, Erklärungen, Argumente der alten Rabbinen» enthält, wird in der «pipul, das heißt Pfeffer» genannten Diskussion durch die Studierenden mit eigenen «Einwendungen [...], Haarspaltereien und Verdrehungen» konfrontiert: Während der Dozent einen bestimmten Standpunkt vertritt, «pfeffer[n]» die Studierenden ihm ihre «Fragen und Bedenken hin» – und lernen so, einen zu beurteilenden Tatbestand von allen nur denkbaren Seiten aus anzugehen. Ebenso geht Rabbi Small bei der Lösung seiner Fälle vor.⁶ Nebenbei wird in den Krimis über jüdische Denkweisen, Sitten, Riten usw. informiert, nicht belehrend, sondern eingebettet in den Gang der Handlung. Diese Theologen-Detektive haben einen – bekannteren – Vorläufer: Chestertons Pater Brown. Interessant ist nun, daß diese Figur bereits der Gengentypus zum Detektiv schlechthin ist, zu

¹ W. Haas, *Die Theologie im Kriminalroman*, in: ders., *Gestalten. Essays zur Literatur und Gesellschaft*. Berlin 1963, S. 163–169, 169 (zuerst erschienen 1929 in: *Die literarische Welt* 26).

² Chr. Uecker, *Wer flucht für alle Ewigkeit*. (Kirchen-Krimi, 5), Kiel 1996, Zitate: S. 10 und 31.

³ D. Birkemose, *Engel der Stille*. Düsseldorf 1999, S. 22.

⁴ Vgl. ebd., S. 43.

⁵ Vgl. ebd., S. 235: «Es gibt nichts Neues unter der Sonne, dachte ich. Gefühle ändern sich nie. Schon Sarah war grausam geworden, als Abraham Hagar geschwängert hatte.»

⁶ H. Kemelman, *Am Freitag schlief der Rabbi lang*. Reinbek 1966, S. 116f.

Sherlock Holmes und dessen Vorgänger Auguste Dupin. Und dieser Zusammenhang hat auch schon mit Religion und Theologie zu tun, und zwar von Anfang an, wenn auch in anderer Weise als in den «Kirchen-Krimis».

«Verkündigung»

Am Anfang aller Detektivgeschichten steht die Gestalt Auguste Dupins von *Edgar Allan Poe* (1809–1849). Poe gilt als «Erfinder» des Kriminalromans, der mit seiner Detektivzählung «Die Morde in der Rue Morgue» aus dem Jahr 1841 dieses Genre «in nahezu perfekter Form geschaffen» hat.⁷ Die Story ist – für den heutigen Geschmack – nicht gerade umwerfend. Da werden in einer Wohnung der Rue Morgue zwei gräßlich verstümmelte Frauenleichen gefunden. Nichts wurde geraubt, ein Motiv scheint es nicht zu geben, das Ganze ist höchst miraculös, die Polizei völlig ratlos. Erst der Detektiv Auguste Dupin vermag das Rätsel durch logische Schlußfolgerungen zu lösen, indem er «kraft seiner Kombinationsgabe aus geringfügigsten Umständen die Tat und das Wesen des Täters rekonstruiert»⁸ – es ist ein entlaufener Orang-Utan. Interessant an dieser ersten Detektivgeschichte ist also weniger die Story selbst. Interessant an ihr ist vielmehr das, was sie aussagen, was mit ihr verkündet werden soll. Denn um Verkündigung geht es. Das macht schon die Struktur der Geschichte deutlich. Sie ist nämlich aufgebaut⁹ nach dem Schema puritanischer Predigten, die *erstens* mit einem Bibelspruch als Motto beginnen, dann zunächst *zweitens* Erläuterungen dazu bringen, *drittens* Anwendungen mit Beispielgeschichten anfügen, um schließlich *viertens* mit einer allgemeinen Weisung zu schließen. Die eigentliche Detektivzählung entspricht im Predigtschema Punkt 3, also der Beispielgeschichte. Ihr vorangestellt ist ein Motto, das die Fähigkeit des menschlichen Intellekts behauptet, alles dem Menschen begegnende Mysteriöse, Rätselhafte auflösen zu können.¹⁰ Es folgt eine kurze Abhandlung über das, was Poe die «analytische Fähigkeit» nennt, die aus Beachtung von Nebensächlichkeiten wichtige Rückschlüsse zu ziehen und komplexe Sachverhalte zu entwirren vermag. Die nun folgende eigentliche Detektivgeschichte ist eine beispielhafte Demonstration dieser analytischen Fähigkeit; der Detektiv Auguste Dupin beherrscht sie in Perfektion, und daher ist er in der Lage, das Geheimnisvolle, scheinbar Übernatürliche rational zu erklären. Der normale Verstand, die Klugheit ohne Tiefe – so am Ende die Schlußfolgerung – muß an der Lösung solcher Rätsel scheitern, da sie sich vom Oberflächlichen verwirren läßt und darum dazu neigt, «zu leugnen, was ist, und zu erklären, was nicht ist».¹¹

Bei der ersten Detektivgeschichte handelt es sich also um eine «Art innerweltlicher Predigt von der Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen»¹², um ein «Hohelied auf Allmacht und Sieghaftigkeit des menschlichen Intellekts».¹³ Entsprechend pries

⁷ P.G. Buchloh, J.P. Becker, Der Detektivroman. Studien zur Geschichte und Form der englischen und amerikanischen Detektivliteratur. Darmstadt 1978, S. 34; vgl. Z. Škreb, Die neue Gattung. Zur Geschichte und Poetik des Detektivromans, in: V. Žmegač, Hrsg., Der wohltemperierte Mord. Zur Theorie und Geschichte des Detektivromans. Frankfurt/M. 1971, S. 35–95, 67ff. Zu Vorläuferformen siehe P. Nusser, Der Kriminalroman. Stuttgart 1992, S. 81–86.

⁸ G. Kunert, Ein Gentleman aus Virginia, in: E.A. Poe, Erzählungen. Ausgew. v. F. Baadke. Aus dem Amerikanischen von E. Abramowitz u.a. Mit einem Nachwort v. Günter Kunert, Berlin, 1974, S. 487–505, 490.

⁹ Zum Folgenden: P.G. Buchloh, J.P. Becker, Der Detektivroman, a.a.O., S. 35ff.

¹⁰ Es handelt sich um ein Zitat aus Sir Thomas Browne, «Urnenbestattung»: «Welches Lied die Sirenen sangen oder welchen Namen Achilles annahm, als er sich unter Weibern verborgen hielt, sind zwar schwierige Rätsel, doch nicht jeder Mutmaßung unzugänglich.» (E.A. Poe, Der Doppelmord in der Rue Morgue, in: ders., Erzählungen. [Vgl. Anm. 8], S. 115–159, 115).

¹¹ E.A. Poe, Der Doppelmord in der Rue Morgue, a.a.O., S. 159: «de nier ce qui est, et d'expliquer ce qui n'est pas» (Zitat aus J.-J. Rousseaus Roman «La nouvelle Héloïse» von 1761; Übersetzung gemäß den Anmerkungen der deutschen Ausgabe S. 512).

¹² P.G. Buchloh, J.P. Becker, Der Detektivroman, a.a.O., S. 40.

¹³ Z. Škreb, Die neue Gattung, a.a.O., S. 50; vgl. P. Nusser, Der Kriminalroman, a.a.O., S. 87.

Charles Baudelaire, der Poes Erzählungen übersetzte und in Europa bekannt machte, dessen Werk als Vereinigung der Literatur mit exakter Wissenschaft und Philosophie¹⁴, die im 19. Jahrhundert die Welt eroberte und alles Transzendente, Übernatürliche aus ihr zu verbannen suchte.

«Exakte Wissenschaft»

Alle Merkmale der Detektivzählung, wie Poe sie geschaffen hatte, finden sich in den Sherlock-Holmes-Geschichten von *Arthur Conan Doyle* (1859–1930). Was bei Poe die «analytische Fähigkeit» genannt wird, heißt bei Doyle die «Wissenschaft der Deduktion»¹⁵. Es handelt sich um Regeln der Kombination, der logischen Schlußfolgerung, die es Holmes – wie es in Doyles erster Detektivzählung «Studie in Scharlachrot» von 1887 heißt – gestatten, «ohne sich vom Fleck zu rühren [...], die verwickelten Situationen wildfremder Personen zu klären».¹⁶ «Dem idealen Logiker», so Holmes, «sollte eine einzige Tatsache genügen. Aus ihr sollten sich nicht nur die ganze Kette der Ereignisse, sondern auch die sich daraus ergebenden Schlüsse ableiten lassen.»¹⁷ Ein Beispiel dieser Kombinationskunst erzählt Holmes' Freund und Bewunderer Dr. Watson aus dem Anfangsstadium ihrer Bekanntschaft. Beide sehen, aus dem Fenster schauend, einen Mann, der über die Straße geht und offenbar eine Hausnummer sucht; auf die Frage Watsons, was der Kerl da unten wohl mache, fragt Holmes zurück: «Sie meinen den ehemaligen Infanteriesergeanten der Marine?» Watson hält das zunächst für reine Angeberei seitens Holmes', der irgendeine beliebige Vermutung ausgesprochen habe. Da der Mann aber einen Brief für Holmes zu übergeben hat, erhält Watson die Gelegenheit nachzufragen. Natürlich stellt sich heraus, daß Holmes den Mann richtig eingeschätzt hatte, was seinen Partner zu der Frage veranlaßt, wie er denn «das nun wieder herausgefunden» habe. Holmes' Antwort: ««Schon als unser Mann da drüben auf der anderen Straßenseite ging, konnte ich von hier aus den großen blauen Anker sehen, der auf seinen Handrücken tätowiert war. Das ließ mich den Seebären wittern. Und nun dazu sein strammes militärisches Gebaren und der vorschrittmäßige Backenbart. Also: Marine, dachte ich mir. Den Rang, den er innehatte, zeigte mir sein gewichtiges Selbstbewußtsein. Auch war etwas Gebieterisches in seiner Art. Ist Ihnen seine aufrechte Kopfhaltung nicht aufgefallen und wie er seinen Rohrstock schwang? Sein Gesicht war das eines zuverlässigen und angesehenen älteren Mannes. Nun, all dies mußte mich darauf bringen, daß ich es mit einem ehemaligen Sergeanten zu tun hatte.» – «Großartig!» rief ich begeistert. – «Nichts von Belang», sagte Holmes wegwerfend.»¹⁸

Diese Art der Schlußfolgerung und der Einsatz von Mikroskop und chemischer Analyse sind Holmes' Waffen gegen das Verbrechen. Alles das veranlaßt Dr. Watson zu dem bewundernden Ausruf: «Was Sie aus der Kriminalistik gemacht haben, ist ja nahezu eine exakte Wissenschaft.»¹⁹

Auch wenn Holmes – so ein späteres Urteil über diese Erzählungen – «lediglich ein billiger Abklatsch» Dupins ist²⁰, wurde er zur berühmtesten Detektivgestalt, deren ca. 60 Kriminalfälle weltweit verschlungen wurden. Doyle traf offensichtlich den Nerv seiner Zeit so sehr, daß er, nachdem er der Holmes-Figur überdrüssig geworden war und sie in einer Erzählung umkommen ließ, sie wieder auferstehen lassen mußte: Die Proteste der Leserschaft waren zu heftig, manche sollen Trauerkleidung getragen haben.²¹

¹⁴ Vgl. G. Kunert, Ein Gentleman aus Virginia, a.a.O., S. 504.

¹⁵ Das zweite Kapitel von Doyles «A Study in Scarlet» hat den Titel «The Science of Deduction». B. Schott übersetzt dies mit «Die Kunst der Kombination»: Studie in Scharlachrot. Frankfurt/M. u.a. 1980, S. 15.

¹⁶ A.C. Doyle, Studie in Scharlachrot, a.a.O., S. 25; vgl. ebd. S. 22f.

¹⁷ A.C. Doyle, Sherlock Holmes' Abenteuer. Frankfurt/M. u.a. 1982, S. 81; vgl. Studie in Scharlachrot, a.a.O., S. 159f., 164.

¹⁸ A.C. Doyle, Studie in Scharlachrot, a.a.O., S. 29.

¹⁹ Ebd., S. 47.

²⁰ E. Keitel, Kriminalromane von Frauen für Frauen. Unterhaltungsliteratur aus Amerika. Darmstadt 1998, S. 12. Für Holmes ist Dupin allerdings ein «Stümper»: A.C. Doyle, Studie in Scharlachrot, a.a.O., S. 26.

²¹ Vgl. E. Keitel, Kriminalromane von Frauen für Frauen, a.a.O., S. 14.

Erlösungs- und Erbauungsliteratur

Was war dieser Nerv? Welches Bedürfnis bediente Doyle mit seinen Detektivgeschichten? Weshalb wurde diese Gattung so erfolgreich? – Drei Motive, die in der Literatur zum Kriminalroman genannt werden, möchte ich hervorheben.

Da ist *erstens* die Bewältigung von Angst und Bedrohung, die Bannung des Grauens zu nennen. Das Bedrohliche, Grauensvolle in Gestalt des mysteriösen Verbrechens bricht in die heile, an und in sich selbst gute, geordnete bürgerliche Welt ein und bedroht diese in ihren Grundfesten.²² Dazu paßt, daß die zuständige gesellschaftliche Behörde, die Polizei, dieser Art von Verbrechen hilflos gegenübersteht. Erst dem Detektiv gelingt die «Wiederherstellung der heilen Welt»²³, er tritt auf, «um die Welt des Grauens vom Grauen zu erlösen und sie zu einer durchschaubaren, dem menschlichen Intellekt zugänglichen, kurz, zur «heilen» Welt zu machen.»²⁴

Zweitens gehört zur frühen Erfolgsgeschichte des Detektivromans das bereits bei Poe die ganze Erzählung bestimmende Loblied jener Instanz, die diese Erlösungsleistung vollbringt: Es ist der «unerschütterliche Glaube an die Allmacht des menschlichen Intellektes [...], eine Allmacht, der das Ungewöhnlichste und scheinbar Grauenhafteste nicht standzuhalten vermag, sondern sich durch ihn [...] in Durchschaubares und dem Menschen Gewohntes und Gewöhnliches restlos auflösen läßt.»²⁵ Damit entsprechen die klassischen Detektivgeschichten ganz dem Rationalismus und Optimismus des 19. Jahrhunderts, dem Bekenntnis zum unbegrenzten Fortschritt durch Naturwissenschaft und Technik, die alles Mysteriöse schon aufklären und eine kalkulierbare, beherrschbare Welt heraufführen werden.²⁶

Drittens bietet die Detektivgestalt eine «Leitheldenfigur»²⁷ an, einen «Autoritätensatz»²⁸, ja einen «Gottesersatz».²⁹ Denn er stellt ja die heile Welt wieder her, ist der Erlöser vom Grauen, gibt die Lösung des Falles wie eine Offenbarung kund, durch die die Bösen von den Guten geschieden werden.³⁰ Im Detektiv «gibt sich die Gesellschaft eine neue omnipotente, aber weltliche Autorität, vor deren geistigem Auge nichts verborgen bleibt».³¹ «So wird der Detektiv zum letzten Rettungsanker der bürgerlichen Ordnung.»³² Kurz gefaßt: «Die Detektivgeschichte ist zeitgenössische säkularisierte Erlösungs- und Erbauungsliteratur.»³³

Die Anti-Methode – Zweifel an der Allmacht des Intellekts

Genau gegen diese Motive, jedoch mit den Mitteln der Detektiv-erzählung formuliert *Gilbert Keith Chesterton* (1874–1936) seine

²² Vgl. W. H. Auden, Das verbrecherische Pfarrhaus, in: V. Žmegač, Hrsg., Der wohltemperierte Mord, a.a.O., S. 133–147, 137.

²³ P. C. Buchloh, J. P. Becker, Der Detektivroman, a.a.O., S. 63.

²⁴ Z. Škreb, Die neue Gattung, a.a.O., S. 79.

²⁵ Ebd., vgl. D. Wellershoff, Vorübergehende Entwirklichung. Zur Theorie des Kriminalromans, in: J. Vogt, Hrsg., Der Kriminalroman. Poetik – Theorie – Geschichte. München 1998, S. 499–522, 506f.

²⁶ Vgl. P. Nusser, Der Kriminalroman, a.a.O., S. 75, 163.

²⁷ P. C. Buchloh, J. P. Becker, Der Detektivroman, a.a.O., S. 60.

²⁸ Z. Škreb, Die neue Gattung, a.a.O., S. 80.

²⁹ Ebd., S. 81; vgl. S. Kracauer, Der Detektiv-Roman. Ein philosophischer Traktat. Frankfurt/M. 1979, S. 53f.; H. Heißenbüttel, Spielregeln des Kriminalromans, in: J. Vogt, Hrsg., Der Kriminalroman, a.a.O., S. 111–120, 117.

³⁰ Vgl. N. Blake, Wozu Detektivgeschichten?, in: P. G. Buchloh, J. P. Becker, Hrsg., Der Detektivroman, a.a.O., S. 234–242, 236.

³¹ G. Kunert, Ein Gentleman aus Virginia, a.a.O., S. 490, hier bereits auf Poe bezogen. Kunert fährt fort: «...inwieweit ins Image des Detektivs transzendente Autorität mit einflößt, wäre eine Untersuchung wert (welche eine auf der Höhe ihrer Zeit befindliche Theologie vorzunehmen hätte).»

³² W. Berthel, Mit Lupe und Verstand. Zur Figur des Detektivs, in: ders., Hrsg., Die großen Detektive. Detektivgeschichten mit Auguste Dupin, Sherlock Holmes und Pater Brown. Frankfurt/M. 1975, S. 303–316, 308f.

³³ Z. Škreb, Die neue Gattung, a.a.O., S. 80. Ähnlich W. Haas, Die Theologie im Kriminalroman, a.a.O., S. 168: «In einem gewissen Sinn ist also der Kriminalroman ein Ersatz für den fehlenden religiösen Glauben: er gibt die Zuversicht zum göttlichen Logos, zur göttlichen Gerechtigkeit. Kann man ganz ohne Religion leben? Das und nichts anderes ist der springende Punkt.» Als zu weit gehend beurteilt jedoch P. Nusser, Der Kriminalroman, a.a.O., S. 164, diese Deutung.

Pater-Brown-Geschichten. Schon vom Äußeren her ist dieser der «Gegentyp der weltmännischen Detektive Dupin oder Holmes».³⁴ Sind sie Gentlemen aus gutem Hause, schlank und mit scharfem Profil, so wird Pater Brown als klein, dick und eher tolpatschig geschildert.³⁵ Und erst recht seine Art, die Fälle zu lösen, ist eine gänzlich andere.

Das wird ausdrücklich zum Thema in der Erzählung «Das Geheimnis des Pater Brown»³⁶ von 1927. Hier ist es ein «wissensdurstiger Amerikaner», der etwas über die Methode Pater Browns in Erfahrung bringen will und ihn diesbezüglich folgendermaßen befragt: «Wir alle kennen [...] die angeblichen Leistungen Dupins und anderer Phantasiegestalten der edlen Detektivkunst, wie [...] Sherlock Holmes [...]. Auffallend ist aber doch, daß Ihre Art, eine Sache aufzugreifen, sehr verschieden ist von den Methoden dieser anderen scharfsinnigen Denker, seien sie nun wirkliche Detektive oder nur Ausgeburten der Phantasie eines Kriminalchriftstellers.» Auf die Vermutung des Amerikaners, es handle sich um eine Methode «okkultur», «esoterischer Natur», reagiert Pater Brown ungehalten, um schließlich, da der Frager nicht aufhört zu drängen, eine Antwort zu versuchen: «Das Geheimnis besteht darin...» Er hielt inne, als sei es ihm unmöglich, fortzufahren. Doch schließlich gab er sich einen Ruck und begann von neuem: «Nun, sehen Sie, ich selbst habe alle diese Leute umgebracht. [...] ich habe jedes Verbrechen genau überlegt und geplant [...]. Ich habe mir genau ausgedacht, wie so etwas wohl angepackt werden müßte, in welcher Verfassung ein Mensch sein müßte, der wirklich zu solch einer Tat fähig ist. Und wenn ich ganz sicher war, daß ich mich völlig in den Mörder hineingefühlt hatte, dann wußte ich natürlich auch, wer der Mörder gewesen war.» Der Interpretation des Amerikaners, Pater Brown habe «das lediglich bildlich gemeint» und damit nur sagen wollen, daß er «die psychologischen Hintergründe der Verbrechen rekonstruieren» wollte, widerspricht er verärgert und heftig: «Nein, ich wollte vorhin ausdrücken, daß ich mich höchstpersönlich und mit meinem wirklichen Ich diese Morde begehen sah. [...] Ich dachte unablässig nach, wodurch wohl ein Mensch zum Mörder werden könne, bis ich schließlich selbst in einer solchen Verfassung war, daß nur noch der letzte Schritt fehlte.»

Der Gesprächspartner versteht nicht und spricht die «Wissenschaft der Aufklärung von Verbrechen» an. «Pater Brown knipste voll lebhaften Unwillens mit den Fingern. «Das ist es ja», rief er beinahe ungehalten, «das ist ja der Punkt, an dem sich unsere Wege trennen. Wissenschaft ist etwas Großes, wenn sie richtig angewandt wird, ja, einer der größten Begriffe der Welt. Aber was verstehen denn die Menschen heute in neun von zehn Fällen unter diesem Wort? Was meint man denn heute, wenn man die Aufklärung von Verbrechen als eine Wissenschaft bezeichnet, wenn man die Kriminologie eine Wissenschaft nennt? Man versteht darunter, einen Menschen von außen her zu studieren, als wäre er ein riesiges Insekt, und das nennt man dann objektive und unparteiische Betrachtung. Ich möchte das lieber eine mitleidlose Leichensektion nennen! Man versteht darunter, sich möglichst weit von einem Menschen zu entfernen und ihn zu betrachten, als wäre er ein prähistorisches Ungeheuer [...]. Nicht nur, daß uns diese Betrachtungsweise keine neuen Erkenntnisse zu vermitteln vermag – nein, oft löscht sie sogar das, was wir bereits wissen, in uns aus. Das bedeutet, daß wir einen Freund wie einen Fremden behandeln, daß wir so tun, als ob etwas uns nahe Vertrautes in Wirklichkeit fern und geheimnisvoll sei.»

Aber das ist es gerade nicht, will Chesterton vermitteln; das, was wir bereits wissen und durch die Wissenschaft vergessen zu werden droht, ist für ihn das Wissen der christlichen Tradition um die generelle Fehlbarkeit des Menschen, um das Innewohnen des Bösen. «Ich bin ein Mensch», sagt Pater Brown in einer anderen Erzählung, «und habe daher alle Teufel im Herzen.»³⁷ Und ent-

³⁴ W. Berthel, Mit Lupe und Verstand, a.a.O., S. 312.

³⁵ A.a.O., S. 311f.; vgl. auch I. Brender, Über Pater Brown. Frankfurt/M. 1987.

³⁶ München-Zürich 1966, Zitate im folgenden aus den Seiten 8–13.

³⁷ G.K. Chesterton, Pater Brown und das blaue Kreuz. Bergisch Gladbach o.J., S. 188f.

sprechend erläutert Pater Brown sein Geheimnis weiter: «Vielleicht habe ich mich nicht recht glücklich ausgedrückt, aber was ich gesagt habe ist wahr. Kein Mensch taugt in Wirklichkeit etwas, ehe er nicht weiß, wie schlecht er ist oder doch sein könnte, ehe er nicht einzusehen vermag, daß es vermessen ist, in dieser hochmütigen und verächtlichen Weise über «Verbrecher» zu sprechen, als wären dies Affen in einem zehntausend Meilen entfernten Urwald. Erst muß er sich von dieser elenden Selbsttäuschung, von «Verbrechertypen» und «anormalen Schädeln» zu sprechen, freimachen, sich freimachen von dem ganzen salbungsvollen Pharisäertum, bis er schließlich erkennt, daß jeder Mensch zum Verbrecher werden kann und daß es seine Aufgabe ist, den in ihm schlummernden Verbrecher niederzuhalten und nicht zum Durchbruch kommen zu lassen.»

Diese Anti-Methode des Anti-Helden Pater Brown ist für Chesterton, der 1922 zum Katholizismus konvertiert war, der springende Punkt, denn für ihn ist der «Detektivheld» vom Schlag Dupin und Holmes «der Aberglaube einer glaubenslos gewordenen Welt».³⁸ Zwar macht diese Anti-Position die mit viel Witz erzählten Geschichten so reizvoll, aber sie tendieren zugleich zur «religiöse[n] Propaganda» mit spleenigen Klischees: «die reuigen Sünder sind nie die eigentlichen Täter, verdächtigt sind stets Atheisten und Protestanten».³⁹

Jedoch kommt in Chestertons Pater-Brown-Geschichten bereits zum Tragen, was die weitere Entwicklung der Gattung und das Abrücken von der klassischen Detektivverählung bestimmen sollte: der «aufkommend[e] Zweifel an der Allmacht des Intellekts».⁴⁰ Insofern ist «Pater Brown [...] schon eine Figur des [späteren] 20. Jahrhunderts. Von der Mystifizierung der «wissenschaftlichen Methode» der Detektivgestalten Dupin und Sherlock Holmes blieb wenig zurück. Er weiß als Priester, daß es das Böse in der Welt gibt, und wenn er Kriminalfälle löst, versucht er einer Gerechtigkeit zum Siege zu verhelfen, die nicht nur von dieser Welt ist.»⁴¹

Verbrechen – Aufklärung – Sühne

Die zunächst völlig unterschiedlich erscheinenden Bereiche Religion bzw. Theologie und Kriminalroman weisen – so können wir das Bisherige zusammenfassen – «inhaltlich erstaunliche Parallelen» auf. Der «Urtyp des Kriminalromans arbeitet nach [einem] Muster, das zahlreiche religiös-theologische Themen in weltlichen Zusammenhängen aufnimmt».⁴² Seine «Grundstruktur [...] kann mit der Trias *Verbrechen – Aufklärung – Sühne* beschrieben werden». Am Anfang steht die Störung der als sittlich

gut vorausgesetzten Gesellschaftsordnung durch das Verbrechen, zumeist durch einen Mord. Dem Detektiv fällt die Aufgabe zu, diese Ordnung wiederherzustellen durch das Trennen des Schuldigen von den Unschuldigen: Mit der Überführung des Täters wird dieser aus der Gemeinschaft der Guten ausgeschieden, die Gesellschaft moralisch gereinigt. Am Ende muß der Verbrecher – durch Gefängnis oder Tod – Sühne leisten, wodurch die Ordnungsstörung ausgeglichen und aufgehoben wird. Der Detektivverählung liegt damit eine verwandelte religiöse Basis zugrunde: «ein Vorsehungsglaube in säkularem Gewand». Dieser Glaube schafft «in einer Zeit [...] zunehmenden Vertrauenschwundes auf die direkt erfahrbare göttliche Vorsehung» einen profanen Ersatz. «Denn dieser Kriminalroman lebt vom Vertrauen, daß Verbrechen weder verborgen bleiben noch sich auszahlen, daß Verbrechen also Spuren hinterlassen und Schuld nicht ungesühnt bleibt. Der Detektiv [...] handelt hier als eine Art Agent der Vorsehung, eine Vorwegnahme des Jüngsten Gerichts auf Erden, als ein Ersatz-Erlöser, der als Rätsel-Löser befreiend von außen auftritt, mit seinen Offenbarungen das Verborgene freilegt, mit seiner Nachschöpfung des Verbrechens der Wahrheit [...] zum Siege verhilft, um dann seinerseits sich einer letzten Instanz unterzuordnen [«das Gericht», «das Gesetz»]. Im «klassischen» Kriminalroman hat sich also der Glaube an eine rationale Grundstruktur der Welt, eine Aufklärbarkeit des Verbrechens und eine Sühnbarkeit der Schuld aufbewahrt.»⁴³

Genau das wird in der weiteren Entwicklung fraglich. Der Glaube an die Allmacht des Intellekts und an den stetigen Fortschritt in Wissenschaft und Technik wird ebenso mit Zweifeln durchsetzt wie das Bild der wohlgeordneten bürgerlichen Gesellschaft. Beides zerfällt in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts aufgrund von Mißerfolgen der wissenschaftlich-technischen Weltbewältigung – dafür steht insbesondere der Untergang der Titanic –, der Weltwirtschaftskrise, der vor allem in den USA aufkommenden Gangsterbanden und schließlich insbesondere der Weltkriege. Also auch die Instanz, die den Glauben an Gott abgelöst hatte, wird fraglich.

Gesellschafts- und Sozialkritik

Blühte in England zunächst der Rätsel-Krimi [Wer ist der Täter?] in Anlehnung an die klassischen Detektivgestalten – bekannt geworden sind vor allem Hercule Poirot und Miss Marple von *Agatha Christie* (1890–1976)⁴⁴ –, so bilden sich in den USA in den zwanziger und dreißiger Jahren mit den «hard-boiled-stories» neue Formen des Kriminalromans heraus. Die Frage, warum einer zum Täter, zum Mörder wird, kommt verstärkt hinzu; damit ziehen Gesellschafts- und Sozialkritik in die Kriminalromane ein.⁴⁵ Die Privatdetektive Sam Spade von *Dashiell Hammet* (1894–1961) und Philip Marlowe von *Raymond Chandler* (1888–1959) sind «ehrliche Held[en] in der korrupten Gesellschaft».⁴⁶ Diese «ist in jedem Fall mitverantwortlich, Verbrechen keine «Ausnahme», sondern systemimmanent.» Die «Aufklärungsarbeit [des Detektivs] läßt keine erleichterte Gesellschaft zurück, sondern deren Infragestellung». Im Unterschied zu den früheren Detektivgestalten vollzieht dieser neue Typus «keine gesellschaftlichen Reinigungsrituale zur Wiederherstellung der Ordnung»; vielmehr sucht er im allgemein gewordenen Chaos von Verbrechen und Korruption sich durchzuschlagen und trotz allem seine Aufrichtigkeit zu bewahren. Anders auch als in den frühen Detektivverählungen verdankt sich sein Aufklärungserfolg nicht rationaler Analyse und überlegenem Wissen, sondern einem Gemisch aus harter Arbeit, Mut und Zufall.

⁴³ K.-J. Kuschel, Art. Kriminalroman, in: V. Drehsen u.a., Hrsg., Wörterbuch des Christentums. Gütersloh-Zürich 1988, S. 693f., 693. Abkürzungen wurden von mir ausgeschrieben.

⁴⁴ Siehe dazu P. Nusser, Der Kriminalroman, a.a.O., S. 101f.

⁴⁵ Vgl. zum folgenden insgesamt: U. Broich, Der entfesselte Detektivroman, in: J. Vogt, Hrsg., Der Kriminalroman, a.a.O., S. 97–110; P. Nusser, Aufklärung durch den Kriminalroman, in: ebd., S. 486–498.

⁴⁶ P.G. Buchloh, J.P. Becker, Der Detektivroman, a.a.O., S. 97; vgl. insges. P. Nusser, Der Kriminalroman, a.a.O., S. 126–132.

³⁸ P.G. Buchloh, J.P. Becker, Hrsg., Der Detektivroman, a.a.O., S. 66.

³⁹ P.G. Buchloh, Religiöse Fragestellungen in der englischen und amerikanischen Detektivverählung?, in: Konvent Kirchlicher Mitarbeiter VII, 8 (1961), S. 181–186, 184. Vgl. Th. Hecken, Ohne Sünde keine Religion, in: K. Dimmler, Hrsg., Holmes, Marlowe & Co. Die besten Detektive der Welt. Leipzig 1999, S. 26–35, 33f.: «Der Detektiv Pater Brown beweist nicht allein, daß eine bestimmte Person ein Verbrechen begangen hat, er beweist gleichzeitig die Bedeutung moralisch-religiöser Lebenshaltung und christlicher Anschauung. Ginge beides, Detektion und Orthodoxie, nicht immer zusammen, triumphierte das Böse. In der christlichen Detektivgeschichte Chestertons hängt der Glaube an weltlichen Indizien, sonst fehlte sein Beweis. [...] den letzten Beweis von der Falschheit der gegnerischen Lehre liefert [...] stets die bewiesene Untat ihrer Verfechter.» Zu Chestertons gesellschaftskritischer Orthodoxie siehe: C. Amery, G.K. Chesterton oder Der Kampf gegen die Kälte. Freiburg-Heidelberg 1981.

⁴⁰ Z. Škreb, Die neue Gattung, a.a.O., S. 94. Dazu paßt folgende neuere Charakterisierung Holmes: «Den simplen Zusammenhang von «cause and effect» noch in den unwahrscheinlichsten Begebenheiten durch deduktive Schlußfolgerungen aufzuspüren ist Holmes' einziges Anliegen, sein tröstliches Welterklärungsprojekt. Danach gibt es nichts, was größer als der Verstand des Menschen wäre, und deshalb auch nichts, wovor er sich zu fürchten hätte. Derart philiströs kann sich die Welt nur einer zurechtenden, der niemals die Grenzen dessen versucht hat, was er seinen «Verstand» nennt, und bei dem deshalb die Vernunft zur Pedanterie verkommt.» (G.M. Oswald, Eine Frau für Sherlock Holmes, in: K. Dimmler, Hrsg., Holmes, Marlowe & Co., a.a.O., S. 17–21, 20).

⁴¹ W. Berthel, Mit Lupe und Verstand, a.a.O., S. 313.

⁴² G. Langenhorst, Ein Skelett in der Orgel. Zur Wiederbelebung des Kirchen-Krimis, in: Christ in der Gegenwart 49 (1997), S. 179f., 179.

«Der Glaube an die Aufklärbarkeit von Verbrechen ist damit ebenso gebrochen wie der an die Sühnbarkeit der Schuld.»⁴⁷ Diese Form des Kriminalromans mit sozialkritischen Intentionen hat Maßstäbe gesetzt und viele Nachfolger gefunden. Ein späterer Nachfolger von Philip Marlowe ist der deutsch-türkische Detektiv Kemal Kayankaya in den Romanen von *Jakob Arjouni* – nicht ohne Ironisierung der «hard-boiled detectives»: «Es summt unerträglich. Immer wieder schlug meine Hand zu, doch sie zielte schlecht. Ohr, Nase, Mund – unerbittlich griff sie alles an. Ich drehte mich weg, drehte mich wieder zurück. Keine Chance. Mörderisch. – Endlich schlug ich die Augen auf und ortete die verdammte Fliege.»⁴⁸ Eine ins Grundsätzliche gehende Gesellschaftskritik artikulieren die schwedischen Krimis (10 Bände 1965–75) von *Maj Sjöwall* und *Per Wahlöö*. Ihr Kommissar Martin Beck wird zum «Symbol für die Ausweglosigkeit in der modernen Welt».⁴⁹ Zeit- und gesellschaftskritische Züge weisen auch die in Venedig spielenden Fälle des Commissario Guido Brunetti von *Donna Leon* auf. Die Amerikanerin, die in Venedig lebt und dort auch bleiben möchte und darum ihre Krimis nicht ins Italienische übersetzen läßt⁵⁰, schildert eine in Verbrechen und Korruption verstrickte «bessere» Gesellschaft; die «kleinen» Täter, für die der Commissario auch Mitleid hegt, erscheinen selbst als Opfer jener Machtverhältnisse, an denen Brunetti trotz aller Aufklärungserfolge zuletzt doch immer wieder scheitert.

Psychologische Motivforschung

In anderer Weise fragt der psychologisch orientierte Kriminalroman nach den Motiven der Täter, zumeist mit viel Verständnis für sie. Nach *Dorothy Sayers* (1893–1957), die übrigens auch religiöse Gedichte und Geschichten schrieb, ist hier besonders *Georges Simenon* (1903–1989) mit seinem Kommissar Maigret zu nennen, dann auch aus der deutschsprachigen Schweiz Wachtmeister Studer von *Friedrich Glauser* (1896–1938).⁵¹ In den Kriminalromanen von *Patricia Highsmith* (1921–1995) dominiert schließlich das psychologische Moment derart, daß die Konventionen dieser Gattung gesprengt werden. «Meist beginnen ihre Geschichten mit der Schilderung von Trivialitäten, aber das Alltägliche ist nicht vertraut und anheimelnd [...], sondern nimmt unversehens Dimensionen von Bedrohung und Terror an. Die Täter sind von Anfang an bekannt, häufig haben sie einen massiv gestörten Realitätssinn. Sie verstricken sich in zunehmend ausweglosere Situationen; ein einfacher Ausweg aus der Misere, der sich anbietet, ist für sie nicht gangbar, weil sie ihn schlicht nicht sehen. So bleibt ihnen nur das Morden als ein letzter Verzweiflungsschritt. Highsmith stellt nicht die Mörder, sondern die Opfer als die wahrhaft verabscheuenswürdigen Monster dar. Die Sympathien der Leserinnen und Leser sind deshalb immer beim Mörder, egal wie oft er mordet, und wie vielen Menschen er das Leben zur Hölle macht. Meist kommt er am Schluß davon. Highsmith führt somit die in der Gattung implizierte Grundannahme – daß Mord verwerflich sei und geahndet werden müsse – ad absurdum.»⁵² Typisch dafür sind ihre Romane um Tom Ripley, der erste von 1955 trägt den Titel «Der talentierte Mr. Ripley». Die Frage nach Schuld und Sühne ist kein Thema mehr, vielmehr geht es nur noch um Schuldgefühle – und wie man sie los wird in einer Welt ohne Erlösung. In dem letzten der fünf Ripley-Romane mit dem Titel «Der Junge, der Ripley folgte» von 1980 heißt es: «Wie wollte Frank jemals die große Rechtfertigung erreichen, die seine ganze Schuld tilgen würde? Vielleicht fand er niemals eine völlige Rechtfertigung, aber irgendeine Einstellung mußte

er finden. Jedem Fehler im Leben, dachte Tom, mußte mit einer Einstellung begegnet werden, der richtigen oder der falschen, einer konstruktiven oder selbstzerstörerischen Einstellung. Eine Tragödie für den einen Menschen war keine für den anderen, wenn er die richtige Einstellung dazu fand. Frank hatte Schuldgefühle gehabt, deshalb hatte er Tom Ripley aufgesucht, und merkwürdigerweise hatte Tom solche Schuldgefühle nie gekannt, er hatte sich nie ernsthaft beunruhigen lassen. Darin, das wußte Tom, war er anders als andere. Die meisten Menschen hätten Schlaflosigkeit, schlimme Träume durchgemacht, vor allem nach einer Tat wie dem Mord an Dickie Greenleaf. Tom nicht.»⁵³ In der von Highsmith beschriebenen Welt gibt es allgemeine Wahrheiten und überindividuelle Werte nicht mehr, die faktische Wirklichkeit wird unbegreiflich. Beschreibbar sind allein mehr oder weniger zufällige Einstellungen und Verhaltensweisen von Menschen und daraus sich ergebende Verstrickungen. In «Der Geschichtenerzähler» von 1965 reflektiert die Hauptperson des Romans: «Mrs. Lilybanks war tot, und es tat ihm in der Seele leid, daß er der Anlaß zu ihrem Ableben gewesen war: sie hatte geglaubt, er habe [seine Frau] Alicia umgebracht und käme jetzt, um auch sie zu töten. Ihre Reaktion, also ihre Verhaltensweise, war durch sein Verhalten hervorgerufen worden. Beide waren völlig falsch, hatten aber einschneidende und sehr reale Wirkungen gezeitigt. Auch Mrs. Sneezums Hang zur konventionellen Lebensführung war eine Art Verhaltensweise, so falsch wie Heidentum oder heidnische Götzenverehrung [oder auch so echt]; da sie aber Gesetz und bürgerliche Ordnung und Familienleben aufrechterhielt, wurde sie von der Gesellschaft unterstützt. Auch Religionen waren nichts als Verhaltensweisen. Es vereinfachte die Dinge sehr, wenn man das alles Verhalten nannte anstatt Überzeugung, Wahrheit oder Glauben. Die ganze Welt bewegte sich durch Verhaltensweisen, die man auch Illusionen nennen konnte.»⁵⁴

Die Nichtberechenbarkeit, die Unbegreiflichkeit der Welt ist ebenso Thema der Kriminalromane *Friedrich Dürrenmatts* (1921–1990). Auch er «hat den Glauben verloren, daß die Wirklichkeit noch «rational» durchschaubar ist. Verbrechen also «erklärt», «aufgeklärt» werden können. Der «Zufall» zerstört jede Rationalität der Welt, die so im Kern undurchschaubar und unerklärbar bleibt. Der Prozeß der Verwischung von Tätern und Opfer, Schuld und Unschuld, Recht und Unrecht steigert sich» in den vier Kriminalromanen Dürrenmatts ins Komödiantische und Groteske. «Die Struktur des «klassischen» Kriminalromans ist aufgehoben, weil die Skepsis, daß das Recht in einer heillosen Welt noch verwirklicht werden könne, überwiegt.»⁵⁵ Der dritte dieser Romane – «Das Versprechen» von 1958 – trägt den Untertitel: «Requiem auf den Kriminalroman». In ihm heißt es: «[...] ich ärgere mich [...] über die Handlung in euren Romanen [...]. Ihr baut eure Handlungen logisch auf; wie bei einem Schachspiel geht es zu [...]; es genügt, daß der Detektiv die Regeln kennt und die Partie wiederholt, und schon hat er den Verbrecher gestellt, der Gerechtigkeit zum Siege verholfen. Diese Fiktion macht mich wütend. [...] Ihr versucht nicht, euch mit einer Realität herumschlagen, die sich uns immer wieder entzieht, sondern ihr stellt eine Welt auf, die zu bewältigen ist: Diese Welt mag vollkommen sein, möglich, aber sie ist eine Lüge.»⁵⁶

«Kirchen-Krimis» mit veränderter Theologie

Trotz alledem, trotz solcher Abgesänge bleibt der Krimi in all seinen Schattierungen und erfreut sich weiterhin großer Beliebtheit. Auch bei mir. Schließlich kommen auch neue Aspekte, neue Schattierungen hinzu. In den deutschen Krimis der letzten Jahre

⁴⁷ K.-J. Kuschel, Art. Kriminalroman, a.a.O., S. 694.

⁴⁸ Happy birthday, Türke! Zürich 1987, S. 5.

⁴⁹ So die Beschreibung im Kriminalromanführer, hrsg. v. A. Arnold, J. Schmidt, Stuttgart 1978, zit. nach: J. Roth, Schweden kaputt – Martin Beck und sein L-Team, in: K. Dimmler, Hrsg., Holmes, Marlowe & Co., a.a.O., S. 128–135, 130.

⁵⁰ Vgl. F. Stroh, Alle lieben Venedig, in: K. Dimmler, Hrsg., Holmes, Marlowe & Co., a.a.O., S. 206–209, 206.

⁵¹ Dazu P. Nusser, Der Kriminalroman, a.a.O., S. 105–108.

⁵² E. Keitel, Kriminalromane von Frauen für Frauen, a.a.O., S. 30f.

⁵³ P. Highsmith, Der Junge, der Ripley folgte. Zürich 1982, S. 166f.

⁵⁴ P. Highsmith, Der Geschichtenerzähler. Zürich 1977, S. 142f.

⁵⁵ K.-J. Kuschel, Art. Kriminalroman, a.a.O., S. 694; vgl. Z. Škreb, Die neue Gattung, a.a.O., S. 90ff. Zu Dürrenmatts (Kriminal-)Roman «Durcheinandertal» (Zürich 1989) vgl.: J.P. Mautner, Erlösung?, in: H. Schmidinger, Hrsg., Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts, Bd. 1, Mainz 1999, S. 453–477, 472ff.

⁵⁶ F. Dürrenmatt, Das Versprechen. München 1978, S. 12f.

werden z.B. die Fälle sozusagen in der Nachbarschaft angesiedelt und mit Typen belebt, die man kennen könnte. Lokalkolorit wird groß geschrieben: Münster-Krimis, Eifel-Krimis, Rheinland-Krimis werden zumindest in den jeweiligen Gegenden gern gelesen. Zu dieser Art gehören auch die neuen «Kirchen-Krimis». Lokalkolorit, wenn man so will, für Christen – und nicht nur für sie [schließlich können auch Münsteraner zu Rheinland-Krimis greifen]. Diese Kirchen-Krimis werden, nachdem der Detektivheld als Gottesersatz, der Glaube an die Allmacht des menschlichen Intellekts, an die rationale Durchschaubarkeit der Welt und darum auch die Prophezeiung des Endes der Religion, des Verschwindens des Transzendenten ihre Überzeugungskraft verloren haben, – diese Kirchen-Krimis werden wieder, wenn auch anders als zu Zeiten Chestertons, möglich. Das wird bestätigt durch eine religionssoziologische Beobachtung zum kulturellen Umbruch in der Moderne: «Das öffentliche kulturelle Bewußtsein [...] hat an transzendenzverleugnender Eindimensionalität verloren und ist offener geworden für den Sinn und die Möglichkeit eines religiösen Bewußtseins im Konzert einer Vielfalt von Bewußtseins- und Vernunftformen. Der Glaube an die Wissenschaft, aber auch an die säkular-religiösen, wissenschaftlichen Utopien ist als Teil einer säkularen Religionsgeschichte entlarvt und hat Raum gegeben für eine neue Mehrdimensionalität des [post-]modernen Wirklichkeitsverständnisses.»⁵⁷

Freilich verändert sich damit auch die Theologie. Eine Erklärbarkeit der Welt kann auch sie nicht garantieren, schon gar nicht im Sinne rationalen Berechnens. Schließlich haben sich die Theologen – in den Worten Dürrenmatts gesagt – «mit einer Realität herumzuschlagen, die sich uns immer wieder entzieht». Dennoch darf die Theologie nicht ins Irrationale abgleiten, sondern muß daran festhalten, sozusagen Schneisen der Verstehbarkeit in den Wildwuchs unserer Wirklichkeitserfahrungen zu schlagen. Sie verliert aber ihre anscheinende Sicherheit, an die Wurzeln gehende Fragen brechen auf, eine neue Suche nach christlicher Identität hat begonnen. In dem eingangs zitierten Krimi von Christian Uecker begeht der Mann, der sich bei dem Pfarrer Frank Falke vorstellte, um einen Mord anzukündigen, der Gott herausfordern sollte, tatsächlich diesen Mord. Und ein weiterer Mord geschieht. Mehr will ich nicht verraten – vielleicht wollen Sie den Krimi ja selbst lesen. Nur noch so viel: Die letzten Sätze des Romans, die Uecker seinem Pfarrer-Detektiv in den Mund legt, lauten: «Wer bist du, Gott? Ein Gott des Todes, ein Gott des Lebens? Du liebst einen Menschen sterben.»⁵⁸

Hans-Gerd Janßen, Münster

⁵⁷ K. Gabriel, Formen heutiger Religiosität im Umbruch der Moderne, in: H. Schmidinger, Hrsg., Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch. Innsbruck-Wien 1999, S. 193–227, 213.

⁵⁸ A.a.O., S. 140.

Ein magnum opus zur rechten Zeit

Der Koran-Kommentar von Adel Theodor Khoury

Es ist zehn Jahre her, daß der Islam und die Muslime das letzte Mal eine derartige Konjunktur hatten, wie man sie gegenwärtig in Parlamentsdebatten, Pressekonferenzen und Talkshows beobachten kann. Vergleicht man die damaligen Debatten mit den gegenwärtigen, kann man beim Publikum und bei den Beteiligten an den öffentlichen Diskussionen ein größeres Maß der Bereitschaft zur Differenzierung feststellen. Kein General, der nicht feststellt, daß sich die von ihm befehligten militärischen Operationen nicht gegen die Muslime im allgemeinen richten, sondern nur gegen einige Verbrecher. Kein Politiker, der nicht feststellt, daß es *den* Islam gar nicht gebe, sondern daß diese Weltreligion zahlreiche, unterschiedliche Facetten aufweise, kein Talkmaster, der nicht einen Journalisten mit langjähriger Auslandserfahrung in einem islamischen Land oder einen der wenigen westlichen Islamwissenschaftler zu seiner Veranstaltung einlädt. Die Nachfrage nach Büchern ist so groß, daß in den Buchhandlungen kaum noch ein entsprechender Titel vorrätig ist. Der Bedarf nach grundlegenden Informationen über die jüngste der drei monotheistischen Weltreligionen trifft die Verlage überraschend. Zwar haben die einschlägigen deutschsprachigen Publikumsverlage den einen oder anderen auf den Islam bezogenen Titel im Sortiment. Doch das verlegerische Interesse an der Religion der Muslime hatte in der zweiten Hälfte der neunziger Jahre deutlich abgenommen, was sicherlich mit dem gesunkenen Publikumsinteresse zusammenhängt. Nun haben Bücher nicht nur ein Schicksal – *habent sua fata libelli*. Sie zu schreiben, braucht auch immer eine gewisse Zeit und dies vor allem dann, wenn sie sich mit einer schwierigen Materie auseinandersetzen.

Es muß als kulturgeschichtlicher Glücksfall bezeichnet werden, daß einige Tage vor den Attentaten des 11. September 2001 der zwölfte und letzte Band eines der bemerkenswertesten wissenschaftlichen wie verlegerischen Unternehmen im religions- und islamwissenschaftlichen Bereich erschienen ist, die im vergangenen Jahrzehnt in Angriff genommen worden sind, der Koran-Kommentar von Adel Theodor Khoury im Gütersloher Verlagshaus.¹ Der aus dem Libanon stammende Kommentator ist

emeritierter Professor für Religionswissenschaft an der katholisch-theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster/Westfalen. Er kann auf ein umfangreiches wissenschaftliches Werk zur Religionswissenschaft im allgemeinen und zur Islamwissenschaft im besonderen blicken. Darüber hinaus ist er einer der unermüdeten Initiatoren und Promotoren des inter-religiösen Dialogs, vor allem des christlich-islamischen Gesprächs. Khoury, der um die zentrale Bedeutung des Korans, des nach muslimischer Vorstellung unerschaffenen Wortes Gottes in arabischer Sprache, weiß, hatte schon im Jahre 1987 eine Neuübersetzung des Heiligen Buches der Muslime vorgelegt und damit eine empfindliche Lücke geschlossen. Zwar gab es eine Anzahl von deutschen Koranübersetzungen; diese waren aber in der Regel nicht ohne Fehler oder in einem so komplizierten Stil verfaßt, daß sie kaum zu lesen, geschweige denn zu verstehen waren. Das Interesse in Deutschland am Koran ist recht alt. Schon Luther hatte darüber nachgedacht, den Text zu übersetzen. Von Bibliander stammen die ersten gedruckten Übersetzungen, die in Basel 1543 erschienen sind. Goethe hatte sich intensiv mit dem Text auseinandergesetzt, und Friedrich Rückert hatte eine bemerkenswerte Nachdichtung vorgelegt.

Darf man den Koran überhaupt übersetzen?

Bei seiner Übersetzung sah sich Khoury einer grundsätzlichen Problematik gegenüber, dem muslimischen Dogma von der Unnachahmlichkeit des Korans. Muslime sind in ihrer überwiegenden Mehrheit zutiefst davon überzeugt, daß das in arabischer Sprache offenbarte Wort Gottes nicht nachgeahmt, also auch nicht übersetzt werden kann. Wie Navid Kermani in seinem kürzlich vorgelegten Buch «Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran» (München 1999) über die Ästhetik des Korans gezeigt hat, haben Muslime seit der Frühzeit des Islams eine besonders intensive Vorstellung auch von der Schönheit dieses Textes entwickelt, die in mancher Hinsicht mit der schweren Verständlichkeit einiger Stellen in direktem Zusammenhang steht. Trotz der Schwierigkeit des arabischen Textes sind Übersetzungen in andere Sprachen notwendig. Denn der Mehrzahl der Muslime auf der Welt ist die arabische Sprache fremd. Um das Wort

¹ Der Koran. Arabisch und deutsch. Übersetzt und wissenschaftlich kommentiert von Adel Theodor Khoury. 12 Bände. Gütersloh 1990–2001 (Preis pro Band DM 250.– bis DM 448.–).

Gottes zu verstehen, müßten sie also Arabisch lernen. Viele tun dies auch, noch mehr aber sind auf Übersetzungen angewiesen. Diese werden häufig interlinear zwischen die Zeilen des arabischen Textes gedruckt und als eine Form von erlaubtem Koran-Kommentar verstanden. Bei seiner Koran-Übersetzung hatte Khoury intensiv mit Vertretern der «Islamischen Weltliga», der wichtigsten internationalen muslimischen Organisation mit Sitz in Mekka, zusammengearbeitet, der die Bedeutung einer seriösen und lesbaren Koran-Übersetzung angesichts der wachsenden muslimischen Präsenz in Deutschland bewußt war. Zwar stellt Khourys Übersetzung aus der Sicht der Organisation natürlich weiterhin nur eine Art von Hilfsmittel für das Verständnis des Textes dar, sie wird aber in ihrer Qualität wegen der Nähe zum originalsprachlichen Text anerkannt.

Der Koran ist ein schwieriger Text. Es gibt zahlreiche dunkle Stellen, Hinweise auf Unbekanntes und Redundanzen. Auf westliche Leser wirkt er auch bei einer guten Übersetzung an vielen Stellen geradezu verschlossen. Auch des Arabischen kundige Muslime tun sich mit dem Originaltext schwer. Daher hat sich schon sehr früh die Wissenschaft vom *Tafsir* (Auslegung, Kommentierung) entwickelt. Alle großen Gestalten der islamischen Religionsgeschichte und die bedeutendsten religiösen Denker der gegenwärtigen islamischen Welt haben Koran-Kommentare verfaßt. Heute ist die Koran-Exegese ein wichtiger Teil des Studiums an islamischen Hochschulen.

Ein Koran-Kommentar, wie ihn Khoury hier für ein deutsches oder im deutschsprachigen Raum lebendes Publikum vorlegt, war im Grunde überfällig. Hier werden die schwierigen Stellen gedeutet und verständlich gemacht. Die einzelnen Bände des Werks sind so angelegt, daß auch ein Band des Gesamtwerks für sich stehen kann. Es finden sich in allen 12 Bänden allgemeine Angaben und Hinweise für den Leser. Bemerkenswert ist, daß die arabische Version des Textes und eine Zusammenstellung der Varianten in lateinischer Umschrift neben der deutschen Übersetzung dem Kommentar beigelegt sind. Damit ist er auch für fromme Muslime ein akzeptables Hilfsmittel für das Verständnis des Textes. Jeder Band wird mit einer knappen allgemeinen Darstellung des Korans, seiner Form und seiner Funktionen für Muslime eingeleitet. Es folgt dann die Kommentierung der einzelnen Verse in der Reihenfolge, in der sie im Koran aufeinander folgen. Diese Kommentare sind vor allem deshalb beeindruckend, weil sie auf der Grundlage der wichtigsten islamischen Korankommentare überhaupt beruhen. Khoury stand bei der Auswahl dieser Kommentare aus einer kaum zu übersehenden Gesamtzahl natürlich vor der Qual der Wahl. Er hat dabei ein möglichst weites Spektrum aus der Vielzahl der vorhandenen *Tafsir*-Texte ausgewählt. Benutzt wurden die wichtigsten klassischen sunnitischen und schiitischen Koran-Kommentatoren der Hochzeit der mittelalterlichen islamischen Theologie, vor allem aber auch sogenannte modernistische Kommentare aus dem 20. Jahrhundert. Dadurch ergibt sich ein nahezu umfassendes Bild der muslimischen Traditionen der Koran-Kommentierung.

Natürlich versäumt es Khoury auch nicht, seine eigenen Einschätzungen der Texte zu formulieren. Dies geschieht auch und vor allem in verschiedenen Exkursen, in denen er sich ausführlich einem speziellen Thema widmet und dabei auch weitere Quellen heranzieht. Dabei handelt es sich nicht zuletzt um Aspekte von gemeinsamen christlich-muslimischen Traditionen und Erfahrungen. So geht es um Askese im Islam genauso wie um den Dialog zwischen Muslimen und Christen, das Bild Christi im Koran ebenso wie um das Mariens, ferner geht es um die göttliche Verheißung an die Muslime, um Mischehen im islamischen Recht wie um Gebete des Propheten Muhammad. Darüber hinaus finden sich auch Exkurse zu aktuellen Fragen wie der nach der Rolle der Frau im Islam, nach der Verschleierung, nach dem Erbrecht, nicht zu vergessen dem gegenwärtig viel diskutierten *Jihad* und manchem anderen. Nützlich für den Leser sind die zahlreichen Hinweise auf gleichlautende oder ähnliche Formulierungen an verschiedenen Stellen des Korans. Angesichts

der gegenwärtigen Debatten um den Islam muß man dankbar sein, daß mit dem Koran-Kommentar von Adel Theodor Khoury ein grundlegendes Hilfsmittel zur Verfügung steht, mit dessen Hilfe man nicht zuletzt in die Lage versetzt wird, die muslimische Sicht auf den Koran kennenzulernen und zu verstehen.

Peter Heine, Berlin

Robert McAfee Brown

1920–2001

Auf der Suche nach treffenden Worten, mit denen das politische Engagement, die akademische Lehr- und Forschertätigkeit und die Publizistik des am 4. September 2001 in Greenfield (Mass.) gestorbenen presbyterianischen Geistlichen und Theologen Robert McAfee Brown zusammengefaßt werden kann, drängt sich die Beschreibung auf, die Moshe Greenberg zur Kennzeichnung der Sprache der Propheten verwendet hat.¹ «Die prophetische Mahnung», schreibt er, «setzt nicht nur in bezug auf historische Erfahrungen, sondern auch in bezug auf religiöse Gebote einen gemeinsamen Grund voraus, auf dem der Prophet und seine Zuhörer stehen. Die Propheten scheinen an die bessere Natur ihrer Zuhörer zu appellieren, indem sie sie mit den Forderungen Gottes konfrontieren, die diese kennen (oder kannten), aber vernachlässigen oder vergessen wollen (...) Es ist mehr als ein schwacher Optimismus, der die über Generationen aufeinander folgenden reformatorischen Propheten trägt; in ihm spiegelt sich das Vertrauen der Propheten darin, daß sie letztendlich ihre Fürsprecher in den Herzen ihrer Zuhörer selbst hatten.» Man würde die Brisanz dieser Bemerkung unterschätzen, wenn sie so verstanden würde, als ob es dem Propheten nur um eine Bestätigung der altvertrauten Erwartungen seiner Zuhörer gehen würde. Ganz im Gegenteil gewinnen u.a. die Mahnungen und Anklagen des Propheten Amos ihre Kraft, weil er die Handlungen, Gebräuche und die rituelle Praxis seiner Gesellschaft herausfordert, und weil er dies im Namen von Werten tut, die in dieser Gesellschaft selbst anerkannt und geteilt werden. Daß damit die von ihm eingeklagten Werte eine in ihren Inhalten wie in ihrer Unbedingtheit bisher nicht gekannte Konkretisierung erfahren, macht in einem ihre kritische Kraft und ihre Plausibilität aus.

Robert McAfee Browns Aufsätze und Bücher leben von dieser Komplexität prophetischer Rede, von der Fähigkeit zur «internen Kritik», auf der Basis einer gemeinsamen Geschichte nämlich für die jeweils Entwürdigten und Elenden ihr Recht einzuklagen.² Sie läßt sich auch als «roter Faden» seiner vielgestaltigen akademischen Tätigkeit aufweisen.

Am 28. Mai 1920 in Carthage (Ill.) als Sohn eines presbyterianischen Pfarrers geboren, wurde Robert McAfee Brown 1944 zum Geistlichen in der gleichen Denomination ordiniert, und er diente im letzten Kriegsjahr als Militärseelsorger auf einem US-amerikanischen Kriegsschiff. In dieser Funktion kam er auch in das durch eine Atombombe zerstörte Nagasaki. Nach einer kurzen Tätigkeit als Seelsorger am Amherst College (Mass.) lehrte er systematische Theologie am Macalester College (St. Paul/Minn.), am Union Theological Seminary (New York), an der Universität von Stanford (Cal.) und ging dann als Professor für «Ecumenics and World Christianity» an das Union Theological Seminary zurück. Von 1979 bis zu seiner Emeritierung unterrichtete er an der Pacific School of Religion in Berkeley (Cal.). Robert McAfee Brown kam zum ersten Mal während seines Studiums am Union Theological Seminary mit der ökumenischen Bewegung und der Arbeit des neu gegründeten Ökumenischen

¹ Vgl. M. Walzer, *Kritik und Gemeinsinn*. Berlin 1990, S. 83–108.

² D.L. Carmody, J.T. Carmody, Hrsg., *The Future of Prophetic Christianity. Essays in Honor of Robert McAfee Brown*. Orbis, Maryknoll 1993, S. 155–169 (Bibliographie).

Rates der Kirchen in Berührung, denn der damalige Präsident des Union Theological Seminary, Henry Pitney Van Dusen (1897–1975), war einer der Mitbegründer des ÖRK.³ Der entscheidende Anstoß für eine intensive Beschäftigung mit der katholischen Kirche und ihrer Theologie geht aber auf die Zeit seiner Lehrtätigkeit am Macalester College zurück, als er den katholischen Abgeordneten Eugene J. McCarthy kennenlernte und beobachten konnte, wie dieser während seiner Kampagne für eine Wiederwahl wegen seiner Konfession diffamiert wurde. Robert McAfee Brown schrieb in der Folge zusammen mit dem Jesuiten Gustave Weigel (1906–1964) das Buch «An American Dialogue», in dem beide die Geschichte der verschiedenen Konfessionen auf dem Hintergrund des gesellschaftlichen und religiösen Pluralismus der Vereinigten Staaten beschrieben. Darin analysierte er die Mentalität der amerikanischen Katholiken als das Ergebnis einer Geschichte der verspäteten Immigration einer armen Bevölkerung, die mühsam und doch beharrlich einen Aufbruch aus ihrer kulturellen und gesellschaftlichen Isolation sucht. Aufgrund seiner ökumenischen Arbeit wurde er als nordamerikanischer Vertreter des Weltbundes der Reformierten und Presbyterianischen Kirchen zum offiziellen Beobachter während der zweiten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) in Rom ernannt. Diese intensiven Dialoge waren für Robert McAfee Browns künftige Wahrnehmung der eigenen konfessionellen Tradition ausschlaggebend. Von jetzt an war für ihn theologische Arbeit innerhalb der eigenen Denomination nur noch mehr als eine ökumenische denkbar, d.h. als eine Theologie, die den Dialog zwischen den einzelnen Kirchen als Antwort auf die gesellschaftlichen und politischen Herausforderungen der «Weltgesellschaft» versteht. Aus dieser Option heraus begründete er seine Teilnahme an gewaltfreien Aktionen zur Aufhebung der Rassensegregation (*Freedom Ride*), unterstützte die von César Chávez gegründete Gewerkschaft der Wanderarbeiter (*United Farm Workers*) und beriet amerikanische Staatsbürger, die den Kriegsdienst in Vietnam verweigerten. Zusammen

³ D.K. Thompson, Robert McAfee Brown Remembers Henry Pitney Van Dusen, in: *Journal of Presbyterian History* 56 (1979), S. 62–78.

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 Heilerle, 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 2002:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 61.– / Studierende Fr. 45.–
Deutschland und Österreich: Euro 40.– / Studierende Euro 31.–
Übrige Länder: SFr. 57.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 80.–, 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.

men mit Daniel Berrigan, Abraham Joshua Heschel, William Sloane Coffin gab er dem kirchlichen Widerstand gegen den Vietnamkrieg mit der Gründung von *Clergy and Laity Concerned About Vietnam* die organisatorische Basis. Dafür verfaßte er das Grundlagenpapier.⁴ Sein Freund William Sloane Coffin schrieb dazu: «Bob schrieb das Positionspapier. Es war 38 Seiten lang und es sollte an 50000 Menschen verteilt werden. Unsere Gruppe mußte es kürzen. Ich erinnere mich an seinen ersten Satz. Keinen Augenblick dachten wir daran, ihn zu ändern. Er lautete: «Es gibt eine Zeit, da Schweigen Verrat bedeutet.»

Mehrfach erwähnt Robert McAfee Brown in seinen Schriften ein Gespräch, das er während der von der *Ökumenischen Vereinigung für Dritte-Welt-Theologen (EATWOT)* 1975 in Detroit organisierten Konferenz «Theology in the Americas» mit einem lateinamerikanischen Theologen geführt hatte. Dieser fragte ihn: «Warum sprechen Sie von einer «lateinamerikanischen Theologie», wenn Sie unsere theologische Arbeit meinen, und warum sprechen Sie von «Theologie», wenn Sie über Ihre eigene Arbeit sprechen?»

Für ihn wurde diese Frage zur Herausforderung, die gesellschaftlichen und konfessionellen Voraussetzungen seiner theologischen Arbeit zum zentralen Gegenstand seiner Forschung zu machen. Dies führte auch zu einer Radikalisierung seiner Methode, wie sie sich im Übergang von seiner, zu Beginn der akademischen Tätigkeit verfaßten Studie über den schottischen Theologen Peter Taylor Forsyth (1848–1921) zu den späten Monographien über Gustavo Gutiérrez und über Elie Wiesel zeigt.⁵ Diese beiden Bücher zeichnen sich nicht nur durch eine präzise Nachzeichnung der Schreibkontexte und der Gedankengänge der beiden Autoren aus, sondern bei jedem Rekonstruktionsschritt prüft Robert McAfee Brown die Voraussetzungen seiner eigenen Überlegungen. Aus diesem Grunde finden sich seine entscheidenden Reflexionen eher beiläufig, vielfach in einem Nachsatz oder als eine Frage formuliert, welche die Interpretation der Texte der von ihm ausgesuchten Autoren weitertreibt. Dies läßt sich u.a. an Robert McAfee Browns Kommentar zur Schlußpassage von Elie Wiesels Roman «Gezeiten des Schweigens» beobachten, die mit der Legende endet, wie es dem Menschen mit einer List gelungen ist, mit Gott den Platz zu tauschen, so daß Gott den Platz des Menschen einnehmen und die Geschichte der Menschen in eine Katastrophe geraten mußte. Da die anfängliche Absprache nur in eine Sackgasse geführt hatte, kämen sie überein, den alten Dialog wieder aufzunehmen («voll von Haß, von Reue und vor allem von unendlicher Sehnsucht»). Robert McAfee Brown kommentiert diesen Schluß mit den Worten: «Klarer und eindringlicher könnte man die Schicksalsgemeinschaft, in welcher Mensch und Gott aneinander gebunden sind, nicht mehr ausdrücken. Jeder verweist auf den anderen; in unausführbarer Weise teilt ein jeder das Los und die Möglichkeiten des anderen. Wer von dem einen spricht, spricht gleichzeitig von beiden. Akzeptieren wir die Grundannahmen der Legende, können wir die Kategorien aus Wiesels ersten vier Büchern fortschreiben, mit denen er die Haltung des Menschen angesichts des ungeheuerlich Bösen aufzeigt: Opfer sein, zum Henker werden, die Zuschauerrolle einnehmen, Anteil nehmen. Wir nehmen die Legende ernst, wenn wir bestätigen, daß die menschliche Reaktion auf das Böse der Antwort Gottes entspricht.» Aus dieser Feststellung zieht Robert McAfee Brown eine Fülle systematischer Forderungen, um dann wieder zu einem Text von E. Wiesel zurückzukehren, um diesen nacherzählend mit dem Satz zusammenzufassen: «Auch wenn Gottes Gegenwart im verborgenen bleibt, solche Taten der menschlichen Hoffnung bleiben niemals verborgen.»

Nikolaus Klein

⁴ Ch. DeBenedetti, *An American Ordeal. The Antiwar Movement in the Vietnam Era*. Syracuse Univ. Press, Syracuse/NY 1990, S. 181f., 195, 288ff., 294ff., 303.

⁵ R. McAfee Brown, P.T. Forsyth. *Prophet for Today*. The Westminster Press, Philadelphia 1952; Ders., Elie Wiesel. *Zeuge für die Menschheit*. Freiburg, u.a. 1989; Ders., Gustavo Gutiérrez, *An Introduction to Liberation Theology*. Orbis, Maryknoll 2. erw. Aufl. 1990.