M ABSCHNITT «GERECHTIGKEIT, ABER von unten» seines Buches «Naturrecht und menschliche Würde» sieht Ernst Bloch im Sachverhalt, daß die klassische Naturrechtslehre immer auf dem Vorrang der Grundrechte gegenüber der geltenden Rechtsordnung bestanden hat, die sich im Verlaufe der Geschichte langsam durchsetzende Einsicht, wirkliche Gerechtigkeit vollziehe sich nur, wenn sie von unten gefordert und auch durchgesetzt wird. Sie stellt damit sogar die vergeltende und austeilende Gerechtigkeit in Frage, insofern diese unter dem Anschein, Gerechtigkeit auszuüben, Ausdruck patriarchaler Herrschaft ist. Nach dieser Feststellung unterbricht E. Bloch aber seine Nachzeichnung der Geschichte des klassischen Naturrechts mit der Feststellung: «Millionenfach wurde der Richterstuhl Gottes, am Ende der Zeit, als Substitut für ein Revolutionstribunal gesetzt, das in realitate nicht zustande kam. Dergleichen wirkte gewiß auch als Verschiebung, aber es wirkte nicht minder als Stachel gegen völlige Kapitulation: Die Posaunen des Jüngsten Gerichts hielten unter anderem wach für die Gerechtigkeit der Marseillaise.» Hier interessiert weniger Blochs Hinweis auf die europäische Wirkungsgeschichte apokalyptischer Traditionen aus der Bibel als vielmehr seine Gleichsetzung von aufschiebender und wachhaltender Funktion der Apokalyptik.

# Vor den letzten Dingen

Der Befehl, wachsam zu sein, ist nur dann plausibel, wenn mit seiner Hilfe Müde und Eingeschlafene aus ihrem Dahindämmern und aus ihren Träumen aufgerüttelt werden sollen. Dem Phänomen der Müdigkeit in apokalpytischen Texten hat Gesine Palmer eine knappe und konzentrierte Studie gewidmet.<sup>2</sup> Müdigkeit als jene Gestimmtheit, die dem Verlust an Lebenslust und Lebenswillen korrespondiert, findet sich in den prophetischen und weisheitlichen Texten der hebräischen Tradition, in denen auf die Zerstörung des Salomonischen Tempels und den Verlust der staatlichen Eigenständigkeit reagiert wird. Ist in den Texten der älteren prophetischen Traditionen die Vorstellung einer von Jahwe gewährten Gerechtigkeit, welche die Gerechten in ihrer Bedrängnis retten wird, noch fraglos vorausgesetzt, zeigen die biblischen Texte, die im vierten und dritten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung entstanden sind, wie dieses Vertrauen zerbricht oder verloren gegangen ist. Hiobs in seiner Selbstverfluchung ausgesprochener Wunsch, es wäre für ihn besser, nicht geboren worden zu sein, wird am Ende der Hiob-Erzählung nicht zurückgenommen, auch wenn er mit einem doppelten Ersatz für das Verlorene entschädigt wird. Denn die Fragestellung nach dem Schicksal des Gerechten wird dadurch verschärft, wenn Jahwe in seiner Antwort auf die Klagen Hiobs auf die von ihm geschaffene Ordnung der Schöpfung verweist: Ist es doch Hiobs Glaube an die Gerechtigkeit Gottes und die gerechte Ordnung seiner Schöpfung, die ihm die erfahrene Ungerechtigkeit zum unerträglichen Leiden werden und seine Geburt verfluchen läßt. Kennt das Hiob-Buch noch die Möglichkeit der Klage gegen Gott und damit den momenthaften und heftigen Versuch, die bleierne Müdigkeit des Nicht-mehr-weiter-Lebenwollens zu durchbrechen, so bleibt in der weisheitlichen Argumentation des Buches Kohelet nur noch der Vorschlag, das Leben zu ertragen, auch wenn es für den Menschen besser wäre, nicht geboren zu sein: «Dann wieder habe ich alles beobachtet, was unter der Sonne getan wird, um Menschen auszubeuten. Sieh, die Ausgebeuteten weinen, und niemand tröstet sie: von der Hand ihrer Ausbeuter geht Gewalt aus, und niemand tröstet sie. Da preise ich immer wieder die Toten, die schon gestorben sind, und nicht die Lebenden, die noch leben müssen.» (Koh 4,1f.)

Eine von der weisheitlichen Literatur unterschiedliche Traditionslinie, wie auf das verloren gegangene Weltvertrauen reagiert wird; sieht G. Palmer im apokryphen IV. Esrabuch. Dieser in der literarischen Form der Apokalypse gestaltete Text ist gegen Ende des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung entstanden. Genau wie bei Hiob und Kohelet fragt der Verfasser von IV. Esra, wie es möglich ist, daß es den Gottlosen gut, und den Gerechten Jahwes elend geht. Und er fragt sich, ob Gott sich nicht selbst zerstöre, wenn sein Volk zugrunde geht und deshalb ihm nicht mehr die schuldige Ehre

#### APOKALYPTIK

Vor den letzten Dingen: Zu einer Publikation von Gesine Palmer – Menschliche Würde und Rechte – Verlust des Weltvertrauens – Die Problemformulierung bei Hiob, Kohelet und IV. Esra – Letztes und unwiderrufliches Urteil – Die Angst vor dem Ende – Aufschiebende und wachhaltende Funktion der Apokalyptik. Nikolaus Klein

#### LITERATUR/ÄSTHETIK

Nachdenken über Zerstörung: Erinnerungen an W.G. Sebald – Eine erinnerungsfeindliche Zeit – Die Darstellungsform der Dokumentation – Konservierung der Dinge im Stadium ihres Verfalls – Keine zynische Komplizenschaft – Kinetisches Programm der Welt als Zerstörungsprozeß – Wanderer und Wallfahrer – Schwächen der rein chronistischen Dokumentation – Zeugnisse der Resignation – Dialektik von Zerstörung und Verfall – Zum Bombenkrieg der Alliierten – Kommentar und Deutung im Lichte eines Besseren.

Rolf Bossart, St. Gallen

## KRIEG/ZEITGESCHICHTE

Ein anderes Lied aus Amerika: Zu Bob Dylans Lied «Masters of War» – Gestanzte Statements und ein zorniges Lied – Beharren auf Selbstbestimmung – Im Widerspruch zur Kriegsmacht – Das Amerika des zivilen Widerstandes und der politischen Eigensinnigkeit – Bewegung der Umkehr – Einspruch und Vergebung.

Knut Wenzel, Regensburg

#### THEOLOGIE

Christsein in gottvergessener Zeit: Zum Glauben von Christen heute (Zweiter Teil) - In der Mitte der Welt - Des Todes Tod - Gott ist ein Gott der Lebenden - Weltliches Christsein in den Zeiten der Indifferenz - Die Vertikale des Christseins -Stufen des Glaubens - Diesseitigkeit des Glaubens - Zur Theodizeefrage - Das Leiden der Kreatur - Von Dietrich Bonhoeffer lernen - Die Horizontale des Christseins - Leben im Alltag -Zivilgesellschaftliches Engagement - Christsein und communio - Zur gesellschaftlichen und gemeinschaftlichen Verfaßtheit des Christentums -Von Mehrheit und Minderheit - Womit bekommt man es zu tun, wenn man es mit dem Evangelium Sabine Dramm, Asbach zu tun bekommt?

# RELIGIONEN/ZEITGESCHICHTE

Dialog zwischen Christen und Muslimen: Nach dem 11. September 2001 – Ein verlogener Dialog?

– Muslimische Innenperspektive – Provokation und Irritation des Absoluten – Modernitätsverträglichkeit des Christentums? – Religion und Verzicht auf Gewalt – Bleibender kritischer Widerstand der Religion – Provokation des Absoluten – Dialektische Ökumene – Das Befremdliche im Anderen – Monotheismus und Pluralität – Im Widerspruch zu einem Lob des Polytheismus – Brücke für ein demokratisches Europa.

Martha Zechmeister, Passau

erweisen könne. Darauf erhält Esra die Antwort, daß ein neues Zeitalter kommen werde, in der den Gerechten das ihnen Zustehende gewährt und so die Ehre Jahwes wieder hergestellt werden wird. Auf die Frage, wann denn diese Zeit komme, erhält Esra keine Antwort.<sup>3</sup> Ihm wird vielmehr gesagt, daß die gestorbenen Gerechten in ihren Gräbern diese Frage gestellt und darauf die Antwort erhalten haben, die neue Zeit käme, wenn die Zahl der Gerechten voll ist.

Diese zweifache Verweigerung einer Antwort auf die Frage von Esra ist belangvoll. Denn in ihr artikuliert sich ein Verständnis von Geschichte und ihrem Ende, das als unabhängig vom Handeln der Gerechten wie der Übeltäter gedacht wird.

Man könnte nun annehmen, daß die Erwartung eines solchen Endes der Geschichte die (verstorbenen wie die noch lebenden) Gerechten aufrichten und trösten würde. Aber die Vorstellung der Unerbittlichkeit des letzten Gerichtes und damit einer totalen Gerechtigkeit läßt die Gerechten davor zurückschrecken, es herbeizuwünschen.<sup>4</sup> In IV. Esra wird dies deutlich, wo auf die Frage, ob die Gerechten wie Abraham, Mose und Josua für die Ungerechten vor Gericht Fürbitte leisten können, geantwortet wird: «Ihre Herrlichkeit bleibt nicht beständig, darum haben Starke für Schwache beten dürfen. Der Tag des Gerichts aber ist das Ende dieser Welt.» (IV Esra 7, 112f.)

Die Einsicht in die Paradoxie absoluter Gerechtigkeit bestimmt den Grundton für IV. Esra. Sie zeigt sich ausdrücklich in jenen Passagen, in denen Esra mit Uriel, dem Übermittler der apokalyptischen Botschaft, bzw. mit Gott selber debattiert und argumentiert: «Dies bleibt mein erstes und mein letztes Wort: Besser wäre es, die Erde hätte Adam nie hervorgebracht, oder sie hätte ihn wenigstens von der Sünde ferngehalten. Denn was hilft es uns allen, daß wir jetzt in Trübsal leben müssen und nach dem Tode noch auf Strafe zu warten haben?» (IV. Esra 7, 116f.) Sie bringt in die apokalyptischen Vorstellungen jenes Moment der Beunruhigung zurück, die mit dem Befehl «Wachet!» gemeint ist. Sie weist nicht auf ein Warten, das sich dem passiven Dahindämmern hingibt, sondern die Vorstellung eines endgültigen und nichtrevidierbaren Urteils setzt den einzelnen Augenblick in sein Recht. So vermochte und vermag die Vorstellung von den Posaunen des Jüngsten Gerichtes, wenn man E. Blochs Gedankengang wieder aufnehmen will, zwar die Menschen zu erschrecken, aber gleichzeitig auch jener Gerechtigkeitssehnsucht, die in der Marseillaise zum Klingen kam, erst das aufmerksame Gehör zu verschaffen.

Nikolaus Klein

<sup>3</sup> Fourth Ezra. A Commentary on the Book of Fourth Ezra by Michael Edward Stone. (Hermeneia). Fortress Press, Minneapolis 1990, S. 91f.; 96f. <sup>4</sup> Ebenda, S. 248–252; 255–258.

# Nachdenken über Zerstörung

Erinnerungen an W.G. Sebald

Die Einsicht, daß wir in einer erinnerungsfeindlichen, überall nur Trümmer zurücklassenden Zeit leben, ruft beim kritischen Autor oft als Gegenmittel die Darstellungsform der Dokumentation hervor; das Festhalten gegen das Fahrenlassen, das Sichtbarmachen gegen das Übersehenwerden, das Aufheben gegen das Abtun. Doch weil deshalb das Dokumentarische (auch im fiktionalen. Gewand als Pseudodokumentation) gegenwärtig einen Boom erlebt, ist es gleichzeitig Mitproduzent einer anderen Tendenz der spätkapitalistischen Gesellschaften, nämlich jener Katalogisierungs- und Ausstellungstätigkeit, die alles, was in den realen Gesellschaftsabläufen keinen Ort mehr erhält, in einer möglichst authentischen Form zu erhalten sucht. Die allgemeine Rettung der Dinge vor dem Vergessen wird erkauft mit dem Vergessen der spezifischen Prozesse, worin die Dinge einstmals eingebunden waren. So sind sie, die sonst verschwunden wären, immer noch unter uns, gleichsam museal und tatsächlich anachronistisch in dem Sinne, als die inhaltliche, sachgemäße Diskussion und Erkenntnis darüber längst abgeschlossen ist. Das heißt, daß ihre symbolische Bedeutung im Bewußtsein der Menschen bereits als historisches Kulturgut erstarrt ist. Sie bestehen wohl fort, aber in ihrer alten Form und sind nicht mehr zu ändern und zu transformieren. Ihr Wert entspricht nur noch dem Informationsgehalt ihrer Dokumentation. Auf solche Stufe sind die Dinge gesunken, sobald man weniger von ihnen als über sie zu wissen begehrt. Das ist die Aporie des Erinnerungsdiskurses, die sich heute auf verschiedensten Ebenen ablesen läßt und die solange bestehen bleibt, bis für jedes einzelne Ding klar geworden ist, wie das christliche Programm der Auferstehung sich fortsetzen wird oder wie Walter Benjamins Begriff der Aktualisierung Wirklichkeit gewinnen kann.

Das Werk des vor etwas mehr als einem Jahr bei einem Autounfall ums Leben gekommenen deutsch-englischen Germanisten und Schriftstellers W.G. Sebald, ist in besonderem Maße in diese Aporie eingewoben. Sebalds eigenwillige literarische Methode heißt Konservierung der Dinge im Stadium nach Vergessen und Zerstörung. Es ist die lückenlose Dokumentation aller Beobachtungen als Montage von Text und Bild. Die formal-ästhetische

Lösung für das gesellschaftliche Problem von Verdrängen und Vergessen der permanenten Katastrophen hat Sebald in seiner Ende der neunziger Jahre Aufsehen erregenden These<sup>1</sup> von der literarischen Nicht-Verarbeitung der verheerenden Zerstörung der deutschen Städte im Zweiten Weltkrieg so beschrieben: «Im Dokumentarischen, das in Nossacks Der Untergang einen frühen Vorläufer hat, kommt die deutsche Nachkriegsliteratur eigentlich erst zu sich und beginnt mit ihren ernsthaften Studien zu einem der tradierten Ästhetik inkommensurablen Material.»<sup>2</sup> Was Sebald hier im spezifischen Kontext deutscher Nachkriegsliteratur mit einer Spitze gegen fiktionale Texte formuliert, ist allerdings gegenwärtig längst breit akzeptierter Standard intellektueller Erinnerungsarbeit. Jedoch leider oft mit dem ambivalenten Resultat, daß zugleich mit der Aufarbeitung des Verdrängten das Inkommensurable kommensurabel und das real Nicht-mehr-Integrierte künstlich integriert wird; als Bild, als Begriff oder als Erzählung in fester und allzu schnell vereinheitlichter Form.

# Keine zynische Komplizenschaft

Gleichwohl, und dies läßt sich differenziert am Werk von W.G. Sebald ausführen, behält das Dokumentarische unbedingt sein Recht – heute gegen die beliebte Praxis des Zynischen.

Zunächst ist Sebalds eigene Sicht auf die Welt um nichts heller als er sie selber in gnostischer Variante bei Thomas Bernhard findet: «Die Welt ist ein stufenweiser Abbau des Lichts.» Oder wie er den englischen Arzt und Naturforscher des 17. Jahrhunderts, Thomas Browne, paraphrasiert: «Es verläuft nämlich die Geschichte jedes einzelnen, die jedes Gemeinwesens und die der ganzen Welt nicht auf einem stets weiter und schöner sich auf-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Ernst Bloch, Naturrechte und menschliche Würde. (Gesamtausgabe, Band 6). Frankfurt/M. 1977, S. 229.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Gesiné Palmer, Apokalyptische Müdigkeit und Die Hure im Buch Jecheskel. (Ha' Atelier, Nr. 4). Philo Verlag, Berlin 2002, 63 Seiten, Euro 8.00; SFr 14.20. Der zweite Essay ist eine Auslegung von Ez 16, wo das Dilemma von unverfügbarem Schicksal und der ethischen Forderung, mit ihm in Verantwortungsübernahme umzugehen, reformuliert wird.

W.G. Sebald, Luftkrieg und Literatur. Frankfurt am Main 2001.
 Ebd., S. 65.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> W.G. Sebald, Die Beschreibung des Unglücks. Zur österreichischen Literatur von Stifter bis Handke. Frankfurt am Main 1994, zit nach: Thomas Bernhard, Frost. Frankfurt am Main 1972, S. 305f.

schwingenden Bogen, sondern auf einer Bahn, die, nachdem der Meridian erreicht ist, hinunterführt in die Dunkelheit.»<sup>4</sup> Die zwanghaft fortschreitende Kulturgeschichte und das Movens menschlicher Entwicklung ist destruktiv. Sebald liest das kinetische Programm der Welt als Zerstörungsprozeß. Inhaltlich sind Sätze wie: «Graufarbig richtungslos war alles, ohne oben und unten, die Natur in einem Prozeß der Zerstörung, in einem Zustand der reinen Demenz.»5, kaum zu unterscheiden von Endzeitvisionen wie sie E.M. Cioran in Schriften wie «Vom Nachteil geboren zu sein» oder Ulrich Horstmann in «Das Untier»6 entwickeln. Auch hier sind Natur- und Kulturgeschichte ursprünglich aneinandergekettet, ein freies Bündnis von Mensch und Natur gegen Zerstörung scheint unmöglich. Auch hier herrscht die Richtungslosigkeit und Konturlosigkeit als Indiz für die Abwesenheit von «Geist als das Lebendige, das eine Richtung hat».7 Daß die Welt nicht anders kann, als sich selber zerstörend zu bewegen, ist die von Sebald minutiös und mit enormem Materialreichtum immer wieder vorgetragene These, die sich ihm in jeder Beobachtung mitteilt.

Sie ist zwar ebenso hilflose Philosophie wie die von anderen Untergangsmelancholikern, aber sie ist, und das ist der entscheidende Unterschied, keine Komplizenschaft. Sie verweigert trotz allem dem unheilvollen Schicksal das Einverständnis.<sup>8</sup> Und dies aus zwei Gründen: Erstens hat sie eine große Scheu davor, in Unheilsprophetie zu verfallen und ist also nicht als Triumph des Kleinbürgers zu mißdeuten, wenigstens im Untergang recht zu behalten.<sup>9</sup> Und zweitens gehen Sebalds Texte, der dokumentarischen Chronik treu bleibend, in der Regel nicht in jene zynische oder nur scheinbare Distanz gegenüber der bösen Welt, die es einem erlaubt, an all dem Unheil mit einem bedauernden «Das ist der Gang der Welt» teilzunehmen, ohne sich aber selber damit identifizieren zu müssen.

Sebalds Distanzierung ist konsequent und total. Sein Auszug, auch biographisch sichtbar im englischen Exil, ist, gegen innere Emigration, der Versuch, sich allen gesellschaftlichen Bindungen in einem einsamen Reiseleben zu entfremden. Als Wanderer oder, wie es im Untertitel zu «Die Ringe des Saturns» heißt, als Wallfahrer konstruiert er seine Ankunft an den ausgewählten Orten als ein Eintreffen nach Natur und Zivilisation und sieht sich dort als außenstehender Chronist ihres Zerstörungswerks. Sebald hält sich fest an die Gegenstände als die Zeugen der Verwüstung. Von ihnen allein erhofft er sich die Aufklärung über das Vergangene: «(...) indem die Geschichten, die an den ungezählten Orten und Gegenständen haften, welche selbst keine Fähigkeit zur Erinnerung haben, von niemandem je gehört, aufgezeichnet oder weitererzählt werden (...)». 10 So will er selber diese Geschichten erzählen, er kann nicht anders und kann auch nichts anderes. Über die Dinge, die sie zurückläßt, verschafft sich der Einsame Distanz zur verdinglichten Menschheit. Denn auch die Beschreibung der Menschen geschieht nur über die Gegenstände, so daß er sich beispielsweise bei der Schilderung der Hauptperson in seinem letzten Roman «Austerlitz» vor allem mit deren Rucksack und einer Photographie von Ludwig Wittgenstein beschäftigt. Begegnungen zwischen Menschen erscheinen in seinen Büchern nur als schicksalshafte Kreuzung von zwei Traurigen und wirken, wo sie mehr sein wollen, schnell mißlungen. Immer nur treibt ihn die einsame Frage: Was ist ein zerbrochenes Leben? zur einsamen Antwort: Ein Leben in zerbrochener Wélt.

### <sup>10</sup> W.G. Sebald, Austerlitz. München 2001, S. 35.

#### Zeugnisse der Resignation

Weiter fragt er nicht und nie nach den Möglichkeiten des Zusammenfügens der Scherben. Und deshalb sind Sebalds Beschreibungen des Unglücks wie er sie beispielsweise in seiner Vernichtungs- und Leidenstrilogie «Schwindel. Gefühle», «Die Ausgewanderten» und «Die Ringe des Saturns» formuliert, letztlich Zeugnisse der Resignation angesichts eines unwendbaren Schicksals. In diesem Zusammenhang wirkt Irene Heidelberger-Leonards Versuch, in ihrer Heine-Preisrede Sebalds Resignation in Utopie zu verwandeln, etwas konstruiert: «Die Leere bleibt, doch wer sich gezwungen sieht, ihre Konturen so scharf zu zeichnen, der hat die Vorstellung einer humaneren Welt.»<sup>11</sup> Denn dieses implizit immer mitbedachte und auch häufig als angeeigneter Habitus erkennbare Abseits-Stehen und Nicht-Teilnehmen rettet Sebalds Melancholie zwar vor zynischer Komplizenschaft, aber es trägt nicht weiter, öffnet nichts und läßt bei allem Aufwand keine Basis für Veränderung erkennen. Seine Hilflosigkeit im Benennen einer besseren Welt läßt sich beispielsweise im Roman «Austerlitz» erahnen, in Passagen, die oft nicht übers Maß eines gewöhnlichen Kulturkonsevativismus hinauskommen. In der Erinnerung erscheint beispielsweise das großbürgerliche Prag der zwanziger Jahre als paradiesischer Glücksort, allein deshalb, weil es heute unwiederbringlich verloren scheint. Und ausgiebig wird am Anfang des Buches der architektonische Gigantismus der Moderne gegeißelt, während an anderer Stelle Wehmut über den Verfall der großen englischen Herrenhäuser herrscht. Solche Konfusion gipfelt in der Lobpreisung der Hütten: «(...) dass die unter dem Normalmaß der domestischen Architektur rangierenden Bauten es sind - die Feldhütte, die Eremitage, das Häuschen des Schleusenwärters, der Aussichtspavillon, die Kindervilla im Garten -, die wenigstens einen Abglanz des Friedens uns versprechen.»<sup>12</sup> Heideggers Feldwege sind hier gleich um die Ecke, nicht aus Zufall, sondern aus Konsequenz: Denn das rein konservative Bewahren und Erhalten bindet sich, als dessen Gegenbegriff, notwendig an den Fortschritt, der sich aus Zerstörung speist. Sebald fehlt in dieser Hinsicht das Rezept, um seinem individuellen und schonungslosen Realismus theoretisch Herr zu werden.

In solcher Richtungslosigkeit zeigt sich wohl auch eine spezifische Schwäche der rein chronistischen Dokumentation. Denn das alleinige Zeigen dessen, was ist oder was nicht mehr ist, stößt dort an eine Grenze, wo nicht mehr klar wird, wie und warum das Gezeigte so geworden ist. Wenn Analyse und Kommentar zur Dokumentation fehlen, brechen sie sich oft als unreflektierte Meinung Bahn durch die Hintertür. Der architektonische Gigantismus entspringt dann einfach nur individueller Sucht des Menschen und Frieden findet dieser wieder im Kleinen. So könnte sich auch Sebalds universale Zerstörungsthese nach einer kritischen Analyse als falscher Analogieschluß auf die grausamen Einzelheiten erweisen. Denn, was ihm Schicksal scheint, wäre in ein überwindbares Konfliktfeld wandelbar, unter der Voraussetzung, daß es als geschichtlich gewordenes erkannt und beispielsweise als Herrschaftsinstrument entlarvt wird.

Sebalds Sicht auf die Dinge ist dagegen unbeweglich und unbeugsam, da seine Zerstörungsthese, die er über das Betrachten einzelner Bilder gewonnen hat, in ihrer universalen Form zu einem einzigen Urbild geworden ist. Weil aber seine Weltsicht einmal Ursprungscharakter angenommen hat, erstarrt Sebald selber in diesem Mythos. Das eigene Leben verschmilzt zur undeutbaren Dauer, das von Sebald wie auch das seines literarischen Alter-Egos: «Wäre mir damals schon recht aufgegangen, dass es für Austerlitz Augenblicke gab ohne Anfang und Ende und dass ihm andererseits sein ganzes Leben bisweilen wie ein blinder Punkt ohne jede Dauer erschien, ich hätte wohl besser gewusst zu warten.»<sup>13</sup>

W.G. Sebald, Die Ringe des Saturns. Frankfurt am Main 1997, S. 35f.
 W.G. Sebald, Nach der Natur. Ein Elementargedicht. Frankfurt am Main

<sup>6</sup> E.M. Cioran, Vom Nachteil geboren zu sein. Wien 1977; Ulrich Horstmann, Das Untier. Frankfurt am Main 1985.

Yogl. Klaus Heinrich, Vernunft und Mythos. Ausgewählte Texte. Basel 1992. S. 74.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Vgl. Klaus Heinrich, Antike Kyniker und Zynismus in der Gegenwart, in: Ders., Vernunft und Mythos, Ausgewählte Texte. Basel 1992, S. 27–49.

Ders., Vernunft und Mythos. Ausgewählte Texte. Basel 1992, S. 27–49. Vgl. Theodor Adorno, Spengler nach dem Untergang, in: Kulturkritik und Gesellschaft (GS, Bd.10.1), Frankfurt am Main 1977, S. 64.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Irene Heidelberger-Leonard, Melancholie als Widerstand, in: Kulturamt der Landeshauptstadt Düsseldorf, Hrsg., Laudatio und Festrede aus Anlass der Verleihung des Heine-Preises 2000 an W.G. Sebald, S. 16.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> W.G. Sebald, Austerlitz (vgl. Anm. 10), S. 27.

<sup>13</sup> Ebd., S. 169.

#### Dialektik von Zerstörung und Verfall

In dieser Verstrickung ist es nur folgerichtig, daß Sebald auch die Dialektik von Zerstörung und Verfall nicht eine genauere Untersuchung wert ist. Obwohl sie in seinem Werk mehrere Male angelegt ist, fehlt jeglicher Kommentar dazu. Ausführlich und emphatisch beschreibt er in «Die Ringe des Saturns» den Zerfallsprozeß der englischen Herrenhäuser, deren aufwendiger Unterhalt, nachdem nach dem Zweiten Weltkrieg die Einnahmen aus den Kolonien allmählich ausblieben, niemand mehr bezahlen konnte. Ihm, dem vorüberziehenden Wanderer, erschließt sich, was Werk der Dauer war, nur als kurzzeitiger Zerstörungsvorgang. Und der Staub in den Sandalen und den Kommoden enthält ihm tausendfach zergliedert die Schreckensbotschaft vom Ende einer glücklichen Zeit. Wäre Sebald ein Bleibender, so hätte er immerhin, gleich den verarmten Bewohnern solcher Häuser, die jahrzehntelang von einem durchlässigen Zimmer ins nächste ziehen, um schließlich mit den Hunden in der Küche zu schlafen, solchen Prozeß als langsamen und in einem ganz bestimmten Sinne unschuldigen Vorgang erkannt.

Denn Zerstörung ist kulturgeschichtlich immer ein Akt von Willkür und Macht. Jemand oder etwas setzt sie ins Werk und hat die Mittel dazu. Verfall als passiver, nicht initiierter und nicht aufgehaltener Vorgang des einfachen Geschehens spiegelt dagegen im Beispiel der Herrenhäuser den Prozeß der Entmachtung ihrer Bauherren; den Verfall des britischen Imperiums, dem nachzutrauern gerade im Hinblick auf den Schrecken von Zerstörung eigentlich schwer fallen müßte. 14

Daß jedes Bauwerk schon den Keim seiner Zerstörung in sich trägt und also bereits im Staunen vor der technischen Leistung der spätere Schrecken angelegt ist, ist die wahre Seite an Sebalds universaler Zerstörungsthese. Ihn selber hat solche Erkenntnis zum heimatlosen Wanderer gemacht, als persönlicher Nachvollzug der Tatsache, daß Zerstörung eine Bewegung zur Unruhe ist. (Und so starb sinnfällig der Rastlose in einem Auto.) Das Bauen hingegen ist eine Bewegung hin zur Ruhe. Die Perversion solcher Ruhe in Erstarrung hat Sebald gesehen und angeprangert in seiner Kritik des Bauwerk-Gigantismus, als Zementierung von Größenwahn und Machtverhältnis. (Die kleinbürgerliche Erstar-

rung im «selbstgebauten» Einfamilienhaus in der Variante von Selbstherrlichkeit und Selbstgerechtigkeit gehört da mit hinein.) – Die Perversion der Ruhe ist Erstarrung, jene der Unruhe die Heimat- und Richtungslosigkeit. Und an beidem leidet Sebalds erzählerisches Werk.

Zu retten aber wären Ruhe und Unruhe nur in jenem Moment von Dauer, der Verwandlung ermöglichen würde. Das ist Verfall in dem Zeitpunkt, wo die alten Machtverhältnisse als Baumeister der Erstarrung sich aufgelöst haben und die neuen für ihre «schöpferische» Zerstörung des Alten noch keinen Zugriff haben. Solches gelang wenig in den großen gesellschaftlichen Umbrüchen im letzten Jahrhundert: 1918 noch teilweise, 1945 und 1989 gar nicht mehr. Daß diese Verwandlung gerade 1945 in Deutschland nicht gelang, lag vielleicht auch daran, daß die Alliierten ihre irrsinnigen Flächenbombardements in der Spätphase des Krieges, also das Zerstörungswerk als Siegel der neuen Herrschaft, noch zur Zeit der alten ausgesät haben. Die Zwischenphase des Verfalls des Alten ohne Macht des Neuen ist in jener Trümmerlandschaft gänzlich untergegangen. Wiederaufbau, nicht Verwandlung war folglich die Losung. Auf die totale Heimat- und Richtungslosigkeit der ganzen städtischen Bevölkerung Deutschlands hat Sebald in seinem eingangs erwähnten Luftkrieg-Essay eindringlich hingewiesen. Das Schweigen darüber in den Familien und in der Literatur, so lautet die implizite Folgerung Sebalds, war Bedingung für den emsigen und lückenlosen Wiederaufbau und also auch Grund für die unheimliche Erstarrung dieser Gesellschaft in den fünfziger und sechziger Jahren. «Der Katalysator (des Wirtschaftswunders R.B.) aber war eine rein immaterielle Dimension: Der bis heute nicht zum versiegen gekommene Strom psychischer Energie, dessen Quelle das von allen gehütete Geheimnis der in die Grundfesten unseres Staatswesens eingemauerten Leichen ist, ein Geheimnis, das die Deutschen in den Jahren nach dem Krieg fester aneinander band und heute noch bindet, als jede positive Zielsetzung, im Sinne etwa der Verwirklichung von Demokratie, es jemals vermochte.»15 Und so gelingt Sebald essayistisch, was seinen dokumentarischen Erzählungen weitgehend versagt geblieben ist: Die Anwendung der fatalistischen Zerstörungsthese auf konkrete geschichtliche und gesellschaftliche Konstellationen und damit Kommentar und Deutung im Lichte eines Besseren, anstelle der unabwendbaren Verdunkelung hin zum Schlechten.

Rolf Bossart, St. Gallen

# Ein anderes Lied aus Amerika

Seit Wochen führt das Fernsehen (unter den vielen anderen Bildern) immer wieder Gesichter sogenannter «G.I.'s» vor, von «government issues»; diese «Regierungsangelegenheiten» sind aber Soldaten der US-Armee. Die dort Vorgeführten sind solche, die in die Golfregion entsandt werden. Das Fernsehen fragt sie offensichtlich nach einem statement, denn man sieht sie immer, wie sie ein statement abgeben: kleine gestanzte Texte wie jene Blechplaketten, die Soldaten um den Hals hängen haben und die entlang der dafür vorgesehenen Linie entzweigebrochen werden, wenn ihre Träger tot sind. Der Tenor dieser statements ist etwa so: «Wir lieben unser Land (auch: unseren Präsidenten), und wenn wir dort hingeschickt werden, machen wir unseren job.»

Dieses Lied nun ist zornig: Auch in ihm spricht womöglich ein Soldat, ein fiktiver dann, denn es ist ja ein Lied, in dem er spricht. Er gibt kein statement ab; vielleicht möchte er seine Blechplakette als Ganzes erhalten wissen oder sie aber zurückgeben; vielleicht ist sie auch zerbrochen worden, bevor er zu sprechen begonnen hat. Seine Reaktion auf das Hingeschicktwerden in den Krieg ist etwas anders. Die Entsendung, ein offizieller poli-

tisch-militärischer Akt, scheint ihm eher ein vor den Kugeln her Getriebenwerden zu sein. Auch bedrängt ihn der Eindruck, es würde ihm jemand anderes die Waffe halten, laden, ausrichten:<sup>1</sup>

You that never done nothin' But build to destroy You play with my world Like it's your little toy You put a gun in my hand And you hide from my eyes And you turn and run faster When the fast bullets fly

 $(\ldots)$ 

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Verfall hat in der modernen Bauspekulation auch Methode, indem man sanierungsbedürftige Althäuser absichtlich so lange sich selbst überläßt, bis die Finanz- und Rechtslage für einen Abriß günstig scheint. Solche Praxis ist aber wohl nichts anderes, als absichtliche Zerstörung auf Raten und insofern verschieden vom oben skizzierten Verfallsbegriff.

<sup>15</sup> W.G. Sebald, Luftkrieg und Literatur, S. 20.

¹ Ihr, die ihr nie anderes getan habt/ Als zu bauen, um zu zerstören/ Ihr spielt mit meiner Welt/ Als wär's euer kleines Spielzeug/ Ihr drückt mir eine Waffe in die Hand/ Und entzieht euch meinem Blick/ Und dreht euch um und rennt schneller/ Wenn die schnellen Kugeln fliegen// (...) Ihr entsichert die Waffen /Daβ andere sie abfeuern/(...)

You fasten the triggers For the others to fire (...)

Merkwürdig, wie ausgerechnet hier in einer Kriegssituation jemand auf Selbstbestimmung beharrt, indem er sich selbst in Differenz zur Fremdbestimmung erfährt. Der Verdacht der Fremdbestimmung (die Erfahrung der Differenz des Selbst zur bestimmenden Situation, in der es sich vorfindet) birgt jedenfalls genügend «Subjektenergie», um sich sozusagen aus der Situation des Kriegführenmüssens herauszudrehen und ihr sich zuzuwenden (sich gegen sie zu wenden), um zu verstehen, wohin man geraten ist. Das Lied läßt keinen Zweifel daran, daß jener Soldat die Spur seines Verdachts bis zum Ende zurückverfolgen will. Darin besteht sein Zorn. Er ist der eines selbst-bewußt gewordenen Soldaten, der jetzt kein «G.I.» mehr ist; er richtet sich gegen die «Meister» oder «Herren des Kriegs».<sup>2</sup>

Come you masters of war
(...)
You that hide behind walls
You that hide behind desks
I just want you to know
I can see through your masks

Die Umkehr des Soldaten in diesem Lied, sein Zorn, richtet sich auf nichts anderes als auf die Bezeugung der Macht jener Kriegsherren – eine aktive Bezeugung offensichtlich, denn sie legt diese Macht offen, solange, bis sie erledigt ist. Sehr nachdrücklich, nämlich eine ganze Strophe des Lieds beanspruchend, wird das Ausharren der Zeugenschaft bis zum sicheren Tod jener Herren des Kriegs zum Ausdruck gebracht.<sup>3</sup>

And I hope that you die
And your death'll come soon
I will follow your casket
In the pale afternoon
And I'll watch while you're lowered
Down to your deathbed
And I'll stand o'er your grave
'Til I'm sure that you're dead

Dieses Lied, das zwar den Titel «Masters of War» trägt, aber einen «unbekannten Soldaten» zum eigentlichen Protagonisten

<sup>2</sup> Kommt, ihr Herren des Kriegs/ (...) Ihr, die ihr euch versteckt hinter Mauern/Ihr, die ihr euch versteckt hinter Schreibtischen/ Ihr sollt wissen/ ich kann eure Masken durchschauen//

<sup>3</sup> Und ich hoffe, ihr werdet sterben/ Und das möglichst bald/ Ich werde eurem Sarg folgen/ An jenem fahlen Nachmittag/ Und ich werde zuschauen, wenn man euch/ Hinabläßt auf euer Totenbett/ Und ich werde ausharren an eurem Grab/ Bis ich sicher bin, ihr seid tot// hat, kommt aus dem selben Land wie jene statements. Es repräsentiert ein Amerika, auf das jene masters of war sich kaum legitimerweise berufen können. Es ist das Amerika des zivilen Widerstands, der politischen (und poetischen) Eigensinnigkeit; es ist das Amerika, in welchem das Erbe der Dissenters<sup>4</sup> lebendig ist – ein Erbe, das nicht nur einst gegen ein «altes Europa» aufgebracht werden mußte, sondern das offensichtlich heute in den USA ein «old America» zur Geltung bringen muß.<sup>5</sup> Dieses Lied ist geschrieben worden im Kontext des Vietnamkriegs, aber es wird auch jetzt noch gesungen, von seinem Autor Bob Dylan, auf die Gefahr hin, gegenwärtige Entwicklungen zu kommentieren.<sup>6</sup> In seinem Zorn ist es zweifellos recht einfach, reflekiert aber seine Simplizität (nicht ohne sie wiederum gegen die Meister des Kriegs zu wenden):<sup>7</sup>

How much do I know To talk out of turn You might say that I'm young You might say I'm unlearned (...)

Das Lied entwirft keine umfassende und differenzierte Analyse der Situation, entspricht darin aber womöglich um so eher dem einfachen Fragegestus eines Menschen, der unmittelbar auf die Kriegssituation, in der er sich vorfindet und die ihm zu Bewußtsein kommt, reagiert - indem er innehält, sich umwendet, fragt, Einspruch erhebt, gegen die herrschende, sich mit Macht und mit dem Schein der Notwendigkeit präsentierende Dynamik des Kriegs zu reden beginnt. Es ist die Bewegung der Umkehr, die das Lied bestimmt; nicht so sehr, indem es sie thematisiert, als vielmehr in der Weise, daß es von ihr getragen ist, daß sie in ihm zum Ausdruck kommt. Sich gegen den Sog des machtvoll zur Geltung Gebrachten zu stemmen, bedeutet eine Kraftaufwendung, die Luft hur für einfache Reden läßt. Die Rede des Zorns könnte als Äquivalent dieser Anforderung gedeutet werden. Auch wenn manche thematischen Ausdrucksweisen dieser Zornesrede allzu harsch klingen mögen: Läßt sich nicht in der Umkehr dieses «lyrischen» Soldaten - in einer Umkehr, die Aufklärung und Rechenschaft fordert und Zeugenschaft investiert eher ein christliches Ethos identifizieren als in jener staatsoffiziellen Politik der Herbeiführung einer politisch-militärischen Zwangssituation, die keinen Ausweg als den des Kriegs zulassen will, einer Politik, die gleichwohl nicht müde wird, sich auf ein (in die Trikolore eines staatstragenden Patriotismus gewandetes) christliches Glaubensfundament zu berufen? Dieses Ethos käme zum Ausdruck in dem aufzubringenden «Nein» in einer Situation, deren offizielle Deutung die Suche nach einer Alternative zur bloßen, tödlichen Notwendigkeit nicht gelten lassen will. Noch einmal soll die einfache Rede dieses Lieds zu Wort kommen; deren zuvor zitierte Selbstreflexion mündet in die Berufung auf eine Instanz jenseits aller Meisterschaft des Kriegs:8

(...)
But there's one thing I know
Though I'm younger than you
Even Jesus would never
Forgive what you do

<sup>6</sup> Masters of War erschien 1963 auf dem Album The Freewheelin' Bob Dylan, Dylans zweitem Album, das als erstes ausschließlich aus Eigenkompositionen bestaht

kompositionen besteht.

<sup>7</sup> Was weiß ich denn schon/ Daß ich hier ungefragt rede/ Ihr sagt vielleicht, ich bin zu jung/ Ihr sagt vielleicht, ich hab' keine Ahnung / (...)

8 (...)/ Aber das eine weiß ich/ Wenn ich auch jünger bin als ihr/ Selbst Jesus würde nie/ vergeben, was ihr tut//

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Der Begriff Dissenters (wörtl.: die, welche nicht übereinstimmen) umfaßt verschiedene Gruppen von Gemeindebildungen, die im Zug der englischen und schottischen Reformation im 17. Jahrhundert entstehen und die vor allem in der Gottesdienstordnung (welche einfacher, «biblischer» gestaltet werden soll; vgl. den Puritanismus) und in der Kirchendisziplin (welche nicht von der Krone oder dem Parlament, sondern von den Gemeinden bzw. den Ältesten selbst durchgesetzt werden soll; vgl. das Freikirchentum bzw. den Presbyterianismus) nicht übereinstimmen mit der von Elizabeth I. durchgesetzten und von Charles II. restaurierten englischen bzw. schottischen Staatskirche. Die Konflikte mit der Krone führen zu zeitweiligen Exilierungen einzelner Gruppen in den Niederlanden und vorallem zur Gründung von Gemeinden in den Kolonien Neuenglands; am 21.12.1620 wird die erste separatistisch-baptistische Gemeinde in Plymouth, heute: Massachusetts, gegründet. Auch die Religionsfreiheit gewährende (mit Ausnahme der Katholiken) Toleranzakte Wilhelms v. Oranien vom 24.5.1689 beinhaltet noch den Treueid auf das Königshaus, der für einige freikirchliche Gruppen theologisch unannehmbar ist. Die Dissenters bilden keine eigene Denomination, sind aber in manchen (nicht in allen) Baptistentraditionen und vorallem bei den Quäkern wirksam geworden. Die zu einem guten Teil freikirchlich geprägte christlich-religiöse Szene der USA hat unter anderem auch diese Tradition des religiösen Nichteinverstandenseins mit einem von den Mächtigen organisierten status quo bewahrt.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Auch in der Selbstverständlichkeit, mit der von «Amerika» gesprochen wird, wenn die USA gemeint sind, artikuliert sich hegemoniales Selbstbewußtsein. Andererseits kann «Amerika» auch in einem utopischen Sinn verwendet werden. Vgl. vor diesem Hintergrund zum Begriff des «old America» Knut Wenzel, Die Wunde des Konjunktivs. Bob Dylan, die Geschichte populärer Musik und ihre religiösen Ausdrucksformen, in: Orientierung 65 (2001). S. 110–115, bes. 112f.

Bei aller Schlichtheit von Ausdruck und Geste wird Jesus hier auf durchaus intrikate Weise ins Spiel gebracht. Denn zum einen nimmt das Lied eine Autorität in Anspruch, die auch von den Kriegsherren wortreich anerkannt wird; das Lied bewegt sich also im selben, stark religiös imprägnierten Sprachkosmos, den auch jene bewohnen und benutzen. Zum anderen aber wird mit derselben Geste der das Handeln der Kriegsherren stützende Legitimationskreislauf zerbrochen: Jesus, auf den auch jene sich gern berufen, steht nicht in der Linie ihres Handelns, sondern ihr entgegen. Selbst er, wie es ausdrücklich heißt, selbst Jesus also, der doch, so darf vielleicht pointierend ergänzt werden, die Barmherzigkeit Gottes in Person ist, vergibt hier nicht. Das Zerbrechen der Legitimation geschieht zweifach: Zunächst dadurch, daß überhaupt von Vergebung die Rede ist, dann dadurch, daß die Möglichkeit der Vergebung, also der Heilung nicht rechtfertigbaren, sündhaften Handelns, verneint wird.

Ist die Situation wieder so, daß, wie im Lied, mit Jesus eine Instanz jenseits menschlicher Handlungszusammenhänge an-

gerufen werden muß, auch um damit deutlich zu machen, daß diese Handlungsmöglichkeiten erschöpft sind? Handlungsmöglichkeiten, konsensuell geschaffene Wege der Herbeiführung von Entscheidungen, wie sie etwa mit den zentralen Einrichtungen der Vereinten Nationen existieren, wobei hier vor allem an den (im Sinn demokratischer und rechtsstaatlicher Prozeduren durchaus verbesserbaren) Sicherheitsrat zu denken ist, können auch durch einen Komplex aus konsequenter Mißachtung und mißbräuchlicher Inanspruchnahme «erschöpft» werden. Eine solche zielgerichtete Erschöpfung legitimer Handlungswege wird sich nicht auf einen irgendwie christlich verbrämten Ausnahmezustand berufen können. Der Begriff der Vergebung steht für die Wiedergewinnung lebendiger Zwischenmenschlichkeit und legitimer Handlungsmöglichkeiten; er würdigt diese also. Deren mutwillige Zerstörung wäre demgegenüber, im Sinn dieses anderen Lieds aus Amerika, nicht vergebungswürdig.

Knut Wenzel, Regensburg

# Christsein in gottvergessener Zeit

Weltlichkeit und Christlichkeit gegeneinander auszuspielen, sei es zugunsten des einen, sei es zugunsten des anderen, ist mußig, abgesehen davon, daß es biblischem Denken widerspricht.\* Daß der Mensch ein Ganzes sei - nicht wohlfeil aufgespalten nach dem dualistischen Schema: hie Leib, dort Seele – und daß er ganz und gar Mensch sei, wird von den Schöpfungsüberlieferungen angefangen bis hin zur Auferstehungsbotschaft auf vielen Seiten der Bibel dokumentiert (wenngleich auch andere Tendenzen, z.B. die der Gnosis, in ihr zu finden sind). Christsein – wo sonst, wenn nicht in dieser Welt? «Weltliches Christsein» ist gerade theologisch, ist gerade christologisch gesehen eine Tautologie. Welt-, Lebens- und Leibfeindlichkeit sind Zerrformen, gelinder gesagt: Mißverständnisse christlichen Denkens. Wenn Gott diese Welt für wert befand, sich in sie hinein und in ihr zu verkörpern - «In-Karnation» -, so haben wir das Recht und nicht nur die Pflicht, in ihr zu leben, mit Sensibilität und Begeisterung, mit Leib und Seele im Hier und Jetzt zu leben. Und dafür zu sorgen, daß «Weltverbesserer» nicht für alle Zeiten nur mitleidig belächelt, sondern hoch geachtet werden.

#### **Des Todes Tod**

Gott ist ein Gott des Lebens, und er ist, wenn er denn Gott ist, Gott des Todes. Gott des Todes in dem Sinn, daß er dem Tod das letzte Wort entwindet. Daß er uns dem Tod und im Tod nicht preisgibt. Daß seine Wirklichkeit die Wirklichkeit des Todes zwar nicht relativiert und entschärft, sondern im Gegenteil: sie durch das Kreuz Jesu Christi radikalisiert und verschärft - und sie dennoch außer Kraft setzt. Daß die Wirklichkeit des Todes kapituliert vor der Wirklichkeit Gottes. Daß die Endgültigkeit und Unwiderruflichkeit des Todes das eine ist, die Gewißheit der Nähe Gottes auch und gerade im Tode das andere. Daß die Kontingenz des Daseins und das Nichts des Todes «aufgehoben» sind in der Wirklichkeit Gottes - im doppelten Sinn des Wortes. Freilich können wir hier nur in Hoffnungssätzen sprechen. Aber diese Hoffnung hat es in sich. Sie brachte die «frohe Botschaft» ins Rollen. Sie vermag Menschen im Angesicht des Todes anzurühren, des Todes der anderen wie des eigenen, und das Leben in einem anderen Lichte erscheinen zu lassen. Sie will uns trotz des Existenzrisses, den der Tod für uns bedeutet, die unvernichtbare Gegenwart Gottes verbürgen. «Denn ich bin gewiß», schrieb Paulus an die Menschen in Rom (Röm 8,38f.), «daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Mächte der Höhe oder Tiefe noch sonst irgendetwas in der Welt uns trennen kann von

der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn.» Daß ich im Leben wie im Tod, in der Gegenwart des Seins wie in der Zukunft des Nichtseins mich geborgen wissen kann im Schatten seiner Flügel (Psalm 36,8), das kann ich wohl nur als Gebets- und nicht als Behauptungssatz sagen; er ist dem Logos und nicht der Logik geschuldet.

#### Weltliches Christsein in den Zeiten der Indifferenz

Die Summe meines Credos klingt «ganz einfach»: Die Liebe Gottes gilt mir persönlich und genauso jedem anderen Menschen, und zwar mitten in dieser Welt und im Tod. Stellt sich nur die Frage, ob die Konsequenzen auch so einfach sind. Wie buchstabiere ich dieses Credo in die Praxis des Lebens hinein? Wie kann Gott Gott «mitten im Leben» sein? Zudem: Wie kann ich in einer Gott vergessenden Welt als Christin leben? Statt einer Gebrauchsanweisung oder eines Tips&Tricks-Ratgebers seien im Folgenden einige Gedanken und Erfahrungen skizziert, die keinerlei Anspruch als vollmundige Patentrezepte erheben (à la «Christsein – aber wie?»). Sie sind, das liegt in der Natur der Sache, in sich unvollständig, bewußt subjektiv und einigermaßen unsystematisch.

Unter weltlichem Christsein verstehe ich, so zu leben, daß meine Überzeugung von der Wirklichkeit Gottes nicht eine – weder innerlich noch äußerlich - von meinem Dasein abgespaltene Dimension meiner Existenz bildet. Das heißt zum einen, daß ich die Wirklichkeit der Welt nicht als ein fein säuberlich zu separierendes «duales System» interpretiere in der altbekannten Tradition einer tunlichen Trennung von Diesseits und Jenseits, Immanenz und Transzendenz, Himmel und Erde, Physis und Metaphysik etc. Es mag die Differenz geben: das eine und das andere, aber nicht das eine ohne das andere. Es kommt m.E. darauf an, der Wirklichkeit zu begegnen als einer Wirklichkeit, im Bogen von Diesseits und Jenseits, Immanenz und Transzendenz. Nur dann kann es auch eine Einheit, oder sagen wir bescheidener: eine Annäherung von geistlicher und weltlicher Existenz, von - christlichem - Glauben und - alltäglichem - Leben, von Spiritualität und «Normalität» geben.

Wenn ich davon ausgehe, daß Christsein nicht als eine abgespaltene Dimension meiner Existenz vor sich hin vegetiert, so heißt das zum anderen, daß ich selbst ihm Raum gebe nicht nur an der Peripherie, sondern mitten im Leben. Gemeint ist dies freilich als Eröffnung einer Möglichkeit und nicht als Forderung, nicht als Imperativ: Du sollst Christsein mitten im Leben realisieren! (Das wäre etwa so wenig aussichtsreich wie die bekanntlich in sich widersinnigen Aufforderungen: Freue dich! oder: Sei spontan!).

<sup>\*</sup> Erster Teil in: Orientierung 67 (15. März 2003), S. 55-57.

Es ist vielmehr ein Angebot: Du brauchst es nicht in religiöser oder philosophischer «Hinterwelt» (Nietzsche) zu belassen, sondern du kannst es mitten im Leben und mitten in dieser Welt verwirklichen. Denn erst im Vollzug selbst kann es sich als tragfähig erweisen (wohlbemerkt: kann; eine «Erfolgsgarantie» gibt es nicht). Dieses «mitten im Leben» impliziert eine Horizontale und eine Vertikale des Christseins.

#### Die Vertikale des Christseins

Es kommt darauf an, immer neu zu versuchen, das eigene Credo, wie immer es persönlich gefaßt sein mag, Satz für Satz in die Horizontale des Alltags meines Lebens zu transponieren und – vertikal – in den Kontext dessen, was mit dem etwas altertümlichen Wort «Lebensgang» gemeint ist. Oder bleibt das eigene Credo auf der Strecke – im glatten Lauf und in den Brüchen meines Lebens?

Glauben und Unglauben fallen nicht vom Himmel, sie sind mit der jeweiligen Lebensgeschichte eng verflochten. Die am eigenen Leib erfahrene religiöse Erziehung – sei es eine gelungene, sei es eine mißlungene – prägt uns, wie auch immer, mitunter lebenslang. Dennoch ist sie kein Schicksal, dem wir end- und ausweglos ausgeliefert sind. Mögliche Reaktionen sind blinde Fortsetzung oder eigenverantwortliche Fortschreibung, trotzige Ablehnung oder konstruktive Auseinandersetzung, lähmende Indifferenz oder kritische Rück-Sicht. Vor allem aber auch: VorSchau.

Es gibt «Stufen des Lebens» (Hermann Hesse), und es gibt gewiß auch so etwas wie «Stufen des Glaubens» (James W. Fowler) bzw. des Unglaubens. Lebensgeschichte ist Glaubensgeschichte und umgekehrt, und über Fragen ihrer wechselseitigen Verquickung gibt es mehr als genug nachzudenken. Natürlich ist es oft eine Geschichte zwischen Zweifel und Vertrauen, Furcht und Freiheit, Fluch und Freude, Angst und Hoffnung. Es kann eine Geschichte der Gleichgültigkeit, der allmählichen Gottesvergessenheit und der gänzlichen Gottesabwesenheit sein; es kann jedoch ebenso eine Geschichte der wachsenden Gottesnähe sein. Auch das gehört zum Nachdenken über den Glauben: in der Selbstreflexion die lebensgeschichtliche Dimension der eigenen Glaubensgeschichte zu erhellen, sich im Blick auch auf das eigene Leben zu fragen: Was richtet der Glaube im Menschen an? Was richtet er aus? Wie hängen Glauben, Lebenssituationen und Ich-Identität zusammen? (Und vielleicht müssen wir sogar Abschied nehmen von liebgewordenen Selbst- und Glaubenskonzepten? Vielleicht ist unser Leben immer nur eines zwischen Identität und Fragment?)

Von Bonhoeffer – ich muß noch einmal auf ihn zurückkommen – könnten wir lernen: Es kommt darauf an, das eigene Leben vor der Hintergrundfolie der größeren Wirklichkeit Gottes zu er-leben, und zwar mit der Konnotation des Aktivs und des Passivs. Auch hier wieder: Das eine und das andere - Gott in den Hoch-Zeiten, in den Höhepunkten des Lebens Raum zu geben und Gott auch in den Tiefstpunkten des Lebens «annehmen» zu können. In der Diesseitigkeit des Daseins finden wir Gott, oder nirgends. Licht und Schatten sind diesem Dasein immanent, und es kommt darauf an, nicht erst und nicht nur in den Erfahrungen des «Schattens» nach Gott Ausschau zu halten, sondern auch und gerade in denen des «Lichtes»: in Erfolgserlebnissen, sei es im Gelingen «großer» privater Pläne, sei es im beruflichen Aufwärts; in Sachen Liebe, sei es im Superlativ heftiger Verliebtheit, sei es in der Erfahrung verläßlicher Zuneigung; in der Emotionalität des Glücks, sei es in außerordentlichen flow-Erlebnissen, sei es im stetigen, leisen Glück. Freilich: Das eine und das andere macht die Diesseitigkeit aus. In der Wirklichkeit unseres ganzen Lebens will Gottes Wirklichkeit sich bezeugen, will sie uns «über-zeugen». In der Geburt eines Kindes und dem Tode der Eltern. Auf der Karriereleiter und im Karriereknick. Im festen Sattel allseitiger Anerkennung und in der grauen Apathie der Arbeitslosigkeit. Am «glücklichsten Tag des Lebens» und im langen Flur des «Familiengerichtes». In

spannenden, vor Überschwang berstenden Zeiten und im Schweigen des Leidens.

Unter diesem Blickwinkel bekommen die Worte aus Psalm 139 einen noch anderen als den üblichen Akzent: «Nähme ich Flügel der Morgenröte und ließe mich nieder zuäußerst am Meer, so würde auch dort deine Hand mich greifen und deine Rechte mich fassen. Und spräche ich: Lauter Finsternis soll mich bedecken und Nacht sei das Licht um mich her, so wäre auch die Finsternis nicht finster für dich, die Nacht würde leuchten wie der Tag.» Nur soviel sei hier zur Theodizeefrage angemerkt: Daß für viele Menschen unserer Gegenwart sich die Frage nach Gott erledigt hat, weil sie die Antwort auf die Frage nach der Rechtfertigung des Leides vermissen, mag viele Gründe haben, von der etwaigen Alibifunktion dieses Argumentes gegen Gott einmal ganz abgesehen. Aber es bedarf keiner ausgefeilten Kenntnis der menschlichen Psyche, um einzusehen, daß ein Gott nicht unbedingt «zur Hand ist», dessen wir uns nur und erst in dunklen Phasen menschlichen Daseins bewußt werden (wollen), in Phasen der Seelenverfinsterung, in lähmendem Schock oder im Schrei des Entsetzens. Ein Gott, den wir nicht als Gott des Lebens wahrhaben, erweist sich mitunter als untauglich, wenn wir ihn lediglich als deus ex machina - wiederum ein Motiv auch bei Bonhoeffer - angesichts des Todes, angesichts anderer Einbrüche unserer vermeintlich wohl abgefederten Existenz herbeizitieren wollen. Ein Gott, der auf mentalen Knopfdruck hin funktionieren soll, funktioniert nicht. Erschwerend kommt hinzu, daß in der Tat die biblische Antwort auf die Theodizeefrage keine Antwort im bündigen, alles erklärenden Wortsinn ist. Sie sperrt sich vielmehr gegen gängige Erklärungs- und Aufrechnungsmuster. Der änigmatische, mehr noch: der aporetische Charakter des Leidens der Kreaturen Gottes findet seine einzige «Antwort» im Leiden Gottes in dieser Welt.

#### Die Horizontale des Christseins

Was hat es mit der Horizontalen des Christseins «mitten im Leben» auf sich, von der Wellenbewegung, die der Alltag zu spüren bekommen kann? «(...) nicht nur im Fundamentalen, sondern im Alltäglichen ist Gott», heißt es in einem der Briefe Dietrich Bonhoeffers an Maria von Wedemeyer. Quasi eine Zeitgefährtin Bonhoeffers war die französische Sozialarbeiterin und Mystikerin des Alltags, Madeleine Delbrêl (1904–1964). Es lohnt sich, sich mit der Existenz dieser Christin näher zu befassen. In ihren vielfältigen, noch immer recht versprengten Texten findet sich eine Prosa des alltäglichen Christseins, die von bestechender Einfachheit und feinsinnigem Humor ist. Darüber hinaus liest sich ihr curriculum vitae wie ein Begleittext dazu – und umgekehrt.

In der neueren Praktischen Theologie spielt die Entdeckung des Alltags als Glaubensraum, um nicht zu sagen als Hohlraum des Glaubens, eine nicht unwesentliche Rolle. Im Rahmen des Alltags, so Henning Luther, machen wir schließlich auch jene Erfahrungen, «deren Widerfahrnis den einzelnen an den Rand seiner Welt und an die Grenze des Alltags führen kann. Die Konfrontation mit Krankheit und Tod, die Erfahrung überwältigenden Glücks - sie sind nicht für besondere Tage reserviert, sondern können sich alle Tage ereignen. Als alltägliche brechen sie in unseren Alltag ein und dessen Enge auf.» Er betonte, «daß das (Ganz Andere) nicht erst oder gar nur jenseits des Alltags beginnt, sondern im Alltag selber sich in Szene setzt. Dies sollte uns aufmerksam dafür machen, daß - wie es in einem Aphorismus zum «All-Tag» bei Kurt Marti heißt - «die wahren Mysterien weder eleusisch oder tibetanisch, weder transzendent noch okkult, sondern ganz alltäglich sind»».9

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Brautbriefe Zelle 92. Dietrich Bonhoeffer – Maria von Wedemeyer 1943–1945, hrsg. von Ruth-Alice von Bismarck und Ulrich Kabitz. München 1905, S. 153

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Henning Luther, Schmerz und Sehnsucht. Praktische Theologie in der Mehrdeutigkeit des Alltags (1987), in: Ders., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart 1992, S. 242. <sup>9</sup> Ebd., S. 243.

Wenn irgendetwas, so können wir nach meiner Einschätzung nach wie vor gerade von Bonhoeffer lernen, was es heißen kann, «in der vollen Diesseitigkeit des Lebens (zu) glauben»<sup>10</sup> und diesem Glauben gemäß zu handeln. In der Welt und nicht auf einer Insel der Seligen. Mit dem Risiko fataler Komplizenschaft und dem Risiko der Resignation. Zu versuchen, sich nicht immer nur opportun zu verhalten, nicht gleichgültig im Strom mitzuschwimmen, der «in der Welt» gerade vorherrschenden Ideologie nicht völlig unreflektiert aufzusitzen, sondern Einspruch und Widerspruch im Namen Christi, d.h. im Namen Gottes *und* des Menschen einzulegen, wenn es sein muß. Und es muß oft sein. Was jedoch z.B. in Bonhoeffers historisch-gesellschaftlicher Situation mit der Gefährdung der eigenen Existenz verknüpft war, ist in unserer Situation faktisch ungleich leichter.

Dennoch fällt es uns nicht unbedingt leichter. Wir haben uns angewöhnt, z.B. den «Widerstand» von damals als heroische Tat zu bewundern, ohne zu fragen, was dem in unserer Zeit äquivalent wäre. Antworten darauf müssen wir jede und jeder von uns für sich selbst suchen. Das große Wort Widerstand kann in unserer Situation in «kleinere Worte» übersetzt werden. Vielleicht in: sich widersetzen, sich entziehen, sich verweigern – zum Beispiel dem täglichen selbstverständlichen mobbing (neu ist der Begriff, nicht aber die Sache selbst); zum Beispiel den ehernen Gesetzen des ehernen Marktes, die gelinde gesagt wenig menschenfreundlich und gewiß nicht gottesfreundlich sind; zum Beispiel dem Sog, Menschen verächtlich zu machen, was massenmedial in immer neuen Varianten inszeniert wird; zum Beispiel der Indifferenz gegenüber Qualen und Schmerzen, die Menschen in makabrem Phantasiereichtum Menschen und Tieren zufügen. Eine «Ethik der Solidarität» (Othmar Höffe), eine «Ökumene der Compassion» (Johann Baptist Metz) wird bereits da schritt- und stückweise verwirklicht, wo eine Empfindsamkeit für das Leiden der Anderen – der nächsten Nächsten und der fernen Nächsten – der emotionalen Abstumpfung in den Arm fällt. Wo auf kommunaler bzw. parochialer Ebene Zeichen setzende Einzelprojekte in Gang gebracht werden (Kirchenasyl, Partnerschaftsgemeinden, Initiativen für displaced persons...), wo auf der – politischen – Makroebene Menschenrechte eingeklagt, wo auf der ökonomischen nicht blind dem börsianischen Götzendienst gehuldigt

Möglichkeiten gibt es in unserem sogenannten kleinen Privatleben von morgens bis abends zuhauf; Möglichkeiten des öffentlichen Engagements gibt es ebenfalls zuhauf - wenn wir es denn wirklich wollen. Und es gibt sogar so viele und verschiedenartige Möglichkeiten, daß - wenn wir es denn wirklich wollen - jede und jeder einzelne etwas finden kann, was (zu) ihr und ihm «paßt», sowohl was die Intentionen, die Menschen, die Atmosphäre und die eigenen, mitunter beschränkten Ressourcen an Zeit, Geld und Energie angeht. Beispiele: sporadische oder kontinuierliche Mitarbeit in der Kirchengemeinde, soziale oder politische Aktivität in der Ortsgemeinde, Besuchsdienst für Kranke, Fortbildung für Telefonseelsorge oder Hospizbewegung, finanzielle oder anderweitige Unterstützung von Organisationen und Projekten, deren Mittel und Ziele uns überzeugen. Nur einige konkrete Exempel seien genannt (es sind die, die mir spontan eingefallen und z.T. regional bedingt sind; die – folgende alphabetische - Reihenfolge ist keine Rangfolge, und natürlich ließe sich die Liste beliebig verlängern): Adveniat, Ärzte ohne Grenzen, Aktion Kirche und Tiere, amnesty international, Attac, Brot für die Welt, Cap Anamur, Greenpeace, Kairos Europa, Der Karren, Misereor, Pro Asyl, Die Tafel, terre des hommes...

Es mangelt wahrlich nicht an Möglichkeiten eines handelnden Christseins inmitten der Welt, eines Engagements für die Welt, wie kläglich im Blick auf uns selbst, wie kläglich im Blick «auf's Ganze» es auch immer ausfallen mag und wie pessimistisch im Blick auf das Morgen der Welt wir auch immer wieder sein mögen! In solchen Anflügen von Kleinmut, Kapitulation und Zukunftsangst halte ich es mit dem Protestanten Martin Luther – «Wenn ich wüßte, daß morgen die Welt unterginge, würde ich heute (noch) ein Apfelbäumchen pflanzen.»<sup>11</sup> – und mit dem Agnostiker Albert Camus: «Wir können es vielleicht nicht verhindern, daß diese Schöpfung eine Welt ist, in der Kinder gemartert werden. Aber wir können die Zahl der gemarterten Kinder verringern.»<sup>12</sup> Oder ich erinnere mich an das Gedicht des Atheisten Bertolt Brecht vom Bettler am Broadway...

Immer wieder übrigens betonen Menschen, die sich auf solche Projekte des Mit-Lebens eingelassen haben, wieviel Freude es ihnen selbst, wieviel Bereicherung des eigenen Lebens es gebracht hat, und es gilt übrigens heute auch nicht mehr als vermeintlich christliche Schande, dies einzugestehen. Hinzu kommt, daß sich auf diese Weise mitunter unverhofft eine geistige oder geistliche Heimat findet, die ansonsten vielleicht schmerzlich vermißt wird. Nicht immer fühlen wir uns ja in unserer Gemeinde, in unserer Kirche wohl. Aber braucht es zum Christsein überhaupt so etwas wie eine Gemeinde, wie eine Gemeinschaft? Die Antwort lautet: Ja.

#### Christsein und communio

Ein Glaube «im stillen Kämmerchen» verkümmert, und nicht zufällig gibt es das deutliche Wort des Nazareners: «Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.» Glaube lebt auch (nicht nur!) davon und dadurch, daß er gemeinsam mit anderen Menschen geteilt wird. Dieses «Teilen» hat auch viel mit «Mitteilen» zu tun. Was ist eine Predigt anderes, als eine erneute «Mitteilung vom Glauben»? Was ist das Abendmahl anderes als die nonverbale Mitteilung der Gegenwart Christi? Christlicher Glaube ist gemeinschaftsbildend, gemeinschaftsbezogen und gemeinschaftsfordernd. So individualistisch wir auch sein mögen (und wir haben alles Recht dazu!), so unabweisbar ist auch, daß Glaube gänzlich im Alleingang praktiziert schnell zu versiegen droht. Theologisch hat dies gute Gründe. Interessant sind aber auch die von wissens- bzw. religionssoziologischer Seite vorgebrachten.

Wir wissen, daß wir auf Dauer nicht im Zustand kognitiver Dissonanz (über-)leben können. Kognitive Dissonanz meint hier «jene schmerzliche Übereinstimmung dessen, was wir glauben, mit dem, was andere mit großer Selbstsicherheit behaupten»<sup>13</sup> auch wenn andere mit großer Selbstsicherheit gar nichts behaupten; wenn Gott nur noch beschwiegen wird, weil er abhanden gekommen ist. Glaube scheint eines unterstützenden Klimas zu bedürfen, und wenn es das unterstützende Klima einer Minderheit im Gegenüber zu einer Mehrheit ist (wobei es sich dann eher um ein Reizklima handelt, und ein solches scheint den Minderheiten mitunter sogar gut zu bekommen...). Aber eine Minderheit muß es schon sein. Unser Glaube ist nun einmal häufig so fragil, daß er ohne support durch die sogenannten signifikanten Anderen Schrumpfungsprozessen unterliegt und sich allmählich verflüchtigt. Soziologisch gesprochen: Jede subjektive Wirklichkeit, und Glaube ist eine solche, ist auf Plausibilitätsstrukturen angewiesen, will in einem kommunikativen Netzwerk existieren. Die eigene (Glaubens-)Identität schwebt nicht im luftleeren Raum, sondern wird gestützt durch Prozésse, Beziehungen, Strukturen. Lapidar und jenseits aller Fachterminologie hieß es z.B. schon vor einem Vierteljahrhundert bei Berger und Luckmann, einem wissenssoziologischen Standardwerk bis heute hin: «Religion braucht religiöse Gemeinschaft, und Leben in der religiösen Welt braucht Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinde.»14

der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt am Main 1977, S. 169.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. (Dietrich Bonhoeffer Werke Band 8, hrsg. von Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt). Gütersloh 1998, S. 542.

Der erste schriftliche Nachweis dieses berühmten Luther-Satzes soll freilich erst 1944 zu finden sein, was aber seine «Wahrheit» nicht schmälert.
 Albert Camus, Der Ungläubige und die Christen (1946), in: Ders., Fra-

gen der Zeit. Reinbek 1983, S. 62.

13 Peter L. Berger, Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leicht-

gläubigkeit, Gütersloh 1999, S. 13.

14 Peter L. Berger, Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion

Realistisch äußerte sich Wolfgang Huber zu dieser Frage jüngst: «Kaum jemals ist der Auftrag der Kirchen so elementar gefährdet, wie dann, wenn ihre Gemeinschaftsgestalt für die Menschen keinen plausiblen Charakter trägt.»<sup>15</sup>

Es kommt also darauf an, so etwas wie Gemeinde zu suchen, wenn wir nicht das Glück haben, «automatisch» zu einer Gemeinde, sprich: Gemeinschaft zu gehören, in der wir uns wohl, vielleicht sogar: zu Hause fühlen. Jeder individuelle Glaube hat nun einmal sein «spezifisches Gewicht» und es ist legitim, sich auf die Suche nach spiritueller Behausung zu machen, wenn sie in der eigenen Gemeinde oder gar Kirche nicht zu finden ist. Für manche Menschen sind oder waren die Studierendengemeinden solch ein Ort der glaubensmäßigen Verankerung, für manche die Kirchentage, für manche einfach eine andere Kirchengemeinde oder die benachbarte Pfarrgemeinde oder eine kirchliche Akademie oder ein Kloster, das «durch Zufall» in einer Krisenzeit zur Anlaufstelle wurde. Aber es kommt auch vor, daß wir in Anfällen von überraschender Gelassenheit und Weisheit «unsere» Gemeinde, «unsere» Kirche als Stätte und Werkstatt des Heiligen Geistes erleben, in aller Unvollkommenheit, ganz unspektakulär und - nun ja, menschlich. «Es ist möglich zu glauben, daß Christus in der Kirche gegenwärtig ist (in, mit und unter) ihren oftmals deprimierenden Elementen. Das Brot ist altbacken, und der Wein ist sauer. [...] Und doch findet sehr viel mehr statt als eine Gedenkfeier.»16

Übrigens hat diese Ambivalenz von Nähe und Distanz, von Sehnsucht und Skepsis der eigenen Kirche, der eigenen Gemeinde gegenüber gerade auch der schon mehrfach erwähnte Dietrich Bonhoeffer sehr stark empfunden. Exemplarisch seien zwei Äußerungen aus seiner Zeit als «Berufsanfänger» hier angeführt; sie sind aber bezeichnend auch für das spätere Verhältnis Bonhoeffers zur sanctorum communio. In seiner Dissertation fragte er: «Kann denn nicht jedes Gemeindeglied für sich die Bibel lesen und sich zur Gemeinde im stillen bekennen, der unsichtbaren Gemeinde der «Gewissen», der «Seelen»? Wozu die fatale Unerbaulichkeit einer äußeren Versammlung, in der man Gefahr läuft, einem bornierten Prediger gegenüber und geistlosen Gesichtern zur Seite zu sitzen?»<sup>17</sup> Aber er hebt in ihr auch hervor: «Die Versammlung der Gläubigen bleibt unsere Mutter.» 18 Und in seiner Habilitationsschrift findet sich eine Passage, die ein intensives Erfahrungssegment von Kirche beschreibt und als Selbst-Erwiderung auf die eben zitierten Fragen der Dissertation gelesen werden kann: «Ich höre einen anderen Menschen wirklich mir das Evangelium verkünden; er reicht mir das Sakrament: dir ist vergeben; er und die Gemeinde beten für mich, und ich höre das Evangelium, bete mit und weiß mich im Wort, Sakrament und Gebet der Gemeinde Christi, der neuen Menschheit, sei sie nun hier oder anderswo, verbunden, von ihr getragen, sie tragend.»19

Nun zum Schluß doch noch ein «Tip», wie das – möglicherweise arg gebrochene – Verhältnis zur eigenen Kirche unter Umständen auf seltsamen Umwegen neue Impulse, neue Chancen erhalten kann. Wahrscheinlich hatten wir noch nie in der Geschichte der Christenheit wie in unseren Zeiten des großen Reisens so viel und so leicht Gelegenheit, andere Glaubensformen kennen zu lernen: andere Gottesdienste, andere Kirchen, andere Konfessionen, andere Religionen, andere Rituale. Religion bzw. Christ-

<sup>16</sup> Peter L. Berger, Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit. Gütersloh 1999, S. 193.

# Zürcher Lehrhaus

Sonntag, 11. Mai 2003, 10.00 Uhr bis 17.00 Uhr Tagung mit Prof. Dr. Stefan Schreiner (Tübingen)

# Die Bindung Isaaks in jüdischer, christlicher und islamischer Überlieferung

Kaum eine andere Erzählung der hebräischen Bibel hat eine so intensive Auslegungs- und Wirkungsgeschichte im Judentum, Christentum und Islam gefunden wie die Erzählung von der Bindung Isaaks (Genesis 22).

Anliegen der Tagung ist es, am Beispiel ausgewählter Texte dieser drei Religionen den unterschiedlichen Auslegungen nachzugehen und dabei sowohl nach dem Unterscheidenden als nach dem Gemeinsamen und Verbindenden zu fragen.

## Information und Anmeldung:

Zürcher Lehrhaus, Limmattalstrasse 73, 8049 Zürich Tel. 01 341 18 20; Fax 01 341 18 29

E-Mail: sekretariat@lehrhaus.ch; www.lehrhaus.ch

Tagungsbeitrag: SFr 150.00; Mittagessen: Teilete (vegetarisch) Anmeldeschluß: 22. April 2003

sein in anderen Ländern, in anderen Lebenskontexten zu begegnen, sie zu «studieren», kann zu einer heilsamen Krisis – wörtlich bekanntlich: Prüfung – der eigenen (Glaubens-)Identität führen und zu manch unerwarteter (Rück-)Konversion. Interreligiöse Orientierung und praktizierte Ökumene können – nach dem Motto: Gelegenheit macht Liebe – die je eigene Glaubensform in ganz anderem, vielleicht liebenswerterem Licht erscheinen lassen.

Christsein in gottvergessen(d)er Zeit? Warum Christsein sich lohnt, auch und gerade in gottvergessender Zeit, können wir nicht theoretisch (er-)lernen. Die Praxis des Christseins will - praktiziert sein. Wir können es aber ablesen an anderen Menschen. Ich möchte mit den Worten eines meiner theologischen Lehrer schließen. Im Wintersemester 1968/69 hielt Helmut Gollwitzer an der Freien Universität Berlin eine Vorlesung über «Atheismus und Theologie in der Gegenwart». Seiner diese Thematik abschließenden Thesenreihe hatte er die Frage vorangestellt: Womit bekommt man zu tun, wenn man mit dem Evangelium zu tun bekommt? Sie endete mit folgenden Thesen<sup>20</sup>:

- «1. Nichts ist gleichgültig. Ich bin nicht gleichgültig.
- 4. Wir kommen aus Licht und gehen in Licht.
- 5. Wir sind geliebter, als wir wissen.
- 6. Wir werden an unvernünftig hohen Maßstäben gemessen.
- 10. Wir sind nicht allein.
- 11. Wir sind nie allein.
- 12. Dieses Leben ist ungeheuer wichtig.
- 13. Die Welt ist herrlich die Welt ist schrecklich.
- 14. Es kann mir nichts geschehen Ich bin in größter Gefahr.
- 15. Es lohnt sich, zu leben.»

Sabine Dramm, Asbach

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Wolfgang Huber, Freiheit als Form der Liebe. Die Aktualität christlicher Freiheit in den gesellschaftlichen Herausforderungen unserer Zeit, in: Christian Gremmels, Wolfgang Huber, Hrsg., Religion im Erbe. Dietrich Bonhoeffer und die Zukunftsfähigkeit des Christentums. Gütersloh 2002. S. 25.

 <sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Dietrich Bonhoeffer, Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. (Dietrich Bonhoeffer Werke Band 1; hrsg. von Joachim von Soosten). München 1986, S. 155.
 <sup>18</sup> Ebd. S. 156.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Dietrich Bonhoeffer, Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie. (Dietrich Bonhoeffer Werke Band 2, hrsg. von Hans-Richard Reuter). München 1988, S. 118.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Helmut Gollwitzer, Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens. München 1970, S. 382.

# Dialog zwischen Christen und Muslimen

«Multireligiöse Schummelei oder Beitrag zu einer humaneren Welt?» (Der Spiegel, 17. Dez. 2001, Der verlorene Dialog)\*

Seit dem 11. September 2001 ist das Interesse am «interreligiösen Dialog» zwischen Christen und Muslimen sowie die öffentliche Resonanz auf diesbezügliche Veranstaltungen jäh emporgeschnellt. Was das Nachrichtenmagazin «Der Spiegel» so im Dezember 2001 konstatiert hat, gilt noch immer. Und es steht auch noch immer als Provokation im Raum, was damals unter der Überschrift «Der verlogene Dialog» weiter ausgeführt wurde: Gutmeinende Christenmenschen würden den Dialog als Allheilmittel anpreisen und eifrig nach dem Guten im Glauben der anderen, der Muslime suchen. Aus Angst, sich gegenüber der fremden Religion als intolerant zu zeigen oder des Fremdenhasses verdächtigt zu werden, fehle ihnen jedoch der Mut, die kritischen Punkte offen und konkret beim Namen zu nennen. Eilfertig würden sie versichern, daß der Islam mit Terrorismus nicht das Geringste zu tun habe - und gebetsmühlenartig schärfen sie die Unterscheidung zwischen Islam und Islamismus ein. Sie würden die christlichen Missetaten vergangener Jahrhunderte geradezu lustvoll bekennen - und zugleich den Islam als eine im Grunde tolerante Religion preisen. Kurz gefaßt: Durch die Naivität deutscher christlicher Gutmenschen sei der interreligiöse Dialog zu einer groß angelegten «multireligiösen Schumme-

Bundesinnenminister Otto Schily fühlte sich angesichts dieser Diagnose veranlaßt, sich um die Kirchen zu sorgen, die ihm «nicht immer die Kraft zu haben scheinen, die geistige Auseinandersetzung mit dem Islam zu bestehen.» Und Alice Schwarzer schreibt in ihrem im Frühjahr 2002 erschienenen Büchlein «Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz»: «Der deutsche Protestantismus scheint für geißelnde Selbstverleugnung und adorierende Fremdenliebe ein besonderer Nährboden zu sein.»²

Im Folgenden versuche ich aus der Perspektive der christlichen Theologin über Bedingungen einer authentischen Begegnung mit dem Islam zu reflektieren. Dabei begreife ich christliche Identität allerdings wesentlich aus ihrer dialektischen Beziehung zu ihrer älteren jüdischen Schwester. Mein Ausgangspunkt ist die soeben angesprochene Kritik an der Naivität christlicher Dialogbemühungen, die in der deutschen Öffentlichkeit gegenwärtig am pointiertesten von Bassam Tibi zum Ausdruck gebracht wird. Auch der genannte Spiegelartikel beruft sich auf ihn. Seine Stimme ist schon deshalb besonders interessant, weil ihm als Moslem wohl kaum vorgeworfen werden kann, er würde ein «Feindbild Islam» beschwören. Die Naivitäten des christlichen Gegenübers deckt er vielmehr aus der muslimischen Innenperspektive auf. Seine in zahlreichen Buchveröffentlichungen vertretenen Argumente hat er Ende Mai in der Wochenzeitung «Die Zeit» auf den Punkt gebracht. Der Titel seiner Ausführungen lautet: «Selig sind die Belogenen».3

# Provokation und Irritation des Absoluten

Ich greife die These Bassam Tibis heraus, die mich bei der Lektüre seiner Texte zu meinen Überlegungen provoziert hat. Tibi stellt es mit aller wünschenswerten Deutlichkeit heraus: Biederkorrekte Dialogchristen würden den Muslimen eine gemeinsame Basis unterstellen – von der sich diese jedoch höchstens aus taktischen Gründen nicht distanzieren. Die Christen bewegen sich auf dem Boden einer kulturell und religiös pluralistischen, demokratischen Gesellschaftsordnung – und verstehen unter Dialog den diskursiven Austausch gleichberechtigter Partner,

der die reziproke Anerkennung der Standpunkte voraussetzt. Die Muslime dagegen – und zwar nicht bloß die Islamisten, sondern auch die Vertreter des orthodoxen Islam – seien noch längst nicht in dieser pluralistischen Moderne angelangt. Überzeugt von der Überlegenheit, ja der göttlichen Absolutheit ihrer eigenen Anschauungen, ist das, was die Christen als Dialog bezeichnen, für sie konsequenterweise höchstens die Gelegenheit zur Missionierung der Ungläubigen.

Nicht um den Islam aus Europa auszugrenzen, deckt Bassam Tibi dies auf, sondern im Gegenteil, um dem Euro-Islam den Weg zu bereiten. Er hält es für durchaus möglich, muslimische und europäische Identität ohne Schizophrenie miteinander zu vereinen, gibt jedoch klare Kriterien für einen solchen Euro-Islam, der erst noch auf den Weg zu bringen wäre, an. Tibi wörtlich: «Eine erfolgversprechende Lösung kann nur darin bestehen, den Islam von seinem universalistischen Absolutheitsanspruch zu befreien und ihn an die pluralistische europäische Moderne anzupassen.

... Es geht darum, die Religion des Islams nur im Rahmen eines religiösen Pluralismus zuzulassen. Religiöser Absolutismus und missionierende Einstellungen müssen zugunsten der Loyalität gegenüber der säkularen Zivilgesellschaft und pluralistischer Demokratie aufgegeben werden:»4

Was provoziert mich nun als Theologin an Bassam Tibis These? Wenn ich dies im Folgenden zu formulieren versuche, so wird es zugegebenermaßen - um der Deutlichkeit und Kürze willen überspitzt ausfallen. Denn zunächst frage ich mich, ob denn überhaupt das Christentum, dort wo es noch authentisch bei sich selbst ist, die Kriterien erfüllt und erfüllen kann, die Tibi für die Europa-Tauglichkeit des Islam aufstellt. Tibi scheint dies selbstverständlich vorauszusetzen. Es mag ja durchaus sein, daß das Christentum und seine theologische Reflexion sich weithin so anschmiegsam und modernitätsverträglich erwiesen haben, wie dies die Kriterien Tibis als wünschenswert erscheinen lassen. Können aber die Religionen – zumindest die monotheistischen –, dort wo sie sich noch nicht längst, sich selbst relativierend, aufgegeben haben, der pluralistischen Gesellschaft die Provokation und die Irritation des Absoluten ersparen? Können sie denn, ohne sich selbst zu verraten, sich wirklich von ihrem universalen Anspruch verabschieden? Können sie sich schließlich wirklich ohne Duckmauserei und Selbstverkrümmung von ihrer «missionierenden Einstellung» lösen, d.h. von ihrer Überzeugung, ihnen sei eine heilsrelevante Botschaft für alle Menschen anvertraut, die es auch an diese weiterzugeben, d.h. zu verkünden gilt?

Die Muslime glauben noch immer, daß ihre Religion wahr ist. Und eben dies würde sie von den Christen unterscheiden. Zu diesem Schluß kommt *Hans-Peter Raddatz* in seinem Buch «Von Gott zu Allah? Christentum und Islam in der liberalen Fortschrittsgesellschaft». Er hält es, in Klammern bemerkt, für eine Naivität der Multikulturalisten zu glauben, überzeugte Muslime könnten ihr integralistisches Religionsmodell unter dem Einfluß pluralistischer Demokratie aufgeben. Raddatz ist also äußerst skeptisch, was die Chancen für einen Euro-Islam betrifft.

Meine Frage – penetrant zugespitzt – nochmals wiederholt: Können die, die sich zu einer monotheistischen Religion bekennen, den Anspruch der einen und unbedingten Wahrheit getrost fahren lassen – und friedlich und sanft in einer pluralen, mulitkulturellen und multireligiösen Landschaft untertauchen?

An meiner Insistenz merken Sie, daß ich geneigt bin, diese Fragen mit einem entschiedenen Nein zu beantworten. Damit möchte ich jedoch gewiß nicht die Differenz verwischen: Zwischen einerseits einer Religion, die sich, im Falle des Christentums,

<sup>\*</sup> Referat gehalten beim Symposion: «Judentum – Christentum – Islam. Was verbindet sie, was unterscheidet sie?» Veranstaltet von der Universität Passau und vom Neuburger Gesprächskreis am 13. Juli 2002.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Der Spiegel, 17. Dez. 2001, Der verlogene Dialog.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> A. Schwarzer, Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz. Köln 2002, S 15

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Die Zeit, Nr. 23/2002, 31.05.2002.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> B. Tibi, Selig sind die Belogenen, in: Die Zeit, Nr. 23/2002, S. 9.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> H.-P. Raddatz, Von Gott zu Allah? Christentum und Islam in der liberalen Fortschrittsgesellschaft. München 2001.

irreversibel dem Experiment der Aufklärung ausgeliefert hat – und andererseits einer Religion, die, im Falle des Islam, in ihrer Mehrheit noch vor der Entscheidung steht, ob sie sich überhaupt in Richtung pluralistischer Moderne aufmachen, oder ob sie in ihrer Abschottung verharren wird. Die Differenz darf nicht verwischt werden: Zwischen einerseits einer Religion, die schmerzlich gelernt hat, sich vom Anspruch auf politische Macht zu lösen und sich in ein kritisches Verhältnis zur eigenen Gewaltgeschichte zu setzen – und andererseits einer Religion, in der die Mehrheit ihrer Gläubigen theokratische Verhältnisse durchaus für wünschenswert erachtet; Verhältnisse in denen die religiösen Autoritäten mit den politisch und gesellschaftlich dominierenden Instanzen in eins fallen.

Schon gar nicht möchte ich bestreiten, sondern mich im Gegenteil entschieden diesem Standpunkt anschließen, daß auf dem Boden demokratischer Zivilisation nur eine Religion akzeptiert werden darf, die bedingungslos und vollständig auf jede physische und psychische Gewalt zur Durchsetzung ihres Wahrheitsanspruchs verzichtet hat. Die Fähigkeit, konkurrierende Glaubensüberzeugungen und Wahrheitsbehauptungen respektvoll wahrzunehmen und sich argumentativ zu ihnen in Beziehung zu setzen, ist die Mindestanforderung, die eine demokratische Gesellschaft den von ihr akzeptierten Religionen abzuverlangen hat

### Bleibender kritischer Widerstand der Religion

Was ich jedoch sehr wohl möchte, ist nochmals genauer zusehen, was das Verhältnis von monotheistischen Religionen zu den sogenannten «Werten der demokratischen Zivilisation» betrifft. Jürgen Habermas hat in seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels dazu mit einer Analyse überrascht, die sich deutlich von seinen früheren Ausführungen abhebt – oder diese zumindest entscheidend weiterentwickelt.<sup>6</sup> Auch schon früher wußte Habermas darum, daß das, was wir als modernes Europa bezeichnen, wesentlich als säkulares Erbe der jüdisch-christlichen Tradition zu begreifen ist. Da auch die Überlieferungsleistung des Islam mitzubedenken ist, die das antikegriechische Erbe dem Vergessen entrissen hat, so sind alle drei monotheistischen Religionen tief in die europäischen Fundamente eingelassen.

Die Ideen von Freiheit und solidarischem Zusammenleben, von autonomer Lebensführung und Emanzipation, von individueller Gewissensmoral, von Demokratie und Menschenrechten begreift Habermas als die Übersetzung des religiösen Erbes in universale, diskursiv vermittelbare Vernunftkategorien. Beim Habermas vergangener Jahrzehnte konnte es jedoch so scheinen, als wäre diese Übersetzungsarbeit früher oder später erledigt – als käme irgendwann der Punkt, an dem das «semantische Potential» der Religion definitiv ausgeschöpft wäre. Diese aber würde dann wie eine ausgebrannte Raketenstufe überflüssig geworden sein.

Beim Habermas der Friedenspreisrede klingt dies deutlich anders. Es mag sein, daß ihn der Schock des 11. Septembers 2001, der Schock, daß die Religion in ihrer archaischen und gewalttätigen Form unvermutet in die säkulare Gesellschaft eingebrochen ist, zu seiner Wortschöpfung von der «post-säkularen Gesellschaft» getrieben hat. Sie weist aber auch auf etwas hin, was in den früheren Texten Habermas' so nicht deutlich geworden ist: Nicht nur den Glaubenden ist zugemutet, ihre religiösen Überzeugungen in säkulare Sprache zu übersetzen, wenn sie in demokratischer Öffentlichkeit gehört und in ihren Argumenten Zustimmung erfahren wollen. Sondern es gilt auch, daß sich die säkulare Gesellschaft nur dann nicht von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneidet, wenn sie sich ein Gefühl für die Artikulationskraft religiöser Sprache bewahrt. Religion wäre so nicht irgendwann überholt, «aufgehoben» – sondern die demo-

kratische Ordnung wäre um der von ihr verteidigten Werte, wie z.B. der gleichen Würde und Rechte aller Menschen willen, auf den bleibenden kritischen Widerstand der Religion verwiesen. Lassen Sie mich nochmals zu meiner These zurückkehren: Religion, die nicht längst sich selbst relativierend aufgegeben hat, vermag der pluralen, demokratischen Öffentlichkeit nicht die Provokation und Irritation des Absoluten zu ersparen. Und ich würde jetzt hinzufügen: Es geht dabei nicht bloß um den Selbstbehauptungsreflex der Religion, genauer gesagt der christlichen Religion, sondern um den Bestand oder Untergang dessen, worauf die demokratische Ordnung letztlich baut: auf Humanität` und Menschenwürde. Die Provokation des Absoluten vermag die monotheistische Tradition der (post-)modernen Welt nur um den Preis zu ersparen, daß in der Konsequenz auch aus der Rede von Humanität und Menschenwürde jeder substantielle Gehalt ausgetrieben wird.

Der, der m. E. diese Zusammenhänge - in der Negativität der Kritik – am schärfsten diagnostiziert, ist Friedrich Nietzsche. Für ihn ist der Atheismus derer, die glauben, man bräuchte nur Gott loszuwerden, damit der Mensch sich frei und aufrecht erheben könne, eine Naivität. Mit dem Tod des christlichen Gottes ist für ihn auch der uns bekannte Mensch unausweichlich in den Strudel des Untergangs gezogen. «Das größte neuere Ereignis, daß (Gott tot ist), daß der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist - beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen.» Für die, deren Augen stark und fein genug sind, erscheint «unsre alte Welt täglich abendlicher, mißtrauischer, fremder, älter». Nur wenige vermögen zu erkennen, «was Alles, nachdem dieser Glaube untergraben ist, nunmehr einfallen muß, weil es auf ihm gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war: zum Beispiel unsre ganze europäische Moral.»7

Nietzsche hat keinerlei Zutrauen in die säkulare, von ihren religiösen Wurzeln abgeschnittene Gestalt der Humanität. Der französische postmoderne Philosoph, *Michel Foucault* formuliert dieselbe Einsicht im letzten Satz der «Archäologie des Wissens» folgendermaßen: «Es mag durchaus sein, daß ihr Gott unter dem Gewicht all dessen, was ihr gesagt habt, getötet habt. Denkt aber nicht, daß ihr aus all dem, was ihr sagt, einen Menschen macht, der länger lebt als er.»<sup>8</sup>

### Dialektische Ökumene

Was ist nun die Konsequenz aus dem bisher Gesagten für den interreligiösen Dialog: Bereuen es glaubende Christen schon längst, sich dem Experiment der Aufklärung ausgesetzt zu haben, weil sie aus diesem Experiment zumindest im europäischen Raum als bloße gesellschaftliche Marginalie hervorgegangen sind? Möchten die geistig und moralisch erschöpften europäischen Christen sich dem Islam anbiedern, um aus seiner Vitalität neue Lebensgeister zu beziehen? Oder möchten sie gerade das Gegenteil: sich fundamentalistisch sowohl gegen die Usurpation durch das Fremde, wie auch gegen weitere säkulare Zersetzung zur Wehr setzen?

Wofür ich klar plädiere, ist die Ökumene der monotheistischen Religionen. Gewiß nicht im Sinn «interreligiöser Schmusestunden», die Bassam Tibi zu Recht für entbehrlich erachtet. Auch nicht im Sinne einer Ökumene des kleinsten gemeinsamen Nenners, der harmlos naiv eine Familienähnlichkeit der sogenannten abrahamitischen Religionen voraussetzt – und alles, was das Unterscheidende des Eigenen wie das Befremdliche des anderen ausmacht, verschämt unter den Tisch wischt. Wofür ich plädiere ist eine dialektische Ökumene, die sich gerade der Differenz, dem Andersein des anderen aussetzt – und das Eigene unverstellt und unverkürzt zumutet. Es geht darum, sich ein differenziertes

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> J. Habermas, Glaube und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt a. M., 2001.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup>F. Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Nr. 343 (Werke. Kritische Gesamtaugabe. Hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari. Berlin 1973, 5. Abt., 2. Bd., S. 255)

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> M. Foucault, Archäologie des Wissens. Frankfurt 1973, S. 301.

theologisches und historisches Wissen über den jeweils anderen anzueignen – und es geht um eine Ökumene, in der offensiv und produktiv um das gestritten wird, was den Wesenskern des Monotheismus ausmacht. Worum es in diesem Streit zu gehen hat, möchte ich abschließend am zentralen Punkt andeuten.

«Es gibt keinen Gott außer Allah, Mohammed ist der Gesandte Gottes», lautet das Glaubensbekenntnis der Moslems. «Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus. Du sollst neben mir keine anderen Götter haben» (Ex 20,2f.; Dt 5,6f.), lautet des erste Gebot der Juden und Christen. Die göttliche Einheit und Einzigkeit ist allen drei Religionen gleichermaßen heilig. Daß auch das christologische und trinitarische Dogma der Christen nur dann recht ausgelegt wird, wenn es den Monotheismus nicht relativiert und aufweicht, sondern allererst einschärft, kann ich hier nur behaupten und nicht erläutern.

Das Bekenntnis zur göttlichen Einheit und Einzigkeit trägt in sich schon den universalen Anspruch der monotheistischen Religionen. Gott ist entweder der Gott aller Menschen, oder er ist nicht Gott. Ein Gott, der nur für eine Teilwirklichkeit oder nur für eine partikuläre Menschengruppe zuständig wäre, kann im Sinne der monotheistischen Religionen niemals als Gott angerufen, sondern höchstens als Götze entlarvt werden. Zu streiten bleibt freilich, wie ein solcher universaler Anspruch zu verwirklichen ist, wie sich denn das Bekenntnis zu Gott, der der Gott aller Menschen ist, zu vollziehen hat.

In der Heiligen Schrift der Juden und Christen wird das erste Gebot, «Du sollst keine anderen Götter neben mir haben», eingeleitet mit dem Satz «Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus». Das Bekenntnis zum Einzigen geht in eins mit der Befreiung von allen Mächten und Gewalten, die den Menschen offen und despotisch – oder dumpf und unbewußt – beherrschen. Die innerste Aussage des biblischen Monotheismus lautet: Nichts soll über den Menschen versklavend dominieren. Er ist per se die Relativierung aller falschen Absolutheitsansprüche. Und dieses Kriterium der Befreiung darf auch nicht im Dialog mit dem Islam preisgegeben werden.

# ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:
Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich
Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83
E-Mail Redaktion: orientierung@bluewin.ch
Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch
Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,
Werner Heierle, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice
Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),
Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2003: Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 63.–/ Studierende Fr. 45.– Deutschland und Österreich: Euro 43,–/ Studierende Euro 32,– Übrige Länder: SFr. 59.–, Euro 40,– zuzüglich Versandkosten Gönnerabonnement: Fr. 100.–, Euro 60,–

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 Übrige: Credit Suisse, Zürich-Enge (BLZ 4842), Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

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

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

#### Monotheismus und Pluaralität

Damit komme ich nochmals zum Kernpunkt unserer Überlegungen zurück: zum Verhältnis von Monotheismus und Demokratie, um das es gerade in einem aufrichtigen Dialog mit dem Islam zu streiten gilt. Ausgehend von Nietzsche zieht sich durch die europäische Geistesgeschichte der letzten zwei Jahrhunderte die radikale Antithese, das große Lob des Polytheismus. Odo Marquard hat es klassisch zum Ausdruck gebracht<sup>9</sup>, von Richard Rorty wird es gegenwärtig fortgesetzt. Der Monotheismus vergewaltige die Menschen unter das Diktat der einen Norm und der einen nicht-perspektivischen Wahrheit. Nur wenn wir uns davon entschieden lossagten, könnten wir die Vision der Griechen wiedergewinnen, in der «der eine Gott nicht die Leugnung oder Lästerung des anderen Gottes» war. Und nur unter einem solchen Himmel würde sich der Raum eröffnen, in dem das Individuum frei atmen könne und in dem es «zur größtmöglichen Vielfalt frei gewählter Lebensweisen ermutigt» werde. Nur wenn wir uns entschieden von allen Ansprüchen auf Einzigkeit und Ausschließlichkeit verabschiedeten, sei eine tragfähige soziale Ordnung in einer pluralen Gesellschaft, wie auch eine Friedensordnung in einer multikulturellen Welt möglich.10

Dieses Lob des Polytheismus im Namen einer pluralen, demokratischen Weltordnung beruft sich auf Nietzsche. Ich denke, letztlich nicht zu Recht. Denn wiederum erweist sich Nietzsche m.E. im Sarkasmus seiner Kritik als der schärfere Diagnostiker. Für ihn, den Demokratieverächter, muß nicht der Monotheismus um der Demokratie willen beseitigt werden, sondern er verachtet den Monotheismus gerade umgekehrt deshalb, weil er in ihm den maßgeblichen Inspirator der demokratisch-egalitären Ideale der Aufklärung diagnostiziert.

In der Fröhlichen Wissenschaft bezeichnet Nietzsche den Monotheismus, also den Glauben «an einen Normalgott, neben dem es nur noch falsche Lügengötter gibt», als die «starre Konsequenz der Lehre vom Einen Normalmenschen». 11 Und im Nachlaß von 1885/86 läßt er seiner Verachtung freien Lauf, wenn er formuliert, daß «das Christentum, als plebejisches Ideal, mit seiner Moral auf Schädigung der stärkeren höher gearteten männlicheren Typen hinausläuft und einen Herdenart-Menschen begünstigt: daß es eine Vorbereitung der demokratischen Denkweise ist». 12 In Umkehrung derer, die glauben, das Lob des Polytheismus um der Demokratie willen anstimmen zu müssen, möchte ich deshalb formulieren: Das ist der Wesenskern der monotheistischen Religionen, der im Gespräch mit dem Islam geltend gemacht werden muß: Es ist gerade das Bekenntnis zum einen und einzigen Gott, das den Himmel offenhält, unter dem sich der Mensch frei und aufrecht erheben kann - und unter dem es möglich wird, Pluralität und Verschiedenheit anzuerkennen und zu bejahen. Damit aber verbietet sich jede, auch jede religiös motivierte; autoritäre Herrschaft des Menschen über den Menschen. Glaubwürdig vertreten kann man eine solche Option tatsächlich nur im kritischen Wissen um die schreckliche Geschichte des Mißbrauchs des Monotheismus zur Legitimation von Herrschaftsansprüchen - und zwar sowohl auf christlicher, wie auch auf muslimischer Seite.

Könnte aber damit der aufrichtige Dialog von Christen mit Muslimen nicht doch entscheidend mehr leisten, als ihm «Der Spiegel» und Konsorten zuzutrauen scheinen – nämlich die verlogene multireligiöse Schummelei? Könnte nicht gerade der aufrechte Dialog unter den monotheistischen Religionen zur entscheidenden Vermittlungsleistung werden, die für die Muslime, ohne, daß diese sich selbst aufgeben und verraten müßten, die Brücke in ein demokratisches Europa schlägt? Martha Zechmeister, Passau

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup>O. Marquard, Lob des Polytheismus, in: H. J. Höhn, Hrsg., Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne. Frankfurt 1996, S. 154–173.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> R. Rorty, Ein Prophet der Vielfalt, in: Die Zeit, Nr. 35/2000, S. 41.

F. Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Nr. 143 (vgl. Anm. 7, S. 168).
 F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885–1887, (Werke. Kritische Gesamtausgabe. Berlin 1974, 8. Abt., 1. Bd.), S. 153.