



ORIENTIERUNG

Nr. 1 72. Jahrgang Zürich, 15. Januar 2008

GOTT ALS LIEBLOSER TYRANN, als kleinlicher Aufrechner von Schuld – mit diesem Gottesbild hat der Psychoanalytiker *Tilman Moser* aufgeräumt. Für viele Menschen war dieser Text eine Befreiung – er trug die Überschrift «Gottesvergiftung». Darin finden sich Sätze wie die folgenden, die an Gott adressiert sind: «Fast zwanzig Jahre lang war es mein oberstes Ziel, dir zu gefallen. Das bedeutet nicht, daß ich besonders brav gewesen wäre, sondern daß ich immer und überall Schuldgefühle hatte. Belustigt haben mich Freunde immer wieder auf einen Mechanismus hingewiesen: ich war zu Besuch, fühlte mich wohl, hatte aber ein schwer greifbares Gefühl, vielleicht doch Fehler gemacht zu haben, und nur wenige Stunden oder Tage später trieb es mich anzurufen oder zu schreiben, um eine gewundene Entschuldigung abzugeben oder zu erkunden, ob ich nicht doch schweren Anstoß erregt hätte. Es war eine fundamentale Unsicherheit in mir, ob ich nicht etwa mir gar nicht ganz einsehbare Normen verletzt hätte, ob nicht binnen kurzer Zeit eine nicht berechenbare Strafe erfolgen würde, ob ich nicht Sympathien verloren oder mir bei dem oder jenem starken Unmut zugezogen hätte. Du hast mir so gründlich die Gewißheit geraubt, mich jemals in Ordnung fühlen zu dürfen, mich mit mir aussöhnen, mich o.k. finden zu können.»¹

«Das aufgespannte Ohr Gottes»

Das Gefühl, nicht «okay zu sein», hing mit der Existenz Gottes zusammen. Die Angst sollte abgeschafft werden, ebenso das permanente Schuldgefühl. Mittlerweile sind wir diesbezüglich nüchterner geworden. Der Soziologe *Ulrich Beck* hat das Grundgefühl der Risikogesellschaft zehn Jahre nach Mosers Programmschrift mit Angst umschrieben. «Ich habe Angst! An die Stelle der Gemeinsamkeit der Not tritt die Gemeinsamkeit der Angst. Der Typus der Risikogesellschaft markiert in diesem Sinne eine gesellschaftliche Epoche, in der die Solidarität aus Angst entsteht und zu einer politischen Kraft wird: Noch ist aber völlig unklar, wie die Bindekraft der Angst wirkt. Wie weit sind Angst-Gemeinsamkeiten belastbar? Welche Motivationen und Handlungsenergien setzen sie frei? Wie verhält sich diese neue Solidargemeinde der Ängstlichen?»²

Wohin führt die Angstsolidarität? Dieser Problematik stellt sich *Ulrich Beck*. Sucht sie Erlösergestalten, provoziert sie Feindbilder, ist sie ein Hemmschuh für Lebensfreude, flüchtet sie in Gewaltausbrüche, mündet sie in Extremismus, Fanatismus oder Irrationalismus? Die Risikogesellschaft konfrontiert den einzelnen mit der Frage: Wie finde ich meinen Weg angesichts der Riskiertheit des Lebens? Die Frage lautet nicht mehr, wie finde ich einen gnädigen Gott, sondern wo hole ich mir selber die Gnade, die ich speziell in meiner Situation brauche. Dieses Lebensgefühl verändert auch den Schuldbegriff: Schuld ist nicht das, was ich dem anderen zufüge oder ihm schuldig bleibe, sondern was ich mir selber schuldig bleibe. Schuld wird autozentrisch. Ich muß darauf achten, an mir selber nicht schuldig zu werden, indem ich alle Möglichkeiten auszuschöpfen versuche.

«Bleib dir nichts schuldig! Erlebe dein Leben!» – so der kategorische Imperativ der Erlebnisgesellschaft. Laut *Gerhard Schulze* funktioniert die Erlebnisgesellschaft nach diesem Prinzip. Sie versucht eine Passung herzustellen zwischen den eigenen Bedürfnissen und der Erfüllung dieser Bedürfnisse als adäquates und aufregendes Erlebnis. Gesucht ist das perfekte Erlebnis und das perfekte Design für ein Leben. «Perfekt» ist auch sprachlich zur neuen Floskel geworden, zur autosuggestiven Affirmationsformel in Gesprächen. Ist wirklich alles okay? Ist wirklich alles perfekt?

Literatur – wo sie gute Literatur ist – stellt solche Stereotype in Frage. Nicht indem sie angestrengt Ideologiekritik betreibt, sondern indem sie Geschichten erzählt, Geschichten von Menschen mit Abgründen, mit Schulterfahrungen und mit Sehnsucht nach Vergabung. Drei Beispiele sollen angeführt werden.

Felicitas Hoppe – die mit ihrem Roman «Johanna» die Nichtvereinnahmbarkeit einer historischen Gestalt, insbesondere einer Heiligen, gezeigt hat – hat in einem kleinen Beitrag «Beichtkinder. Über Bekenntniswahn und Bekenntniszwang» den Schulddiskurs unserer Gesellschaft beschrieben und analysiert. Dabei setzt sie ganz neue Akzente. Im

THEOLOGIE/LITERATUR

«Das aufgespannte Ohr Gottes»: Das Thema Schuld in der Literatur – Schuld erfahrung und Gottesbild – Risikogesellschaft als Solidargemeinde der Ängstlichkeit – Wohin führt die Angstsolidarität? – Veränderung im Verständnis von Schuld – *Felicitas Hoppe* über Beichtkinder – Bekenntniswahn und Bekenntniszwang – Selbsternannte Beichtväter – *Christoph Heins* Auseinandersetzung mit der Schuldgeschichte – Die Überlebenden haben immer Schuld – Literatur durchbricht die Schweigespirale – *Ralf Rothmanns* subtile Wahrnehmungssprache – Aufmerksamkeit für die Ambivalenzen der Lebensgeschichte. *Erich Garhammer, Würzburg*

KUNST

Visionen einer metaphysischen Revolte: Der Dichter, Maler und religiöse Visionär *William Blake* (1757-1827) – Die biblische Tradition gegen den Strich gelesen – Entwurf einer Anti-Theologie – Zertrümmerung institutionalisierter Formen des Glaubens – Ein Leben in London – Aus der Tradition der «Dissenters» – Das Handwerk des Kupferstechers – Ein vielfältiger Synkretismus – Eine selbsterfundene mythologische Welt – Ein revolutionärer Humanismus in der Tradition der Aufklärung – Plädoyer für das Individuum – Radikale Widersprüche – Die «Illuminierten Bücher» – Eine vielfältige und anhaltende Wirkungsgeschichte.

Manuel Gogos, Bonn

THEOLOGIE

Comback Gottes? Eine theologische Polemik gegen die Rückkehr des Sakralen – Einspruch gegen das scheinbar Offenkundige – Was ist eine Theologie auf der Höhe der Zeit? – Affirmative Religionshermeneutik – Die sich langsam abzeichnende Ordnung des Postsäkularen – Elemente einer theologischen Religionskritik – Gott und Religion – Religionskritik als Gotteszeugnis – Die Unterscheidung von sakral und profan – Fundamentalismen und Banalisierungen – Die Differenz von sakral und heilig – Der Vorschlag von *M.-D. Chenu* OP – Profanierung und Säkularisierung – Die Grammatik «einschließender Ausschließung» – Gott und die unteilbare Würde des Menschen. *Christian Bauer, Nürnberg*

Glaube und Theologie in Geschichte: Zur Erinnerung an *Adolf Darlap* (22.6.1924-30.11.2007) – Mitarbeiter von Karl Rahner – Die Neukonzeption des «Lexikon für Theologie und Kirche» – Eine pastoral orientierte Theologie – Entwurf einer heilsgeschichtlichen Theologie – Der zentrale Ort der «Geschichte des christlichen Glaubensverständnisses» – Überlegungen zum theologischen Grundkurs – Moderne und Geschichte. *Nikolaus Klein*

INHALTSVERZEICHNIS

Autoren-, Personen-, Sach- und BÜCHERVERZEICHNIS des 71. Jahrgangs.

Normalfall beginnt das Gespräch über Schuld und Beichte meist mit einer Erzählung über eine negative Beichterfahrung mit einem unmöglichen Beichtvater. Solche Erfahrungen hat es zur Genüge gegeben – weiß Gott. Aber werden diese Erfahrungen dem Heute noch gerecht? Dienen sie nicht dazu, das Vakuum, die Leere durch süffisante Beichtgeschichten zu surrogieren?

Felicitas Hoppe setzt paukenschlagartig eine andere Beichterfahrung dagegen. Ein völlig neuer Ton wird angeschlagen, einer, der bezüglich Beichte schon fast nicht mehr möglich schien. Der Beichtstuhl wird assoziiert mit dem aufgespannten Ohr Gottes. Und dann: die erste Beichte ließ die Schönheit der Diskretion erfahren. Nie habe sie sich so beim Wort genommen gefühlt wie in Beichtstühlen. Da wurde nichts übertrieben, nichts funktionalisiert, sondern sofort wieder vergessen, vergeben. Ein Ort der Barmherzigkeit. Freilich, so Felicitas Hoppe, noch mehr: ein Ort, der Erfindung, der Fiktion, ein Ort, für das eigene Leben Wörter zu finden: «Meine erste Beichte legte ich im Alter von fünf Jahren ab, kurz bevor ich zur ersten heiligen Kommunion ging. Damals erschien mir die Möglichkeit einer persönlichen Beichte geheimnis- und verheißungsvoll, der Beichtstuhl als ein Ort, an dem alles gesagt und nichts verraten werden durfte, das aufgespannte Ohr Gottes, dem ich straffrei alles anvertrauen durfte, was ich mir ausgedacht hatte. Ich sage <ausgedacht>, weil, was ich dem unbekanntem Ohr hinter dem Beichtgitter zu sagen hatte, tatsächlich nichts anderes als <ausgedacht> war, eine Mischung aus vagem Schulbekenntnis und Erfindung, der ich als Kind nicht gewachsen war. In Wirklichkeit aber war ich ihr vermutlich nur als Kind gewachsen und später nie wieder, denn jenseits aller Zweifel an der Institution, jenseits des Zwanges und meiner Angst, lehrte die erste Beichte mich allem voran die Schönheit der Diskretion und den Glauben an die unendlichen Möglichkeiten der Fiktion einerseits und die mögliche Absolution davon andererseits, von der ich schon damals ahnte, daß sie in der öffentlichen Welt niemals zu haben sein würde.

Ob Gott gnädig ist, sei dahingestellt, daß aber die Welt keine Gnade kennt, ist hinlänglich bekannt. Niemals wieder hat man mich dermaßen beim Wort genommen wie in den Beichtstühlen meiner Kindheit, was vermutlich schlicht und einfach der Tatsache geschuldet war, daß der so gut wie unsichtbare Geistliche, der weder auf Befragung noch Tadel aus war, auf Grund seines Amtes jenseits jeder Idee eines Verwertungszusammenhangs keine andere (und keine geringere) Aufgabe hatte, als mir alle erfundenen und nicht erfundenen Sünden gleichermaßen zu vergeben und danach die Geschichten, die er vermutlich schon unzählige Male gehört hatte, sofort wieder zu vergessen.»³

Selbsternannte Beichtväter

Diesem Ort des Beichtstuhls setzt Felicitas Hoppe einen anderen Ort entgegen, die Podien und die Talkshows: «Auf keinem Podium der Welt dagegen hat man mir jemals wirklich Glauben geschenkt, denn das Podium ist immer Bühne, das Gespräch immer Aufführung, weil allen gegenteiligen Selbstbehauptungen zum Trotz Moderatoren und Talkmaster weder Priester noch Gott sind, sondern den strengen weltlichen Gesetzen der dauernden Unterhaltung und Verwertung unterworfen, und nichts anderes zu verwalten haben als das grausame Streckbett verzerrter Gefühle, eingekaufter Meinungen und Empfindungen, Geständnisse und Erfindungen, ein Haufen liebloser, selbst ernannter Beichtväter der Öffentlichkeit rund um die Uhr. Im Eifer des Gefechts neigt der geladene Podiant als gelehriger Schüler und Gast der

Massen dazu, sich auf Kommando nach der Decke zu strecken und sich den Gesetzen der Darstellung so schnell und so erfolgreich wie möglich zu unterwerfen, wobei er gerne vergißt, daß, was wir einmal gesagt haben, nicht nur in der Welt ist, sondern auch für immer in der Welt bleibt, selbst wenn das meiste kurzfristig in Vergessenheit gerät. Wie groß aber der Abrieb wirklich ist, beweisen die zusehends entgleisenden Gesichtszüge der Gäste und Dauerpodianten, der Profibekenner, der Heimwerker häuslicher Schicksale und ihrer gut verdienenden Beichtväter, vor deren Anblick uns kein gnädiges Beichtgitter bewahrt.»⁴

Die Erfahrung der Selbstinszenierung wird beschrieben, die Selbststilisierung der Dauerredner, der selbsternannten Beichtväter. Vor allem aber: nichts wird vergessen, geschweige vergeben, alles wird immer wieder neu zum Thema, zum unappetitlichen Dauerlutscher. Was fehlt? Das gnädige Beichtgitter! Felicitas Hoppe kommt schließlich darauf zu sprechen, wie sie sich die Hölle vorstellt. «Gesetzt den Fall, es gibt eine Hölle, so stelle ich sie mir vor als einen stickigen Ort, an dem ununterbrochen gesprochen wird und an dem wir, auf ewig!, gezwungen sein werden, von morgens bis abends die Geschichten anderer zu hören, die vorgeben, auch unsere zu sein, aber nie die eigenen sind. Sie bestechen durch nichts anderes als dadurch, daß sie immer dieselben sind: Der Teufel, so viel Kohle wir auch nachlegen mögen, tanzt um immer dasselbe Feuer. In der Hölle gibt es keine Neuigkeiten.»⁵

Hölle ist für sie das ständige Reden, das sich Drehen um die eigene Achse, der ständige Bekennergestus und das penetrante Outing und Coming out: Ich habe gesündigt, ich gestehe, ich packe aus, ich werde nicht länger schweigen, ich enthülle. Felicitas Hoppe erinnert an ein Diktum von Heinrich Heine. Dieser hatte einmal süffisant festgehalten: In der Hölle brennt kein Feuer. Der Teufel ist diesbezüglich viel einfallsreicher. Dort müssen wir nämlich alle Predigten hören, die jemals gehalten wurden. Felicitas Hoppes Vorstellung von Hölle ist noch einen Deut grausamer: Wir müssen ständig Talkshows ansehen!

Die Überlebenden haben immer Schuld

Als der bundesweit gesuchte Terrorist Oliver Zurek in einem Gefecht mit Beamten des Grenzschutzes von einer Kugel tödlich verletzt wird, kommt es zu einem politischen Skandal. Denn die offiziellen Mitteilungen über seinen Tod im mecklenburgischen Kleinen – es ist von Selbstmord die Rede – stimmen nicht mit den Zeugenaussagen überein. Der Fall gerät in die Schlagzeilen, der Innenminister tritt zurück, der Generalbundesanwalt wird in den Ruhestand entlassen. Trotzdem wird das Ermittlungsverfahren wenige Monate später eingestellt. Olivers Vater aber mißtraut den Behörden. Er macht sich auf, die Wahrheit über den Tod – die Ermordung? – seines Sohnes zu erfahren. Er, der ehemalige Gymnasialdirektor, der zusammen mit seiner Frau in der Nähe von Wiesbaden lebt und der die politische Orientierung und Entwicklung seines Sohnes nie verstanden hat, will nur eines: Gerechtigkeit. Will endlich verstehen, warum Oliver in den Untergrund gegangen und was genau geschehen ist an diesem einen Tag, an dem Oliver im Bahnhof von Kleinen sein Leben verlor. Und je mehr sich Richard Zurek auf die Spur seines Sohnes macht, verändert er sich selbst – und seine Werte, die ihm bis dahin heilig waren.

Richard Zurek ist überzeugt: sein Sohn ist kein Mörder, er ist unschuldig. Seine große Frage aber ist: Wie konnte sein Sohn in die Terroristenszene geraten. Das quält ihn, treibt ihn um. Diese Frage läßt er sich von seiner Tochter Christin nicht ausreden. Der Roman «In seiner frühen Kindheit ein Garten» von *Christoph Hein* ist geradezu eine Aktualisierung des biblischen Gleichnisses vom verlorenen Sohn.

«Ja, Christin», sagte er dann, er hielt die Augen geschlossen, «es ist alles richtig, was du sagst, ich weiß. Trotz allem ist und bleibt

¹ Tilman Moser, Gottesvergiftung. Frankfurt/M. 1976, 16f.

² Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt/M. 1986, 66.

³ Felicitas Hoppe, Beichtkinder oder Was wird aus unseren Träumen? Über Bekenntniswahn und Bekenntniszwang, über Beichtstühle und Podien und über die Schönheit der Diskretion, in: «Betrifft:» die Essayreihe von Stuttgarter Zeitung und Literaturhaus. (Stuttgarter Zeitung vom 29. Januar 2004, 31). Buchausgabe: Florian Höllerer, Tim Schleider, Hrsg., Betrifft. Frankfurt/M. 2004, 90f. (nach dieser Ausgabe wird zitiert).

⁴ Ebd., 91f.

⁵ Ebd., 94f.

er mein Sohn. Und er wäre es selbst dann noch, wenn er zu einem Mörder geworden wäre. Deine Mutter und ich sind sehr erleichtert, dass sich dies Gottlob nicht bestätigt hat. Er ist offenbar unschuldig gestorben, jedenfalls klebt an seinen Händen kein Blut; kein fremdes Blut und auch nicht das eigene. So schlimm diese Tage für uns auch sind, wir schlafen schlecht, unaufhörlich geht uns ein Mühlstein im Kopf herum, doch irgendwo sind wir fast ein wenig froh: Oliver ist nicht als Held gestorben und auch nicht als Märtyrer, das ganz gewiss nicht, und was wir von ihm erwünschten, was wir für ihn erhofft hatten, davon hat er wenig eingelöst. Er hatte so viele Talente, und er hat sie verkümmern lassen oder weggeworfen. Stolz sein kann ich nicht auf meinen Sohn. Er hat mich nicht glücklich gemacht, und am Ende eines Lebens ist es besonders schwer, sich eingestehen zu müssen, dass man irgendwo versagt hat.»

«Du hast nicht versagt, Papa; das musst du dir nicht einreden. Was immer mit Oliver passiert ist, was immer ihn auf diesen Weg gebracht hat, Mutter und du jedenfalls, ihr seid daran völlig unschuldig.»⁶

Aber damit läßt sich Richard Zurek nicht beruhigen. Er findet sich im Unrecht, Überlebende, so formuliert er, haben immer Unrecht, sie tragen immer an einer Schuld: «Nein, Christin, das ist leider nicht wahr. Oder es stimmt und stimmt nicht. Ich grübele schon seit Jahren darüber nach, welche Fehler wir gemacht haben, was ich falsch gemacht habe. Und seit er tot ist, denke ich an nichts anderes. Bei jeder neuen Meldung frage ich mich nur, was ich wann falsch gemacht habe. Und es hilft mir nichts, wenn ich mir sage, dass alles passiert ist, nachdem er unser Haus verlassen hat. Irgendetwas gibt es, muss es geben, was hier passiert ist, hier in diesem Haus. Die Überlebenden haben immer Unrecht. Und sie haben Schuld, sie werden ihr Leben lang diese Schuld nicht mehr tilgen können. Vor vielen Jahren habe ich das in den Berichten der Überlebenden der Konzentrationslager gelesen. Immer wieder stieß ich auf diese Zeilen eines unklaren, unsinnigen, aber durch nichts zu tilgenden Schuldgefühls. Die Überlebenden fühlten sich schuldig gegenüber den Ermordeten. Damals glaubte ich noch, es sei eine Besonderheit des Lagers, dass völlig Schuldlose derart von einer irrationalen und unsinnigen Schuld verfolgt werden. Heute weiß ich, dass jeder, der einen Menschen überlebt, der vor seiner Zeit gestorben ist, mit dieser merkwürdigen Schuld zu tun hat. Der Tod vor der Zeit macht uns schuldig. Macht mich schuldig, Christin.»⁷

Christin weist dieses Ansinnen ihres Vaters zurück; dann wäre sie nämlich auch schuldig. Sie rät dem Vater, zu einem Psychologen zu gehen, zu einem Seelenklempner, wie sie ihn nennt.

«Nein, mein Mädchen, da kann uns keiner helfen. Damit werden wir den Rest unseres Lebens zu tun haben. Ich weiß nicht, was ich falsch gemacht habe. Vielleicht war ich zu streng, vielleicht nicht streng genug, ich werde es nie erfahren, jedenfalls werde ich nie sicher sein können. Und keiner kann es mir sagen, kein Arzt, kein Psychiater und auch du nicht. Nicht einmal Oliver könnte mir diese Frage beantworten. Was hätte ich tun müssen, um das zu verhindern? Was hätte ich unterlassen sollen? Wo habe ich nicht aufgepasst? In welchem Alter ist das passiert, das zu all dem führte? In der Kindheit? In der Jugend? Haben wir uns zu viel um ihn gekümmert? Oder zu wenig?»⁸ Die Tochter erträgt diese Schuldvorwürfe nicht mehr und verweist schließlich auf sich selber; sie sei ja wohlgeraten, ihre Familie intakt und in Ordnung.

Seismograph der Sprache

Christoph Hein gelingt mit dem Roman «In seiner frühen Kindheit ein Garten» ein Einblick in die Rätselhaftigkeit von Schuld. Richard Zurek – der am Schluß des Romans seinen Eid auf den Staat zurücknimmt – ist von der Unschuld seines Sohnes überzeugt und doch nagt in ihm die Schuld. Schließlich kauft er

⁶ Christoph Hein, In seiner frühen Kindheit ein Garten. Frankfurt/M. 2005, 79f.

⁷ Ebd., 80f.

⁸ Ebd., 81f.

seiner Frau Rosen, wie immer an früheren Kindergeburtstagsfeiern. Das ist ein Ritual, um der Wirklichkeit zu entkommen, um ein neues Zeichen zu setzen, um dem Leben wieder Raum zu geben. Mit diesem Roman hat Christoph Hein eingelöst, was er von der Literatur fordert: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen, weiß die Wissenschaft bekanntlich seit Jahrtausenden von ihrer eigenen Arbeit. Meine Erfahrung mit Literatur sagt: Worüber man (noch) nicht reden kann, davon kann die Kunst ein Lied singen. Heute, da die Wissenschaften allgegenwärtig sind, verbleiben uns nur noch sehr wenige ungelöste Rätsel als Objekt und Feld der Kunst. Die einzigen Bereiche, in denen nach meiner Ansicht die Wissenschaften nicht oder nur zu höchst unvollkommenen Erkenntnissen kamen und die somit als terra incognita, als unbekanntes, mythisches, widersprüchliches Land der Kunst verblieben, sind der Mensch und die menschliche Gemeinschaft. Hier kann die Literatur mit den merkwürdigen Sonden der Fantasie und den Seismografen der Sprache forschen, erkunden, entdecken. Denn stets handelt es sich in der Literatur um Entdeckungen, um das Sehen von bisher Ungesehenem, um das Beschreiben des Ungenannten. Alles andere ist Makulatur. Schreiben heißt also für mich: die von anderen menschlichen Erkenntnismöglichkeiten nicht beschreibbaren Zustände und Vorgänge zu erfassen und zu benennen, sie sine ira et studio zu verzeichnen. Schreiben, um zu beschreiben, beschreiben, um weiterarbeiten zu können, um hoffen zu können.»⁹

Der Mensch wird immer mit Schuld zu tun und zu kämpfen haben. Literatur blendet sie nicht aus, aber sie graviert trotz aller Ambivalenzen und Abgründe dem Leben Hoffnung ein. Sie singt ein Lied davon, wovon andere schweigen und durchbricht damit die Schweigespirale auch in Sachen Schuld.

Stille statt Verblödung

Ralf Rothmann hat in seinem jüngsten Erzählband Geschichten veröffentlicht; in denen das Wort «Schuld» nicht explizit vorkommt. Insofern ähneln sie dem Selbstverständnis von modernen Menschen, die dieses Wort nicht mehr zu kennen scheinen. Und obwohl Ralf Rothmann das Wort nicht nennt, lassen seine Geschichten etwas aufblitzen vom Schuldigwerden der Menschen zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Die Titelgeschichte «Rehe am Meer» ist dafür ein eindrückliches Beispiel.

Eine arbeitslose, alleinerziehende Mutter muß zu einem Vorstellungsgespräch. Ihre Tochter gibt sie bei der älteren Frau Lohan ab und macht sich auf den Weg zum vereinbarten Termin. Sie ist etwas früher da als geplant und so schaut sie länger auf ein leerstehendes, neues Haus «ein einstöckiger weißer Kubus mit Dachterrasse, nichts besonderes». Ein Mann aus dem Nachbarhaus beobachtet sie und bietet ihr an, ihr das Haus zu zeigen: «Muss schließlich dafür sorgen, dass ich nette Nachbarn kriege, oder?» Die Frau zieht die Schuhe aus, geht durch Küche, Wohn-, Schlaf- und Kinderzimmer und schaut schließlich auf eine überstrichene Wand, auf der Abdrücke von Händen sichtbar sind. Der höhnische Kommentar des Nachbarn: «Was meinen Sie, was so ein Quadratmeter frischer Lehmputz kostet? Und dann drücken die – Vater, Mutter, Baby ihre Pfoten da rein! Für die Ewigkeit, wahrscheinlich. Aber die ist ja nun vorbei.» Erst allmählich begrift der Leser, daß es sich um das Haus der Frau handelt, in dem sie bis vor kurzem, bis zu ihrer jetzt bevorstehenden Scheidung gelebt hat. Diesem Augenblick der Wehmut, des Begreifens der Flüchtigkeit von Beziehung setzt Ralf Rothmann ein magisches, in Eis gefrorenes Bild gegenüber: Von der Terrasse aus schaut die Frau auf das in der Ferne liegende Ufer der Ostsee, wo sich das Packeis auftürmt. Und davor ziehen, kurz zu sehen, sieben Rehe vorbei: «Die lange Reihe ihrer Hufabdrücke wurde schon wieder verweht, und nur manchmal blickte sich eines von ihnen um, und schnupperte im Schnee.» Ist dieses Bild ein Sinnbild des Lebens? Spuren, die schnell verweht sind, winterliche Kälte, Packeis, Eisschollen?

⁹ Christoph Hein, Öffentlich arbeiten. Essays und Gespräche. Berlin 1988, 55f.

«Gott sei Dank, liegt mein Boot im Schuppen», so bemerkt der Mann, der ihr das Haus zeigt, beiläufig. Wo liegt ihr Lebensboot? Hat sie sich falsch entschieden? Gegen Haus, Familie und Behaglichkeit, gegen geordnete Verhältnisse und für die Unbehaustheit? Nur kurz blitzt etwas von dieser getroffenen Entscheidung auf im Gespräch mit der älteren Frau Lohan: «Und? Ist denn jetzt alles überstanden?» «Mehr oder weniger», sagte ich. «Es gibt noch einen Termin mit den Anwälten: Aber dann gehts vor Gericht.» Sie nickte kaum merklich und fuhr sich über die Haare, ganz vorsichtig, wie es ältere Frauen tun. «Ach, Kindchen ... Das ist alles so traurig, oder? Aber vielleicht haben Sie ja recht. Wenn ich an meinen ollen Blubberkopp denke! Über vierzig Jahre waren wir zusammen, und manchmal wäre es wirklich einfacher gewesen, sich zu trennen. Aber dann ist es plötzlich zu spät.» Sie hob eine Hand. «Also, nicht vergessen: Butterkuchen!»¹⁰

Zwei Lebenskonzepte werden deutlich: eine durchgestandene Ehe und eine Trennung in der Ehe. Kein Urteil wird gefällt, kein moralischer Zeigefinger erhoben, nur der Geschmack von Butterkuchen zieht durch die Nase des Lesers und läßt Wehmut verspüren. Fast nichts ist passiert auf diesen vierzehn Seiten der Erzählung, und doch hat uns der Autor mitgenommen in eine Lebensgeschichte, in der dem Leser etwas aufscheint vom Drama des Schuldigwerdens in Beziehungen. Dabei geht es nicht nur um das Schuldigwerden an sich selber.

Poesie – Grundverfassung unseres Lebens

Ralf Rothmann hat seine Poetologie in der Dankrede bei der Verleihung des Max-Frisch-Preises näher aufgedeckt. Er distanziert sich von den Großschriftstellern, die von Kongreß zu Kongreß reisen, die Diskussionsmaschinerie am Laufen halten und Verlautbarungen produzieren. Er nennt sie hart «Floskel-Designer». Der Poet aber sollte in seinen Augen etwas anderes sein. «Denn sein Eigentliches ist die Wahrhaftigkeit oder sollte es doch sein, und die liegt letztlich in seiner Sprache, seiner Poesie, die im allumfassenden Kommunikationstaumel vielleicht nur noch von wenigen gehört werden mag, die aber doch vorhanden ist

¹⁰ Ralf Rothmann, *Rehe am Meer. Erzählungen*. Frankfurt/M. 2006, 119f.

mit all ihren Möglichkeiten für jeden. Denn denken und formulieren kann man immer nur das Denkbare; in der Dichtung aber scheint auf, was sich nicht sagen lässt. Es gibt mindestens zwei Lebensbereiche: den alltäglichen und den geheimnisvollen, und da, wo sie sich überschneiden, entstehen Zeichen, entsteht Poesie; im poetischen Satz ist die Welt für einen kurzen Augenblick am rechten Fleck, und der kennt keine Dualität und damit keine Entfremdung. Darum ist Poesie die Grundverfassung, der Elementarzustand unseres Lebens, der Bereich, in dem sein Herz schlägt und nicht der flache Puls der Prinzipien.»¹¹

Die Empfänglichkeit für Poesie, die Ansprechbarkeit für sie hat eine wichtige Voraussetzung: die Stille. «In der Stille offenbart sie sich am deutlichsten, die Idee der Vollkommenheit, denn unser Dichten und Denken ist letztlich immer nur Abgrenzung; sie der Stille überlassen aber heißt Weite gewinnen, innere Freiheit. In der Stille artikuliert sich das Unausprechliche, und genau das empfindet man an solchen Orten zwischen den Zeilen und jenseits der gewöhnlichen Geräusche, zu denen ja auch die Sprache gehört. Man fühlt sich zurechtgerückt vom Geheimnis. Man wird entziffert. Wir müssen das Vollkommene wollen, sonst verblöden wir. Und auch wenn es nicht gelingen kann, wenn unsere Gedanken und Werke niemals vollkommen sein werden – unser Bemühen kann es sein. Und das ist die Rettung.»¹²

Kein Ausweg aus Schuldverstrickungen, keine «via regia» der Schuldvermeidungsstrategie, keine Patentrezepte bezüglich Schuld und ihre Vergebung finden sich bei Literaten. Aber wer würde das auch erwarten? Aber es finden sich überraschende Beobachtungen: Beichtstühle statt Talkshows, das Geheimnis der Schuld stehen lassen statt es wissenschaftlich wegrationalisieren, der Stille Raum geben gegen alle laufenden Verblödungsstrategien, einschließlich des Unschuldswahns oder exhibitionistischen Geständniszwangs in Talkshows. Der Literatur geht es also darum, Voraussetzungen zu schaffen, daß überhaupt Ruhe da ist für Schuldempfinden und nicht nur für Exkulpationspalaver. Das ist wahrlich nicht wenig!¹³

Erich Garhammer, Würzburg

¹¹ Ralf Rothmann, *Lob der Stille*, in: *NZZ* 30.10.2006.

¹² Ebd.

¹³ Vgl. dazu Hans-Joachim Höhn, «Ich bekenne ...» Medienformate des Versagens und Verzeihens, in: *Lebendige Seelsorge* 58 (2007), 7-11.

Visionen einer metaphysischen Revolte

Der Dichter, Maler und religiöse Visionär William Blake (1757-1827)

«Both read the Bible day and night, but thou read black where I read white. The Vision of Christ that thou dost see is my Visions Greatest Enemy. / Wir lesen beide die Bibel bei Tag und Nacht, doch wo du schwarz liest, les ich weiß. Die Vision Christi, die du siehst, ist in meiner Version das Biest.» So umschrieb der vor gut zweihundertfünfzig Jahren geborene englische Dichter William Blake sein kühnes, ketzerisches Projekt, die gesamte biblische Tradition gewissermaßen «gegen den Strich» zu lesen. Wie in einer Vorwegnahme Friedrich Nietzsches, Sigmund Freuds, Henry Bergsons oder Wilhelm Reichs forderte William Blakes dichterische Intuition die Umwertung aller Werte. Blake erscheint damit selbst als eine von jenen außer-gewöhnlichen patriarchalischen Gestalten, die er in klaren, kraftvollen Linien aus dem Kupfer gestochen hat: Ein Dichter-Prophet, der die Religionsgeschichte als einen heroischen Kampf der Giganten, als mächtiges Psychodrama las, und der von einer ungeheuren dichterischen Energie und einer geradezu missionarischen Anti-Theologie getrieben, antrat, jede institutionalisierte Form des Glaubens zu zerschlagen.

In seiner Ideenschrift «The Marriage of Heaven and Hell» / «Die Hochzeit von Himmel und Hölle» von 1793 erklärte er in der ihm eigenen, holzschnittartigen Apodiktik: «Alle Bibeln oder Heiligen Schriften sind die Ursachen für folgenden Irrtum gewesen: Energie wurde das Böse genannt. Energie ist das einzige Leben. Energie ist Ewige Freude. Laßt die Priester des Raben

der Morgendämmerung nicht länger in tödlichem Schwarz mit heiserem Schrei die Söhne der Freude verfluchen. Und laßt sie nicht das Jungfräulichkeit nennen, was begehrt aber nicht handelt. Denn alles, was lebt, ist heilig.» Nicht nur die moderne Psychologie kann demnach als Feld seiner intuitiven Vorwegnahmen gelten. Auch die Naturmystik eines *Albert Schweitzer* könnte von hier her zu begreifen sein.

Sein Leben in London

Blakes Geschichte begann am 28. November 1757 in einer bescheidenen Wohnung in Londons Stadtteil Soho, wo sein Vater einen Strumpfladen betrieb. Schon die Eltern waren «Dissenters» – religiöse Nonkonformisten, die von den Lehren der anglikanischen Kirche abwichen und die auch im Politischen zu radikal-republikanischen Ansichten neigten. So begrüßten sie die französische Revolution als Ankunft einer neuen, apokalyptischen Zeit. Es ist dieses radikale Milieu einer enthusiastischen, chiliastischen Frömmigkeit von Baptisten, Quäkern und Herrnhuter Brüdergemeinden, von frühen Blaustrümpfen, Freimaurern, Kabbalisten, Okkultisten und sonstigen religiösen Freigeistern, in dem der letzte große religiöse Dichter Englands heranwuchs. Als der Vater bemerkte, daß dem Sohn jedes Interesse am Handel abging, meldete er ihn bereits im Alter von zehn Jahren an einer der

bedeutendsten Zeichenschulen Londons an. Seine künstlerische Ausbildung erhielt Blake dann durch den Kupferstecher *James Basire*, der eine sehr traditionelle Arbeitsweise pflegte. Von ihm hörte er, die Kunst des Kupferstechens sei bereits den alten Hebräern bekannt gewesen, und daß sie noch weiter zurückgehe auf *Zarathustra*, auf *Hermes Trismegistos*, den Gott der Alchemisten – und sogar auf Gott selbst, der für Mose die Gebote auf steinerne Tafeln schrieb. Der junge Blake fühlte sich bei seinen täglichen Skizzen und Studien in der Westminster Abbey von der Gotik stark angezogen. In seiner Verehrung für die Antike suchte er Michelangelo zu kopieren. Später dann sollte er seine Ausbildung bei dem Bildhauer *John Flaxman* und dem Maler *Johann Heinrich Füssli* vervollständigen.

Blakes tägliches Handwerk bestand darin, fremde Vorlagen in Kupferstiche umzusetzen. Jahre hindurch bestritt er so als Handwerker und Reproduzent der Entwürfe anderer seinen Lebensunterhalt. Doch so oft er es sich leisten kann, widmet er sich seinen eigenen künstlerischen Arbeiten. Hierbei verweigert er sich dem klassizistischen Regelkanon der Kunstakademien unter der Begründung, sie könnten seine Imagination behindern. Stattdessen läßt sich Blake lieber von Miltons großem Poem *Paradise Lost*, von der damals modischen Wildheit der Verse Ossians oder vom Rhythmus des Alten Testaments anregen. Blake geht durch London, und was er sieht, wird ihm zur Vision einer biblischen Stadt, erfüllt von Engeln und Propheten: «Die Propheten Jesaja und Hesekiel waren zum Essen bei mir, und ich stellte ihnen die Frage, wie sie allen Ernstes zu behaupten wagten, daß Gott zu ihnen gesprochen habe. Ob sie damals nicht fürchteten, mißverstanden zu werden. Das eine ist mir gewiß, daß diese Welt eine Welt der IMAGINATION & Vision ist. Ein jedes Ding, das ich zeichne, sehe ich in dieser Welt, aber nicht jeder sieht mit denselben Augen. Den Augen eines Geizhalses ist eine Guinee weit herrlicher als die Sonne, und ein abgetragener Geldbeutel hat für ihn herrlichere Proportionen als eine Rebe voller Weintrauben. Der Baum, der manche zu Freudentränen rührt, ist in den Augen anderer nur ein grünes Ding, das im Wege steht.» Es scheint, als ob der Reifeprozess für Blake darin bestanden hätte, die verschiedenen Schichten der konventionellen Wahrnehmung und Komposition abzustreifen, um darunter seine eigenen krasserer und reineren Gestalten zu entdecken. Andererseits darf man nicht meinen, Blake sei nur ein Sprachrohr irgendwelcher höherer Mächte gewesen. Er war ein sehr kritischer Sohn seiner Zeit und durchaus auch zur satirischen Reflexion des Zeitgeschehens fähig. Nicht zu vergessen: Es war die Zeit der französischen Revolution und der amerikanischen Unabhängigkeitskriege. Blake neigte dem zunächst sehr zu, und er unterstützte die revolutionären Bewegungen. «Das steinerne Gesetz zu Staub zertreten, die ewigen Rosse losgebunden: Herrschaft ist nicht mehr!» Zeitweilig soll er selbst mit einer Jakobinermütze durch die Straßen gelaufen sein.

Ein vielfältiger Synkretismus

Auch in Blakes Kunst und Dichtung sehen wir ein ganzes Kompendium der eklektizistischen Mythologien des 18. Jahrhunderts. Er wurde zum Anhänger der damals so beliebten «Prophetie des verlorenen Stammes» von Richard Brothers, nach der in einer Art genealogischen Taschenspielertricks die direkte Abkunft Englands von den Stämmen Israels behauptet wurde. England wurde für Blake so zum heiligen Land, zum Sitz der Patriarchen und zur Heimat des auserwählten Volkes. Blake war Synkretist. Er studierte nicht systematisch, entnahm den Lehren der Druiden, des Zoroaster, des Neoplatonismus oder der gnostischen Sekte der Adamiten was immer zu seiner eigenen Vision paßte: «Ich muß ein System erschaffen oder eines anderen Sklave werden. Ich will nicht klügeln & vergleichen.» Die Bücher der Bibel gehören zweifellos zu den prägendsten Einflüssen Blakes, zeit lebens bleiben sie für ihn zentrale Quelle der Inspiration. Noch in Blakes reifer Dichtung wird die Bildsprache von Feuer und Schmelzofen, Sternen und Tempeln, beschriebenen Tafeln und geöffneten Gräbern beständig an seine frühe Lektüre erinnern.

Mit dem Bildschatz der Bibel setzt seine prophetische Dichtung die alte Tradition von Kommentar und Exegese fort. Aber erst in den mystizistischen und alchemistischen Schriften Emmanuel Swedenborgs, Miltons, Jakob Böhmes und des Paracelsus findet er den Schlüssel, um die Heilige Schrift in ihren verborgenen Bedeutungen zu erhellen.

In Blakes idiosynkratischer Kosmogonie werden – ähnlich wie in den gnostischen Schriften – Motive der Genesis gegen den Strich gelesen. Der Schöpfer dieser Welt, den Blake «Urizen» nennt, ist gemäß dieser Deutung nicht der wahre Gott der Liebe. Der Demiurg ist nur ein Gott niederen Ranges und niederer Gesinnung. Urizen, in dem sich Züge der griechischen Ratio mit der Eifersucht des alttestamentarischen Gottes verbinden, legt noch vor der Weltentstehung gnadenlose Gesetze in ehernen Büchern fest. Urizen ist, zumal in Blakes frühem Werk, eine Kernfigur, die für die Regulierungswut einer abstrakten Vernunft ebenso steht wie für unterdrückende Autoritäten. Man hat vermutet, daß der Name Urizen eine Verballhornung von «Your Reason» – eure Vernunft sein könnte, oder von «Horizon» – einem Horizont, der begrenzt wird. Im «Book of Urizen», Anfang der neunziger Jahre geschrieben, legte Blake *seine* Version der Schöpfungsgeschichte vor: Fast gemahnt er an Wagner, dieser von dunklen, grollenden Gewittern umwaltete Urizen.

Ihm zu trotzen, seine tyrannischen Gebote zu mißachten, wird in Blakes Imaginationen zum Weg, der in die geistige Freiheit führt. Von der metaphysischen Revolte her hat auch *Albert Camus* Blake aufgefaßt: «Das ist das beherrschende Thema bei Blake: Wer metaphysisch revoltiert, ist nicht unweigerlich ein Gottesleugner, wie man glauben könnte. Aber er ist notwendigerweise ein Gotteslästerer. Nur lästert er zuerst im Namen der höheren Ordnung, indem er in Gott den Vater des Todes und den größten Skandal aufdeckt.» Kain wird in seiner Rebellion gegen die Tyrannenherrschaft des Demiurgen zum wahren Menschen umgedeutet. Von ihm her stammen die Söhne der metaphysischen Revolte. Abel hat, anders als Kain, kein Problem damit, sein Knie zu beugen. Bereits hier entscheidet sich, wer auf der Seite der Gerechten stehen wird: der nämlich, der sich der bestehenden Ordnung unterwirft. Ähnlich verhält es sich für Blake auch mit Jakob, der sich nur durch eine List das Erstgeburtsrecht erschlich. Von den falschen Gottesliebenden her stammt in Blakes Revision des biblischen Geschehens darum das «kriecherische Geschlecht der Priester» ab, die im Sündenbewußtsein ihre unterdrückende Herrschaft gründen: «Ein Engel kam zu mir und sagte: «O törichter Jüngling! Denk an den glühenden Kerker, den du dir selbst in alle Ewigkeit bereitest.» Ich sagte: «Bist du bereit, mir mein Schicksal zu zeigen?» So führte er mich durch eine Kirche. Er führte mich zum Altar und ich öffnete die Bibel und siehe! Es war eine tiefe Grube, in die ich hinab stieg. An den Windungen der Höhle entlang suchten wir tastend unseren beschwerlichen Weg. Bis eine grenzenlose Leere wie ein tiefer Himmel unter uns erschien. Wir hielten uns an den Baumwurzeln fest und hingen über dieser Unermeßlichkeit. Nach und nach erblickten wir den Abgrund, feurig wie der Rauch einer brennenden Stadt. Feuer brach hervor, das durch die Tiefe rollte und alles in Schwarz hüllte. Die Tiefe wurde dunkel wie ein Meer, das sich mit schrecklichem Tosen dahinwälzte. Unter uns, unendlich weit entfernt, war die Sonne, schwarz, aber leuchtend.»

Blakes revolutionärer Humanismus steht in der antiklerikalen Tradition der Aufklärung. Wie «Raben in der Morgendämmerung» wirkten die in ihr «tödliches Schwarz» gekleideten Priester auf den Dichter. Er will sie nicht länger als legitime Sachwalter des wahren Gottes anerkennen, sie, die im scheinheiligen «Netz» ihrer Kirche das Evangelium entstellen und den «Schrei der Söhne und Töchter der Freude» ersticken: So heißt es in der «Hochzeit von Himmel und Hölle» weiter: «Die Erscheinung verschwand und ich fand mich allein im Mondschein am heiteren Ufer eines Flusses sitzen und hörte einen Harfner, der zur Harfe sang. Ich suchte nach meinem Engel und fand ihn und sagte: «Alles was wir sahen, verdanken wir deiner Metaphysik. Ich sage dir, es kann keine Tugend geben, ohne daß die zehn Gebote gebrochen

werden.» Dann nahm ich ihn in einer plötzlichen Anwandlung gewaltsam in die Arme und flog westwärts durch die Nacht, bis wir uns über den Schatten der Erde erhoben. Dann schwang ich mich mit ihm mitten in die Sonne hinein.»

Wie in einer gnostischen Zuspitzung des paulinischen Gnadengedankens vertritt Blake immer rigoristischer seine Überzeugung, das Individuum dürfe niemals aufgrund irgendeiner Verallgemeinerung beurteilt werden: «Das gleiche Moralgesetz für den Löwen und den Ochsen ist Unterdrückung», polemisiert er in seinen berühmten «Sprichwörtern der Hölle». Gefängnisse würden eben aus den Steinen dieses unmenschlichen Gesetzes erbaut, und Bordelle aus den Ziegeln der institutionalisierten Religion. Dem gegenüber feiert er die Lebensenergie, die sich für ihn konkret in der Sexualität des Menschen zeigt. Ihre Unterdrückung aber, und damit ist Blake nun wirklich seiner Zeit voraus, sei die eigentliche Sünde wider den heiligen Geist: «Die Straße der Ausschweifung führt zum Palast der Weisheit. Darum: Eher ein Kind in der Wiege morden, als Wünsche hegen und sie nicht ausführen.» Blake ist voller radikaler Ansichten und Widersprüche. Das Lied der freien Liebe singend, ist er 45 Jahre lang seiner Frau Catherine Boucher treu. Die Biographen überliefern eine Anekdote, nach der Blake und seine Frau einmal nackt in ihrem Garten mitten in London gegessen haben sollen. Ein Besucher, beschämt seine Augen niederschlagend, wurde eingeladen: «Ach kommen Sie doch herein, wir sind Adam und Eva.»

Blakes «Illuminierte Bücher»

Neben der ganz eigenen Mythologie hat Blake auch seine ganz eigene Kunstform geschaffen. Die sogenannten «Illuminierten Bücher» werden seine ureigene, herausragende Schöpfung. Blake war ausgebildeter Kupferstecher, aber er hat diese Kunst auf vollkommen einzigartige Weise weiterentwickelt. Er suchte darin nach einer Ausdrucksform, in der er seine Text- und Bildproduktion vereinen konnte. So brachte er die Texte spiegelbildlich auf Kupferplatten auf, damit sie im Druck wieder richtig herum erschienen, und hat gleichzeitige die Linien der Bilder um diesen Text herum angeordnet und dann per Hand nachkoloriert. Die Ätzzstoffe sollten die sichtbaren Oberflächen wegschmelzen und das «Unendliche» enthüllen. Das Verfahren ist bestenfalls mit der mittelalterlichen Buchmalerei zu vergleichen. Blake war nicht nur ein Erneuerer der Kunst der Illumination, er verstand sich im ursprünglichen Sinn des Wortes als Illuminator, als «Erleuchter», der aus dem Wort die ganze Welt hervortreibt: «Ich war in der Druckerei der Hölle und sah die Methode, mit der von Generation zu Generation Wissen weitergegeben wird. In der ersten Kammer war ein Drachenmensch, der den Schutt vom Eingang einer Höhle forträumte; eine Anzahl von Drachen war dabei, das Innere der Höhle auszusacheten. In der zweiten Kammer war eine Viper, die den Felsen und die Höhle rundherum glättete, und andere schmückten sie mit Gold, Silber und Edelsteinen. In der dritten Kammer war ein Adler mit Schwingen und Federn aus Luft; er machte das Innere der Höhle unendlich. Ringsum waren Scharen von adlergleichen Menschen, die in den ungeheuren Felshängen Paläste erbauten. In der vierten Kammer waren Löwen aus flammendem Feuer, die umherrasteten und die Erze zu lebendigen Flüssigkeiten schmolzen. In der fünften Kammer waren namenlose Gestalten, welche die Erze in die Ausdehnung des Raumes gossen. Dort wurden sie von Menschen aufgefangen, welche die sechste Kammer bewohnten, und nahmen die Form von Büchern an und wurden in Bibliotheken aufgestellt.»

Als eigenwilliger, radikaler Künstler wurde Blake zum Ein-Mann-Unternehmer, der seine Bücher – nur von seiner Frau unterstützt – im Alleingang herstellte. Auch das war ein Symptom seiner Verweigerung gegenüber gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zwängen: Er produzierte nicht für den konventionellen Buchmarkt, um so ganz seinen Eingebungen folgen zu können. Aber es war natürlich nicht die reine Inspiration, die sich da aus ihm ergoß. Seine Arbeit war schmutzig, körperlich anstrengend, an seinem Arbeitsplatz stank es nach Lack, Weinessig und Ammoniaksalz.

Als Handarbeiter mit protestantischem Ethos suchte er beharrlich nach der idealen Linienführung: «Laßt diese Linie aus, und ihr laßt das Leben selber aus.» Blake war Kunsthandwerker, der in manischer Arbeit seine Entwürfe immer wieder um- und überformte. Er strich Worte aus, oder fügte in den Bildern sorgfältig Details hinzu. Die Bilder sollten dabei die interpretatorischen Möglichkeiten der Texte erweitern – und umgekehrt. Der Literaturwissenschaftler *Roman Jakobson* hat über die geheimen Korrespondenzen zwischen Bild- und Textordnungen bei Blake geschrieben, das Spiel seiner Verspaare gleiche den «konvergierenden Hintergrundlinien der malerischen Perspektive». Blake war ein multimedialer Künstler. Er übte sich in der Technik des spiegelverkehrten Schreibens und genoß es, in seiner «infernalischen Lesart» der Bibel auch mit dem Material gegenläufig zu arbeiten: Aus links wurde rechts, aus rückwärts vorwärts. In den frühen Exemplaren der illuminierten Bücher war die Farbskala noch zart und diskret, später wurde sie kräftiger und bunter. Jeder Abzug wurde so zum Original.

Blakes illuminierte Bücher fordern das Auge auf, in ein ornamentales Labyrinth einzutreten, in dem aus Worten vegetables Wachstum und aus Arabesken menschliche Gestalten werden. Besonders schön ist das in den «Songs of Innocence and Experience» zu beobachten, wohl Blakes bekanntestem Werk, in dem er eine Art naturmystisch begründeter Solidarität zwischen Menschen, Tieren und Pflanzen stiften wollte: «Die Raupe auf dem Blatt / Wiederholt für dich den Schmerz deiner Mutter. / Die Fledermaus, die am späten Abend umherhuscht, / ist aus dem Kopf des Ungläubigen geflattert. / Der Eulenschrei in der Nacht verrät seine Angst. / Das mißbrauchte Lamm sinnt auf offenen Streit. / Und vergibt doch dem Messer des Schlächters. / Töte die Motte und den Schmetterling nicht, / denn der Tag des Jüngsten Gerichts rückt näher.» In den Songs entfaltete Blake zwei kontrastierende Sichten des menschlichen Lebens, die sich in den «Songs of Innocence» auf die unschuldige Zeit der Kindheit bezog, in den «Songs of Experience» auf das Erwachsenenendesein und dunkle Seiten der Kindheit rekurrierte. Wo auf der einen Seite der Druckplatte ein kleines idyllisches Gedicht über Kinder beim Spiel eingraviert ist, findet sich auf der Rückseite mit Versen über grausame Prügelstrafen von Eltern oder Kinderarbeit im damaligen London deren Abgrund und Parodie.

Blake schwebt eine andere Welt vor, in der es keine Ausbeutung und Sklaverei mehr gibt, weder unter den Eingeborenen Afrikas noch Nordamerikas. In seinem frühen Werk erscheint ihm die konkrete Welt in ihrem «Materialismus» noch als «gefallen». Doch in den späten Epen *Milton* (1804-1811) oder *Jerusalem* (1804-1820) wird die Materie zu einer wichtigen Durchgangsstation auf dem Weg der Wiedererkennung des Geistes. Nach dem gnostischen Dualismus seiner frühen Jahre reift in ihm nun die Überzeugung, die Ewigkeit sei in die Hervorbringungen der Zeit geradezu «verliebt».

Urizen wird in den späteren Metamorphosen von Blakes Mythos neben seinem großen Gegenspieler, dem hammerschwingenden Dichter «Los», zu einem der vier «Zoas» transformiert – Teilen, die sich im «Ewigen Menschen» integrieren. Blake legt seiner Kosmologie nun einen Urmenschen zugrunde, wie er aus der Kabbala bekannt ist. Dort ist es Adam Kadmon, dessen Antlitz im Durchgang durch die Heilsgeschichte wiederhergestellt werden soll. Blakes «Albion» dagegen stellt eine Verkörperung Großbritanniens dar. In *Jerusalem* fällt Albion in tiefen Schlaf, in dem sich die vier Zoas – neben Urizen und Los gehören noch die weiblichen Emanationen Tharmas und Luvah dazu – ungezügelt selbständig machen, so daß hier das Erlösungswerk in seiner Fülle greifen muß. *Jerusalem* ist Blakes Offenbarung, seine eigene Version der Apokalypse.

Für Blake treten alle religiösen Wesenheiten zugleich auch als psychische Realitäten im Menschen auf. Für ihn waren Mose und Abraham nicht Personen, sondern Zustände, die der spirituell fortschreitende Mensch durchquert. Sich selbst sah er dabei durchaus als jemanden, der den Weg zur Erlösung kannte und weisen konnte. Bescheidenheit, so sehr er sie nach außen hin in

seinem Leben praktizierte, war im Kosmos seiner Werke nicht sein Fall. Der späte Blake suchte den gnadenvollen Gott der Vergebung. Und er fand ihn in Christus, den er in «Marriage of Heaven and Hell» bewundernd den größten aller Gesetzesbrecher genannt hat. Die künstlerische Imagination ist für ihn die erste Emanation des Göttlichen, so steht das Gebet und selbst das Fasten im Dienst der Kreativität des Urkünstlers Christus, mit dem Blake schließlich wie in einem Ecce Homo verschmilzt: «Ich habe Gefahren & Dunkelheit durchmessen wie nur je ein fahrender Ritter. Ich habe obsiegt und werde obsiegen. Nichts kann der Wucht meines Marsches unter den Sternen Gottes & in den Abgründen des Anklägers widerstehen.»

Die letzten Lebensjahre

In der Zeit vor seinem Tod am 12. August 1827 verwendete Blake viel Sorgfalt darauf, Hebräisch zu lernen und Dantes Göttliche Komödie zu illustrieren. In der Würde der Gestalten und der Tiefe der Farbgebung erreicht er hier eine neue, geradezu «klassische» Qualität und produziert einige seiner schönsten Werke. Thema seiner späten Epen ist wieder Milton, dessen *Paradise Lost* Blake sein ganzes Leben nicht losgelassen hat. Es ist wieder Blake, der Milton als Psychopompos durch die läuternden Höllenkreise führt, bis Milton seine Irrtümer erkannt und sich von ihnen befreit hat. Milton dringt als Stern in Blakes Fuß ein, und gemeinsam machen sie sich auf eine Art Pilgerfahrt des kosmischen Lebens.

Inspiration für Literatur, Malerei und Musik

In diesem gewaltigen, abgründigen und zugleich weitschweifigen, unabschließbaren Mythos konnten schon viele Zeitgenossen Blakes kaum etwas anderes entdecken als die Produkte eines Wahnsinnigen. Selbst seine Gönner und Mäzene, die ihm ab und zu Aufträge verschafften, damit die Blakes nicht verhungerten, fingen an, ihn hinter vorgehaltener Hand nur noch den «armen Blake» zu nennen. Aber in den Maler- und Schreibschulen der Romantik fand er auch glühende Verehrer. Eine Gruppe von jungen Künstlern, die sich *The Ancients* nannten, erklärten Blake zu ihrem Mentor. So weit soll ihre Verehrung gegangen sein, daß sie Blakes Klingelgriff küßten, ehe sie ihn zogen. Auch die Hauptvertreter der englischen Romantik *William Butler Yeats*, *Lord Byron* und *Percy Bysshe Shelley* zählen zu den direkten geistigen Erben Blakes. William Blake machte Schule. Unzählige Kinder aus dem anglophonen Raum lernten und lernen seine Gedichte aus «The Songs of Innocence and Experience» (am berühmtesten ist wohl «The Tyger») auswendig. Der mit LSD experimentierende Schriftsteller *Aldous Huxley* entlehnte Blake den Titel seines einflußreichen Buches «Die Pforten der Wahrnehmung» (1956). Unter amerikanischen Transzendentalisten, Beat-Poets und Hippies wie *Allen Ginsberg* wird es richtiggehend Mode, bei ihren systemkritischen Aktionen und Happenings die bewußtseinserweiternden Verse Blakes zu rezitieren: «If the doors of perception were cleansed, every thing would appear to man as it is, infinite. Wenn die Pforten der Wahrnehmung gereinigt würden, würde alles dem Menschen erscheinen, wie es ist: unendlich.»

Aber nicht nur in der Literatur und Malerei bleibt William Blake eine feste Größe der Traditionsbildung. Auch und insbesondere die Musikwelt scheint von ihm inspiriert. Blakes Werk hat ebenso viele klassische Komponisten wie *Benjamin Britten* oder *William Alwyn*-zu Vertonungen inspiriert wie Vertreter der Rock- und Popgeschichte – von *Bruce Dickinson*, dem Sänger der Heavy-Metal-Band *Iron Maiden*, bis hin zu den psychedelischen Klängen der *Doors* um *Jim Morrison*, die sich schon im Bändnamen auf Blakes berühmte Zeilen beriefen. Vorerst letztes Echo des Widrigängers Blake in der Populärkultur: «William Blake» nennt auch der Undergroundfilmer *Jim Jarmosch* in einer eigenwilligen Reminiszenz die Hauptfigur seines Films «Dead Man» (1995), gespielt von *Johnny Depp*. Ein indianischer Einzelgänger hält diesen Mann namens William Blake für eine Reinkarnation

des von ihm so verehrten Dichters, dessen Verse er dann auch im Film rezitiert. Das Auftreten Blakes ausgerechnet im Genre des (Anti-)«Westerns» scheint nicht ganz abwegig: in seiner jüngsten Inkarnation hätte der revolutionäre Dichter demnach den Hammer mit dem Colt vertauschen mögen, um die Ureinwohner Amerikas gegen die Arroganz der weißen Rasse zu verteidigen.

Manuel Gogos, Bonn

Hinweise: The Complete Poetry and Prose of William Blake. Ed. by David V. Erdman with Commentary by Harold Bloom. University of California Press, Berkeley 1965, Rev. Ed. 1988; The Notebook of William Blake. A Photographic and Typographic Facsimile. Ed. by David V. Erdman with the Assistance of Donald K. Moore. Clarendon Press, Oxford 1973; Blake: Complete Writings with Variant Readings. Oxford University Press 1966, Reprinted with Corrections 1979; Blake's Illuminated Books. Gen. Ed. by David Bindman. University of Princeton Press, Princeton/NJ. Vol. 1: Jerusalem. The Emanation of the Giant Albion. 1997; Vol. 2: Songs of Innocence and of Experience. 1994; Vol. 3: The Early Illuminated Book. 1998; Vol. 4: The Continental Prophecies. 1998; Vol. 5: Milton. A Poem. 1998; Vol. 6: The Urizen Books 1998; The Complete Illuminated Books. Ed. by David Bindman. Thames and Hudson in Association with The William Blake Trust, London 2000; The Letters of William Blake. Ed. by Geoffrey Keynes. Oxford University Press, Oxford 1980 – William Blake, An Island in the Moon/Eine Insel im Mond. Berlin 2007; William Blake, Zwischen Feuer und Feuer. Poetische Werke. Zweisprachige Ausgabe. Hrsg. von Thomas Eichhorn. München 1996 und 2007 – Werner Hofmann, Hrsg., William Blake 1757-1827. Ausstellungskatalog. Hamburger Kunsthalle, München 1975; Peter Ackroyd, William Blake. Dichter, Maler, Visionär. München 2001; David V. Erdman, Prophet Against Empire. A Poet's Interpretation of the History of his Own Times. Princeton University Press, Princeton/NJ 1977; Northrop Frye, Fearful Symmetry. A Study of William Blake. Princeton University Press, Princeton/NJ 1972; Daniela Tandecki, Tigerbrand. Das unbekannte Genie William Blake. Frankfurt/M. 1997. N.K.

Comeback Gottes?

Eine theologische Polemik gegen die Rückkehr des Sakralen¹

Verschlärt die Theologie die offenkundige Wiederkehr der Religion? Eine Frage, die sich geradezu aufdrängt in einer Zeit, in der zwar alle Welt über Religion redet, der Theologie dazu aber kaum etwas einzufallen scheint – zumindest nichts wirklich Überzeugendes. Wenn selbst diesbezüglich unmusikalische Zeitgenossen wie Jürgen Habermas die Saite des Religiösen schwingen lassen, dann müßte eine Disziplin doch eigentlich Hochkonjunktur haben, die sich seit Jahrhunderten mit Fragen des Heiligen beschäftigt. Hat sie aber nicht. Stattdessen pflegt sie als beflissene Nachlaßverwalterin einer großen Generation von Theologen eine Art «Dornröschenschlaf» nostalgischer Retroversion, ohne sich jener neuen Herausforderung des Postsäkularen zu stellen, welche den europäischen «Sonderweg» (H. Lehmann) der Moderne nicht nur aus US-amerikanischer Perspektive alt aussehen läßt. An dieser Herausforderung unserer Zeit kann die Theologie entweder scheitern oder aber auf neue Weise kreativ werden – entziehen darf sie sich ihr jedenfalls nicht. Vielleicht erweist sich die ins globale Bewußtsein wiederkehrende Religion ja sogar als ein unerwarteter Prinz, der sie zu neuer Alltagsrelevanz wachzuküssen vermag.

Theologie auf der Höhe der Zeit

Es liegt an der Theologie selbst, was sie daraus macht. In einer religionstrunkenen Zeit, in der so unterschiedliche Religionsführer wie Papst Benedikt XVI. und Ayatollah Chamenei eine strukturell ähnliche Politische Theologie der Befreiung von der westlichen

¹ Dieser Beitrag geht auf einen während der Salzburger Hochschulwochen 2006 gehaltenen Vortrag zurück. Für nähere Angaben zu der im Text genannten Literatur siehe die entsprechenden Anmerkungen in Ch. Bauer, Gott im Kommen? Eine kleine Theologie des Messianischen in postsäkulärer Zeit, in: *Renovatio* 62 (2006), 31-56 sowie Ders., Zeugen für das Heilige. Schwacher Glaube in postsäkulärer Zeit, in: Peter Hardt, Klaus von Stosch, Hrsg., Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne. Ostfildern 2007, 135-140.

Diktatur des Relativismus vertreten, tragen selbstreflexive «Retro-Projekte» wie Lexika, Handbücher oder Autobiographien jedenfalls kaum zu theologischer Ausnüchterung bei. Dies war schon einmal anders. Es gab in der Geschichte christlicher Theologie sogar diskursinnovative Hochzeiten, in denen sie den verschiedensten Disziplinen als intellektuell satisfaktionsfähige Gesprächspartnerin die Fackel theologischer Aufklärung voranzutragen mußte – im Sinne einer theologischen Religionskritik auf der Höhe gesellschaftlicher Diskurse, die klärendes Licht auch in die postsäkularen Nebel unserer Zeit bringen könnte.

Heute jedoch trägt die Theologie meist, zumindest im Mainstream ihrer katholischen Variante, höchstens noch dem kirchlichen Lehramt die Schleppe hinterher. Oder aber dem jeweiligen Zeitgeist, so wie jene «hermeneutische Religionstheologie» (W. Gräßl) kulturprotestantischer Prägung, wie sie der bekannte evangelische Theologe Klaus-Peter Jörns erst kürzlich wieder in einem Streitgespräch mit Kirchenpräsident Peter Steinacker in der Zeitschrift *Publik-Forum* vertreten hat – und wie sie die liberalkatholische Theologie eines Hans Küng in den interreligiösen Dialog hinein verlängert. Eine nahezu bruchfrei an Astralreisen, Biorhythmus und Keltenmystik anschlussfähige «Religionshermeneutik» aber wird den existentiellen Herausforderungen seit dem 11. September 2001 genauso wenig gerecht wie ein religionspolitisch abgehobenes «Weltethos» – beide hier idealtypisch vereinfachte Positionen ignorieren in ihrem bürgerlichen Glauben an das Gute, Schöne und Wahre jene «verworfenen Teile» (G. Bataille) der Religion, welche deren in der Theologie meist ausgeklammerte Gewaltpotenz ausmachen.

Die sich in den diffusen Nebelschleiern unserer Zeit abzeichnende Ordnung des Postsäkularen nämlich ist mehr als eine Einladung zu empirischer Blütenlese auf einer «Blümchenwiese» kunterbunter Vielfalt – sie ist eine Aufforderung zu kritischer Positionsbestimmung auf einem «Kampfplatz» stahlharter Vielheit: «Die alten Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen wieder ihren ewigen Kampf.» (M. Weber). Betrachtet man gegenwärtige Tendenzen einer globalen Religionspolitik à la George W. Bush, dann wird man sich vor einer über die Maßen religionsfreundigen Theologie hüten, die aus jeder Wiederkehr der Götter (im Plural) sofort ein Comeback Gottes (im Singular) macht. Das beste Mittel gegen ihre intellektuell fragwürdigen Differenzverwischungen ist jene alte Kunst des Unterscheidens, wie sie die theologische Denkform der Scholastik seit jeher als Grundlage ihrer Urteilskraft gepflegt hat. Kritikfähigkeit bei der Aufklärung postsäkularer Zusammenhänge beruht auf Unterscheidungsvermögen. Die Theologie ist dabei gut beraten, sich zunächst in aller Gründlichkeit bei kirchlich ungebundenen Diskursen wie der Religionswissenschaft umzutun, bevor sie ohne intellektuelle Minderwertigkeitskomplexe dann auch ihr Eigenes in die Debatte wirft. Ein alternativlos Eigenes überdies, das sie in der gegenwärtigen Dynamik globaler Fundamentalismen, so Phillip Jenkins mit Blick auf evangelikale Pfingstkirchen in *The next Christendom*, auch in der eigenen Religion zwangsläufig in die Minderheit führen dürfte.

Gott und Religion

Allein schon die folgende Überschrift eines kürzlich publizierten Aufsatzes von Samuel Huntington gibt zu denken – zeigt sie in ihrem Mangel an begrifflicher Klarheit doch, wie dringend theologische Unterscheidungskraft heute nötig ist: *Gott ist wieder da. Das globale Comeback des Religiösen*. Huntington identifiziert in Überschrift und Untertitel hier zwei Sachverhalte, deren Unterscheidung theologisch von entscheidender Bedeutung ist: Gott und Religion. Gott ist zwar durchaus eine Größe von Religion, geht aber theologisch betrachtet nicht darin auf. Es gibt wie im Fall des Buddhismus sogar Religionen, in deren Zentrum überhaupt kein Gott steht. Schon ein flüchtiger Blick in die Religionswissenschaft zeigt, daß der eine Gott der Bibel zudem ein

«Spätling der Religionsgeschichte» (G. van der Leeuw) ist – ein theologisch noch kam verarbeiteter Befund, der übrigens auch für die allmähliche Durchsetzung des Monotheismus im Alten Testament gilt. Ein Comeback des Religiösen und die Wiederkehr Gottes, so läßt sich aus dieser grundsätzlichen Differenz von Gott und Religion folgern, sind also nicht notwendigerweise und von vornherein dasselbe.

Generell ist heute sogar eher zu sagen: Religion ist en vogue, die Gestalt Gottes aber bleibt vage. Das religiöse Motto unserer Zeit lautet J.B. Metz zufolge nämlich schon lange nicht mehr «Jesus ja – Kirche nein», sondern längst «Religion ja – Gott nein». Weniger der Gott der Bibel ist wieder im Kommen, als vielmehr das Religiöse überhaupt. Gott aber ist in der Krise. Und diese Krise in Gestalt «religionsfreundlicher Gottlosigkeit» ist, anders als J.B. Metz vermutet, kein Zeichen für die kulturelle Dekadenz unserer Zeit, sondern vielmehr ein Dauerzustand menschlicher Rede von Gott. Um die theologische Brisanz dieser Diagnose zu erfassen, muß man bis in die Zeit des Nationalsozialismus zurückgehen. Angesichts dieser «politischen Religion» (E. Voegelin) hatte Dietrich Bonhoeffer damals die Möglichkeit eines «religionslosen Christentums» zu denken begonnen. Er repräsentiert damit einen historischen Extremfall der grundsätzlich immer gegebenen Möglichkeit, daß die beiden Größen von Gott und Religion auseinandertreten und einen scharfen Kontrast bilden können – und nach Walter Benjamin zeigt sich erst im Extrem des Normalen, was prinzipiell der Fall ist.

Nicht selten gilt daher: Religionskritik ist Gotteszeugnis. Ein manchmal existentielles Zeugnis, das im letzten Jahrhundert auch der Theologie der Befreiung in Lateinamerika einen erheblichen Blutzoll abverlangt hat. Mit ihrer politisch subversiven Unterscheidung von Gott und Abgott hatte diese daran zu erinnern gewagt, daß das wesentliche Gottesproblem unserer Zeit weniger im Atheismus besteht als in der Idolatrie: Wir leben nicht in einer Welt ohne Religion, sondern in einer Welt der vielen Götzen (oder weltanschaulich neutraler: Götter) – man denke nur an Odo Marquards *Lob des Polytheismus* oder an Jan Assmanns Warnung vor dem *Preis des Monotheismus*. Aber nicht nur der von ihnen kritisierte Monotheismus ist eine Quelle religiöser Gewalt, sondern als permanenter Kampf der Götter untereinander auch der Polytheismus – was nicht zuletzt mit einer generellen Gewaltpotenz aller Religion zusammenhängt, deren strukturelle Voraussetzungen im Folgenden zu klären sind.

Sakrales und Profanes

Um mit dieser Unterscheidung von Gott und Religion theologisch weiterführend arbeiten zu können, benötigt man einen zugleich formal strengen und inhaltlich weiten Begriff von Religion, für welchen die wechselseitige Unterscheidbarkeit dreier Sachverhalte von entscheidender Bedeutung ist: des Sakralen, des Profanen und des Heiligen. Das jeweilige Mischverhältnis dieser drei Komponenten bestimmt die je gegebene Gestalt der Differenz von Gott und Religion. Zunächst einmal kann nämlich alles als Religion gelten, was über die Macht verfügt, unseren Alltag orientierend zu unterbrechen: «Unterbrechung ist die kürzeste Definition von Religion» (J.B. Metz). Die grundlegendste Unterscheidung dieser «Unterbrechung» aber besteht, so die meisten Klassiker der Religionswissenschaft übereinstimmend, in der Differenz von Sakralem und Profanem.

Wenn Religion diese beiden Größen wie in einer nuklearen Kernspaltung voneinander scheidet, dann wird dabei so etwas wie religiöse «Teilungsenergie» freigesetzt – nicht immer allerdings jene «Atomkraft der Liebe», von welcher der brasilianische Armenbischof Dom Hélder Câmara einst sprach. Sie offenbart vielmehr ein grundsätzliches Gewaltpotential, auf das allein schon die Genese des Wortes «Fanatismus» verweist. Dieses geht nämlich zurück auf die antike Unterscheidung von «Fanium», dem sakralen Innenbereich eines Tempels, und «Pro-Fanium», dessen profanem Außenbereich. Wo immer diese Grenze, so läßt sich diese Etymologie erweitern, zwischen Sakralem und Profanem absolut gesetzt

wird, besteht die Gefahr eines Ausbruchs religiöser «Fanatismen». Eine religionskritische Theologie des Heiligen wäre dementsprechend als eine an der Schwelle zwischen Sakralem und Profanem angesiedelte Hüterin der diskursiven Passagiefähigkeit eben dieser Grenze zu konzipieren.

Diese totalisierende Potenz alles Religiösen läßt sich mit Hilfe Carl Schmitts weiter präzisieren, jenes in seinen Analysen brillanten, in seinen Konsequenzen aber brandgefährlichen Theoretikers souveräner Entscheidung über den Ausnahmezustand, der einer neuen Religionspolitik im Weltmaßstab gegenwärtig ihr intellektuelles Format verleiht – und dessen begriffliche Dualismen mit Hilfe der im Folgenden skizzierten Theologie M.-D. Chenu zu überschreiten sind. Letztlich ist nämlich alles in unterschiedlicher Dichte religiös, so wie nach Carl Schmitt alles in verschiedenen Graden von Freundschaft und Feindschaft politisch ist. Das Politische wie das Religiöse verhalten sich aufgrund ihres universalen Geltungsanspruchs streng koextensiv zueinander, erstrecken sich also deckungsgleich über denselben Raum – und dieser Raum kennt prinzipiell kein Außen. Ganz so wie es kein Außen von Politik gibt, sondern in einer allgemeinen Ökonomie des Politischen nur verschiedene Intensitäten von Assoziation und Dissoziation, gibt es auch kein Außen von Religion, sondern in einer allgemeinen Ökonomie des Religiösen nur verschiedene Intensitäten von Sakralem und Profanem.

Banalisierung und Fanatisierung

Religion rührt an äußerst vitale und daher potentiell gefährliche Mächte und Gewalten, die noch immer Orientierung zu geben vermögen, weil sie die Banalitäten unseres Alltags durch das bewußte Setzen von Unterscheidungen orientierend unterbrechen. Das Kirchenjahr zum Beispiel bietet eine «entbanalisierende» Alternative zur Kontrastlosigkeit heutiger Alltagszeiten – man denke nur an den Lichterglanz der Weihnacht oder die Kargheit der Fastenzeit, den Weihrauch von Ostern oder die Prozessionen zu Fronleichnam. Auch hierbei geht es um jene Unterscheidungen von Sakralem und Profanem, auf denen in der Welt heute so große postsäkulare Spannung liegt. Möglicherweise erweist sich Theologie erst dann, wenn sie wieder mitten in diese Kontraste des Lebens hineinführt, auch selbst als ein Diskurs unter Spannung, der noch immer zu elektrisieren vermag.

Mit Esoterik und Fundamentalismus stehen heute nämlich zwei komplementäre Wege des Umgangs mit dieser religiösen Orientierungsmacht zur Verfügung, die beide mit der Setzung solcher Differenzen zu tun haben – und daher theologischer Aufklärung bedürfen: Banalisierung durch Esoterik negiert sie, Fanatisierung durch Fundamentalismus dehnt sie ins Extrem. Die wesentliche Kunst religiösen Lebens heute besteht darum in einer gleichermaßen nichtbanalen wie unfanatischen Kultivierung von Religion, welche die eigene Existenz jenseits des Banalen und des Fanatischen in einer produktiven Spannung zu halten erfordert. Ein Leben im Extrem seiner Kontraste nämlich macht fanatisch, ein Leben ohne Kontraste jedoch ist einfach nur banal. Kreative Differenzen des Religiösen sind lebensnotwendig – aber sie stehen auch unter eschatologischer Spannung, denn einen Zusammenfall der Gegensätze gibt es nur in Gott.

Sakrales und Heiliges

Hier endet nun die Verantwortung neutraler Religionswissenschaft. Ihre Grenze markiert den Anfang aufklärerischer Theologie, welche die alles transzendierende Heiligkeit dieses Gottes im Energiefeld religiöser Kontraste diskursiv zu vertreten hat. Hierfür muß sie ihren Überlegungen eine andere Unterscheidung zugrundelegen als die religionswissenschaftliche Differenz von Sakralem und Profanem. Dabei könnte sie mit Emmanuel Lévinas in *Du Sacré au Saint* und Jacques Derrida in *Foi et Savoir* eine Fährte aufnehmen, die zu einer weiteren, überraschenden Differenz führt: Das Heilige und das Sakrale sind nicht dasselbe. Eine sprachliche Unterscheidung von grundlegender Bedeutung,

die auch Émile Benveniste in seiner Studie zum Vokabular indoeuropäischer Institutionen für die wichtigsten europäischen Sprachen nachweist. Was im Deutschen meist unterschiedslos mit «heilig» übersetzt wird, heißt im Lateinischen zum Beispiel «sacer» bzw. «sanctus» oder im Englischen «sacred» bzw. «saint». Das Deutsche jedoch kennt diese sprachliche Differenzierung nicht und muß sich daher mit dem Fremdwort «sakral» behelfen, um sie zum Ausdruck zu bringen.

Geht es um eine inhaltliche Präzisierung des Heiligen, dann kann das Deutsche jedoch weiterhelfen. Das Heilige ist dort nämlich etymologisch eng an das Adjektiv «heil» gebunden, was soviel wie «ganz, gesund und unversehrt» bedeutet. Gott als der Heilige schlechthin steht also für Heil – und Heil ist, wo man ganz sein darf. Es schafft Identität in den Differenzen des Lebens. Das bedeutet, daß ich mit mir selbst identisch sein darf, und zwar diachron in den Bruchstücken meiner Lebensgeschichte genauso wie synchron in den Rollenwechseln meiner Alltagswelt. Die theologische Rede vom Heil Gottes kann somit zu einer zeitgemäßen, da differenztauglichen Spiritualität verhelfen, die nicht außerhalb oder oberhalb dieser Erfahrungen zu haben ist, sondern nur in ihnen und durch sie hindurch.

Dieser theologisch entscheidende Unterschied von Sakralem und Heiligem läßt sich an zwei liturgischen Praktiken des Christentums veranschaulichen, die exemplarisch für religiöse Sakralisierung bzw. Heiligung überhaupt stehen: Weihe und Segen. Etwas zu weihen heißt, es aus der Ordnung des Profanen herauszunehmen und mit einem Tabu des Sakralen zu belegen. Etwas zu segnen bedeutet hingegen, es jenseits der Differenz von Sakralem und Profanen in einen Horizont universalen Heils zu stellen. Kurz gesagt: Weihe schließt aus, Segen schließt ein. Während sich im Vorgang der Weihe durch exkludierende Praktiken des Erwählens («fascinatum»), Aussonderns («tremendum») und Erhebens («augustum») typische Teilungspraktiken religiöser Erfahrung bündeln, stellt der integrative Vorgang des Segnens das gesamte Leben unter eine Verheißung heilvoller Ganzheit – so weiht die römisch-katholische Kirche zum Beispiel in der Regel nur zölibatäre Männer zu Priestern, segnet aber Osterspisen, Wohnräume und Motorräder.

Gott und Mensch

Der französische Dominikaner M.-Dominique Chenu (1895-1990), einer der bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts, hat wie auch Karl Rahner oder Edward Schillebeeckx mit dieser Unterscheidung gearbeitet – mit erheblich weitreichenderen Konsequenzen allerdings als diese. Aufgrund seiner Erkenntnis, der Gott der Bibel sei «zwar heilig, nicht aber nicht im eigentlichen Sinne sakral», konnte Chenu als historisch versierter Thomist eine potentielle Heiligkeit des Profanen jenseits des Sakralen vertreten: «Wenn das Profane auf die Seite des Sakralen tritt, dann hört es auf, profan zu sein. Das Profane aber, das heilig wird, bleibt profan.» Schließlich habe Jesus von Nazaret dem Christentum eine den Jerusalemer Tempelkult profanierende «Tendenz zur Desakralisierung» eingestiftet, die im Horizont einer messianischen «Wiederaufnahme der Schöpfung» darauf dränge, die gesamte «Welt von ihren Göttern und Dämonen zu reinigen». Letztlich bestehe das «theandrische Mysterium» des Christentums, so Chenu im Gefolge griechischer Kirchenväter, in einer wechselseitigen Durchdringung von Gott und Mensch, die alles Sakrale und Profane «in Christus heilig» werden lasse – jenseits totalisierender Dualismen à la Carl Schmitt.

Diese inkarnatorische Theologie des Heiligen hatte Chenu nicht zuletzt in engem Kontakt mit dem französischen Experiment der Arbeiterpriester entwickelt, das 1954 aufgrund römischer Interventionen abgebrochen werden mußte. Er bezeichnete dieses höchst bedeutsame Experiment der Nachkriegspastoral sogar einmal als das «wichtigste religiöse Ereignis seit der Französischen Revolution». Es habe eine völlig neue Gestalt des Sakralen hervorgebracht: «entbourgeoisierter Priester», die das Evangelium «als Arbeiter unter Arbeitern» im Profanen leben wollten.

Ihre profane Assoziierung (Stichwort: Priester im Blaumann) mit dem Schicksal der Kameraden steht gegen die bis dato übliche sakrale Dissoziierung (Stichwort: Priester im Talar) von Kirche und Welt – und machte sie somit zu Propheten einer Kirche des Zweiten Vatikanums (1962-1965). Dieses ließ die überkommene Hinordnung des Klerus auf das Sakrale und der Laien auf das Profane hinter sich: Priester haben eine profane Mission, genauso wie Laien eine sakrale Berufung besitzen – und alle zusammen, so zwei fulminante, von M.-D. Chenu inspirierte Formulierungen des Konzils, bilden Gottes «messianisches Volk» (*Lumen gentium* 9), welches «die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums» (*Gaudium et spes* 4) deutet.

Profanierung und Säkularisierung

Zurück zu unserer Jetztzeit. Wenn Chenu vor dem Hintergrund seiner pastoralen Erfahrungen betont, es gebe eine «Desakralisierung» ohne notwendig damit einhergehende «Entchristlichung», dann findet er im heutigen Denken einen überraschenden Gefolgsmann, für den strukturell analogerweise «Profanierung» und «Säkularisierung» nicht dasselbe sind: Giorgio Agamben, der sich nicht nur in seinem auf Deutsch zuletzt erschienenen Buch *Die Zeit, die bleibt* ebenso für die Vorstellung einer «messianischen Rekapitulation aller Dinge» interessiert, sondern diese in seinem *Lob der Profanierung* auch als inkarnatorische Überwindung der Differenz von Sakralem und Profanem denkt. Den Begriff der Profanierung deutet Agamben von dessen historischer Genese her als «Entweiheung» von zuvor durch Weihe an die Götter sakralisierten Dingen. Während aber wie im Fall der Umwidmung geweihter Orte wie christlicher Kirchen das solchermaßen Profanierte «dem allgemeinen Gebrauch zurückgegeben» werde, stelle Säkularisierung eine defizitäre «Form der Verdrängung» religiöser Gehalte dar, welche das eigentlich zu Profanierende lediglich «von einem Ort zum anderen» schiebe.

Unsere europäische Moderne ist zwar weithin säkularisiert, im Sinne dieser Unterscheidung aber nicht tatsächlich profan. Das Religiöse war mit Beginn der Neuzeit nämlich in eine Nische des Privaten abgedrängt worden, von woher es nun wieder mit Macht in den Raum des Öffentlichen drängt – man denke nur an die postsäkulare Gestalt des «Terror-Schläfers», in dessen privater Religionsnische die Totalität eines jederzeit und allerorts möglichen Ernstfalls schlummert. Religion ist nämlich schon lange keine reine Privatsache mehr, sondern inzwischen längst wieder eine hochbrisante Staatsaffäre. Die globale Repolitisierung bzw. Deprivatisierung von Religion im letzten Jahrhundert ist ein Vorgang von unerhörter Tragweite, der sich uns seit dem 11. September 2001 erst wirklich zu erschließen beginnt. Die bekannte Forderung der Kirchen zum Beispiel, daß sich das Christentum nicht auf die wöchentliche Erfüllung der Sonntagspflicht beschränken dürfe, sondern den gesamten Alltag mit seinem Geist

durchdringen müsse, gehört genauso in diesen Zusammenhang wie ähnliche Postulate im Umfeld des Islamismus, auf die auch der US-amerikanische Religionssoziologe José Casanova hinweist. Es ist eine überraschende Parallele, daß alle großen Weltreligionen im 20. Jahrhundert aus der ihnen zugewiesenen Nische des Privaten heraus wieder auf das Profane auszugreifen begannen – die entscheidende Frage ist nur, ob sie dies im Zeichen des Sakralen oder im Zeichen des Heiligen tun.

Homo sacer und Homo sanctus

Auf diese Entscheidungsfrage religionskritischer Theologie hin läßt sich die Unterscheidung von Heiligem und Sakralem in der Differenz von Gott und Religion nun im Resultat abschließender Verdichtung noch einmal folgendermaßen präzisieren: Religion funktioniert nach einer Grammatik gewaltbesetzter Teilungspraktiken, die sich auf eine «einschließende Ausschließung» (G. Agamben) beziehen, also: eine Ausschließung des Heiligen aus der Ordnung des Profanen, die es wiederum in die Immanenz des Sakralen hinein einschließt. Gott aber «funktioniert» nach einer Grammatik heilvoller Ganzheitspraktiken, die sich – so wäre Agamben überschreitend zu ergänzen – auf eine «ausschließende Einschließung» beziehen, also: eine Einschließung der Differenz von Sakralem und Profanem im Heiligen, welche dieses als etwas Transzendentes aus der Ordnung beider ausschließt. Kurz gesagt: Religion bedeutet Teilung und Ausschluß, Gott aber Ganzheit und Einschluß.

Gegenwärtig sind von Washington über Jerusalem bis nach Teheran politisch-religiöse Ausschlußtendenzen und Teilungspraktiken zu beobachten, die nicht nur auf eine generelle Wiederkehr von Religion hindeuten, sondern vielmehr auf eine «Resakralisierung des Politischen» (Th. Meyer) im Sinne der getroffenen Unterscheidungen – und daher nach einer Renaissance des Heiligen im Rahmen eines nichtbanalen und unfanatischen Christentums verlangen. Dieses hätte davon auszugehen, daß die vieldiskutierte Gestalt des *Homo sacer*, die nach Giorgio Agamben das «nackte Leben» im Zugriff souveräner Macht überhaupt verkörpert, als Extrem des Normalen eben kein *Homo sanctus* ist – man führe sich nur einmal die ausschließenden Teilungspraktiken einer sakralen Ordnung der Dinge geschuldete Existenz der «Unberührbaren» im indischen Kastenwesen vor Augen. Derartige «Sakralisierungen» des Menschen im Doppelsinn des Wortes «sacer» (= sakral, verflucht) müßten eine desakralisierende Theologie auf den Plan rufen, welche für eine «Sanktifizierung» des *Homo sacer* eintritt, die im Zeichen des *Homo sanctus* die unteilbare Würde aller Menschen offenbart. Möglicherweise stößt man dabei dann auf jenes unendliche Geheimnis jenseits von Sakralem und Profanem, das Walter Benjamin nicht finden konnte, als er nach dem Ursprung des «Dogmas von der Heiligkeit des Lebens» suchte ...

Christian Bauer, Nürnberg

Glaube und Theologie in Geschichte

Zur Erinnerung an Adolf Darlap (22.6.1924-30.11.2007)

Am 30. November 2007 starb in Innsbruck in seinem 84. Lebensjahr Adolf Darlap, der von 1977 bis 1994 an der Kathologisch-Theologischen Fakultät der Innsbrucker Universität Kirchengeschichte unterrichtet hatte. Während der fünfziger und sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts gehörte er zu den engsten Mitarbeitern Karl Rahners SJ (1904 bis 1984). Als er vor knapp sieben Jahren über seine Zusammenarbeit mit Karl Rahner befragt wurde, beschrieb er die Beziehungen zu seinem theologischen Lehrer mit folgenden Worten: «Es war eine Freundschaft. Er hat mir auch immer wieder das Du angeboten. Aber das wollte ich nicht, weil er für mich ein väterlicher Freund war. Ich konnte nicht mit ihm per Du sprechen. Ich habe eine so enge Beziehung zu ihm, auch heute noch, daß ich jeden Tag – ich sage das jetzt mit einer großen

Scheu – mit ihm spreche.»¹ In dieser Passage wird eine Koinzidenz von diskreter Distanz und Nähe zur Sprache gebracht, mit der Adolf Darlap nicht nur sein Verhältnis zu Karl Rahner beschrieben hat, sondern die in gleicher Weise seinen Umgang mit Studenten, Mitarbeitern und Bekannten geprägt hat. Weil er sich selten und sehr zurückhaltend über sich selber oder über private Angelegenheiten äußerte, konnte er ein genauer Zuhörer und präziser Beobachter sein und wurde auf diese Weise zu einem anregenden und hilfreichen Gesprächspartner.

Im Rückblick auf die Biographie von Karl Rahner und von Adolf Darlap zeigt sich, daß das Gespräch, das sie lebenslang miteinander gepflegt haben, für die theologische Arbeit beider von entscheidender Bedeutung war. Adolf Darlap, der am 22. Juni 1924

in Würzburg geboren wurde, begann nach Kriegseinsatz und Gefangenschaft und nach Studien der klassischen Philologie, Geschichte, Philosophie und vergleichender Religionswissenschaft in Würzburg das Theologiestudium an der Theologischen Hochschule in Frankfurt St. Georgen. In dieser Zeit stieß er zum ersten Mal auf Aufsätze Karl Rahners in den Zeitschriften «Stimmen der Zeit» und «Geist und Leben». Einer seiner Frankfurter Lehrer empfahl ihm daraufhin, in Innsbruck bei Karl Rahner sein Studium fortzusetzen. So kam er 1950 nach Innsbruck und gehörte sehr bald zu dessen engerem Hörerkreis. Als Karl Rahner in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre im Auftrag des Herder-Verlages eine Neubearbeitung des «Lexikons für Theologie und Kirche» (LThK) vorbereitete, zog er Adolf Darlap als seinen Mitarbeiter für die Planung und die redaktionelle Betreuung des Lexikons bei. Dieser besorgte die redaktionelle Arbeit an den ersten beiden des auf zehn Bände angelegten Lexikons, gab diese dann auf, um eine Assistentenstelle beim Religionsphilosophen und Theologen Bernhard Welte an der Universität Freiburg zu übernehmen. Ebenfalls auf die fünfziger Jahre gingen die Überlegungen im Herder Verlag zurück, auf einen Vorschlag des Verlags Desclée de Brouwer in Tournai hin ein internationales pastoral-theologisches Lexikon herauszugeben. Karl Rahner sollte auch für dieses Projekt die Herausgeberschaft übernehmen. Für diese Aufgabe konnte er Adolf Darlap zu einer erneuten Mitarbeit gewinnen. Um Überschneidungen der beiden Lexika-Projekte zu vermeiden, schlug dieser vor, für das zweite Lexikon-Projekt, das unter dem Namen «Sacramentum Mundi» publiziert wurde, neue Mitarbeiter zu suchen. Er benützte die Zeit, die er während der vier Sitzungsperioden des Zweiten Vatikanischen Konzils als persönlicher Assistent von Karl Rahner in Rom verbrachte, um Mitarbeiter für das neue Lexikon zu gewinnen. Die deutschsprachige Ausgabe von «Sacramentum Mundi» erschien in vier Bänden in den Jahren 1967 bis 1969, gefolgt von Ausgaben in englischer, niederländischer, spanischer und italienischer Sprache.

LThK und «Sacramentum Mundi» verkörperten einen neuen Typ eines theologischen Lexikons. Dazu stellte Karl Rahner in seinem Memorandum zur Neuausgabe des LThK fest, es müsse ein «wissenschaftliches Lexikon» werden, das so gestaltet sei, daß es vom Benutzer erwarte, eine Frage zu vertiefen, weil die Beiträge nicht nur Themen darstellen, sondern sie argumentativ entwickeln würden. Ein pastorales Verständnis theologischer Reflexion bringe es mit sich, daß die Theologie «wissenschaftlicher» werden müsse, d.h. sie fordere zu einem Neuformulieren und Neudurchdenken bisher unbekannter Tatsachen und Zusammenhänge, «die in der bisherigen theologischen Wissenschaft unbearbeitet geblieben sind, weil auch die Wissenschaft an traditionellen Erstarrtheiten leiden kann, die sie unwissenschaftlicher machen als sie sein sollte».¹ Karl Rahner verband diese Forderung nach einer reflektierenden und argumentativen Darstellungsform mit dem Hinweis, diese verlange gleichzeitig eine moderne Sprache. Dazu bemerkte er, sie müsse nicht explizit gesucht werden, denn sie ergebe sich von selbst, wenn ein Autor eine «an der Sache orientierte Sprache» suche, die «von der Sache her unter Umständen auch neu zu sein wagt».

Was Karl Rahner für die Neuausgabe des LThK forderte, und was in vielen Beiträgen des Lexikons auch erreicht wurde, hat Adolf Darlap auf seine Weise in «Sacramentum Mundi» in die Tat umgesetzt. Dies zeigte sich nicht nur in der durch den beschränkten Umfang von «Sacramentum Mundi» bedingten Auswahl der Nomenklatur, in die zusätzlich eine Reihe von wissenschaftstheoretischen Beiträgen und Themen aus nichttheologischen Disziplinen aufgenommen wurde. Sie zeigte sich auch in der Gesamtanlage des Lexikons, über das im Vorwort festgestellt

wurde: «Mit diesem Werk wird der Versuch unternommen, die heutige Entwicklung im Glaubensverständnis auf der Grundlage der gegenwärtigen theologischen Arbeit in den Grund- und Schlüsselbegriffen der theologischen Disziplinen zu formulieren und für den reflexiven Glaubensvollzug wie für die Praxis fruchtbar zu machen.»³ Unmittelbar auf diese Beschreibung der Zielsetzung des Lexikons folgte eine Bestimmung dessen, was Adolf Darlap unter «Entwicklung im Glaubensverständnis» meinte: «Diese Entwicklung im Glaubensverständnis ist einerseits gekennzeichnet durch die explizite Reflexion auf die Bedingungen seines geschichtlichen Werdens bzw. Gewordenseins und damit folgerichtig durch eine stärkere zukunftsgerichtete Ausrichtung (geschichtliche Dimension) und andererseits durch die Offenheit für die anderen christlichen Kirchen, die außerchristlichen Religionen und die Welt überhaupt (gesellschaftliche Dimension).» Adolf Darlap beließ es nicht dabei, dieses Programm in der Auswahl der Nomenklatur und in der Art und Weise ihrer Behandlung zur Geltung zu bringen. Er ging noch einen Schritt weiter. Er setzte an den Beginn des Lexikons einen «systematischen Index», mit dem gemäß dem klassischen Fächerkanon der Theologie die Lexikonartikel systematisch erschlossen wurden, sprengte aber gleichzeitig den üblichen Rahmen, indem er zwei neue Abteilungen in die Abfolge der Disziplinen einfügte.⁴ Zwischen Dogmatik und Moraltheologie fügte er eine Abteilung «Geschichte des christlichen Glaubensverständnisses» ein, in dem er Themen aus Dogmengeschichte, Häresiengeschichte und Theologiegeschichte aufzählte. Dabei schlug er vor, alle drei Bereiche in einem einzigen Zusammenhang geschichtlicher Entwicklungen zu behandeln, die mit der «Glaubensgeschichte der Urkirche» einsetzen, über den «Dialog des christlichen Glaubens mit einer geschichtlich-regional begrenzten Geisteskultur (Judentum und Hellenismus)» und einer «Phase der gegenständlichen Entfaltung und systematischen Artikulierung der objektiven Glaubenswahrheit» zur aktuellen «Phase der subjektiven (transzendentalen) und geschichtlichen Reflexion des Glaubens und der Glaubenswahrheiten» führen sollte. In dieser Gliederung zeigte sich, worauf es Adolf Darlap beim Entwurf einer Geschichte des christlichen Glaubensverständnisses ankam. Einmal ging es um den Sachverhalt, daß eine solche Geschichte nicht bei der Beschreibung des faktischen Glaubensbewußtseins stehenbleiben kann, sondern dessen existenzielle Bedeutsamkeit herausarbeiten muß. Und zweitens machte er durch die Art und Weise, wie er die einzelnen Phasen der Glaubensgeschichte beschrieb, deutlich, welche entscheidende Rolle die Moderne mit ihrer Problemgeschichte für seinen Entwurf einnahm, wenn er sie als Phase der subjektiven (transzendentalen) und geschichtlichen Reflexion bezeichnete und sie so von der Phase der Alten Kirche und der Phase der mittelalterlichen Theologie unterschied.

In dieser Phasenabfolge deutet sich die systematische Grundlegung einer Geschichte des christlichen Glaubensverständnisses an. Ausdrücklich entfaltet liegt sie im letzten Teil des «systematischen Indexes» vor, wo Adolf Darlap einen Vorschlag zur Durchführung des theologischen Einführungskurses vorgelegt hat. In einer kurzen einführenden Bemerkung setzte er mit dem im «Dekret über die Ausbildung der Priester» formulierten Vorschlag eines theologischen Grundkurses ein, und bestimmte dann seinen Ort im Rahmen der theologischen Disziplinen: Durch den Grundkurs werde ein «wissenschaftstheoretisch abgrenzbares Formalobjekt konstituiert», d.h. eine Behandlung von Fragen und Themen unter einer speziellen Rücksicht. Er beschrieb das Charakteristische dieser Rücksicht als «Erhellung der transzendental-anthropologischen Dimension der fundamentalen Glaubenswahrheiten». Adolf Darlap verpflichtete mit dieser Zielbestimmung den theologischen Grundkurs auf die Aufgabe, in einer Analyse des geschichtlich je unterschiedlich sich zeigenden Heilsverlangens der Menschheit und in einer Analyse der

¹ Adolf Darlap, Keine spekulative Schreibtischtheologie, in: Andreas R. Batlogg, Melvin E. Michalski, Hrsg., Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich. Freiburg/Brsg. u.a. 2006, 79-89, 85.

² Karl Rahner, Überlegungen und Normen zur Neubearbeitung des LThK, in: Ders., Enzyklopädische Theologie. Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956-1973. (Sämtliche Werke, Band 17/2). Freiburg/Brsg. u.a. 2002, 1398-1420, 1400.

³ Karl Rahner, Adolf Darlap, Hrsg., Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis. Band 1. Freiburg/Brsg. u.a. 1967, V.

⁴ Vgl. ebd., XXXV-XLVIII.

in «Jesus geschichtlich ergehenden Heilszusage Gottes» die Beziehung zwischen diesen beiden Polen zu klären. Dabei stellte er ausdrücklich fest, daß die Heilszusage Gottes, obwohl sie alle Denkmöglichkeiten übersteigt, bei dieser Analyse als «Antwort» der Heilsfrage entfaltet werden müsse, «um verstanden und angenommen werden zu können». Diese Bestimmung ist im Entwurf von Adolf Darlap entscheidend, denn auf diese Weise vermindere die Theologie die Gefahr, «zum bloß theoretischen Überbau des Glaubensvollzugs zu werden».

Adolf Darlaps Überlegungen zum theologischen Einführungskurs entstanden in der Zeit, als er am Grundlagenartikel «Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte» für den ersten Band von «Mysterium Salutis» arbeitete.⁵ Mit der dort durchgeführten transzendentalen Reflexion auf die geschichtliche Verfaßtheit des Menschen und auf sein Angewiesensein auf das von Gott in der Geschichte angebotene Heil gelang ihm eine anthropologische Begründung von Offenbarung und Heilsgeschichte, die es für die Zukunft unmöglich macht, das Gott-Mensch-Verhältnis außerhalb des Verhältnisses der Menschen zu ihrer Geschichte zu verstehen. Des weiteren erarbeitete er die Einsicht, daß die menschliche Freiheit ein inneres Moment der Heilsgeschichte ist, weil der Mensch sich nur dann als geschichtlich begreifen kann, wenn er sich «auf Anfang und Ende seiner Zeit» bezieht. Dieser Bezug auf eine Vorgegebenheit, über die man nicht frei verfügt und die man annehmen oder verwerfen kann, und auf eine Aufgegebenheit, weil man sich zu dem entscheiden muß, was man sein möchte, bestimmt menschliche Freiheit. Deshalb kann sie gelingen oder mißlingen. Indem er die anthropologische Begründung der Heilsgeschichte mit dem Problem der Realisierung menschlicher Freiheit verknüpfte, gewann Adolf Darlap die Möglichkeit, den Blick auf die Heilsgeschichte in ihrer Dramatik des Gelingens und des Mißlingens und auf die damit gegebene

⁵ Vgl. Adolf Darlap, Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, in: Johannes Feiner, Magnus Löhrer, Hrsg., Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. Band 1. Einsiedeln u.a. 1965, 3-156; vgl. Geiko Müller-Fahrenholz, Heilsgeschichte zwischen Ideologie und Prophetie. Freiburg/Brsq. u.a. 1974, 169-199, bes. 193-199; Magnus Löhrer, Zur Entstehung von Mysterium Salutis, in: Ders., Christian Schütz, Dietrich Wiederkehr, Hrsg., Mysterium Salutis. Ergänzungsband. Zürich u.a. 1981, 13-37, 31; D. Wiederkehr, Weiterführende Perspektiven, 207-263, 208ff.; Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. (Sämtliche Werke, Band 26). Düsseldorf und Freiburg/Brsq. 1999, 138.

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

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,

Werner Heierle, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-

Leutenegger (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn),

Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2008:

Schweiz (inkl. MWST): Fr. 68.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 54.– / Studierende Euro 40.–

Übrige Länder: Fr. 63.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnent: Fr. 100.–, Euro 70.–

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,

IBAN: CH67 0484 2055 6967 61000, SWIFT/BIC: CRESCHZ80C

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.

Unabgeschlossenheit zu schärfen. Es war darum nur folgerichtig, wenn er das von ihm vorausgesetzte Verständnis von «transzendental» mit folgenden Worten beschrieb: «Transzendental meint hier nicht mehr nur im Kantischen Sinne den reflektierenden «Rückstiege» (transcensus) auf die Gründe und Bedingungen der Möglichkeit gegenständlicher Erfahrung (Kritik der reinen Vernunft, B 25), sondern die durch das Sein selbst bedingte und freigesetzte Geschehens-Struktur des Daseins. (...) Was transzendental bedeutet, kann also erst aus dem jeweiligen Geschehen selbst bestimmt werden.»⁶

Mit dieser Bestimmung von «transzendental», mit der Adolf Darlap die von ihm vollzogene anthropologische Wende der Theologie und deren Zuspitzung auf die Freiheitsproblematik auf die Ebene der Methode hob, gelang es ihm, eine Theologie der Heilsgeschichte im Kontext der Moderne vorzulegen. Er verknüpfte diese mehrfach mit dem Hinweis, daß eine solche Behandlung der Frage erst mit den Methodendiskussionen der Geschichtswissenschaften und den philosophischen Debatten, wie sie den Zeitraum vom 18. bis zum 20. Jahrhundert geprägt haben, möglich geworden sei. Mit dieser historischen Reminiszenz konnte er ein Zweifaches leisten: Einmal bestimmte er damit die historischen Bedingungen, angesichts derer eine Theologie der Heilsgeschichte zu entwickeln sei, und gleichzeitig konnte er diese Bedingungen als notwendiges Moment innerhalb der zu entfaltenden Theologie beschreiben, insofern sie im Verlaufe der Moderne als religionsphilosophische und theologiekritische Anfragen formuliert worden sind.

Aus diesem Grunde war es für Adolf Darlap wichtig, in Vorlesungen, Kolloquien und Seminarien immer wieder die Theologiegeschichte der Aufklärung und deren Folgeprobleme zu behandeln. Dabei folgte er dem von ihm im Rahmen einer Theologie der Heilsgeschichte eingeführten Verständnis «transzendentaler Methode», wenn er formulierte, daß die Frage nach dem Ort und der Funktion der Theologiegeschichte sich nicht mit dem Hinweis auf den «faktisch nachvollziehbaren Hinweis» erledige. «Ort und Funktion der Theologiegeschichte in der Theologie hängen aufs engste zusammen mit dem Selbstverständnis der Theologie und dessen geschichtlichem Gestaltwandel, wie mit der Problematik dieses Sachverhaltes.»⁷ In dem zuletzt zitierten Halbsatz konnte Adolf Darlap noch einmal die Komplexität seines Gedankenganges festhalten. Denn es ging ihm nicht nur darum, daß jede Theologie als Lösung auf eine Problemformulierung verstanden werden könne, sondern auch darum, daß der Standort, von dem aus eine solche Zuschreibung vorgelegt wird, problemgeschichtlich bedingt ist. Was A. Darlap damit meinte, erschließt sich, wenn man seine scheinbar beiläufig formulierte Aussage ernst nimmt, «daß die Geschichte der Theologie nicht ausschließlich auf die Formel einer Explikation eines implizit Gegebenen zu bringen ist, sondern Weitergabe, Übersetzung, Vermittlung des Selben in je neue Verständnishorizonte hinein. Sie exemplifiziert, daß Theologie immer kairologischen Charakter hat, aus ihrer Zeit und Stunde heraus verstanden werden muß, an die sie sich richtet.»⁸ Man hat die von Adolf Darlap der Theologiegeschichte zugemutete Aufgabe ernst genommen, wenn man sich vergegenwärtigt, daß er das Verb «exemplifiziert» in einem Augenblick gebraucht hat, von dem er wußte, daß Geschichte nicht mehr unkritisch als Lehrmeisterin von «Exemplen» eines heilen und geglückten Lebens verstanden werden kann.

Nikolaus Klein

⁶ Ebd. 19, Anm. 3.

⁷ Adolf Darlap, Fragmentarische Überlegungen zum Thema Theologiegeschichte, in: ZkTh 96 (1974), 6-11, 6; vgl. A. Darlap, Anamnesis. Marginalien zum Verständnis eines theologischen Begriffs, in: ZkTh 97 (1975), 80-86; Ders., Zur Rekonstruktion der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts, in: ZkTh 107 (1985), 387-384; Ders., Die Rezeption S. Kierkegaards in der katholischen Theologie, in: Heinrich Anz u.a., Hrsg., Die Rezeption Sören Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie. Kopenhagen und München 1983, 225-238. – Rudolf Pranzl, David Zettl, Adolf Darlap, in: Korrespondenzblatt des Canisianums 128 (1994/95) 2, 14; Franz Gmainer-Pranzl, Heilsgeschichte als Horizont der Theologie. Adolf Darlap zum 80. Geburtstag, in: ebd. 137 (2003/2004) 1, 3-10.

⁸ Ebd., 10.