



ORIENTIERUNG

Nr. 8 69. Jahrgang Zürich, 30. April 2005

IM RAHMEN DER JEAN-AMÉRY-WERKAUSGABE, die neun Bände umfassen soll¹, liegt jetzt der von Gerhard Scheit herausgegebene Band 6 «Aufsätze zur Philosophie» vor.² Der Titel ist insofern gut gewählt, als er das Verhältnis Amérys zur «Philosophie» in einer gewissen Schwebelage läßt: Améry schrieb zwar «zur» Philosophie, verstand sich aber nicht als «Philosoph», obwohl er von Philosophie mehr verstand als mancher Philosoph. Bevor ich auf Amérys Verhältnis zur Philosophie zurückkomme und seine eigene Philosophie, in dem Sinne wie man von einer solchen sprechen kann, vorstelle, sei zunächst mitgeteilt, was der vorliegende Band enthält.

Die Auswahl aus der Vielzahl einschlägiger Aufsätze Amérys war gewiß nicht einfach, nicht nur wegen der nicht geringen sachlich-gedanklichen Überschneidungen, sondern auch wegen der für Améry charakteristischen Nähe auch seiner überwiegend philosophischen Fragestellungen gewidmeten Arbeiten zur politischen, gesellschaftlichen und kulturellen «Aktualität».³ Scheit präsentiert die von ihm in den Band aufgenommenen Aufsätze, die zumeist zwischen 1966 und 1978 in Zeitungen, Zeitschriften (oft im «Merkur») und in Sammelbänden erschienen sind oder im Rundfunk gesendet wurden, in drei Abteilungen: «Engagement und Tendenzwende», «Befreier oder Oppressor?», «Aufklärung als Philosophia perennis». Ohne auf die Fülle der Gedanken, Assoziationen, der affirmativen und negativen Urteile, der «aktuellen» Seitenblicke und Anspielungen hier in angemessener Weise eingehen zu können, möchte ich lediglich skizzieren, mit welchen Schwerpunktthemen der Leser es zu tun bekommt.

Jean Améry und die Philosophie

Im ersten Teil des Bandes finden sich Aufsätze zu Positionen und Entwicklungen der Philosophie in Frankreich. Sartre, dem Amérys besondere Sympathien galten, bildet den Anfang. Es folgen Aufsätze über den Strukturalismus von Claude Lévi-Strauss und sodann über Michel Foucault und die in den siebziger Jahren auftretenden «neuen Philosophen». Sowohl in einem Aufsatz über Julien Benda – «Ein neuer Verrat der Intellektuellen?» – als auch in einer Abhandlung mit dem Titel «Französische Tendenzwende? Politische und philosophische Aporien im Land des Cartesius» – beide aus 1977 – diagnostiziert Améry eine ihm gefährlich erscheinende Abkehr von rationalistischen und (marxistisch-)sozialkritischen Denksätzen hin zu einem «Irrationalismus», der das freie Subjekt in Strukturen unterschiedlicher Art verschwinden läßt und so einem neuen Nihilismus Vorschub leistet, für den sogar «das Wissen» als Bedingung der Konstruktion totalitärer politischer Strukturen auf die Anklagebank gehört.⁴ Diese Darstellungen Amérys behalten, was die Prinzipien betrifft, für die er hier eintritt, ihre Gültigkeit, obwohl sie in sachlicher Hinsicht, z.B. in bezug auf Foucault, nicht mehr zu halten sind.

Die von G. Scheit in der zweiten Abteilung zusammengestellten Aufsätze beziehen sich auf deutschsprachige Autoren wie Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Bloch, Adorno, Horkheimer, Wittgenstein und andere. Sie spiegeln in besonderem Maße die geistigen Auseinandersetzungen der sechziger und siebziger Jahre wider und dürften – über das bereits Historische hinaus – noch von hohem Interesse sein; es fällt schwer, einzelne Aufsätze gegenüber anderen besonders herauszustellen. Amérys Hegel-Aufsatz von 1970 trägt den provozierenden Titel: «Hegel – Befreier oder Oppressor? Überlegungen zum 200. Geburtstag». Ob es jedoch richtig war, die Frage «Befreier oder Oppressor?» als Überschrift über alle diese Abhandlungen zu deutschen Philosophen zu setzen, wird man diskutieren können.

Unter den Titel «Aufklärung als Philosophia perennis» – so nannte Améry 1977 seine Rede bei der Entgegennahme des Lessingpreises der Stadt Hamburg – stellt Scheit den dritten Teil dieses Bandes. Hier geht es, mit den Ausnahmen Voltaire und Lessing, nicht um bestimmte Auroren, vielmehr ist es offenbar so, daß der Herausgeber jene Themen hervorheben wollte, die Améry in besonderer Weise wichtig waren oder wichtig wurden. Demgemäß handeln diese Aufsätze von Freiheit, Atheismus, Utopie, Sprache, vom «Weiterleben» und eben auch explizit von «Aufklärung». Es ist für Améry in seinen

PHILOSOPHIE

Jean Améry und die Philosophie: Im Rahmen der Werkausgabe – Engagement und Tendenzwende – Entwicklungen in Frankreich – Befreier oder Oppressor? – Auseinandersetzung mit deutschsprachigen Autoren – Aufklärung als Philosophia perennis – Über Freiheit, Atheismus, Utopie und Sprache – Ein intellektuelles Verhältnis zur Philosophie – Reflexion als Zeugenschaft – Elemente eines aufgeklärten Humanismus.

Heinz Robert Schlette, Bonn

KIRCHE/PASTORALTHEOLOGIE

Konvertible Kommunion: Was die Kirche von der Wirtschaft wirklich lernen kann – Unumkehrbare Ausdifferenzierung der Gesellschaft – Dominanz durch Tauschmächtigkeit – Attraktivität der christlichen Religion – Der binäre Code von Immanenz und Transzendenz – Von der Konvertibilität der eucharistischen Gemeinschaft – Von Liturgie, Zeugnis und Diakonie – Das Priestertum aller Getauften. Michael Rosenberger, Linz

ZEITGESCHICHTE

Grenzen und Passagen: In Erinnerung an Lisa Fiitko (1909-2005) – Späte Anerkennung als Autorin – Erinnerungen an die Jahre 1940 und 1941 – Politische Aktivistin, Flüchtling und Fluchthelferin – «Der alte Benjamin» – Das Schicksal der schwarzen Aktentasche – Kampf um das Überleben – Humanitäres Engagement für andere Menschen. Nikolaus Klein

THEOLOGIE

Zwischen Mythos und Moderne: Das theologische Anliegen Gotthold Hasenhüttls – Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann – Interdisziplinäre Auseinandersetzungen – Elemente einer Institutionenkritik – Zu den theologischen Neuaufbrüchen in außereuropäischen Ländern – Kritische Dogmatik als Einführung in die Theologie – Relationale Anthropologie – Existenz als konkret vollzogene Kommunikation – Angewiesenheit auf das Du – Entmythologisierung der Dogmatik – Ausdifferenzierungen im Mythosbegriff – Zur Vieldimensionalität religiöser Sprache – Das Gottesprädikat – Kritische Funktion des Gottesbegriffes – Orientierung an einer gesellschaftsverändernden Praxis – Einladung zum Diskurs. Wolfgang Pauly, Hainfeld/Pfalz

ISLAM

Die Wunder der schiitischen Imame: Zur Geschichte der Schia – Imame als Träger religiösen Wissens – Der Beginn schiitischer Literatur in arabischer Sprache – Sammlung von theologischen Äußerungen – Struktur und Typen der Wundergeschichten – Funktion der Wundergeschichten – Verarbeitung von Ohnmachtserfahrungen. Gerald Grobbel, Zürich

letzten Lebensjahren, 1977 und 1978, vor allem Lessing, dem seine philosophische Aufmerksamkeit gilt und mit dessen tolerantem und noblem Konzept von Aufklärung er sich nunmehr identifiziert.

Der Überblick zeigt bereits, daß G. Scheit eine Dokumentation gelungen ist, die in der Tat das Interesse Amérys an (der) Philosophie und seine Auseinandersetzung mit ihr in den charakteristischen und relevantesten Zusammenhängen wiedergibt. Demgegenüber ist die Frage weniger wichtig, warum einzelne Aufsätze, die man hätte erwarten können, in diesem Band fehlen. Nicht aufgenommen wurde z.B. Amérys Aufsatz «Träger der Freiheit» (aus dem 1973 von Eberhard Stammler herausgegebenen Band «Wer ist das eigentlich – der Mensch?»), der in nuce Amérys Anthropologie enthält. Einige religionskritische Arbeiten wurden ebenfalls beiseite gelassen – vielleicht weil sie nicht philosophisch genug waren? Nicht aufgenommen wurde auch der noch 1979 im «Mercur» erschienene, sehr kritische Aufsatz «Simone Weil – jenseits der Legende», auf den damals Dorothee Sölle in derselben Zeitschrift sogleich replizierte. Werden diese Aufsätze vielleicht in einem anderen Band der Werkausgabe vorgelegt werden? Aber in welchem?

Da es, wie gesagt, nicht möglich ist, auf die vielen von Améry erörterten Probleme hier des näheren einzugehen, beschränke ich mich darauf, zunächst danach zu fragen, wie man das Verhältnis Amérys zur Philosophie zu verstehen hat. Es handelt sich m.E., wie ich zugespitzt formulieren möchte, um ein *intellektuelles* Verhältnis. Auch wenn man natürlich nicht so weit gehen wird, das fach- bzw. universitätsphilosophische, und das heißt immer auch das historische und philologische Interesse an der Philosophie geringzuachten, läßt sich nicht übersehen, daß es daneben seit langem schon ein anders geartetes Verhältnis zur Philosophie gibt, das in gewissem Sinne von außen oder, wenn man will: marginalistisch, vom Rande her, auf die Philosophie blickt und dabei primär ihre öffentliche, politische, allgemein-kulturelle Relevanz und in dieser Perspektive stets auch ihre «Aktualität» zur Sprache bringt.

Ein solches «intellektuelles» Verhältnis zur Philosophie darf zwar sehr wohl auch als ein philosophisches angesehen werden, aber es hat eben seine spezifische Akzentuierung. Daß dies in der Tat mit «Aktualität» zu tun hat, hat Améry selbst in dem Text zum Ausdruck gebracht, den er 1971 seiner auch zahlreiche philosophische Beiträge enthaltenden Aufsatzsammlung «Widersprüche» «statt eines Vorworts» vorangestellt hat unter dem Titel: «Terror der Aktualität». Trotz dieser scharfen Warnung tritt er hier sehr deutlich jener Ansicht entgegen, derzufolge Philosophie nicht «epochal gebunden» sei. «Die Lockung des Überzeitlichen ist ebenso sanft wie dringlich – und verhängnisvoll.»⁵ So versteht er seine Arbeiten ganz bewußt als «Zeugenschaften». «Als solche werden sie nicht nur Ereignisse festhalten, sondern das Irren in der Zeit und ihrer trügerischen Aktualität verdeutlichen. Sie können, so meine ich, gerade in ihrer Widersprüchlichkeit und ihren oft falschen Spiegelungen die Einsicht vermitteln, daß wir dem Terror der Aktualität nicht enttrinnen, wenn wir uns dem Konter-Terror des allemal falschen «Ewigen» oder «Absoluten» beugen. Darüber hinaus ist es denkbar, daß die Aufsätze als Warnsignale dienen, daß sie da und dort einen Leser an seinen festgefühten Überzeugungen zweifeln machen, so daß er sich sagt: Hier hat einer geirrt in seinen Interpretationen und Voraussagen; vielleicht sollte auch ich selber vorsichtiger sein mit dem, was ich als meine Wahrheit und Zukunftsgewißheit betrachte.»⁶

¹Jean Améry, Werke. Hrsg. v. Irene Heidelberger-Leonard. Klett-Cotta, Stuttgart 2002ff.

²Jean Améry, Werke. Hrsg. v. Irene Heidelberger-Leonard. Bd. 6: Aufsätze zur Philosophie. Hrsg. v. Gerhard Scheit. Stuttgart 2004, 650 S.

³Zu diesem Begriff vgl. «Terror der Aktualität. Statt eines Vorworts» in: J. Améry, Widersprüche. Stuttgart 1971, 7-20.

⁴Vgl. J. Améry, Wissen ist GULAG. Über André Glucksmanns Kritik deutscher Meisterdenker (zuerst 1978), in: Werke, Bd. 6 (Anm. 2), 255-261.

⁵J. Améry, Widersprüche (Anm. 3), 17.

⁶Ebd., 20.

Das (hiermit nur kurz erläuterte) intellektuelle Verhältnis zur Philosophie ist freilich stets auch im Zusammenhang mit Amérys Lebenserfahrung zu sehen, vor allem mit seiner Leidens- und Unterdrückungserfahrung in den Lagern der Nazis. Deshalb ist meiner Ansicht nach das für die Philosophie wichtigste Buch Amérys seine bekannte, erstmals 1966 erschienene Schrift «Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten»⁷, von der ich hier gerne wiederhole, daß sie für jeden Studierenden der Philosophie Pflichtlektüre sein sollte.⁸ Freilich könnte gerade der von seiner Lebenserfahrung mitbestimmte Grundgestus seines Denkens, aus dem Amérys intellektuell-philosophische Reflexionen hervorgegangen sind⁹ – und dies gilt gewiß auch für seine Bücher «Über das Altern. Revolte und Resignation» (1968) und «Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod» (1976) –, manchen «seriösen» Philosophen dazu bringen, Améry nicht zu lesen und als «Schriftsteller»¹⁰ links liegen zu lassen. Daß eine solche Haltung unangemessen und töricht wäre, läßt sich, über das Gesagte hinaus, noch dadurch unter Beweis stellen, daß man sich die philosophischen Positionen vergegenwärtigt, die Améry eingenommen und mit großem Nachdruck vertreten hat.

Aufgeklärter Humanismus

Amérys Philosophie – das läßt sich auch dem hier vorgestellten Band entnehmen – erweist sich als ein ständiges «existentielles» und «engagiertes» Suchen und Fragen nach einem aufgeklärten Humanismus. «Aufklärung» ist dabei für ihn als «philosophia perennis» und insofern als unabgeschlossene Denkkoperation der *Weg*, jedoch zugleich auch das *Ziel*. Im Unterschied zu anderen, älteren Humanismus-Konzeptionen ist Amérys Position wesentlich durch die in den sechziger und siebziger Jahren viel diskutierte Alternative «Positivismus versus Dialektik» geprägt. Kennzeichnend für Améry ist, daß er den logischen Imperativ des Positivismus nie einer an Hegel und Marx orientierten Dialektik geopfert hat, obwohl er stets gegen den «logischen Aufbau der Welt» (Carnap) polemisierte und später auch die Verwerfung der metaphysischen Fragen als bloßer Scheinfragen nicht mehr gelten ließ.¹¹ Nach 1945 erkennt er im Existentialismus Sartres die ihn politisch motivierende Philosophie, die er später mit dem visionären Denken Ernst Blochs zu verbinden vermag, mehr jedenfalls als mit der Frankfurter Schule, die er in einem Aufsatz mit dem (auf eine Schrift Adornos anspielenden) Titel «Jargon der Dialektik» hart kritisiert.¹² Améry steht als Gegner jedes

⁷Zuerst im Szczesny-Verlag, München; 2. Aufl. 1977 bei Klett-Cotta, Stuttgart (mit einem Vorwort Amérys zu dieser Neuausgabe, geschrieben 1976); jetzt in: Werke, Bd. 2. Stuttgart 2002, 7-177, mit ausführlichen Kommentierungen von G. Scheit, S. 492-711.

⁸Vgl. H.R. Schlette, Mit der Aporie leben. Zur Grundlegung einer Philosophie der Religion. Frankfurt/M. 1997, 143.

⁹Auf die Diskussionen über den Begriff des Intellektuellen (auch im Neutrum) möchte ich hier nicht eingehen; ich verweise nur auf: J. Améry, Widersprüche (Anm. 3), 164-171: «Kann man noch Linksintellektueller sein?», die Antwort hierauf von F. Bondy (ebd. 171-176), auf die Améry mit dem Aufsatz «Neue Klischees eines Linksemotionellen» reagierte (ebd. 177-183). Alle Beiträge aus 1968!

¹⁰In der materialreichen, künftig unentbehrlichen Biographie der Brüsseler Germanistin I. Heidelberger-Leonard, die bereits mit wichtigen Studien zu Améry hervorgetreten war, kommt m.E. das Intellektuell-Philosophische gegenüber dem Schriftstellerischen und Literarischen etwas zu kurz. Vgl. I. Heidelberger-Leonard, Jean Améry. Revolte in der Resignation. Stuttgart 2004; s. auch dies., Hrsg., Über Jean Améry. Heidelberg 1990, 17-27: «Jean Amérys Selbstverständnis als Jude»; dies., Zur Dramaturgie einer ästhetischen Existenz: Brüche und Kontinuitäten, in: Jean Améry (Hans Maier). Hrsg. v. St. Steiner. Frankfurt/M. 1996, 235-248; Jean Améry. Der Schriftsteller. Hrsg. v. I. Heidelberger-Leonard u. H. Höller. Stuttgart 2000, darin dies., «Le feu oder der Abbruch – summa der eigenen Existenz?» 7-21. – Vgl. auch: S. Weiler, Jean Améry, Begründer der deutschsprachigen Shoah-Literatur? *Warum und Wie*, in: *Études Germaniques* 59 (2004), 377-396.

¹¹Vgl. J. Améry, Der Grenzgänger. Gespräch mit I. Hermann in der Reihe «Zeugen des Jahrhunderts». Hrsg. v. I. Hermann. Göttingen 1992, 92.

¹²Vgl. J. Améry, Werke, Bd. 6 (Anm. 2), 265-296; T.W. Adorno, Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. Frankfurt/M. 1964.

Irrationalismus auf dem Boden eines atheistisch interpretierten Agnostizismus¹³, hält aber gegenüber der anonymen Mächtigkeit von «Strukturen» an der Freiheit des Subjekts fest.

In seinen letzten Jahren führten ihn seine Überlegungen auch über die Radikalismen einer damaligen Linken hinaus, deren Israel-Kritik ihn besonders erzürnte, zu einem Denken, das sich nicht gegenüber der Einsicht verschließt, daß es in der Welt sehr wohl «das Rätsel» gibt¹⁴, und das für den toleranten und weisen Humanismus Lessings optiert, obwohl Humanismus für Améry, deutlicher als für Lessing¹⁵, nur als ein «verwundeter Humanismus»¹⁶ glaubwürdig ist.

Gewiß gehört manches von Amérys «intellektueller Philosophie» von heute aus gesehen zu den letzten Kapiteln der Philosophie des 20. Jahrhunderts und wird man nicht jedem seiner Urteile zustimmen. Andererseits ist sein Fragen, sein Denken, auch sein Streiten, was die Prinzipien und die Grundpositionen betrifft,

noch keineswegs erledigt – und deshalb gerade auch heutigen Philosophen und Philosophierenden zur Lektüre zu empfehlen.

Heinz Robert Schlette, Bonn

¹³Vgl. J. Améry, Atheismus ohne Provokation, in: Werke, Bd. 6 (Anm. 2), 469-482; s. auch J. Améry, Das Jahrhundert ohne Gott, in: Die Zukunft der Philosophie. Hrsg. v. H.R. Schlette. Olten-Freiburg/Brsg. 1968, 13-33.

¹⁴Vgl. Ein neuer Verrat der Intellektuellen?, in: J. Améry, Werke, Bd. 6 (Anm. 2), 172 (zuerst 1977).

¹⁵Lessing – so formulierte Améry 1978 in seiner großen Rede zur Eröffnung des Lessinghauses in Wolfenbüttel – «war ein langsamer Revolutionär», in: J. Améry, Werke, Bd. 6 (Anm. 2), 573.

¹⁶Vgl. J. Améry, Von der Verwundbarkeit des Humanismus. Anmerkungen zu Romain Rolland, in: J. Améry, Der integrale Humanismus. Zwischen Philosophie und Literatur. Aufsätze und Kritiken eines Lesers 1966-1978. Hrsg. v. H. Heißenbüttel. Stuttgart 1985, 69-80; s. auch: S. Wolf, Von der Verwundbarkeit des Humanismus. Über Jean Améry. Frankfurt/M. 1995; H.R. Schlette, Der verwundete Humanismus: Jean Améry, in: Orientierung 65 (2001), 252-257.

KONVERTIBLE KOMMUNION

Was die Kirche von der Wirtschaft wirklich lernen kann

Angesichts der gegenwärtigen Krise der christlichen Kirchen in Europa und der Verdunstung kirchlicher Bindungen und kirchlicher Praxis ist es beinahe schon zu einer Mode geworden, das Heil in ökonomischen Rezepten zu suchen, die auf die Kirche angewandt werden. Die Kirchen sollten ihre Produkte besser verkaufen, ist da zu hören. Sie sollten ihr Image durch aufwendige Werbekampagnen verbessern. Und schließlich müßten sie lernen, stärker auf die wirklichen Bedürfnisse ihrer KundInnen einzugehen. – Zugegeben: Das alles sind wohlfeile Ratschläge, und sie enthalten ohne Frage einen wahren Kern. Nur: Was sind denn eigentlich die «Produkte» der Kirche, und was ist (nur) deren «Verpackung»? Was sind die religiösen Bedürfnisse der Menschen, und was (nur) Medien zu deren Erreichung? Darauf können die meisten «Wirtschaftsweisen» schon viel weniger Antwort geben. Folgerichtig bleiben ihre Ratschläge ausgesprochen inhaltsarm und vage. Das heißt freilich noch lange nicht, daß der Rekurs auf Analogien zur Wirtschaft unfruchtbar bleiben müßte. Er bedarf womöglich nur größerer Schärfe und Präzision. In diesem Sinne möchte ich versuchen, durch den Rückgriff auf die Thesen Niklas Luhmanns einen neuen, griffigeren Vorschlag zu machen, wie die Analogie Kirche – Wirtschaftsunternehmen tatsächlich einen sehr konkreten Impuls für eine erneuerte Pastoral liefern könnte.

Die Ausdifferenzierung der Gesellschaft ist unumkehrbar

Gemäß der Systemtheorie Niklas Luhmanns ist die moderne Gesellschaft in viele autonome Teilsysteme ausdifferenziert, die je eigene Funktionen erfüllen. Diese Teilsysteme «rauben» der Kirche einen Großteil jener Funktionen, die sie in der vormodernen Gesellschaft miterfüllte, ohne daß es genuin religiöse Funktionen gewesen wären. So war die europäische Kirche bis zur Säkularisierung z.B. zuständig für das gesamte Ehe- und Familienrecht. Heute übernimmt diese Zuständigkeit weitestgehend das weltliche Rechtswesen. Weiters hatte die Kirche ein Quasimonopol als Ort für Musik und bildende Künste. Auch das ist ihr heute genommen. Ebenso schwand die Vormachtstellung der Kirche im Bildungsbereich, seit Länder und Kommunen selbst Schulen und Universitäten gründeten und ihr Bildungsangebot im 19. und 20. Jahrhundert vollends zu einem umfassenden Bildungssystem ausbauten. Und so ließen sich noch viele nicht direkt religiöse Funktionen aufzählen, die die Kirche in der Vergangenheit (subsidiär) erfüllte, die heute aber von autonomen Teilsystemen der Gesellschaft übernommen werden.

Aus dieser ersten Beobachtung Luhmanns ergibt sich die natürliche Folgerung: Eine Rückkehr zu der Dominanz, die die Kirche in vormodernen Gesellschaften hatte, gibt es nicht. Die Ausdif-

ferenzierung der Gesellschaft ist eine unumkehrbare Entwicklung, die die Kirchen annehmen müssen. Sie muß aber nicht notwendig als Belastung und Nachteil empfunden werden, sondern birgt durchaus die Chance, der Religion neue Freiräume und Entfaltungsmöglichkeiten zu öffnen. Wie ist dies möglich? In der Pastoral- und Religionssoziologie wurden in den letzten Jahren viele wertvolle Vorschläge dazu gemacht. Einen freilich möchte ich hervorheben und ausbauen, der oft eher am Rande auftaucht. Dazu schlage ich einen gedanklichen «Umweg» ein und frage zunächst: Warum ist gerade das Teilsystem Wirtschaft in den letzten Jahrzehnten so dominant geworden? Weshalb gibt es de facto kein gleichberechtigtes Nebeneinander von Teilsystemen, wie das die Systemtheorie zunächst nahelegen würde, sondern die Herrschaft eines Teilsystems über praktisch alle anderen? Aus welchem Grund schließlich können selbst so attraktive Teilsysteme wie Sport und Musik nicht mit dem Einfluß der Wirtschaft auf alle Prozesse der Gesellschaft mithalten?

Dominanz durch Tauschmächtigkeit

Luhmann konstatiert die Dominanz des Systems Wirtschaft und deutet eine Begründung an: Dem Geld komme eine enorme Transformationsmöglichkeit zu. Fast alle Werte des Alltagslebens könnten in Geldwerten abgebildet werden.¹ Auf diesem Hintergrund stelle ich meine Kernthese auf und behaupte: Die offenkundige Dominanz des Teilsystems Wirtschaft in der modernen Gesellschaft liegt einerseits sicher in der ins Extreme gestiegenen Abhängigkeit aller Teilsysteme einer Wohlstandsgesellschaft von ökonomischen Transaktionen, andererseits aber in mindestens ebenso hohem Maße in der schier unbegrenzten Konvertibilität jenes Mediums, das das Teilsystem Wirtschaft prägt, nämlich des Geldes. Nach Luhmann funktioniert ja jedes Teilsystem nach einem binären Code. Für die Wirtschaft lautet dieser: «zahlen/nicht zahlen». Alle ökonomischen Transaktionen lassen sich in diesem dualen Code darstellen. Und das Medium, mit dem sich dieser Code realisieren läßt, ist das Geld. Geld symbolisiert bestimmte Produkte oder Leistungen, die man dafür bekommen kann. Insofern scheint es von höchster Bedeutung, daß heute fast alle Bedürfnisse der Menschen käuflich sind, d.h. mit Geld erworben werden können. Selbst wenn wir die moralisch fragwürdigen Leistungen wie käuflichen Sex einmal beiseite lassen: Persönliche Beziehungen wie familiäre und freundschaftliche Bindungen haben einen Großteil ihrer früheren Funktionen eingebüßt. Die Ehe als Wirtschaftsbeziehung, früher ein tragender Aspekt, ist im

¹Niklas Luhmann, Die Wirtschaft der Gesellschaft. Frankfurt/M. 1999, 268.

Zeitalter berufstätiger Frauen und sozialer Sicherungssysteme zur Nebensache geworden und verschwindet bei entsprechender Ausgestaltung des Ehevertrags ganz. Kinder haben ihre Funktion als individuelle Altersvorsorge eingebüßt, pflegende Personen sind heute meist bezahlte Kräfte. Insofern meine ich zu Recht sagen zu können: Es läßt sich mit dem Medium des Teilsystems Wirtschaft, also mit Geld, fast alles kaufen. Die Konvertibilität des Geldes ist nahezu grenzenlos.

Genau das unterscheidet dieses Medium von den Medien der meisten anderen Teilsysteme und ist deshalb, so meine These, einer der entscheidenden Gründe für die Dominanz des Teilsystems Wirtschaft in modernen Gesellschaften. Denn die zeitlich (niedrige Inflation), räumlich (relativ stabile Wechselkurse zwischen den meisten Währungen) und von den zum Kauf stehenden Produkten her schier unbegrenzte Umtauschbarkeit des Geldes verschafft diesem einen enormen Vorteil im Wettbewerb der Teilsysteme um die Vorherrschaft in der Gesellschaft.

Es ist vielleicht nicht uninteressant zu sehen, daß über viele Jahrhunderte genau diese Tauschmächtigkeit die Attraktivität der christlichen Religion ausmachte. Was man heute mit Geld kaufen kann, konnte man damals zu einem großen Teil nur von Gott erbitten – es war nicht bezahlbar. Gesundheit etwa wurde vor allem von Gott erbeten – heute wird sie (durch den Patienten als Kunden!) vom Arzt gekauft (und wehe, wenn der keinen Erfolg hat!). Nahrung wurde von Gott erbeten, der allein für eine gute Ernte sorgen konnte – heute kauft der Bauer seine Sicherheiten vom Agrartechniker, Züchter und Gentechniker und der Konsument im Supermarkt. Gerade jene Grundbedürfnisse also, die früher dem Tauschmonopol der Religion unterstanden, sind heute in die Verantwortung von Technik und Ökonomie übergegangen.

Luhmann betont allerdings auch die andere Seite dieser Entwicklung: Zwar ist Geld in der modern ausdifferenzierten Gesellschaft das tauschmächtigste Medium, es gibt aber auch Bereiche, die sich der Ökonomie heute weit klarer entziehen als in vormodernen Gesellschaften.² Das Eingehen einer Ehe z.B. hat eben im Regelfall keine wirtschaftliche Bedeutung mehr – die beiden Partner kämen finanziell auch alleine über die Runden. Auch nachbarschaftliche und freundschaftliche Beziehungen besitzen heute kaum mehr wirtschaftliche Relevanz. Das finanzielle Volumen von Nachbarschaftshilfe ist gegenüber früheren Zeiten auf ein Minimum geschrumpft, wengleich volkswirtschaftlich zumindest im Bausektor noch immer nicht vernachlässigbar.

Was der französische Soziologe *Marcel Mauss* in seinem Buch «Die Gabe»³ als Kernthese darstellt, daß nämlich wirtschaftliche Transaktionen ursprünglich immer beziehungsstiftend waren, gilt in der ausdifferenzierten Gesellschaft der Moderne gerade nicht mehr. Die Kassiererin im Supermarkt hat keine Zeit, mit ihren Kunden und Kundinnen zu plaudern und sie kennenzulernen. Und der Kunde kauft kaum noch dort, wo er persönlich bekannt ist, sondern dort, wo er die Ware am preisgünstigsten bekommt. Moderne Ökonomie zielt also darauf, die persönliche Beziehung zwischen GeschäftspartnerInnen, die sog. «face-to-face-Beziehung» zu minimieren. Umgekehrt erlebt der moderne Mensch dann Beziehungen als eine der wenigen Realitäten, die nicht käuflich sind.

Die mangelnde Konvertibilität der Kommunion

Mit dieser Erkenntnis kehre ich zur Ausgangsfrage zurück: Wie kann die Kirche ihr genuines Potenzial als religiöse Institution in einer modernen Gesellschaft besser erschließen und nutzen. In Weiterentwicklung der Thesen Luhmanns lautet die Antwort: Sie muß die Konvertibilität ihres Mediums erhöhen. Was aber ist ihr Medium? Nach Luhmann hat die Religion die Funktion der Kontingenzbewältigung. Sie bietet dem Menschen Möglichkeiten, die Zufälligkeiten und Begrenzungen seines Lebens zu deuten und mit Sinn zu füllen. Der binäre Code, mit dem die Religion dies

²Niklas Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*. Frankfurt/M. 1994, 239.

³Vgl. Marcel Mauss, *Die Gabe*. Paris 1950.

versucht, lautet: «Immanenz/Transzendenz».⁴ Indem also immanente, d.h. kontingente und bedingte Ereignisse der Welt und des eigenen Lebens auf Transzendenz bezogen werden, d.h. auf einen die Begrenztheit und Zufälligkeit der Welt übersteigenden unbedingten Horizont, kann der Mensch sie einordnen und für sein Leben fruchtbar machen.

Nun ist das primäre Medium der Religion der Ritus bzw. das Symbol. In den christlichen Kirchen sind das vor allem die Sakramente. Gerade im sakramentalen Geschehen sehen gläubige Christen und Christinnen eine Brücke zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen Welt und Gott hergestellt. Gerade hier werden die Zufälligkeiten und Beliebigkeiten des eigenen Lebens an einen unbeliebigen Gott und seine wohlwollende Zuwendung zurückgebunden. Insbesondere gilt das von jenem Sakrament, das die Mitte und den Ursprung des christlichen Glaubens verkörpert, der Eucharistie. In ihr wird die Brücke zwischen irdischer und himmlischer Sphäre durch die Mahlgemeinschaft mit Christus garantiert. Das zentrale Medium des religiösen Teilsystems in christlicher Gestalt ist also die *Communio*, die Tischgemeinschaft mit dem Herrn.

Wenn folglich nach der Krise der europäischen Kirchen gefragt wird, muß nach der Konvertibilität dieses Mediums eucharistischer Gemeinschaft gefragt werden. Können die an der Eucharistie Teilnehmenden die *Communio* mit Christus adäquat in eine *Communio* mit Menschen «umtauschen»? Wird für sie die in der Liturgie gefeierte Gemeinschaft aller auch im alltäglichen Leben erfahrbar? Ist mit andern Worten die «Wandlung» der Eucharistie eine existenzielle Realität in den Herzen der Gläubigen? Oder bleibt das eucharistische Geschehen ein weitgehend leeres Symbol? Um es klar zu sagen: Von der Konvertibilität der eucharistischen Gemeinschaft ins Alltagsgeschehen hängt der (humane) Wert ab, den das Medium Eucharistie in den Augen der Gesellschaft besitzt. Und auch wenn wir über die Soziologie zu dieser These gekommen sind, hat sie zugleich gute theologische Fundamente.

Ich greife auf einen Brauch der frühen Kirche zurück, um diese These zu verdeutlichen: In den ersten Jahrhunderten nahmen ChristInnen, die auf Reisen gingen, in einem kleinen Beutel die Eucharistie mit. Kamen sie in eine Stadt, so wiesen sie sich bei den dortigen ChristInnen mittels der mitgenommenen Eucharistie als Glaubensbrüder und -schwestern aus und wurden dann herzlich und gastfreundlich aufgenommen. Ich halte diesen Brauch für hoch signifikant, denn er zeigt auf unmittelbare Weise, daß die Eucharistie im religiösen Teilsystem funktional betrachtet den Stellenwert eines Tauschmediums, einer «Währung» hat. Eine Währung ist aber nur so viel wert, wie man dafür eintauschen kann. Die *Communio* der Eucharistie muß sich also im alltäglichen Leben «be-währen», sie muß erfahrbar werden. Und das nicht nur durch die Hilfe professioneller SeelsorgerInnen und bezahlter Kräfte, sondern durch das selbstverständliche Engagement all jener, die sich um den Tisch der Eucharistie versammeln. Die Glaubwürdigkeit der Eucharistie hängt fundamental am Apostolat aller Getauften.

Insofern behaupte ich: Ein zentraler Faktor für den gegenwärtigen Imageverlust (man könnte auch – ökonomisch gesprochen – sagen: Kreditverlust) der europäischen Kirchen liegt darin, daß ihre «Währung» *Communio* einen gewaltigen Verlust an Konvertibilität erlitten hat. Freilich gibt es positive Beispiele: Eine katholische Jugendgruppe, die eine mehrtägige Wanderung oder Radtour unternimmt, kann in der Regel (analog zu den ChristInnen der ersten Jahrhunderte) problemlos in Pfarrheimen auf ihrem Weg unterkommen. Womöglich wird sie sogar liebevoll bewirtet. Neuzugezogene werden da und dort von Vertretern und Vertreterinnen ihrer neuen Heimatpfarre angesprochen und zu den Veranstaltungen der Gemeinde eingeladen. Menschen in schwierigen Lebensmomenten erfahren nicht selten intensive Unterstützung seitens der Ehrenamtlichen einer Pfarrei. Asylbewerber und Asylbewerberinnen nicht nur der christlichen Religion

⁴Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt/M. 2000, 77.

suchen oft als erste Anlaufstelle das örtliche Gotteshaus auf, und in nicht wenigen Fällen werden sie von der dortigen Gemeinde mit Rat und Tat unterstützt. Schließlich ist es bei kirchlichen Großveranstaltungen wie Kirchentagen oder Weltjugentreffen selbstverständlich, daß den Teilnehmenden die Gastfreundschaft der ansässigen Pfarreien zuteil wird. Und doch glaube ich, daß diese Erfahrung der Konvertibilität der eucharistischen in die alltägliche *Communio*, d.h. von *Liturgia* und *Martyria* in *Koinonia* und *Diakonia*, für die Mehrheit der Getauften kaum zugänglich ist. Für sie wird die Eucharistie damit zu einem leeren Symbol, zu einem ungedeckten Scheck. Ihre Abwendung von der Kirche darf eigentlich nicht verwundern.

Umgekehrt zeigt die Erfahrung der USA, daß Kirchen auch in einer ausdifferenzierten Gesellschaft bemerkenswerten Zulauf haben können. Seit Jahrzehnten hält sich dort der Kirchenbesuch auf höchstem Niveau. Kirche ist dort eben weit mehr als im alten Europa Ort von lebendigen Beziehungen. GottesdienstbesucherInnen werden am Kircheneingang von sog. «BegrüßerInnen» freundlich empfangen. Nach der Sonntagsmesse ist ein gemeinsames Essen fast die Regel. Und auch im Alltag spielen die sozialen Beziehungen der Gemeindeglieder untereinander eine große Rolle. Anders gesagt: Die sakramentale *Communio* des Sonntags ruht auf einem starken Fundament der tätig gelebten *Communio* im Alltag. Dabei muß dies keineswegs zu einer «geschlossenen Gesellschaft» führen, die blind ist für die Belange Außenstehender. Im Gegenteil: Je stärker die Gemeindeglieder untereinander verbunden sind, um so leichter können sie sich für die Bedürfnisse jener öffnen, die nicht zu ihnen gehören.

Es ist kein Zufall, daß gerade «*Communio*» die Währung der modernen Religion ist. Luhmann betont wie gezeigt ausdrücklich, daß personale Beziehungen immer stärker aus dem Teilsystem Ökonomie herausfallen. In der ausdifferenzierten Gesellschaft ist die Wirtschaft entpersonalisiert. Um so größer ist die Chance für die Religion, ihre eigentliche Währung neu zu entdecken und deren Tauschbarkeit zu vergrößern.

Die hier dargestellte These läuft dem vor allem von *Thomas Luckmann* aufgestellten Theorem entgegen, daß Religiosität in der Moderne zwangsläufig zur Privatsache werde. Wo Religion individualisiert wird, da verdunstet sie relativ schnell. Auch der Durst der Menschen nach Spiritualität, von *Paul M. Zulehner* und anderen immer wieder beschworen, fällt genau besehen sehr dürftig aus, insbesondere bei jenen, die nie eine Kirchenbindung hatten. Die neuesten Publikationen von *Detlef Pollack* belegen das empirisch aufs Genaueste.⁵ So erstaunlich es sein mag: Das augustinische Axiom «ein Christ ist kein Christ» trifft noch immer mit enormer Präzision die Wirklichkeit. Die «Währung» der Religion ist die *Koinonia*, die *Kommunion*, die *Gemeinschaft*. Nur durch sie vermittelt ist eine Gottes- und Christusbeziehung auf Dauer lebbar.

Wohl gemerkt: Ich will Glauben und Spiritualität nicht in Ethos und Mitmenschlichkeit hinein auflösen. Das wäre fatal. Wohl aber behaupte ich, daß echte Spiritualität und wahrer Glaube letztlich nur in Gemeinschaft wachsen können. Ein individualistisch und privatistisch verengter Begriff von Spiritualität ist nicht nur soziologisch fragwürdig, wie *Pollack* zeigt, sondern angesichts einer *Communio*-Ekklesiologie auch theologisch. Die erste Sorge der Kirche muß also das Wachsen der Gemeinschaft in Glaube und Liebe sein. Salopp gesagt: Nicht eine schöne Sonntagspredigt bringt die Menschen nachhaltig in die Kirche, sondern die Erfahrung gelebter Gemeinschaft.

Angesichts des Priestermangels wird oft betont, die Kirche solle sich auf ihre Kernkompetenz konzentrieren und periphere Aufgaben abgeben. Dabei wird vielfach unterstellt, die Kernkompetenzen der Kirche seien Liturgie und Verkündigung. Ein fataler Fehlschluß. Die Kernkompetenz der Kirche liegt in der Verbin-

dung von *Communio* mit Gott und *Communio* der Menschen, in der Verschränkung von *Liturgia* und *Martyria* auf der einen und *Diakonia* und *Koinonia* auf der anderen Seite. Die Brücke zwischen beiden zu schlagen, das ist die Kernkompetenz von Kirche – oder anders gesagt: Den Himmel zu erden. Insofern erweist es sich als fatale Entwicklung, daß in den reichen Kirchen Mitteleuropas ein «Outsourcing» der *Diakonie* stattgefunden hat. Die Gesellschaft schätzt die Arbeit der *Caritas* hoch ein, weit höher als das Engagement der Kirchen, aber sie weiß oft nicht mehr, daß es sich um eine kirchliche Organisation handelt.⁶ Kann das verwundern? Wer hat in seiner Pfarrgemeinde im Laufe des letzten Jahres schon einen Gottesdienst erlebt, in dem MitarbeiterInnen der *Caritas* als solche (!) in Erscheinung traten? Oft wissen die Menschen einfach gar nicht, was sie mit der «Tauschwährung» der Kirche alles «kaufen» könnten ...

Es gilt die Regale zu füllen ...

In Zeiten des Kommunismus hatten alle Menschen der osteuropäischen Länder ein ausreichendes Einkommen, im Geldbeutel war immer genug Geld. Aber die Regale der Läden waren leer, man konnte für das Geld kaum etwas kaufen. Und eine Währung, die man nicht einlösen kann, ist nichts wert. – Ist es nicht in den europäischen Kirchen derzeit ähnlich? Dann wäre es die vordringlichste Aufgabe, die Währung der *Communio* wieder konvertibel zu machen, eintauschbar in gelebte geschwisterliche Hilfe im Alltag. Und das ist, mit Verlaub, nicht primär eine Aufgabe von Papst und Bischöfen. Wo, wenn nicht hier, soll das viel beschworene Priestertum aller Getauften zum Tragen kommen?

Michael Rosenberger, Linz

⁶Vgl. *Thomas Becker*, Lifting für die Außenhaut. Das Imageproblem der Kirche und die Markenunschärfe der *Caritas*, in: *HK 58* (2004), 306-310.

Grenzen und Passagen

In Erinnerung an *Lisa Fittko* (1909-2005)

Am 12. März 2005 ist *Lisa Fittko* in ihrem 95. Lebensjahr in Chicago gestorben. Erst sehr spät in ihrem Leben, nämlich im Jahre 1985 ist sie zuerst in Deutschland und später dann auch international mit der Veröffentlichung ihrer Erinnerungen unter dem Titel *Mein Weg über die Pyrenäen* bekanntgeworden.¹ In diesem Buch erzählt sie über ihre Exilzeit in Frankreich in den Jahren 1940 und 1941, über ihre Tätigkeit als Fluchthelferin an der französisch-spanischen Grenze und schließlich über ihre glückliche Ausreise im Herbst 1941 nach Kuba. In die erzählenden Passagen, in denen sich *Lisa Fittko* sowohl auf ihre Erinnerungen wie auch auf die Berichte von Freunden und Bekannten stützt, hat sie längere Abschnitte aus ihrem Tagebuch der Jahre 1940 und 1941 eingefügt. Nuancenreiche Schilderungen, die durch die Lebendigkeit der dargestellten Personen und Situationen beeindrucken, wechseln so mit nüchternen und präzisen Notizen, die wie ein Protokoll einen Einblick über Lageeinschätzungen und Entscheidungsprozesse zum Zeitpunkt der Niederschrift des Tagebuches geben.

Den Hintergrund ihrer Erinnerungen und damit auch den roten Faden des in ihrem Buch verarbeiteten Materials bildet die Erfahrung, daß mit der militärischen Niederlage und den Waffenstillstandsverhandlungen vom 22. Juni 1940 das Exilland Frankreich

¹ *Lisa Fittko*, *Mein Weg über die Pyrenäen. Erinnerungen 1940/1941*. München und Wien 1985, München 2004; Vgl. *Ursula Seeber-Weyrer*, «Mein Weg über die Pyrenäen». Autobiographisches Schreiben über das Exil heute: *Lisa Fittko*, in: *Anne Saint Sauveur-Henn*, Hrsg., *Zweimal verjagt. Die deutschsprachige Emigration und der Fluchtweg Frankreich-Lateinamerika 1933-1945*. Berlin 1998, 106-118; *Catherine Stodolsky*, *Lisa Fittko*, in: *John M. Spalek*, *Konrad Feilchenfeldt*, *Sandra H. Hawrylohak*, Hrsg., *Deutschsprachige Exilliteratur seit 1933. Band 3. USA. Teil 2*. Bern und München 2001, 115-129 (zur Biographie von *Lisa Fittko*).

⁵Vgl. *Detlef Pollack*, *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen 2003, 149-182; *Detlef Pollack* u. *Gerd Pickel*, *Deinstitutionalisierung des Religiösen und religiöse Individualisierung in Ost- und Westdeutschland*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 55 (2003), 447-474.

zu einer Falle für jene Flüchtlinge geworden ist, die seit 1933 hier Zuflucht vor dem nationalsozialistischen Deutschland gefunden hatten: Nach den Bestimmungen des Waffenstillstandsabkommens mußten Flüchtlinge aus dem deutschen Hoheitsbereich auf Antrag an die Besatzungsmacht ausgeliefert werden.² Diese generelle Bedrohung wurde noch durch die Tatsache verschärft, daß eine Vielzahl von französischen Beamten und Privatpersonen sich als übereifrige Kollaborateure für die Gestapo und die deutschen Behörden erwiesen haben. Lisa Fittko hat die Gründe, die sie und ihre Freunde in dieser Situation zu ihrem Widerstand motiviert haben, in ihrem zweiten Buch *Solidarität unerwünscht* mit folgenden Worten beschrieben: «Doch wir, sagten wir, wir ergeben uns nicht. Wir haben eine Aufgabe. Unsere Aufgabe ist jetzt, aus dieser Falle zu entkommen. Wir müssen uns selber retten... wir müssen versuchen, uns gegenseitig zu retten. Damit wir dabei sein und helfen können, Europa und die Welt von der Barbarei zu befreien. Und was dann? Was dann kommt, wird sicher nicht immer glattgehen. Es wird in den Händen künftiger Generationen liegen.»³

Liest man heute *Mein Weg über die Pyrenäen*, so findet man in diesem Buch keinen Hinweis, warum Lisa Fittko erst in den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts ihre Erinnerungen niedergeschrieben hat. Vielmehr suggeriert die Autorin mit den ersten Sätzen der «Einleitung», daß das Stöbern in alten Dokumenten bei ihr spontan Erinnerungen an ihre früheste Jugend und an die Exilzeit in Frankreich wachgerufen habe. Diese Erzählperspektive wird im Buch beinahe vollständig durchgehalten, indem die einzelnen Kapitel in einer chronologischen Reihung mit einer erlebten Situation einsetzen, aus welcher dann der Erzählfaden zwanglos entwickelt wird. Die einzige Ausnahme bildet das mit dem Titel «Der alte Benjamin» überschriebene siebte Kapitel. Lisa Fittko setzt hier mit den Worten ein: «Es ist jetzt schon über vierzig Jahre her, aber ich erinnere mich noch genau daran, mit allen Einzelheiten. Oder könnte es sein, dass ich mir das nur einbilde?»⁴

Hinter diesen zwei Sätzen verbirgt sich kaum mehr erkennbar der Anlaß, der Lisa Fittko zur Niederschrift ihrer Erinnerungen bewogen hatte. Denn die zitierten Sätze sprechen einmal ganz allgemein von der Gefährdung des Erinnerenden, die ein weit von den berichteten Ereignissen zurückliegender zeitlicher Abstand für das Gedächtnis bedeutet, und sie nennen präzise den Zeitpunkt, an dem das Erinnern einsetzt. Die Verfasserin meint damit das Gespräch, das sie Anfang 1980 im Hause ihrer an der Universität von Stanford tätigen Nichte Catherine Stodolsky mit dem am «University College» in London lehrenden Professor für Jüdische Studien, Chimon Abramsky, führte, und in dessen Verlauf sie erzählte, daß zur ersten Flüchtlingsgruppe, die sie im September 1940 vom französischen Banyuls-sur-Mer nach dem spanischen Port Bou begleitet hatte, Walter Benjamin gehört hatte. Ch. Abramsky stellte daraufhin den Kontakt zwischen Lisa Fittko und Gershom Scholem, dem lebenslangen Freund und Biographen Walter Benjamins, her. Aus dieser Begegnung verfertigte G. Scholem eine Niederschrift des von Lisa Fittko Erzählten, und so konnte er 1982 unter ihrem Namen in der Zeitschrift *Merkur* den ersten Augenzeugenbericht über W. Benjamins Flucht über die Pyrenäen, die mit dessen Freitod tragisch

² Für die rechtliche Situation vgl. Ruth Fabian, Corinna Coulmas, *Die deutsche Emigration in Frankreich nach 1933*. München u.a. 1973, 79-119.

³ Lisa Fittko, *Solidarität unerwünscht. Erinnerungen 1933-1940*. München und Wien 1992, 215. Daneben liegen noch eine Reihe unveröffentlichter Erzählungen von Lisa Fittko vor (Charlie und Lola, SS Colonial, Tiscornia, Prenatal, The Wedding, Brigadier, Adria, Nicolo, Le Grand Rabin, Die Blaue Donau), von denen bislang nur die Erzählung «Le Grand Rabin» veröffentlicht wurde (in: Sinn und Form 50 [1998], 371-374). Lisa Fittko hat zusammen mit ihrem Mann Hans vom September 1940 bis Oktober 1941 im Rahmen der vom amerikanischen Journalisten Varian Fry (1907-1967) im Auftrag des amerikanischen *Emergency Rescue Committee* gegründeten Tarnorganisation *Centre Américain de Secours* illegal Flüchtlinge über die französisch-spanische Grenze begleitet. (Vgl. Sheila Isenborg, *A Hero of our Own. The Story of Varian Fry*. Random House, New York 2001, 93-97, 107-115, 153, 174-176).

⁴ Lisa Fittko, *Mein Weg über die Pyrenäen*. (Vgl. Anm. 1), 139.

endete, veröffentlichen.⁵ Denn nachdem die Flüchtlingsgruppe, zu der W. Benjamin gehörte, glücklich das spanische Territorium erreicht hatte, verweigerten die Grenzbehörden jenen die Weiterreise, die keine von französischen Behörden ausgestellten gültigen Ausreisevermerke hatten. Vielmehr drohte man diesen, sie den französischen Behörden zu übergeben. In diesem Moment höchster Gefahr, denn die angedrohte Übergabe an die französischen Behörden mußte für W. Benjamin mindestens die Möglichkeit einer Internierung in einem französischen Lager wenn nicht sogar einer Auslieferung an die deutschen Behörden bedeuten, nahm er eine Überdosis Morphium, an der er vermutlich am 27. September 1940 starb. Vor seinem Tod schrieb er noch an Henny Gurland, die zur gleichen Flüchtlingsgruppe gehörte, eine kurze Notiz: «In einer aussichtslosen Lage, habe ich keine andere Wahl als Schluß zu machen. In einem kleinen Dorf in den Pyrenäen, in dem mich niemand kennt, wird mein Leben sich vollenden. Ich bitte Sie, meine Gedanken meinem Freunde Adorno mitzuteilen, ihm die Lage, in die ich mich versetzt sehe, zu erklären. Es bleibt mir nicht genügend Zeit, alle Briefe zu schreiben, die ich noch gerne geschrieben hätte.»⁶

Für G. Scholem bedeutete Lisa Fittkos Erinnerung nicht nur einen Bericht über die letzten Tage vor dem Freitod seines Freundes W. Benjamin, auch wenn sie ihm keine Informationen über dessen Tod und dessen Bestattung auf dem Friedhof von Port Bou geben konnte, denn sie hatte die Flüchtlingsgruppe nach dem Überschreiten der französisch-spanischen Grenze verlassen, um sofort nach Banyuls-sur-Mer zurückzukehren. Bedeutsam fand G. Scholem vor allem ihren Hinweis auf eine Aktentasche mit «dem neuen Manuskript», dessen Rettung W. Benjamin mehr am Herzen lag als sein eigenes Überleben während der Flucht. Wie wichtig für ihn diese Tasche war, zeigte er dadurch, daß er sie nicht aus der Hand geben wollte, sondern auch durch sein sonstiges Verhalten. Er ignorierte nicht nur Lisa Fittkos Mahnung, wegen der Gefahr einer Typhusinfektion seinen Durst nicht aus einer schmutzigen Wasserpfütze zu löschen, und er spielte die Folgen einer Typhuserkrankung mit folgenden Worten herunter: «Ja, vielleicht. Aber Sie müssen verstehen: Das Schlimmste, was passieren kann, ist dass ich an Typhus sterbe – *nachdem* ich die Grenze überschritten habe. Die Gestapo kann mich nicht mehr festnehmen, und das Manuskript wird in Sicherheit sein. Sie müssen schon entschuldigen, gnädige Frau.»⁷

Bis heute konnte nicht aufgeklärt werden, welche Manuskripte W. Benjamin in seiner Aktentasche mitgetragen hatte. Trotz intensiver Suche konnte sie nicht gefunden werden, und die wenigen Hinweise auf ihre Existenz reichten bislang nicht aus, um ihren Inhalt eindeutig zu bestimmen.⁸ Lisa Fittko erreichte zwar wenige Tage nach dem 27. September 1940 die Nachricht von W. Benjamins Tod in Port Bou, aber vierzig Jahre lang war sie der Überzeugung, daß zumindest seine Aktentasche, für die er jede Gefahr auf sich genommen hatte, gerettet worden sei. Lakonisch beschrieb sie vierzig Jahre später in *Mein Weg über die Pyrenäen* ihre Reaktion auf G. Scholems Mitteilung, daß die Aktentasche W. Benjamins bislang nicht gefunden werden konnte: «Die (*scl.* Gershom Scholems) Stimme spricht weiter, aber ich höre nur: Das Manuskript ist verschwunden. Und all diese Jahre hatte ich einfach angenommen, es sei gerettet worden. Kein Manuskript. Niemand weiß etwas von der schweren schwarzen Tasche mit

⁵ Vgl. Lisa Fittko, «Der alte Benjamin» Flucht über die Pyrenäen, in: *Merkur* 36 (1982), 35-49 (mit einer redaktionellen Vorbemerkung von Gershom Scholem [35f.]).

⁶ Walter Benjamin, An Henny Gurland (und Adorno), in: ders., *Gesammelte Briefe*. Band VI. 1938-1940, hrsg. v. Christoph Gödde und Henri Lonitz. Frankfurt/M. 2000, 483.

⁷ Lisa Fittko, *Mein Weg über die Pyrenäen* (vgl. Anm. 1), 151f.

⁸ Vgl. Zeugnisse zur Entstehungsgeschichte, in: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*. Band V/2. *Das Passagen-Werk*. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt/M. 1982, 1081-1205, bes. 1183-1205; Ingrid Scheurmann, *Als Deutscher in Frankreich. Walter Benjamins Exil 1933-1940*, in: Ingrid und Konrad Scheurmann, *Für Walter Benjamin. Dokumente, Essays und ein Entwurf*. Frankfurt/M. 1992, 75-113; Willem van Reijen, Herman van Doorn, *Aufenthalte und Passagen. Leben und Werk Walter Benjamins. Eine Chronik*. Frankfurt/M. 2001, 218-231.

dem Werk, das für Benjamin wichtiger war als alles andere. (...) Nur die schwarze Ledertasche wurde damals im Sterberegister eingetragen mit der Bemerkung: *unos papeles mas de contenido desconocido* – mit Papieren unbekanntem Inhalts.⁹ In ihrem eindringlichen Text über Benjamins Flucht über die Pyrenäen versuchte sie dessen tragischen Tod auf eine seiner Eigenschaften zurückzuführen, indem sie von ihm schrieb, daß er kein *débrouillard* gewesen sei. Mit *se débrouiller* meinte sie die Fähigkeit vieler Flüchtlinge, mit allen Schlichen und Finten aus jeder neuen aussichtslosen Lage einen Ausweg zu finden. Und doch mußte ihr während der mühsamen Flucht über die Pyrenäen in W. Benjamins Ungeschicklichkeit und Umständlichkeit, die sie bei ihm

⁹ Ebd., 155.

Zwischen Mythos und Moderne

Das theologische Anliegen Gotthold Hasenhüttls

«Ein solches Verständnis meines Anliegens und meiner Arbeit wie in diesem Buch habe ich selten gefunden, sowohl in der protestantischen wie in der katholischen theologischen Literatur. Ja, ich bin besonders dankbar dafür, wie der Verfasser manche Mißverständnisse, denen ich immer wieder begegne, richtig stellt – ich möchte hoffen: endgültig.»¹ Mit diesen Worten lobte der protestantische Marburger Altmeister historisch-kritischer Bibelexegese, Rudolf Bultmann, das Werk des jungen katholischen Absolventen des römischen Germanicums, Gotthold Hasenhüttl. Der 1933 in Graz geborene und 1959 zum Priester geweihte G. Hasenhüttl seinerseits fühlt sich in seinem ganzen weiteren Werk der kritischen Rezeption des Bultmann-Ansatzes verbunden: Wie kann heute in der Welt der (Post-) Moderne und unter den Bedingungen eines ausdifferenzierten Weltbildes so von Gott gesprochen werden, daß erstens Menschen in ihrer Lebenswelt das Gesagte nachvollziehen können, daß aber auch zweitens der theologisch-wissenschaftliche Diskurs ohne Frage- und Denkverbote argumentativ mit anderen Disziplinen des universitären Kanons gelingen kann? Die Bücher «Der unbekannte Gott» (1965), «Gott ohne Gott. Ein Dialog mit Jean-Paul Sartre» (1972) und die «Einführung in die Gotteslehre» (1980) dienen diesem Ziel. Die Rede von Gott ist für G. Hasenhüttl nicht kompatibel mit einem monologisch und in diesem Sinn individual-existentialistisch geprägten Menschenbild. Der Mensch als relationales Wesen ist für ihn nur verständlich und ansprechbar in seinen Beziehungen. Daher erklärt sich auch das große Interesse des Autors an der Gestaltung dieser Beziehungen. Paulinisch-charismatische Gemeindebildung wird ihm zentral: «Charisma ist die durch das Heilsereignis geschenkte, (Zeit und Ewigkeit umspannende) je konkrete Berufung, die in der Gemeinde verwirklicht wird, sie konstituiert und dauernd aufbaut und den Mitmenschen in Liebe dient» – so die Definition in der von Hans Küng und Josef Ratzinger herausgegebenen Habilitationsschrift «Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche».² Den Grundsatz der Gleichheit in der Ausübung gerade unterschiedlicher Charismen sieht G. Hasenhüttl bereits in den Deuteropaulinen und in der Literatur des zweiten Jahrhunderts durch die Herausbildung einer Ämterstruktur und deren Unterordnung unter eine immer erfahrungsloser werdende Lehre verlassen: «Die treibende Kraft ist nicht so sehr das Offenbarwerden der Gotteswirklichkeit in der Gemeinde, als vielmehr die Bewahrung der Lehre.»³ Seinen eigenen Ansatz, der sich sowohl ekklesiologischen Überlegungen des Zweiten Vati-

¹ Rudolf Bultmann, Geleitwort, in: Gotthold Hasenhüttl, Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis. Essen 1963, 9.

² Gotthold Hasenhüttl, Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche. Freiburg u.a. 1969, 238.

³ Ebd., 255.

als mit formvollendeter Höflichkeit verbundene Eigenschaften wahrnahm, eine ihm eigentümliche Fähigkeit eines klarsichtigen Urteils über die Bedrohungen, die der Faschismus darstellt, aufgegangen sein, wenn sie über seinen Freitod schreiben konnte: «Doch es scheint mir jetzt, dass Walter Benjamin in jener Nacht in Port-Bou die <wirkliche Gefahr> nicht außer Acht gelassen hat. Nur unterschied sich *seine* wirkliche Gefahr, *seine* Realität von der unsrigen.»¹⁰

Nikolaus Klein

¹⁰ Ebd., 155. – Neben den Studien von Chrysoulla Kambas (Walter Benjamin im Exil. Tübingen 1983) und von Albrecht Betz (Exil und Engagement. München 1986) erschließt die Dokumentensammlung von Geret Luhr («was noch begraben lag». Zu Walter Benjamins Exil. Berlin 2000) neue Materialien zu Walter Benjamins Lebenssituation und literar-politischem Engagement im Exil.

kanums als auch sozialwissenschaftlichen Forschungen verdankt, ist ausgearbeitet in zahlreichen Publikationen: «Füreinander dasein. Brennpunkte moderner Glaubensproblematik» (1972), «Christentum ohne Kirche» (1972) und «Herrschaftsfreie Kirche. Sozio-theologische Grundlegung» (1974).

Die achtziger und neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts führten G. Hasenhüttl zu Forschungsreisen rund um den Globus. Die Suche nach alternativen Formen gelebten Glaubens verband sich bei ihm immer stärker mit der Kritik an innerkirchlicher Unterdrückung von theologischen Aufbrüchen und Neuansätzen. Die Bände «Freiheit in Fesseln. Die Chancen der Befreiungstheologie – Ein Erfahrungsbericht» (1985) und «Schwarz bin ich und schön. Der theologische Aufbruch Schwarzafrikas» (1991) verbinden anschaulich konkrete Erfahrung und theologische Reflexion.

Wissenschaftliche Arbeit war für G. Hasenhüttl bis zu seiner Suspendierung als Priester infolge seiner Einladung an Nichtkatholiken zum eucharistischen Mahl auf dem ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin immer verbunden mit seelsorgerlicher Praxis. Die hier gewonnenen Erfahrungen schlagen sich nieder in «Gefährdet die moderne Exegese den Glauben?» (1970) und «Die Augen öffnen. Betrachtungen für alle Wochen des Jahres» (1990) und geben somit Hilfestellung für eine vertiefte Praxis in den Gemeinden.

Ähnlich Karl Barth, der 1927 in seiner «Christlichen Dogmatik» einen Entwurf all seiner späteren Ausführungen in der «Kirchlichen Dogmatik» (ab 1932) vorlegte, veröffentlicht Gotthold Hasenhüttl 1979 seine «Kritische Dogmatik» als Prooimion seines gesamten weiteren Werkes. Seine Intention: «auch in ungewohnten Ausdrücken und anderen Denkweisen die christliche Wahrheit des Glaubens zur Sprache zu bringen, die Dogmen also nicht abzuschaffen, sondern sie in einem neuen Koordinatensystem zu zeichnen».⁴

Das hier vielfach nur skizzierte Forschungsprogramm wurde schließlich ausgearbeitet in den beiden jeweils über 800 Seiten starken Bänden «Glaube ohne Mythos» (2001). Diese stellen ohne Zweifel die bisherige Summe seines weitverzweigten theologischen Arbeitens dar. Als Vorsitzender der maßgeblich von Karl Rahner inspirierten «Internationalen Paulusgesellschaft» sucht Hasenhüttl weltweit kritische und zukunftsweisende Theologien zu sichten und zu fördern. Was ist das Neue seines Ansatzes und worin liegt dessen Kern?

Relationale Anthropologie

In Anlehnung an R. Bultmanns Maxime, daß von Gott reden von Menschen reden heißt, sieht G. Hasenhüttl in der jeweili-

⁴ Gotthold Hasenhüttl, Kritische Dogmatik. Graz 1979, 9.

gen Anthropologie die Voraussetzung jeder Theologie. Vielfältig sind demnach die Versuche, menschliches Leben letztlich von außen zu begründen – sei es die traditionelle Schöpfungslehre und deren metaphysische Ausgestaltung mit Hilfe der platonisch- aristotelischen Philosophie, sei es aber auch die neuzeitliche Reduktion des Menschseins auf Bewußtsein, Materie oder dessen Bestimmung als kosmologisches Zufallsprodukt. Im Gegensatz zu solchen Versuchen, den Menschen a-priori zu definieren und Grund, Wesen und Ziel seines Lebens aus den jeweils substituierten Begründungszusammenhängen abzuleiten, zeigt sich für G. Hasenhüttl im freien – wenn auch ungesicherten – relationalen Lebensprozeß selbst das Wesen des Menschen: «Seiltänzer der Evolution ohne Schutz und Hilfe – das macht das Leben so phantasievoll und zugleich so verzweifelt gefährdet.»⁵ In dieser grundsätzlichen Ambivalenz seines Lebens sieht sich der Mensch hineingestellt in ein dialektisches Erfahrungsgeschehen: «In der Erfahrung ist eine doppelte Bewegung zu erkennen. Der wahrgenommene Gegenstand wird in eine Wirklichkeitsdimension gebracht, die er nur mittels des erkennenden Menschen erhält. Der Mensch als bewußtes Wesen wandelt sich durch den so erkannten Gegenstand, ist nicht mehr der gleiche wie vorher und hat selbst eine neue Dimension gewonnen.»⁶ Die Erfahrung als Begegnungsgeschehen übersteigt damit die sinnliche Wahrnehmung, wenn sie auch ohne diese leer wäre beziehungsweise gar nicht zustande käme. Eine die Wahrnehmung integrierende Erfahrung bildet demnach auch nicht einfach vorhandene Wirklichkeit ab. In der Begegnung erschließt sich diese auch nicht nur, sondern Wirklichkeit wird jeweils neu konstituiert. Diese – an Martin Bubers dialogischer Philosophie in «Ich und Du»⁷ erinnernde – Erfahrung legitimiert ihre Objektivität in ihrer Fähigkeit «intersubjektiv und gesellschaftlich teilbar zu sein».⁸

In einem unableitbaren und nicht abschließbaren Prozeß zeigt sich: «Der Mensch ist nur Mensch, wenn er sich im Vollzug verwirklicht.»⁹ Gerade dadurch, daß der konkrete Mensch sich als relationales Wesen versteht und daß er sich in seinem Lebensvollzug gleichsam in ein Verhältnis zu dieser grundlegenden Relationalität setzt, macht die unaustauschbare Einmaligkeit, die Existenz des Menschen aus.

Gegen eine voluntaristische Fehlinterpretation dieser Aussagen, als könne der Mensch das Gelingen dieses Prozesses gleichsam erzwingen, verweist G. Hasenhüttl wiederum auf die grundsätzlich relationale Struktur menschlicher Existenz: «Den Sinn und die Identität findet der Mensch im konkreten Vollzug seiner relationalen Existenz, indem er ein liebender, d.h. sinngebender und wertschöpfender Mensch ist, der sich niemals aus sich selbst verstehen kann, sondern nur in Beziehung und sich daher beschenkt weiß.»¹⁰

So wie moderne Erkenntnistheorie statt auf eine scheinbar vorgängige cartesianische Spaltung von Erkenntnisobjekt und Erkenntnissubjekt auf deren dialektische Vermittlung auf der Handlungsebene noch vor jeder expliziten Erkenntnisbemühung rekurriert, so kommt hier der «Existenz als konkret vollzogene Kommunikation ... das a priori gegenüber dem Ich» zu. Insofern «ist auch die Relationalität und nicht die Substantialität letztmöglich Aussage vom Menschen».¹¹ Wird in dieser fundamentalen Relationalität auch grundsätzlich jede Wirklichkeit als Beziehungswirklichkeit erschlossen und konstituiert, so gilt im vollen Sinne das dialogische Füreinanderdasein der Menschen, ihre gelungene Kommunikation als erfüllte Wirklichkeit, als Möglich-

keit der «Erfahrung des letzten Sinnes meiner Existenz», mit anderen Worten: als Liebe¹²: «Eine Erfahrung der Erfüllung macht der Mensch dort, wo sich die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit zeigt, wo Geist in Welt ist. In der menschlichen Existenz wird zum ersten Mal eine absolute Erfahrung gemacht, die qualitativ nicht übersteigbar ist. Diese Erfahrung machen wir aber nicht mit unserer eigenen Existenz, sondern primär durch ein begegnendes Du. Psychologie und Philosophie wissen, daß die menschliche Person durch das Du zur Selbsterhellung und Selbststanderfahrung kommt. Das personale Du bringt mich mir selbst als Person entgegen, und ich empfangen mich als Person von der Person des anderen als Geschenk. Diese Angewiesenheit auf das Du ist für die menschliche Person konstitutiv und stellt den grundlegenden gesellschaftlichen Bezug des Menschen dar. In der Beziehung zwischen Personen entscheidet sich das Dasein des jeweils anderen, ob es vermenschlicht oder in unmenschliche Situationen gestoßen wird.»¹³

Entmythologisierung der Dogmatik

Analog dem Entmythologierungs-Programm Rudolf Bultmanns, in dem dieser biblische Texte als Ausdrucksgestalten menschlicher Grunderfahrungen im Gewand des Mythos beschrieb und diese auf dem Weg einer existentialen Interpretation auch dem Menschen der Moderne zugänglich machen wollte, möchte G. Hasenhüttl die dem Mythos analogen Aussagen des kirchlichen Dogmas und der Tradition nach ihrer Bedeutung für heutiges Menschsein befragen. Charakteristikum des Mythos ist es demnach, die Vielfalt der dem Menschen begegnenden Phänomene durch ein Strukturgitter von Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit, von Ursache und Wirkung und von Über- und Unterordnung zu deuten und dadurch Übersicht und Orientierung zu gewähren. Charakteristisch an dieser mythischen Welt- und Lebensdeutung ist allerdings, daß dadurch Jenseitiges als Diesseitiges, Unweltliches als Weltliches, Göttliches als Menschliches beschrieben wird. Das aber heißt: «Das Ungegenständliche wird gegenständlich dargestellt.»¹⁴ Im Gegensatz zu den entwicklungstheoretischen Ansätzen des frühen zwanzigsten Jahrhunderts etwa bei Lucien Lévy-Bruhl oder Edward E. Evans-Pritchard und deren Abwertung mythischen Denkens als «primitiv»¹⁵ erkennt G. Hasenhüttl dessen innere Logik und Leistung: «Dieser Mythos hat selbstverständlich seinen Logos, seinen Sinn und seine Rationalität und hat mit «Phantasterei» nichts zu tun. Es ist Lebensorientierung und wird in der Praxis bewahrt.»¹⁶ Deshalb gilt: «Würde der Mythos ersatzlos gestrichen, wäre eine Wirklichkeitsdimension verloren, wären Worte wie Glaube, Freundschaft, Liebe sinnlos.»¹⁷ Sowohl im monistischen archaischen Weltbild mit seinen innerweltlichen Göttern und Dämonen wie auch in der metaphysischen Extrapolation von Kausalität und Finalität und in deren theologischer Adaption sieht G. Hasenhüttl Verobjektivierungen, Vergegenständlichungen der von der Erfahrung konstituierten und erschlossenen Wirklichkeit. Spätestens das Aufkommen der Naturwissenschaften wenn nicht bereits die antike Religionskritik eines Xenophanes erkennen darin Projektion und Ausstieg aus jeder Form von Erfahrungsqualität. Wenn aber «im Mythos etwas aufbewahrt (ist), was zum Menschsein gehört», dann stellt sich die Aufgabe, «den Sinn, d.h. die Wahrheit des Mythos zu entdecken».¹⁸ Und diese liegt für R. Bultmann wie für G. Hasenhüttl in seiner anthropologischen Relevanz. So stellt sich für beide bezüglich der jeweiligen Untersuchungsobjekte Schrift und Tradition die Aufgabe der Entmythologisierung und einer

⁵ Gotthold Hasenhüttl, *Glaube ohne Mythos*, Bd. 1: Offenbarung, Jesus Christus, Gott. (Schriften der Internationalen Paulusgesellschaft). Mainz 2001, 2001, 145.

⁶ Ebd., 115.

⁷ Vgl. Martin Buber, *Ich und Du*, in: ders.: *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg 1973, 7-136.

⁸ Gotthold Hasenhüttl, *Glaube ohne Mythos*, Bd. 1 (Anm. 5), 118.

⁹ Gotthold Hasenhüttl, *Glaube ohne Mythos*, Bd. 2: Mensch, Glaubensgemeinschaft, Symbolhandlungen, Zukunft. (Schriften der Internationalen Paulusgesellschaft), Mainz 2001, 127.

¹⁰ Ebd., 146.

¹¹ Ebd., 144.

¹² Ebd., 146.

¹³ Gotthold Hasenhüttl, *Glaube ohne Mythos*, Bd. 1 (Anm. 5), 701.

¹⁴ Ebd., 72.

¹⁵ Vgl. Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*. Paris 1922 und Edward Evan Evans-Pritchard, *Theorien über primitive Religionen*. Frankfurt 1981.

¹⁶ Gotthold Hasenhüttl, *Glaube ohne Mythos*, Bd. 1, (Anm. 5), 72.

¹⁷ Ebd., 73.

¹⁸ Ebd.

existentialen Interpretation: «Das Kriterium der «Entmythologisierung» ist die Bezugsmöglichkeit auf menschliche Existenz. Grund und Ziel der existentialen Interpretation ist nicht – wie fälschlich immer wieder behauptet wird – die Idee der Subjektivität, sondern die Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung, ohne dadurch in das mythische Weltbild zurückzukehren. Einerseits sollen Wissenschaft und Technik uneingeschränkte Gültigkeit behalten, aber ohne einen Absolutheitsanspruch auf den Menschen zu erheben. Andererseits darf der Mythos nicht den gesamten Verstehenshorizont beanspruchen, hat jedoch die Aufgabe, den Menschen auf die existentiell zu vollziehende Wahrheit hinzuweisen. Es findet in der Entmythologisierung eine korrekte, dialogisch-dialektische Zuordnung von Mythos und Wissenschaft statt. Das eingeforderte Korrektiv ist der Verzicht auf den Absolutheitsanspruch bzw. auf die Deutung des Gesamthorizontes.»¹⁹ Infolgedessen ist eine theologische Aussage dann «unmythisch, wenn sie zugleich eine anthropologische Aussage ist, in der der Mensch nicht als Objekt, sondern als eine sich frei entscheidende Existenz verstanden wird.»²⁰ Psychologie oder allgemein Anthropologie und auch Theologie vermögen demnach Wesentliches zur Daseinsanalyse menschlichen Lebens beizutragen, das Entscheidende ist aber der jeweilige freie und immer relationale Vollzug, die Praxis selbst: «Nicht aufgrund des Verstehenskönnens, sondern indem man sich konkret entscheidet, existiert man.»²¹ Jede Zeit hat ihre Formen, die jeweils neu erschlossene und konstituierte Wirklichkeit zu beschreiben und zu deuten: «Wahrheit ist nur in der Form der Dichtung, sei sie Mythos, Symbol oder Metapher. In den sprachlichen Ausdrucksformen wird Wahrheit gedichtet, haben wir dialogischen Zugang zu Sinn und Unsinn unserer Existenz.»²² Menschliche Existenz aber ist wiederum immer geschichtlich. Deshalb können Dogmen zum Beispiel auch nicht zeit- und kulturbedingte «sprachliche Ausformungen ewiger Wahrheiten (sein), sondern Ausdruck eines geschichtlich-relationalen Wahrheitsgeschehens, in dem sich Wahrheit realisiert.»²³ Die Wahrheit selbst hat somit einen Zeitkern, ist selbst ein Prozeß, der um seiner Dynamik willen nicht selbst wieder als «élan vital» wie bei Henri Bergson oder als «Weltgeist» bei Hegel verobjektiviert werden sollte.²⁴ Sind Dogmen verstanden als Verdichtung dieser im Fluß der Geschichte gemachten und gerade als erfüllte Zeit die empirische Zeit übersteigenden relationalen Erfahrungen, dann versteht eine Entmythologisierung den Mythos und das Dogma als deutbare Ausdrucksgestalten dieser je neu sich konstituierenden Wahrheit. Daraus folgt die theologische Aufgabe: «So müssen um der Wahrheit willen, wie sie sich uns heute zeigt, alle Glaubensaussagen (Erbsünde, Geburt, Tod und Auferstehung Christi, die Sakramente, Himmel und Hölle usw.) entmythologisiert werden, damit ihre symbolische Wirklichkeit gewahrt bleibt.»²⁵

Das Gottesprädikat

Die für den menschlichen Lebensvollzug konstitutive Erfahrung zeigt ihre Relevanz für G. Hasenhüttl in besonderer Weise bei der Gotteserfahrung: «Gott begegnet in der Sprache des Lebens, die Erfahrung ist, und nur dort.»²⁶ Verständlich deshalb seine Kritik an jeder Form von Verobjektivierung: «Ist Gott nur dann zu erreichen, wenn die Welt der konkreten Schicksale verlassen wird, wenn man menschliches Leid abstreift und in eine jenseitige Welt emporsteigt, entweder durch abstrahierendes Denken oder willentlichen Glaubensakt, dann ist für einen solchen Gott keine echte Erfahrungsbasis gegeben, er bleibt im «Jenseits» und ist

¹⁹ Ebd., 73f.

²⁰ Ebd., 80.

²¹ Ebd., 81.

²² Ebd., 84.

²³ Ebd., 86.

²⁴ Vgl. Henri Bergson, Die beiden Quellen der Moral und der Religion. Olten 1980 und Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes. Frankfurt 1976.

²⁵ Gotthold Hasenhüttl, Glaube ohne Mythos, Bd. 1 (Anm. 5), 75.

²⁶ Ebd., 118.

für den Menschen uninteressant. Seine Bedeutung liegt nur noch darin, eine intellektuelle Begründung zu geben, warum menschliches Sein ist, aber diese Begründung ist leer und wertlos, weil sie ein Begriffsspiel bleibt.»²⁷

Mitten in der Zweideutigkeit und Ungesicherheit menschlichen Lebens kann hingegen Erfahrung letzter Sinnhaftigkeit gemacht werden, die als Liebe ihre materiellen und begründbaren Rahmenbedingungen transzendiert. Analog den biblischen Gleichniserzählungen können deswegen Alltagssituationen benannt werden, die «himmlisch gut» sind, die mit «Reich Gottes» prädiert werden können: «Wo ein Mensch sich den anderen erschließt, wo er offen ist für neue Möglichkeiten und den anderen in seiner Annahme aufatmen läßt, da wird Gott gegenwärtig, weil Liebe geschieht. Im Ereignis der Liebe wird die letzte Wirklichkeit sichtbar. So kann man beinahe sagen, daß Gott in den «Banalitäten» des Lebens zur Sprache, zum Vollzug kommen kann. Im Schluck Wasser, im Krankenbesuch, im Dienst am Nächsten, in menschlicher Zuneigung, in der Hingabe des Lebens – überall kann Gott Ereignis werden. Gott ist den Menschen unendlich nahe, wenn der eine dem anderen hilft. In diesem Ereignis, das erfahrbar ist, kann Gott geschehen, wird Gott in unserer Mitte gegenwärtig.»²⁸ Keine Ersatzerklärung für wissenschaftlich noch nicht geklärte Phänomene, kein Heraustreten aus der Lebenswirklichkeit vermag das Wort «Gott» inhaltlich zu füllen. G. Hasenhüttl ist hier vielmehr sehr nahe der dialogischen Philosophie Ferdinand Ebners, der sagt: «Die Realität Gottes ist uns nicht in irgendeinem versteckten, nur dem logischen Scharfsinn und der Spitzfindigkeit eines Metaphysikers oder Theologen zugänglichen Winkel der menschlichen Vernunft, sondern in nichts anderem verbürgt – hierin aber unerschütterlich – als in der Tatsache, daß das Ich im Menschen auf ein Verhältnis zum Du, außerhalb diesen es gar nicht existiert, angelegt ist.»²⁹

Daß damit für G. Hasenhüttl der Blick nicht auf eine reine Liebesromantik traurer Zweisamkeit eingeschränkt und insofern auch kein reduktiver Praxis- und Erfahrungsbegriff vorliegt, zeigen seine zahlreichen gesellschaftspolitischen Hinweise zur Humanisierung von Politik und Kirche. Die kritische Funktion des Gottesbegriffs und der Rede vom Reich Gottes liegt für ihn somit nicht in der Bestätigung und Wiederholung traditioneller Sprachformen und Strukturen, sondern in der Vermenschlichung von Dogma, Kirche und Gesellschaft.

Verbunden wird dies mit dem beschriebenen Gedanken einer grundsätzlichen Relationalität.

Arm ist der Arme in bezug auf den Reichen. Seine eigene Unfreiheit und Unterdrückung sagen auch etwas über Lebensvollzug und gesellschaftlichen Status des Reichen aus. Der Einsatz für andere ist somit kein Paternalismus, sondern die angestrebte Befreiung betrifft alle Komponenten des entsprechenden Sozialsystems. Erfahrung und Handlung sind dabei stets als konkrete verstanden, und insofern erhält die Gottesrede immer auch eine reale politische Dimension: «Die Gottesrede ist ... eine Theorie des praktischen Einsatzes für gerechte Verhältnisse ... Gott ist nicht «überall» und «nirgends», sondern nur wo Befreiung in Liebe geschieht und dieses Geschehen unmenschliche Verhältnisse zu menschlichen transformiert.»³⁰

Gegen jeden Leib-Seele-Dualismus heißt es weiterhin: «Befreiende Erlösung gilt nicht nur allen Menschen, sondern ebenso dem ganzen Menschen, das heißt auch in seiner leiblichen und gesellschaftlichen Dimension, denn der Mensch ist wesentlich ein leibseelisches Gemeinschaftswesen – Befreiung in christlicher Sicht muß also auf allen Gebieten initiiert werden, kulturell, wirtschaftlich, gesellschaftlich, sozial, naturwissenschaftlich, politisch, kirchlich – religiös und auch theologisch.»³¹

²⁷ Ebd., 701.

²⁸ Ebd., 703.

²⁹ Ferdinand Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten. München 1980, 29.

³⁰ Gotthold Hasenhüttl, Freiheit in Fesseln. Die Chance der Befreiungstheologie. Ein Erfahrungsbericht. Olten u.a. 1985, 102.

³¹ Ebd., 103.

Diese Befreiung muß somit grundsätzlich gesellschaftlich verstanden werden und nicht individualistisch: «An den Strukturen selbst und nicht nur am bösen Willen einzelner klebt das Blut und der Schweiß der Ausgebeuteten.»³² Da «strukturelle Ungerechtigkeit und Sünde»³³ menschliches Dasein in Freiheit verhindern, ist für G. Hasenhüttl «der Dienst am Armen Gottesdienst».³⁴ Mit Gustavo Gutierrez teilt er die Überzeugung, «daß das Reich Gottes mit der gegenwärtigen Unrechtssituation in Lateinamerika und auf der übrigen Welt nicht zu vereinbaren ist. Reich Gottes kann also nicht verwirklicht werden, Eschaton wird nicht real, wenn nicht die bestehenden Unrechtsstrukturen zerbrochen werden».³⁵

Einladung zum Diskurs

Wer so grundsätzlich wie G. Hasenhüttl versucht, «auch in ungewohnten Ausdrücken und anderen Denkweisen die christliche Wahrheit des Glaubens zur Sprache zu bringen, die Dogmen also nicht abzuschaffen, sondern sie in einem neuen Koordinatensystem zu zeichnen»³⁶, der muß mit Kritik und Ablehnung rechnen. Schon früh lautete eine Wertung seines Ansatzes, Hasenhüttl verkürze die Theologie auf eine Anthropologie³⁷ oder auf eine Hilfe zur Identitätsfindung.³⁸

Andere sehen hier allerdings interessante Neukonzeptionen aller dogmatischen Traktate.³⁹

Eine umfassende kritische Rezeption des theologischen Neuansatzes von G. Hasenhüttl steht allerdings noch aus.⁴⁰ Ein Rekurs auf die sehr differenzierten Theologien im Judentum zur Zeit Jesu könnte dabei zum Beispiel zeigen, daß die jesuanische Freigabe gegenüber Gesetz, Tempel, politischer Macht und zwischenmenschlichen Schranken in vielen Schulen gelehrt wurde und insofern deren Rezeption im Werk G. Hasenhüttls nicht als eine Diastase zwischen Jesus und den Gelehrten seiner Zeit verstanden werden kann. Eine kritische Rezeption von G. Hasenhüttls Sakramententheologie könnte diese als fruchtbaren Hinweis darauf aufzeigen, wie sehr ein einzelner wie auch eine Gemeinschaft gegenüber einer überfordernden Leistungsgesellschaft Orte und Zeiten des Feierns brauchen und welchen Reichtum die Tradition des Christentums auch jenseits aller Verobjektivierungen anzubieten hat.

Zentral allerdings wäre eine – hier nicht zu leistende – Diskussion des Mythosbegriffs. G. Hasenhüttl wäre grundsätzlich mißverstanden, unterstellte man ihm eine völlige Aufhebung des Mythos durch Rationalität und Logos. Ein solch «mythenfreies» Konzept wäre selbst wieder ein Mythos, dessen problematische Folgen von Horkheimer und Adorno in ihrer «Dialektik der Aufklärung» eindringlich beschrieben wurden.⁴¹

Auch kann es nicht darum gehen, den historischen Jesus gegenüber einer späteren mythischen Vereinnahmung durch das kirchliche Dogma freilegen zu wollen, wie es zum Beispiel die liberale Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts intendierte. Gerd Theißen: «Es gibt nicht auf der einen Seite den historischen Jesus in einer Welt ohne Mythos – und auf der anderen Seite den

mythischen Christus, der sich aufgrund nachösterlicher Deutungen von der historischen Welt immer mehr entfernt. Schon der historische Jesus lebte in einem Mythos, der das monotheistische Grundaxiom der jüdischen Religion revitalisierte. Er lebte im Mythos vom kommenden Gottesreich, bei dem endlich Realität werden sollte, was der jüdische Monotheismus schon immer postuliert hatte: Daß Gott zur alles bestimmenden Realität wird.»⁴² Dabei wird «Mythos» definiert: «Mythen sind Erzählungen aus einer für die Welt entscheidenden Zeit mit übernatürlichen Handlungsträgern, die einen instabilen Zustand in einen stabilen überführen. Sie spielen in einer eigenen Welt mit Denkstrukturen, die sich von unserer Alltagswelt unterscheiden.»⁴³ Insofern bieten sie in der jeweiligen geschichtlichen Situation Handlungs- und Deutungskriterien, nach denen sich der konkrete Mensch orientieren, sein Handeln legitimieren und sich selbst von dem Druck permanenter Neuorientierung entlasten kann.⁴⁴

Der Beitrag G. Hasenhüttls könnte somit einerseits verstanden werden als Hinweis auf Verkrustungen im religiösen Deutesystem, die gerade das, was es leuchten soll, verhindern. Sein Wissen um die innere Struktur des Mythos und um eine mythische Grundstrukturen ungebrochen rezipierende Dogmatik läßt ihn erkennen, wie sehr die beiden gemeinsame Intention einer Gesamtdeutung von Wirklichkeit und einer postulierten universalen Kausalität der Unverfügbarkeit des Menschen und seiner Erfahrung widerspricht.

Andererseits könnte eine kritische Rezeption des Ansatzes von Hasenhüttl diesen in Korrelation stellen zur Thematisierung von Religion bei Jürgen Habermas. Auch diesem scheinbar «religiös Unmusikalischen» geht es gerade nicht um eine totale Transformation religiöser Potentiale in eine universale Rationalität. Allerdings ist J. Habermas andererseits auch nach seiner erneuten Beschäftigung mit der Frage von Religion und Glaube – zum Beispiel bei seiner Rede bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001 in der Frankfurter Paulskirche – entgegen manchem Urteil nicht einfach einer unkritischen Sehnsucht nach religiöser Sinnstiftung erlegen. J. Habermas wie G. Hasenhüttl geht es vielmehr darum, gerade vor dem Hintergrund der Kolonisierung der gesamten Lebenswelt des Menschen durch Zweckrationalität und Instrumentalisierung die semantischen Potentiale religiöser Welt- und Lebensdeutung in Erinnerung zu rufen. Dies geht allerdings nur auf dem Weg der Transformation und Übersetzung. Eine «kritische Anverwandlung des religiösen Gehaltes»⁴⁵ weiß um die Aufgabe einer dialektischen Auf-Hebung religiöser und kulturgeschichtlicher Tradition.

So könnte eine «entmythologisierte», nachmetaphysische und kommunikativ wie existentiell nachvollziehbare Übersetzung traditioneller Glaubensinhalte auch Menschen ansprechen, denen eine westeuropäisch-scholastisch geprägte Aneignung des Christentums immer fremd geblieben ist. Der Wahrheitsgehalt einer Theologie zeigt sich allerdings nicht primär systemimmanent in Deutungssystemen oder innerhalb theoretischer Reflexion, sondern letztlich daran, ob es ihr gelingt, neue Erfahrungspotentiale zu erschließen. Erfahrung wie Reflexion aber bedürfen der Freiheit. Wird diese verweigert, erstickt ein Lebens- wie Deutesystem an sich selbst. Es bedarf somit weiterhin des Geistes der Wahrheit, der nur in Freiheit weht, des Parakleten, den Friedolin Stier den «Mutbringer» nennt.⁴⁶

Wolfgang Pauly, Hainfeld/Pfalz

³² Ebd., 103.

³³ Gotthold Hasenhüttl, *Glaube ohne Mythos*, Bd. 2 (Anm. 9), 659.

³⁴ Ebd., 660.

³⁵ Ebd., 657.

³⁶ Gotthold Hasenhüttl, *Kritische Dogmatik* (Anm. 4), 9.

³⁷ Vgl. zum Beispiel Franz Courth, *Nur ein anderer Weg der Dogmatik? Zu Hasenhüttls kritischer Dogmatik*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 89 (1980), 293–317 und Peter Hünermann, *Rezension: Hasenhüttl, Gotthold: Kritische Dogmatik*, in: *Theologische Revue* 76 (1980), Sp. 212–215.

³⁸ Manfred Scheuer, *Glaube ohne Mythos. Zu einem zweibändigen Werk von Gotthold Hasenhüttl*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 111 (2002), 67–72.

³⁹ Jürgen Dankert, *Einladung zum Gespräch*, in: *Concilium* 38 (2002), 109–111.

⁴⁰ Vgl. die Arbeiten von Armin Kreiner, *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*. Freiburg u.a. 1992, 395–411 und Harald Wagner, *Dogmatik*. Stuttgart 2003, 338ff.

⁴¹ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. New York 1944.

⁴² Gerd Theißen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*. Gütersloh 2002, 70.

⁴³ Ebd., 49f.

⁴⁴ Vgl. Bernd Schnettler, *Zukunftsvisionen. Transzendenzenerfahrung und Alltagswelt*. Konstanz 2004.

⁴⁵ Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001*, in: ders.: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*. Frankfurt/M. 2003, 249–262, hier 258; vgl. auch den Diskurs zwischen Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger über die «vorpolitischen moralischen Grundlagen eines freiheitlichen Staates», in: zur Debatte, *Themen der Katholischen Akademie in Bayern* 34 (2004).

⁴⁶ Friedolin Stier, *Das neue Testament*. München 1989, hier 240 (= Joh 15,26).

Die Wunder der schiitischen Imame

«Es überlieferte Ahmad ibn Muhammad, der als Ghazal bekannt war: Er sagte: Ich saß bei Abu l-Hasan, dem siebten Imam (gestorben 799), in einem seiner Gärten. Es näherte sich ein Spatz, ließ sich vor ihm nieder, begann zu zeternd und war unruhig. Da sagte der Imam zu mir: «Weißt du, was dieser Spatz sagt?» Ich antwortete: «Gott, sein Prophet und sein Freund (d.h. du) wissen es am besten.» Da meinte er: «(Der Spatz) sagt: Mein Herr! Eine Schlange im Haus will meine Kleinen fressen! So laß uns aufstehen und ihn und seine Kleinen verteidigen.» Also standen wir auf und gingen ins Haus: Da war eine Schlange, die sich durch das Haus bewegte. Wir töteten sie.»¹ Wunderberichte wie der eben übersetzte finden sich in nicht geringer Zahl in der frühen Literatur der schiitischen Richtung des Islams. Warum solche Geschichten in Umlauf gesetzt wurden und wie sie einzuordnen sind, soll im Folgenden kurz skizziert werden.

Die Schia ist eine Bewegung des frühen Islams, die aus dem Streit um die Frage entstanden ist, wer die muslimische Gemeinde leiten und das Reich beherrschen sollte.² Die Schiiten vertraten die Meinung, die Imame, d.h. die Führer der Gemeinde, sollten aus der engeren Familie des Propheten Muhammad (gestorben 632) kommen bzw. über seine Tochter Fatima von ihm abstammen.³ Die Hauptrichtung der Schia, die sogenannte Zwölferschia, die noch heute in Iran und Irak vorherrscht, stellte im Laufe der Zeit eine Reihe von zwölf Imamen auf, die nach Ansicht ihrer Anhänger hätten regieren sollen und die bis 874 meistens als Vater und Sohn aufeinander folgten. Der Imam wurde dabei nicht gewählt oder durch eine bestimmte Instanz eingesetzt, sondern derjenige der möglichen, im Wettbewerb untereinander stehenden Kandidaten aus der Familie des Propheten, dem sich genügend Anhänger anschlossen, galt als Imam. Die ersten drei dieser Imame versuchten, tatsächlich eine politische Rolle zu spielen; der erste, Ali, war sogar von 656 bis zu seiner Ermordung im Jahr 661 Kalif. Von wenigen kurzen Episoden abgesehen blieben aber die politischen Ambitionen der Schiiten und ihrer Imame erfolglos; Herrscher waren immer ihre Gegner. Das führte im Laufe des 8. Jahrhunderts dazu, daß die Imame nicht mehr so sehr als Thronprätendenten betrachtet wurden, sondern daß ihre Anhänger ihnen zwei neue Funktionen zuschrieben: *Erstens*: Die Imame galten nun als Träger des religiösen Wissens, das sie, und sie allein, wie man sich vorstellte, vom Propheten Muhammad geerbt hätten. Unter religiösem Wissen ist einerseits zu verstehen, daß die Imame sagen konnten, wie sich der Gläubige richtig zu verhalten habe, wie er beten, wie er fasten, wie er auf Pilgerfahrt gehen solle. Andererseits wußten die Imame Bescheid über die Vergangenheit, wie die Erschaffung der Welt und die Geschichte der früheren Propheten, und die Zukunft, wie das Jüngste Gericht, Himmel und Hölle. *Zweitens*: Die Imame garantierten ihren Anhängern das Heil im Jenseits: Wer ihnen anhängt, wer sie liebt – wie es oft heißt – kommt ins Paradies. Wenn jemand Sünden begeht, werden die Imame am Jüngsten Tag für ihn Fürsprache leisten.

Die schiitische Literatur in arabischer Sprache setzt in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts ein. Sie ist sehr umfangreich, schon die Texte, die aus der Zeit bis zum Ende des 11. Jahrhunderts erhalten sind, füllen mehrere hundert Bände. Es handelt sich einerseits um Sammlungen von den Imamen zugeschriebenen Äußerungen zu religiösen Themen, z. B. wie man richtig beten solle usw., andererseits um anekdotische Berichte aus dem Leben der Imame.

¹ Alle Wunderberichte in diesem Artikel sind dem Werk *Dalail al-imama* (Hinweise auf das Imamatum) des Muhammad ibn Jarir at-Tabari entnommen, einer Sammlung von Berichten über die zwölf Imame, die in arabischer Sprache in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts verfaßt wurden. Die obige Geschichte findet sich in der Ausgabe Qum 1993, S. 343.

² Als allgemeine Einführung in die Schia kann noch immer H. Halm, *Die Schia*. Darmstadt 1988 dienen.

³ Das Wort Imam (wörtlich «Vorbild») bezeichnete unter anderem, wie noch heute bei den Sunniten, den Vorbeter. Da die Herrscher in frühislamischer Zeit bis etwa 800 selbst das Gebet leiteten, war «Imam» aber auch Titel des Fürsten.

Dabei spielen nun Wunder der Imame nicht selten eine Rolle, womit wir wieder bei der eingangs übersetzten Geschichte von der Rettung einer Spatzenfamilie sind.

Struktur und Typen der Wundergeschichten

Der Aufbau der eingangs geschilderten Geschichte ist typisch für schiitische Imamüberlieferungen: Sie wird von einem Erzähler in der ersten Person, hier Ahmad ibn Muhammad, berichtet, der dem Imam begegnet ist. Ort und Zeit werden normalerweise nicht angegeben. Dazu muß man wissen, daß die Schia in Kufa im südlichen Irak entstand. Dort lebten die Anhänger der Imame. Die Imame selbst aber lebten, von kurzen Unterbrüchen abgesehen, in Medina im Westen des heutigen Saudiarabien; sie wirkten nicht inmitten ihrer Anhänger. Kontakte erfolgten, indem einzelne Schiiten die Pilgerfahrt nach Mekka machten und dabei auf dem Weg die Imame besuchten. Daraus läßt sich wohl auch der private Charakter solcher Wundergeschichten erklären: Der Imam zeigt seine übernatürliche Kraft nicht in einer großen faszinierten Menschenmenge, sondern gewissermaßen unter vier Augen. Fast alle Wunderberichte enthalten einen Dialog zwischen dem Imam und einem Anhänger (nicht immer ist es der Erzähler), der sich oft aus einer Frage an den Imam entwickelt. Dabei kann der Anhänger seinen Imam direkt dazu auffordern, ihm ein Wunder zu zeigen: «Es berichtete Mabad ibn Junaid asch-Schami: Ich trat bei Ali ibn Musa ar-Rida, dem achten Imam (gestorben 819), ein und sprach zu ihm: «Man redet viel von dir und deinen Wundern. Würdest du mir vielleicht etwas zeigen, das ich dann von dir erzählen kann?» Er sagte: «Und was willst du?» Ich antwortete: «Du könntest mir Vater und Mutter zum Leben erwecken.» Da sagte er: «Geh nach Hause, denn ich habe sie zum Leben erweckt!» Da ging ich fort und – bei Gott! – die beiden waren lebendig im Haus. Darauf blieben sie zehn Tage bei mir, dann nahm sie Gott zu sich.» (at-Tabari, S. 363)

Die Wundertypen, die in den schiitischen Geschichten vorkommen, scheinen auf den ersten Blick dem zu entsprechen, was wir auch aus anderen Religionen kennen: Der Imam kann mit Tieren reden, er kann Tote erwecken. In anderen Berichten läßt er verdorrte Bäume erblühen, eine Quelle entspringen, zaubert Goldbarren herbei oder heilt Blinde. Das alles tut er zu Lebzeiten, von Wundern, die die Imame nach ihrem Tod wirken, ist kaum die Rede. Wenn man nun aber etwas Statistik betreibt, erhält man ein überraschendes Ergebnis: Eine einzige Wunderart, die ich «Wissenswunder» nennen möchte, macht mehr als die Hälfte aller Berichte aus und übertrifft alle anderen an Bedeutung. Wissenswunder sind solche, in denen der Imam sein übernatürliches Wissen zeigt, wie im Folgenden: «Von Ishaq ibn Ammar: Ich hörte den siebten Imam, wie er einem Mann dessen Tod ankündigte. Da sagte ich zu mir selbst: «Er weiß, wann ein Mann von seiner Schia sterben wird!?!» (...) Dann sagte der siebte Imam: «Ishaq! Erledige, was du noch zu erledigen hast! Dein Leben geht zu Ende, und du wirst in zwei Jahren sterben. Dein Bruder und deine Familie werden sich bald darauf entzweien und einander betrügen.» (Der Erzähler) Saif sagte: Ishaq starb bald darauf. Es vergingen nicht viele Tage, bis die Familie Ammar Bankrott machte.» (at-Tabari, S. 325)

Warum entsetzt sich Ishaq ibn Ammar in dieser Geschichte so sehr, als er hört, daß der Imam weiß, wann jemand sterben wird? Die meisten muslimischen Theologen waren sich darüber einig, daß es bestimmte Dinge gibt, die nur Gott wissen kann. Dazu zählen z.B. das Todesdatum eines Menschen oder das Geschlecht eines Neugeborenen. Wenn der Imam nun das Todesdatum eines seiner Anhänger im Voraus kennt, erweist er damit sein quasi göttliches Wissen. Ein weiteres Beispiel für ein Wissenswunder: «Ishaq ibn Ismail machte die Pilgerfahrt in dem Jahr, in dem eine Gruppe zu Abu Jafar, dem neunten Imam (gestorben 835), aufbrach. Ishaq erzählte: Ich bereitete auf einem Zettel zehn Fragen

vor, die ich ihm stellen wollte. Eine meiner Frauen war schwanger und ich sagte mir: Wenn er meine Fragen beantwortet, bitte ich ihn, daß er zu Gott betet, damit es ein Knabe wird. Nachdem ihn nun die Leute befragt hatten, stand ich auf und hatte den Zettel bei mir, um ihm meine Fragen zu stellen. Als er mich sah, sagte er: «Ishaq! Nenne ihn Ahmad!» Da wurde mir ein Knabe geboren und ich nannte ihn Ahmad. Er lebte eine Zeitlang und starb dann.» (at-Tabari, S. 401) Hier versucht wieder ein Anhänger, seinen Imam durch Fragen zu prüfen, doch das Wissen des Imams ist so überlegen, daß es gar nicht mehr zu der Prüfung kommt.

Funktion der Wundergeschichten

An Hand der Wissenswunder stellt sich die Frage, welche Funktion die Wundergeschichten im Glauben der Schiiten hatten. Für Sammelwerke wie dasjenige at-Tabaris läßt sie sich leicht beantworten: Die Wunder, die in besonderen Kapiteln zusammengestellt sind, sollen beweisen, daß die Imame wirklich die echten Imame sind. Da nun die Anhänger vom Imam vor allem erwarteten, daß er über das richtige religiöse Wissen verfüge, lag es nahe, Geschichten zu verbreiten, die zeigen, wie er nahezu göttlich allwissend ist. Denn dann konnte der Schiit auch darauf vertrauen, daß ihm der Imam z.B. die richtige Anleitung zum Gebet geben würde. Dagegen erscheint der Imam viel seltener als Helfer. In vielen Wunderberichten hat eigentlich niemand etwas von dem Wunder: Wenn jemand erfährt, daß seine Familie nach seinem Tod Bankrott machen wird, macht ihn das nicht unbedingt glücklich, und etwas ändern kann er doch nicht daran. Auch kommt es kaum je vor, daß der Imam einen Kranken heilt, obschon diese Form des Wunders auch im Islam sonst recht verbreitet ist. Das heißt nun aber nicht, daß die Schiiten überhaupt nicht auf die Hilfe ihrer religiösen Führer zählen konnten: Zwar wurden keine Kranken zu den Imamen gebracht, um auf wunderbare Weise geheilt zu werden, aber trotzdem konnten sie sich von ihnen Heilung erhoffen. Denn es liefen viele Überlieferungen um, die in Sammelwerken unter der Rubrik «Medizin der Imame» zusammengefaßt wurden, und in denen die Imame ihren Anhängern Gebetstexte angaben, die die Kranken rezitieren sollten, um dadurch gesund zu werden. Auch wurden Rituale vorgeschrieben, die man an den Gräbern von Imamen vollführen sollte, um sich

damit vor allen möglichen Gefahren wie der Pest, dem Ertrinken oder dem Einsturz des Hauses zu schützen. Im Jenseits schließlich würden die Imame für das Seelenheil ihrer Anhänger besorgt sein und sie am Ende alle ins Paradies führen. Das alles galt natürlich nur, wenn der Schiit nicht in seinem Glauben an den Imam wankte. Im Unterschied zu den eigentlichen Wunderberichten wird diese Art von Überlieferungen aber meistens nicht zu einer lebendigen Geschichte ausgestaltet, in der dargestellt wird, wie der Imam jemandem hilft, sondern es heißt z.B. nur: «Der Imam sagte mir <Wenn ein Kranker den und den Gebetstext rezitiert oder an dem und dem Grab betet, wird er von der Lepra befreit werden.>»

In den Wunderberichten sind die Imame immer Herr der Lage. Es plagen sie keine Selbstzweifel, und sie wissen, was sie zu tun haben. Es gehört auch sonst zum Ideal des Imams, daß er überlegen ist: Er weiß die Antwort auf alle Fragen, er beherrscht sich selbst, bleibt immer ruhig, fürchtet sich nicht. Er drückt seine Gefühle gemäßigt aus, lacht nicht laut und weint nie. Nur sehr selten zürnt er offen, dann, wenn seinen Anhängern etwas besonders Schlimmes angetan wurde. Diese uneingeschränkte Überlegenheit des Imams konnte allerdings zum theologischen Problem werden, da der Imam damit gottgleich zu werden drohte, vor allem, da er über das gleiche Wissen wie Gott zu verfügen schien. Das führte dazu, daß die Einzelberichte im Laufe der Jahrhunderte immer wieder gesiebt und allzu extreme Wunder aus den schiitischen Standardwerken verbannt wurden. Gruppen der Schia, die die Überlegenheit des Imams weiterdachten und die Imame direkt zu Inkarnationen Gottes erklärten, wurden spätestens im 10. Jahrhundert von der orthodoxen Richtung ausgegrenzt und führten seitdem ein Eigenleben, wie z.B. die Nusairier, die heute die in Syrien herrschende Oberschicht bilden.

Die ältesten schiitischen Wunderberichte dürften in das 8. Jahrhundert zu datieren sein. Damit sind die Schiiten Pioniere innerhalb des Islams. Die Sunniten erzählten sich in dieser Zeit von ihren Vorbildern, den Frommen aus der Zeit des Propheten und seiner unmittelbaren Nachfolger, noch keine Wunder, weil man diese in ihren Augen nur Propheten zuschreiben durfte. Auch die Bewegung der Mystiker, die im späteren Mittelalter eine umfangreiche Wunderliteratur hervorbrachte, stand damals erst am Anfang. Warum begannen nun gerade die Schiiten als erste, sich Wundergeschichten über Zeitgenossen und nicht mehr nur über die Propheten zu erzählen? Einerseits dürfte dabei eine Rolle gespielt haben, daß sie im damaligen Irak in enger Berührung mit der christlichen und jüdischen Bevölkerung lebten und deren Wundertraditionen übernehmen konnten. Für viele Imamwunder finden sich Vorbilder in den Geschichten über die biblischen Gestalten, die im Islam als Propheten betrachtet werden: Das Gespräch mit dem Spatzen erinnert an jüdische Legenden über Salomon, der mit den Vögeln spricht, die Totenerweckung an Jesus, der Lazarus wiedererweckt (Jo 11,1-45).

Andererseits mag man, auch wenn dies etwas spekulativ ist, vermuten, daß die andauernde Ohnmacht und Erfolglosigkeit der schiitischen Bewegung die Flucht in Wunderphantasien erleichterte. In der Wirklichkeit waren die Imame nicht so souverän, wie man sie sich gerne vorstellte, sondern hilflos den Herrschern ausgeliefert. 799 starb der siebte Imam im Gefängnis des Kalifen Harun ar-Raschid in Bagdad, aber die Schiiten erzählten sich eine ganz andere Geschichte: «Ibrahim ibn al-Aswad sagte: Ich sah Musa ibn Jafar, den siebten Imam, wie er zum Himmel emporstieg und wieder herabkam, indem er eine Lanze aus Licht in der Hand hielt. Er sagte: <Wollt ihr mir mit dem da (d.h. dem Kalifen Harun ar-Raschid) Angst machen? Wenn ich wollte, würde ich ihn mit dieser Lanze durchbohren.> Das wurde ar-Raschid hinterbracht, worauf er für drei Tage in Ohnmacht fiel. Danach ließ er den Imam frei.» (at-Tabari, S. 322)

Die Wundergeschichten über die schiitischen Imame erfüllten ihre Aufgabe, den Glauben der Anhänger zu stärken und sie zu erbauen. Indem sie die Schiiten hoffen ließen, daß ihre Führer unfehlbar und unverletzlich seien, halfen die Wunderberichte ihnen, sich mit einer unerfreulichen Wirklichkeit abzufinden.

Gerald Grobbel, Zürich

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x 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
Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,
Werner Heierle, Paul Oberholzer, 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 2005:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.- / Studierende Fr. 50.-
Deutschland und Österreich: Euro 50.- / Studierende Euro 38.-
Übrige Länder: SFr. 61.-, Euro 33.-, zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 100.-, Euro 60.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7
Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Bank Austria, Creditanstalt
Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),
Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch
Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (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.